

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

SEYFƏDDİN RZASOY

“KİTABİ-TÜRKMƏN LİSANI”
OĞUZNAMƏSİNİN
TRANSMEDİATİV STRUKTURU
VƏ RİTUAL-MİFOLOJİ
SEMANTİKASI

BAKI - 2020

**AMEA Folklor İnstitutu Elmi Şurasının
qərarı ilə çap olunur.**

Redaktor və

ön sözün müəllifi: Fil.ü.f.d. Qalib SAYILOV

Rəyçilər:

Fil.ü.f.d. Səfa QARAYEV

Fil.ü.f.d. Hikmət QULİYEV

**Seyfəddin Rzasoy. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznamə-
sinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi.**
Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, -472 səh.

Kitabda şifahi “Dədə Qorqud” eposunun yeni tapılmış əlyazması olan “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin aktual problemlərindən bəhs olunur. Əsərdə ilk dəfə olaraq transmediativ yanaşma metodu tətbiq olunmuş, bütöv mətn, onun ayrı-ayrı hissələri, o cümlədən “boy”, “soy”, “yum” kimi janrların transmediativ informasiya vahidləri olduğu müəyyən edilmiş, “Ğaib” dünya konseptinin Oğuz mifoloji dünya modelində o dünya ilə bu dünya arasında yerləşən və əsilzadə Oğuz igidlərinin ölüm zamanı çatdıqda “qeyb//yox” olaraq getdiyi aralıq məkan//liminal dünya olduğu aşkar edilmiş, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki soyların transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi təhlil edilmişdir.

www.folklor.az

ISBN 978-9952-83-595-3

R 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2020

© Folklor İnstitutu, 2020

© Seyfəddin Rzasoy, 2020

QORQUDŞÜNASLIQDA YENİ MƏKAN-ZAMAN PARADİQMASI

Hər şey o gün başladı... nəmişli, soyuq payız günü.

Dədə Qorqud adına maraqlı kim var idisə – hamısı Azərbaycan Dillər Universitetinin foyelərində, kimi pıçıltı ilə, kimi həyəcanlı, kimi də sakit görünümlü, lakin, təlatümlü ritorika ilə məchuldan məlumata, gizləndən aşkara çıxırdı.

Oğuzşünaslıqda, Qorqudşünaslıqda, türkologiyada yeni bir eranın başlanğıc durağı idi həmin gün o məkan: həqiqətləri və yanlışları ilə.

Təxminən, bir əsrdən sonra Qorqud dədəmizin apaydın yolu vahid istiqamətindən çıxıb məchul labirintlərə girmişdi. Çünki dünya dediyimiz fani “çökəyin” horizontları, mayakları dəyişmişdi. Babaların, dədələrin yoluna yığılan toz-torpaq “dağ” olurdu. Dədələrin nəvələri isə yad mahnıların yanlış ritminə düşüb şıdırğı rəqs etmək istəyirdilər. Lakin yad nəfəslər, yad ritmlər onların daxili ritminə uyğun deyildi, məhz buna görə elmin nərdivanından yığıla bilər, zədələndilər. Yenə bizə Ozan lazım idi, Dədə lazım idi, folklorşünaslığın bu nərdivanını bərk tutsun, ona dırmaşan elmimiz yığılıb şikəst qalmasın!

Hörmətli oxucu, bu fikirlər bir az metaforik, bir az da “parıltılı” görsənə bilər. Ancaq aşıq gördüyün çağırır. Mən də həmsərim Sabir demişkən “hələ gördüklərimin dördüdə birin yazmayıram”.

Bu olaylar qorqudşünaslıq kontekstində muzakirə edilsə də, burada tamam başqa nüanslar mövcud idi. Burada sistemlərin davası gedirdi. İstər Türkiyədən gələnlər olsun, istərsə də yerlilər olsun. Burada haqla batilin, inancla inancsızlığın, imanla ateizmin mübarizəsinin sətiraltı məqamları apaydın hiss olunurdu. Bəzi məşalar bunu necə həvəslə edirdi, o da

görünürdü. Buna sistemlərin müharibəsi deyilir. 100 ildən çoxdur ki, Osmanlı da daxil bizim coğrafiyamızda marksist-leninçi dövr hökm sürür. Milli görüşü, sağçılığı qəbul etməyənlərin sol-mühafizəkar inadkarlıqları təkcə bizim deyil, bütün Türk-İslam dünyasının zərərinədir.

Bu, şərti olaraq “kiçik” toplantıda 3 düşüncə sistemi sevilirdi və qeyd etdiyim kimi 3 düşüncə sistemi mövcuddur:

1. Mediatik;
2. Akademik;
3. Sistematik.

12 oktyabr 2019-cu ildə Azərbaycan Dillər Universitetində təşkil olunmuş “Sovet-Türk kollokviumu”nun 30 illiyinə və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yeni tapılmış 13-cü boyunun müzakirəsinə həsr olunmuş dəyirmi masanın gedişatında bu üç düşüncə formasının üçü də var idi:

1. Mediatik forma: Bu, problemin olması və onun yaratdığı ajiotajdır və bir neçə ay müddətinə hesablanır.

2. Akademik forma: Bu, akademik anlamı olan hadisəni elmi-kütləvi müstəviyə gətirmək və bu sahədə söz sahibi olmaqla proyektlər əldə etməkdir. Bu da 20-30 ili əhatə edir.

3. Sistematik forma: Bu, siyasi-ideoloji və düşüncələri dəyişən prosesdir. Necə ki, 3-cü “nüsxə və ya əlyazma” ilə bağlı olduğu kimi. Sadə və bəsit bir misal göstərirəm. “Gümbət əlyazması”, “nüsxə”, fərq etmir, adını nə qoyursunuz-qoyun, bu mətndə proletar-kommunist dəst-xəttinin və imperia- list düşüncənin hakim olduğunu aydın və net olaraq görürük. Bu nağılla məşğul olanların duya biləcəyi bir məsələ deyil. Qlobal elmi proyektlərlə məşğul olmayanlar, təbii ki, bunu duymaz və bilməzlər:

a) “Nüsxəyə” gətirilən toponimlərin bir çoxu 20-ci əsrin coğrafiyasıdır.

b) “Nüsxə”də olan ayrı-seçkilik, radikalizm, milli-etnik qarşıdurma fars və rus imperializminin, şovinizminin nüsxəyə müdaxiləsidir.

Mən jurnalistika və hüquq təhsili almışam. Mətnə folklor terminləri ilə yanaşı, başqa nüansları da nəzərdən qaçıra bilməzdim. Amma və lakin bu məsələ ilə bağlı professor Seyfəddin Rzasoyla olay gündəm olandan, demək olar ki, hər gün müzakirə edirdik və baxmayaraq ki də hörmətli Seyfəddin müəllim ağır cərrahi əməliyyatlardan yenicə çıxmışdı. Mən onun məsələylə bağlı necə narahatçılıq keçirdiyinə və folklorşünaslığın bu probleminin sanki məsuliyyəti onun boynunda imiş kimi necə bir həyəcan yaşadığına mat qalmışdım. O, çox gözlədi ki, bu yarımçıq hipotezə kimsə cavab versin. Təəssüf ki, hamı eyni havanı oynamağa başladı və nəticədə oyunun “estetika”sı, oyunçuların da moralları pozuldu. Xatırlayıram, sosial şəbəkələrdə hətta “qorqudşünaslar idarəsi” də yaradılmışdı. Problem dalğası xaosa çevrilir, sahilləri uçurur, folklorşünaslığın yollarına iri daşlar atırdı. Və “daş” demişkən, düzgün prioritetlərin olmadığı bir vaxtda kiminsə öz “əlini daşın altına qoymağın” zamanı idi.

Deyirlər ki, hər hansı müqayisə qüsurlu olur. Ancaq qeyd etdiyim müqayisə yerinə düşdüyü üçün sizlərə də nəql etmək istədim.

Günlərin birində sultan saraya gedərkən yolun kənarındakı bir daşı yolun ortasına atır və sarayın pəncərəsindən insanları seyr etməyə başlayır. Maraqla baxır ki, görün, insanlar bu daşla nə edəcəklər. İlk olaraq vəzir gəlir, daşı yoldan götürməyin bir sədəqə olduğu ağına gəlir. O yan-bu yanına baxır. Deyir ki, sultanımla danışib, daşı yoldan götürmək üçün bir işçi, bir adam tapırıq. Vəzir gedir, zabit gəlir. O da bir daşa baxır, bir yola baxır. Deyir ki, gedim vəzirə deyim,

bu daşı bura atanın cəzasını verək. Nə isə... O gedir, bu gəlir: saray məmuru, saray təlxəyi, saray şairi, saray artisti...

Bu olayı mən bir irfan məclisində də danışdım. Biri yerdən dedi ki, sarayda mütrüfün, artistin, təlxəyin nə işi var? Var dedim, var. Dedim ki, padişahlar ağıllı adamlar idilər. Saraylarında belələrinin olmasına bəzən ehtiyac duyulurdu. Biri gəlib artistlik, təlxəklik edəndə deyərdi ki, sən saxla, mənim sarayımda bütün bunları edənlər var, sənin artistliyinə ehtiyac yoxdur. Beləcə təlxəklər, artistlər hətta “şairlər”, mənfəətpərəstlər, ikiüzlülər daşın ətrafında fırlanar, təlxəklik edər, əsla iş görməzlər, yəni daşı yoldan götürməzlər, götürmək əvəzinə artistlik edərlər. Saray şairi daşa şeir həsr edər və həmin şeiri sultana oxuyaraq, beləcə günün keçirər. Nəhayət, bir dərviş gələr, yoldakı daşı görər; əvvəlcə daşa təbəssüm edər, sonra daş kiminsə ayağına, heyvanına, arabasına mane olmasın deyər, onu ehmalca götürüb kənara atar. Daşı atandan sonra daşın altında üstü yazılı bir kisə qızıl olduğunu görər: “Bu qızıl əlini daşın altına qoymağı bacaranlara halaldır”.

Bəli, əlini vaxtında daşın altına qoymaq cəsarət və mərifət istər. Folklorşünas-filoloq yetirmələrinin, “elmül” halına və əhvalına bələd olan bir çox müasirlərinin “xoca”, yaxud “hocaların hocası” deyər müraciət etdikləri Seyfəddin Rzasonun qazandığı nə qızıl oldu, nə də altın. O, bir pəncərə açdı. Qorqudşünaslıqda açılmış bu yeni pəncərə qarşı obyektin fəsadını deyil, ən uzaq üfüqləri seyr edəcək spektrə malikdir.

Uzun illər Azərbaycan elmşünaslığında “atlılar”, “piyadalar” və “yedəkçi”lər olmuşdur. Ancaq onlar meydan açılanda, savaş başlayanda bəhanə “xalı”ları toxumağa başladılar. Elmə vərdiş edənlər də var, elmlə alver edənlər də var. Bir də elmi Allahın (c.c.) lütf etdiyi insanlar var. Seyfəddin müəllimin son elmi kredolarında bir hikmət sezilməkdədir. Bu barədə az sonra bəhs edəcəyik.

Ancaq elmi qazananlarla elmi satanların da fərqli dünyaları var. Biz yüzillərlə kirli və despot olan Avropa asılılığından qurtara bilmirik. Çünki öz əcdadımıza həqarətlə baxdıq. Öz mənəviyyatımıza yad pəncərədən baxdıqca özümüzü eybəcər gördük.

Mən Condan, İvandan çox sitat vermərəm. Müdrik olan keçmişimizdən bəhs etməyi xoşlayıram. Elmdə həm təhsil etməyin, həm də təlim və tərbiyə etməyin metodunu bildikdə Seyfəddin ünvanı bəllənir.

Təəssüf ki, bir çox sahədə olduğu kimi, elm sahəsində də öz mənfəətlərinə görə haqqı atıb nəfslərin ardınca qaçıldığı üçün nəticədə milli elməşünaslığımız bərbad duruma düşüb. Mən bunların mühit-şəcərəsinə baxıram: 1905-də də, 1918-də də, 1937-də də, 1990-da da belə olmuşdur və bu gün də belə davam edir...

Lap uşaqlıqdan zəifin və haqlının yanında olmuşam. İnstituta ilk gəldiyim illərdə mənə qarşı maraqlı münasibət var idi. “Yuxarıdan” gəldiyim üçün birbaşa niyyətlərini bildirə bilməsələr də, ən yaxın bildiklərim “iş”ni görürdü. Ancaq ilk gündən burada da çalışırdım ki, heç kimin haqqına girməyim və haqqı tapdalananlara da qahmar çıxım. Bir çoxlarının bir çox iddiaları olur və onlar haqqında düşünəndə acı bir təbəssüm məni müşayiət edirdi. İddialı olanlar iddia etdikləri yerdə deyillər? Niyə?

Bəziləri var idi ki, onlar yalnız elmə iddialı idilər. Başqa bir umacaqları yox idi. Bizim Seyfəddin müəllim kimi. Seyfəddinin ilk başlanğıcdan elmdən başqa xəyalı olmayıb və tutarlı sözünü də təkcə son “dəyirmi stolda” deməyib. Bir çox elmi toplantılarda – elmi konfranslarda, simpoziumlarda sanballı çıxışları müzakirə obyektinə olub.

Bir dəfə o, “Dədə Qorqud dastanında “qəliz” bir mövzuda məruzə edirdi. O zamanlar ona qarşı təşkil olunmuş bir

kampaniya gedirdi. Məruzə struktur-semiotik tezislər əsasına qurulmuşdu. Və... və birdən bir mizahvari situasiya alındı. “Böyük” alimlərdən biri dedi ki, sən danışdın, hə noolsun? Onun ardınca “balaca və büzük biqələmun” “şiddətli” sual verdi. Daha nələr...nələr... Mənim önümdə dəhşətli bir ironik səhnə var idi. Dözə bilmədim, komediyaçılara sərt reaksiya verdim.

Seyfəddin müəllimin bu kitabı riyakarlığa və cahilliyə verilən ən gözəl cavabdır. Həyatımda Allaha sığınaraq riyadan və saxtakarlıqdan uzaq olmağa çalışmışam. Ətrafımda olanlara da bunu aşlamışam. Çarlz Bukovski riyakarlara deyirdi ki, nifrət etdiyinizlə xoş münasibət və davranışa siz “mədəniyyət” deyirsiniz, mən isə “saxtakarlıq” deyirəm. Ona görə də biz anlaşı bilmərik.

Seyfəddin bu kitabda cahillər və savadsızlarla barışa bilmədi. “Hə nə olsun hocam, bir nöqtələrdə anlaşalım” təklifi olsa da, təbii ki, alınmadı. Və yeni bir stil, yeni bir konsepsiya və hətta deyim ki, yeni bir metodologiya meydana gəldi. Yuxarıda qeyd etdiyim kimi, Seyfəddin Rzasoyun mübarizəsi tam fərqli bir anlayışdır. Milli və sağ dünyagörüşlü.

Fikir öndərlərimizdən mücahid Aliya İzzetbeqoviçin fikirləri qismən Seyfəddinin yeni qoyduğu nəzəri fikirlərin nüvəsi sayıla bilər. “Xaçı nə qədər yüksək yerlərə sancsanız da, başınızı yuxarı qaldıranda səmada yenə hilalı görəcəksiniz” aforizminin müəllifi qeyd edirdi ki, insanları genəl olaraq inanan və inanmayanlara ayırırıq. Diqqət, bu, çox bəsit bir baxışdır. Bunun içərisində cəmiyyətin daha çox olan tabanı ehtiva olunmur. Əsas çoxluq özünü inanan sayan və özlərini inanlı göstərən, fəqət həqiqətdə elə olmayan kimsələr toplusudur. Onlar sözdə Allaha inanan və bəzən ibadət edən, dini bayramları qeyd edən, dinin bəlli bəzi “adət” və simvollarını yerinə yetirən, fəqət qorxaraq savaş meydanlarından qaçan,

ticarətdə soyuqqanlılıqla aldadan, vicdan əzabı duymadan başqasının kürəyindən vuran, içki içən və əylənən, bir il yaşayacaq kimi həyatlarını, mallarını, məqamlarını itirməkdən qorxan və özlərindən güclülərə yalaqlıq edən kimsələrdir.

Bu tip insanların əsas xarakteri qorxudur: həyat üçün qorxu, mal üçün qorxu, məqam üçün qorxu. Bütün bu qorxular üçün bir tək qorxu əskikdir: Allah üçün qorxu! Mənə elə gəlir ki, Seyfəddin bu kitabı yazanda Allahı heç unutmadı.

Hələ kitabın “proloqu” yazılarda onu üzərinə sağdan, soldan soyuq küləklər əsdirilməyə başlamışdı: lakin məhz Allahı sevmək bütün bələləri dəf edər!

S.Rzasoyun “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual mifoloji semantikasi” adlanan bu kitabının ümumi dəyərinə, konsepsiyasına, elmi doktrinlərinə gəlincə, haqqında sabit, dəyişməz bir fikir söyləmək çətinidir. Çünki bu tədqiqat Qorqudşünaslıqda, Oğuzşünaslıqda və bütöv türkolojidə dinamiklik yaradacaq, fikri hərəkətliyinə səbəb olacaq bir əsərdir: adından tutmuş problemlərinə. Və “ad” demişkən, bu ön sözü yazdığım müddətdə yeni tapılmış “Dədə Qorqud” əlyazmasına ad qoymaq üstündə mübahisələr, yarışmalar gedirdi. Məqsəd aydındır: qoyulan adla tarixə düşmək. Ancaq bu hay-küylə qorqudşünaslıq, türkologiya baş-ayaq oldu. İllah ki “qarğa bazarı” bu yarışa “Qorqud elmindən” bixəbərələr və fürsətçilər qoşulanda baş verdi. Haraya, hansı mühitə, hansı elm sahəsinə girdiyindən xəbərsiz olub, folklorşünaslıq, qorqudşünaslıq elminin, hətta Oğuz-Türkman tarixinin ən adi anlayış və terminlərindən qafil olmağı bir yana qalsın, heç humanitar düşüncənin sosial şəbəkələr səviyyəsində kütləviləşmiş, ümumiləşmiş istilahlardan qafil olan nadan(lar)ın qarşısında alim nə etməli idi?

Sözünü deyib, qarğa bazarını tərک etməli, yazı stoluna qapanmalı və öz alim həmkarlarına müraciət edərək, onları

elmin yoluna çağırmalı və deməli idi ki, hər hansı bir “əlyazma” bütöv, bərk, toxunulmaz işarələr sistemidir. Əgər əlyazmada “Kitabi-Türkman lisanı” adı, “sözü” varsa, alim olan bəndə yeni əlyazmaya “ad günü” məclisi keçirmək əvəzinə, mətnin öz “adının” ardınca düşüb, elm ümmanının dərinliklərinə enməli, “Bu, bir çocuk xətti ilə yazılıb” deyərək, mətləbi öz “cocuk” məntqinin ardınca aparmamalı idi. Əlyazmanın içərisində “Celde-dovvomi Kitabi-Türkman lisanı” qeydini düşən “babamız”, əslində, bir əsr sonra bu əlyazmanı tapacaq “nəvələrinə” işarə verib, yol göstərüb, azmamaq üçün mayak qoyub. S.Rzasoy bu mayakın işığına getdiyi üçün abidənin dövrünü, etnik-mədəni gerçəkliklərini aşkarlaya bildi.

Mübaligəsiz deyim: S.Rzasoyun təkcə kitabının adı türkologiyada böyük bir hadisədir. “Transmediativ struktur” sözlərin birləşməsi kimi tanış ifadədir, ancaq metod və hətta metodologiya kimi tam yeni bir hadisədir. Məncə, kitabın bütün gücü, mahiyyəti, məntiqi, nəticələri elə bu “transmediativ struktur”la bağlıdır. Bu, bir açardır: bütün oğzunamelərin açarı. Müəllif göstərdi ki, Oğuz eposunun bütün sirlərini, Oğuz-Türk düşüncəsinin bütün mahiyyətini məhz “transmediativ struktur” adlanan açarla “açmaq” mümkündür.

S.Rzasoyun bu kitabının bilgisayar əlyazmasını oxumağa başlamazdan əvvəl ona ilk sualım “Nə üçün “transmediativ struktur?”” oldu. Cavabı bu oldu ki, hər mətnin özündə onun poetikasını açan “açar” olur. Bu, bir metodoloji koddur. O kodu anlamaq və bilmək lazımdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un ilk cümləsi onun poetik kodudur: “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından Qorqut ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi tamam bilcisiydi, nə diyərsə, olurdı. Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi”. Burada üç dünya var: Oğuz eli, Ğaib dünya, Dədə Qorqud. Bütün Oğuz eli Ğaib dünyadan gələn bilgilər əsasında yaşa-

yır. Oğuz eli ilə Ğaib dünya arasında əlaqəni Dədə Qorqud yaradır. Bu, transmediativ əlaqə sistemidir. Oğuz eli öz həyatını məhz həmin əlaqə sistemi vasitəsilə Ğaib aləmə kökləyir. Beləliklə, Oğuz adlanan bütün fiziki və metafiziki dünyanın əsasında transmediativ struktur durur. “Dədə Qorqud” eposunun funksional-poetik strukturunun əsasında da transmediativ struktur durur.

Sonra müəllifin kitabının bilgisayar əlyazmasını oxudum və gördüm ki, qorqudşünaslıqda yeni bir fikir epoxası başlanır. Bu epoxanın yeni konsepti “Ğaib” dünyadır. Bütün Oğuz dünyası, onun metafizik dəyərlərlə nizamlanan düşüncə sistemi, Oğuz mədəniyyətinin bütün məzmunu, forması, mahiyyəti... “Ğaib” dünya konsepti ilə tam yeni bir mənə kəsb edir. Və S.Rzasoy bununla eyni zamanda folklorun yeni fəlsəfəsini, yeni düşüncə miqyasını təqdim edir. Folklorşünaslığımız bu kitabla yeni fikir orbitlərinə, yeni intellektual düşüncə coğrafiyasına daxil olur.

Kitabın yeniliklərini sadalamaqla qurtarmaq mükün deyildir. Ən azı o səbəbdən ki, hər bir elm adamının öz dəyərləndirmə sistemi var və bu kitab hər kəsin düşüncəsində fərqli mənalar doğuracaq. Yuxarıda bu əsər haqqında sabit, dəyişməz bir fikir söyləməyin çətin olduğunu nahaqdan yazmadım. Kitabı oxuduqca müəllifin sistemli təhlil və kristal məntiq üzərində qurulmuş bu kreativ düşüncə konstruksiyasının hərəkətli konsepsiya olduğunu anladım. Bildim ki, bu kitabın oxucuda yaratdığı elmi təəssüratlar zamanla dəyişməyə məhkumdur. Daha doğrusu, müəllif (S.Rzasoy) kitabın kreativ enerjisini cari zamana yox, perspektiv zamana hesablayıb: Qorqudşünaslıq düşüncəsi irəli getdikcə bu əsər onu kreativ yaradıcılıq impulsları ilə qidalandırmaqda davam edəcək.

Təklə filoloji, folklorşünaslıq yönü deyil bu əsər. Hətta onu fəlsəfi də adlandırmaq istəməzdim. Sadəcə, müəllifin

dünyanı qavrayan təfəkkür aparatının işləmə prinsipi, yaxud strukturu elədir ki, ona filoloji olan fakta, yaxud folklor hadisəsinə yalnız göründüyü miqyasda və şəkildə baxmağa imkan vermir. S.Rzasoy folklor faktını təbiət, cəmiyyət və zamanın vahid düzüm xəttinə çıxarır. Yox, bütün bunlar onun hansısa “fövqəladə dərəcədə hərtərəfli” biliklərindən doğmur. O da bizim hamımız kimi folklorşünaslığa filologiyadan gəlmişdir. Məsələn onun folklor da daxil olmaqla istənilən fakta ilahi yaradılış hadisəsi kimi baxmasındadır. O, “Vahid”dən baş alıb gələn maddi yaradılış aləminin istisnasız olaraq bütün elementlərinin “Vahid” mənə xətti boyunca necə birləşdiyini (vəhdətini) görməyə cəhd edir. Və hətta bu cəhdin özü ona Oğuz dünyasının epik paradigması olan “Dədə Qorqud”un da bütün tərkib elementləri ilə birlikdə həmin “Vahid” xətt işləməsinə olduğunu anlamağa imkan verir. Ona görə də “boy”, “soy” kimi elementləri mahiyyətinə uyğun şərh edir, yeni abidənin strukturunda “doqquzlamanı” aşkarlayır və s.

Aşkarlamalara gəlinə, S.Rzasoyun yeni əyazmadakı mətnin dastan yox, “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi” olmasını aşkarlaması Qorqudşünaslığın yeni istiqamətini müəyyənləşdirir. Hələ özünün erkən elmi yaradıcılığında Oğuz rituallarına maraq göstərən və öz əsərləri ilə Azərbaycanda struktur-semiotik ritualşünaslığın əsaslarını qoyan alim bu kitabı ilə Oğuz-Türk rituallarının tədqiqini tamamilə yeni müstəviyə qaldırır. Məhz bu cəhətdən S.Rzasoyun əsəri nəzəri-metodoloji baxımdan konseptual hadisədir. Onun “ölü mətn” və “boylama” konseptlərinin yeni bir Qorqudşünaslıq yaratdığını görməkdəyik.

Önəmli olan müəllifin elmi dialoq çağırışıdır. Bir-biri ilə sıx bağlı olan Azərbaycan və Türkiyə elmi mühitlərinin buna “müxtəlif” reaksiyalarının olacağını bilirəm. Ancaq indidən gördüyüm bir reallıq da var: bu əsər yeni fikir paradig-

masını doğracaq, çünki həmin paradiqma artıq bu əsərin (və müəllifin buna qədərki əsərlərinin) nümunəsində doğulub və vardır.

Son olaraq üzümü əlinə qələm alıb yazmaq iddiasında olanlara tutaraq deyirəm: Dünyanın dərini başınızda daşımayın, Allah (c.c.) onu sizin ayaqlarınızın altına sərdi. Musa (ə.) gücsüz, zəif və uşaq olduğu halda, suda batmadı. Firon güclü, qüvvətli olduğu halda, suda boğuldu. Allahın yanında olana heç kim və heç nə zərər verə bilməz. S.Rzasoyun kitabın ilk epiqrafında sığındığı həqiqət kimi:

“Və öləncən Rəbbinə ibadət et” (*Quran, “əl-Hicr surəsi, 99-cu ayə*).

Qalib SAYILOV

*Kitab qardaşım – istiqlal mücahidi
Xanverdi Gülverdi oğlunun
nurlu xatirəsinə ithaf olunur.*

BİSMİLLAHİR-RƏHMANİR-RƏHİM

“Və öləncən Rəbbinə ibadət et”
(*Quran, “əl-Hicr” surəsi, 99-cu ayə*).

“Musa belə cavab verdi:
“Rəbbimiz hər şeyə öz surətini və şəklini
verən, sonra da ona doğru yolu göstərən Allahdır”
(*Quran, “Ta-ha” surəsi, 99-cu ayə*).

“Sizin aranızda ölümü əvvəlcədən
Biz müəyyən etdik. Və Biz heç də aciz deyilik
sizi yox edib yerinizə başqalarını gətirməkdən və sizi
özünüz də bilmədiyiniz başqa bir şəkildə yaratmaqdan!”
(*Quran, “əl-Vaqiə” surəsi, 60-61-ci ayələr*).

GİRİŞ

Həmişə “Dədə Qorqud”dan yazanda nə üçünsə müasir Azərbaycan filoloji-estetik fikrinin patriarxı Yaşar Qarayevin bir fikrini xatırlamaya bilmirəm. İndi də bu yeni kitabımı başlayarkən “ilk sözü – ilk cümləni” tapmağın həmişəki sıxıntısına düşəndə böyük müdrikin həmin kəlamı dadıma çatdı: “Min üç yüz ildir ki, Qorqud xalqın qan və gen yaddaşı kimi yaşayır və özündən əvvəlki min üç yüz ilin də bədii və genetik arxetipini hər sətirində, hər sözündə yaşadır. Üstəlik, növbəti, min üç yüz il üçün də ən sabit, etibarlı, mənəvi-əxlaqi kodlar

və genlər yenə bu “ana kitabın” bətnində və ruhunda qorunub saxlanır. Müstəqillikdə minillik və əbədilik üçün əsaslar, xalqlarla kultürlər, yer və göy, torpaq və millət, təbiət və ekolojiya arasında davranış və rəftar kodeksi, qanun və ana yasa... hamısı, hamısı öz əksini bu kitabda tapır. Və müstəqillik dövründə də Qorqud yenidən mənəvi intibahın simvolu, milli heysiyyətin və özünüdərkin sənədi olur”¹.

Göründüyü kimi, rəhmətlik Yaşar Qarayev “Dədə Qorqud”a, təqribən, 5000 il yaş qoyub. Bu yaşı eposun etnoenergetik gücünün müddəti olaraq müəyyənləşdirib: 1300 il – dastanın *dünəni*, 1300 il – *bu günü*, 1300 il də – *sabahı*. Burada bir Yaşaranə məntiq, gerçəkliyi Yaşarsayağı modelləşdirmə var: o kişi məntiqi sillogizmləri, fəlsəfi qafiyələri sevirdi. Lakin alimin “sillogizmləri” bütün hallarda gerçəkliyin fəlsəfi metaforaları idi. Bu baxımdan, Y.Qarayevə görə, “Dədə Qorqud” eposu milli təfəkkürü öz etnopoetik enerjisi ilə 5000 il qidalandırmalıdır. “Xalqın qan və gen yaddaşı” adlandırdığı bu enerjinin nə qədərini getdiyi və nə qədərini qaldığını müəyyənləşdirə bilmərik: etnopoetik enerjinin ölçü vahidləri hələ tapılmayıb. Lakin bildiyim iki şey var:

Birincisi, enerjinin itməməsi haqqında qanun:

Fizika qanunlarına görə, enerji itmir, bir şəkildən başqa şəklə keçir. Demək, Y.Qarayevin “Dədə Qorqud” eposuna qoyduğu 5000 il yaş onun “mütləq” mövcudluğunun yaşı deyildir. Bu, “Dədə Qorqud”un “öz epik adı və poetikası” ilə yaşadığı epoxanın yaşıdır. Epos bu yaşdan sonra yeni “yaşa” transformasiya olunacaq. Bu yeni yaşında o necə olacaq, hansı şəkildə olacaq, hansı mahiyyətdə olacaq, bunu bilmirik. Bəlkə də, “mənəvi maddə”dən “mənəvi antimaddə”yə çevriləcək. Yenə də bilinmir.

¹ Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 4

İkincisi, bəşəriyyətin “qara enerji” axtarırları:

Rus alimi Nikolay Laverev müsahibələrinin birində deyir ki, “XXI əsrin simvolu olacaq alim fiquru, mənim fikrimcə, meydana çıxmayacaq. Bu yüzillikdə həmin rolu Yer planetinin bütün artmaqda olan əhalisini təmin edəcək enerjinin, prinsiplial olaraq, yeni qaynaqlarını kəşf edən alim və mühəndislər qrupu oynayacaq. Karbohidrogen ehtiyatları qurtarır və tez-tez belə bir sual meydana çıxır: bəs sonra nə olacaq? Mümkündür ki, müasir bəşər tarixinin ən əhəmiyyətli hadisəsi adına “qara enerji” deyilən enerjinin təbiətinin kəşf olunması və istifadə texnologiyasının mənimsənilməsi olacaq. Bütün kainatda onun miqdarı son dərəcə nəhəng, hətta bütün digər məlum qaynaqların enerjisindən milyonlarla dəfə çoxdur”².

“Akademik burada, heç şübhəsiz, fiziki enerjini nəzərdə tutur. Lakin enerji, bircə, fəlsəfi mahiyyəti ilahi potensiyaya müncər olunan geniş anlayış olub, təkcə fiziki enerjiddən ibarət deyil: geniş məna tutumuna malik mənəvi enerji də var. Və bizim burada “etnoenergetika”, “etnik enerji”, “etnokosmik enerji” adları altında vurğuladığımız enerji ümumən mənəvi enerjinin tərkib hissəsidir”³.

“Dədə Qorqud” da itməyən, şəkildən-şəklə keçən enerjidir. Yeni tapılmış və tədqiqatçılar tərəfindən müxtəlif adlarla elm aləminə təqdim olunmuş “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi də “Dədə Qorqud” etnokosmik enerjisinin poetik şəkillərindən biridir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi əlyazma şəklində tapıldı: zətən onun mövcud əlyazmadakı poetik janr göstəriciləri çərçivəsində şifahi şəkildə tapılması mümkün deyildi.

² Где искать энергию? Академик Лаверев – о Ломоносове, запасах нефти и развале СССР // Газета «Аргументы и факты», 23-29 ноября 2011 г.

³ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 32

Çünkü şifahi epik ənənə bir an da olsun yerində durmur, folklor mətni hər dəfə ifa olunduqda özü özünü yenidən yaradır və prosesdə o, həm də transformasiya olunur. Şifahi mətn öz poetik mənə nüvəsini qorumağa çalışaraq, zahiri göstəriciləri səviyyəsində dəyişir. Obraz və süjetlər transformasiya olunduqca onların əvvəlki əlamətləri poetik strukturun daha dərinliklərinə enir. Ona görə də eyni folklor mətninin yazılı şəkli (əlyazması) ilə şifahi şəkli arasında transformativ məsafə zamanla daha da böyüyərək, şifahini yazılı olandan daha da uzaqlaşdırır. Bu, epik enerjinin yaşama və dəyişmə qanunudur.

Əlyazma zamanın şəkli, fotosudur. Burada zaman və onun məkanı konservləşir. Gerçək zamanla onun əlyazmada konservləşmiş şəkli//fotosu arasındakı münasibətlər (*“mətnin materiya modelində təhlili”* təcrübəsindən çıxış etsək) gerçək meyvə ilə onun konservləşmiş vəziyyəti arasındakı münasibətlərə bənzəyir. Konservləşmiş meyvə gerçək meyvənin haqqında yalnız məlumat verə bilər, çünki özü artıq yeni şəkə transformasiya olunmuşdur. O, heç bir halda gerçək meyvəni təqdim edə bilməz. Çünki gerçək meyvə – canlı olduğu halda, konservləşmiş meyvə – cansızdır, ölüdür.

Gerçək folklor mətni ilə onun yazılı şəkli arasındakı mənzərə də eynilə belədir. Gerçək mətn canlıdır: o, canlı ifa yolu ilə yaşayır. Həmin mətn əlyazma halına düşəndə *“ölür”* və konservləşdirilmiş məhsula çevrilir. O, artıq gerçək olanın cansız fotosudur.

Fotoda zaman donur: “donmuş zaman” canlı zamanın axımından ayrılaraq, təkə “bir anın” şəklinə çevrilir. Foto ilə onda əks olunan canlı insan arasındakı zaman-məkan məsafəsi zamanla böyüyür. Elə bir an gəlir ki, insan bəzən öz fotosuna baxanda ondakı şəklin özü olduğuna inanmağı da gəlmir. Və fotonun bütün “gücü-qüdrəti” zamanı dondura, konservləşdirə bilməsindədir. Bizcə, folklor əlyazmasına münasibətdə

ən əsas baxış nöqtəsi məhz bu konsept, yəni əlyazmada “zamanın konservasiya olunması”dır.

Kiməsə bu yazdıqlarım lirik metaforalar təsirini bağışlaya bilər. Qətiyyəən belə deyildir. Burada məsələnin mahiyyəti epik düşüncə enerjisinin transformasiyası və sublimasiyası ilə bağlıdır. Əlyazma, əslində, canlı eposu “donduraraq”, onun enerjisini konservləşdirir. Yenə də “mətnin materiya modelində təhlili” təcrübəsindən çıxış etsək, əlyazmanı enerji batareyalarına bənzətmək olar. Hər bir batareyaya müəyyən həcmdə enerjini özündə qoruyur. Həmin enerji nə qədər ki işlənməyib, o, potensial (ehtiyat) enerji şəklindədir, elə ki işləməyə başladı kinetik (hərəkət) enerjiyə çevrilir. Folklor əlyazmalarının gücü ondadır ki, onlar etnik düşüncə enerjisini konservasiya olunmuş şəkildə özündə yaşadır. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” əlyazması şifahi “Dədə Qorqud” eposu enerjisini özündə konservləşdirir. Məsələnin bütün mahiyyəti tədqiqatçının bu potensial enerjini kinetik enerjiyə çevirə bilib-bilməməsi ilə bağlıdır. Bu iş elmdə “rekonstruksiya” adlanır. Onu həyata keçirmək üçün birinci növbədə hansı “ştepselin” (elektrik çəngəlinin) hansı “rozetkaya” (elektrik yuvasına) qoşulduğunu *qabaqcadan* bilmək lazımdır. Türkiyə sahəsində şərti olaraq “üçüncü əlyazmaçıları” adlandırdığımız dostlar “Kitabi-Türkman lisani” əlyazmasının “çəngəlini” şifahi “Dədə Qorqud” eposunun “yuvasına” qoşmaq əvəzinə, yanlış olaraq yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin “yuvasına” qoşduqları üçün türkologiyada “yanğın” yaratdılar. Onların Azərbaycan sahəsindəki primitiv təqlidçiləri olan “tərtibçi-naşirlər” isə öz savadsızlıqları ucbatından həmin yanğınları daha da kövrükləməkdən başqa bir iş görə bilmədilər.

Əlbəttə, “Kitabi-Türkman lisani” əlyazması ilə bağlı “hay-küyə” münasibətdə “yanğın” metaforasından istifadə etməyə də bilərdim. Ancaq mənsub olduğum Azərbaycan “qor-

qudşunaslıq məkanında” hazırda müşahidə olunan kor-koranə təqlidçilik, o cümlədən Türkiyə sahəsi türkologiyasında “qorqudşunas avtoritetlər” qarşısında müti susqunluq bizə gələcək nəsillər qarşısında məsuliyyət daşdığımızı daim xatırladır. Zaman bizi öz qəliblərində nə qədər əzib, özünə oxşatsa da, “elmi həqiqəti” necə olursa-olsun demək lazımdır. Çünki gələcək nəsillər elə bilərlər ki, dünya elə onların gördüyü kimi olub və belə də olmalıdır.

Bütün bunlar mənim həm də dialoq çağırışlarımdır. Dünya yalnız dialoqla düzələ və yaşaya bilər. Dialoqsuz heç bir tərəqqidən söhbət gedə bilməz. Amerikalı folklorşunas Dan Ben Amosun müsahibələrindən birində söylədiyi kimi: “Dialoqa inanıram. Düşüncələrin və biliyin mübadiləsinə inanıram. Qarşılıqlı hörmətə inanıram. Elm adamlarının, eləcə də təkə elm insanların deyil, bütün dünyadakı insanların bir-birinə hörmət etməsinə inanıram. Sadəcə, bir-birimizi dinləməyə ehtiyac var”⁴.

Bu baxımdan, 12 oktyabr 2019-cu il tarixdə Azərbaycan Dillər Universitetində keçirilmiş “Sovet-Türk kollokviumu”nun 30 illiyinə və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yeni tapılmış 13-cü boyunun müzakirəsinə həsr olunmuş dəyirmi masanı⁵ belə bir dialoqun praktik nümunəsi hesab etmək olar.

Oxuculara təqdim etmək istədiyim bu kitab “plansız” yaranmaqdadır: “özünəməxsus” ritmlə, yəni özüm tərəfindən idarə edilməyən bir ardıcılıqla davam edən düşüncələrimizin məhsuludur. “Dədə Qorqud” eposu, onun yazılı və şifahi paradıqmaları ilə bağlı düşüncələrimin zamanla sürətlənməsi,

⁴ Prof. Dr. Dan Ben-Amos ile Halkbilimi (Folklor) Üzerine Eleştirel/Çözüm-sel Bir Söyleşi // “Milli Goklor”, 2016, Yıl 28, Sayı 111, s. 231

⁵ “Sovet-Türk kollokviumu”nun 30 illiyinə və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yeni tapılmış 13-cü boyunun müzakirəsinə həsr olunmuş dəyirmi masa”nın materialları // “Türkologiya” jurnalı, 2019, № 4, oktyabr-noyabr-dekabr, s. 31-97

bəzən səngiməsi, sakitləşməsi və ümumiyyətlə “dincəlməsi” özü-özünə, özbaşına axan prosesdir. Bu prosesin özünəməxsus dialektikaya malik olduğunu da Dan Ben-Amosun müsahibəsindən anladım. O deyir ki, “folklorda yeni təmayüllər, yeni cərəyanlar təşkil etməyi planlamaq mümkün deyil. Bu təmayüllər folklor sahəsində çalışanların bir-biri ilə, ya da başqa sahələrdən olan insanlarla qurduqları əlaqələrlə ortaya çıxır. Bu, planlaşdırılmış bir inkişaf deyildir və ola da bilməz. Bu, sənin elm haqqında söhbət edərkən, insanlarla əlaqə qurarkən fikir verməli olduğun, bu yolla ortaya çıxan şeydir. Elmdə dəyişiklik yuxarıdan diktə edilməz, əksinə, aşağıdan yuxarıya çıxar”⁶.

Bu kitabı hörmətli oxucularım məndə aramsız şəkildə yığılaraq boşalmaq istəyən “Dədə Qorqud” düşüncələrimin “kitab” biçimində “doğuluşu” kimi də, yaxud Dan Ben-Amosun söylədiyi kimi, folklor sahəsində, eləcə də başqa sahələrdə çalışan elm adamları ilə dialoqda yaranan və “aşağıdan yuxarıya çıxan” elmi dəyişiklik cəhdi kimi də qiymətləndirə bilərlər.

Hər nə olursa-olsun: **“Ya Allah! Bismillah!”**

⁶ Prof. Dr. Dan Ben-Amos ile Halkbilimi (Folklor) Üzerine Eleştirel/Çözümsel Bir Söyleşi // “Milli Golklar”, 2016, Yıl 28, Sayı 111, s. 228

BİRİNCİ BÖLMƏ

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”UN ÜÇÜNCÜ ƏLYAZMASI, YOXSA “KİTABI-TÜRKMAN LİSANI” OĞUZNAMƏSİ⁷

“Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nasihat!”

“Kitabi-Türkman lisanı” abidəsi

Bir neçə ay əvvəl Türkiyə tədqiqatçısı prof. Mətin Ekici elm aləminə “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni əlyazmasının tapılması xəbərini duyurdu. Yeni əlyazmanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi adlandıran alim mətnin, əsasən, soylamalardan və bir yeni boydan ibarət olduğunu göstərdi. “Boy”u “Salar Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” adlandıran M.Ekici onun “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-boyu olduğunu bəyan etdi.

Xəbər Dədə Qorqud dünyasına hər hansı şəkil və dərəcədə bələd olan insanların hamısını həyəcanlandırdı. Sosial şəbəkələrdə ilkin təəssüratları əks etdirən qızğın müzakirələr başlandı. Burada hər cür münasibəti ifadə edən rəylərə rast gəlmək olurdu. Bunun əsas səbəbi əlyazmanın İranda yaşayan hazırkı sahibi Vəli Məhəmməd Xocanın əlyazmanın mətninin, özünün dediyi kimi, nə məzmununda olduğunu anlamaq, nə kimi bir əhəmiyyətə malik olduğunu bilmək üçün İranda və Türkiyədə müxtəlif adamlara (o cümlədən prof. Yusif Azmuna) (əsil iranlı mentalitetinə uyğun şəkildə) verməsi idi. Əlyazmanın “Dədə Qorqud” eposu ənənələri ilə bağlılığını görən mütəxəssislərdə, təbii ki, dərhal onu nəşr etdirmək, oxuculara çatdırmaq fikrinə düşdülər. Bununla da Türkiyədə “ye-

⁷ Həmmüəlliflə hazırlanmış bu yazının əvvəlki nəşrləri haqqında bax: **R.Qafarlı, S.Rzasoy**. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi//“Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 3-39; **Təkrar nəşri: R.Qafarlı, S.Rzasoy**. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi//“Türkologiya” jur., 2019, № 3, s. 94-109

ni türkoloji problem”in əsası qoyuldu. Türkiyə alimlərinin arasında əlyazma haqqında kimin ilk dəfə eşitməsi, Vəli Məhəmməd Xocanın kiminlə ilk dəfə əlaqə saxlaması, kimə və kimdən nə vaxt və neçə dəfə zəng olunması, başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un “üçüncü nüsxəsinin” tapılmasında birincilik şərəfinin kimə məxsus olması haqqında amansız mübahisələr başlandı. Vəli Məhəmməd Xocanın da bu prosesdə “göy muncuq kimdədirsə – odur” məsəlində olduğu kimi hərəkət etməsi sosial şəbəkələrdəki mübahisələri hətta təhqirlər səviyyəsinə qaldırdı. Türkiyə sahəsini əhatə edən və uzantıları Azərbaycanda da rezonanslar doğuran bu mübahisəyə qətiyyətlə qarışmadan, o cümlədən heç bir tərəf tutmadan insaf naminə demək istərdik ki, bu yeni “Dədə Qorqud” oğuznaməsi haqqında xəbəri dünyaya ilk dəfə duyuran prof. Mətin Ekici-dir. Ola bilər ki, Vəli Məhəmməd Xoca ondan əvvəl kimlərlə əlaqə saxlayıb, əlyazmanı onlara göstərib və s., lakin onu elm aləminə ilk duyuran məhz məzkur kişidir.

Bu qızgın yarışmanın ilk mərhələsinin elm tarixi və ictimaiyyət üçün, sözün həqiqi mənasında, ən parlaq nəticəsi o oldu ki, əlyazmanın qısa bir müddət ərzində üç nəşri həyata keçirildi. Prof Mətin Ekicinin⁸, prof. Yusuf Azmunun⁹ və Ankara Universitetinin Sosial Elmlər İnstitutunun əməkdaşları Nasser Khaze Sahgoli, Valiollah Yaghobi, Shahrouz Aghatabainin və Sara Behzadın¹⁰ başa gətirdikləri bu nəşrlər hər biri öz üstün tərtibat özəllikləri baxımından fərqlənməklə yanaşı, qor-

⁸ Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul:Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.

⁹ Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 176 s.

¹⁰ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türkölük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379

qudşunaslar, xüsusilə tekstoloq (mətnşunas) olmayıb, bu nəşrlər əsasında tədqiqat aparmaq istəyən müxtəlif sahə mütəxəssisləri üçün böyük töhfə oldu. Çünki hər bir tekstoloq əlyazma mətnini çapa hazırlayarkən ümumi tərtib prinsipləri ilə bərabər, öz fərdi yanaşma prinsiplərini də tətbiq edir. Bu halda isə bəzən ona əlyazmada “əhəmiyyətsiz” detal təsiri bağışlayan və üstündən etinasızcasına ötüb keçdiyi hər hansı element tarixi-mədəni baxımdan çox böyük elmi əhəmiyyət daşıya və hətta əlyazmanın özü və onun təqdim etdiyi informasiya ilə bağlı “açar” rolunu oynaya bilər. Yeni əlyazmanın birdən-birə üç nəşrinin həyata keçirilməsi və hər bir nəşrin öz keyfiyyətləri ilə fərqlənməsi xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Bu cəhətdən, M.Ekici nəşrində fotofaksimilə ilə transkripsiyanın yanaşı səhifələrdə verilməsi, Yusif Azmunun soylamaların ritmik-sintaktik strukturunu onun tarixi fonomelodikasına (ozan-baxşı söyləyicilik, ifaçılıq üslubuna) uyğun şəkildə transkripsiya etməsi və əlyazmanın dilinin “türkmən” (türkman) ladını qoruması, N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzadın əlyazmanın “Azərbaycan” ladını bütün etnolinqvistik tərəvəti ilə inikas etdirməyə çalışmaları, xüsusilə apardıqları yüksək elmi əyara malik dilçilik tədqiqatı əlyazmanın sonrakı araşdırıcılar tərəfindən “adekvat” şəkildə dəyərləndirilməsində böyük rol oynayacaqdır. Doğrudan da, qısa müddət ərzində böyük işlər görülmüş və biz öz adımızdan belə hesab edirik ki, bu işlərə görə elm aləmi adları çəkilən tərtibçilərə yalnız minnətdar olmalıdır.

Təbii ki, bütün bu nəşrlər, tez bir zamanda yazılan məqalələr “ilkın təəssüratları” əks etdirir. Tapılmış əlyazmanın yaratdığı həyəcan həm onun nəşrlərində, həm də bu barədə yazılmış məqalələrdə özünü, təbii olaraq, göstərdi. Əlyazma ilk andan “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni (üçüncü) nüsxəsi elan olundu və bu zaman “nüsxə” termininin Türkiyə türkcəsində, o cümlədən Azərbaycan türkcəsindəki onunla eyni olan açıq-

aydın mənasına (“bir-birinin eynisi olan yazılı şeylər, bir-birinin bənzəri, eynisi, kopyası¹¹) əhəmiyyət verilmədi. Bu da onunla nəticələndi ki, birmənalı şəkildə şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinə aid olan bu yeni oğuznamə mətni “Kitabi-Dədə Qorqud”un **nüsxəsi**, yəni onun eynisi//kopyası olmadığı halda, onun nəinki **variantı**, heç olmasa, **versiyası** belə adlandırılmadı. Oğuzların öz Oğuz adı ilə adlandırıldıqları epoxanın məhsulu olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə XVIII əsrin ikinci yarısı – XIX əsr “Türkman epoxasının” məhsulu olan “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi bütün elmi prinsiplər ayaq altına atılaraq eyniləşdirildi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni əlyazması kəşfinin müəllifi olmaq ehtirası o qədər güclü oldu ki, **dastan tipologiyasına** malik olan “Kitabi-Dədə Qorqud”la **tam fərqli funksional tipologiyaya** (*bu barədə irəlidə xüsusi bəhs olunacaq*) malik olan əlyazma arasında bərabərlik işarəsi qoyuldu. **Ekzoterik** (hamı üçün açıq olan bədii-estetik) xarakterli mətnlə **ezoterik** (gizli, batini) mətn (*bu barədə irəlidə xüsusi bəhs olunacaq*) eyni məna sırasında təqdim olundu. Acınacaqlıdır ki, bir sıra qorqudşünas mütəxəssislər bu əlyazmaların fərqli tipologiyaya malik olmasını, intuitiv şəkildə olsa da, hiss etmələrinə, xüsusilə “nüsxə” məsələsində ifrata varılmasını açıq şəkildə görmələrinə baxmayaraq, elmi cəhətdən obyektiv mövqe tutmayıb, Türkiyə türkologiyasında yaranmış cəbhə xətlərinin “mərmi daşyanı”, yaxud “topa güllə qoyanı” olmağı üstün tutdular. Şübhəsiz, bu məsələdə korporativ maraqlar da öz sözünü dedi və deməkdədir.

Əlbəttə, bu sətirləri oxuyarkən səbirsizlənilib, bizə dərhal etiraz etmək istəyənlərin nəzərinə çatdırırıq ki, **emik yanaşma** baxımından, yəni mədəniyyətin öz içindən gələn adla “Kitabi-Türkman lisanı” adlandırılan (*bu barədə irəlidə xüsusi bəhs olunacaq*) oğuznamə əlyazmasını “Kitabi-Dədə Qorqud”un ye-

¹¹ Türkce Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 1485

ni əlyazması adlandırılanların hamısının əlində bir spekulyasiya mexanizmi var olmaqdadır: **publikanı kökü, yaşı və ənənəsi minillikləri əhatə edən “Dədə Qorqud” dastanı ilə onun konkret bir epoxada yazıya alınmış şəkli olan “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsini eyniləşdirməklə aldatmaq.**

Bu, çox maraqlı və həm də hiyləgər bir mexanizmdir. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi şifahi “Dədə Qorqud” eposu (**“dastanı” – yox, eposu: bu barədə irəlində xüsusi bəhs olunacaq**) ənənəsi ilə birmənalı şəkildə bağlı olan mətnidir. O, poetik strukturunun hər bir səviyyəsi və həmin səviyyəni təşkil edən elementləri ilə istisnasız olaraq bütün hallarda “Dədə Qorqud” eposu nüvəsinə gedib çıxır. **Bu, inkarolunmaz və mübahisəsiz məsələdir.** Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun **“postoğuz”**, yəni Türkman//Türkmən epoxasındakı ənənəsinə aid əlyazma mətnidir. Lakin bu əlyazma Oğuz babalarımızın şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkman//Türkmən versiyası olsa da, o, heç bir halda və heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının onunla eyniləşəcək, “nüsxə”ləşəcək yeni əlyazması deyildir.

Şifahi “Dədə Qorqud” eposu ilə yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında olan bağlılıqdan “eyniləşdirmə” mexanizmi kimi istifadə olunmasına ilk başdan, müvəqqəti də olsa, göz yummaq, bunu əlyazmanın ilk həyəcanının yaratdığı fikir dolayışlığı kimi qəbul etmək mümkün idisə, bu barədə bəyanatla xəbərdarlığımızdan sonra həmin mexanizmin daha da “təkmilləşdirilməsi”, sosial şəbəkələrdə tərəfdar dəstələrinin yaranması, cəbhədəş birliklərinin formalaşdırılması, eləcə də Azərbaycandan da bir sıra “mütəxəssislərin” müxtəlif maraqlardan irəli gəlməklə (o cümlədən sifarişlə) həmin dəstələrə qoşulması bizi sözü gedən “mexanizmin” artıq spekulyasiya alətinə çevrildiyini deməyə məcbur edir. Bu spekulyasiya xüsusilə sosial şəbəkələrdə mutativ mənzərələr yaratmışdır.

Epik düşüncənin epoxal strukturu və inkişaf dinamikasından tam xəbərsiz olanlar, hətta “əlyazma” və “oğuznamə” terminləri arasındakı məna fərqi belə bilməyənlər, türkman// türk-mən//tərakimə məna sırası ilə söz fırladanlar, “Azərbaycanın əsil qorqudsünası” titulu qazanmaq üçün yazdığı statuslarda aşiq sənəti və yaradıcılığını XIX əsrədək cavanlaşdırırlar feysbuk qəhrəmanlarına çevrilib, layk çələnglərinə bürünməkdədirlər. Əlbəttə, sosial şəbəkə açıq sistemdir və burada hər kəsin istədiyi sözü demək haqqı var. Ona görə də bizim onlara deməyə heç bir sözumüz yoxdur. Ancaq özünü həqiqi bir səmimiyyətlə mütəxəssis adlandıranların “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “üçüncü əlyazması” havasına uyub, “Kitabi-Türkman lisanı” əlyazmasının mətnini oxuyub-anlamadan qeyri-elmi fikir söyləyənlərə, mətndə əlyazmanın “kimliyini” açıq-aşkar göstərən identifikativ işarələri anlamadan ağzına gələni danışanlara, funksional tipologiya baxımından tamamilə fərqli olan bu iki əlyazmanı (“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisanı”) eyniləşdirənlərə biz bu spekulyasiyanı bağışlaya bilmərik. Çünki bu – elmdir və biz gələcək nəsillər qarşısında məsuliyyət daşıyıyıq. Əgər biz bu qaragüruh selinin qarşısında durmasaq, belə patologiyalar baş alıb gedəcək, türkologiyamız bütün dünyada biabır olacaq və bir əlyazma mətnini dəyərləndirmək qabiliyyəti olmayacaq dərəcədə etibardan düşəcək.

Əlbəttə, bütün bu dediklərimizdən sonra oxucularımız bizdən, təbii olaraq, sübutlar istəyir. Biz də müzakirələri sağlam bir məcraya yönəltmək məqsədi ilə söz demək haqqımızdan istifadə edərək, fikirlərimizi məntiqi şəkildə çatdırmağa çalışacağıq. Sağlam müzakirə aparmaq hər kəsin haqqıdır, lakin bəzi özündən müştəbəhlər “Bunları kim vəkil eylədi” deyərək, söz demək haqqının nə üçünsə yalnız onlarda olduğunu zənn edirlər.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsidirmi?!

Necə deyərlər, “üçüncü əlyazmaçı”ların yol verdikləri ən gülünc yanlışlıq “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi elan olunmasıdır. Çünki bu “nüsxə” məsələsində bütün elmi prinsiplər pozulmuş, baş-ayaq edilmiş və ümumiyyətlə, elm nəticə əvəzinə ortaya eybəcər mənzərə çıxmışdır.

Qeyd edək ki, “nüsxə” məsələsində ifrata varıldığı artıq rəsmi şəkildə etiraf olunmaqdadır. Belə ki, əziz dostumuz və həmkarımız prof. Əli Duymaz Bakıda nəşr olunan “Türkologiya” jurnalında çap etdirdiyi “On üçüncü boy” adlanan məqaləsində¹² yazır: “Bir də “üçüncü nüsxə” məsələsinə toxunmaq istərdik. Fikrimizcə, “Dədə Qorqud kitabı”nın Drezden və Vatikan əlyazmalarına “nüsxə” demək alışqanlıığı (*vərdişi – R.Q., S.R.*) xüsusilə 13-cü hekayənin (*“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Salur Qazanın əjdaha ilə vuruşmasından bəhs edən oğuznamə nəzərdə tutulur – R.Q., S.R.*) yazılı mətni tapıldıqdan sonra müzakirə edilməlidir. Çünki Drezden və Vatikan əlyazmalarının başlıqlarından tutmuş içindəki boyların seçiminə qədər bir çox məsələ şüurlu bir seçimin olması haqqında ipucları verir. Belə ki, Salur Qazan haqqında müstəqil bir dastanın olması düşüncəsi ilə tapılan bu 13-cü hekayə bu əlyazmaların “nüsxə” deyil, hər birinin orijinal bir “əlyazma” olaraq dəyərləndirilməsi zərurətini ortaya qoyur. Çünki “Salur Qazanın əjdaha öldürməsi” boyunun əlyazma mətninin ortaya çıxması və bu mətnin öncəki əlyazmalarda

¹² Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, akademik Kamal Abdulla redaktoru olduğu “Türkologiya” jurnalında Əli Duymazın, Mətin Ekicinin və Əhməd Bican Ərcilasunun yeni əlyazmanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi kimi təqdim edən məqalələrini, haqlı olaraq, “Müzakirə və diskussiya” rubrikasında verməyi məqsəduyğun hesab etmişdir.

olmaması “nüsxə” anlayışını da mübahisə mövzusunə çevirməyə imkan verir”¹³.

Göründüyü kimi, Türkiyə türkologiyasında öz analitik baxışları ilə fərqlənən Ə.Duymaz bu fikri ilə yeni tapılan əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un nüsxəsi olmadığını, daha doğrusu, nüsxəsi qəlibinə girə bilmədiyini, əslində, aydın şəkildə müşahidə və etiraf etmişdir. Alimə görə, yeni əlyazma “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələri ilə məhz “nüsxə” anlayışı kontekstində bir sırada dura bilmir. Çünki “nüsxə” anlayışının Türkiyə türkcəsindəki (o cümlədən Azərbaycan türkcəsindəki) açıq-aydın mənası buna qətiyyənlə imkan vermir.

“Türkcə sözlük”də deyildiyi kimi: “**Nüsxə** – 1. Bir-birinin eynisi olan yazılı şeylərin hər biri; 2. Qəzet, jurnal və sairənin sayları; 3. Bənzər, eyni, kopya (*surət– R.Q., S.R.*)” deməkdir¹⁴.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələri ona görə bir-birinin (daha doğrusu, Vatikan Drezdenin) nüsxəsi hesab olunur ki, bir müqəddimə və 12 boy-oğuznamədən ibarət olan Drezden nüsxəsindəki həmin müqəddimə və 12 boydan 6-sı Vatikan nüsxəsində “təkrarlanır”. Lap “loru dil-də” desək, Vatikan əlyazmasındakı müqəddimə və 6 boy cüzi fərqlərlə Drezdendəki müqəddimə və 6 boyun “eynisi”, “bənzəri”, “kopyası – surəti”dir¹⁵. Ə.Duymaz ağıl-məntiqi yerində olan alim kimi görür ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı nə müqəddimənin mətni, nə də ki 12 boydan, istisnasız olaraq, heç

¹³ Duymaz A. On üçüncü Boy / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 100-101

¹⁴ Türkce Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 1485

¹⁵ Prof. O.F.Sərtqaya müqayisəli-epistemoloji təhlillər nəticəsində belə bir qənaətə gəlmişdir ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın Vatikan əlyazması Drezden əlyazmasının “nüsxəsi” yox, “variantıdır” (Bax.:Sərtkaya O.F. Dədə Korkut Kitabı'nın Kaç Yazma Nüshası Var?//“Türkologiya” jurnalı, № 3, Bakı, 2019, s. 93) – **S.RZASOY**

biri bu yeni əlyazmada yerli-dibli yoxdur. Başqa sözlə, tamamilə fərqli poetik struktura, fərqli məzmununa, fərqli funksional tipologiyaya, fərqli epoxal konsepsiyaya (*bütün bu fərqlər irəlində geniş şəkildə izah olunacaq*) malik olan yeni əlyazma heç bir halda “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetik strukturunu “təkrarlayaraq”, onun nüsxəsi, yəni “eynisi”, “bənzəri”, “kopyası – surəti” ola bilmir. Lakin təəssüf ki, qardaşımız Ə.Duymaz da ““Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması” havasının cazibəsindən qurtula bilməyərək, bu yeni əlyazmanı, sadəcə olaraq, “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinin məhsulu olan yeni oğuznamə mətni hesab etmək əvəzinə, onu yenə də “üçüncü əlyazma” kimi qəbul etməkdə davam edir.

Yeni əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələrinin “nüsxəsi” olmadığını görən prof. Ə.Duymaz “üçüncü əlyazma konsepsiyasını” əsaslandırmaq üçün orijinal bir üsula əl atır: məlum elmi gerçəkliyin və bütün qorqudsünaslığın əleyhinə gedərək, “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan əlyazmalarının, ümumiyyətlə, bir-birinin nüsxəsi olduğunu şübhə altına alır: guya ki, bu, bir dil “alışqanlığı”dır və dünya türkoloqları, sadəcə, vərmiş etdikləri üçün bu əlyazmaları “nüsxə” adlandırırırlar. Və alim çıxış yolu kimi belə hesab edir ki, “nüsxə” anlayışından imtina etməklə yeni əlyazmanı çox asanlıqla “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması saymaq olar.

Bəs “üçüncü əlyazma konsepsiyasında” “nüsxə” məsələsinin işə yaramadığını görən Ə.Duymaz yeni əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması olduğunu hansı metodla əsaslandırır?

Alimə görə, çox “rahat” bir metod var: bu, “Kitabi-Dədə Qorqud”la yeni əlyazmanın “dil, üslub və tema” yaxınlığıdır¹⁶.

¹⁶ Duymaz A. On üçüncü Boy // “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 101

Bəs prof. Ə.Duymaz bu “eyniləşdirmə” metodu məsələsində özü kimə əsaslanır?

Əlbəttə, “bu metodun” yaradıcısı olan prof. Mətin Ekiciyə.

Bu halda biz bütün diqqətimizi əziz dostumuz və həmkarımız prof M.Ekicinin “eyniləşdirmə” metoduna yönəltməli, onun yeni əlyazmanı hansı metodla (üsul, vasitə, yolla) “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və üçüncü əlyazması olduğunu əsaslandırmasını dərinləndirib öyrənməliyik. Bu, hər şeydən əvvəl ona görə vacibdir ki, yeni əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması olduğunu məhz M.Ekici bəyan etmişdir.

Qeyd edək ki, bunun üçün heç bir əziyyət çəkmək lazım gəlmir. Prof. M.Ekici yeni əlyazmanı kitab şəklində çap etdirmiş və kitabın “Ön söz”ündə “öz metodunu” ətraflı şərh etmişdir. Diqqət edək:

“İlk səhifədən başlayan münacat tərzli soylamanı oxuyanda bu nüsxənin Dədə Qorqud mətnləri ilə əlaqəsini qura bilməmişdim. Daha sonrakı səhifələrdə yer alan mətnlərin heç birinin başlığının olmadığı və yaxud fərqli bir qələmlə yazılmadığı üçün ilk baxışda mətnlərin harada başlayıb-qurtardığını anlamaq asan olmurdu. Buna baxmayaraq, mətni başdan-ayağa gözdən keçirməyə qərar vermiş, sonrakı səhifələrdə də digər nüsxələrdən bildiyimiz tərzdə bir mətn görməyincə “Dədə Qorqud”la əlaqəsinin olmayacağını düşünmüşdüm. Ancaq səhifələr irəlilədikcə mətnin içində Dədə Qorqud adının keçdiyi yerləri görmək məni həyəcanlandırmağa başlamışdı. Tapmaq, görmək və oxumaq istədiyim, sadəcə, bu soylama tərzindəki mətnlər deyildi: bildiyimiz və bilmədiyimiz bir Dədə Qorqud söyləməsi idi. Ən azından, bir neçə söyləmə ola biləcəyini düşünməyimə və 48-ci səhifəyə gəlməyimə rəğmən hələ soylama tərzində mətnlər vardı, amma bir dastan söyləməsi yoxdur. Həyəcanımın azalmağa başladığı bir anda

oxumağa davam etdiyim 48-ci səhifənin ortasına doğru mətn dəyişmiş, (*“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına aid – R.Q., S.R.*) öncəki iki nüsxədən tanıdığımız Oğuz qəhrəmanları üçün istifadə olunan epitetlər axmağa başlamışdı. Oxuduqca bu söyləmənin nə olduğuna marağım daha da artmış, onun bizə məlum olan “Dədə Qorqud” boyu olmadığını fərqiinə varmış, bunun fərqli bir söyləmə olduğunu düşünərək, mətni oxumağa davam etmişdim. Mətn üzərində ilk oxum bitəndə artıq axtardığımı tapmışdım. Müəyyən bir başlıqla adlandırılmamasına baxmayaraq, bu söyləmə məlum “Dədə Qorqud” söyləmələrindən fərqli bir boy idi. Bu, “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürdüğü boy” ola bilərdimi? Əcəba, “13-cü “Dədə Qorqud” boyu ola bilərdimi?”¹⁷.

Prof. M.Ekici daha sonra öz həyəcanını alim dostu, qorqudşünas Dr. Gürol Pəhlivanla bölüşür və o da “bərk həyəcanlanır”. İki dost mətni birlikdə oxuyur və G.Pəhlivan M.Ekicinin bu əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması olması, o cümlədən Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi haqqındaki oğuznamənin eposun 13-cü boyu olması haqqındaki qənaətlərini təsdiq edərək, ona dəstək verir¹⁸.

Əlbəttə, biz M.Ekicinin mətni oxuyarkən keçirdiyi həyəcanı başa düşürük, çünki özümüz də alimin bu sətirlərini oxuyarkən həyəcanlandıq. Lakin bu yazımızda oxucularla emosional-affektiv təəssüratlarımızı deyil, soyuq başla düşündüyümüz qənaətləri bölüşməyi qərara aldığımız.

İndi isə prof. M.Ekicinin “metodunu” ifadə edən yuxarıdakı fikri şərh etməyə çalışaq:

¹⁷ Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Qazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Nəşriyyat, 2019, s. 10-11

¹⁸ Ekici M. Göstərilən əsər, s. 11

1. Əlyazmanın 48-ci səhifəsinə oxuduğu soylama mətnləri M.Ekiciyə bu mətnlə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında əlaqə qurmağa imkan vermir:

Bu, tamamilə təbiidir. Çünki “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin mətn strukturu və tipologiyası ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətn konstruksiyası tamamilə fərqlidir.

48-ci səhifəyə qədər olan soy(lama) mətnləri alimə o qədər fərqli təsir bağışlayır ki, o, həmin mətnləri hətta divan ədəbiyyatındakı münacatlara bənzədir.

2. Lakin alim mətndə ulu ozan Dədə Qorqudun və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından tanıdığı Oğuz qəhrəmanlarının adlarını, onlar üçün istifadə olunan epitetləri və s. gördükcə bunun “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni bir mətni (“bildiyimiz və bilmədiyimiz bir Dədə Qorqud söyləməsi”) olması qənaətinə gəlir.

Bu nöqtə M.Ekicinin “metodunun” iki ən mühüm istinad nöqtələrindən biridir. Yəni “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində “Kitabi-Dədə Qorqud”la səsleşən poetik struktur elementlərinin (onomastik vahidlər, bədii təsvir vasitələri, paremilər və s.) olması ona bu əlyazmanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi hesab etməyə əsas verən iki amildən biridir.

3. İkinci və ən əsas amil isə əlyazmada Salur Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi haqqında kiçik həcmli oğuznamənin olmasıdır. Bununla da, prof. M.Ekici, özünü dediyi kimi “axtardığını tapır”.

İndi isə M.Ekicinin bu iki metodoloji tezisini təhlil etməyə çalışaq. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində “Kitabi-Dədə Qorqud”la səsleşən elementlərin olması tamamilə təbii və qanunauyğundur. **“Kitabi-Türkman lisanı”** bir epik mətn kimi bütün hallarda və istisnasız olaraq şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsini Türkman//Türkmən epoxasında da-

vam etdirən **oğuznamədir**. Və hər bir qorqudşünas bilir ki, istər ədəbi-bədii, istərsə də tarixi-xronikal oğuznamələrin hamısını ortaqlıq birləşdirir. Ona görə ki, oğuznamələr tarixi, yaxud bədii məzmunlu olmasından asılı olmayaraq, ulu əcdad “Oğuz kağan” mifik nüvəsinə bağlanır. “Oğuz kağan” nüvəsi bütün oğuznamələri öz ətrafında düzərək vahid qalaktik sistem yaradır. Bu “Oğuz qalaktikasının” hər bir elementi onun nüvəsinə yaxın-uzaqılığından asılı olmayaraq, ümumi qalaktik motivləri də özündə əks etdirir. Bu cəhətdən, istər “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi, istər Rəşidəddin oğuznaməsi, istər Əbülqazi oğuznaməsi, istər “Mənzum oğuznamə” və s. hamısı bu və ya digər dərəcədə “Kitabi-Dədə Qorqud”la ortaqlıqlara malikdir. Lakin bu ortaqlıqlar digər oğuznamələri, tutaq ki, Əbülqazi oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”la eyniləşdirməyə, onun nüsxəsi saymağa imkan vermir. Halbuki Əbülqazi oğuznaməsində Salur Qazanla bağlı “Kitabi-Dədə Qorqud”la səsleşən kifayət qədər məqamlar vardır. Belə bir eyniləşdirməni apara bilməməyin yeganə səbəbi bu oğuznamələrin tamamilə fərqli mətn tipologiyasına malik olmasıdır. Və çox maraqlıdır M.Ekicinin özü 61 səhifədən ibarət mətnin 48-ci səhifəsinə qədər əlyazma ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında heç bir əlaqə qura bilmir. Yəni ağılməntiqi yerində olan alim kimi görür ki, bu əlyazma ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” tam fərqli poetik mətn tipologiyasına malikdir. Lakin...

Lakin 48-ci səhifədən sonra rast gəldiyi Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi süjeti alimi o qədər həyəcanlandırır ki, mətn tipologiyası haqqında malik olduğu bütün professional bilikləri unudub, yeni oğuznaməni “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması, Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi haqqında kiçik oğuznaməni isə “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu elan etmək qərarına gəlir.

Qeyd edək ki, əziz dostumuz və həmkarımız prof. M.Ekicinin bu metodu xüsusilə Türkiyə və Azərbaycan qorqudşünaslığında çox yanlış və zərərli tendensiyanın əsasını qoya bilər. M.Ekicinin bu metodundan ruhlanıb, yeni kəşflərin iddiasına düşənlər “Dədə Qorqud” eposu ənənələri ilə hər hansı şəkildə bağlı olan mətnləri bir yerə cəmləyib, “Kitabi-Dədə Qorqud” adı altında yenidən nəşr etdirmək fikrinə düşə bilərlər. Bu tendensiyanın isə reallaşacağına şübhə etmirik. Bir halda ki bu gün qorqudşünaslığın ağsaqqalı, hamımızın sevimlisi prof. Əhməd Bican Ərcilasun xocamız da M.Ekicinin bu metodundan vəcdə gələrək o qədər ruhlanır ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un nəinki üçüncü əlyazması, hətta dördüncü əlyazması hesab edir. Xocamıza görə, “üçüncü əlyazma” Türk Tarix Qurumu Kitabxanasındadır: “Əslində, üçüncü nüsxə olaraq 22 səhifəlik bu əlyazmanı qəbul etmək lazımdır. Əlyazmada müqəddimə və “Əl-hekayətül-əvvəl” başlığı altında Dirsə xan oğlu Buğac xan boyunun başlanğıc qismi (8 səhifə) vardır. Türk Tarix Qurumu əlyazmasının müqəddiməsində, xüsusilə “dörd türlü qadın” bölümündən qabaq 42 sətirlik (3 səhifədən bir az çox) əlavə vardır”¹⁹.

Əslində, Ə.B.Ərcilasun öz yanaşmasında daha haqlı görünür, çünki onun bəhs etdiyi əlyazmada “Kitabi-Dədə Qorqud”un Dirsə xan oğlu Buğacdən bəhs edən birinci boyundan, ən azı, 8 səhifə vardır və bu iki əlyazmada üst-üstə düşən parçalar eyniləşərək, kopyaləşərək “nüsxə” anlayışından bəhs etməyə imkan verir. Bəs “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında nəinki 8 səhifə, heç ardarda gələn 8 cümlə üst-üstə düşmədiyi halda, “üçüncü əlyaz-

¹⁹ Ercilasun A.B. Dede Korkutun Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / “Türkölogiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 94

maçılar” yeni əlyazmanı nəyə əsaslanıb “Kitabi-Dədə Qorqud”un nüsxəsi hesab edirlər?

Əlbəttə, yeni əlyazmada olan Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi süjetinə görə.

Qeyd edək ki, iki əsr boyunca qorqudsünasların xoş arzusu və məyusluq obyektinə çevrilmiş “13-cü boy” absurdu haqqında irəlidə bəhs edəcəyimiz üçün burada fikirlərimizi qısa şəkildə verəcəyik.

“Kitabi-Türkman lisani” abidəsində mövcud olan “Salur Qazanla əjdaha” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” adlı on birinci boyunda Salur Qazanın özündən bəhs etdiyi soylamada yeddi başlı əjdaha ilə vuruşmasına işarə etməsi bir-biri ilə səsləşir:

Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim.

Yedi başlı əjdərhaya yetüb vardım.

Heybətindən sol gözüm yaşardı.

Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm.

Bir yılandan nə var ki, qorxdun! – deyü ögünmədim²⁰.

Qeyd edək ki, “Kitabi-Türkman lisani” abidəsindəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı nəğmənin bir-biri ilə bağlılığı heç bir şübhə doğurmur və bu məsələdə “üçüncü əlyazmaçılar” tam haqlıdır: “Görünən kəndə nə bələdçi?!”

Ancaq bu, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un nə üçüncü əlyazması və nüsxəsi, nə də “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu hesab etməyə, zərrə qədər də olsun, əsas və imkan vermir. Əgər “üçüncü əlyazmaçılar” bu qədər həyəcanlanmayıb, soyuq başla düşünsə idilər, o halda

²⁰ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 117-118

epos poetikası haqqındakı bütün nəzəri bilikləri yadına düşər və bilərdilər ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyundakı bu **“kontaminativ düyün”** (*termin bizimdir – R.Q., S.R.*) heç vaxt eyni mətn sisteminin (12-lik struktura malik sistemin) müstəqil elementi (13-cü boyu) ola bilməz. Yəni “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjeti istər müstəqil əhvalat//hekayət//oğuznamə halında (“Kitabi-Türkman lisani”də), istərsə də ona işarə verən epik nəğmə halında (“Kitabi-Dədə Qorqud”da) bütün durumlarda on birinci boyun kontaminativ elementidir.

Fikrimizi daha aydın və sadə şəkildə izah etməyə çalışaq. Məsələn, aşıq bir dastanı 7 gecəyə də danışa bilər, 1 günə də. O, məclisdən, zamandan, şəraitdən və s. asılı olaraq mətni genişləndirib-qısalda bilər. Lakin bu genişlətmə və qısaltmalar ixtiyari seçimə deyil, konkret qanunauyğunluğa əsaslanır. Yəni dastan mətnində dinləyicinin bilmədiyi, ancaq aşığa məlum olan “kontaminasiya düyünləri”, sadə bir ifadə ilə desək, qısaltma-genişlətmə mexanizmləri var. Aşıq mətni məhz bu mexanizmlərin hesabına genişləndirib-qısalda bilər. Yoxsa, ixtiyari əməliyyatlar aparsa, dastan adlanan mətn öz epik bütövlüyünü və estetik cazibəsini itirər. Bu cəhətdən, **“Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyundakı Qazanın söylədiyi 2-ci nəğmə “Kitabi-Türkman lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsinin kontaminativ işarəsi, yaxud düyünüdür.** Yəni həmin nəğmə bütün hallarda həmin əhvalat-süjetə işarə verməklə məhz onu bildirir. Bu, o deməkdir ki, “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un 11-ci boyundakı nəğmənin alt qatı, kontaminativ potensiyası, əlavəsidir. Başqa sözlə, 11-ci boyu söyləyən ozan zaman, şərait, auditoriya və s. asılı olaraq bu süjeti on birinci boyun tərkib hissəsi kimi söyləyə də bilərdi, söyləməyə də.

Beləliklə:

1. “Kitabi-Türkman lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un 11-ci boyundakı nəğmənin kontaminativ düyünü kimi məhz həmin boyun içinə daxildir və bir düyün-əlavə kimi heç bir halda eposun 12-lik sistemini dağıdan 13-cü boy ola bilməz.

2. “Kitabi-Türkman lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi bilavasitə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un deyil, şifahi “Dədə Qorqud” eposunun kontaminativ əlavəsidir. Çünki “Kitabi-Türkman lisani” də, “Kitabi-Dədə Qorqud” da bütün hallarda şifahi “Dədə Qorqud” epos nüvəsinin yazılı törəmələri – paradiqmalarıdır. Yəni “Kitabi-Türkman lisani” birbaşa yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının deyil, məhz şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkman//Türkmən epoxasındakı davamıdır. Bu halda o, heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması ola bilməz.

Epos, dastan, şifahi və yazılı epik ənənə problemi

Buraya qədər “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı arasındakı əlaqələrdən danışarkən “epos”, “dastan”, “şifahi dastan”, “yazılı dastan” terminlərindən çox istifadə etdik. Bunun səbəbi onunla bağlıdır ki, “üçüncü əlyazmaçıları” məhz bu anlayışların məna sahə və sərhədlərini bir-birinə ya bilərəkdən, ya da bilməyərəkdən qarışdıraraq bir absurd teatrı yarada bilmişlər.

Maraqlıdır ki, Türkiyə sahəsi tədqiqatlarda şifahi “Dədə Qorqud” eposu və dastanı ilə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” çox vaxt fərqləndirilmir, elə eyni bir şey kimi təqdim olunur. Halbuki bunların fərqləndirilməsi son dərəcə vacib məsələdir. Çünki sözü gedən mutasiya məhz bu termin-anlayışlara etinasızlıqdan, yaxud onları bir-birinə qarışdırmaqdan irəli gəlmişdir.

Epos – etnosun milli təfəkkür tərzini bütünlükdə əhatə edən epik düşüncə sistemidir. Akademik Nizami Cəfərov yazır ki, “epos”, sadəcə, dastan deyil, müxtəlif süjetlər, motivlər verən, mənsub olduğu xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə ifadə edən möhtəşəm dastan – potensialıdır. Onu tam halında bərpa etmək mümkün deyildir, mövcud mənbələr əsasında yalnız təsəvvür etmək mümkündür ki, həmin təsəvvür ideya-estetik, poetexnoloji, linqvistik və s. komponentlərin üzvi vəhdətindən ibarətdir²¹.

Mərhum prof. Məhərrəm Cəfərli alimin bu fikrini şərh edərək yazır: “N.Cəfərovun epos haqqındakı bu fikri mürəkkəb məzmunla malikdir və müasir dövrdə dastana baxışın əsasında durur. Beləliklə, epos anlayışı (*N.Cəfərova görə – R.Q., S.R.*) aşağıdakı məzmunu əhatə edir:

a) Epos xalqın dastan potensialıdır...

²¹ Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999, s. 12

b) Eposda dastançılığın bütün süjetləri və motivləri cəmlənir...

c) Epos xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə əhatə edir...²².

Prof. Hüseyn İsmayılov isə “dastan” anlayışı haqqında yazır: “Dastan” adı altında dayanan ədəbi hadisə faktı əski epik ənənənin etnik-ışarəvi və modelləşdirici sistemini saxlamaqda bu terminlə anlaşılan ədəbi forma və məzmunu – differensial mətn tipinə transformasiya olunmuşdur²³. “Dastanın eposla identik (*eyni* – *R.Q.*, *S.R.*) vahid olmadığı aydındır. Eyni zamanda dastan epik sistemdə avtonom hüquqlara malikdir. Əslində, dastanın mətn avtonomiyası vardır. Xalq yaradıcılığı örnəklərinin digər elementləri onun strukturunda yalnız kanonik qəliblərə dola və ya hansısa vahidi əvəzləyə bilər. Amma dastanın strukturu dəyişmir; çünki o, sabit informasiya daşıyıcısı kimi bir işarə bütövüdür və mətn strukturunun sabitliyi həm də bununla bağlıdır²⁴.

“Epos” anlayışı, ümumən üç mənə səviyyəsini əhatə edir:

1. **Paradiqmatik səviyyə:** etnosun gerçəklik haqqında epik təsəvvürlər sistemi – epik dünya modeli;

2. **Sintaqmatik səviyyə:** epik dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn – dastan;

3. **Janr səviyyəsi:** bütün epik janrları birləşdirən sistem²⁵.

Beləliklə, “epos” – milli epik düşüncə sistemi, “dastan” – onu bədii söz kodu səviyyəsində gerçəkləşdirən mətndir. Bu

²² Cəfərli M. Dastan yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2007, s. 6-7

²³ İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi (ön söz) / “Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri” kitabı. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2001, s. 3

²⁴ İsmayılov H. Göyçə aşıq mühiti: təşəkkül və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, s. 295-296

²⁵ S.Rzasoy. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, s. 74

halda “Dədə Qorqud” Oğuz milli düşüncə sistemini bütövlükdə əhatə edən eposdur. Onun tarixən iki məna paradigması var:

1. Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı: Bu, “Qorqud Ata” mifik nüvəsindən başlanan, Oğuz epoxasından keçən və oğuzların milli xalqlara diferensiasiya etdiyi dövrə qədər davam edən və sonra milli eposlara transformasiya olunan epik ənənədir.

2. İki nüsxədən (Drezden və Vatikan) ibarət yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı: Bu, şifahi “Dədə Qorqud” dastanının konkret məkan-zaman nöqtəsində yazılı şəkildə qeydə alınmış şəklidir.

Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı minillər boyunca dəyişərək inkişaf etmiş, “Kitab-Dədə Qorqud” dastanı isə öz inkişafını donduraraq, əlyazma şəklində daşlaşmışdır.

Həm “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, həm də “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi bilavasitə şifahi “Dədə Qorqud” eposunun yazılı şəkilləridir. Ən başlıcası, “Kitabi-Dədə Qorqud” bir dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani” öz funksional tipologiyasına görə dastan yox, Türkman/Türkmenlərin ezoterik-müqəddəs kitabıdır. Yəni **“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı Oğuz igidlərinin qəhrəmanlığından bəhs edən boylar ozanlar tərəfindən geniş publika qarşısında ifa olunan bədii-estetik funksiyalı mətnlər olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi baxış//ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar”(“40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik/batini “törə kitabıdır”.**

Əgər “üçüncü əlyazmaçılar” affektiv-emosional durumlarından qurtulub, mətni tələsmədən oxuya və soyuq başla düşünə bilsə idilər, o halda funksional struktur tipologiyası baxı-

mından “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından tam fərqli olan “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin onun üçüncü nüsxəsi, yaxud üçüncü əlyazması olması qərarını verməzdilər.

Qeyd edək ki, bu abidələr arasındakı tipoloji fərqi “Kitabi-Türkman lisanı”ni “Günbət əlyazması” adı altında çapa hazırlayan tərtibçilər kollektivi də müşahidə etmişdir: ““Dədə Qorqud kitabı”nın əldə olan əlyazmalarının öyrənilməsi mövcudluğu bizdə heç bir şübhə doğurmayan “Dədə Qorqud” əlyazmalarının orta qaynaqlarının olduğunu sübut etdiyi kimi, ayrıca yazılı və sözlü mənbələrə malik olduqlarını da göstərir. Bu baxımdan, Drezden və Vatikan əlyazmaları birlikdə bir qolu təşkil etdikləri halda, Günbət əlyazması daha qısa bir mətn olmasına baxmayaraq, hal-hazırda təkbaşına başqa bir qolu təmsil edir”²⁶

Tərtibçilər kollektivi sözü gedən əlyazmanın başqa əlyazmalarla əlaqəsi və Oğuz dastanları içərisindəki yerindən bəhs edərkən eyniləşən məqamları (mövzu, deyim, parça və s.) göstərdikləri kimi, fərqlərə də diqqət yetirmişlər. Onlar yazırlar:

– Günbət əlyazması tərtibat baxımından ağırlıq etibarilə soylar (*Soylamalar nəzərdə tutulur: əlyazmada həmin parçalar “soy” adlandırılır – R.Q., S.R.*) əsasında qurulmuşdur.

– Drezden və Vatikan əlyazmaları məzmun baxımından birləşdiyi halda, Günbət əlyazmasında bunlarda olmayan parçalar, mövzular və şəxslər və s. məlumatlar yer almışdır.

– Günbət əlyazmasında dil xüsusiyyətləri baxımından şərqçi türkcəyə aid sözlər və az miqdarda da olsa, formal xüsusiyyətlərini daha çox saxlamış moğolca elementlər vardır. Drezden və xüsusilə Vatikan əlyazması qədim Oğuz türkcəsinin Anadolu sahəsinə yaxınlaşdığı halda, Günbət əlyazması-

²⁶ Shahgöli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım/Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 149

nın xüsusilə ikinci qatı Oğuz türkcəsinin Azərbaycan və İran sahəsinə yaxınlaşmaqdadır.

– Yazı baxımından Günbət əlyazması Oğuz türkcəsinin Anadolu sahəsində yazılan əsərlərdən ayrılaraq, bir çox nöqtədə şərq türkcənin yazı ənənəsinə yaxınlaşır... Ancaq şərq türkcə ilə yazı üslubu kontekstində təsbit edilən bu yaxınlıq tam olmayıb, məlum əlyazmalarda da Anadolu sahəsindəki yazı üslublarının istifadə edildiyi görünür²⁷.

Göründüyü kimi, tərtibçilər kollektivi “Kitabi-Türkman lisanı”ninin “Günbət əlyazması” adlandırdıqları mətni ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un nüsxələri arasında iki fərqli layı aşkarlamışlar:

1. Poetik struktur və mətn tipologiyası fərqləri;
2. Dil-üslub fərqləri.

Alimlər kollektivinin dəqiq şəkildə müşahidələrindən göründüyü kimi, “Kitabi-Türkman lisanı” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” poetik struktur və mətn tipologiyasına görə tamamilə fərqli mətnlərdir. “Kitabi-Türkman lisanı”nin mətn strukturu istər onu təşkil edən elementlərin özü, istərsə də həmin elementlərin düzümü baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətn strukturu ilə heç bir halda üst-üstə düşmür. Yəni bu əlyazma mətnləri tam fərqli poetik struktur tipologiyalarına malikdir və bu mənada “Kitabi-Türkman lisanı” heç bir halda “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması hesab oluna bilməz.

Digər tərəfdən, “Kitabi-Türkman lisanı” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında onların hər ikisinin “Oğuz kağan” nüvəsinə bağlılıqları səbəbindən müəyyən ortaq motiv və obrazların olmasına baxmayaraq, “Kitabi-Türkman lisanı” abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”dan fərqli obraz və motivlər “qalereyasına” malikdir. Halbuki “Kitabi-Türkman lisanı”nin “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması sayılması üçün bu əlyazmaların motivlər “qalereyasının” müəyyən tənəsüblərdə

²⁷ Shahgöli N.K., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, 160

bir-birinin eyni olması, bir-birinin “kopyası” olması lazımdır. Belə bir eyniləşmənin olmadığı şəraitdə “üçüncü əlyazma” söhbəti tamamilə yersiz və qeyri-elmi yanaşmanı ifadə edir.

Dil xüsusiyyətlərinə gəldikdə bildirmək istərdik ki, biz professional dilçilərin səlahiyyət dairəsinə girməyi özümüz üçün artıq hesab etsək də, tərtibçilər kollektivinin də təsbit etdikləri dil-üslub fərqləri bizə yenə də “mətn tipologiyası” baxımından müəyyən nəticəyə gəlməyə imkan verir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”un dili Oğuz epoxasının dili olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani”nin dili postoğuz epoxasının, yəni Türkman//Türkmən dilini nümayiş etdirir. Başqa sözlə, “Kitabi-Türkman lisani” dil xüsusiyyətləri (tipologiyası) baxımından da bilavasitə “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması deyildir.

Bir cəhəti qeyd etməyi özümüzə borc bilirik ki, “Kitabi-Türkman lisani”ni “Günbət əlyazması” adı altında çap etdirən tərtibçilər kollektivinin nümayiş etdirdikləri dilçilik bilikləri yüksək səviyyədə olduğu kimi, folklorşünas olmamalarına rəğmən, epos poetikası baxımından gəldiyi nəticələr də özünə hörmət doğurmaya bilmir. Yəni müəlliflər kollektivinin malik olduğu dilçilik bilikləri onlara sanballı epik-nəzəri nəticələrə də gəlməyə imkan vermişdir. Bu cəhətdən, biz həmin kollektivin aşağıdakı fikrini, demək olar ki, az bir qismi istisna olmaqla doğru qənaət hesab edirik: “Günbət əlyazmasının Oğuz dastanları ənənəsi içərisindəki yeri bu şəkildə təsbit edilə bilər: Drezden/Vatikan ilə Günbət əlyazmaları əlimizdəki əlyazmaların tarixlərindən çox əvvəlki zamanlardan bəri mövcud olub, çox geniş bir coğrafiyaya yayılmış məlum sözlü və yazılı Oğuz dastanlarına gedib çıxır”²⁸.

Beləliklə, müəlliflər kollektivi “Günbət əlyazması” adlandırdıkları “Kitabi-Türkman lisani”ni tamamilə haqlı olaraq arxaik “Oğuznamə” ənənəsi ilə əlaqələndirirlər. Lakin onlarla razılaş-

²⁸ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, 160

madığımız yeganə əsas məqam ondan ibarətdir ki, doğru olaraq “Oğuz dastanının başqa bir parçası” hesab etdikləri bu oğuznaməni nə üçünsə məhz yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un “fərqli məlumatlara malik” yeni bir əlyazması hesab edirlər²⁹.

Lakin tərtibçi-müəlliflər bununla da qalmamış, hamıdan daha irəli gedərək, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini hətta “Kitabi-Dədə Qorqud”un özü hesab etmişlər: “Nəticə olaraq, əsərin adını qəti olaraq müəyyənləşdirmək mümkün deyilsə də, “Kitabi-Dədə Qorqud” olduğu dəqiqdir”³⁰.

Qeyd etmək istərdik ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin mövcud üç nəşri içərisində tərtibat və tədqiqat baxımından ən mükəmməli “Günbət əlyazması” adlandırılan nəşrdir³¹. Tərtibçilər kollektivi əlyazma üzərində ağır zəhmət çəkmiş, dilçilik baxımından mükəmməl tədqiqat aparmışlar. Dilçi olmalarına baxmayaraq, mətn üzərində apardıqları folklorşünaslıq müşahidələri də bir çox hallarda mükəmməldir. Lakin epos poetikası, dastan mətninin epik struktur modeli, Oğuz epik düşüncəsinin epoxal inkişaf mərhələləri, epoxal keçidlərin poetik dialektikası, ümumoguz epik düşüncə nüvəsinin epoxal-milli diferensiasiya modelləri, yəni ümumoguz eposundan milli eposların aktual üzvlənmə keçirərək budaqlanması, **əlxüsüs epik düşüncənin şifahi və yazılı kodları arasındakı münasibətlərin spesifik semantikasi** və s. sahəsində bilik baqajlarının yoxluğu onlara öz tədqiqatlarında bir çox hallarda nümayiş etdirdikləri mükəmməl müşahidələrini, təəssüf ki, məntiqi sonluğa çatdırmağa imkan verməmiş və onlar da öz elmi gerçəkliklərinin əksinə gedərək, “üçüncü əlyazmaçıların” pleyadasında özlərinə rol almışlar.

²⁹ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, 150

³⁰ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, 155

³¹ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türkölük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379

“40 şagirdə nəsihət” kitabı: ekzoterik dastan mətni, yoxsa ezoterik “ərgənlik” oğuznaməsi

Əziz həmkarlarımız və oxucularımız, məqalənin bu hissəsinə qədər “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasındakı fərqlərdən danışarkən əsas fərqin “funksional tipologiya”, “mətn tipologiyası” ilə bağlı olduğunu geniş şəkildə vurğulasaq da, buna, hələ ki, heç bir izah vermədik. Nəhayət, bu mühüm məqamın şərhinin vaxtı gəlib yetişi.

Qeyd edək ki, bu məqam çox dərin nəzəri məsələləri əhatə edir. Bu dərinliyə varmayan, ona etinasızlıq edən tədqiqatçılar, elə “üçüncü əlyazmaçılar” kimi, mətnə qıraqdan (sistemçölündən) tamaşa etməli olacaqlar.

Mətnin funksional struktur tipologiyası onun tanınmasında, “kimliyinin” müəyyənləşdirilməsində, poetik identifikasiyasının üzə çıxarılmasında mühüm şərtlərdən biridir. Mətni həyəcan içərisində oxuyan “üçüncü əlyazmaçılar”, bəlkə də, elə bu həyəcan səbəbindən oxuduqları mətndə “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin “nə olduğunu” bildirən açıq-aşkar “funksional kimlik işarələrini” görə bilməmişlər.

“Mətnin funksional struktur tipologiyası” nədir?

Bu, sadə desək, mətnin funksional xüsusiyyətlərinə görə onun tipinin müəyyənləşdirilməsidir. Yəni mətn bütövlükdə hansı funksiyaya xidmət edir. Məhz həmin funksiya mətnin tipoloji növünü müəyyənləşdirir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznaməsinin təqdim etdiyi mətn, istisnasız olaraq, dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani” funksional strukturuna və həmin strukturda gerçəkləşən mahiyyətinə görə dastan deyil. Lakin “üçüncü əlyazmaçılar” onun içindəki “Salir Qazan və əjdaha” oğuznaməsinə görə mətni dastan elan

elədilər və bu zaman bütöv mətnin heç də “dastan funksiyasını” yerinə yetirmədiyini müşahidə edə bilmədilər.

Bu məqamı daha da sadələşdirməyə çalışaq.

“Loru dildə” desək, əgər bir **daşla**:

– ev tiksələr, o, funksional tipinə görə – **tikinti materialı**;

– onunla kimisə vurub öldürsələr – **silah**;

– hamamda daban sürtmək üçün istifadə olunursa – **hamam sürtgəci**;

– evdə küləyin örtüyü qapını açıq saxlamaq üçün onun qarşısına qoyularsa – **ev əşyası**;

– peyğəmbəri tərəzinin gözlərini tarazlaşdırmaq üçün istifadə olunursa – **pərsəng daşı** funksiyasını və s. yerinə yetirər.

Beləliklə, hər bir konkret, yaxud mücərrəd əşyanın “nə olması” onun hansı funksiyanı yerinə yetirməsindən asılıdır. Yəni daş “leksik kimliyinə” (mənasına) görə bütün hallarda daş olaraq qalır, lakin onun “sintaktik kimliyi” (mənası) yerinə yetirdiyi funksiyadan asılıdır. Bu cəhətdən, biz birmənalı şəkildə elan edirik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da əlyazmalanmış mətn dastan funksiyasını yerinə yetirdiyi halda, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi funksional tipinə görə dastan deyil.

Bəs onda nədir?

Bunu üzə çıxarmaq, müəyyənləşdirmək və arqumentləşdirmək üçün əvvəlcə “Kitabi-Dədə Qorqud”un funksional tipologiyasını “tezişləşdirmək” lazım gəlir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un:

İfaçıları: ozanlar;

İfa mühiti: el şənlikləri, şönlər, ziyafətlər, qonaqlıqlar və s.

Auditoriyası: geniş publika, Oğuz elinin ən müxtəlif təbəqələri;

Mətnin sakrallıq dərəcəsi: ekzoterik mətn tipi, yəni dinlənməsi hamı üçün açıq olan, konkret olaraq hər hansı et-

nososial qrupa aid edilməyən, yaxud eşidilməsi, öyrənilməsi cəmiyyətin hansısa təbəqələrinə, qruplarına qadağan (yasaq, tabu) edilməyən mətn;

Mətnin etnopoetik tipi: oğuznamə;

Mətnin funksional struktur tipologiyası: bədii-estetik, əyləncəvi funksiyaya malik dastan.

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələri funksional tipinə görə bədii-estetik funksiya daşıyan dastanlardır.

İndi bu dediyimiz göstəricilər baxımından “Kitabi-Türkman lisanı”nın nə kimi bir mətn olduğunu aydınlaşdırmağa çalışaq. Əvvəlcə bu barədə mövcud müşahidələrə diqqət yetirək.

Əlyazma iki mətn tipindən ibarətdir: soy(lama)lar və Salur Qazanla bağlı dastan-oğuznamə.

Prof. M.Ekici “Kitabi-Türkman lisanı” əlyazmasındakı 61 səhifəlik mətnin, təqribən, 6-da 5 hissəsini əhatə edən soylamaları münacat tərzli mətnlər adlandırır və mətnədə buraya qədər heç bir dastan üslubu (“dastani anlatma”) müşahidə etmir³².

Beləliklə, M.Ekiciyə görə, əlyazmanın 6-dan 1 hissəsi dastan, 6-dan 5 hissəsi dastan deyil. Əlbəttə, M.Ekici professional alim kimi soylamaların da ümumən dastan-oğuznamə poetikasına aid olduğunu bilir. Lakin o, həmin soylamaların “Kitabi-Dədə Qorqud” soylamalarından tipoloji fərqlini intuitiv şəkildə hiss edərək, onları münacat tərzli mətnlər hesab etmişdir.

Münacat – Şərq poetikasına aid termindir və bilavasitə Allaha (c.c.ə.ş.) ünvanlanan bədii mətnlər, poetik öyü və yalvarışlardır. Belə hesab edirik ki, M.Ekici bu soylamaları, təbii olaraq, birbaşa münacat hesab etməsə də, onlarda Allah

³²Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, s.10

//Tanrıya ünvanlanmış ritorikanı, ilahi xitab intonasiyasını tamamilə düzgün şəkildə müşahidə etmişdir.

Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsini “Günbət əlyazması” adı ilə təqdim edən müəlliflər kollektivinin müşahidələri daha diqqətçəkicidir. Onlar yazırlar: “I və II soylar keyfiyyətə başqa soylardan qismən ayrılan bölümlərdir. Əsərin başlanğıcı sayıla biləcək bu bölümlərdə başqa bölümlərə nisbətən daha çox dini-təsəvvüfi anlayışlar vardır. Ancaq bu anlayışlar da əsərin əsil mövzusu olan “alplıq/igitlik ülküsü”nü (*ideyasını* – R.Q., S.R.) təsdiq edən, lakin dövrün düşüncə və mədəniyyət mühitinə də uyğun olan mənə elementlərinə malikdir. Sonrakı bütün bölümlər birbaşa alplıq idealı və alpaların səciyyəvi cəhətləri ilə bağlıdır. Təkcə XVIII bölüm istisnadır. “Dədə Qorqudun kahinlikləri” kimi adlandırılıla bilən bu bölüm, əslində, alplıq dövrünün və dastan çağının sona çatdığını xəbər verən və o dönmənin artıq aşınmaya başlamış olan dəyərləri üçün bir həsrət və ağı səciyyəsinədir. Yüksək bir üslub və əda ilə coşqulu bir şəkildə irəliləyən mətnin hamısında bənzətmə və məcazların, daha doğrusu, ümumiyyətlə təhkiyənin qaynağı canlı (məs., qaplan, qartal, aslan, at və s.) və cansız (çomaq, yay, ox, ildırım, bulud v.b.) təbiətdir. Soyların və boyun təhkiyə quruluşu təbiətdəki mükkəmməl varlıqların üstün özəllikləri ilə igidlərin vəsfləri arasındakı qoşalılıqlar üzərində qurulmuşdur. Qalanları isə səpələnmiş şəkildə olub, müxtəlif mövzular üzrə (məs., dil, ailə və s.) nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu, bir şeyin, yaxud da insan da daxil olmaqla bir canlının əsil dəyəri və mənasını qəti şəkildə müəyyənləşdirən atalar sözləri mahiyyətində müdrək sözlərdir. **Alp tipinin xüsusiyyətləri və tərənnümü ilə bərabər, əsərin ən gözə çarpan tərəfi təlim-tərbiyə ritorikasına malik olmasıdır** (*seçmə bizimdir* – R.Q., S.R.). Əsərdə yeri gəldikcə istifadə olunmuş sual-cavab formasındakı təhkiyə

üsulu və eyni bir mövzuya aid sıx-sıx təkrarlar belə bir söyləmənin qurulması üçün uyğundur. Bəzi bölümlər Dədə Qorqudun müdrik sözləri ilə tamamlandığı halda, bəziləri də onun xeyir-duaları ilə bitir”³³.

Deməyi özümüzbə borc bilirik ki, bu cavan alimlər (tərtibçilər kollektivi) oxuduqları mətnin əsas funksional struktur əlamətlərini tamamilə doğru müşahidə və ifadə etmişlər. İndi bu şərhə layiq olan müşahidəni funksional struktur tipologiyası müstəvisində “tezisləşdirək”:

Beləliklə, N.K.Şahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzadə görə:

– Əlyazmadakı I və II soy(lama)lar dini-təsəvvüfi anlayışlarla süslənsə də, onlar soylamaların əsas funksional keyfiyyət göstəricisinə çevrilə bilməyərək, zahiri dekorasiya elementləri kimi qalır.

– Soyların ana mövzusunun əsasında alplıq//igitlik ideyası durur.

– Bütün soylar bu və ya digər alplıq idealını və alp kimliyinin bütün səciyyəvi cəhətlərini tərənnüm edir.

– Alplıq dəyərləri müqəddəs olub, ulu Dədə Qorqud dünyasına bağlıdır.

– Alp igidlərin mənəvi keyfiyyətləri özündə canlı və və cansız təbiətin sabit və əbədi keyfiyyətlərini proyeksiyalandırır.

– Soyların bir qismi isə atalar sözləri mahiyyətində olub, sosial, siyasi, iqtisadi, milli, mənəvi, mədəni, ailə-məişət və s. davranış normalarını sanksiyalaşdırır.

– Ən başlıcası, əlyazmanın 6-dan 5 hissəsini təşkil edən soyların ən əsas funksional keyfiyyəti onların təlim-tərbiyə ri-

³³ Şagoli N.K., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım/Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 165

torikasına, yəni öyrədici xarakterə malik olmasıdır. Hətta o dərəcədə ki, mətndə sual-cavab formullarından və öyrədici təkrarlardan geniş şəkildə istifadə olunmuşdur.

Bütün bu deyilənlərdən belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi funksional tipologiyasına görə alp-igidliyi, bəy-igidliyi öyrədən xüsusi mətn tipidir. Burada Oğuz//Türkman bəyi üçün xarakterik olan bütün mə-nəvi və fiziki keyfiyyətlər “dinləyiciyə” öyrədilir. Mətnə bir qədər dərinədən nüfuz etdikcə bu öyrətmə//təlim//tərbiyənin mahiyyətində “**tanıtmanın**” durduğunu aşkarlaya bilərik. Yə-ni hələ ki, kimliyini açıqlamadığımız “dinləyici” “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin vasitəsilə Oğuz//Türkman dünyasını bütün struktur səviyyəsi ilə öyrənərək, “tanıyır”. “Tanıma” isə – təkcə Oğuz ənənəvi mədəniyyətinə deyil, ümumiyyətlə, bütün ənənəvi mədəniyyətlərə xas olan “etno-kosmik identifikasiya” hadisəsidir. Hər bir Oğuz//Türkman bəyi öz etnokosmik kimliyini bütün identifikativ əlamətlər sistemi səviyyəsində bilməli və tanınmalıdır. Bunun üçün isə 16 (yaxud 15) yaşını girmiş Oğuz//Türkman gənci, sözün hə-qiqi mənasında, bir alp-igidlik, bəy-igidlik məktəbi keçməli, orada şagird olub, Oğuz//Türkman kimliyinin bütün sirlərini öyrənməli, öyrəndikləri əsasında sual-cavab olunub imtahan verməli və yalnız bu imtahandan keçəndən sonra bəy//igid, alp//igid statusunu almalıdır. Müasir cəmiyyətlərdən fərqli olaraq, ənənəvi cəmiyyətlərdə istər statusartırma, istərsə də statusdəyişmə yalnız rituallar, özü də inisiyasiya ritualları vasi-təsilə həyata keçirilmişdir. **Beləliklə**, “*Kitabi-Türkman lisa-nı*” oğuznaməsi funksional tipologiyasına görə Oğuz/Türk-man cəmiyyətində statusartırma ritualının bütün sakral törə-lərini özündə əks etdirən *ərgənlik kitabıdır*.

Bəs bu alp-bəy igidlik məktəbinin dinləyiciləri kim-lərdir?

Əlbəttə, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin lap əvvəlində, elə birinci soylamasında adı keçən “40 şagird”. Baxış//ozan öz piri Dədə Qorquda müraciət edərək deyir:

Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nasihat!

“Alplar, dua qılayunq civanmerdləri görmək içüng”³⁴.

Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi 40 şagirdin alp-bəy igidlik öyrəndiyi ərgənlik kitabıdır.

Əlbəttə, “40 şagird” anlayışı dərhal bizim yaddaşımızda “qırxlar” anlayışını oyadır. Bunların arasında, heç şübhəsiz, əlaqə var. Lakin bu əlaqə sonrakı dövrə – təsəvvüfi-irfani düşüncə epoxasına aiddir. “Kitabi-Türkman lisanı”dəki 40 şagird heç bir halda təsəvvüf ocağının 40 müridi deyildir.

Bəs onda kimdir?

Əlbəttə, adı bizə xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dan doğma olan 40 igiddir. Onların adı həmin abidədə “40 nökr” kimi də keçir.

“40” rəqəmi, demək olar ki, bütün ənənəvi mədəniyyətlərdə ritual-mifoloji anlam daşımaqla birbaşa inisiyasiya, sadə desək, ölüb-dirilmə yolu ilə bir sosial fazadan digərinə keçmə mərasimi ilə bağlıdır:

~ Toyu olan gənc 40 gün ərzində subaylıqdan evliliyə keçir;

~ Ölmüş insan 40 gün ərzində dirilər dünyasından ölümlər dünyasına adlayır;

~ Zahı qadın 40 gün ərzində ölümlə həyat arasında olur;

~ Uşaq 40-ı cıxana qədər ölümlə həyat arasında olur və s.

Adətən, 40 rəqəmi ilə bağlı olan inisiyasiya rituallarının müddəti də 40 gün olurdu. Elmdə keçid//inisiyasiya mərasimindən keçən subyektlər **neofit//namizəd** adlanır. Neofit

³⁴ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım/Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 200

(igidliyə namizəd) mərasim müddətində öz əvvəlki statusundan qopur (ayrılır), 40 gün aralıq mərhələdə olur, 40 günün tamamında yeni statusda cəmiyyətə qaydır:

Köhnə status ----- Aralıq statusu ----- Yeni status

Hər bir ənənəvi mədəniyyətdə bu statusların adları var. “Kitabi-Türkman lisani”də də həmin mərhələlərin adları qorunub qalmışdır:

Köhnə status: **ağa**

Aralıq statusu: **şagird**

Yeni status: **bəy**

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində baxşı//ozanın onu dinləyən 40 şagirdə “bəy” deyil, “ağa” deyə müraciət etməsi bunu ifadə edir. Həmin 40 şagird hələ “bəy” statusuna keçmədikləri üçün onlara öz köhnə statusları – “ağa” ad-statusu ilə müraciət olunur.

Qeyd edək ki, “40 şagird” obrazını prof. Ə.B.Ərcilasun da müşahidə etmişdir. Lakin o, yalnız belə bir qeydlə kifayətlənmişdir: “Yeni nüsxədə (yəni “Kitabi-Türkman lisani”də – R.Q., S.R.) Dədə Qorqud qırx şagirdə nəsihət edir. Öncəki iki nüsxədə (“Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələrində – R.Q., S.R.) və Topqapı Sarayı Oğuznaməsində “qırx şagird” anlayışı yoxdur. Lakin başqa bir əlyazmada “qırx danişmənd” anlayışı vardır”³⁵.

Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi baxşı//ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən”

³⁵ Ercilasun A.B. Dede Korkutun Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 94

statusuna keçirilmə ritualının ezoterik//batini “törə kitabıdır”.

40 şagirdin psixoloji kimliyi “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin vasitəsilə yenidən qurulur: onun ağılına, zehni-nə, yaddaşına Oğuz/Türkman kimliyinin bütün identifikasiya əlamətləri “yazılır”. Bəy adını almış şagird artıq **“ermiş”** hesab olunur.

“Ermiş” subyekt toplumun sakral dəyərlərinə çıxışı olan, onları bilən və müqəddəs sirr kimi qoruyan bəy igiddir. Çünki o, 40 günlük “ərgənlik” məktəbində Oğuz//Türkman cəmiyyətinin bütün sakral sirlərini öyrənərək, onların daşıyıcısına və qoruyucusuna çevrilmişdir. Məhz bu cəhətdən 40 şagirdin öyrəndiyi biliklər ezoterik//batini biliklərdir. Onlardan cəmiyyətin hər bir üzvü xəbər tuta bilməz. Çünki bu biliklər yalnız müəyyən etnososial qruplar üçündür. Ona görə də həmin biliklər üzərində qadağalar var. 40 şagird həmin ezoterik bilikləri öyrənmək hüququ olan etnososial qrupdur. Həmin ezoterik biliklər müqəddəsdir. Çünki baxşı//ozan onları ilham yolu ilə birbaşa Dədə Qorqudun özündən alır. “Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nasihat!” xitabı bunu açıq şəkildə ifadə edir. Baxşı//ozan şaman//mediator rolunu oynayaraq, 40 şagirdin ozanların piri Dədə Qorqudla sakral-mistik ünsiyyətini təmin edir. Burada zaman-məkan rejimi tamamilə dəyişir. Bu – ritual rejimidir və “indiki zaman”la “ol zaman” arasındakı əlaqə məhz ritual vasitəsilə təmin olunur.

Görkəmli rus alimi V.N.Toporov yazır ki, “ritual – yaradılışın obrazıdır”³⁶. Müəllif göstərir ki, varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini

³⁶Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 16

özündə qapalılaşdırır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin (*düzüm – R.Q., S.R.*) ardıcılığını yada salır və bununla insanın “ilkin başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsini təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun (*varlığın – R.Q., S.R.*) özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik və semiotiklik verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir³⁷.

40 şagirdin keçdiyi 40 günlük ərgənlik ritualında da Oğuz dünyasının ilkin yaradılış aktında baş verənlər təcəssüm olunur və 40 şagirdin psixikaları ilk yaradılış aktının strukturuna uyğun şəkildə yenidən qurulur.

Bəs bu yenidən qurulma ilə 40 şagirdin psixikasına hansı etnokosmik bilgiler “yazılır”?

Bunu soylamalara diqqət verməklə aydınlaşdırmaq mümkündür. 40 şagird təlim dövründə, ümumən, aşağıdakı bilikləri əldə edir:

- İslam dininin təməl anlayışları;
- İslam dininin müqəddəsləri;
- Oğuz//Türkman dünyasının etnososial strukturu;
- Oğuz//Türkman dünyasının coğrafi quruluşu;
- Sosial, siyasi, mənəvi, mədəni və s. davranış formulları;
- Alp//Bəy igidliyin statusal normaları və s.

Beləliklə, 40 günlük alp-bəy igidlik məktəbində ərgənlik//inisiyasiya ritualından keçən 40 şagird Oğuz/Türkman dünyasının sakral-ezoterik biliklərini öyrənərək, onun daşıyıcısı və qoruyucusuna çevrilir. Bu biliklər gizli//batini//ezoterik bi-

³⁷Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 16

liklər³⁸ olduğu üçün onlardan bəhs edən “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi də ezoterik//batini kitabdır. O, ancaq 40 ərənlər məclisində ifa olunur və onu dinləməyə yalnız 40 şagirdin icazəsi var. “Kitabi-Dədə Qorqud” isə ozanlar tərəfindən el məclislərində ifa olunan, dinlənməsi üzərində heç bir yasaq olmayan, hamı üçün açıq olan ekzoterik oğuznamədir.

Qeyd edək ki, “Kitabi-Türkman lisanı”nin bu xarakterini, intuitiv şəkildə də olsa, prof. M.Ekici hiss etmişdir. O, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin əlyazmasını bir çox cəhətləri baxımından “**cüng**”ə bənzətmişdir³⁹.

Cüng – ədəbiyyat həvəskarlarının öz prinsipləri ilə tərtib etdiyi şəxsi əlyazmadır. Burada diqqət çəkən məqam ondan ibarətdir ki, M.Ekici “Kitabi-Türkman lisanı” əlyazmasının ümumkütləvi xarakter daşmadığını müəyyən nöqtələrdə müşahidə edə bilmişdir.

İndi isə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin funksional tipologiyasını “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına münasibətdə etdiyimiz kimi “tezisləşdirməyə” çalışaq.

Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisanı”:

İfaçıları: baxşı//ozanlar;

İfa mühiti: qırxlar məclisi;

Auditoriyası: qırx şagird;

Mətnin sakrallıq dərəcəsi: ezoterik mətn tipi, yəni dinlənməsi yalnız konkret etnososial qrup (qırx şagird) üçün nəzərdə tutulan, inisiyasiya ritalından keçməyənlərə dinlənməsi, eşidilməsi qadağan (yasaq, tabu) edilən mətn;

Mətnin etnopoetik tipi: oğuznamə;

³⁸ “Monqolların gizli kitabı” və s. “gizli kitab” konseptlərini yada salaq.

³⁹ Ekici M. Dede Korkut “Türkistan Nüshası” ve Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 83

Mətnin funksional struktur tipologiyası: sakral-mistik, gizlin-ezoterik funksiyaya malik ərgənlik törəsi.

“Kitabi-Türkman lisani”nin ifaçılarının baxşılar olmasını ondakı soyla(mala)rın, yəni baxşı//ozanın qopuzun sədaları altında oxuduğu şeir//nəğmələrin poetik-sintaktik strukturu aydın şəkildə göstərir. Prof. Y.Azmun yaddaşında Türkmən şeirinin poetik strukturunu yaşadan tədqiqatçı kimi öz nəşrində həmin soyların şeir şəklini bütün bədii tərəvəti ilə bərpa etməyi bacarmışdır.

Maraqlıdır ki, ümumən XVII əsrin ikinci yarısı – XVIII əsrə aid edilən “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki bu soy//şeirlərin heç biri heca vəznində deyil. Azərbaycan dilində yazılmış, bütün aktiv epik onomastikası, əsasən, Azərbaycanla bağlı olan bu abidədə heca şeirinin olmaması sual yaradır. Axı artıq XVI əsrdə heca vəzni milli-siyasi ritorikanın əsas vəzni idi: Şah İsmayıl Xətai hecəda yazdığı şeirlərlə Azərbaycan dövlətçiliyinin ideoloji əsaslarını yaradır və təbliğ edirdi. XVI əsrdə bilavasitə həmin ideologiyanın daşıyıcıları olan Miskin Abdal, Qurbani kimi bütün Azərbaycan//Türkman dünyasında məşhur olan el şairləri var idi və onlar heca vəznində yazıb-yaradırdılar. XVII əsrdə isə, ən azı, Aşıq Abbas Tufarqanlı kimi nəhəng sənətkar var idi. Bu cəhətdən, Azərbaycan xalq şeirinin, ən azı, XVI əsrdən heca vəzni üzərində inkişaf etməsi məlum-məşhur məsələdir.

Bəs XVII-XVIII əsrlərdə bu azərbaycandilli “Kitabi-Türkman lisani” abidəsi heca vəzninin təsirlərindən və hecanın strukturuna əsaslanan saz-aşıq ənənəsindən necə və harada qoruna bilmişdir?

Əlbəttə, qapalı quruluşa malik mühafizəkar məhəlli mühitdə. XVII-XVIII əsrlərdə və elə sonralar da həmin qapalı məhəlli mühit Azərbaycan Tərəkəmə//Türkman mühitidir. Qapalı-məhəlli mühit, həmin mühitə məxsus

adət-ənənələrin tərəkəmə milli kimliyini qoruyub saxlayan immun sisteminə çevrilməsi heca şeirinin həmin mühitlərə nüfuz etməsinə imkan verməmişdir. Elə bu cəhətdən azərbaycandilli “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin ifaçıları aşığılar yox, baxşı//ozanlardır.

Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisani” və “Kitabi-Dədə Qorqud” biri ezoterik, o biri ekzoterik funksional tipologiyaya malik mətnlərdir və bu səbəbdən onların hər ikisi **şifahi** “Dədə Qorqud” eposu ənənəsi ilə bağlı olsalar da, ezoterik “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi tipoloji baxımdan ekzoterik “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrinin üçüncü nüsxəsi, yaxud üçüncü əlyazması deyildir.

Əlbəttə, oxucularımız, haqlı olaraq, bizdən mətnin 6-dan 1-ni təşkil edən “Salır Qazan-əjdaha” dastanının funksional tipologiyasını soruşa bilərlər. İgidliyin struktur modelindən bəhs edən bu dastan-oğuznamə haqqında irəlidə danışacağıq.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin süni yaradılmış ad “problemi”, yaxud Dədəm Qorqudun adqoyma ənənəsini davam etdirən nəvələr

Məlumdur ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi elmi dövriyyəyə müxtəlif adlar altında daxil edilmişdir: prof. M.Ekici əlyazmanı “Türküstan/Türmənsəhra nüsxəsi”, eləcə də prof. Y.Azmun “Türkmən Səhra nüsxəsi”, N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzaddan ibarət müəlliflər kollektivi isə “Günbət əlyazması” adlandırmışlar.

Qeyd edək ki, Y.Azmun müxtəlif məqamlarda, doğru olaraq, “Kitabi-Türkmən” adından da istifadə etmişdir. Bu zaman o, mətnin içindəki qeydə əsaslanmışdır. Belə ki, 61 səhifəlik əlyazmanın 10-cu səhifəsində karandaşla yazılmış bir qeyd var. Prof. Y.Azmun həmin qeydi belə oxumuşdur: “Cild-i Düyyüm-i Kitabı Türkmen (E)l-Sani 1347 (Türkmən kitabının ikinci cildi – ikinci 1347)”. Müəllif daha sonra yazır: “Çox sonradan yazılan bu adı bir Anadolu türkməni uydurmuş ola bilər. Zira kitab oğuzların yaşam fəlsəfəsini ifadə edir”⁴⁰.

Əsəri elm aləminə “Günbət əlyazması” adı ilə təqdim edən tərtibçilər kollektivi yazır: “Əgər əsərin adı varsa da, əlyazma əvvəldən yarımçıq olduğu üçün bunu müəyyənləşdirmək mümkün deyildir: kitabın içində və ya sonunda da əsərin adı haqqında bir məlumat yoxdur. Əlimizdəki tək qeyd 5b vərəqində ikinci sətirdən sonrakı boşluqda karandaşla yazılmış 1347 hicri (1928/1929 miladi) tarixli qeyddir: *Cild-i duyum-i kitab-i Türkmən lisani* “Türkmən lisani kitabının ikinci cildi”... Bu qeyd, əgər mətnlə tamamilə əlaqəsiz bir yazı deyilsə, 1928/29-cu ildə, yəni ehtimala görə, əlyazmanın birinci vərə-

⁴⁰ Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 12

qinin hələ qopmadığı fərz edildiyi bir zamanda bu əsəri oxuyan şəxs tərəfindən yazılmış ola bilər. Belə olduğu halda bu əsərin adı tam olaraq “Kitabi-Türkman lisani” formasında deyilsə də, bir parçası bu ifadədən təşkil olunan ad ola bilər. Qeydin “cildi duyum” qismi isə belə izah oluna bilər: Burada ki “ikinci cild” qeydi “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbət əlyazmasının başqa bir cildinə işarə edə bilər. Əlimizdəki nüsxənin tək bir boydan ibarət olması bu təxmini gücləndirir. Başqa cür desək, 1928/29-da bu qeydi yazan insanın əlində ya bu “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbət əlyazması ilə bağlı, ya da onun birinci cildi olan başqa bir “Dədə Qorqud” əlyazmasının olduğunu düşünmək olar. Nəticə olaraq desək, əsərin adını qəti şəkildə müəyyənləşdirmək mümkün deyilsə də, “Kitabi-Dədə Qorqud” olduğu qətidir. Biz nəşrə hazırladığımız bu əlyazmaya filoloji türkologiyada əlyazmaların araşdırılması ənənəsinə uyğun olaraq qorunduğu şəhərin adının verilməsini uyğun bildik və “Kitabi-Dədə Qorqud”un **Günbət əlyazması** adını verdik⁴¹.

Göründüyü kimi, müəlliflər kollektivi də “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması” ideyasının həyəcanından qurtula bilməmişdir. Yoxsa, mədəniyyətin özü-özünə verdiyi bu “avtoişarəyə” bu qədər qeyri-elmi şəkildə yanaşmazdılar.

Əvvəla, “üçüncü əlyazmaçılar” nəyə əsaslanaraq özlərində sonradan karandaşla yazılmış bu qeydi kənara tullamaq səlahiyyəti hiss etmişlər? “Günbət”çilər bu zaman filoloji türkologiyanın ənənələrinə əsaslandıqlarını bəyan edirlər.

Yanırlısınız, dostlar. Əgər siz doğrudan da “ənənəyə” əsaslanarsanız, “Kitabi-Türkman lisani” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un eyni adqoma ənənəsinə əsalandığını müşahidə edərdiniz.

“**Kitabi-Dədəm Qorqud** ala **lisani** taifeyi oğuzan”;

⁴¹ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 154-155

“Kitabi-Türkman lisani”.

Yəni bu adlar “kitab” ənənəsi kontekstində bir-birinin, az qala, kalkasıdır: **Oğuz** adının yerinə çox asanlıqla **Türkman** adını qoymaq olur: **“Kitabi-Dədə Qorqud ala lisani türkman”**.

Əgər siz əlyazmanın adını bu cür təfsir etsəydiniz, onda “üçüncü əlyazma” ideyasının lap yaxınlığında olardınız. Bu ad gözəl səslənir, lakin reallığı ifadə etmir. Çünki “Kitabi-Dədə Qorqud” Oğuz epoxasının, “Kitabi-Türkman lisani” isə Türkman//Türkmən epoxasının məhsuludur. Hər ikisi oğuznamədir, şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinə aiddir, lakin funksional baxımdan tam fərqli abidələrdir. Biri – dastan, o birisi isə “ərgənlik törəsi”dir.

Çox maraqlıdır ki, XXI əsrin tərtibçi-alimləri əlyazmaya ad vermək məsələsində özlərini səlahiyyət sahibi kimi aparsalar da, XX əsrin əvvəlindəki “tərtibçiyə” bu səlahiyyəti hec cürə “qıymırlar”. Halbiki, 1928/29-cu ilə aid bu qeyd günümüzdən düz 90 il əvvəl edilmişdir. Yəni, az qala, bir əsr qabaqkı qeyddir. Bu halda həmin qeyd ənənəyə daha yaxın olub, emik yanaşmanı əks etdirir.

Emik yanaşma – mədəni sistemə onun içərisindən yanaşma;

Etik yanaşma – mədəni sistemə onun çölündən yanaşmadır.

Əcəba, əlyazmanın mədəni mahiyyətinə (cövhərinə) məkan-zaman kontinuumu baxımından “üçüncü əlyazmaçılar” yaxındır, yoxsa məchul “tərtibçi”?

Məchul tərtibçinin “üçüncü əlyazmaçılardan” bir əsas fərqi var. Onun “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazmasının “kəşşafı” olmaq kimi bir “problemi” olmamışdır.

“Üçüncü əlyazmaçıların” “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinə münasibətdə yol verdikləri ən böyük yanlışlıq Oğuz

və Türkmən epoxalarını, o cümlədən “Oğuz” və “Türkmən” konseptlərini qarışıq salmalarıdır. Halbuki “Günbətçilər” bu məsələnin həllinə hamıdan yaxın olmuşlar. Belə ki, onlar əlyazmanın dilinin əski Oğuz türkcəsinin son dönməindən yeni türk dillərinə keçid prosesi ilə bağlı olduğunu⁴², Türkmən yazı üslubu ilə bağlılığını⁴³ əsil tədqiqatçı məharəti ilə müşahidə edə bilmişlər. Onların bir fikrini təkrar olaraq bir də xatırlayaq: “Təkcə XVIII bölüm istisnadır. “Dədə Qorqudun kahinlikləri” kimi adlandırıla bilən bu bölüm, əslində, alplıq dövrünün və dastan çağının sona çatdığını xəbər verən və o dönməin artıq aşınmaya başlamış olan dəyərləri üçün bir həsrət və ağı səciyyəsidir”⁴⁴.

Yəni “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi artıq başa çatmış Oğuz epoxasının deyil, yeni dövrün – Türkmən epoxasının abidəsidir. Bu halda etno poetik təyinatına görə Oğuz yox, Türkmən dastandır. Dastanda Oğuz eli, onun sərhədləri, coğrafi adlar aktiv yox, passiv yaddaşı əks etdirir. Başqa sözlə, bunlar artıq klişeləşmiş epik lokuslardır. Əksinə, aktiv yaddaş Azərbaycan-Türkmən coğrafiyası ilə bağlıdır. **Dastanda dünyaya baxışın çıxış nöqtəsi Azərbaycan və onun Oğuz yaddaşı ilə müəyyənleşən çevrəsidir. Mətdə Oğuz mərkəzli dünyadan Azərbaycana (Azərbaycana, İrana, bütün Türkmən elinə) deyil, Azərbaycandan tarixi Oğuz və müasir Türkmən dünyasına baxış var.**

Əlbəttə, bu Türkmən//Türkmən məsələsi Azərbaycandakı bir sıra alim dostlarımızı möhkəm qıcıqlandırır. Həmişəki

⁴² Şahgöli N.K., Yəghobi V., Aghatabai Ş., Behzad S. Dədə Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türkölük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 149

⁴³ Şahgöli N.K., Yəghobi V., Aghatabai Ş., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 160, 165

⁴⁴ Şahgöli N.K., V.Yəghobi, Aghatabai Ş., Behzad S. Göstərilən əsər, s.165

kimi, elmi yanaşmanın yerini əsəbi və yersiz patriotizm tutur. Sosial şəbəkələrdə vay-şivən quranların bu əndişəsi lap nahəqdır və bütün bunlar sevdikləri Azərbaycanın Oğuz//Türkman tarixinə bələd olmamaqdan irəli gəlir.

Məsələnin mahiyyəti “Türkman//Türkmən//Tərəkəmə” probleminə müasir Azərbaycan Respublikası, Cənubi Azərbaycan və Türkmənistan Respublikası sərhədlərindən baxışla əlaqədardır. Əziz həmkarlar, həmin Türkman//Türkmənlər elə Cənubi Xəzər ətrafında, İranda, Azərbaycanda, İraqda yaşayan Azərbaycan türkmənləridir. Və bunu bilmək lazımdır ki, XX əsr sovet epoxasına qədər “Azərbaycan türkcəsi” və “Türkmənistan türkcəsi” arasında heç bir fərq yox idi. Necə ki, İsmayıl bəy Qaspıralının buraxdığı qəzeti Azərbaycanda, Volqaboyunda, Orta Asiyada rahatlıqla oxuyurdular.

Tarixi qaynaqlarda türkmənlər dedikdə oğuzların müsəlmanlığı qəbul etmiş hissəsi nəzərdə tutulur. Lakin prof. Əfzələddin Əsgərə görə, məsələnin kökü daha dərinədir. O göstərir ki, bir etnosiyasi birlik olaraq oğuzlar, doğrudan da, türkmanların əcdadı idi⁴⁵. Oğuzların İslam dinini qəbul etmələri “türkman olmaları” ilə nəticələnmədi. Onlar öz etnik sistemlərini qorumaqla türkman dünyasının içərisində etnoloji baxımdan subetnos olaraq varlıqlarını davam etdirirdilər⁴⁶.

Bunu “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənmiş Oğuz-Türkman müqayisələri də göstərir. Dastanda evlənmək üçün qız axtaran Qanturalının türkman qızları haqqında həqarətlə dediyi “cici-bacı türkman qızı” ifadəsini, yaxud “Oğuzun arsızı türkmanın dəlisinə bənzər” ifadəsini yada salaq. Burada Oğuzdan Türkmənə alçaldıcı baxış var.

Ə.Əsgər yazır ki, türkmanlar oğuzların islamı qəbul etməsindən, ən azı, 200 il öncə bir etnos olaraq mövcud idi və

⁴⁵ Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 53

⁴⁶ Əsgər Ə. Göstərilən əsər, s. 30

bu etnos türksoylu etnik qruplardan olan oba və oymaqları öz içərisinə almışdı. Ancaq X əsrdən başlayaraq oğuzların islami qəbul edib türkmanlara qatılması bu etnosun taleyində mühüm rol oynadı. Türkmanların içərisinə oğuz axını o yerə gətirib çıxardı ki, türkman dünyasında oğuzların çəkisi yerdə qalan etnik qruplara məxsus oba və oymaqların çəkisindən qat-qat artıq oldu. Kəmiyyət dəyişməsi, həmişə olduğu kimi, keyfiyyət dəyişməsinə keçdi. Yəni oğuzların yeni etnos içərisində kəmiyyət etibarilə çoxluğu yeni etnik sistemin təbiətini müəyyən etdi⁴⁷.

Bunu “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində aydın şəkildə müşahidə etmək mümkündür. Burada biz Qalın Oğuz elinin siyasi strukturunun (İç Oğuz, Daş Oğuz, Qalın Oğuz) “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı kimi aktiv olduğunu müşahidə etmirik. Oğuz dövrü artıq passiv yaddaş şəklindədir.

Türkmanlar həm də biz Azərbaycan türklərinin birbaşa əcdadlarıdır. Ə.Əsgərin yazdığı kimi, türkmanlar yayıldıkları böyük coğrafiyada onlarla xalqı öz içərisinə alıb superetnosla çevrildilər. Bu ərazilərdə qurulan onlarla dövlət, o cümlədən Böyük Səlcuqlu imperiyası, Xarəzmşahlar imperiyası, Osmanlı imperiyası, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu (*kimi Azərbaycan – R.Q., S.R.*) dövlətləri böyük türkman xalqının siyasi zəkasının məhsuludur⁴⁸.

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz tayfalarının dilində (“ala lisanı taifeyi oğuzan”da) olduğu kimi, “Kitabi-Türkman lisanı” da türkman tayfalarının dilində (“Türkman lisanı”da, başqa sözlə, “ala lisanı taifeyi türkman”da) olan abidədir. Bunlar fərqli epoxaların abidələri kimi “Dədə Qorqud” epik ənənəsi ilə bağlı olsalar da, “Kitabi-Türkman lisanı” bir

⁴⁷ Əsgər Ə. Göstərilən əsər, s. 39

⁴⁸ Əsgər Ə. Göstərilən əsər, s. 46

yazılı abidə kimi heç bir halda (yazılı) “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin üçüncü nüsxəsi və əlyazması deyildir.

“Kitabi-Türkman lisani”nin əlyazmasına verilən adlara gəlincə, bu məsələni Dədə Qorqud babamızın adverməsi ilə eyniləşdirmək olmaz. Hərə bir ad verdikcə məsələnin “ucundan tutub ucuzluğa gedilir”. Necə ki, sevimli dostumuz, akademik Kamran Əliyev də lap “Rəşidəddin oğuznaməsi”, Əbülqazi oğuznaməsi” adlarında olduğu kimi, əlyazmanı “Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi” adlandıraraq, əlyazmanın yol mühəndisi olan sahibini, az qala, onun müəllifi elan etmişdir⁴⁹.

Əziz həmkarlarımız, belə adlara qətiyyəən ehtiyac yoxdur. Belə ki, əlyazmaya 1928/29-cu ildə karandaşla qeyd qoymuş “məchul tərtibçi” onun Türkman reallığı ilə bağlı olduğunu “üçüncü əlyazmaçıların” hamısından daha dəqiq müşahidə edərək, ona mövcud ənənə əsasında “Kitabi-Türkman lisani” adını vermişdir.

⁴⁹ Bax: Əliyev K. Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi // “Kaspi” qəzeti, 20 iyul 2019.

“13-cü boy”: reallıq yoxsa xülya

“Üçüncü əlyazmaçıların” öz aləmlərində ən böyük “kəşfi” “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunu “tapmalarıdır”.

Qeyd edək ki, bu 13-cü boy məsələsi hələ keçən əsrin 20-30-cü illərində Azərbaycanda ortaya atılan və hər dəfə də yalan çıxan xülyadır. Buna baxmayaraq, 13-cü boy axtarırları hələ də davam edir və bir sıra qorqudşünaslar bu boyun tapılacağına ümidlərini itirməmişlər.

Bildirmək istərdik ki, bir alimin 13-cü boy xəyalında olması, hətta bütün ömrünün hər bir anını “Kitabi-Dədə Qorqud”a həsr etsə belə, onun Oğuz etnik-millî təfəkkürünün, Oğuz dünya modelinin, Oğuz epik düşüncəsinin strukturundan xəbərsizliyinin göstəricisidir. Görəsən, belə alimlər bilir-lərmə ki, 13-cü boyun olması ümumiyyətlə mümkün deyil. Necə ki, “üçüncü əlyazmaçıların” elan etdikləri “13-cü boy” “Dədə Qorqud” dastanının 11-ci boyunun kontaminativ əlavəsidir. “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjetini əhatə edən bu dastan Salur türkmənlərinin epos yaradıcılığında əfsanələr şəklində qorunub qalmışdır.

Bəs nə üçün “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun olması mümkün deyil?

Bu, onunla bağlıdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un 12 boydan ibarət Drezden nüsxəsi və 6 boydan ibarət Vatikan nüsxəsi bilavasitə Oğuz//Hun etnik düşüncəsinin 24-lük strukturunu özündə əks etdirir.

Ənənəvi mədəniyyətlərdə mədəniyyətin bütün struktur qatları bir-birini fraktal olaraq təkrarlayır. Birinci işarələr sistemi olan dilin strukturunu mədəniyyətin bütün qatlarını əhatə edən ikinci işarələr sisteminin struktur laylarında təkrarlanır. Başqa sözlə, ənənəvi mədəniyyətin hansı layının strukturunu götürürsənsə-götür, burada yalnız “təkrarlanma” müşahidə

edəcəksən. Prof. K.V.Nərimanoğlunun yazdığı kimi, təkrarlanma türk poetikasının təkrarlanma və sıralanma olmaqla iki əsas qanunundan biridir. Müəllifə görə, bu qanunlar, əslində, varlıq aləminin ilahi-kosmoqonik strukturu ilə bağlı harmoniyanı inikas edir: “Təkrar və sıralanma dilin bütün səviyyələrini əhatə edir. Fonemlərin, morfemlərin, sözlərin, cümlələrin, kiçik (mikro) mətnlərin böyük mətn içərisində sıralanması, təkrarı fəzadakı planetlərin, göy cisimlərinin (bildiyimiz və bilmədiyimiz) sıralanmasına və dövrəvi təkrarına bənzəyir”⁵⁰.

“Əslində, mifik dünya modelində hər bir elementin rəqəmlə öz işarəsi mövcuddur ki, sonrakı mədəniyyətlərdə onlar fəal metaforik dil faktoru kimi arxetipik simvol funksiyasını daşımışdır. Ayrı-ayrılıqda sayların birinin digərindən üstünlüyünün səbəbi isə dünyanın yaranmasında hansı funksiyanı yerinə yetirən ünsürü işarələməsindən asılı olmuşdur”⁵¹.

Bu cəhətdən, oğuzların etnik dünya modelinin əsas kəmiyyət universumu olan “24-lük” Oğuz ənənəvi mədəniyyətinin bütün laylarının, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”un strukturunda təkrarlanmalı idi və təkrarlanır da.

“24-lük” Oğuz insanının dünyanı qavrama universumudur. Qaynaqlara görə, oğuzlar həmişə 24 boy vahidindən ibarət olmuşlar. Oğuzlar siyasi-coğrafi cəhətdən böyüyüb nəhəng əraziləri əhatə etdikcə onlar vaxtaşırı “qurultay” çağırır, genişlənən imperiyanı və onun tərkibinə daxil olan xalqları hər dəfə 24-lük prinsipi ilə yenidən bölürdülər. Onlar öz dünyalarını məhz 24 boy vahidindən ibarət şəkildə təsəvvür edirdilər. Oğuz elinin bu 24 boydan ibarət strukturu “Kitabi-Dədə Qorqud”un hər iki nüsxəsinin poetik strukturunda “mikroskopik dəqiqliklə” təkrarlanır.

⁵⁰ Nərimanoğlu K.V. Özümüz, sözümüz. Bakı: Çinar-Çap, 2005, s. 577-578

⁵¹ Qafarlı R. Mifologiya, 6 cildə, I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 407-408

Əlbəttə, bizə dərhal etiraz oluna bilər ki, axı “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsi 12 boydan, Vatikan nüsxəsi isə 6 boydan ibarətdir. 12 və 6 rəqəmləri 24 rəqəmində necə proyeksiyalana bilər?

Çox sadə. Drezden nüsxəsinin 12 boyluq strukturu Qalın Oğuzun 24 boyluq strukturunu, Vatikan nüsxəsinin 6 boyluq strukturu isə Salur Qazanın başçılıq etdiyi İç Oğuzun 12 boyluq strukturunu proyeksiyalandırır.

Təbii ki, bu dediyimiz yenə də anlaşılmadı. Axı 12-lik 24-lə, 6-lıq isə 12 ilə necə bərabərləşə bilər?

Bunun üçün, əziz dostlar, Oğuz dünyasının etnokosmik strukturunu bilmək lazımdır. Həmin strukturun Drezdendəki 12 boyu Oğuz elinin 24 boyu, Vatikandakı 6 boyu isə İç Oğuzun 12 boyu ilə eyniləşdirən “öz qanunu” var. Və bu qanun oğuznamələrdə bariz şəkildə əks olunmuşdur. Təkcə bir nümunəyə diqqət edək.

Oğuznamələrə görə, Oğuz xan Oğuz elini 24 boy vahidindən ibarət struktur kimi təşkil edir və onları bozoqlar və ucoqlar olmaqla iki qola ayırır. Oğuz xanın ölümündən sonra böyümüş Oğuz xalqının strukturunu yenidən təsnif etmək zərurəti yaranır.

Əbülqazi bəhadır xan “Oğuznamə”sində deyilir: “Oğuz xanın uyğur adı verdiyi tayfanın (**c a m a a t**) ağsaqqalı və başçısının Erkil-xoca adlı oğlu var idi. Oğuz xan atasının taxtına oturandan öləncə qədər onun vəziri həmin [Erkil-xoca] idi. O, ağıllı, məlumatlı və çox bilikli adam idi. Gün xan da onu [özünə] vəzir etdi və öləncə qədər onun sözü ilə hərəkət etdi...”

Gün xan Erkil-xocanın sözlərinə fikir verdi və böyük qurtlay çağırdı. Bütün xalq, yaxşılıarı 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 ar-

vadlardan idilər; onlardan başqa, kənizlərdən (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 alaçığı 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 tərəfdə 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 nökərləri ilə qızıl toyuğa ox atdılar, uçuklar [isə] nökərləri 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”⁵².

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 otururlar. 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

⁵² Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB,2002, s.65-66

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, 24 boydan ibarət Oğuz eli hər çadırdə 2 boy olmaqla 12 çadır prinsipi ilə təsnif olunur. 6 çadırdə 12 bozoq boyunu təmsil edən nəvələr, 6 çadırdə isə 12 ucoq boyunu təmsil edən nəvələr oturdulur. Beləliklə, 6 çadır – 12 boyu, 12 çadır – 24 boyu təmsil edir. Bu struktur olduğu kimi “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələrində təkrarlanır. Drezdenin 12 boyu Qalın Oğuz elinin 24 boyunu, Vatikanın 6 boyu isə İç Oğuzun 12 boyunu təmsil edir.

Əziz həmkarlarımız və əziz “üçüncü əlyazmaçılar”, “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun tapıldığını elan etmək Oğuz etnosunun strukturunu “dağıdaraq”, ondakı boy-tayfaların sayını 26-ya çatdırmaq deməkdir. Bu səbəbdən **Oğuz epoxası ənənəsinə aid mətnlərdə 13-cü boy heç vaxt ola bilməz. Əgər 13-cü boy varsa, demək, orada artıq Oğuz eli yoxdur.**

Bu cəhətdən prof Y.Azmunun uşaq ikən türkmənlər arasında eşitdiyi “boylar” diqqət çəkir⁵³. Bu, ondan irəli gəlirdi ki, XX əsrdə “Oğuz eli” etnokosmik hadisə kimi mövcud deyildi və Oğuz çağında ədəbi janr mənasında işlənməyən “boy” sözü postoğuz epoxasında artıq öz əvvəlki mənasını itirərək, türkmən obalarının folklor janrına çevrilmişdir.

“Üçüncü əlyazmaçıların” ən böyük səhvi “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “boy” sözünü məhz bədii janr kimi anlamalarıdır.

⁵³ Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s.21

Əziz həmkarlar, Drezden nüsxəsindəki oğuznamələrin adında “boy” sözü işlənsə də, bu söz bədii yox, ritual janrı mənasındadır. Başqa sözlə, “boylama” oğuznamə yaratmağın konkret bir mərhələsidir. Dastanın “Bamsı Beyrək” oğuznaməsindəki bir nümunəyə diqqət edək:

“Dədəm Qorqud gəldi, şadlıq çaldı. Boy boyladı, soy soyladı. Qazi ərənlər başına nə gəldügin söylədi. “Bu Oğuznamə Beyəgin olsun!” – dedi”⁵⁴.

Burada:

Boy boylama – “Həqq təala könlinə ilham edən” Dədə Qorqudun boyu “ol zamandakı alplar aləmindən” çağırması;

Soy soylama – Oğuznamənin mövzusunı təşkil edən hadisənin qopuzla nəzmə çəkilməsi;

Oğuznamə – bütün bu prosesin nəticəsi olan bədii janrdır.

Əgər tədqiqatçılar “boy” termininin bədii janrı yox, ritual janrını bildirdiyini bilsəydilər, onda onlar 13-cü boy məsələsinə, bəlkə də, başqa cür yanaşa bilərdilər.

Burada bir məsələyə də diqqət yetirməyimiz lazım gəlir. Bu, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjetinin etnopoetik məkanı məsələsidir. Birmənalı şəkildə bildirmək istərdik ki, tarixi Oğuz xalqının milli xalqlara diferensiasiya etməsindən sonra “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjeti yalnız Salur türkmənlərinin arasında yaşamaqda davam etdi. Başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”-dan tanıdığımız Salur Qazan məhz öz adı ilə Salur türkmənlərinin epos qəhrəmanına çevrildi. Bu səbəbdən “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsi heç bir halda “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu olmayıb, Türkmen folklor fakturasıdır.

⁵⁴ Kitabi-Dədə Qorqud/Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 67

Qənaətlər

1. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması kimi elm aləminə təqdim olunmuş və mətnin içərisində “Kitabi-Türkman lisanı” adlandırmış əlyazma poetik strukturu etibarilə eposun Drezden və Vatikan nüsxələri ilə heç bir məqamda nüsxələşə bilmədiyi üçün onun nə üçüncü nüsxəsi, nə də üçüncü əlyazması deyildir.

2. Bu məsələdə elm aləmi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ilə onun konkret bir epoxada yazıya alınmış şəkli olan “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsini eyniləşdirməklə aldadılmışdır.

3. “Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyundakı Qazanın söylədiyi 2-ci nəğmə “Kitabi-Türkman lisanı”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsinin kontaminativ işarəsi, yaxud düyüdüdür.

4. “Kitabi-Türkman lisanı”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi bilavasitə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un deyil, şifahi “Dədə Qorqud” eposunun kontaminativ əlavəsidir. Çünki “Kitabi-Türkman lisanı” də, “Kitabi-Dədə Qorqud” da bütün hallarda şifahi “Dədə Qorqud” epos nüvəsinin yazılı törəmələri – paradiqmalarıdır. Yəni “Kitabi-Türkman lisanı” birbaşa yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının deyil, məhz şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkman//Türkmən epoxasındakı davamıdır. Bu halda o, heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması ola bilməz.

5. “Dədə Qorqud” Oğuz milli düşüncə sistemini bütövlükdə əhatə edən eposdur. Onun tarixən iki mənə paradiqması var:

Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı: Bu, “Qorqud Ata” mifik nüvəsindən başlanan, Oğuz epoxasından keçən və oğuzların

milli xalqlara diferensiasiya etdiyi dövrə qədər davam edən və sonra milli eposlara transformasiya olunan epik ənənədir.

İki nüsxədən (Drezden və Vatikan) ibarət yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı: Bu, şifahi “Dədə Qorqud” dastanının konkret məkan-zaman nöqtəsində yazılı şəkildə qeydə alınmış şəkildir.

Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı minillər boyunca dəyişərək inkişaf etmiş, “Kitab-Dədə Qorqud” dastanı isə öz inkişafını donduraraq, əlyazma şəklində daşlaşmışdır.

6. “Kitabi-Dədə Qorqud”da əlyazmalaşmış mətn dastan funksiyasını inikas etdiyi halda, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi funksional tipinə görə dastan deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud”un ifaçıları – ozanlar, ifa mühiti – el şənlikləri, şöhlənlər, ziyafətlər, qonaqlıqlar və s., auditoriyası – geniş publika, Oğuz elinin ən müxtəlif təbəqələri, mətnin sakrallıq dərəcəsi – ekzoterik mətn tipi, yəni dinlənməsi hamı üçün açıq olan, konkret olaraq hər hansı etnososial qrupa aid edilməyən, yaxud eşidilməsi, öyrənilməsi cəmiyyətin hansısa təbəqələrinə, qruplarına qadağan edilməyən mətn, mətnin etnopoetik tipi – oğuznamə, mətnin funksional struktur tipologiyası – bədii-estetik, əyləncəvi funksiyaya malik dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani”nin ifaçıları – baxşı/ozanlar, ifa mühiti – qırxlar məclisi, auditoriyası – qırx şagird, mətnin sakrallıq dərəcəsi – ezoterik mətn tipi, yəni dinlənməsi yalnız konkret etnososial qrup (qırx şagird) üçün nəzərdə tutulan, inisiasiya ritalından keçməyənlərə dinlənməsi, eşidilməsi qadağan edilən mətn, mətnin etnopoetik tipi – oğuznamə, mətnin funksional struktur tipologiyası – sakral-mistik, gizlin-ezoterik funksiyaya malik ərgənlik törəsidir.

7. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi baxşı//ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənim-

sənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritua-
lının ezoterik//batini “törə kitabıdır”.

8. “Kitabi-Türkman lisani” abidəsi heca vəzninin təsirlərindən və hecanın strukturuna əsaslanan saz-aşiq ənənəsindən qapalı quruluşa malik mühafizəkar məhəlli mühitdə, yəni Azərbaycan Tərəkəmə//Türkman mühitində qorunub qalmışdır. Qapalı-məhəlli mühit, həmin mühitə məxsus adət-ənənələrin tərəkəmə milli kimliyini qoruyub saxlayan immun sisteminə çevrilməsi heca şeirinin həmin mühitlərə nüfuz etməsinə imkan verməmişdir. Elə bu cəhətdən azərbaycandilli “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin ifaçıları aşıqlar yox, baxşı// ozanlardır.

9. “Kitabi-Türkman lisani” və “Kitabi-Dədə Qorqud” biri ezoterik, o biri ekzoterik funksional tipologiyaya malik mətnlərdir və bu səbəbdən onların hər ikisi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsi ilə bağlı olsalar da, ezoterik “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi tipoloji baxımdan ekzoterik “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrinin üçüncü nüsxəsi, yaxud üçüncü əlyazması deyildir.

10. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi artıq başa çatmış Oğuz epoxasının deyil, yeni dövrün – Türkman epoxasının abidəsidir. Bu halda etnopoetik təyanatına görə Oğuz yox, Türkman dastandır. Dastanda Oğuz eli, onun sərhədləri, coğrafi adlar aktiv yox, passiv yaddaşı əks etdirir. Başqa sözlə, bunlar artıq klişeləşmiş epik lokuslardır. Əksinə, aktiv yaddaş Azərbaycan-Türkman coğrafiyası ilə bağlıdır. Dastanda dünyaya baxışın çıxış nöqtəsi Azərbaycan və onun Oğuz yaddaşı ilə müəyyənləşən çevrəsidir. Mətnə Oğuz mərkəzli dünyadan Azərbaycana (Azərbaycana, İrana, bütün Türkman elinə) deyil, Azərbaycandan tarixi Oğuz və müasir Türkman dünyasına baxış var.

11. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz tayfalarının dilində (“ala lisani taifeyi oğuzan”da) olduğu kimi, “Kitabi-Türkman lisani” də türkman tayfalarının dilində (“Türkman lisani”də, başqa sözlə “ala lisani taifeyi türkman”da) olan abidədir. Bunlar fərqli epoxaların abidələri kimi “Dədə Qorqud” epik ənənəsi ilə bağlı olsalar da, “Kitabi-Türkman lisani” bir yazılı abidə kimi heç bir halda (yazılı) “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin üçüncü nüsxəsi və əlyazması deyildir⁵⁵.

12. “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun tapıldığını elan etmək Oğuz etnosunun strukturunu “dağıdaraq”, ondakı boy-tayfaların sayını 26-ya çatdırmaq deməkdir. Bu səbəbdən Oğuz epoxası ənənəsinə aid mətnlərdə 13-cü boy heç vaxt ola bilməz. Əgər 13-cü boy varsa, demək orada artıq Oğuz eli yoxdur.

13. “Kitabi-Türkman lisani” abidəsi təqdim etdiyi epik coğrafiya, dili və s. baxımından Azərbaycan//Türkman//Tərəkəmə abidəsidir.

⁵⁵ Tamamilə məntiqidir ki, prof. O.F.Sərtqaya da yeni əlyazmanı “Dədə Qorqud kitabı”nın “nüsxəsi” deyil, “Dədə Qorqud” epik ənənəsi ilə bağlı **“paralel mətn”** adlandırmışdır (Bax.:Sertkaya O.F. Dede Korkut Kitabının Kaç Yazma Nüshası Var?//“Türkologiya” jurnalı, № 3, Bakı, 2019, s. 93) – **S.RZASOY**

P. S. Şübhəli məqamlar

Bütün bunlarla bərabər “Kitabi-Türkman lisanı” əlyazmasında bizi şübhəyə salan məqamlar da yox deyildir. Məsələn:

1. Əlyazmanın kağızının kimyəvi ekspertizası indiyə qədər niyə aparılmamış və onun dəqiq yaşı təyin edilməmişdir?

2. Əlyazmanın sahibi olan Vəli Məhəmməd Xoca onu İrana-Turana səxavətlə təqdim etdiyi halda, nəyə görə “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illiyinin keçirildiyi, dünyanın bütün qorqudsünaslarının axışb gəldiyi Bakıya təqdim etməmişdir? Əvəzində bu əlyazma bizə hansısa işbazlar tərəfindən bir il yarımdan çoxdur ki, ödəniş (bir milyon dollar) müqabilində təklif olunurdu.

3. Əlyazmada Şimali Azərbaycanla bağlı təhqiramiz yerlər var. Onların Dədə Qorqudun dilindən deyilməsinə inanmırıq. Məsələn, “Talışı qoyun” ifadəsi (“Talışı qoyun çıxdığı...”⁵⁶). Talışlar bir toplum kimi heç vaxt qoyunçuluqla məşğul olmamış, tarixi Azərbaycanda qoyunçu xalq kimi tanınmamışlar. Bu halda Dədə Qorqudun “talış” adını “qoyun”la birgə çəkməsində məqsədi nə idi? Bu ifadə Dədə Qorqudundurmu?

4. Yaxud Dədə Qorqud nəyə görə 40 şagirdə Şirvanı “mürvətsiz” yer kimi tanıdır: “...akçası çox, mürüvvəti yox Şirvan eli”⁵⁷

5. Mətnə Naxçıvan, İrəvan və Şərur eli adamlarının “şər yaxan” adlandırılması bu ifadənin bizdə Dədə Qorquda aid olduğuna şübhə yaradır: “Geçisi gərcə, adamı şərçə İrəvan, Naxçıvan, Şərül eli”⁵⁸.

Əlbəttə, bütün bunları yazmaya bilərdik. Ancaq bunları da gördük və deməyə də bilmədik. Dedik ki, sonradan axmaq vəziyyətində qalmayaq.

⁵⁶ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım/Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 216

⁵⁷ Yenə də orada, s. 216

⁵⁸ Yenə də orada, s. 216

İKİNCİ BÖLMƏ

“KİTABI-TÜRKMAN LISANI” OĞUZNAMƏSİNDƏ BİRİNCİ “DOQQUZLAMA” DÖVRİYYƏSİNDƏKİ SOYLARIN SEMANTİKASI

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi haqqında tədqiqatlar hələ yenicə başlanmaqdadır. Abidənin türkoloji şüura “oturması” prosesi çox ləng gedir. Bunun səbəbləri üzərində çox durmaq istəməzdim. Bu barədə prof. R.Qafarlı ilə hazırladığımız və bu kitabın da birinci bölümünü təşkil edən yazıda⁵⁹ geniş bəhs olunub. Qorqudşünaslıq bir tərəddüd içindədir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması” eyforiyası dağıldı və sözü gedən yazımızdan sonra “13-cü boy” məsələsində də tərəddüd yaranıb. Bu, daha çox gözləmə mövqeyidir: elmi karyera imkanlarını itirməkdən, yaxud mənsub olduqları dırnaqarası “məktəblərin”, əslində isə dəstələrin, qrupların mövqeyinə qarşı çıxaraq özlərini “yandırmaqdan” çəkinən, qorxan alimlərin əlverişli məqam gözləməsidir. Bu həm də XXI əsr Türkiyə və Azərbaycan qorqudşünaslığının, sözün həqiqi mənasında, yerində saymasının təzahürüdür. XX əsr qorqudşünasları abidələrin tərtibi, nəşri, təsviri, o cümlədən tarixi-filoloji və tarixi-müqayisəli üsullarla təhlili sahəsində böyük işlər gördülər. XX əsrdə yetişib, XXI əsrin aparıcı simalarına çevrilən qorqudşünasların böyük əksəriyyəti isə ortaya sanballı bir şey qoya bilmədi. Bunun səbəbi özlərini müasir Qərb dünyasının yeni təhlil texnologiyalarına deyil, artıq tükənmiş ənənəvi metodlara köklənməklə bağlıdır. Maraqlıdır, Qərbin nəhəng humanitarlarının yeni nəzəriyyə və metodlarla bağlı əsərlərini böyük peşəkarlıqla türk dilinə tərcümə edən alimlər

⁵⁹Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 3-39

öz əsərlərində nə üçünsə bu nəzəriyyə və metodları tətbiq edə bilmirlər. Və acınacaqlı nəticə göz qabağındadır: mifik nüvədən baş alıb gələn, əsrlər, minillər, epoxalar boyunca dəyişən şifahi “Dədə Qorqud” eposunun müxtəlif epoxalara (Oğuz və Türkman epoxalarına) aid yazılı törəmələri olan “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisani” oğuznamələri bir-biri ilə “nüsxə” dərəcəsinə eyniləşdirildi. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi **şifahi “Dədə Qorqud” eposunun üçüncü əlyazması** hesab edilmək əvəzinə, yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi elan olundu.

Ancaq “hər yanlış da bir naxışdır”. Türkologiya bu “yanlışla” yeni bir “naxış” başladı.

Əlbəttə, bir zaman gələcək ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi ilə bağlı yazılan əsərlər bir “kitabxanaya” çevriləcək. İndi yolun başlanğıcındayıq. Bu başlanğıcın əsasını prof. M.Ekici, prof Y.Azmun və N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai, S.Behzaddan ibarət müəlliflər kollektivi qoydular. Qorqudşünaslıq istər bu gün, istərsə də sabah bu adlara, o cümlədən əlyazmanın sahibi Vəli Məhəmməd Xocaya içi mənqarışiq həmişə minnətdar olacaq.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi özünəməxsus nadir poetik quruluşa və bədii-estetik gözəlliyə sahibdir. Abidə öz janr-poetik quruluşu baxımından o qədər mürəkkəb və “qeyri-ənənəvi” təsir bağışlayır ki, ənənəvi modellərlə işləyən, ənənəvi təhlil qəliblərinə köklənmiş tədqiqatçı intellekti onu qavramaqda çətinlik çəkir. Lakin bütün bunlar zamanla ötüb keçəcək və hərənin “təhlil məşını” bu abidədə özü üçün tədqiqat material tapacaq. Əsas odur ki, indi tədqiqatları hərəkətə gətirmək lazımdır.

Mənim “təhlil məşını”, özüm müşahidə etdiyim qədər, struktur təhlilə meyillidir. Odur ki, “Kitabi-Türkman lisani” abidəsi ilə bağlı tədqiqatlarımı mənə doğma olan sahədə da-

vam etdirməyi, başqa sözlə, “bildiyim, bacardığım işlə məşğul olmağı” məqsədəuyğun hesab edirəm. Təbii ki, abidənin problemləri “en” qədərdir. Mənə indi aktual görünən abidənin transmediativ struktur poetikasının araşdırılmasıdır.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin ad problemi

Bildiyimiz kimi, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin adı hələ dəqiq olaraq müəyyənləşdirilməyib. Aşağıdakı ad-variantlar mövcuddur:

“Türküstan/Türmənsəhra nüsxəsi” (M.Ekici);

“Türkmən Səhra nüsxəsi”(Y.Azmun);

“Kitabi-Türkmən” (Y.Azmun);

“Günbət əlyazması” (N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai, S.Behzad);

“Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi” (K.Əliyev);

“Kitabi-Türkman lisanı” (R.Qafarlı, S.Rzasoy).

Bu günlərdə isə mövcud adlara yeni birisi əlavə olundu:

“Türkman kitabı”.

Mətnşünas-türkoloq, dilçi-qorqudşünas Asif Hacıyev (Şirvanelli) abidənin Azərbaycan Respublikasında ilk professional-akademik nəşrini bu ad altında həyata keçirdi⁶⁰.

A.Hacıyev (Şirvanelli) mətni “Türkman kitabı” (“Kitabi-Türkman”) adı altında nəşr edərkən iki fakta əsaslanmışdır:

Birincisi, abidənin özündə mövcud olan (və haqqında bu kitabın birinci bölümünün ““Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin süni yaradılmış ad “problemi”, yaxud Dədəm Qorqudun ad qoyma ənənəsini davam etdirən nəvələr” adlı hissəsində geniş şəkildə bəhs olunmuş) “Cild-i duyum-i kitab-i Türkman lisanı” qeydinə;

İkincisi, həmin qeydi prof. Y.Azmunun “Cild-i Düyüm-i Kitabı Türkmen (E)l-Sani 1347 (Türkmən kitabının ikinci cildi – ikinci 1347)” kimi oxumasına. Y.Azmunun ad-dakı “lisan” sözünü “(E)l-Sani” kimi oxumasını əsas götürən

⁶⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60

A.Hacıyev (Şirvanelli) “Kitabi-Türkman” (“Türkman kitabı”) adı üzərində durmuşdur.

İlk növbədə vurğulamaq istərdim ki, nə dilçi, nə də mətnşünas deyiləm. Odur ki, bu sahədə peşəkarlarla heç bir mübahisə etmək fikrim (və səlahiyyətim) yoxdur. Onların oxunuşlarına hörmətimi ifadə etməklə yanaşı, mühüm hesab etdiyim bir nöqtəyə diqqət çəkmək istərdim.

Prof. Y.Azmunun “lisani” sözünü “(E)l-Sani” kimi oxuması ilə məna dəyişir: “lisani” – “dil” sözü “sani” – “ikinci” kimi təfsir olunur. Bunu qəbul etmək olardı. Məntiqlə “sani” sözü 1347 rəqəminin yanında özünə yer tapa bilər: “ikinci 1347”, yəni 1347-ci ilin ikinci yarısı. Lakin Y.Azmun “lisani” sözünü parçalayıb: “(E)l-Sani”. O, parçalardan ikincisini (“Sani”) “ikinci” mənasında olan söz kimi götürsə də, birinci parça [“(E)l”] izahsız şəkildə havadan asılı qalıb. Lakin ona hökmən izah verilməli idi: nə deməkdir, niyə oradadır?

Bəlkə, mətnşünaslara bir “ipucu” (“podskazka”) verək. Bəlkə, “Cild-i Düyyüm-i Kitabı Türkmen (E)l-Sani 1347” qeydindəki **“Kitabı Türkmen (E)li”** izafət tərkibini **“Kitabi-Türkmen eli”** kimi, yəni “Türkman eli kitabı” şəklində oxumaq daha əlverişli olar? O halda daha məntiqli ad alınar: “Türkman eli kitabının ikinci cildi – ikinci 1347”

Əlbəttə, bunlar maraqlı və məntiqli görünsə də, mətnşünas olmayan tədqiqatçının “etimolojisidir”. Ona görə də qeydi necə oxumağı dilçi-mətnşünasların öhdəsinə buraxırıq⁶¹. Bizim “Kitabi-Türkman lisani” adının üzərində hələlik (yəni mətnşünaslardan ağlabatan izah eşidənə qədər) möhkəm durmağımızın bir “möhkəm” dəlili var. Bu, “Dədə Qorqud” əlyazma ənənəsidir:

⁶¹ Qeyd edək ki, “lisani” məsələsində mətnşünas akademik M.Nağısoylunun fərqli izahı da var.

“**Kitabi-Dədəm Qorqud** ala **lisani** taifeyi oğuzan”;

“**Kitabi-Türkman lisani**”.

Bu adlar “Dədə Qorqud” eposu əlyazma ənənəsinin funksional struktur semantikasını və tipologiyasını əks etdirir. Nə qədər ki əğlabatan izah tapılmayıb, biz “Kitabi-Türkman lisani” adını işlədəcəyik.

Abidənin funksional-poetik strukturu: 23, 27, yoxsa 24 soy

“Kitabi-Türkman lisani” mətn quruluşuna görə soy(lama)lardan və bir kiçik hekayə-oğuznamədən ibarətdir. Mətnin altıda beş hissəsini oğuznamədə “soy” adlandırılan soylamalar və yalnız altıda bir hissəsini hekayət-oğuznamə təşkil edir. Prof. M.Ekiciyə görə, mətndəki soyların sayı 23-dür⁶². Prof. Y.Azmun isə fərqli saymışdır. Ona görə, mətndə 27 soylama və iki boy var⁶³. “Günbət əlyazması”nın tərtibçiləri mətni 25 hissədən: 24 soy və bir boydan ibarət hesab etmişlər⁶⁴.

Maraqlı mənzərə alınır. Məsələn burasındadır ki, həm 24, həm də 27 rəqəmi Oğuz etnokosmik düşüncəsinin strukturu baxımından təsadüfi rəqəmlər deyildir. “Günbət əlyazması”nın tərtibçiləri soylamaların sayını 24 götürərkən “soy(lama)” janrının poetik xüsusiyyətlərini (janr qəlibini) əsas götürmüşlər və bu da tamamilə normal elmi yanaşmadır. Ancaq burada başqa bir məqam da var. Bu Oğuz etnokosmik düşüncəsinin “24-lük” universumu ilə bağlı məsələdir. Bu barədə kitabın birinci bölməsində geniş şəkildə bəhs olunub.

“24-lük” Oğuz etnik dünya modelinin əsas kəmiyyət universumudur: gerçəklik oğuzlunun kollektiv düşüncə modelində bu universumdan keçərək qavranır. “24-lük” Oğuz ənənəvi mədəniyyətinin bütün laylarında onu təşkil edən ele-

⁶² Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, s. 20

⁶³ Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar və İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayinevi, s. 17

⁶⁴ Shahgöli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türkölük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147

mentlərin uyğun kombinasiyalarında (1, 4, 6, 12, 24) fraktal olaraq təkrarlanır. “24-lük” universumu “Oğuz kağan” mifik nüvəsindən baş alıb gələn “namə”lərin də, təbii olaraq, struktur əsasını təşkil edir. Bu universum bizim qarşımıza “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsində “12 boy” şəklində, Vatikan nüsxəsində “6 hekayət-boy” şəklində çıxdığı kimi, “Kitabi-Türkman lisani”də də “24 soy” şəklində çıxır.

Lakin 27 rəqəmi də təsadüfi deyildir. İrəlində görəcəyimiz kimi, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin poetik strukturu “toquzlama//doqqquzlama” modeli əsasında qurulmuşdur. Mətnə üç doqquzlama dövryyəsi müşahidə olunur. Bu da məntiqi olaraq 27 rəqəmini verir: $9 \times 3 = 27$.

Mən bu rəqəmlərdən heç birini mütləqləşdirmək fikrində deyiləm. Sadəcə, onu diqqətə çatdırmaq istəyirəm ki, 24 və 27 rəqəmləri təsadüfi rəqəmlər deyildir. Onlar mədəniyyətin sinergetik özünütəşkil prosesinin ölçü vahidləridir.

I soy(lama):
Dədə Qorqudla dua//müqəddimə vasitəsilə
transmediativ əlaqə sisteminin qurulması

Gəldiyimiz nəticəyə görə, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi baxşı//ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik//batini “törə kitabıdır”⁶⁵.

Abidədəki 24 soy və bir dastan-oğuznamə istisnasız olaraq 40 şagirdin “igidlik” modeli üzrə təliminə xidmət edir. Mətn bütün poetik elementləri, ideya-məzmun xüsusiyyətləri, bədii-estetik enerjisi ilə şagirdlərin igidlərə çevrilməsi prosesini özündə ehtiva edir. Soyların hər birinin təhlilindən görəcəyimiz kimi, (böyük ehtimalla) 40 günlük inisiyasiya (keçid) mərasimindən keçməkdə olan 40 şagird bu mətnlər vasitəsilə “mərd igid//qoç igid//ər igid” olmağı əhatə edən bütün bilikləri mənimsəyir. Neofit//namizədin psixologiyasının dəyişdirilərək yenidən qurulmasına xidmət edən bu mətnlərə başdan-başa öyrədicilik ruhu hakimdir. “Oğuz” adlanan dünyaya aid yaxşı-pis nə varsa – hamısı bu mətnlər vasitəsilə 40 şagirdə təlim, tədris və təlqin edilir.

Sonuncu cümlədəki “yaxşı-pis”, “təlim”, “tədris” və “təlqin” sözlərini ümumişlək söz kimi işlətmədik. Bu sözlər inisiyasiya mərasiminin mühüm anlayış-terminləridir.

“Yaxşı-pis” – 40 şagirdə dünya haqqında verilən biliklərin bütövlüyünü ifadə edir. İrəlidə soyların təhlili zamanı görəcəyik ki, dünya//gerçəklik oğuzlunun kollektiv dünya

⁶⁵ Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 36

modelində, əsasən, “yaxşı-pis” (“yaxşı-yaman”) modeli üzrə təsnif olunur.

“Təlim” – elm öyrətmədir. 40 şagirdə öyrədilən biliklər hamıya gündəlik həyat təcrübəsindən məlum olan adi biliklər deyildir. 40 şagird Oğuz//Türkman insanının empirik təcrübəsini əks etdirən adi həyatı bilikləri şagird olmamışdan qabaq artıq bilirdi. Mərasim müddətində ona təlim edilən biliklər “mərd igid//qoç igid//ər igid”in öyrənməli olduğu ezoterik biliklərdir. Onları yalnız “igid” olan bilməli idi. Bunlar “igidliyin” sirləridir. Bu biliklərsiz heç bir şagird “mərd igid//qoç igid//ər igid” ola bilməzdi. Həmin biliklərin ezoterizmi onların “Oğuz//Türkman igidininə” məxsus biliklər olmasında ifadə olunur. Başqa birisinin bu bilikləri öyrənməsi, bilməsi “mərd igid//qoç igid//ər igid” olmağın sirrini faş etmiş olardı. Bu halda isə həmin biliklər öz ezoterizmini itirib, adi (ekzoterik) biliyə çevrilərdi. Ona görə də 40 şagird “igidlik” modelinin sirlərini göz bəbəyi kimi qorumalı idi. Bu biliklər qırağa sızsa idi, “kafir” düşmən “casus” vasitəsilə onu öyrənər və igidə qalib gələrdi. Çünki həmin biliklər “mərd igid//qoç igid//ər igid”liyin davranış kodları idi: kodların bilinməsi, düşmən əlinə keçməsi igidi öz mənəvi-psixoloji, hərbi-taktiki gücündən məhrum edərdi. Düşmən igidin “mərdlik”, “qoçluq”, “ərlik” sirlərini bilməklə igidin ona qarşı atacağı bütün hərbi-psixoloji davranışlara qarşı qabaqcadan hazır olar və bununla da igidi təsirsiz bir hədəfə çevirər, müdafiə qabiliyyətini zəiflədərdi.

“Tədris” – onu bildirir ki, 40 şagirdə “mərd igid//qoç igid//ər igid”lik haqqındakı biliklər dərs kimi öyrədilir.

“Təlqin” – 40 şagirdə verilən biliklərin onlara adi müəllimlər tərəfindən deyil, bu biliklərin daşıyıcısı olan və “Kitabi-Türkman lisanı”də **“Dədəm soyu alp ozanlar”**⁶⁶ adlandır-

⁶⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 25, 43

lan müəllimlər tərəfindən öyrədildiyini göstərir. Öyrətmənin “təlqin” üsulu iki mühüm cəhəti ilə əlamətdardır:

Birincisi, bu ozanlar adi çalıb-oxuyan ozanlar yox, “alp ozanlar”dır. “Alp” termini bu ozanların alplıq, igidlik, hərblə bağlı xüsusi statusunu göstərir.

İkincisi, biliklərin 40 şagirdə alp ozan tərəfindən verilməsi onların, sadəcə, dərslər kimi öyrədilməsini (tədrisi) deyil, animistik üsulla –qamlama (soylama) yolu ilə 40 şagirdin psixologiyasına təlqin edilməsini (verilməsini, ötürülməsini, “yazılmasını”) göstərir. Təlqinin əsasında transsendent praktika dururdu və bu praktika təkcə “alp ozan-şagird” münasibətlərini deyil, bütövlükdə **“boy”** vahidinin yaranmasını gerçəkləşdirən **“boylamanı”** da, **“soy”** vahidinin yaranmasını gerçəkləşdirən **“soylamanı”** da əhatə edən universal-animistik əlaqə sistemidir. Çox qabağa qaçıb elmi təhkiyəmizin təbii-məntiqi ardıcılığını pozmadan söyləmək olar ki, alp ozan məhz bu transsendent əlaqə sisteminin vasitəsilə 40 şagirdin şüurunda xüsusi psixoloji rejim yaradır və həmin rejim vasitəsilə 40 şagirdlə Dədəm Qorqud arasında əlaqə qururdu. Dədəm Qorqud da öz növbəsində “cavanmərdlər”ə aid “nəsihətləri” 40 şagirdin şüuruna ötürürdü. Bu, bir mediasiya prosesidir və həmin mediativ rejimdə funksional strukturu baxımından mediator olan alp ozanın və Dədəm Qorqudun iştirakı mütləq olaraq vacib idi.

Birinci soy mətnin poetik strukturu baxımından müqəddimə funksiyasını yerinə yetirir. Bu soy funksional mahiyyəti etibarilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı müqəddimə, yaxud məhəbbət dastanlarındakı aşuqların dastanının əvvəlində söylədikləri üç ustadnamə ilə eyni işi görür. Soy//müqəddimənin məzmunu göstərir ki, alp ozan soylama vasitəsilə Dədəm Qorqudla əlaqə qurur. Soy bu misralarla başlayır:

Haq Taala gögdən Quran endirdi
Arı dinli Məhəmmədə

– oqumaq üçün⁶⁷

Soyda daha sonra ardıcılıqla aşağıdakı bilgiler verilir:

– Cəbrayılın Məhəmməd peyğəmbərə meraca getmək üçün Buraq atını gətirməsi;

– Məhəmmədin meracının təsviri;

– Əlinin Düldül atını minib, Zülfüqar qılıncını belinə bağlaması və din yolunda savaşması;

– Haq Taalanın bir quşu Süleyman peyğəmbərin yanına yollaması;

– Davud peyğəmbərin zireh düzəltmək üçün Haq Taalanın qüdrətindən daşdan polad istehsal etməsi;

– İbrahim Xəlilullahın Allahdan oğul istəməsi və onu Allahın yoluna qurban kəsəcəyini əhd etməsi, Allahın öz əhdinə sadıq qalan peyğəmbərə oğlu İsmayılın əvəzində qurban kəsmək üçün göydən “buynuzı burma qoç” endirməsi.

Bu qısa soy aşağıdakı misralarla bitir:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alpları, dua qılayun **cavanmərdləri** görmaq için”⁶⁸

Beləliklə, soy//müqəddimə Allahın adı ilə başlanıb Dədə Qorqudun adı ilə bitir. Soydakı obrazların hamısı müqəddəs adlardır və onların məna düzümü belədir: *Haq Taala – Cəbrayıl mələk – Məhəmməd peyğəmbər – Həzrət Əli – Süleyman peyğəmbər – İbrahim peyğəmbər – Dədəm Qorqud*. Bu, müqəddəs silsilədir və burada Dədə Qorquda qədər olan obrazların hamısı İslam dininə aiddir. Təkcə Dədə Qorqud istisnadır: o, Oğuz Tanrıçılıq inanc sistemində aiddir.

Bu silsilədə adları çəkilən obrazların hamısı mediasiya ilə bağlıdır. Bu, yerlə göy arasında mediasiyadır. Adları çəkilən peyğəmbərlər Allahla mediativ ünsiyyətdədirlər. Zətən

⁶⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı” ..., s. 7

⁶⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı” ..., s. 8

Allahın (c.c.ə.ş.) peyğəmbəru olmaq ondan gələn risaləti insanlara çatdırmaq deməkdir:

– Həzrət Məhəmməd (s.) merac edib göyə qalxaraq Allahın görüşünə gedir;

– Həzrət Əli (ə.) də təsəvvüfi rəvayətlərə görə, meracda olmuşdur;

– Haq Taala özü Süleymanla əlaqə saxlayır;

– Davud peyğəmbər Haq Taaladan gələn “qüdrət” vəhyi (informasiyası) ilə daşdan polad istehsal edir.

– İbrahim XəlilullahAllahla dua vasitəsilə əlaqə yaradaraq ondan oğul istəyir.

Bəs Dədə Qorqud?

Soyda onun adı çəkilən misralarda Dədə Qorqudun Allahla əlaqə saxlaması haqqında heç nə deyilmir. O, sanki mediativ silsilədən ayrılır. Lakin bu, çox qeyri-məntiqi görünür.

Axi soy onu Allahdan başlanan müqəddəs silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim edir?

Demək, Allahla əlaqə – ona da aid olmalıdır. Lakin biz misralarda bu əlaqəyə işarəni (göndərməni) adları çəkilən peyğəmbərlərdə olduğu kimi görmürük.

Bilirəm, səbirsiz oxucularım dərhal replika vermək istəyir:

“Bəs “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı məlum-məşhur “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyundan Qorqut ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi təmm bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdu. Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həqq təala anın könlinə ilham edərdi...”⁶⁹ təqdimatı? Burada Həqq təalanın Dədə Qorqud un könlünə ilham etməsi, onun həтта qeyb aləmindən müxtəlif xəbərlər söyləməsi mediasiya deyilmi?!”

Əlbəttə, mediasiyadır.

⁶⁹ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 31

Ancaq gəlin tələsməyəkdir. Bütün “sirlər” elə soyun axırının misralarındadır. Və bu misralar, deyərdim ki, ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud” eposunun “bütün sirlərini” özündə “şifrələmişdir”. Odur ki, tələsməyəkdir və diqqəti həmin misralara yönəldəkdir.

Dədə Qorqud bizə məlum olan mətnlərdə İslam övliyasıdır. Ancaq onun İslam dünyagörüşünün funksioneri olmadığı, İslamöncəsi Tanrıçılıq inanc sisteminə aidliyi də məlum məsələdir. Bu cəhətdən, birinci soyda Dədə Qorqudun İslamla bağlı silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim olunması Oğuz//Türkmanların İslam dünyagörüşünə sahiblənməsinin məhsuludur. İslamdan əvvəl Dədə Qorqud başqa bir dinin, yaxud inanc sisteminin, yaxud dünyagörüşünün müqəddəsi, övliyası, “peyğəmbəridir”.

Struktur yanaşma bizdən mətnin dəyişən və dəyişməyən hissələrini (və həmin hissələri təşkil edən elementləri) fərqləndirməyi tələb edir. Bu cəhətdən, birinci soyun mətni dəyişən və dəyişməyən olmaqla iki hissə/qatdan ibarətdir:

Dəyişən qat: Allahdan başlanan peyğəmbərlər silsiləsi;

Dəyişməyən qat: Dədə Qorqud.

Soyun dəyişən qatının altında Tanrıçılıq inanc sistemi ilə bağlı qat gizlənilib. Demək soyun dəyişən qatının özü iki təbəqədən ibarətdir:

1. İslami silsiləni təqdim edən aşkar (eksplisit) təbəqə;
2. Tanrıçılıq elementlərini təqdim edən gizli (implicit) təbəqə.

“Gizli təbəqə” İslamöncəsi Oğuz//Türkmanlarda hakim dünyagörüşü, yəni aşkar ideologiya idi. Lakin Oğuz//Türkmanların İslamı qəbulu ilə bu təbəqə İslami aşkar təbəqəyə transformasiya olunmaqla yanaşı, üstündə çox ciddi yasaq nəzarətiyaranaraq “gizlilik” statusuna keçdi. Bu ciddi və sərt “nəzarət” rejiminin izlərinə elə “Kitabi-Türkman lisani” oğuz-

naməsinin özündə də rast gəlirik. Mətndəki dastan//oğuznamədə Qazan əjdaha ilə döyüşəndə əjdaha onu udmağa başlayır. O, “soylama” ilə Allaha yalvarır:

Ya götürdüyün gögə yetürən görklü Tarı!

Ya urdugüni ulatmayan ulu Tarı!...⁷⁰

Qazan soylamanın başqa bir yerində deyir:

Allah Tarı, sana bir deyənün ağzın öpim,

İki deyənün ağzın çarpım⁷¹

Göründüyü kimi, Oğuz//Türkmanlar İslam dinini qəbul etdikdən sonra Allah və Tanrını eyni bir varlıq hesab etmək məcburi rəsmi normaya çevrilmiş, onları fərqləndirənlər, yəni iki ayrı varlıq hesab edənlər, Qazanın statusunu nəzərə alsaq, dövlət səviyyəsində cəzalandırılmışdır.

Beləliklə, birinci soyda mətnin İslamaqədərki “tarixi” təkcə Dədə Qorqud obrazı ilə təmsil olunur. Belə demək mümkünsə, birinci soyda İslami silsilə ilə Dədə Qorqud bir-birinə “qaynaq olunub”. Lakin bu zaman hökmən nəzərə alınmalıyıq ki, mətnin poetik strukturunda Dədə Qorqud elə öz əvvəlki yerində, daha dəqiq desək, əski Tanrıçılıq mətnində harada idisə – yenə də oradadır. Sadəcə, mətnə ona qədər olan hissə İslami silsilə ilə əvəz olunub.

Bu halda suallar meydana çıxır:

Əski Tanrıçılıq mətni niyə axıradək əvəzlənməyib?

Dədə Qorqud İslami anlayış olan “övliya” qəlibinə transformasiya olunsa da, niyə əski adı ilə öz yerindədir?

Bu sualların cavabı “Oğuznamə” ənənəsi ilə bağlıdır. “Oğuznamə” Dədə Qorqudsuz mümkün ola bilməzdi. Dədə Qorqud ozanların, o cümlədən alp ozanların piri//cəddi//babasıdır. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-

⁷⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 56

⁷¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 57

Türkman lisanı” oğuznamələri və ümumən “Dədə Qorqud” eposunun istisnasız olaraq bütün elementləri Dədə Qorqud obrazına konsentrasiya olunaraq, ona fokuslanır, onda mərkəzləşir. Dədə Qorqud eposun təqdim etdiyi epik dünya modelinin, ümumən epik sistemin mediasiya mərkəzi, mediativ qurucusu və əlaqələndiricisidir. Bir sözlə, “Dədə Qorqud” eposunun varlığı bu obraza bağlıdır: bu obraz yoxdursa – o halda “Dədə Qorqud” eposu da yoxdur. Çünki Dədə Qorqud Tanrı ilə oğuzlu, Oğuz kağanla oğuznamə arasında körpü, vasitə, qapıdır. “Kitabi-Türkman lisanı”yə giriş də məhz Dədə Qorqud körpüsündən keçir.

İndi isə birinci soyda Dədə Qorqudla bağlı misraların “şifrələrini” açmağa çalışaq. Həm də nəzərə almalıyıq ki, birinci soylamada aşkar (eksplisit) İslami təbəqənin altındakı gizli (implisit) Tanrıçılıq təbəqəsinin də sirləri yalnız bu iki misranı deşifrə etməklə açıla bilər. Misraları bir də anaq:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için”.

Qeyd edək ki, bu misraları “eninə-uzununa” çox təhlil etmək lazım gələcək. Çünki mətləblər, təhlil olunması məqamlar çoxdur və onların öyrənilməsi bizdən, demək olar ki, “mikroskopik” analiz tələb edəcək. Bu cəhətdən, biz öncə bu misraların transkripsiyası zamanı mətnin tərtibçiləri tərəfindən işlədilmiş imla (durğu) işarələrindən başlamalıyıq. Çünki müxtəlif nəşrlərdə tərtibçilər tərəfindən qoyulmuş imla işarələrinin yuxarıdakı misraların necə anlaşılması, onların arasında necə əlaqə qurulması və ən başlıcası, bütöv “Kitabi-Türkman lisanı” mətninin funksional semantikasının öyrənilməsində böyük rolu var. Odur ki, öncə oxunuşlara diqqət edək.

Prof. M.Ekici həmin misraların transkripsiyasında dırnaq işarəsindən istifadə etməmişdir:

...Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat,

- Alplar dua kılâyun civanmerdləri görmək-içün⁷²
 O, bu misraları müasir türkcəyə belə uyğunlaşdırmışdır:
 Dedem Korkut, kırk talibe ver nasihat,
 Alplara dua edeyim, genç yigitləri görsün diye⁷³
 M.Ekicinin təfsirində beş epik şəxsiyyət (obraz) var:
 1. Dədə Qorquda öz piri//cəddi//babası kimi (“Dədəm”) müraciət edən **təhkiyəçi alp ozan**;
 2. Ondan nəsihət (öyüd//soy) istənilən **Dədə Qorqud**;
 3. Soy//nəsihət//öyüdlər vasitəsilə öyrədiləcək **40 şagird**;
 4. Təhkiyəçi ozanın onlara dua edilməsini istədiyi **alplar**;
 5. Duanı qəbul edən alpların görməli olduğu **cavanmərdlər//gənc igidlər**.

İndi misraların təqdim etdiyi informasiyanın (epik situasiyanın) funksional modelini M.Ekicinin oxunuşuna əsasən qurmağa çalışaq.

- Hər iki misra təhkiyəçi ozana məxsusdur.
- Təhkiyəçi ozan Dədə Qorquddan soylamalar vasitəsilə 40 şagirdə “nəsihət” (öyüd) verməsini istəyir.
- Təhkiyəçi ozan kimlərə müraciət (xitab) edərək, onlardan alplara dua edilməsini istəyir.
- Təhkiyəçi ozanın məqsədi odur ki, alplar duanı qəbul edib cavanmərdləri, yəni 40 şagirdi “görsünlər”.

Beləliklə, M.Ekicinin oxusundan *üç əsas məqam* ortaya çıxır:

- Birincisi*, cavanmərdlər 40 şagirdidir;
- İkincisi*, bu alplar hər kimdirsə, onlara dua edilməlidir ki, onlar da 40 şagirdi görsünlər.

⁷² Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Nəşriyat, 2019, s. 33

⁷³ Yenə də orada, s. 156

Üçüncüsü, alpların 40 şagirdi “görmələri” son dərəcə mühüm məsələdir. Yəni “*görmək*” burada Dədəm Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində mühüm funksional mexanizmdir.

Prof. Y.Azmunun misraların transkripsiyasında və müasir türkcəsində istifadə etdiyi imla işarələri yuxarıdakından fərqli mənzərə yaratmışdır:

...Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat:

“Alplar dua kılayun cevan-merdleri görmək-içün”⁷⁴

Türkiyə türkcəsi:

Dedem Korkut, kırk şagirdde nasihat verdi:

“Alpler, [çevrenizde] genç yigitler görebilmek için dua edin”⁷⁵

Göründüyü kimi, Y.Azmun misraların mənasını M.Ekicidən fərqli yozmuşdur. Onun təfsirinə əsasən, beş epik şəxsiyyətin (obraz) funksional durumu belədir:

1. **Təhkiyəçi alp ozan** yalnız təsvirçidir. O, “Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat” – deyərək, birbaşa Dədə Qorquda müraciət etsə də, Y.Azmun bu misranı Türkiyə türkcəsinə “Dedem Korkut, kırk şagirdde nasihat verdi” şəklində uyğunlaşdıraraq, təhkiyəçi ozanı misralardakı epik situasiyanın aktiv funksioneri olmaqdan çıxarmışdır. Halbuki təhkiyəçi ozan Dədə Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində iki mühüm funksional elementdən biridir:

a) Müraciət edən (appelyator) – təhkiyəçi alp ozan;

b) Müraciət olunan (auditor) – Dədə Qorqud.

Mediativ əlaqə bu iki obraz arasında qurulur.

2. Alplarla 40 şagird eyni obrazlardır. Dədə Qorud 40 şagirdə “alplar” deyərək müraciət edir. Müraciət etməkdə

⁷⁴ Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayinevi, s. 26

⁷⁵ Yəne də orada, s. 67

məqsədi odur ki, 40 şagird//alp özlərini “cavanmərd//igid” görə bilmək üçün dua etsinlər.

Beləliklə, Y.Azmunun oxusundan *iki əsas məqam* ortaya çıxır:

Birincisi, təhkiyəçi ozan Dədə Qorquda müraciət etmir. O, “dialogun” iştirakçısı yox, təsvirçi//təhkiyəçisidir.

İkincisi, misralardakı 40 şagird, alplar və cavanmərdlər eyni obrazlardır.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsini “Günbət əlyazması” adı altında tərtib etmiş müəlliflər kollektivi misraları belə oxumuşlar:

Dedem Korkud kırk şakirde ver nasihat!

“Alplar! Dua kıluyunq civanmerdleri görmək-içünq”⁷⁶

Müəlliflər kollektivi mətnin Türkiyə türkcəsinə uyğunlaşdırmadıqları üçün nümunə verdiyimiz parçadan aşağıdakılar aydın olur:

1. Dədə Qorquda müraciət edən təhkiyəçi ozandır.
2. Müəlliflər kollektivi birinci misradan sonra təhkiyəçi ozanın müraciətinin emosionallığını ifadə etmək üçün nida işarəsi qoymuşlar. Ona görə də dırnaqda verilmiş ikinci misranın təhkiyəçi ozana, yaxud Dədə Qorquda aid olduğu bilinmir.
3. İkinci misrada “alplar” sözündən sonra nida işarəsi qoyulmuşdur. Bu, həmin misradakı alplarla cavanmərdlərin fərqli obrazlar olduğunu göstərir. Misranın mənasından aydın olur ki, alplar cavanmərdləri görmək üçün dua etməlidirlər.
4. Alpların 40 şagird olub-olmaması misralardan aydın olmur.

⁷⁶ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türkölük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 200

A.Hacıyev (Şirvanelli) sözü gedən misraları belə transkripsiya etmişdir:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərcləri görmaq için”⁷⁷

Bu transkripsiya “Günbət əlyazması”ndakı transkripsiya ilə eyni olduğu (və A.Hacıyev (Şirvanelli) də transkripsiyayı müasir Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırmadığı) üçün “Günbət əlyazması”ndakı misralara verdiyimiz şərhli təkrara yol verməyərək A.Hacıyevdəki (Şirvanelli) misralara eynilə aid edirik.

Göründüyü kimi, sözü gedən iki misra müxtəlif tərtibatlarda oxunmuş və fərqli mənalar ortaya çıxmışdır. Bu fərqlər, müxtəlif (sərbəst) mənalandırmalar misraların təqdim etdiyi epik *məlumatın* birbaşa birinci soylamada eksplisit (aşkar) İslami təbəqənin altında gizlənmiş implisit (gizli) Tanrıçılıq qatı ilə bağlı olmasından yaranmaqdadır. Yəni bu iki misra – **tekst**, islami silsilə təbəqəsinin altındakı Tanrıçılıq təbəqəsi – **kontekstdir**. İki misradakı beş obraz vahidi (təhkiyəçi ozan, Dədə Qorqud, 40 şagird, alplar, cavanmərclər) hərəsi öz dərəcəsinə birbaşa həmin Tanrıçılıq konteksti ilə bağlıdır. Əgər bu konteksti bərpa etməsək, üzə çıxarmasaq, onu təşkil edən elementləri aşkarlayıb-müəyyənləşdirməsək, o halda həmin misralar Oğuz ritual-mifoloji dünya modelindən kənar qalaraq, müasir tarixi şüurun məntiqinə uyğun şəkildə “sərbəstcəsinə” yozulmaqda davam edəcək.

Ancaq eksplisit təbəqənin altındakı implisit konteksti necə bərpa etmək olar?

Axı Tanrıçılıq mənə sırası (silsiləsi) tamamilə (bütövlükdə) İslami mənə sırasına transformasiya olunub?

Mənaların transformasiyası semiotik müstəvidə kodlaşma deməkdir. Bu cəhətdən, “Dədə Qorqud” eposunda kodlaş-

⁷⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 8

manın yalnız bir səviyyəsi (silsiləsi) özünü açıq şəkildə göstərir: **Allah-Tanrı**.

Qalan səviyyə//silsilələrdə İslami elementlərə kodlaşmış Tanrıçılıq elementləri bizə məlum deyildir.

Onları necə aşkarlamaq olar?

Yaxud onları, ümumiyyətlə, aşkarlamaq mümkündürmü?

Əlbəttə – mümkündür. Bunun üçün, əziz və hörmətli oxucularım, struktur-semiotik təhlilin “dozasını” artırmaq, yaxud mikroskopumuzun indiyədək istifadə etdiyimiz linzalarını daha böyüdücü şüşələrlə əvəz etmək lazımdır.

Ancaq iş bununla qurtarmır: qarşımıza metodoloji xarakterli suallar çıxır:

Birinci soylamada mətnin dərinliklərində gizlənmiş (implicit) Tanrıçılıq təbəqəsinə “gedən yolu” necə tapmalı?

Soylama mətnində oraya gedən yolun “qapısı” haradadır?

Əlbəttə – mətnin alt qatında gizlənmiş Tanrıçılıq silsiləsi ilə birbaşa bağlı olan son iki misrada. Belə ki, mətnin alt qatlarına sıxışdırılmış Tanrıçılıq məna silsiləsindən mətnin üst qatında qorunub qalmış yeganə həlqə Dədə Qorqudla bağlı son iki misradır.

Diqqət edək.

Hər bir mətn bütün hallarda iki plana malik olur: mətnüstü və mətnaltı planlar. Görkəmli rus alimi, o cümlədən türk eposlarının tədqiqi sahəsində sanballı əsərlərin müəllifi B.N.Putlov mətnaltı plan haqqında yazır ki, bu, hadisələrin gizlində qalan səbəbi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv şəkildə mövcud olan mənasıdır⁷⁸.

⁷⁸ Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 177

Demək, birinci soylamada son iki misranın da semantikasını birbaşa gizləndə qalan mətnaltı ilə bağlıdır.

Mətnüstü və mətnaltı planlar epik məndə uyğun olaraq birinci və ikinci süjet planlarını təşkil edir. Mətnüstü – ikinci (son) süjet planı, mətnaltı – birinci süjet planıdır. B.N.Putilovun tədqiqatından aydın olur ki, ikinci süjet planı köhnə (əvvəlki, ilkin) süjet(lər)in tarixi-epoxal transformasiyalar zəminində birinci süjet planında (son süjetdə) qorunub qalmış izləridir⁷⁹.

Birinci soylamada Dədə Qorqudla bağlı misralar Tanrıçılıqla bağlı “birinci süjet planının” İslami silsiləni əks etdirən “ikinci süjet planındakı” izləridir.

B.N.Putilova görə, epik süjetin çoxölçülüyünü təmin edən ən əhəmiyyətli və müntəzəm fəaliyyətə malik elementlərdən biri mətnaltıdır. Onu ən ümumi formada personajın bu və ya başqa hərəkətini, bu və ya başqa fəaliyyəti izah edən tip motivləşməsi (hadisələrin gizləndə qalan səbəbi – *S.Rzasoy*) kimi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv şəkildə mövcud olan mənası kimi qiymətləndirmək olar⁸⁰.

Beləliklə, B.N.Putilovun tədqiqatından aydın olur ki, ikinci süjet planı süjet ənənəsinin transformasiyaları zəminində meydana çıxır. Bu prosesdə köhnə süjetlər yeni süjetlərin tərkibində motivlər, motiv blokları, həlqələr kimi qalmaqda davam edir. Bu baxımdan, ikinci süjet planı ilkin süjet(lər)in transformasiya olunmuş son süjetdəki – birinci süjet planındakı izləridir⁸¹.

Demək, biz də İslami ideologiyanın təzyiqləri nəticəsində birinci soylamanın mətnaltı məkanında özünə “sığınacaq tapmış”, qərar tutmuş Tanrıçılıq məna paradixmasını həmin soylama

⁷⁹ B.N.Putilov. Göstərilən əsəri, s. 193

⁸⁰ B.N.Putilov. Göstərilən əsəri, s. 177

⁸¹ B.N.Putilov. Göstərilən əsəri, s. 193

manın mətnüstü məkanındakı son iki misrada qorunub qalmış “izlər” əsasında bərpa etməliyik. Həmin izlərə diqqət edək.

Burada təhkiyəçi ozan və Dədə Qorqudla bağlı məsələ aydındır. “Dədəm soyu alp ozanlar” ifa zamanı bütün hallarda öz pir//cədd//babaları Dədə Qorqudla əlaqəyə girməli, onunla transsendent əlaqə sistemi qurmalı idilər. Bu, təhkiyəçi ozanın “Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nəsihət” xitab//müraciətində açıq-aşkar şəkildə ifadə olunub. Bu xitabdan aşağıdakı iki nəticə hasil olur:

1. “40 şagirdə” soylama yolu nəsihəti təhkiyəçi ozan yox, Dədə Qorqud verəcəkdir.

2. Təhkiyəçi ozanın rolu Dədə Qorqudla 40 şagird arasında mediativ əlaqə sistemini qurmaqdır. Bu halda o – ötürücü-mediatorudur. Bu, ilk növbədə zamanlararası mediasiyadır. Təhkiyəçi ozan və 40 şagird “indiki zamanda”, Dədə Qorqud “ol zamanda” yaşayır. Təhkiyəçi ozan bu zamanlar arasında mediativ əlaqə sistemi qurmaqla onları ritual rejimdə sinxronlaşdırır və Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihət verir.

Lakin bir mühüm sual da meydana çıxır: **Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihətləri necə verir: şagirdlərlə birbaşa ünsiyyətlə, yoxsa ozanın təhkiyəçisində?**

Qeyd etməliyik ki, bu sual çox mühüm, yanından ötülüb keçilməsi heç cür mümkün olmayan məsələdir. Çünki “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional semantikasının araşdırılması bu sualla birbaşa bağlıdır. Bu cəhətdən, abidədə təkcə Dədə Qorqudun deyil, “ol zamana” aid başqa varlıqların (obrazların) da gah birinci şəxsin dili ilə danışdıqlarını (birbaşa canlı ünsiyyət), gah da onların haqqında üçüncü şəxs kimi danışıldığını (ozanın təhkiyəsi) görürük. Ancaq hər iki halda fərqi yoxdur: təhkiyəçi ozan vacib elementdir. Dədə Qorqudun şagirdlərlə ünsiyyəti təhkiyəçi ozansız mümkün deyil. Qorqud ozanın dili ilə danışmalıdır. Çünki Dədə

Qorqud “ol zamanda”, təhkiyəçi ozan və 40 şagird “indiki zamanda”dır. Digər tərəfdən, Dədə Qorqudun haqqında üçüncü şəxs kimi danışılarda da bunu yenə də təhkiyəçi ozan edir.

Qabağa qaçıb elmi təhkiyəmizin məntiqi ardıcılığını dağıtmadan söyləyək ki, bu məsələ irəlidə öz məqamlarında ətraflı şəkildə araşdırılacaq.

Alplara gəlincə, biz onların nə 40 şagirdlə və nə də cavanmərdlərlə eyniləşdirilməsini qəbul etmirik. “40 şagird” igid olmaq üçün inisiyasiya mərasimindən keçən 40 namizəd//neofitin mərasimdəki statusu və bu statusa uyğun adıdır. 40 şagird bu mərasimdən keçdikdən sonra “alp igid” adını ala bilər. Onlar hələ nə “ər igid”, nə “mərd igid”, nə “qoç igid”, nə də “alp igid” deyillər. Bu halda nə Dədə Qorqudun, nə də ki təhkiyəçi alp ozanın onlara “alplar” deyə müraciət etməsi bizə məntiqi görünür.

Bütün bu qaranlığı oxunuşlarda 40 şagirdlə eyniləşdirilən “cavanmərdlər” obrazı aydınlada bilər. **“Cavanmərdlər”** – fars sözüdür, mənası mərd, əsilzadə, alicənab, comərd, şücaətli, cəsəratli, qoçaq deməkdir. Sözü bu mənaları tərtibçimətnşünaslarda “cavanmərdlər”in 40 şagird olması qənaətini yaratmışdır. Əslində, qətiyyən belə deyildir. “Cavanmərdlər” Dədə Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində mühüm və ən vacib elementdir. Bunun üçün son iki misranı leksik kodla, yəni oradakı sözləri lüğəvi mənaları baxımından oxumağa çalışaq:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için”.

Birinci misra: “Dədəm Qorqud, 40 şagirdə nəsihət ver”.

İkinci misra: “Alplar, cavanmərdləri görmək üçün gəlin dua edək”.

Həm Dədə Qorquda, həm də alplara müraciət edən eyni şəxsdir: təhkiyəçi alp ozan. O, cavanmərdləri görmək üçün

alpları dua etməsini xahiş edir. Buradan aydın olur ki, cavanmərdləri ancaq dua etməklə, yəni onları dua vasitəsilə çağırmaqla görmək olar.

İndi ikinci misradakı epik məlumatın funksional struktur sxemini qurmaq üçün funksional elementləri və funksiyaları müəyyənləşdirək:

1. Cavanmərdləri görmək üçün dua edən **alplar**;
2. Görünmələri üçün dua edilən **cavanmərdlər**;
3. Dualama vasitəsilə **cavanmərdlərin görünməsi funksiyası**.

Bu funksional hərəkət sxemi alınır: Alplar cavanmərdlərin görünməsi üçün (əl qaldıraraq) onlara dua edirlər.

Lakin bu duanın Tanrıya, yaxud birbaşa cavanmərdlərə edildiyini hələlik aydınlaşdırma bilmirik. “Dədə Qorqud” epik əsərində bütün tanrıçı dualar “Görklü Tanrının” adının çəkilməsi, anılması ilə başlanır. Bu halda düşünmək olar ki, alplar cavanmərdlərin görünməsini Tanrıdan istəyirlər.

Ancaq alpların bu duasında çağırış məzmunlu alqış var. “Kitabi-Dədə Qorqud”da “alqışı – alqış, qarğıışı – qarğıış” olan bəylərin əl qaldıraraq Dirsə xan üçün Allahdan oğul övladı, Baybura üçün qız övladı istəmələrini yada salaq. Eposda bəylərin “alqışının – alqış, qarğıışının da – qarğıış” olmasının xüsusi vurğulanması Göy Tanrının məhz **bəylərin** alqış və qarğıışlarını eşidərək, onların istəklərini (hacətlərini) qəbul etməsini ifadə edir. Buradan aydın olur ki, əgər alpların alqışı ilə cavanmərdləri çağırmaq mümkündürsə, bu halda alplar duaları Tanrı tərəfindən qəbul olunan **bəy kateqoriyasına** aiddirlər və yenə də bu halda alpların hələ heç bir statusu olmayan 40 şagird hesab edilmələri mümkün deyildir.

Alpların dualarının birbaşa kimə – Tanrıya, yoxsa birbaşa cavanmərdlərin özünə ünvanlanmasına gəlincə, bircə, bu məsələnin üzərinə soylamanın İslami hissəsindəki müqəddəs-

lərin təqdimatının “silsiləvi düzümü” işıq sala bilər. Yada salmaq ki, həmin silsilədə islami obrazların Dədə Qorquda qədərki düzümü Allahla başlayıb İbrahim peyğəmbərə qədər davam edir: Haq Taala – Cəbrayıl mələk – Məhəmməd peyğəmbər – Həzrət Əli – Süleyman peyğəmbər – İbrahim peyğəmbər. Demək, birinci soylamadakı İslami silsilənin altındakı (mətnaltındakı) Tanrıçılıq paradigması da obrazların silsiləsi şəklində olmuşdur. **Və ən başlıcası, mətnaltındakı Tanrıçılıq silsiləsini təşkil edən obrazlar** sonuncu misrada çağırılmaları, yaxud görünmələri yalnız alpların (Oğuz//Türkman bəylərinin) duaları vasitəsilə mümkün olan **cavanmərdlərdir**.

Cavanmərdlər – əsilzadələrdir. Onlar Oğuz//Türkmanlar üçün müqəddəs sayılan “ol zamanın” varlıqlarıdır. Bu varlıqlar profan “indiki zaman” dünyasında yaşayan Oğuz//Türkmanlar, o cümlədən hələ mərd igid olmağa hazırlaşan 40 şagird üçün sakral igidlik modeli (ülgüsü, obraz-qəlibi) olduğu kimi, onların igidlik davranışları da indiki zamanda yaşayanlar üçün sakral davranış modelidir.

Bəs cavanmərdlər kimlərdir?

Bunu necə aydınlaşdırmaq olar?

Çox asan.

Əvvəla, bu silsilənin zirvəsində, heç şübhəsiz, “Görklü Tanrı” durur. Daha sonra Oğuz xanı ehtimal etmək olar. Ancaq, bircə, ehtimala ehtiyac yoxdur. Əsilzadələrin “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı, yaxud “Kitabi-Türkman lisani”dəki silsiləvi təqdimatlarını xatırlayaq. Bunlar, abidənin özündə deyildiyi kimi, “say oğuz”lar⁸², “əsl bəglər”⁸³, yəni əsilzadələrdir.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin 9-cu soyunda həmin igidlər silsiləvi strukturda belə təqdim olunur: Padşah

⁸² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 36

⁸³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 45

Bayındır xan – padşahın vəkili **Qazan** – divanbəyi **Dəli Dunder** – eşikağası **Qara Budaq** – padşahın mirqəzəbi **Yeg-nək** – səhabə **Əmən** – qorçıbaşı **Afşar**.

Əlbəttə, bizə etiraz oluna bilər ki, bu obrazlar “ol zamana” aid deyil, onlar “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı real epik zamanın iştirakçılarıdır.

Məsələnin mahiyyəti məhz elə bu məqamla bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un özündə onlar məhz “ol zamanın” sakinləri kimi təqdim olunur:

1. “Ol zəmanda bəglərin alqışı alqış, qarğışı qarğış idi”⁸⁴.

2. Dədə Qorqud bu “ol zamanın” bəyləri haqqında epusun real təhkiyə zamanında deyil, artıq çoxdan ötüb keçmiş zamanda, dirilərin dünyasının deyil, ölümlərin dünyasının zamanında danışır:

İmdi qanı dedigim bəg ərənlər?!

Dünya mənim deyənlər!

Əcəl aldı, yer gizlədi;

Fani dünya kimə qaldı?

Gəlimli-gedimli dünya,

Axirət-son ucu ölümli dünya!⁸⁵

Dədə Qorqudun “İmdi qanı dedigim bəg ərənlər?!” nidası bu bəylərin “indiki” zamana deyil, “ol zamana” aid olduğunu açıq kodla ifadə edir⁸⁶.

Əlbəttə, burada əldə edilən rekonstruktiv nəticələrin daha çox fakt və geniş təhlillərlə möhkəmləndirilməsinə ehtiyac var. Lakin əldə etdiyimiz nəticələr “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin yalnız birinci soyundan “görünənlərdir”. Digər

⁸⁴ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 52

⁸⁵ Yenə də orada, s. 78

⁸⁶ Bu mövzuda fərqli bir yanaşma da var: İslamzadə A. “Dədə Qorqud” kitabında oğuznamə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar. XXV kitab. Bakı, 2017, s. 96-104

soyların təhlili ilə mənzərə daha da aydınlaşacaq və ola bilər ki, qabaqcadan gözləmədiyimiz nəticələr də əldə edəcəyik.

Funksional struktur poetikasını “Dədəm Qorqudla dua//müqəddimə vasitəsilə mediativ əlaqə sisteminin qurulması” adlandırdığım birinci soyla bağlı bildirmək istərdim ki, **“ol zamana” aid informasiyanın “indiki zamana” ötürülməsi** bir elmi problem kimi ən mühüm məsələdir. Türk dastan ənənəsinin *“etik”* mövqedən (kontinuumçölü) təsviri metodundan qurtulub, onu *“emik”* (kontinuumiçi) mövqedən təhlil edə bilmək üçün epik informasiyanın *transsendent* mahiyyətli olduğunu qəbul etməli, dastan mətninə, sadəcə, dastançının yaratdığı bədii-estetik mətn kimi yanaşmaqdan imtina etməliyik. Səməvi dinlərin kitabları həmin dinlərə qulluq edənlər tərəfindən Uca Allahın insanlara nazil etdiyi müqəddəs vəhylər statusunda qəbul olunduğu kimi, türklərin dastanları da qədim türklər (o cümlədən bəzi indiki türk xalqları) üçün Tanrının dünyası ilə bağlı müqəddəs mətnlər idi. Dastanların Tanrının dünyasından, “cavanmərđ”, yəni həmişə cavan, ölməz qəhrəmanların yaşadığı “ol zaman” dünyasından gəldiyini, təhkiyəçi ozan//aşiq//baxşı//yırçı//jömökçü//qamların... bu mətnləri “yaratmadığını”, sadəcə, soylarından, nəsillərindən olduqları “pir”lərindən (sənət əcdadlarından) mediasiya yolu ilə aldıqlarını qəbul etməsək, sakral epik informasiya daşıyıcısı olan Türk dastanlarının “sirlərinə” yenə də kənarında baxmalı olacaq və həmin “sirlərin” estetikasından duyduğumuz poetik vəcdi “mücüzəvi”, “heyrətamiz”, “möhtəşəm”... kimi sifətlərlə tərif etməkdən başqa bir “metodumuz” qalmayacaqdır.

Baxın görün, özü Qırğızıstanın məşhur “Manas” söyləyicisi olan, manasçılığı vergi yolu ilə almış filologiya elmləri doktoru Talantaalı Bakçiyev “Qırğız epos söyləyiciləri” adlı əsərində nə yazır: “Qırğızlar keçmiş vaxtlarda “Manası” təkcə

şifahi-poetik əsər kimi yox, həm də canlı varlıq kimi... qəbul edirdilər”⁸⁷.

Başqa sözlə, “Manas” dastanının qəhrəmanları qırğızlar üçün başda Manasın özü olmaqla həmişəyaşar, ölməz, canlı igidlər idi. İnsanlar bu dünyaya gəlib, ömürlərini başa vuran dan sonra öldükləri halda, “Manas”ın qəhrəmanları qırğızların “Manas dünyası” adlandırdıqları aləmdə (“*Kayıp*” dünyada) canlı şəkildə yaşayırlar. Onlar lazım gəldikdə zahirə çıxaraq, insanların həyatına qarışa bilirlər. Bu hal özünü ələlxüsus “Manas” söyləyicilərinin, yəni gələcək manasçıların seçimi zamanı göstərirdi. Həmin seçim bütün hallarda “Manas” igidlərinin özlərindən asılı idi. Gələcək söyləyiciləri – “jomokçuları” “Manas” igidləri özləri seçirdilər. Ya Manasın özü, ya da başqa əslizadə igidlər qəfildən dəstə ilə gəlir, gələcək manasçıya onların haqqındakı dastanları söyləməyi əmr edirdilər. Bu hadisə ya yuxu zamanı, ya da ayıqlıqda (*əyanolma*) baş verirdi. Ayıqlıqda olanda gələcək manasçının görüşdən sonra huşu başından çıxaraq özündən gedirdi.

İrəliləyən hissələrdə biz bu məsələyə geniş şəkildə toxunacağıq. İndi qısa şəkildə yalnız onu demək istərdim ki, tədqiqatçıları həmişə bir sual düşündürüb: həcmi baxımdan dünyanın bir sayılı ən nəhəng eposu olan “Manas” dastanını söyləyicilər necə yadda saxlayırdılar? Daim təkrarlanan bu suala manasçılar dastanı yadda saxlamadıqları, ifa zamanı gözlərinin qabağında olan pirlərinin dastanı onlara söylədiyi, onların da yalnız pirin dediklərini təkrar etdikləri cavabını verirdilər.

T.Bakçiyev yazır ki, xalq arasında Manas haqqında dastanı düzüb-qoşan ilk dastançı Irçı uul haqqında rəvayət var. Manasçılar həm də təsdiq edirlər ki, dastanın ilk söyləyicisi

⁸⁷ Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», 256 с.

olan Irçı uul Manasa sədaqət və doğruçuluqla xidmət edən igidlərdən və silahdaşlardan biri idi⁸⁸.

Göründüyü kimi, “Manas”ın məkan-zaman sistemi “Dədə Qorqud” eposunda olduğu kimi, iki zamanı – “ol zamanı” və “indiki” zamanı əhatə edir. Manas və igidləri “ol zamanda”, dastanın söyləyiciləri olan jomokçular “indiki zamanda” yaşayırlar. Jomokçu “ol zaman” ilə “indiki zaman” arasında əlaqəçi-mediatorudur. Lakin burada bir mühüm obraz-element var: jomokçunun, ozanın, yırçının və s. “*piri*”, yəni nəslindən, soyundan olduqları sənət babası. Bu pir “Dədə Qorqud” eposunda Dədə Qorqud, başqa türk xalqlarının eposlarında başqa pirlərdir. “Dədə Qorqud” eposunun şifahi və yazılı mətnlərinə ozanla onun piri Dədə Qorqud arasında qurulmuş əlaqə rejiminin (sisteminin) ifadəsi kimi baxmasaq, mətni “oxuya” bilməyəcəyik. Bu əlaqə rejimi, T.Bakçiyevin ifadəsi ilə desək, “energetik informasiyanın kodlaşmasının xüsusi növüdür”⁸⁹. Demək, “Dədə Qorqud” eposunun, o cümlədən “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ struktur semantikasının öyrənilməsi eposun gerçəkləşmə kodunun deşifrənməsini tələb edir. Bu iş bütün hallarda transsendent müstəvidə aparılmalı, yaxud T.Bakçiyevin dediyi kimi, söyləyicinin “transsendent funksiyaları”⁹⁰ nəzərə alınmalıdır.

⁸⁸ Yenə də orada, s. 6

⁸⁹ Yenə də orada, s. 14

⁹⁰ Yenə də orada, s. 59

II soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdə dünyanın
strukturunun tarazlıq qanunu – kosmoloji
harmoniyası haqqında təlimi

Biz “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin ikinci soyu haqqındakı hissədə bu adı ilk növbədə soyun ideya-məzmun xüsusiyyətlərinə əsaslanaraq yox, ona əlyazmanın məchul tərtibçisi tərəfindən verilmiş ada əsasən qoyduq.

Qeyd edək ki, tərtibçi abidədə 24 soydan yalnız ikisinə – II və III soylara ad vermiş, başqa soyları adsız buraxmışdır. Adlara nəzər saldıqda görürük ki, tərtibçi onlarda soyların qısa məzmunu və ideyasını ümumiləşdirmişdir. Lakin o, nə üçünsə bu işi digər soylar üzərində aparmamışdır. Ad verilmiş soyları adsızlarla müqayisə etdikdə səbəbmüəyyən qədər aydın olur. Əvvəldə gələn soyların ideoloji poetikası məchul tərtibçinin mənsub olduğu İslam ideoloji dünyasının “poetikasına” daha çox uyğundur. Sonrakı soylarda öz əksini tapmış Oğuz epik-mifoloji fəlsəfəsinin ad-müqəddimə kimi ümumiləşdirilməsi tərtibçiyə, yəqin ki, çətin gəldiyi üçün o, iki soydan sonra bu işi davam etdirmək həvəsindən düşmüşdür.

Kaş məchul tərtibçi bu işi axıra qədər davam etdirə idi! O zaman biz “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin və ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud” eposunun funksional struktur poetikası ilə bağlı “emik” mövqedən sərgilənmiş bir çox sirlərə hazır şəkildə vaqif olardıq. Bu cəhətdən, tərtibçinin elə ikinci soya müqəddimə tipində verdiyi “ad” onun funksional semantikasını ilə bağlı nə qədər sirləri açmağa qabildir.

Tərtibçinin ad-müqəddiməsi belədir: **“Bu soyda Dədə-nün müddəası budur ki, hər kim, bəlkə, hər nəstə öz həd-**

dində və kəmalında olsa, yaxşıdır. Əhli-istedadı kəmal təhsilinə tərgib edüb moizə eylər”⁹¹.

Bu qiymətli informasiyanı onun mənalı semantemləri baxımından təhlil etməyə çalışaq:

1. Aydın olur ki, soyun ideya məğzini ifratla təfrit qütbləri arasındakı tənəsüb, qızıl orta təşkil edir. Bu, tərtibçinin qeydində “hədd”, “kəmal” konseptlərinin vasitəsilə ifadə olunmuşdur.

2. “Hədd” və “kəmal” ərəb terminləridir, lakin elə oradaca həmin konseptlərin Oğuz//Türkman dəyərlər sisteminin ölçü vahidləri olduğu üzə çıxır. Qeyddə cəmiyyət (“hər kim”) və təbiətin (“hər nəstə” – hər nəsnə//şey) “hədd”, “kəmal” konseptləri ilə müəyyənleşən tarazlıq halı Oğuz//Türkman düşüncəsinə məxsus “yaxşıdır” universumu ilə ölçülür. Bu cəhətdən vurğulamalıyıq ki, “yaxşı-pis” (“yaxşı-yaman”) ənənəvi Oğuz şüurunda dünyanı//gerçəkliyi qavramanın ən funksional universumlarındanır.

3. Tərtibçi ad (müqəddimə) verdiyi soyu Dədənin “moizə”si hesab edir: “Əhli-istedadı kəmal təhsilinə tərgib edüb **moizə eylər”**.

“Moizə” – ərəb sözü olub, “vəz”, “vaiz” sözləri ilə eyni mənə sırasına aiddir. Mənası, əsasən, dini qayda-qanunlarla bağlı mövzuların məsciddə danışılması deməkdir. Dədənin soyları moizə etməsi onun bu soylar vasitəsilə **məclisdəkilərə** varlıq aləminin tarazlıq qanunu haqqında mövzunu danışması, öyrətməsi deməkdir.

Bəs bu məclis nə məclis, kimlərin məclisidir?

4. “Dədə” (Qorqud) soy(lama) şəklində söylədiyi moizəni “əhli-istedadın” qarşısında edir: “**Əhli-istedadı kəmal təh-**

⁹¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 8

silinə tərgib edüb moizə eylər”. Demək, bu məclis “əhli-istedadların” məclisidir.

5. “Əhli-istedad” – hərfi mənada istedad əhli, istedadlı insanlar deməkdir. Lakin bu insanlar yaşlı insanlar, yəni artıq elm qazanmış, insanlar yox, elm kəsb etməyə, “kamal təhsili”, yəni “mükəmməl təhsil” almağa ehtiyacı olan şagirdlərdir: “Əhli-istedadı **kəmal təhsilinə** tərgib edüb moizə eylər”.

6. “Kamal təhsili” alanların şagird olmaları həm də ondan bilinir ki, Dədə onlara nəinki elm öyrədir, o, eyni zamanda şagirdləri elm öyrənməyə “tərgib edir”, yəni həvəsləndirir: “Əhli-istedadı **kəmal təhsilinə tərgib edüb** moizə eylər”.

İkinci soy belə başlayır:

Ağz açub könli içində bir Allahun adını kim adamaz?

Adaduğı ərənlər könli içində mömin və müttəqi gərək.

Allah elmi arı Quran açubanı kim oxumaz?

Oxuduğın doğru dutsa, bu dünyada alim, zəki gərək.

Allah evi Kəbəyə kimlər varmaz?

Varsa gəlsə, azmasza-azdırmazsa, sidqi bütün

Niyyəti düz, din yolunda hacı gərək...⁹²

Bu misralar Dədə Qorqudun əhli istedad olan 40 şagirdə ikinci soyda təlim etmək istədiyi elmin üç müddəsidir. Həmin misralar əsasında üç müddənin mənasını və onların təcəssüm olduğu poetik strukturun funksional modelini qurmağa çalışaq.

“Könül içində” olan adamlar Allahın adını çəkib, ona dua edirlər. Ancaq Allahdan nə isə diləyən adam özünün qəlb dünyası (“könlünün içi”), mənəvi aləminə görə mömin və müttəqi olmalıdır.

Mömin – imanlı, müttəqi – təqvalı deməkdir. Bunlar İslam əxlaqında əsil müsəlman olmağın göstəriciləridir. Müd-

⁹² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı” ..., s. 8

dəadan aydın olur ki, Allah (*cəllə cəlaluh və əzümə şənuh*) yalnız imanlı və təqvalı adamların duasını qəbul edir.

Göründüyü kimi, birinci müddəanın funksional modeli *tezis-antitezis* sxemi əsasında qurulmuşdur:

Tezis – Allaha hər kəs dua edə bilər;

Antitezis – Ancaq hər kəsin yox, mömin və təqvalıların duası qəbul olunur.

Bu funksional sxem sonrakı müddələrin də poetik modelinin əsasında durur:

Tezis – Allahın elmi olan Quranı hər kəs açıb oxuya bilər;

Antitezis – Ancaq Quranda deyilənləri doğru şəkildə başa düşüb, əməl etmək üçün “alim” (elmlı), “zəki” (zəkali) olmaq lazımdır.

Tezis – Allah evi olan Kəbəyə hər kəs gedə bilər;

Antitezis – Ancaq yalnız ziyarət edib gələndən sonra Allah yolundan azmayan və başqalarını da azdırmayan insanlar, yəni “din yolu” ilə “düz niyyətlə” gələnlər “hacı” – həqiqətən “həcc etmiş” sayılır.

İslam dininin əsaslarına görə, Allah Kəbəni ziyarət edən hər kəsin ziyarətini qəbul etməz, yalnız əməllərindən pəşman olub, sidqi-ürəkdən dua edərək tövbə edənlərin, həccdən qayıtdıqdan sonra “hacı” adının ağır yükünü məsuliyyətlə daşıyanların həccini qəbul olunur.

Sonrakı müddələrə diqqət edək:

Tezis – “Haqq” (Allah) yolunda hər kəs çörək (“ağ əkməg”), bol süfrə (“bol xanı”) ehsan edə bilər;

Antitezis – Ancaq çörəyini həqiqətən Allaha xatir qurban verən insan İbrahim əl-Xəlil kimi, şahı-mərdan Əli kimi, Məhəmməd peyğəmbərin nəvələri, Hz. Xədicə və Hz. Fatimə ananın sevimliləri, din yolunda şəhid olan İmam Həsən və İmam Hüseyin kimi, Məhəmməd peyğəmbərin bir dişinin sını-

dırılması xəbərini eşidib, özünün bütün dişlərini çəkdirən Veys əl-Qarani kimi olmalıdır.

İbrahim əl-Xəlil – qoca yaşında Allahdan oğul istəyən, övladı olarsa, onu Allahın yolunda qurban kəsməyi əhd edən və əhdinə sadıq olduğu üçün Allahın onun oğul qurbanını qoç qurbanı ilə əvəz etdiyi İbrahim peyğəmbərdir. “Müddəanın” ideyası budur ki, Allahdan nə isə diləmək üçün ehsan, qurban edən adam bunu İbrahim peyğəmbərin əxlaq modelinə uyğun eləməlidir. O, öz əhdinə o qədər ideal əməl etdi ki, Allah onu mükafatlandırdı. Yəni Allaha xatir (“Haq yolunda”) edilən ehsan, qurban sidqi-ürəkdən, cani-könüldən olmalıdır ki, Allah onu qəbul etsin.

Şahi-mərdan Əli – İslam dinini Həzrət Xədicədən sonra qəbul etmiş ikinci insan və birinci kişi və özü, övladları İslam eşqinə qurban getmiş dördüncü xəlifədir.

İmam Həsən (ə.) – Məhəmməd peyğəmbərin (s.) nəvəsi, Həzrət Əlinin Həzrət Fatimədən olan və İslam yolunun sadıq daşıyıcısı olduğu üçün zəhərlənərək qurban getmiş böyük oğludur.

İmam Hüseyin (ə.) – Məhəmməd peyğəmbərin (s.) nəvəsi, Həzrət Əlinin Həzrət Fatimədən olan və Kərbəladə İslam yolunda özünün 72 səhabəsi ilə birlikdə vəhşicəsinə qətl edilərək qurban getmiş ikinci oğludur.

Veys əl-Qarani – peyğəmbərin sınımış dişinə xatir özünün bütün dişlərini qurban vermiş övliyadır.

Bütün bu şəxslər İslamiyyət ənənəsində “qurbanvermə” konseptinin ideal və sakral presedentləridir. Onlar Dədə Qorqudun “əhli-istedad” olan 40 şagirdə etdiyi təlimdə dünyanın kosmoloji harmoniyasını yaradan və təşkil edən universum şəxsiyyətlər, yaxud soyda Həzrət Əli əleyhissəlamla bağlı deyildiyi kimi, “cavanmərdlər” kimi təqdim olunurlar.

İndi burada maraqlı bir məsələ meydana çıxır. Bu cavannərd ərlərin hamısı İslam ənənəsi ilə bağlıdır. Və onu da bilir ki, İslami obrazlar sistemi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun, o cümlədən onun yazılı paradiqması olan “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin mətnüstü səviyyəsidir. Bu halda, məntiqi və təbii olaraq, həmin İslami obrazlar silsiləsinin altında Tanrıçılığın Tanrıdan və Oğuz xandan başlanan obrazlar silsiləsi durur. Maraqlıdır ki, həmin silsiləni mətnaltı səviyyədən bərpa etməyə ehtiyac qalmır. Çünki mətnaltı burada mətnüstü ilə birlikdə sinxron şəkildə təqdim olunur. Belə ki, sakral İslami obrazların təqdimindən sonra birbaşa (heç bir “fasilə” verilmədən) Oğuz//Türkman sakral obrazlar silsiləsi gəlir. İkinci soy onları İslam dini yolunda xaçpərəst-xristian kafirlərlə vuruşan qəhrəmanlar kimi təqdim edir:

Qara polad sav qılıcı kimlər almaz,

Din yolunda tərsa dinli kafirlərə kimlər çalmaz?⁹³

“Dədə Qorqud” eposunda qəhrəmanların başı Salur Qazandır. Lakin ikinci soyda personal igid statusunda Salur Qazan yox, onun qardaşı oğlu təqdim olunur. Bunun səbəblərini biz *sonra* (öz məqamında) izah edəcəyik.

Qara Budağın funksional sifətlər-təyinlər şəklində verilmiş təqdimatı bütöv bir sistemdir:

“Qılıc çalan”;

“yerlər açan” (ərazilər tutan);

“başlar kəsən”;

“Hələbi alan”;

“Şamı alan”;

“Altun taxt Misirdə sultan olan”;

“Şam atlı, Şam bədəvli” (“bədəv” döyüş atının bir növüdür);

“ik yaylı, xədəng oxlu”;

⁹³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı” ..., s. 9

“çapa girsə – çalumlu” (at çapmaq məharəti nəzərdə tutulur);

“çal qaraquş qaynaqlı” (totemistik cizgi);

“qara bürgüt sıfatlı” (totemistik cizgi);

“yatmaz-uymaz dövlətli” (ayıq-sayıq düşüncəli);

“sərhədlərin yamacı”;

“qalaların kilidi”;

“düşmənlərin qorqusu”;

“borçlıların xərcuğu”;

“yalanacların küncəgi”;

“məscidlərin çırağı”;

“ğəriblərin arxası”;

“ada basa yeriyəndə heybətindən yer omrulan”;

“ganiminə heybət ilə baxanda yürək yaran”;

“ayağın üzəngiyə basanda dokuz tımən Gürcüstana ürkü salan”;

“ulalduğca əmusi **Ğazan**, atası **Qara Günəyə** ümid olan”;

“böyüldüçca düşmənin ödin yaran”;

“qarıduğca qənimə qan qusduran”;

“Qalın Oğuzun yügrüğü”;

“Oğuz içində yekqaləm eşikaqasıbaşı **Qara Budaq**...”⁹⁴

Bu təyinlərin hər biri morfoloji baxımdan felii sifət, yaxud feil sifət tərkibləri ilə ifadə olunmuş hərəkət qəlibi, yəni funksional formuldur. Onların hər biri eyni zamanda etnosun qəhrəman davranışlarında modelləşmiş enerji vahidi, enerji bütövü, enerji qəlibidir. Epos burada necə adlandırmağımızdan asılı olmayaraq, bu etnoenergetik “formul//vahid//bütöv//qəlib”ləri eyni bir poetik mətn sistemində (“Kitabi-Türkman lisanı”də) düzməklə etnosun enerjisini daşıyan bütöv energetik sistemə çevrilir. Epos ozan/mediator tərəfindən ifa

⁹⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 9

olunanda etnosun həmin eposda potensial formada olan enerjisi kinetik enerjiyə, yəni hərəkət gücünə çevrilir. Bu zaman eposdan etnos fərdlərinin şüuruna enerji axımı başlanır. Həmin prosesdə epik obrazlar etnik enerjinin ötürüldüyü mexanizm, yaxud nəql olunduğu naqıl rolunu oynayır.

Oğuz sakral obrazlar silsiləsi, təbii ki, təkcə bu “qılıcına pəhlivan, sofrasına bahadır ğazi”⁹⁵ olan Qara Budaqla məhdudlaşmır: “Say Oğuzun vəsfini kim söyləməz? Çaldı qopuz, boy boyladı, soy yetürdi. Bayat əri xeyir yümlü, xub sağınışlı Dədəm kimi bilgə gərək”⁹⁶.

Göründüyü kimi, soydakı “cavanmərdlər” silsiləsinin zirvəsində Allah, sonunda Dədə Qorqud durur: *Allah – mömin – müttaqi – hacı – İbrahim əl-Xəlil – şahı-mərdan Əli – İmam Həsən – İmam Hüseyin – Veys əl-Qaran – Ğazan – Qara Gü-nə – Qara Budaq – Dədəm*.

Sakral obrazlar silsiləsi bədii mətn müstəvisində “gərək” predikatının ritmli sintaqmatik təkrarlanması vasitəsilə birləşir:

“...mömin və müttaqi **gərək**”;

“... alim, zəki **gərək**”;

“...hacı **gərək**”;

“...İbrahim əl-Xəlil kimi səxi **gərək**”;

“Şahi-mərdan Əli kimi cavanmərd ər daxi **gərək**”;

“...İmam Həsən, İmam Hüseyin kimi şəhid **gərək**”;

“...Veys əl-Qaran kimi dərviş **gərək**”;

“...Qara Budaq kimi pəhlivan, sofrasına bahadır ğazi **gərək**”;

“...Dədəm kimi bilgə **gərək**”.

Bu silsilədə İslam və Tanrıçılıq konseptləri vahid mənası sırasını təşkil edir. Beləliklə, Dədə Qorqudun əhli-istedad olan 40 şagirdə kamil təhsil məqsədilə soy şəklində tədris və

⁹⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 9

⁹⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 10

təlqin etdiyi təlimdə dünyanın strukturunun tarazlıq qanunu – kosmoloji harmoniyasının konseptləri bunlardır: *mömin (imanlı), müttaqi (təqvalı), alim (elm daşıyıcısı), zəki (zəkalı), hacı, səxi (səxavətli), cavanmərd ər (əsizlədə və mərd igid), şəhid, dərviş, pəhlivan, bahadır ğazi, bilgə (bilici, müdrik).*

Allahla başlanan silsilə Dədə Qorqudla tamamlanır. Bu düzxətli struktura əsaslanın ardıcillıq yox, arxetipik quruluşu mifin funksional strukturunu təkrarlayan qapalı-silsiləvi dövredir. Ona görə ki, bir soyda təcəssüm olunan funksional hərəkət sxemi digər soylarda da təkrarlanır. Düzxətli strukturda birinci silsiləni təşkil edən Allahla axırıncı silsiləni təşkil edən Dədə Qorqud diaxron silsilənin fərqli qütbləri (birincisi və axırıncısı) olduğu halda, qapalı dövredə silsiləni başlayan Allahla onu “qapayan” Dədə Qorqud yanaşı elementlərdir. Axı qapalı dövredə başlanğıc və son olmur: hər şey dövrə vuraraq başlandığı nöqtəyə qayıdır və yenidən təkrarlanır. İslami düşüncədə Allahla insan eyni sırada dura bilməz. Lakin mətnüstündə Allah kimi təqdim olunan obrazın mətnaltında oğuzların Tanrısı olduğunu nəzərə alsaq, qapalı zəncirdə sonuncu həlqə olan Dədə Qorqudun birinci həlqə olan Tanrıda tamamlanması mifoloji düşüncənin funksional strukturu baxımından məntiqidir.

Tanrıdan başlanan və Dədə Qorqudda tamamlanan silsilənin hərəkətində təcəssüm olunan konseptlərin düzümünə təkrar nəzər saldıqda görürük ki, Allah//Tanrının adının çəkilməsi ilə ondan başlanan (hərəkətə gələn) enerji müxtəlif konseptlərə – ideya formullarına çevrilir, həmin konseptləri təcəssüm etdirən obrazlar vasitəsilə şəkildən-şəklə düşür və nəhayət, Dədə Qorqudun varlığında maddiləşən (obrazlaşan) “bilgə” konseptində tamamlanır.

“Bilgə” – bilik, bilicilik, idrak, müdriklik, təfəkkür, ağılla bağlı konsept kimi bütün hallarda “informasiya//bilik//mə-

lumət”ı təcəssüm etdirir. Demək, Tanrı//Allahdan gələn enerji oğuzların düşüncəsində dünyanı tarazlaşdıran, kosmoloji harmoniya yaradan ilahi potensiya kimi sonda söz-informasiyaya konsentrasiya olunur. Bu halda söz ilahi enerjinin daşıyıcısı olaraq sakraldır (*oğuzların bu barədəki “fəlsəfəsinə” sonrakı soylarda ayrıca rast gələcəyik*). Oğuz dünyagörüşü sisteminə söz Tanrı ilə dünya arasında vasitə, enerji ötürücüsü, enerji daşıyıcısıdır. Oğuz//Türkman etnoenergetik sisteminə enerji daşıyıcılarının idarəçisi Dədə Qorquddur. Tanrıdan gələn enerji ondan keçməklə topluma ötürülür (nazil edilir). Toplumun da ehtiyaclarını ifadə edən “hacət” (istək//dilək) enerjisi yenə də Dədə Qorquddan keçməklə Tanrı qatına ünvanlanır.

Ən başlıcası:

“boylama” və onun funksional universumu (ölçü, ifadə vahidi) olan **“boy”**;

“soylama” və onun funksional universumu olan **“soy”**;

“yumlama” və onun funksional universumu olan **“yum”**...

... Tanrıdan gələn enerjini (potensial gücü) Oğuz//Türkman toplumunun etnik hərəkət enerjisinə (kinetik gücə) çevirən poetik universumlardır. Bilməyimiz vacibdir ki, həmin enerjinin poetik daşıyıcı və ötürücü mexanizmləri olan *boy, soy, yum* funksional strukturları etibarilə ritual vahidləridir. Yəni boylama, soylama və yumlama sakral dünya ilə profan dünya arasında əlaqəni təşkil edən ritual mexanizmləridir. Onları bu statusda götürmədən istər qədim Oğuz-Türk dastançılıq, istərsə də onun davamı olan müasir dastançılıq ənənəsini “anlamaq” mümkün deyildir. Bu cəhətdən, biz burada həmkarlarımızı boy və soy haqqında mövcud biliklərini kənara qoyub, şüurlarını onlardan azad edib, boyun, soyun, yumun özünü dinləməyə çağırırıq. Çünki bunları malik olduğumuz şüur məntiqilə anlamaq heç cür mümkün deyildir. Boy-soy-

yum transsendent (şüurdankənar, bilincdəşi) qavrayış təcrübəsinin məhsulu olan ritual sistemidir.

Fenomenologiyanın banisi Edmund Hüsserlin “Geriyə – əşyaların özünə doğru” şüarı⁹⁷ bizim üçün bu mənada tam aktualdır. “Hüsserlə görə, onun təklif etdiyi fenomenoloji metod nəsnələrin mahiyyətinin dərkinin açarındır”⁹⁸. Fenomenologiya gerçəkliyi təşkil edən şeylərin idrakında həmin şeylər haqqında mövcud biliklərdən imtina edib, şüurun ilkin qavramasını, fenomenal qavrama təcrübəsini öyrənir. Yəni bu, şüurun əşyaya təfəkkür enerjisi yollayıb, onu tədqiq etməyə çalışma təcrübəsini deyil, əksinə, şüurdan əşyaya gedən enerjini tam durdurub, əşyadan şüura gələn “təmiz”, “qatqısız”, “ilkin” enerjini qəbul etmə, qavrama təcrübəsinin, yəni fenomenal təəssüratların öyrənilməsidir. Burada qavrayan insan yox, özünü qavratmaq istəyən əşya “danışır” və əgər biz də boy, soy, yumun Oğuz insanının fenomenal qavrama, transsendent idrak təcrübəsini inikas edən mahiyyətini anlamaq istəyiriksə, onda onların “öz”lərini dinləməliyik. Onlar isə danışır, sadəcə, biz dinləmirik, öz tarixi şüur məntiqimizlə nəyi idrak ediriksə, onu da boy, soy, yum haqqında “həqiqi” biliklər hesab edirik.

Burada biz məşhur şəcərəli “Manas” söyləyicisi, qırğız manasşünası Talantaalı Bakçiyevin bir fikrini metodoloji əsas kimi qəbul etməliyik. O yazır: “Manasçı (“Manas” dastanının söyləyicisi – *S.Rzasoy*) və müqəddəs “Manas haqqında dastan” çətin dərk olunur, bunlar (müasir – *S.Rzasoy*) insan ağı üçün tamamilə dərkolunmaz hadisələrdir. Manasçı və “Manas” dastanının dərkolunmazlığı onda ifadə olunur ki, **biz onları özümüz necə anlamaq istəyiriksə, elə o cür də başa**

⁹⁷ Современная западная философия. Словарь. Москва, «Издательство политической литературы», 1991, с. 318

⁹⁸ Quliyev Q. XX əsr ədəbiyyatşünaslıq konsepsiyaları. Bakı, 2012, s. 22

düşmək istəyirik. Bu işdə bizə insanın öz varlığı (müasir insanın malik olduğu düşüncə tərz – *S.Rzasoy*) mane olur. Başqa cür desək, “Manas dastanı” – kodlaşdırılmış dünya, labirint, manasçı isə – həmin dünyanın bir hissəciyidir. Bu, nəhəng energetikaya malik güclü mənəvi hadisədir. Baxmaya-raq ki, biz bu haqda yaşlı nəslin dilindən həmişə eşitmişik, ancaq buna inanmaq istəməmiş, “Manas” dastanını xalq əfsanələrindən biri (yəni uydurma mətn – *S.Rzasoy*), söyləyicini isə bu əfsanənin adi ifaçısı hesab etmişik”⁹⁹

Biz də bu kitabda boy, soy və yumdan gələn “hər səsi” özümüzün eşitmək istədiyimiz kimi yox, necə səslənsə – o cür dinləməyə çalışacağıq. Bu “səslər” “Kitabi-Dədə Qorqud”un hər bir boyunda bizi “səslədiyi” kimi, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin də hər soyunda “öz səsinə” eşitdirməyə çalışır. Onları dinləmək, öz şüur mexanizmlərimizdən “imtina edib” təhtəşüur mexanizmlərini işə salmaqla “idrak etmək”, bəlkə də, tamamilə mümkünsüzdür: idrak təhtəşüura deyil, şüura aid olan funksiyadır. Yəni başa düşməyə“başımız” mane olur. Amma hər halda məhz bu yola yönəlmək lazımdır. İşiq burda görünür.

İkinci soyda boy, soy, yumdan gələn “səslər” soyun sonunda “Dədəm” Qorqudu təqdim edən funksional təyinlər şəklində şifrələnib: “Çaldı qopuz, boy boyladı, soy yetürdi. Bayat əri xeyir yümnlü, xub sağınışlı Dədəm kimi bilgə gərək”¹⁰⁰.

Funksional hərəkət formullarını müəllif kimi bizim fenomenal qavrayışımızı əks etdirən sözlərlə müəyyənləşdirək:

qopuzlayan– “Çaldı qopuz”;

⁹⁹ Бакчиев Т.А. «Слово о Манасе» с трудом поддается пониманию, непостижимо человеческому разуму... (24.03.2010) // <https://paruskg.info/glavnaya/60367-60367.html#.XqV6F3XiZgQ>.facebook

¹⁰⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 11

boylayan – “boy boyladı”;

soylayan – “soy yetürdi”;

yumlayan – “xeyir yümnli”;

sağlayan– “xub sağınışlı”.

Dədəm kimi bilgə gərək”

“*Boy boyladı*” ifadəsi Dədə Qorqudun bu təqdimat formulunda özü haqqında hələlik bildiyimizdən artıq bir şey demir.

Lakin “*soy yetürdi*” ifadəsi fenomenoloji kontekstdə artıq mediativ formul kimi diqqətimizi cəlb edir. “Yetirmək” sözü həm də “çatdırmaq” mənasındadır. Demək, Dədə Qorqudun “soy yetirməsi” onun “soy” informasiyasını çatdırması deməkdir.

Lakin kimdən kimə?

“*Kimə*” – məlumdur. Təbii ki, onu dinləyən, eşidən auditoriyaya. Həmin auditor-qəbuledicilər təhkiyəçi alp ozan tərəfindən ikinci soyun məkan-zaman rejiminə (mediativ təlqin sistemində) “kökləndirilmiş” 40 şagirdidir.

“*Kimdən*” məsələsinə gəlincə, Dədə Qorqud cavan-mərdlərin (əsilzadə igidlərin) mövcud olduğu “ol zamanla” 40 şagirdin mövcud olduğu “indiki zaman” arasında təhkiyəçi alp ozanın “dili” ilə mediasiya edir. “Soy” bu halda “ol zamanda” mövcud olan Oğuz ərləri haqqında “soylama” ritualı vasitəsilə qəbul olunan sakral informasiya bütövüdür.

“*Xeyir yümnli*” ifadəsi də müsbət yüklü (kosmosa aid) “yum” informasiyasını ifadə edir. Həmn yümn//yum bilgisi “yumlama” ritualı vasitəsilə əldə edilir.

Dərhal qeyd edək ki, bu izahımızda mətnşünas dostlarımızın haqlı olaraq dərhal etiraz edə biləcəyi məqam var. Belə ki, M.Ekici “yümn” sözünü “uğurlu”, Y.Azmun “bəxt, uğur”,

“Günbət əlyazması”nin tərtibçiləri “uğurlu, bərəkətli” söz mənasında **ərəb mənşəli söz** kimi izah etmişlər¹⁰¹.

Biz, əlbəttə, “yümn” sözünə tərtibçilərin verdiyi bu düzgün izahları olduğu kimi qəbul edərək bildirik ki, “yümn” sözünü “yum” sözü ilə eyni bir funksional məna sırasında yanaşı qoymaqda məqsədimiz heç də sözün nə leksik mənasını, nə də mənşəyini (əslini) şübhə altına almaq deyil. Ərəb mənşəli bu söz “y(o)mn” transkripsiyasında fars dilində eyni mənada (“yaxşı əlamət, xeyir əlaməti, xoş xəbər”) işlənir¹⁰². Məsələnin mahiyyəti başqa məqamla bağlıdır.

“Xeyir yümnli” ifadəsi Dədə Qorqudun funksional təyinlərindən biridir. Yəni Dədə Qorqud “xeyir yümn” gətirəndir. “Xeyir yümn” məna vahidi kimi Dədə Qorqudun bütün oğuznamə “qalaktikasında” istisnasız olaraq heç bir halda dəyişməyən mediativ “xəbərçi”, başqa sözlə “ğəib aləmdən müxtəlif xəbərlər söyləyicisi” funksiyasını nəzərə aldıqda xəbər//bilgi//informasiya semantemidir. “Xeyir yümn” semanteminin mənası mətnşünasların verdiyi izahları da nəzər almaqla “uğurlu bilgi”, “bəxt, uğur”, “uğurlu, bərəkətli, yaxşı əlamət, xeyir əlaməti, xoş xəbər”dir. Bu halda diqqət edək:

– Uğurlu, bərəkətli, yaxşı əlamət, xeyir əlaməti, xoş xəbər – bütün hallarda “informasiya”dır.

¹⁰¹ Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkiстан/Türkmen Sahra Nüşası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019, s. 212; Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar və İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüşası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 103; Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 288

¹⁰² Персидско-русский словарь. В 2-х томах. Том 2. Москва, «Русский язык», 1983, с. 751

– Həmin informasiyanı insanlara çatdıran – Dədə Qorquddur.

– Dədə Qorqud “xeyir yümn” informasiyasını “ğaidən” alır. Bu halda həmin informasiya mediativ xəbərdir;

– “Ğaib” İslami kontekstdə Allaha aid olan aləmdir. Dədə Qorqudun obraz kimi İslam övliyası yox, Tanrıçılıq arxetipi olduğunu nəzərə alsaq, onun xəbər gətirdiyi Ğaib aləmi heç də (bizim ənənəvi olaraq düşündüyümüz) sakral islami lokus (məkan vahidi) deyildir (“Ğaib” *semantemi ilə bağlı sonra bəhs olunacaq*).

– **Ən başlıcası**, “xeyir yümn” informasiyası Dədə Qorqudun ardıcılıq baxımından həmişə *boylama*, *soylama* rituellərindən sonra icra etdiyi *yumlama* ritualı vasitəsilə aldığı “yum” xəbər semantemi ilə eyni mənə sırasında dura, onunla funksiya baxımından paralelləşə (bəlkə də, eyniləşə) bilir. Bu cəhətdən, burada hallandırdığımız yümn//yumparaleli heç bir halda leksik mənə paraleli yox, funksional mənə qoşalaşmasıdır.

Qeyd edək ki, funksional semantikasını “**sağlayan**” kimi rekonstruksiya etdiyimiz “*xub sağınışlı*” ifadəsi də funksional semantika baxımından “*xeyir yümnlü*” ifadəsi ilə eyni mənə sırasında durur.

“*Xub sağınışlı*” ifadəsi “yaxşı düşüncəli” mənəsində izah olunmuşdur¹⁰³. Bu ifadə də birbaşa mediativ funksiya ilə bağlı mənə formuludur. Dədə Qorqudun Ğaib aləmlə insanlar arasında yaratdığı əlaqə bütün hallarda onun düşüncə sistemi – şüur mexanizmi vasitəsilə gerçəkləşir. Bu baxımdan, “xub sağınışlı” və “xeyir yümnlü” semantemlərinin hər ikisini mediativ yumlama ritualının informativ məhsulu olan “yum” semantemlərinin paradigmaları hesab etmək olar. İkinci soyun so-

¹⁰³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 11

nuncu cümləsi bunu birbaşa təsdiq edir: “Dədəm der: “Haq Taala dövlət ilən bilgi versün”¹⁰⁴. Bu cümlənin funksional məna strukturunu aşağıdakı kimi izah etmək olar:

a) “Dövlət” – ağıl, “bilgi” – elm, bilik deməkdir;

b) Ağıl və biliyi **Allah verir**;

c) **Allahın** (əslində – **Tanrının!**) **verdiyi** dövlət və bilgi informasiya bütövlərini Tanrıdan “soy yetür”mək funksiyasını həyata keçirən **Dədə Qorqud** soylama ritualı vasitəsilə **alır** və “soy” şəklində 40 şagirdə çatdırır (“**yetürür**”).

Qeyd edək ki, bura qədər söylədiklərimiz ikinci soydakı boy, soy, yum fenomenlərinin özlərindən gələn səsləri dinləmə yolu ilə aldıqlarımızdır. Lakin bu fenomenlər haqqında indi bu an düşüncəmdə söyləyə biləcəyim çox bilgilər var. Ancaq fenomenoloji yanaşmanın əsas şərti odur ki, şeyləri onlar haqqında səndə qabaqcadan mövcud olan bilikləri unudaraq dinləməlisən. Odur ki, qabağa qaçmayıb, digər soyları “dinləməkdə” davam edək. Bu baxımdan, boy, soy, yum haqqında, inşaallah, deyilə-deyilə gediləcək və bütün deyilənlər öz məqamında sistemləşdiriləcək.

¹⁰⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 11

III soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdə
Allah-Dünya-İnsan münasibətlər modelinin
funksional vəhdəti haqqında təlimi

Üçüncü soy katibin boyun ideya-məzmun mahiyyətini ümumiləşdirən belə bir “fəlsəfi” ad-müqəddiməsi ilə başlayır: **“Dədənin bu soyda mətləbi budur ki, hər mümkün möhtacdur öz zatında. Pəs insan ki əkməli-mümkinatdur, möhtacraqdur. Pəs hər kim dünya və axirət rifahıçün hər nəyə möhtacdurur, hikməti-baliğa möhtacdən iləri möhtacun-ileyhi xəlq edübdür”**¹⁰⁵.

A.Hacılı (Şirvanelli) bu müqəddiməni Azərbaycan türk-cəsində belə sadələşdirmişdir: “Dədənin bu soylamada mətləbi (məqsədi) budur ki, hər bir varlıq öz yaranışına görə (nəyə-sə) möhtacdır. Bəs insan ki ən mükəmməl varlıqdır, daha çox möhtacdır. Hər kim ki bu dünya və o dünya rifahı (firavanlığı) üçün hər nəyə-sə ehtiyac duyur, “yetkin hikmət” (Uca Yaranan nəzərdə tutulur – *Hacıyev (Şirvanelli) A.*) ehtiyacdən öncə ehtiyac olunanı yaradıbdır”¹⁰⁶.

Beləliklə, Dədəm Qorqudun bu soyda 40 şagirdə öyrətdiyi elm Allah-Dünya-İnsan münasibətlər modelinin funksional vəhdəti haqqında təlimdir. Bu təlimə görə:

– Varlıq aləminin bütün ünsürləri (elementləri) “zat”ları, yəni kökləri, mənşələri, yaranışları etibarilə bir-birindən asılıdır;

– İnsan yaradılış aləminin ən kamil (mükəmməl) varlığı olmasına baxmayaraq, o, daha çox asılıdır;

– Allah insanın bu dünya və o dünyada ehtiyacı olan şeyləri onun özündən qabaq yaradıb.

¹⁰⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 11

¹⁰⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 11-12

Bu təlim Allah-Dünya-İnsan münasibətlərini bütövlükdə əhatə edir:

Allah – əbədi varlıq;

Dünya və insan – mümkün, yəni yaradılmış varlıqlardır.

Dünya və insan biri o birisi olmadan mövcud ola bilməz. Allah mümkün varlıq aləmini elə yaradıbdır ki, onlar bir-birinə bağlı olduqları kimi, eyni zamanda Allahın varlığından asılıdırlar. Allah, Dünya və İnsan vəhdət içindədir – vahid sistemdir. Allah bu sistemin funksional strukturunu elə qurmuşdur ki, hər bir elementin ehtiyacı olduğu o biri element ondan əvvəl yaradılmışdır.

Göründüyü kimi, bu qapalı vəhdət sistemidir. Sistemin vəhdəti onun Vahidə (Bir olan Allaha) bağlılığı ilə müəyyənləşir. Mütləq//Əbədi varlıq Vahid olduğu üçün onun yaratdığı mümkün aləm də vəhdət içərisindədir.

Bu müqəddimə İslami düşüncə sisteminin daşıyıcısı olan savadlı, bilikli bir adam tərəfindən yazılmışdır. Müqəddimədə dünya və insanın “mümkün” varlıqlar adlandırılması katibin öz dövrünün dini-fəlsəfi düşüncəsindən xəbərdar olduğunu göstərir.

İndi diqqət edək və görək ki, Dədə Qorqudun ideya-məzmun mahiyyəti katib tərəfindən ümumiləşdirilmiş təlimi soyun özündə bədii-poetik cəhətdən necə əks olunmuşdur:

Qarşu yatan qara tağlar – el yaylağı.

Ayındırı daşqun sular – yer damarı, el içigi.

Ayət-ayət arı Quran – din erkəçi.

Aydınlı Səkkiz uçmaq – mömin evi.

Qara donlu dərvişlər – geyb əri.

Səfa yüzli Məhəmməd – din sərvəri.

Altı qardaş bir arada olduğu – arxa güci.

Aq saqqallı qocalar – el başaruqı, oba dövləti.

Aq bürçəkli kedbanular – aşun duzı, ev bərəkəti.

Yenlə yetmiş oğlan igid – evün görki, ev güvənci.
Bir kişinin soyunda altı yaşar oğlu olsa – yurd ornacı,
göz aydını, bel qüvvəti, yürək tağı.
Yeddi yaşar qızı olsa – yağıdan betər ev çapqunu,
ev pozqunu, yad gəlini.
Yalquzluq yavuz işdür, ya adam, bilgil anı!
Yalquzluqda, Dədəm der, qadir Allah saxlasun
canunuzu¹⁰⁷.

40 şagirdə verilən bu nəsihətləri təhkiyəçi ozan Dədə Qorqudun dilindən deyir. Burada təhkiyəçi ozan – nəql edən birinci şəxs, Dədə Qorqud – haqqında danışılan üçüncü şəxsdir. Bu, sonuncu misrada ozanın Qorquda müraciətini bildirən “Dədəm der” ifadəsindən aydın şəkildə məlum olur. Əgər Dədə Qorqud bu nəsihətləri birinci şəxs kimi öz dilindən söyləşəydi, onda o, özü haqqında “Dədəm...” yox, “Dədə” adını işlədərdi. Bu cəhətdən ikinci soyun mediativ əlaqə sistemini bu cür modelləşdirmək olar:

Dədə Qorqud – Təhkiyəçi ozan – 40 şagird.

Amma burada məsələ göründüyü qədər sadə deyildir. Çünki birmənalı şəkildə Dədə Qorquda aid soyların 40 şagirdə çatdırılması zamanı Dədə Qorqudun nə vaxt birinci şəxs, nə vaxt üçüncü şəxs olduğunu “Dədəm der” – “Dədə der” modeli vasitəsilə təsnif etmək o qədər də asan deyil. Biz bir tədqiqatçı-müəllif kimi indi bu dəqiqə həmin təsnifat modelinin nə qədər doğru olduğunu deyə bilmərik. Çünki “Dədəm der” – “Dədə der” ifadələri arasında funksional məna sərhəddi bir-birinə qarışa da bilər. Diqqət edək.

Soyların əksəriyyətinin axırında Qorqudun adı “dədəm”, “yaxud “dədə” formasında çikilir. Amma Dədənin adı çəkilmədən bitən soylar da vardır. “Dədəm” sözünün təhkiyəçi ozanın dilindən deyildiyinə, təbii olaraq, heç bir şübhə yox-

¹⁰⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 12-13

dur. Dədə Qorqud özü özünün haqqında “dədəm” sözünü işlədə bilməz. Lakin o, özü haqqında üçüncü şəxsədə olan “dədə” sözünü işlədə bilər. Necə ki qəzəllərin sonunda şairlər özləri haqqında üçüncü şəxs kimi danışa bilərlər. Bu cəhətdən “Dədəm der” – “Dədə der” ifadələri Dədə Qorqudun nə vaxt üçüncü, nə vaxt da birinci şəxs olduğunu müəyyənləşdirən qəliblər rolunu oynaya bilər. Yəni biz həmin ifadələrə əsaslanıb, Dədə Qorquda aid soy-nəsihətləri 40 şagirdə nə vaxt bilavasitə onun özünün söylədiyini, nə vaxt da ozanın “Qorqud – III şəxs” modelindən istifadə edərək söylədiyini müəyyənləşdirə bilərik. **Amma – qismən, tam yox!**

Bu modeli tədqiqatımızın bu məqamında hələlik etibarlı hesab etmirik. Çünki hər iki halda, yəni istər birinci şəxsə, istərsə də üçüncü şəxsə aid olma ilə mediativ əlaqənin trixotomik (üç ünsürlü) funksional struktur elementləri dəyişmir: “Dədə Qorqud – Təhkiyəçi ozan – 40 şagird”. İstər “Qorqud – III şəxs” modelində, istərsə də “Qorqud – I şəxs” modelində təhkiyəçi ozan bütün hallarda olmalıdır: onsuz mediativ əlaqə sisteminin baş tutması mümkün deyildir. Sadəcə, soyların funksional mənzərəsinə nəzər saldıqda mediativ informasiyanın (soyun) birinci və üçüncü şəxs (kodlar) arasında dəyişdiyini, kodlaşdığını ümumi şəkildə müşahidə edirik. Bəlkə də, bunun üzərində heç durmamaq da olardı. Yəni tamamilə mümkündür ki, bizim burada haqqında bəhs etdiyimiz “I-III şəxs kodlaşması” Dədə Qorqud və təhkiyəçi ozan arasında ümumiyyətlə yoxdur; yəni bu, bizə belə gəlir və biz bir müşahidəçi-müəllif kimi yanırıq, səhv edirik. Lakin bizim bu məsələnin üzərində durduğumuz da səbəbsiz deyil. Soylamaların içərisində hətta Dədə Qorquda aid olmayan eləsi də vardır ki, onu bilavasitə Ğəib aləmdə(n) olan birinci şəxsin deməsi şübhə doğurmur. Həmin məqam bizə burada aşağıdakı iki hal ehtimal etməyə əsas verir:

1. Soylar bəzən “Qorqud – I şəxs” modelində bilavasitə Dədə Qorqudun öz dili ilə söylənilir. Bu modeldə təhkiyəçi ozan passiv ötürücüdür. Dədə Qorqud sanki onun bədənində (əslində – şüuruna, düşüncəsinə) oturaraq onun dili ilə danışır. Bu zaman mediativ əlaqənin üç elementli “Dədə Qorqud – Təhkiyəçi ozan – 40 şagird” strukturunda funksional dəyişikliklər verir. “Dədə Qorqud” və “Təhkiyəçi ozan” elementləri qoşalaşır, eyniləşir, daha dəqiq desək, qovuşaraq vahidləşir (birləşir) və iki elementli struktura çevrilir:

a) Üç elementli formal-potensial struktur:

- Dədə Qorqud;
- Təhkiyəçi ozan;
- 40 şagird.

b) İki elementli funksional-kinetik struktur:

- Dədə Qorqud//Təhkiyəçi ozan;
- 40 şagird.

Hələlik belə ehtimal edirik ki, belə soylar sonunda “Dədə der” ifadəsi işlənənlərdir.

2. Soylar bəzən bilavasitə Dədə Qorqudun öz dili ilə ilə yox, “Qorqud – III şəxs” modelində təhkiyəçi ozanın aktiv ötürücülüüyü ilə söylənilir: Təhkiyəçi ozan Dədə Qorqudu dinləyir, ondan eşitdiklərini “Dədəm der” təhkiyə qəlibində 40 şagirdə çatdırır. Bu zaman mediativ əlaqənin üç elementli “Dədə Qorqud – Təhkiyəçi ozan – 40 şagird” strukturunda heç bir funksional dəyişiklik baş vermir. Soy informasiyası Dədə Qorquddan ozana, ozandan şagirdlərə ötürülür. Hələlik belə ehtimal edirik ki, həmin soylar sonunda “Dədəm der” ifadəsi işlənənlərdir.

Bu məsələdə fikirlərimizi “ehtimal” qriffi altında verməyimiz onunla bağlıdır ki, biz bu tədqiqatımızda *fenomenoloji* “*mətni dinləmə*” *üsulundan* istifadə edirik. Bu üsul bizdən “soyların özünü” dinləməyi təlb edir. Bu cəhətdən, tədqiqatın

müəyyən məqamlarını sırf “mətn-tədqiqatçı” (mətn-müşahidəçi) modeli üzərində qurmalıyıq. Ritual-mifoloji qaynaqlı mətnlərin transsendent-şüurçölü xarakteri, şüuraltı-mediativ praktikalarla bağlılığı, bilavasitə mediativ informasiya mexanizmlərinin vasitəsilə əldə olunması bunu bizdən mühüm şərt altında tələb edir. Yoxsa, əlimizdə olan yazılı epik mətnlərin energetik qatına enə bilməyəcək, eposun strukturunu təşkil edən elementləri zahiri görmə təcrübəmizin məhsulu olan şəkillər kimi qavrayacaq, bu elementlərin funksional sxem əsasında düzülüşündən meydana gələn poetik sistemin necə işlədiyini və etnokosmik enerjinin poetik enerjiyə necə çevrildiyini anlamayacaq, söyləyici-mətn-dinləyici münasibətlərini yanlış idrakın nəticəsi olaraq material(ist) sistem kimi təsəvvür edəcək, ən başlıcası, babalarımızın milli ruhunu konservasiya edib, özündə yaşadan və nəsillərdən-nəsillərə ötürən eposun “daxili aləmi”, “poetik dərinlikləri”, “mətnaltı strukturu” haqında mövcud (köhnə) biliklərimizlə yetərlənərək, XXI əsrdə də yerimizdə saymaqda davam edəcəyik. Odur ki, öz “səsimizi” deyil, “soyların (öz) səsini” dinləməkdə davam etməliyik.

İndi üçüncü soyun misralarındakı poetik mənə bütövlərini funksional semantika baxımından formullaşdırmaq:

- El yaylamaq üçün “yatan qara tağlar”a möhtacdır;
- El su ehtiyacını ödəmək üçün “yer damarı” olan “daşqun sular”a möhtacdır;
- İslam dini yaşaması üçün “Quran”a möhtacdır;
- İman sahibi olan insanlar öz aqibətləri üçün səkkiz guşəli cənnətə möhtacdır;
- “Ğeyb”dən gələn məlumatların çatdırılması “qara donlu dərvişlər”ə möhtacdır;
- İslam dininin yayılması Məhəmmədə (s.) möhtacdır;

– Yeddinci qardaş güc, qüvvət üçün onun “arxa gücü” olan “altı qardaş”na möhtacdır;

– El öz bacarığı, ağılı üçün “aq saqqallı qocalar”a möhtacdır;

– Yeməyin dadı-duzu, evin bərəkəti “aq bürçəkli kedbanular”a – ağbirçək nənələrə möhtacdır;

– Evin gözəlliyi, təhlükəsizliyi yeniyetmə “oğlan igid”ə möhtacdır;

– Özü “yeddinci” igid olan bir atanın yurdunun abadlığı, sahmanı onun gözünün işığı, belinin qüvvəti, ürəyinin gücü olan altı igid oğluna bağlıdır;

– Bir atanın evinin sanki düşmən edibmiş kimi çapılıb-dağılması, düzəninin, səliqə-sahmanın, xoş həyatının pozulması onun hələ ərə getməmiş, ərə getdikdə yad gəlini kimi başqasının ocağını abadlaşdıracaq yeddi qızına möhtacdır;

Soydan çıxan əsas əqli nəticə odur ki, 40 şagird gələcək həyatlarında özlərini heç vaxt başqalarından, el-obadan, dost-yoldaşlardan, ailə-qohumlardan təcrid edərək, tək qalmamalıdır. Təklük insanı onun mənsub olduğu dünya ilə əlaqələrindən təcrid edərək, məhvinə səbəb olacaq. Çünki mümkün varlıqlar olan Dünya və İnsan elə yaradılmışdır ki, onlar “Allah-Dünya-İnsan” münasibətlər modeli daxilində vəhdət içərisindədirlər. 40 şagirdin 40 mərd igidə, ər igidə, qoç igidə çevrilməsi onların öz gələcək həyatlarında bu vəhdət qanununu necə tətbiq etmələrindən birbaşa asılıdır. Necə deyərlər: 40 şagirdin 40 igid olması bu qanuna möhtacdır.

“Soyun səsinin” dinlənilməsi baxımından diqqətimizi cəlb edən “Qara donlu dərvişlər – geyb əri” cümlə-fenomenidir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da “geybdən dürlü (müxtəlif) xəbərlər söyləyən” bilavasitə Dədə Qorqudun özüdür. O, həmin funksiyasını “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində də aktiv

şəkildə davam etdirir. Lakin bu abidədə qeyblə bağlı informator-söyləyici kimi qara donlu dərvişlərə də rast gəlirik. Dərvişlərin qeyblə bağlılığı bizə onları Dədə Qorqudla “Ğeyb//Ğaib” funksional paradigmasında eyni sətərə qoymağa imkan verir. Lakin dərvişlərin qeyblə hansı səviyyədə və necə bağlılıqlarını Qorqudla indiki halda müqayisə edə bilmirik. Burada, fikrimizcə, bir açar söz – semiotik şifrə var: “ğeyb əri”. Belə hesab edirik ki, soyları “dinləməyə” davam etdikcə “ğeyb əri” konsepti ilə bağlı işarələr çıxmaqda davam edəcək. O zaman biz Dədə Qorqud və qara donlu dərvişlərin qeyb aləmi ilə nə dərəcədə və necə əlaqələndiklərini, yəqin ki, aydınlaşdırmağa biləcəyik.

Dədə Qorqudla bağlı məsələ müəyyən qədər aydındır; o, “Dədə Qorqud” epos sisteminin nüvəsidir: sistemə daxil olan elementlərin bütün məna xətləri onda kəsişir. Profan dünyanın elementi olan hər bir Oğuz insanının sakral aləmlə əlaqəsi Dədə Qorquddan keçir. Ancaq qara donlu dərvişlərin qeyb aləmi ilə əlaqələrinin funksional strukturu və hüdudları barəsində hələ heç nə bilmirik. Soyları diqqətlə dinləyə bilsək, bəlkə də, bu məsələni aydınlaşdırmaq mümkün olacaq.

IV soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdə dünyadaki
əşya və hadisələrin determinativ əlaqəsi
haqqında təlimi

Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihəti qısa həcmə malik IV soyda bu misra-öyüdlə başlayır:

Yalabıyub gün doğarsa, cahan şölələr¹⁰⁸.

Misranın hərfi mənası belədir: Əgər Günəş doğub-parlarsa, dünya işıqlanar. Nəsihətin 40 şagirdə ünvanlanmış mənası budur ki, Oğuz dünyasının xoş həyatı, firavanlığı, abadlığı, əmin-amanlığı, təhlükəsizliyi, ağrı-acıdan, əzab-əziyyətdən uzaq ağ günü – işıqlı həyatı onun igidlərinin el-obaya sədaqətindən, vətən-yurd naminə göstərdikləri igidlik, cəsarət, şücaət, mərdlik, qeyrət və dəyanətdən... asılıdır.

Misradakı fikir səbəb-nəticə modeli əsasında qurulmuşdur:

Günəş doğsa (**səbəb**) – dünya işıqlanar (**nəticə**);

Günəş doğmasa – dünya işıqlanmaz.

Bu misrada funksional semantika baxımından iki əşya (element) və iki hərəkət (funksiya) var:

Əşyalar ----- **və** ----- **funksiyalar**

Günəş ----- **və** ----- onun doğub-parlaması

Dünya ----- **və** ----- onun işıqlanması

Göründüyü kimi, əşya və hadisələr arasında münasibətlər determinativ, yəni səbəb-nəticə əlaqəsidir. Dədə Qorqud sonrakı misralarda da 40 şagirdə onları əhatə edən dünyadaki əşya və hadisələr arasındakı əlaqə-münasibətləri determinativ modeldən istifadə etməklə təlim (izah) edir:

“Yaxınıb doğan bədrli ay dünin balğır”.

Yəni Ay doğur (**səbəb**), gecə işıqlanır (**nəticə**). Bu misradakı nəsihətin mənası birinci misrada “Günəş” metaforası

¹⁰⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 13

əsasında qurulmuş mənanın burada “Ay” metaforası əsasında təkrarından ibarətdir.

“Yarpaqcuqı yaş aqacın burcına doğan qonar”.

Yəni bir ağacın yarpaqları yaşıl olarsa (**səbəb**), onun budağına doğan quşu qonar (**nəticə**). Buradan aydın olur ki, doğan quşun yaşıl yarpaqlı uca ağaclara qonması onun adətidir. Doğan quş Oğuz igidlərinin sevdiyi alıcı ov quşlarından biridir. Bu nəsihətdə o, igidliyin, alplığın quş metaforasıdır. Uca bir ağaca doğan quşunun qonmasının səbəbi onun yarpaqlarının yaşıllığıdır. Ağac böyüyüb yarpaqlanandan sonra onun budağına doğan quşu qonar. Bu poetik mənzərədə yarpaqlar kimi, doğan quşları da “ağacın dünyasının” üzvi tərkib elementləri kimi təqdim olunur. Yarpağı ağac yetişdirdiyi kimi, sanki quşu da ağac yetişdirir. Yaşıl yarpaqlı uca ağac olmasa, doğan quşu da onun budağında olmaz (budağa qonmaz). Nəsihətin mənası budur ki, bir igidi onun el-obası yetişdirir: el yetişdirməsə, igid də olmaz.

“Yanı bərkə sarp uçurum qara dağlar yerdən qalxar”.

Yəni dağları üzərində saxlaya biləcək zəmin (yer) olsa (**səbəb**), yanı uçurumlu qara dağlar yerdən göyə ucalar (**nəticə**). Nəsihətin mənası budur ki, bir igid ucalmaq üçün öz elinə söykənməli, ondan güc almalı, elin alqış-duası ilə irəli getməlidir.

“Al qayanun yalçınında qaplan sıçrayar”.

Yəni al qayanın yalçını olsa (**səbəb**), qaplan sıçrayar (**nəticə**). Qaplan cəld və yırtıcı heyvandır. O, hündür qayanın yalçınında öz ovunu güdür və ovun ardınca sıçrayaraq qaçır. Qaplan, adətən, iti qaçan heyvanları ovlayır. Onlara çatmaq üçün cəld və sürətli olmaq lazımdır. Bu zaman qaplanın vaxtında və cəld sıçraması ovun taleyini həll edir. Əgər qaya sıçrayış üçün uğurlu bur yedirsə, qaplan hədəfinə çata bilər. Bu

nəsihətdə qaplan ər igidin metaforasıdır. Nəsihətin mənası budur ki, qaplanın öz hədəfinə çatması onun sıçradığı qayadan asılı olduğu kimi, ər igidin də öz hədəfinə yetişməsi, döyüşdə qələbə çalması onun güc-qüvvət aldığı elindən, xalqından asılıdır.

“Aran sazun, gur meşənin kollarında aslan anrır”.

Yəni sıx və hündür aran qamışlığı, gur meşə kolları olarsa (**səbəb**), oradan aslan nəritisi eşidilər (**nəticə**). Aslan ənənəvi düşüncədə heyvanların şahı kimi təsəvvür olunur. Onun çox güclü heyvan olması, bu gücə uyğun şahanə, özündən razı davranışları aslan haqqında bu təsəvvürləri yaratmışdır. Aslan Oğuz düşüncəsində igidliyin, ərliyin, mərdliyin heyvan metaforasıdır. Nəsihətdən aydın olur ki, aslan sıx, hündür qamışlıqda, gur meşədə olur. Demək, bir məkanda aslanların olması həmin məkanın aslanlara uyğun şəraitinin olmasından asılıdır. Nəsihətin mənası budur ki, aslan kimi igidləri yetişdirən el-obadır: sıx qamışlıq, gur meşələr olan yerdə aslan olduğu kimi, mənəvi-əxlaqi və etnik-ideoloji cəhətdən sağlam olan cəmiyyətlər aslan kimi igidlər yetişdirir.

“Ağayılar yörüsində börü sinsir”.

Yəni bir məkanda qoyun sürüsü olarsa (**səbəb**), orada qurd//canavar olar (**nəticə**). Börü//qurd türklərdə igidliyin, cəsarətin kökü totem inanclarına qədər gedib çıxan metaforasıdır. Canavar həmişə qoyuna gəlir: ovlamaq üçün məqam gözləyir. Ona görə də gündüzlər qoyun sürülərinin, gecələr də qoyun yataqlarının (ağılların) yan-yörəsində canavar səsləri eşidilir. Qoyunları çapıb-aparmaqistəyən canavar çobanın “rəqibidir”. Onlar daim bir-birini güdürlər; canavar sürüyə hücum etmək üçün fürsət gözləyir, çoban da daim ayıq-sayıq gözləyir ki, birdən canavar hücum edər. Ona görə də canavar çobanın, yumşaq mənada – “rəqibi”, kəskin mənada – düşmənidir. Lakin Dədə Qorqudun bu nəsihətlərigələcəkdə igidlər

olacaq 40 şagirdə ünvanlandığı üçün burada “börü” dedikdə el-obanın var-dövləti olan sürünü hər an məhv etməyə hazır olan canavarın deyil, türklərdə igidliyin rəmzi olan qurdun nəzərdə tutulduğunu düşünürük. Bu halda qoyun yatağının yanında səsi gələn börü//qurd – igidlərin metaforası, qoyunların gecələr yığıldığı yataq, çobanlar və itlər tərəfindən möhkəm qorunan sürü– igidlərin hərbi hədəfinin metaforasıdır. Çobanlar ağılları canavarların hücumundan qorumaq üçün da im onların yan-yörəsini, çəpərini möhkəmlədir, güclü, qorxmaz itlərin sayını artırırlar. Yəni “ağayıl” canavar üçün möhkəm qorunan, içinə girilməsi asan olmayan, cəsarət, ağıl, fərasət, cəldlik, güc-qüvvət tələb edən hədəfdir. Nəsihətin mənası budur ki, hədəf nə qədər möhkəm olarsa, igid də öz hədəfinə çatmaq üçün o qədər ağıllı və fərasətli olmalıdır.

“Qazağular səgirdürsə, meydanında toz əglənür, duman çökər”.

Yəni atlar nə qədər bərk qaçarlarsa (**səbəb**), meydanda o qədər möhkəm tozanaq qalxar (**nəticə**). Burada döyüş atlarının bərk qaçışı (səyirməsi) igidlərin döyüşdə ürəkdən, şücaətlə döyüşməsinin metaforasıdır. Nəsihətin mənası budur ki, igidlər döyüşdə nə qədər çox qeyrət və cəsarət göstərərlərsə, qələbə bir o qədər tez və düşmənin itkisi də bir o qədər çox olar.

“Qaytapanlar çəkilsə, yola girsə, yollar bükər”.

Yəni dəvələr yerindən durub yola düşsə (**səbəb**), yolu gedilib tamamlanar (**nəticə**). Dəvə burada igidin metaforası, onun yolu gedərək başa vurması igidin öz hədəfinə çatmasının metaforasıdır. Nəsihətin mənası budur ki, igid öz hədəfinə çatmaq üçün yorulmadan səy etməli, qeyrət göstərməlidir.

“Ağayillar mələşürsə, könül imrər, dölün tökər, körpə quzu yetürür, kamil eylər”.

Yəni qoyunlar mələşərək, könülləri “imrəməklə” (ürəkdən istəməklə, rıqqətə gəlməklə) istəyərlərsə (**səbəb**), körpə

quzuları doğub başa gətirərlər (**nəticə**). Qoyunların könüllərinin rıqqətə gəlməklə mələşməsi onların döl vermək arzusunu, istəyini ifadə edir. Bu misrada daəvvəlki misralarda səbəb-nəticə formulunda “aprobasiya” edilən eyni “fikir-tezis” zooloji təsvir kodu ilə metaforalaşdırılmışdır. Burada quzuya hamilə olan qoyunlar “bətn”lərindən igidlər doğulacaq 40 şagirdin metaforasıdır. Nəsihətin mənası budur ki, qoyunlar quzuların sağ-salamat doğulmasını ürəkdən, bütün varlığı ilə (“kөнülün imrəməsi” ilə) istədikləri kimi, əgər 40 şagird də igidə çevrilmək istəyirsə, onlar bunu bütün varlıqları ilə arzu etməli, bundan ötrü canı-dildən, bütün gücləri ilə çalışmalı, bütün mənəvi və cismani ehtiyatlarını bu hədəfə yönəlməlidirlər.

Burada şagirdlərin igidlərə çevrilməsinin “doğum” metaforası ilə işarələnməsi, sadəcə, bədii təsvir vasitəsi yox, oğuzların ritual-mifoloji təsəvvürləri ilə bağlı mühüm konseptdir. İnisiasiya mərasimlərindən keçən neofit-fərd bununla öz statusunu artırmış olurdu. O, əvvəlki statusunda ölür, yeni statusda dirilirdi. Ölmə və dirilmənin əsas metaforası ölərək yenidən doğulma idi. Nəsihətin mənası budur ki, 40 şagird də canı dildən, yəni bütün cismani və mənəvi potensiallarını sərf etsə, onda onlar öz köhnə statuslarında, eposun öz dili ilə desək, “yenlə yetmiş oğlan”, yəni 15//16 yaşlarında olan yeni-yetmə statusunda ölüb, “ər igid//qoç igid//mərd igid” statusunda doğulacaqlar.

“Bura-sara çapar olsa, düşmənəyügürük yetər”.

Yəni igidin mindiyi at qaçağan olsa (**səbəb**), o, düşməne tez çatar (**nəticə**).

Qeyd edək ki, abidəni nəşr etdirən mətnşünaslar “bura-sara” sözünü fərqli izah etmişlər. Mətni tərtib edən katib bu sözü “sağa-sola” mənasında izah etmişdir¹⁰⁹. Mətnşünaslar

¹⁰⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 14

katiblə razılaşsalar da, biz “bura-sara” sözünün tam fərqli mənada olduğunu düşünürük.

“Bura-sara” sözündəki “bura” sözü şaman mifologiyası ilə bağlı ad olub, şamanın minik heyvanını bildirir. V.N.Basilovun şamanlar haqqındakı tədqiqatından məlum olur ki, şor şamanı dərisini öz davuluna çəkdiyi heyvanı **taq bura** (taq – dağ, bura – vəhşi buynuzlu heyvan) adlandırır və onu eyni zamanda özünün baş hamı//qoruyucusu hesab edirdi¹¹⁰.

Şamanın davulu qamlama mərasiminin ən vacib elementidir. Əvvəla, davul sanki bir xəritədir: şamanın göyə qalxarkən getməli olduğu yol simvollar şəklində davulda təsvir olunur. Digər tərəfdən, davul şamanın simvolik minik vasitəsi idi. Şaman göyə qalxarkən simvolik olaraq davula minirdi. Şor şamanının davulu buynuzlu heyvan olan buranın dərisindən hazırlanırdı. Davula minmək həmin buraya minmək deməkdir. Digər tərəfdən, bura şamanın hamisi, qoruyucu ruhudur.

Basilov daha sonra göstərir ki, Altay-teleutlarda şamanın canı davul ilə eyniləşdirilən heyvan idi və **tın bura** (tın – həyat, həyat qüvvəsi, can) adlanırdı¹¹¹.

Əvvəlki tədqiqatlarımızda yazdığımız kimi, “burada iki cəhət diqqəti cəlb edir:

1. “Bura//börü” şamanizmin struktur vahidlərindəndir;
2. “Bura//börü” şaman totemizm sferası ilə bağlı heyvandır.

Hər iki cəhət “bura” zoovahidinin çeşidli etnoepik kontekstlərdə çeşidli heyvan növü (qurd, at, quş və s.) təqdim etməsini inkar etmir və bu anlamda, “Kitabi-Dədə Qorqud” mətni kontekstində “bura//börü” – qurddur¹¹².

¹¹⁰Басилов В.Н. Избранники духов. Москва: Наука,1984 , с. 81

¹¹¹ Yenə də orada, s. 82

¹¹² Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 73-74; Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 236

Qeyd edək ki, “bura-sara” sözünün “Bura-sara çapar olsa, düşməne yügürük yetər” misrasında məhz at mənasında işləndiyini bu misradan sonra gələn və məna modeli bu misranı “olduğu kimi” təkrarlayan aşağıdakı misra da təsdiq edir:

“At yetürsə, düşməni polad kəsər”.

Hər iki misrada at elementi eyni funksional modeldə təqdim olunur:

“Bura-sara çapar olsa...”;

“At yetürsə...”.

İgidin düşməne çataraq onu haqlaması onun altındakı “bura-sara” adlandırılan atının çapar-qaçağan olmasından asılı olduğu kimi, bu misrada da igidin öz düşməni polad silahla (qılıncla) kəsib-doğraması yenə də onun atının çapar-qaçağan olmasından asılıdır. Göründüyü kimi, hər iki misradakı nəsihətlərin mənası eynisdir: Yəni igidin mindiyi at qaçağan olsa (**səbəb**), o, düşməne tez çatıb, onu doğrayar (**nəticə**).

“Buynuz ilə burulanda qatı yaylar bilək dartar.

Burulmayıb doğru çıxan oq ötkünini barmaq atar”.

Bu iki misra mənacə bir-biri ilə bağlıdır: eyni fikir (*tezis*) birində təsdiq yolu ilə, ikincisində inkar yolu ilə deyilir. Yəni döyüş silahı olan yay buynuz adlanan alətlə yaxşı burularsa (**səbəb**), qaydaya uyğun olaraq biləklə dartılar (**nəticə**), yox əgər buynuz vasitəsilə burulmasa (**səbəb**), atılan ox igidin barmağını üzər (**nəticə**). Yay-ox, bilək-barmaq metaforaları vasitəsilə 40 şagirdə verilən bu nəsihətin mənası budur ki, igidlər özlərini döyüşə fiziki cəhətdən yaxşı hazırlasalar, qələbə çalarlar. Əks halda özləri məğlub olurlar.

“Qara saçın dolaşmışını darağ yazar”.

Yəni pırtlaşıq saçlı bir başı daraqla darasalar (**səbəb**), o, səliqə-sahmana düşər (**nəticə**). Nəsihətin mənası budur ki, saçı daraq qaydasına saldığı kimi, döyüşün də taleyini igidin silah-sursatı həll edir.

“Busudakı sir sözləri sərxoş söylər, çağır açar”.

Yəni insan çaxır içib sərxoş olsa (**səbəb**), öz sirrini faş eylər (**nəticə**). Nəsihətin mənası budur ki, igid ayıq-sayıq olmalı, hərbi sirri düşməinə verməməlidir.

“Al aləmlər açılursa, gögdə ırğanur”.

Bizə belə gəlir ki, bu misranın semantik konsepti yuxarıdakını təkrarlayır. Yəni insan sərxoş olanda onun sirri üzə çıxdığı kimi, “al aləmlər”in, yəni yalan dünyanın üstündən pərdə götürülüb açılarsa (**səbəb**), həmin insanın yalanları göydə gəzər, başqa sözlə, hamıya bəlli olar (**nəticə**).

“Al” sözünün “yalan” mənası da, “qırmızı” mənası da var. Hər iki məna bir xətt boyunca birləşə də bilər: “qırmızı yalan”. Oğuz mifologiyası ilə bağlı apardığımız tədqiqatlar zamanı aşkarlamışıq ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da **“yalan dünya”** ifadəsi xaosu bildirən mifik konseptdir. Həmin tədqiqatlarda dörd əsas nəticə əldə etmişik:

“Birincisi, Oğuz mifoloji düşüncəsində kaos ayrıca dünya şəklində təsəvvür olunmuş və **“Yalançı dünya”** adlanmışdır;

İkincisi, **“yalan”**və **“yalançılıq”** Oğuz kaos modelinin uyğun olaraq əsas prinsip və davranış formulunu təşkil edir;

Üçüncüsü, **“dəli”**(semantemi) və **“dəlilik”**(statusu) bütün hallarda hər hansı şəkildə kaosla ritual bağlılığın işarə vahidləridir.

Dördüncüsü, oğuzların **“kiçik ölüm”**adlandırdıqları **“yuxu”** semantemi xaosa girib-çıxmanın mediativ mexanizmidir”¹¹³.

Beləliklə, nəsihətin mənası budur ki, igid ayıq-sayıq olmalı, “yalan dünya” ilə bağlı sirləri heç kəsə verməməlidir. Mifoloji dünya modelində “yalan dünya” kosmosdakı insanla-

¹¹³ Bax: Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, “Səda”, 2004, 199 s.; Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: “Səda”, 2007, 181 s.; Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 182

ra düşmən olan xaos dünyası deməkdir. Bu halda “yalan” və “yalançılıq” kosmosunun xaoslu düşmənlərlə qarşılaşanda bilməli olduğu xaotik davranış normaları, xaos haqqında biliklərdir. “Yalan dünya” epik dünya modeli baxımından bir igidin düşmən dünyası haqqında bilikləridir. Həmin biliklər eyni zamanda igidin sahib olduğu hərbi sirlərdir. Oğuz igidi bu biliklər vasitəsilə düşməni tanıyır və ona qalib gəlir. Həmin sirlər açılrsa, igid özünün taktiki gücünü itirərək, düşmən üçün aydın səmada görünürmüş kimi açıq hədəfə çevrilir.

“Yalan dünya” konsepti “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində, gördüyümüz kimi, “al aləm” adlanır. “Al” sözü eyni zamanda “qırmızı” deməkdir. Oğuzların ritual-mifoloji dünya modelində kosmos – ağ rənglə, xaos – qara rənglə, kosmosla xaos arasındakı keçid dünyası (aralıq mərhələ) – qara rənglə işarə olunur. Bu halda “al aləm” ifadəsi “keçid dünyası” mənasına gəlir. Al/qırmızı aləm ağ ilə qaranın, yəni kosmosla xaosun arasında yerləşir. Epik planda kosmos – oğuzların, xaos – düşmənlərin dünyasıdır. Düşməne qalib gəlmək üçün onun haqqında biliklərə malik olmaq lazımdır. Düşmən dünyasına gedən yol al-qırmızı mərhələdən keçir. Bu baxımdan, misradakı “al aləmlər” metaforası – igidin düşməne qalib gəlməyin yolları haqqındakı biliklərinin, “al aləmin üstü açılaraq göylərə yayılması” metaforası isə – igidin sayıqlığını itirib, ehtiyatsızlıq edərək düşməne aid sirləri qoruya bilməməsini, dağıtmasını ifadə edir.

“Nəqarələr döğüləndə yürək köpər, könül qalxar”.

Yəni nağaralar çalınsa (**səbəb**), insanın ürəyi şadlanır, ruhu coşar (**nəticə**). Bu misrada da yuxarıdakı misralarda olduğu kimi, hərbi davranış kodu metaforik şəkildə öz ifadəsini tapmışdır. Nəsihətin mənası budur ki, igid öz elindən güc almırsa, yaxud hərbi hazırlığı olmasa, onun döyüş ruhu coşmaz və o, məğlub olar.

“İki yağı dürüşəndə dövlət basar.

Yəni iki bir-biri ilə vuruşan düşməndən hansı ağıllıdırsa (**səbəb**), o – qalib gələr (**nəticə**). Nəsihətin mənası budur ki, döyüşün taleyi igidin gücü ilə bərabər onun ağılından da asılıdır: “güc + ağıl = qələbə”. Burada ağıl dedikdə hərbi bilik və fəndlər nəzərdə tutulur.

“Dürüşmişə yad yağını varur gəlür, ortaluqda elçi düzər”.

Yəni vuruşanlardan hansı döyüşdə məğlub olsa (**səbəb**), aranı elçi göndərib danışmaqla düzəldər (**nəticə**). Nəsihətin mənası budur ki, igidliyin strategiyası düşmənlə həm də sülh danışıqları aparmağı tələb edir.

“Altı arxadan sorulursa, ağır ellər içində asl yenər”.

Yəni bir igidin “altı arxadan dönəni” əsli-kökü olsa (**səbəb**), o qalib gələr (**nəticə**). Burada “altı arxa” “yeddi arxadan dönən” ifadəsindəki “yeddi arxa”nın içərisinə daxildir. Yeddinci arxa “6+1” formulu ilə igidin özüdür. Bu formul “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi üçün səciyyəvidir. Üçüncü soyda “Altı qardaş bir arada olduğu – arxa güci” və “Bir kişinin soyunda altı yaşar oğlu olsa – yurd ornacı, göz aydını, bel qüvvəti, yürək tağı”¹¹⁴ nəsihətlərini xatırlayaq. Hər iki misrada “6+1” formulundan istifadə olunmuşdur:

Birinci misrada: “6 qardaş” + igidin özü = 7 qardaş;

İkinci misrada “6 yaşar oğul” + bir ata = 7 kişi.

Beləliklə, nəsihətin mənası budur ki, o şagird “asl” (həqiqi) igid olacaq ki, onun altı arxadan dönən əsli-kökü olsun.

“Asl Selcik bəg oğlunun yumruqında laçın dalbur”.

Bu misrada Selcik bəy *əsl* (həqiqi) igidin və *əsilli* igidin struktur modeli kimi təqdim olunmuşdur. Yəni bir şagird əsl igid olmaq istəyirsə (**səbəb**), o, yumruğunun (qolunun) üstün-

¹¹⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 12

də ov quşu laçın çırpınan Selcik bəy kimi əsilli-nəsilli olmalıdır (**nəticə**).

IV soy bu misralarla bitir:

**Ulu xanlar ordusunda carçı carlar,
Padşahlar nəzərində qədimdən, Dədəm der,
ozan qopar**¹¹⁵.

Dədə Qorqudun 40 şagirdə dünyadakı əşya və hadisələrin determinativ əlaqəsi haqqında təlimində ozanların varlığı Oğuz-Türkman dünyasının qanunauyğun hadisəsi kimi təqdim olunur. Yəni bir orduda carçıların olması nə qədər vacibdirsə, padşahların yanında da ozanların olması o qədər zəruridir. Carçılar orduya aid hökmləri, tapşırıq və göstərişləri qoşun əhlinə çatdırdıqları kimi, “Dədəm soyu alp ozanlar” da pirləri olan Dədə Qorqudun qeyb aləmindən boylama, soylama, yumlama yolu ilə aldığı “dürlü xəbərləri” insanlara çatdırırlar.

¹¹⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 13-15

V soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin
təbiət kodları səviyyəsində fiziki-psixoloji
davranış modelləri haqqında təlimi

Dədə Qorqud V soyda 40 şagirdə igid olmağın fiziki və psixoloji yollarını öyrədir. Bunun üçün o, əsasən heyvanlar aləmindən nümunələr gətirmiş, təbiətə məxsus davranışları igidliyin fiziki-psixoloji formulları kimi modelləşdirmişdir. Burada məna ilə onun bədii təqdimatının quruluşu (məzmunla forma) arasında igidlik “havasına”, döyüş ruhuna uyğun əlaqə modeli var. Yəni bu modellər poetik əmr, imperativ nidalar şəklindədir. Həmin imperativləri sırasına uyğun nömrələməklə ilk üç nümunəyə orijinalda olduğu kimi diqqət edək:

1. Qara bulut, uc ildırım ensə göydən,
qara polad sayxan daşa yetişəndə əglənürmi?

Əglənmaq yoq!

2. Ağzı-burnı dəst dəgirmi degülmidir,
qapqara əvrən qursağına ağu damızsa, dıncıxurmi?

Dıncıxmaq yoq!

3. Qara meşəni busub yatar fil qaqanı,
Qaytabanun quba nərə ol özini badadurmi?

Badadmaq yoq!¹¹⁶

Dədə Qorqud birinci nəsihət-imperativdə 40 şagirdə söyləyir ki, buluddan enən ildırım qara daşa çatanda durmadan böyük daşa çarpıldığı kimi, igid də düşməninə çatanda durmamalı, onu silahı ilə məhv etməlidir. Burada bulud – igidin, ildırım – onun silahının metaforasıdır.

Nəsihət tezis-imperativ (fikir-əmr) modelinə əsaslanır:

Tezis – Qara buluddan enən ildırım böyük daşa çatanda heç vaxt durmur;

¹¹⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 15

İmperativ – İgidə də düşməninə çatanda durmaq olmaz (durmamalıdır).

İkinci nəsihətdə göstərilir ki, ağzı-burnu, əli (ilan kimi) dəyirmi qapqara əjdahanın qursağına (metaforik olaraq – ağzına) zəhər dəysə, o, tıncıxıb (əsəbiləşib, karıxıb, qorxub, sarılıb) geri çəkilmədiyi kimi, igid də düşmənin zərbəsindən tıncıxıb geri çəkilməməlidir:

Tezis – Əjdahanın ağzına zəhər dəyəndə o tıncıxıb geri çəkilmir;

İmperativ – İgidə də düşmənin sarsıdıcı zərbəsindən tıncıxıb geri çəkilmək olmaz.

Üçüncü nəsihətdə göstərilir ki, meşədəki heyvanların şahı olan fil (“fil qaqanı”) özünü heç vaxt nər dəvəyə məğlub etdirmədiyi kimi, igid də düşməyə onu məğlub etməyə imkan verməməlidir.

Tezis – Fil heç vaxt özünü nər dəvəyə məğlub etdirmir;

İmperativ – İgidə də düşməyə özünü məğlub etdirmək olmaz.

Digər nəsihət-imperativlərə diqqət edək.

4-cü nəsihətdə deyilir ki, hər qanadı bir arşın olan şahişunqar quşların ən yaxşısını ovlayıb-yeyərkən öz yediyini böyük sağsağana qapdırmadığı kimi, igid də düşməyə məğlub olub, qənimətini ona qapdırmamalıdır: **“Şaqıtmaq yoq!”**¹¹⁷.

Tezis – Şahin sağsağana məğlub olub, ovunu ona qapdırmaz;

İmperativ – İgidə də düşməyə məğlub olub, qənimətini ona qapdırmaq olmaz.

5-ci nəsihətdə deyilir ki, qayada təkə ilə keyiki güdən qaplan onları tutub yediyi zaman ox-yaylı ovçu gələndə ondan qorxub qaçmadığı kimi, igid də məğlub etdiyi düşməninə

¹¹⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 16

kömək gələndə onların qabağından qorxub qayıtmamalıdır: **“Qayılmaq yoq!”**¹¹⁸.

Tezis – Qaplan ovçunu görəndə ovunu qoyub qaçmaz;

İmperativ – İgidə də düşməne kömək gələndə döyüşdən geri çəkilmək olmaz.

6-cı nəsihətdə deyilir ki, qəzəbli aslan ilxıdan at basıb tutaraq onun qanını sümürəndə acığı (qəzəbi) soyumadığı kimi, igid də düşməninə qalib gələndə ona olan nifrəti, qəzəbi soyumamalıdır: **“Soludmaq (yoq!)”**¹¹⁹.

Tezis – Aslan atı tutub qanını soranda onun ata olan açığı soyumur;

İmperativ – İgidə də məğlub etdiyi düşməninə qəzəbinin soyuması olmaz.

7-ci nəsihətdə deyilir ki, bir qurd oğlu gecə yarı qoyunların daş ağılını söküb-dağıdıb, qoyunları qırıb, çobanı (mətnə: “boynu yoqun türk oğlını”) haray-həşirə saldırıb, apardığı qoyunun yağlı quyruğunu “xarp-xarp”la yeyəndə ona hücum edən “qara köpək it oğlına” özünü daladıbdiddirmədiyimi, igid də düşməninə özünü dalatmağa”, yəni yaralatmağa imkan verməməlidir: **“Daladmaq yoq!”**¹²⁰.

Tezis– Qurd özünü ona hücum edən itə dalatmaz (diddirməz);

İmperativ – İgidə də özünü düşməne dalatdırmaq (yaralatmaq) olmaz.

8-ci nəsihətdə deyilir ki, əgər Haq Taala bir igidə ağıl versə, o, sağ olduqca həmin ağıl o igidin başından əskilmədiyini (azalmadığı) kimi, igid olmağa hazırlaşan 40 şagird də

¹¹⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 17

¹¹⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 18

¹²⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 18

Allahın onlara verdiyi ağılı daim artıraraq, heç vaxt azalmağa qoymamalıdır: **“Əksilmaq yoq!”**¹²¹

Tezis – Allahın əsl igidə verdiyi ağılı heç vaxt azalmaz;

İmperativ – İgid olmaz istəyən şagird də ona verilmiş ilahi biliyi azalmağa qoymamalıdır.

9-cu nəsihətdə deyilir ki, təpədən-dırnağa poladdan zireh geyinmiş müxənnəs (qorxaq) hücumə keçəndə qarşısındakı mərd igidin zərbəsinə qatlana – dözə bilmədiyini kimi, mərd igid olmaq istəyən 40 şagirdin düşmənləri də onların zərbələrinə dözməməlidir: **“Qatlanmaq yoq!”**¹²².

Tezis– Müxənnəs mərd igidin zərbəsinə qatlanmaz;

İmperativ – 40 şagird də düşməne elə zərbə vurmağı öyrənməlidir ki, düşmən həmin zərbənin qabağında dura, dözə, zərbəyə qatlana bilməsin.

10-cu nəsihətdə deyilir ki, gecənin qaranlığında parlayıb doğan Ay Səttar olan Allah tərəfindən (məndə: “səttarından”) ona əmr olunmayınca getmədiyini kimi, igid də döyüş meydanından ona əmr olunmayınca getməməlidir: **“Gedilmaq yoq!”**¹²³.

Burada Allahın gözəl adlarından olan “Səttar” sifətindən metafora kimi istifadə olunması bu sözün mənası ilə bağlıdır. “Səttar” – “üstünü örtən” mənasındadır. Burada Ayın batması ilə onun üstünün örtülməsi arasında metaforik paralel yaradılmışdır. Bəs nə üçün Günəşin yox, Ayın,? Axı igidi işığı Aydan müqayisəsiz dərəcədə güclü olan Günəşə bənzətmək onun güc-qüvvətini ifadə etmək baxımından daha güclü metafora olardı?

Məsələnin mahiyyəti elə Ay-Günəş müqayisəsi ilə bağlıdır. Ay Günəşə nisbətən zəif işıq saçır. Nəsihətdə Ay metafo-

¹²¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 18

¹²² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 19

¹²³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 19

rası ilə dözümlü, tükənməz gücə malik igid yox, döyüşdə gücü tezliklə tükənmiş, zəifləmiş igid nəzərdə tutulur. Eyiblərin üstünü örtən Səttar Allah özü bildiyi vaxtda işığı tükənməkdə olan Aya “get” əmrini verib, onun eybini örtüyü kimi, gücünü itirərək zəifləmiş igid də birbaşa tabe olduğu komandirindən əmr//buyruq almayınca döyüş meydanından getməməlidir (“Gedilmaq yoq!”).

Tezis – Solğunlaşmış Ay Səttar olan Allahdan buyruq olmayınca göydən getməz;

İmperativ – Yorularaq gücünü itirmiş igidəona əmr olmayınca döyüş meydanını tərk etmək olmaz.

11-ci nəsihətdə deyilir ki, əsl Səlcik bəy oğlu öz köhnə düşməninin övladını bəsləyib-böyütmədiyi (“ürət”mədiyi) kimi, igid də düşməyə artmağa, çoxalmağa, böyüməyə, güclənməyə imkan verməməlidir: **“Ürətmaq yoq”**¹²⁴.

Qeyd edək ki, dördüncü soylamada olduğu kimi, burada da “Səlcik/Səlcik bəg” obrazı “asl” təyin-sifəti ilə birlikdə, yəni “həqiqi”, “əsilli-nəsilli” igid sifətində qəhrəmanlığın struktur modeli kimi təqdim olunmuşdur.

Tezis– Əsl Səlcik bəy oğlu düşmən övladını bəsləyib-artırmaz;

İmperativ – Əsl igid də öz düşməninin artıb-çoxalmasına, böyüməsinə imkan verməməlidir.

12-ci nəsihətdə deyilir ki, böyük dənizlər (okeanlar) dalğalandıqca suyu azalmadığı kimi, igid də döyüş üçün özünə o qədər güc-qüvvət toplamalıdır ki, savaşıqca gücü azalmasın: **“Əksilmaq yoq!”**¹²⁵.

Tezis– Okeanlar dalğalandıqca suyu azalmaz;

İmperativ – Əsl igid də savaşıqca öz gücünün azalmasına imkan verməməlidir.

¹²⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 19

¹²⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 20

13-cü nəsihət-imperativin struktur modeli Dədə Qorqu-
dun öz obrazı üzərində qurulmuşdur:

Soy çəkübəni söyləşdi Dədəm Qorqud,
Qalın Oğuzun vəsfini der olsa, tükənürmi?

Tükənmaq yoq!¹²⁶

Nəsihətdə deyilir ki, soylama ilə Qalın (Bütün) Oğuz elini coşqun bir sevgi və məhəbbətlə vəsf – tərənnüm edən Dədə Qorqud tükənmədiyi, yorulmadığı kimi, gələcəkdə mərd igid olmağa hazırlaşan 40 şagird də Oğuz elini sevməkdən yorulub-tükənməməlidir.

Tezis – Dədə Qorqud Oğuz elini vəsf etməkdən yorulmaz.

İmperativ – İgidə də el-obanı sevməkdən yorulmaq olmaz.

Burada “Soy çəkübəni söyləşdi Dədəm Qorqud” misrası “Kitabi-Türkmanlısani” oğuznaməsinin, eləcə də bütöv “Dədə Qorqud” eposunun funksional semantikasını və transmediativ strukturunun öyrənilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Odur ki, bu misradan gələn “səsləri” fenomenoloji müstəvidə “dinləməyə” çalısaq:

“Soy çəkmək” – hərfi mənada soy şəklinə olan informasiyanı (mətni) çəkib-gətirmək deməkdir. Dədə Qorqudun bütün funksiyalarının nüvəsini – mahiyyətini mediasiya təşkil edir. O – mediator, yəni mediativ əlaqəçi, xəbərçidir. “Xəbər” “Dədə Qorqud” eposunda daim təkrarlanan, sabit mənalı informasiya vahididir. Dədə Qorqud zamanlararası xəbərçi//mediator olaraq “ol zaman”la indiki zaman arasında əlaqə yaratdığı üçün buradan belə bir nəticə hasil olur ki, o, soyları “ol zaman”dan “çəkərək” gətirir. Bu halda Dədə Qorqudun **“soy soylayan”** funksiyasını əminliklə **“soy çəkən”**//**“soy gətirən”** kimi də başa düşmək olar. Bunu Dədə Qorqudun “soy çəkmək” yolu ilə **“söyləşməsi”**də təsdiq edir.

¹²⁶Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 20

“**Söyləşmək**” – müasir türk dilində müsahibə, söhbət mənasındadır. Bu halda Dədə Qorqudun “soy çəkməsi” onun söhbət etməsi, danışması deməkdir. Bəs o, “soy çəkübəni” kiminlə danışır?

Burada Dədə Qorqudun *üç həmsöhbətinin* (müsahibinin) olması mümkündür:

Birincisi, “ol zaman” dünyasına aid Dədə Qorqud, heç şübhəsiz, təhkiyəçi ozanla “söyləşir” (danışır).

İkincisi, “ol zaman”dakılarla söyləşir və onlara aid olanları soy şəklində ozana deyir, o da öz növbəsində 40 şagirdə çatdırır.

Üçüncüsü, Dədə Qorqud təhkiyəçi alp ozanın mediatorluğu vasitəsi ilə (onun dili ilə) 40 şagirdlə danışır.

Haradan baxılırsa-baxılısın, Dədə Qorqudun “söyləşi”si hər üç halda mediativ hadisədir. Bu da Dədə Qorqudun söylədiyi soyları “cavanmərdlərə” aid “ol zaman” dünyasından “çəkübəni” (çəkərək) 40 şagirdin yaşadığı “indiki zamana” gətirdiyini göstərir.

Qeyd edək ki, “çəkmək” feli “Kitabi-Dədə Qorqud”da da şaman mediasiya formulu kimi **Qaraçəkür** adında işlənmişdir. Yada salaq ki, “Oğuzda dörd yigit niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlu Qırqqınuq və Boz ayğırlu Beyrək”¹²⁷.

Niqab – eposun İslami dəyərlərlə işarələnən mətnüstü qatında üzləri müqəddəs olan övliyaların **üz örtüyü**, oğuzların Tanrıçılıq inancları ilə işarələnən mətnaltı qatında isə şaman mediasiya vasitəsi olan **maskadır**. Hər bir şamanın maskası onun totem əcdadı olan heyvanın maskasıdır. V.N.Basilev yazır ki, şaman qamlama vaxtı öz sifətinə üzlük (ayının burun və dodaqlarından olan dəri) bərkidir, yaxud yapışdırır-

¹²⁷ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 87

dı¹²⁸. Alimin tədqiqatından aydın olur ki, şamanın öz sifətinə taxdığı maska, yaxud başına geydiyi heyvan başının dərisi, yaxud da hər hansı heyvanı bildirən simvolik tac onun heyvan əcdadı, qoruyucu ruhu, totem əcdadıdır. Həmin əcdad-ruhu bildirən maska, yaxud papaq vasitəsilə şaman qamlama vaxtı əcdadına çevrilir, yəni statusunu dəyişirdi¹²⁹.

“Qam-börə oğlu Beyrəyin” (“Qam-şaman Qurd oğlu Qurdun”) üzünə çəkdiyi maska qurd maskasıdır. Bu barədə apardığımız geniş tədqiqatlardan məlum olduğu kimi, Beyrəyin Oğuzda üzü niqablı gəzməsi onun qam-şaman statusu ilə bağlıdır. Beyrək Qam Bөрөнin, yəni Qam Qurdun oğludur. O, ritualda qurda çevrilir (sakral kontekst), lakin ritualdan qıraqda da (profan kontekst) sakral statusunu (qam-şaman statusu) saxlayırdı. Niqabla o, qurd maskasının altındakı qam simasını (üzünü) sakral üz kimi profanlardan təcrid edirdi¹³⁰.

“Demək, digər üç igid də qam-şaman statusundadır. Qanturalının qam-şamanlığı müəyyən qədər aydındır. O, öz sevgilisinin sorağı ilə xaosa (yeraltı dünyaya) – kafir məkanına gedir. Onun xaosa yolu “köynək” – “körpüdən” keçir. Oğuz kosmosuna qayıdarkən Beyrəklə Banuçiçək arasında olduğu kimi, onunla da Selcan xatun arasında izləri çox zəif qalmış “tanınma-identifikasiya” ritualı baş verir. Lakin Qanturalının niqab-maskasının hansı heyvanı bildirməsi, başqa sözlə, onun hansı totem kultunun daşıyıcısı olması hələlik qaranlıq qalır.

Digər maskalı qam-şamanlar ata və oğuldur: Qaraçəkür və oğlu Qırqqunuq. Totem şəcərəsinə görə, bunlar eyni totem əcdada bağlıdırlar. Prof. Ə.Tanrıverdi “Qaraçəkür” adını “qara” sözü və “çakar//çakər” etnoniminin birləşməsi kimi, “Qır-

¹²⁸ Басилов В.Н. Избранники духов. Москва: Наука, 1984, с. 106

¹²⁹ Yənə də orada, s. 96-117

¹³⁰ Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 91

qınuq” adını isə qırx rəqəmi və “qınuq//kınık” etnoniminin birləşməsi kimi izah etmişdir¹³¹.

Alimin, türk etnonomastikasının semantik bazasına əsaslanan yozumları bu kontekstdə mənalana bilsə də, onlardan mifoloji semantikanı hasil etmək olmur. Diqqəti “40” semantemi cəlb edir. “Qırxqınuq” adının mənası hərfi anlamda “40 dənə qınuq” deməkdir. Qırx qınuqun qam-şaman statusunu, qam-şamanların isə körpü-hüdudda 40 can ödəmələrini yada salsaq, “40 qınuq” birbaşa ödəniş vasitəsi olan heyvanın (insanın) canı ilə bağlı semantemdir.

Dilimizdə “qılincın qını”, “tısbağanın qını” kimi söz birləşmələri var. Bu birləşmələrdə “qın” qabı, zirehi, üzü bildirir. Üz, zireh həm də örtücü, gizlədici vasitədir. Bu mənada, “qırxqınuq” – “qırx qın”, “qırx üz”, “qırx zireh”, bir sözlə, “qırx maska” anlamındadır.

Beləliklə, “Qırxqınuq” adı Beyrəyin qurd maskası ilə eyni paradigmaya girən “40 qınlı”, “40 maskalı” deməkdir. Qırxqınuq 40 qın//maska vasitəsilə öz görkəmini magik şəkildə dəyişir və ikili statusda ola bilir. *Bu – dönərgəlikdir.* S.Y.Neklyudov yazır ki, dönərgəlik mifologiyada personajın görkəminin magik dəyişməsidir. Əksər hallarda sonradan ilkin (əsl) görkəmə qayıtmaq şərti ilə müvəqqəti çevrilmədir. Dönərgəlik motivi, görünür, ovçu maskalanmasına, eləcə də insanın canının heyvanda (bitkidə, predmetdə) təcəssüm olunması, aqrar tanrıların, taxıl ruhlarının və məhsuldarlığın insan, yaxud heyvan ipostasları haqqında bir sıra totemist və animist görüşlərə əsaslanır. Dönərgəlikdə mifoloji personajların – to-

¹³¹ Tanrıverdi Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı, “Nurlan”, 2007, s. 111-112, 116-117

tem əcdadlar və mədəni qəhrəmanların ikili zooantropomorf təbiəti haqqında təsəvvürlər inikas olunmuşdur¹³².

Əldə olunan qənaətlər:

Birincisi, 40 maska – qırx heyvan maskası deməkdir. Bu da uyğun olaraq həmin maskaların işarə etdiyi qırx heyvanın 40 canı deməkdir.

İkincisi, “qılıncın qını”, “tısbağanın qını” ifadələri fetişist-məcəzi anlamda qılıncın içi – canı, birbaşa anlamda, tısbaganın içi – canı deməkdir. Dilimizdəki “qınına çəkilmək” ifadəsi “içinə çəkilmək” anlamındadır. Bu mənada, “40 qın(uq)” semantemi birbaşa “40 can” kimi də mənalana bilər.

Üçüncüsü, Xaos dünyasına gedən körpüdə Dəli Domrulun Əzrayılla “can bazarlaşmasında” 33 can ölənlərin, 40 can ölməyib sağalanların (kosmosa qayıdanların) “Yumuş Oğlanına” (Əzrayıla) və onun sahibinə (Tanrıya – Yeraltı dünyanın tanrısına, şərti olaraq Erliyə, başqa sözlə, Erliklə eyni paradıqmaya girən obraza) ödədikləri vahiddir. Bu halda ehtimal etmək olur ki, eposda adları bir semantik qəlibdə daşlaşmış “**Qaraçəkür və oğlu Qırqınuq**”¹³³ qamlama mərasimini birgə icra edirlər. “Bazarlaşmanın” – “can ödənişinin” iki üsulu olduğunu yada salsaq, bu iki yol-funksiya ata ilə oğulun arasında bölünür:

Qırqınuq öz ad-funksiyasına uyğun olaraq ölməyib sağalanların (kosmosa qayıdanların) haqqını (40 qurban heyvanın canını) körpüdə “Yumuş Oğlanına” – Əzrayıla çatdırır;

Qaraçəkür isə buna uyğun olaraq ölənlərin körpüdən keçid haqqını (33 qurban heyvanın canını) “Yumuş Oğlanına”

¹³² Неклюдов С.Ю. Очерк «Оборотничество» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234-235

¹³³ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 87

çatdırır. Onun funksiyası adında birbaşa işarələnmişdir: “Qara” – xaos, yeraltı dünya, “Çəkür” – çəkib aparan (ər)¹³⁴.

Buradan aydın olur ki, qam-şaman praktikasında “çək-mək” mediativ davranış formuludur: Qara-çəkür ölənlərin ruhunu xaosa gedən körpüyə “çəkərək” apardığı kimi, Dədə Qorqud da soy//soylama informasiyasını “ol zaman” dünyasından çəkərək (“soy çəkübənü”) gətirir.

Beləliklə, V soylamada Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin fiziki-psixoloji davranış modelləri haqqında təlimi təbiət kodları üzərində qurulmuşdur. Soylamada davranışları imperativ model kimi götürülmüş obrazlar bunlardır: *qara bulud, əvrən (əjdaha), fil qaqanı (xaqan fil), şunqar quşu, qaplan, aslan, qurd, igid, mərd igid, ay, Səlcik bəg, dəniz, Dədə Qorqud*. Bu silsilədə igid, mərd igid və Səlcik bəg obrazlarını çıxmaq şərti ilə qalan obrazların hamısı təbiət aləmini təmsil edir: heyvanlar, quşlar, sular. İnsanların özlərinin də bu cərgədə götürülməsi Oğuz mifik təfəkküründə təbiət və cəmiyyətin vahid mənə sırasında təsəvvür edilməsinin məhsuludur.

V soylamanın funksional bədii strukturu tezis-imperativ modeli üzərində qurulmuşdur. Tezislər – qanunauyğunluqları, əmredici formul olan imperativlər isə – 40 şagirdin “olmaz” əmri ilə etməməli olduğu hərbi davranış formullarını ifadə edir.

¹³⁴ Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 250-252

VI soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdə hərbi
ləvazimatın funksional dəyərləri haqqında təlimi

Dədə Qorqud VI soyda da “əhli-istedad” olan 40 şagirdə “kamal təhsili”ni, yəni ağıl, zəka, idrak, mərifət, elm, bilik təhsilini davam etdirərək, bu dəfə onlara igidlərin döyüş zamanı istifadə etdiyi silah-sursatın, müxtəlif hərbi ləvazimatların, döyüş vasitələrinin funksional əhəmiyyəti və dəyəri haqqında bilikləri soy//nəsihət vasitəsilə təlim edir¹³⁵. Maraqlıdır ki, VI soy da bundan əvvəlki V soy kimi “bulud” metaforası ilə başlanır. Soydakı nəsihətlərin funksional-bədii strukturunu müəyyənləşdirmək üçün ilk iki nəsihətə orijinalda olduğu kimi nəzər salaq:

Yel çəkübən gətürəndə-gələndə
yelkin bulut yerə yetürüb yağmasa-yağdırmasa,
ol bulutun guruldayub-şaqıldayub əsibəni gəldigi
nəyə yarar-nəyə yarar?

Yeddiyərdən ayrılıbdur uc ıldırım,
dəgübəni yeddi qadun yer altına işləməsə,
yeddi yıldan sonra qara yerün yüzində tapılmasa,
qara polad kılıcun ağzına qoyulmasa,
yeddiyərdən ayrılduqı uc ıldırım
nəyə yarar-nəyə yarar?¹³⁶

Birinci nəsihətdə deyilir ki, küləyin qovub gətirdiyi buluddan yağış yağmasa, onun guruldayıb-şaqıldamasının heç bir əhəmiyyəti yoxdur: “...**nəyə yarar-nəyə yarar?**”

Bulud burada döyüşə girən igidin və onun silahının metaforasıdır. Əgər bir igid silahı ilə yaxşı döyüşüb düşməni

¹³⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 20-25

¹³⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 20

məğlub etməsə, onda onun hay-küyünün, hərbə-zorbasının, tərifi silahının heç bir mənası yoxdur. Yəni igidin alplığı, ərliyi, mərdliyi, qəhrəmanlığı, silahının kəsəri döyüşdə məlum olur. Əgər onun hərbə-zorbası, özünü öyməsi, döyüşqabağı hay-küyü və silahı döyüş zamanı bir nəticə verməyə cəksə, o zaman bütün bunların heç bir əhəmiyyəti yoxdur.

Nəsihətin ideyası funksional struktur baxımından **Şərt-Nəticə** modelinə əsaslanır:

Buluddan yağış yağmasa (**Şərt**);

O buludun dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Eyni funksional model "... nəyə yarar, nəyə yarar?" formulu ilə VI soydakı bütün nəsihətlərin poetik struktur qəlibini təşkil edir.

İkinci nəsihətdə deyilir ki, yeddi göydən enib gələn "ıldırım ucu" (meteorit, ıldırım daşı) yerə dəyib, onun yeddi qatına girməsə, yeddi ildən sonra həmin daşı tapıb, ondan polad qılınc üçün ağız düzəltməsələr, o halda həmin ıldırım daşının heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **"...nəyə yarar-nəyə yarar?"**

Bir meteorit parçasından qılınc ucu düzəldilməsə (**Şərt**);

O meteorit daşının hərbi baxımdan dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

İldırım ucu – göydən düşən daş, yəni meteorit parçasıdır. Möhkəm və sərt olduğu üçün qədimdə ondan qılıncın ağızını düzəldirdilər ("Koroğlu" dastanındakı Misri qılınc da göydən düşmüş ıldırım daşından düzəldilib.). Əgər həmin daşı tapıb ondan qılınc istehsalında istifadə etməyiblərsə, o halda həmin meteorit parçası əhəmiyyətsiz daşdan başqa bir şey deyildir. Burada "uc ıldırım" (ıldırım ucu) igidin və onun silahının metaforasıdır. Nəsihətin 40 şagirdə təlim və tələq edilən ideyası ondan ibarətdir ki, öz-özülüyündə güclü-qüvvətli olan bir igid vətən, el-oba üçün yararlı deyilsə, öz güc-qüvvə-

tini və silahını elin düşmənlərinə qarşı döyüşlərdə istifadə etmirsə, o halda həm onun özü, həm də silahı faydasızdır.

Üçüncü nəsihətdə deyilir ki, “yerdən gögə ucalubdur yanı qarlı, əlvan otlı, gög sünbüllü gözəl dağlar”¹³⁷. Ancaq həmin uca dağlarda ağır ellər, ordular yaylamasalar, dağların çəmənlərində atlar otlamasa, zirvələrində qırmızı keyik, qır təkələr sıçramasa, bulaqlarının üstündə hündür alaçıqlar qurulmasa, hovuzlar çapılmasa, qızıl güllər səpilməsə, qırmızı almalar qoyulmasa, sürəhilər düzülməsə, al şərəblər içilməsə, körpə quzuların, ov heyvanlarının ətindən kabablar çəkilməsə, bəy balaları yeyib-içməsələr, o zaman həmin gözəl dağların heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **“...nəyə yarar-nəyə yarar?”**

Dağların gözəlliyindən, bar-bərəkətindən el-oba yararlanmasa (**Şərt**);

O zaman həmin dağların dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Burada uca dağ – igidin, dağın bar-bərəkəti, sərin yaylağı, buz bulaqları, göy çəmənləri... güclü-qüvvətli, cəsarətli-şöhrətli, həyat enerjisi aşib-daşan igidin silahlarının metaforasıdır. Nəsihətin 40 şagirdə təlim və təlqin edilən ideyası ondan ibarətdir ki, bu güclü-qüvvətli igid öz silahları ilə el-oba yolunda düşmənlə savaşmayacağısa, silahlarını el, vətən naminə savaşlarda işlətməyəcəksə, o zaman həmin igid və onun silahları vətən və el üçün faydasızdır.

Dördüncü nəsihətdə deyilir ki, “yer arxasın kərtüb axan daşqın çaylar”¹³⁸, yəni yerin dərinliyindən torpağı yarıb çıxan “daşqın” (iti axan, coşqun) çaylar əyri yerdən keçəndə əyri axmasa, düz yerdən keçəndə düz axmasa, suyu ilə arpa-buğda zəmiləri suvarılmasa, bu çayın heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **“...nəyə yarar-nəyə yarar?”**

¹³⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 21

¹³⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 21

Bir çay sahilləri vurub-dağıtsa, onunla əkinləri suvara bilməsələr (**Şərt**);

O zaman həmin çayın dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Burada coşqun sulu, sel kimi axan çay gücü-qüvvəti, enerjisi aşib-daşan, lakin əmrə tabe olmadığı, nizam-intizama uymadığı üçün yararsız olan igidin metaforası, çayın əkinlərdə istifadə oluna bilməyən suyu igidin silahının metaforasıdır. Nəsihətin 40 şagirdə təlim və təlqin edilən ideyası ondan ibarətdir ki, bir güclü-qüvvətli igid sahilləri vurub dağıdan, əkinləri yuyub aparən çay kimi əmrlərə tabe olmayacağı, əksinə, özünün antihərbi davranışları ilə ordunun nizam-intizamını pozacağı, o zaman həm özü, həm də silahları el-oba, vətən üçün faydasızdır.

Qeyd edək ki, Dədə Qorqudun 40 şagirdə hərbi ləvazimatın (silah-sursatın, döyüş-minik vasitələrinin) funksional dəyərləri haqqında təliminin ilk dörd nəsihəti təbiət metaforalarına (bulud, ıldırım daşı, dağ, çay) əsaslanır. Beşinci nəsihətdən başlamaqla mənanın metaforik təqdimatından birbaşa hərbi ləvazimatın özünə keçilir.

Beşinci nəsihətdə deyilir ki, “altın-başa götürəndə tavullar – ərün görki”¹³⁹, yəni igidlərin başa geydikləri dəbilqələr döyüşünün yaraşığıdır. Ancaq döyüş zamanı həmin dəbilqələr igidin başına dəyən şespərin (altıdişli toppuzun) zərbəsi altında əzilib-dözməsə, o dəbilqələrin heç bir əhəmiyyəti yoxdur: “...nəyə yarar-nəyə yarar?”

Bir dəbilqə igidin başını şespərin zərbəsindən qorumasa (**Şərt**);

O zaman həmin dəbilqənin dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Altıncı nəsihətdə deyilir ki, “yeni qısqca dəmür donlar – ər köynəgi”¹⁴⁰, yəni igidlərin əyninə geydiyi zirehlər onların

¹³⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 21

¹⁴⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 22

döyüş köynəyidir. Əgər həmin zirehli köynək döyüş zamanı igidi qorumayacaqsa, o zaman onun heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **“...nəyə yarar-nəyə yarar?”**

Bir dəmir don igidi qoruması (**Şərt**);

O zaman həmin dəmir donun dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Yeddinci nəsihətdə deyilir ki, “buynuz ilə burulanda sarı yaylar – ər qüvvəti”¹⁴¹, yəni buynuz aləti vasitəsilə möhkəm burularaq bərkidilən sarı yaylar igidin qüvvəti, biləyinin gücüdür. Əgər həmin sarı yay döyüş zamanı ondan istifadə olunarkən ağ biləkdə, gen çiyində rahat oturmasa, oxu sərrast və dəqiq atmağa mane olsa, o zaman igidin həmin yayı yayqabında döyüşə aparmasının heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **“...nəyə yarar-nəyə yarar?”**

Bir sarı yayla oxu sərrast atmaq mümkün deyilsə (**Şərt**);

O zaman həmin sarı yayın dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Səkkizinci nəsihətdə deyilir ki, “sadaq ara sayrayanda səksən oqlar – yağı elçisi”¹⁴², yəni sadaqdakı (oxqabı) səksən oxlar igidin düşməne yolladığı elçilərdir. Əgər savaş vaxtı bir mərd igid oxları (yaya qoyub) atmasa, onlarla düşmən bölüklərini dağıtmasa, o zaman həmin səksən oxun heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **“...nəyə yarar-nəyə yarar?”**

İgidin səksən oxu düşməne atılmırsa (**Şərt**);

O zaman həmin səksən oxun dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Doqquzuncu nəsihətdə deyilir ki, “qara polad sav qılıclar – ər azusu”¹⁴³, yəni böyük polad qılınc ər igidin ağzındakı iti azu diş kimidir. Əgər savaş vaxtı bir igid həmin qılıncı düşmənin başını kəsməsə, qanını axdırmasa, o zaman igidin həmin qılıncı sol tərəfinə bağlayıb gəzdirməsinin heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **“...nəyə yarar-nəyə yarar?”**

¹⁴¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 22

¹⁴² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 22

¹⁴³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 23

İgidin qılıncı düşmən başını kəsib, qanını tökməsə
(Şərt);

O zaman həmin qılıncın dəyəri yoxdur (Nəticə).

Onuncu nəsihətdə deyilir ki, “ala baydaqlı sür cidalar –
ər buynuzu”¹⁴⁴, yəni ucuna qırmızı bayraq taxılmış nizələr igi-
din buynuzudur. Əgər savaş vaxtı bir igid həmin nizə ilə düş-
mənini at belindən yerə yıxmasa, o zaman igidin evin böyrün-
də dirək kimi söykəndiyi nizənin heç bir əhəmiyyəti yoxdur:
“...nəyə yarar-nəyə yarar?”

İgid nizəsi ilə düşmənin at üstündən salmasa (Şərt);

O zaman həmin nizənin dəyəri yoxdur (Nəticə).

On birinci nəsihətdə deyilir ki, “altı pərli gur şəşpərlər –
ər yumruqı”¹⁴⁵, yəni altı dişli dəmir toppuzlar igidin yum-
ruğudur. Əgər savaş vaxtı bir igid həmin şəşpərlə alın yarıb-
qan fişqirtmasa, o zaman igidin həmin şəşpəri saxlamasının
heç bir əhəmiyyəti yoxdur: “...nəyə yarar-nəyə yarar?”

İgid şəşpəri ilə düşmənin başını əzib, qanını axıtmasa
(Şərt);

O zaman həmin şəşpərin dəyəri yoxdur (Nəticə).

On ikinci nəsihətdə deyilir ki, “ipək ala qalxanlar – ər
quytusu”¹⁴⁶, yəni böyük qalxanlar igidin daldası, qorunacağı-
dır. Əgər savaş vaxtı həmin qalxan igidin başını düşmən zər-
bəsindən qorumasa, o zaman həmin qalxanların heç bir əhə-
miyyəti yoxdur: “...nəyə yarar-nəyə yarar?”

İgid qalxanı onun başını düşmən zərbəsindən qorumasa
(Şərt);

O zaman həmin qalxanın dəyəri yoxdur (Nəticə).

¹⁴⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 23

¹⁴⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 23

¹⁴⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 24

On üçüncü nəsihətdə deyilir ki, “yemək-içmək arasında ögünəndə, mənəm-mənəm deyəndə davlı igid”¹⁴⁷, yəni sülh zamanı yeyib-içmək məclislərində özünü tərifləyən lovğa bir igid savaştan sonra öz sərkərdəsinin qarşısına düşməndən aldığı atlar, kəsdiiyi başlar, diri tutduğu əsirlərlə çıxmasa, o zaman həmin igidin öyünməsinin heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **“...nəyə yarar-nəyə yarar?”**

Özünü öyən igid bunu döyüşdə şücaət və qənimətlə təsdiq etməsə (**Şərt**);

O zaman həmin təriflərin dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Bu nəsihətdə “aprobasiya” olunan ideya Oğuz igidinin dəyişməz davranış formuludur. Muxtar Kazımoğlunun ““Dədə Qorqud” eposunda yuxarı və aşağı paralelliyi” adlı məqaləsində yazdığı kimi: “Dağ kimi yüksək, su kimi daşqın olmağı, evin, həmçinin Türkünstan adlı elin dirəyinə çevrilməyi Oğuz igidləri öz əməlləri ilə sübuta yetirməli olurlar. Atılan addımın, görülən işin ucalıq nümunəsi olub-olmaması at çapıb, qılınc oynatmaq hünəri ilə yox, bu hünərin nədən ötrü göstərilməsi ilə üzə çıxır. El üçün, elin ayrılmaz tərkib hissəsi olan ev üçün atılmayan addım, görülməyən iş hünər yox, üzü-dönüklük, namərdlik kimi qiymətləndirilir”¹⁴⁸.

On dördüncü nəsihətdə deyilir ki, “arpa verüb saxlayan da bədəv atlar – ər qanadı”¹⁴⁹, yəni igidin atı onu uçurdan qanadlarıdır. Ancaq igidin bədəv atı onu dağdan-dağa sıçratmasa, acı köpüyə, qan-tərə batırmasa, o zaman həmin bədəv ata arpa verib bəsləməyin, saxlamağın heç bir əhəmiyyəti yoxdur: **“...nəyə yarar-nəyə yarar?”**

Əgər bədəv at igidi sürətlə hədəfinə çatdırmasa (**Şərt**);

¹⁴⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 24

¹⁴⁸ Kazımoğlu M. Sənət qayğıları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 48

¹⁴⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 25

O zaman həmin atı saxlamağın dəyəri yoxdur (**Nəticə**).
Dədə Qorqudun 40 şagirdə hərbi ləvazimatın funksional dəyərləri haqqında təlimionun öz obrazı ilə tamamlanır:

Dədəm soyı – alp ozanlar şadluğu.
Mərd igidün tərifi qoç igidə soylamasa,
qola qopuz götürdügi,
həmmal kimi gəzdürdügi
nəyə yarar, nəyə yarar?¹⁵⁰

Yəni bu on beşinci (sonuncu) nəsihətdə deyilir ki, Dədə Qorqudun soyu, yəni soy (soy)laması alp ozanların şadlığı, sevincidir. Ancaq Dədə Qorqudun soyundan (nəslindən) olan alp ozan mərd igidin tərifi qoç igidə soylamasa, yəni soy şəklində nəsihət etməsə, o zaman onun qoluna götürüb, həmmal kimi gəzdirdiyi qopuzun heç bir əhəmiyyəti yoxdur. Burada alp ozanın qopuzu – igidlərin silah-sursatının, alp ozanın mərd igidin tərifi qoç igidə “soylaması” həmin silahlardan döyüşdə istifadə olunmasının metaforasıdır.

Əgər alp ozan qopuzu ilə mərd igidləri qoç igidlərə soylamırsa (**Şərt**);

O zaman həmin qopuzu özü ilə gəzdirməyin dəyəri yoxdur (**Nəticə**).

Vurğulamaq istərdik ki, sonuncu nəsihət fenomenoloji kontekstdə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin və ümumən “Dədə Qorqud” eposunun transmediativ strukturu və funksional məna sisteminin öyrənilməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir¹⁵¹.

İlk növbədə diqqəti Dədə Qorqudla bağlı hərbi metaforalar cəlb edir:

¹⁵⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 25

¹⁵¹ Və əgər biz də burada həmin nəsihətin transmediativ semantikasını aşkarlamasaq, onda apardığımız bu tədqiqat da, ozan demişkən: “...**nəyə yarar, nəyə yarar?**”

Dədə Qorqud – ozanların, o cümlədən alp-igid ozanların piri kimi igid ərlərin sərkərdəsinin metaforasıdır;

Alp ozanlar – döyüşçü igidlərin metaforasıdır;

Qopuz – igidin silahlarının, döyüş vasitələrinin ümumiləşmiş metaforasıdır;

Alp ozanın öz qopuzu ilə soylaması – igidin öz silahı ilə döyüşməsinin metaforasıdır.

Burada çox maraqlı, lakin mühüm bir sual meydana çıxır: **Sənətlə, estetik sahə ilə bağlı Dədə Qorqud və qopuzun hərbi metafora kimi işlənməsinin bir əsası varmı?**

Vardır – özü də çox “əsaslı” əsası.

Ruhlar aləmi ilə əlaqə sistemi quran şamanlar həm də bəd ruhlarla vuruşan animistik döyüşçülərdir. Bu, xüsusilə qara şamanlara aiddir. Göyə qalxan şamanlar – ağ şamanlar, yeraltına enən şamanlar – qara şamanlar hesab olunurlar. Şamanlar o biri dünyaya səfərləri zamanı çoxlu maneələrlə üzləşir, qara dünyanın keşikçiləri və digər düşmənlərlə (**xaos ellilərlə** – xaosdan olanlarla) vuruşmalı olurlar. Bu baxımdan, funksional mahiyyəti baxımından qam-şaman olan Dədə Qorqudun və onun soyundan (nəslindən) olan ozanların, xüsusilə də adının qabağında “alp”, yəni igid təyini olan ozanların VI soyun axırncı nəsihətində hərbi metafora kimi işlənməsi Dədə Qorqud//döyüşçü, ozan//alp arxetipinə bağlıdır.

Sonuncu nəsihətdə eyni zamanda həm Dədə Qorquda, həm də alp ozana aid olan **“mərd igidün tərifiinin qoç igidə soylanması”** funksional vahidi struktur elementləri və məna sistemi baxımından diqqəti xüsusi cəlb edir. Burada iki element, bir funksiya var:

Mərd igid – funksional element;

Qoç igid – funksional element;

Soylama – funksiya.

Dədə Qorqudun və alp ozanın funksiyası mərd igidin tərifini qoç igidə soylamaqdır:

– Burada soylama vasitəsilə iki tərəf – mərd igid və qoç igid arasında informativ əlaqə sistemi qurulur;

– Yaradılmış əlaqə sisteminin işi (funksiyası) mərd igid haqqındaki informasiyanı qoç igidə çatdırmaqdır;

– Dədə Qorqudun və eləcə də alp ozanın mediatorluq (mediativ xəbərçilik) funksiyasına əsaslanaraq, yəni onların “ol zaman”la “indiki zaman” arasında əlaqə yaradıb, “ol zamandan”, “qeyb aləmindən “dürlü xəbərlər” gətirmələri funksional sxemindən çıxış edərək demək olar ki, “mərd igidün tərifinin qoç igidə soylanması” funksiyası “ol zaman”da, yaxud “Ğaib” aləmdə olan mərd igid haqqında informasiyanın “indiki zamanda” olan “qoça bənzər” qırx şagirdə (qoç igidə) çatdırılmasıdır;

Beləliklə, Dədə Qorqud qeyb aləmi ilə 40 şagirdin dünyası, başqa sözlə, “ol zaman” dünyası ilə indiki zamanda yaşayan 40 qoç igidin dünyası arasında mediasiya yolu ilə informasiya əlaqəsi yaradır. Mahiyyəti “mərd igidin tərifinin qoç igidə çatdırılmasından” ibarət olan həmin informasiya əlaqəsinin adı “soylama”dır. Bu nöqtə boylama, yumlama və soylama funksiyalarının tipoloji mahiyyətinin aydınlaşdırılmasından ötrü çox mühüm və vacib məqamdır. Çünki həm boylama, həm yumlama, həm də soylama bütün hallarda mediasiya yolu ilə qurulan informativ əlaqə, bilgi alıb-ötürmə sistemləridir. Ancaq bunlar eyni əlaqə sistemləri deyildir: hərəsinin öz miqyası, öz sahəsi var. Başqa sözlə, bu üç əlaqə sistemi “Ğaib//Ğeyb” aləmi ilə bu dünya arasında əlaqənin üç səviyyəsi, üç əlaqə kodudur. İndiki halda görürük ki, soylama “ol zaman”da – “ğeyb aləmində” olan ayrı-ayrı igidlər haqqında informasiyadır. Bir qədər qabağa qaçıb, demək olar ki:

– “**soy**”sözünün eyni zamanda iki məna (soy – nəsil; soy ritual janrı) daşdığına nəzərə alsaq, “**soylama**” – konkret bir nəslə təmsil edən igid haqqında mediativ informasiya.

– “**boy**” sözünün də eyni zamanda iki məna (boy – tayfa; boy – ritual janrı) daşdığına nəzərə alsaq, “**boylama**” – konkret bir tayfanı təmsil edən igidlər haqqında mediativ informasiya.

Bəs “yum” və “yumlama”?

Rüstəm Kamal yazır ki, yum arxaik şaman ritualı və janrıdır. Arxaik Oğuz mədəniyyətində mərasim mətni kimi, qəhrəmanlıq dastanlarının tərkib hissəsi kimi saxlanıbdır. Yum, demək olar ki, müəyyən sabit poetik qəlibə, formaya malik olur¹⁵².

Alim yum ritualının türk dastan informasiyaları əsasında “ölüm”, “o biri dünya” konseptləri ilə bağlı olduğunu müəyyənləşdirmişdir: “Yasda dastançının, ozanın oxuması Sayan-Altay şamanlarının hərəkətlərini xatırladır: hər iki halda ölənlərin ruhu yola salınır”¹⁵³.

A.M.Saqalayev “yum//yom” termininin bir çox türk-moңqol xalqlarının dillərində mövcud olduğunu qeyd edərək yazır: “Ümumtürk termini olan “*yumak, imak, numax*” və moңqol dilindəki “*domoq*” [yəni “əfsanə, söyləmə, bılına (“bılına” ruslarda dastan – *S.Rzasoy*), hekayə, nağıl, hekayət] mənası “şaman əfsanəsi, hekayəsi və xəstə ruhunun o biri dünyadakı macəraları” demək olan ümumtürk “*yom*” kökünə gedib çıxır”¹⁵⁴.

¹⁵² Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantikasi. Bakı, “Elm”, 1999, s. 40

¹⁵³ Kamal R. Göstərilən əsəri, s. 43

¹⁵⁴ Сагалаев А.М. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия истории, филологии и философии. Выпуск 2. Новосибирск, 1985

T.A.Bakçiyev türk-monqol dillərində “*yum//yom*” kökü ilə bağlı faktları ümumiləşdirərək yazır: “Bütün hallarda sözün əsasını (müxtəlif dillərdə olan *jom-*, *jum-*, *yum-* və s. variantları da nəzərə almaqla) ya qədim türkcədəki “*yom-*” kökü, ya da monqolcadakı “*dom-*” kökü təşkil edir. Mənası şaman əfsanəsi, hekayəsi, xəstə ruhunun o biri dünyadakı macəraları deməkdir. Bu sözlərin bir sıra fonetik dəyişmələrini nəzərə almasaq, qeyd edə bilərik ki, onların hamısı, əslində, eyni bir sözdür: *jomok*, *domok*, *jumbak*, *yomak*, *yumak*, *yumax*, *imak*, *yomqak*, *nimax*. Bu sözlər bir-birinə təkcə zahirən oxşamır, onların arasında məna eyniliyini də görmək mümkündür: *söyləmə*, *bilina*, *hekayət*, *tapmaca*, *ovsunçuluq*, *ovsun*, *cadu*, *ovsunlama*, *cadulama*, *müalicə*, *əfsanə*, *şaman hekayəsi*, *xəstə ruhunun o biri dünyadakı macəraları*”¹⁵⁵.

Beləliklə, məlum olur ki, “*yum*” bütün hallarda o biri dünya ilə bağlı transmediativ informasiya vahididir. Bu ritualın adı “Kitabi-Dədə Qorqud”da çəkilməsə də, belə hesab edirik ki, “*yum*”la bağlı ritualın məna baxımından “*soy soylama*”, “*boy boylama*” ritualları ilə bir sıraya daxil olduğunu nəzərə alsaq, həmin ritualın adını “*yum yumlama*” kimi bərpa edə bilərik.

Bəs bu ritualın funksiyası nədən ibarətdir?

Bunun üçün həmin ritualın kim tərəfindən – Dədə Qorqud, ya ozan tərəfindən icra olunduğunu müəyyənləşdirməli-yik Eposda boyların sonunda “*Yum verəyim, xanım*” ifadəsi bunu Dədə Qorqudun yox, oğuznaməni nəql edən ifaçı ozanın söylədiyini göstərir. Ozan yumlama ritualında xana alqış//dualar edir. Lakin bunlar adi alqış//dua yox, əcdadlar dünyası ilə bağlı dualardır. R.Kamal yazır ki, “qamlayan qam şaman da, dastan söyləyən ozan da hər ikisi ifa aktında eyni

¹⁵⁵ Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», с. 38-39

məsələni həll edirlər: sehrli hami-yiyənin köməyi ilə “sakral dəyər/sakral enerji” gətirmək”¹⁵⁶.

Bizcə, R.Kamal “yum yumlama” ritualının mənasını dəqiq şəkildə müəyyənləşdirib. Bu cəhətdən:

~ “Boy” mətni qəhrəmanlıq göstərən igidin “boy-tayfasına” aid “boy boylamaq” ritualı vasitəsilə əldə edilən informasiya vahidi;

~ “Soy” mətni qəhrəmanlıq göstərən igidin “soy-nəsli-nə” aid “soy soylamaq” ritualı vasitəsilə əldə edilən informasiya vahididir.

Hər iki ritualı Dədə Qorqud icra edir. Bu iki ritual vasitəsilə “ol zamana” aid sakral informasiya “boy” və “soy” formatlarında “Ğaib” dünyadan indiki dünyaya endirilir. Ozanın boyun sonunda icra etdiyi “yum yumlama” ritualında da sakral aləmdən yerə endirilən enerji “yum” formatında kosmosun mərkəzi elementi olan xanın varlığına yönəldilir. Başqa sözlə, “yum” da “boy” və “soy” kimi sakral dünyaya aid transmediativ üsulla əldə edilən enerji vahidi, sakral mətnidir.

VI soyun sonuncu nəsihətindəki digər bir mühüm məqam mərd igid və qoç igid obrazları arasındakı funksional fərqlə bağlıdır:

Mərd igid – funksional mahiyyəti “mərd” sifəti ilə birmənalı şəkildə müəyyənləşmiş qəhrəmandır;

Qoç igid – “qoçabənzər igid” mənasında olub, gücü-qüvvəti qoçun güc-qüvvətinə bənzər potensiyaya malik igid deməkdir. Bu igid hələ özünü mərd igid kimi təsdiq etməyib. Bu baxımdan, mərd igid adı altında “Ğaib” aləmdəki “cavan-mərdlər”, yəni əsilzadə qəhrəmanlar nəzərdə tutulduğu halda, qoç igid adı altında hələ mərd igid olmağa namizəd olan qoçabənzər 40 şagird nəzərdə tutulur.

¹⁵⁶ Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantikasi. Bakı, “Elm”, 1999, s. 44

“Qoç igid” söz birləşməsində “qoç” bədii təyin kimi epitetdir. Ancaq mifik düşüncədə obrazlı müqayisə, bədii təsvir vasitələri olmur. Mifologiyada əgər bir insan qoç adlandırılırsa, demək, o qoç kimi də təsəvvür olunur. Elə bu səbəbdən biz indi “qoç igid” ifadəsinin mifik semantikasını araşdırmalıyıq.

“Qoç igid” ifadəsinin inisiyasiya ritualından keçən 40 şagirdə aid olduğunu nəzərə alsaq, bu ad ritual-mifoloji semantika daşıyır. 40 şagirdə qoç deyilməsi onların ritual-mifoloji planda qoç hesab edilməsinin ifadəsidir. Yəni igidolma ritualından keçən şagirdlər hələlikindi “qoç” sifətindədirlər.

Məlumdur ki, inisiyasiya ritualından keçən neofit əvvəlcə öz insan statusunda ölür, sonra aralıq-keçid statusuna daxil olur. Bu, elmdə liminal durum adlanır. Neofit aralıq//liminal mərhələdə öz totem əcdadına çevrilir. Totem əcdad – əcdad heyvan deməkdir. İgidolma inisiyasiya ritualından keçən 40 şagird də simvolik olaraq ölür və onlar liminal//aralıq mərhələdə igidliyin totem modeli olan qoça (yaxud igidliyin simvolu olan başqa erkək heyvanlara) çevrilirlər. “Qoç igid” ifadəsi bilavasitə bunu ifadə edir.

Liminal mərhələdə olan neofitlər öz köhnə varlığı (psixologiyası) ilə ölür və yeni psixologiyada dirilirlər. Mərd igiddən qoç igidə soylama yolu ilə çatdırılan “tərif” informasiyası 40 şagirdin öyrənməli, qavramalı, mənimsəməli, qazanmalı olduğu “mərd igid” psixomodelidir. Təhkiyəçi alp ozan (40 günlük – ?!) liminal//aralıq mərhələdə 40 şagirdlə Dədə Qorqud arasında mediativ əlaqə sistemi qurur, Dədə Qorqud da öz növbəsində mərd igidlər haqqındakı “soy” informasiyasını ya “Qorqud – I şəxs” modelində özü, ya da “Qorqud – III şəxs” modelində alp ozanın mediatorluğu vasitəsilə 40 şagirdin psixologiyasına “yazır” (ötürür).

Sonda qeyd edək ki, Dədə Qorqudun 40 şagirdə hərbi ləvazimatın funksional dəyərləri haqqında təlimindən bəhs edən altıncı soyda 15 funksional mənə vahidinin (obrazların) düzümü belədir: *Bulud – ildırım daşı – dağ – çay – dəbilqə – dəmir don – yay – ox – qılınc – cida – şeşpər – qalxan – igid – at – Dədə Qorqud*. Obrazlar silsiləsinin buluddan başlayıb Dədə Qorqudda tamamlanması, belə ehtimal edirik ki, informasiyanın 15 obraz ritmi ilə göydən (buluddan) yerə (Dədə Qorquda) enməsinə ifadə edir.

VII soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin
təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunan zaman
metaforaları haqqında təlimi

Dədə Qorqudun 40 şagirdə VII soydakı təlimi də V və VI soylarda olduğu kimi, küləyin qovub gətirdiyi buludun təsviri ilə başlayır:

Qıjıldasa-qıjıldasa yel oynasa,
Sürsə bulut, yağsa yağmur,
daşsa çaylar, dolsa göllər,
göldə oturan quba qazun
güni doğar, güni doğar¹⁵⁷.

Bu birinci nəsihətdə deyilir ki, əgər külək buludu gətirsə, bulud da yağışı yağdırsa, yağış çayları daşdırsa, gölləri doldursa, bu zaman göldə oturan quba qazın zamanı gələr: “güni doğar, güni doğar”.

Buradan aydın olur ki, az sulu bir göldə sakit, fəaliyyətsiz vəziyyətdə oturmuş (yaşayan) quba qazın hərəkətə gəlməsi, fəaliyyətə başlaması, əlləşməsi, çalışması, bir sözlə, özünü əsl quba qazı kimi göstərməsinin zamanı, məqamı var. Həmin zamanın gəlməsi, yetişməsi, “gün kimi doğması” müəyyən şərtlərə bağlıdır. Bu şərtlər quba qazını funksionallaşdıran səbəblər rolunu oynayır. Bu baxımdan, nəsihətdə təcəssüm etdirilmiş ideyanı bütövlükdə zaman metaforası adlandırmaq olar: təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunmuş səbəblər yeddinci soydakı bütün nəsihətlərdə “güni doğar, güni doğar” ritmik vahidində ifadə olunmuş zaman konseptini yaradır. Dədə Qorqudun hər bir soyda 40 şagirdə igidlik haqqında elmin “müddəalarını” öyrətdiyini nəzərə alsaq, burada göldə sakit vəziyyətdə oturmuş (yaşayan) quba qaz dinclik dövründə bir

¹⁵⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 25

savaşçı kimi fəaliyyətsiz (deaktiv) vəziyyətdə olan igidin metaforası, küləyin qovub gətirdiyi buluddan yağan yağışların su ilə doldurduğu göldə quba qazının böyük bir coşqu ilə üzməyə başlaması savaş zamanı gəldikdə igidin döyüş ruhunun coşmasının metaforasıdır.

Nəsihətin poetik strukturu şərt-səbəb-nəticə əlaqəsi üzərində qurulmuşdur. Şərtlər səbəbi, səbəblər də nəticəni doğurur:

Yel əssə (**şərt**) – bulud gətirər (**nəticə**);

Bulud gələr (**səbəb**) – yağış yağdırar (**nəticə**);

Yağış yağar (**səbəb**) – çayları daşdırar (**nəticə**);

Çaylar daşar (**səbəb**) – gölləri doldurar (**nəticə**);

Göllər dolar (**səbəb**) – quba qazının (zamanı gələr) “günü doğar” (**nəticə**).

Nəsihətin sintaktik strukturu zaman baxımından ardıcılıq əlaqəsinə əsaslanır. Lakin bütün bu hadisələr zəncirinin başında bir şərt durur: əgər yel əssə. Yel əssə, qalan hadisələr bir-birini doğuracaq: birinin olması o birinin olmasının şərti və səbəbi olacaq. Əslində, burada şərtlə səbəb elə eyni funksiya kimi çıxış edir: şərt səbəbə, səbəb də nəticəyə çevrilir.

Diqqəti cəlb edən əsas məqamlardan biri yeddinci soydakı hər nəsihətin sonunda təkrarlanan “günü doğar, günü doğar” zaman metaforasıdır. Bu metafora hərfi mənada Günəşin doğmasını bildirir. Ancaq burada “Günəşin doğması” formulu “ağ gün”, “qara gün” ifadələrində olduğu kimi metaforik formuldur. Bol yağın yağışlar zamanı, təbii ki, günəş göydə görünməz: buludların arxasında qalar. Ancaq bu yağışlı-buludlu hava quba qazı üçün gecə, ya gündüz olmasından asılı olmayaraq bir *sevinc günəşi* doğurur.

İkinci nəsihətdə deyilir ki, yaşıl ördəklər, quba qazları uçuşsa, bəylər şahi-şunqar götürsələr, təbillər çalınsa, dəstə eldən çıxsa, şahi-şunqar quşu qara buludun altından qəfil ensə, göllərin sahilini talan etsə, qaz və ördək tutsa, göy təpənin

başına qonsa, dimdiyi ilə ovladığı quşun tükünü didsə, caynağı ilə qanını töksə, döşünü söküb ürəyini yesə, şahı-şunqar quşunun **“güni doğar, güni doğar”**¹⁵⁸.

Qeyd edək ki, soylamadakı nəsihətlərdə şərt bildirən iki variantlı “-sa//sə” şəkilçisi, əslində, zaman məzmunu yaradır və zaman bildirən iki variantlı “-andə//əndə” felii bağlama şəkilçisi ilə eyni məzmun yaradır:

Quba qazları uçuş-**sa** (uçuş-**anda**);
bəylər şahı-şunqar götür-**sə** (götür-**əndə**);
təbillər çalın-**sa** (çalın-**anda**);
dəstə eldən çıx-**sa** (çix-**anda**);
şahı-şunqar quşu qara buludun altından qəfil
en-**sə** (en-**əndə**);
göllərin sahilini talan et-**sə** (ed-**əndə**);
qaz və ördək tut-**sa** (tut-**anda**);
göy tərənin başına qon-**sa** (qon-**anda**);
dimdiyi ilə ovladığı quşun tükünü did-**sə**
(did-**əndə**);
caynağı ilə qanını tök-**sə** (tök-**əndə**)...
“güni doğar, güni doğar”.

Qeyd edək ki, altıncı soyda bundan sonra gələn nəsihətlərdə “-sa//sə” şəkilçisi ilə “-andə//əndə” şəkilçisinin bir-birini əvəzləməsi də bu şəkilçilərin bütün hallarda zaman məzmunu yaratmağa xidmət etdiyini göstərir.

İkinci nəsihətdə “günü doğan” şunqar quşu savaş-döyüş zamanı gəldikdə düşmən üzərin qoşan, onu məğlub edib öldürən, qənimət ələ keçirən igidin metaforasıdır.

Beləliklə, bütün şərtlər igidin savaş gününü doğuran səbəblər rolunu oynayır. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun yeddinci soyda 40 şagirdə verdiyi nəsihətlərin hamısı təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunmuş zaman metaforalarıdır.

¹⁵⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 25-26

Üçüncü nəsihətdə deyilir ki, sarı qaya üstündə gəzən, ala bulud keçəndə səs salan, ay görəndə sıçramağa qalxan, sarı yaylı ovçu görəndə ondan qorxmayan, qırmızı keyik, qır təkəni görəndə onları güdüb ovlayan, pəncəsini ətlə dolduran ala qaplan yavrusunun ov üstündə **“güni doğar, güni doğar”**¹⁵⁹.

Burada qaplan balası üçün ov zamanı xarakterik olan hərəkət formullarından ibarət olan təyin//sifətlər metaforik kimi igidə aiddir. Qaplan balası qızıl keyiki, qır təkəni ovlayıb, onun üstündə olanda **“günü doğduğu”** kimi, igid də düşməninə qalib gələndə onun **“günü doğur”**.

Nəsihətdəki **“qaplan yavrusu”**, yəni qaplan balası ifadəsi maraqlıdır. Göründüyü kimi, mətnə qaplanın deyil, qaplan balasının ov etməsindən söhbət gedir. Qaplanla qaplan balası igidliyin fərqli metaforalarıdır. Qaplan – artıq özünü təsdiq etmiş mərd igidin metaforası olduğu halda, qaplan balası – hələ mərd igid olmağa hazırlaşan, **“qoça bənzər”** şagirdi bildirir. **“Yavru”** obrazını digər nəsihətlərdə və soylarda da müşahidə etmək olur.

Dördüncü nəsihətdə deyilir ki, gur meşədə gəzən, at ilxısına rast gələndə hücum edən, atları dağıdıb aygır tutan, parçalayıb qanın soran **“acıqlı aslan yavrusu”**, yəni aslan balası bazuları üstündə qalxıb kükrəyəndə **“güni doğar, güni doğar”**¹⁶⁰.

Bu zaman metaforasında da aslan balası hələ igid olmağa hazırlaşan 40 şagirdin metaforasıdır. Onun bütün ov hərəkətləri igidin savaşı davranışlarını simvollaşdırır. Aslan balası ovunu əldə edib, onun üstündə kükrəyəndə **“günü doğduğu”** kimi, igid **“balası”** da aslan balası kimi qəniminə (düşməninə, hədəfinə) qalib gələndə onun **“günü doğar”**.

¹⁵⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. **“Türkman kitabı”**..., s. 26

¹⁶⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. **“Türkman kitabı”**..., s. 26

Beşinci nəsihətdə deyilir ki, qaranlıq gecə olanda yola düşən, könlü olanda, qarnı ac olanda altmış ağac yolu bir gecədə qaçan, qar içində gizlənib yatan, daş ağılin möhkəm qapısını söküb-dağıdan, qoyunların arığını-kökünü qapıb tutan, “boynu yoxun türk oğlını” (çobanı) gecə vaxtı qışqırdan, itlərin canına qorxu salan, böyük dərənin qırağında qoyunun qanlı quyruğunu, ciyərini udan “qurt əniğünün” (qurd balasının) belə qaranlıq ov gecəsində **“güni doğar, güni doğar”**¹⁶¹.

Burada da qurd balası – gənc igidin metaforası, onun bütün ov davranışları – gənc igidin döyüş normalarının metaforası, uğurla nəticələnən qaranlıq ov gecəsində qurd balasının “gününün doğması” – qənimət əldə edilməsi ilə nəticələnən gecə döyüşündə gənc igidin qazandığı qələbənin metaforasıdır.

Altıncı nəsihətdə deyilir ki, ov itləri geniş çölün ortası ilə gedəndə, boz yovşanın dibindən dovşan sıçrayıb qaçsa, tazı it də onun dalınca düşsə, “qoyma-qoyma” sədaları altında dovşanı qovub-tutsa, “alvar tazı it oğlunun”, yəni it balasının **“güni doğar, güni doğar”**¹⁶².

Burada da bala ov iti, onun ov hərəkətləri, o biri itlərdən fərsətli və cəld tərpnənərək dovşanı özü tutması gənc igidin metaforasıdır. Bu ovu ilə tazı balası öz mahalında məşhurlaşmış “günü doğduğu” kimi, gənc igid də döyüslərdə başqa igidlərdən fərqlənəndə el içində məşhurlaşmış “günü doğar”.

Yeddinci nəsihətdə deyilir ki, atlar dağlarla yol gedəndə yük daşıyan atlar yorulub qalsa, bu zaman həmin yolu getməyi bacaran “soyu bəlli”, yəni cins olması ilə məşhur olan “bədöv” atların **“güni doğar, güni doğar”**¹⁶³.

Burada da “soyu bəlli” bədöv atlar adlı-sanlı nəsildən olan igidlərin metaforasıdır. Çətin dağ yolunda ağır yük atları yolda

¹⁶¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 27

¹⁶² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 27-28

¹⁶³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 28

qalsa da, bədəv atların bu yolu getməyə gücü, dözümlü çatar. Bədəv atların belə çətin yolda öz əsil-nəsillərini təsdiq etməsi ilə onların “günü doğduğu” kimi, əsilli-nəsilli igidlərin də döyüşlərdə göstərdiyi dözümlü və cəsarətlə onların şöhrət “günü doğar”.

Qeyd edək ki, bundan əvvəlki soylarda gördüyümüz kimi, igidliyin bütün metaforaları müxtəlif təbiət obrazları üzərində qurulur. Həmin obrazlar silsiləsində mərd igidin özü də bir müstəqil silsiləni təşkil etməklə bütün metaforaların birləşdirici məna oxu (xətti) kimi çıxış edir. Bu (VII) soyda da mərd igid zamanın metaforik obrazlarından birini təşkil edir.

Səkkizinci nəsihətdə deyilir:

İki qoşun bir-birinə qarşı gəlsə (*gələndə*);
iki tərəfdən nağaralar döyülsə (*döyüləndə*);
gərənaylar çalınsa (*çalınanda*);
ordular bir-birinə girsə (*girəndə*);
savaş başlansa (*başlananda*);
sarı yaylar çəkilsə (*çəkiləndə*);
oxlar atılsa (*atılanda*);
nizələr atılıb göydə süzsə (*süzəndə*);
qılınclarla baş kəsilib, qan tökülsə (*töküləndə*);
igidlər şaqqalanıb yerə yıxılsa (*yıxılanda*)
“eylə dəmdə gözi qanlı, dəmür donlu,
ölümündən qorxmaz mərd igidün
günü doğar, günü doğar”¹⁶⁴.

Beləliklə, Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunan zaman metaforaları haqqında təlimi quba qazı obrazı ilə başlayıb mərd igid obrazı ilə tamamlanır. Burada metaforik silsilə 8 obrazı əhatə edir: *quba qazı – şunqar quşu – qaplan – aslan – qurd – tazi it – bədəv at – mərd igid*.

Bunlardan:

¹⁶⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 28-29

- iki obraz (qaz, şunqar) – **göyü**;
- üç obraz (qaplan, aslan, qurd) – **vəhşi təbiəti**;
- iki obraz (it, at) – **mədəni təbiəti**;
- bir obraz (igid) – **cəmiyyəti** təmsil edir.

Silsilə vasitəsilə təcəssüm olunan ideyanın funksional hərəkəti göydən başlanaraq yerə doğru hərəkət edir. Oğuz epik dünya modelində sakral aləmi ifadə edən “söz”ün çıxış nöqtəsinin “yuxarı”dan başlanması, yaxud ümumən “yuxarı” ilə bağlılığı xarakterik haldır. M.Kazımoğlu yazır ki, “Dədə Qorqud”da söz, epos üslubuna uyğun olaraq, hər şeydən qabaq, yuxarıya, yuxarını ifadə etməyə yönəlib. Dastanda bədii söz yerdən qabaq göyü, bəndədən qabaq Allahı, rəiyyətdən qabaq hökmdarı təqdim etməyə hesablanıb¹⁶⁵. Bu cəhətdən, nəsihətdəki 7 təbiət obrazının funksional hərəkətləri hər silsilədə ritmik olaraq təkrarlanmaqla mərd igidin funksional hərəkət formulunda tamamlanır. Burada funksional semantika baxımından üç mənə üzə çıxır:

1. Mərd igidin qalibiyyətini şərtləndirən davranış modeli təbiətin davranış formullarını təqlid və təkrar etməklə təbiətin qanunlarının cəmiyyət qanunlarında davamı kimi meydana çıxır;

2. Mərd igidin davranış modeli təbiətin davranış formulları ilə üst-üstə düşməklə təbiət səviyyəsində təsdiqlənir.

2. Mərd igidin davranış modelinin təbiətin davranış formullarını təkrarlaması igidin bu davranışları ona doğma olan, onunla genetik qohumluq xəttində birləşən təbiət elementlərindən aldığıni göstərir.

Burada diqqət verilməli məqamlardan biri zaman metaforalarının ritmik şəkildə təkrarlanmasıdır. Klod Levi-Stross

¹⁶⁵ Kazımoğlu M. Sənət qayğıları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 39

yazır ki, təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və mifin strukturunu aşkarlayır¹⁶⁶.

Mifin funksional universalizmini inikas edən bu fikir təsdiq edir ki, yeddinci soy(lama)da və ümumən “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin başqa soylarındakı ritmik təkrarlar mifin strukturuna əsaslanmaqla, bilavasitə mifik dünya modelini təcəssüm etdirir.

Mifik dünya modelini təşkil edən elementlər mifin öz məntiqinə uyğun şəkildə birləşərək vəhdət yaradır. Bu qapalı-təkrarlanan strukturda elementlərin hər biri o birisini doğru, yaxud birinin ölümü o birisinin yenidən doğularaq dirilməsinə səbəb olur (bu gün də dilimizdə yaşayan “biri ölməsə – o biri dirilməz” formulu yada salaq). Mifik dünya modelindəki element-obrazların doğulmaqla yaradılış formulu, yaxud ölüb-dirilmə formulu ilə bir-birinə bağlanması onları vahid “qohumluq” sisteminə daxil edir. Yəni insan da daxil olmaqla cəmiyyət, təbiət və zamana aid olan bütün elementlər müxtəlif mənə xətləri üzrə qohumluq silsilələri yaradır. Həmin qohumluq sistemlərinin ideoloji bazasını totemizm görüşləri təşkil edir. Bu cəhətdən, belə hesab edirik ki, **mərd igidin öz hərbi davranışlarında hərəkətlərini təkrarladığı bütün erkək heyvanlar onun totem qohumlarıdır.**

Əlbəttə, qara hərflərlə vurğuladığımız bu fikir ilk baxışdan etiraz doğura bilər. Ancaq tələsməyib, təkcə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində deyil, bütöv “Dədə Qorqud” eposunda “baş igid” kimi tərənnüm olunan Salur Qazanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda öz heyvan qohum-əqrəbasından bəhs edən nəğməsinə mərhum dostum prof. Əzizxan Tanrıverdinin “dili ilə” yada salaq. O yazır: “XI boyda Qazanın dilindən totem hesab olunan bir neçə varlığın adı verilir:

¹⁶⁶ К.Леви-Строс. Структурная антропология. Москва: “Глав. Ред. Вост. Лит.”, 1985, с. 206

qaplan, aslan, qurd, ağ sunqur quşu. Sonra isə onun cəmiyyətdəki ən yaxın qohumları təqdim olunur: oğlu Uruz, qardaşı Qaragünə. Sintaktik bütövə diqqət yetirək:

Ağ qayanın **qaplanının erkəgində bir köküm** var,
Ortac qırda siziñ keyiklərinüz turğurmiya.

Ağ saziñ **aslanında bir köküm** var,
Qaz alaca yunduñı turğurmiya.

Əzvay **qurd ənügi erkəgində bir köküm** var,
Ağca bəkil tümən qoyunıñ gəzdirmiyə.

Ağ **sunqur quşu erkəgində bir köküm** var.
Ala ördək, qara qazuñ uçurmiya.

Qalın Oğuz elində bir oğlum var, – Uruz adlu
Bir qartaşım var, – Qaragünə adlu.

Bu sıralanmada semantik dinamika kök, totem hesab olunan varlıqların adı ilə (qaplan, aslan, qurd, ağ sunqur quşu) başlanır, yaxın qohumluq terminləri ilə tamamlanır (oğul, qardaş). Bu mənada bəhs etdiyimiz yazılış şəkillərinin məhz (erkeklik paradigmasında – *S.Rzasoy*) “atam” şəklində transkripsiyası olduqca təbii qarşılanır”¹⁶⁷.

Göründüyü kimi, burada da bir silsilə var: *qaplan – aslan – qurd – ağ sunqur quşu – Qazan – oğlu Uruz – qardaşı Qaragünə*. Bunlar Qazanın vahid genetik qohumluq xəttində birləşən “*ailəsidir*”. Silsilədəki altı elementi Qazanla qan qohumluğu, gen qohumluğu birləşdirir:

Qaplan – Qazanın heyvan köklərindən (əcdad//atalarından) biri;

Aslan – Qazanın heyvan köklərindən (əcdad//atalarından) biri;

Qurd – Qazanın heyvan köklərindən (əcdad//atalarından) biri;

Sunqur quşu – Qazanın heyvan köklərindən (əcdad//atalarından) biri;

¹⁶⁷ Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, s. 38-39

Uruz – Qazanın insan qohumu;

Qaragünə – Qazanın insan qohumu.

Qeyd edək ki, Qazanın totem *kökləri//atalarının* (totem qohum-əqrəbasının) “çoxluğu” bəzi dostlarımızda çaşqınlıq yaradır. Məsələn, F.Bayat belə hesab edir ki, “bu, əşyanın təbiətinə ziddir”¹⁶⁸. Amma unutmamaq olmaz ki, tədqiqatçı epik-mifoloji fakta təbiət haqqında müasir biliklər prizmasından yox, mifoloji düşüncənin baxış bucağından yanaşmalıdır.

Qeyd edək ki, Oğuz dövlətçilik ənənəsində “əcdad” konseptindən bəhs edən tədqiqatlarımızda¹⁶⁹ bu barədə geniş planda bəhs etdiyimiz üçün burada təfərrüata yol verməyib, bir başqa yazımız əsasında qısa şəkildə bildiririk ki, “Salur Qazan istər ucoqların (içoğuzların) fraternal tirə başçısı, istərsə də hər iki oğuz tirəsinin sərkərdəsi kimi Oğuz kağanın paradiqmasıdır. O, öz semiotik strukturu etibarilə Oğuz elini modelləşdirir. Dünya şaquli strukturuna görə üç qatdan – quş və göy cisimlərinin obrazları ilə təmsil olunan *astral sfera* (göy), heyvan və insan obrazları ilə təmsil olunan *yerüstü dünya* və xtonik obrazlarla təmsil olunan *yeraltı dünyadan* ibarətdir. Bu halda Qazanın qaplanın, aslanın, qurdun erkəyindəki kökləri obrazın zoomodel səviyyəsini (yerüstü dünyanı), sunqur quşunun erkəyindəki kökü göy dünyasını bildirir. Birmənalı şəkildə bəyan edirik ki, eposda Qazan obrazı astral sferanı və xtonik dünyanı da modelləşdirir. O, Salur tayfasındandır, salurlar isə Dağ xanın nəslindəndir. Demək, dağ yerlə göyü birləşdirən obraz kimi Salur Qazanın semiotik strukturunun uy-

¹⁶⁸ Bayat F. Folklor haqqında yazılar (nəzəri məsələlər). Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, s. 108

¹⁶⁹ Bax: Rzasoy S. Əcdad kultu və Oğuz dövlətçilik ənənəsi // Folklor və dövlətçilik düşüncəsi. I kitab. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016 s. 66-108; Rzasoy S. Oğuz dövlətçilik ənənəsində əcdad paradiqması // “Folklor milli kimlik kontekstində” mövzusunda Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2019 s. 190-195

ğun səviyyəsini təşkil edir. Yeraltına (xtonik dünyaya) gəlin-cə, Qazan obrazının bu yarusunu onun qam-şaman paradıq-masındakı fəaliyyətində (yeraltı dünyaya enişində) axtarmaq (bərpa etmək) lazımdır”¹⁷⁰.

Bu cəhətdən, Qazanın göy, yer, yeraltı aləmdə göy ci-simlərindən, bitkilərdən, heyvanların, quşlardan, o cümlədən yeraltı aləmin metafizik varlıqlarından ibarət totem qohum-əqrəbası olduğu kimi, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi-nin VII soyundakı mərd igidin də daxil olduğu səkkiz ele-mentli silsilədəki erkək heyvanlar (quba qazı – şunqur quşu – qaplan – aslan – qurd – tazı it – bədöv at) onun totem “köklə-ri”, totem “ataları”, totem qohumlarıdır. Hətta bir qədər də qa-bağa qaçıb demək olar ki, bu VII soy(lama)dakı “mərd igid” metaforik obraz elə Qazanın özüdür. Belə ki, “Kitabi-Türk-man lisani” oğuznaməsində başqa “cavanmərdlər”in (əsilza-dələrin, mərd igidlərin) də xatırlanmasına baxmayaraq, igidli-yin vahid struktur modeli kimi abidənin bütün soylarını bir-ləşdirən obraz Salur Qazandır.

Salur Qazanın yeraltı aləmdəki (xaosdakı) qohum-əqrəba-sına gəlin-cə, irəlidə görəcəyik ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuz-naməsi bu barədə də bizə qiymətli məlumatlar verəcəkdir¹⁷¹.

VII soyda Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunan zaman metaforaları haqqında təlimi ənənəvi olaraq Dədə Qorqudun özü ilə tamamlanır:

Günün doğsun, işün onsun!

Bir Allahdan keçən günün keçübdür.

Gələn günün, Dədəm der, xeyirə dönsün!¹⁷²

¹⁷⁰ Dədə sözünün işığı: “Dədə Qorqud”dan Dədə Əzizxana qədər // Ə.Tanrıverdi. Dədə sözünün işığı. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, s. 14

¹⁷¹ Qazanın yeraltı dünyadakı totem kökü//atası yeddi başlı əjdahadır. Bu məsələyə kitabın sonuncu bölümündə münasibət bildiriləcək.

¹⁷² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 29

Burada təhkiyəçi alp ozanın “Dədəm der” ifadəsi açıq şəkildə Dədə Qorqudla 40 şagird arasındakı mediativ əlaqəni göstərir. Yəni: “ey 40 şagird, Dədəm sizə deyir ki...”

VII soyda mediativ əlaqə sistemini təşkil edən 8 elementin sayı Dədə Qorqudla birgə 9-a çatır. Ritual-mifoloji sistemdə, o cümlədən epik-mifoloji dünya modelində heç bir rəqəmin təsadüfi olmadığını nəzərə alsaq, bu 9 rəqəmi mediativ informasiyanın “ol zaman” aləmindən indiki zamana, yaxud Ğaib//Ğeyb aləmindən 40 şagirdin olduğu yer aləminə qədərki hərəkətinin “9 qatlı” strukturunu ortaya qoyur. Türk mifik dünya modelində dünyanın həm də 9 qatdan ibarət olduğunu nəzərə alsaq, bu 9 qatlı strukturun 40 şagirdə soy informasiyasını çatdırmaq üçün göyün qatları ilə mediativ hərəkətdə olan Dədə Qorqudun hərəkət trayektoriyasının strukturu olduğunu da söyləmək olar. Diaxron struktura görə, 9 qatlı obrazlar silsiləsinin zirvəsində quba qazı, sonunda Dədə Qorqud durur. Bütün soy informasiyalarını alan Dədə Qorquddur. Ğaib//Ğeyb aləmi ilə yalnız o, əlaqə saxlaya bilir. Alp ozan isə onunla əlaqə saxlayır. Bu cəhətdən, fenomenoloji tədqiqatın ümumi prinsipinə riayət edərək, tədqiq etdiyimiz mətndəki “əşyaların özünün” VII soya qədər dinlənilməsi göstərir ki, Dədə Qorqudun ya “Qorqud – I şəxs” modelində birbaşa özünün, ya da “Qorqud – III şəxs” modelində təhkiyəçi alp ozanın mediatorluğu vasitəsilə 40 şagirdə “yetirdiyi” (çatdırdığı) informasiya, istisnasız olaraq, *soy//soylamadır*. Buraya qədər mətndə hələ heç bir *boy//boylama* mətninə və *yum//yumlama* mətninə rast gəlməmişik.

VIII soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin
“pis-yaxşı” təsnifat modeli ilə müəyyənləşən
metaforaları haqqında təlimi

VIII soy bu nəsihətlə başlanır:

Sarpca-sarpca gedən yerdə mərd igidə bir gün olur
yağı darar.

Sarp sügülər **yavuz** dalaşuqda köks dələr.

Aqca tozlıqatı yaylar **yavuz** çəkcək bilək omrar.

Üç yeləkli suhar oqlar **yavuz** gənimə dəgicəyiz
yürək yarar, qan bürküdür, ər movaldur.

Qara polad sav qılıcun **yavuz** çalınacaq
baş ügtürür, sügsün bölər.

Ala qalxan **yavuz** quytulanan quytusunda əri saxlar¹⁷³.

VIII soyun istər bu birinci nəsihətində, istərsə də qalan nəsihətlərində igidliyin bütün metaforaları bir-biri ilə “yavuz” semantemi vasitəsilə birləşir. “Yavuz” sözü soyda həm ritm-yaradıcı söz, həm də ideyadaşyıcı, mənayaradıcı metafora kimi çıxış edir. Lakin bu sözün bu gün bizə məlum olan hərfi mənası bir qədər ziddiyyət yaradır.

A.Hacılı (Şirvanelli) bu sözü Mahmud Kaşqarlı “Divanı” əsasında “pis, fəna” mənasında olan söz kimi izah etmişdir¹⁷⁴.

Sözün “Türkcə sözlük”də üç mənası verilmişdir:

1. Kötü, fəna: “*Yavaş atın tekmesi yavuz olur.*” – Ata sözü.

2. Güclü, çetin.

3. İyi, gürbüz, güzel: “*Çok cevherli öküzmüş, bol yedir de hele bak, nə yavuz mal olur.*” – R.H.Karay.**yavuz hırsız ev**

¹⁷³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 29-30

¹⁷⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 29

sahibini basdırır biri, suçunu zarar verdiği kimseye yüklediğinde söylenen bir söz: “*Yavuz hırsız ev sahibini bastırır sözüne uyğun olaraq açtı ağzını, yimdu gözünü.*” – H.R.Gürpınar¹⁷⁵.

Bu izahdakı “gürbüz” sözü Türkiyə türkcəsində “sağlam, gücü ve iyi gelişmiş, iri”¹⁷⁶ mənalarındadır.

Beləliklə, aşağıdakı mənə sırası alınır: **pis, fəna; güclü, çətin; yaxşı, gözəl, sağlam, yaxşı inkişaf etmiş, iri.**

Göründüyü kimi, bu söz, birmənalı şəkildə “pis//kötü” anlamında deyil. Biz VIII soyda “yavuz” sözünün məcazlaşaraq omonimləşdiyini (yavuz – güclü, çətin) və antonimləşdiyini (yavuz – yaxşı) görürük.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi Azərbaycan türkcəsindədir. Belə güman edirik ki, abidədəki “yavuz” sözünün kökündə müasir Şimali Azərbaycan türkcəsinin cənub dialektlərində bu gün də fəal şəkildə işlənən “yava” sözü durur. Məsələn: “**Yava** (pis) **söz** danışma”; “Filankəs **yava** (pis) **adamdır**”; “Niyə mənə malın yaxşısını qoyub, **yavasın** (pisini) verirsen?” və s.

Belə hesab edirik ki, VIII soyda Dədə Qorqud “yavuz” sözünün müxtəlif mənalarından istifadə edərək polisemantik metaforalar silsiləsi yaratmışdır. Onlara nəzər saldıqda görürük ki, mərd igidin, yəni savaşçı igidin döyüş vasitələri içərisində hər şeyin pisi (“yavuzı”) ola bilər, ancaq bircə şeydən – atdan başqa. Yəni igidin süngüsü (nizəsi), yayı, oxları, qılıncı, qalxanı pis (“yavuz”) olsa da, yaxşı igid, cəsur, cəld, fərasətli igid bunlardan istifadə edib düşməyə qalib gələ bilər, ancaq igidin atı pis (“yavuz”) olsa o, fəlakətə düşər olar.

Silahlarla bu cür qarşılıqlı müqayisənin səbəbləri ardıcılıqla araşdırılacaq. Lakin məndən anlaşılır ki, nəsihətlərdəki

¹⁷⁵ Türkce Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 2149

¹⁷⁶ Türkce Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 815

“yavuz” sözü həmişə “pis” mənasında işlənmişdir. Əksinə, burada “yavuz” sözünün Yavuz Sultan Səlim adında, yaxud “filankəs yaman yaxşı oğlandır” ifadəsində olduğu kimi qüvvələndirici ədat rolunu oynadığını, bir şeyin keyfiyyətinin yüksək səviyyəsini ifadə etdiyini də görürük. Yəni “yavuz” sözü nəsihətlərdə funksional çoxmənalılıq nümayiş etdirir. VIII soyda da “yavuz” sözünün leksik baxımdan “pis” demək olan mənası metaforik olaraq “yaxşı” mənasını da ifadə edir.

Birinci nəsihətin məzmunundan aydın olur ki, düşmən əlverişsiz bir şəraitdə olan igidə qəfil hücum edəndə:

– igidin iti süngülərin **“yavuzı”** olan süngüsü düşmənin köksünü dələ;

– igidin yayların **“yavuzı”** olan yayı çəkiləndə düşmənin biləyini qopardar;

– igidin oxların **“yavuzı”** olan oxları düşməyə dəyəndə ürəyin yarar, qanın tökər, onu bağırda;

– igidin qılıncların **“yavuzı”** olan qılıncı çalınanda düşmənin başın kəsər, boynun bölər;

– igidin qalxanların **“yavuzı”** olan qalxanı onu düşmənin zərbəsindən qoruyar.

Dədə Qorqudun bu nəsihətində silahlar təsnif olunur və 40 şagirdə təlim və təlqin edilir ki, igid döyüşdə hətta yavuz – pis silahlarla da qalib gələ bilər. Bunun üçün ondan döyüş bacarığı tələb olunur. Əgər mərd igid yavuz (pis) nizəni düşmənin köksünə sanca bilsə, yavuz yayı çəkə bilsə, yavuz oxu ata bilsə, yavuz qılıncı çala bilsə, yavuz qalxanla qoruna bilsə, düşməyə qalib gələ bilər. Lakin sonuncu nəsihətdən görəcəyimiz kimi, döyüşçünün bircə atı yavuz (pis) ola bilməz. Döyüşə girən igidin atı bütün hallarda yaxşı olmalıdır. Əgər igidin atı pisdirsə, o döyüşə girməməlidir, çünki qabaqcadan məğlubiyətə məhkumdur.

Göründüyü kimi, burada igidin döyüş vasitələri “pis-yaxşı” modeli baxımından təsnif olunur. Dədə Qorqud 40 şagirdə yavuz//pis silahlarla düşmənə necə qalib gəlməyin yolunu (şərtinin) öyrətdiyi kimi, pis atla onları hansı pis aqibətin gözlədiyini də başa salır.

Sonrakı nəsihətlərdə “yavuz” konsepti əvvəlki soylarda olduğu kimi igidliyi təmsil edən erkək heyvan metaforalarında obrazlaşmışdır.

İkinci nəsihətdə deyilir ki, “şahi şunqar”¹⁷⁷ quşunun “yavuzı”¹⁷⁸ qanadının üç yeləyi belə çıxmadan ala buludun altına qalxar, beli günəşə durar, yerə göz gəzdirər, qıjıltı ilə yerə enər, bir bölük çay quşuna hücum edər, birini tutub göy təpənin üstünə qonar, caynağının ucu ilə quşun qanını tökər, dimdiyinin ucu ilə tüklərini yolar, sinəsini parçalayıb ürəyini yeyər.

Burada şahi şunqar quşu gənc igidin metaforasıdır. Ona görə də nəsihətdəki “yavuz” sözü hərbi kontekstdə iki məna – “pis” və “yaxşı” mənalarını ifadə edir. Diqqət edək.

Şahi-şunqar quşu – ovçu, onun tutduğu quş – ovdur. Ovçu ilə ov bir-birinin düşməndir. Bu, iki bir-birinə qarşı olan mövqe, iki fərqli baxış cəbhəsidir. Bu cəhətdən, ovçu (şahi-şunqar quşu) öz mövqeyindən baxılanda – yaxşı olduğu halda, o, ovladığı quşların gözündə – pisdir.

Nəsihətdə hələ qanadının üç yeləyi belə çıxmamış şahi şunqar quşu gənc, yeniyetmə igidə işarədir. Yəni igidin yaxşısı hələ yeniyetməlikdən, erkən gəncliyindən bəlli olar.

¹⁷⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 30

¹⁷⁸ Qeyd edək ki, bu nəsihətdə şahi-şunqar quşu ilə bağlı “yavuz” sözündən istifadə olunmamışdır. Lakin soydakı bütün digər nəsihətlərdəki heyvan obrazları “yavuz” qəlibi ilə təqdim olunmuşdur. Bu qəlib igidin silahları da daxil olmaqla bütün obrazları əhatə edən qəlib olduğu üçün bu nəsihətdə onun unudulduğunu güman edirik.

Üçüncü nəsihətdə deyilir ki, “ac qarçıqay **yavuzı**”¹⁷⁹ ov təbili çalınanda göl sahilindən sona qapar. Burada “aç” qarçıqay quşu döyüş həvəsində olan igidin metaforasıdır. Kontekstdən görüldüyü kimi, “yavuz” sözü hərbi müstəvidə “yaxşı” mənasındadır.

Dördüncü nəsihətdə deyilir ki, “alaca laçın **yavuzı**”¹⁸⁰ qaz ovlayıb parçalayar. Burada böyük laçın quşu böyük hədəfləri məğlub edən igidin metaforasıdır. Kontekstdən görüldüyü kimi, “yavuz” sözü hərbi müstəvidə “yaxşı” mənasındadır.

Beşinci nəsihətdə deyilir ki, “boz ütəlgi laçın **yavuzı**”¹⁸¹ çay sahilindən ceyranı qovar, çöllükdə tutub yıxar. Burada boz ütəlgü quşu cəld hərəkət etməklə düşməyə qalib gəlməyi bacaran igidin metaforasıdır. Kontekstdən görüldüyü kimi, “yavuz” sözü hərbi müstəvidə “yaxşı” mənasındadır.

Altıncı nəsihətdə deyilir ki, “yügürük qırqı **yavuzı**”¹⁸² bildirçin fərələrini tutub ovunun sayını yüzə çatdırır. Burada cəld hərəkətli qırqı quşu döyüşdə cəldliklə, iti sürətlə hərəkət edib, məğlub etdiyi düşmənlərin sayını çoxaldan igidin metaforasıdır. Kontekstdən görüldüyü kimi, “yavuz” sözü hərbi müstəvidə “yaxşı” mənasındadır.

Bura qədər olan nəsihətlərdə igid, gördüyümüz kimi, quş metaforaları vasitəsilə təqdim olunmuşdur. 8-ci nəsihətdən igidliyi təcəssüm etdirən yırtıcı heyvan metaforaları başlanır.

Yeddinci nəsihətdə deyilir ki, “ala qaplan **yavuzı**”¹⁸³ belini qabartmadan altmış arşın hündürlüyündəki qayada gəzir,

¹⁷⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 31

¹⁸⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 31

¹⁸¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 31

¹⁸² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 31

¹⁸³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 31

qara bulud ötəndə səs salır, bədirlı ay doğanda sıçramağa hazırlaşır, qır təkə, yaxud qızıl keyik ovlayır, ovunun belını sındırır, göy pəncəsını ətlə doldurur. Burada ala qaplan yorulmadan, səbirlə düşməninin hər bir hərəkətını izləyən və fürsət düşən kimi ona hücum edərək qalib gələn igidin metaforasıdır. Kontekstdən görüldüyü kimi, “yavuz” sözü hərbi müstəvidə “yaxşı” mənasındadır.

Səkkizinci nəsihətdə deyilir ki, “acıqlı aslan **yavuzı**”¹⁸⁴ aran yerin qamışlığında, yaxud sıx meşəlikdə gizlənir, ilxıya hücum edib, aygır tutur, belinə alıb uzaqlaşır, sonra onun ətini yeməyib, sümüyünü sındırmadan qanını sorur. Burada acıqlı aslan ürəyi düşməyə nifrətlə dolu, onun qanını içmək istəyən igidin metaforasıdır. Kontekstdən görüldüyü kimi, “yavuz” sözü hərbi müstəvidə “yaxşı” mənasındadır.

Doqquzuncu nəsihətdə deyilir ki, “qurd ənigi **yavuzı**”¹⁸⁵ altı aylığına çatanda “ər kimi” olur, qarda gizlənir, qoyunların izinə düşür, altmış ağac yolu bir gecədə gedir, gecə daş ağılın divarını sökür, kök bir qoyunu tutur, belinə alır, belindən düşməməsi üçün azı dişlərini qoyuna möhkəm batırır, “boynı yoqun türk oğlu” çobanı bağırır, itlər arasına qovğa salır, qara dərənin qırağında qoyunun damarlarını qırır, ciyərini deşir, “qoyma-qoyma” qışqırıtlarının altında qoyunun qara bağrını, yağlı quyruğunu “xarp-xarp”la udur. Burada altı aylıq qurd balası tez bir zamanda yetkinləşmiş, qəhrəmana çevrilmiş, düşməyə təkbaşına hücum etməyi, düşmənlər arasına para-pozanlıq salıb, onlardan qənimət qaçırmağı bacaran igidin metaforasıdır.

Onuncu nəsihətin məzmunundan aydın olur ki, yuxarıdakı nəsihətlərdə şunqar, qarçıqay, laçın, ütəlgü, qırğı kimi quşların, qaplan, aslan, qurd kimi heyvanların “yavuzı” igidli-

¹⁸⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 31

¹⁸⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 32

yin “ən yaxşı” mənasında metaforası olduğu halda, “çapağan//qaçağan atların yavuzı” elə “yavuz” sözünün “pis” mənasındadır.

Onuncu nəsihət qarğışla başlayır: “Çaluq atlar yavuzına çər uğrasın”¹⁸⁶, yəni “çapar atların pisinə çər dəysin”. Çünki belə atlar döyüş günü yoldan çıxar, sahibini üstündən atmaq istəyər, yerə vurub, çıxıb gedər.

Göründüyü kimi, “yavuz” sözü igidin metaforası olan alıcı quşlara və yırtıcı heyvanlara münasibətdə məcazi olaraq “yaxşı” məzmunu daşdığı halda, igidin atına metaforik mənada deyil, elə birbaşa “pis” mənasında tətbiq olunur.

Bu, niyə belədir?

Məlumdur ki, Oğuz-Türkman düşüncəsində “at igidin qardaşdır”. Bu, o deməkdir ki, at igidlə eyni statusdadır, yəni statusal dəyəri etibarilə elə insan kimidir. Bu, igidlə onun atının funksional mənə baxımından ekvivalentliyi deməkdir: “**igid = at**”. Bu bərabərlik ata igidin metaforası olmağa imkan vermir. Çünki Oğuz-Türkman düşüncəsində at elə igidin özü kimi qəbul olunur. Bu cəhətdən, VIII soydakı quşlar və digər heyvan obrazları igidin metaforası kimi çıxış edə bildiyi halda, at bu metaforik funksiyanı yerinə yetirə bilmir. Belə ki, VIII soydakı həmin quş və heyvan metaforaları elə igidlə semantik baxımdan bərabər olan atın özünə də aiddir. Bu baxımdan, **Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin “pis-yaxşı” təsnifat modeli ilə müəyyənləşən metaforaları haqqında təlimindən aydın olur ki, igidin süngüsü, yayı, oxu, qılıncı, qalxanı “yavuz” (pis) olsa, qorxusu azdır, bunlar əsl (bacarıqlı, fərasətli, cəld, şücaətli) igidin əlində “ən yaxşı” silaha çevrilə bilər. Necə ki, şunqar, qarçıqay, laçın, ütəlgü, qırğı quşları, qaplan, aslan, qurd kimiovcu heyvanlar ovladığı heyvanların nəzərində “pis” hesab olunsalar da, on-**

¹⁸⁶Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı” ..., s. 32

lar ov bacarmaq baxımından “ən yaxşı”lardır. Lakin yeganə şərt ondan ibarətdir ki, igidin atı gərək “yavuz – pis” olmasın. Yavuz at igidini yerə çırpıb onu “piyada” qoyar.

Dədə Qorqud 40 şagirdə təlim edir ki, bir igidin “piyada” qalması pis haldır:

Yayaq olsa, bir igid çox səgirtsə,

Aqıl azar, bilik çəşar.

Yağlı-yüzli yeyəndə könül bükər.

Yamaqlı don geyəndə, Haq Taala göstərməsün,
çigin çökər.

Saqınıb-saqınıb söz söyləşən ulu bəglər yamacında
iş bitirür.

Saqınmayıb söz söyləşən, Dədəm der, sonra utanur,
geri oturur¹⁸⁷

Ozanların babası Dədə Qorqud 40 şagirdə təlim və təlqin edir ki, bir igidin atı ona yeri çırpırsa, o, piyada qalar. Piyadalıq isə igid üçün fəlakətdir: bir azdan ağıl azalar, düşüncəsi pozular. Nə geydiyini, nə yediyini, nə də danışdığını bilməz, bəylər arasında hörmətdən düşər.

Göründüyü kimi, Dədə Qorqudun VIII soy vasitəsilə verdiyi igidlik təlimində **igidin atı** təkcə hərbi, savaşa, döyüş baxımından deyil, sosial münasibətlər kontekstində də mühüm əhəmiyyət kəsb edən konseptdir. Pis atın igidi savaşa yerə yıxması “at = igid”, “at = insan” tənlikləri (bərabərlikləri) baxımından dərin məna daşıyır. Pis at – burada pis qardaş, pis dost mənasındadır. Bu baxımdan, pis atın igidi savaşa yerə yıxması pis dostun ona xəyanəti kimidir. Dost xəyanəti insanın kürəyinə arxadan saplanmış bıçaq kimi onu fəlakətə sürükləyər. İgid – gücündən məhrum olub, igidlikdən düşər. Ancaq təkcə bununla qalmaz, dost xəyanəti igidin sosial sistemdəki mövqeyini də zədələyər, onu həmin sosial münasi-

¹⁸⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 32-33

bətlər müstəvisinin hörmətli, imtiyazlı hesab olunan mərkəz sahəsindən hörmətsiz, imtiyazsız sahələrinə (periferiyaya) itələyər.

Atın bu hərbi və sosial əhəmiyyəti “Kitabi-Dədə Qorqud”da daha parlaq şəkildə ifadə olunmuşdur. Rəhmətlik Ə.Tanrıverdi yazır ki, at bu dastanda oğul¹⁸⁸, qardaş¹⁸⁹, sədaqətli dost, yoldaş, xilaskar¹⁹⁰, bəzən də Qazan xanın “Yoq, at işləməsə, ər ögünməz, hünər atındır” ifadəsində olduğu kimi, qəhrəmandan üstün hesab olunur¹⁹¹.

Aynur Fərəcova yazır: “Oğuzlar nəyə görə “At igidin qardaşıdır” deyirlər? Qardaş insana ən yaxın varlıqdır. Atın qardaş hesab olunması onun insanla bərabər tutulmasını, atın oğuz igidi üçün son dərəcə qiymətli varlıq hesab olunmasını göstərir. Axı oğuzların başqa bir deyiminə görə: “At işləməsə, ər öyünməz”. “Ər” sözü burada “qəhrəman”, “igid”, “alp” mənasındadır. Alp igidin qəhrəmanlığı atla yarı-yarıyadır. Əgər alp igidin atı fəal, cəsur, güclü, dözümlü, döyüşə həris olmasa, igid döyüşdə qələbə çala bilməz. Bu baxımdan, Oğuz alpi atı özünə qardaş hesab edir”¹⁹².

At-igid münasibətlərinə ritual-mifoloji kontekstdə yanaşdıqda “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində igidin atının yaxşı olmasının niyə fəvqəladə dərəcədə əhəmiyyət kəsb edən şərt kimi qoyulmasının səbəbləri aydın olur. Altay dastanşünası S.S.Surazakov Altay qəhrəmanlıq dastanları əsasında yazır ki, qəhrəman yalnız öz döyüş atını əldə edəndən sonra döyüşçüyə çevrilə bilir. At bir sıra mətnlərdə qəbilənin

¹⁸⁸ Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, s. 104

¹⁸⁹ Ə.Tanrıverdi. Göst. əsəri, s. 106

¹⁹⁰ Ə.Tanrıverdi. Göst. əsəri, s. 111

¹⁹¹ Ə.Tanrıverdi. Göst. əsəri, s. 116-117

¹⁹² Fərəcova, A.A. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət problemi / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2017, s. 76

Göylər tərəfindən yerə göndərilmiş müqəddəs hamisi (erjine) kimi çıxış edir: o, möcüzəli gücə malikdir, qəbilənin həyatı və işlərinə fəal şəkildə müdaxilə edir¹⁹³.

Alimin bu ümumiləşdirməsi əsasında atın ritual-mifoloji düşüncədəki funksional xüsusiyyətlərinə diqqət edək:

– At igidlik ritualının əsas elementidir. İnisiyasiya ritualından keçən fərd at əldə etdikdən sonra igid statusunu alır. Buradan aydın olur ki, igid atını itirəndə, igidlik statusunu da itirmiş olur.

– Atın Göydən yerə enmiş müqəddəs hami olması onun mifik mənşə və kosmoloji status baxımından igiddən üstünlüyünü şərtləndirir. O – sakral göy dünyasının, igid – profan yer dünyasının varlığıdır. Bu cəhətdən, igid zahiri planda atın sahibi olsa da, əslində, əksinədir: at igidin hamisi, qoruyucusu, sahibidir. Möcüzəli gücə malik at igidə hamilik etməsə, o, heç nəyə qadir olmaz. Atın bu mifik funksiyası “Kitabi-Dədə Qorqud”da “At işləməsə – ər öyünməz, hünər – atındır” formulunun bütün mənasını izah edir.

Beləliklə, aydın olur ki, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin VIII soyunda igidin atının “yaxşı” olmasının mühüm şərt kimi qoyulmasının ritual-mifoloji səbəbləri var. İnisiyasiya ritualından keçən neofit (igidliyə namizəd) öz atını əldə etdikdən sonra igid statusunu alır. Neofit inisiyasiya ritualından keçərkən öz yeniyetmə statusunda ölüb, igid statusunda doğulduğu kimi, onun atı da özü ilə bərabər doğulur: “At igidin qardaşıdır”. Atla igidin qardaş olması üçün onların eyni ananın bətnindən doğulmaları lazımdır. Bu cəhətdən, igid və at bir bətnəndən – Yer ananın qarından doğulmuş əkizlər kimi qardaşdırlar.

¹⁹³ Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. Москва, «Наука», 1985, s.27

Qardaşlar arasında xəyanət olmaz. İgid öz atına elə baxmalıdır ki, at ondan heç vaxt inciməsin. Azərbaycan nağıllarında qanlı-qadalı, qorxulu səfərdən öz atının köməyi ilə sağ-salamat evə dönmüş *igidin öz atının tərini silərək qurutması* sabit davranış formulu kimi təkrarlanır. Bəzən qəhrəman bunu etməyi unudur. Lakin yadına düşərək cəld qayıdıb atının tərini silir. Bu zaman atın ona dediyi sözlərdən məlum olur ki, əgər qəhrəman onun tərini silməyi unutsa idi, o zaman igid, öz atının mifik himayəsindən məhrum olacaqdı. Başqa sözlə, igidə hamilik etməklə “yaxşı” statusunda olan at igidin onunla sakral davranış formulu pozması ilə statusunu dəyişərək, igidə pislik edən “pis” (“yavuz”) ata çevriləcəkdə. Buradan aydın olur ki, elə “yaxşı” at da, “pis” at da eyni bir atdır: sadəcə, şərtlərdən asılı olaraq eyni bir at “yaxşı” da, “pis” də ola bilər. Atın pis, yaxud yaxşı olması igidin öz mifik hamisi ilə necə rəftarından asılıdır.

VIII soyda mətnin üst qatında (süjetüstündə) igidi üstündən yerə çıxaraq onu piyada qoyan “pis” (“yavuz”) atla mətnin alt qatındakı (süjetaltındakı) “yaxşı” at eyni bir atın fərqli statuslarını təqdim edir. Mifik dünya modelində bir qütbədə duran istənilən elementin qarşı qütbədə duran ekvivalenti, yəni eynigüclü qarşılığı var: qəhrəman – antiqəhrəman (yaxşı qəhrəman – pis qəhrəman). Bir-birinə qarşı qütbədə duran iki obraz (trikster obrazında olduğu kimi) eyni bir obrazın əks işarəli iki üzüdür. Ritual-mifoloji konsepsiya baxımından igidin “yaxşı” atı onun öz mifik hamisi ilə (atla) ritual normalarına uyğun hərəkət etdiyi at, “pis” atı isə igidin uyğun olmayan davranışlarından qeyzlənib onu yerə çıxaraq, öz hamiliyindən məhrum edən atdır.

VIII soyda “yaxşı at” mətnaltında, “pis at” mətnüstündədir. Dədə Qorqudun 40 şagirdə nəsihətinə görə, igidin atı “yaxşı” olmalıdır. Bu “yaxşı” at inisiyasiya ritualında igidlə

birgə “doğulan” atdır. Onlar eyni bir anadan – Yer anadan doğulduqları üçün qardaşdırlar. Necə ki, “Koroğlu” dastanının Azərbaycan variantlarında Alı kişinin oğlu Rövşən inisiyasiya ritualından keçərək yenilməz igidə çevrildi ki, onun “qardaşı” olan Qırat da 40 günlük inisiyasiya ritualından keçərək, həmin müddət ərzində arıq, yöndəmsiz dayçadan misilsiz funksional keyfiyyətlərə malik qəhrəman ata çevrilir.

Beləliklə, VIII soyda Dədə Qorqudun 40 igidə verdiyi nəsihətin ritual-mifoloji dərinliklərinə endikdə məlum olur ki, mərd igid öz qardaşı, hamisi olan atını incidib, onu “yavuz” ata çevirməməlidir. Bu halda at onu öz himayəsindən məhrum edərək, yerə çıxır, piyada (“yayaq”) qoyar. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində “igidin piyada//yayaq qalması” isə onun təkcə igidlik hüquqlarından deyil, həm də sosial hüquqlarından məhrum olması kimi izah edilir.

Qeyd edək ki, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində “yaxşı” paradigmasında təqdim olunan at bədəv atdır. İrəlində **bədəv atın funksional “kimliyi”** və onun igidlə münasibətlərinin spesifik xüsusiyyətləri ilə bağlı geniş və sistemli faktlarla üzləşəcəyik.

IX soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdlə “ol zaman”dakı
“Ğaib//Qeyb” dünyada yaşayan Oğuz “cavanmərdləri”
arasında mediativ əlaqə sistemi qurması

Biz IX soyla tədqiqatımızın, bəlkə də, ən mürəkkəb və ən çətin hissəsinə çatdıq. Bu hissə bizim bütün tədqiqat boyu işlədiyimiz elmi konsepsiyanın təcəssümü və gerçəkləşdirilməsi baxımından fəvqəladə dərəcədə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Və artıq neçə gündür ki, bu soyun məntiqi cəhətdən sərrast, dolğun alınması üçün müxtəlif təhkiyə modellərini düşüncəmdə sınaqdan keçirirəm. Burada mənim üçün əsas olan dialoqa çağırdığım alim həmkarlarımı və onlardan da qabaq özümü bu hissədə dəyəclərimin məntiqinə inandırmaqdır. Belə ki, burada “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin funksional mənə sistemini transsendent (şüurdan kənar) fenomenlər müstəvisində araşdırmağa çalışırıq. Bu epik-mifoloji mətnin funksional strukturu da dastan epoxasındakı bütün dastanlar kimi transsendent energetika ilə hərəkətə gəlmişdir. İndi əlimizdə olan mətn vaxtilə funksional olan mətnin “ölü” variantıdır. Bu baxımdan, bizim burada mətni metamodel səviyyədə “funksionallaşdırmaq” istəyimiz bəşər tarixinin buzlaq dövrünə aid hər hansı heyvanın buzların arasından tapılmış bədəninin yox olmuş canlı həyatının modelini bərpa etmək istəyinə bənzəyir. Qorqud babamız “Ölən adam – dirilməz, çıxan can – geri gəlməz” deyir. Yazıya alınmış şifahi dastanın “ölü mətn” statusunda olması bir metafora kimi bir sıra alimlərin xoşuna gəlməsə də, bu – belədir: canlı mətnin yazıya alınması onun ölümüdür. Çünki folklor mətni söyləyici şüurunda yaddaş kodu ilə qorunur. Bu mətn hər dəfə ifa olunanda yenidən doğulur. Şifahi mətn yazıya alınarkən onun həmin ifa prosesində doğulmuş variantı ölür, canlı mətn isə yaşamaqda, zamana uyğun dəyişməkdə, epoxalara uyğun transformasiya olunmaqda davam edir. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi də

yazıya alınmaqla artıq ölmüş mətndir. Bu halda onun canlı ifadan, yaxud yaddaşdan yazıya alınması az fərq edir. Canlı ifa olunan mətn – yaddaşda olan mətnin verbal-teatral kodla funksionallaşan səviyyəsi, yaddaşda olan mətn isə – canlı mətnin yaddaş kodu səviyyəsində qorunan işarələr sistemi, şüur səviyyəsindəki potensiyasıdır. Burada qarşımıza qoyduğumuz hədəf və məqsəd baxımından əsas olan abidənin funksional məna sistemini qidalandıran transsendent (şüurdankənar) sahənin elementlərini aşkarlamaq, həmin elementlərin mətnlə “transmətn” arasında yaratdığı məna sahəsini öyrənmək, təkcə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsini deyil, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunu transmediativ əlaqə sistemi kimi nəzərdən keçirməkdir. Əlbəttə, bunu eləyə bilməklə eləmək istəməyin arasında böyük fərq var. Amma əsas olan tədqiqatçının üzərində duraraq işləmək istədiyi müstəvini düzgün müəyyənləşdirməsidir. Həmin müstəvinin düzgün seçilməsinə əminik. Hələ sovet epoxasının bir sıra görkəmli alimləri dastan mətnlərinin transmediativ mahiyyəti barəsində açıq yaza bilməsələr də, ona işarə verməkdən də özlərini saxlaya bilmirdilər. Bütövlükdə materialist ideologiyaya əsaslanan sovet elmində folklor mətnlərinin magik, mistik, transsendent mənşəyi mövzusu qətiyyənlə qəbul edilmirdi. Lakin sovet alimləri şamanların transmediativ düşüncə və praktikası qarşısında heyrətamiz təəssüratlarını gizlədə də bilmirdilər. Ona görə də sovet sosial antropoloqlarının yaradıcılığında eposların transsendent enerjisinin materialist metaforalarla “bəzənmiş” (örtülmüş) təsvirlərinə bol-bol rast gəlmək mümkündür.

Beləliklə, IX soyun təhlilinə görkəmli rus folklorşünası B.N.Putilovun söyləyicilik vergisi haqqındakı bir məşhur fikri ilə başlamaq istəyirik. O yazır: “Dastan söyləmə vergisi, xüsusilə də “Manas” kimi nəhəng abidələrlə bağlı izah olunmaz tapmacadır. Heç kəsin izah etməyə gücü çatmır ki, bu vergi haradan gəlir, insana necə daxil olur, niyə onu bu qədər inci-

dir və sevindirir, necə aşkara çıxır və hökmlə özünün gerçəkləşməsini necə tələb edir. Tapmaca qalmaqda davam edir və söyləyicilik vergisinin gizli fenomenini açmaq üçün nə isə başqa şey tələb olunur. Və bu “başqa şey” öz başlanğıcını çox qədim zamanlardan götürür, miflə qidalanır və yeri gəlmişkən deyək ki, tamamilə gerçək dəyişmələrdə qavranılan “fövqəltəbii”, “fövqələdə”, “o dünyaya aid” olanın hakimiyyəti haqqında möhkəm təsəvvürlərlə dəstəklənir”¹⁹⁴.

Göründüyü kimi, alimə görə, söyləyicilik “fövqəltəbii”, “fövqələdə”, “o dünyaya aid” olan vergidir. Bu vergi öz “indiki zaman”ında yaşayan söyləyiciyə onun mənsub olduğu təbii, adi (pofan) dünyanın fəvqündə//üstündə olan o biri dünya ilə əlaqə yaratmağa imkan verir. “Dədə Qorqud” eposunda (“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisanı” mətnlərində) “o dünya” zaman baxımından “ol zaman”, məkan baxımından “Ğaib” konseptləri ilə işarələnən sakral “Oğuz” dünyasıdır. Bütöv “Dədə Qorqud” eposuna aid yazılı mətnlərdə həmin sakral dünyanın məkan-zaman sistemi (kosmoloji kontinuumu) ilə bağlı semiotik elementlər qorunub qalmışdır. Bu elementlər mənadaşyıcı konseptlərdir. Məsələn: “**boy**”, “**soy**”, “**yum**”, “**yumuşçu oğlan**”, “**ol zaman**”, “**imdi**” (**indi**), “**ğeyb**”, “**xəbər**” və s. Bu elementlər öz zamanında (epik-mifoloji düşüncə epoxasında) “imdiki” dünya ilə “ol zaman”dakı “Ğaib//Ğeyb” dünyası arasında transmediativ əlaqə vasitəsi olan oğuznamələrdən qalan töküntü mexanizmlər, qəlpələr şəklində gəlib çatmış mənə formullarıdır. Bir vaxtlar etnik enerjinin sublimativ çevrilmə, ötürülmə mexanizmləri olan həmin elementlər bu gün “ölü mətnlər” olan əlyazmalarda cansız, ruhsuz şeylər kimi görünsələr də, onların özlərini bir mexanizm kimi minillər boyu çalışdıran və çalışdıracaq avtonom enerji mənbələri var.

¹⁹⁴ Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. Москва: «Восточная литература», 1997, с. 51

Həmin avtonom enerji bütöv sistemi deyil, həmin sistemi təşkil edən konkret (mikro) elementi çalışdıran mikroenerji daşıyıcısında (“mikrobatareykalar”da) akkumulyasiya olunmuş haldadır. Bu mikroenerji daşıyıcıları “boy”, “soy”, “yum”... kimi elementləri “ölü mətndə” (əlyazmada) də çalışdırmaqda davam edir. Belə hesab edirik ki, həmin elementlərin enerji impulsalarını “dinləməklə” bütöv “Dədə Qorqud” eposunun sistem enerjisi və həmin sistemlə bir vaxtlar trans olunmuş, sublimasiya edilmiş etnoenerjinin təbiəti haqqında “sxematik” (yəni sxem, metamodel səciyyəli) təsəvvürlər əldə etmək mümkündür. Bunun üçün ilk növbədə “Dədə Qorqud” eposunun “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindən “görünən” transmediativ əlaqə sistemini, ən azı, “açıq görünən” elementləri səviyəsində incələmək lazımdır.

Transmediativ əlaqə sisteminin indiki halda dörd elementdən ibarət olduğu görünür:

1. Təhkiyəçi alp ozan;
2. 40 şagird;
3. Dədə Qorqud;
4. Ğaib dünya.

Bu transmediativ əlaqə sistemi məkan quruluşu baxımından üç hissəlidir:

1. Təhkiyəçi alp ozan və 40 şagirdin yaşadığı bu dünya: eposdakı işarəsi – “fani dünya”;
2. “Cavanmərd” Oğuz igidlərinin və Dədə Qorqudun mövcud olduğu Ğaib adlı dünya;
3. Təhkiyəçi alp ozanın və Dədə Qorqudun mediativ hərəkət sahəsi olan aralıq dünya.

Transmediativ əlaqə sistemi zaman quruluşu baxımından da üç hissəlidir:

1. Təhkiyəçi alp ozan və 40 şagirdin yaşadığı “imdiki” zaman;

2. “Cavanmərd” Oğuz igidlərinin və Dədə Qorqudun yaşadığı “ol zaman”;

3. Təhkiyəçi alp ozanın və Dədə Qorqudun mediativ hərəkət sahəsində sinxronlaşan (qovuşan) zaman.

Transmediativ əlaqə sisteminin funksional strukturu tədqiqatın bu hissəsində apardığımız təhlillərdən anladığımız qədər belə çalışır:

1. Təhkiyəçi alp ozan 40 şagirdlə Dədə Qorqud arasında əlaqə yaratmaq üçün əvvəlcə öz piri olan Dədə Qorqudla mediativ əlaqə sistemini qurur və daha sonra bu sistemi genişləndirərək, onu “40 şagird – ozan – Dədə Qorqud”dan ibarət vahid transmediativ əlaqə sisteminə çevirir.

2. Təhkiyəçi ozanın bu əlaqə sistemini qurmaqda məqsədi “igidolma” inisiyasiya ritualından keçən 40 şagirdə Dədə Qorqudun mərd igidliyin sirləri haqqında elmi təlim etməsini təşkil etməkdir.

3. Dədə Qorqud da ya “Qorqud – I şəxs” modelində birbaşa özü, ya da “Qorqud – III şəxs” modelində təhkiyəçi alp ozanın mediatorluğu vasitəsilə “əhli-istedad” olan 40 şagirdə igidlik elmini təlim və təlqin edir.

4. Dədə Qorqudun “mərd igid” modeli əsasında 40 şagirdə öyrətdiyi elmin məzmununu Ğaib adlı dünyada yaşayan cavanmərd igidlərin davranış və psixologiyaları haqqında biliklər təşkil edir.

5. Dədə Qorqudun təlim etdiyi elm formal-mediativ quruluşuna görə “soy”dur.

6. “Soy”un mediativ əlaqə sistemi vasitəsi ilə “ol zamandan” alınması və “indiki zamana” ötürülmə prosesi “soylama” adlanır.

7. Dədə Qorqud “ol zaman”dakı Ğaib adlı dünyada yaşayan cavanmərd igidlərin davranış və psixologiyalarını əks etdirən informasiyanı transsəndent enerji halında 40 şagirdin psi-

xikasına nəql edir. Mediativ informasiya janrı kimi “soy” formasında çatdırılan həmin enerjinin mahiyyətini “cavanmərd” igidlərin Ğaib aləmdə “konservasiya olunmuş” ruhu təşkil edir. Başqa sözlə, Dədə Qorqud inisiasiya ritualında öz köhnə yeni-yetmə gənc statusunda ölərək, əvvəlki psixikalarından ayrılmış və indi psixikalarının yenidənqurulma mərhələsinə daxil olmuş 40 şagirdin “mərd igid” modelinə əsaslanan yeni psixologiyasını (və bütövlükdə psixikasını) cavanmərdlərdən aldığı qəhrəmanlıq enerjisi (igidlik ruhu) əsasında yenidən təşkil edir.

8. Bütöv inisiasiya ritualı müddətini əhatə edən mediativ əlaqə rejimində 40 şagirdlə cavanmərdlərin zamanı sinxronlaşır və bu da mahiyyəti ruhdan ibarət olan enerjinin cavanmərdlərdən 40 şagirdə ötürülməsinə imkan yaradır.

9. Təhkiyəçi alp ozanın 40 şagirdlə “ol zamanda”kı Ğaib aləmin sakinləri olan cavanmərdlərlə əlaqə yaratması 9 mərhələli struktura malikdir. Hər mərhələ “soylama” ritualı vasitəsilə baş tutur. Təhkiyəçi ozan birinci mərhələdə müasirləri olan alpları cavanmərdlərlə əlaqə yaratmaq üçün dua etməyə çağırır: **“Alplar, dua qılayunq cıvanmerdləri görmək içüng”**¹⁹⁵.

10. Buraya qədər diqqətlə nəzərdən keçirdiyimiz 8 soyda igidlərin özlərini yox, onlar haqqında metaforalara görürük. 40 şagirdlə Ğaib dünyasındakı cavanmərdlərin birbaşa transmediativ ünsiyyəti “əyan olma” (gözə görünmə) şəklində IX soyda baş verir:

– Epik-mifoloji düşüncə modelinin qapalı-təkrarlanan struktura malik olduğunu nəzər alsaq, 40 şagirdlə cavanmərdlərin IX soy vasitəsilə ünsiyyəti onların bir-biri ilə doqquzuncu dövrdə qarşılaşması (görüşməsi, qovuşması, sinxronlaşması) deməkdir.

¹⁹⁵ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 200

– Hər bir mediativ əlaqə dövrəsinin dünya modelinin şaquli strukturunda bir əlaqə qatı olduğunu nəzərə alsaq, 40 şagirdlə cavanmərdlərin mediativ ünsiyyəti 9-cu qatda baş tutur.

– Mediativ əlaqənin şaquli məkanın 1-ci qatından başlanması, qapalı dövrlər vuraraq 9-cu qatda tamamlanması bu əlaqə sisteminin türk dünya modeli baxımından göyün 9 qatlı strukturunu fraktal şəkildə (təkrarlanma yolu ilə) əks etdirməsini göstərir.

– Göyün 9 qatlı strukturunu inikas edən 9 qapalı dövrdən ibarət hərəkət formulunun əsasında, belə güman etmək olar ki, “doqquzlama” ritualının funksional sxemu durur.

İndi bütün bu dediklərimizi IX soydakı faktlar əsasında öyrənməyə çalışaq və görək ki, nəyi düz, nəyi yanlış düşünmüşük.

XI soy artıq bizim digər soyların başlanğıcında görməyə adət etdiyimiz gün-bulud metaforası ilə başlayır:

Yalayuban gün doğarsa, bulud qoymaz¹⁹⁶.

Burada işıq saçaraq doğan gün – mərd igidin, günün qarşısını kəsən bulud – düşmənin metaforasıdır. Dədə Qorqud bununla 40 şagirdə nəsihət edir ki, igid varsa – düşmən də var: düşmən varsa – onun qarşısına çıxacaq igid də olmalıdır. Ancaq savaşın taleyini igidlərin bir olması, ürəkli olmaları, qorxmamaları həll edir:

Savaş günü hamı igid ər olaydı, yeg olaydı.

İləricə səgirtməgə çoq igiddə yürək olmaz¹⁹⁷.

Dədə Qorqud bu misralardan sonra 40 şagirdi əvvəlcə mərd igidlərin mindiyi döyüş atı ilə tanış edir. Bu – bədöv atıdır. Dədə Qorqud atı 40 şagirdin gözü önündə canlandırmaq (əyan etmək) üçün onu öygülərlə təsvir edir:

Hamı atlar aq alaca meydanda səgirtsəydi.

¹⁹⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 33

¹⁹⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

Ol meydanda
qısqqa belli,
dar arxalı,
alma gözli,
maral ənsəli,
maxməl tükli,
səmən kəküllü,
tasma boyınlı,
təppəsindən dik qulaqlı,
dəgirmi sağrılı,
gen kökslü,
gen satanlı,
aşuqı uzun,
soy dırnağ,
dik baxıncaq bədəv vardır¹⁹⁸.

Qeyd edək ki, Dədə Qorqudun atı belə tərif etməsi, öyməsi adi tərif, adi öyü deyildir. Bu at göyün 9-cu qatındakı Ğaib dünyada yaşayan mərd igidlərin mindiyi bədəv atdır. Dədə Qorqud 40 şagirdi doqquz transmediativ dövrə vuraraq həmişəyaşar (ölümsüz) cavanmərdlərlə görüşə apardığı kimi, eyni zamanda onların “qardaşı” olan atla da görüşə aparır. Transmediativ rejimdə baş tutan bu görüşdə **Dədə Qorqudun bədəv atı öyülərlə tərif etməsi, əslində, bədəv atı çağırma ritualıdır**. Biz təhkiyəçi alp ozanın “alplar dua edək cavanmərdləri görmək üçün” çağırışını heç vaxt unutmamalıyıq. Təhkiyəçi ozan göylərin qapısını dua-alqışla açır. Bu baxımdan, transmediativ əlaqə sistemində nə baş verirsə – hamısı mediativ formullardır. Həmin formullar funksional baxımdan davranış və müraciət formullarına bölünür. Dədə Qorqudun da bədəv ata etdiyi tərif müraciət formulu kimi öyü ritualıdır. Bədəv at öyülməsə, təriflənməsə, zahirə çıxıb, 40 şagirdə

¹⁹⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

özünü göstərməz (əyan olmaz). **Və ən başlıcası, yadda saxlamaq lazımdır ki**, nəinki bədəv at, eləcə də göyün doqquzuncu qatındakı Ğaib dünyada ölümsüz həyat yaşayan “cavanmərd” Oğuz igidlərinin heç biri belə bir tərif-öyğü ritualı olmasa, öz üzünü göstərməz (əyan etməz). Təhkiyəçi alp ozan məhz buna görə də onun məclisinə yığılmış alplardan xahiş edir ki: “Alpları, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için”.

Dədə Qorqudun tərif-təqdimatından bədəv atın aşağıdakı funksional keyfiyyətlərə malik olduğunu görürük. Bədəv at ağ meydandakı yarışda:

1. Qaçmaq üçün səbirsizlənərək, üstündəki ərin əlindən cilovu darta;

2. O qədər iti sürətlə qaçır ki, bədəninədən köpük saçılar;

3. Qaçanda dabanı qızar;

4. İti qaçışdan gözləri böyüyər;

5. Başqa atlara öz qaçıışı ilə dağ çəkər;

6. Sahibini finişə birinci çatdırar;

7. Heç bir atı özündən qabağa keçməyə qoymaz.

Dədə Qorqud 40 igidlə cavanmərdləri adi həyat rejimində olduğu kimi qarşılaşdırmaqla görüşdürmür. Bu cəhətdən, onların bir-biri ilə necə görüşməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Həmin görüşün bütün transmediativ texnikası təhkiyəçi alp ozanın “Alpları, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için” xitabında əks olunmuşdur. Cavanmərdlər 40 şagirdin yalnız *gözünə görünə(əyan ola)* bilərlər. Başqa sözlə, onların görüşü tamaşa şəklində baş tutur. Cavanmərdlər inisiasiya ritualında trans vəziyyətinə salınmış 40 şagirdin gözünə görünürlər (əyan olurlar). Ruhani ekstaz vəziyyətində olan 40 şagird Dədə Qorqudun çağırdığı cavanmərdlərə yalnız tamaşa edir. Bəs Dədə Qorqud bu tamaşanı necə təşkil edir?

O, bundan ötrü trans halında olan 40 şagirdin düşüncəsinə əvvəlcə “qalatutma” formuluunu təlqin edir. Onlara söyləyir:

“Aqca burclı qalaların üstünə varı bəglər varsaydı, dögə-dögə ğənimindən ol qalanı alsaydı. Ol qalanun sağında, solunda uçurumu var, varmaq olmaz. Barusunda kamandarı urar, qoymaz. İçindəki sərdarı cəhdin eylər, qəniminə qala verməz”¹⁹⁹.

Beləliklə, Dədə Qorqud 40 şagirdin gözləri qarşısında təlim situasiyası (döyüş mənzərəsi) canlandırır. Həmin mənzərədə çoxlu bəylər bir hündür qalaya hücum edib, onu almaq, tutmaq istəyirlər. Lakin bunu bacarmırlar. Çünki qalanın divarları boyunca qazılmış uçurumdan keçə bilmirlər. Qala divarındakı kamançılar bəyləri oxla vururlar. Qalabəyi öz qalasını bəylərin hücumundan bacarıqla qoruyur. Beləliklə, bu qala alınmaz bir qaladır.

Dədə Qorqud 40 şagirdə sualla müraciət edir: Bu qalanı almaq üçün necə bir igid lazımdır: **“Ol qalanun üstünə varan igid necə gərək?”**²⁰⁰.

Dədə Qorqud bu sualla **sanki** 40 şagirdlə cavanmərdlər arasındakı qalın qara pərdəni qaldırır və cavanmərd Oğuz igidlərini bir-bir transmediativ səhnəyə dəvət edir. Ən başlıcası, Dədə Qorqud sakral bədəv atı zahirə çıxarmaq, əyan etmək, yəni görüntü sahəsinə çağırmaq üçün tərifi-öyğü ayinindən istifadə etdiyi kimi, sakral Ğaib dünyanın Oğuz bəylərini də eyni üsuldən istifadə edərək zahirə çıxarır. Bu zahirə çıxarma hər bir Oğuz igidinin 40 şagirdin gözüne görünməsi, yəni “əyan olması” şəklində baş verir.

Əvvəlcə bol tərif-öyğülərlə “qadir Tarı kölgəsi, səksən min İç Oğuzun, toqsan min Daş Oğuzun padşahı **Bayındır padşah**”²⁰¹ zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “padşahun vəkili **Ulaş oğlu Ğazan**”²⁰² zahir (əyan) olur...

¹⁹⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

²⁰⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

²⁰¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 34

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “divan bəgi **Ğıyan oğlu Dəli Dundar**”²⁰³ zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “Qalın Oğuz yügürügi, yekələm eşikaqası başı**Qara Budag**”²⁰⁴ zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “yeqlər başı **Yegnək**”²⁰⁵ zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “ölimini saymayan **Əmən**”²⁰⁶ zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “qorçı başı **Afşar**”²⁰⁷ zahir (əyan) olur...

Göründüyü kimi, bunlar Qalın Oğuzun padşahı Bayındır xanın vəzir-vəkili, əyan-əşrəfi olan cavanmərdlərdir. Onların hər biri haqqındakı öyğüdə igidlik bioqrafiyaları üçün əlamətdar olan hadisələrdən, məşhur şücaət və qəhrəmanlıqlarından, o cümlədən boy//tayfa, soy//nəsil kimliklərindən, Oğuz sosial-siyasi sistemində tutduqları mövqelərdən və s. bəhs olunur.

Belə hesab edirik ki, IX soyun sonunda Dədə Qorqudun söylədiyi aşağıdakı cümlədə isə Oğuz igidləri ordu//qoşun halında təqdim olunurlar: “Qarı Dədə uzun yıllar yaşayuban soy yetürüb say Oğuzun vəsfin qılar olsa, başa yetürə bilməz”²⁰⁸. Yəni burada Oğuz igidlərinin iki təqdimat planı müşahidə olunur: fərdi və kollektiv. Bu təqdimat üsulu “Kitabi-Dədə Qorqud” üçün də xarakterikdir. Orada düşmən üzərinə hücumə keçən Oğuz igidləri əvvəlcə adlı-sanlı alp ərənlər səviyyəsində fərdi, sonda isə ordu//qoşun obrazında kollektiv şəkildə təqdim olunurlar.

²⁰² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 34

²⁰³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 34

²⁰⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 35

²⁰⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 35

²⁰⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 35

²⁰⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 36

²⁰⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 36

Ən başlıcası, Dədə Qorqudun IX soydakı təqdimatı da “doqquzlama” strukturuna malikdir:

1-ci dövrdə bədöv at zahir (əyan) olur;

2-8-ci dövrlərdə yeddi Oğuz igidi (Bayındır, Qazan, Dəli Dundar, Qara Budaq, Yegnək, Əmən, Afşar) zahir (əyan) olur;

9-cu dövrdə Oğuz igidlər ordusu zahir (əyan) olur.

Dədə Qorqud Bayındır xan və onun igidlərini alınmaz qalanı ala bilən igidlər kimi təqdim edir. “Qalatutma” ritualı sual-cavab şəklində təşkil olunur.

Sual:

“Ol qalanun üstinə varan igid necə gərək?”²⁰⁹.

Cavab:

– “Bayındır padşah” kimi **ağıllı** (“dövlətli”) **igid**;

– Ğazan” kimi **“səadətli” igid**;

– Dəli Dundar” kimi **“bahadır” igid**;

– Qara Budağ” kimi **“uğurlu” igid**;

– Yegnək” kimi **“qılıcına pəhlivan qoçaq” igid**;

– Əmən kimi **“qahırlı”** (zorlu, güclü) **igid**;

– Afşar kimi **“yeg kamandar oxçı” igid** – **olsa**, onlar qaladan atılan düşmən oxlarından qorunmaq üçün üstlərinə si-pər çəkər, xəndəkləri doldurar, bütün bürcləri alar, düşməni bağırda-bağırda qalanı ələ keçirərlər.

Göründüyü kimi, Dədə Qorqud IX soyda 40 şagirdlə “ol zaman”dakı Ğaib dünyasında yaşayan Oğuz cavanmərdləri arasında əyani transmediativ əlaqə quraraq, onların döyüş təc-rübəsini 40 şagirdə təlim edir. 40 şagird inisiasiya ritualında düşdükləri trans durumunda Dədə Qorqudun onlara əyan et-diyi igidləri görürlər. Beləliklə, təhkiyəçi alp ozanın I soyda alplarla birgə “ol zaman”dakı cavanmərdləri görmək üçün et-dikləri “Alpları, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için” dua-

²⁰⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

çağırışı IX soyda reallaşır və cavanmərclər Dədə Qorqudun “göstərməsi” ilə 40 şagirdə “əyan” olurlar.

Əziz həmkarlarım və oxucularım, burada bir ritorik fasilə verərək bildirmək istəyirəm ki, əgər mən tədqiqatın artıq bu hissəsində Ğəib (Qeyb) dünyası, “cavanmərclər”, “doqquzlama” və s. anlayışların Oğuz ritual-mifoloji düşüncəsinə xas konsepsiyasını aydınlaşdırmasam, onda buraya qədər yazdıqlarım ya havadan asılı qalacaq, ya da mənim “Oğuznamə” ladında sərbəst fantaziyalarım təsirini bağışlayacaqdır. Bu cəhətdən, çoxlu suallar meydana çıxır:

– **“Dədə Qorqud” eposundan məlum olan “Ğəib”, yaxud “Ğeyb” aləmi nədir?**

– **“Dədə Qorqud”dakı “Ğəib” aləmin İslamdakı “Qeyb” anlayışı ilə konseptual bağlılığı varmı?**

– **“Dədə Qorqud”dakı “Ğəib” aləmlə “Manas” dastanındakı “Kayıp//Qayıb” aləmin nə əlaqəsi var?**

– **“Cavanmərclər” ölümlər, yoxsa dirilər dünyasındadır?**

– ***Yaxud*: Cavanmərclərin yaşadığı “ol zaman” ölümlərin, yoxsa dirilərin dünyasıdır?**

– ***Yaxud*: Cavanmərclər dünyası kosmoloji dünya modeli baxımından kosmos, yoxsa xaosdur?**

– ***Yaxud*: Cavanmərclərin dünyası nə kosmos, nə xaos dünyasıdırsa, bəs hansı dünyadır?**

– **“Cavan-mərd” sözünün tərkibindəki “cavan” və “mərd” sözlərinin ayrı-ayrılıqda yaratdığı “cavan//diri//ölməz insan” mənasının cavanmərclərin kosmoloji statusuna aidliyi varmı?**

– **Təhkiyəçi alp ozan və 40 şagirdin Dədə Qorqudla real transmediativ əlaqəsi onun Xızır Nəbi, Xızır İlyas kimi ölümsüz, diri olduğunu göstərirmi?**

– ***Yaxud*: Dədə Qorqud diri//canlı//ölümsüzdürsə, bu, onun mənsub olduğu, “vətəndaşı” olduğu “Ğəib” dünya-**

dakı Oğuz cavanmərdlərinin də diri//canlı//ölümsüz olduqlarını göstərirmi?

Suallar çoxdur. Lakin indi onların sayını artırmağın yox, cavab verməyin vaxtıdır.

Əziz həmkarlarım və oxucularım, bəri başdan bildirim ki, mən ortaya çıxan bütün bu suallara ehtimallar, gümanlar, fərziyyələr, faktların dolayısı, metaforik şərhləri əsasında yox, “Dədə Qorqud” və ümumən türk eposundakı birbaşa transmediativ informasiya daşıyıcıları olan faktları fenomenoloji metodla “dinləmək” yolu ilə cavab verməyə çalışacağam. Fenomenoloji metod şeylərin mahiyyətinin dərkində onlar haqqında əvvəlcədən mövcud olan bilikləri kənara qoyub, əşyanın özünü dinləməyi tələb edir. Yəni Talantaalı Bakçiyevin dediyi kimi, biz faktları “özümüz necə anlamaq istəyiriksə, elə o cür də başa düşmək”²¹⁰ istəməməliyik. Biz faktları onların özlərinin özlərini təqdim etdikləri kimi qavramalıyıq. Başqa cür desək, öz materialist düşüncələrimizi eposa qəbul etdirməyə çalışmamalı, əksinə, “kiri-mişcə oturub” eposun transsendent aləmindən gələn səslərə köklənməli və həmin transsendent bilgiləri qəbul etməliyik.

Bəri başdan bildirmək istərdim ki, ilk növbədə Qorqud babamızın özünü dinləməliyik. Çünki Ǵaib aləmə gedib-gələn, oradan insanlara müxtəlif xəbərlər gətirən odur. Demək, biz suallarımıza cavab tapmaq istəyiriksə, sözün bütün mənalarında Dədə Qorqudu izləməliyik.

Dədə Qorqud funksional mahiyyəti etibarilə kimdir?

O, Oğuz düşüncəsinin epoxal tarixi kontekstində iki statusa malikdir:

1. Tanrıçılıq ideoloji sistemində **şamandır**;
2. İslam ideoloji sistemində **övlüyadır**.

²¹⁰ Бакчиев Т.А.«Слово о Манасе» с трудом поддается пониманию, непостижимо человеческому разуму...(24.03.2010)//<https://paruskg.info/glavnaya/60367-60367.html#.XqV6F3XiZgQ.facebook>

Dədə Qorqud hər iki statusda mediatorudur: bu dünya ilə o dünya, “indiki zaman”la “ol zaman”, Ğaib dünya ilə 40 şagirdin yaşadığı Oğuz//Türkman dünyası arasında mediasiya edir. Elə məsələnin bütün mahiyyəti də bununla, yəni Dədə Qorqudun eyni zamanda həm ölü, həm də dirilər dünyasında ola bilməsi ilə bağlıdır. Demək, Dədə Qorqud eyni zamanda həm diri, həm də ölü ola bilir. Bu da onun Xızır İlyas kimi ölümsüz olduğunu göstərir.

Dədə Qorqudun ölümdən qaçması ilə bağlı əfsanə və rəvayətlər var. Həmin mətnlər öz konseptual mahiyyəti ilə, əslində, onun ölümsüz olduğuna işarə edir.

Dədə Qorqud bir İslam övliyası kimi heç vaxt ölümdən qaçmaz (və qaça bilməz). Demək, ölümdən qaçma onun İslamdakı övliyalıq statusu ilə yox, Tanrıçılıqdakı şaman statusu ilə bağlıdır. Qorqudun ölümdən qaçması qədim Türk mifoloji düşüncəsində ölümdən qaçmağın mümkün olması haqqındakı təsəvvürlərdən qaynaqlanır. Həmin təsəvvürlərdə o, elə həm ölü, həm də diri kimi təqdim olunur. V.V.Radlovun 1860-cı illərdə Cənubi Sibirdəki Kulindin çölündə yaşayan qazaxlardan topladığı mətnə deyilir:

Ölü desəm, ölü eməs;

Tiri desəm, tiri eməs, ata Korkut auliya²¹¹.

(Ölü desəm, ölü deyil,

Diri desəm, diri deyil, Qorqud ata övliya.)

V.M.Jirmunski yazır ki, V.V.Bartolda görə, bu misralarda qədim şamanın ölümsüzlüyü haqqında təsəvvürlərə işarə edilmişdir. Həmin təsəvvürlər Qorqudu müsəlman mifologiyasında ölümsüzlük axtaran və onu əldə edən Xızır peyğəmbərlə yaxınlaşdırır²¹².

²¹¹ Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, собранные В.В.Родловым. Том III, СПб., 1906, стихи 29-31

²¹² Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку, YNE «XXI», 1999, с. 172

V.V.Bartold Radlovun topladığı “Ölü desəm, ölü deyil, // Diri desəm, diri deyil” misralarını belə şərh edir: “İnamsızlıq var idi ki, Qorqud canlılar dünyasından uzaqlaşdırılmış və eyni zamanda ölüm prosesinə məruz qalmamışdır...”²¹³ Yəni onun nə öldüyünə, nə də diri qaldığına inanırdılar.

Bu inamsızlıq Qorqud obrazına İslam epoxasında ənənəvi düşüncə ilə yaşayanların baxışıdır. O, İslama görə ölməyə bilməzdi. Lakin mövcud epik ənənə onu eyni zamanda ölümsüz, yəni diri kimi təqdim edir. Misralardakı bu mənə ziddiyyəti Qorqudun əski ritual-mifoloji düşüncədəki funksional mahiyyətinin İslam epoxasında yaratdığı anlaşılmazlıqdır. Qorqud kosmoloji düşüncə çağının varlığı, yəni şaman kimi ikili statusa malikdir: həm ölü, həm diri. **Məsələnin bütün mahiyyəti “Qorqudun ölümü”nün bizim düşüncəmizdəki “ölüm” konseptindən tamamilə fərqli hadisə olması ilə bağlıdır.** Bütün canlılar kimi “əcəlin alıb, yerin gizlədiyi” Qorqud öldükdən sonra nə “uçmağa” (cənnətə), nə də “damuya” (cəhənnəmə) getməmiş, sadəcə, ölümsüz Oğuz igidlərinin yaşadığı zamanlararası və məkanlararası Gəib dünyaya köçmüşdür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposundan gördüyümüz kimi, Dədə Qorqud Bayındır xanın padşahlıq etdiyi Oğuz elinin vətəndaşıdır. O, bütün mistik-mediativ funksiyaları ilə birgə həmin Oğuz igidlərinin müasiridir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun ölümsüzlüyü, Xızır kimi həmişəyaşar olması “məntiqi cəhətdən” Oğuz igidlərinin də diri olduğuna dəlalət edir. Ancaq biz bu fikri məntiqi müqayisə yolu ilə deyirik. Yuxarıda isə bəyan etdik ki, bütün bu məsələləri ehtimallar, gümanlar, fərziyyələr, faktların dolayısı, metaforik şərhləri əsasında yox,

²¹³ Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку, YNE «XXI», 1999, с. 124-125

“Dədə Qorqud” və ümumən türk eposundan gətirdiyimiz faktlarla aydınlaşdıracağıq. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun ölüm-süzlüyünü, ölü və diri statuslarını, o cümlədən “ol zaman” dünyasının sakinləri olan Oğuz bəylərinin sözün hərfi mənasındaki kosmoloji statusunu yalnız “Ğaib” konseptini öyrənməklə aydınlaşdırmaq mümkündür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu elə “Ğaib” konseptinin təqdimi ilə başlanır: “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi təmam bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdı. **Ğaibdən** dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi”²¹⁴.

Buradan aydın olur ki:

- Qorqud gələcək haqqında xəbərlər verirdi;
- O, həmin xəbərləri “ğaibdən” alırdı;
- “Ğaibdən” aldığı xəbərləri Allah özü onun könlünə vəhy edirdi.

“Ğaib” sözünü hamı “qeyb”(aləmi) kimi izah edir. Elə biz də buraya qədər bütün tədqiqat boyu “Qeyb” sözündən çox istifadə etmişik. Təbii ki, “ğaib” və “qeyb” sözləri fonetik fərqlərlə eyni bir sözdür. “Ğaib” sözünün qeyb aləmi kimi anlanması sənətin səbəbi həmin anlayışın yuxarıdakı təqdimatda bir-başına Allahla (Həq təala) ilə bağlılığıdır. Bu təqdimatda Qorqudun xəbər söyləməsinin funksional sxemi belədir: Allah Ğaib aləmindəki sirləri Qorqudun könlünə ilham edir, yəni həmin xəbərləri ona vəhy şəklində verir.

İndi gəlin eposun verdiyi informasiyanı ortodoksal İslam dininin düşüncə kodu ilə “oxumağa” çalışaq. Oxu – alınmayacaq. Çünki “Qurani-Kərim”in “əl-Cinn” surəsinin 26-27-ci ayələrində deyildiyi kimi, Qeybi Allahın özündən başqa heç

²¹⁴ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 31

kəs bilmir: “Qeybi bilən Odur və öz qeybini heç kəsə əyan etməz; Bəyəni seçdiyi peyğəmbərdən başqa”²¹⁵

Demək, ortodoks İslama görə, Allah (**c.c.ə.ş.** – *cəllə cəlaluh və əzumə şənuh*) qeybdəki sirləri ancaq öz seçdiyi peyğəmbərindən başqa heç kəsə bildirməz. Bəs Qorqud bu baxımdan Qeybdən informasiya ala bilərmi? Təbii ki – yox. Çünki onun peyğəmbər statusu yoxdur. O, heterodoks İslami ənənədə övliya dərəcəsinə yüksəldilsə də, həmin ənənə onu heç vaxt peyğəmbər kimi təqdim etməmişdir:

Beləliklə, ziddiyyət alınır:

– Eposa görə, Qorqud qeybdən xəbər verir;

– Qurana görə, Qorqudun qeybdən xəbər verməsi mümkün deyildir.

Bu halda suallar meydana çıxır:

Bəs onda Qorqudun dürlü xəbərlər aldığı Ğaib aləmi, əslində, hansı dünyadır?

Və Qorqudun könlünə ilham edən “Həq təala”, əslində, kimdir?

Əziz həmkarlarım və oxucularım, demək, biz eposun birinci cümləsindəki Ğaib aləminin də, Qorqudun könlünə ilham edən Həq təalanın da əslini – orijinalını axtarmalıyıq. Axtardıqlarımızın əsl/orijinalı, gördüyümüz kimi, mətnin üst qatında (mətnüstündə, süjetüstündə) yoxdur. Demək, biz onu bütün hallarda mətnaltında axtarmalıyıq.

Mətnüstü, gördüyümüz kimi, bizə birmənalı şəkildə İslam konseptlərini təqdim edir. Lakin mətnaltına enən kimi Tanrıçılıq ideologiyasının konseptləri ilə qarşılaşırıq. Bu baxımdan, “Kitabi-Dədə Qorqud” un birinci cümləsinin mətnüstü qatındakı Həq təala (Allah) mətnaltı qatda Tanrıdır.

Bəs Ğaib?

²¹⁵ Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı, “Azərənər”, 1992, s. 597

Təbii ki, mətnüstündəki Ğaib aləminin də mətnaltında Tanrıçılıq dünya modeli ilə bağlı ekvivalenti, yəni əsli//orijinalı var.

Bəs bu obraz nədir, necə bir aləmdir?

Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda Ğaib aləminin məkan işarəsi kimi Tanrıçılıqdakı orijinalının adına rast gəlinmir. Yalnız həmin aləmin zaman işarəsini bildirən “ol zaman” adına rastlanırıq.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində də Ğaib aləminin Tanrıçılıqdakı adına rast gəlinmir. Yalnız abidənin III soyunda “Ğaib” aləm onunla eyni mənada olan “Ğeyb” sözü ilə adlandırılır: “Qara donlu dərvişlər – ğeyb əri”²¹⁶.

Bu cəhətdən, məntiqə əsaslanaraq demək olar ki, Ğaib aləm Dədə Qorqudun 40 şagirdi transmediativ üsulla əlaqələndirdiyi cavanmərclərin dünyasıdır.

Bəs “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Ğaib aləmə ümumtürk epos sistemində ümumiyyətlə rast gəlmək mümkündürmü?

Əlbəttə! Özü də çox asanlıqla.

Biz Ğaib aləmlə təkcə ümumtürk eposunun deyil, bütün dünya eposlarının şahı olan “Manas” dastanında qarşılaşırıq. Talantaalı Bakçiyev “Qırğız epos söyləyiciləri” adlı əsərində yazır: ““Manas” dastanında və ümumən müasir qırğızların dünyagörüşündə “*kayıp*” anlayışı vardır. “*Kayıp*” sözü qırğız dilində bir neçə mənaya malikdir: “1. yoxa çıxma, görünməz olma; 2. *mifik anlamda* – xeyirxah ruh”²¹⁷. Sözün hər iki mənası bir-biri ilə bağlıdır və onlar ümumi əsasa malikdir. “*Kayıp*” anlayışı qırğızların dünyagörüşündə həm insanlara, həm də heyvanlara, zoomorfik varlıqlara və ruhlara aid edilir.

²¹⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 12

²¹⁷ Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. Москва, «Советская энциклопедия», 1965, с. 324-325

“*Kayıp*” anlayışı insanlara və heyvanlara o halda aid edilir ki, *onlar ölmür, həlak olmurlar, yalnız yoxa çıxır və canlılar dünyasını, yaxud orta dünyanı tərk edir və kayıp dünyaya, yəni zamanlararası, məkanlararası dünyaya gedirlər. Qırğızlar kayıp dünyasına gedənlərin özlərini də kayıp adlandırırlar*”²¹⁸.

Qırğızların dilində “kayıp” şəklində səslənən söz müasir Azərbaycan türkcəsindəki “qaib”, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “ğəib” sözüdür. Sitatdan aydın olan əsas məna bundan ibarətdir ki, *kayıp//ğəib//qaib dünyada yaşayanlar ölü yox, diridirlər, çünki onlar ölməmiş, sadəcə, yoxa çıxaraq zamanlararası məkana, yəni o dünya ilə bu dünyanın arasındakı məkana getmişlər. Başqa sözlə, bunlar bu dünyadan qeyb olmuş igidlər – kayıblar//itkinlərdir.*

Bəs kayıplar//itkinlər//qaiblər Kayıp//Ğəib dünyada necə yaşayır, nə işlə məşğul olurlar?

Onların həmin dünyadakı varlıqları bu dünyadakı varlıqlarından nə ilə fərqlənir?

Onlar nə şəkildə mövcuddurlar?

T.Bakçiyev yazır: “Kayıp dünyaya düşənlər üç dünya arasında: yuxarı – tanrıların dünyası, orta – dirilərin dünyası, aşağı – ölülərin dünyası arasında özünəməxsus vasitəçiyə, körpüyə çevrilirlər. “Manas” qəhrəmanlıq dastanının motivlərinə görə, onlar dirilər dünyasını müvəqqəti olaraq tərk edir və kayıp dünyaya çatdıqda *görmə və eşitmədən* məhrum olurlar. Çox istisna vəziyyət və şəraitlərdə, xalqa təhlükə üz verəndə onlar öz xalqına kömək etmək və onu təhlükədən qurtarmaq üçün gözlənilmədən orta dünyaya – insanların dünyasına gəlirlər. Qırğızlar bu səbəbdən onları ölmüşlərin cərgəsinə aid etməyərək, itmiş və gözəgörünməz olmuş qüdrətli

²¹⁸ Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», с. 103

ruhlar sayırlar. Belə hesab edirlər ki, xalqın həyatının ağır çağlarında onları çağırmaq mümkündür”²¹⁹.

Göründüyü kimi, qayıblər nə ölümlər, nə də dirilər dünyasındadırlar, yəni Dədə Qorud kimi nə ölü, nə də diridirlər. Onlar göyə çəkilmişlər: orada şəkil//ruh kimi yaşayırlar. Lazım olanda ya özləri, ya da xalqın çağırışı ilə insanların köməyinə gəlirlər.

Bəs bu kayıb//qayıb dünyasının sakinləri kimlərdir?

T.Bakşiyev göstərir ki, bunlar “Manas” eposunun ən məşhur qəhrəmanlarıdır. Onlar ölməmiş, kayıp dünyaya çəkilmişlər²²⁰.

Beləliklə, Manas eposundakı “Kayıb” dünya konsepti “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “Ğaib” dünya konseptinin üzərinə gur işıq salır. Məlum olur ki, Dədə Qorqudun haqqında dürlü xəbərlər söylədiyi Ğaib dünyası İslam dinindəki Qeyb aləmi deyil və ola da bilməz. Kayıp aləmə çəkilmiş baş qəhrəman Manas və onun igidləri orada nə ölü, nə diri olduqları kimi, Ğaib aləmə gedib-gələnlər Dədə Qorqud da nə ölü, nə də diridir (“Ölü desəm, ölü deyil, // Diri desəm, diri deyil”). Oğuz igidlərinin yaşadığı indiki zaman – dirilərin dünyası, “əcəl alıb, yer gizlədiyi” igidlərin getdiyi dünya – ölümlərin dünyası, qeybə çəkilmiş igidlərin dünyası isə – onların həm diri, həm də ölü olduqları Ğaib//Kayıp dünyasıdır. İslam dünya modelində ölmüş insanların **misali bədən şəkli**ndə mövcud olduqları Bərzəx aləmində olduğu kimi, Ğaib aləmindəki igidlər də **şəkil formasında olan** varlıqlar halındadırlar. Bunu “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin IX soyunda 40 igidlə Ğaib dünyasında yaşayan Oğuz igidlərinin virtual-transmediativ görüşü də sübut edir. Həmin “görüşü” təhlil edərkən gördük ki, Oğuz cavanmərdləri 40 igidlə canlı şəkildə görüşürlər. Dədə Qorqud trans halında olan 40 şagirdə cavanmərdlərin sanki şəklini göstərir. Başqa sözlə, cavanmərdlər trans

²¹⁹ Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители..., с. 104

²²⁰ Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители..., с. 104

halında olan 40 şagirdin gözlərinə görsənir, başqa sözlə, əyan olurlar.

Bizə belə gəlir ki, “ol zamanda”kı Ğaib dünyasında mövcud olan Oğuz igidlərinin “cavanmərd” adlandırılması da onların aralıq statusuna dəlalət edir. “Cavanmərd” – fars sözüdür, mənası mərd, əslizadə, alicənab, comərd, şücaətli, cəsəratli, qoçaq deməkdir. Lakin quruluşca mürəkkəb olan bu sözü tərkib hissələrinə parçaladıqda maraqlı məna alınır: cavan – gənc, mərd – insan. Yəni həmişə gənc qalan insan. Bizə belə gəlir ki, “cavanmərd” adı yox olaraq Ğaib aləmə çəkilməmiş Oğuz igidlərinin yox olduqları yaşda qalmalarının, yəni zamansız bir aləmdə həmişəcavan qalmalarının işarəsidir.

Qırğızlar lazım olduqda qəhrəman Manası və onun igidlərini Kayıp dünyadan köməyə çağırırlar. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində də təhkiyəçi ozan alplardan cavanmərdləri dua edərək çağırmaqlarını xahiş edir: “Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için”. Demək, qırğızlar kimi, Oğuz// Türkmanlar da lazım gəldikdə Ğaib dünyadakı qəhrəmanlarını çağıra bilirdilər.

Dədə Qorqudun Ğaibdən dürlü xəbərler söyləməsi onun həmin aləm haqqında müxtəlif tələyüklü məlumatlar verməsidir. Bu məlumatlar bütövlükdə “**xəbər**” adlanır. Belə hesab edirik ki, Dədə Qorqudun Ğaib aləmdən verdiyi xəbərin bütövlükdə üç tipi (janrı) var: soy, boy, yum. Soy – soylama ritualı vasitəsilə əldə edilir və Ğaib aləmdəki müxtəlif igidlərə aid informasiya vahididir.

Sərxan Xavəri yazır ki, “magik (şamançılıq) və mistik (təşəvvüf) dünyagörüşləri arasında psixoloji aspektdən digər başlıca bir ümumilik hər ikisinin təhtəşüurun fəaliyyəti nəticəsində yaranmasıdır. Fövqəladə qüvvələrlə təmasa girmək qabiliyyətində öz təzahürünü tapan təhtəşüurun ixrac etdiyi müxtəlif təlimlərin xarakterini onun dünyəvi şüurla münasibətləri şərtləndirir. “İnsan güc alır və onu hara sərf etmək lazım olduğunu bilmir.

Şüür isə təhtəlşüura öz iradəsini diktə edir. Bununla da magiya başlayır”²²¹. Mistik təhtəlşüuri fəaliyyətdə isə təhtəlşüür şüurun üzərində tam hakim olur, onun heç bir diktəsini qəbul etmir. Nəcə deyərlər, bədən ruha tabe etdirilir. Haqqında danışdığımız proses izləmək üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Dədə Qorqud obrazının deformativ xarakteri maraqlı müşahidələr üçün əvəzsiz imkan yaradır. Dastanda “Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olardı, qayıbdən dürlü xəbər söylərdi”, – kimi cümlələr magik, Həq-təala onun könlünə ilham edərdi” ifadəsi isə sırf irfani məzmun daşıyıb, mistik təhtəlşüuri fəaliyyətin göstəricisidir. Bütün dastan boyu Dədə Qorqud obrazında ali qam keyfiyyətləri ilə dini mistik səciyyənin paralelliyini izləmək mümkündür. İslama qədər türk təhtəlşüuru ictimai həyatın bütün sahələrinə təsir edə biləcək dərəcədə açıq idi. Ozanın türk ictimai həyatındakı yüksək nüfuzu bunun bariz göstəricisidir”²²².

S.Xavərinin bu yanaşması Dədə Qorqud obrazının psixikasının funksional strukturuna fərqli görmə bucağından “boylanmağa” imkan verir. Bu cəhətdən müəllifə görə:

~ Şamançılıq – magik, təsəvvüf – mistik fəaliyyət növüdür.
~ Şamançılıq və təsəvvüf təhtəlşüür səviyyəsində “birləşir”.
~ Şamanın magik fəaliyyətində şüür təhtəlşüura, sufünün mistik fəaliyyətində təhtəlşüür şüura hakimlik edir.

~ Dədə Qorqud obrazı psixikasının strukturuna görə, magik olanla mistik olanları özündə qovuşdurur. Onun psixikasında qam-şaman mexanizmi ilə dini-mistik mexanizm paralel çalışır.

~ Bu paralelizm onun fəaliyyətini bütövlükdə təhtəlşüuri hadisə olduğunu göstərir.

²²¹ Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Том 1. Санкт-Петербург, 1995, с. 325

²²² Xavəri S. Milli mədəniyyət sistemində poetik təsəvvüf kodu. Bakı, “Elm”, 2016, s. 51-52

S.Xavərinin yanaşması eyni zamanda Dədə Qorqudun magik və mistik davranış kodları səviyyəsində transmediator olduğunu bir daha təsdiqləyir.

Qeyd edək ki, 40 şagirdlə cavanmərdlərin transmediativ görüşünün 9-cu soylamada baş tutması həmin transmediativ əlaqə sisteminin **indiki halında** 9 qatlı struktura malik olmasından soraq verir (Ancaq başqa tezlik strukturuna malik əlaqə sisteminin olmasını da istisna etmirik). Bunun əsasında türk kosmoloji dünya modelinin “doqquzlama” funksional modeli durur.

Bu barədə “Oğuz mifologiyası” monoqrafiyasında yazdığımız kimi, real oğuzlunun “həyat-ölüm” formulu bütün oğuzluları əhatə edən universal sxemdir:

1. Toy – iki oğuzlunun evlənməsi və gələcək oğuzlunun ana bətnində hamilə qalması;
2. Doqquz aylıq boyluluq – hamiləlik dövrü;
3. Doğulma və adalma;
4. Yaşam;
5. Ölüm.

Bu, universal sxem “boy” ritualında uyğun olaraq aşağıdakı rituallar vasitəsilə öz əksini tapır:

1. **Toylama** (toy);
2. **Toquzlama** (doqquz aylıq boyluluq);
3. **Boylama** (doğulma və adalma);
4. **Soylama** (“igidlik” modelində gerçəkləşən yaşam);
5. **Yum-lama** (ölüm)²²³.

Bütün hallarda Dədə Qorqudla bağlı bu ritualların öz funksiyası var. Məsələn, folklorşünas Hikmət Quliyev yazır ki, Dədə Qorqud Oğuz solumunun kosmik harmoniyasını təmin edir. *Boylamaqla* o, Oğuz ritual-kosmik dünya modelinin

²²³ Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 309

boy strukturunu, *soylamaqla* soy düzümünü, *toylamaqla* isə bütövlükdə Oğuz kosmik nizamını təmin etmiş olur²²⁴.

“Toquzlama” konseptinin funksional məna sistemini müəyyənləşdirməyə çalışaq. İnsan Oğuz ana bətnində doqquz ay qaldığı kimi, Söz Oğuzun da (“Oğuznamə”nin) yetişmə – boyluluq dövrü “toquzlama” ritualında ifadə olunur. “Toquzlama” – “doqquzlama” deməkdir. Bu ritualın funksional ritminin əsasında doqquz rəqəmi durur²²⁵.

Qorqudşünas-tekstoloq Vahid Zahidoğlu (Adilov) yazır: “Toquzlama sözü “Kitabi-Dədə Qorqud” mətnində xüsusi çəkiyə malik olub, etnik şüurla bağlı ən qədim adət-ənənələri özündə əks elətdirir və türk törəsinin mühüm bir cəhətini açıqlayır... Türklərdə “doqquz” sayı düşümlü və magik rəqəm sayılırdı”²²⁶. Bu cəhətdən, doqquz rəqəmi oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bütün səviyyələrinin, o cümlədən Söz Oğuz (“Oğuznamə”) modelinin də poetik ritm vahidini təşkil edir. V.Zahidoğlu yazır: “Oğuz kağan” dastanının hər səhifəsinə doqquz sətir yerləşdirilmişdir”²²⁷.

Qanunauyğundur ki, doqquz rəqəmi kosmoqoniya (doğuluş) ilə birbaşa bağlıdır. Yəni də eyni müəllifin qeyd etdiyi kimi: “Qırğızlarda **toquzak** deyilən adətə görə, ata-ana öz uşağını hər hansı gələ biləcək bələdan qorumaq üçün satın alırlar. Bunun üçün isə doqquz əşya verir və belə uşağı Toquzak (“Doqquzluq”) və ya Satıbaldı adlandırırlar”²²⁸.

Göründüyü kimi, doqquzlama kosmosyaradıcı formuludur. Yəni doqquzlama bir tərəfdən Oğuz dünyasına aid olan

²²⁴ Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmaları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s. 87

²²⁵ Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 309

²²⁶ Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, “Öndər Nəşriyyat”, 2004, s. 333

²²⁷ Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama..., s. 333

²²⁸ Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama..., s. 333

əşyaların qurulma ritmini təşkil edir, o biri tərəfdən isə qırğızların “toquzak” adətində olduğu kimi tanrılarla mediativ əlaqənin ritual formuludur. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində 40 şagirdin 9 soy dövrüyyəsi vurduqdan, yəni doqquz soylamadan ibarət ritualdan sonra cavanmərdlərlə görüşməsi də həmin doqquzlama formuluna əsaslanır. Əslində, Oğuz eposunda “doqquz” konsepti ətrafında birləşə bilən nə varsa – hamısının əsasında doqquzlama formulu durur.

V.Zahidoğlu türk mədəniyyət məkanında 9 rəqəmi ilə bağlı faktları ümumiləşdirərək yazır: “Bütün bunlar **doqquzsayımın** əski türk etnik təfəkküründəki xüsusi əhəmiyyətə malik saylardan, **toquzlama adətinin** isə türk törəsinin ayrılmaz atributlarından biri olduğunu göstərir. Bu törənin əsrlər boyu dəyişməz qalmış prinsipinə görə, xana təqdim edilən hədiyyə “doqquzlanmalıdır”, “doqquzluqlar” şəklində bölünməlidir. Çağdaş qırğız türkcəsində qorunub saxlanmış “Kan tartuusu – toquz” (“Xan hədiyyəsi – doqquz”, yəni doqquzluq) atalar sözü də həmin törəyə işarədir. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı “toquzlama” sözü şahənə xələtin (“çarğab çuxa”nın) Bayındır xana “doqquzluq” şəklində təqdim edilməsini bildirir”²²⁹.

Öz növbəmizdə bildirmək istərdik ki, “doqquzlama” formulu ilə bağlı olan adət-ənənələr və onlara aid əşyaların hamısı, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “doqquz” işarəli paltarlar da istisnasız olaraq tanrılar aləmi ilə əlaqə sistemi olan “toquzlama” ritualı ilə bağlıdır. Diqqət edək.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da boyların sonunda düşmən üzərində qələbə çalmış igidlər əldə edilmiş qənimətlərdən padşah Bayındır xana da hədiyyələr yollayırlar. Bu hədiyyələrin içərisində “toquzlama çirgəb çuxa” da olur: “Quşun ala qatını,

²²⁹ Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama..., s. 333

qumaşın arusını, qızın göğçəgini, **toquzlama çırğab çuxa** xanlar xanı Bayındıra pəncyek çıxardılar”²³⁰.

Göründüyü kimi, əldə edilmiş qənimətdən “pəncyek çıxartma”, yəni qənimətin “bəşdən birini” Bayındır xana göndərmək oğuzların hərbi ərkanlarındanır. Bəs bunların içərisindəki “toquzlama çırğab çuxa” necə bir paltardır? Eposun F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində bu paltar “doqquzlama qızıl naxışlı çuxa” kimi sadələşdirilmişdir²³¹. Yəni bu paltarın üstündə 9 naxışı var.

Görəsən, Bayındır xana xüsusi hədiyyə kimi göndərilən çuxanın üstündəki 9 naxışın xüsusi bir mənası varmı?

Əlbəttə – vardır. Ənənəvi mədəniyyətə aid olan əşyaların üstündəki istənilən qrafik işarə həmin mədəniyyət daşıyıcılarının dünyə haqqındakı təsəvvürlər sistemi ilə bağlı simvoldur. Bu cəhətdən, “toquzlama çırğab çuxa”nın üstündəki 9 naxış da “doqquzluq” konsepti ilə bağlı simvoldur. Ancaq gəlin tələsməyib, bu doqquz naxışlı çuxanı oğuzlardakı simvolik işarəli digər geyimlərlə müqayisəli şəkildə nəzərdən keçirək. Belə geyimlərdən biri yenə də xüsusi sosial-siyasi statusa malik insanların malik olduqları “çigin quşlu cübbə ton”, yəni çiyində quş şəklində olan cübbədir. Yada salaq ki, Oğuz elində bir yeniyetmə öz igidliyini baş kəsib-qan tökməklə sübut edəndə bəylər yığıb Dədə Qorqudu çağırırdılar ki, o gəlib həmin gəncə igidlik adı versin, atasından ona bəylik istəsin, taxt alıb-versin. Eposun birinci boyunda Dədə Qorqud gəlir, Dirsə xanın igidlik göstərmiş oğlunu onun atasının yanına aparır və deyir:

Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil,
Təxt vergil, – ər dəmlidir!
Boynı uzın bədəvi at vergil,

²³⁰ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 67

²³¹ Yenə də orada, s. 165

Binər olsun, hünərlidir!
Ağ ayıldan tümən qoyun vergil, –
Bu oğlana şişlig olsun, ərđəmlidir!
Qaytabandan qızıl dəvə vergil bu oğlana,
Yüklət olsun hünərlidir!
Altun başlu ban ev vergil bu oğlana,
Kölgə olsun, ərđəmlidir!
Çigin quşlı cübbə ton vergil bu oğlana,
Geyər olsun, hünərlidir!²³²

Dədə Qorqudun bəylik statusu verdiyi Buğac ərđəmli və hünərli igid kimi nə alırsa – hamısı onun bəylik statusunu təsdiq edir: taxt, bədöv at, qoyun sürüsü, qırmızı dəvələr, qırmızı damı olan ev və çiyində quş şəkli olan cübbə.

Dirsə xanın oğluna verdiyi əşyalar içərisində “çigin quşlı cübbə ton” xüsusi semantikaya malikdir. Çünki bu adi bir geyim yox, çiyində quş simvolu olan geyimdir. Cübbə də çuxa kimi uzun kişi geyimidir. Bu cəhətdən, çuxanın üstündəki doqquz naxış oğuzların mifik təsəvvür və inancları ilə bağlı simvol olduğu kimi, cübbənin çiyindəki quş şəkli də simvoldur. İndi bu simvolların mənasını aydınlaşdırmağa çalışaq.

Buğacın bəylik statusu alması onun inisiyasiya ritualından keçərək, oğuzların 24-lük dünya modeli üzrə qurulan dünyasının mənaşaşıyıcı işarəsinə çevrilməsini göstərir. Buğac bəy olmaqla öz tayfasının mərkəzi elementinə, tayfa başçısına çevrilir. Tayfa, qəbilə başçısı isə eyni zamanda öz tayfası ilə tanrılar arasında əlaqəni təmin edən mediatorudur. N.Kradin yazır ki, “müqəddəs çar (şah, xan, hökmdar – *S.Rzasoy*) tanrılarla təbələr arasında “əlaqəçi” idi, öz sakral qabiliyyətləri sayəsində cəmiyyət üçün sabitlik və çiçəklənməni təmin edirdi”²³³. N.V.Braginskaya da göstərir ki, “çar

²³² Yənə də orada, s. 36

²³³ Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва: Логос, 2002, с. 238

mifologiyada mərkəzi obrazlardan biridir. Arxaik miflərdəki “mifoloji çar” ibtidai icma kollektivinin başçısı, ilk əcdadı, mədəni qəhrəmandır... Çar kainatın mərkəzi, dünya oxu kimi təsəvvür edilir, onda kosmik və sosial ünsürlər ayrılmaz şəkildə bir-birinə qovuşmuşdur”²³⁴.

Deyilənlərdən aydın olur ki, Buğac da bəy statusu alandan sonra tayfa başçısına çevrilir. Bundan sonra o, tayfa başçısı kimi Tanrı ilə öz tayfası arasında “əlaqəçi”dir və bu əlaqələr vasitəsilə tayfası üçün sabitlik və çiçəklənməni təmin etməlidir. Tanrı və digər hamilər göy dünyasında yaşayırdılar. Bu halda Buğac bir şaman kimi trans edərək göylər dünyasına getməli idi. Bu isə xüsusi vasitələr olmadan mümkün deyildi. Şamanlar göyə gedərkən öz davullarına minir, öz heyvan (totem) əcdadının başının dərisini maska kimi geyirdilər. Şamanın davulunun üstündə onun gövdəsi ilə göyə qalxacağı dünya ağacının şəkli, yaxud göy qatlarının qrafik işarələri olur. Buğacın atasının və eləcə də bəylik statusu almış başqa Oğuz igidlərinin atalarının onlara hədiyyə olaraq verdiyi “çigin quşlu cübbə ton” şaman ayininin yerinə yetirilməsi üçün istifadə olunan zəruri mediasiya vasitəsidir. Ənənəvi mədəniyyətdən bilirik ki, xalçaların və digər əşyaların üzərindəki əjdahalar (ilanlar) yeraltı dünyanı işarə etdiyi kimi, quş şəkilləri də göylər aləmini bildirir. Bəylik statusu almış Buğac və başqa Oğuz igidləri də Tanrı ilə mediativ əlaqəyə girmək üçün məhz göyə trans etməli idilər. Üstündə quş şəkli olan cübbə də trans edərək göyə qalxmaq üçün istifadə olunan şaman geyim əşyasıdır. Oğuz bəyi trans zamanı bu cübbəni geyməklə sanki bir quşa çevrilir və göylər aləminə uçar.

Burada bir məsələni də aydınlaşdırmaq lazımdır. Şamanların göyə gedərkən geydikləri maska onların heyvan əcdadının (totem kökünün) maskasıdır.

²³⁴ Брагинская Н.В. Царь / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 614

Bəs Oğuz bəyinin göyə trans edərkən geydiyi cübbənin üstündəki quş şəklinin onun totem əcdadı ilə bir əlaqəsi varmı?

Var – özü də birbaşa.

Cübbənin üstündəki quş şəkli hər bir Oğuz bəyinin mənsub olduğu tayfanın quş onqonunun şəklidir. Bizə məlumdur ki, 24 Oğuz tayfasının hər birinin quş onqonu, yəni quş totem əcdadı var. Bu cəhətdən, çiyində quş şəkli olan cübbə, əslində, simvolik olaraq həmin onqon//əcdad quşu bildirir. Və bu kontekstdə bəyan edirik ki, Bayındır xana verilən və üstündə doqquz naxışı olan “toquzlama çırğab çuxa” da cübbə kimi eynilə şaman mediasiya vasitəsidir. Bunu ilk növbədə Bayındır xanın şaman nəslindən olması sübut edir. O, eposda tez-tez **Qam Ğan oğlu xan Bayındır** kimi xatırlanır. **Qam Ğan** adı, tədqiqatçıların hamısının təsdiq etdiyi kimi, iki sözdən əmələ gəlmişdir: qam və xan. Mərhum Ə.Tanrıverdi bu sözün izahı ilə bağlı yazır ki, Qam Ğan qorqudşünaslıqda ulu şaman, kahin, baba, müqəddəs ata və s. anlamlı antroponim kimi izah olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qam Ğan adı cəmi üç dəfə, həm də yalnız Bayındır xana görə işlənmişdir²³⁵.

Göründüyü kimi, Bayındır xan həm də qam//şamandır. Bu halda ona göndərilən üstü doqquz naxışlı çuxa da şaman mediasiya geyimidir. Burada doqquz naxış göyün doqquz qatını bildirir. Şaman mifologiyasına görə göy doqquz qatdan ibarətdir.

Beləliklə, aparılmış tədqiqat göstərdi ki, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində 40 şagirdlə Ğaib dünyasındakı cavanmərd Oğuz igidləri arasındakı transmediativ görüşün IX soyda baş tutması təsadüfi olmayıb, eyni zamanda əski türk dünya modelinin funksional məna formulu olan doqquzlama ritualını simvollaşdırır.

²³⁵ Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, s. 86

ÜÇÜNCÜ BÖLMƏ

İKİNCİ DOQQUZLAMA DÖVRIYYƏSİ: DƏDƏ QORQUDUN TRANSLİMİNAL REJİMDƏ OLAN 40 ŞAĞİRDİN PSİXİKASINA “MƏRD İGİD” KİMLİYİNİ TƏLQİN ETMƏSİ

İnisiyasiya rituallarının universal sxeminə görə, namizəd// neofithəmin ritualda üç mərhələdən keçir:

1. Namizədin öz köhnə kimlik statusunda ölərək ondan ayrılması;

2. Ritual rejimi müddətində iki dünya arasında (aralıq dünyada) həm ölü, həm də diri statusunda olmaqla psixikasının yenidən qurulması;

3. Yeni kimliyinə uyğun statusda topluma qayıtması.

Oğuz inisiyasiya rituallarına dair apardığımız araşdırmalarda *ilk dəfə bizim tərəfimizdən* müəyyənləşdirildi ki, oğuzlarda inisiyasiya rejimində həm ölü, həm diri statusunda olan namizədlər **dəli** adlanırdı²³⁶. “Dəli” bir konsept kimi ağıl, şüurla bağlı anlayışdır. “Dəli” konseptinin bu mənası inisiyasiya rejimində olan namizədin psixikasında baş verən transformativ prosesləri əks etdirir.

Bəs oğuzlar ona niyə dəli deyirdilər?

Çünki ritual rejiminə daxil olmuş neofit öz köhnə psixikasından (ağılından) ayrıldıqdan sonra ağılsız, yəni dəli duruma düşür və bu müddət ərzində onun psixikası yenidən qu-

²³⁶ Burada “**bizim tərəfimizdən**” ifadəsi ilə vurğu yapılması təvazüddən kənar hadisə olsa da, bunu etməyə məcburuq. Çünki “Koroğlu” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı dəli obrazlarının ilk dəfə bizim tərəfimizdən aşkar edilmiş və sistemləşdirilmiş inisiyasiya statusu ilə bağlı olması fikrinin müəllifliyi Azərbaycanda və Türkiyədə eyni adam tərəfindən çap olunmuş “tədqiqatlarda” mənimlənməyə cəhd edilir. Bu barədə gələcəkdə faktlar əsasında bəhs edəcəyik.

rulurdu. Dəli ritual prosesinin aralıq mərhələsində neofitin psixikasının yenidən qurulduğu müddət ərzindəki statusunun adıdır. Neofit yeni psixika ilə yeni kimlik əldə edirdi.

Oğuzlarda inisiyasiya ritualının aralıq rejimində “dəli” adlanan neofitin bu durumu elmdə **liminallıq** adlanır. Maraqlıdır ki, “Dədə Qorqud” eposunun “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazmasında transliminal (yəni trans yolu ilə liminal duruma daxil olmuş) neofitlər **dəli** adlandıqları halda, biz onlara həmin eposun “Kitabi-Türkman lisanı” əlyazmasında **şagird** adı ilə rast gəlirik. “Kitabi-Dədə Qorqud” bir dastan kimi süjet hadisəsi olduğu üçün biz orada inisiyasiya rituallarının epik planda təsvirləri ilə qarşılaşırıq. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi isə dastan yox, inisiyasiya//ərgənlik mərasiminin transpsixoloji konseptləri əsasında qurulmuş kitab//bitik olduğu üçün burada inisiyasiya prosesinin süjet kodları səviyyəsindəki təsvirləri ilə deyil, ritual kodları səviyyəsindəki inikası ilə qarşılaşırıq. Hər iki abidə mətndir, lakin bu mətnlər inisiyasiya ritualına fərqli mövqelərdən baxışdır:

– “Kitabi-Dədə Qorqud”da inisiyasiya rituallarına **“çöldən”** baxış, “Kitabi-Türkman lisanı”də isə **“içəridən”** baxış var.

– Abidələrin hər ikisi mətn hadisəsi olaraq ozan təhkiyəsidir və hər ikisi təsvir edir. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud”da ozan təhkiyəsi ritual gerçəkliyini **çöl planda**, “Kitabi-Türkman lisanı”də isə **içəri planda** təsvir edir.

– **Təhkiyəçi ozan** “Kitabi-Dədə Qorqud”da inisiyasiya ritualı haqqında **danışır**, “Kitabi-Türkman lisanı”də isə inisiyasiya ritualını canlı həyat hadisəsi kimi **yaşayır**.

– “Kitabi-Dədə Qorqud”da inisiyasiya ritualı sabit (dəyişməz) **təsviri obraz** (şəkil), “Kitabi-Türkman lisanı”də isə canlı yaşantı prosesi, ritual dinamikanın **hərəkətdə olan obrazıdır**.

– “Kitabi-Dədə Qorqud”da inisiyasiya ritualı **süjet hadisəsi**, “Kitabi-Türkman lisani”də **düşüncə hadisəsidir**.

Bütün bunlar baxımından “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznaməsinin içəridən görünən dünyası olduğu kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” da “Kitabi-Türkman lisani”nin çöldən görünən dünyasıdır. Oğuz insanının (igidlərinin), Oğuz etnopsixoloji kimliyinin **zahiri obrazları** “Kitabi-Dədə Qorqud”da, **daxili obrazları** “Kitabi-Türkman lisani”dədir. Bu iki abidə birləşəndə, qovuşanda (bir-birini tamamlayanda) yeni baxış diskursu yaranacaq və həmin diskurs bizə minillərin dərinliklərindən baş alıb gələn, arada bir katiblər tərəfindən əlyazma şəklində qeydə alınan canlı (şifahi) “Dədə Qorqud” eposu haqqında misli-bərabəri olmayan bilgiler verəcəkdir.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin IX soyundan gördüyümüz kimi, igidolma inisiyasiya//ərgənlik ritualından keçən 40 şagird 9-cu soylama dövriyyəsində Gəib dünyadakı Oğuz cavanmərqlərini “əyanolma” yolu ilə görür. Bu, özünə-məxsus bir görüş, yeni transmediativ ünsiyyətdir. Oğuz cavanmərqlərinin 9-cu soylamada 40 şagirdə əyan olmaları onu göstərir ki, onlar öz köhnə kimliklərindən, yəni psixikalarından tamamilə ayrılmışlar. İndi 40 şagirdlə cavanmərqlər arasında heç bir ara məsafəsi qalmamışdır. Onlar zaman və məkan baxımından sinxronlaşmış, daha dəqiq desək, “indiki zaman”la “ol zaman”ın qovuşduğu məkan-zaman rejiminə daxil olmuşlar. Abidədə IX soydan sonra gələn soyların məzmunu göstərir ki, Dədə Qorqud həmin soy(lama)lar vasitəsilə 40 şagirdin psixikasına yeni kimlik informasiyalarını **təlqin etməklə** onların şəxsiyyətini yenidən qurur. Həmin təlqinetmə prosesini “mərd igid” haqqında informasiyanın 40 şagirdin düşüncə sisteminə “yazılması”, yaxud 40 şagirdin düşüncəsinin yenidən kodlaşdırılması da adlandırmaq olar. Bunlar

funksional mahiyyət baxımından fərq eləmir. Dədə Qorqud “mərd igid” psixoloji modelini 40 şagirdin psixikasına istər tələqin etsin, istər yazsın, istər ötürsün, istər kodlaşdırsın, fərqi yoxdur, o, bütün hallarda öz köhnə psixikasından ayrılmış 40 şagirdin psixikasını yenidən qurmaq missiyasını həyata keçirir. Bütün bunlar isə yenə də transmediativ informasiya modeli olan soy(lama)lar vasitəsilə gerçəkləşdirilir. Bu cəhətdən, irəlindəki soylar da Oğuz//Türkman kimliyinin etnopsixoloji mahiyyətini funksional semantika müstəvisində öyrənmək baxımından bizə misilsiz bilgiler təqdim edəcəkdir.

X soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına
gerçəklik qanunlarını “usal baxmaq” funksional
modeli əsasında təlqin etməsi

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin X soyu bu nəsihətlə başlayır: “Qarşı yatan qarlı dağa usal baxan aranda qalibanı miçəklərə dalanmazmı”²³⁷.

A.Hacıyev (Şirvanelli) soylamadakı bütün nəsihətlərdə ritmik şəkildə təkrarlanan “usal baxan” ifadəsini “saymazyana baxmaq” kimi izah etmişdir²³⁸. Bu baxımdan nəsihətdə deyilir ki, qarşdakı başı qarlı dağlara saymazyana baxan adam aranda qalib özünü milçəklərə daladar. Nəsihətdə təlqin olunan ideya ondan ibarətdir ki, insan onu əhatə edən dünyadakı bütün obyektlərin funksional dəyərini və mənasını bilməli və öz həyatını bunlara əsasən qurmalıdır, qurmasa, özünü normal insan kimi gerçəkləşdirə bilməz. İnsanlar yayın istisindən qorunmaq üçün dağlara üz tutur, qış olanda isə soyuqdan, əlverişsiz şəraitdən qorunmaq üçün arana enirlər. Bu, heyvançı oğuzun yaylaq-qışlaq məkəndəyişmə sxemi əsasında təşkil olunan həyat tərzidir. O, hər işi vaxtında görməlidir: yayda dağlardakı yaylağa qalxmalı, payızda da arandakı qışlağa enməlidir. Bu ritmi pozmaq olmaz. Oğuz insanı toplumun ümumhəyat qanunlarını pozanda dağın dəyər və mənasına əhəmiyyət verməyən insan kimi aranda ilişib qalar və özünü milçəklərə yedizdirər. Nəsihətin birbaşa 40 şagirdə aid olan mənası da budur ki, mərd igid onu əhatə edən dünyanı bütün elementləri ilə tanımalı, onların mənasını, dəyərini, əhəmiyyətini bilməli və öz davranışlarını həmin mənalara üzərində qurmalıdır.

²³⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər//“Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 36

²³⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 36

Bəs igid nə vaxt ətrafında olanlara saymazıyana baxar (“usal baxar”)?

Əlbəttə, yaşadığı dünyanı və onu təşkil edən canlı-cansız elementləri tanımayanda, bilməyəndə, onlar haqqında biliklərə sahib olmayanda. Buradan aydın olur ki, Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına “usal baxmaq” funksional modeli əsasında tələqin etdiyi nəsihətlər əvvəlki soylarda olduğu kimi gerçəklik haqqında müxtəlif bilikləri inikas edir. Yəni bu tələqin prosesi eyni zamanda təlim (və tədris) prosesidir.

X soyun sonrakı nəsihətləri²³⁹ də eynilə birinci nəsihətin poetik modeli və funksional struktur əsasında qurulmuşdur: bütün nəsihətlər ritorik suallar şəklində deyilir:

– **Çayların təmiz və sağlam suyuna “usal baxan”, yəni onun dəyərini, əhəmiyyətini bilməyən insan çirkli, murdar sular içməyə məruz olmazmı?** Burada axar çayların təmiz və sağlam suyu – 40 igidi əhatə edən yaxşı adamların metaforası, çirkli, murdar sular isə – pis adamların metaforasıdır.

Nəsihətin ideyası budur ki, ətrafındakı yaxşı adamlara dəyər verməyən insan pis adamların bəlasına məruz qalar.

– **Mindiye ata “usal baxan”, yəni onun qədrini bilməyən insan səfər zamanı yəhərini belinə götürməzmi? Bu zaman ayağındakı pis ayaqqabısı da (“çəkmə”) onun dəbanını qabar (döyənək) etməzmi?**

Atın oğuzlarda “igidin qardaşı” olduğunu nəzərə alsaq, nəsihətin ideyası budur ki, öz doğmalarına, yaxın dostlarına dəyər verməyən insan tək və köməksiz qalar.

– **Öz həyatindəki cüt gavaşına (yer şumlamaq üçün gavaşın adlanan xışa, kotana) “usal baxan”, yəni onun dəyərini, əhəmiyyətini bilməyən insan qıtlıq olanda böyük şəhərlərin küçələrində “çörək” deyib dilənməzmi?**

²³⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 36-37

Nəsihətin ideyası budur ki, öz əkin (cüt) alətləri ola-ola vaxtında əkməyən-biçməyən insan çətin şərait zamanı onabuna möhtac olub, ağız açmağa məcbur olar.

– **Öz həyatindəki sağınına (sağılan heyvanlara) “usal baxan”, yəni onlara qulluq edib bəsləməyən insan yay vaxtı əlində qab ayran üçün qonşuların qapısına getməzmi?**

Nəsihətin ideyası budur ki, öz mal-heyvanına qulluq etməyən tənbel adam yay vaxtı hətta ağırtı məhsullarının ən ucuzu sayılan ayran üçün belə qonşulara möhtac qalar.

– **Öz təsərrüfatındakı yük heyvanına “usal baxan”, yəni ona qulluq edib bəsləməyən insan el yurddan köçəndə yükləri yurdundan bir küncündə atılıb-qalmazmı?**

Nəsihətin ideyası budur ki, özünə məxsus olanın qədrini bilməsən, eldən ayrı düşüb geri qalarsan.

– **Öz bəyinə “usal baxan”, yəni öz başcının qədrini bilməyib başqa bəylərin yanına qulluq etməyə gedən insan yeni bəyinin “tülüngü” təhqirinə, söyüşünə məruz qalıb döyülməzmi?**

Nəsihətin ideyası budur ki, öz mənsub olduğu qrupun sosial-ierarxik quruluşunu bəyənəməyib, ona dəyər, əhəmiyyət verməyən insan başqa sosial-ierarxik qrupa keçəndə ən axırıncı və təhqiramiz mövqeyə düşər.

– **Haqq kitabını (“Qurani-Kərim”) oxuyan mollalara “usal baxan”, yəni pis münasibət bəsləyən, onlara əhəmiyyət verməyən insan qəbir evinə namazsız getməzmi?**

Nəsihətin ideyası budur ki, mənsub olduğu cəmiyyətin sakral qanunlarını təbliğ və təşviq edən funksionerlərin cəmiyyətdəki roluna və əhəmiyyətinə saymazyanə yanaşanların aqibəti mollalara qulaq asmayıb namaz qılmadığı üçün cəhənnəmə gedənin aqibəti kimi pis və puç olar.

– “Qara donlu dərvişlərə usal baxan dar yerdə dərindən suda qalanda “Xızır Nəbi, Xızır İlyas, mədəd, mədəd” de-yübəni çağırılmazmı?”²⁴⁰

Bu nəsihətdəki informasiya transsendent xarakter daşdığı üçün onu funksional mənə sistemi baxımından təhlil etmək zərurəti yaranır. Yada salaq ki, abidənin III soyunda qara donlu dərvişlər qeyblə bağlı funksionerlər (funksiya daşıyıcıları) kimi təqdim olunurlar: “Qara donlu dərvişlər – ğeyb əri”²⁴¹.

Həmin təqdimatın təhlili zamanı qeyd etdik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da “ğaidən (qeybdən) dürlü (müxtəlif) xəbərlər söyləyən” bilavasitə Dədə Qorqudun özüdür. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində isə qara donlu dərvişlər də Ğaib//Ğeyb dünyası ilə əlaqə saxlaya bilən obrazlar kimi təqdim olunurlar. Yəni qara donlu dərvişlər Dədə Qorqudla “ğeyb//ğaidən” funksional paradigmatında eyni sırada dururlar. Lakin əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, “Qara donlu dərvişlər – ğeyb əri” ifadəsi bizə onların Ğeyb//Ğaib dünya ilə necə və hansı vasitələrlə əlaqələndikləri haqqında bilgi vermir. İndi isə qara donlu dərvişlərin Xızır ilə bağlılığı bizə bu məsələni aydınlaşdırmağa imkan verir.

Nəsihətdə deyildiyi kimi, qara donlu dərvişlərə saymaz-yana baxanlar dara düşəndə, suda boğulanda Xızır Nəbi və Xızır İlyası köməyə çağırırlar. Lakin bu ölümsüz (diri) peyğəmbərlərdən kömək almaq istəyən adam gərək qara donlu dərvişlərə pis baxmasın, onlara hörmət etsin. III soydakı “Qara donlu dərvişlər – ğeyb əri” informasiya blokunu qara dərvişlər haqqında X soydakı bu informasiya bloku ilə birləşdirdikdə aşağıdakı transsendent mənşəli məlumatlar “axıb gəlməyə” başlayır:

²⁴⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 37

²⁴¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 12

a) Qara donlu dərvişlər Ğeyb//Ğaib aləmi ilə əlaqəli funksionerlər kimi həmin aləmdən informasiyalar (“xəbər”lər) alırlar.

b) Qara donlu dərvişlərə informasiyanı Dədə Qorqud kimi nə ölü, nə də diri olan Xızır Nəbi və Xızır İlyas verirlər.

c) Qara donlu dərvişlər Xızır Nəbi və Xızır İlyasın “indiki zaman” dünyasındakı təmsilçiləridir.

ç) Qara donlu dərvişlərin “ğeyb ərləri” olması haqqındakı transsendent məlumat onların təmsilçiləri olduqları Xızır Nəbi və Xızır İlyas peyğəmbərlərin də Dədə Qorqud kimi Ğeyb//Ğaib dünyanın varlıqları olduğunu göstərir.

d) Qara donlu dərvişlərin qeyb aləmi ilə əlaqələrinin arxetipində tipoloji olaraq qam//şaman arxetipi durur.

Biz bunu şərti mənada deyirik. Çünki dərviş İslam-təsəvvüf düşüncə layı ilə bağlı obrazdır. Bu halda o, mətnüstü qata aid obrazdır.

Bəs onun mətnaltındakı Tanrıçılıqla bağlı arxetipik ekvivalenti kimdir?

Təbii ki, həmin ekvivalent obraz tipoloji olaraq şaman arxetipinə aiddir. Lakin onun Oğuz düşüncə sisteminə məxsus adı nədir? Bunu hələlik (indilik) aydınlaşdırmaq mümkün deyil. Lakin onun öz adı, Oğuz kosmoloji dünya modelindəki nominativ işarəsi hökmən olmuşdur. Belə ki, Xızır//Xıdır “Dədə Qorqud” eposunun funksional strukturunun genetik elementidir. Eposun Buğacla bağlı birinci boyunda onun dağ kultu ilə bağlı animistik obraz olması da görünür. Xızır ilə bağlı çoxsaylı məlum bilikləri burada hallandırmadan onu və Xıdır İlyası təmsil edən qara donlu dərvişlərin Oğuz ritual-mifoloji dünya modelindəki adının nə olduğu sualını hələlik üstüa-çıq saxlayırıq.

X soyun son iki nəsihətində deyilir:

– **“Arı dinli, səfa yüzli dost Məhəmmədə usal baxan asi olub dərgahdan sürülməzmi?”**²⁴²

Nəsihətin ideyası budur ki, Oğuz//Türkmanların qəbul etdikləri İslam dininin peyğəmbərinə saymazyana baxan insanın aqibəti cəhənnəm olar.

– **“Yeri, gögi yaradan bir Allaha usal baxan, Dədə der, əcəlsizcə güc ölümə tuş olmazmı?”**²⁴³.

Nəsihətin ideyası budur ki, özünün və bütün kainatın yaradıcısı olan Allaha saymazyana baxan çox pis aqibətlə ölür.

Nəsihətlərin ritmik düzümünə diqqət etdikdə məlum olur ki, soyda təcəssüm etdirilən ideyanın funksional hərəkəti insandan başlanır, təbiətdən keçir, cəmiyyətin bütün həyatını əhatə edir, peyğəmbərə çatır və Allahda tamamlanır. Bu, Allah-Dünya-İnsan qapalı struktur dövriyyəsidir. Bu dövriyyədə insana və dünyaya aid dəyərlər Allahdan gələn enerji ilə sakrallaşaraq universal status qazanır. Başqa sözlə, Dədə Qorqud bu dövriyyəni poetik təhkiyə modelinə çevirməklə eyni zamanda təlqin etdiyi ideyanın ilahi universallığını təcəssüm etdirir. Demək, inisiyasiya ritualından keçən şagirdin psixikası varlıq aləminin ilahi potensiyadan gələn enerjisini təcəssüm etdirən konsept-formullar əsasında yenidən qurulur.

²⁴² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 37

²⁴³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 37

XI soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına
gerçəklik qanunlarını “yaxşı-pis” funksional
modeli əsasında təlqin etməsi

XI soy əvvəlki soyların əksəriyyətində olduğu kimi, təbiət metaforaları ilə başlanır, sonra Oğuz//Türkman həyatının müxtəlif sahələrini, o cümlədən hərbi həyat təcrübəsini əhatə edir:

Yıla-yalpa toxunanda dəniz günü
Yalçın-yalçın görünür iraq yerdən baxanda
dağ hündürü”²⁴⁴.

A.Hacıyev (Şirvanelli) bu misraları belə sadələşdirmişdir: “Dəniz günəşi işıldayıb-parıldayıb toxunanda, uzaq yerdən baxanda dağ zirvəsi yalçın-yalçın görünür”²⁴⁵.

Nəsihətin ideyası budur ki, dağ zirvəsi ona müxtəlif mövqelərdən baxanda fərqli şəkillərdə göründüyü kimi, insanı əhatə edən dünyanın da yaxşı və pis üzləri var. 40 şagird də mərd igid olmaq üçün təbiətin və cəmiyyətin bütün sifətlərinə, yəni xarakterik mənə və xüsusiyyətlərinə bələd olmalıdır.

Göründüyü kimi, Dədə Qorqud XI soyda dünyanı 40 şagirdə “yaxşı-pis” modeli əsasında təsnif edərək tanıdır. Əslində, onun bir transmediator kimi şagirdlərin psixikasına təlqin etdiyi bütün dəyərlər və qanunauyğunluqlar onlara dünyanı tanıtmaya məqsədini daşıyır. Başqa sözlə, inisiyasiya ritualında öz köhnə psixikasından ayrılmış 40 şagird dünyanı yenidən tanımağa başlayır. Bu **tanıtım** prosesidir. **Tanımaq, tanıtmaq və tanınmaq kosmoloji çağ insanının ən əsas mövcud (var) olmaq formulu idi. Çünki kosmoloji çağ insanının düşüncəsində nə varsa – hamısı ritual-mifoloji xarakterli işarələr idi. O, dünyanı işarələrlə tanıyır və işarələr əsasında ya-**

²⁴⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 37

²⁴⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 37

şayırdı. Mif və ritual (yəni təsəvvür və hərəkət) hər bir işarədə birləşərək, onu düşüncə və davranışın qovuşduğu konkret formula çevirmişdi. Kosmoloji çağ insanının yaşadığı dünyada canlı-cansız nə varsa – hamısı kollektiv şüur tərəfindən işarələnmişdi. Hər bir əşya, o cümlədən o işarəni tanıyan (bilən, oxuyan) insanların özü də, davranışları da işarə idi. Varlıq aləminin hər bir əşyasının işarəsi kosmoloji çağ insanına onunla necə rəftar etmək haqqında məlumat (bilgi) verirdi. Həmin məlumatları ala bilmək, onları oxuyub-anlaya bilmək, mənasına vara bilmək və bu mənalara uyğun düzgün hərəkət edə bilmək üçün ilk növbədə o işarələr sistemini öyrənmək lazım idi. Dədə Qorqud da yeniyetməlikdən igidliyə qədəm qoyan şagirdlərin psixikasını dünya haqqında mövcud işarələr sistemi əsasında yenidən təşkil edirdi. Lakin sual oluna bilər:

Bəyəm 40 şagird inisiasiya ritualına qədər dünya haqqında biliklərə malik deyildi? Bəs onlar indiyə qədər necə yaşamışdılar?

Məsələnin mahiyyəti Dədə Qorqudun verdiyi biliklərin statusu ilə bağlıdır. Dədə Qorqud bu bilikləri soylama yolu ilə şagirdlərin psixikasına təlqin edir. Yəni bu biliklər transsendent ƒaib aləmdən alınan sakral biliklərdir. 40 şagird inisiasiya ritualına qədər bu biliklərdən xəbər tuta bilməzdi. Çünki inisiasiya ritualından keçməyənlərin bu sakral biliklərə çıxışı yasaq idi. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına təlqin etdiyi biliklər mərd igidlərə aid sakral biliklərdir. 40 şagirdin psixikasının müqəddəs dəyərlər əsasında yenidən qurulması onları əvvəlki “adsız” statuslarından fərqli olaraq, sakral biliklərin daşıyıcısına çevirəcəkdir. Cavanmərdlərə aid sakral biliklərə malik olmaq 40 şagirdə cəmiyyətin yuxarı təbəqəsində yeni status və bu statusa uyğun yeni kimlik bəxş edəcəkdir.

XI soyun sonraki nəsihətlərində²⁴⁶ də dünya “yaxşı-pis” identifikasiya (tanıtım) modeli əsasında təsnif olunaraq şagirdlərin psixikasına transfer olunur:

– Savaş günü atın güclüsünü minirlər. O at bədöv atın nəslindəndirsə, qaçışda ən öndə gedər, o qədər coşar ki, igidin əlindən cilovu dartar və onu hədəfinə çatdırar.

Nəsihətin metaforik mənası ondan ibarətdir ki, igid əsilli-nəsilli insanlarla, mərd, namuslu insanlarla yoldaşlıq etməlidir. Bu mənanı sonra gələn nəsihət birbaşa təsdiq edir.

– İnsanı savaş günü qılinc altında atıb qaçan namərd adam yoldaş kimi – yararsız, nökər kimi – pisdir.

– Savaş günü öz yoldaşından ötrü özünü düşmənin oxunun, nizəsinin qabağına atan, yaralanan, qanı axan, amma bütün hallarda yoldaşını xilas edən insan ər kimi – qoç ər, igid kimi – xas igiddir.

– Gedib-gəlməklə Kəbənin yolu xarab olmaz.

Nəsihətin metaforik mənası ondan ibarətdir ki, bir igidin müqəddəs hesab etdiyi yol, əqidə, məslək heç vaxt köhnəlməz, dəyərini itirməz.

– Cavanmərdin malı, verib-almaqla tükənməz.

Nəsihətin mənası ondan ibarətdir ki, əsilzadə insan öz malından payladıqca Allah onun üstünə gətirər. Çünki səxavətlidir və Allah da səxavətliləri sevər.

– Hiyləgər, xəsis insan nə özü yeyib, nə də başqalarına verməsə də, onun malı tez tükənər.

Nəsihətin mənası ondan ibarətdir ki, Allah xəsisləri, hiyləgərləri sevməz. Onlar yeməyib, paylamayıb var-dövlətlərini artırmaq istəsələr də, Allah onların mal-dövlətinə bərəkət verməz.

– Böhtan söz evləri dağıdar.

Nəsihətin mənası ondan ibarətdir ki, ağıllı igid öz gözləri ilə görmədiyi hadisə haqqındakı sözə inanmaz. Çünki həqiqi-

²⁴⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 37-38

qəti əks etdirməyən informasiya cəmiyyətin kosmoloji harmoniyasını pozar.

– Həqiqi kişinin könlü dəniz kimi böyük və əzəmətlidir.

Nəsihətin mənası ondan ibarətdir ki, həqiqətpərəst insan yalanlardan, hiylədən, riyadan uzaq olduğu üçün zəngin və tükənməz mənəviyyat dünyasına sahib olar və bu mənəvi tükənməzlik onu elin gözündə ucaldar, etibarını artırır.

– “Qoç igidlər qurşanar polad xası // Polada toxunsun çuqul başı!”²⁴⁷

Nəsihətin mənası ondan ibarətdir ki, qoç igidlər, qəhrəman insanlar həmişə poladın ən yaxşısından düzəldilmiş qılınc qurşandıqları kimi, 40 şagird də mərd, sözü bütöv, iki üz-lü olmayan insanlarla yoldaşlıq etməlidir. Çuğulu, namərdi Allah sevməz və qarğayar.

XI soy Dədə Qorqudun alqışı ilə tamamlanır: “Ayqaqlarun ağzından, çuqullarun dilindən, quru böhtan bəlasından, Dədəm der, Haq Taala saxlasın canunuzu!”²⁴⁸

Alqış-nəsihətin mənası ondan ibarətdir ki, insan Allaha, peyğəmbərə, cəmiyyətin müqəddəs dəyərlərinə bağlı olmalıdır ki, Allah da onları pis adamların bəlasından qorusun.

²⁴⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 38

²⁴⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 38

XII soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına
gerçəklik qanunlarını “ərdəmlik” funksional
modeli əsasında təlqin etməsi

Dədə Qorqud XII soyla da 40 şagirdin psixikasına gerçəklik haqqında sakral bilikləri təlqin etməkdə davam edir. Bu dəfəki biliklər dünyanın “ərdəmlik” modeli əsasında təsnifinə əsaslanır.

XII soyda təbiəti və ilk növbədə göy aləmini təmsil edən obrazlarla başlanır, əhlilləşdirilmiş zooloji obrazlarla davam edir, mərd igid və alp ozan//Dədə Qorqudla tamamlanır:

– “Qara bulud **ərdəmidür** gögdə urlamaq”²⁴⁹.

A.Hacıyev (Şirvanelli) “ərdəm” sözünü Mahmud Kaşqarlıya əsaslanaraq “hünər, fəzilət, bacarıq” kimi izah etmişdir²⁵⁰. Burada qara buludun göydə guruldaması hünərli mərd igidin döyüşdə hünər, qeyrət, qəhrəmanlıq göstərərək coşmasının metaforasıdır.

Mənanın bu poetik formatda təqdimi sonrakı bütün nəsihətlərdə²⁵¹ təkrarlanır və bütün təkrarlar “ərdəmidür” formulu ilə birləşir:

– Yağış-tufanın tükənənə qədər yağıb, yeri su ilə doyurması onun **“ərdəmidür”**.

Burada suyu tükənənə qədər yağın yağışın yeri doyurması hünərli mərd igidin döyüşdə bütün güc-qüvvəsini tükənənə sərf edib qələbə qazanmasının və el-obanı düşməndən əldə etdiyi qənimətlərin bolluğu ilə sevindirməsinin metaforasıdır.

²⁴⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 38

²⁵⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 38

²⁵¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 38-39

– Qarşı yatan qara dağların yaşıl otlar bitirməsi, elin onda yaylaması onların **“ərdəmidür”**.

Burada yaşıl otlar bitirən, qoynunda insanlara yaylamaq üçün yer verən dağlar el-obaya qarşı səxavətli olan, hər zaman öz qılıncı və səxavət ilə xalqın köməyinə gələn hünərli mərd igidin metaforasıdır.

– Axar çayların yaz qabağı daşaraq selə dönüb axması onun **“ərdəmidür”**.

Burada çayın yaz vaxtı daşması, selə dönməsi hünərli mərd igidin döyüş zamanı coşmasının metaforasıdır.

– Böyük laçın quşunun ovlayıb-tutduğu durnanı döyə-döyə yerə endirməsi onun **“ərdəmidür”**.

Burada laçının durnanı döyə-döyə yerə endirməsi düşməni döyə-döyə əsir götürən hünərli mərd igidin metaforasıdır.

– Ac qarçıqay quşunun sarı qamışlığın arasından, gölün sahilindən sonanı gizlincə qaparaq ovlaması onun **“ərdəmidür”**.

Burada öz ovunu gizlincə qapan ac qarçıqay quşu düşmənin başının üstünü qəfildən alaraq, onu əsir götürən hünərli mərd igidin metaforasıdır.

– Boz ütəlgi quşunun çöldən ceyran tutması onun **“ərdəmidür”**.

Burada boz ütəlgi quşunun böyük ov sayılan ceyranı tutması hünərli mərd igidin güclü düşməninə qalib gəlməsinin metaforasıdır.

– Cəld uçuşlu qırğının fərə bildirçinləri ovlayaraq ovunun sayını yüzə çatdırması onun **“ərdəmidür”**.

Burada qırğı quşunun ovladığı quşların sayının yüzə çatması hünərli mərd igidin döyüşdə çoxlu düşmən məhv etməsinin metaforasıdır.

Əvvəlki nəsihətlərdə gördüyümüz kimi, ovçu heyvanların sırasında mərd igidin özü də təqdim olunur:

– “Mərd igidlər **ərdəmidür** aqası ögündə gənim alub yüz aqartmaq”²⁵².

Dədə Qorqud, bundan əvvəlki soylarda da gördüyümüz kimi, ovçu quşlarının sırasında mərd igidin özünü də təqdim etməklə, əslində, ovçu quşlara məxsus “ərdəmli” davranışlarının məhz mərd igidə aid funksional davranışların metaforası olduğunu 40 şagirdin diqqətinə “xüsusi qriflə”, açıq kodla çatdırır.

– Qaçğan atların meydanda çapıb tozanaq yaratması onların “**ərdəmidür**”.

Burada “qazaqc” atların meydanda tozanaq salması hünərli mərd igidlərin düşmənlə qızğın döyüşünün metaforasıdır.

– Qaytapanların (dəvələrin) yolu gedib başa vurması onların “**ərdəmidür**”.

Burada yolu başa vurmağı bacaran dəvələr düşmənlə döyüşün bütün ağırlıqlarına dözərək onu qələbə ilə başa çatdıran hünərli mərd igidlərin metaforasıdır.

– Ağayillərin (qoyunların) yazqabağı quzular doğması, bəsləyib-böyütməsi onların “**ərdəmidür**”.

Burada quzuları doğan, bəsləyib-böyüdən ana qoyunlar gənc oğlanları məşq etdirən, onların alp igid kimi yetişməsindən ötrü hər cür qayğı göstərən hünərli mərd igidlərin metaforasıdır.

– “Alp ozanlar **ərdəmidür** mərd igidi mərd igidə tərif etməq”.

Nəsihətin “açıq görünən” (**eksplisit**) mənası ondan ibarətdir ki, bir mərd igidin göstərdiyi hünəri başqa mərd igidlərin yanında tərif, tərənnüm etmək də alp ozanın hünəridir. La-

²⁵² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 39

kin alp ozanın Ğaib aləmdəki piri//babası Dədə Qorqudla əlaqə saxlayan transmediator olduğunu nəzərə alsaq, bu nəsihətin transsendent aləmlə bağlı “gizli qalan” (**implicit**) mənası da var:

Alp ozan **eksplisit planda** “iniki zaman”dakı mərd igidlərin göstərdiyi hünəri mövcud soy şeyri qəlibində tərənnüm edərək, bütün digər igidlərə çatdıran informator-xəbərçidir.

Alp ozan **implicit planda** Dədə Qorqudun ona “ol zamanda”kı mərd igidlər haqqında soylamalar şəklində göndərdiyi informasiyaları oxuyaraq, “indiki zaman”dakı mərd igidlərə çatdıran transmediator-xəbərçidir.

XII soyda “ərdəmlik” konsepti ilə qurulmuş transsendent informasiya dövriyyəsinə təşkil edən “ənənəvi” element//obrazlar bunlardır: *bulud – tufan//yağış – dağ – su//çay – laçın quşu – qarçıqay quşu – ütəlgi quşu – qırğı quşu – mərd igid – at – dəvə – qoyun – alp ozan*.

Bu elementlərin dünya modelinin şaquli strukturu üzrə düzümü belədir:

Göy aləmi // astral təbəqəni təmsil edən obrazlar: bulud – tufan//yağış;

Göylə yer arasındakı təbəqəni təmsil edən obrazlar: dağ – su//çay (*dağ və su mifologiyada göylə yeri birləşdirir*);

Göy təbəqəsini təmsil edən quş obrazları: laçın quşu – qarçıqay quşu – ütəlgi quşu – qırğı quşu;

Yer təbəqəsini təmsil edən antropoloji obraz: mərd igid;

Yer təbəqəsindəki antropoloji aləmə aid heyvan obrazları: at – dəvə – qoyun;

Dünyanın bütün təbəqələrini birləşdirən transmediator obrazı: alp ozan.

XII soyda təqdim olunan qapalı dövriyyə buludla başlanır, alp ozanla tamamlanır. Alp ozan bu sintaqmatik düzümdə

təkcə axırıncı element deyildir. O həm də eyni bir zamanda XII qapalı dövriyyəni tamamlayan və XIII dövriyyəni başlayan əlaqəçi elementdir. Dünya modelinin hər bir soyda öz əksini tapmış struktur elementləri alp ozan vasitəsilə vahid məna oxu ətrafında qapalı dövriyyə yaratdığı kimi, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki 24 soyun da hamısı alp ozanın vasitəsilə vahid məna oxu ətrafında 24 həlqədən ibarət mətn silsiləsi yaradır.

Qeyd edək ki, alp ozanın bu funksiyasının da iki planı var: eyni funksiyanı “ol zamanda” Dədə Qorqud, “indiki zaman”da təhkiyəçi alp ozan yerinə yetirir. Alp ozan, əslində, sakral aləmdəki Dədə Qorqudun funksiyasını profan aləmdə təkrarlayır.

XIII soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına
“mərd igid” modelinin fiziki-mənəvi göstəriciləri
haqqında bilikləri təlqin etməsi

Dədə Qorqud XIII soylamada 40 şagirdin psixikasına “gərək” rədif-formulundan istifadə etməklə “mərd igid” modelinin fiziki-mənəvi göstəriciləri haqqında bilikləri təlqin edir. O, bu təlim-təlqin vasitəsilə 40 şagirdin psixikasında mərd igidə fiziki və mənəvi planda nələrin lazım olması haqqında funksional təsəvvürlər formalaşdırır. Burada “funksional təsəvvürlər” dedikdə konkret davranış formullarından ibarət şüur proqramını nəzərdə tuturuq. Yəni “mərd igid” modeli hazır fizik hərəkət və əqli düşüncə vahidlərindən təşkil olunmuş proqramdır. Dədə Qorqud soy(lama)lar vasitəsilə həmin proqramı 40 şagirdin psixikasına yeritməklə (yazmaqla) onlarda kimliyin yeni identifikativ modelini – mərd igid kimliyini formalaşdırır. İnisiasiya ritualını başa vuran 40 şagird 40 igid statusunda topluma döndükdən sonra onların bütün düşüncə, danışıq və davranışları “mərd igid” proqramı əsasında gerçəkləşəcəkdir. Çünki ritualda onların əvvəlki psixikaları silinir və yerinə yeni psixika yazılır. Bu, funksional mənə sistemi baxımından şəxsiyyətin ritualda bütünlüklə yenidən kodlaşdırılmasıdır.

XIII soyun birinci nəsihətində deyilir:

– “Sünübəni səgirtməgə, dönübəni qayıtmağa mərd igidin altında savaş günü bədəv **gərək**”²⁵³.

Yəni döyüş günündə sürətlə çapmaq və hədəfi məhv etdikdən sonra cəld geri qayıtmaq üçün bədəv cinsindən olan at lazımdır.

²⁵³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 39

Sonrakı nəsihətlər²⁵⁴ mənanın eyni formal qəlibdə təcəssümü əsasında davam edir:

– Bədəv cinsindən olan həmin atın üstündə yığılmadan oturmaq üçün mərd igiddə hünər və ərđəmin olması “**gərək**”dir (lazımdır).

– Döyüş zamanı uzun nizəni fırlayıb düşməni at belindən yerə yıxmaq üçün mərd igidin qollarında qüvvət “**gərək**”dir (lazımdır).

– “Qüvvət dəxi neyləsün , bir Allahın vergisi igidlərdə dövlət **gərək**”²⁵⁵.

Yəni igidlərin nizədən və digər döyüş vasitələrindən fərsətlə istifadə etmələri üçün onlarda təkcə qüvvət yox, Allahın verdiyi ağıl da lazımdır.

– Əgər bir igid qalib gəldiyi düşməninə qıymayıb, onu öldürmək istəməsə, onu yerdən durğuzmaq istəsə, düşməni də ondan aman istəsə, mürüvvət diləsə, “(mürüvvət şahı-mərdan Əlidə olur), Əli qullarında eylə dəmdə mürüvvət **gərək**”²⁵⁶.

Göründüyü kimi, bu nəsihətdə 40 şagirdə igidliyin struktur modeli kimi “mürüvvət” (insaf, insanlıq, mərdlik, kişilik) sahibi Həzrət Əli əleyhissəlam təqdim olunur.

– Qarşıdan gələn düşmənin üstünə at səyirtməyə igiddə ürək “**gərək**”dir (lazımdır).

– Düşmənlərin içərisində vuruşmaq üçün mərd igidə tərəddüd etməyən, bütöv ürəkli, gözü qanlı, dəmir donlu (əynində zirehli geyimi olan), oxla vurularaq ölməkdən qorxmayan, “etibarlı yoldaş **gərək**”dir (lazımdır).

– Qırmızı şərabı sona qədər sümürüb içməyə igiddə “mizac **gərək**”dir (lazımdır).

²⁵⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 39-40

²⁵⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 39

²⁵⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 39

Mizac – təb, təbiət, xasiyyət, xarakter deməkdir. Qırmızı şərab burada düşmən qanının metaforasıdır. Başqa sözlə, igidin düşmən qanını axıra qədər axıtması üçün onda “mizac”, yəni mərd igid xarakteri, əsl döyüşçü xasiyyəti (psixologiyası) lazımdır.

– İçdiyi şərabı məclisdə həzm etməyə “igidə qursağ **gərək**”dir (lazımdır).

Yəni içdiyi şərabın təsirindən sərxoş olmaması üçün igidə öz mədəsinin (qursağının) həddini, ölçüsünü bilməsi lazım olduğu kimi, mərd igidə də döyüşdə əldə etdiyi uğurlardan başının gicəllənməməsi, lovğalanmaması üçün igid ədəb-ərkanı gərəkdir.

– “Ər namusu ərdə **gərək**”²⁵⁷.

Yəni mərd igiddə kişi namusu olmalıdır.

– “Ər ğeyrəti ərdə **gərək**”²⁵⁸.

Yəni mərd igiddə kişi qeyrəti olmalıdır.

– İstər kişi (“ər”) olsun, istər qadın (“xatun”) olsun, fərqi yoxdur, bu dünyada hər bir insanın namuslu, qeyrətli, qoçaq olması “**gərək**”dir (lazımdır).

– Namusu, qeyrəti olmayan adamın isə yer üzündə gəzməsi yox, qara torpağın altında, “gorda” (qəbirdə) olması “**gərək**”dir (lazımdır).

Sonra gələn nəsihətlərin formal qəlibi dəyişir:

– “Namus üstə böyümüş, ğeyrət üstə dalaşmış mərd igidlər öləncə ölməsə, **yeg!** (yaxşıdır – *S.Rzasoy*)”²⁵⁹

– “Ölməz desək, Dədə Qorqud sözi yalan olur, yaxşı igidlər ölür olsa, üç otuz on yaşını doldursa, **yeg!** (yaxşıdır – *S.Rzasoy*)”²⁶⁰

²⁵⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

²⁵⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

²⁵⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

²⁶⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

Təhkiyəçi alp ozanın **öz adından** etdiyi bu iki alqış-dua-da transsendent mənşəli bilgi var. Onu aşkarlamağa çalışsaq.

Göründüyü kimi, təhkiyəçi ozan əvvəlcə arzu edir ki, namuslu, qeyrətli mərd igidlər ölməsin. Ancaq o, belə hesab edir ki, bu arzusu ilə Dədə Qorqudun sözünün əksinə getmiş olar. Ona görə də həmin mərd igidlərə ölməməyi yox, 100 il yaşamağı arzu edir.

Bəs təhkiyəçi alp ozan Dədə Qorudun hansı sözünün əksinə getməkdən çəkinir?

Dədənin bu “sözü”, nəsihətdən göründüyü kimi, “ölüm” konsepti ilə bağlıdır.

Dədə Qorqudun “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazmasında əks olunmuş “ölüm” konsepsiyasına görə:

Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz.

Ölən adam dirilməz, çıxan can geri gəlməz²⁶¹.

Yəni hər bir insan əcəlin gəlməsi ilə ölür. Bu – dəyişilməz qanundur. O, bir daha dirilmir. Çünki çıxan can bir də geri qayıtmır. Bütün insanlar ölümə məhkumdur:

Gəlimli-gedimli dünya,

Axirət-son ucı ölümlü dünya!²⁶²

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsindəki təhkiyəçi alp ozan namusunu, qeyrətini bəyəndiyi igidlərin ölmələrini istəməsə də, onlara ölümsüzlük arzu etməyə qorxur. Çünki o, bu arzusu ilə Oğuz yaşam fəlsəfəsinin qurucusu olan Dədə Qorqudun ölüm fəlsəfəsinin əksinə getmiş olacaqdır. Lakin çixartdığımız bu mənə, belə hesab edirik ki, ozanın öz piri, nəslindən (soyundan) olduğu Dədə Qorqud qarşısındakı qorxusunun üst qatını – zahiri planını, adi gözlə görünən qatını (**eksp-lisit** mənə layını) təşkil edir. Ozanın “qorxusunun” alt planı,

²⁶¹ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 31

²⁶² Yenə də orada, s. 78

gizli (**implisit**) məna səviyyəsi də var. Həmin mənanı bərpa (rekonstruksiya) etməyə çalışaq.

Təhkiyəçi alp ozan namuslu, qeyrətli igidlərə “ölümsüzlük” arzulamaqdan nəyə görə çəkinir?

Çünki o, bu arzusu ilə Oğuz elinin Dədə Qorudun səlahiyyət dairəsinə daxil olan “ölüm” sisteminə müdaxilə etmiş olar. Daha aydın desək, birbaşa Dədə Qorqudun “işinə” qarışmış, funksiyasına qarşı çıxmış olur. Oğuzlarda kimin “uçmaq//cənnətə”, kimin “damu//cəhənnmə”, kimin də qeyb olaraq (qeybə çəkilərək) Ğaib aləmə gedəcəyini yalnız Dədə Qorqud bilir (və hətta ehtimalla deyə bilərik ki, o müəyyənləşdirir). Çünki Ğaib aləmdən dürlü xəbərləri Qorqud alır və kimin də öləndən sonra hara gedəcəyini yalnız o deyə bilər. Təhkiyəçi alp ozanın “belə” sözlər deməyə, bu cür arzu-alqış etməyə bir-mənalı şəkildə ixtiyarı və səlahiyyəti yoxdur. Bu cəhətdən, təhkiyəçi alp ozanın namuslu və qeyrətlə igidlərə ölümsüzlük arzu etməsi onun həmin igidləri faktiki olaraq ölümsüz cavanmərdlərin yaşadığı “Ğaib” aləmə göndərmək istəməsi deməkdir. Ona görə də cəmiyyətdə namuslu, qeyrətli igidlərin olmasından vəcdə gələrək, onlara ölümsüzlük arzu edən təhkiyəçi alp ozan yanlış söz söylədiyini başa düşür və dərhal öz arzusunu dəyişərək həmin igidlərə 100 il ömür arzu edir:

Üç otuz on yaşunuz dövlət ilə dolu gəlsin!²⁶³

XIII soy Dədə Qorqudun 40 şagirdə təhkiyəçi alp ozanın dili ilə dediyi alqış-dua ilə tamamlanır:

Dədəm Qorqud der: – Keçən günləriniz keçübdür,
gələnlər günlərinüz xeyirə dönsün!²⁶⁴

²⁶³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 40

²⁶⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

Bu alqış mətni elementləri “Təhkiyəçi alp ozan – 40 şagird – Dədə Qorqud”dan ibarət olan əlaqə sisteminin trans-funksional strukturunu bütün dolğunluğu ilə görməyə imkan verir. Təhkiyəçi ozanın “Dədəm der” ifadəsi əlaqə sistemindəki üç elementin hamısının eyni bir zamanda sinxronlaşdığını (əlaqələndiyini) göstərir. Burada üç elementin eyni zamanda qoşulmuş olduğu **vahid zaman xətti** var:

– Dədə Qorqud **eyni vaxtda həmin vahid zaman xətti ilə** 40 şagirdə alqış informasiyası yollayır;

– Təhkiyəçi alp ozan **eyni vaxtda həmin vahid zaman xətti ilə** Dədə Qorqudun yolladığı alqış informasiyasını alır və 40 şagirdə çatdırır;

– 40 şagird **eyni vaxtda həmin vahid zaman xətti ilə** Dədə Qorqudun onlara təhkiyəçi alp ozanın dili ilə yolladığı alqışı dinləyir.

Bütün bu funksiyalar:

– **göndərmə** (“*sender*”: Dədə Qorqud);

– **alma və ötürmə** (“*auditor*” və “*sender*”: təhkiyəçi alp ozan);

– **qəbul etmə** (“*auditor*”: 40 şagird) eyni bir əlaqə sistemi daxilində və eyni zaman ərzində baş verir. Başqa sözlə, təhkiyəçi alp ozanın “Dədəm der” ifadəsi onun soy informasiyalarını birbaşa Dədə Qorqudun özündən aldığına heç bir şübhə yeri qoymur.

XIV soy(lama):

Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına “mərd igid” obrazının mənəvi strukturu haqqında “ölüm” modelində təsnif olunmuş bilikləri təlqin etməsi

Dədə Qorqud XIV soylamada 40 şagirdin psixikasında mənə və bədii forma baxımından “ölür” rədif-formulu üzərində qurulmuş soylar vasitəsilə “format” (yenidən proqramlaşdırma) əməliyyatını davam etdirir:

– “Tayın-tuşun bilməz igid qavat bir gün olur təpikdə **ölür**”²⁶⁵.

Nəsihətdə 40 şagirdə təlqin olunan ideya ondan ibarətdir ki, insan mənsub olduğu cəmiyyətə, qrupa, təbəqəyə və s. aid bütün münasibətlər sistemində öz yerini düzgün müəyyənləşdirməlidir. Bunun üçün içərisində yerləşdiyi sosial məkanın quruluşu, münasibətlər, dəyərlər, davranışlar sistemi və s. haqqında biliklərə malik olmalıdır. Çünki insanın taleyi bir-başa bu biliklərə sahiblənməkdən və onlara uyğun hərəkət edə bilməkdən asılıdır. Əks təqdirdə, igidi tay-tuşunu düzgün müəyyənləşdirə bilməyib onların təpiyi altında ölən axmaq kimi pis tale gəzləyir.

– “İçkisinə bədməst igid bir gün olur yumruqda **ölür**”²⁶⁶.

Bu nəsihətin ideyası yuxarıdakı ilə eynidir.

– “Təpikdə ölməz, yumruqda ölməz mərd igid öz aqası ögində savaşa **ölür**”²⁶⁷.

Bu üç nəsihət bir-biri ilə birləşərək məntiqi “sillogizm” yaradır. Cəmiyyətdə öz yerini bilməyən, yaxud sərxoş həyat tərzini keçirən insanlar öz nadanlıqlarının, ərkansızlıqlarının qurbanı olduqları halda, həyatda öz missiyasını, el-oba-cə-

²⁶⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

²⁶⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

²⁶⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

miyyət qarşısındakı rolunu, məsuliyyətini düzgün şəkildə dərk edən mərd igid isə ömrünü şərəfli ölümlə – düşmənlə savaşa rəşadət göstərərək qəhrəmancasına başa vurur.

Göründüyü kimi, burada insan ömrünün mənası “ölüm” konseptinin iki mənəvi paradiqması – şərəfli və şərəfsiz ölüm mənə xətləri baxımından təsnif edilmişdir. Şəxsi bioloji instinktlər müstəvisində reallaşan şərəfsiz ölüm insanı heçliyə apardığı halda, sosial-mənəvi dəyərlər müstəvisində reallaşan ölüm onu “mərd igid” səviyyəsinə qaldırır. Lakin bizə belə gəlir ki, mərd igidin şərəfli ölümünün transsendent dəyərlər sistemi ilə bağlı mənə səviyyəsi də var. Burada biz bir-biri ilə əlaqəli, biri o birisinin metaforası olan eksplisit və implisit, yəni açıq və gizli mənə qatlarını görə bilirik. Həmin mənə qatlarını bir-biri ilə birləşdirən mexanizm transsendent mənşəli “aqaş ögində” (yəni “ağasının qarşısında”) formuludur:

Ölümün eksplisit mənası: Mərd igid vətən uğrunda savaşa yaralanır və öz sərkərdəsinin qarşısında can verir.

Burada ilk baxışda qeyri-adi, yəni transsendent sayıla biləcək mənzərə yoxdur. Ancaq ölümün, yəni çıxan canın “ağanın qarşısında” reallaşmasının xüsusi vurğulanması bunun bir mənə diskursu olduğunu göstərir. Real ölüm mənzərəsini transsendent baxış müstəvisinə gətirdikdə mərd igidin ölümünün implisit planı aşkarlanmağa başlayır. Diqqət etsək görürük ki, nəsihətlərdə tay-tuşunu düzgün seçə bilməyən adam “qavat”, sərxoşluq edən adam “igid” adlandığı halda, savaşa ölən igid “mərd igid” adlandırılır. “Mərd igid” oğuzlarda xüsusi kateqoriyadır və onun Ğaib aləmlə də bağlılığı var. Yəni mərd igidlər real olaraq “indiki zaman”da yaşadıkları kimi, virtual olaraq “ol zamanda”kı Ğaib aləmdə də yaşayırlar. Bu baxımdan, mərd igid kimi ölmək eyni zamanda Ğaib aləmə gedə bilmək şansını da qazanmaq deməkdir. Mərd igidin ölümünə bu mənə müstəvisində baxdıqda onun qarşısında öldüyü

“aqa” transsendent aləmlə bağlı funksioner kimi də rekonstruksiya oluna bilər.

Ölümün implicit mənası: Öz həyatını mənasız işlərə sərf edib, ömürlərini şərəfsiz ölümlə başa vuranlardan fərqli olaraq, vətən, el-oba naminə savaşa ölən mərd igidin canı (ruhu) “Aqa” tərəfindən Gəib aləmə, yaxud Uçmağa göndərilir.

– “Digricəgi yumrı bədöv atlar yeriş, ilğar günü ilğarda **ölür**”²⁶⁸.

Burada atların içərisində xüsusi at cinsi (soyu) hesab edilən bədöv at ömrünü savaşa şərəfli ölümlə başa vuran mərd igidin metaforasıdır.

– “Dabanı yasdı büxti dəvə karvanda **ölür**”²⁶⁹.

Burada öz yerişi ilə fərqlənən büxti dəvənin karvanda ölməsi mərd igidin bütün ömrünü el-obanı qorumağa sərf edərək savaşa ölməsinin metaforasıdır.

– “Toxulusu çox dümən qoyun toylan şüləndə **ölür**”²⁷⁰.

Burada qoyunun toy-şüləndə kəsilərək ölməsi mərd igidin öz həyatını elin şad-fırvan yaşaması uğrunda qurban verərək ölməsinin metaforasıdır.

– Oğurluğa dadanan (adət edən) əvvəlcə nə isə ələ keçirir, ancaq əvvəl-axır bəylərin qəzəbinə tuş gəlib, əzabla edam edilir: “çəngəldə **ölür**”²⁷¹.

Burada oğrunun edam edilərək öldürülməsi el-obaya xəyanət edən, ona ziyan vuran namərdlərin şərəfsiz ölümünün metaforasıdır.

Bundan sonrakı gələn iki nəsihət əvvəlki nəsihətlərlə eyni məna xəttini təmsil etsə də, onların bədii forması fərqlidir:

²⁶⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

²⁶⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

²⁷⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 40

²⁷¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 41

– Öz qövmünü-tayfasını qoyub, yadlara güvənənlər yadlara ləzzətli yeməklərlə dolu qonaqlıq verəndə onlar gülə-gülə yeyib-içib dağılışarlar. Ancaq elə ki, həmin adamların yadlara işi düşdü onlar: “nə yedüm der, nə gördüm der, səni salur gedər, gördüm deməz”²⁷².

Baxmayaraq ki, burada yuxarıdakı nəsihətlərdə olduğu kimi, “ölür” formulundan istifadə olunmayıb, ancaq bu nəsihət də ölümü işarələyir. Bu cəhətdən, nəsihətdə öz el-obasının qədrini bilməyib, yadları yedirdib-bəsləyən insanların dar günlərdə köməksiz qalmaları şərəfsiz ölümün metaforasıdır.

– “Güvənirsən yerdə gögdə bir Allaha güvən, dayanursan bir Allaha dayan! Allahına güvənən yumruq ursa, qara dağlar yıxar”²⁷³.

Burada Allaha güvənərək ondan aldığı güclə xarüqələr törədən insan obrazı vətəninə, müqəddəs dəyərlərə bağlı mərəd igidin öz elindən güc alaraq uğur qazanmasının metaforasıdır.

XIV nəsihət 40 igidə dualarla bitir:

– “Əvvəl Allah, axır Allah dost oluban mədəd olsun!”²⁷⁴.

– “Dünyasında Qurandan, axirətdə imandan, səfa yüzli Məhəmmədün didarından binəsib eyləməsün!”²⁷⁵

Qeyd edək ki, əksər soyların sonunda, adətən, “Dədəm der”, yaxud “Dədə der” formullarından istifadə olunduğu halda, burada nə Qorqudun, nə də təhkiyəçi ozanın adı çəkilir. Bu da soyun 40 şagirdə “Qorqud – I şəxs” modelində təhkiyə olunduğunu söyləməyə əsas verir.

²⁷² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 41

²⁷³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 41

²⁷⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 41

²⁷⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 41

XV soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına
etnocoğrafi məkan formullarını tələqin etməsi

Soylamalar vasitəsilə 40 şagirdin psixikasını mənəvi və fiziki davranış formulları haqqında biliklər vasitəsilə yenidən təşkil edən Dədə Qorqud XV soyda onların psixikasına mərd igid kimi fəaliyyət göstərəcəkləri etnocoğrafi məkanın “xəritəsini” tələqin edir. Həmin “xəritə” hər biri öz mənasına malik məkan işarələrindən təşkil olunmuşdur. Hər bir məkan işarəsinin mənası o yerin Oğuz//Türkman etnik dünya modelindəki xarakterik təyinatını bildirir. Bu məna təyinatı bədii quruluşu baxımından funksional formullar şəklində ifadə olunmuşdur. Bu cəhətdən, həmin məkan işarələri funksional məna müstəvisində bütövlükdə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin etnocoğrafi məkan formulları, yaxud epik lokuslar sistemidir. İlk üç formula diqqət edək:

Yalabıyub gün doğduqı Qıyan şəhri.

Dan yulduzı doğduqı İcan şəhri.

Qarıncası qara itcə degülmidir Qarxun eli?!²⁷⁶

Misraların funksional strukturunu daha aydın başa düşmək üçün onları müasir dilimizdə sadələşdirək:

Günəşin parlayaraq doğduğu Qıyan şəhəri;

Dan ulduzunun doğduğu İcan şəhəri;

Qarışqası qara it böyüklüyündə olan Qarxun eli.

Göründüyü kimi, burada Oğuz//Türkman etnocoğrafi dünya modelinə daxil olan bu üç məkan vahidinin hər birinin məhz özünə məxsus olan xarakterik təyini (təyinatı) var. Bu təyinatlar funksional təyinatlar, yəni həmin məkan vahidləri üçün işlək, o məkanın total-universal davranışını ümumiləşdirən hərəkət işarələridir. Yəni Qıyan şəhəri üçün “günəşin doğması” formulu, İcan şəhəri üçün “dan ulduzunun doğması” formulu,

²⁷⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 41

Qarxun eli üçün də “qarışqalarının it boyda olana qədər böyüməsi” formulu funksional işarə, başqa sözlə, o yerlər üçün xarakterik, universal olan hərəkətlərin ümumiləşmiş işarəsidir.

XV soyda təqdim olunan etnocoğrafi məkan işarələri psixik (təhtəşüür + şüür) müstəvidə tanıtım (tanıma + tanınma + tanıtma) siqnalları, identifikativ davranış modelləri və məkanyönləndirici oriyentirlərdir. Mərd igid olacaq 40 şagird onları əhatə edən dünyanı bu işarələr vasitəsilə həm özləri tanıyacaq, həm özlərini tanıdacaq və həm də başqalarına tanıdacaqdır. Bu etnocoğrafi məkan formulları bütövlükdə etnokosmik identifikasiya modelidir. Bu model olmasa, mərd igid məkanda və zamanda (etnokosmik kontinumda) düzgün mövqe tuta və doğru yolla hərəkət edə bilməz. Ona görə də Dədə Qorqud inisiyasiya ritualını başa vurandan sonra mərd igid statusuna qalxacaq 40 şagirdin psixikasına bu məkani hərəkət formullarını²⁷⁷ eyni poetik model və ritmlə təlqin edir:

Balı, yağı tükənməyən Bayburd eli;
Özlərinə eşşəklə yük daşımaqla çörək qazanan Əbrül eli;
Sərt yerlərdə yaşayan Kürd eli;
Qılınc gücünə müsəlman olan Urumlu və Uşni eli;
Hər evi bir qala olan Mosul eli;
Övliyalar, peyğəmbərlər (“ənbiyalar”) yurdu olan Bağdad eli;
İman, insaf bilməyən Həmədan və Dərgəzin şəhərləri;
Kərbəla torpağı ilə müqayisə olunan Qum torpağı;
Gözəllikdə şəhərlər gəlini sayılan Qaşan şəhəri;
Bacarıqlı vəzirlər yetişdirən İsfahan şəhəri;
Gözəllərinin çoxluğundan atla gedənin piyada gəldiyi Şiraz şəhəri;
Böyük nizələri parıldayan Çərkəz eli;
Atrarı qaçağan, özləri müdrik olan Ərəb eli;

²⁷⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 41-43

Üzləri qara rəngdə, dişləri ağ rəngdə olan Hind eli;
Kişiləri kürk tikən, güclü, iri uşaqların doğulduğu Qəzvin eli;
Malla gedənlərin malsız (qazanatsız) gəldiyi Tarum eli;
İçlərindən çuğul adamlar çıxmayan Gərməl və Xalxal eli;
Ağ düyüsü ilə məşhur olan Gilan eli;
Plovunun şöhrəti İstanbulda adla söylənilən Azərbaycan
diyarındaki Ərdəbil şəhəri;

Talış cinsi qoyunların bəsləndiyi, pulu çox, insafi-mürvəti olmayan Şirvan eli;

Gözü qara, beli incə gözəllər yaşayan Xəta eli;

Qara saçları hörüklü gözəllər yaşayan Gürcü eli;

İçrilərindən ölət (ölgün, xəstə) adamlar çıxmayan, yəni sağlam adamlar yaşayan Rum eli;

Keçiləri “gərcə” (vurağan, keçi kimi adama sataşan), adamları “şərçə” (şər-xataçı, böhtançı, mərdimazar) olan İrəvan, Naxçıvan, Şərül eli;

Qədimdən “qan çanaqı” (qan axıdılan yer), “at oynaqı” (atlı süvarilərin dava etdiyi) yer olan Təbriz eli;

Qədim dövrlərdən böyüklərin yığıldığı, padşahların yurdu hesab olunan Azərbaycan diyarındaki Ucan eli.

Əslində, bu funksional təyinlərin hər biri Azərbaycan tarixi haqqında zəngin siyasi, iqtisadi, inzibati, etnoqrafik, etnopsixoloji, kulturoloji və s. bilgilər verir və yəqin ki, onlar gələcəkdə elə bu kontekstlərdə də təhlillərə cəlb olunacaqdır. Lakin burada bir məsələyə yenidən toxunmaq istərdim.

Prof. R.Qafarlı ilə birgə hazırladığımız və bu kitabın da birinci bölümünə daxil etdiyim yazıda göstərdiyimiz kimi, bir sıra Şimali Azərbaycan ellərinin (Şirvan, İrəvan, Naxçıvan, Şərur) mənfi məzmunlu funksional təyinlərlə işarələnməsi müəyyən şübhələr yaradır²⁷⁸.

²⁷⁸Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi//“Dədə Qorqud” jur.,2019, № 2, s. 3-39

Bu məsələ ilə bağlı heç bir hissə qapılmadan, məsələni emosional-patriotik müstəviyə qətiyyənlə gətirmədən, eposşünaslığın təməl prinsiplərinə söykənərək bildirirəm ki, bir sıra Şimali Azərbaycan ellərinin mənfəət funksional işarələrlə təqdim olunması epos poetikasının qanunları ilə tam ziddiyyət təşkil edir. Lakin burada həmin ziddiyyətin “elmətrafi” niyyətlərdən qaynaqlanması haqqında söhbət açmayacağam. Odur ki, münasibətini sırf elmi müstəvidə belə ifadə edirəm ki, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin bütün soylarında özünü dolğun şəkildə təəcəssüm etdirən epik qanunauyğunluq XV soyda məhz Azərbaycan Oğuz//Türkmanlarına məxsus bəzi məkan formulalarında, yumşaq desək, deqradasiyaya uğrayıb, aşınıb, korşalıb, korlanıb, təsirinə itirib. Bu mənada, bütöv eposda epik qanunauyğunluq normal şəkildə təəcəssüm olunduğu halda, onların “bəzi” formullarda belə pozulmasını normal hesab etmirəm.

Fikrimi konkretləşdirərək bildirirəm ki, istənilən xalqın eposu dünyanı “bizimkilər”ə və “özgələr”ə bölür. Bizim olan, bizimki olan, bizdən olanlar kosmosu, özgə olanlar – xaosu təmsil edirlər. Bu, bütöv dünyanın “milli” eposlarının, yəni bilavasitə etnik dəyərlər üzərində qurulmuş eposların dəyişilməz struktur prinsipidir. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi də birbaşa Oğuz//Türkman etnik dəyərlər sistemini təəcəssüm etdirən eposdur. Lakin bu eposda “bizimki” məna sütununu təşkil edən bir sıra məkan formulaları kosmosyaradıcı deyil, xaosyaradıcı funksional təyinatları ilə işarə olunmuşdur. Və üstəlik tarixən Oğuz//Türkman etnosuna yad mənşəli məkan formulaları müsbət işarələrlə təqdim olunmuşdur. Etnik-milliyət eposunun dual təşkil olunma sistemində belə anormal struktur pozuntuları ola bilməz. Bu pozuntuların “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin “öz poetikasına” məxsus olmadığını Dədə Qorqud obrazının XV soyun sonunda digər soylardakından tamamilə fərqli, qeyri-ənənəvi formada təqdimi də göstərir:

“Bu yerləri kim açdı?
– Çav ərənlər.
Çav ərənlər sərdarı kim?
– Aslan Əli.
Bu soyları kim soyladı?
– Bayat əri Dədəm Qorqud”²⁷⁹.

Dədə Qorqudun hər soyun sonundakı təqdimatları abidənin mövcud bədii quruluşu baxımından vahid bir sistem təşkil edir. Yəni təqdimatlar müəyyən fərqlərlə vahid üslubda verilir. Lakin XV soydakı təqdimat tam fərqlidir və bu cür fərqli təqdimata əvvəlki soylarda rast gəlmədiyimiz kimi, sonrakı soylarda da rast gəlmirik. Başqa sözlə, Dədə Qorqudun bu təqdimat forması və üslubu “istisna” təşkil edir. Belə hesab edirik ki, ənənəvi sonluq məqsədli şəkildə başqa sonluqla əvəz edilib. Bu “istisnani” XV soyda Şimali Azərbaycanla bağlı bəzi Oğuz//Türkman etnik məkan formullarının epos qaydalarının ziddinə olan “istisna” təqdimatları ilə yan-yanaşı qoyduqda siyasi-etnik baxımdan qərəzli, məqsədli, məkrli bir “katib” müdaxiləsindən danışmağa əsas yaranır. Ancaq belə hesab edirəm ki, bu katib əlyazmanın öz katibi, yaxud ədəbiyyat aşiqi, etnik ənənələrə - sadıq olan tərtibçi yox, “istisna” bir katibdir. Həmin “istisna” katib “müdaxilə” əməliyyatını ört-basdır etmək, dəyişdiyi məqamları eposun öz təbii halı kimi göstərməkdən ötrü Oğuz//Türkmanların düşüncəsində müqəddəs sayılan Həzrət Əli əley-hissəlam və Dədə Qorqud kultlarından pərdə kimi istifadə edib.

P.S. *Kimin bu barədə ağlabatan fikirləri varsa, dinləməyə və əlavə arqumentlər gətirməklə mövzunu davam etdirməyə hazırım.*

²⁷⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 43

XVI soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına müsbət
emosiyayaradıcı davranış formullarını təlqin etməsi

Dədə Qorqud XVI soyda 40 şagirdin psixikasına gerçəklik haqqında “sevinmək” modelində təsnif olunmuş bilikləri təlqin edir. Nəsihətlər, əksər soylarda olduğu kimi, göy aləmi ilə bağlı təbiət metaforaları ilə başlayır, sonra onlarda cəmiyyət, heyvanat aləmi və bir də mütləq olaraq igidlik aləmi döyüş vasitələri səviyyəsində əhatə olunur:

- “Yalabıyub günəş **sevinür**, Dədəm der, gündə doğsa”.
- “Dolısında ay **sevinür**, dün balğırsa”²⁸⁰.

Yəni Günəş hər gün işıq saçıb doğa bilsə – sevinir, Ay da hər gecə çıxa bilsə – sevinir. Bu nəsihətlərdə hər gün doğa bilən Günəşin sevinci ilə, hər gecə doğan Ayın sevinci ömrünün hər bir gününü vətən, el-oba yolunda xeyirli işlərə sərf edən mərd igidin metaforalarıdır.

Mərd igidi işarələyən metaforalar digər nəsihətlərdə²⁸¹ də vahid mənə və poetik model vasitəsilə təqdim olunur. Biz onları anlaşılıqlı olsun deyə, müasir dilimizdə sadələşdirilmiş formada təqdim edəcəyik:

- İldə bir dəfə hacılar ziyarət edəndə Məkkə “**sevinür**”.

Məkkəni ümrə ziyarətlərindən fərqli olaraq, həcc ziyarətinin öz vaxtı var. Burada öz vaxtında ziyarət olunanda Məkkənin sevinməsi mərd igidin el-oba qarşısındakı vəzifəsini vaxtli-vaxtında və məsuliyyətlə icra etməsi səbəbindən keçirdiyi mənəvi razılıq hissələrinin metaforasıdır.

– Məkkəyə etdikləri “həcc” (dua, ibadət, itaətlər) Allah tərəfindən qəbul ediləndə hacılar “**sevinür**”.

²⁸⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 43

²⁸¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 43

Burada ziyarəti qəbul olunmuş Hacının sevinməsi öz xidməti ilə elin razılığını almış mərd igidin keçirdiyi mənəvi razılıq hisslərinin metaforasıdır.

–Qoca vaxtlarında oğlu olan 60 yaşlı qocalar “**sevinür**”.

Burada 60 yaşında qocanın oğlu olması xəbərindən sevinməsi qoca vaxtında da el-obaya, vətənə cavan vaxtında olduğu kimi xidmət edə bilməsindən, başqa sözlə, hələ fiziki cəhətdən cavan kimi güclü ola bilməsindən razı qalan yaşlı mərd igidin keçirdiyi mənəvi razılıq hisslərinin metaforasıdır.

– “Quran” oxumağı bacaran oğlan “**sevinür**”.

Burada “Quran” oxumağı öyrənmiş oğlan uşağının sevinməsi mərd igid olmağa hazırlaşan şagirdin igidlik elmini öyrənərək başa vurmasından yaranan sevincinin metaforasıdır.

– Bəxti açılıb, ərə gedə bilən bəstəboy qız “**sevinür**”.

Boyu qısa qızlar ər tapmaqda çətinlik çəkirlər. Burada bəstəboy qızın ərə gedə biləndə sevinməsi fiziki cəhətdən zəif, lakin igid olmaq istəyən şagirdin igidliyin bütün fiziki hazırlıqlarına sinə gərib, hərbi bilikləri oxuyub başa vuraraq mərd igid adını alanda keçirdiyi sevinc hisslərinin metaforasıdır.

– Allahın öz atasının yurdunda (“evində”) muradına, məqsədinə çatdırdığı “durlaq” (cılız, gücsüz) oğlan “**sevinür**”.

Burada öz cılızlığından əziyyət çəkən oğlanın ata yurdunda arzusuna, məqsədinə yetişdiyi, yəni atasına layiq varisə çevrildiyi zaman sevinməsi eynilə “bəstəboy qız” metaforasında olduğu kimi, fiziki cəhətdən zəif, lakin igid olmaq istəyən şagirdin igidliyin bütün fiziki hazırlıqlarına sinə gərib, hərbi bilikləri oxuyub başa vuraraq mərd igid adın alanda keçirdiyi sevinc hisslərinin metaforasıdır.

– Yazda öz balalarını doğa bilən qoyunlar (“ağayılar”) “**sevinür**”.

Burada balasını doğa bilən qoyunun sevinməsi mərd igidin öz döyüş vəzifəsini yerinə yetirə bilməsindən keçirdiyi sevinc hissələrinin metaforasıdır.

– Meydanda toz qalxanda atlar (“qazaquclar”) **“sevinür”**.

Burada atların meydandakı tozanağa sevinməsi mərd igidin qızgın döyüş mənzərəsini görəndə keçirdiyi sevinc hissələrinin metaforasıdır.

– Qaranlıq gecədə məsafə (“mənzil”) qət edəndə dəvələr (“qaytabanlar”) **“sevinür”**.

Burada dəvələrin gecə lazım olan məsafəni gedə bilməsindən sevinməsi mərd igidin öz döyüş vəzifəsini yerinə yetirə bilməsi səbəbindən keçirdiyi sevinc hissələrinin metaforasıdır.

– “Ağ tozlu qatı yaylar” qoç igidlər güclü biləkləri ilə çəkiləndə, gen sinələri üstündə yumşalanda **“sevinür”**.

Burada yayların igidlər onları işlədəndə sevinməsi mərd igidlərin döyüşdə iştirak edə bilmələri səbəbindən keçirdikləri sevinc hissələrinin metaforasıdır.

– Düşməne dəyib, onun dəmir zirehini dağıdıb, sinəsini dəlib keçəndə “üç yeləkli suhar oqlar” **“sevinür”**.

Burada oxların düşmənin sinəsini dələndə sevinməsi mərd igidlərin döyüşdə düşməni öldürəndə keçirdikləri sevinc hissələrinin metaforasıdır.

– Düşməne taxılıb, onu at belindən yerə endirəndə “ala baydaqlı sur cidalar” **“sevinür”**.

Burada nizələrin düşməni at belindən salanda sevinməsi yenə də mərd igidlərin döyüşdə düşməni öldürəndə keçirdikləri sevinc hissələrinin metaforasıdır.

– Düşmənin başını üzüb, boynunu böləndə “qara polad sav qılıclar” **“sevinür”**.

Burada qılıncların düşmənin başını kəsəndə sevinməsi yenə də mərd igidlərin döyüşdə düşməni öldürəndə keçirdikləri sevinc hissələrinin metaforasıdır.

– Düşmənin dəbilqəsinə zərblə dəyib, onun alnını yarıb, qanını axıdanda “altı pərli gur şəşpərlər” “**sevinür**”.

Burada düşmənin dəbilqəsinə və başını dağıdan altı dişli dəmir toppuzlar yenə də mərd igidlərin döyüşdə düşməni öldürəndə keçirdikləri sevinc hissələrinin metaforasıdır.

– “Dədəm soyı alp ozanlar **sevinür**, padşahlar nəzərində soy yetürsə”²⁸².

Son nəsihətin açıq və gizli, başqa sözlə mətnüstü və mətnaltı olmaqla iki mənə planı var:

1. Mətnüstündəki açıq mənə planı: Dədə Qorqudun nəslindən olan alp ozanlar padşahlar məclisində “soy” çalib-oxuya biləndə sevinirlər.

2. Mətnaltıdakı transsendent məzmunlu gizli mənə planı: Alp ozan padşahın dünyanın mərkəzi hesab olunan sakral məkanında soylama ritualını icra edərək, Dədə Qorquddan aldığı “soy” adlı transsendent informasiyanı padşaha çatdırırsa (“yetürsə”), sevinir, yəni öz funksiyasını uğurla icra edə bilməsindən razı qalır.

Qeyd edək ki, “Dədəm soyı alp ozanlar **sevinür**, padşahlar nəzərində soy yetürsə” informasiya vahidi bizə “ol zaman”la transmediativ əlaqənin funksional struktur haqqında əlavə bilgiler verir. Əlavə bilgiler padşah elementi ilə bağlıdır.

Yuxarıdakı soyda “padşahlar” sözü ümumi məzmun daşıyır. Burada aydın olur ki, alp ozanlar padşahların məclisində həm də “ol zaman”la bağlı transmediativ “soylama” ritualını icra edirlər. Padşahlar həmin “soylama” ritualı vasitəsilə “ol zamanda”kı mərd igidlərdən – cavanmərdlərdən “dürlü (müx-

²⁸² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 43

təlif) xəbərlər” alırlar. Həmin xəbərlər padşahlara ölkəni düzgün idarə etmək, onun siyasi sistemini düzgün nizamlamaq, öz yanlışlarından xəbər tutmaq, tərəddüd etdiyi məsələlərdə “yuxarı”dakı əcdadların – “ol zamanda”kı cavanmərd himayəçilərin rəyini öyrənmək və s. üçün lazımdır. Xəbərlər soy şəklində gəlir. Bu, bir daha təsdiq edir ki, “soy” və “soylama” uyğun olaraq tək-tək igidlərə aid “informasiya” və “informasiya əldə etmə” deməkdir. Bu da bizə “soy” və “soylamanın” transmediativ terminlər kimi “boy” və “boylama”dan fərqlənən mənə sahələrini müəyyənləşdirməyə imkan verir (*Bu fərqlər haqqında irəlidə ayrıca deyiləcəkdir.*).

“Padşahlar” ümumiləşdirici elementi həm də onu göstərir ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində 40 şagirdin igidolma mərasimini təşkil edən təhkiyəçi alp ozan bunu öz müasirləri olan hörmətli alp igidlərin yığıldığı hansısa bir xanın (padşahın) məclisində icra edir.

XVII soy(lama):
40 şagirdlə Qazan arasında soylama ritualı
vasitəsilə transmediativ əlaqə sisteminin qurulması

Qeyd edək ki, XVII soyla tədqiqatımızın son dərəcə mühüm əhəmiyyət kəsb edən hissəsinə gəlib çatdıq. Bu soy “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional mənə sisteminin öyrənilməsi və ümumiyyətlə, bu eposun poetik mahiyyətinin başa düşülməsi baxımından fəvqəladə əhəmiyyətə malikdir. Xüsusilə tədqiqat boyu elementlərini “mikroskop altında” aydınlaşdırmağa çalışdığımız transmediativ əlaqə sistemi baxımından bu soyun verdiyi bilgilər misilsizdir. Digər tərəfdən, bu soy “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun Oğuz etnosunun transsendent, kollektiv düşüncə qatı ilə müəyyənləşən poetikasının öyrənilməsi baxımından da eyni dərəcədə əhəmiyyətlidir. Bu səbəbdən XVII soyu “neyrocərrahi” dəqiqliklə öyrənməyimiz lazım gələcəkdir.

Transmediativ əlaqə sisteminin əvvəlki soylardan məlum olan təcrübəsindən göründüyü kimi, XVII soyda 40 şagirdlə Qazan arasında mediativ əlaqə sistemi qurulur və bu əlaqə sistemi vasitəsilə birbaşa Qazanın özü “Qazan – I şəxs” modelində 40 şagirdə igidliyin şəxsən özünə məxsus olan struktur modeli haqqında danışır (biliklər verir). Diqqətçəkicidir ki, bu soylama rejimində təhkiyəçi alp ozan və onun piri Dədə Qorqud ümumiyyətlə görünməzlər. Onlar “Qazan – 40 şagird” əlaqə sistemindən sanki yox olublar. Lakin bu, yalnız zahiri planda belədir. Təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorqud olmasa, heç bir transmediativ əlaqə baş tutmaz. Lakin gerçəklik ondan ibarətdir ki, XVII soyun mətnində transmediatorlar haqqında birçə kəlməlik də işarə yoxdur. Suallar meydana çıxır:

- **Bu, niyə belədir?**
- **Yaxud bu, elə bu şəkildə olmalıdır?**
- **Bəlkə, yazılı mətn nələri isə əks etdirməyib?**

- Yaxud bəlkə, yazılı mətn nələri isə əks etdirə bilməyib?
– Yaxud yazılı mətn elə “yazı” olması səbəbindən təhkiyəçiləri əks etdirməyə ehtiyac duymayıb?

Sualları dayandırıb, mətnin özünə keçək. Çünki suallarımızın cavabını yalnız mətndən tapmaq imkanımız var.

XVII soy heç bir müqəddiməsiz-filansız Qazanın aşağıdakı təhkiyəsi ilə başlayır:

Bürüldüm isə, sarıldım isə,
gök yüzində **bulut** oldum,
alçaq ava yerlər **çiskin** oldum.

Uca dağlar başına **duman** olan **Ğazan idüm**²⁸³.

İndi tələsmədən (və “səs salmadan”) mətndən eşidilən transsendent səsləri (fenomenləri) dinləməyə çalışaq.

Bütöv soylamada “Ğazan idüm” rədifi ilə bitən altı bənd var. “Qabaqcadan” deyək ki, “Ğazan idüm” rədifi bu altı parçanı tək-cə bədii quruluş baxımından birləşdirmir, o, eyni zamanda bütöv mətn vasitəsilə Qazandan 40 şagirdə “nəql olunan” informasiyanın transsendent mənə laylarını bir-biri ilə qovuşdurur. Yenə də “qabaqcadan” deyək ki, informasiyanın Qazandan 40 şagirdə nəql olunması Ğaib məkanda mövcud olan Qazanın mərd igid ruhundan (enerjisindən) müəyyən miqdarın 40 şagirdin psixikasına transfer olunmasıdır.

Ancaq burada “qabaqcadan” qriffi altında aparılan təhlilləri durdurmaq lazım gəlir. Çünki bu təhlil qriffi yuxarıdakı mətn parçasından gələn transsendent səsləri (fenomenləri) eşitməyə mane olur.

Yuxarıdakı mətni sadələşdirək:

Buruldum, sarıldım,
göy üzündə **bulud** oldum,
alçaq ovalıq yerlərdə **çiskin** oldum,
Uca dağlar başında **duman** olan Ğazan idim.

²⁸³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 43-44

Yəni Qazan deyir ki, mən:

– **əvvəlcə** (dağlar başında) **duman idim**;

– **sonra** (göy üzündə) **buluda çevrildim**;

– **daha sonra** (yerə enib ovalıqda) **çiskinə çevrildim**.

Duman, bulud və çiskin suyun çevrilmələridir. Su buxarlana-raq dağların başında dumana çevrilir, sonra daha yuxarı qalxıb bulud halına düşür, sonra narın damlalar şəklində yerə enərək, ovalıq//çökəklik yerlərdə çiskinə (nəmli dumana) çevrilir.

Ardıcılıqla baş verən bu proses suyun çevrilmələr yolu ilə hərəkətini göstərir. Ancaq bu hərəkətin, mətndən görüldüyü kimi, iki səviyyəsi var:

1. Suyun dumana, buluda və çiskinə çevrilmələrlə hərəkəti;

2. Qazanın dumana, buluda və çiskinə çevrilmələrlə hərəkəti.

Göründüyü kimi, Qazan öz hərəkət sxemində bilavasitə suyun hərəkət sxemini təkrarlayır. Bu, bədii obrazlaşdırma planında – Qazanın suyun metaforası olması deməkdirsə, mifoloji obrazlaşdırma planında – Qazanın elə suyun özü olması deməkdir. Axı mifik düşüncədə obrazlı müqayisə yoxdur. Bu düşüncə kontekstində əgər Qazan su kimi hərəkət edərsə, demək, o, həmin məqamda elə suyun özüdür.

Lakin “Dədə Qorqud” eposunda Qalın Oğuzun sərkərdəsi, İç Oğuzun başçısı kimi göstərilən Salur Qazan axı su yox, canlı insandır:

Bəs o, necə, hansı halda, hansı şəraitdə suya çevrilə bilər?

Yaxud insan ümumiyyətlə suya və onun müxtəlif şəkillərinə çevrilə bilərmi?

Əlbəttə, bizim düşüncəmiz baxımından – yox. Ancaq məsələyə ritual-mifoloji düşüncə kontekstində yanaşsaq, bu, nəinki mümkündür, hətta oğuzlarda bu, müəyyən igidlərin hə-

yatında real olaraq baş verən hadisədir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyunu yada salsaq, görürük ki, Qazan nəinki suyun cürbəcür formaları ilə, eləcə də ağ qayanın qaplanı, ağ sazın aslanı, əzvay qurd və ağ sunqur quşu ilə də yaxından bağlıdır. Bu erkək heyvanlar Qazanın “kökləri”, yəni əcdadları, başqa sözlə, totem atalarıdır. Demək, Qazanı zooloji təbiətlə totem qohumluq əlaqələri birləşdirdiyi kimi, onu hidroloji təbiətlə də eyni əlaqələr birləşdirir.

Totem əcdadlar nəsil şəcərəsidir: yəni biri o birisini törədən, yaradan, doğan elementlərin ardıcılıq təşkil edən silsiləsidir. XVII soyda da Qazanın hidroçevrilmələri biri o birisini törədir: su – dumanı, duman – buludu, bulud – çiskini doğurur (*mifik olaraq*: doğur).

İndi isə ən mühüm və həlledici suallar zənciri:

Bəs canlı insan öz totem əcdadlarına harada çevrilə bilər?

Əlbəttə – ritualda.

Bəs hansı ritualda?

Şaman qamlama, yaxud inisiyasiya (ölüb-doğulmanın baş verdiyi keçid) ritualında.

Bəs Qazan hansı ritualda öz hidroəcdadlarına (köklərinə//atalarına) çevrilir?

Mətnin sonrakı bəndlərində Qazanın ad almasından bəhs olunduğunu nəzər alsaq, o, hidroobrazlara inisiyasiya ritualında çevrilir.

Beləliklə, aydın olur ki, Qazan onunla qurulmuş transmediativ əlaqə sistemində 40 şagirdə öz mərd igidə çevrilmə prosesinin sakral presedent olaraq nəql edir. Salur Qazan şifahi “Dədə Qorqud” eposunun bizə məlum olan bütün əlyazma variantlarında igidliyin sakral struktur modelidir. Onun transmediativ əlaqə zamanı 40 şagirdə öz igidlik tarixinin sakral sirlərini nəql etməsi Ğaib dünyada sakral enerji (ruh) halında

mövcud (var) olan Qazanın 40 şagirdin psixikasına informasiya şəklində ötürülməsidir.

Qeyd edək ki, XVI soyda Qazanın totem şəcərəsinin sudan başlanması eyni zamanda onun ilkin xaosu təmsil edən su stixiyası ilə bağlılığını ortaya qoyur (Yeri gəlmişkən, suyun mifoloji dünya modelində həm kosmosyaradıcı, həm də xaosyaradıcı başlanğıc olduğunu nəzərə alsaq, o halda Salur Qazanın bütöv “Dədə Qorqud” eposu məkanındakı bəzi “antinormal” hərəkətlərinin stixial kökləri də aşkarlanır.).

Qazanın XVII soydakı çevrilmələri hidroobrazlarla bitmir. O, altı parça//bənddən ibarət soyun ikinci bəndində əjdahaya çevrilir:

Yeddi başlı yer əvrəni olubanı quyruq çaldım,

Dağ dolandım, ağu saçdım,

Yer boyadım, nəfəs çəküb son sömürən **Ğazan**

idüm²⁸⁴.

Mətni sadələşdirək:

Yeddi başlı yer əjdahası olub quyruğumu (ilan kimi) çaldım,

Dağın başına dolandım, ağzımdan (ilan kimi) zəhər püsürdüm,

Yeri (yandırıb) boyadım. Mən nəfəsimlə

(qabağıma çıxanı) sorub sonuna (axırına) çıxan Qazan idim.

Göründüyü kimi, birinci bənddə öz hidroəcdadlarına çevrilən Qazan ikinci bənddə yeddi başlı əjdahaya çevrilməklə çevirmə formullarından ibarət mənə zənciri yaradır. Bütöv XVII soyun Qazanın inisiyasiya mərasimindən keçməsinə təsvir etdiyini nəzərə alsaq, bu çevirmə formulları onun inisiyasiya mərasimində əvvəlki psixikasından ayrılmasını, liminal (aralıq) varlıq kimi ağılsızlıq mərhələsinə daxil olmasını (bu

²⁸⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 44

mərhələdə o, Dəli Dönməz adlanır) və məhz çevrilmələr vasitəsilə yeni psixika əldə etməsini göstərir. O, yeni psixika ilə igid statusu və həmin statusa uyğun yeni ad – Qazan adını alır.

Bəs bu totem çevrilmələrinin Qazanın igidolma ritualındakı rolu nədən ibarətdir?

Bu sualın elmi məntiqlə verilə bilən cavabı ondan ibarətdir ki, igidolma ritualında igidliyə namizədin köhnə psixikası yeni psixikaya transformasiya olunur. Transformasiya çevrilmə formulları vasitəsilə gerçəkləşir. Demək, Salur Qazanın da totem çevrilmələri onun köhnə psixikasının transformasiyasına, yəni yeni psixikaya çevrilməsinə xidmət edir. Lakin bu, məsələnin zahiri məntiqlə anlaşılan tərəfidir. Əsas sual onunla bağlıdır ki, **Qazanın bir neofit, igidliyə namizəd kimi inisiyasiya ritualında 15/16 yaşlı yeniyetmədən Dəli Dönməzə və Dəli Dönməzdən Qazana çevrilməsi prosesində totem əcdadların rolu nədən ibarətdir?** Bu kontekstdə Salur Qazanın çevrilmələr zəncirində özünə yer tutan əjdaha haqqında haqlı bir sual da meydana çıxır: **Yeddibaşlı əjdaha Qazanın totemidirmi?**

Qeyd edək ki, bu məsələnin kökləri çox dərinədir. Odur ki, əvvəlcə “çevrilmə” və “dönərgəlik” konseptlərinin məna aləminə baş vurmaq lazım gəlir. Bu mənada, çevrilmə formulu bütün mətnlərdə ritual-mifoloji konsepsiya ilə bağlıdır. R.Qafarlı göstərir ki, qeyri-adi təsvirlər, qəribəliklər, möcüzələr, dəyişmələr, metamorfozalar (dönərgələr), dünyanın müxtəlif obyektlərinin canlandırılmış və şüura malik obrazlara çevrilməsi və s. mifik fantaziyanın istehsal etdiyi məhsullardır²⁸⁵.

Bu, eyni dərəcədə “Dədə Qorqud” eposuna da aiddir. R.Kamal yazır ki, Oğuz epik abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı folklor-ritual çevrilmələri çevrilmənin özünəməx-

²⁸⁵ Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 55

sus zaman və janr indikatoru kimi çıxış edə bilər. Eposun poetikasında çevrilmənin bütün mərhələ və səviyyələrinin təzahürlərini aşkarlamaq olur. Çevrilmə (metamorfoza) folklor düşüncəsinin universal kateqoriyasıdır. Personajlarla bağlı baş verən çevrilmələr eposun arxaik təbiətindən xəbər verir. “Dədə Qorqud” poetikasının bu xüsusiyyəti, haqlı olaraq, dastanın mif-ritual qaynaqları ilə izah olunur²⁸⁶.

L.Vinoqradova bildirir ki, “**çevrilmə** canlı bir varlığın, yaxud əşyanın öz cildini, zahiri görkəmini, ipostasını dəyişmə qabiliyyəti, başqa sözlə, digər bir varlığa, bitkiyə, əşyaya, daşa və s. çevrilmə imkanı haqqında xalq inanclarının əks olunduğu folklor motividir”²⁸⁷.

Başqa sözlə, çevrilmə zamanı obrazın zahiri şəkli dəyişir. Əhməd Yaşar Ocaq bu şəkildəyişmənin səbəbləri haqqında yazır: “İnsanların təsəvvürünə görə, ilkin dövrlərdə dünyada mövcud olan hər bir cisim, hər bir maddə mövcud bir gücün daşıyıcısı olmuşdur. Bu cisimlər fərqli görünsələr də, onların bəzi xüsusiyyətləri arasında müəyyən bir oxşarlıq vardır. Bu oxşarlıqlar bəzən şəkil dəyişikliyində də yol açır ki, bir cisim birdən çox görünüşdə meydana çıxır, insan, bitki və yaxud heyvan görünüşünə girə bilər. Ancaq bu dəyişiklik keçici olub, o cismin əsl mahiyyətini dəyişdirmir. Dəyişmə, sadəcə, şəkllən olur”²⁸⁸.

Folklorşünas Əsmər Əliyeva Ə.Y.Ocağın bu fikrini belə şərh edir: “Müəllifin fikrində diqqət çəkən əsas məqam çevrilmənin “keçici dəyişiklik” kimi “cismin əsl mahiyyətini dəyişdirmədiyi”, yalnız zahiri dəyişmə olduğudur. Yəni cisim müəy-

²⁸⁶ Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» // <http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html>

²⁸⁷ Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности” // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67

²⁸⁸ Ocaq A.Y. Bektəşi Menakıbnamelerinde İslam Öncəsi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, s. 154

yən təsirin nəticəsi olaraq hansı şəklə düşməyindən asılı olmayaraq, o, özünün ilkin mahiyyətini (ilk kimliyini) saxlayır”²⁸⁹.

Elmdə çevrilmələrdən metamorfoza adı altında da bəhs olunur. V.V.İvanov yazır: “Metamorfozlar – mifologiyada müəyyən varlıq, yaxud əşyaların başqalarına çevrilməsidir”²⁹⁰.

P.N.Boratav qeyd edir ki, metamorfoza insanların, heyvanların, bitkilərin, cansız varlıqların öz xüsusiyyətlərini itirib birindən digərinə keçməsi; cansız varlığın canlanması, canlı varlığın cansız maddə halına keçməsi, dönüşməsidir”²⁹¹.

Ramil Əliyev çevrilməni animistik hadisə kimi izah etmişdir: “İbtidai insan inanmışdı ki, dünyada heç nə izsiz yox olmur. Ölüm aktı onun nəzərində müvəqqəti yerdəyişmədir. Ölən adam öz sonrakı həyatını yaşamaq üçün nəyəsə çevrilir. Onun animistik təfəkküründə ruh öz həyatını yeni formada davam etdirir”²⁹².

M.Məmmədova görə, çevrilmələrin tam və natamam olmaqla iki tipi var: “Əgər dönmə prosesində personaj həm zahiri, həm də daxili formasını dəyişirsə onda tam dönmə baş verir. Natamam dönmədə ancaq zahiri keyfiyyətlərdə dəyişiklik baş verir”²⁹³.

Nağılşünas Oruc Əliyev çevrilmənin totemizmlə bağlı olduğunu göstərmişdir: “İnsanın, heyvanın, bir nəsnənin dürlü şəkillərə dönməsinin, çevrilməsinin səbəbini necə aydınlaşdır-

²⁸⁹ Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2020, s. 11

²⁹⁰ Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147

²⁹¹ Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek yayınevi, 1973, s. 62

²⁹² Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı, “Elm”, 2014, s. 144

²⁹³ Məmmədov M. Azərbaycan əfsanələrində çevrilmə (daşadönmə motivi) / A.Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Respublika elmi konfransının materialları (14-15 noyabr 2011-ci il). Bakı, “Elm və təhsil”, 2011, s. 390

maq olar? Qəbilələrdə bir, ara-sıra bir neçə onqon olur. İstər güclə, istər könüllü birləşən qəbiləbirləşmələrində ilkin çağlarda (ara-sıra uzun vaxt) birləşən qəbilələrin onqonları yaşayır. Beləliklə, bir qəbilə birləşməsində ağac, at, qoyun və s. onqonlar olur. Bu onqonlar çevrilənlə, dönənlə kökə görə yaxın, qohum olduqlarından onlar dürlü şəkillərə düşə bilirlər... Deməli, dəyişmələr, dönmələr onqonun, tanrının gücü ilə olur”²⁹⁴.

Qazanın XVII soydakı çevrilmə aktlarına müxtəlif alimlərin söylədiyi yuxarıdakı fikirlər müstəvisində nəzər saldıqda aşağıdakıları demək olar:

– Qazanın çevrilmələri mifik düşüncə ilə bağlıdır;

– Bunlar canlı bir varlıq olan Qazanın öz cildini, zahiri görkəmini, ipostasını dəyişmə qabiliyyəti, başqa sözlə, digər bir varlığa, bitkiyə, əşyaya, daşa və s. çevrilmə imkanını əks etdirir;

– Qazan çevrilmələr zamanı birdən çox görünüşdə meydana çıxır. Ancaq bu dəyişiklik keçici olub, Qazanın əsl mahiyyətini dəyişdirmir. Onun dəyişməsi, sadəcə, şəkllən olur, yəni Qazan hansı şəkllə düşməyindən asılı olmayaraq, o, özünün ilkin mahiyyətini (ilk kimliyini) saxlayır.

– Qazanın çevrilmələri metamorfoz kimi başqa varlıq, yaxud əşyalara çevrilmədir. Bu zaman Qazanın öz xüsusiyyətlərini itirib birindən digərinə keçməsi, dönüşməsi baş verir.

– Qazanın çevrilmələri ritualda ölərək başqa nəyəsə çevrilməsidir. Bu, ruhla bağlı, yəni animistik çevrilmələrdir.

– Qazanın çevrilmələri tipinə görə natamamdır. Çünki o, yalnız zahiri görkəmini dəyişir və ritualın sonunda yenidən öz insani kimliyinə qaydır.

– Qazanın çevrilmələri totem//onqonlarla bağlı çevrilmədir. Həmin onqonlar Qazanın əcdad şəcərəsi ilə bağlı “kökləri”, qohumları olduğu üçün o, müxtəlif şəkillərə düşə bilir. Bu

²⁹⁴ Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, s. 78

cəhətdən, Qazanın çevrilmələri onqonun, tanrının gücü, yəni onların sayəsində baş verir. Bu həm də onu göstərir ki, inisiyasiya ritualından keçən igidliyə namizəd (neofit) ritual prosesinin aralıq mərhələsində öz əcdadlarının dünyasında olur.

Bəs Qazan necə olur ki, müxtəlif şəkillərə düşə bilir?

Bunun səbəbi neofitin aralıq mərhələdə liminal varlığa çevrilməsidir. O, inisiyasiya ritualından keçərkən ilk növbədə özünün əvvəlki statusundan, şəklindən, görkəmindən, psixikasından, bir sözlə, insani kimliyindən ayrılaraq liminal vəziyyətə düşür. Liminal vəziyyət neofitin konkret şəkilsiz, görkəmsiz, formasız vəziyyəti olduğu üçün o, şəkildən-şəklə düşə, bir forma-qəlibdən o birisinə çevrilə bilir. Ancaq məsələ yalnız bu deyilənlərlə bitmir. Liminal mərhələdə daha mürəkkəb hadisələr baş verir.

Çevrilmə motivini Azərbaycan folklor mətnləri əsasında geniş monoqrafik planda nəzərdən keçirmiş Əsmər Əliyeva müxtəlif mətnlərdəki şəkildəyişmələrin hamısının çevrilmə olmadığını müşahidə etmişdir. O yazır ki, folklorda çevrilmə ilə bağlı istifadə edilən “dönmə”, “dəyişmə”, terminləri arasında fərqlər mövcuddur. Bir çox əfsanədə sözünü tutmayan, ədalətsizlik edən insanlar dönüşümə məruz qalırlar. Məsələn, qoyun qurban kəsəcəyini əhd edən çobanın bunun yerinə bit, birə, gənə, it və s. qurban etməsi və hiyləsi nəticəsində o, daşa dönür. Bu cür dönmələr ədalətsizlik və yaxud edilən günahların nəticəsində bir cəza olaraq qarşımıza çıxmışdır. Bəzi nümunələrdə insanlar hətta cəza olaraq qurbağa, ayıya, kirpiyə və digər heyvanlara dönlər. Bəzi əfsanələrdə isə qəhrəmanların çətin vəziyyətlə qarşılaşdığı zaman onlar daş və ya quş olmağı diləyir və istəkləri gərçək olur. Qeyd edək ki, bu dönmələr **geri dönüşməz bir dönüşümə** işarə edən dəyişmələrdir. “Dəyişmə” anlayışı isə dönmənin əksinə, çox vaxt formaya aid bir xüsusiyyət olaraq istifadə edilir. Bu zaman məzmun və ya

özünün eyni qalması şərti ilə məkan və zamanda baş verən dəyişiklikdə özünü göstərir. Məsələn, qəhrəmanların müvəqqəti olaraq müxtəlif şəxslərin, əşyaların cildinə girməsi²⁹⁵.

Qeyd edək ki, Ə.Əliyeva çevrilmə motivi ilə bağlı folklor mətnləri və mövcud elmi ədəbiyyatlar əsasında aşağıdakı qənaətlərə gəlmişdir:

1. Çevrilmə – ilk növbədə folklor mətnlərinə xas olan motivdir;

2. Çevrilmə – folklor mətnlərində personajların şəkildəyişməsi, yəni öz zahiri görkəmlərini dəyişməsi, bir varlıqdan başqa varlığa çevrilməsi, bir cildən başqa cildə düşməsi şəkildə baş verir ki, bu da elmdə eyni zamanda metamorfoza adlanır.

3. Çevrilmə – şaman (qam-şaman, dərviş) praktikasında mediasiya, yəni bir məkandan (dünyadan) o birisinə keçmək üçün şəkildəyişmə aktıdır.

4. Çevrilmə – mif-folklor mətnlərində trikster obrazlara məxsus davranış formalarından biridir.

5. Çevrilmə – eyni zamanda dönərgəlik, yəni obrazın öz ilkin şəklinə müvəqqəti qayıtması kimi təzahür edir.

6. Çevrilmə – kosmoqonik yaradılış aktıdır.

7. Çevrilmənin əsas formalarından biri paltardəyişmədir:

8. Çevrilmə – ovçuluq maskalanma aktlarından biridir.

9. Çevrilmə – totemist və animist görüşlərlə bağlıdır.

10. Çevrilmə – keçid mərasimləri ilə bağlı ölüb-dirilmə, status dəyişmə mexanizmidir.

11. Çevrilmənin paradiqmalarından biri yalançı nişanlılıqdır.

12. Çevrilmənin paradiqmalarından biri travestik çevrilmələr, yəni cinsdəyişmədir²⁹⁶

²⁹⁵ Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2020, s. 9-10

Qazanın çevrilmələri kontekstində “dönərgəlik” konsepti diqqəti xüsusi cəlb edir. S.Y.Neklyudov yazır: “Dönərgəlik – mifologiyada personajın öz görkəmini sehri (magik) şəkildə dəyişməsidir. Bu, əksər hallarda daha sonra qayıtmaq şərti ilə ilkin (əsil) görkəminə müvəqqəti çevrilmə halıdır”²⁹⁷.

Burada diqqəti cəlb edən ən mühüm məqam çevrilmə zamanı obrazın müvəqqəti olaraq öz ilkin şəklinə, əslinə, kökünə qayıtmasıdır. Bu baxımdan, Qazanın ritualdakı çevrilmələrini də onun əslinə qayıtması kimi izah etmək olar. Bu cəhətdən XVII soyun birinci bəndində onun su və dağla ilkin bağlılığı aydın şəkildə görünür:

Bürüldüm isə, sarıldım isə,
gök yüzində **bulut** oldum,
alçaq ava yerlər **çiskin** oldum.

Uca dağlar başına **duman** olan **Ğazan idüm**²⁹⁸.

Su – ilkin stixiyadır. Bu baxımdan, Qazanın su ilə bağlılığı ilkin kosmoqonik başlanğıc mərhələni əks etdirir. Dağ isə Qazanın ilk əcdadıdır. Rəşidəddin “Oğuznamə”sində göstəriləndiyi kimi, o, Oğuz kağanın oğlu Taq (Dağ) xanın oğludur²⁹⁹. Bu cəhətdən, ilkin suyun duman şəklində dağdan çevrilmə hərəkətinə başlanması kosmoqonik varlığı etibarilə su olan Qazanın dağdan doğulmasını simvollaşdırır.

Bəs Qazanın yeddi başlı yer əvrəninə (əjdahaya) çevrilməsini (“Yeddi başlı yer əvrəni olubanı...”)³⁰⁰ necə izah etməli?

²⁹⁶ Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi..., s. 16-26

²⁹⁷ Неклюдов С.Ю. Оборотничество // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234

²⁹⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 43-44

²⁹⁹ Rəşidəddin. Oğuznamə / Anadolu türkcəsindən Azərbaycan dilinə çevrən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” N-PB, 2003, s. 59

³⁰⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 44

Axı mətnə görə, Qazan birmənalı şəkildə əjdahaya da çevrilir?

Qeyd edək ki, bu da sözün hər bir mənasında çevrilmədir. Əjdahaya çevrilmə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin XVII soyunda Qazanın çevrilmə aktlarının sadəcə bir zəncirdirsə, eposun sonundakı mətndə biz Qazanın əjdaha ilə vuruşub, onu öldürdükdən sonra dərisini geydiyinin şahidi oluruq. Yəni bu mətndə Qazan libasdəyişmə, cilddəyişmə yolu ilə əjdahaya çevrilir.

M.Kazımoğlu yazır: “Libasdəyişmə, bildiyimiz kimi, özünü gizlədib bambaşqa şəxs vücutunda görünmək, bambaşqa ad altında tanınmaqdır. Folklordakı cilddən-cildə girmək süjetlərinin ən geniş yayılanlarından biri sehrli don motivi ilə bağlıdır. Bu don adı adamlara yox, sehrli qüvvələrə məxsus dondur”³⁰¹.

Bu, aydın oldu. **Bəs əjdahanın Qazanla totem kontekstində hansı əlaqəsi var?** Əsas sual budur.

Seval Kasımoğlu yazır ki, Yunqun analitik psixologiyasında yenidən doğulma rituallarından biri “bir kult qəhrəmanı ilə eyniləşmədir”. Metamorfoz/başqalaşma mövzusunun işləndiyi bu hissədə (inisiyasiya ritualından keçən – *S.Rzasoy*) namizədin bir totem heyvanı öldürdükdən sonra onun cildinə bürünməklə simvolik olaraq həmin heyvanın gücünü qazanmasından bəhs olunur³⁰². Başqa sözlə, Qazanın əjdahaya çevrilməsi analitik-psixoloji yanaşma sxemləri baxımından iki cəhəti ortaya qoyur:

1. Qazanın əjdahanı öldürməsi onun öz totemi köklərindən (atalarından) olan əjdahaya çevrilməsidir;

³⁰¹ Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, s. 5

³⁰² Kasımoğlu S. Gölge Arketipinin Bir Örneği Olarak Ejderha: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi'nin Arketipsel Tahlili // Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi. Yıl: 21. Sayı: 76. Ekim-Kasım-Aralık 2019, s. 37

2. Qazan əjdahaya çevrilməsi onun öz totem kökünün gücünü əldə etməsidir.

C.Bəydili (Məmmədov) yazır: “Dönərgəlik demonik varlıqların görünüşü və təbiətində özünü göstərməklə yanaşı, mifoloji strukturlu personajın öz cildini magik yolla dəyişdirməsi şəklində təzahür edir. Obrazın funksional səciyyəsinə əsaslı yer tutan dönərgəlik demonik təbiətli olmanın özündən gələn bir keyfiyyət kimi xtonik varlıqların başlıca əlaməti olub, əslində, onların ilkinliyi ilə bağlıdır”³⁰³.

Bu fikirdən məlum olur ki:

- obrazın dönərgəliyi, bir tərəfdən, onun demonik təbiətə malik xtonik varlıq olmasının göstəricisidir;
- obrazın dönərgəliyi, digər tərəfdən, onun bütün funksiya və keyfiyyətləri içərisində xtonizmin ilk başlanğıc təşkil etməsinin göstəricisidir.

Əjdaha mifologiyada xaosla, yeraltı dünya ilə bağlı xtonik varlıqdır. Qazanın əjdahaya çevrilməsi də onun xtonik mənşəyini ortaya qoyur. Təkrar qeyd etmək istərdik ki, Salur Qazan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda bir sıra antikozmik, antinormal davranışlar, yəni xtonik səciyyəli hərəkət aktları nümayiş etdirir. Onun bu davranışlarını mətnüstü məntiqlə izah etmək mümkün olmur. Qazan bir sıra hallarda açıq şəkildə normaların əleyhinə gedir. Demək, onun bəzi antikozmik davranışlarının mətnaltı konteksti, gizli//implisit planı var. Bu, Qazanın ilkin mənşəyi etibarilə xtonik aləmlə, kosmosun əksinə olan kaos dünyası ilə bağlılığının təzahürüdür.

Qeyd etmək istərdik ki, folklorda əjdahaya və əksinə çevrilmə təkcə Qazanla bağlı hal deyildir. Azərbaycan folklor düşüncəsi əjdaha ilə bağlı çevrilməni yaradılışın qanunauyğunluğu kimi təqdim edir. İnanç mətnlərindən birində deyilir:

³⁰³ Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003, s. 109

“Bir əjdaha yüz il ömür eləsə, o dönür olur insan. Ya qız, ya oğlan”³⁰⁴.

Mətnin təhlilindən aşağıdakılar aydın olur:

– Əjdaha insana çevrilə bilir;

– Əjdaha üçün “əjdaha olmanın” ömrü 100 ildir. Yüz illik “əjdahalıq dövrü” başa çatandan sonra o, insana çevrilir.

– Əjdahadan çevrilmə ilə yaranmış insan üçün həmin əjdaha onun ilkin xtonik təbiəti, totem əcdadı, totem köküdür.

– Salur Qazanın da əjdahaya çevrilməsi onun əjdaha ilə genetik xətlə bağlılığını, başqa sözlə, əjdahanın onun köklərindən, əcdadlarından biri olduğunu göstərir.

Burada bir mühüm detalı da aydınlaşdırmaq lazım gəlir:

Qazanın çevrilmələr zəncirində onun növbə ilə dumana, buluda, çiskinə çevrilməsinin ardınca növbəti pillədə əjdahaya çevrilməsi müəyyən bir ardıcılığa tabedirmi? Yəni əjdahaya çevrilməklə dumana, buluda, çiskinə çevrilmə arasında müəyyən bir məna əlaqəsi vardırmi?

Əlbəttə – var: özü də birbaşa.

Belə ki, duman, bulud və çiskin suyun müxtəlif şəkillərə düşməsi (çevrilməsi) olduğu kimi, əjdaha da suyun çevrildiyi şəkillərdən biridir. V.V.İvanov dünya xalqlarının miflərində əjdaha və ilan obrazlarının bağlılığından danışarkən göstərir ki, əjdaha da ilan kimi məhsuldarlıqla və sahibi olduğu su stixiyası ilə bağlıdır³⁰⁵. Burada aydın olur ki, əjdaha obrazının iki mifik funksiyası var:

1. Əjdaha məhsuldarlıqla bağlıdır. Burada məhsuldarlıq dedikdə dövləndirmə, döl vermə, cinsi güc, o cümlədən kişinin fallik enerjisi ilə bağlı məhsuldarlıq nəzərdə tutulur.

³⁰⁴ Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı antologiyası. Bakı, “Çaşıoğlu”, 2004, s. 45

³⁰⁵ Иванов В.В. Очерк «Дракон» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 394

2. Əjdaha su stixiyası ilə bağlıdır.

Qeyd edək ki, folklor mətnlərində əjdaha elə nəhəng, qanadlı, uçan ilan kimi təsəvvür olunur. V.V.İvanovun ümumiləşdirməsinə görə, ilan bir tərəfdən məhsuldarlıq, torpaq, qadının doğum gücü, su və yağışla bağlı simvoldursa, o biri tərəfdən ev ocağı, od və həmçinin kişinin dövləndirmə gücü ilə bağlı simvoldur³⁰⁶.

Qeyd edək ki, Qazanın əjdahaya çevrilməklə onun dövləndirmə gücünü qazanması haqqında irəlidə öz məqamında danışacağıq. Ancaq indi görünən budur ki, Qazanın duman, buluddan, çiskindən sonra əjdahaya çevrilməsi də suyun çevrilmələrini özündə əks etdirir. Tədqiqatçılara görə, duman, bulud, çiskin əjdahanın atributlarıdır. Məhəmməd Hatəmi yazır ki “bir çox dünya xalqları folklorunda geniş yayılmış əjdaha surəti yağışsız qara buludun rəmzi olmaqla yanaşı, müxtəlif əsatiri görüşlərin, etiqadların nəticəsi olaraq, həm də istiliyin, quraqlığın, payızın, qışın, ümumiyyətlə, buludun, ölümün və qaranlığın rəmzidir”³⁰⁷. Ramazan Qafarlı da qeyd edir ki, “göydə əjdaha şəkilli buludların üz-üzə gəlməsi guya dəhşətli döyüşün təsviridir, axıdılan göz yaşları isə yağış damcılarıdır”³⁰⁸.

Bütün bunlar göstərir ki, əjdaha da ilkin stixiya olan suyun çevrildiyi şəkillərdən biridir. Buna görə də ilkin suyu təmsil edən Qazan da duman, bulud və çiskinin ardınca əjdahaya çevrilə bilər. Ən başlıcası isə Qazan əjdahaya çevrilməklə onun cinsi enerjisini, kişi başlanğıcını təmsil edən fallik gücünü qazanır. Bu cinsi güc ərgənlik mərasimindən keçən Qazanı fallik gücü aşıb-daşan igidə çevirir və o, igidolma

³⁰⁶ Иванов В.В. Очерк «Змей» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 468

³⁰⁷ Hatəmi M. Türk xalqları folklorunda əjdaha surətinin rəmzləri // Azərb. EA xəbərləri (Ədəbiyyat, dil və inc. ser.), 1969, № 2, s. 39

³⁰⁸ Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, ADPU nəşri, 2002,

ritualının axırını mərhələsində məhz əjdahadan aldığı fallik gücün hesabına Burla xatunu qazana bilir.

Qeyd edək ki, Qazanın əjdaha ilə bağlılığı çox mürəkkəb məsələdir və bunun üzərinə kitabın axırını bölməsində geniş şəkildə qayıdacağıq.

XVII soyun üçüncü bəndində deyilir:

Aqalarum götürmüşdüm,
Ala Çaqun Çulpa dağınun dibinə getmişdüm.
Buyurmuşdum, ala sayban çatılmışdı,
ləli çaqır süzülüşdi,
körpə quzı çevrülüşdi.
Aqalarumla içür idim.
Qayadan bir qara daş ayrıldı gəldi.
Sağdakı bəglər sağa qaçdı,
soldakı bəglər sola qaçdı.
Sağ əlümdən sol əlümə piyaləni tərətmişdüm.
Qarılarumu qarşı verüb qara daşı saxlayan **Ğazan idüm**³⁰⁹.

Bu parçada öz əksini tapmış hərəkət formullarını ardıcılıqla izləyək:

- Qazan öz bəylərini (ağaları) götürüb Ala Çaqun Çulpa dağına gedir;
- O, dağın ətəyində hündür çadır qurdurur;
- Kef məclisi təşkil edir: bəylərlə çaxır içib, quzu kababı yeyir.
- Bu zaman qayadan iri bir daş qopub onların üstünə gəlir;
- Sağdakı bəylər sağa, soldakı bəylər də sola qaçırırlar;
- Qazan qaçmır, hətta sağ əlindəki piyaləni də sol əlinə götürür;
- Əllərini qabağa verib qara daşı durdurur.

³⁰⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər//“Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 44

İlk baxışdan görünməsə də, bu parça da Qazanın növbəti çevrilmə aktını təsvir edir. Qazan qayadan qopub onların üstünə gələn qara (böyük) daşı əlləri ilə saxlayır. Mətnin çevrilmə baxımından ən mənalı işarəsi Qazanın qara daşı saxlaya biləcək dərəcədə gücə sahib olmasıdır. Bu güc Qazanın həm də qarınqululuğunun, hiper iştahasının metaforasıdır. Başqa sözlə, Qazan burada hiper iştahalı qarınqulu kimi təsvir edilmişdir. Ritual dekorasiyasının bütün elementləri “qarın(qulu)” semanteminin təsdiqinə xidmət edir. Bəylərbəyi Qazan indi döyüşdə yox, yeyib-içmək məclisindədir: aramsız kabab yeyir, şərab içir, qolları güclənir. Qazanın qeyri-adi iştahası, qarınqululuğu və bunun vizual işarəsi olan güclü qolları ciddi obrazın komik üzü kimi trikster obrazına məxsus cizgilərdir. Ancaq bu mənzərə bizə nə qədər komik görünsə də, Qazanın qarınqulu adama çevrilməsi onun igidliyinin növbəti metaforasıdır. Yəni burada igidlik hərbi kodla deyil, yemək metaforaları ilə (qastronomik kodla) təsvir olunmuşdur. Lakin Qazanın bu komik davranış və obrazının altında onun ciddi davranışı və ciddi obraz var. Qayadan qopub onların üstünə gələn qara daş ölümün simvoludur. Qazan qolları ilə qara daşı durdurmaqla ölmə qalib gəlir.

Qeyd edək ki, Qazanın hiperbolik (qeyri-adi) iştahası, yeməkdən doymaması, qarınqululuğu, kabab yeməkdən və çaxır (şərab) içməkdən güclənmiş qolları onun “Koroğlu” eposundakı paradıqması olan Koroğlunu yada salır. Hər iki obraz eyni davranışlar nümayiş etdirir. Düşməne əsir düşmüş dəlilərini xilas etməyə getmiş Koroğlu döyüşdən qabaq yeddi qazan plov yeyir və üstündən də yeddi tuluq şərab içir. Bundan sonra meydana girir, rəqiblərini məğlub edir və əsir düşmüş dəlilərini ölümdən xilas edir. Salur Qazan da çoxlu kabab yeyib, çoxlu şərab içəndən sonra qayadan qopub onların üstlərinə gələn qara daşı durdurmaqla öz bəylərini ölümdən xilas edir.

Bəs Qazanın hiperiştahalı qarınquluya çevrilməsinin onun əvvəlki çevrilmələri ilə bir əlaqəsi varmı?

Axı əvvəlki çevrilmələr totem çevrilmələridir?

Bu çevrilmənin totemizmlə bir əlaqəsi vardırımı?

Əlbəttə – var. Diqqət edək.

Yadda saxlamalıyıq ki, eposda bütün qəhrəmanların davranışları eyni modellər üzrə baş verən və bu mənada bir-birini təkrarlayan davranışlardır. Qazanın davranışlarını bir də yada salaq:

– Qazan dağın ətəyində xan çadırı qurdurur.

Xan çadırı harada qurulmasından asılı olmayaraq, bütün hallarda dünyanın mərkəzini bildirir. Bu baxımdan, çadırın olduğu yer xana aid meydan kimi – “ağ meydandır”.

– Qəfildən qayadan qopan qara daş onların üstünə gəlir.

– Meydanda olanların hamısı – sağ bəylər də, sol bəylər də qaçır. Təkcə Qazan qaçmır.

– Qazan güclü qolları ilə daşı durdurur.

Bəylərin üstünə gələn qara daş özü ilə onlara ölüm gətirirdi. Bu baxımdan, Qazanın qara daşı durdurması onun qara daşa qalib gəlməsi, onu məğlub etməsi deməkdir.

Burada nəzərə almalı olduğumuz ən mühüm məqam ondan ibarətdir ki, Oğuzda bir igid baş kəsib, qan tökəndən sonra Dədə Qorqud mərasim keçirir, həmin mərasimdə igidə bəylik statusu və bəylik adı verilir.

Bəs qara daşa qalib gəlmiş Qazana bu qəhrəmanlığına görə ad verilmirmi?

Əlbəttə, XVII soyun növbəti bəndində ona məhz ad verilməsindən bəhs olunur. Ancaq bizə etiraz oluna bilər: **Qazanın qara daşı durdurması “baş kəsib, qan tökməklə ad alma” formuluna nə dərəcədə uyğundur?**

Tamamilə uyğundur.

Yada salaq ki, Qazan bəylərbəyi, yəni bütün bəylərin başçısı, birinci bəy kimi, “Dədə Qorqud” eposunda igidliyin struktur modelidir. Bu cəhətdən, bütün digər bəylərin “igidolma” hekayəsi Qazanın sakral igidolma presedentini təkrarlayır. Bu epik qanunauyğunluqdan irəli gəlməklə Qazanın igidolma sxemi “Kitabi-Dədə Qorqud”un birinci boyunda Buğacın igidolma tarixçəsində bütün mənalı “detalları” səviyyəsində təkrarlanır:

– Qazan öz bəyləri ilə xan çadırının qabağındakı ağ meydanda yeyib-içib əyləndiyi kimi, Dirsə xanın hələ Buğac adını almamış oğlu da Bayındır xanın ağ meydanında özü kimi uşaqlarla oynayıb-əylənir;

– Qayadan qırılıb gələn qara daş düz Qazan və bəylərin üstünə gəldiyi kimi, buğra ilə döyüşdürmək üçün meydana gətirilən buğa da bağlandığı zənciri qırıb Dirsənin oğlu ilə oynayan uşaqların üstünə cumur;

– Qazanın sağ-solundakı bəylər qorxub qaçdıqları kimi, Dirsənin oğlunun da oyun yoldaşları qorxub qaçırlar;

– Qazan qara daşdan qorxub qaçmadığı kimi, Dirsənin oğlu da qorxub qaçmır;

– Qazan qollarını qara daşın qabağına verib, onu durdurduğu kimi, Dirsənin oğlu da yumruğunu buğanın başına dirəyib onu durdurur;

– Qazan qara daşı durdurması ilə ona qalib gəlib, məğlub etdiyi kimi, Dirsənin oğlu da buğaya qalib gələrək onun başını kəsir.

Dirsənin oğlu bu igidliyinə görə bəylik statusu və Buğac adını alır. Məntiqlə Qazana da ad verilməlidir. Ona da ad verilir. Lakin növbəti qəhrəmanlıq aktından, yəni altmış batman ağırlığında böyük bir **qazana** qalib gələndən sonra. Ən başlıcası, Dirsənin buğaya qalib gələn oğlu Buğac adını aldığı kimi, qazana qalib gələn Dəli Dönməz də Qazan adını alır.

Müşahidələr göstərir ki, Oğuz igidlərinin bəylik adları onların totemləri ilə bağlıdır. Məsələn, Beyrək adı – börü (qurd) totemi, Buğac adı – buğa totemi ilə bağlı olduğu kimi. Qazan adının da Dəli Dönməzin qalib gəldiyi altmış batmanlıq qazan adı ilə bağlı olması göz qabağındadır. **Bəs bu halda dəmirdən olduğu xüsusi vurğulanan qazan Salur Qazanın totemidirmi?**

Sualın cavabı qayadan qopub gələn qara daşla bağlıdır. Qara daş Ala Çağun Çulpa dağdan qoparaq Qazanın üstünə gəlir. Qazan Salur tayfasındandır. Qazanın babası da Dağ xanın oğludur. Demək, Qazanla onun üstünə gələn qara daş genetik baxımdan, yəni totem əcdad xətti ilə qohumdur. Lakin inisiyasiya ritualının liminal mərhələsində Dəli Dönməz adı ilə işarələnən neofit öz Qazan adını qalib gəldiyi qara daşdan yox, başqa bir ritual döyüşündə qalib gəldiyi altmış batmanlıq qazandan alır. Demək, diqqətimizi XVII soyun dördüncü bəndindəki altmış batmanlıq qazana yönəltməliyik. Buğac buğanı məğlub edib, onun adını qazandığı (əлиндən aldığı) kimi, liminal mərhələdə Dəli Dönməz adlanan Qazan da altmış batmanlıq qazanı məğlub edib, onun adını qazanır (əлиндən alır):

Ala Dəmir Kafir xandan gələn altı degül,
altmış batman **ğazan idi**.

İç Oğuzun Dış Oğuzun aqaları
boş yeründən götürə bilməzdi.

İçinə ləli çaqır doldurdum,
Aq dalımın üstünə xub götürdüm.

Qara **ğazanı** boşadubanı yerə qoydum.

Adum Dəli Dönməz ikən ad **ğazanan Ğazan idüm**³¹⁰.

Mətni sadələşdirək və mənadaşyıcı hərəkət formullarına ayıraq:

³¹⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 44

– Ala Dəmür Kafir xan Qazan bəyə altmış batman ağırlığında qazan yollayır.

– İç Oğuzun və Dış Oğuzun bəylərinin heç birinin bu boş qazanı götürməyə gücü çatmır.

– Qazan həmin böyük qazanı çaxırla doldurtdurur, sonra onu belinə götürür.

– O, qazandakı bütün çaxırı içir və yerə qoyur.

– Bu qəhrəmanlığa qədər Dəli Dönməz adı ilə tanındığı halda, bu qələbəsindən sonra Qazan adını alır.

İndi mətni ritual-mifoloji kodla oxumağa çalışaq:

– “Ala Dəmür Kafir xandan gələn altı degül, altmış batman gəzan idi” cümləsində “Ala Dəmür” təyini, bircə, Kafir xana aid olduğu kimi, onun yolladığı qazana da aiddir. Qazanın dəmirdən olması şübhəsizdir. Ancaq onunu yollayan Kafir xanın adının da Ala Dəmür, yəni Böyük Dəmir adlanması xüsusi mənaya malikdir. Həmin mənə Salur Qazanın dəmir qazan və onun sahibi Dəmir (Kafir) xan üzərindəki qalibiyyəti ilə birbaşa bağlıdır. Düşmən nə qədər böyük, nə qədər güclü olarsa, qələbənin əhəmiyyəti, şan-şöhrəti, epik dəyəri də bir o qədər böyük olar. Bu baxımdan belə hesab edirik ki, “Ala Dəmür”, yəni “böyük dəmir” təyini Kafir xana aid olduğu kimi, altmış batmanlıq qazanın da həcm baxımından böyüklüyünü ifadə edir. Ancaq burada daha mühüm bir mənə qatı da var. Bu, Qazana yollanılmış dəmir qazanın onun düşməni olmasıdır. Dəmir qazanı Kafir xan yollayır. Kafir – oğuzlarda mürdar (“sası”) dinli düşmən deməkdir. Qazanın heç kəsin gücü çatmadığı dəmir qazanı götürməsi onun həmin dəmir qazanla yarışması, vuruşması deməkdir. Salur Qazana düşmən olması Kafir adı ilə vurğulanan xanın Salur Qazanın üstünə yolladığı dəmir qazan sanki Qazanla vuruşmağa gələn düşmən pəhləvandır. Bu cəhətdən, Qazanın düşmənin yolladığı dəmir qazanla yarışması elə onun Dəmir xanla vuruşması deməkdir. Bura-

da “ala dəmir” təyini xanın və onun yolladığı qazanın düşmən kimi gücünü ifadə edir. Bu mənada, Kafir xan Böyük Dəmir (Ala Dəmir) olduğu kimi, onun Qazanın üstünə yolladığı dəmir qazan da bütün dəmir qazanların ən irisi, ən böyüyüdür.

– Qazan dəmir qazana qalib gələrək onu məğlub edir.

– Müşahidələrimiz göstərir ki, bir igid başqasına qalib gələndə onun adını əlindən alır. İgidolma ritualının liminallıq mərhələsində Dəli Dönməz adlanan igid dəmir qazana qalib gələndən sonra Qazan adını alır. Dəli Dönməz Qazanın liminal mərhələdəki adıdır. Bu mərhələdə olan bütün neofitlər dəli statusunda olurlar. Liminal mərhələdə namizədin psixikası igid psixikasına transformasiya olunur. Bundan sonra o, yeni ad alır. Qazanın ritualdan qabaqkı adını bilmirik. Məsələn, Dirsə xanın oğlu öz bəy adını, yəni Buğac adını alana qədər məndə “Dirsenin oğlancığı” adı ilə tanınılır. Yaxud, baş kəsib, qan tökən Baybörənin oğlu igidlik göstərəndən sonra Beyrək adını alır. Adalma ritualına qədər atası onu “Bamsam” adı ilə çağırırdı. Lakin bununla yanaşı, Beyrəyin rituala qədərki adı da bioqrafik işarə kimi onun ad sistemində qalır: Bamsı Beyrək. Əlbəttə, diqqətli təhlil vasitəsilə Qazanın inisiasiya ritualına qədərki adını da müxtəlif oğuznamələrdən bərpa etmək olar.

Qeyd edək ki, Salur Qazan müxtəlif oğuznamələrdə ən çox Qazan adı ilə tanınır. Bu adın epik ənənədə nəyə görə dəyişməz olaraq məhz dəmir qazanla bağlanması xüsusi maraq doğurur. Məsələyə müasir düşüncə modeli çərçivəsində yanaşan tədqiqatçılar bu adı Salur Qazan kimi bir igidə heç yaraşdırmırlar da. Məsələn, A.Hacıyev (Şirvanelli) yazır ki, “fikrimizcə, Qazan xanın öz adını su qaynatmaq, xörək bişirmək üçün istifadə olunan qazan adı ilə bağlanması sonrakı nəsil söyləyici ozanların təxəyyülünün məhsuludur”³¹¹. Lakin Qazanın XVII soyun üçüncü bəndində qarınqulu kimi təqdim olunduğunu da

³¹¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 44

nəzərə alsaq, burada yemək metaforaları ilə bağlı kulinar//qastronomik davranış kodunu görməmək mümkün də deyil.

Bununla bağlı çox dərinliklərə getmək istəmirəm. Çünki folklorşünas Səfa Qarayevin **“Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərğənlik metaforaları və psixoloji komplekslər**” adlı monoqrafiyasında Qazanla bağlı bütün yemək metaforaları, o cümlədən dəmir qazan konsepti təhlilə cəlb olunmuş, Qazan adının mifoloji düşüncənin ən ilkin biofizioloji düşüncə modellərindən olan “aclıq-toxluq” invariantı ilə bağlı olması əlavə faktlar da cəlb olunmaqla psixosemantik aspektdə geniş şəkildə təhlil olunmuşdur³¹².

Bu məsələ ilə bağlı yalnız bir məqamı qeyd etmək istərdik. Həmin məqam Salur Qazanın Oğuz dünya modelindəki yeri və funksiyası ilə bağlıdır. Qazan Oğuz kağan və Bayındır xandan sonra mərkəzi hakimiyyəti təmsil edən etnokosmik fiqurdur. Xaqanlar epik-mifoloji dünya modelində dünyanın mərkəzini təmsil edirlər. Cəmiyyəti təşkil edən bütün elementlər həmin mərkəz fiquru ətrafında cəmləşməklə ona fokuslanır. Mərkəzi təşkil edən xanın özü və ona aid olan nə varsa – hamısı cəmiyyətin nüvəsini təşkil edir. Bu cəhətdən, yemək bişirilmək üçün istifadə olunan qazan bu gün məişət əşyasıdır. O, dünən də, tarixin ən dərin qatlarında da məişət əşyası idi. Lakin qazan ibtidai mədəniyyətdə məişət əşyası olmaqla yanaşı, həm də hakimiyyəti, hakim gücü və hakim fiquru təmsil edən simvol idi. İndinin özündə də bəzi hökmlü qaynanalar evin qadın tayfası üzərində hakimiyyətlərini bildirmək məqsədi ilə “Hələ çömçə mənim əlimdədir” deyirlər. Çömçə qazanın içindəki yeməyi həmin qazandan yemək yeyən ailə üzvləri arasında bölüşdürmək üçün işlədilən məişət əşyasıdır. Bu cəhətdən, çömçəyə sahib olmaq qazana və onun

³¹² Qarayev S. “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərğənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 175-189

içindəki yeməyi bölüşdürmək səlahiyyətinə sahib olmaq deməkdir. İbtidai cəmiyyətlərdə icma üzvlərinin bir qazanı olurdu və həmin qazandan yemək paylaşmaq səlahiyyəti icma başçısının əlində idi. Demək, icmanın qazanına sahib olmaq hakimiyyətə sahib olmağın əsas göstəricilərindən biri idi.

Ancaq bu, Salur Qazanın mərkəzi hakimiyyətin başçısı kimi qazandan çömçə ilə yemək paylaşması anlamına gəlirmi?

Əlbəttə – gəlir? Lakin burada nə vaxt və harada məsələsi var.

Bu məsələni Oğuz dövlətqurma ritualları vasitəsilə asanlıqla aydınlaşdırmaq mümkündür. Məsələ burasındadır ki, aramsız fəthlərlə böyüyən Oğuz elinin dövlət quruluşunu hər dəfə yenidən qurmaq (yeni daxil edilən elementləri əhatə etməklə təzələmək) lazım gələndə, yaxud hakimiyyət dəyişikliyi zamanı dövlətin siyasi quruluşunu təşkil edən elementləri yenidən düzmək lazım gələndə oğuzlar bunu həmin “*dəmir qazan*” vasitəsilə, başqa sözlə, sözün həqiqi mənasında ət bölüşmək şəklində icra olunan “*yemək*” ritualı vasitəsilə həyata keçirirdilər. Əbülqazi “Oğuznamə”sindən Oğuz xanın vəfatından sonra dövlətin Oğuz xanın altı oğlu arasında necə bölüşdürüldüyünü xatırlayaq.

Əbülqazi “Oğuznamə”sindən də məlum olduğu kimi, Oğuz dövlətinin quruluşunu Oğuz xandan qalan adət üzrə yenidən müəyyənləşdirmək (yeniləmək, təzələmək, “formatlamaq”) üçün keçirilən qurultay ritualında kəsilmiş qoyun qurbanının ətini 24 tayfa bəyinin arasında bölüşdürülür. Ancaq bu bölüşdürmə ətlərin, sadəcə, paylaşılması şəklində yox, kosmoqonik bölgüsü prinsipi əsasında aparılır. Başqa sözlə, bu qoyun Oğuz kosmosunun zoomodeli idi. Oğuz xanın 24 nəvəsinin (uyğun olaraq –24 tayfanın) hər biri qurultayda kəsilən qoyunun bədəninin istənilən üzvünə (əzasına) aid olan ətdən yox, bədəndə həmin nəvəyə (tayfaya) məxsus olan hissəni

pay olaraq alır. Hər bir nəvənin (tayfanın) Oğuz kosmosunda durduğu yer, mövqe, pillə (tabe edən - tabe olan), üfqi və şaquli məkanda tutduğu mövqe (sağ-sol, yuxarı-aşağı) qoyunun bədənindən alacağı payın yerini müəyyən edirdi. Yəni hər nəvənin aldığı ət payının qoyunun bədənindəki yeri ilə həmin nəvənin Oğuz etnosiyasi sistemində tutduğu yer bir-birinə uyğun gəlməli idi. Başqa sözlə, hər nəvənin Oğuz elindəki tutduğu yer, mövqe, vəzifə, status qoyunun bədənində özünün ət payı işarəsinə malik idi.

Əbdülqadir İnan yazır ki, “Orun” (mövqe – *S.Rzasoy*), “Ülüş” (ət payı – *S.Rzasoy*) hər tayfanın və hər oymağın qövmlər və cəmiyyətində bir çox şeylər üzərində hüquqlarını göstərən dəlildir; təsisatdır (ictimai institutdur – *S.Rzasoy*). Yaylaq, ov, hərbi 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 məcburiyyətindədir³¹³.

Beləliklə, qurultay törənində hər bir tayfa üçün ayrılacaq payın qurban kəsilmiş qoyunun bədəninin harasından olması hər bir nəvə // tayfanın oğuz etnokosmik, ictimai-ierarxik strukturunda tutduğu yerə uyğun olmaqla birbaşa həmin yeri işarələndirirdi. Bu da birmənalı şəkildə təsdiq edir ki, oğuzlarda hakimiyyət bölgüsü, dövlətin siyasi, inzibati, iqtisadi quruluşu “*yemək ritualı*” vasitəsilə tənzimlənir, idarə olunurdu. Bu yemək ritualının ən mənadaşıyıcı funksional elementi isə, heç şübhəsiz, *dəmir qazan* idi. Oğuz elinin bəylərbəyisi, hərbi sərkərdəsi Qazanın adının dəmir qazanla əlaqəsi, göründüyü kimi, siyasi məzmun daşıyır və dəmir böyük də-

³¹³ İnan A. “Orun” və “Ülüş” Meselesi // Abdulkadir İnan. Makalelər və İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 254

mir qazan Qazanın mərkəzi siyasi hakimiyyətini birbaşa sakral ritual səviyyəsində təsdiq edir.

Yeri gəlmişkən qeyd etmək istərdik ki, qazanın mərkəzi hakimiyyət, ağsaqqallıq institutu ilə bağlılığı arxaik davranış modeli kimi indi də özünü məhz rituallarda qorumaqda davam edir. Toylarda “qazanaçdı” deyilən adət var. Yemək bişirənlər toyun ağsaqqalını çağırır, ondan nəmər aldıqdan sonra toy qazanlarının ağzını ona açıdırırlar. Toy – ritualdır, ritual qazanın ağzını isə toyun ağsaqqalı açır. Bu, qazanın hakimiyyət, ağsaqqallıqla bağlı simvol olduğunu bir daha təsdiq edir.

XVII soyun beşinci bəndindən məlum olur ki, Ala Dəmir Kafir xan Qazanı sınamaq ona təkə dəmir qazan yox, həm də on altı təkə buynuzundan düzəldilmiş qatı yay da yollayıb. Qazan bundan əvvəl dəmir qazana qalib gəlib, onun Qazan adını əlindən aldığı kimi, burada da qatı yaya qalib gəlib, padşah Bayındır xandan vəkillik vəzifəsini alır:

Ala Dəmir Kafir xandan gəlmişdi.

Ol kafirün sarı yayı on altı təkə buynuzundan
qurulmuş idi.

Qatı yayı İç Oğuzun bəgləri,

Dış Oğuzun aqaları tərpedə bilməzdi.

Küvrəni aq biləkdə, gen dalıda yumşadıb çəkdüm.

Padşahdan vəkilluqı alan **Ğazan idüm**³¹⁴.

Göründüyü kimi, bu dəfə Qazanı sınamaq üçün ona rəqib olaraq 16 təkə buynuzundan hazırlanmış yay göndərilir. Bu, çəkilməsi çox çətin bir yaydır. O qədər bərkdir ki, İç Oğuz və Dış Oğuzdan heç kəs onu darta bilmir. Qazan yayı əvvəlcə güclü ağ biləyi ilə gen kürəyinə salıb, dartma hərəkətləri ilə yumşaldır, sonra yumşalmış yayı çəkərək yarışı udur. O, yaya qalib gəlməklə Oğuzda siyasi idarəçilik sistemində ikinci ən

³¹⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər//“Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 44-45

yüksək vəzifə sayılan padşahın vəkili vəzifəsini qazanır. Sarı yayın Oğuz düşmən olan Ala Dəmir Kafir xandan gəlməsi həmin yayı Qazanın düşməni mənasına gətirir. Yaya qalib gələn Qazan bununla, əslində, yayın sahibi olan düşməyə qalib gəlir. O, bu qələbə ilə eyni zamanda ad qazanır. Buradan aydın olur ki, padşahın vəkili ad-titulunu qazanmağın şərti həmin sarı yaya qalib gəlməkdir. Başqa sözlə, həmin yay Oğuz sosial-siyasi sistemində padşahın vəkili statusunun işarəsidir. Qazan yayı çəkə bilməklə onu məğlub edir və bununla da həm yayın özünə, həm də onun işarələdiyi ad-statusa sahiblənir.

Yayın məhz 16 baş təkənin buynuzundan hazırlanması təsadüfi deyil. 16 rəqəmi oğuzlarda oğlanların yeniyetməlik dövrünün bitməsi və eyni zamanda hədd-buluğa çatmasının zaman sərhədini bildirən işarədir. Bu zaman sərhədini igidlik göstərərək keçə bilən namizəd oğlan bəy igid statusunu alır. Bu cəhətdən, 16 təkə buynuzundan hazırlanmış yay həmin zaman sərhədini simvollaşdırır. Yay erkək keçilərin, yəni təkələrin buynuzundan hazırlanmışdır. Bu baxımdan, yay psixosemantik kontekstdə erkək olmanın, cinsi gücə sahiblənmənin simvoludur. Qazan bu yayı çəkə bilməklə məhz hipercinsi gücə malik erkək olduğunu təsdiq edir. Və bu baxımdan qətiyyətlə təsadüfi deyildir ki, Qazan növbəti sınaqda özünü məhz kişi fallik gücünün simvolları səviyyəsində təsdiq edərək, evlənəcəyi xanımı əldə edir.

Bundan əvvəlki sınaqlarda gördük ki, Qazanın məğlub etdiyi “rəqibləri” əcdadlar, totemlər dünyası ilə bağlıdır. O, hər bir əşya-simvolun nümunəsində o əşyada təmsil olunan totem əcdada qalib gəlməklə ondan yeni ad-status alır. Bu baxımdan, Qazanın qatı yayı çəkməsi onun yayla vuruşaraq qalib gəlməsi deməkdir. Bu yay 16 təkənin buynuzundan düzəldilmişdir. Buynuz psixosemantika baxımından kişi gücünün zoofallik simvoludur. Buradan aydın olur ki, Qazanın qatı

yayla qarşılaşması həmin yayda buynuzlar vasitəsilə təmsil olunan 16 təkə ilə qarşılaşması və onlara qalib gəlməsidir. Yəni bu yay 16 təkənin fallik gücünü təmsil edən təkə obrazında, təkə şəklindədir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda qaplanın, aslanın, qurdun, sunqur quşunun erkəkləri Qazanın əcdad dünyasında erkəklik xətti ilə kişilik gücü aldığı “kökləri” (“ataları”) olduğu kimi, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin XVII soyunda da keçilərin erkəyi olan təkə Qazanın totem əcdadlar dünyasında erkəklik gücü, erotik-fallik enerji aldığı daha bir “köküdür”. Təkrar qeyd edək ki, Qazanın 16 təkə buynuzundan hazırlanmış qatı yayı çəkməklə məhz fallik güc qazanması XVII soyun axıncı (6-cı) bəndinin fallik simvolikası ilə tam təsdiq olunur:

Ala Dəmir Kafir xandan gəlmişdi.

Altı degül, yeddi dutum polad şiş ucı almasdan.

Aq dabanum ilə qara yerə pərçin etdüm.

Padşah qızı boyu uzun Burla xatunu çuldu qapan

Ğazan idüm³¹⁵.

Göründüyü kimi, bu dəfə Qazana rəqib olaraq Ala Dəmir Kafir xandan şeşpər – dəmir toppuz gəlir. Bu adi şeşpər deyildir. Adi şeşpərlərin altı diş olduğu halda, bunun almazdan yeddi şiş ucu (dişi) var. Şeşpərin altı dişli deyil, yeddi dişli olmasının vurğulanması İç Oğuzdan və Dış Oğuzdan həmin şeşpəri götürməyə heç kəsin gücünün çatmadığını metaforik şəkildə ifadə edir. Qazan şeşpəri nəinki götürə bilir. O, çox asanlıqla şeşpəri yerə pərçim edir (sancır, batırır). Qazanın bütün bu igidlikləri ərgənlik, kişilik, erkəklik gücü ilə bağlı igidolma ritualında göstərdiyini nəzər alsaq, toppuz//şeşpər də buynuzlardan hazırlanmış qatı yayın fallik simvolika daşımada olduğu kimi, cinsi simvolikaya malik olmasını bildirir. Burada toppuz birbaşa erkəkliklə bağlı fallik sim-

³¹⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 45

voldur və Qazan həmin toppuzu yerə sancmaqla özünün bir erkək//kişi kimi fallik gücə və qabiliyyətlərə malik olduğunu təsdiqləyir. Toppuza qalib gələn Qazan onun nümunəsində Bayındır xandan mükafat kimi Burla xatunu qazanır.

Burada psixosemantika baxımından çox incə bir mənə qatı da var. Bu, Qazanın qalib gəldiyi rəqiblərinin gücünə və adına sahiblənməsi ilə bağlıdır.

Bəs indiki halda Qazanın toppuza qalib gəlməklə Burla xatunu qazanması toppuzu Burla xatunla necə əlaqələndirə bilər?

Axı toppuz kişi cinsi gücünün fallik simvoludur?

Toppuz Burla xatunu necə təmsil edə bilər?

Ancaq mətndən açıq şəkildə görürük ki, toppuza qalib gələn Qazan onun simasında Burla xatunu qazanır. Bu halda belə çıxır ki, toppuz Burla xatunu təmsil edir. Bununla da sanki semantik ziddiyyət yaranır. Ancaq burada heç bir ziddiyyət yoxdur. Ritualdakı əşyalar simvolik mənalara malik olduğu kimi, onlar vasitəsilə edilən ritual hərəkətləri də simvolik hərəkətlərdir. Bu baxımdan, mətndə Qazanın toppuza necə qalib gəlməsinə bir daha diqqət edək. O, kişi başlanğıcını təmsil edən toppuzu götürüb qadın başlanğıcını təmsil edən qara yerə batırmaqla cinsi əlaqəyə girmək gücünü və qabiliyyətini ritual simvolika ilə nümayiş etdirir. Bu baxımdan, toppuz kişi varlığının cinsi simvolu olduğu kimi, toppuzun sancıldığı torpaq da qadın varlığının cinsi simvoludur. Buradan aydın olur ki, toppuzun qara yerə sancılması toppuzla təmsil olunan Qazanın qara yerlə təmsil olunan Burla xatuna cinsi baxımdan sahiblənməsini, onu qazanmasını simvollaşdırır.

Qeyd edək ki, Qazan “rəqiblərinə” qalib gəlməklə onların adını da qazanır. Heç təsadüfi deyildir ki, Qazan toppuza qalib gəlib Burla xatunu qazanmaqla onun adına da sahiblənir. O, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında başqa ad-titulları ilə

bərabər, “Bayındır xanın göyüsi”³¹⁶ (yəni kürəkəni, qızı Bur-
lanın əri) ad-titulu ilə də təqdim olunur.

Deyildi ki, Qazanın məğlub etdiyi “rəqibləri” əcdadlar,
totemlər dünyası ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, **yeddidişli toppu-
zun həmin dünya ilə bir bağlılığı vardırımı?**

Əlbəttə – var. *Yeddi dişli toppuz yeddi başlı əjdahanın
silah metaforasıdır.* Yeddi dişli toppuz, gördük ki, kişiliyin
fallik simvoludur. Bu, adi bir silah deyildir. Çünki bütün top-
puz//şəşpərlər altı dişli olur. Qazanın əldə etdiyi yeddi dişli
şəşpər isə fallik simvoldur və bu şəşpər fallik simvol kimi Qa-
zanın məğlub edib, fallik gücünü əlindən aldığı ədahanın fal-
lik gücünün, cinsi enerjisinin simvoludur.

Qeyd edək ki, ritual kontekstində çevrilmə və adalma
məhiyyətə eyni prosesin ardıcıl mərhələləridir. Qazan hər
hansı bir yeni obraza çevrilməklə eyni zamanda onun gücünü,
statusunu və adını alır. İgidlik ritualından keçən fərdin çevril-
məsi bütün hallarda igidlik aktı olduğu üçün eyni zamanda
vuruşmanı, döyüşməni, mübarizəni ifadə edir. Bu cəhətdən,
əgər Qazan bir varlığa çevrilə bilirsə, bu o deməkdir ki, həmin
varlıqla vuruşaraq, ona qalib gəlir. Bu yanaşma müstəvisində
XVII soy “çevrilmə və adalma” formulu baxımından aşağıda-
kı kimi “oxunur”:

– **Qazan** əvvəlcə dağ başında dumana **qalib gələrək**,
ona **çevrilir** və bununla da dumanın həm **stixial gücünü**, həm
də **Duman adını alır**;

– Qazan sonra göy üzündə buluda qalib gələrək, ona
çevrilir və bununla da buludun həm stixial gücünü, həm də
Bulud adını alır;

³¹⁶ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və
S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

– Qazan sonra ovalıq yerdə çiskinə qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da çiskinin həm stixial gücünü, həm də Çiskin adını alır;

– Qazan sonra yer altında yeddi başlı əjdahaya qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da əjdahanın həm fallik gücünü, həm də Əjdaha adını alır³¹⁷;

– Qazan sonra Ala Çaqun Çulpa Dağda qara daşa qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da qara daşın (əslində, dağın) həm stixial gücünü, həm də “Qara daşı saxlayan” adını alır;

– Qazan sonra ağ meydandakı yarışda 60 batmanlıq dəmir qazana qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da qazanın (əslində, qazanın hazırlandığı dəmirin) həm stixial gücünü, həm də Qazan adını alır;

– Qazan sonra ağ meydandakı yarışda 16 təkə buynuzundan olan yaya qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da həm yayda təmsil olunan əcdad təkənin erkəklik gücünü, həm də onun Oğuz sosial-siyasi sistemində işarələdiyi “Padşahın vəkili” ad-statusunu alır.

– Qazan sonra ağ meydandakı yarışda yeddi pərli (dişli) toppuza (şəşpərə) qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da həm yeddi başlı əjdahanın toppuzda təmsil olunan fallik gücünü, həm də onun Oğuz ərgən qız ehtiyatları sistemində işarələdiyi Burla xatunu qazanaraq, “Bayındır xanın göyğüsü” ad-statusunu alır.

Beləliklə, birmənalı şəkildə belə bir nəticəyə gəlmək mümkündür ki, Qazanın XVII soyda 40 şagirdə birbaşa öz dili ilə nəql etdiyi igidolma tarixçəsi ərgənlik ritualı ilə soy-həykətdir. 40 şagirdin də 16 yaşını doldurmuş ərgən (yetişkin) gənclər olduğunu nəzərə alsaq, əslində, Oğuz elinin siyasi pi-

³¹⁷ Qazanın əjdaha ilə necə vuruşması, ona necə qalib gəlməsi, əjdahanın stixial gücünü və adını ondan necə alması ilə abidənin sonuncu mətnində ətraflı şəkildə tanış olacağıq.

ramidasının zirvəsində duran şəxs kimi həyatı statusartırma və statusdəyişmə ritualları ilə sıx şəkildə bağlı olan Qazanın gənclərə onların öz yaşına uyğun igidolma modelini əks etdirən qəhrəmanlıq hekayəsini danışması tamamilə məntiqlidir. Salur Qazan Oğuz elinin birinci igidi kimi igidliyin struktur modelidir. Onun həyatı hər bir mərd igidin öz bioqrafiyası boyunca nümunə götürərək təkrarlamalı olduğu sakral prezedentlərlə zəngindir. Qazanın mərd igid bioqrafiyasında igidliyin hər bir üzü, hər bir nümunəsi, hər bir modeli var. O, XVII soyda 40 şagirdə özünün ərgənlik ritualından necə keçərək mərd igidə çevrilməsinin tarixini nəql edir. Bu nəql etmənin “ol zamanda”n “indiki zaman”a transmediativ əlaqə vahidi olan soy(lama) vasitəsilə ötürülməsi həmin prosesin əvvəlliklərdə olduğu kimi, **təlqinetmə aktı** olduğunu ortaya qoyur. Başqa sözlə, Qazanın igidolma sxemi sakral davranış modeli kimi, yaxud mərd igidin gələcəkdə əsaslanacağı davranış proqramı kimi 40 şagirdin psixikasına kodlaşdırılır.

Məsələnin maraqlı tərəflərindən biri paraqrafın əvvəlində qoyduğumuz suallarda ifadə olunduğu kimi, 40 şagirdlə Qazan arasında qurulmuş transmediativ əlaqə sistemində təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorudun görünməmələridir. Onlar sanki XVII soyda qurulmuş əlaqə sistemində yerli-dibli iştirak etmirlər. Halbuki, 40 şagirdin yaşadığı indiki zamanla Ğaib//Ğeyb ələmi arasındakı istənilən əlaqənin qurulması təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorqud olmadan qeyri-mümkündür. Çünki həmin əlaqələrin qurulması üçün transmediatorlar lazımdır və “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsindəki bütün soylama rituallarının transmediatorları təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorquddur. Təhkiyəçi alp ozan “indiki zaman”da, Dədə Qorqud isə Ğaib dünyada “konservasiya olunmuş” “ol zamanda”dır. Əvvəlcə onlar özləri bir-biri ilə əlaqə qurur, sonra başqalarını bu əlaqə sisteminə qoşurlar. Demək, 40 şagirdlə

Qazan arasındakı transmediativ əlaqəni də onlar qurmuşlar. Başqa cür mümkün də deyil. Bu cəhətdən, təhkiyəçi alp ozanın 40 şagirdin, Dədə Qorqudun isə Qazanın yanında “səssiz-cə durduqları” hiss olunur. Yəni həmin əlaqə sistemində onlar da iştirak edirlər.

Bəs onlar nə üçün görünmələr?

Niyə səssiz durmuşlar?

Axi əvvəlki soy mətnlərində təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorqud, ən azı, ya “Dədəm der”, ya da “Dədə der” informasiya formulları vasitəsilə “görünürdülər”?

Bizcə, bunun bir neçə səbəbi var və səbəblərin hamısı **mətnin funksional strukturu** ilə bağlıdır.

Səbəblərdən biri “ölü mətn” konsepti ilə əlaqəlidir. Biz tədqiqatın müəyyən səhifələrində vurğuladıq ki, canlı şəkildə ifa olunan folklor mətni yazıya alınarkən “ölü mətnə” çevrilir. Canlı mətn səsləri, hərəkətləri, söyləyiciləri, dinləyiciləri, emosiyaları, zaman və məkan dekorasiyasını, bir sözlə, canlı ifa prosesi ilə yaxından və uzaqdan bağlı olan nə varsa – hamısını əhatə edən performans sistemidir. Yazı (əlyazma) bu canlı performans sistemindən yalnız sözləri qeydə almaqla onun, bir növ, “canını almış” olur. Canı alınmış orqanizm isə, təbii ki, ölür. Toplayıcı yazılı mətndə performativ situasiyanı nə qədər geniş, nə qədər təfərrüatlı əks etdirməyə çalışsa da, bu, mümkün olmur. Çünki mətn yazıya alınanda o dağılır: onu təşkil edən qeyri-verbal (söz olmayan, sözlü olmayan) laylar pərən-pərən düşərək itir. Toplayıcı ancaq şifahi sözü qeydə alır, söz olmayanlar, sözlü olmayanlar yazılı mətnə girə bilmir. Ona görə ki, yazı bütün mahiyyəti etibarilə sözlərin qrafik şəkildən başqa bir şey deyildir. Bu baxımdan, yazının gücü, qabiliyyəti canlı mətndən ancaq sözləri götürməyə, sözlərin şəklini çəkməyə çatır. Sözdən ibarət olmayan bütün qalanları yazıdan qıraqda qalır. XVII soy da yazı (əlyazma) mət-

ni kimi Qazanın yalnız sözlərindən ibarətdir və bu mənada, XVII soyun transmediativ əlaqə sisteminə daxil olan bütün “qalanları” yazıdan kənar qalmışdır. Məhz bu səbəbdən biz həmin yazı mətnində təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorqudu görə bilməsək də, onların orada olduğunu hiss edirik.

Beləliklə, XVII soyda 40 şagirdlə Qazan arasında qurulmuş transmediativ əlaqə sistemində Dədə Qorudun orada ola-ola “görünməməsi”, bizə görə, bir tərəfdən folklora aid əlyazmanın “ölü mətn” statusunda olması ilə bağlıdır. Kamal Abdullanın ifadələrindən istifadə etsək, bunu “yazının gücsüzlüyü” də adlandıra bilərik. O, “Kitabi-Dədə Qorqud”da yazının funksional imkanları və imkansızlıqlarından danışarkən yazır: “Dastanda Yazının gücsüzlüyünə dəlalət edən əlamətlərdən biri də odur ki, buradakı ayrı-ayrı boylar bir-birinə möhkəm və təbii əlaqə daxilində bağlana bilmir. Əlaqə var, amma bu əlaqə, bu bağlılıq, bir növ, xarici, formal bağlılıqdır. Dastanın lap üst qatındadır”³¹⁸.

Bu fikri “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin XVII soyuna tətbiq etsək, görərik ki, soyun yazılı mətni yazı kodunun imkansızlığı (“gücsüzlüyü”) səbəbindən bütöv soylama ritualının (performansın) yalnız bir qatını, başqa sözlə, yalnız yazının qrafik işarələri vasitəsilə əks oluna bilən söz qatını əks etdirir. Qalan nə varsa – hamısı yazının inikas etmə gücündən qıraqda qalır. Ona görə də biz XVII soylama ritualının sözlü mətn hissəsi olan soyda transmediatorları görməsək də, soylamada onların iştirakını qabaqcadan bilirik.

Ancaq XVII soyda Dədə Qorqudun “görünməməsinin”, “susmasının” “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual semantikasını ilə bağlı başqa səbəb(lər)i də var.

³¹⁸ Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s. 118

XVII soyda Qazanla 40 şagird arasındakı qurulmuş mediativ əlaqə “Qazan – I şəxs” modeli əsasında həyata keçir. Yəni həmin soydakı sözlərin istisnasız olaraq hamısı şəxsən Qazanın ağzından çıxır. Burada yalnız Qazan danışır, bütün digərləri ancaq susur və dinləyirlər.

Lakin burada bir məsələ də ortaya çıxır. Axı demək olar ki, bütün soyların sonunda Dədə Qorqud hər hansı formada iştirak etməlidir. Soyların (mifdən gələn) qapalı-təkrarlanan strukturu elə qurulmuşdur ki, hər bir soyu ya “Dədə der” formulu ilə Dədə Qorqudun özü, ya da “Dədəm der” formulu ilə təhkiyəçi alp ozan qapayır. XVII soyda nə bu “qapanmanı”, nə də “qapayıcıları” görmürük:

Nə baş vermişdir?

Soylamanın ənənəvi strukturu bu soyda niyə pozulub?

Bəlkə, heç pozulmayıb, elə bu cür olmalıdır?

Növbəti soya – XVIII soylamaya nəzər salan kimi məsələ aydın olur. XVII soyda “susan” Dədə Qorqud, əslində, növbəti (XVIII) soyda danışmaq üçün “növbəsini” gözləyir. Belə ki, XVIII soyun da birinci sözündən tutmuş axırıncı sözünə qədər – hamısını məhz Dədə Qorqud danışır.

İndi isə tədqiqatımızın yenə də fəvqəladə əhəmiyyət kəsb edən sualları gəlir:

Qazan ilə Dədə Qorqudun arasında XVII və XVIII soylarda müşahidə olunan bu “söz demək növbəsi” nə anlama gəlir?

Onların 40 şagirdə nəsihət vermək üçün növbə gözləmələrinin soylama ritualının qanunları ilə şərtlənən səbəbi varmı?

Əlbəttə – var: Qazan və Dədə Qorqudun 40 şagirdlə bir-başə ünsiyyətini əks etdirən bu ardıcılıq, növbəlilik sırası “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturunun əsasında duran **doqquzlama formulu** ilə bağlıdır.

Məsələ burasındadır ki, Qazanın danışdığı XVII soy və Dədə Qorqudun danışdığı XVIII soyla “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin **ikinci doqquzlama dövriyyəsi** başa çatır. Bu baxımdan, bütöv eposun strukturundakı XVII və XVIII soylar ikinci doqquzlama dövriyyəsinin (silsiləsinin) uyğun olaraq VIII və IX soylarıdır. Birinci soylama dövriyyəsi Ğaib dünyadakı Oğuz cavanmərdlərinin Dədə Qorqudun mediatorluğu ilə zahirə çıxması, 40 şagirdə əyan olmaları ilə başa çatdığı kimi, ikinci doqquzlama dövriyyəsi də Oğuz elinin Ğaib dünyadakı baş cavanmərddi olan Qazanın və Dədə Qorqudun zahirə çıxmaları, 40 şagirdə əyan olmaları ilə tamamlanır. Başqa sözlə, 40 şagird birinci doqquzlama dövriyyəsinə Ğaib dünyadakı Oğuz igidləri ilə ümumi planda “görüştükləri” halda, ikinci doqquzlamada onlar şəxsən Qazan və Dədə Qorqudun özləri ilə “görüştülər”.

Mənə belə gəlir ki, qarşıda üçüncü doqquzlama dövriyyəsi də var. Çünki “atalar üçdən deyib”. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin epik ritm modeli Oğuz dünya modelinin ternar strukturunu (göy, yerüstü və yeraltı dünya) özündə əks etdirir. Yəni varlıq aləminin strukturu Allah (c.c.ə.ş.) tərəfindən elə proqramlaşdırılmışdır ki, mifdə, ritualda, reallıqda, virtualda... – fərqi yoxdur, harada olursa-olsun, sistemin ümumi strukturu onu təşkil edən layların strukturunda fraktal olaraq təkrarlanır. Doqquzlamanın üçüncü dəfə təkrarlanacağı, yaxud təkrarlanmalı olması fraktal “üçləmə” qanununu əks etdirir.

Düzdür, bunu deyirik, ancaq görək “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin mətn strukturu dediyimizi təsdiq edəcək, ya – yox...

XVIII soy(lama):

Dədə Qorqudun ikinci doqquzlama dövriyyəsini tamamlaması və 40 şagirdin psixikasına gələcək dünyanın struktur pozuntuları haqqında proqnostik biliklər təlqin etməsi

Bütöv eposun XVIII (ikinci doqquzlamanın IX) soyunda Dədə Qorqud 40 şagirdə onların yaşadığı dünyanın gələcəyi haqqında elmi-fəlsəfi proqnozlarını təlim edir. Bu təlimdə Oğuz//Türkman dünyasının bütün siyasi, iqtisadi, inzibati, mədəni, antropoloji, etnopsixoloji, zooloji və s. strukturu konkret münasibət modelləri səviyyəsində əhatə olunur. Dədə Qorqudun bu soylamada söylədiklərinin hamısı informativ poetikasına görə “xəbər” janrına aiddir. “Qaibdən dürlü xəbərlər söyləmək” Dədə Qorqudun Tanrı-təala tərəfindən müəyyənləşdirilmiş əbədi funksiyasıdır. O, Ğaib dünyada konservasiya olunan “ol zamanda” olsa da, “indiki zaman”la ardıcıl şəkildə əlaqə saxlayır və öz soyundan olan alp ozanlara Oğuz//Türkman eli insanlarını gözləyən taleyüklü hadisələr haqqında xəbər verir. Bu baxımdan, Dədə Qorqudun XVIII soyda 40 şagirdə xəbər verdiyi məlumatların hamısı Oğuz //Türkman dünyasının gələcəyi haqqında transmediativ “proqnozlardır”. O, soyda üç dəfə ritmik olaraq təkrarlayır ki, mən Dədə Qorqud həmin o gələcək günləri hələ görməsəm də, “*görmüş kimi söylərəm*”. Bax bu “görmüş kimi söylərəm” formulu verilən xəbərlərin proqnoz xarakterini ortaya qoyur. Mətnə diqqət edək:

Dədə der, ay ötə, yıl dolana, zəmanələr qopa gələ.

Dağ otları tükənə, tikan qala.

Dadlı dirilik tükənə, davaylan savaş qala.

Asl bəglər tükənə, avam qala.

Selintilər yığıla bir yerdə, oba ola.

Dərıntilər yığıla bir yerdə, kəntli ola.

Bir kəntdə iki koxa olsa, beş dahıca daruğa ola.

Onlar dahi bir-birinin sözüne bitməyələr.

Ortuluqda bəd nəfs ilən yalançınınun günü doğa.

**Ol günləri görməmişəm mən Dədəm (Qorqud),
görmüş kimi söylərəm³¹⁹.**

Qeyd edək ki, Dədə Qorqudun “proqnozlarından” ibarət XVIII soylama üç hissədən, başqa cür desək, üç proqnostik soylamadan ibarətdir. Hər bir hissə Oğuz//Türkman elinin gələcəyi haqqında bir müstəqil proqnozdur. Ona görə də belə hesab edirəm ki, XVIII soyu bir soy kimi yox, üç soy kimi qəbul etmək lazımdır. Bu, nəzərə almalı olduğumuz mühüm bir məqamla şərtlənir. Bu məqam “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ və ritual-mifoloji strukturu ilə bağlıdır. Bu soy bütöv oğuznamənin XVIII soyu olsa da, həm də ikinci doqquzlama dövriyyəsinə tamamlayan IX soydur. Bundan əvvəlki VIII (XVII) soyda Qazan 40 igidə əyan olduğu kimi, bu IX (XVIII) soyda da Dədə Qorqudun özü onlara əyan olur. Bu baxımdan, Dədə Qorqudun XVIII soyda 40 şagirdə verdiyi üç “xəbər”in (proqnozun) hər biri “müstəqil” bir soydur. XVIII soylamadan göründüyü kimi, mətnin poetik strukturu üçləməyə əsaslanır, yəni üç müstəqil bənddən ibarətdir. Hər xəbər bir soylama ayini deməkdir. Başqa sözlə, Dədə Qorqud bu üç xəbəri XVIII soyda 40 şagirdə üç dəfəyə, yəni üçləmə modelində çatdırmışdır (yetirmişdir). Bu da öz növbəsində bizə XVIII soyun 3 soy parçasından təşkil olunduğunu söyləməyə imkan verir.

Ümumiyyətlə, XVIII soyun hər üç parçası poetik strukturu baxımından üç hissə-formuldan ibarətdir. Yəni üçləmə formulu XVIII soyun həm bütöv strukturunda, həm də bütöv strukturu təşkil edən üç hissənin hər birinin strukturunda müşahidə olunur. Birinci hissənin transmediativ strukturunu və ritual-mfoloji semantikasını öyrənməyə çalışsaq:

³¹⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 45

1. Gələcək zamanı proqnozlaşdıran formül: “Dədə der, ay ötə, yıl dolana, zəmanələr qopa gələ”.

Burada Dədənin ayların ötməsini, illərin dolanmasını və zəmanələrin qopmasını (keçməsinə) arzu etməsi onun gələcək zamanı proqnozlaşdırması deməkdir. Müasir proqnozlaşdırma gerçəklik üzərində aparılmış müşahidələrə əsaslanır. Dədə Qorqudun isə transmediator olduğunu nəzərə alsaq, onun bu xəbər//proqnozları Ğaib aləmdən aldığı söyləmələyik.

2. Gələcək zamana aid struktur pozuntuları: Bunlar təbiət və cəmiyyətin bir-biri ilə səbəb-nəticə əlaqəsi ilə bağlı olan hadisələrini əhatə edir.

3. Dədə Qorqudun verdiyi bu “xəbərlərin” proqnoz olmasının özü tərəfindən təsdiqlənməsi: “Ol günləri görməmişəm mən Dədəm (Qorqud), // görmüş kimi söylərəm”.

Qorqudun söylədiyi bu xəbərlərin proqnoz olması haqqında 40 şagirdə xəbərdarlıq etməsi, əslində, həmin xəbərlərin, sadəcə, gələcəyə aid “maraqlı” proqnozlar olduğunu deyil, onların inisiyasiya ritualından keçəndən sonra igid olacaq 40 şagirdi gözləyəcək sosial vəzifələr olduğunu göstərir. Buradan aydın olur ki, Dədə Qorqud gələcək zamanın struktur pozuntularını bir-bir sadalaması 40 şagirdin gələcəkdə bu pozuntuları aradan qaldıraraq, cəmiyyətdə kosmoloji harmoniyanı bərpa edə bilməsindən ötrüdür. Proqnostik xəbərlərdə gələcəkdəki struktur pozuntularının səbəblərinin, nəticələrinin təfərrüatlı şəkildə, cəmiyyət həyatından gətirilən konkret nümunələr əsasında izah olunması, əslində, bu xəbərlərin “tanıtım” xarakterli biliklər olduğunu göstərir. Yəni bunlar sosioloji-fəlsəfi biliklərdir. Gələcəyin mərd igidləri kimi cəmiyyətin sosial, siyasi, mədəni və hərbi təhlükəsizliyinin keşiyini çəkməli olacaq 40 şagird yaşadıkları sosisiumda baş verən hər bir hadisənin sosioloji mahiyyətini anlamalı və həmin hadisələrin Oğuz//Türkman cəmiyyəti üçün hansı təhlükələrə səbəb ola biləcəyini qabaqcadan görə (proqnozlaşdıraraq) bilməlidir.

Bunun üçün onlar Oğuz//Türkman cəmiyyətinin hər bir sahəsinə aid sosioloji biliklərə malik olmalıdırlar. Bu, o deməkdir ki, Dədə Qorqudun XVIII soyda sadaladığı struktur pozuntuları onun 40 şagirdin psixikasına təlim və təlqin etdiyi sosioloji biliklərdir.

İndi həmin sosioloji biliklərin Oğuz//Türkman cəmiyyətinin hansı struktur səviyyələrini və həmin səviyyəni təşkil edən elementləri necə əhatə etməsinə diqqət edək. Qeyd edək ki, mətndəki xəbər//proqnozlar morfoloji baxımdan feilin gələcək zamanı bildirən arzu şəklinin şəkilçiləri (-a//-ə; -ya//yə) ilə ifadə olunmuşdur. Biz funksional semantikanı aşkarlamaq üçün onları həm də gələcək zaman şəkilçiləri ilə təqdim edəcəyik. Qorqudun XVIII soyun birinci soylamasındakı proqnozlarına görə, müəyyən zaman keçəndən sonra yeni zaman gələcək (“*ay ötə, yıl dolana, zamanələr qopa gələ*”). Həmin gələcək zamanda:

~ Dağlarda yaşıl otlar tükənəcək, heyvanların yeyə bilməyəcəyi quru otlar qalacaq (“*Dağ otları tükənə, tikan qala*”): **təbii-ekoloji strukturun pozulması;**

~ Cəmiyyətdə sülh, sakitlik, əmin-amanlıq dövrü bitəcək, qanlı konfliktlər, müharibələr başlanacaq (“*Dadlı dirilik tükənə, davaylan savaş qala*”): **sosial-siyasi strukturun pozulması;**

~ Mənəvi-əxlaqi dəyərlərin daşıyıcısı olan insanlar tükənəcək, yerində bu dəyərlərdən məhrum cahillər qalacaq (“*Asl bəglər tükənə, avam qala*”): **sosial-mənəvi strukturun pozulması;**

~ Yeni sosial birgəyaşayış vahidləri təsadüfi elementlər hesabına formalaşacaq (“*Selintilər yıqıla bir yerdə, oba ola*”): **sosial təşkil olunma strukturunun pozulması;**

~ Yeni solumu təşkil edən elementlərin birgəyaşayış vahidlərinə inteqrasiyası antimənəvi prinsiplər əsasında baş verəcək (“*Dərıntilər yıqıla bir yerdə, kəntli ola*”): **sosial təşkil olunma strukturunun pozulması;**

~ Solumda inzibati idarəçilik sistemində özbaşınalıq yaranacaq, inzibati elementlərin arasında qarşıdurmalar olacaq və

bu sositumdağıdııcı elementlərin fəallaşmasına şərait yaradacaq (“*Bir kəntdə iki koxa olsa, beş dahıca daruğa ola. // Onlar dahi bir-birinin sözünə bitməyələr. // Ortaluqda bəd nəfs ilən yalançının günü doğa*”): **sosial-inzibati strukturun pozulması.**

Beləliklə, 40 şagirdə struktur pozuntuları haqqında sosioloji biliklər verən Dədə Qorqudun həmin pozuntuların proqnoz olduğunu (“*Ol günləri görməmişəm mən Dədəm (Qorqud), // görmüş kibi söylərəm*”) vurğulamaqda məqsədi “əhli-istedad” olan gələcək igidləri bu pozuntuları aradan qaldırmaq üçün mükəmməl sosioloji təhsilə (“kamal təhsilinə”) həvəsləndirmək, yəni eposun özündə deyildiyi kimi “tərgib etmək”dir. Dədə Qorqud bu xəbərdarlıqla 40 şagirdə bildirir ki, sizi gələcəkdə belə bəlalər gözləyir. Həmin bəlalardan qorunmağın yolu pis hadisələr verməmiş onları aradan qaldırmaqdır. Hər bir hadisə baş verməmişdən əvvəl onun ilkin əlamətləri təzahür edir. Əgər 40 şagird cəmiyyət haqqında mükəmməl biliklərə sahib olsa, bu ilkin əlamətləri tanıya, anlaya, başa düşə və qabaqlayıcı tədbirlər görə bilər.

Dədə Qorqud XVIII soyun ikinci hissəsində (soylamasında) da sosioloji bilikləri eyni proqnostik üslubda 40 şagirdin psixikasına təlim və təlqin edir:

~ Təbiətin ahəngi pozulacaq (“*Yazı, qışı bilinməz yıllar ola*”³²⁰): **təbii-ekoloji strukturun pozulması;**

~ Cəmiyyətin etnik strukturunda qeyri-müəyyənliklər yaranacaq (“*Qüvvəti, güci bilinməz ellər ola*”³²¹): **etnik strukturun pozulması;**

~ Cəmiyyətin ekoloji ahəngi pozulacaq (“*Yaylaqlar qışlaq ola, qışlaqlar da yaylaq ola*”³²²): **sosial-ekoloji strukturun pozulması;**

³²⁰Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 45

³²¹Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 45

³²²Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 45

~ Cəmiyyəti etnik təşkilolunma sxemində dəyişikliklər baş verəcək (“*Tat eviynən türk evi bir araya qonşu ola. // Ağac çanaq, daş çanaq bir-birinə qarışuq ola*”³²³): **sosial-etnik strukturun pozulması;**

~ Cəmiyyətin etnik kimlik sxemində dəyişikliklər baş verəcək (“*Tat qızını türk ala, türk qızını həm tat ala. // Tat qızından doğulan uşaq dayısına dayı deyə. // Türk qızından doğulan uşaq dayısına dayı deyə bilməyə, // dolandura-döndərə xalu* (“xalu” – “xolü” müasir tat dilində “dayı” deməkdir – **S.Rza-soy**) *deyə*”³²⁴): **etnik-identifikativ strukturun pozulması;**

Dədə Qorqud bu hissəsinin sonunda da 40 şagirdə verdiyi xəbərlərin proqnoz xarakterli olduğunu təkrarlayır: “*Ol günləri görməmişəm mən Dədəm (Qorqud), // görmüş kibi söylərəm*”³²⁵.

Dədə Qorqud XVIII soyun həcmcə əvvəlkilərdən böyük olan üçüncü hissəsində də sosioloji bilikləri eyni proqnostik üslubda 40 şagirdin psixikasına təlim və təlqin edir:

~ İnsanlar durmadan çalışsalar da, əkin-biçinin bərəkəti olmayacaq və heç kəs də bunun səbəbini bilməyəcək (“*Dərə-tərə qalmaya, əkin ilən şuxm ola. // Dana-buzov qalmaya, cüftə gedə. // Oğlan-uşaq qalmaya, əkinçi ola. // Əkinçisi çoq ola, yerində bərəkət yoq ola. // Çoq əkələr, az götürələr, bilməyələr hikməti nə, səbəbi nədən ola*”³²⁶): **cəmiyyətin ilahi dəyərlər sistemində strukturun pozulması;**

~ İnsanlar öz oğlanlarına tanımadıqları ailələrdən qız alacaq, evə gələn bu nanəcib gəlin də tez bir zamanda evin rahat həyatını pozacaq, dava-dalaş salıb, ərini onun ata-anasına qarşı qaldıracaq, özünə təzə ev quracaq, belə gəлиндən olan

³²³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 46

³²⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 46

³²⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 46

³²⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 46

oğlan uşağı ağsaqqalların üzünə ağ olacaq, tez bir zamanda qocalıb öləcək, insanlar 50-60 yaşlarına güclə çatacaqlar (“*Sı-nalmamış yad eldən, yad oymaqdan, // Oğuz, sənin içünə bir qız gələ, gəlin düşə. // Ol gəlin ay başına yetişmədin // yaşmaqınun altından donğuldana, // yıl başına yetişmədin // qayın ata ilə qayın anaya dil yetürə, // “Başum baxtı alp yigidim, // atan yaman, anan yaman! // Mənüm evcigəzimi ayır!” deyə. // Evcügəzin ayıra // çadıra güci yetməsə, çubuq əkə, // üstinə həsir sala, “evüm” deyə, // Bir keçisi oqlaq doğsa, “malum” deyə. // Gəzənə güci yetməsə, çölmək ala. // Dügiyə güci yetməsə, yarma sala. // Aqşama dən ha bişürə, ha düşürə, // aqşam olanda “Başum baxtı alp yigidim, // dadlı-tamlı zad bişürmüşəm, gəl ye!” deyə. // “Qayın atanun minnətindən, // qayın ana cövrindən qurtuldum, şükür!” deyə. // Haq Taala ol gəlindən əyal versə, dodaqları yalama oğlu ola. // Beş yaşına yetişmədin yetmiş yaşar qocalara dili dəgə. // İyirmi yaşına yetişmədin saqqal basa. // Otuz yaşına yetişmədin ortalana. // Qırx yaşına yetişmədin qırqıl səpə. // Əllisində, altmışında əcəl alsə, yıqılalar, götürələr, // “Dahay dövlətli qoca!” deyübəni söylə(yə)lər. // Ol zamanun qocası əlli-altmış yaşında adam ola”³²⁷): **ailələr arasında və ailə içərisində mənəvi-əxlaqi münasibətlərin pozulması nəticəsində cəmiyyətin bioantropoloji inkişaf strukturunun pozulması.***

Dədə Qorqud üçüncü hissəsini sonunda da 40 şagirdə verdiyi xəbərlərin proqnoz xarakterli olduğunu təkrarlaqla (“*Ol günləri görməmişəm mən, // görmüş kibi söylərəm*”³²⁸) onları gələcəkdə sağlam cəmiyyət qurucuları kimi görmək arzusunu ifadə edir.

XVIII soy Dədə Qorqudun bu nəsihətləri ilə bitir:

Dünyada nə yaşadum mən Dədə Qorqud?

³²⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 46-47

³²⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 47

Üç yaz altmış altı yıl yaş yaşadum.
Günorta ilən ikindinün arasında gün görmədüm.
Yeddi qoyun olur idi gündə mənüm şülənimdə.
Bağır-öpkə qədərincə ət yemədüm.
İki qapulu karvansaratək
bu cahanı bir ev gördüm mən Dədə Qorqud.
Bu qapıdan girəndə ol qapudan çıxar gördüm³²⁹.

Dədə Qorqudun bu söylədikləri yuxarıdakı üç parçadakı xəbərlərdən fərqli olaraq xəbər-proqnoz deyil. Yuxarıdakı üç xəbər gələcək zamana aid xəbərlər olsa da, bu söylənilənlər keçmiş zamana aiddir. Bütün bunlar, XVIII soyun transmediativ semantikasını ilə bağlı aşağıdakı nəticələrə gəlməyə imkan verir:

1. Dədə Qorqud XVIII soyda artıq yaşanmış və bitmiş bir ömürdən danışır. Həmin ömür 366 ili əhatə etmişdir. Lakin bu ömür bitsə də, Dədə Qorqud 40 şagirdlə yenə də real zaman rejimində canlı bir şəxs kimi öz dili ilə danışmaqda davam edir. Bu da öz növbəsində məna ziddiyyəti yaradır:

366 altı illik bir ömrü tamamlamış insan 40 şagirdlə haradan danışa bilər?

Təbii ki, axirət aləmindən. Dədə Qorqud da bütün insanlar kimi iki qapılı karvansaraya bənzər “bu cahan”dakı ömrünü tamamlamış, o dünyaya köçmüşdür. Lakin biz onu da bilirik ki, Dədə Qorqud və başqa seçilmiş Oğuz cavanmərdləri nə “uçmaq” (cənnət), nə də “damu” (cəhənnəm) aləmdədirlər. Onlar adi ölümə ölməmiş, “bu cahan”dakı ömür müddətlərini tamamladıqdan sonra yox olaraq, başqa sözlə, “itərək” Ğəib aləmə getmişlər. Onlar Ğəib aləmdə bir şəkil misalında olan bədənə mövcudluqlarını davam etdirirlər. Ğəib aləmi, bir növ, İslamdakı Bərzəx aləminə bənzətmək olar. Lakin “Manas” eposunun seçilmiş igidlərinin əbədi məskəni olan Kayıp aləm haqqında qırğızlar arasında geniş təsəvvürlər olsa da, “Dədə Qor-

³²⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 47

qud” eposunun seçilmiş Oğuz igidlərinin əbədi məskəni olan Ğaib aləm haqqında bizim biliklərimiz, demək olar ki, yoxdur. Hesab edirəm ki, tədqiqatçılar bundan sonra Ğaib aləmlə bağlı qarşılarına çıxan məlumatlara qarşı diqqətli olacaqlar.

2. XVIII soyun təhlili həm də Ğaib aləmlə “ol zaman” dünyasının eyni olmadığını ortaya qoyur. Belə hesab edirik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı həm “ol zaman”, həm də “indiki zaman” (“imdi”) Oğuz igidlərinin bu dünyadakı (bu cahandakı) həyatına aiddir. Eposdakı “Hanı dediyim bəy ərənlər...” ifadəsi oğuz igidlərinin bu dünyadakı həyatının iki epoxanı əhatə etdiyini göstərir:

Birincisi, sakral Oğuz bəylərinin Oğuz elindəki şöhrətli həyat tarixini əhatə edən “Ol zaman”;

İkincisi, “ol zamana” aid xatirələri Dədə Qorquddan real zaman rejimində dinləyən oğuzların “indiki zamanı”.

Hər iki zaman bu dünyaya, “bu cahana” aid zamandır. Ona görə də Dədə Qorqudun “Hanı dediyim bəy ərənlər...” ifadəsini belə “genişləndirmək” olar: **“Ey indiki zamanda yaşayan oğuzlar, hanı dediyim ol zamandakı bəy ərənlər...”**

Göründüyü kimi, “ol zamanı” Ğaib dünya ilə qarışdırmaq olmaz. Ğaib dünya istər “ol zamanda”n, istərsə də “indiki zamandan” fərqli olaraq, zamansız bir dünya, daha dəqiq desək, zamanlararası dünyadır.

Lakin xüsusi şəkildə vurğulamalıyıq ki, “ol zaman”la Ğaib dünyanın eyniləşdiyi, daha doğrusu, eyni mövqedən göründüyü məqamlar da var. Unutmaq olmaz ki, bu dünyadan yox olaraq Ğaib dünyaya getmiş cavanmərd//əsizlərdə Oğuz igidləri oraya tək-cə öz bədənələrini yox, həm də özləri ilə bağlı qəhrəmanlıq tarixçələrini (ol zaman”ın tarixini) də aparmışlar. Zətən onların o dünyaya yox, əbədiyaşar Ğaib aləmə köçmələrinin şərti də elə onların ideal qəhrəmanlıqları ilə bağlıdır. Bu cəhətdən cavanmərd Oğuz igidləri Ğaib aləmə gedərkən

yaşadıqları “ol zamanın” xatirələrini də özləri ilə oraya apar-
mışlar. Fikrimizi bir qədər də aydın desək, seçilmiş Oğuz
igidləri Ğaib aləmə gedərkən onların mənsub olduğu “ol za-
manı” da igidlərlə bərabər oraya köçmüşdür. Bu cəhətdən,
Ğaib dünyada igidlərlə bərabər, onların yaşadığı sakral “ol za-
man” da zaman potensiyası, zaman enerjisi halında konserva-
siya olunmaqdadır. Bu da “ol zaman”la Ğaib aləmin bəzən bir
yerdə, eyni mövqedən görünməsinə səbəb olur.

3. Ğaib dünyanın zamanlararası strukturu ilə inisiyasiya
ritualının ikinci mərhələsinin zamanlararası strukturu bir-biri
ilə sıx bağlıdır. Namizədlər inisiyasiya ritualının ikinci mərhə-
ləsində o dünya ilə bu dünyanın arasında yerləşirlər. Yəni qəti
şəkildə nə o dünyaya, nə də bu dünyaya aiddirlər. Onlar limi-
nal varlıqlar, başqa sözlə, zamanüstü keçid varlıqlardır. Ğaib
dünyada mövcud olan Dədə Qorqud və seçilmiş Oğuz igidləri
də eyni zamanda liminal varlıqlar, yəni zamanüstü varlıqlar-
dır. Elə inisiyasiyadan keçənlərlə Ğaib dünya varlıqları arasın-
da transmediativ əlaqənin qurulmasının səbəbi də budur. İni-
siasiya ritualından keçən namizədlər əvvəlki fiziki və mənəvi
varlıqlarından ayrılaraq liminal vəziyyətə düşürlər. Yəni onlar
bu situasiyada artıq psixikasız duruma (liminal vəziyyətə) ke-
çirlər. Ğaib aləmdəki Oğuz igidləri də liminal varlıqlardır. Bu
cəhətdən, məhz liminallıq namizədlərlə Oğuz igidləri arasında
psixi enerjinin ötürüldüyü körpüyə, yaxud naqilə çevrilir və
Oğuz igidlərinin psixi enerjisi 40 şagirdin psixikasına məhz
bu naqil vasitəsilə axaraq onu yenidən təşkil edir. Buradan ay-
dın olur ki, Ğaib dünyasında liminal varlıqlar şəklində möv-
cud olan seçilmiş Oğuz igidlərinin psixi enerjisinin, ruhani
potensiyasının 40 şagirdin psixikasına transfer olunması üçün
gərək onlar da liminal rejimdə olsunlar. Buradan o da aydın
olur ki, seçilmiş Oğuz igidləri Ğaib dünyada canlı bir həyat
yaşamır, onlar orada obrazlar (bəlkə də, “arxetiplər”) şəklində

mövcuddurlar. “Manas” qəhrəmanlarının Kayıp dünyada görmə və eşitmə qabiliyyətlərindən məhrum halda mövcud olduqlarını yada salsaq, Oğuz cavanmərdlərinin də Ğaib//Kayıp aləmdə “canlı ölümlər” (“diri ölü”) statusunda mövcud olduqlarını ehtimal edə bilərik. Onların korluğu və karlığı həm ölü, həm də diri olduqlarını, aralıq//liminalı durumda olduqlarını göstərir. Həmin obrazların hər birində Oğuz qəhrəmanlıq ruhu potensial enerji şəklində mühafizə olunur. Hər bir obrazın adı onun daşdığı enerjinin antropopsixik növünü bildirir. İnsiasiya ritualından keçən namizədin psixikası həmin obrazlarda mühafizə olunan potensial enerji əsasında yenidən formalaşdırılır. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindən aydın olur ki, 40 şagirdin Ğaib dünyadakı psixik enerji qaynağını, əsasən, Qazan obrazı təşkil edir. 40 şagird ritual müddətində digər obrazlardan da enerji alır. Lakin bütöv “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin məna sisteminin Qazan üzərində qurulması əsas potensial enerji daşıyıcısının Qazan olduğunu göstərir.

4. XVIII soy təhkiyəçi alp ozanın “Dədəm der” ifadəsi ilə başlansa da, belə hesab edirik ki, bu soyu Dədə Qorqudun özü “Qorqud – I şəxs” modelində 40 şagirdə təhkiyə edir. Soyun birinci parçasının sonundakı formulda şəxs bildirən morfoloji əlamətlərin qarışıq salınması bunu aydın şəkildə göstərir: “Ol günləri görməmişəm **mən Dədəm...**”³³⁰

Təbii ki, Dədə Qorqud özü özünə “dədəm” deməzdi. “Dədəm” – “mənim dədəm” deməkdir. Morfoloji pozuntu göz qabağındadır: Dədə Qorqud özü özünün dədəsi deyildir. Həmin ifadənin əsli “Dədə der” şəklindədir. Bu cəhətdən, belə hesab edirik ki, XVIII soy “Qorqud – I şəxs” modelində təhkiyə olunmuşdur.

³³⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 46

DÖRDÜNCÜ BÖLMƏ

ÜÇÜNCÜ DOQQUZLAMA DÖVRIYYƏSİ: DƏDƏ QORQUDUN TRANSLİMİNAL REJİMDƏ OLAN 40 ŞAGİRDİN PSİXİKASINA “MƏRD İGİD” KİMLİYİNİN QAZAN MODELİNƏ XAS ƏXLAQİ VƏ HƏRBİ DAVRANIŞ FORMULLARINI TƏLQİN ETMƏSİ

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki soyların funksional düzüm strukturundan görüldüyü kimi, 40 şagird birinci doqquzlama dövriyyəsinin sonunda Oğuz cavan mərdləri ilə görüşdü və bu görüş cavanmərdlərin transmediativ rejimdə onlara əyan olması şəkildə baş verdi.

40 şagird ikinci doqquzlama dövriyyəsinin sonunda Qazanla görüşdü. Qazan transmediativ rejimdə 40 şagirdə əyan olaraq öz igidolma ritualının bütün tarixini onlara nəql etdi. Üçüncü doqquzlama dövriyyəsində təkcə Qazan deyil, eyni zamanda Dədə Qorqudun özü də transmediativ rejimdə 40 şagirdə əyan olaraq onlara canlı şəkildə təlim verdi.

Üçüncü doqquzlama dövriyyəsini təşkil edən soylara nəzər saldıqda görürük ki, bu soylarda bütün mənadaşıyıcı elementlər Qazan modelinə fokuslanmışdır. **Qazan xan ümumən “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsin ideya nüvəsi, bütün dəyərlərin konsentrasiya olunduğu, fokuslandığı semantik “mərkəz” (fiquru), igidliyin mənəvi və cismani dəyərlərinin modelləşdiyi “universum”, bu eposun bütün bədii məna yükünü özündə daşıyan obrazdır.** Bu baxımdan, belə hesab edirik ki, Dədə Qorqud üçüncü doqquzlama dövriyyəsində mərd igidliyin Qazan modelinin bütün mənəvi-əxlaqi və fiziki-hərbi davranış formullarını 40 şagirdin psixikasına təlqin edir.

XIX soy(lama):
Dədə Qorqudun dünyanın ideal strukturunu
40 şagirdin psixikasına “yaxşı-pis” təsnifat modelində
təlqin etməsi

Dədə Qorqud XIX soylamada “yaxşı-pis” modeli əsasında müqayisələr aparmaqla əldə etdiyi əqli nəticələri dünyanın ideal struktur modeli kimi 40 igidin psixikasına təlim və təlqin edir. Birinci nəsihətdə deyilir:

Sarp yügürür sallar atlar – ər qanadı.

Minə bilməz, çapa bilməz bir müxənnəs ol atları,

Savaş günü minincə minməsə yeg³³¹.

Başqa sözlə, bərk qaçan, çapağan atlar hər bir igidin qanadıdır. Qorxaqlar həmin atlara minə bilməzlər. Döyüş zamanı qorxaqların belə atları minməməsi minməsindən yaxşıdır.

Digər nəsihətlərdə deyilir:

~ Çalib-kəsən qara polad qılıncılar hər bir igidin arzusunda olduğu silahdır. Lakin qorxaq bir adamın əlindəki qılıncıdansa mərd igidin əlindəki ağac (dəyənək, çomaq və s.) yaxşıdır (“ağac yeg”³³²).

~ “Ot bitməz qara dağlar yıxılsa, yeg”³³³ (yaxşıdır).

~ “At yeməyən acı otlar qara yerün üzərində bitincə bitməsə, yeg”³³⁴ (yaxşıdır).

~ “Adam içməz bulanuq, sası su damarından çəkilsə, yeg”³³⁵ (yaxşıdır).

~ Kəsiblərin xeyir görmədiyini hiyləgər və şəxsiyyətsiz “baylar, Dədəm der, talanıban pozulsa, yeg”³³⁶ (yaxşıdır).

³³¹Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 47

³³²Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 47-48

³³³Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 48

³³⁴Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 48

³³⁵Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 48

³³⁶Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 48

Göründüyü kimi, Dədə Qorqud bu soyda dünyanı təşkil edən müxtəlif obrazları (təbiətə və cəmiyyətə aid elementləri) “yaxşı-pis” modelində təsnif edir və pislərin olmamasını arzu edir. Lakin Qorqudun bu arzusu, sadəcə, arzu-istək deyildir. Arzu şəklində ifadə olunmuş nəsihətlər indi şagird olsalar da, gələcəkdə cəmiyyətin bütün məsuliyyətini boynuna götürəcək 40 şagirdin qarşısında qoyulan vəzifələrdir. Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına tələq etdiyi bu təsnifat modelləri gələcək igidlərin həyat və davranış normalarına çevriləcək və onların dünyanı oğuzlara məxsus sakral ənənə ilə davam etdirməsinə imkan verəcəkdir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun 40 şagirdə söylədiyi nəsihətlər Oğuz cavanmərclərinin sınılanmış həyat təcrübəsini əks etdirir. Bir vaxtlar indi Ğaib aləmdə olan igidlər Oğuz elini bu əxlaq və davranış modelləri ilə yaşatmışlar. Hal-hazırda isə növbə 40 şagirdə çatıb. İndi Oğuz//Türkman elini qorumaq və yaşatmaq onların növbəsidir. Dədə Qorqud da 40 şagirdin Oğuz dünyasının sakral-kosmoloji harmoniyasını kamilliklə qoruya bilmələri üçün onların psixikasına sakral Oğuz igidlərinin əxlaqını tələq edir.

XX soy(lama):

Dədə Qorqudun dünyanın ideal strukturunu 40 şagirdin psixikasına “yaxşı” təsnifat modelində təlqin etməsi

Dədə Qorqud XX soylamada dünyanı “yaxş”ı modelində təsnif etməklə əldə etdiyi əqli nəticələri dünyanın ideal struktur modeli kimi 40 şagirdin psixikasına təlim və təlqin edir. Birinci nəsihətdə deyilir:

Kəsib-kəsib yeməgə, yedürməgə
Məhəlində, dəmində yaxnı yaxşı³³⁷.

Başqa sözlə, insanın həm özünün yeməyi, həm də başqalarını qonaq etməsi üçün ət xörəyi yaxşıdır.

Digər nəsihətlərdə³³⁸ deyilir:

~ At çapmaq üçün igidin altında sürüşüb büdrəməyən bədöv at yaxşıdır.

~ Vuruşmaq üçün igidin əlində sınımayan qara polad qılınc yaxşıdır.

~ İgidin üzünü ağardan ata yaxşıdır.

~ Öz yağlı südünü körpəsinə doyunca əmizdirən ana yaxşıdır.

~ Öz atasının evinin yanında ev tikən oğul yaxşıdır.

~ Layiq olan bəylərə əmin-amanlıq və ədalətlə “ülkə //ölkə” payı verən xanlar yaxşıdır.

Dədə Qorqud belə hesab edir ki, bütün yaxşılıqların yaxşısı Allahdır. Ona görə 40 şagird bütün həyatını Allaha təvəkkül edərək yaşamalıdır:

Yaxşılarda nə yaxşıdır?

Yeri, gögi yaradanda Allah yaxşı.

Əvvəl Allah, axır Allah dost oluban mədəd olsun!

İş düşəndə namərdə

Qadir Allah yaxa dutub yalvartmasın!³³⁹

³³⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 48

³³⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 48

XXI soy(lama):
Dədə Qorqudun dünyanın strukturunu
40 şagirdin psixikasına “ideal-anitideal” təsnifat
modelində təlqin etməsi

Əslində, XXI soylama bir-biri ilə əks mənə modelində birləşən iki soydan ibarətdir. Birinci soyda dünyanın ideal durumu, ikinci soyda idealın əksi, yəni pozulmuş durum öz təcəssümünü tapır. Bunu “struktur və onun pozulmuş halı” kimi də səciyyələndirmək olar.

1. Dünyanın ideal struktur modelini əks etdirən nəsihətlər³⁴⁰:

- ~ Ay ilə Günəş heç vaxt bir-birinə yaxın gəlməz.
- ~ Qızıl və gümüş heç vaxt paslanmaz.
- ~ Paltarlarını təmiz saxlayan qadının paltarında his olmaz.
- ~ Ər igid düşməninə rast gələndə onun qabağından qaçmaz.
- ~ Dədə Qorqud nəslindən sayılan ozanlar məclislərdən qalmazlar.

2. Dünyanın ideal struktur modelinin pozulması və onun səbəblərini əks etdirən nəsihətlər³⁴¹:

- ~ Əgər Ay ilə Günəş bir-birinə yaxın gəlsə, “arasında firiştə var”, yəni firiştə maneə olub, “**maneə andan**”.
- ~ Qızıl və gümüş paslansa, “aslında məfrəqi var”, yəni təmiz deyil, qatışıqları var, “**maneə andan**”.
- ~ Paltarlarını təmiz saxlayan qadının paltarında his olsa, demək təsadüfən olub, “**maneə andan**”.
- ~ Təmiz atlas, ipək donun üstündə çirk olsa, bu parçanın özündən deyil, sapından, ipliyindəndir, “**maneə andan**”.

³³⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 48

³⁴⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 48-49

³⁴¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 49

~ Bədəv atlar yolda yorulub qalsa, bu, onlara çox yük vurulması səbəbindəndir, “**maneə andan**”.

~ Ər igid düşməninə rast gələndə onun qabağından qaçsa, “yürəgində qorqusu var, dayısında kötisi var – **maneə andan**”.

Başqa sözlə, ər igidin qorxmağının səbəbi ürəyində qorxunun olmasıdır. Qorxunun səbəb isə onun pis, qorxaq dayıdır. Burada biz “Qoç igid dayısına çəkər” atalar sözünün əks mənası ilə qarşılaşırıq. Yəni “qorxaq igid də dayısına çəkər”.

~ Dədə Qorqud nəslindən sayılan ozan məclisdən qalsa, demək, “çalqısında, bilgisində əksüklüğü var – **maneə andan**”. Başqa sözlə, həmin ozan öz sənətkarlıq gücü və məharətinə arxayın olmadığı üçün məsuliyyətli çox olan məclislərdən qorxar.

Beləliklə, Dədə Qorqud 40 igidə dünyanın hallarını ideal və antiideal funksional struktur kontekstində təlim edir. Aydın olur ki, dünyanın ideal halı sakral strukturun normal şəkildə funksionallaşdığı (çalışdığı) haldır. Sakral strukturun funksiyası pozulanda antistruktur yaranır. Bu isə öz-özünə baş vermir. 40 şagird bilməlidir ki, harada antistruktur varsa, demək, onu yaradan səbəblər var. Oğuz//Türkman dünyasının əmin-amanlığını, xoş həyatını gələcəkdə təmin etməli olacaq 40 şagird cəmiyyətdə kosmoloji harmoniyanın pozulduğu hallarla üzləşəndə Dədə Qorquddan əldə etdikləri biliklər sayəsində həmin antistruktur hallarının səbəblərini tapmalı, aradan qaldırmalı və ideal struktura əsaslanan kosmoloji harmoniyanı bərpa etməyi bacarmalıdırlar.

XXII soy(lama):

Dədə Qorqudun mərd igid modelini 40 şagirdin psixikasına “dil və psixologiya” kontekstində tələq etməsi

Əslində, XXII soy da poetik və transmediativ strukturu baxımından iki soydan ibarətdir. Birinci soy//hissə dil haqqında fəlsəfi bilikləri, ikinci soy//hissə psixologiya (“könül”) haqqında fəlsəfi bilikləri əhatə edir. Bu biliklər Oğuz etnosunun koqnitiv-idraki həyat təcrübəsini əks etdirən biliklərdir. Dədə Qorqud obrazını bu gün bizim hansı statusda (uydurma folklor obrazı, yaxud real tarixi müdrik kimliklərinin ümumiləşmiş obrazı) qəbul etməyimizdən asılı olmayaraq, Oğuz epoxasının dil və psixologiya haqqında “deyim” janr-poetika qəlibində bizə gəlib çatmış bu fəlsəfi bilikləri, sözün həqiqi mənasında, öz dövrünün etnik-ənənəvi fəlsəfəsini əks etdirir. Odur ki, bu deyimlərə, sadəcə, müdrik sözlər kimi yox, Oğuz insanının şüurunun dünyanı qavrama praktikasının fəlsəfi düşüncə kodu ilə ifadəsi kimi yanaşmaq lazımdır.

1. Dil haqqında fəlsəfi bilikləri əks etdirən nəsihətlər:

~ “Tap-tap durar ikən, adam, səndən nə yavaş dil”³⁴².

Yəni adam dinməzəcə durarkən dildən sakit bir şey yoxdur.

Burada metaforik şəkildə dilin işarələr sistemi olması ifadə olunmuşdur. Bir insan danışarkən dilə məxsus işarələr sistemi vasitəsilə danışır. Biz danışsaq da, danışmasaq da, dil şüurumuzda işarələr sistemi şəklində mövcuddur. Bu cəhətdən, *dil* – nitq və danışığın şüurda mövcud olan işarələr səviyyəsi, *danışiq* – dilin səslər və sözlərlə ifadə olunmuş səviyyəsidir. Göründüyü kimi, Dədə Qorqud dilin bu iki səviyyəsini (dil və danışiq) bir-birindən fərqləndirmiş, dilin şüurdakı işarələr sistemi səviyyəsini “yavaş” dil, yəni səssiz dil adlandırmışdır. Bizə belə gəlir ki, Oğuz fəlsəfi düşüncə sistemində di-

³⁴² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 49

lin şüurdakı işarələr sisteminin “yavaş” dil adlandırılması dilçilər üçün maraqlı tapıntı olacaqdır.

~ “Təprəduqca sözə girsə, çox sözli dil”³⁴³.

İnanın ki, bu deyimi yazanda Oğuz müdriklərinin dilin nitqə və danışığa çevrilmə prosesini və üstəlik məcazlaşma kontekstində polisemantikasını bu dərəcədə obrazlaşdırma bil-mələri qarşısında sevinc dolu heyrət hissləri keçirdim.

Yuxarıdakı deyimi müasir dildə belə sadələşdirmək olar: “İnsan dili hərəkətə gətirib sözlərə çevirəndə o, çoxmənalı sistemə çevrilir”. Əlbəttə deyimdəki “çox sözli” ifadəsini “çoxlu sözlər” kimi də anlamaq olar. Yəni “dili hərəkətə gətirib sözlərə çevirəndə o, çoxlu sözlərə çevrilir”. Ancaq sonra gələn deyimlərin mənasına fikir verdikdə görürük ki, onlarda sözlərin müxtəlif məna səviyyələrinə, yəni çoxmənalılığa əsaslanıldığı üçün bu deyimdəki “çox sözli” ifadəsini “çoxlu sözlər” kimi yox, “çoxmənalı” kimi başa düşmək olar.

Beləliklə, Oğuz etnik fəlsəfəsinə görə, dil danışılmayan da, sadəcə, “yavaş” dil, yəni “hərəkətsiz” işarələr sistemidir. Elə ki, bu işarələr sistemi hərəkətə gəldi, yəni mətndə deyildi ki kimi “*tərpəndi*”, onda həmin işarələr çoxlu mənalara malik sözlərə çevrilir. Sözə çevrilmə mətndə “*sözə girmə*” şəklində ifadə olunmuşdur. Demək, Oğuz babalarımıza görə, insan danışmağa başlayanda beyindəki işarələr söz qəlibinə girir. Burada “*sözə girsə*” ifadəsi səslə danışığı nəzərdə tutur. Beləliklə, biz bu deyimdə struktur dilçiliyin ana müddəalarını görürük.

Əvvəlki tədqiqatlarımızın birində yazdığımız kimi, “struktur dilçilik (F.de Sössür, N.S.Trubetskoy, R.Yakobson və b.) dilin üç sistem səviyyəsini göstərir:

- Dil sistemi
- Nitq sistemi
- Danışiq sistemi.

³⁴³Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”... s. 49

Dil – işarələr sistemidir. Strukturun ideal variantıdır, şüurda mövcud olan sistemdir.

Nitq – maddiləşən (səslərə, sözlərə, cümlələrə çevrilən) dilin qanunauyğunluq səviyyəsi, başqa sözlə, sxemdir. Yəni nitq bir tərəfdən invariantın (dilin) sxem səviyyəsində paradıqması, o biri tərəfdən danışıq paradıqmasının ondan bir pillə yuxarıda dayanan sxem səviyyəsidir. Nitq sxem strukturu ilə dilə, maddiləşmə təbiəti ilə danışığa yaxındır.

Danışıq – artıq maddiləşmiş işarə (dil) və sxem (nitq) deməkdir”³⁴⁴.

Bu cəhətdən “*Təprətduqca sözə girsə, çoq sözli dil*” deyimində işarə səviyyəsində olan dilin səs-söz vasitəsilə danışığa çevrilməsi prosesi koqnitiv ardıcılığa uyğun şəkildə öz ifadəsini tapmışdır.

~ “İki qulağ eşidəndə nəhibli dil”³⁴⁵.

Yəni dil danışılan zaman eşidənin qulağında “nəhib” hadisəsi yaradır. “Nəhib” sözünü mətnşünaslar avazlı, yüksək səslə, gurlayan, görkəmli, əzəmətli, heybətli, qorxulu mənalarında izah etmişlər³⁴⁶. Bizcə, bu izahların hamısı yerindədir. Belə ki, deyimdə səslə dilin eşidilmə prosesi təsvir olunmuşdur. Bu baxımdan, XXII soyun ilk üç misrası dili həm də fizioloji hadisələrin ardıcılığı kimi təsvir edir:

Birinci deyimdə dilin şüurdakı “yavaş” durumu, yəni şüur işarələri mərhələsi;

İkinci deyimdə dilin səslər vasitəsilə sözlərə çevrilməsi, yəni danışıq mərhələsi;

Üçüncü deyimdə sözlərin qulaqlar vasitəsilə qəbul edilməsi mərhələsi təsvir olunmuşdur.

³⁴⁴ Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqmaları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 122

³⁴⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 49

³⁴⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 49

Bu, dilin həm də kommunikativ modelinin təsviridir. Dədə Qorqud 40 şagirdə bu modelin funksional səviyyəsini, yəni necə işləməsini təsvir edir. Müşahidələr göstərir ki, sonrakı iki deyim də dili kommunikativ-idraki, koqnitiv-psixosomatik kontekstdə təsvir edir:

~ “İki ələ “Dut!” deyəndə cavablı dil”³⁴⁷.

Deyimin mənasının funksional struktur elementləri:

“Dut” – əmredici nitq vahidi, siqnal;

“Cavablı dil” – siqnalın şüurda yaratdığı reaksiya modeli;

“İki əl” – şüuri reaksiyanın davranış aktına çevrilməsi.

Göründüyü kimi, burada “dil” konseptinə psixosomatik (psixika + bədən) müstəvidə yanaşılmış, qulaqlar vasitəsilə qəbul edilən səs-söz işarəsinin şüurda qəbul olunması, cavab modelinin hazırlanması və həmin modelin fərdin hərəkətində cavab reaksiyasına çevrilməsi prosesləri təsvir olunmuşdur.

~ İki ayağa “Səgir!” deyəndə peykli dil”³⁴⁸.

Bu deyimin funksional semantikasını yuxarıdakı ilə eynidir. Yəni yuxarıda deyimdə məna iki əl, bu deyimdə iki ayaq üzərində izah olunmuşdur:

“Səgir” – əmredici nitq vahidi, siqnal;

“Peykli dil” – siqnalın şüurda yaratdığı reaksiya modeli;

“İki ayaq” – şüuri reaksiyanın davranış aktına çevrilməsi.

Yəni insan “səgir” (yüyükür) əmredici siqnalını eşidəndə şüur həmin siqnalı təhlil edərək cavab reaksiyasının modelini hazırlayır, daha sonra həmin model ayaqları hərəkətə gətirir.

~ “Gög yüzindən yer yüzünə endürən dil”³⁴⁹.

Bu deyimin iki bir-biri ilə bağlı məna səviyyəsi var:

1. Dil ondan düzgün istifadə olunmayanda, yəni insan dil vasitəsilə lazım olmayan, mənasız, dəyərsiz, boş-boş söz-

³⁴⁷Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 49

³⁴⁸Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

³⁴⁹Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

lər danışanda cəmiyyət içərisində hörmətini itirib, sosial-əxlaqı şkalanın yüksək səviyyəsindən aşağı səviyyəsinə enir.

2. Tanrı aləminə aid müqəddəs hökmlər dil vasitəsilə yerə nazil olur (enir). Burada dil sakral kommunikasiya modeli kimi tədqim olunur.

~ “Yerdə ikən gög yüzünə çıxaran dil”³⁵⁰.

Bu deyimin də iki bir-biri ilə bağlı məna səviyyəsi var:

1. Dil ondan düzgün istifadə olunanda, yəni insan dil vasitəsilə lazım olan, məqamı gələn, mənalı, dəyərli, faydalı sözlər danışanda cəmiyyət içərisində hörmət qazanıb, sosial-əxlaqı şkalanın yüksək səviyyəsinə qalxar.

2. İnsanın yer aləminə aid olan arzularını dil, yəni dua Tanrı aləminə çıxarar.

~ ““Bir pulum, bir həbbəm yoq!” der ikən // ulu bəglər, ağır xanlar xəzinəsini sayduran dil”³⁵¹.

Bu deyimdə dil və şüür münasibətlərinin emosional modeli inikas olunmuşdur. Dil şüurdakı reallığın tam əksini təqdim edə bilir. Bu – yalan danışmaqdır. Deyimin qəhrəmanı bəy, xan qədər varlı-dövlətli olmasına baxmayaraq, “bir qəpiyim də yoxdur” deyir. Lakin dinləyənlər ona inanmır. Çünki deyilişin elə səviyyəsi var ki, yalan danışıldığı dərhal bilinir. Başqa sözlə, yalanın reallıq kimi qələmə verilməsi üçün danışığı (dili) onun məzmununa uyğun emosiya da müşayiət etməlidir. Dil ilə emosiya bir-birini tamamlamayanda yalan dərhal aşkara çıxır.

~ “Könül buyurmasa, dil dahıca söyləməz bil!”³⁵²

Bu deyim yuxarıdakı deyimi izah edir. Yəni insan daxilən istəməsə, yalan danışmaz. Dili danışmağa məcbur edən şüür/psixologiyadır. Bu nöqtədən isə XXII soyun ikinci hissəsi başlanır.

³⁵⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

³⁵¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

³⁵² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

2. Psixologiya haqqında fəlsəfi bilikləri əks etdirən nəsihətlər:

~ “Mülayim ipəgə bənzərmiş abi könül”³⁵³.

Yəni insanın su kimi saf olan könlü yumşaq ipəyə bənzər.

Burada:

“*Könül*” – xasiyyət, psixologiya;

“*Abi könül*” – xoş, sakit, təlatümsüz xasiyyət, psixologiya;

“*Mülayim ipəg*” – xoş psixologiyanın həyatda doğurduğu kosmoloji harmoniyanın metaforasıdır.

~ “Dügün düşincə dügüncügi açılmazmış dəli könül”³⁵⁴.

Yəni insanın tərs xasiyyəti özünü göstərəndə həllolunmaz problemlər yaradır.

Burada:

“*Dəli könül*” – pis xasiyyət, narahat, tarazlığı olmayan, tərs psixologiyanın metaforası;

“*Düyünə düşmə*” – insanın tərs xasiyyətinin tutmasının, əsəbiləşməsinin metaforası;

“*Düyünün açılmaması*” – tərs xasiyyətin yaratdığı həllolunmaz problemlərin metaforasıdır.

~ “Çini çanaqa bənzərmiş miskin könül”³⁵⁵.

Burada:

“*Miskin könül*” – nəfssiz və tamahsız psixologiyanın metaforası;

“*Çini çanaq*” – nəfssiz və tamahsız psixologiyaya malik insanlara cəmiyyətin verdiyi yüksək dəyərin metaforasıdır.

~ “Sınəcək sınacaqı bitməzmiş zalım könül”³⁵⁶.

Yəni zalım xasiyyətli insanlar daim qəlb sındırırlar.

³⁵³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

³⁵⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

³⁵⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

³⁵⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

Burada “*zalım könül*” – qəddar, kobud psixologiyanın metaforasıdır.

XXII soyun sonrakı misralarında deyilir:

Könül istər qalxa-dura, çöl yerlərdə çah qazdura,
bostan əkə.

Könül istər qalxa-dura, kəpənək-puş abdal ola.
acun qarnın doyura, yalanacun sətrin örtə,
gələngedənə xeyir eyləyə, ehsan qıla.

Ökbəsinə sabr qılan – başdan qada savdurur.

Qonaqına “Gəl düş!” deyən – gözün aydın qıldurur.

Gündə gələng beş vaqt namaz həm pışdurur.

Anı qılan Əliyə xoşdur, Məhəmmədə ulaşdurur.

Məhəmmədün didarından, kövsərün suyundan,

Dədəm der, qullarını binəsib etməsün!³⁵⁷

Dədə Qorqud bu nəsihətlərdə abi könül və miskin könül modellərini 40 şagirdin psixikasına təlqin edərək, onlara söyləyir ki, insanı zəhmətə, xeyirxahlığa, xeyriyyəçiliyə sövq edən abi könül, miskin könüldür. Belə psixologiya daşıyıcılarının əsas keyfiyyəti səbirli olmalarıdır. Səbirli olduqları üçün onlara gələng bələləri özlərindən sovuşdura bilirlər. Onlar qonaqpərvər, Allah qarşısında borclarını gündə beş namazla ödəyən insanlardır. Abi könullü, miskin könullü insanların bu xeyirxah əməl və ibadətləri Allahın vəlisi Əliyə (ə.) xoş olduğu kimi, onları cənnətdə Məhəmməd peyğəmbərə (s.) və kövsər bulağının suyuna qovuşduracaqdır.

Beləliklə, Dədə Qorqud XXII soyda 40 şagirdin psixikasına mənəvi-əxlaqi kamillik modelini “dil” və “könül” konseptləri haqqında nəsihətlər vasitəsilə təlqin edir.

³⁵⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50

XXIII soy(lama):
Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına
funksional zaman modellərini təlqin etməsi

XXIII soyda başdan-ayağa müxtəlif zaman modelləri təqdim olunmuşdur. Bu modellərin hamısı Oğuz həyatının ən müxtəlif lövhələrini əks etdirir. Həmin zaman lövhələrinin xarakterik cəhəti onlarda funksional mənzərənin əks olunmasıdır. Yəni bu mənzərələrin məzmunundan asılı olmayaraq, onların hamısı konkret hərəkət formulları, funksiya ilə bağlı zamanlardır. Məsələn, səhərin açılması, otların baş qaldırması və s. Soyun sonunda Dədə Qorqudun etdiyi duadan məlum olur ki, bu zaman lövhələri, sadəcə, lirik-emosional təsvirlər deyildir: həmin zaman modellərinin hamısı mərd igid obrazının funksional strukturunun zaman mexanizmlərini təşkil edir. Yəni mərd igidin həyatı bütün hallarda bu zaman modelləri üzərində qurulmuşdur. Həmin zaman modellərinin hər birinin mərd igidin həyatında öz yeri var. Bu cəhətdən, XXIII soyda “Oğuz zamanı” Oğuz həyatı üçün xarakterik olan hadisələr baxımından təsnif olunur. “Oğuz zamanı” burada mənadaşıyıcı hadisə vahidlərinin (funksiyaların) düzümü kimi təqdim olunur. Bu zaman-hadisə düzümü mərd igidin həyatının zaman ritmlərini təşkil edir. Təsadüfi deyildir ki, XXIII soy birbaşa zaman təsnifatını nəzərdə tutan “*Nə çağlarda?*” sualı ilə başlayır. Diqqəti cəlb edən ən maraqlı cəhət zaman lövhələrinin düzümündə hadisələrin hansı ardıcılığa əsaslanmasıdır. Əvvəlcə təbiətlə bağlı zaman modelləri, sonra zooaləmlə, daha sonra ailə ilə bağlı zaman modelləri təsvir olunur. Həmin zaman modelləri mərd igidin həyatının funksional sxemlərini təşkil etdiyi üçün onlar hərbi zaman modelləri ilə tamamlanır:

Təbiətlə bağlı funksional zaman modelləri:

“Nə çağlarda?”

~ “Səhər ertə dan bulutu saralanda” (*Günəşin şafəqləri görünəndə*);

~ “Sarı qıyaq, gog ot başı yaxananda” (*otlar başını qaldıranda*);

~ “Səhər yeli əsib köksi gözəl Qara dağa toxunanda”³⁵⁸ (*səhər yeli əsəndə*);

Zooaləmlə bağlı funksional zaman modelləri:

~ “Kəküllicə torqaylar sayrayanda” (*torğağaylar uçmağa başlayanda*);

~ “Bədəv atlar mehtərinün isin almış // daban çalub oxur-oxur oxrananda”³⁵⁹ (*bədəv atlar mehtərin için alıb ayaqlarını yerə vuranda*);

Ailə ilə bağlı funksional zaman modelləri:

~ “Say sancaqlı Oğuz qızı // halalının qoynundan çıqubanı//ayağı altında bəzənəndə, düzənəndə // igidinün könlin alub kevcüdəndə”³⁶⁰ (*Oğuz qızı səhər çağı ərinin qarşısında süslənib, onda şəhvət yaradaraq igidin cinsi ehtiyacını ödəyəndə*).

Bura qədər verilmiş zaman modellərinin hamısı *səhərin açılması* ilə bağlı funksional hərəkət vahidlərini təqdim edir. Bütün bunlardan məlum olur ki, mərd igid səhər açılarda döyüşə girəcək:

Ol çaqlarda bədəv atları səgirdübən
dörd ayağından nal fırlasa,
qayxu polad çalınanda qan şorlasa,
sarı yaylar çəkiləndə qəbzə ayrılrsa,
ol çaqlarda, Dədəm der, Qadir Allah
qoç igidə mədəd olsun!³⁶¹

³⁵⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 50-51

³⁵⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 51

³⁶⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 51

³⁶¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 51

İndi bu zaman modellərinin sinxron düzümündən meydana gələn mənanı (invariantı) aşkarlamağa çalışaq. Göründüyü kimi, buradakı bütün hərəkətlər eyni vaxtda baş verir. Yəni qrammatik baxımdan hərəkətlər arasında ardıcılıq yox, zaman əlaqəsi (eynizamanlılıq) var. Bu cəhətdən:

- ~ Günəşin doğması;
- ~ otların baş qaldırması;
- ~ səhər yelinin əsməsi;
- ~ torağayların uçması;
- ~ bədöv atların fırxırması;
- ~ Oğuz qızının bəzənib-düzənərək özünü (cinsi enerjisini) ərinə verməsi;

- ~ igidin bədöv atı dördnala çapması;
- ~ qılınclarım düşmən qanını tökməsi;
- ~ yayların düşməni öldürməsi – *eyni vaxtda baş verən hadisələr kimi*, əslində, bir-birinin metaforasıdır. Lakin bunlar bu gün bizim nəzərimizdə metaforalardır. Mifoloji düşüncədə isə bunlar bir-biri ilə bağlı vahid hərəkətin müxtəlif kodlu modelləridir. Yəni igidin qılınca çalması ilə Günəşin doğması və igidin onu qarşısında bəzənib-düzənən arvadının gözəlliyindən cinsi zövq (“kef”) alması vahid bir mənanın mifik dünya modelinin müxtəlif səviyyələrində *eyni zamanlı* hərəkət sıralarıdır.

Mifoloji dünya modelinin şaquli strukturunu təşkil edən üç səviyyənin (göy dünyası, yərüstü və yeraltı dünyalar) hər biri struktur baxımından bir-birini təkrarlayır. Bu səviyyələr bir-birinin proyektiv paralelidir. Göydə baş verənlər eynilə yərüstündə və yeraltında təkrarlanır. Məsələn, göydə Günəşin doğması ilə yerdə igidin yuxudan oyanması məna baxımından bir-birinin ekvivalent (eynigüclü) işarəsidir. Mifik düşüncənin bu xüsusiyyəti elmdə “mifoloji metaforizm” adlanır.

Y.M.Meletinski göstərir ki, mifoloji şüurun totem təsnifatına imkan yaradan bu “metaforizmin” mahiyyəti “ətrafdakı təbiət mühitinin “obrazları” vasitəsi ilə ictimai kateqoriya və münasibətləri təqdim etmək və əksinə, təbiət münasibətlərini ibtidai münasibətlərlə “şifrələməkdən” ibarətdir³⁶².

Demək mifoloji dünya modelində göy, yerüstü və yeraltı aləm bir-birinin metaforik paralelləridir. Bir səviyyədə baş verən hadisələr o biri səviyyələri özündə şifrələyir. Ən başlıcası isə ondan ibarətdir ki, **mifik insan obrazı öz strukturu etibarilə bütün bu səviyələrin hamısı ilə eyni zamanda bağlana bilir.** Həmin bağlılığın əsasında Meletinskinin vurğuladığı totem münasibətlər modeli durur. Yəni dünya modelinin göy, yerüstü və yeraltı səviyələri totem şəcərəsi ilə bir-birinə bağlıdır. Ona görə də bir səviyyədə baş verən hadisə başqa səviyyələrdə də təkrarlanır. Bu cəhətdən, XXIII soydakı zaman modelləri vahid bir funksiyanın bir-birinə bağlı, biri o birini eyni zamanda təkrarlayan sinxron (eynizamanlı) cərgələridir. Bu cərgələrin məna dəyəri eynidir. Məsələn, Günəşin səhər çağı gecədən doğulması, otların səhər çağı yerdən baş qaldırması, mərd igidin səhər çağı qarşısında cüvələnen sevgilisi ilə cinsi yaşantısı, mərd igidin döyüşdə düşməni qılıncla doğraması... vahid bir funksiyanın dünya modelinin müxtəlif səviyyələrində eynizamanlı (sinxron) paralelləridir.

Bəs bu paralellərin eynizamanlı hərəkəti nəyə xidmət edir?

Bu paralel-metaforik zaman vahidlərinin bütün mənası Dədə Qorqudun XXIII soyun sonunda mərd igidə etdiyi dualıqda şifrələnib:

*“Ol çaqlarda, Dədəm der, Qadir Allah qoç igidə mədəd olsun!”*³⁶³

³⁶² Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, с. 232

³⁶³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 51

İndi bu dua formulun ritual-mifoloji dərinliklərinə enmək, həmin dərinlikləri təşkil edən mənə qatlarını bir-bir bərpa etmək lazımdır. Diqqət edək:

1. Dua-alqışın eksplisit (mətnüstü, açıq, məlum) İslam qatı:

Dədə Qorqud döyüşdə düşmənə amansız mübarizəyə girmiş qoç igidə Allahdan kömək diləyir. Burada müharibəni bildirən zaman metaforaları ilə bağlı hər şey aydındır. Lakin XXIII soydakı “ol çaqlar” təkcə hərblə bağlı metaforalardan ibarət deyildir. Buraya Günəşin doğması, otların baş qaldırması və s. kimi zaman metaforaları da aiddir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun İslami dəyərlər qatındakı duası “ol çaqlara” aid bütün zaman metaforaları ilə tam şəkildə əlaqələnmə bilmir, başqa sözlə, onların hamısını əhatə etmir. Odur ki, bizim bir az da dərinə enməyimiz lazımdır.

2. Dua-alqışın implisit (mətnaltı, gizli, naməlum) Tanrıçılıq qatı:

Bütöv “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində olduğu kimi, XXIII soyun da mətnaltı səviyyəsini Tanrıçılıq ideologiyası ilə bağlı dəyərlər sistemi təşkil edir. Bu cəhətdən, sözü gedən dua-alqış Tanrıçılıq kodu ilə belə bərpa olunur:

*“Ol çaqlarda, Dədəm der, “**Tanrı**” qoç igidə mədəd olsun!”*

Lakin Dədə Qorqudun qoç igidə Tanrıdan kömək diləməsi də bilavasitə müharibəni bildirən zaman metaforaları ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun Tanrıçılıq dəyərlər qatındakı duası da “ol çaqlara” aid bütün zaman metaforalarını tam şəkildə əhatə etmir. Demək, daha dərinə enmək lazımdır. Bu dərinlik qatında qarşımıza hər bir mərəd igidin bağlı olduğu totem “kökləri”, totem “ataları” çıxır.

3. Dua-alqışın implisit (mətnaltı, gizli, naməlum) totem kökləri ilə bağlı qatı:

Qoç igidin totem əcdadları onun sakral dünyadakı “kökləri”, “atalarıdır”. Totem əcdadlar (atalar) özlərinin profan dünyadakı yaşayan törəmələrini daim himayə edir, lazım gələndə köməklərinə gəlirlər. Mərd igidlər də dara düşəndə, xüsusilə hər b vaxtı öz totem köklərindən güc (enerji) alırlar. Bu cəhətdən, Qazanın “Kitabi-Dədə Qorqud”da öz totem kökləri olan qaplanı, aslanı, qurdu və ağ sunqur quşunu soylama ritualı ilə xatırlaması təsadüfi deyil.

Soylama sakral qüvvələrlə əlaqə sistemi yaratmaq üçün icra və ifa olunan ritualdır. Qazanın erkək xətti ilə “köklərini” xatırlaması onları köməyə çağırması deməkdir. Bu cəhətdən, XXIII soyda “ol çağlara” aid bütün zaman metaforaları totem kökləri ilə bağlıdır. Bu zaman metaforalarının hamısı səhərin açıldığı zamanı təsvir edir. Qoç igid məhz bu zaman düşmənlə döyüşə girir. Qoç igidin döyüşə başlamasını təsvir edən funksional hərəkət formulu onun dünya modelinin bütün struktur səviyyələrində paralel şəkildə təkrarlanır. Qoç igid – dünya modeli kimi onun şəxsinə fokuslanan sekulyar (dünyəvi) və sakral (totem) elementlərin sistemi deməkdir. Sistemin bir səviyyəsində başlanan hərəkət bütün səviyyələrin eynizamanlı hərəkətinə səbəb olur. Yəni Günəşin doğması ilə dünya modelinin bütün struktur səviyyələrində *eyni bir funksiyanın eynizamanlı hərəkəti* başlanır. Bu hərəkətlərin hamısı, əslində, yaradılış (kosmoqonik) metaforalardır. Yəni bunların hamısında bu və ya digər şəkildə *qarşılıqlı cütləşmədən* doğan yaradılış var:

- ~ Günəş gecədən doğulur;
- ~ Otlar yerdən doğulur;
- ~ Səhər yelinin dağın köksünə dəyməsi ilə onun hərəkətinin yeni istiqaməti doğulur;
- ~ Gecə vaxtı sakit vəziyyətdə yatan torağayların səhərin gəlişi ilə oyaqlıq halı doğulur:

~ Bədəv atların da gecə vaxtı sakit vəziyyətindən səhərin gəlişi ilə coşqun vəziyyətləri doğulur;

~ Səhər vaxtı xanımın öz ərinin qarşısında etdiyi erotik hərəkətləri ilə sakit vəziyyətdə yatağında yatmış igidin içərisindən (bətnindən) cinsi gücü aşib-daşan qoç igid doğulur.

Beləliklə, Günəşin doğması mərd igidin daxil olduğu totem dünya modelindəki bütün elementlərin eyni vaxtda “oyanmasına” xidmət edir.

Bəs həmin totem kökləri eyni vaxtda nə məqsədlə (niyə, nə üçün) oyanırlar?

Əlbəttə, düşmənlə savaşa girən qoç igidə himayədarlıq edib, öz gücləri ilə ona **kömək etmək**, ona güc vermək üçün. Bax bu nöqtədə Dədə Qorqudun “Ol çaqlarda, Dədəm der, Qadir Allah qoç igidə **mədəd olsun!**” dua-alqışının bütün mənası aydın olur. Savaşa girən qoç igidə **mədəd//kömək** lazımdır. Bu köməyi ona:

~ mətnüstündə Qadir Allah,

~ mətnaltının birinci qatında Tanrı,

~ lap alt qatında isə totem atalar//köklər edə bilərlər.

Bu cəhətdən, Günəş, Ot, Külək, Qara dağ, Torağay quşu, Bədəv at, Oğuz qızı qoç igidə döyüşmək üçün güc verirlər.

Təbii ki, məntiqli həmkarlarım və oxucularım soruşa bilərlər ki, **bəs qoç igidə yeraltı dünyanın hansı varlıqları və necə kömək edə bilərlər?**

Bunun biri əjdaha//ilandır. O, bundan əvvəl gördüyümüz kimi, Qazana yenilməz cinsi güc, seksual-kosmoqonik enerji verir. Bu soyda da eyni enerjini mətnüstü planda qoç igidin arvadı olan Oğuz qızı verir. Mətnədə açıq şəkildə deyilir ki, Oğuz qızı ərini “**kevcüd**”ür, yəni ərinə “*kef – seksual enerji*” verməklə onu təmin edir. Bu halda yeraltı dünya ilə bağlı əjdaha ilə yerüstü dünya ilə bağlı Oğuz qızı eyni məna sırasında yanaşı durmuş kimi görünür. Yəni funksiyaları eynidir: hər

ikisi igidə seksual səciyyəli coşqun kişilik, erkəklik, ərlik, igidlik gücü verirlər. Lakin bu yanaşılıq bizi təəccübləndirməməlidir. XXIII soydakı Oğuz qızı adlanan obraz mətnüstü və mətnaltı planlara malikdir. İgidin xanımı mətnüstündə Oğuz qızı adlanan qadın obrazı olduğu halda, o, mətnin alt qatında igidləri inisiyasiya ritualında yenidən doğan Yer ananın mətn üstündəki metaforik ekvivalentidir.

Oğuz qızının qadın kimi xtonik (xaosyaradıcı) əjdaha ilə eyni mənə sırasında durması da mifik düşüncənin qanuna uyğunluğuna əsaslanır. Oğuz epik-mifoloji dünya modelində kişilər birmənalı şəkildə kosmosu təmsil etdikləri halda, qadınlar bir tərəfi ilə kosmosa, o biri tərəfi ilə xaosa bağlıdırlar. Yəni kişilər birmənalı şəkildə həyatyaradıcı, qadınlar isə həm həyat yaradıcı, həm də ölümyaradıcı başlanğıclardır³⁶⁴.

Qeyd etmək istərdik ki, XXIII soyun mətnaltı qatları bu bərpa etdiklərimizlə bitmir. Məntiqlə mətnaltı qatın bitməsi mümkün deyil. Mifoloji mətnin poetik strukturuna görə, hər bir eksplisit (məlum) mətnin altında implisit (naməlum) mətn qatı var. Lakin bu implisit qatın altında da ona bağlı başqa bir implisit qat gizlənmişdir. Beləliklə, mifik mətnin strukturu şaquli laylanmalar şəklində təşkil olunur. Bu, qapalı sistemdir. Mətnin altına enildikcə qarşıya yeni qatlar çıxmaqda davam edir. Çünki istənilən yeni qatın altında gizlənmiş daha bir qat var.

P.S. Metodoloji tövsiyələr:

Beynini bu məsələlərlə məşğul etmək istəyən rekonstruktor//bərpaçıların diqqətinə çatdırmaq istərdik ki, mətnin eksplisit-implisit... sıralanması ilə təşkili sonsuz dövriyyədir.

³⁶⁴ Bu barədə geniş məlumat və təhlil üçün bax.: Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından / Kitabi-Dədə Qorqud - 1300 (məqalələr məcmuəsi). Bakı, “Elm”, 1999, s. 83-96; Rzasoy S. Oğuz mifinin paradixmaları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 13-30

Lakin bu sonsuzluğun daxili sərhəd//hüdudları var. Hər mənə layının altından başqa bir mənə layını üzə çıxaran rekonstruktor, istər-istəməz, həmin hüdudlarla da qarşılaşacaq. Bu, kosmosdan xaosa keçid qatlarıdır. Həmin keçid qatlarından hər hansına çatan rekonstruktor iki metodu tətbiq etməyi bacarmalıdır:

1. Kosmosla xaosu **fərqləndirməni**:

Kosmos və kaos bir-biri ilə bağlı olsa da, təşkilolunma prinsipləri fərqlidir. Biri – kosmoloji struktura, o birisi – xaosoloji struktura malikdir. Bunlar fərqli təbiətlərdir.

2. Kosmosla xaosu **eyniləşdirməni**:

Kosmos və kaos fərqli dünyalar olsa da, eyni “materiyanın” fərqli hallarıdır: kosmos – xaosa, kaos da – kosmosa çevrilir. Bu, fasiləsiz prosesdir. Bu cəhətdən, tədqiqatçıların kosmosla xaosun birgəliyindən danışarkən söykəndiyi əsas metodoloji prinsip “tərsinəlikdir”. Yəni kosmos və kaos, o cümlədən onları təşkil edən elementlər bir-birinin tərs proyeksiyasıdır. Bu, doğrudan da var. Lakin kosmos və xaosu birləşdirən “eynilik” təkcə “tərsinəlikdə” təzahür etmir. Bu, həmin eyniliyin “görünən” tərəfidir. “Görünməyən” tərəflərini müəyyənləşdirmək isə bizim hamımızdan ardıcıl tədqiqatlar və nəticəsinin necə olmasından asılı olmayaraq cəsarətli eksperimentlər tələb edir.

XXIV soy(lama):

Qazanın 40 şagirdə savaşı ölçü vahidləri, bunlara uyğun hərbi davranış və əxlaq formullarının necə seçilməsi haqqındaki təlimi

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin XXIV soyunda təhkiyəçi ozan və Dədə Qorqudun transmediatorluqları vasitəsilə yenidən 40 şagirdlə Qazan arasında əlaqə sistemi (soylama) qurulur və Qazan bu əlaqə sistemi vasitəsilə igidolma ritualından keçən 40 şagirdə düşmənlə aparılan müharibədə igidlik enerjisinin (gücünün) ölçü vahidləri haqqında hərbi bilikləri təlim edir. Bu biliklər aşağıdakı istiqamətləri əhatə edir:

1. Düşmənin gücünün ölçü vahidləri;
2. İgidin gücünün ölçü vahidləri;
3. İgidin gücü ilə düşmənin gücünün tarazlaşdığı məqamın qabaqcadan müəyyənləşdirilməsi;
4. Düşməne qalib gəlmək üçün güclərin hansı nisbətdə tarazlaşdırılmasının müəyyənləşdirilməsi;
5. Ordu halında döyüşün təşkili modeli;
6. İgid kimi qələbə çalmağın mənəvi-əxlaqi formulları.

Mətnə diqqət edək. XXIV soy belə başlanır:

“Qaysar salur iyəsi, dumanlı dağ bürüsü. Salur yegi, eymür görki, zülqədir dəlüsi, Bayındır padşah vəkili Ğazan der...”³⁶⁵

Təhkiyə bundan sonra “Qazan – I şəxs” modelində onun dili ilə davam edir. Qazan deyir ki, ağalarım (bəylərlə) dağa ova getmişdim. Şərab içirdik. Bu zaman sərhəd bəylərindən biri xəbər gətirir:

~ **On min yağ**ı (düşmən) sənin üstünə gəlir.

Qazan bu xəbərdən sevinir.

~ Daha sonra **iyimi min yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.

³⁶⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 51

Qazan bu rəqəmə görə heç yerindən tərپənmir.
~ Daha sonra **otuz min yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.
Qazan bu rəqəmi heçə sayır.
~ Daha sonra **qırx min yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.
Qazan bu rəqəmə görə heç qımıldanmır.
~ Daha sonra **əllimin yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.
Qazan bu rəqəmə “azdır” deyir.
~ Daha sonra **altmış min yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.
Qazan Allahı çağırır. Ancaq atına minmir.
~ Daha sonra **yetmiş min yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.
Qazan bu rəqəmə görə də döyüşə həvəslənmir.
~ Daha sonra **səksən min yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.
Qazan bu rəqəmdən diksinmir.
~ Daha sonra **doxsan min yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.
Qazan bu rəqəmi eşidəndə döyüş paltarını geyir.
~ Daha sonra **yüz min yağının** gəldiyi xəbərini verirlər.
Qazan bu rəqəmi eşidəndə döyüşə başlamağı qərar alır:

Axar sudan abdəst qıldum,

Alınımı yerə qoyub qıldum namaz.

Məhəmmədi yaradan bir cəbbara bel baqladum,

“Ya Məhəmməd, ya Əli, mədəd!” dedim³⁶⁶.

Mətnin buraya qədərki hissəsinin təhlilindən aşağıdakılar aydın olur:

1. Qazanın üzərinə düşmənin hücumu o Ala dağda ovda olarkən baş verir. Dağ mifik dünya modelində kosmosla xaosu bir-birindən ayıran sərhəddir. Xaosu gedən yol dağdakı mağaradan başlanır. Bu cəhətdən Qazan Oğuz kosmosu ilə yaği xaosunun sərhədində, keçid məqamındadır. Düşmənlər Oğuz igidlərinə, adətən, onlar sərhəddə yaxınlaşdıqda hücum edirlər.

2. Şərab ibtidai ənənədə mediasiya vasitələrindən biridir. Şərab içən adam bir dünyadan o birisinə keçir. Bu cəhətdən,

³⁶⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 53-54

Qazan həm ayıq rejimdə (ovda), həm də sərxoş rejimdə keçid durumunda yerləşir. Bu keçid durumu Qazanı dinləyən 40 şagirdin keçid durumu ilə yanaşı qoyulduqda, bizcə, inisiyasiya ritualı ilə bağlı məna diskursu görünür.

3. Qazana düşmənlərin sayı ilə bağlı deyilən rəqəmlər düşmənin hərbi gücünün ölçü vahidləridir. Yəni düşmən “on minlik”, “iyirmi minlik”... güc vahidləri ilə hücum edir.

4. Qazanın düşmənin sayı ilə bağlı rəqəmlərə verdiyi reaksiyalar onun bir tərəfdən öz gücü ilə düşmənin gücünün tarazlaşdığı məqamı müəyyənləşdirilməsini, o biri tərəfdən isə düşməne qalib gəlmək üçün tarazlaşdırmanı hansı nisbətdə müəyyənləşdirməsini göstərir. Düşmənin sayı yüz minə çatanda Qazan onunla vuruşmağa başlayır. Bu, tarazlıq nöqtəsidir. Həmin tarazlıq ölçüləri düşmənin xeyrinə dəyişərsə, Qazan və ordusu məğlub olar.

Beləliklə, Qazan 40 şagirdə düşmənlə döyüşə başlamazdan əvvəl güclərin nisbətini müəyyənləşdirməyi təlim edir. Mərd igid döyüşə başlamaq vaxtını bu tarazlıq nöqtəsinə görə müəyyənləşdirməlidir.

Qazan daha sonra 40 şagirdə ordu halında döyüşü necə təşkil etməyi təlim edir. O, öz ordusunu üç xətt üzrə (mərkəz, sağ və sol xətlər) üzrə düzür. Hər xətdəki qüvvəyə mətndə “çarxçı” adlanan başçı təyin edir. Qazan mərkəzi qoşunu qaradaşı Qara Günənin oğlu Qara Budağa, sağ tərəfdəki qoşunu xan Avşara. Sol tərəfdəki qoşunu Ğıyan oğlu Dəlü Dondara tapşırır.

Döyüşün funksional hərəkət formullarından ibarət gedişatı:

- ~ “Ğazan der: Özüm tipdə durdum”;
- ~ “İç Oğuzun bəglərini saqdan saldum”;
- ~ “Dış Oğuzun aqalarını soldan buyurdum”;

~ “Alagözün ağzında Şərabxana düzində yüz min kafirə qarşı gəldüm”;

~ “Qarma dutdum”;

~ “Savaş saldım”;

~ “Yeddi gün, yeddi gecə ol kafirə qılıc çaldım”;

~ Yeddi gündən sonra qabaqumu qavzadım, yeddi kafir qılıcum ögində onba durmuşdı”;

~ “Yüz min kafirün qırıldığını andan bildüm”³⁶⁷.

Döyüşün nəticələri:

~ Qazan Araz ilə Qars qalasını ələ keçirir;

~ Başı açıqdan, yəni Gürcüstandan çoxlu ailələri (mətn-də: “xızan”) sürgün edir;

~ Aqca qala Sürməlidə Lələ Qılbaşı darğa (mətn-də: “daruğa”) təyin edir³⁶⁸.

Savaşla bitən qələbəni tamamlayan ritual davranış formulları:

~ “Bəglər ilə Surxab dağına seyrə çıxdım”;

~ “Damağumun çaq vaxtında ol altı bəg oğluna ələm, tuq, nəqarə verüb, özüm tək bəg qıldım”³⁶⁹.

Belə məlum olur ki, Qazanın bəy statusu verdiyi bəy oğulları bu savaşda “baş kəsib qan tökməklə” fərqlənən igidlərdir. Bu halda onlara verilən bayraq, tuğ və nağara bəyliyin simvollarıdır.

Bayraq – təzə bəyin tayfasının simvolu;

Tuğ – təzə bəyin ordusunun simvolu;

Nağara – təzə bəyin əmrlərini onun tabeliyində olanlara yüksək səslə şərti siqnallarla bildirmək üçün istifadə olunan zərbli musiqi aləti.

³⁶⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 54

³⁶⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 54

³⁶⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 54

Qazan sonra 40 şagirdə qələbə çalmış mərd igidin əxlaqi davranış formulu (qalib vizyonunu) təlim edir: “Anda “Alpam, ərəm!” deyübənü, Ğazan der, güvənmədim”.

Bu nəsihəti ilə Qazan 40 şagirdə bildirir ki, mərd igid öz qələbəsi ilə öyünməməli, lovğalanmamalıdır. Çünki o, bu hərəkətləri ilə təkəbbürə yol vermiş olur. “Təkəbbürlük eyləyəni (isə – *S.Rzasoy*) Tənri sevməz”³⁷⁰. Çünki qələbəni ona Allah verir. Qazan döyüşdən qabaq pak su ilə dəstəmaz alıb, hacət (istək) namazı qılıb, Allaha güvənib, Məhəmməddən (s.) və Əlidən (ə.) “mədəd” (kömək) diləyib. Çünki Qazan yaxşı bildirdi ki, “Allah-Allah deməyincə işlər onmaz”³⁷¹: qələbə çalmağ üçün Allah kömək etməlidir. Əgər o, bir mərd igid kimi Allahın köməyi ilə baş tutan qələbəni yalnız öz adına çıxsa, Allahın qəzəbinə gələr.

Məlumdur ki, mətnin alt qatında Tanrıçılıq və totemistik görüşlər durur. Qazanın “Anda “Alpam, ərəm!” deyübənü... güvənmədim” sözləri həmin görüşlər baxımından başqa məna kəsb edir. Mərd igid hərbi gücü öz himayədarları olan totem “köklərindən” (“atalarından”) alır. Bu cəhətdən, Qazanın “Anda “Alpam, ərəm!” deyübənü... güvənmədim” sözləri totem kodu səviyyəsində onun qələbəyə görə totem hamilərinə minnətdarlığını ifadə edir.

XXIV soyda təhkiyəçi ozanın üç dəfə “Ğazan der” formulundan istifadə etməsinə baxmayaraq, belə hesab edirik ki, bu soy “Qazan – III şəxs” modelində deyil, birbaşa “Qazan – I şəxs” modelində təhkiyə olunub. Yəni Qazan 40 şagirdə “əyan olaraq” bütün bunları özü danışib. Bu halda “Ğazan der” təhkiyə vahidi Qazanın 40 şagirdlə təhkiyəçi ozanın dili ilə danışdığını göstərir.

³⁷⁰ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 31

³⁷¹ Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 31

Üçüncü doqquzlama dövriyyəsinin funksional strukturu

Göründüyü kimi, biz buraya qədər 24 soyu təhlil etdik. Bütöv məndə iki doqquzlamanın (I-IX soylar və X-XVIII soylar) aydın məna sərhədlərinin olduğunu da müşahidə etdik. Üçüncü doqquzlama dövriyyəsi 9-luq baxımından tamamlanır. Bu dövriyyədə 6 soy var: $9 + 9 + 6 = 24$. Lakin bu, bizcə, üçüncü doqquzlama dövriyyəsinin olduğunu inkar etmir.

Əvvəla, qeyd etdik ki, üçüncü doqquzlama dövriyyəsinə bəzi soylar bir soy kimi görünsə də, struktur etibarilə bir yox, bir neçə soydan ibarətdir. Məsələn, XVIII soyda Dədə Qorqud üç dəfə soylama ayinini həyata keçirir. Bu, say baxımından 3 soy deməkdir. Yaxud “dil” və “kөнül” konseptlərindən bəhs edən XXII soy, əslində, iki soydan ibarətdir. Yəni biz formal olaraq üçüncü doqquzlama dövriyyəsi üçün lazım olan “9 soyu” asanlıqla bərpa edə bilərdik. Lakin bunu etməyə ehtiyac görmürük. Çünki məsələnin mahiyyəti doqquzlama ritmini **indi** (*hal-hazırda*) nə yolla olursa-olsun “bərpa edə bilməklə” yox, həmin ritmin **vaxtilə** (*öz zamanında*) aktual olduğunu, mövcudluğunu sübut etməklə bağlıdır. Bu cəhətdən, içi mənqarışıq hər bir tədqiqatçı bütün hallarda hansı mətnlə işlədiyinin fərqlində olmalıdır. Bizim əlimizdə olan “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi canlı mətn hadisəsi yox, canlı ifa aktuallığını itirmiş “ölü mətn”dir. Hər bir orqanizm öldükdən sonra onun strukturu yavaş-yavaş dağılmağa başlayır. **Belə hesab edirik ki, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin real ölümü onun əlyazma ölümündən (“ölü mətn”) daha əvvəl baş vermişdir. Bu ölümü biz “epoxal ölüm” adlandırırıq.**

Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi iki ölüm aktına məruz qalmışdır:

Birincisi, epoxal ölüm:

Folklor mətninin epoxal ölümü həmin mətnin aktual olduğu zamanın keçməsi ilə baş verir. Epoxalar dəyişdikcə həmin epoxalara aid ideoloji sistemlər də dəyişir. Qədim və orta əsrlər eposları bu gün bizə yalnız dastan təsiri bağışlasa da, onlar öz dövrünün ideoloji düşüncə sisteminin aktual daşıyıcıları idi. Cəmiyyətin ideoloji sistemlərində baş verən dəyişikliklər nəticə etibarilə epoxal dəyişikliklər yaradır. Bu zaman köhnə epoxanın ideyadaşıyıcı mətnləri dəyişmə (transformasiya) və təkamül zərurəti qarşısında qalır. Mətnlərin bir hissəsi yeni zamana transformasiya olunur: mətn öz-özünü təzələyir. Bu, sinergetik planda özünü yaratmadır. *Özünüyaratma – varlıq aləminin ilahi qanunudur*. Məsələn, şifahi “Dədə Qorqud” dastanı epoxalar boyunca belə dəyişmələr nəticəsində “Koroğlu” dastanına çevrilmişdir. Bu, çox mürəkkəb prosesdir.

Hər bir mətn-invariant canlı variantlardan ibarətdir. İnsanda olduğu kimi, mətnin də özünüqoruma və özünüyaşatma instinktləri var. Bu instinktlər onu ölməmək üçün dəyişməyə məcbur edir. Yeni epoxanın zövqünə uyğun yenilənmiş mətn yeni ifaçılıq sistemi, bir sözlə, yeni ənənə yaradır. Bu zaman hələ yaşamaqda olan köhnə mətnlərin sürətlə aktuallığını itirməklə müşayiət olunan qocalma prosesi başlayır. Hər bir qocalığın sonu ölümdür. Beləcə, **epoxal ölüm** baş verir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi hələ “kitab” olmamışdan çox-çox qabaq şifahi “Dədə Qorqud” eposunun canlı ritual paradıqması idi. Yəni bu oğuznamə bilavasitə inisiasiya ritualları ilə bağlı idi. İslam dininin gəlişi ilə Oğuz//Türkman cəmiyyətində əski Tanrıçılıq sistemi sürətlə çökməyə və ölməyə başladı. Yeni zaman özü ilə **yeni qəhrəman tipi** gətirdi. Bu prosədə igidə çevrilmənin ibtidai ritual-mifoloji görüşlərlə bağlı inisiasiya mərasimləri öz aktuallığını itirdi. Həmin

fonda, təbii olaraq, insiasiya mərasimlərinin “törə” adlanan əxlaq və davranış normalarını əhatə edən şifahi (yaxud “bitik” şəklində yazılı) “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi də öz aktuallığını itirdi. Arxası ilə qocalma və “epoxal ölüm” gerçəkləşdi.

İkincisi, ölü mətn:

Mətnin epoxal ölümü onu passiv, işləməyən, çalışmayan yaddaş hadisəsinə çevirir. Lakin əski cəmiyyətin müqəddəs hesab etdiyi dəyərlərin daşıyıcısı olan mətnlər həmişə hörmətlə xatırlanır. Cəmiyyət öz müqəddəs xatirələrini unutmaq istəmir. Nəhayət, tarixdə əksər hallarda olduğu kimi, əski millimənəvi ənənələrə bağlı bir “katib” peyda olur və o, mətni ya hələ də yaşamaqda olan qoca sənətkarların canlı ifasından, ya da canlı xatirələrdən qeydə alır. Beləliklə, canlı mətn özünün bütün **canlı** performans xüsusiyyətlərindən məhrum olaraq, **cansız** qrafik işarələrdən ibarət **ölü mətnə** çevrilir. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi də, təfərrüatlarının necə olmasından asılı olmayaraq, bu taleyi yaşamışdır.

Ölü mətn artıq strukturu dağılmış mətndir. Mətn deqradasiyaya uğrayır: mənadaşıyıcı mikrostrukturlar aşınaraq birbirinə qarışır. Məhz bu səbəbdən “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin poetik strukturunda bəzi hallarda özünü aydın şəkildə büruzə verən doqquzlama formuluna bəzi hallarda strukturu dağılmış vəziyyətdə rast gəlirik. Eposun mətnində ilk iki doqquzlama bütün mənə sistemi ilə “öz yerində”dir. Üçüncü doqquzlama struktur sxemi səviyyəsində “öz yerində” olsa da, struktur təşkil edən soy vahidləri aşınaraq birbirinə qarışmışdır. Biz bu aşınma hadisəsi ilə, özü də məhz doqquzlama formulunun nümunəsində, “Əsli-Kərəm” dastanının kosmoloji semantikasını öyrənərkən də qarşılaşmışıq.

Dastanda Şaman//Qəhrəman arxetipinin daşıyıcısı olan Kərəmin Əslinin ardınca getdiyi yolun xaosoloji ritmlərini,

ritmqurucu elementlərini və alqoritmlərini bərpa edərkən aydın oldu ki, “Kərəmin Xaosun sərhədindən başlanan və nüvə-yədək davam edən yolu 9 ritm//mərhlədən ibarətdir. 9 rəqəmi türk dünya modeli üçün səciyyəvidir. Ona görə də belə hesab etmək olardı ki, Oğuz epik-mifoloji dünya modelində Xaos nüvə və 9 nüvəətrafı qatdan ibarətdir. Lakin biz bu hökmü verə bilmərik. Ona görə ki, Xaosun bizim təhlilimizdə bərpa olunan 9 qatlı strukturu bir tərəfdən “Əsli-Kərəm” mətninin “verə bildiyi”, o biri tərəfdən bizim mətndən bərpa edə bildiyimiz strukturdur. Başqa sözlə, burada iki məsələ var:

Birincisi, orta əsrlər eposu “Əsli-Kərəm” mifik dünya modelinin sxemini günümüzədək nə dərəcədə qoruya bilib?

İkincisi, biz bir tədqiqatçı olaraq kosmoloji sxemi hansı dərəcəyədək düzgün bərpa edə bildik?

Bu, Oğuz xaosunun məkan-zaman kontinuumunun məhəbbət dastanı əsasında ilk bərpasıdır. Aydın olmayan bir çox məsələlər var. Məsələn, Kərəmin Kosmos və Xaosdakı bütün yolu əksər hallarda Yalançı Əsli, iki dəfə (1-ci və 9-cu xaosoloji ritmlərdə) Həqiqi Əsli ilə tamamlanır. Bu halda belə hesab edirik ki, “yalançı” və “həqiqi” işarələri ilə tamamlanan mərhələlər bir-birindən fərqlənməlidir. Digər tərəfdən, Kərəm 4-cü ritm//mərhlədə Yalançı Əsli ilə iki dəfə xəbərləşir... Düşünürük ki, **burada epoxal transformasiyalar zəminində Şaman //Qəhrəmanın yolunun ritm//mərhlələri arasındakı sərhədlər pozulmuş və mərhələlər bir-birinin içərisinə girmişdir.** Ona görə də, 9 rəqəmi oğuz-türk mifoloji dünya modelinin numeroloji struktur vahidləri kontekstində mənalanırsa da, biz bu rəqəmi hələlik burada Xaosun

nüvəsini əhatələyən qatların dəqiq sayı kimi götürə bilmirik”³⁷².

Əlbəttə, sual oluna bilər ki, axı **“Əsli-Kərəm” dastanı “ölü mətn” yox, bu gün də aşıqların ifa etdiyi canlı mətndir, bəs bu mətndəki doqquzlamanın strukturu niyə dağılmışdır?**

Cavab çox sadədir: doqquzlamanın strukturunun dağılmasının səbəbi epoxal dəyişmələrdir. Doqquzlama şaman qəhrəmanın canlı yol sxemidir. Kərəm isə şaman//qəhrəman arxetipinin daşıyıcısı kimi, canlı şamanın özü yox, şaman epoxasından çox sonrakı dövrün qəhrəmanıdır. Şamandan Kərəmə qədər gələn yolda şaman ideologiyasının əksər konseptləri kimi doqquzlama da öz aktuallığını itirərək aşınmaya məruz qalmışdır.

³⁷² Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 301-302

BEŞİNCİ BÖLMƏ

“QAZANIN ƏJDAHANI ÖLDÜRMƏSİ” SÜJETİNİN RİTUAL-MİFOLOJİ SEMANTİKASI

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin sonuncu soy(lama) mətnini Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsindən bəhs edən kiçik bir oğuznamə təşkil edir. Abidədəki soyların sırasını tamamlayan bu mətni bəziləri boy janrına aid mətn kimi qəbul edirlər. Biz R.Qafarlı ilə birgə hazırladığımız və bu kitabın da birinci bölümünü təşkil edən yazıda göstərdiyimiz kimi, bu mətni boy elan etmək **boy janrının aktual poetikası** baxımından özünü doğrultmur.

Boy janrının aktual poetikası dedikdə nəyi nəzərdə tuturam?

Müşahidələrimizə görə, hər bir janrın **aktual** və **postaktual** dövrü var.

Janrın aktual dövrü onun funksional strukturunun bütün dolğunluğu və gücü ilə çalışdığı dövrdür. Boy janrının da aktual olduğu dövr oğuzların boy təşkilatının aktual olduğu dövrdür. Həmin dövrdə “boy” vahidi oğuzların dünyasını təşkil edən universum, ölçü vahidi idi. 24-lük boy sistemi Oğuz dünyasının istənilən qatı və həmin qatı təşkil edən elementləri nizama salan, düzən, təşkil edən universum idi. Yəni Oğuz eli də, Oğuz elinin söz modeli olan “Oğuznamə” də “boy” universumu əsasında təşkil olunurdu. Başqa sözlə, Oğuz tarixinin 24-lük boy epoxasında “boy” konsepti istər Oğuz elini təşkil edən sosial-siyasi struktur vahidi (tayfa-boy) kimi, istərsə də oğuznaməni təşkil edən bədii struktur vahidi (janr-boy) kimi öz funksiyasını bütün gücü ilə yerinə yetirirdi. **Bu, boy janrının aktual dövrüdür. Bu dövrün əsas əlaməti tayfa-boyla janr-boyun bir-biri ilə sıx şəkildə bağlı olaraq vahid mənə**

sistemini təşkil etməsidir. Yəni 24-lük boy epoxasında tayfa-boy və janr-boy birgə çalışır, biri o birini nizamlayırdı. Tayfa-boyun bütün ideoloji məna yükünü janr-boy daşıyırdı: janr-boy tayfa-boyu təşkil edən struktur sxemini özündə qoruyurdu. Bunlar bir-birinin proyeksiyası idi: janr-boy tayfa-boyda sosial-siyasi hadisəyə çevrildiyi kimi, tayfa-boy da janr-boyda sakral söz hadisəsinə çevrilirdi.

Janrın postaktual dövrü onun funksional strukturunun zəiflədiyi, gücünün bitdiyi, funksional strukturun bütün mexanizmlərinin deyil, bəzi mexanizmlərinin çalışdığı dövrdür. Bu cəhətdən, Oğuz etnosu müxtəlif xalqlara diferensiasiya etdikdən sonra 24-lük boy sistemi öz aktuallığını itirir. **Bununla da tayfa-boy ilə janr-boyu bir-birinə bağlayan vahid məna sistemi dağılır.** Hər iki boy vahidi fərqli talelər yaşamağa başlayır. Janr-boy daha əvvəlki kimi 24-lük boy sisteminin struktur vahidlərinin işarəsi ola bilmir. Çünki işarə sistemini təşkil edən 24-lük boy sistemi artıq dağılmışdı.

İşarə sistemi *işarə edən və işarə ediləndən* ibarətdir. M.Y.Lotman “İkinci modelləşdirici sistemlərdə məna problemi haqqında” adlı məqaləsində yazır ki, işarənin məzmunu müəyyən münasibətlər vasitəsilə əlaqələnen struktur zəncirləri kimi başa düşülə bilər. Məna o hallarda yaranır ki, biz, ən azı, iki müxtəlif zəncir-struktura (ifadə və məzmun planlarına) və sistemlərin birindən digərinə kodlaşdırma imkanına malik olaq. Kodlaşdırma zamanı öz təbiətlərinə görə müxtəlif olan müəyyən element cütləri arasında uyğunluq əmələ gələcək və bu zaman bir element öz sistemində başqa sistemdə olan elementin ekvivalent işarəsi kimi qavranılacaq³⁷³. Bu cəhətdən, 24-lük boy sistemi tayfa-boy və janr-boy məna zəncirlərini vahid sistem daxilində birləşdirirdi. Bunların ara-

³⁷³ Lotman M.Yu. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах//Сборник «Труды по знаковым системам». Тарту, 1965, s.22-23

sında uyğunluq//tarazlıq var idi. Məhz buna görə də, tayfa-boy və janr-boy bir-birinin ekvivalent (eynigüclü) işarələri idi. 24-lük boy sistemi epoxasının ötüb keçməsi ilə tayfa-boy ilə janr-boyu birləşdirən, onları eyni bir strukturun ekvivalent mexanizmləri kimi çalışdıran vahid məna sistemi dağılır. Bununla da janr-boy tayfa-boyu bildirən işarə olmaqdan çıxıb, sadəcə, oğuzların xatirələrini yaşadan hekayətlərin janr adına çevrilir. **Bu, boy janrının postaktual dövrüdür.**

Və bu mənada, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsindən bəhs edən hekayəti *şerti olaraq* boy kimi qəbul etmək mümkündür. Lakin həmin hekayəti məhz “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu kimi qəlmə vermək bu iddianı irəli sürənlərdən və onu fərqiñə varmadan qəbul edənlərdən arqumentlərini ortaya qoymalarını tələb edir. Çünki bu hekayəti “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu hesab etmək onu zorla 24-lik boy sisteminə daxil etməyə cəhd etmək deməkdir. Əziz həmkarlarım, (Türkiyə türkcəsi və Azərbaycan türkcəsi ilə) “*durmaq*”, (Azərbaycan türkcəsi ilə) “*dayanmaq*” və (hər iki türkcə ilə) “*düşünmək*” lazımdır:

13-cü, yaxud 14-cü boy 24-lük boy sisteminə ümumiyyətlə girə bilirmi?

Sistem onu qəbul edirmi?

Bəlkə, bu məsələdə populizmi və destruktiv inadkeşliyi kənara qoyub, ona elmi baxımdan yanaşmaq lazımdır?

Əziz oxucularım və həmkarlarıma bildirmək istərdim ki, mən burada məsələyə sırf elmi kontekstdə yanaşmağa cəhd edəcəyəm. Bu baxımdan, burayaqədərki mövqeyimin necə olmasından asılı olmayaraq, asanlıq naminə qısaca şəkildə “Qazan-əjdaha” adlandırdığım mətni bildiklərim çərçivəsində elmi apobasiyadan keçirəcək və mətn bu təhlilimdən “boy” şəklində çıxarsa, onu – boy, soy şəklində çıxarsa – soy hesab edəcəyəm.

“Qazan-əjdaha” süjetinin mənadaşıyıcı formullar üzəri oxusu: başlanğıc formulu

Hər bir epos epik-mifoloji dünya modelini inikas edir. Bu cəhətdən, bizim hər hansı bir mətni öz janrının “mükəmməl” nümunəsi hesab edib-etməməyimizdən asılı olmayaraq, həmin mətn bütün hallarda öz poetik elementləri ilə epik-mifoloji dünya modelinin struktur səviyyələri və elementlərini işarələyir. Bu mənada, epos mətnində “təsədüfi”, “əhəmiyyətsiz”, “mənasız” heç nə yoxdur. İstənilən detal mənadaşıyıcı elementdir. Oudur ki, “Qazan-əjdaha” süjetini çox diqqətlə izləmək lazım gəlir. Süjetdə hər hansı bir “kiçik” detal mətnaltına aid hansısa mühüm funksional formulun mətnüstündə “görünən” hissəsi, yaxud vaxtilə aktual olmuş formulun indi mətnə qorunub qalmış “qırıntısı” ola bilər. “Görünənlər” və “görünməyənlər”, “bütövlər” və “qırıntılar” və s., nə ələ gəlersə – hamısı rekonstruktor üçün son dərəcə qiymətlidir. Çünki bu elementlərin hamısı formal struktura malikdir. Bu mikrostrukturlar vaxtilə daha böyük strukturların (makrostrukturların) tərkib hissələri olmuşdur. Həmin mikrostrukturları diqqətlə birləşdirdikdə makrostrukturu ya bütövlükdə bərpa etmək, ya da onu çatışmayan hissələri ilə birlikdə təsəvvür (bərpa) etmək olur. “Qazan-əjdaha” süjetinin struktur elementlərinə diqqət edək.

Başlanğıc formulu:

“Bir gün adamlar əvrəni, İslam dini qüvvəti, Qonur atlı salur yegi, eymür görki, zülqədirlil dəlüsi, Savalan dağı yaylaqlı, Sarıqamış qışlaqlı, səksən min ər heybətli, qara polad yalmanı, sür cidanun cibiri, suhar oqlar peykani, qatı yaylar qəbzəsi, Adərbaycan ləngəri, padşahun vəkili, Ulaş oğlu Ğazan qara yazun fəslində tazı, tula yedürdi, quşlar götürtdi, ala

parslar önürtdi, üç yüz igid götürdi, Aq Manqanı gözlədi, ava getdi”³⁷⁴.

Bu başlanğıc formulu funksional hərəkət sxemi səviyyəsində sadələşdirək:

“Bir gün... Ğazan... ava getdi”.

Göründüyü kimi, bu başlanğıc formulu bir **hərəkət vahididir**. Başqa sözlə, hələlik nə boy, nə də soy adlandırdığımız “Qazan-əjdaha” mətni “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında olduğu kimi, sabit məkan-zaman dekorasiyasının təsviri ilə deyil, mikrohərəkətlərin bir mənaya fokuslanaraq (konsentrasiya olunaraq) əmələ gətirdiyi **hərəkət vahidinin** təsviri ilə başlanır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da əksər boylar sabit kosmik vəziyyətin, kosmik tarazlığın simvolu olan **“evin təsviri”** ilə başlanır. Məsələn, “Buğac” boyu belə başlanır: “Bir gün Qam Ğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Şami günligi yer yüzünə dikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalicəsi döşənmişdi”³⁷⁵.

Bu başlanğıc formulu funksional hərəkətlər baxımından “evin təsviridir”. Bu mənada, biz iki başlanğıc formulu ilə üz-ləşirik:

~ *Evin təsviri* formulu;

~ *Hərəkətin təsviri* formulu.

“*Evin təsviri*” formulu “*hərəkətin təsviri*” formulunun əksinə olaraq, hərəkətsizliyin təsviri, yəni bütün mənadaşıyıcı hərəkətlərin sakit halının, daha dəqiq desək, *hərəkətlərin tarazlıq halının təsviridir*. Buradan aydın olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un əksər boylarının başlanğıcı üçün xarakterik olan

³⁷⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 54-55

³⁷⁵ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 34

“evin təsviri” formulu etnosun varlığını yaradan və yaşadan hərəkətlərin *kosmoloji tarazlıq halının simvoludur*. Başqa sözlə, **evin təsviri – kosmosun təsviridir**.

Salur Qazanın evinin yağmalanmasından bəhs edən ikinci boyun başlanğıc formuluna diqqət edək. Boy “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu poetikasının universal sxeminə uyğun olaraq Oğuz kosmosunun təsviri ilə başlanır: “Bir gün... Salur Qazan yerindən turmuşdı. Toqsan başlı ban evlərin qara yerin üzərinə dikdirmişdi. Toqsan yerdə ala qalı-ipəg döşəmişdi. Səksən yerdə badyələr qurulmuşdı. Altun ayaq sürəhilər düzülmüşdü. Toquz qara gözlü, xub yüzlü, saçı ardına urulu, köksi qızıl dügməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhbub kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağraq sürüb içərlərdi”³⁷⁶.

Bu, kosmoloji semantika müstəvisində kosmos durumudur. B.N.Putilov yazır: “Knyazın (rus xanının – *S.Rzasoy*) sarayı həm öz zahiri görkəmi, həm də daxili həyatın məzmunu baxımından bılına (rus dastanının – *S.Rzasoy*) solumunun durumunu daha konsentrə olunmuş formada əks etdirir”³⁷⁷.

“Bu cəhətdən Qazanın verdiyi//qurdurduğu ziyafət məclisi də “Oğuz” solumunun kosmik durumunu təsvir edir: solumdaxili və solumxarici elementlərin bütövündən təşkil olunan Oğuz etnokosmik sistemi (dünya modeli) bütün yarus və parametrlər üzrə kosmik harmoniya içərisindədir. Bu halda:

“doxsan başlı ban ev”;

“doxsan yerə döşənmiş xalı”;

“səksən yerdə qurulmuş badyalar, qızıl ayaqlı sürəhilər”;

“doqquz gözəl kafir qızı”;

“Oğuz bəylərinin şərəb içməsi”

³⁷⁶ Yenə də orada, s. 42

³⁷⁷ Б.Н.Путилов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 53

– kimi obrazlar Oğuz kosmosunun modeli olan “ziyafət məclisinin” təsvir dilinin leksik-sintaktik vahidləri kimi çıxış edir”³⁷⁸.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un, bunlardan başqa, 3-cü boyu Bayındır xanın, 4-cü boyu Ulaş oğlu Qazanın, 7-ci boyu Bayındır xanın, 9-cu boyu yenə də Bayındır xanın kosmoloji tarazlığı//harmoniyanı simvollaşdıran evinin təsviri ilə başlayır. Digər boylara da diqqət yetirdikdə aydın olur ki, onlar bilavasitə evin təsviri ilə başlanmasa da, başlanğıc formulunda təqdim olunan situasiya kosmik tarazlığı təqdim edir. Beləliklə, “Qazan-əjdaha” süjetinin başlanğıc formulu “Kitabi-Dədə Qorqud”un başlanğıc formulları ilə müqayisə etdikdə aydın olur ki, “Qazan-əjdaha” süjeti birbaşa *hərəkətin* (hadisənin), “Kitabi-Dədə Qorqud”un boyları isə birbaşa *tarazlığın* (hərəkətsizliyin) təsviri ilə başlayır. Yəni **“Qazan-əjdaha” süjeti boy janrı kimi başlanmır.**

Qorqudsünas Sadettin Özçelikin də yazdığı kimi, “yeni nüsxədə tək boyun (“Qazan-əjdaha” süjeti – *S.Rzasoy*) forma baxımından Drezden və Vatikan nüsxələrindəki boylara nisbətən fərqli formada olduğunu da qeyd etmək lazımdır. Drezden və Vatikan nüsxələri, məlum olduğu kimi, ümumən bir şölən yerinin təsviri ilə başlayır və xoşbəxt sonluq, bir törən və dua ilə bitir. Günbət nüsxəsində isə sözü gedən bu bölümlər yoxdur”³⁷⁹.

Bəs “Qazan-əjdaha” sözü gedən süjetin başlanğıc formulu hansı janr üçün xarakterikdir?

Bu başlanğıc formulu əhvalat, hekayət janrları üçün xarakterikdir.

³⁷⁸ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 309

³⁷⁹ Özçelik S. Dede Korkut oğuznamelerinin kaç(ıncı) nüshası bulundu? // Türk Dili Ağustos 2019, s. 55

“Kitabi-Dədə Qorqud”da başlanğıcındakı **tarazlıq halı** hər hansı hadisə ilə, məsələn bəylərin ova getmək təklifi, yaxud başqa bir mənayaradıcı səbəblə **hərəkət halına** (hadisəyə) keçir. “Qazan-əjdaha” süjeti isə bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boy janrının başlanğıc formuluna yox, boyu təşkil edən süjetin daxili formullarına uyğun gəlir. Başqa sözlə, *“Qazan-əjdaha” süjeti “Kitabi-Dədə Qorqud”un boyları ilə müqayisədə boy yox, boyun daxili fraqment ola bilir* (Bu kitabın birinci bölümündə “Qazan-əjdaha” süjetinin müstəqil boy yox, “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunun kontaminativ əlavəsi olması haqqında fikri yada salaq).

Qəhrəmanın “təkbaşına hərəkət” formulu

Qazan Aq Manqanda öz ağaları (bəyləri) ilə günortaya qədər ov etdikdən sonra, günortadan sonra təkbaşına ov etməyi qərar alır:

“Aqalarum, kimsə mənümlən gəlməsün, hamı orduya varunuz. Mən yalquz bir av avlaram, gəlürəm”³⁸⁰.

Burada **təkbaşına ov formulu** təsvir olunmuşdur. Əvvəlcə, bu formulun mətnüstündən görünən ifadə planına diqqət edək:

~ Qazanın Aq Manqandakı ov ritualı iki mərhələdən ibarətdir:

1. Ağalarla birgə ov;
2. Təkbaşına ov.

~ Hər iki ov mərhələsinin zaman həddləri mətnüstündə aydın şəkildə işarələnib:

1. Günortaya (ikindiyə) qədər birgə ov;
2. Günortadan sonra təkbaşına ov.

~ Günün ikinci yarısı sutkanın zaman ardıcılığı baxımından axşama, gecəyə bitişən hissəsidir. Süjetdə sonrakı hadisələrin gecə cərəyan etdiyini nəzərə alsaq, Qazanın günortadan sonrakı ovu məntiqi baxımdan gündüz ovu yox, gecə ovudur. Gecə – xaos dünyasının zamanıdır. Kosmosun zamanı olan gündüz gecənin düşməsi ilə xaosun zamanı ilə əvəz olunur. Demək, Qazanın günün birinci yarısında etdiyi ovla günün ikinci yarısında etdiyi ov *kosmos-chaos* münasibətlər müstəvisində bir-birinə tərs proyeksiyada durur.

~ İki ov həm də *tək-ümumi* münasibətlər müstəvisində də tərs proyeksiyada durur: günortayadək birgə, günortadan sonra (və gecə vaxtı) təkbaşına ov gerçəkləşdirilir.

³⁸⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 55

~ Ov kosmoloji düşüncə müstəvisində “öldürmək” formulu ilə həyata keçirilən qənimət əldə etmə ritualıdır. Bu cəhətdən, Qazan günortaya qədər öz bəyləri ilə birlikdə kifayət qədər “av avlayıb, quş quşlayır”.

Bəs bu halda Qazanın günortadan sonra təkbaşına ova çıxmaqda məqsədi nə idi?

Əgər məqsəd “ov ovlayıb, quş quşlamaq” idisə, onlar artıq kifayət qədər ov əldə etmişdilər?

Demək, Qazanın günortadan sonra ov etməkdə nəsə *xüsusi bir məqsədi* var idi: o, “nə isə” ov heyvan və quşlarından başqa bir şey ovlamaq istəyirdi. Mətnüstü buna “ağıllı” bir izah verə bilmir:

“Orduya aqaların yollayubanı Ğazan yalnız Aq Manqanın təpəsinə Qonur atı oynatdı. Qaranquluq qarışdı, dahı bir av əlinə girmədi. Dedi: “Pərvərdigara, mən aqalarumdan ayrıldum. Bir av avlayım, əli avsız getməyim orduya. Sən mənə əli avsız qoyma”³⁸¹.

Beləliklə, mətnüstünə görə, Qazan günortadan sonra, sadəcə, təkbaşına ov etmək həvəsinə düşüb, ancaq gecə düşənə qədər əlinə bir ov keçməyib. O, (*diqqət edək!*) günortadan sonra bir şey ovlamaq üçün hətta Allaha da yalvarıb, amma heç nə edə bilməyib.

Ov zamanı qəhrəmanın “*Allaha dua etməsi*” xüsusi məna daşıyıcı formuldur. Lakin ona bir qədər sonra toxunacağıq. İndi toxunmaq istədiyimiz məsələlərdən birincisi Qazanın günortadan sonra, yəni əslində, axşama, “şərqarışana” doğru ova getməsini yoldaşlarının “anlayışla” qarşılamalarıdır. Qazanın yanındakı bəylərdən heç biri ona axşama – gecəyə düşə biləcəyini xatırladıb, təkbaşına ovu sabah gündüzə saxlamağı məsləhət görmür.

Niyə?

³⁸¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 55

Ona görə ki, bəylər Qazanın günortadan sonra təkbaşına ov edəcəyinin xüsusi bir “missiya” olduğundan sanki xəbər dardırlar. Lakin epos bunu bizə demir: biz özümüz belə nəticə çıxardırıq. Eposda dünyanın hər üzünü (bərk-boşunu, qanqadasını və s.) görmüş bəylər “sadələvhcəsinə” Qazana heç bir söz demədən düşərgəyə qayıdırlar. Bəylərin bu “sadələvh dönüşü” epos poetikasının hadisələri özünəməxsus inkişaf etdirmək üsuludur. Qazan bir azdan gecə vaxtı əjdaha ilə qarşılaşacaq və epos poetikasına görə, o, fəvqəladə qəhrəman kimi əjdaha ilə *təkbaşına* vuruşmalıdır. Ona görə də eposun təhkiyə məntiqi bəyləri dinməz-söyləməz düşərgəyə yollayır.

Süjetüstünə görə, Qazan əjdaha ilə təsadüfən qarşılaşır: sadəcə, uğursuz ova başı qarışıb gecəyə düşdüyü üçün əjdahaya rast gəlib. Ancaq dünya eposlarında da qəhrəmanların əjdahanın üstünə məhz təkbaşına getdiklərini xatırlasaq, bunun bir təsadüf olmadığını, mətnaltı süjet(lər)in implisit//gizli məntiqi ilə baş verdiyini görürük. Yəni süjetüstündə əjdahaya təkbaşına təsadüfən rast gələn qəhrəman süjetaltında əjdaha ilə vuruşmağa özü təkbaşına gedir. Bunun maraqlı nümunələrindən biri “Beovulf” dastanıdır.

Dastanda deyilir ki, Beovulf əmisi və əmisi oğlunun ölümündən sonra kral olur. O, əlli il ölkəni ədalətlə idarə edir. Bir gün bir oğru mağarada gizlədilmiş xəzinəni oğurlamaq istərkən xəzinənin keşiyini çəkən əjdahanı yuxudan oyadır. Beovulf öz döyüşçüləri ilə birgə əjdahanın mağarasına gedir. O, burada elan edir ki, əjdaha ilə tək bətək döyüşəcək³⁸².

Demək, əjdaha ilə tək bətək döyüşmək baş qəhrəmanın fəvqəladə missiyasıdır. O, bu missiyanı heç kəslə bölüşə bilməz. Lakin bu məntiq mətnaltına aiddir. Mətnüstündə Qazan ova başı qarışdığı üçün gecəyə düşür və təsadüfən əjdaha ilə

³⁸² Пересказ эпоса "Беовульф" (материал подготовлен Мариной Луценко) – <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/beowulf/pereskaz.htm>

qarşılaşır. Mətnaltında mətnin ritual-mifoloji layları yatır. Bu layların məntiqinə görə, *Oğuz elinin bütün gücünü simvollaşdıran Qazan chaos dünyasının bütün gücünü simvollaşdıran əjdaha ilə təkbaşına vuruşmalıdır*. Bu, onun qəhrəman missiyasıdır. Bu cəhətdən, ritual-mifoloji məntiqə görə, əjdaha ilə döyüşdə Qazanın yanında ola biləcək istənilən döyüşçü “artıq” və “yararsız” adamdır. Əjdaha ilə vuruş meydanı adi igidlərin vuruşa biləcəyi meydan deyildir. Bu, kosmosla chaosun döyüşməsidir. **Və ən başlıcası**, bu qarşılaşma elə hər iki tərəfdən **əjdahaların döyüşüdür**. Dilimizdə bu gün də güclü idman rəqibləri haqqında işlənən **“Bu gün əjdahalar qarşılaşacaqlar”** ifadəsi var. Əjdaha mifoloji dünya modelində chaosu təmsil edən obraz olsa da, biz bu gün sevdiyimiz qəhrəmanı, idmançını... yenə də “əjdaha” metaforasında tərənnüm edirik.

Bu, bir təsadüfdürmü?

Əlbəttə – yox. Ənənəvi düşüncədə təsadüfi heç nə yoxdur. Hər hansı bir faktı təsadüf kimi göstərən, əslində, həmin faktın mövcudluğunu şərtləndirən amillərin gizli planda qalmasıdır. Qazanın da əjdaha ilə döyüşünün süjetdə, sözün həqiqi mənasında, “əjdahaların döyüşünə” çevrilməsi, yəni əjdahanı öldürən Qazanın özünün də əjdahaya çevrilməsi bütün hallarda mətnin implisit məna qatları ilə bağlıdır. Bu, ritual-mifoloji məna qatlarıdır. Bu cəhətdən, Oğuz eposunun baş qəhrəmanı *Qazanın təkbaşına ov etməsi* onun qəhrəmanlıq missiyasının gerçəkləşməsinə xidmət edən *ritual formuludur*.

Yeddi başlı əjdaha obrazının kosmoloji strukturu

“Qazan-əjdaha” süjetində daha sonra deyilir ki, qaranlıq düşsə də, Qazan ov vurmadan düşərgəyə qayıtmağa utanır. Gecə olsa da, ov etməyi qərar verib, Allaha dua edərək, ondan kömək diləyir:

“Alçaq ava yerlərə göz gəzdürdi. Qara dağın dumanında yeddi yerdə məşəl kimi yanar gördi, yeddi yerdə qoyu-qoyu tütün çıxar gördi. Ğazan sandı, öz ordusunun çırağ işığıdır. At oynatdı, ol işığa sarı yola düşdi...”

...Ğazan anda yetişəndə tərə kimi bir nəstəni yatar gördi, meşə kimi bir nəstəni əsər gördi. Yeddi başlı yer əvrəni bir əjdahaya rast gəldi. Yeddi yerdə məşəl kimi yanan ol əjdəhanun gözləriymiş. Yeddi yerdə tütün çıxan ol əjdəhanun ağzının buqıymış. Meşə kimi əsən ol əjdəhanun yalıymış”³⁸³.

Qazanın qarşılaşdığı əjdaha yeddi qatlı yeraltı dünyanı modelləşdirir. Əjdaha mətnüstündə açıq kodla “yer əvrəni” adlandırılır. “Yer əvrəni” burada yeraltı dünya mənasındadır. Digər tərəfdən, onun “əvrən” adlandırılması elə yeraltı dünyanın əjdaha şəklində təsəvvür edilməsini də göstərir.

Müasir tük dilində “əvrən” sözünün kosmos, kainat mənasında işlənməsi elə əjdaha-əvrənin dünyanı modelləşdirən obraz olması ilə bağlıdır. P.N.Boratav Günəş və Ay haqqındakı inanclardan bəhs edərkən yazır ki, Ayın və Günəşin tutulduğu hallarda hər yerdə bu “fəlakətin” aradan qaldırılması üçün müxtəlif çarələrə üz tuturlar: davul və ya bu tip səs çıxaran, gurultu yaradan başqa şeylərə (qazan, dəmir çəllək və s.) döyərək, tufəng ataraq günəşi, ayı tutan pis varlıqlar (əjdaha,

³⁸³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 55

cadugər qarı və b.) qorxudulur³⁸⁴. Başqa bir fikrə görə, cəhənnəm canlı bir varlıq, yeddi başlı bir əjdahadır: kafirlər və günahkar qullar onun ağzına atılacaqlar. Cəhənnəmin yeri çox zaman “yerin yeddi qat dibində” göstərilir³⁸⁵.

Əjdahanın Günəşi və Ayı tutması onun Günəşi udan gecə dünyasının metaforası olduğunu göstərdiyi kimi, cəhənnəmin də yeddi başlı əjdaha kimi təsəvvür edilməsi əjdahanın mifik təsəvvürlər sistemində kaos dünyasını modelləşdirdiyini göstərir. Bu mənada, Seval Kasımoğlunun “Qazan-əjdaha” hekayətinin sonunda Qazanın öldürdüyü əjdahanın dərisindən tikdiyi “sayban”ın (çadır, kölgəlik, otaq, “ev”) kainatın modeli olması haqqındakı fikri əjdaha//əvrən//kainat təsəvvürlərini əsaslanan doğru yanaşmadır³⁸⁶. Bu cəhətdən, mətdəki əjdaha kosmoloji strukturu etibarilə yeraltı dünyanı modelləşdirir:

Yeddi baş – qaranlıq dünyanın yeddi qatının, yaxud yeddi dağının metaforası;

Yeddi göz – yeraltı dünyanın cəhənnəm kimi odunun metaforası;

Əjdahanın ağzından çıxan isti buğ – yeraltı isti sulardan qalxan buxarın metaforası;

Əjdahanın yalı – mifologiyada həm də kaos məkanı kimi təsəvvür olunan meşənin metaforası.

Əjdaha obrazının mətdə öz əksini tapmış bu struktur elementlərini birləşdirdikdə əjdaha şəklində təsəvvür olunan yeraltı dünyanın şekli alınır. Beləliklə, *əjdaha* epik məkan kimi – *yeraltı dünyanın*, mifik dəyər kimi – *xaosun modelidir*.

³⁸⁴ Boratav P.N. Türk folkloruna dair 100 sual. Tərcümə edən, ön sözü, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi S.Əliyeva. Bakı, “Elm və təhsil”, 2018, s. 22

³⁸⁵ Boratav P.N. Göstərilən əsəri, s. 28

³⁸⁶ Kasımoğlu S. Gölge Arketipinin Bir Örneği Olarak Ejderha: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi'nin Arketipsel Tahlili // Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi. Yıl: 21. Sayı: 76. Ekim-Kasım-Aralık 2019, s. 38

Qəhrəmanın əjdaha ilə vuruşmasının kosmoloji struktur elementləri: köməkçi-mediator

Günortadan sonra təkbaşına ov etməyi qərara alan Qazan öz yoldaşlarını düşərgəyə göndərir. Qazanın yaxın adamlarından olan Lələ Qılbaş bunu eşidib narahat olur:

“Ğazanun ordusunda Lələ Qılbaş – Ğazanın lələsi eşitdi ki, Ğazan yalquz ava qalubdur. Qatlanmadı, ılgadı Ğazanun ardınca”³⁸⁷.

Göründüyü kimi, Qazanın ov yoldaşları onun təkbaşına ov qərarını dinməzəcə qəbul etsələr də, Lələ Qılbaş bu hadisədən çox narahat olur və Qazanı tək qoymamaq üçün onun da-lınca gedir.

Burada ilk diqqətimizi cəlb edən **narahatlıq formulu**-dur. Qazanın təkbaşına ov etməsi bəyləri narahat etməsə də, Lələ Qılbaş narahat edir.

Bu, nə ilə bağlıdır?

Mətn buna yalnız Lələ Qılbaşın Qazanın lələsi olduğunu vurğulamaqla “izah verir”: “**Lələ Qılbaş – Ğazanın lələsi** eşitdi ki...”³⁸⁸.

Burada məsələnin bütün mahiyyəti “lələ” statusu ilə bağlıdır. Lələ – müəllim, hamı, tərbiyəçi mənasındadır. Lələ Qılbaş da mətnüstündə bir müəllim, tərbiyəçi kimi Qazanın taleyindən narahat olur. Lakin “lələ” mətnaltı planın ritual-mifoloji məntiqi baxımından qəhrəmanın hamisidir. Həm də adi bir hamı yox, magik-mediativ qabiliyyətlər sahibi olan hamı//qoruyucu obrazıdır.

Lələ obrazı epos poetikası baxımından *qəhrəmanın köməkçisi* funksiyasının daşıyıcısıdır. İstənilən qəhrəmanın ya-

³⁸⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 55

³⁸⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 55

nında mütləq onun köməkçisi olur. Köməkçi insan olmaya da bilər. Azərbaycan nağıllarında çox vaxt atlar öz sahiblərinin köməkçiləri kimi çıxış edirlər. Onlar adi köməkçi yox, magik-mediativ qabiliyyətlərə malik köməkçilərdir. Qəhrəman çətin vəziyyətə düşəndə atlar dil açıb insan kimi danışır, qəhrəmana müxtəlif təhlükələrdən, o cümlədən ölüm təhlükələrindən necə qorunmağı başa salırlar. Bu köməkçilərin qəhrəmanın həyatında əsas rolu onların *qəhrəmana yol göstərməsində* ifadə olunur. Sehrli atlar divlərin, ifritlərin məkanına səfər etməli olan qəhrəmana sağ-salamat necə gedib-gəlməyin yollarını başa salırlar. Bu da onu göstərir ki, qəhrəmanın bu köməkçiləri magik-mediativ qabiliyyətlərə malik varlıqlardır. Çünki qəhrəman üçün naməlum olan yol onlara qabaqcadan məlumdur. Yəni onlar artıq xaos dünyasında olduqları üçün həmin yolları tanıyırlar. Bu, o deməkdir ki, sehrli köməkçilər kosmos və xaos aləmlərində sərbəst şəkildə hərəkət edən varlıqlar, başqa sözlə, mediatorlardır. Bu halda sual meydana çıxır:

Əgər sehrli köməkçilərin funksiyası qəhrəmana kömək etməkdirsə, bəs bu halda onlar nəyə görə sehrli qabiliyyətlərindən istifadə edib, bu çətin səfərə qəhrəmanın əvəzində özləri getmirlər? Axı bu halda onlar himayə etdikləri qəhrəmanın işini yüngülləşdirmiş, ona daha yaxşı himayədarlıq etmiş olardılar?

Bu, ona görə baş vermir ki, qəhrəmanın qarşısında “qəhrəmanlıq göstərmək” missiyası durur və o, həmin missiyanı məhz özü yerinə yetirməlidir. Sehrli nağıl qəhrəmanı öz qarşısında duran fəvqəladə missiyanı yerinə yetirmək üçün əvvəlcə, sözün həqiqi mənasında, qəhrəmana çevrilməli, bunun üçün qeyri-adi silahlar, döyüş vasitələri, o cümlədən, qeyri-adi güc əldə etməlidir. Bu gücü yalnız inisiyasiya mərasimində ölüb-dirilməklə əldə etmək mümkündür. *Qəhrəman olmaq – qəhrəmanın taleyidir*. Qəhrəmanın köməkçisinin funksiyası

öz sahibinin bu taleyinin gerçəkləşməsinə xidmət etməkdən ibarətdir.

Dastan mətnlərindəki qəhrəmanın köməkçiləri özlərinin bütün real epik cizgilərinə baxmayaraq, onların hamısında magik-mediativ qabiliyyətlər hər hansı bir formada müşahidə olunur. Bu, onunla bağlıdır ki, qəhrəmanın köməkçisi başlanğıc arxetipi etibarilə magik-mediativ obrazdır. Sonrakı transformasiyalarda ilk arxetip özünü ya *kod*, ya *sxem*, ya da *məlumat* səviyyəsində hökmən qoruyur.

Kod – obrazın özünə məxsus davranışlarını əhatə edən təsvir dili;

Sxem – obrazın struktur əlamətləri;

Məlumat – obrazın funksional məzmunudur.

Diqqətlə nəzər saldıqda görürük ki, “Qazan-əjdaha” süjetindəki Lələ Qılbaş obrazının strukturunda da ilkin magik-mediativ hami arxetipinin əlamətləri qalmaqdadır.

Beləliklə, Qazanın əjdaha ilə vuruşması kosmoloji strukturu etibarilə *üç elementdən* təşkil olunub: qəhrəman, antiqəhrəman və qəhrəmanın köməkçisi. Süjetdə qəhrəman – Qazan, antiqəhrəman – əjdaha, qəhrəmanın köməkçisi – Lələ Qılbaşdır. “Qazan-əjdaha” süjetinin ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsi baxımından qəhrəmanın köməkçisi obrazı böyük əhəmiyyət kəsb edir. Odur ki, süjetə diqqətimizi daha da artırmalıyıq.

Qazanın ovda təkbaşına qaldığını eşidən Lələ Qılbaş dərhal onun yanına yollanır. O, Qazanın yanına çatanda görür ki, əjdaha ilə qarşılaşmış qəhrəman çətin vəziyyətə düşüb: o, həm **qorxu** keçirir və həm də **tərəddüd** içindədir:

“Əjdəhanı görəndə Ğazanun içindəki tüm yürəgi doldı-daşdı. Dünya aləm Ğazanun başına aydın oldu. Əjdaha ilən döğüşmaqa qəsd eylədi. Qayıtdı, geri baxdı. Lələ Qılbaş qul-luqında hazır gördi. Lələ ilən məsləhət gördi: “Canum Lələ,

bu tƏpƏ kimi yatan əjdahanı gƏrƏrmisən? Bu əhdahanun üstinə varalımı? Yoqsa, yan verüb savaşıban ötəlİMmi? Salahun nədür, canım Lələ, mana degil!” – dedi.

Lələ fikr eylƏdi ki, Ğazan dedikləri Ər igiddür, “Getmə!” desəm, bƏlkƏ, mana ğƏzƏbi ola. Lələ dedi:

Aqam, qarşı yatan dağun hündürisən, ulmagilən!
Ayındurı daşqun suyun türkənisən, ulmagilən!
Qazaqucun ayğırısən, ulmagilən!
Qaytabanun buğurısən, ulmagilən!
Ağayılın qoçqarısən, ulmagilən!
Ərənlərin sərdarısən, ulmagilən!
İgidlərin qoçaqısən, ulmagilən!
Əjdəha dedikləri aslı bir yilandır,
ol yılanun üstinə getgil!” – dedi³⁸⁹.

Bu parçaya əvvəlcə funksional hərəkət vahidləri baxımından diqqət edək:

- ~ Qazanın əjdahadan qorxması;
- ~ Onun Lələ Qılbaşdan məsləhət istəməsi;
- ~ Lələnin onu öz məsləhəti ilə ruhlandırması.

Qazan əjdahanı gƏrƏrkən qorxu hissi keçirir. Belə hesab edirik ki, *Qazanın qorxması* adi psixoloji mənşərə yox, ritual-mifoloji formuldur. Bu formula biz “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda daha tƏfƏrrüatlı məzmununda rast gəlmişik. Həmin boyda Qazan əjdahanın qorxusundan yaşarmış sol gözünü qınayır. Bu, onu göstƏrir ki, *əjdahadan qorxma* formulu qƏhrəmanın əjdaha ilə qarşılaşmasında xüsusi psixosemantikaya malik süjet vahididir. Dilimizdə “*canıma qorxu doldu*” ifadəsi var. Bu ifadədən aydın olur ki, qorxu ənənəvi düşüncədə qorxu yaradan obyektin obrazının insanın canına//ruhuna daxil olmasıdır. Başqa sözlə, qorxu qorxudanın obrazı şəklinə insanın canına daxil olur. “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyun-

³⁸⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 55-56

da əjdahanın obrazı qorxu şəklində Qazanın canına daxil olur və bu, onun sol gözünü yaşardır.

“Niyə sol gözünü?”

Bu barədə sonra. Hələlik bizim üçün vacib olan əsas məqam əjdahanın qorxu şəklində Qazanın canına oturması faktıdır. Bu nöqtə bizim təhlilimizdə mühüm məqamdır. Çünki süjetin bundan sonrası Qazanan əjdahanı öldürdükdən sonra doğrudan-doğruya ona çevrilməsindən bəhs edir. Demək, bu çevrilmə, əslində, ilk olaraq əjdahanın qorxu şəklində Qazanın canına daxil olmasından başlayır. İndi bu faktı yadda saxlayıb, keçək həmin çevrilmə prosesində iştirak edən Qılbaş obrazına.

Qılbaşın bir funksioner kimi Qazanın əjdaha ilə döyüşündəki rolu nədən ibarətdir?

Mətnüstünün məlumatına görə, o, Qazanı döyüşə ruhlandırır. Özü də bu məsləhəti ürəyinin, vicdanının hökmü ilə yox, Qazanın qəzəbinə tuş gələ biləcəyindən qorxaraq verir. Mətnə açıq-aydın deyilir ki, “Lələ fikr eylədi ki, Ğazan dedikləri ər igiddür, “Getmə!” desəm, bəlkə, mana ğəzəbi ola”³⁹⁰.

Eyni mənzərəni cüzi fərqlərlə Beovulf” eposunda da görürük. Dastanda deyilir ki, əjdaha ilə döyüşməyə gedən Beovulf öz yoldaşlarına arxada gözləməyi əmr edib, özü təkbaşına əjdahaya hücum edir. Əjdaha ona doğru od püskürür. Beovulfun döyüş yoldaşları qorxub qaçırlar. Yalnız Uıqlaf (Wiglaf) adlı döyüşçü qaçmır. Uıqlaf Beovulfa səsənib, onu gəncliyində olduğu kimi qəhrəmanlıq göstərməyə *ruhlandırır* və özü də əjdahaya hücum edir. Uıqlafın ruhlandırıdığı Beovulf qılıncını əjdahanın başına endirir³⁹¹.

³⁹⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 56

³⁹¹ Пересказ эпоса "Беовульф" (материал подготовлен Мариной Луценко) – <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/beowulf/peresказ.htm>

Göründüyü kimi, hər iki qəhrəmanın köməkçisi onu əjdahadan qorxmamağa, döyüşə ruhlandırır. Bu *ruhlandırma* ilk baxışdan adi döyüş epizodu təsiri bağışlayır. Ancaq mətnə ritual-mifoloji kontekstdə yanaşdıqda məlum olur ki, həm Lələ Qılbaş, həm Uıqlaf öz sərkərdələrini, sadəcə, döyüşə ruhlandırmırlar: onlar *ruhlandırma ritualı ilə qəhrəmanların canına dolmuş qorxunu çıxarırlar*. Belə ki, Lələ Qılbaş Qazanı tapanda o, qorxu və tərəddüd işində idi. Qazan qorxudan hətta döyüşmək belə istəmirdi. Əgər Lələ Qılbaş olmasa idi, o, bəlkə də, döyüşməyəcəkdi. Qazan Lələ Qılbaşını gören kimi özünə gəlir. Bu, o deməkdir ki, Lələ Qılbaş ona güc, ruh verərək, Qazanın qorxusunu götürür. Bu “qorxugötürmə” süjetüstündə Lələ Qılbaşın sadəcə onu döyüşə ruhlandırması şəklində baş verirsə, mətnaltında ayrı mənzərə ilə üzləşirik: Lələ Qılbaş magik-mediativ hami kimi ritual icra edərək, Qazanın bədəninə daxil olmuş qorxunu götürür və ona döyüş ruhu//gücünü verir. Sual meydana çıxır:

Lələ Qılbaş Qazana döyüş gücünü haradan alıb verir?

Axı mifologiyada gücün özü də personifikasiya olunmuş (şəxsləndirilmiş) varlıqdır?

Əgər Lələ Qılbaş Qazana güc verirsə, demək, bu gücünü kimlərdən, yaxud nələrdənsə alıb verir?

Bu suallara cavab vermək üçün “dağa-daşa düşmək” lazım deyil. Bir az əvvəl dedik ki, folklorda obrazların ilkin arxetipləri obrazın mövcud strukturunda özünü ya kod, ya sxem, ya da ki məlumat səviyyəsində saxlayır. Bu cəhətdən, Lələ Qılbaş obrazının ilk başlanğıcını təşkil edən magik-mediativ arxetip özünü:

kod kimi – Lələ Qılbaşın magik-mediativ davranışlarında;

məlumat kimi – onun icra etdiyi soylama ritualının sözlü mətnində;

sxem kimi – Lələ Qılbaş obrazının struktur əlamətlərində qorumaqdadır.

Lələ Qılbaşın Qazanı ruhlandırarkən söylədiyi nəğməyə təkrar diqqət edək. Lələ Qılbaş həmin nəğmədə Qazanın müxtəlif təbiət stixiyaları və heyvanlarla əlaqələrini yada salır. Eposda “*yada salma*” şəklində icra olunan akt mətnaltı planda (ritual-mifoloji kontekstdə) “*çağırma*”, “*əlaqə yaratma*” formuludur.

Bəs Lələ Qılbaş həmin təbiət stixiyaları və erkək heyvanlarla nə məqsədlə ritual əlaqəsi yaradır?

Ona görə ki, Qazan bir azdan əjdaha kimi fəvqəladə gücə sahib olan bir düşmənlə döyüşə girəcəkdir. Belə düşməne qalib gəlmək üçün Qazanın qeyri-adi, fəvqəladə gücə ehtiyacı vardır.

Bəs Qazan bu qeyri-adi gücü kimlərdən ala bilərdi?

Əlbəttə – totem hamilərindən?

Demək, Lələ Qılbaşın döyüşdən qabaq icra etdiyi ruhlandırma ritualı mətnaltı planda Qazanla onun totem kökləri arasında əlaqə yaratma və onlardan güc alıb Qazana ötürmə ritualıdır. Bunu Lələ Qılbaşın söylədiyi nəğmədəki obrazlar, xüsusilə Qazanın ulu əcdadı, Oğuz kağanın oğlu Göy xanı təmsil edən dağ, o cümlədən igidliklə bağlı erkək heyvan obrazları təsdiq edir. Ən başlıcası, biz həmin obrazlardan dağ və su ilə stixiyaları ilə Qazanın totem çevrilmələrindən bəhs edən XVII soydan artıq tanışdıq.

İndi baxaq görə Lələ Qılbaş hansı obrazlardan döyüş gücü (ruhu) alaraq Qazana verir:

Dağdan güc alır (“qarşı yatan dağın hündürisən...”);

Sudan güc alır (“Ayındırı daşqun suyun türkənisən...”);

Atın erkəyindən – ayğırdan güc alır (“Qazaquncun ayğırisan...”);

Dəvənin erkəyindən – buğradan güc alır (“Qaytabanun buğurisan...”);

Qoyunun erkəyindən – qoçdan güc alır (“Ağayılın qoçqarısan...”).

Bəs Lələ Qılbaşın bərpa yolu ilə mətnaltından üzə çıxan bu magik-mediativ funksiyasını mətnüstü səviyyədə, yəni heç bir bərpasız-filansız, açıq şəkildə təsdiq edən bir fakt varmı?

Əlbəttə – var. Bu, Lələ Qılbaşın “Əsli-Kərəm” dastanının Azərbaycan variantındakı ekvivalenti olan Sofi obrazıdır (Kərəmin lələsi). Əgər biz Lələ Qılbaşın magik-mediativ funksiyasını ““Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində rekonstruksiya yolu ilə üzə çıxardırıqsa, “Əsli-Kərəm” dastanında belə bir bərpaya heç bir ehtiyac yoxdur. Sofi lələ lazım gələndə əsl şaman kimi qamlama ritualı icra edir.

Dastandan məlumdur ki, Kərəm Qara keşişin qızı Əsliyə aşiq olur. Qara keşiş öz xristian qızını müsəlmana ərə verməmək üçün onu qaçırır. Kərəm və onun lələsi qızın ardınca yola düşürlər. Yol boyu Qara keşişin tilsimlədiyi müxtəlif təbiət ünsürləri – meşə, çay, dağ, qar-boran və s. Kərəmgilin qabağını kəsib onlara yol vermirlər. Kərəm bu zaman öz sazını çıxarıb, həmin ünsürlərə nəğmələrlə müraciət edərək, onlardan ya xoşluqla, ya da zorla yol alır. O, əvvəlcə təbiət ünsürlərinə alqış məzmunlu nəğmələr oxuyaraq, onları rəhmə gətirməyə çalışır. Əgər alqış təsir etmirsə, o halda Kərəm onlara qarğış məzmunlu nəğmə oxuyur. Kərəmin alqış və qarğışlarla təbiət ünsürlərinə təsir etməsi birbaşa şaman qamlama ritualıdır. Məsələ burasındadır ki, Kərəmin lələsi Sofi də ehtiyac olanda onunla birgə şamansayağı qamlama ritualını icra edir. Dastandan bir epizoda diqqət edək:

Kərəmgil “günə bir mənzil gəlib, Ərzurumun gədiyinə çatdılar. Kərəm baxdı ki, hava qaralır, dedi:

– Sofi, dayan, **bu dağa bir-iki söz deyim, yoxsa bizə yol verməyəcək.**

Sofi hirslənib dedi:

– Xeyir, lazım deyil. Heç nə demə! Elə hər dağa-daşa söz deyəcəksən?

Kərəm bir söz demədi. Yavaş-yavaş dağın başına çıxmağa başladılar. Elə aşırıma az qalmışdılar ki, bir **boran** başladı, **qar** başladı, gəl görəsən. Kərəm dedi:

– Qoymadın dağa bir-iki söz deyəm, bizə yol versin, indi ölüb burada qalacağıq.

Sofi işi belə görəndə başladı Kərəmə yalvarmağa:

– Aman, Kərəm, nə sözün var de, bəlkə, nicat tapaq.

Kərəm aldı sazı, (3 bəndlik şeirlə – *S.Rzasoy*) dedi:

Ərzurumun gədiyinə varanda,

Onda gördüm burum-burum qar gəlir.

Lələ dedi: gəl bu yoldan qayıdaq,

Dedim, dönmək namusuma ar gəlir...³⁹²

“Söz tamam oldu. Amma ki, **çovğun-boran** getdikcə artdı. **Duman, qar** hər tərəfi elə aldı ki, elə bil **gecə** oldu. Kərəm aldı, bu hala münasib (5 bəndlik şeirlə – *S.Rzasoy*) dedi:

Ərzurumun gədiyinə varanda,

Onda dedim, qadir mövlam, aman hey!

Hər tərəfdə **çovğun, boran, bad** əsər,

Tutmuş hər yanımı **çiskin, duman** hey!...³⁹³

³⁹² “Əsli-Kərəm” dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, 2-ci cild. Tərtib edənlər: Ə.Axundov, M.H.Təhmasib (1966). Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar: Ə.Cəfərli, H.İsmayilov, S.Axundova. Təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşri. Bakı, “Çıraq”, 2005, s. 83

³⁹³ “Əsli-Kərəm” dastanı. Göstərilən nəşri, s. 84

“Kərəm baxdı ki, dağ yol vermək istəmir. Ölüm gəldi durdu onun gözlərinin qabağında, (6 bəndlik şeirlə – *S.Rzasoy*) dedi:

Bu dünyada üçcə şeydən qorxum var,
Bir ayrılıq, bir yoxsulluq, bir ölüm!
Heç birindən əsla könlüm şad deyil:
Bir ayrılıq, bir yoxsulluq, bir ölüm!...”³⁹⁴

“Başladılar dağa çıxmağa. Yuxarılarda **boran** daha da şiddətləndi. **Sofi Kərəmin sazını alıb** (3 bəndlik şeirlə – *S.Rzasoy*) dedi:

Ərzurumun gədiyinə varanda,
Onda gördüm burum-burum qar gəlir.
Dedim: Kərəm, gəl bu yoldan qayıdaq,
Gördüm, xan oğudu, ona ar gəlir...”³⁹⁵

Sofi dözə bilməyib yerə yığılır. Kərəmlə əldən düşmüş Sofi balaca bir qayanın altına sığırlar. Birdən qayanın üstündəki qar yığını uçub, Kərəmin başına tökülür. **Kərəm Dağa qarğış edir:**

“Ərzurumun alçaq-uca dağları,
Yaşılbaş sonalar uçsun gölündən.
Ağzım açıb sənə qarğış eylərəm,
Qəbul olsun hər nə çıxar dilimdən.

Duman, çiskin heç başacan getməsin,
Ağır ellər ətəyini tutmasın!
Yaz olanda gül-çiçəyin bitməsin,
Heç gözəllər iyləməsin gülündən.

Düşmən oldun, düşmənliyin bildirdin,
Bais olub sən Sofini öldürdün,

³⁹⁴ Əsli-Kərəm” dastanı. Göstərilən nəşri, s. 85

³⁹⁵ Əsli-Kərəm” dastanı. Göstərilən nəşri, s. 86

Kərəm deyər, göz yaşımı sildirdin,
Aşdı Qara Keşiş qarlı belindən.

Söz qurtaran kimi, Sofi ayağa qalxdı, dizlərinə taqət gəldi. Kərəmgil day heç bilmədilər ki, qardı, borandı, ya nədi. Heç bilmədilər, haraya gedirlər. Elə üzlərini bir tərəfə tutub getməyə başladılar. Ta ki gedib-gedib, Ərzuruma çatdılar”³⁹⁶.

Göründüyü kimi, Kərəmin lələsi də onun özü kimi saz çalıb, mediasiya ritualını icra edə bilir. Beləliklə, Lələ Qılbaşın “əkiz qardaşı” olan lələ Sofinin heç bir bərpaya ehtiyacı olmayan magik-mediativ funksiyası Lələ Qılbaş da eyni funksiyasını təsdiq etməyə əlavə fakt verir.

Kərəmin özünün bir qəhrəman kimi magik-mediativ funksiyasına gəldikdə Qazan da belə bir funksiyaya malikdir. Onun “Kitabi-Dədə Qorqud”da yurd ilə, su ilə, qurdla xəbərləşmələrini yada salaq. Elə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində Qazanın ov üçün Allaha yalvarması da mətnaltı planında onun magik-mistik funksiyasından soraq verir. O, belə bir magik-mediativ ritualı, irəlidə görəcəyimiz kimi, əjdaha ilə vuruşma prosesində geniş şəkildə icra edir.

Ancaq Qazan-Qılbaş və Kərəm-Sofi oxşarlığı bununla bitmir. Bir mühüm, açar xarakterli oxşarlıq da var.

Qazan öz qılıncı, Lələ Qılbaş da magik-mediativ gücü ilə əjdaha ilə vuruşurlar.

Bəs Kərəmlə Sofi kiminlə vuruşurlar?

Elə onlar da, əslində, əjdaha ilə vuruşurlar.

Kərəmgilə yol verməyən dağdır. Dağ onların üstündə müxtəlif qüvvələr yollayır. Onlara dağda yol verməyən qüvvələrə nəzər salaq: Qaranlıq (hava), Gecə, Boran, Qar, Çovğun, Duman, Külək.

Dastanda personifikasiya olunmuş bütün bu qüvvələr başqa folklor mətnlərində əjdahanın metaforalarıdır. Bu ba-

³⁹⁶ “Əsli-Kərəm” dastanı. Göstərilən nəşri, s. 87

xımdan, Kərəmlə Sofi mətnüstü planda dağla, mətnaltı planda isə Qazanla Lələ Qılbaş kimi əjdaha ilə vuruşurlar.

Qeyd edək ki, Kərəmlə Sofinin dağla vuruşu Lələ Qılbaşın oxuduğu nəğmənin şaman tipologiyası baxımından alqış olduğunu söyləməyə imkan verir. Lələ Qılbaş Qazana tərənnüm edərkən onu müxtəlif stixiyalara və erkək heyvanlara bənzədir. Əslində, bu nəğmədə Qazan yox, onun totem “kökləri” tərənnüm olunur. Belə ki, Lələ Qılbaş nəğmədə Qazanın totem əlaqələrini yada salır. Bu *yadasalma* iki məqsədə xidmət edir:

1. Qazanın kim olduğunu totem hamilərə tanıtmaq, başqa sözlə, Qazanın onların nəslindən olduğunu totemlərə bildirmək;

2. Alqış//tərənnümlə Qazanın totem hamilərini rəhmə gətirib, onlardan əjdahaya qalib gəlməyə bəs edəcək qədər güc alıb, Qazana vermək.

Bütün bunlar Lələ Qılbaşın obrazının strukturunda “qaraçuxa” arxetipini də görməyə imkan verir. Ancaq bu, animistik xarakterli araşdırma tələb edən başqa bir mövzudur.

**Qazan şaman-qəhrəman kimi:
əjdaha ilə döyüşdə Tanrıdan və totem hamilərdən
magik-mediativ yolla kömək əldə etmə**

Lələ Qılbaşın sözlərindən ruhlanan Qazan cəsərlənib əjdahaya hücum edir:

“Qazan qonur atı oynatdı, əjdahanun üstünə yegin gəldi. Əjdahanı yatubanı uymuş gördi. Ğazan fikr eylədi ki, yatur yerdə ər öldürmək mərdlik olmaz, hiylə ilən dirilmək ər oğluna dirilük olmaz. Sadaqından suhar qapdı, bir oq ilən əjdahanı atdı urdı. Əjdaha oyananda quyruq çaldı, dağ dolandı, ağı saçdı, yer boyadı, nəfəs çəkdi, don sömürdi. Gəngərçək butası yel ögicə gedər kimi atıylan, donuylan Ğazan əjdahanun boğazına getməli oldı. Ğazan nərə çəkdi. Allahına yalvardı:

Ya götürdügin gögə yetirən görklü Tarı!

Ya urduğünü ulatmayan ulu Tarı!

Çoq kimsələr səni gögdə istər.

Möminlərin könlindəsən,

Sadiqlərin dilində sən.

Allah Tarı, sana bir deyənün ağzın öpim,

İki deyənün ağzın çarpım!

Axar çaylar üstünə körpi salım,

Qalmışların əlin dutım,

Yalanaclarun sətrin örtim.

Deməsünlər son çağında Qazanı bir yılan utdı.

Ya Pərvərdigar, sən mana bir nicat vergil!

Yaman günün düşməsün. Yaman günün düşsə, Allahuna yalvargilən! Allahına yalvaranlar məhrum qalmazlar. Ğazan ki Allahına yalvardı, anilən əjdahanun arasında bir otaq kimi qaya peyda oldı. Ğazan ol qayanun daldasına yetişəndə atdan düşdi, cidasını yerə tikdi, qalxanını yapındı. Bir igid sağ olduqca bir yaraqa can verir. Ol yaraq bir dəm, bir saatcuq ol

igidə gərəkli olur. Əjdaha nə qədər cəhd eylədi Ğazanı sömürübən udmaqa, cida ilə qalxan qoymadı qayanun daldasından çıxmaqa. Ğazan ol qayanun daldasında özin toqdaşdurdı”³⁹⁷.

İndi bu parçanı funksional hərəkət formulları şəklində sxemləşdirək:

- ~ Qazanın yatmış əjdahanı oyatması;
- ~ Əjdahanın Qazanı, onun atını və silahlarını udması;
- ~ Qazanın Tanrıdan kömək istəməsi;
- ~ Tanrının və totem hamilərin Qazana kömək etməsi.

İndi isə bütün bunları ritual-mifoloji kontekstdə öyrənməyə çalışaq.

Azərbaycan nağıllarında da divlərin ardınca yeraltı dünyaya enmiş qəhrəmanlar onları öz saraylarında yatmış vəziyyətdə görərkən hücum etmir, yuxudan oyadıb, sonra savaşırlar.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Basat Təpəgözə onun oyaq vəziyyətində heç nə edə bilmir. Odur ki, Təpəgöz yuxuda olarkən onun *gözünü çıxarır*. Basatın bu hərəkətinə Qazanın mətnüstündəki ər igid əxlaqı baxımından yanaşsaq, bu, *namərdlərə* məxsus davranış kodudur. Çünki: “yatur yerdə ər öldürmək mərdlik olmaz”. Ancaq Basatın bu davranışı mətnüstündə “namərdlik” kimi mənalana bilir. Mətnaltında bunun başqa mənası var və həmin məna *Təpəgözün tək gözü* ilə bağlı olduğu kimi, *Qazanın da* əjdahadan qorxmuş *tək bir gözü (sol gözü)* ilə birbaşa bağlıdır. Bunu bir qədər sonra təhlil edəcəyik. İndi biz əsas suala – Qazanın yatmış əjdahanın niyə oyatmasına, Basatın isə Təpəgözü niyə oyatmamasına cavab axtaraq.

Məsələnin bütün mahiyyəti qarşı duran obrazların kosmoloji mənsubiyyəti ilə bağlıdır: Qazan və Basat – kosmosu, əjdaha və Təpəgöz – xaosu təmsil edirlər. Kosmos və xaos

³⁹⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 56-57

fərqli dünyalar olduğu kimi, onları təmsil edən obrazlar da statusları etibarilə fərqlidir. Kosmos – dirilərin, xaos – ölümlərin dünyasıdır. Bir diri ölümlər dünyasına daxil olarkən, müvəqqəti də olsa, öz statusunu dəyişməlidir. Dəyişməsə, öz dünyasından başqa bir dünyaya daxil ola bilməz. Qazanın – ayıq, əjdahanın – yuxulu vəziyyəti onların arasındakı kosmoloji status fərqi göstərir. Mifologiyada yuxuda olmaq – ölüm dünyasında olmaq deməkdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da oğuzların yuxunu “kiçik ölüm” adlandırmalarını yada salaq. Əjdahanın yuxuda olması onun ölüm dünyasında (yeraltı, xaos dünyasında) olmasını simvollaşdırır. Qazan əjdaha ilə vuruşmaq üçün ya özü əjdahanın dünyasına (yuxu//ölüm dünyasına) enməli, ya da əjdahanı yuxudan oyadıb, öz dünyasına çağırmalıdır. Bu cəhətdən, Qazanın mətnüstündə mərdlik kimi mənalandırılan əjdahanı oyatma formulu mətnaltında statusdəyişmə aktıdır. Qazan yeraltında yatmış əjdahanı yuxudan oyadır, o da qəzəblənərək Qazanın olduğu yerüstü dünyaya qalxaraq ona hücum edir.

Basatın isə Təpəgöz yatarkən onun gözünü çıxartmasına gəlincə, burada heç bir namərdlik yoxdur. Təpəgöz də əjdaha kimi xaos dünyasını təmsil edir. Bu cəhətdən, Təpəgözün mağarası yeraltı dünyanı simvollaşdırır. Basatın Təpəgözün mağarasına daxil olması onun artıq xaos dünyasında olduğunu göstərir. Digər tərəfdən, Qazan əjdahaya ox atıb onu yuxudan oyatdığı kimi, Basat da ilk dəfə belini qayaya söykəyib dincələn Təpəgözü rast gələndə eynilə Qazan kimi ona bir neçə ox atmışdı.

Səfa Qarayev bu epizoda şərh verərək yazır ki, burada izaha ehtiyacı olan məqamlardan biri də Basatın xtonik məkan gedərkən Təpəgözün yatılı olmasıdır. Xaos məkanına daxil olarkən xtonik varlıqların yatılı olması başqa məsələlərdə də özünü göstərir. Məlik Məmməd, Cırtan kimi qəhrəmanlar

divlə ilk qarşılaşanda onu yatılı vəziyyətdə görürlər. Yuxu da, məlum olduğu kimi, xaosun işarəsidir. Yəni mifoinformasiyaya görə, o dünya ölümlər məkanıdır. Və buna görə də o dünyaya aid olan obrazlar ölümlün simvolu olan yuxulu vəziyyətdə qəhrəmanla qarşılaşırlar³⁹⁸.

Göründüyü kimi, xtonik dünya varlıqları ilə qarşılaşmış hər iki qəhrəmanın davranışları eynidir: Qazan əjdahanı yuxudan oyatdığı kimi, Basat da mağaranın qabağında dincələn Təpəgözü yuxudan oyadır. *Yuxudan oyatma – status dəyişmədir*. Qəhrəmanlarla antiqəhrəmanların vuruşunun baş tutmasından ötrü onlar eyni dünyada olmalıdırlar. Nə qədər ki Qazan – ayıq, əjdaha – yatılıdır, demək, onlar fərqli dünyalardadır: Qazan – kosmosda (yerüstündə), əjdaha – xaosda (yeraltında). Qazan əjdahaya ox atıb onu yuxudan oyatmaqla əjdahanı yeraltından yerüstünə çıxardır.

Göründüyü kimi, Qazan və Basat kosmoloji struktur baxımından eyni funksional sxem əsasında hərəkət edirlər. Bu cəhətdən, Basat yeraltı dünyada olduğu kimi, Qazan da yeraltı dünyada olur. Bu, *əjdahanın Qazanı udması* ilə baş verir.

Mətndən gördüyümüz kimi, Qazanın yuxudan oyatdığı əjdaha dəhşət əsəbiləşir, od püskürüb hər tərəfi yandırır, ağızından zəhər saçır. O, Qazanı atı və silahları qarışqı udur.

Qeyd edək ki, bütün hallarda olduğu kimi, bu parçada da mətnin süjetüstü və süjetaltı planları var. Bunlar uyğun olaraq eyni zamanda mətnüstü və mətnaltı planlar deməkdir. Mətnüstü//süjetüstü ən müasir plandır. Burada bütün hadisələr dinləyicinin real zamanının məntiqinə uyğunlaşdırmaqla baş verir. Bu cəhətdən, əjdaha mətnüstündə Qazanı və döyüş vasitələrini tam uda bilmir. Çünki mətnüstünün real zaman məntiqinə uyğun olaraq əgər əjdaha Qazanı tam udsadı, onda Qazan

³⁹⁸ Qarayev S. Mifoloji kaos: strukturu və poetikası. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s. 185

ölmüş olardı. Bu isə qəhrəmanın məğlubiyyəti, düşmənin isə qələbəsi demək olardı. Lakin bu hadisə baş verə bilməz: epos poetikasında qəhrəman bütün hallarda qələbə çalmalıdır. Ona görə də, mətnüstünün məntiqi əjdahanın Qazanı tamamilə udmasına imkan vermir. Ancaq mətnaltının ritual-mifoloji poetikası baxımından əjdaha Qazanı udaraq öldürür. Çünki ritual-mifoloji məntiqə görə, statusartırma, yaxud statusdəyişmə xarakterli inisiyasiya ritualından keçən fərd hökmən köhnə statusunda ölməli, sonra yeni statusda doğulmalıdır. Bu cəhətdən, Basat Təpəgözün *xaos//ölüm//yeraltı* dünyasını simvollaşdıran mağarasında olduğu kimi, Qazan da əjdahanın *xaos//ölüm//yeraltı* dünyasını simvollaşdıran qarnında olur.

Ölüm ayağında olan *Qazan Allah//Tanrıya müraciət edərək ondan kömək istəyir*. Mətndə “Allah//Tarı” eyni bir varlığın qoşa adları kimi çəkilir. Allah – varlıq aləminin vahid yaratıcısının İslamdakı adı, Ta(n)rı – eyni varlığın türklərin Tanrıçılıq inanclar sistemindəki adıdır. Bu dinlər arasında fərq birincinin – vəhy dini, ikincinin – vəhy dini olmamasındadır. Elə bu cəhətdən Qazanın Allaha etdiyi duanın mətnüstü və mətnaltı olmaqla iki planı var:

- ~ Qazan mətnüstü planda Allahdan kömək istəyir;
- ~ Qazan mətnaltı planda Tanrıdan və öz totem hamilərindən (köklərindən//atalarından) kömək istəyir.

Vəhy dini olan İslamda Allah təkdir, heç bir şəriki və bənzəri yoxdur.

Mifik-dini inanclar sistemi olan Tanrıçılıqda isə Tanrı tək deyil, onunla bərabər digər məbudlar da var. Bu cəhətdən, əjdahanın Qazanı tam şəkildə udmasına “Allah//Tarı” ilə bərabər, qəhrəmanın totem hamiləri də mane olurlar. Onların Qazana etdikləri köməyi diqqətlə nəzərdən keçirək:

- ~ Göydən bir qara qaya Qazanla əjdahanın arasına düşüb, əjdahanın qabağını kəsir;

~ Əjdaha qayanın arxasında gizlənmiş Qazanı sovurub udmaq istəyərkən Qazanın silahları (nizəsi və qalxanı) canlı varlıq kimi onu tutub saxlayır.

Biz əslində, həm qara qaya, həm də bu metal//dəmir silahlarla artıq bir dəfə qarşılaşmışıq. Qazanın ərgənlik ritualındakı çevrilmələrindən bəhs edən XVII soyda gördük ki, göydən qazanın üstünə qara daş gəlir. Daha sonra Ala Dəmir Kafir xan böyük bir dəmir qazan yollayır. Onda qeyd etdik ki, qaya//dağ da, dəmir də Qazanın totem əcdadlar dünyasındakı stixial köklərdir. İndi də həmin stixial qüvvələr Qazanı ölümdən qoruyurlar. Qazanın dağ “kökü” (dağ kultunu təmsil edən hami obraz) əjdahanın qabağına böyük bir qaya yollayıb, onu durdurduğu kimi, qəhrəmanın dəmir “kökü” də (dəmir kultunu təmsil edən hami obraz) da onun silahlarına can verərək, onları Qazanı qoruyan canlı varlıqlara çevririr. Beləliklə, Qazanı əjdaha tərəfindən udulmaqdan mətnüstü planda – Allah//Tarı, mətnaltı planda – onun təbiətin stixial güclərini (dağ və dəmir kultlarını) təmsil edən totem kökləri, totem hamiləri qoruyur.

Qazanın ritualda əjdahaya çevrilməsinin birinci mərhələsi: əjdahadan qorxduğu üçün sol gözünü çıxartması formulu

Mətnə daha sonra göstərilir ki, əjdahanın onu udmaması üçün qayanın dalında gizlənmiş Qazanın bir gözü qorxudan qanla dolur. O, xəncərini çıxarıb, öz qorxmuş gözünü kor eləmək istəyir. Ancaq bəylərin qınağından qorxub bu işi görmür:

“Əjdahanun heybətindən Ğazanun bir gözü bulaşdı, qana döndi. Ğazan öz gözünə acıqlandı:

Mərə, sən mənəm namərd gözüm!

Qara polad sav qılıcun yalmanından qorxmazdun,

Suhar oqlar peykanından üşənməzdün,

On altı batman kafir gürzi təpəmdən dəgdi, pörtləmədün.

Əjdaha dedükləri bir ylandı.

Anda nə var ki, bulaşursan, öləzürsən.

Sənün kimi namərd göz mənüm kimi igiddə neylər?

Xəncərini çıxardı, gözlərini oymaqa qəsd eylədi. Genə fikr eylədi ki, əgər mən gözüm oysam, derlər: “Ğazan əjdaha görübdür, qorqusundan hiç bəhanə tapmayub, gözlərini çıxarıbdur”³⁹⁹.

Bu parça epik hərəkət vahidi olmaq baxımından “*gözün çıxarılması*” formuludur. Süjetin hər bir formulunun mətnüstü və mətnaltı ifadə planlarının olduğunu nəzərə alsaq, mətnüstü planda “*göz çıxarma*” adını qoyduğumuz bu formul mətnaltı planda “*gözün kor edilməsi*” formuludur. Qeyd edək ki, bu formulun məna paradıqması epik məkanda *Təpəgözün gözünün kor edilməsi*, eləcə də Koroğlunun atası *Alı kişinin gözünün kor edilməsi*, Oğuz kağanın atası *Qara xanın gözünün kor edilməsi*, o cümlədən “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında

³⁹⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 57

Ay kağanın gözündən Oğuz kağanın doğulması və bununla, əslində, *Ay kağanın gözünü kor olması...* kimi formulları əhatə edir. Göründüyü kimi, Qazanın mətnüstündə öz gözüne qəzəblənməsi, onu çıxararaq kor etmək istəməsi adi bir epizod deyildir. Odur ki, mətnin bu hissəsini həm mətnüstü planda, həm də mətnaltı planda çox diqqətlə izləmək, detalları gözdən qaçırmamaq lazımdır.

Verilmiş parçanı əvvəlcə mətnüstü planda nəzərdən keçirək. Bu cəhətdən, diqqəti ilk növbədə Qazanın hansı gözü-nün əjdahadan qorxması cəlb edir. Nümunə verdiyimiz mətn-də Qazanın gah bir gözü, gah da hər iki gözü nəzərdə tutulur:

~ “Əjdahanun heybətindən Ğazanun **bir gözü** bulaşdı, qana döndü...;

~ Ğazan **öz gözünə** acıqlandı...”;

~ “Xəncərini çıxardı, **gözlərini** oymaqa qəsd etdi”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda isə açıq şəkildə göstərilir ki, Qazanın **sol gözü** əjdahadan qorxur:

Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim.

Yedi başlı əjdərhaya yetüb vardım.

Heybətindən **sol gözüm** yaşardı.

Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm.

Bir yılandan nə var ki, qorxdun! – deyü ögünmədim⁴⁰⁰.

Qazan əjdahadan qorxmuş gözünü “*namərd göz*” adlandırır. Bunu ilk baxışda onun əjdahanın qorxusundan “qanla dolan//yaşaran” gözünə sadəcə əsəbiləşməsi kimi qəbul etmək olardı. Lakin daha sonra görürük ki, Qazan özünün qorxmuş sol gözünü təkcə qəzəbləndiyi üçün *namərd* adlandırmır. O, sol gözünün qorxmasını onun doğrudan-doğruya namərd bir varlığa çevrilməsi kimi qəbul edir.

⁴⁰⁰ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 117-118

Qazanın öz gözünə mərd-namərd modelində yaşaması nəyi ifadə edir?

Mətnüstündən məlum olur ki, bütün varlığı – bədəni və mənəviyyatı (*könlü*) ilə *mərd igid* olan Qazanın bədən kosmosunda artıq *namərd bədən hissəsi* (*namərd sol göz*) əmələ gəlib. Bu, funksional baxımdan *çevrilmədir*: Qazanın mərd sol gözü namərd gözə çevrilib. Bunu öz mərd igid varlığı üçün mətnüstü planda təhqir, mətnaltı planda isə özünə qarşı real təhlükə hesab edən Qazan artıq çevrilmə aktına məruz qalmış sol gözünü öz bədən dünyasında saxlamaq istəmir: “*Sənün kimi namərd göz mənüm kimi igiddə neylər? Xəncərini çıxardı, gözlərini oymaqa qəsd eylədi*”.

Bu məqamda çox diqqətli olaq: Qazanın mətnüstündə xəncərlə öz sol gözünü oymaq, yəni çıxarmaq istəməsi onun sol gözünü *kor etmək* istəməsi deməkdir.

Lakin Qazan mətnüstündə bu aktı həyata keçirmir. Səbəbi odur ki, bəylərin qınağından qorxur.

Bəs Qazanı qorxudan nədir?

Qazan qorxur ki, əgər sol gözümü kor etsəm, bəylər mənim əjdahadan qorxduğumdan xəbər tutacaqlar: “*Genə fikr eylədi ki, əgər mən gözüm oysam, derlər: “Ğazan əjdaha görübdür, qorqusundan hiç bəhanə tapmayub, gözlərini çıxarubdur*”.

Təhlilin bu məqamında mənənin aşkarlanması bizdən məhz semiotik modelləşdirmə tələb edir. Çünki Qazanın yaşadığı cəmiyyətin düşüncəsində hər bir detal, hər bir hərəkət vahidi işarədir. Bu cəhətdən, Qazan əgər öz namərd gözünü cəzalandırsa idi, bəylər onun əjdahadan qorxmasını dərhal biləcəkdilər.

Bəs necə biləcəkdilər?

Məsələnin bütün mahiyyəti bu sualın cavabındadır. Ona görə ki, Qazanın mənsub olduğu cəmiyyətdə qəhrəmanın öz

sol gözünü çıxartması (kor etməsi) semiotik baxımdan əjdahadan qorxmanın metaforasıdır.

Bəs bu metaforizmin əsasında nə durur?

Mifik dünya modelində sol gözün əjdaha ilə bağlılığı.

Bəs sol göz əjdaha ilə nə vaxt əlaqələnə bilir?

İnsan əjdahadan qorxanda.

Bəs insan əjdahadan qorxanda nə baş verir?

İnsan əjdahadan qorxanda onun psixikasında iki funksional formul aktivləşir. Həmin formulur dilimizdə bu gün də işlənir:

~ “filankəsin *canına qorxu doldu*” ifadəsi;

~ “filankəsin *gözü qorxdı*” ifadəsi.

Bu gün həyatımızda fəal şəkildə işlənən bu iki nitq formulu ritual-mifoloji mənşəlidir və onları birləşdirdikdə mifik “qorxu” konsepti ilə bağlı mənə formulu aşkara çıxır:

“Filankəsin *canına qorxu doldu* və onun *gözü qorxdı*”.

Bu formul Qazana münasibətdə belə oxunur:

“Qazanın *canına əjdahanın qorxusu* doldu və onun *sol gözü qorxdı*”.

Bəs əjdahanın qorxusu Qazanın canına necə dolur (daxil olur)?

Can – ruh deməkdir. Bu halda “cana qorxunun dolması” qorxunun insanın ruhuna, yəni psixikasına daxil olması deməkdir. Buradan aydın olur ki, insanın canına qorxunun dolması və gözünün qorxması bütün hallarda *animizmlə*, yəni ruhlar dünyası ilə bağlı prosesdir. Bu baxımdan, Qazanın əjdahadan qorxması əjdahanın onu öz *heybəti* ilə qorxutması deməkdir. Əjdaha ilə Qazanın bir-birinin düşməni/rəqibi olduğunu nəzərdə alsaq, əjdahanın Qazanı qorxutması ilə Qazanın əjdahaya qalib gəlmək üçün Tanrılar və totem əcdadlarından dua formulu ilə kömək istəməsi bizə şaman savaşılarından məlum olan magik-animistik döyüş modelinin təzahürüdür.

Bunun dastanlarda daha reallaşmış şəkli igidlərin silahla döyüşməzdən əvvəl bir-birlərinə *hərbə-zorba* gəlmələridir. Həmin *hərbə-zorba*, sözün həqiqi mənasında, sözlə savaşımadır və bunun arxetipində, təkrar qeyd edək ki, şamanların söz vasitəsilə animistik-magik savaşı modeli durur. Bu cəhətdən, kosmos və xaos dünyalarının bu iki ən nəhəng və ən güclü savaşıları (Qazan və əjdaha) fiziki güclə döyüşməmişdən qabaq bir-birinə animistik-magik yolla hücum edirlər. Qazan savaşda öz animistik hamilərindən güc alır, əjdaha da özünün dəhşət saçan animistik obrazı (*heybətli*) ilə Qazanı qorxudur. Əjdahanın Qazana yolladığı qorxu gücü onun dəhşətli//heybətli obrazıdır. *Əjdahanın obrazı//qorxusu Qazanın canına dolur.*

Bəs əjdahanın qorxusu Qazanı canına dolandan sonra onun bir gözü, özü də məhz sol gözü niyə yaşarır (qanla dolur)?

Mətnüstündə bunun cavabı yoxdur. Və ola da bilməz. Çünki sol gözün yaşarmasının səbəbi bilavasitə mətnin ritual-mifoloji dərinlikləri ilə bağlıdır. Həmin dərinliklərdən “gələn” cavab isə belədir: Əjdahanın animistik obrazı qorxu şəklində Qazanın canına dolandan sonra həmin obraz Qazanın sol gözüne çevrilir. Beləliklə, Qazanla əjdahanın fiziki döyüşündən qabaq onların arasında baş verən magik-animistik savaşın nəticələrinə görə:

~ Əjdaha magik-animistik yolla Qazanın bədən kosmosunun bir hissəsini – sol gözünü işğal edir;

~ Əjdaha magik-animistik yolla qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olandan sonra onun sol gözüne çevrilib, Qazana qarşı artıq onun öz bədən dünyasında mübarizə aparır. Bu, o deməkdir ki, əjdaha artıq Qazanın içərisindədir.

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın gözünə çevrilməsi ritual-mifoloji kontekstdə Qazanın gözünün əjdahaya çevrilməsi deməkdir.

Demək, Qazan əjdahanı görən kimi qorxur və bu qorxu ilə onun sol gözü əjdahaya çevrilir. “Qazan-əjdaha” süjetinin ritual-mifoloji semantikasının *Qazanın əjdahaya çevrilməsi formulunun* üzərində durduğunu nəzərə alsaq, demək, Qazanın sol gözünün əjdahaya çevrilməsi onun inisiyasiya ritualında bütövlükdə əjdahaya çevrilməsinin *birinci mərhələsidir*.

İndi isə təhlilimizin ən maraqlı və ən mühüm sualları gəlir:

~ Əgər psixosomatik baxımdan insanın canına qorxunun dolması onun gözünün qorxması ilə nəticələnirsə, o halda əjdaha niyə Qazanın iki gözünə yox, məhz bir gözünə çevrilir?

~ Əjdaha nəyə görə Qazanın məhz sol gözünə çevrilir?

~ Qazan mətnüstü planda özünün sol gözünü çıxartmasa da, mətnaltı planda bunu edirmi?

~ Əgər Qazan mətnaltında özünün sol gözünü çıxarırsa (kor edirsə), bu halda o, özünün tək bir gözü ilə kosmoloji statusu baxımından kimə çevrilir?

Və bu məqamda Kamal Abdullanın Təpəgözün tək gözü haqqında ilk baxışdan əjdaha ilə heç bir bağlılığı görünməsə də, əslində, birbaşa bağlı olan məşhur sualı da yuxarıdakı suallara əlavə olunur:

“Və nə üçün Təpəgözün bir gözü var?”⁴⁰¹

İndi təhlili bu suallar üzrə davam etdirək.

Göründüyü kimi, əjdahadan Qazanın yalnız sol gözü qorxur, sağ gözü isə qorxmur. Sol göz əjdahadan qorxaraq *namərdlik edir* və mərd gözdən namərd gözə çevrilir. Bununla aşağıdakı oppozitiv model alınır:

⁴⁰¹ Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s. 334

sağ tərəf ----- sol tərəf
sağ göz ----- sol göz
mərd göz ----- namərd göz

Bu modelin əsasında sağ-sol məkan oppozisiyası durur. Mifologiyada *sağ tərəf* – yaxşı, müsbət, işıqlı, xeyirli, *sol tərəf* – pis, mənfi, qaranlıq, xeyirsiz hesab olunur. Beləliklə, sağ tərəf – kosmosun, sol tərəf – xaosun məkan işarəsidir. Kosmos və xaosu vahid model şəklində təsəvvür eləsək, kosmos – sağda, xaos – solda yerləşir. Bu universal modeli Qazanın bədən dünyasına tətbiq etsək, bu halda onun bədəninin sağ tərəfi – kosmos dünyasını, sol tərəfi – xaos dünyasını bildirir. Bu cəhətdən, Qazanın sağ gözü – kosmosla bağlı element, sol gözü – xaosla bağlı elementdir. Kosmosa aid elementlər – kosmik təbiətə, xaosa aid olan elementlər – xaotik təbiətə malikdir: sağ göz – kosmosu, sol göz – xaosu təmsil edir. Bu üzdən, əjdaha xaosu təmsil edən obraz kimi qorxu şəklində Qazanın bədən dünyasına daxil olandan sonra həmin bədən dünyasında öz məkanında – bədəninin xaosla bağlı tərəfində yer alır. Bədənə qorxu şəklində daxil olmuş əjdaha burada sol tərəfdəki bədən üzvlərindən birinə – sol gözə çevrilir (**Niyə məhz gözə, məsələn, sol qulağa, sol ələ yox, gözə?** Bu barədə irəliddə.).

Beləliklə, aydın olur ki, mifologiyada insanın bədən dünyasında sol tərəf potensial olaraq xaos məkanıdır. Əgər xaos hər hansı şəkildə bədənə daxil olarsa, o, ilk növbədə özünə məxsus olan tərəfi – sol tərəfi ələ keçirir. Qazanın sol gözünü “namərd” adlandırmasının səbəbi budur. Mərdlik – kosmosa, namərdlik – xaosa məxsus təbiət və davranış modelidir. Qazanın da sol gözü xaosa//əjdahaya çevrilən kimi xaotik təbiət özünü göstərir: sol göz qorxudan yaşarmağa, qanla dolmağa başlayır. Bu, o deməkdir ki, sol gözə çevrilmiş əjdaha Qazanın digər bədən üzvlərini də qorxudub, onu məğlub

etmək istəyir. Bu həm də o deməkdir ki, sol göz artıq Qazanın rəqibi olan əjdahanı təmsil edən düşməne çevrilmişdir. Odur ki, Qazan xəncəri çıxarıb, sol gözü öldürmək istəyir.

Qazanın bir gözünün əjdahaya çevrilməsi ilə onun bədən kosmosunda dəyişiklik baş verir. O, artıq *əvvəlki Qazan* deyil, indi o, bir gözü mərd, bir gözü isə namərd olan *yeni bir varlıqdır*. Bu halda sual meydana çıxır:

Qazan öz yeni varlığı ilə kimdir?

Sualı mətnüstü planda aydınlaşdırmaq mümkün deyildir. Mətnüstü bu məsələyə öz münasibətini yalnız Qazanın bir gözünün öz statusunu dəyişməsinə işarə verməklə, yəni Qazanın sol gözünün mərd gözdən namərd gözə çevrilməsini deməklə bildirir. Sualın cavabı mətnaltı planla, başqa sözlə ritual-mifoloji dünya modeli ilə bağlıdır. Cavabı inisiyasiya ritualının davranış formullarında axtarmalıyıq. Diqqətli olaq.

Qazanın bir gözünün namərd olması ilə o bir-biri ilə bağlı *iki ritual statusu* əldə edir:

Birincisi, *ikili status*:

Qazanın bir gözünün namərd olması ilə o, artıq əvvəlki adam olmur. Əvvəl bütün kosmoslu insanlar kimi iki mərd gözü var idi. Və o, həmin iki gözü ilə *birstatuslu Qazan* idi. İndi o, bir gözü ilə mərd Qazan, o biri gözü ilə namərd Qazandır. Bu, onun artıq *ikistatuslu Qazan* olduğunu göstərir. Göründüyü kimi, Qazan artıq bir statuslu varlıq mərhələsindən *ayrılaraq*, ikistatuslu varlıq mərhələsinə *daxil olmuşdur*.

Bəs Oğuz insanı nə zaman öz tək statusundan qopub (ayrılıb) ikistatuslu insana çevrilə bilər?

Yalnız inisiyasiya ritualında.

Demək, Qazan mətnüstündə əjdaha ilə döyüşərkən mətnaltında inisiyasiya ritualından keçir.

Bəs indi Qazan üçmərhələli struktura malik inisiyasiya ritualının hansı mərhələsindədir?

Fərdin iki status daşdığı aralıq mərhələdə. Bu mərhələdə olan fərdlər liminal varlığa çevrilirlər. Liminal varlıqlar – nə ölü, nə diri, başqa sözlə, həm ölü, həm diri varlıqlar, həm bu dünyaya, həm o dünyaya, həm kosmosa, həm xaosa məxsus varlıqlar, eyni zamanda həm dirilər, həm də ölümlər dünyasında olan varlıqlardır.

Arnold van Qennepə görə, keçid ritualları üç faza (mərhələdən) ibarət prosesdir:

1. Bölünmə (*s e p a r a t i o n*):

Bu birinci faza bir şəxsin, yaxud bütöv bir qrupun sosial strukturda əvvəl tutduğu yerdən və müəyyən mədəni durumlardan qopmasını//ayrılmasını nəzərdə tutur.

2. Hüdud (*m a r q o // l i m e n*):

“Liminal” dövr olan ikinci faza ara mərhələdir. Bu mərhələdə “keçid edən” subyekt ikili cizgi əldə edir.

3. Bərpa (*r e a g g r e g a t i o n*):

Bərpaedici üçüncü faza keçidi tamamlayır. “Keçid edən” bu mərhələdə yenidən sabit durum əldə edir və bunun sayəsində “struktur” tipi olma hüququ və vəzifələrini əldə edir⁴⁰².

Beləliklə:

– Fərd (subyekt) keçid ritualının **birinci mərhələsində** əvvəlki durumundan (statusundan) ayrılır;

– Fərd **ikinci mərhələdə** aralıq vəziyyətə düşür: ikili statusda olur. Burada o, əvvəlki halından (statusundan) yeni hala (statusa) keçir. Lakin bu mərhələ aralıq (keçid) mərhələsidir: nə yeni, nə köhnə haldır, bunları birləşdirən, qovuşduran ikili haldır. Bu baxımdan, fərd nə köhnə statusundan tam ayrılmayıb, nə də yeni statusuna tam şəkildə qovuşmayıb. Bu, hər iki (köhnə və yeni) statusun xassələrinin dinamik qarşılıq-

⁴⁰² Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера (предисловие) / В.Тернер. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983, с. 17

lı təsirdə qovuşduran ikili status halıdır. Bu hal (aralıq vəziyyət) ikinci fazanın sonuna qədər davam edir;

– Fərd **üçüncü fazada** ritual halından adi həyat halına bərpa olunur. Lakin o, öz əvvəlki həyatına yeni statusda, bu statusun ona verdiyi bütün sosial-mədəni, siyasi-ideoloji hüquq və vəzifələri qazanaraq qayıdır. Onun yeni statusu yeni adla təsbit olunur.

Viktor Terner ritual prosesində aralıq mərhələ sayılan ikinci fazanın A.Qennep tərəfindən “liminal” mərhələ adlandırılmasına toxunaraq yazır ki, “limen” latınca “astana” deməkdir. Müəllif daha sonra bu mərhələdə olan subyektlər haqqında göstərir ki, liminal varlıqlar nə burda, nə ordadır, nə bu, nə odur; onlar qanun, adət, şərait və mərasim tərəfindən yazılmış və müəyyənləşdirilmiş durumların ortasındakı aralıqdadır. Bundan dolayı onların ikimənalı və qeyri-müəyyən xüsusiyyətləri sosial və mədəni keçidləri rituallaşdıran çox cəmiyyətlərdə simvolların böyük rəngarəngliyi ilə ifadə olunur. Belə ki, liminallıq tez-tez ölümə, bətdaxili həyata, görünməzliyə, qaranlığa, ikicinsliyə, boşluğa, gün, ya da ay tutulmasına bənzədilir⁴⁰³.

Liminal mərhələdə olan varlığın ağılı həm var, həm də yoxdur. Onlar eyni zamanda həm ağıllı, həm də ağılsız varlıqlardır. Liminal varlıqların bu iki statusu Oğuz psixosomatik terminologiyasında *dəli* adlanır. Heç təsadüfi deyildir ki, “Qazan-əjdaha” hekayətinin lap başlanğıcında öz ağalarını (bəylərini) başına cəm edib Aq Manqana ova gedən Qazan igidlik titulları səviyyəsində təqdim olunarkən həm də “**zülqədirlidəlisi**” adlandırılır. *Dəli* adı Qazanın inisiyasiya ritualından keçdiyini göstərir.

Lakin burada bir məsələni aydınlaşdırmaq lazım gəlir. Qazan bu hekayətdə heç də on beş yaşını tamamladığı üçün

⁴⁰³ТернерВ. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983, с. 169

igidolma inisiyasiya ritualından keçən bir gənc yox, artıq oğuzların məşhur sərkərdəsidir. **Bu halda onun dəli//liminal statusunda ərgənlik ritualından keçməsinə nə ehtiyac var?**

Məsələ burasındadır ki, Qazan bu hekayətdə ərgənlik inisiyasiyasından keçmir. Bu, *bəyolma* inisiyasiya ritualı yox, *xanolma* ritualıdır. Səfa Qarayevin müşahidələrinə görə, Qazan “Kitabi-Dədə Qorqud”da xanolma ritualından üç dəfə keçir. Yəni o, bütöv eposda üç dəfə taxtdan salınır, ritualdan keçir və yenidən hakimiyyətə qayıdır⁴⁰⁴.

Yuxarıda dedik ki, Qazanın bir gözünün namərd olması ilə o bir-biri ilə bağlı *iki ritual statusu* əldə edir. Bunun birincisi *ikili status*-dur. Bunu nəzərdən keçirdik.

İkincisi, *təkgözlü statusu*:

Qazan iki mərd gözündən birinin namərd gözə çevrilməsi ilə ikigözlü varlıq statusundan ayrılaraq, *təkgözlü varlığa* çevrilir. Yəni o, hansı tərəfdən baxılırsa – baxılsın, fərqi yoxdur, həm mərd gözü ilə, həm də namərd gözü ilə artıq təkgözlü varlıqdır. Təkgözlülük də inisiyasiya statusudur. İnisiyasiya statusundan keçən fərd öz köhnə varlığından ayrılır, liminal mərhələdə onun varlığı dağıdılaraq yenidən bərpa edilir. Qazanın da həm mərd, həm də namərd gözü ilə təkgözlü varlığa çevrilməsi onun liminal mərhələdə bədəninin dağıdılmasını göstərir. Bu cəhətdən, Qazan artıq *bir* təkgözlü varlıq yox, *iki* təkgözlü varlıqdır. Yəni bir Qazan yox, iki Qazan var. Biri – mərd gözü ilə kosmos dünyasına bağlı Qazan, o biri – namərd gözü ilə xaos dünyasına bağlı Qazan. Hər iki Qazan fərqli statusa malikdir:

~ *Mərd təkgözlü* Qazan kosmosu təmsil edən *insan* Qazan;

⁴⁰⁴ Ətraflı bilgi və geniş izahlar üçün bax.: **Qarayev S.** “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 16

~ *Namərd təkgözlü Qazan* isə xaosu təmsil edən *əjdaha* Qazandır.

Xaosu təmsil edən (namərd) təkgözlü varlıqlar Oğuz kosmoloji terminlər sistemində *Təpəgöz* adlanır. Demək, **Qazanın özünün namərd sol gözü ilə artıq Təpəgözə çevrilmişdir**. Və burada Basatla Təpəgözün lap “əkiz qardaşlar” kimi eyni standart davranışlar nümayiş etdirməsinin səbəbləri də aydın olur: Basat Təpəgözün tək gözünü çıxartmaqla onu öldürüb Oğuz kosmosunu xilas etmək istədiyi kimi, Qazan da öz varlığındakı Təpəgözün tək gözünü çıxarıb, öz bədən kosmosunu ondan xilas etmək istəyir. Buradan epik mətndəki funksional hərəkətin iki struktur səviyyəsi bərpa olunur:

Birincisi: Qazanın *əjdaha* ilə vuruşmasından bəhs edən epik səviyyə;

İkincisi, mərd təkgözlü Qazanın namərd təkgözlü Qazanla (*Təpəgözlə*) vuruşmasından bəhs edən ritual-mifoloji səviyyə.

Beləliklə, mətnaltında Qazan öz sol gözünü çıxarmalıdır ki, öz itirilmiş kosmik statusunu yenidən bərpa edə bilsin. Bunun üçün o, *Təpəgözə/əjdahaya* çevrilmiş öz sol gözü ilə vuruşmalıdır.

Bu halda K.Abdullanın sualı aktualıq qazanır: **“Və nə üçün Təpəgözün bir gözü var?”**⁴⁰⁵

Bu sualın Oğuz eposunun mətnüstü qatı ilə bağlı ciddi məntiqi var. K.Abdulla yazır: “Aydın olur ki, Təpəgözün yeganə zədə ala biləcək yeri varsa, o da gözüdür. Göründüyü kimi, Basat da öz taktiki planını bu vacib məlumatın üzərində qurur. İndi gəlin başqa cür təsəvvür edək. Elə bilək ki, Təpəgözün bir yox, iki gözü var. Belə olarkən Basat onu əvvəlcə şikəst edib, sonra da öldürə bilərdimi? Qətiyyəən yox. Çünki

⁴⁰⁵ Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s. 334

Basatın cəmisi bir zərbəlik vaxtı və bir zərbəlik də imkanı vardır. İkinci zərbəni endirmək və o biri gözü də kor eləməkdən ötrü Təpəgöz ona əlavə fürsət verməyəcəkdir. Yerindən sıçrayıb onu parça-parça edəcəkdə. Elə buna görə də Basatın imkan tapıb endirə biləcəyi yeganə zərbənin uyğun situasiyasını əvvəlcədən hazırlamaq lazım idi... Və Mif də Basatın qəhrəmanlığını bu hala uyğun olaraq qabaqcadan hazırlayır. Mif Təpəgözü əvvəlcədən bilərəkdən təkgözlü yaradır⁴⁰⁶.

Beləliklə, Təpəgözün tək gözü və ümumiyyətlə, bütün varlığı mifin məntiqinə bağlanmaqla yenə də bütün hallarda mifi ortaya qoyur. K.Abdullanın Təpəgözün tək gözünə münasibəti müəllifin mənsub olduğu tarixi şüur məntiqinin reallığını özündə əks etdirir. Başqa sözlə, bu, mifə tarixi (müasir) şüurdan baxış, yəni *etik* yanaşmadır. Mədəni fakturaya *etik yanaşma* – ona sistemçölü diskursdan baxışdır. Mədəni fakturaya içəridən baxış *emik yanaşma*dır. Başqa sözlə, *Təpəgöz mifinə* onu yaradan mifik şüurun öz məntiqi ilə yanaşma Təpəgözün tək gözünün mifik dünya modelindəki yerini və funksiyasını aşkarlamağa imkan verir.

Göründüyü kimi, Qazanın əjdahaya çevrilmiş sol gözü ilə Təpəgözün gözü mənaca bir-birinə bərabərdir. Və bu mənə invariantı Təpəgözə qarşı vuruşan Basatla namərd təkgözlü Qazana qarşı vuruşan mərd təkgözlü Qazanı bir-birinin eynigüclü (ekvivalent) işarəsinə çevirir. Basatla mərd gözlü Qazan eyni kosmik mənə sütununda durduqları kimi, Təpəgözlə namərd gözlü Qazan (əjdaha) da eyni xotik mənə sütununda dururlar. Bu, bizə Basat-Təpəgöz münasibətlər modelinə daha bir yeni baxış bucağı vermiş olur:

Mərd təkgözlü Qazanla namərd təkgözlü Qazan bir varlıqda – Qazanın bədənində birləşirlər.

⁴⁰⁶ Abdulla K. Göstərilən əsəri, s. 337

Bəs Basatla Təpəgöz? Axı Qazanla Basata arasında aşkarladığımız məna paralelizmi məntiqlə bunları da bir “bədəndə” birləşdirməlidir?

Məsələ burasındadır ki, namərd təkgözlü Qazanla mərd təkgözlü Qazan eyni bir bədəninin hissələri olaraq əks işarəli “əkiz qardaşlar” olduğu kimi, Basatla Təpəgöz də eyni şəkildə əks işarəli “əmdi qardaşlar”, yəni süd əkizləridir. Basat Aruzun doğma oğlu, Təpəgöz isə onun oğulluğudur. Bu kontekstdə, *Basat və Təpəgöz iki oğul kimi metaforik olaraq Aruzun iki gözüdür*. Beləliklə, *İç Oğuz tirəsinin başçısı Qazanın bir gözü mərd, o biri gözü namərd olduğu kimi, Aruzun da bir gözü (Basat) – mərd, o biri gözü (Təpəgöz) – namərddir*⁴⁰⁷. Bu da öz növbəsində təsdiq edir ki, epik-mifoloji planda “Basat-Təpəgöz” süjeti ilə “Qazan-əjdaha” süjeti bir-birinin simmetrik variantıdır.

Bəs bu variantlıq Qalın Oğuz kosmosu miqyasında hansı reallığı əks etdirir?

Əlbəttə – Oğuz kosmosunun sakral Bozoq-Ucoq modelini. Oğuz kağan sağ tərəfi – bozoqlara, sol tərəfi – ucoqlara vermişdir. Bu cəhətdən, Basat sakral Oğuz kağan ənənəsinə əsasən sağ tərəfi təmsil edən bozoqların qəhrəman arxetipi, Qazan isə sol tərəfi təmsil edən ucoqların qəhrəman arxetipidir. Hər iki arxetip vahid Oğuz kağan arxetipinin invariantıdır. *Qazanın “Kitabi-Dədə Qorqud”* eposunda oğuzlar arasında *bəzi “solçu” davranışları* elə onun sol tərəflə bağlılığı ilə şərtlənir. Sol tərəfi (Ucoq qanadını) təmsil edən tayfalar zamanla siyasi-hərbi üstünlük qazanaraq sağ tərəfə (İç Oğuz) çevrilmişlər. Bu cəhətdən, Ucoq Bayındır və Ucoq Salur tayfalarının hakim olduqları dövrün siyasi ideologiyasını inikas edən “Kitabi-

⁴⁰⁷ Bu halda Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması metaforik planda onun öz atası Aruzun sol gözünü kor etməsi anlamına gəlir. Bu hərəkət formulu da Oğuzun öz atası Qara xanın gözünü çıxartması invariantının paradiqmasıdır.

Dədə Qorqud” eposunda ucoqlu Salur Qazanın “solçu” davranışları onun solu təmsil edən ucoqları sakral Oğuz törəsi səviyyəsində “sağlaşdırmaq” cəhdləri ilə bağlıdır (*Bu mövzu bizi mətləbdən ayırdığı üçün elə buradaca dayanırıq*).

Beləliklə, “Qazan-əjdaha” süjetinin mətnaltı planını təşkil edən davranış formullarının təmsil etdiyi məna xətlərinin hamısı “göz” *semantemi* ilə bağlıdır. Bu da öz növbəsində yuxarıda qoyduğumuz sualı təkrar aktuallaşdırır:

Qazanın bədənində qorxu şəklində daxil olmuş əjdaha niyə onun başqa bir bədən üzvünə deyil, məhz (sol) gözüne çevrilir?

Baxmayaraq ki, indi burada yazacağım fikrə mənim gənc folklorşünas-psixanalitik həmkarım (S.Q.) o qədər də “isti” yanaşmır, ancaq bununla bərabər bildirməliyəm ki, dastan mətnlərində göz semantemi ilə bağlı bütün funksional formullar ifadə kodlarından (antropoloji, zooloji, xtonik...) asılı olmayaq, Günəş-Ay münasibətlər modelinə bağlanır. Yəni Basatın Təpəgözün gözünü kor etməsindən tutmuş Oğuzun öz atası Qara xanı kor etməsinə, yaxud Koroğlunun “günahının” ucbatından (Qoşabulağın möcüzəli suyunu vaxtında atasına çatdırmamasına görə) atası Alı kişinin gözünün kor qalmasına və s. qədər bütün “göz çıxardıb kor etmələr” Günəş-Ay mifinə əsaslanır. Bu mifin universal sxeminə görə:

~ Əjdaha şəklində təsəvvür olunan Gecə axşam düşəndə Günəşi udur;

~ Günəş əjdahanın bədənində onun tək gözüne çevrilir;

~ Günəşi udmuş əjdaha Aylı gecənin metaforasıdır;

~ Səhərə yaxın Dan ulduzunu təmsil edən qəhrəman gəlir, əjdahanın gözünü çıxararaq Günəşi azad edir;

~ *Başqa variantı*: Günəş Gecə ilə vuruşaraq səhərə yaxın onun gözündən yenidən doğulur (Ona görə “*Günəş doğdu* (doğuldu) deyirik”).

“Gözün kor edilməsi” ilə bağlı bütün süjetlər özlərində bu universal sxemi təcəssüm etdirir. “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında Oğuz kağan anası Ay kağanın gözündən doğulur⁴⁰⁸. K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu nəşrində Oğuzun doğulması belə təsvir olunur:

Kenə künlərdən bir kün Ay kağannun gözü yarıb
bodadı, erkək oğul toğurdi⁴⁰⁹.

(Günlərdə bir gün Ay kağanın gözü parladi,
erkək oğul doğdu)⁴¹⁰.

Dastanın F.Bayat nəşrində:

...kenə künlərdən bir kün ay kağan nunç
gözü yarıb butadı erkək oğul toğurdi...⁴¹¹

(Yenə günlərin bir günü Ay kağanın
gözləri yaradı, bir oğlu oldu)⁴¹².

Göründüyü kimi, Oğuz kağanı anası Ay kağan dünyaya gətirir. Burada tədqiqatçıların indiyə qədər diqqət vermədikləri orijinal doğuluş mifologemi – “gözdən doğulma” müşahidə olunur. Həmin mifologemin indiyə qədər öyrənilməməsi mətni orijinaldan tərcümə edən mütəxəssisləri də doğuluşu bildirən sözün dilimizdəki ekvivalenti kimi fərqli sözlərdən istifadə etməyə sövq etmişdir. Belə ki, F.Bayatda Oğuz kağan Ay kağanın “gözlərinin yarılması (əslində, yarılməsi – S.R.)” ilə, K.V.Nərimanoğlugildə “gözlərinin parlaması” ilə doğulur. Hər iki halda Oğuz Kağanın doğulması anası Ay kağanın gözləri ilə bağlıdır və o, Ay kağanın gözünün yarılməsi, parçalan-

⁴⁰⁸ Bax.: Rzasoy S. Oğuz kosmoqoniyasında gözdən doğulma mifologemi // “Ekologiya, Fəlsəfə, Mədəniyyət” məqalələr məcmuəsi, 37-ci buraxılış. Bakı, “Elm və Təhsil Nəşriyyatı”, 2004, s. 21-25

⁴⁰⁹ Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı, “Bakı Universiteti nəşriyyatı”, 1993, s. 10

⁴¹⁰ Yenə də orada, s. 10

⁴¹¹ Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı, “Sabah”, 1993, s.110

⁴¹² Yenə də orada, s. 124

ması ilə doğulur. Ayın gözündən doğulan Oğuz Günəşi simvollaşdırır.

“Gözdən doğulma” mifologemi gecə ilə gündüzün, Günəşlə Ayın mübarizəsini əks etdirir. Ay (kağan) gecənin tək gözüdür. Bu anlamda, gecə tək gözlüdür. Yenə də bu anlamda gecə tək gözü olan Təpəgözdür. Oğuzun Ay kağanın gözündən doğulması tək göz//təpəgöz gecənin gözünün çıxarılması deməkdir. Bu, təsvir dili baxımından astral koddur. Astral kodla baş verən hərəkət formulu digər kodlarda təkrarlanır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Basat Oğuzu//Günəşi udmuş Təpəgözün gözünü çıxararaq Günəş//Göz//Oğuzu azad edir. “Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması” formula özündə üç təsvir kodunu paralelləşdirir:

Antropoloji kod: Basat Oğuz insanlarını yemiş Təpəgözün gözünü çıxardaraq, insanları xilas edir;

Etnososial kod: Basat Oğuz elini udmuş Təpəgözün gözünü çıxararaq, Oğuzu xilas edir;

Kosmoloji kod: Dan ulduzunu təmsil edən qəhrəman Günəşi udaraq öz gözünə çevirmiş Təpəgözün gözünü çıxararaq, Günəşi azad edir.

Qeyd edək ki, ən qədim dünya miflərində Ay-Günəş, gecə-gündüz, qaranlıq-işıq münasibətləri daha çox zooastroloji kodla təsvir olunmuşdur. V.V.İvanov göstərir ki, astral miflərin tipoloji baxımdan erkən qrupunda ulduzlar və bürclər çox hallarda heyvan görkəmində təsəvvür olunur. Belə miflərdə tez-tez heyvanların ovundan bəhs olunur. Evenklərdə göy yuxarı dünyanın tayqasıdır. Orada hər axşam günəşi oğurlayıb meşənin qalınlıqlarına aparən kosmik sığın Xeqlun yaşayır⁴¹³. Başqa sözlə, Günəş ona görə batır ki, sığın hər gün onu oğur-

⁴¹³ Иванов В.В. Очерк «Астральные мифы»/ Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 116

layır. Bu anlamda, onun hər gün doğması da oğurlanmış Günəşin azad edilməsi deməkdir.

V.V.İvanov yazır ki, Günəş haqqında miflərdə (solyar miflərdə) “Günəş gözlə, görmə ilə əlaqəlidir”⁴¹⁴. Gözün Günəşi simvollaşdırması dastanlardakı *ata-oğul* qarşıdurmalarında da özünü təsdiq edir. “Oğuznamə” dastanının müsəlman variant və versiyalarında Oğuz öz atası Qara xanın gözünü çıxarır. Bu süjet formulu gündüzlə gecə, Günəşlə Ay arasındakı mübarizəni əks etdirir. Bunu Oğuz və Qara xanın kosmoloji kimlikləri aydın şəkildə təsdiq edir:

Oğuz – gecəni simvollaşdıran Ay kağanın oğlu kimi Günəşi simvollaşdırır;

Qara (xan) – adından göründüyü kimi, qaranlığı təmsil edir.

Buradan aydın olur ki, Oğuzla Qara xanın mübarizəsi Günəşli Ayın, başqa sözlə, işıqla qaranlığın mübarizəsidir. Bu mübarizə funksional dəyərlər kontekstində *görmə* ilə *korluq* arasında mübarizədir. Basat Təpəgözün gözünü çıxarandan sonra o, kor olur. Korluq bu mənada Aysız gecəni, zülmət gecəni simvollaşdırır. Gecə Günəşi udaraq onu özünün tək gözünə (Aya) çevirir. Bu zaman gecə Ayın ziyası ilə işıqlanır və bununla gecənin şad-fırvan həyatı başlanır. Daha sonra Günəşin doğması ilə Gecə kor olur: qatı qaranlıq gecə haqqında deyilən “kor zülmət gecə idi” ifadəsi bununla bağlıdır.

Bütün deyilənlər nəticəsində aşağıdakı qənaətləri söyləmək mümkündür:

~ “Basat-Təpəgöz” süjeti astral Günəş-Ay mifini inikas etdiyi kimi, “Qazan-əjdaha” süjeti də astral kodla Günəşlə Ayın, gündüzlə gecənin, işıqla qaranlığın mübarizəsini simvollaşdırır.

⁴¹⁴ Иванов В.В. Очерк «Соляные мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 461

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olaraq onun sol gözünə çevrilməsi astral kodla Günəşin əjdaha tərəfindən udulması mifini təcəssüm etdirir.

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olaraq onun sol gözünə çevrilməsi ilə Qazan ikili status əldə edir: mərd təkgözlü Qazan və namərd təkgözlü Qazan.

~ Namərd təkgözlü Qazan Oğuz kosmoloji terminlər sistemində Təpəgöz deməkdir.

~ Mərd təkgözlü Qazan özünü onun sol gözünə çevrilmiş əjdahadan xilas etmək üçün sol gözünü çıxartmalı//öldürməlidir. O, mətnüstündə bunu etmərsə də, mətnaltında etməyə məhkumdur (yəni edir).

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olaraq onun sol gözünə çevrilməsi ilə Qazanın bədən kosmosunun iki hissəyə ayrılması növbəti dəfə xanolma inisiyasiya ritualından keçən Qazanın bədəninin aralıq//liminal mərhələnin prosedurlarına uyğun olaraq parçalanması deməkdir. Qazanın bədən kosmosu liminal mərhələdə tamamilə dağıdılmalı və kosmik sxemlə yenidən qurulmalıdır.

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olaraq onun sol gözünə çevrilməsi Qazanın əjdahaya çevrilməsinin birinci mərhələsidir. İnisiyasiya ritualının sxeminə görə, Qazan əjdahaya tamamilə çevrilməklə öz əvvəlki varlığından məhrum olmalı, sonra əjdahanı öldürərək, yenidən doğulmalı, dirilməli, qurulmalı, təşkil olunmalıdır.

Qazanın ritualda əjdahaya çevrilməsinin ikinci mərhələsi: əjdaha tərəfindən udulması və başının əjdahaya çevrilməsi formulu

Mətnə göstərilədiyi kimi, Qazan öz sol gözünü çıxarmaqdan vaz keçib əjdaha ilə vuruşmağa başlayır:

“Sadaqını öginə tökdü, səksən oqı sadaqından tükəninə əjdahaya buqun-buqun şişlədi. Əjdahada dahı sömürmək hovuru qalmadı, dahı can hovuru qaldı. Qar polad sav qılıcın əlinə aldı, sıyra qılıc səgirdi əjdahanun üstinə. Yedi başı bir buqundan qılıcladı, yerə saldı. Əjdahanun ağusu yer yüzinə töküldə ağusundan yer yüzinə yanar-yanar odlar düşdi. Ğazan xəncərin sancdı, qılıcın sancdı. Əjdahanın üstində bağdaş qurdu. Lələ Qılbaş eylə ki odı gördi, sandı, əjdaha Ğazanı utdı. “Aq əkməgin yedigüm aqa, aqa!” deyübəni sıyra qılıc əjdahanun üstinə yegin gəldi. Gəldüğündə necə gördi? Əjdahanun yeddi başı qara yerün üzərində yatur gördi. Ğazan özi əjdahanun arxasında bağdaş qurmuş gördi. Lələ dedi:

– Bərəkallah, aqam Ğazan! Ərlüginə, yeglüginə təhsin!

Ğazan dedi:

– Canum Lələ! Əjdahanı mən öldürmədim, sənün durumun ilən hümmətün öldürdi. Yeg ustalar gətür, bu əjdahanun dərisin soygil”⁴¹⁵.

Dəfələrlə qeyd olunduğu kimi, epik-mifoloji süjet mətn-üstü və mətnaltı planlara malikdir. Mətnüstü – qəhrəmanın epik davranış kodunu, mətnaltı – ritual-mifoloji davranış kodunu təcəssüm etdirir. Bu cəhətdən, Qazan mətnüstündə əjdahanı öldürsə də, mətnaltında özü onun tərəfindən udulur. Mətnaltı mətnüstünün keçmişi, tarixidir. Tarix isə öz izlərini həmişə müasirlikdə işarələr şəklində saxlamaqda davam edir.

⁴¹⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər//“Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 57-58

Bu cəhətdən, Qazanın mətnaltındaki “tarixi”ndə əjdaha tərəfin-dən udulmasının izləri özünü mətnüstündə inisiyasiya ritualına xas olan “bütün təfərrüatları” ilə qorumuşdur. Diqqət edək:

~ Basat Təpəgözü oxla kor edib öldürdüyü kimi, onun “əkizi” Qazan da əjdahaya səksən ox atır. Əjdaha gücünü itirir və Qazan qılıncla onun yeddi başını kəsir. Daha sonra *qəribə bir hərəkət* edir: başı kəsilmiş əhdahanın üstünə çıxıb, bardaş quraraq səssizcəsinə oturur.

~ Qazanı tapmayan Lələ Qılbaş elə başa düşür ki, əjdaha Qazanı udub. Lakin Qazanı əjdahanın üstündə səssiz-səmirsiz oturan görüb sakitləşir və sevinir.

~ Sonra Lələ Qılbaşla Qazanın arasında ilk baxışdan diqqət cəlb etməyən bir *dialog* olur. Əslində isə, süjetin mətnaltındaki ritual-mifoloji semantikasi bu dialogda öz əksini tapmışdır.

Süjetüstündə əjdaha ilə vuruşan qəhrəman Qazan süjetaltında xanolma inisiyasiya ritualından keçən namizəddir. Xanolma ritualının sxeminə görə, Qazan yenidən hakimiyyətə qayıda bilmək üçün əjdahanı öldürüb, onun gücünü əldə etməlidir. Bu, Qazanın ritualın ikinci mərhələsində öz bədənindən tamamilə ayrılıb, əjdahaya çevrilməsini nəzərdə tutur. İkinci mərhələ aralıq//liminal mərhələdir. Burada namizəd//neofit ikili statusa malik olur. Bu, onun həm də bir varlıqdan qopub, iki varlığa çevrilməsi deməkdir. Bu proses əjdahanın Qazanın bədəninə qorxu şəklində daxil olub, onun sol gözünü namərd gözə çevirməsi ilə başlanır. Ritualın sxeminə görə, proses axıra qədər davam etməlidir, yəni Qazan bu və ya digər şəkildə tamamilə əjdahaya çevrilməli və bununla da əjdahanın bütün gücünü qazanmalıdır. Bu cəhətdən, istənilən epik süjetin mətnüstü qatında *qəribə, anlaşılmaz, məntiqsiz* görünən bütün davranış faktlarının hamısı mətnaltının mətnüstündə qorunub qalmış izləridir.

Yəni bu qəribəliklərin və məntiqsizliklərin məntiqi mətnaltı ilə şərtlənir (müəyyənləşir). Bu cəhətdən, Qazanın əjdahanın yeddi başını bir qılıncla vurub kəsəndən sonra çıxıb əjdahanın bədəninin üstündə bardaş qurub oturması kimi *qəribə* və *anlaşılmaz hərəkəti*, əslində, Qazanın əjdahaya çevrilməsinin ikinci mərhələsidir: Qazan, əslində, əjdahanın başını kəsəndən sonra çıxıb kəsilmiş başın yerində oturur. Bu hərəkət Qazanın əjdahanın başına çevrilməsi deməkdir.

Bəs bu çevrilmə ritual sxemi baxımından necə baş verir?

Cavab: Əjdahanın Qazanı udması ilə. Bu baxımdan, *mətnüstündə* Lələ Qılbaşın əjdahanın Qazanı udduğunu güman edərək fəryad etməsi epizodu *mətnaltında* Qazanın udulması formuludur. Əjdaha Qazanı udduqdan sonra Qazan onun başına çevrilir. Burada bir-birinin metaforası olan üç ritual formulu var:

~ Qazanın əjdahanın başını kəsərək onu öldürməsi şəklinə icra olunan ritual hərəkəti:

Ritualdan keçən namizədin bütün hərəkətləri ritual simvollarıdır.

~ Əjdahanın Qazanı udaraq onu əjdahalaşdırması:

Qazanın bardaş quraraq səssiz oturuş pozası onun əjdahanın qarnındaki vəziyyətini (*bətn vəziyyətini*) göstərir. Bu formulun mənası Qazanın ritualda öz bədənindən məhrum edilmə prosesini simvollaşdırır.

~ Qazanın bədəninin (bədən kosmosunun) baş hissəsinin əjdahalaşması:

Qazanın əjdahaya çevrilməsi, əslində, onun başından başlanır. Əvvəlcə başdakı sol göz əjdahaya çevrilir. Daha sonra Qazanın əjdahanı başını kəsib, özü həmin kəsilmiş başın yerində əjdahanın bədənində oturması, ritual simvolikası baxımından *əjdahanın başını öz başı ilə əvəz etməsi* deməkdir.

Bu hərəkət ritual xronometriyası baxımından Qazanın əjdahaya çevrilməsinin ikinci mərhələsini göstərir:

~ Birinci mərhələdə *Qazanın başında sol gözü* əjdahaya çevrilir;

~ İkinci mərhələdə *Qazanın başı* əjdahaya çevrilir.

~ **Bəs üçüncü mərhələdə nə baş verəcək?**

Yəqin, aqlımıza gəlir ki, üçüncü mərhələdə Qazanın bədəni əjdahaya çevrilməlidir. Bu, doğrudan da belədir. Süjetin növbəti hissəsində Qazanın bədəninin əjdahaya çevrilməsinin ritual formulu təsvir olunur. Lakin biz “üçüncü mərhələyə” keçməzdən əvvəl bu ikinci mərhələnin mühüm (*özü də çox mühüm*) bir məqamını təhlil etməliyik. Bu, Qazanla Lələ Qılbaş arasındakı dialoqdur. Həmin dialoq Qazanın xanolma ritualının mətnaltında gizlənmiş (implisit//gizli) detallarını, o cümlədən Qazanın xanolma ritualında onunla bərabər iştirak edən ritual tərəfdaşının (ritualın patronunun, ritual hamisinin) kimliyini aydınlaşdırmağa imkan verəcəyi kimi, bizə “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazanın ağızından deyilmiş bir məşhur fraza//kəlamın da mənasına “bir daha” işıq salmağa imkan verəcəkdir.

Diqqət edək. Qazanın əjdahanı öldürdüyünü görə Lələ Qılbaş bu hünərinə görə onu tərifləyir. Lakin Qazan həmin hünərin özünə yox, Lələ Qılbaşa aid olduğunu söyləyir:

“Lələ dedi:

– Bərəkallah, aqam Ğazan! Ərlügünə, yeglügünə təhsin!

Ğazan dedi:

– Canum Lələ! Əjdahanı mən öldürmədim, sənün durumun ilən hümmətün öldürdi”⁴¹⁶.

Göründüyü kimi, Qazan qələbəni onun yox, Lələ Qılbaşın qazandığını söyləyir. İlk baxışdan adama elə gəlir ki, Qazan təvazökarlıq edir. Lakin Qazanın əjdaha ilə ölüm-qalım

⁴¹⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

çarpişmasında Lələ Qılbaşın arxada gizləndiyini nəzərə aldı-
ğımızda Qazanın heç də təvazökarlıq etmədiyini görürük.
Onun öz sözlərində ciddi olduğunu Lələ Qılbaşın ona etiraz
etməməsi də göstərir. Lələ Qılbaş Qazanın sanki onun bu qə-
ləbənin qazanılmasında əsas rola malik olması haqqındakı
mövqeyini qəbul edir.

**Bəs görəsən, döyüşdə iştirak etməyən Lələ Qılbaş əj-
dahanın öldürülməsində necə iştirak etmişdir? Və ümu-
miyyətlə, iştirak etmişdirmi?**

Qazana görə – bəli: qələbənin qazanılmasında əsas rol
Qazana yox, Qılbaş aiddir. Qazan yalnız əjdahanı öldürmək
işini fiziki cəhətdən icra etmişdir.

Qazanın mövqeyi bizi onun ağzından çıxan sözlərə bir
daha nəzər salmağa məcbur edir: “Canum Lələ! Əjdahanı
mən öldürmədim, sənün durumun ilən hümmətün öldürdi”.

Bu sözlərdən məlum olur ki, Qılbaş Lələ əjdahanı tək öl-
dürməyib, Lələ Qılbaş bu işi öz “durumu” və “hümməti” ilə
birgə edib.

Ayə, bu “durum” və “hümmət”, görəsən, nədir, kimdir?

“*Durum*” – sözün bütün mənası ilə “vəziyyət”, “duruş”,
“vizyon” deməkdir.

“*Hümmət*” isə – millət, xalq, ardıcıl, səhabə... deməkdir.

Məsələ yenə aydın olmur. Lələ Qılbaş bu döyüşdə bir “du-
ruş” nümayiş etdirməyib: arxada gizlənib, döyüşün nəticəsini
gözləyib. Hümmət//ümmətə gəldikdə, döyüş meydanı və onun
ətrafında Qazandan, əjdahadan və arxada gizlənmiş Lələ Qılbaş-
dan başqa heç bir “xalq”, “millət”, “səhabə” və s. olmayıb.

Göründüyü kimi, mətnüstü biz oxucularla sanki müəm-
mə, tapmaca, gizlənpaç oyunu oynayır. Bu cəhətdən, mətnüs-
tü təsvir bizi öz oyunu ilə çaşqınlığa salır. Təbii ki, burada bir
“oyun” var. Və bu oyun qatbaqat struktura malik süjetin me-
taforik cərgələri ilə, başqa sözlə, mətnüstü ilə mətnaltı arasın-

da baş verən oyundur. Əgər biz bu oyunun mövcudluğunu qəbul etməyib, onun qaydalarını öyrənməsək, çaşbaş qalmaqda davam edəcəyik. Çünki mətnüstünün altında, sözün həqiqi mənasında, “oyun” gizlənmişdir. Biz bu “oyunu” bütün tədqiqat boyu “ritual” adlandırmışıq. *Ritual* isə elə sözün həqiqi mənasında, *oyundur*. “Ritual”ın ərəbcədən gələn “mərasim” mənası bizim düşüncəmizdə birbaşa “oyun” assosiasiyası yaratmır. Lakin öz ana dilimizin koqnitiv kodları ilə düşünəndə mənzərə dəyişir. “Oyunun” bütün “oyunları” aşkara çıxır.

Beləliklə, Qazanın sözlərinin mənasını başa düşmək üçün mətnaltındakı ritual//oyun dünyasına baş vurmalıyıq.

Ancaq təkcə ritual dünyasını mı?

Əlbəttə – yox. Tək ritualla “bir iş” görmək mümkün olmayacaq. Mif dünyasına da baş vurmalıyıq. Axı tədqiqatçılara görə, miflə ritual “əkiz qardaşdır”: birinin sirri o birində gizlənib. Qazanın Lələ Qılbaşa verdiyi cavabın “ ritorikasına” diqqət etsək, miflə ritualın doğrudan da “əkiz qardaşı” olduğunu təsdiq edirik.

Cavaba bir də diqqət edək: “Canum Lələ! Əjdahanı mən öldürmədim, sənün durumun ilən hümmətün öldürdi”. Göründüyü kimi, Qazan əhdahanın öldürülməsi “hünərini” özünə yox, başqasına aid edir.

Bu cavab bizim yadımıza Qazanın Bəkil haqqında dediyi “Yoq, at işləməsə, ər ögünməz, hünər atındır” ifadəsini saldırmı?

Əlbəttə – salır. Qazan Lələ Qılbaşa verdiyi cavabı hələ “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin “*böyük qardaşı*” “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bir dəfə səsləndirib. Epik durumu yada salaq. Eposun IX boyunda deyilir ki, Oğuz bəylərindən olan Bəkil ov zamanı başqa bəylərdən fərqli olaraq, atı ilə ovu qovar, yayı elə atardı ki, ovun boğazına keçərdi. Bir gün Bə-

kil yenə bu hünəri təkrarlayarkən Qazanla bəylər arasında belə bir dialoq olur:

“Qazan bəg aydır:

– Bu hünər atınmıdır, ərinmidir?

– Xanım, ərindir, – dedilər.

Xan aydır:

– Yoq, at işləməsə, ər ögünməz. Hünər atındır, – dedi”⁴¹⁷.

Biz bu kitabın ikinci fəslində bu dialoqa artıq toxunmuşuq. Onda dedik ki, Qazanın sözləri mətnüstündə paxıllıq, Bəkili aşağılamaq kimi səslənir. Və Bəkil doğrudan da, bu sözlərdən inciyir. Lakin göstərdik ki, Qazanın hünəri igidə yox, ata aid etməsinin mif dünyası ilə şərtlənən əsasları var. İgidin atı onun göydən yerə enmiş hamisidir. Möcüzəli gücə malik at igidə hamilik etməsə, o, heç nəyə qadir olmaz.

Göründüyü kimi, Qazanın Bəkilin hünərinin onun özünə yox, atına aid etməsinin mifik əsasları var. İndi də o, öz hünərini özünə yox, Lələ Qılbaşa aid edir. Eyni situasiya təkrarlanır. Görəsən, bu təkrarlanma faktı fransız strukturalisti K.Levi-Strossun qarşısına çıxsa idi, o nə deyərdi? Bizcə, məşhur fikrini bir daha təkrarlayardı: “Eyni ardıcılığın mifdə və ümumiyyətlə, şifahi ədəbiyyatda ikiləşməsi, üçləşməsi və ya dördləşməsi ilə rastlaşılması çox vaxt sual doğurur... Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və məhz mifin strukturunu aşkarlayır”⁴¹⁸.

Beləliklə, Qazanın “hünər” haqqındakı fikrinin “Dədə Qorqud” eposunun müxtəlif əlyazmalarında təkrarlanması *mifin strukturunu* ortaya qoyur. Bu cəhətdən, biz də Qazanın

⁴¹⁷ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 104-105

⁴¹⁸ К.Леви-Стросс. Структурная антропология. Москва: “Глав. Ред. Вост. Лит.”, 1985, с. 206

Lələ Qılbaşa verdiyi cavabın mənasını mətnaltının miflər və rituallar dünyasında axtarmalıyıq.

Qazan Lələ Qılbaşa deyir ki, “Əjdahanı... sənün *durumu* ilən *hümmətün* öldürdi”.

Görək, Lələ Qılbaşın “durumu” və “hümməti” miflər və rituallar müstəvisində nə deməkdir. Bunun üçün Qazanla əjdahanın döyüşündə Lələ Qılbaşın hansı bir “durum” nümayiş etdirdiyini yada salaq. O, döyüşdən qabaq əjdahadan qorxub onunla vuruşmaqdan vaz keçmək istəyən Qazanı tərif edərək, döyüşə ruhlandırırdı. Biz də öz növbəmizdə aşkarlamışdıq ki, Lələ Qılbaşın mətnüstündə Qazanı tərifləməsi, onu döyüşə ruhlandırması, mətnaltında onun Qazanla totem hamiləri arasında əlaqə yaratmaq üçün keçirdiyi şaman ritualıdır. Demək, Qazan “Lələ Qılbaşın *durumu*” dedikdə həmin transmediativ ritualı nəzərdə tutur.

Bəs “hümmət” nə deməkdir?

Yada salaq ki, Lələ Qılbaş həmin ritualda Qazanla onun totem “kökləri”//hamiləri arasında əlaqə yaratdıqdan sonra totem hamilər Qazana kömək edərək, onun əjdaha tərəfindən udulmasına imkan vermədilər. Demək, Qazan “Lələ Qılbaşın *hümməti*” dedikdə onun ritual vasitəsilə köməyə çağırdığı totem hamiləri nəzərdə tutur.

Beləliklə, mətnaltına görə, Lələ Qılbaşın “durumu”– ritual vahidi, “hümməti” – mifik hamilər mənasındadır. Qazan buna görə də, Bəkil məsələsində olduğu kimi, indi də öz fikrinin üstündə qalır ki, bir igidə onun totem “kökləri”, “ataları” hamilik etməsə, o, heç bir hünər göstərə bilməz.

Bütün bunlar eyni zamanda Lələ Qılbaşın mətnüstündə Qazana bir lələ kimi “sədaqətlik”dən başqa heç nə ilə izah oluna bilməyən passiv köməyin mətnaltında çox vacib bir funksiya olduğunu ortaya qoyur. Məlum olur ki, Lələ Qılbaş

Qazanın xanolma ritualında onunla bərabər iştirak edən ritual tərəfdaşı, ritual patronu, ritual hamisidir.

Bəs niyə Dədə Qorqud yox, Lələ Qılbaş?

Axı Oğuz elində bütün ritualların patronu Dədə Qorquddur?

Niyə bu ritualda Qazana Dədə Qorqud yox, Lələ Qılbaş patronluq edir?

Bəlkə, bunun ayrı səbəbləri var?

Əlbəttə – ayrı və həm də Qalın Oğuz kosmosunun total struktur sistemi ilə müəyyənləşən, şərtlənən çox ciddi səbəbləri var.

Amma *əziz folklorşünas həmkarlarım*, bu səbəbləri indi burada araşdırmayacağıq. Çünki bu səbəblərin aydınlaşdırılması qorqudşünaslığın yeni bir səhifəsini başlamaq deməkdir. Bu da eyni zamanda yeni bir monoqrafiya və yeni bir istiqamət deməkdir. Kimin könlü istəsə, o səhifəni və monoqrafiyanı başlaya bilər.

Qazanın ritualda əjdahaya çevrilməsinin üçüncü mərhələsi: bədəninin əjdahaya çevrilməsi

Mətnə deyilir ki, Qazan əjdahanı öldürəndən sonra Lələ Qılbaşa əmr edir ki, yaxşı ustalar çağırırsın ki, onlar əjdahanın dərisini soysunlar. Qazan ustalara əjdahanın dərisindən özü üçün aşağıdakı əşyaları düzəltdirir:

- ~ Əjdaha dərisindən özünə “don” (paltar) tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz yayı üçün “kurban” (yay qabı) tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən oxları üçün “sadaq” (ox qabı) tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz qılncı üçün “qın” (qılnc qabı) tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz şeşpəri (altı qanadlı dəmir top-puzu) üçün qab tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz Qonur atının yəhərinə örtük tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz saybanı (kölgəlik, iri çətir, çadır) üçün yeni yelkənlər, yeni pərdələr tikdirdi;
- ~ Əjdahanın yeddi başının dərisini soydurub yeddisini də öz başına geydi: “Yeddi başını bir təsərrüf ilə soyubanı yeg başı üstinə Ğazan geydi”⁴¹⁹.

Beləliklə, Qazan öz bədən kosmosuna, yəni onun mərd igid obrazına aid nə varsa – hamısına əjdahanın dərisindən maska tikdirir. Sonra bütün bu maskaları geyərək, Bayındır xanın yollanır: “Atıylan, donuylan əjdəhanun donına girübəni padşah Bayındırı gözlədi, yola düşdi”⁴²⁰.

Mətnin bu hissəsində biz bir-biri ilə bağlı iki funksional hərəkət formulunu görürük:

⁴¹⁹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 58

⁴²⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

1. Qazanın öldürdüyü əjdahanın dərisindən *maskalar* hazırlatdırması:

Maska bütün hallarda ritual geyimidir. Demək, Qazan əjdaha maskalarından istifadə olunduğu hansısa ritualı icra etməyə hazırlaşır.

2. Qazanın əjdaha maskalarını başdan-ayağadək geyinərək, özünü *əjdaha cildinə* salması:

Qazanın əjdaha maskalarını geyinməsi onun özünü libasdəyişmə//cilddəyişmə yolu ilə əjdahaya çevirməsi deməkdir. Demək, Qazan *əjdahaya çevrilmə ritualını* icra edir. Mətnə onun əjdahanın “*yeddi başının*” dərisini, yəni maskasını özünün “*yeg*” başına (bir dənə olan başına) geyməsi xüsusi vurğulanır: “Yeddi başını bir təsərrüf ilən soyubanı yeg başı üstinə Ğazan geydi”⁴²¹. Bütün bu hərəkətlərin hamısı birlikdə “*Qazanın yeddi başlı əjdahaya çevrilmə*” ritualıdır.

Qazan daha sonra əjdaha cildində Oğuz elinə qayıdır. Amma bu qayıdış real “*qayıdış*”, real “*geri dönüş*” deyildir. Bu qayıdış təkcə qalib bir *qəhrəmanın qayıdışı* yox, həm də yeddi başlı *əjdahanın* Oğuz elinə *hücumudur*. Beləliklə, Qazanın maskalanaraq öz padşahının yanına yola düşməsi maskaaltı və maskaüstüolmaqla *iki ritual hərəkətini* nəzərdə tutur:

~ *Maskaaltı qayıdış* qalib gəlmiş *qəhrəmanın öz evinə //elinə qayıdışıdır*;

~ *Maskaüstü qayıdış* əjdahaya çevrilmiş *Qazanın Oğuz elinə hücumudur*.

Hər iki hərəkət istisnasız olaraq ritual formuludur. Baxmayaraq ki, maskalanmış Qazan evinə qayıdır, ancaq bu qayıdış adı bir dönüş deyildir. Bu – ritual qayıdışı, ritual dönüşüdür. Qalib Qazanın öz evinə üzərində qələbə çaldığı düşmənin cildinə düşərək qayıtması ritualdır. Demək, *əjdaha üzərində qələbə çalmış Qazanın əjdaha cildinə girib Oğuz elinə qa-*

⁴²¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

yıtması onun öz qələbəsini istədiyi şəkildə qeyd etmək arzusunun ifadəsi yox, məcburi ritual davranışdır.

V.Terner yazır: “Ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fəvqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur”⁴²².

Bu fikirdən aydın olur ki, Qazanın “jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığından” ibarət olan bu ritualı keçirməkdə *marağı və məqsədi* var.

Başqa bir ritualistin fikirlərinə nəzər salaq. V.N.Toporov yazır ki, “ritual – yaradılışın obrazıdır”⁴²³. Demək, Qazanın bu ritualı icra etməkdə maraq və məqsədi hansısa “*yaradılış*” aktını icra etməkdir.

Bəs Qazan, görəsən, əjdahaya çevrilmə ritualı ilə nəyi “yaratmaq” istəyir?

V.N.Toporov daha sonra yazır ki, “varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini özündə qapalılaşdırır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin (düzüm – *S.Rzasoy*) ardıcılığını yada salır və bununla insanın “ilk başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsini təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun (varlığın – *S.Rzasoy*) özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik (rəmzilik – *S.Rzasoy*) və

⁴²² Тернер В.. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983, с. 32

⁴²³ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику/Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 16

semiotiklik (işarəvilik – *S.Rzasoy*) verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir”⁴²⁴.

Qazanın ritual hərəkətini V.N.Toporovun fikri əsasında modelləşdirək:

~ Qazanın icra etdiyi ritualda Oğuz varlığının ilkin yaradılışı aktında baş verənlər təcəssüm etdirilir. Oğuz kosmoqoniyasında “ilkin yaradılış” presedenti ilk əcdad Oğuz kağan aiddir. Demək, Qazanın icra etdiyi bu ritual aktında Oğuz kağanla bağlı yaradılış aktı “teatrallaşdırılır”.

~ Qazan bu ritual vasitəsilə “ilkin başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilir. Yəni Qazanın icra etdiyi ritual onun yenidən Oğuz kosmosuna daxil edilməsini təmin edir. Bu cəhətdən, onun əjdahaya çevrilməsi, əjdaha kimi Oğuz elinə hücumu, əslində, yenidən qayıdışına, yenidən doğuluşuna xidmət edir.

~ Qazanın “ilkin yaradılışda” baş verənləri ritualda təkrarlaması onun “varlığının strukturunu aktuallaşdırır”, yəni Qazanın Oğuz kağanla bağlı sakral hərəkət presedentini təkrarlamaqda məqsədi heç də padşah Bayındır xana və Oğuz bəylərinə maraqlı tamaşa göstərib, onları əyləndirmək yox, öz varlığını Oğuz kağan modeli əsasında yenidən təsdiq edə bilməkdir.

Bütün bunlar göstərir ki, Qazanın əjdahaya çevrilməsi onun bir qəhrəman, bir bəy və *ən əsası*, bir xan kimi yenidən təsdiq olunması baxımından son dərəcə zəruri aktdır. Və bu akt ritual şəklində icra olunur.

Qazanın özü, atı, silahları ilə birlikdə əjdaha dərisinə girdikdən sonra Bayındır xanın yanına yola düşməsi libasdəyişmə aktının ümumi ritualın yalnız bir mərhələsi olduğunu göstərir. Yəni ritual davam edir. Onun Bayındır xanın yanına

⁴²⁴ Toporov V.N. Göstərilən əsəri, s. 16

qayıtması bizə bir-biri ilə bağlı iki ritual hərəkətini qabacadan müəyyənləşdirməyə imkan verir:

~ Qazanın Bayındır xanın yanına qayıtması ritualın padşah Bayındır xan və Oğuz bəyləri ilə birlikdə davam etdiriləcəyini göstərir. Başqa sözlə, başda Bayındır xan olmaqla bütün Oğuz bəyləri ritualın iştirakçısına çevriləcəklər.

~ Qazanın Bayındır xanın yanına qayıdışının *maskaaltı* və *maskaüstü planlarının* olduğunu nəzərə alsaq, bu qayıdış həm də əjdahaya çevrilmiş Qazanın Oğuz elinə ritual hücumudur. Bu, o deməkdir ki, maskaaltındakı mərd Qazan öz evinə//elinə, əvvəlki xan statusuna qayıtmaq istəyirsə, maska üstündəki Qazan Oğuz elinə düşmən kimi hücum edir.

Beləliklə, bizim qarşımıza yenə də *iki Qazan* çıxır:

~ Maskaaltında gizlədilmiş, əjdahanın dərisinin içində, başqa sözlə, əjdahanın qarnında udulmuş, əsir olmuş Qazan. Bu – mərd sağ gözlü Qazandır;

~ Maskaüstündə bütün bədəni ilə əjdahaya çevrilmiş namərd tək gözlü Qazan.

İki Qazan – *iki məqsəd* deməkdir:

~ Maskaüstündəki namərd tək gözlü Qazan (əjdahalaşmış Qazan) Oğuz elinə hücum etmək istəyir;

~ Maskaaltındakı mərd tək gözlü Qazan öz əjdahalaşmış bədənindən qurtulub, xilas olmaq istəyir.

Kosmoqonik ritualların universal sxeminə görə, bu qurtulma//xilas olma *iki ritual üsulu ilə* baş verə bilər:

~ Əjdahanın bədənindən yenidən doğulma;

~ Əjdahanın öldürülməsi ilə əjdahanın bədənindən xilas olma.

Yenidən doğulma “boylama” ritualıdır.

Əjdahanın bədənindən onun öldürülməsi yolu ilə xilas olma isə başqa bir qəhrəmanın əjdahanı öldürməsinə tələb edir.

Beləliklə, ritualın davamını bizə qabaqcadan məlum olan ritual sxemləri əsasında belə modelləşdirmək (proqnozlaşdırmaq) olar:

~ Ya Oğuz elinə hücum etmiş əjdaha öldürüləcək və Qazan onun qarnından xilas ediləcək;

~ Ya da boylama ritualı icra edilməklə Qazan əjdahanın bədənindən doğuzdurulacaq.

~ Ya da ki mənaca bir-birinə bərabər olan, bir-birinin metaforik ekvivalenti (eynigüclü işarəsi olan) olan bu iki hərəkət formulunun ikisi də icra olunacaq.

Hər iki hərəkət formulunun *standart icra üsulu* var:

a) Bir üsulun ritual sxeminə görə, Oğuz bəyləri əjdahanı *istədikləri şəkildə* öldürə bilməzlər. Bir *Oğuz qəhrəmanı* əjdahaya çevrilmiş Qazanı (əjdaha Qazanı) *əjdahaları öldürməyin standart üsulu* ilə öldürüb, əsil Qazanı xilas edəcək və Qazan yenidən xan olacaq.

b) O biri üsulun ritual sxeminə görə:

~ Dədə Qorqud *gəlməli*;

~ Qazanın əjdahadan doğuzdurulması ritualı olan *boy boylamalı*;

~ Qazanı “boylayandan – doğuzdurandan” sonra bu hadisəni *sözlə soylamalı*;

~ Sonra bu soyu *oğuznamə şəkildə* düzüb-qoşmalı;

~ Sonra “Bu Oğuznamə Qazanın olsun” deyərək, onu Qazana aid oğuznamə kimi 12-lik (24-lük) Oğuz boy sisteminə daxil etməli;

~ Və ən sonda Qazan haqqındakı oğuznaməni alp ozanların “alını açıq comərd ərənlər məclisində söyləmələrini” onlara tapşıraraq, ritualı qapamalıdır.

Ey mənim “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” süjet-əhvalatını “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu hesab edən həmkarlarım!

Əgər bu hekayətin sonunda Dədə Qorqud Qazan kimi məşhur bir qəhrəmanın, Oğuz elinin xanının əjdaha ilə vuruşmasını:

~ eşidib gəlsə;

~ boy boylasa;

~ soy soylasa;

~ sonra bu soyu “oğuznamə” kimi Qazanın adına bağlasa;

~ daha sonra həmin oğuznaməni Qazana aid dastan kimi məclislərdə ifa etməyi alp ozanlara tapşırırsa, – *o halda biz hamılıqla*“Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsini **hesab edəcəyik.**

Yox, əgər bu, baş verməsə, o halda bu hekayətin hansı janra aid olduğunu müəyyənləşdirməliyik.

Qeyd edək ki, hələ “Qazan-əjdaha” hekayətinin sonlanmasına qədər ritual formulları şəklində icra olunacaq çoxlu hadisələr var. Odur ki, indidən bu suallar barəsində düşünməyə dəyər:

~ **Ritualda Oğuz elinin üzərinə hücum etmiş əjdahanı hansı qəhrəman öldürməlidir? Daha dəqiq desək, bu rolu icra etmək səlahiyyəti kimə aiddir? Çünki Qazan Oğuz elinin xanıdır. Onu adi qəhrəman xilas edə bilməz?**

~ **Ritual sxeminə görə, Qazan paralel olaraq öldürülmüş əjdahanın bədənindən *boylama* ritualı ilə doğuzdurulmalıdır. Əgər bu mərasimi Dədə Qorqud gəlib icra etməsə, onda bəs kim edəcəkdir? Çünki bu ritual hökmən icra olunmalı, Qazan yenidən doğulmalı və öz hakimiyyətinə qayıtmalıdır.**

Qazanın əjdahanı öldürməsinin və ona çevrilməsinin yoxlanılması və təsdiq edilməsi: etnokosmik identifikasiya ritualı

Mətnin sonrakı hissələrinə diqqət edək:

~ Qazan Bayındır xanın yanına gəlib çatmamışdan əvvəl onun əjdahaya çevrilməsi xəbəri gəlib çatır.

~ Adamlar bu xəbərə inanırlar ki, əjdahaya çevrilmiş Qazan gəlib onların hamısını udacaq (yeyəcək).

~ Qərara gəlirlər ki, bir təpəyə çıxıb, Qazanı ox yağına tutub öldürsünlər.

~ Lakin Bayındır xan bu qərara qarşı çıxır: “Mənim vəkilüm Ğazan ər igiddür, yeg igiddür. Bəlkə, əjdahaya rast gəldi ola, öldürdi ola, əjdahanun donına girdi ola. Əgər Ğazan əjdaha olubdur, nə qövm tanur, nə qardaş tanur”⁴²⁵.

Bayındır xanın sözlərindən məlum olur ki, Qazan əjdahaya iki şəkildə çevrilə bilər:

a) *Yalançı çevrilmə*: əjdahanı öldürüb, onun dərisini geyə bilər. Bu, ritual çevrilmə olduğu üçün Qazan təhlükəli deyildir.

b) *Həqiqi çevrilmə*: əgər Qazan həqiqətən əjdahaya çevrilibsə, bu halda o, artıq öz qövmünə yad olan təhlükəli düşməndir.

Həm Bayındırın bu sözləri, həm də insanların Qazanın əjdahaya çevrilmə xəbərinə dərhal *inanmaları* Oğuz elində insanın həqiqətən də əjdahaya çevrilməsi haqqında *inancın* olduğunu göstərir.

~ Qazanın qardaşı oğlu Qara Budaq Qazanın əjdahaya çevrilib-çevrilməməsini yoxlamaq üçün Bayındır xandan icazə istəyir: “Qara Budağ dedi: – Padşahum, mana rüsxət vergi-

⁴²⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər//“Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 58

lən, gedim Ğazanun qarşısına. Əgər əjdaha olubdur, ol məni utsun!”⁴²⁶

~ Qara Budaq əmisinin qabağına gedib, onunla dialoq edir və həmin dialoq vasitəsilə Qazanın doğrudan da əjdahanı öldürməsi təsdiq olunur:

“Qara Budağ at oynatdı, Ğazanun qarşısına getdi. Səs yetər yerdə durdı, sadaqundan suhar qapdı:

– Əmi, səni əjdaha oldı derlər. Əgər əjdər olmayubsan, mənim ilən gümür-gümür danış! – dedi.

– Danışmasan, suhar oqun peykaniylan öldürürəm, Ğazan, səni.

Qara polad qılıcun yalmanıylan doğraram, Ğazan, səni.
Əgər əjdaha öldürübsən, ğazavatun mübarək!

Avundan bir şılalğa⁴²⁷ mana vergil!

Ğazan atdan düşdi, qılıcın Qara Budağın belinə baqladı.
Qara Budağ qılıcına pəhləvan anda oldı”⁴²⁸.

Göründüyü kimi, Qazanın qardaşı oğlu Qara Budaq öz əmisinin qabağına gedib, onun əjdaha olub-olmadığını, *əslində isə*, əjdahanı öldürüb-öldürmədiyini yoxlayır. Bu, bir imtahanıdır. Əjdaha ilə döyüşdən qayıtmış Qazan iki şeyi sübut etməlidir:

a) Əjdahanı öldürdüyünü;

b) Əjdaha yox, əjdaha cildinə girmiş Qazan olduğunu.

Yəni bu imtahan Qazanın yalandan, yoxsa doğrudan əjdaha olduğunu üzə çıxarmalıdır. Əgər Qazanın atının üstündəki əjdaha cildli varlıq doğrudan da əjdahadırsa, bu, o deməkdir ki, Qazan həqiqətən əjdahaya çevrilib. Bu halda oğuzlar onu bir düşmən kimi qarşılayıb, onunla vuruşacaqlar. Yox,

⁴²⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

⁴²⁷ “Şılalğa” sözü “şırğa”, yəni ətə aid bir tikə mənasında Şimali Azərbaycanın cənub bölgələrində indi də aktiv şəkildə işlənərkəndir.

⁴²⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 58

Qazanın atının üstündəki əjdaha cildli varlıq əjdaha maskasını geymiş (başqa sözlə, “*yalançı əjdaha*” *ritual konseptini təcəssüm etdirən*) həqiqi Qazandırsa, bu halda o, həqiqətən Qazan olduğunu sübut edib, Oğuz elinə qayıda biləcəkdir.

Beləliklə, əjdaha cildinə girmiş Qazan özünü qardaşı oğlu Qara Budağa *tanıtmalıdır*. Qazanın öz kimliyini tanıtməsi *identifikasiya ritualıdır*. Oğuzların bu məşhur identifikasiya ritualı, yəni identifikativ əlamətlər əsasında *tanıtma və tanınma ritualına* “Kitabi-Dədə Qorqud”da çox rast gəlinir. Bu ritual, bir qayda olaraq, kosmosla xaosun sərhədində icra olunur. Oğuzlar xaos dünyasından qayıdanların kosmoloji kimliyini onların şəxsi identifikativ əlamətləri əsasında yoxlayan sonra həmin şəxsləri Oğuz elinə buraxırlar. Yəni xaosdan Oğuz elinə gələn şəxs *Oğuzdan olduğunu, Oğuz milli kimliyinin daşıyıcısı olduğunu* hökmən sübut etməlidir. Biz bu barədə başqa tədqiqatlarımızda geniş şəkildə bəhs etmişik⁴²⁹. Burada qısaca şəkildə qeyd edirik ki, “*identifikasiya*” – eyniləşdirmə əsasında aparılan tanınma aktıdır. Xaosla gedən qəhrəman oradan qayıdarkən öz kimliyini təsdiqləməlidir. Bu, xaos və kosmos dünyalarındakı varlıqlar arasında statusal fərqlərlə bağlıdır. Kosmos – dirilər, xaos ölümlər dünyasıdır. Xaosla adlayan qəhrəman ritual mexanizmi vasitəsi ilə diri statusundan ölü statusuna keçir. Lakin onun ölümü müvəqqəti ölümdür. O, xaosdan qayıdarkən öz kosmik kimliyini təsdiq etməli, dirilər dünyasına mənsub olduğunu sübut etməlidir. Bu, identifikasiya prosedurudur⁴³⁰.

⁴²⁹ Bax.: Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında etnokosmik identifikasiya: arxetip, formul, ritual, struktur//“Dədə Qorqud” jur., № 4,2014,s.22-30; Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi.Bakı,“Elm və təhsil”, 2015, 436 s.

⁴³⁰ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 85

Burada diqqəti cəlb edən məqam Qazandan öz həqiqi kimliyini sübut etmək üçün tələb olunan identifikativ sübutlardır. Qara Budaq ondan iki sübut istəyir:

a) Əgər Qazanın atının üstündəki əjdaha cildində olan varlıq əjdaha yox, həqiqətən Qazandırsa, onda o, Qara Budaqla insan kimi danışmalıdır;

b) Əgər Qazan həqiqətən əjdahanı öldürübsə, bu halda əjdahanın ətindən bir tikə (“şılalğa”//şırğa) Qara Budağa verməlidir.

Qazan öz həqiqi kimliyini sübut edib, atdan düşür. Sonra əjdahanı öldürdüyü qılıncını qardaşı oğlunun belinə bağlayır və bununla qardaşı oğluna “qılıncına pəhlivan”, yəni qılıncı pəhləvan statusunu verir.

Burada biz dərhal dayanmalı və diqqətimizi bu epizoda təkrar yönəltməliyik. Çünki mətn Qazanla Qara Budağın birlikdə icra etdiyi bu ritualın təfərrüatlarını çox xəsisliklə təsvir etmişdir. Bu təsvirlər, demək olar ki, yox dərəcəsinədir. Amma orada ritual baxımından çoxlu hərəkət formulları icra olunmuşdur. Onları bərpa etmək lazımdır. Diqqət edək:

~ Qazan identifikasiya ritualının Qara Budaq tərəfindən səsləndirilən hər iki tələbini yerin yetirir:

a) O, insan kimi danışır, həqiqi əjdaha yox, yalançı əjdaha olduğunu, əjdaha dərsinin içərisində gizlənmiş (*əsir düşmüş!*) həqiqi Qazan olduğunu sübut edir.

b) Qazan öldürdüyü əjdahanın ətindən Qara Budağa verib, əjdahanı öldürdüyünü sübut edir.

Sual meydana çıxır:

Bu ət tikəsi Qara Budağın nəyinə lazımdır? Məgər o, indiyə qədər əjdaha əti görmüşdü ki, Qazanın ona verdiyi ət şırğasının əjdahanın əti olub-olmadığını yoxlaya bilsin?

Yox, Qara Budağın Qazandan istədiyi ət parçası mətnüstündə yoxlama məqsədi ilədir. Axı dedik ki, epik mətnlə işlə-

yən tədqiqatçı, xüsusilə rekonstruktor işlədiyi mətnin qatbaqat struktura malik olduğunu bir an da olsun unutmamalıdır. Bu cəhətdən, epik mətnin hər bir parçasının mətnüstü və mətnaltı planları var. Mətnüstündən gördüyümüz kimi, Qara Budaq əjdahanın ətindən bir şırğanı ona görə tələb edir ki, Qazanın əjdahanı öldürüb-öldürmədiyini öyrənə bilsin. Amma Qara Budağın mətnüstündəki bu tələbi çox məntiqsiz görünür. Çünki əjdahanın dərisinə bürünmüş Qazan dil açıb danışan kimi onun həm həqiqi Qazan olduğu, həm də əjdahanı öldürdüyü dərhal sübut olunur. Çünki Qazan əjdahanı öldürməsə idi, onun dərisinə bürünə bilməzdi. Demək, Qara Budaq əjdahanın ətindən bir parçanı başqa məqsədlə istəyir. Mətnüstündə isə onun bu *başqa məqsədinin* heç bir izahı yoxdur. Bu məqsədi biz özümüz müəyyənləşdirməliyik.

Qara Budağın məqsədi öz həqiqi kimliyini sübut etmiş Qazanın onunla etdiyi hərəkətinə üzə çıxır. Qazan öz qılıncını belindən açıb, Qara Budağın belinə bağlayır və bununla ona qılınc pəhləvanı statusunu verir.

Bəs əjdahanın ətinin bu məsələyə nə dəxli var?

Dəxli var. Özü də birbaşa. Həmin ət parçası olmadan Qazanın Qara Budağa qılınc pəhləvanı statusunu verməsi mümkün deyildir. *Qara Budaq əjdahanın ətindən yeməlidir ki, qılınc pəhləvanına çevrilsin.*

Beləliklə, məsələnin mahiyyəti bütün hallarda *əjdahanın ətinin yeyilməsi* ilə bağlıdır. *Əjdahanın ətindən yeməyən, igid ola bilməz.* Özü də bu, Qara Budağa nə qədər aiddirsə, əmisi Qazana da eyni dərəcədə aiddir. Diqqət edək:

~ Əjdahanı məğlub etmiş Qazan onun dərisinə bürünür. Bu, o deməkdir ki, Qazan ritualda öz bədənini əjdahanın bədənini ilə əvəz edir. Bu ritual formulu Qazanın əjdahanın ətini yeməsini simvollaşdırır. Axı Qazan əjdahaya çevrilmişdir. Bu, o deməkdir ki, o, bir əjdaha kimi öz rəqibi olan əjdahanı

udmuş, yemişdir. Əjdahanı yemiş Qazan özünün qılınc pəhləvanı olduğunu *bir daha* sübut edir.

~ Qara Budağın da qılınc pəhləvanı olması üçün onun əjdahanın ətindən yeməsi lazımdır. Ancaq burada bir sual meydana çıxır:

Qazan özünün öldürdüyü əjdahanın ətindən yeyərək, qılınc pəhləvanı olduğunu bir daha təsdiq etdiyi halda, Qara Budaq öldürmədiyi əjdahanın ətindən hansı haqla yeyib qılınc pəhləvanına çevrilir?

Doğrudan da, haqlı sualdır: **Qara Budaq əjdahanı öldürmədiyi halda, necə olur ki, qalib qəhrəman kimi əjdahanın ətindən yemək haqqını əldə edir?**

Mətnüstü buna heç bir izah vermir. Mətnüstündə Qazan sadəcə atdan düşür, əjdahanın başını kəsdiyi qılıncı onun belinə bağlayır və Qara Budağı qılınc pəhləvanı elan edir.

Ancaq bu, mətnüstündən görünən mənzərədir. Mətnaltında Qara Budaq da yeddi başlı əjdahanı öldürür.

Bəs o, hansı yeddi başlı əjdahanı öldürür?

Əlbəttə – əjdaha cildinə girmiş Qazanı.

Hadisələri yada salaq. Qazanın əjdaha olması xəbəri gələndə Oğuz eli qorxudan qaçıb bir dağa çıxır. Qorxmuş Oğuz bəylərinin içərisindən yalnız Qara Budaq əjdahaya çevrilmiş Qazanın qabağına çıxmaqdan qorxmur. Bu cəhətdən, Qara Budağın mətnüstündə əjdaha Qazanı oxla vurmaqla, qılıncla doğramaqla hədələməsi mətnaltında onun əjdaha Qazanla vuruşması və ona qalib gəlməsi deməkdir. Lakin yenə bir sual meydana çıxır:

Axı əjdaha dərisinin içərisində olan həqiqi Qazandır. Əgər Qara Budaq mətnaltında atın üstündəki əjdahanı öldürürsə, onda Qazan necə salamat qalır?

Bu sualın cavabı birbaşa “Qazan-əjdaha” süjetinin alt qatını təşkil edən inisiyasiya ritualı ilə bağlıdır. Deyildi ki, ini-

siasiya ritualından keçən namizəd birinci mərhələdə öz əvvəlki kimliyindən ayrılmalı, ikinci mərhələdə ikili kimlik əldə etməli, son mərhələdə yeni kimliklə cəmiyyətə qayıtmaqla inisiyasiya ritualını başa vurmaldır. Qazanla Qara Budaq arasında beş verən ritual hərəkətləri Qazanın xanolma ritualının sonuncu (üçüncü) mərhələsində olduğunu göstərir. O, bu mərhələdə öz ikili statusundan xilas olub, yeni statusa keçməlidir. Gördük ki, Qazanın kimliyi liminal//aralıq mərhələdə iki yerə parçalanır: sol namərd gözlü Qazan, sağ mərd gözlü Qazan. Sol namərd gözlü Qazan onun bədəninin əjdahaya çevrilmiş hissəsidir. Qazan əjdahaya ritualda çevrilir. Demək, onun əjdaha bədənindən xilas olması da ritualda baş verməlidir. *Qara Budağın əjdahaya çevrilmiş Qazanın qarşısına çıxması, oxu və qılıncı ilə onu hədələməsi sol namərd gözlü Qazanın məhz Qara Budaq tərəfindən öldürülməsini göstərir.* Əjdahaya çevrilmiş Qazanı, başqa sözlə sol mərd gözlü Qazanı öldürüb, sağ mərd gözlü Qazanı əjdahanın bətnindən xilas edən Qara Budaq əjdahanı öldürmüş qəhrəman kimi qılınc pəhləvanı adına (statusuna) layiq görülür.

Axı dedik ki, ritualda Qazan eyni zamanda əjdaha tərəfindən udulmuşdur. İnisiyasiya ritualının universal sxeminə görə, namizəd ritualın birinci mərhələsində öz əvvəlki statusundan ayrılır. Əvvəlki status namizədin diri mərhələsidir. O, ikinci mərhələdə ölürək, liminal varlığa, yəni həm ölü, həm də diri varlığa çevrilir. Ölmək torpaqda dəfn olunmaq şəklində həyata keçirilir. Əski təsəvvürlərə görə, torpaqda dəfn olunma *torpağın insanı udması* deməkdir. Yeraltı dünyanın metaforası olan əjdaha qara torpağı simvollaşdırır. Əjdahalar öz qurbanlarını udduqları üçün kosmoloji çağ insanları da torpaq//əjdahanın insanı udduğunu düşünürdülər. Qazan da ritualda torpaq//əjdaha tərəfindən udulur. Lakin o, ritualın sonunda yeni bədən əldə edərək yenidən doğulmalıdır. Onu yenə də qara torpaq//əjdaha

doğacaq. Bu cəhətdən, Qara Budaq əjdahanın ritual simvolunu öldürsə də, Qazanın xanolma inisiasiya ritualı hələ başa çatmayıb. O, rituala görə, hələ də əjdahanın qarnındadır. Əjdaha isə həm mətnüstündə, həm də mətnaltında artıq öldürülmüşdür. Demək, Qazan ölü əjdahanın qarnından doğuzdurulmalıdır. Oğuzlarda *doğuzdurma* “*boy boylama*” ritualı şəklində icra olunur. Qara Budaq, göründüyü kimi, boy boylama ritualını icra etmir. O, ritualda yalnız *yalançı əjdahanı – əjdahaya çevrilmiş sol namərd gözlü əjdaha Qazanı* öldürür. Boy boylama, yəni Qazanın əjdahadan doğuzdurulması ritualı hələ həyata keçirilməmişdir. Bu cəhətdən, əgər “*Qazanın boyu*” *boylanmasa*, yəni o doğuzdurulmasa, yenidən Oğuz elinə xan statusunda qayıda bilməyəcəkdir.

Beləliklə, Qazanın ritualda xan statusuna qayıtması iki mərhələdə baş verir:

a) Onun Qara Budağın belinə öz qılıncını bağlayaraq, ona qılınc pəhləvanı statusunu verməsi Qazanın xan olmasının birinci mərhələsidir. Çünki o, xanlıq statusunu qaytarmadan heç kəsə pəhləvan statusunu verə bilməzdi. Qaytaran kimi öz statusundan istifadə edir.

b) Qazanın xanlıq statusunu bərpa etməsinin ikinci mərhələsi onun əjdahanın qarnından doğulması, yəni *Qazanın boyunun boylanması* ilə baş verəcəkdir. Bu mərhələ ilə ritual tamamilə başa çatacaq və Qazan öz xan statusunu tamamilə bərpa edəcəkdir.

Qazanın evə//kosmosa “yarımçıq” dönüşü və “yarımçıq” mətn

Mətnin sonunda deyilir:

“Padşah Bayındır eşitdi, Ğazan əjdaha öldürübdür, İç Oğuzı, Daş Oğuzı götürüb qarşıladi. Ğazan atdan düşdi, yetmiş qədəm səgirdi. Bayındır padşahun ayağına düşdi. Əjdaha dərisindən düzəlmiş saybanı tikdi. Bayındır padşah saybanun altında bağdaş qurdu. Yeddi gün yeddi gecə padşah qonaqladı.

Dədəm der, Ğazan kimi qoçaq igid dünyadan gəlmiş keçdi”⁴³¹.

Mətnüstü mənzərə baxımından “Qazanın rəsmi qarşılama” adlandırma biləcəyimiz bu kiçik mətn parçası “Qazan-əjdaha” süjetinin ritual-mifoloji semantikasını baxımından son dərəcə zəngin informasiya təqdim edir. Həmin informasiyaların hər biri bir ritual formuludur. Lakin mətn (təhkiyəçi ozan) bu ritual formullarını bir-birinə sıxıb, onları vahid bir “qarşılama” formulu halına salmışdır. İndi biz burada bir-birinə sıxılmış və sıxılmaqdan bir-birinin içərisinə girmiş ritual vahidlərini diqqət və ehtiyatla bir-birindən ayırmalıyıq. Əgər diqqətli və ehtiyatlı olmasaq, sıxılmaqdan strukturları deformasiyaya uğramış, əprimiş, aşıllanmış rituallar əlimizdəcə dağılıb bir-birinə qarışacaq. Diqqət edək:

~ Qara Budaq Qazanı identifikasiya ritualından keçirib, onun *doğruçu* Qazan və *yalançı* əjdaha olduğunu təsdiq etdikdən sonra Bayındır xana xəbər yollayır.

~ “Qazanın əjdahanı öldürməsi” xəbəri Bayındır xanın rəhbərliyi ilə bütöv bir ritual sisteminin hərəkətə gəlməsinə səbəb olur. Həmin sistem müxtəlif ritual mexanizmlərindən təşkil olunmuşdur. Funksiyasını zahiri planda “qarşılama” ad-

⁴³¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 58-59

landıra biləcəyimiz bu ritual sisteminin mexanizmləri ardıcıl şəkildə işə düşür. Yəni bir mexanizmin öz işini başa çatdırması ilə digər mexanizm çalışmağa başlayır. Bu nəhəng ritual sistemi bütün hallarda bir “xəbər” informasiyası, yəni bir mənadaşıyıcı siqnalla işə düşür. Əgər identifikasiya ritualında Qazanın əjdahaya çevrilməsi təsdiq olunsa idi, onda başqa ritual mexanizmi işə düşəcək və oğuzlar həmin mexanizm vasitəsilə bütöv bir etnik vahid kimi təşkil olunub, əjdahaya qarşı bir tədbir görəcəkdilər.

~ Qazanın əjdahanı öldürməsi xəbərini alan padşah Bayındır xan bütün Oğuz eli ilə onu qarşılamağa çıxır. Qarşılaşma mərasimində Oğuzun hər iki qanadı – İç Oğuz və Dış Oğuz iştirak edir. Bu, Qazanın həm özünün Oğuz elindəki statusu, həm də keçdiyi inisiyasiya ritualının statusu ilə bağlıdır. Qazan yenidən İç Oğuz və Daş Oğuzun xanı (padşahın vəkili) olma ritualından (sınağından) keçir. Bu, Oğuz elində bütün hallarda tək bir nəfərin icra edə biləcəyi ritualdır. Və bu bir nəfər Oğuz elinin hamıya nümunə olan tək qılınc pəhləvanı Qazan xandır.

~ Padşah Bayındır xan Qazanı sarayında (ağ çadırında) yox, *çöldə* qarşılayır. Bu, Qazanın hələ də xaosdan kosmosa keçid mərhələsində olduğunu göstərir. Bir daha xatırladaq ki, inisiyasiya ritualı üç mərhələdən ibarətdir:

Birinci mərhələ – kosmosdan xaosa keçid//giriş;

İkinci mərhələ – kosmosla kaos arasındakı aralıq//liminal mərhələ;

Üçüncü mərhələ – xaosdan kosmosa keçid//qayıdış.

Qara Budağın təşkil etdiyi identifikasiya ritualında Qazanın öz xan statusunu “yarımçıq” şəkildə qaytarması xaosdan kosmosa qayıdışın özünün də *çoxpilləli* olduğunu göstərir. Biz hal-hazırda iki pilləni görürük:

Birincisi, Qara Budağın rəhbərliyi ilə icra olunmuş *identifikasiya pilləsi*;

İkincisi, padşah Bayındır xanın rəhbərliyi ilə icra olunan *qarşılanma//qəbuletmə pilləsi*.

Bəs üçüncü pillə?

Onu kim icra edir və funksional məzmunu nədən ibarətdir?

Yenidən xanolma ritualının sonuncu (3-cü) mərhələsinin sonuncu (3-cü) pilləsini təşkil edən “ritual” Qazan-əjdaha” hekayətində, ümumiyyətlə, icra olunacaqmı?

Müasir Azərbaycan bədii və filoloji fikrinə “sirr” konseptini daxil etmiş Kamal Abdullanın bu terminindən istifadə etsək, “Qazan-əjdaha” süjetinin bütün sirri elə bu pillədədir. “13 boy”un taleyini də bu pillənin “sirrinin” açılması müəyyənləşdirəcək.

Bu sirr “Qazan-əjdaha” hekayətində açılacaqmı?

Beləliklə, Bayındır xan Qazanı öz sarayında deyil, çöldə ona görə qarşılayır ki, Qazan hələ tam şəkildə xaosdan kosmosa keçməmişdir. O, arxetiplər metodunun konsepsiyasına görə “evə dönüş” yolunu tamamlamamışdır. Evə dönüş – xaosla kosmos arasındakı məkanı, diffuz zonanı təşkil edir. Mifik məkan konsepsiyasında “çöl” vahidi bir tərəfi ilə xaosa, o biri tərəfi ilə kosmosa bağlıdır. Yəni aralıq, keçid, astana, sərhəd məkanıdır.

Mehdi Kazımov Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” əsərində peyzaj obrazından danışarkən göstərir ki, peyzaj üçüzlü quruluşa malikdir: səhra – çöl – bağ. Bu sxemdə kənar üzvlər (səhra və bağ) birtərəfli olaraq ya mənfi, ya da müsbət, orta üzv (çöl) isə hər iki başlanğıca malikdir⁴³².

Çöl, bu mənada, xaosla kosmos arasında “qapı//astana”dır. Bu qapıdan müsbət və mənfi mənada nəyin çıxacağı

⁴³² Кязимов М.Д. Последователи Низами. Баку, 1991, с. 148

hələ məlum deyildir. M.Kazımov yazır ki, Nizamidə qarı//astana yeni, gözlənilməz olanla mövcud, məlum arasındakı həddi simvollaşdırır⁴³³.

Bu mənada, Bayındır xanın Qazanı çöldə qarşılması inisiyasiya ritualı baxımından məlumla naməlum arasındakı həddi, sərhədi simvollaşdırır. “Məlum” olan – oğuzların inisiyasiya ritualına yola saldıqları Qazan, “naməlum” olan – xaosdan qayıdan Qazandır. Onun hələ hansı identifikativ kimliklə Oğuz kosmosuna qayıtdığı namələumdur. Bu cəhətdən, ritual statusuna görə hələ xaosla kosmosun arasında olan Qazan həm də marginal varlıqdır. Odur ki, marginal bir varlıq elə marginal məkandaca – çöldə qarşılır. Çünki Qazan hələ nə qədər ki marginaldır, xaosdan kosmosa keçid mərhələsindədir, o, Oğuz eli üçün təhlükə təşkil etməkdə davam edir.

H.A.Hacıyev yazır ki, inanclarda astana həmişə içəri (ev) dünya ilə təhlükəli bayır dünya arasında sərhəd kimi qiymətləndirilir⁴³⁴.

Bu cəhətdən, Qazan da nə qədər ki ritualın “evə dönüş” adlı son mərhələsinin bütün pillələrini başa vurmayıb, o, Oğuz eli üçün “təhlükəli”, “naməlum”, “gözlənilməz” hərəkətlər edə bilən varlıq kimi qalmaqda davam edəcəkdir. Yəni də bu cəhətdən, Bayındır xanın Qazanı çöldə qarşılması onun xaosdan kosmosa dönüşünün *ikinci pilləsini* təşkil edir.

Bəs üçüncü pillə?

Axı Qazan nə qədər ki üçüncü pilləni də tamamlamayıb, o, bütün varlığı ilə kosmoslaşa bilməyəcək?

⁴³³ Кязимов М.Д. «Хафт пейкар» Низами и традиция назире в персоязычной литературе. Баку, 1987, с. 80

⁴³⁴ Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. Москва, 1991, с. 23

Axı o, üçüncü pilləni keçməyə, varlığının bir hissəsi xaosa bağlı qalacaq və həmin kaos onun davranışlarında zamanla özünü göstərmək istəyəcək?

Lakin “Qazan-əjdaha” hekayətində Qazanın evə//kosmosa dönüş mərhələsinin üçüncü pilləsindən keçməsinə dair heç bir işarə yoxdur. Hekayət elə ikinci pillənin icrası ilə tamamlanır.

Belə çıxır ki, “Qazan-əjdaha” hekayəti “yarımçıq” qalır?

Bəli, bu, doğrudan da belədir. *Bu hekayət öz poetikası baxımından “yarımçıqdır”, yəni “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” mətni özünün bütün mətn strukturu etibarilə başqa bir mətnin tərkib hissəsi, fragmenti, kontaminativ əlavəsidir.*

Əziz həmkarlarım və oxucularım, bu iddiamızı sübut etmək üçün ortaya təkzibolunmaz faktlar qoymağımız lazımdır. Diqqət edək:

~ Qazanın tam şəkildə kosmoslaşması üçün “kosmosa dönüş” mərhələsinin üçüncü pilləsi hökmən icra olunmalıdır. Bu, icra olunmasa, Qazan yenidən xan ola bilməyəcək.

~ Qazan bütöv “Dədə Qorqud” eposunda İç Oğuz və Dış Oğuzun xanıdır. O, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində xan kimi həm də Bayındır xanın vəkilidir. Demək, Qazan bütün hallarda öz xanlıq statusunu yenidən qaytara bilib.

Lakin harada, nə vaxt, hansı “hekayətdə”, hansı boyda qaytarıb?

~ Əlahəzrət fakt ondan ibarətdir ki, Qazan “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayətində öz xanlıq statusunu axıradək qaytara bilmir. Bu, bizə iki əsas nəticəyə gəlməyə imkan verir:

Birincisi, Qazanın “Kitabi-Dədə Qorqud”da (S.Qarayevin təsbit etdiyi kimi) üç dəfə xan olma ritualından keçdiyini

nəzərə alsaq, o, xanlıq statusunu nəinki bu dəfə, hətta üç dəfə tamamilə qaytarıb.

İkincisi, Qazan bu hekayətdə (“Qazan-əjdaha” hekayəti) “kosmosa dönüş” mərhələsinin üç pilləsindən yalnız ikisini keçə bilsə, demək, “*Qazan-əjdaha*” *hekayəti yarımçıqdır və onun davamı var*. Çünki Qazanın üçüncü pilləni keçməməsi onun kosmosa dönüş mərhələsinin yarımçıq qalması deməkdir. “Qazan-əjdaha” hekayəti kosmosa dönüş mərhələsinin “tamamlanmamış”, “yarımçıq” qalmış hissələrini təsvir etdiyi üçün “janrı” etibarilə “tamamlanmamış”, “yarımçıq qalmış” məndir.

Əziz folklorşünas həmkarlarım, “tamamlanmamış”, “yarımçıq qalmış” hekayət isə heç vaxt boy ola bilməz.

Bu hekayətin “boy olması” üçün, onun “boya çevrilməsi” üçün “boy” janrının struktur modeli əsasında tamamlanması lazımdır.

Bəs bu hekayət nə vaxt tamamlanıb, boya çevrilə bilər?

Əlbəttə, Qazan öz xanolma ritualının “evə/kosmosa dönüş” mərhələsinin üçüncü pilləsini tamamladıqdan sonra. O halda “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti də tamamlanaçaq.

Bəs bu tamamlanma prosesi necə, hansı şəkildə baş verəcək?

“Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinə Qazanın “evə/kosmosa dönüş” mərhələsinin üçüncü pilləsi haqqındakı hekayət də əlavə olunandan sonra.

Axı “Qazan-əjdaha” hekayətinə əlavələr olunduqdan sonra o böyüyüb başqa bir hekayətə çevriləcək?

Bəli – başqa bir hekayətə çevriləcək.

“Yarımçıq” hekayət “tamamlanandan” sonra nəyə çevriləcək?

“Hekayət” mətni “boy” mətninə çevriləcək.

Bəs Qazanın xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” mərhələsinin üçüncü pilləsi hansı ritualdır?

Bu, Qazanın öldürülmüş əjdahanın bədənindən (“ət yığnağından”) doğuzdurulması ritualıdır. Ritualın adı “boy boylama”dır.

Beləliklə, Qazanın xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” mərhələsi üç ardıcıl ritual pilləsindən ibarətdir:

Birincisi, Qara Budağın Qazanın kosmoloji kimliyini imtahan etdiyi identifikasiya ritualı;

İkincisi, Bayındır xanın başçılığı ilə bütün Oğuz elinin Qazanı qarşılama ritualı;

Üçüncüsü, Dədə Qorqudun Qazanı əjdahanın bətnindən doğuzdurması şəklində icra etdiyi “boy boylama” ritualı.

Qısaca şəkildə “Qazan-əjdaha” adlandırdığımız hekayətdə Dədə Qorqud gəlib “boy-boylama” ritualını həyata keçirmir.

Süjetin tamamlayan *bütün hərəkət vahidlərinə* diqqət edək:

~ Bayındır xangil və Qazan çöldə qarşılaşırlar;

~ Qazan atdan düşüb 70 addım Bayındır xana tərəf qaçır;

~ Qazan Bayındır xanın ayaqlarına düşüb təzim edir, yaxud ayaqlarını qucaqlayır. Mətnə belə deyilir: “...Bayındır padşahun ayağına düşdi”⁴³⁵.

~ Sonra Qazan əjdaha dərisindən “sayban tikir”. “Sayban”, sözü “seyvan” şəklində Şimali Azərbaycanın Şirvan bölgəsində aktiv şəkildə işlədilir. Seyvan – evə artırılmış açıq eyvan, yəni heç bir divarı, pəncərəsi olmayan eyvandır. Bu baxımdan, Qazanın əjdaha dərisindən tikdiyi (düzəltdiyi) sayban əşya kimi iri çətiri andıran kölgəlik, pələmə, çardaqdır.

~ Qazanın qayıdışı münasibətilə yeddi gün, yeddi gecə qonaqlıq olur.

⁴³⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 59-60

Bu ritual hərəkətlərinin hər birinin Qazanın yenidən xanoma ritualı ilə bağlı öz semantikasi var. Əjdaha dərisindən sayban tikilməsi ritualına irəlində toxunulacaq. Diqqəti cəlb edən yeddi gün, yeddi gecə qonaqlıqdır.

Qonaqlıq, ziyafət, şölən və s. bütün hallarda birgə icra olunan ritualdır. Burada hökmən “qurban” simvolikasi daşıyan ət yeyilir.

Görəsən, yeddi gün, yeddi gecə davam edən bu qonaqlıqda hansı heyvanın əti yeyilir?

Axı bu qonaqlıq adı şənlik deyildir?

Əjdahanı öldürüb evinə qayıtmış qəhrəmanın qonaqlığında qurban kəsilməkdir?

Bəs bu qurban hansı heyvandır?

Mətnədə buna dair birbaşa işarə yoxdur. Amma *əziz həmkarlarım və oxucularım*, mətn öz keçmişi olan mətnaltı ilə həmişə əlaqədədir. Bu cəhətdən, mətnaltının işarələri mətnüstündə, bir qayda olaraq, hansı şəkildə də olsa qorunur.

Bizcə, həmin qurban – Qazanın öldürdüyü əjdaha, qonaqlıqda yeyilən ət – həmin əjdahanın ətidir.

Bəs mətnüstündə bunun işarəsi harada və nədə qalıb?

Mətnüstündə bunun işarəsi Qara Budağın Qazandan istədiyi ət tikəsidir.

Bəs oğuzlar yeddi gün, yeddi gecə qonaqlıqda əjdahanın ətini nə məqsədlə yeyirlər?

Qara Budaq hansı səbəbdən yeyirsə, onlar da o səbəbdən yeyirlər:

~ Qara Budaq bir oğuzlu kimi əjdahanın ətindən bir tikə yeməklə qalib qəhrəmana *çevrilir*.

~ Oğuz eli də qonaqlıqda əjdahanın ətindən yeməklə onlar da elliklə qalib xalqa *çevrilirlər*.

~ Qazan bütün Oğuz elinin vahid sərkərdəsi, vahid xanıdır. O, əjdahanı öldürüb *yeniləndiyi kimi*, Qazanın simvollaş-

dırdığı Oğuz xalqı da *yenilənir*. Yəni Qazan özünü yenidən oğuzların xan səviyyəsində başçısı olaraq yenidən təsdiq edə bildiyi kimi, oğuzlar da özlərini həmin başçıya tabe olanlar kimi yenidən təsdiq edirlər. Bu, bütün oğuzların “*ölərək yenidən dirilmə*” ritualından keçməsidir. Bu ritualda Qazan bir xan kimi, bütün oğuzlar da hərəsi öz statusunda özlərini yenidən “Oğuz” olaraq təsdiq edirlər. Ritualın kosmoloji arxetipini Oğuz kağanın ölüb-dirilməsi formulu təşkil edir.

Bəs bizim bütün bu dediklərimizi “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin mətnində təsdiq edə biləcək təkzib-olunmaz sübutumuz varmı?

Var – “*dəli*” konsepti!

Əziz həmkarlarım və oxucularım, “Kitabi-Dədə Qorqud”un heç bir yerində xüsusi olaraq “*dəli*” kimi təqdim olunmayan Qazan “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində üç dəfə “*dəli*” statusunda təqdim olunur:

~ Eposun XVII soyunda özü özünü **Dəli Dönməz** adlandırır:

“Adum Dəli Dönməz ikən ad gəzənən Gəzən idüm”⁴³⁶.

~ Eposun IX soyunda “**zülqədir dəlüsi**” adlandırılır⁴³⁷.

~ Eposun “Qazan-əjdaha” hekayətində “**zülqədirli dəlüsi**” adlandırılır⁴³⁸.

Dəli – istər “Dədə Qorqud” eposuna aid əlyazmalarda, istərsədə “Koroğlu” dastanında (*türkologiyada ilk dəfə bu sətiirlərin müəllifi tərəfindən müəyyənləşdirildiyi kimi*) inisiyasiya ritualından keçən fərdin ritual statusunun adı, işarəsidir. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Qazanın üç dəfə dəli adı ilə xatırlanması onun xan olma statusunun məhz bu eposda

⁴³⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 44

⁴³⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 34,

⁴³⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 54,

tamamlanmadığını, Qazanın hələ də xaosa bağlı xan kimi qaldığını göstərir.

Bəs Qazan xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” adlı son mərhələsinin üçüncü pilləsini harada və hansı ritualla tamamlayır?

Qısa cavabımız:

Qazan özünün xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” adlı son mərhələsinin üçüncü pilləsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” adlı XI boyunda Dədə Qorqudun icra etdiyi “boy boylama” ritualı ilə tamamlayır.

Və ən başlıcası, “Qazan-əjdaha” hekayətinin “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyuna daxil olmasını və oradakı yerini xan Qazan özü açıq şəkildə bizlərə nişan verir. O, həmin boyda əsirlikdə olarkən keçmiş günləri belə xatırlayır:

Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim.

Yedi başlı əjdərhaya yetüb vardım.

Heybətindən sol gözüm yaşardı.

Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm.

Bir yilandan nə var ki, qorxdun! – deyü ögünmədim⁴³⁹.

Epik-mifoloji mətndə *xatırlama – zamanın sinxronlaşdırılması* deməkdir.

Bəs Qazan əjdahanı niyə məhz əsirlikdə olarkən xatırlayır?

~ Qazan XI boyda əsir alınıb Tumanın qalasına gətirilir.

~ Burada onu kafirlər öz ölülərinin dəfn olduğu quyuya salırlar. Bu mənada həmin quyu, sözün həqiqi mənasında, ölülər dünyasıdır.

~ Həmin quyu qara yerin altındadır.

~ Mifologiyada qara yer əjdaha kimi təsəvvür olunur.

⁴³⁹ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 117-118

~ Demək, *epik təsvir kodu baxımından* Tumanın qalasında yerin altında əsirlikdə olan Qazan *mifik təsvir kodu ilə* yeraltının rəmzi olan əjdahanın qarnındadır.

~ Onu XI boyda əsirlikdən oğlu Uruz qurtarır. Bu Qazanın yenidən hakimiyyətə qayıtmasının epik planıdır.

~ Axı o, eyni zamanda əjdahanın qarnında//bətindədir. *Qarından//bətindən* hansı formada olursa-olsun *çixma* (xilas olma, qurtulma) bütün hallarda *doğulma* deməkdir. Onu isə bu boyda əjdahanın qarnından Dədə Qorqud doğuzdurur:

“Dədəm Qorqud gəldi, qopuz çaldı.

Ğazi ərənlər başına nə gəldügin söylədi”⁴⁴⁰.

Burada ən əsas, həlledici məqam Dədə Qorqudun gəlişidir. Çünki boyların sonunda *Dədə Qorqudun gəlişi* həmin gəlişin hansı boyda necə təsvir olunmasından asılı olmayaraq, bütün hallarda *standart hərəkət formullarını əhatə edir*:

~ Dədə Qorqud gəlir;

~ Boy boylayır;

~ Soy soylayır;

~ Oğuznamə düzüb-qoşur.

XI boyda da:

~ Dədə Qorqudun *gəlməsi*– onun boy boylamağa gəldiyini;

~ *Qopuz çalması*– “boy boylamasını”, yəni Ğaib aləmlə transmediativ əlaqəyə girərək, Qazanın əjdahanın bədənindən doğuzdurmasını;

~ “Ğazi ərənlər başına nə gəldügin *söyləməsi*” – soy soylamasını, oğuznamə yaradıb Qazanın adına tapşırmasını göstərir.

Əziz həmkarlarım və oxucularım, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsindəki hekayətin sonunda Dədə Qorqud gəlmir. Demək:

⁴⁴⁰ Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 122

- ~ Dədə Qorqud gəlmirsə;
- ~ boy boylamır;
- ~ soy soylamır;
- ~ Qazanın adına oğuznamə düzüb-qoşmur.

Bu, birmənalı şəkildə “Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinin Oğuz epos düşüncəsinin “boy boylama” poetik modeli əsasında boya çevrilmədiyini ortaya qoyur. Yəni bu mətn “Kitabi-Dədə Qorqud” nəinki 13-cü ho-yu, heç ümumiyyətlə yerli-dibli boy deyildir.

Bəs nədir?

“Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinin janrı onun sonunda təhkiyəçi alp ozanın dilindən deyilmiş bir cümlədə “açıq şəkildə” ifadə olunub: “**Dədəm der**, Ğazan kimi qoçaq igid dünyadan gəldi keçdi”⁴⁴¹.

Başqa sözlə, Dədə Qorqud 40 şagirdə Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi haqqında hekayəti, sadəcə, danışır, nəql edir.

Bəs transmediativ varlıq olan Dədə Qorqud bu hekayəti 40 şagirdə necə, hansı janr qəlibində danışır?

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin bütün mətnlərində olduğu kimi transmediativ soylama ritualı vasitəsilə. Yəni Dədə Qorqud Qazan haqqında bu sakral mətni 40 şagirdə *boylayaraq yox, soylayaraq* nəql edir.

Beləliklə, Dədə Qorqud “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin *istisnasız olaraq* bütün mətnlərini *soy* şəklində nəql etdiyi kimi, bu hekayəti də Ğaib aləmdə yaşayan Qazana dair sakral tarix, igidlik presedenti statusunda olan mətn kimi soylama şəklində nəql edir. Bu baxımdan, “Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti janrı baxımından soy janrına aiddir.

⁴⁴¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 59

Qazanın əjdahanın bədənindən doğuzdurulması: “boy boylama” formulu və “gözdən doğulma” mifologemi

Tədqiqat prosesində müəyyənləşdirildi ki, Qazanın xan-olma ritualında olduğu xaos dünyasından kosmos dünyasına qayıdışının iki üsulu, iki mexanizmi var:

- a) Boy boylama;
- b) Gözdən doğulma.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində “boy boylama” ritualının olmamasına baxmayaraq, biz yenə də “*boy boylama*” formulunun “*boyun doğulması*” olduğunu sübut etməyə borcluuyuq. Yoxsa, bizim tədqiqatımızın bir mənası olmayacaq.

“Boy” sözü metaforik olaraq 3 mənanı işarələyir:

1. Tayfa-boy;
2. İnsan-boy;
3. Janr-boy.

Biz belə hesab edirik ki, “*boy boylama*” eyni zamanda *tayfanın*, onu təmsil edən *qəhrəmanın* və həmin qəhrəman haqqında *mətnin doğulmasıdır*.

Bizim bu fikrimiz, əlbəttə, apardığımız rekonstruksiya-lar nəticəsində meydana çıxan nəzəri nəticəni əks etdirir.

Bəs buna dair bizim əlimizdə mədəniyyətin özünün təqdim etdiyi faktlar varmı?

Əlbəttə – var.

“Naxçıvan folkloru antologiyası”nın ikinci cildində “Böyləmə” və “Boylama duası” adları altında iki mətn verilmişdir:

1. **“Boyləmə”** – “Uşağı olmayan qadınara dua yazdılar, onnara deyərdilər boyləməsi var. Qırxlı uşağın və ya zahı arvadın üstünə getməyə qoymazdılar boyləməsi olan qadınarı”⁴⁴².

Burada “boylama” eyni zamanda iki mənanı bildirir:

~ mətn-boylama (dua);

~ insan-boylama (boylu//hamilə qadın).

2. **“Boylama duası”** – “Üstünə həmzətli qadın gələn gəlinin uşağı olmaz. Onda ona “Boylama” duası yazdırırlar. Deyəllər, get balalı qancığın üstünnən keç, qancığın balaları ölsə, sən həm doğarsan, həm də doğduğun uşaxlar ölməz”⁴⁴³.

Burada da “boylama duası” yuxarıdakı kimi, həm yazılı mətni, həm də insanı bildirir.

Aslı Balinin verdiyi məlumatlara görə, bu gün Türkiyə ərazisində “boylama” sözü boyundan asılan “dua”, “büyü” mənasını bildirir. Türkiyənin Qaziantep bölgəsində davamlı olaraq uşağı düşən qadına “boylama və ya “boy həcibi” deyilən bir dua yazdırılır və qadın doğum gerçəkləşdirilənə qədər bu duanı çıxarmadan boynunda gəzdirir”⁴⁴⁴.

Bu mətnlərin üçündə də⁴⁴⁵ “boylama” doğuluşu və yazılı mətni bildirir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun “boy boylaması” qəhrəmanı və onun haqında “sözü” (hekayəti) “boy” şəklində doğuzdurmasıdır.

Daha bir maraqlı “boy” faktı da var. Həmin fakt prof. Mustafa Kaçalının Türk Tarix Qurumunun kitabxanasında aşkarladığı əlyazmadakı boy haqında deyimdir:

⁴⁴² Naxçıvan folkloru antologiyası, II cild / Tərtib edənlər: M.Cəfərli, Y.Səfərov, R.Babayev. Naxçıvan, “Əcəmi”, 2011, s. 22

⁴⁴³ Yenə də orada, s. 26

⁴⁴⁴ Bali A. Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne Ve Çocuk Sağaltımı//Turkish Studies. Yıl: 2017. Volume 12/5, p. 94

⁴⁴⁵ Hər üç mətni S.Qarayevin “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər” (Bakı, “Savad”, 2020, 385 s.) kitabından götürmüşəm. Buna görə müəllifə öz təşəkkürümü bildirirəm.

Ozanlar yaramazı oldur ki

Dede Korkud **sebisin** söylemedin **boy gazavat** söyleye.

Ak alnunda **soy soylayan** ozan olsun⁴⁴⁶

Bu mətndə iki cür ozan qarşılaşdırılır:

~ Pis ozan;

~ Yaxşı ozan.

Pis ozan – “yaramaz” ozan adlandırılır;

Yaxşı ozan – “ağ alınlı” ozan, yəni “üzü ağ”, “alnıaçıq” ozan adlandırılır.

Bəs bu ozanların yaxşı və pis olaraq bölünməsinin əsasında hansı prinsip durur?

Pis ozan – “Dədə Qorqud səbisin” söyləmədən **boy-qəzavat** söyləyənlərdir.

Yaxşı ozanlar – “**soy soylayan**” ozanlardır.

Qeyd edək ki, bu təsnifatın mətnüstü və mətnaltı olmaqla iki mənə planı var:

Mətnüstü plan – epik kodla təsvir planı;

Mətnaltı plan – ritual-mifoloji kodla təsvir planıdır.

Bu iki təsvir kodu bir-biri ilə metaforik şəkildə bağlı olmaqla yanaşı, eyni zamanda fərqli mənə planlarıdır. Bu cəhətdən:

Epik kodla təsvir planı – mətnin hər hansı bir mənanı epik obrazlar vasitəsilə təsvir etməsidir. Yəni mətndəki bütün mənadaşıyıcı elementlər epikləşmiş, epik obrazlaşmaya məruz qalmışdır. Başqa sözlə, mətndə işlənən mif və ritual elementləri artıq mif və ritual sisteminin elementləri yox, mif və ritual elementləri olmaqdan çıxmış, epik obrazlara çevrilmiş, başqa sözlə, epik kodla təsvirin reallaşmasına xidmət edən obrazlardır. Yəni bu elementlər artıq mif və ritual mətnlərinin tikinti materialları yox, epik mətnin tikinti materiallarıdır. Bu

⁴⁴⁶ Kaçalın M.S. Oğuzların Diliylə Dedem Korkudun Kitabı. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017, s. 213

baxımdan, həmin element-obrazlar vasitəsilə təsvir olunan mənə tipologiyasına görə epik mənədir.

Ritual-mifoloji kodla təsvir planı – mətnin bilavasitə mifin və ritualın strukturunu, funksional sxemini təsvir etməsidir.

Bu cəhətdən, yaramaz (pis) ozanın “Dədə Qorqud səbini söyləmədən boy-qəzavat söyləməsi” ilə ağ alınlı (yaxşı) ozanın “soy soylamasının” qarşılaşdırılması epik təsvir planında tədqiqatçıya çox az şeyi deyir. Ancaq bu ozanları birbirindən fərqləndirən epik təsvir elementlərini ritual-mifoloji koda keçirtdikdə mənzərə kəskin şəkildə dəyişir. Məlum olur ki, yaxşı və pis ozanın qarşılaşdırılmasını təsvir edən bu “antitezislər” vasitəsilə ozan transmediasiyasının “bütün” semantikasını (məna sistemi) təsvir olunmuşdur.

Əziz həmkarlarım və oxucularım, indi biz həmin “bütün” mənəni aşkarlamaq istəyiriksə, son dərəcə məntiqli olmalıyıq.

Bəs biz burada “məntiqli” dedikdə hansı “məntiqi” nəzərdə tuturuq?

Məsələ, bizim malik olduğumuz tarixi düşüncə məntiqindən “imtina edib”, onu “bir kənara qoyub”, mifin və ritualın məntiqinə köklənməklə bağlıdır. Biz “öz” tatraxi şüür məntiqimizlə mətnaltı plana nə qədər baxarıqsa-baxaq, elə baxa-baxa qalacağıq: baxmaqdan başqa bir iş görə bilməyəcəyik. Lakin mətnin alt qatına enən kimi görürük ki, yaxşı və pis ozanlar haqqındakı antitezislər ritual-mifoloji planda “boy boylama” və “soy soylama” prosesini bütövlükdə əhatə edən sintaqmatik təsvir vahidlərdir. Həmin tezislər epik planda birbirinə qarşı durduğu halda, ritual-mifoloji təsvir planında birbirinin ardınca düzülür. Mətnə diqqət edək:

~ Ozanın yaramazı//pisi odur ki, *Dədə Qorqudun səbini söyləmədən* boy-qəzavat söyləsin.

~ Bu halda ozanın yaxşısı odur ki, *Dədə Qorqudun səbisin söyləyərək* boy-qəzavat söyləsin.

~ Demək, yaxşı ozan olmağın əsas şərti boy-qəzavatı söyləməzdən əvvəl Dədə Qorqudun səbisin söyləməkdir.

Buradan əldə etdiyimiz ilk elmi nəticə ondan ibarətdir ki, “boy boylama” bir *təhkiyə hadisəsi kimi* iki ardıcıl ritual formulundan ibarətdir:

~ *Əvvəlcə* Dədə Qorqud səbisi söylənilir;

~ *Sonra* ardı ilə boy-qəzavat söylənilir.

Beləliklə, mətn bizə “boy boylama” ritual ilə bağlı iki yeni konsept təqdim edir: **“boy-qəzavat” və “səbi”** (Dədə Qorqud səbisi).

“Qəzavat” – İslam dini dəyərləri uğrunda aparılan savaştır. Bu halda “boy-qəzavat” termini “dini savaş haqqında mətn” kimi mənalanır. Lakin bildiyimiz kimi, epik mətnlərin bütün hallarda mətnüstü və mətnaltı olmaqla iki mənə planı var. Bu cəhətdən:

~ “Boy-qəzavat” *mətnüstü planda* İslam dini uğrunda savaş haqqında mətnidir.

~ “Boy-qəzavat” *mətnaltı planda* Tanrıçılıq inanc dəyərləri uğrunda aparılan savaştan bəhs edən mətnidir.

~ “Boy-qəzavat” bütövlükdə götürdükdə sakral dəyərlər uğrunda aparılan savaş haqqında mətnidir.

Buradan çıxan ən mühüm nəticə ondan ibarətdir ki, **“boy-qəzavat”** istər İslam dini kontekstində olsun, istərsə də Tanrıçılıq “dini” kontekstində, fərqi yoxdur, ***bütün hallarda sakral mətn, sakral dünya ilə bağlı savaş mətnidir.***

Savaş mətni cəmiyyətin say-seçmə, adlı-sanlı igidlərinin qəhrəmanlıqlarından bəhs edir.

Bəs oğuzların “ol zamanda” qəhrəmanlıqlar göstərən (“yaradan”!) sakral igidləri indi haradadır?

Əlbəttə – həmin igidlərin yox olaraq getdikləri, ruh//can halında (liminal varlıqlar//obrazlar statusunda) mövcud olduqları Ğaib dünyada.

Bu məqamda daha diqqətli olaq, əziz həmkarlar və oxucular!

Bəs həmin sakral igidlərin qəhrəmanlıqlarından boy-qəzavat söyləyən ozan nəyə görə yaramaz//pis ozan olsun? Axı o, boy-qəzavat söyləməklə həmin igidləri tərən-nüm edir? Bunun nəyi pisdır?

Ozan ritual-mifoloji *adabına* görə, burada pis olan şey ozanın boy-qəzavatı söyləməzdən əvvəl “Dədə Qorqud *səbisini*” söyləməməsidir. Belə ki, sənət adabına görə, boy-qəzavatı söyləyən ozan ondan əvvəl hökmən “Dədə Qorqud səbisini” söyləməlidir. “Dədə Qorqud səbisini” söyləmədən söylənilən boy-qəzavat isə “yarasız” boy-qəzavattır.

Demək, bu “Dədə Qorqud səbisi” nədirsə, həm ozanın, həm də onun danışdığı boy-qəzavatın yaxşı və pis olması, yararlı və yararsız olması ondan asılıdır.

Bəs “Dədə Qorqud səbisi” nədir?

Dilçi-türkoloq Asif Hacıyev-Şirvanellinin bizə şifahi şə-kildə verdiyi məlumata görə, “sebi//səbi” gəlinlik cehizi, ər-məğan mənasındadır.

Bu mənə “Dədə Qorqud səbisi”nin mənasını *qismən* ay-dınlaşdırır. Yəni “Dədə Qorqud səbisi” ozanların piri//babası Dədə Qorqudun onlar üçün qoyub getdiyi konkret ifaçılıq üs-lubu, ifaçılıq irsi (cehiz, ər-məğan), ifaçılıq ənənəsidir. Lakin bununla mənə tam açılmır, mücərrəd mənzərə yaranır.

Əziz həmkarlarım və oxucularım, “Dədə Qorqud sə-bisi”nin nə olduğu elə həmin mətndə “yaxşı” ozanlar, yəni ağ alınlı ozanlar haqqındakı deyimdə izah olunub. Mətnə görə, yaxşı ozan o ozandır ki, “soy soylayan ozan olsun”.

Demək, “Dədə Qorqud səbisi” boy-hekayətdən əvvəl icra olunan “soy soylama” ritualıdır.

Bəs boy-qəzavatdan əvvəl soy soylama ritualı nə məqsədlə icra olunmalıdır?

Yada salaq ki, ol zamanda yaşamış seçmə Oğuz igidləri indi Ğaib dünyadadır. Onlar orada bədənsiz-qansız, yəni ruh//can, informasiya//məlumat, başqa sözlə, sözlü mətn şəklində mövcuddurlar. Bu baxımdan, yaxşı ozan o ozan hesab olunur ki, həmin ozan (*lap elə “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki təhkiyəçi alp ozan kimi*) əvvəlcə soy soylama ritualını icra edib, Dədə Qorqudla transmediativ əlaqə sistemi qursun, Dədə Qorqud ona boy-qəzavat mətnini “yetirsən”, ozan da həmin boy-qəzavat mətnini “alını açıq comərdlər məclisində” söyləsin.

Belə bir ozan ozanlar arasında, xanlar, padşahlar məclisində “ağ alını”, yəni üzü ağ, alınıaçıq ozan hesab olunur. Onlar qorxmadan böyük məclislərə gedirlər. Çünki *həqiqi* boy-qəzavat söyləyirlər. Onlar məclisdə hamının gözünün qabağında soy-soylayır, boy-boylayır, yəni Dədə Qorquddan canlı şəkildə aldıkları mətnləri söyləyirlər.

Yaramaz ozanlar isə soy soylamağı bacarmayanlar, yəni Dədə Qorqudla transmediativ əlaqə qurmağı bacarmayan ozanlardır.

Bəs yaramaz ozanlar hansı boy-qəzavat mətnlərini söyləyirlər?

Təbii ki, başqa ozanlardan eşitdiklərini.

Beləliklə, bizim qarşımıza boy-qəzavat mətninin *iki tipi* çıxır:

a) Ozanların soy soylama ritualı vasitəsilə qurduqları transmediativ əlaqə sistemində bilavasitə Dədə Qorqudun özündən alıb söylədikləri *canlı* boy-qəzavat mətnləri;

b) Ozanların başqa ozanların ağzından eşidib yadda saxlayaraq, söylədikləri *cansız* boy-qəzavat mətnləri.

İndinin özündə də müasir dinləyici müğənnilərin “canlı” ifasını fonogramla ilə ifadan yüksək qiymətləndirir. “Canlı ifa” *canlı mətni*, yəni *diri mətni* nəzərdə tutur. Fonogramla ilə ifa səs effektinin bütün gözəlliklərinə baxmayaraq, bəyənilmir. Bunun əsasında ibtidai düşüncəyə məxsus “canlı-cansız” (diri-ölü) arxetipik modeli durur. Dinləyici mif çağında olduğu kimi, bu gün də canlı ifanı özü də fərqi nə varmadan *yeni yaranmış, təzə doğulmuş* ifa hesab edir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun boy-qəzavətı Ğaib dünyadan ozanların dünyasına göndərməsi ritual kimi “boy boylama” ritualı, yəni “boyun doğuzdurulması” ritualıdır. Və buradan çıxan ən mühüm nəticəmiz ondan ibarətdir ki, *boy boylamaq*, yəni boyu söz-boy şəklində doğuzdurmaq yalnız *Dədə Qorquda məxsus funksiyadır*. Təsadüfi deyildir ki, Dədə Qorqud “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində cəmi bir dəfə, o da II soyun sonunda özünün bütün transmediativ obrazı, yəni bütün mediativ funksiyaları ilə birlikdə təqdim olunur:

Çaldı qopuz, boy boyladı, soy yetürdi.
Bayat əri, xeyir yümnlü, xub sağınışlı
Dədəm kimi bilgə gərək⁴⁴⁷.

“Yararlı/yaxşı” ozanların funksiyası isə yalnız “soy soylamaq”la, yəni Dədə Qorqudun yolladığı “boy”u “soy” şəklində alıb ifa etməklə məhdudlaşır.

Beləliklə:

~ Dədə Qorqud həm boy boylayır (boyu doğuzdurur), həm soy soylayır (onu söz şəklində) salır, həm də “oğuznamə” janrı biçimində ifaçılıq dövryyəsinə daxil edir.

⁴⁴⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 10

~ “Yararlı//yaxşı” ozan yalnız soy soylayıb Dədə Qorquddan həmin boy informasiyasını alır. Onun söylədiyi boy-qəzavat//boy-mətn canlı hadisədir.

~ “Yarasız” pis ozan başqa ozanlardan eşitdiyi boy-qəzavatlara təkrar danışır. Biz belə ozanlarla “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin XXI soyunda artıq qarşılaşmışıq:

Dədəm soyı alp ozanlar qurdan qalsa,

Çalqısında, bilgisində əksüklüğü var – manəə andan⁴⁴⁸.

Yeri gəlmişkən, bir məsələyə də münasibət bildirməliyik: “boy boylamaq”, “soy soylamaq” sırf Oğuz dilinə aid terminlərdir. Lakin Dədə Qorqudun düzüb-qoşduğu “Oğuznamə” termini quruluşuna görə oğuz və fars dillərinə aid sözlərdən yaranmış termdir: Oğuz-namə. “Namə” – fars sözü olub, yazı, məktub, söz, dastan mənasındadır.

Bəs “Oğuznamə” sözünün ilkin variantı necə olub?

Biz belə hesab edirik ki, “Oğuz-namə” termininin ilkin variantı “Oğuz-boy” olub. Başqa sözlə: Dədə Qorqud boy boyladı, soy soyladı, bu *oğuz-boyu* düzdü-qoşdu.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da hər boyun sonunda boy boylanması ölüb-dirilmə ritualından keçən Oğuz xalqının yenidən doğulmasını ifadə edir. Yəni hər dəfə bir Oğuz boyu (tayfası) qəhrəmanının simasında (şəklində) doğulan mətn Söz-Oğuz, yəni Oğuz-boydur. Ona görə də Dədə Qorqud hər bir Oğuz-boyu “bu oğuznamə (oğuz-boy) filankəsin olsun” deyərək, ayrıca bir qəhrəmanın adına bağlayır.

Belə hesab edirik ki:

~ “Oğuz-boy” – şifahi oğuznamənin oğuzlara məxsus ilkin adı;

~ “Oğuz-bitik” yazılı oğuznamənin oğuzlara məxsus ilkin adıdır.

⁴⁴⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 49

~ “Oğuznamə” adına transformasiya edən “Oğuz-boy” yox, “Oğuz-bitik”dir.

“Bitik” sözü *ritual mətninin adı* kimi “cadu-pitik” sözündə, *epik mətnin adı* kimi “Ulu Xan Ata bitiyi” dastanının adında qorunub qalıb.

Bütün bu izahlardan sonra “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyuna qayıdaq. Göründüyü kimi, Dədə Qorqudun XI boyun sonunda “boy boylaması” iki ritual formulunu eyni zamanda bildirir:

~ Qazanın əjdahanın qarnından doğuzdurularaq əsirlikdən xilas olmasını;

~ Qazan haqqında hekayətin “boy” (Oğuz-boy) şəklində doğulmasını.

Qazanın XI boyda əjdahanın qarnından doğuzdurulması ilə onun xanolma ritualının axıncı mərhələsindəki “evə//kosmosa dönüş” yolu tamamlanır. Bununla Qazan onun varlığında xaosa aid nə varsa – hamısından qurtularaq tamamilə kosmik varlığa çevrilir. Bu da onun öz xanlıq statusunu tamamilə qaytarması deməkdir.

Bəs Qazanın xanolma ritualında olduğu kaos dünyasından kosmos dünyasına qayıdışının ikinci üsulu//mexanizmi olan “gözdən doğulma” formulu necə, nə vaxt və kimin tərəfindən həyata keçirilir?

Gözdən doğulma – dedik ki, gecəni təmsil edən əjdahanın axşam düşəndə Günəşi udaraq özünün tək gözünə – Aya çevirməsi, səhər tezdən, dan yeri söküləndə qəhrəmanın gəlib gecə//əjdahanın gözünü çıxararaq, Günəşi azad etməsidir.

Oğuz mifologiyasında Günəşi azad edən qəhrəmanlar paradiqmatik cərgə təşkil edir. Cərgənin başında Oğuz kağan durur. Mirəli Seyidov “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında Oğuzla kərgədanın (Kıatın) savaşı haqqında yazır: “Kərgədan gecə, Oğuz isə həmişə dan sökülərkən gəlir (səhər) gəlir. Bu

da onu göstərir ki, Oğuz səhərin açılmasını, danın sökülməsi-
ni, kərgədan qaranlığı təmsil edir”; ...“Oğuzun kərgədanı öl-
dürməsi ilə əski əsətir yaradıcısı gecə ilə səhərin mifik müba-
rizəsini vermişdir”⁴⁴⁹.

“Basat-Təpəgöz” süjetinin əsasında “gözdən doğulma”
astral mifi durur. Basatla Qazanın funksional hərəkət sxemi
kontekstində “əkiz qardaşlar” olduğunu nəzər alsaq, o halda
əjdahanın qarnında udulmuş Qazanın da xaosdan kosmosa qa-
yıdışı “gözdən doğulma” formulu ilə baş verməlidir. Bu cə-
hətdən, Qazanın xaosdan kosmosa keçidi ümumən “doğuluş”
yolu ilə baş verir və bunun iki tipi var:

~ “Gözdən doğulma” formulu, yəni gözün çıxardılması
yolu ilə doğulma;

~ “Boy boylama” formulu, yəni boyun doğuzdurulması
yolu ilə doğulma.

Qazanın “boy boylama” ilə əjdahanın qarnından doğuz-
durulması “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda baş verir.

**Bəs Qazanın əjdahanın gözündən doğuzdurulması
harada və hansı qəhrəman tərəfindən icra olunur?**

Əvvəlcə Basatın Təpəgözü necə öldürdüyünü xatırlayaq.
O, Təpəgözün gözünü çıxardır. Demək, Qazanı udmuş əjda-
hanın da gözü çıxarılmalıdır.

“Qazan-əjdaha” süjetində Qazanın əjdaha cildində Oğu-
za dönüşünü yada salaq. Xəbər Oğuza çatan kimi hamı qaçıb
bir dağın başına çıxır ki, oradan Qazanı oxla öldürsünlər. Qa-
ra Budaq əmisi Qazanı qarşılamağa gedir. O, Qazandan uzaq
bir yerdə durub yay-oxunu çıxarır və hazır gözləyir ki, əgər
Qazan əjdahaya çevrilibsə, onu oxla vurub öldürsün. Lakin
Qazanın yalandan əjdahaya çevrildiyi məlum olandan sonra

⁴⁴⁹ Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: “Yazıçı”,
1983, s. 262, 269

buna ehtiyac qalmır. Həmişə olduğu kimi, bu epizodda da süjetin mətnüstü və mətnaltı planları var:

~ Mətnüstündə Qara Budaq əmisini oxla öldürmür, çünki əjdahaya oxla vursa idi, öz əmisini öldürmüş olacaqdı. Bu halda o, Oğuzun bir sayılı qəhrəmanının qatilinə, yaxud nahaq qan tökmüş antiqəhrəmana çevriləcəkdı. Mətnüstünün belə bir “planı” olmayıb.

~ Mətnaltında isə Qara Budaq əjdahanı hökmən öldürməlidir. Belə ki, Qazan inisiyasiya ritualında sol gözlü namərd əjdahaya çevrilmişdir. Ritual sxeminə görə, qəhrəman əjdahanın tək gözünü çıxarıb, Günəş//gözü azad etməlidir. Qəhrəman bu işi oxla icra etməlidir. Ona görə də mətnüstündə Qara Budaq “əjdahanı” görəni kimi yay-oxunu hazırlayır. Bu, mətnaltı planda Qara Budağın əjdahanın gözünü çıxardaraq əmisi Qazanı azad etməsi deməkdir. Qara Budağın çıxardığı göz isə Qazanın əjdahaya çevrilmiş sol gözüdür. Bu baxımdan, qəhrəman (Qara Budaq) əjdahanın (gecənin) sol gözünü (Ayı) kor edərək, sağ gözü (Günəşi) azad edir.

Beləliklə, aydın olur ki, inisiyasiya ritualında torpaq//əjdaha tərəfindən udulan Qazanın bütün bədəni əjdahaya çevrilsə də, bircə sağ gözü həqiqi Qazan olaraq qalır. Astral planda sağ göz – Günəş, sol göz – Aydır. Gecənin bətnindən doğan Günəş qalxıb bütün dünyanı öz işığına qər q etdiyi kimi, Qazan da əjdahanın bədənindən doğ(ul)ub, xanlıq statusunu qaytarmaqla bütün Oğuz dünyasını əvvəlki xoş həyatına qovuşdurur.

Burada bir məsələni də aydınlaşdırmaq lazımdır. Qazan istər əjdahanın qarında olsun, istərsə də Tumanın qaləsindəki yeraltı quyuda, fərqi yoxdur, o, hər iki halda əsirlikdədir. İndi fikir verək-görək ki, onu əsirlikdən kimlər xilas edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” adlı XI boyunda Qazanı əsirlikdən oğlu Uruz azad edir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində isə qardaşı oğlu Qara Budaq.

Hər iki igid Qazanın oğlu statusundadır. Hər iki igid onun qan doğmasıdır. Biri – öz oğlu, o biri qardaşı oğludur.

Hər iki igid mətnüstü planda Qazanın xilaskarıdır.

Bu halda şifahi “Dədə Qorqud” eposunun iki müxtəlif əlyazmasında Qazanın xilaskarlarının bu cür “qarşı qoyulmasının” səbəbi nədir?

Bunun mətnaltı məntiqlə şərtlənən səbəbləri varmı?

Bizcə, Qazana münasibətdə Uruzla Qara Budağın alternativləşdirilməsi təsadüfi deyildir. Qazanla oğlu Uruz arasında, demək olar ki, bütün “Kitabi-Dədə Qorqud” boyu davam edən ata-oğul konfliktini yada salaq⁴⁵⁰.

Həmçinin yada salaq ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazanın oğlu Uruz aktiv obraz kimi öndə, qardaşı oğlu Qara Budaq arxa plandadır.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində isə Qazanın oğlu Uruz yerli-dibli yoxdur. Burada Qazanın igidlik xətti ilə varisi qardaşı oğlu Qara Budaqdır. Təsadüfi deyildir ki, eposun II soyunda 40 şagirdə igidliyin struktur modeli kimi təqdim olunan yeganə Oğuz bəyi Qara Budaqdır. Yaxud Qazan XXIV soyda düşmənlə vuruşmağa gedərkən qoşununu üç hissəyə ayırır: sağ, sol və mərkəz qüvvələr. O, mərkəzdəki orduya qardaşı oğlu Qara Budağı başçı qoyur.

Bəs Qazanın varisi kimi “Kitabi-Dədə Qorqud”da oğlu Uruzun, “Kitabi-Türkman lisanı”da isə Qara Budağın ön plana “itələnməsi” nə ilə bağlıdır?

Bunlar, əlbəttə, geniş tədqiqat tələb etsə də, fikirlərimizi qısa nəticələr şəklində verəcəyik:

⁴⁵⁰ Bu konfliktin geniş planda psixosemantik təhlili üçün bax: Qarayev S. “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, 385 s.

~ “Kitabi-Dədə Qorqud”da özünü bəzən gizli, bəzən də açıq şəkildə büruzə verən, hətta qanlı döyüşlərə səbəb olan Uc Oq-Boz oq, yəni İç Oğuz-Dış Oğuz qarşıdurması var.

~ İç Oğuzun tirə başçısı – Salur Qazan, Dış Oğuzun tirə başçısı – Alp Aruzdur.

~ Salur Qazan Alp Aruzun bacısı oğludur. Lakin “dayı-bacıoğlu” modelinin bizə nəzəri ədəbiyyatlardan məlum olan “əsas” formulu burada “işləmir”: bacıoğlu dayı ilə ciddi konfliktədir.

~ Qazan eyni zamanda oğlu Uruzla konfliktədir. Lakin bu konflikt məzmunu və sərhədləri etibarilə ümumən Oğuz eposu üçün xarakterik olan ata-oğul konfliktinin normalarını çoxdan aşmışdır. Qazan sonuncu boyda dayısı Aruzu öldürdü-yü kimi, bəzən oğlu Uruzunu da öldürmək istəyir.

~ Qazana münasibətdə onun dayısı Aruzla, oğlu Uruz vahid bir mövqedə dururlar: hər ikisi Qazanla qarşıdurma vəziyyətindədir.

~ Aruzla Uruzun birliyi bəzən bu obrazların eyniləşməsinə gətirib çıxarır. Eposun “Salur Qazanın evi yağmalandığı bo-yı bəyan edər” adlı II boyunda Alp Aruzun adı istər Drezden nüsxəsində, istərsə də Vatikan nüsxəsində Uruz şəklində yazılmışdır. Lakin Həmid Araslı, Orxan Şair Gökyay, Məhərrəm Ergin “katibin səhvini düzəldərək”, Uruz adını Aruz adı ilə əvəz etmişlər. Samət Əlizadə yazır: “Görünür, nəşirlər Qazanın dayısını oğlu Uruzdan fərqləndirmək istəmişlər”⁴⁵¹. Yəni II boyda Qazanın dayısı Aruzun adı onun oğlu Uruzun adı ilə verilmişdir. Müasir nəşirlər bunu yanlışlıq, başqa sözlə, katibin leksik-üslubi, bəlkə də, imla səhvi hesab etmişlər. Ancaq katib nə Uruzla Aruzun adını səhv salacaq qədər küt, nə də Uruz və Aruz adlarının ərəb qrafikası ilə yazılışındakı “U” (“əlif-vav”)

⁴⁵¹ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 232

və “A” (“üstündə mədd hərəkəsi olan əlif”) hərflərini qarışıq salacaq dərəcədə savadsız deyildi. Əlyazma mətnini çap edərkən onun nəinki bir hərfinə, hətta hərfin yazıldığı mürəkkəbin bir zərrəsində də müdaxilə etmək olmaz. Çünki tekstoloqların mətni oxuyub transkripsiya edərkən etdikləri bu cür “sərbəstliklərin” bəlasına folklorşünaslar düşürlər. Bu, düzgün ənənə deyil. Naşir-tekstoloq mətni tədqiqatçılara necə varsa – elə təqdim etməlidir. Necə ki “Kitabi-Türkman lisanı”nın ilk nəşirləri “*Cild-i duyum-i kitab-i Türkman lisanı*” qeydini yazmış katibi “oyundan kənar” elan edərək, Oğuz //Türkman epoxasına aid mətni Oğuz epoxasına aid mətn kimi təqdim etdilər. Bu cəhətdən, Aruz adı ilə Uruz adının “eyniliyi” ritual-mifoloji əsasları var.

~ Oğuz mədəniyyətində “dayı-bacıoğlu” konflikt modeli deyil. Lakin bu model “Aruz-Qazan” münasibətlərində konfliktə ifadə edir. Amma bu model “dayı-bacınəvəsi” (Aruz-Uruz) səviyyəsində doğmalığı, birliyi, vəhdəti ifadə edir.

~ “Kitabi-Türkman lisanı”da Qazanın bacısı oğlu Qara Budağın onun oğlu Uruzu epik səhnədən kənara tamamilə “itələməsinin” məhz ritual-mifoloji səbəbləri var. Qazan “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda Tumanın qaləsindəki əsirlikdən, “Kitabi-Türkman lisanı”da isə əjdahanın qarnındakı əsirlikdən xilas edilir. Bu “əsirlik” formulları bir-birinin metaforası olmaqla biri əsirliyin epik planını, o birisi ritual-mifoloji planını təcəssüm etdirir. Qazanı epik planda Uruz, ritual-mifoloji planda Qara Budaq xilas edir. Bunların fərqi epik və ritual məkanların fərqindən yaranır. Tumanın qalası epik məkan, əjdahanın qarnı ritual məkanıdır. Qazanı epik əsirlikdən qurtarmaq üçün “*epik qəhrəmanlıq*” (**qılnc hünəri**), ritual əsirlikdən qurtarmaq üçün “*magik-mediativ qəhrəmanlıq*” (**şaman hünəri**) göstərmək lazımdır. Epik hünər funksiyasını Uruz, magik-mediativ hünər (şaman) funksiyasını Qara Budaq həyata keçirir.

~ Qara Budağın bir şaman kimi magik-mediativ qabiliyyətləri irsidir. O, bu qabiliyyətləri atası Qara Günədən almışdır. Eposun “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda gecə “qara qayğılı yuxu” görən Qazanın bu yuxunu yozmaq üçün öz qardaşı Qaragünəyə müraciət etməsi təsadüfi deyildir. Qaragünə və onun oğlu Qarabudağın adlarındakı “qara” işarəsi birbaşa Xaosla bağlı semantemdir. Ata “Qara Günə” və oğul “Qara Budaq” – hər ikisi Xaos dünyası (Qara dünya) ilə bağlıdır. Xaosla bağlılığın ata və oğulun genetik silsiləsində təkrarlanması bu obrazların funksional strukturunu funksiyası Yeraltı/ Xaos dünyasına enmək olan Qara Şaman arxetipi ilə bağlayır.

~ Bu cəhətdən Qara Budağın mətnüstündə əjdahanı öldürmək üçün hazır saxladığı silahlarından (ox-yayından və qılıncından) istifadə etməməsi onun əjdaha ilə magik-mediativ döyüşündən xəbər verir. O, bir qara şaman kimi əjdahanı magik-mediativ planda məğlub edərək, Qazanı xilas edir. Bu baxımdan:

- a) Uruz – Qazanın epik plandakı xilaskarı;
- b) Qara Budaq – ritual-mifoloji plandakı xilaskarıdır.
- c) Uruzun xilaskarlıq hərəkəti epik davranış kodunu;
- ç) Qara Budağın xilaskarlıq hərəkəti şaman (magik-mediativ) davranış kodunu təcəssüm etdirir.

Oğuzların əjdahanın kəsilməmiş başları ilə keçirdikləri qələbə ritualı

Süjetdən məlumdur ki, Qazan onu qarşılamağa çıxmış Bayındır xanla ritual adabına (davranış modelinə) uyğun görüşdükdən sonra əjdahanın dərisindən bir sayban tikir. Padşah Bayındır xan həmin saybanın altında bardaş qurub oturur. Bunun analitik-psixoloji semantikasına az sonra toxunacağıq. Lakin əjdahanın dərisindən sayban tikilməsi və Bayındır xanın qalib kimi həmin saybanın altında oturması sırf ritual davranışdır.

Bu, hansı ritualdır?

Bu sualın cavabı “Qazan-əjdaha” süjeti ilə “Basat-Təpəgöz” süjetinin metaforik paralelizmi ilə öz cavabını tapır. Basatın Təpəgözü öldürməsi xəbəri Oğuz bəylərinə çatdıqdan sonra onlar Təpəgözün mağarası olan Salaxana qayasına gəlir və Təpəgözün kəsilməmiş başını ortalığa gətirirlər: “Qalın Oğuz bəgləri yetdilər. Salaxana qayasına gəldilər. Dəpəgözün başını ortaya gətürdilər. Dədəm Qorqud gəlib şadlıq çaldı”⁴⁵².

Hər iki süjetdəki funksional hərəkət formullarını paralelləşdirək:

~ Oğuz bəyləri Təpəgözü öldürmüş Basatla Oğuz elindən qıraqda görüşdükləri kimi, Bayındır xangil də Qazanla çöldə görüşürlər.

~ Oğuz bəyləri Təpəgözün kəsilməmiş başını ortalığa gətirib, Dədə Qorqudun iştirakı ilə şadlıq məclisi qurduqları kimi, Qazan da əjdahanın dərisindən sayban tikir və burada şadlıq məclisi qurulur.

Bəs oğuzlar əjdahanın yeddi başını nə edirlər?

⁴⁵² Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 103

“Qazan-əjdaha” süjeti ilə “Basat-Təpəgöz” süjetinin metaforik paralelizminə əsaslanaraq, Bayındır xangil qələbə münasibətilə düzənlənmiş şadlıq ritualını əjdahanın kəsilməmiş başları ətrafında keçirirlər. Bir detal da odur ki, əjdahanın yeddi başı olduğu kimi, şadlıq//qələbə ritualı da yeddi gün, yeddi gecə davam edir.

Bəs görəsən, baş ilə keçirilən qələbə ritualında hansı ritual hərəkətləri edilir?

Burada əjdaha və Təpəgözün öldürülməsinin standart formulu nəzərə alınmalıdır. Qəhrəmanlar əjdaha və Təpəgözü necə öldürmüşlərsə, Oğuz bəyləri də həmin hərəkətləri simvolik şəkildə təkrarlamalıdır. Biz süjetlərdə iki öldürmə hərəkətini müşahidə etdik. Basat əvvəl Təpəgözün gözünü çıxardır, daha sonra başını kəsir. Qazan əjdahanın yeddi başını bir qılıncla kəsir, Qara Budaq isə oxla əjdahanın gözünü çıxarır. Bizcə, Oğuz bəyləri də başlar üzərində ritual öldürmə hərəkətlərini bu şəkildə icra edirlər. Yəni hərəsi başlara bir ox atır və qılıncla kəsmə hərəkətini nümayiş etdirirlər. Bu kütləvi öldürmə ritualı fəvqəladə düşmən üzərində qəhrəmanın qazandığı qələbəni onun xalqının qələbəsinə çevirir. Bununla Oğuz xalqı da öz qəhrəmanı kimi fəvqəladə düşmən üzərində qələbə çalmaqla qalib qəhrəmana çevrilir.

“Qəhrəman – əjdaha – sevgili” triadası

Azərbaycan nağıllarında əjdaha ilə bağlı məşhur bir motiv var. Əjdaha şəhərə gələn suyun qabağını kəsir. Adamlar ondan su ala bilmək üçün hər gün ona bir qızı qurban verirlər. Şəhərin bütün adamları yas rəmzi olaraq qara geyinirlər. Növbə gəlib padşahın qızına çatır. Qəhrəman gəlib həmin şəhərə çıxır, məsələni öyrənir, gedib əjdahanı öldürür və şahın qızı ilə evlənir.

Görəsən, nağıllardakı “qəhrəman-əjdaha” süjetinin “Qazan-əjdaha” süjeti ilə yaxından-uzaqdan əlaqəsi varmı?

Bizcə, bu əlaqə var və həmin əlaqə koduna görə fərqlənir:

~ “Qazan-əjdaha” süjeti ritual davranış kodunu, nağıllardakı “qəhrəman-əjdaha” süjeti epik davranış kodunu təcəssüm etdirir.

~ “Qəhrəman-əjdaha” süjeti “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin XVII soyunun “ritual süjeti” ilə səsləşir.

~ Nağıllarda əjdaha suyun qabağını kəsdiyi kimi, XVII soyda da Qazan əvvəlcə dumana, sonra buluda, sonra çiskinə (yağışa), ən sonra əjdahaya çevrilir. Suyun çevrilmələri olan duman, bulud, çiskin, yağış əjdahanın metaforalarıdır.

~ Nağıllarda qəhrəman əjdahanı öldürəndən sonra mükafat olaraq şahın qızını alıb (*qazanıb*), ona evləndiyi kimi, Qazan da ritual yarışlarında əjdahanın bütün simvollarına qalib gəldikdən sonra mükafat olaraq Bayındır xanın qızı Burla xatunu qazanıb, ona evlənir.

“Qazan-əjdaha” süjeti “kölgə” arxetipi kontekstində: Seval Kasımoğlu təcrübəsi

“Salur Qazanın əjdaha ilə vuruşması” süjeti ritual-mifoloji semantikaya malik olmaqla onun arxetiplər metodu, başqa sözlə, analitik-psixoloji kontekstdə öyrənilməsi baxımından zəngin material verir. Analitik-psixoloji yanaşma süjetə “monomif” kontekstində baxışı nəzərdə tutur. Bu iş türk alimi Seval Kasımoğlu tərəfindən uğurla həyata keçirilmişdir. Tədqiqatımızın tamlığını təmin etmək üçün həmin tədqiqata onun əsas tezisləri səviyyəsində qısa şəkildə nəzər salacağıq.

S.Kasımoğluna görə:

~ Monomifdə ən önəmli mərhələ ərginləşmədir. Ərginləşmə mərhələsinin ən önəmli cəhətfərdin tək başına qalması üçün gözdən uzaq bir yerə getməsi/çəkilməsidir. Bu hissə monomifdə *balinanın qarnı* (“Qazan-əjdaha” süjetində uyğun olaraq “əjdahanın qarnı”) şəklində ifadə olunur. Doğum və ölüm simvolizminin birlikdə olduğu bu mərhələ qəhrəman üçün qorxuları, bacarıqsızlıqları, ruh düşkünlüklərini, bəxtsizlikləri ifadə edən *kölgə* ilə üzləşdiyi və yeni bir insan olaraq yenidən doğulduğu mərhələdir. Şəxsin daxili bütünlüyünü (özlüyünü) əldə edə bilməsi və yüksək fərdi statusa qalxa bilməsi ancaq öz mənliliyinin dərinliklərində yer alan (gizlənmiş – *S.Rzasoy*) kölgəsi ilə uzlaşması ilə mümkündür. “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” dastanı (3 hissədən – evdən ayrılma, balinanın qarnı və evə dönüş hissələrindən ibarət olan) bu prosesi aydın bir şəkildə ortaya qoyan dastandır⁴⁵³.

⁴⁵³ Kasımoğlu S. Gölge Arketipinin Bir Örneği Olarak Ejderha: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesinin Arketipsel Tahlili // Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi. Yıl: 21. Sayı: 76. Ekim-Kasım-Aralık 2019, s. 36

~ Tək başına ova çıxan Salur Qazan axşam çağı Aq Manqanın təpəsində qalır. Dastanın bu hissəsində dağ başı kimi kimsəsiz yerlər qəhrəmanın şüuraltısının obrazıdır⁴⁵⁴.

~ Qəhrəmanın qarşısında duran ən mühüm vəzifə özünün şüuraltısında olan kölgəsi ilə qarşılaşmaq və ona qalib gəlməkdir⁴⁵⁵.

~ Dastanda əjdaha Qazanın şüuraltısındakı kölgəsinin obrazıdır⁴⁵⁶.

~ Əjdahanı ilk dəfə görəndə qorxudan ağılı başından çıxan Qazana lazım olan cəsarəti Lələ Qılbaş verir. Lələ Qılbaş analitik-psixoloji kontekstdə fəvqəladə köməkçi obrazıdır⁴⁵⁷.

~ Yunqun psixoloji baxışlarına görə, bir totem heyvanını öldürəndən sonra onun cildinə girən namizəd həmin heyvanın gücünü simvolik şəkildə qazanır. Əjdahanı öldürən Qazan da əjdahanın dərisinə girir. Bu hissədə ən diqqətçəkici nöqtə Bayındır xanın Qazanın əjdahaya çevrilməsini qəbul etməsidir. Bu, Qazanın əjdahanın gücünü qazanmasının epik planda ifadəsidir.

~ Monomifin ən mühüm səhifəsi evə dönüşdür. Dastanda bu mərhələ Salur Qazanın Bayındır xanın ayaqlarına düşməsi və əjdahanın dərisindən sayban tikdirməsi kimi təsvir olunur. Qazanın sayban qurması onun ərgənləşmə yolçuluğunu tamamladığını göstərir. Bayındır xanın kainatı-əvrəni təmsil edən əjdaha-əvrən kölgəliyinin (saybanın) altında qonaq olması və Qazanı təltif etməsi Qazanın ərgənləşməsinin simvollarla ifadəsidir. Beləcə, Salur Qazan, şüuraltından şüura, əyalətdən mərkəzə, ikilikdən mərkəzə doğru bir yol izləyərək qəhrəmana çevrilir⁴⁵⁸.

⁴⁵⁴ Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 36

⁴⁵⁵ Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 36

⁴⁵⁶ Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 36

⁴⁵⁷ Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 37

⁴⁵⁸ Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 38

Bizim bu dolğun tədqiqata etmək istədiyimiz əlavə yalnız bu qeyddən ibarətdir ki, biz “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Qazanın “monomif” sxemində ərgənləşməsinin iki nümunəsi ilə üzləşirik. Bu, uyğun olaraq iki ritual deməkdir:

~ XVII soy Qazanın 40 şagird kimi 15 yaşını tamamladıqdan sonra “*igidolma*” ərgənləşmə ritualından keçdiyini göstərir;

~ XXV soy (“Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti) Qazanın növbəti dəfə “*xanolma*” inisiyasiya ritualından keçdiyini göstərir.

NƏTİCƏ

Əziz həmkarlarım və oxucularım, əslində, tədqiqatda əldə etdiyim bütün nəticələri tədqiqatın özündə geniş şəkildə vermişəm. Bu cəhətdən sonda ümumiləşdiriləcək bir məsələ qalmayıb. Ancaq bununla bərabər bir sıra fikirlərimi burada demək istərdim.

Nəticə olaraq demək istədiyim fikir ilk növbədə “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin bir epos kimi unikalığı haqqındadır. Bu abidə “Dədə Qorqud” eposunun əlyazmaları içərisində öz məzmunu, Oğuz etnokosmik gerçəkliyini məhz “öz pəncərəsindən” göstərməsi baxımından tayı-bərabəri olmayan abidədir. Baxmayaraq ki, mənim əziz qorqudşünas həmkarlarım onsuz da bütün epik göstəriciləri ilə bir “Dədə Qorqud” eposu olan bu abidəni var gücləri ilə məhz “Kitabi-Dədə Qorqud”un “davamı” kimi görmək istəyirlər, amma nə yaxşı ki, belə deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisani” bir-birindən onsuz da ayrılmaz abidələrdir. Hər ikisi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun müxtəlif dövrlərə aid əlyazmalarıdır. “Kitabi-Türkman lisani” eposunu “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundan fərqləndirən ən böyük cəhət onun məhz funksional tipologiyası baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud”un “davamı”, “ələvəsi” olmamasındadır. Və nə yaxşı ki belədir.

Müxtəlif oğuznamələrdə, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”da keçid//inisiyasiya rituallarına rast gələrkən həmişə düşünürdüm ki, görəsən, keçid prosesində olan namizədin (neofitin) daxilən hansı transformasiyalara məruz qaldığını, yeniyetmə psixikasının dağıdılaraq yenidən necə qurulduğunu öyrənmək mümkündürmü? İstisnasız olaraq başdan-başa keçid ritualları ilə zəngin “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsində təsvir olunmuş rituallar onların bütün hallarda zahiri təsvirini verən obrazlardır. Yəni bir epik abidə olan “Kitabi-Dədə Qor-

qud”da onun poetik strukturunun istənilən elementi epikləşmiş obrazdır. Burada ritualın “özü” yox, onun obrazı var. Və həmin obraz-ritualın funksiyası ritualın daxili dünyasını təsvir etmək yox, epik süjetin əsasında duran hadisənin təsvirinə xidmət etməkdir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı inisiyasiya ritualları bizə onun zahiri görünüş planını təqdim edir. Yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi isə inisiyasiya ritualına onların öz içərisindən baxışdır. Bu baxımdan:

~ “Kitabi-Dədə Qorqud” dünyadan rituala baxış planını;

~ “Kitabi-Türkman lisani” ritualdan dünyaya baxış planını inikas edir.

Və belə hesab edirik ki, Oğuz-Türk ritualşünaslıq elmi bu iki abidənin bir-biri ilə qovuşduğu nöqtədən təkamül etməyə başlayacaq.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi janr poetikasına görə dastan yox, ərgənləşmə bitiyi, inisiyasiya kitabıdır. O, istər şifahi oğuznamə kimi, istərsə də yazılı abidə kimi bütün hallarda ritualla bağlı abidədir. Bu baxımdan, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin özü Oğuz etnokosmik sistemindəki yerinə görə bütövlükdə bir ritual hadisəsidir. İbtidai düşüncədə insanın varlığı söz və hərəkət kodları vasitəsilə reallaşdırılırdı. Söz və hərəkət kodları uyğun olaraq mif və ritual sistemlərini ifadə edirdi. Bu cəhətdən:

~ “Kitabi-Dədə Qorqud” söz kodu kimi Oğuz mifini;

~ “Kitabi-Türkman lisani” ritual kodu kimi Oğuz ritualını təcəssüm etdirir.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi başdan-başa ritualdır. Abidədə bir necə ritual tipi təcəssüm və ifadə olunmuşdur:

~ *Soylama* ritualı: bu, təhkiyəçi alp ozanın öz piri Dədə Qorqudla qurduğu transmediativ əlaqə sistemidir. Təhkiyəçi

alp ozan Dədə Qorquddan aldığı öyüd-nəsihət informasiyalarını 40 şagirdə soy şəklində çatdırır. Bu cəhətdən “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi həm məzmun, həm forma baxımından başdan-başa *soy janrı* üzərində qurulmuşdur. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində bütün məzmun vahidləri istisnasız olaraq soy qəlibində, soy formulunda, soy janrında təqdim olunur.

~ *Boylama* ritualı: “Kitabi-Türkman lisani”də bu ritualın özü yerli-dibli yoxdur. Onun adına yalnız bircə dəfə abidənin ikinci soyunda Dədə Qorqudu təqdim edən “şablon” təsvirdə rast gəlirik: “Çaldı qopuz, *boy boyladı*, soy yetürdi. Bayat əri, xeyir yümlü, xub sağınışlı Dədəm kimi bilgə gərək”. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində *boy boylama ritualı* olmadığı kimi, bu ritualın janr-informasiya vahidi olan *boy janrı* da yoxdur.

Oğuz ritual sisteminin funksional ritual vahidlərindən olan “*yumlama*” ritualına da ümumiyyətlə, rast gəlinmir. Bunun səbəbi *yumlama* ritualının boylama ritualına funksional baxımdan bağlılığıdır. Bu iki ritual ardıcıl çalışan ritual mexanizmləridir: boy boylama ritualı çalışmasa, yumlama ritualı da işə düşmür. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində, o cümlədən onun sonun mətni olan “Qazan-əjdaha” hekayətində boylama ritualı olmadığı üçün, onun davamı kimi çalışan yumlama və bu ritualın janr-informasiya vahidi olan *yum* da yoxdur. “Kitabi-Türkman lisani”dəki bütün mətn vahidləri, o cümlədən “Qazan-əjdaha” hekayəti janrına görə soydur. Tədqiqatçıların əksəriyyəti “soy” janrını “şeir” formasında təsvir etdikləri üçün abidədəki “Qazan-əjdaha” hekayəti onlara boy təsirini bağışlayır. Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki, oğuz ritual mətnlərinin janr tipologiyasını onların nəzm, yaxud nəsr qəlibləri müəyyənləşdirmir. Bu ritualların istisnasız olaraq hamısı sakral aləmlə transmediativ əlaqə sistemləridir. Transme-

diator sakral aləmlə soylama, boylama, yumlama ritualları vasitəsilə əlaqəyə girir. Transmediatorun əlaqəyə girdiyi aləm heç də bütün hallarda sakral aləm deyildir. O, yeraltı dünyadan (xtonik aləmdən) da informasiya əldə edə bilirdi. Bu cəhətdən, transmediatorun ümumən başqa dünyadan:

a) *soylama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *soy janrı*;

b) *boylama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *boy janrı*;

c) *yumlama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *yum janrıdır*.

~ *Toqquzlama//Doqquzlama* ritualı: “Kitabi-Türkman lisani”də bu ritualın yerli-dibli adı çəkilməsə də, abidənin poetik strukturu “doqquzlama” formulunun üçlük formulu ilə fraktal şəkildə təkrarlanması üzərində qurulmuşdur. Doqquzlama – eyni hərəkət vahidinin 9 dəfə qapalı trayektoriya üzrə təkrar dövrə vuraraq yaratdığı qapalı-təkrarlanan dövriyyə sistemidir. Bunun məkan sxeminin əsasında 9 qatlı olması haqqında təsəvvürlər durur. Zaman sxeminin əsasında isə, bizim düşüncəmizə görə, insan dölünün (boyun) ana qarınıdakı 9 aylıq mövcudluq müddəti durur. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi üç doqquzlama dövriyyəsindən təşkil olunur. Bunlardan ikisinin strukturu çox aydın şəkildə qorunub qalsa da, üçüncüsü dağılmışdır. 40 şagirdlə Ğaib dünyadakı igidlər arasında transmediativ əlaqənin qurulmasından bəhs edən abidədə 40 şagird birinci doqquzlama dövriyyəsinin sonunda Ğaib dünyadakı cavanmərd Oğuz igidləri ilə görüşür. Bu görüş Oğuz igidlərinin onlara şəkil//ruh formasında “əyan olması” şəkildə baş verir. 40 şagird ikinci doqquzlama dövriyyəsinin

sonunda Qazan və Dədə Qorqudla görüşür. Bu görüş də Qazanın və Dədə Qorqudun onlara şəkil//ruh formasında “əyan olması” şəklində baş verir. Qazan və Dədə Qorqud – hər ikisi “I şəxs” modelində 40 şagirdə soy təhkiyə edirlər.

Üçüncü doqquzlama dövriyyəsinin strukturu dağılsa da, bu dövriyyədə 40 şagirdin psixikası Oğuzda igidliyin struktur modeli olan Qazanın Ğaib dünyada mövcud olan liminal varlıq sxemi və enerjisi əsasında qurulur.

Abidənin funksional-poetik strukturunda Oğuz kosmosunun sinergetik özünütəşkil vahidləri olan 24 və 27 formulları da özünü qorumuşdur:

24 – iyirmi dörd Oğuz tayfa sistemi;

27 – üç dəfə təkrarlanan doqquzlama sistemi ($9 \times 3 = 27$).

Tədqiqatda aşkarlandı ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı çəkilən Ğaib dünya heç də İslamdakı Qeyb aləmi deyildir. Ğaib aləm əsilzadə Oğuz igidlərinin ölümləri çatdığı zaman adı ölümlə ölməyib, “yox olaraq” getdikləri keçid dünyasıdır. Bu dünya İslam dinindəki Bərzəx aləminə bənzəyir. Ğaib aləmdə olan Oğuz igidləri inisiasiya ritualının ikinci mərhələsində olduğu kimi, liminal varlıqlar şəklində mövcuddurlar. Yəni onlar nə ölü, nə də diridirlər. “Görməyən” (kor) və “eşitməyən” (kar) bədənlər (“boy”lar) kimi ölümlə həyatın ortasında olan zamanüstü varlıqlardır. Bu, eyni zamanda ölüm-süzlük statusudur. Bizə belə gəlir ki, “Kitabi-Türkman lisanı”da Ğaib dünyadakı Oğuz igidlərinin “Cavanmərd” adlandırılmasının səbəbi budur. “Cavanmərd” sözü, onu tərkib hissələrinə ayırıqda “cavan insan”, yəni həmişəcəvan, diri, ölməz insan deməkdir. Lakin “cavanmərd” sözünün “əsilzadə” mənası da var. Bu, o deməkdir ki, Ğaib dünyada yalnız mərd igidlərin seçilmiş nümayəndələri yaşayırlar.

Bu Oğuz cavanmərdlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da *tə-rənnüm, vəsv, tərif olunan* “ol zamanı”da yarı ölü, yarı diri

vəziyyətdə olan igidlərlə birlikdə Ğaib dünyada konservasiya olunmaqdadır. Ğaib dünyanın ən mühüm funksiyası indiki dünyada və zamanda yaşayan Oğuz dünyasını sakral enerji ilə təmin etməkdir. Bu cəhətdən, Ğaib dünya Oğuz etnosunun sakral enerjisinin toplandığı, qorunduğu potensiyadır. Oğuzlar öz totem “kökləri//ataları” ilə də həmin dünyaya bağlıdırlar. Transmediatorlar (qam//şamanlar, alp ozanlar) həmin dünya ilə əlaqə yarada bilirlər. İnisiyasiya ritualında keçən namizədin psixikası Ğaib dünyadan alınan enerji ilə yenidən formalaşdırılır. Namizəd//neofit ritualın birinci mərhələsində bu dünyadan ayrılır, ikinci mərhələdə psixikasının sökülməsi baş verir. Bu zaman o, liminal vəziyyətə düşür. Liminal vəziyyət neofitin həm ölü, həm diri vəziyyətidir. Məhz liminal rejim Ğaib dünya ilə neofit arasında enerji körpüsünə, naqilinə çevrilir. Məsələ burasındadır ki, Ğaib dünyada olan igidlər daimi olaraq liminal rejimdədirlər: inisiyasiya ritualından keçən namizədin Ğaib dünyadan enerji ala bilməsi üçün o da məhz liminal rejimdə olmalıdır. Ritual dünyasındakı neofit(lər)in liminal rejiminin göstəriciləri ilə Ğaib dünyanın liminal rejiminin göstəriciləri bərabərləşən anda transmediativ əlaqə işə düşür və bununla neofit(lər)in psixikasına Ğaib dünyadakı igidlərin psixiki enerjisinin nəqli başlanır. Beləliklə, neofit(ləri)in yeni psixikası Ğaib dünyadakı igidlərin psixi enerjisi ilə yenidən formalaşdırılır.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində Ğaib dünya igidliyin üç struktur modeli səviyyəsində təqdim olunur:

1. Salur Qazan;
2. Qara Budaq;
3. Oğuz cavanmərđləri.

Eposda Qazan igidliyin həm bəy, həm də xan statusunu əks etdirir. Abidədə Qazanın iki inisiyasiya ritualı əks olun-

muşdur. Biri – “igidolma” ərgənlik ritualı, ikincisi “xanolma” ritualı.

Qara Budaq “Kitabi-Türkman lisani” eposunda igidliyin struktur modelinin “qara şaman” paradigmasında təqdim olunur. O, “qılinc pəhləvanı” statusunu məhz igidliyin magik-mediativ formulunu həyata keçirə bilməsi əsasında alır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi göstərir ki, Oğuz//Türkman həyatı ümumən sakral presedentlərin təkrarı üzərində qurulmuşdur. Bu cəhətdən, öz həyatını sakral əxlaq və davranış modellərinə uyğunlaşdıran igid – yaxşı igid, uyğunlaşdırma bilməyən – pis igiddir. Əslində, “Kitabi-Türkman lisani”dəki soylarda rast gəldiyimiz “olar-olmaz”, “yararlı-yarasız”, “mərd-namərd” və s. bütün ölçü modelləri “pis-yaxşı” invariantının paradigmalarıdır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Dədə Qorqud təhkiyəçi alp ozanın vasitəsilə 40 şagirdə elm təlim, tədris və təlqin edir. 40 şagirdin psixikasına aşağıdakı biliklər yerləşdirilir:

~ Dünyanın strukturunun tarazlıq qanunu – kosmoloji harmoniyası haqqında biliklər;

~ Allah-Dünya-İnsan münasibətlər modelinin funksional vəhdəti haqqında biliklər;

~ Dünyadakı əşya və hadisələrin determinativ əlaqəsi haqqında biliklər;

~ İgidliyin təbiət kodları səviyyəsində fiziki-psixoloji davranış modelləri haqqında biliklər;

~ Hərbi ləvazimatın funksional dəyərləri haqqında biliklər;

~ İgidliyin təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunan zaman metaforaları haqqında biliklər;

~ İgidliyin “pis-yaxşı” təsnifat modeli ilə müəyyənləşən metaforaları haqqında biliklər;

- ~ “Ğaib” dünyada yaşayan Oğuz “cavanmərdləri” haqqında virtual-görüntülü (“əyanolma”) xarakterli biliklər;
- ~ Gerçəklik haqqında “usal baxmaq” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Gerçəklik haqqında “yaxşı-pis” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Gerçəklik haqqında “ərdəmlilik” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ “Mərd igid” modelinin fiziki-mənəvi göstəriciləri haqqında biliklər;
- ~ “Mərd igid” obrazının mənəvi strukturu haqqında “ölüm” modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Etnocoğrafi məkan formulları haqqında biliklər;
- ~ Müsbət emosiyayaradıcı davranış formulları haqqında biliklər;
- ~ Qazanın virtual-görüntülü (“əyanolma”) obrazı haqqında biliklər;
- ~ Dünyanın struktur pozuntuları haqqında proqnostik biliklər;
- ~ “Mərd igid” kimliyinin Qazan modelinin əxlaqi və hərbi davranış formullar haqqında biliklər;
- ~ Dünyanın strukturu haqqında “yaxşı-pis” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Dünyanın ideal strukturu haqqında “yaxşı” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Dünyanın strukturu haqqında “ideal-anitideal” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Mərd igid modeli haqqında “dil və psixologiya” kontekstində biliklər;
- ~ Funksional zaman modelləri haqqında biliklər;
- ~ Qazanın şəxsi savaşı modeli haqqında biliklər;

~ Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi haqqında funksional biliklər.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin sonuncu mətnini təşkil edən və ilk nəşirlərin şərti olaraq “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” adlandırdığı mətnin janrına münasibətdə qorqudşünaslıq gərək elmi mövqe nümayiş etdirsin. Elmi mövqe isə ondan ibarətdir ki, hər hansı mətnin janrı onun tipoloji əlamətlərinə görə müəyyənləşir. “Qazan-əjdaha” süjeti məzmun baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları ilə səsləşsə də, strukturu baxımından bizə məlum olan boy janrına uyğun gəlmir. Bu anlaşılmazlığa son qoymaq üçün problemə üçün bizim tədqiqatımızın əsas metodu olan transmediativ struktur kontekstində yanaşmaq lazımdır.

Hamımıza məlumdur ki, Oğuz eposları öz çağının ozanlarının transmediativ düşüncələrinin məhsuludur. Bu eposlar öz çağının sakral//müqəddəs mətnləridir. Həmin mətnləri transmediator ozanlar Ğaib dünyadan sakral mətnlər olaraq alırdılar. Haqq-Təala könlünə ilham edən Dədə Qorqudun Ğaib aləmdən söylədiyi dürlü xəbərlər belə sakral mətn-informasiyalardır. Bu cəhətdən, bizim boy dediyimiz dastanların hamısı boy boylama ritualı vasitəsilə əldə olunmuş mətnlərdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boylar ona görə boy adlanır ki, Dədə Qorqud həmin mətnləri “boy boylama” ritualı vasitəsilə almışdır. “Boy(un) boylanması” ritualı istisnasız olaraq Dədə Qorquda məxsusdur. “Dədə Qorqud” eposunun bütün əlyazmalarında bu funksiyanı Dədə Qorquddan başqa heç kəs icra eləmir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da hər oğuznamənin sonunda Dədə Qorqud gəlir və qəhrəmanlıq aktını “sakral prezident” statusunda boy şəklində boylayır. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsindəki “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” mətnində Dədə Qorqud yerli-dibli yoxdur. Çünki o, bu hekayətdə gəlmir və soy şəklində alınmış bu hekayəti

boya çevirmir. O, həmin hekayəti “Kitabi-Dədə Qorqud” epusunun XI boyunun tərkibində, yəni onun kontaminativ əlavəsi statusunda boya çevirir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsindəki bütün mətn vahidləri soy olduğu kimi, “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti də soydur. XI boyla birlikdə boy statusu əldə edir.

“Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinin boya çevrilməməsinin əsas səbəbi “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin funksional tipologiyası ilə bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqudun bütün funksiyası “boy boylamaqdan” ibarət olduğu halda, o, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində Ğaib dünya haqqında xəbərləri onunla 40 şagird arasında transmediativ əlaqə sistemi qurmuş təhkiyəçi alp ozanın vasitəsilə 40 şagirdin psixikasına nəql edir. Bütün bu prosesin hamısı soylama ritualı vasitəsilə həyata keçirilir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun Ğaib dünyada “boyladığı” informasiyanı təhkiyəçi alp ozan “soylayaraq” alır. Yəni Ğaib dünyadan gələn informasiya məzmunundan və formasından (nəzm, yaxud nəsr şəklində olmasından) asılı olmayaraq, təhkiyəçi alp ozana “soy” janrında gəlib çatır. Çünki Dədə Qorqudla əlaqə sistemini quran təhkiyəçi alp ozandır və onun funksiyası yalnız soy soylamaqdır.

ƏLHƏMDU LİLLAHİ RABBİL-ALƏMİN.

Aprəl-may 2020

Ə D Ə B İ Y Y A T

Azərbaycan dilində

Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, 376 s.

Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, “Öndər Nəşriyyat”, 2004, s. 332-333

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı antologiyası. Bakı, “Çaşıoğlu”, 2004, 512 s.

Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı, “Sabah”, 1993, 194 s.

Bayat F. Folklor haqqında yazılar (nəzəri məsələlər). Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, 224 s.

Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003, 418 s.

Boratav P.N. Türk folkloruna dair 100 sual. Tərcümə edən, ön sözün, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi S.Əliyeva. Bakı, “Elm və təhsil”, 2018, 336 s.

Cəfərli M. Dastan yaradıcılığı. Bakı, “Elm”, 2007, 108 s.

Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı, “Maarif”, 1999, 220 s.

Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” N-PB, 2002, 146 s.

Əliyev K. Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi // “Kaspi” qəzeti, 20 iyul 2019.

Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı, “Səda”, 2001, 192 s.

Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: Elm, 2014, 332 s.

Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi/ (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2020. – 171 s.

Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, 340 s.

“Əsli-Kərəm” dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, 2-ci cild. Tərtib edənlər: Ə.Axundov, M.H.Təhmasib (1966). Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar: Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşri. Bakı, “Çıraq”, 2005, s. 5-118

Fərəcova, A.A. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət problemi / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2017. – 153 s.

Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60

Hatəmi M. Türk xalqları folklorunda əjdaha surətinin rəmzləri//Azərb. EA xəbərləri (Ədəbiyyat, dil və inc. ser.),1969,№ 2,s.32-41

Xavəri S. Milli mədəniyyət sistemində poetik təsəvvüf kodu. Bakı, “Elm”, 2016, 180 s.

İslamzadə A. “Dədə Qorqud” kitabında oğuznamə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar. XXV kitab. Bakı, 2017, s. 96-104

İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi (ön söz) / “Göyçə dastanları və aşığı rəvayətləri” kitabı. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2001, s. 3-82

İsmayılov H. Göyçə aşığı mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı, “Elm”, 2002, 404 s.

Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantikasi. Bakı, “Elm”, 1999, 72 s.

Kazımoğlu M. Folklorlarda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, 228 s.

Kazımoğlu M. Sənət qayğıları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 192 s.

Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, 265 s.

Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, ADPU nəşri, 2002, 758 s.

Qafarlı R. Mifologiya, 6 cildə, I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 454 s.

Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 3-39

Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi // “Türko-logiya” jur., 2019, № 3, s. 94-109

Qarayev S. Mifoloji xaos: strukturu və poetikası. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, 220 s.

Qarayev S. “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, 385 s.

Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: “Səda”, 2001, s. 4-10

Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmaları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, 216 s.

Quliyev Q. XX əsr ədəbiyyatşünaslıq konsepsiyaları. Bakı, 2012, 344 s.

Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı, “Azərnəşr”, 1992, 714 s.

Məmmədov M. Azərbaycan əfsanələrində çevrilmə (daşadönmə motivi) / A.Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Respublika elmi konfransının materialları (14-15 noyabr 2011-ci il). Bakı, “Elm və təhsil”, 2011, s. 389-394

Naxçıvan folkloru antologiyası, II cild/Tərtib edənlər: M.Cəfərli, Y.Səfərov, R.Babayev. Naxçıvan, “Əcəmi”, 2011, 496 s.

Nərimanoğlu K.V. Özümüz, sözümüz. Bakı, “Çinar-Çap”, 2005, 621 s.

Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı, “Bakı Universiteti nəşriyyatı”, 1993, 94 s.

Rəşidəddin. Oğuznamə/Anadolu türkcəsindən Azərbaycan dilinə çevrən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” N-PB, 2003, 108 s.

Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından / Kitabi-Dədə Qorqud – 1300 (məqalələr məcmuəsi). Bakı, “Elm”, 1999, s. 83-96

Rzasoy S. Oğuz kosmoqoniyasında gözdən doğulma mifologemi//“Ekologiya, Fəlsəfə, Mədəniyyət” məqalələr məcmuəsi, 37-ci buraxılış. Bakı, “Elm və Təhsil Nəşriyyatı”, 2004, s. 21-25

Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqmaları. Bakı, “Səda”, 2004, 199 s.

Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: “Səda”, 2007, 181 s.

Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, “Nurlan”, 2008, 188 s.

Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, 363 s.

Rzasoy S. Dədə sözünün işığı: “Dədə Qorqud”dan Dədə Əzizxana qədər (ön söz) // Ə.Tanrıverdi. Dədə sözünün işığı. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, s. 3-14

Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 436 s.

Rzasoy S. Əcdad kultu və Oğuz dövlətçilik ənənəsi//Folklor və dövlətçilik düşüncəsi. İkitab. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016 s.66-108

Rzasoy S. Oğuz dövlətçilik ənənəsində əcdad paradıqması //“Folklor milli kimlik kontekstində” mövzusunda Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2019, s. 190-195

Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: “Yazıçı”, 1983, 326 s.

“Sovet-Türk kollokviumu”nun 30 illiyinə və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yeni tapılmış 13-cü boyunun müzakirəsinə həsr olunmuş dəyirmi masa”nın materialları // “Türkologiya” jurnalı, 2019, № 4, oktyabr-noyabr-dekabr, s. 31-97

Tanrıverdi Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı, “Nurlan”, 2007, 456 s.

Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, 144 s.

Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 232 s.

Türk dilinde

Azmun Y. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 176 s.

Bali A. Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne Ve Çocuk Sağaltımı//Turkish Studies. Yıl:2017. Volume 12/5, pp.85-110

Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek yayınevi, 1973, 272 s.

Duymaz A. On üçüncü Boy / "Türkologiya" journalı, № 2, 2019, s. 99-102

Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.

Ekici M. Dede Korkut "Türkistan Nüshası" ve Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi / "Türkologiya" journalı, № 2, 2019, s. 83-91

Ercilasun A.B. Dede Korkut'un Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / "Türkologiya" journalı, № 2, 2019, s. 92-98

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

Kaçalın M.S. Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017

Kasımoğlu S. Gölge Arketipinin Bir Örneği Olarak Ejderha: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi'nin Arketip-sel Tahlili//Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi. Yıl:21. Sayı:76. Ekim-Kasım-Aralık 2019, s.33-38

Ocak A.Y. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, 262 s.

Özçelik S. Dede Korkut oğuznamelerinin kaç(ıncı) nüshası bulundu? // Türk Dili Ağustos 2019, s. 48-56

Prof. Dr. Dan Ben-Amos ile Halkbilimi (Folklor) Üzerine Eleştirel/Çözümsel Bir Söyleşi // “Milli Goklor”, 2016, Yıl 28, Sayı 111, s. 224-233

Sertkaya O.F. Dede Korkut Kitabı'nın Kaç Yazma Nüshası Var // “Türkologiya” journalı, № 3, Bakı, 2019, s. 86-93

Shahgoli N.K., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379

Türkçe Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, 2244 s.

Rus dilində

Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», 256 с.

Бакчиев Т.А. **«Слово о Манасе» с трудом поддается пониманию, непостижимо человеческому разуму... (24.03.2010)** // <https://paruskg.info/glavnaya/60367-60367.html#.XqV6F3XiZgQ>. facebook

Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку, YNE «XXI», 1999, с. 118-126

Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера (предисловие) / В.Тернер. Символ и ритуал. Москва: «Наука», 1983, с. 7-31

Басилов В.Н. Избранники духов. Москва: Наука, 1984

Брагинская Н.В. Царь / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с.614-616

Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности” // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67-70

Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. Москва, 1991

Где искать энергию? Академик Лаверов – о Ломоносове, запасах нефти и развале СССР // Газета «Аргументы и факты», 23-29 ноября 2011 г.

Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку, УНЕ «XXI», 1999, с. 136-282

Иванов В.В. Очерк «Астральные мифы»/ Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 116-118

Иванов В.В. Очерк «Дракон» /Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с.394-395

Иванов В.В. Очерк «Змей»/Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 468-471

Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147-149

Иванов В.В. Очерк «Солярные мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 461-462

Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва: Логос, 2002, 312 с.

Кязимов М.Д. «Хафт пейкар» Низами и традиция назире в персоязычной литературе. Баку, 1987

Кязимов М.Д. Последователи Низами. Баку, 1991

Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Том 1. Санкт-Петербург, 1995, 315 с.

Лотман М.Ю. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах // Сборник «Труды по знаковым системам». Тарту, 1965

Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, 407 с.

Неклюдов С.Ю. Оборотничество // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234-235

Пересказ эпоса "Беовульф" (материал подготовлен Мариной Луценко) – <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/beowulf/peresказ.htm>

Персидско-русский словарь. В 2-х томах. Том 2. Москва, «Русский язык», 1983, 864 с.

Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, «Наука», 1988, 225 с.

Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. Москва: «Восточная литература», 1997

Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, собраны В.В.Родловым. Том III, СПб., 1906

Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» // <http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html>

Сагалаев А.М. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия истории, филологии и философии. Выпуск 2. Новосибирск, 1985

Современная западная философия. Словарь. Москва, «Издательство политической литературы», 1991, 414 с.

Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. Москва, «Наука», 1985, 256 с.

Тернер В.. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983, 277 с.

Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 8-40

Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 7-60

Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. Москва, «Советская энциклопедия», 1965

İÇİNDƏKİLƏR

Qorqudşünaslıqda yeni məkan-zaman paradiqması (Q.Sayılov)	3
--	----------

GİRİŞ.....	14
-------------------	-----------

BİRİNCİ BÖLMƏ

“Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi.....	21
“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsidirmi?!	27
Epos, dastan, şifahi və yazılı epik ənənə problemi ...	38
“40 şagirdə nəsihət” kitabı: ekzoterik dastan mətni, yoxsa ezoterik “ərgənlik”oğuznaməsi.....	45
“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin süni yaradılmış ad “problemi”, yaxud Dədəm Qorqudun adqoyma ənənəsini davam etdirən nəvələr	58
“13-cü boy”: reallıq yoxsa xülya	65
Qənaətlər	71
P. S. Şübhəli məqamlar	75

İKİNCİ BÖLMƏ

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində birinci “doqquzlama” dövryyəsidəki soyların semantikas.....	76
“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin ad problemi	79
Abidənin funksional-poetik strukturu: 23, 27, yoxsa 24 soy.....	82
I soy(lama): Dədə Qorqudla dua//müqəddimə vasitəsilə transmediativ əlaqə sisteminin qurulması .	84

II soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdə dünyanın strukturunun tarazlıq qanunu – kosmoloji harmoniyası haqqında təlimi.....	106
III soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdə Allah-Dünya-İnsan münasibətlər modelinin funksional vəhdəti haqqında təlimi.....	122
IV soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdə dünyadakı əşya və hadisələrin determinativ əlaqəsi haqqında təlimi.....	130
V soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin təbiət kodları səviyyəsində fiziki-psixoloji davranış modelləri haqqında təlimi.....	141
VI soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdə hərbi ləvazimatın funksional dəyərləri haqqında təlimi.....	152
VII soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunan zaman metaforaları haqqında təlimi.....	167
VIII soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdə igidliyin “pis-yaxşı” təsnifat modeli ilə müəyyənləşən metaforaları haqqında təlimi.....	179
IX soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdlə “ol zaman”dakı “Ğaib//Qeyb” dünyada yaşayan Oğuz “cavanmərdləri” arasında mediativ əlaqə sistemi qurması.....	191

ÜÇÜNCÜ BÖLMƏ

İkinci doqquzlama dövriyyəsi:

Dədə Qorqudun transliminal rejimdə olan 40 şagirdin psixikasına “mərd igid” kimliyini təlqin etməsi.....	221
---	------------

X soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına gerçəklik qanunlarını “usal baxmaq”

funksional modeli əsasında təlqin etməsi	225
XI soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına gerçəklik qanunlarını “yaxşı-pis” funksional modeli əsasında təlqin etməsi	231
XII soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına gerçəklik qanunlarını “ərdəmlik” funksional modeli əsasında təlqin etməsi	235
XIII soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına “mərd igid” modelinin fiziki-mənəvi göstəriciləri haqqında bilikləri təlqin etməsi	240
XIV soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına “mərd igid” obrazının mənəvi strukturu haqqında “ölüm” modelində təsnif olunmuş bilikləri təlqin etməsi	246
XV soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına etnocoğrafi məkan formullarını təlqin etməsi	250
XVI soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına müsbət emosiyayaradıcı davranış formullarını təlqin etməsi	255
XVII soy(lama): 40 şagirdlə Qazan arasında soylama ritualı vasitəsilə transmediativ əlaqə sisteminin qurulması	260
XVIII soy(lama): Dədə Qorqudun ikinci doqquzlama dövriyyəsini tamamlaması və 40 şagirdin psixikasına gələcək dünyanın strukturpozuntuları haqqında proqnostik biliklər təlqin etməsi	297

DÖRDÜNCÜ BÖLMƏ

Üçüncü doqquzlama dövriyyəsi: Dədə Qorqudun transliminal rejimdə olan 40 şagirdin psixikasına “mərd igid” kimliyinin Qazan modelinin əxlaqi və hərbi davranış formullarını təlqin etməsi	308
---	------------

XIX soy(lama): Dədə Qorqudun dünyanın ideal strukturunu 40 şagirdin psixikasına “yaxşı-pis” təsnifat modelində təlqin etməsi	309
XX soy(lama): Dədə Qorqudun dünyanın ideal strukturunu 40 şagirdin psixikasına “yaxşı” təsnifat modelində təlqin etməsi	311
XXI soy(lama): Dədə Qorqudun dünyanın strukturunu 40 şagirdin psixikasına “ideal-anitideal” təsnifat modelində təlqin etməsi	312
XXII soy(lama): Dədə Qorqudun mərd igid modelini 40 şagirdin psixikasına “dil və psixologiya” kontekstində təlqin etməsi	314
XXIII soy(lama): Dədə Qorqudun 40 şagirdin psixikasına funksional zaman modellərini təlqin etməsi	321
XXIV soy(lama): Qazanın 40 şagirdə savaşınl ölçü vahidləri, bunlara uyğun hərbi davranış və əxlaq formullarının necə seçilməsi haqqındaki təlimi	330
Üçüncü doqquzlaşma dövriyyəsinin funksional strukturu	335

BEŞİNCİ BÖLMƏ

“Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjetinin ritual-mifoloji semantikasi	340
“Qazan-əjdaha” süjetinin mənadaşıyıcı formullar üzəri oxusu: başlanğıc formulu	343
Qəhrəmanın “təkbaşına hərəkət” formulu	348
Yeddi başlı əjdaha obrazının kosmoloji strukturu	352
Qəhrəmanın əjdaha ilə vuruşmasının kosmoloji struktur elementləri: köməkçi-mediator	354
Qazan şaman-qəhrəman kimi: əjdaha ilə döyüşdə Tanrıdan və totem hamilərdən magik-mediativ	

yolla kömək əldə etmə	366
Qazanın ritualda əjdahaya çevrilməsinin birinci mərhələsi: əjdahadan qorxdığı üçün sol gözünü çıxartması formulu	372
Qazanın ritualda əjdahaya çevrilməsinin ikinci mərhələsi: əjdaha tərəfindən udulması və başının əjdahaya çevrilməsi formulu	391
Qazanın ritualda əjdahaya çevrilməsinin üçüncü mərhələsi: bədəninin əjdahaya çevrilməsi	400
Qazanın əjdahanı öldürməsinin və ona çevrilməsinin yoxlanılması və təsdiq edilməsi: etnokosmik identifikasiya ritualı	407
Qazanın evə//kosmosa “yarımçıq” dönüşü və “yarımçıq” mətn	415
Qazanın əjdahanın bədənindən doğuzdurulması: “boy boylama” formulu və “gözdən doğulma mifologemi”	427
Oğuzların əjdahanın kəsilmiş başları ilə keçirdikləri qələbə ritualı	443
“Qəhrəman – əjdaha – sevgili” triadası	445
“Qazan-əjdaha” süjeti “kölgə” arxetipi kontekstində: Seval Kasımoğlu təcrübəsi	446
NƏTİCƏ	449
ƏDƏBİYYAT	459

Seyfəddin Rzasoy.
“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin
transmediativ strukturu və
ritual-mifoloji semantikasi.
Bakı, Elm və təhsil, 2020

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompüter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kompüterdə yığdı:
Ləman Qafarova

Kağız formatı: 60/84 1/16
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 472 səh.
Tirajı: 300

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” NPM-də ofset üsulu ilə
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.