

Elcin QALIBOĞLU

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: elcin.galiboglu@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.20>



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA TANRIÇILIQ GÖRÜŞLƏRİ

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”da tanrıçılıq, Tanrıçılıq – İslam, alqışlar və qarğışlarda tanrıçılıq izləri, “Kitabi-Dədə Qorqud”da su ilə bağlı inanclar, Tanrıçılıq –təbiətçilik.

Summary

Views of Tengriism in Kitabi-Dede Korkut

Views of Tengriism in Kitabi-Dede Korkut essentially means studying the spiritual precedents of our ancient history. This process also takes into account the unique approach of the Ancestor to goodness, justice and truth, which comes from Nature and is born from the interpretation of things in Nature. In the primitive mythological memory, everything is alive, the Turkish man - Ehdad can give his own meanings to what he sees around him, and can implement them in life according to his worldview. The best expression of this process in Turkish thought is the epic. The epic tradition preserves traces of Tengriism in a mature form. These traces are manifested in every moment of his life.

The article examines the traces of Tengriism in Kitabi-Dede Korkut, reveals issues related to the Islamic religion, and makes the necessary scientific conclusions.

Key words: Tengrianism in Kitabi-Dede Korkut, Tengrianism – islam, traces of tengrianism in applause and curses, beliefs about water in Kitabi-Dede Korkut, Tengrianism – nature.

Резюме

Взгляды Тенгрианство в «Китаби-Дедэ Коркут»

Взгляды Тенгрианство в «Китаби-Дедэ Коркут» по сути означает изучение духовных precedents нашей древней истории. В этом процессе также учитывается уникальный подход Предка к добру, справедливости и истине, который исходит от Природы и рождается из интерпретации вещей в Природе. В первобытной мифологической памяти все живое, Турецкий человек - Эчдат может придавать свои значения тому, что он видит вокруг себя, и может воплощать их в жизнь согласно своему мировоззрению. Лучшим выражением этого процесса в турецкой мысли являются эпос. Эпическая традиция сохраняет следы Тенгрианство в зрелом виде.

Эти следы проявляются в каждый момент его жизни. В статье рассматриваются следы Тенгрианство в «Китаби-Дедэ Коркут», раскрываются вопросы, связанные с исламской религией, и делаются необходимые научные выводы.

Ключевые слова: Тенгрианство в «Китаби-Дедэ Коркут», Тенгрианство – Ислам, следы Тенгрианство в аплодисментах и проклятиях, верования о воде в «Китаби-Дедэ Коркут», Тенгрианство – природа.

Giriş. Tanrıçılıqla bağlı görüşlərin ifadəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”da sistemli xarakter daşıyır. Kitab mahiyyətə Tanrıçılıq ruhu ilə yığrulub. Ünlü dastan

folklorla yazılı ədəbiyyatın qovşağındadır, ancaq tərəddüd etmədən yetkin yazılı ədəbiyyat örnəyimiz də sayə bilərik.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının mayası mahiyyətə “Avesta”nın ulusal-bəşəri ruhundan gəlir. Bu ruhun xalqımızın mahiyyətinin soraqçısı olduğunu sübut edən çoxsaylı qənaətlər var. E.Əlibəyzadənin “Avesta” Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixidir” adlı kitabında bəşəri ənənənin, bənzərsiz ideyaların xəlqi köklərinin yaşarı ifadəsinə diqqət çəkilir. Kitabda “Avesta” kitabından Azərbaycan-türk xalqının qədim mənəvi mədəniyyət tarixi kimi bəhs olunur (13).

“Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”nin (I cild) müqəddiməsində yazılır: “Dünya xalqlarının ədəbiyyatları içərisində Azərbaycan xalqının ədəbiyyatı həmişə öz zənginliyi və humanist ideyalarının vüsəti ilə seçilmiş və bu seçim indi də davam etməkdədir. Azərbaycan ədəbi-fəlsəfi təfəkkürü bəşər mədəniyyəti xəzinəsinə ilk peyğəmbəri Zərdüştü və onun sistemli bədii-fəlsəfi dünyagörüşünü özündə əks etdirən “Avesta”nı bəxş etmişdir. Azərbaycan xalqının bədii-poetik düşüncəsinin münbit tarlalarında Nizami, Füzuli kimi dünya şöhrətli ölməz söz sənətkarları ərəsəyə gəlmişdir. Dünya ədəbiyyatının korifeylərilə bir sırada qürurla dayanan bu dahi şəxsiyyətlərin adları Azərbaycan ədəbiyyatının şərəfli tarixi haqqında təsəvvür yaratmağa əsas verir. Azərbaycan ədəbiyyatının min illərdən bəri davam edən tarixindən qızıl bir xətt kimi keçən hümanizm ideyaları isə hər bir xalqa başucalığı və şərəf gətirməyə layiqdir” (1, 6).

“Avesta” ilə “Dədə Qorqud” dastanları arasında ciddi bağlar görən E.Əlibəyzadə bunun kökünün “Bilqamıs”dan gəldiyi qənaətindədir. O, “Bilqamıs” dastanındakı xəlqi ruhun güclü, özünəməxsus olması səbəbindən türk xalqlarından – Türkdən ayırmağın, başqa xalqlara aid etməyin ağlasığmaz, mümkünsüz olduğunu vurğulayır. Habelə “Bilqamıs”la “Avesta” arasında güclü ədəbi-bədii və mənəvi əlaqə qohumluğu, mövzu, üslub yaxınlığı və s. məqamlar olduğu bildirilir. Bunun xüsusilə tanrılar aləmi, ümumən fəlsəfi baxışlarda özünü göstərdiyini yazan alim hər iki qədim kitabədə Xeyir və Şər qüvvələrin qarşı-qarşıya dayandığını qeyd edir: “Bilqamıs və dostu, məsləkdaşı Enkidü şər qüvvələrə qarşı mübarizə aparır, çarpışır, vuruşur, qələbə çalır. “Avesta”da da Xeyir və Şər qüvvələrin mübarizəsi əsasdır. “Avesta”da bəşər həyatının mühüm və əsas problemləri az və ya çox dərəcədə qoyulub, həllini tapıb. B.e.ö. VI əsrin ortalarında Kirin hakimiyyətə gəlməsi və fars imperiyasının genişlənməsilə “Avesta” dövlətin dini ideologiyası olur, tamam mənimsənilir. Onun yaradıcıları farslara qulluq etmək məcburiyyətində qalırlar. “Avesta” inkişafının fars mərhələsinə daxil olur. “Avesta” əslində Midiya dövlətinin qanun kitabı olub; farslar Midiyanı süquta uğratdılar, Zərdüştü də zəbt etdilər, özlərinə din elədilər. Ancaq Zərdüştilik fars ruhuna doğma deyildi. Bu səbəbdən də onlar, sonralar demək olar, müqavimətsiz İslama keçdilər, Zərdüştlükdən ayrıldılar” (13, 19).

“Nizami Gəncəvi: etnogenezi və mifologiya” S.Rzasoyun tələbəlik dövrü ilk sistemli yaradıcılıq işi sayıla bilər. Nizami Gəncəvi yaradıcılığının araşdırılması

üçün Zərdüştlük mövzusunə baxış istər-istəməz labüd bir məsələ kimi aktuallaşır. Bildirək ki, diplom işində irəli sürülən müəyyən məqamlar çağımız üçün də gərəkliliyini saxlayır. Gələcəkdə bu kimi məqamlara folklorşünaslıqda daha sistemli yanaşma olacağına əminik. Bu ideyaların 1986-cı ildə ifadə olunması isə əsərin maraqlılıq dərəcəsini artırır: “Cənubi Azərbaycan zonasında yaşamış rəngarəng Azərbaycandilli qəbilələr arasında tədricən müxtəlif dürlü qəbilə inamlarından bir güclü qəbilə inamı törəməyə başlayır. Sonrakı dövrlərdə oturaq əkinçiliyə keçmə, siniflərin əmələ gəlməsi, ayrı-ayrı tayfaların bu və ya digər siyasi qurumlarda birləşmələri və bu əsasda etnik birgəliyə doğru meyl bu zonada oda tapınmanı – atəşpərəstliyi baş mifoloji dünyagörümə çevirir və nəticədə Zərdüştilik meydana gəlir. Azərbaycanlı şair, filosof-peyğəmbər Zərdüşt tərəfindən yazıldığı güman edilən “Avesta” kitabı isə bu dinin – atəşpərəstliyin rəsmi-sinfi yekun aktı olur. Lakin hər hansı din öz sinfi rəngində dindirsə, öz əzəli etibarilə sinfi boyalardan azad şəkildə isə mifologiyadır. Yəni ki, atəşpərəstliyin rəsmi-dini kitabı olan “Avesta”dakı müddəalar birdən-birə yaranmamışdı. Bütün dini obrazlar, allahlar panteonu və hər bir allahın özünəməxsus funksiyaları hələ Zərdüştə və “Avesta”ya qədər əski qəbilə inamları, mifləri idilər. Bu gün Azərbaycan xalqının adət və ənənələrində, nağıl və dastanlarında, məişət və yaşayışlarında mövcud olan, bizim şərti olaraq adlandırdığımız “avestizm” bütün sadaladıqlarımızda özünü hər an yaşadan atəşpərəstlik görüşləri, adətləri çağdaş türkdilli Azərbaycan xalqının birbaşa “Avesta” mədəniyyətini yaradanların varisləri olduğunu göstərən inkaredilməz genetik-mifoloji faktdır. Azərbaycan mifologiyasının bir qaynağı olan Atropaten qolu məhz bu “Avesta” – Zərdüştilik dini, mifoloji inamlarını əhatə edir (20, 21-22).

S.Rzasoyun təxminən 40 il öncə – sovet dövründə, tələbəliyinin son ilində gəldiyi bu və başqa qənaətlərin geniş təhlili ayrıca araşdırmanın mövzusudur. Düzgün əsaslandırılmış elmi fikirlər bizə Tanrıçılıq – Zərdüştcülük bağlarının araşdırılması üçün ciddi ipucları verir. Tanrıçılıqdakı əcdadın həyata münasibəti, baxışları mahiyyətcə daha yetkin, daha gəlmiş biçimdə “Avesta”da ifadəsini tapır. Bu gün Tanrıçılıq-Zərdüştcülük bağları haqqında danışmaq çox hallarda mübahisələrə səbəb olur. Hazırda bu istiqamətdə elmi araşdırmalar demək olar, azdır. Tərəddüdlü, qeyri-müəyyən baxışlarımız sabahımız üçün olduqca gərəkli mənəvi yönümüzün aydınlaşdırılmasına əngəl olur. Fikrimizcə, ortada olan araşdırmaların sistemləşdirilməsi, zəngin folklor örnəklərimiz əsasında sübutlandırılması, habelə sabah üçün universal yön yarada biləcək elmi-fəlsəfi əsasların müəyyənləşdirilməsinin zamanıdır.

Bu, əslində qaçılmaz mənəvi bir prosesdir. Elm bu gedişdə işin necəliyini göstərməklə yanaşı həm də niyəliyini də açmağa yardımçı olacaq. Fəlsəfənin niyəliyin - aydınlığın yaranmasında ayrıca (xüsusi) rolu olacağı isə danılmazdır.

F.Ələkbərlinin fikrincə, Turan Midiyasının Maqlar təlimində ikili mübarizə məsələsində xəyalçılıq və qədərçiliyə yer yoxdur (11). Bu da maraqlı olduğu qədər geniş araşdırılmalı məsələdir. Xəyalçılıq mənəvi bir impuls olub, əslində bu və

ya başqa biçimdə dini təsəvvürlərdə var, insanın dünyaya yanaşmasında gərəkli rol oynayır, xalq düşüncəsindən gəlir, sonradan yazılı ədəbiyyata keçib, bu gün də ümid və təsəvvürlərimizin mayasındadır. Yəqin müəllif burada xülyaçıılığı (fitri duyum – düşüncə mahiyyətsizliyini) nəzərdə tutub. Hər halda bunlar ayrı-ayrı məsələlərdir. Ancaq qədərçilik məsələsi dedikdə tale (bəxt), alın yazısı nəzərdə tutulur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da mətn boyunca Tanrıçılıq ruhu ardıcıl duyulur, görünür. Faktlar göstərir ki, dastan mahiyyətcə Tanrıçılıq dövrünün məhsuludur. Dastana sonralar edilmiş katib qeydləri belə dastanın ruhunu qədimlikdən, ulusal özünəməxsusluqdan ayıra bilmir. Ə.Tanrıverdinin “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı çoxsaylı araşdırmaları bu mənada Tanrıçılığın izlərini hərtərəfli görməyə imkan verir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası” kitabında (“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı antoponimlərin etimologiyası”) dastanın dilini araşdırır, şəxs adlarının daha çox hansı dilə aidliyi ilə bağlı maraqlı müqayisələr ortaya qoyur (21, 38-39).

M.Erginin fikrincə, hekayələrdəki şəxs adlarının çoxu müsəlman adı deyil və kam /qam/ kimi şamanist ünsürləri daşımaqdadır. Bu adların bir qismi Oğuz boylarının adları olub. Qəhrəmanların Oğuz boylarını təmsil etdikləri anlaşımaqdadır (12, 55). Anar hesab edir ki, “Dədə Qorqud” boylarında adları çəkilən yüzə yaxın adamdan yalnız üçünün adı ərəb-fars mənşəlidir” (3, 64).

Ş.Cəmşidov yazır, qəhrəmanların demək olar, 99 faizinin adı türk – Azərbaycan adlarıdır. Təxmini hesablamaya görə, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı sözlərin 85 faizi Azərbaycanca, 9 faizi fars, 6 faizi ərəbcədir. Əsas qəhrəmanlardan ancaq 3 ad: Şirşəmsəddin, İmran və Rüstəm adları ərəbcə-farscadır. Müqəddəs şəxslər və Fatma, Zübeydə, Zəlixə kimi adlar isə epizodik ad olub, əsas qəhrəmanlar silsiləsinə daxil deyil (9, 111).

İ.Şıxıyevanın hesablamasına görə, dastanda işlədilən 77 şəxs adından 50-si türk, 24-ü ərəb və 2-si fars mənşəlidir (28, 110). Dastandakı 100-ə yaxın antoponim, əsasən, türk mənşəli vahidlər olduğunu göstərir (10, 154).

Bu yöndəki araşdırmalar içərisində Ə.Tanrıverdinin ortaya qoyduğu faktlar sistemliliyi, əhatəliliyi ilə fərqlənir. O, “Dədə Qorqud”da 100-ə yaxın antroponimin işlədilməsi faktının doğruluğunu təsdiq edir. Dastandakı antroponimləri işlədilmə məqamları baxımından 10 istiqamətdə qruplaşdırır: Müqəddimədə işlədilən antroponimlər (Məhəmməd, Həsən, Hüseyn, Əli, Əbubəkr, Yetər, Zəlixə, Zübeydə, Ürüyde və s.); Oğuz qəhrəmanlarının adları (Qazan, Qaragünə, Qarabudaq, Qanturalı, Buğac, Beyrək və s.); Qəhrəmanın bütöv ad konstruksiyasında işlədilən ata adları (Duxa Qoca – Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul); Oğuz qəhrəmanlarının dilində işlədilən dini adlar (Məhəmməd, Həsən, Hüseyn və s.); Oğuz qadınları (Burla xatun, Banıçıçək və s.); Aşağı təbəqə nümayəndələrinin adları (Qaraca Çoban, Qabangüci, Dəmirgüci və s.); Oğuz qəhrəmanlarının bədii təyinlərində işlədilən adlar (İlək Qoca oğlu Alb Ərənin bədii təyininə – Ağ Məlik Çəşmə qızı – Ağ Məliyin Çəşmə qızı); Adları türk, özləri Oğuz düşməni, kafir kimi işlədilən adlar (Qara Tükən Məlik, Buğacıq Məlik, Şöklü Məlik və s.); Titullar (alp, bəy, bəylər

bəyi, sultan, məlik, çavuş və s.); Əslində qeyri-real, mifik olub, ancaq real ad kimi işlədilənlər (Pəri qızı, Əzrayil, Xızır) (21, 38-39).

Dastanın mahiyyətə İslamdan öncəki yaşamın, düşüncənin məhsulu olmasını mənbələr təsdiq edir. Ancaq burada da fikirlər haçalanır. Əsərdə islamiyyət ruhu, məsələn, bu əsərlərdə yaranmış yazılı ədəbiyyat əsərlərinə nisbətən çox zəifdir. Burada hicab, çoxarvadlılıq və s. yoxdur. Hətta alqış və qarğışlar da dini mahiyyət daşıyır (*“Qılincıma doğranım”, “Oğlum doğmasın, doğarsa, on yaşına varmasın”, “Çaparkən ağ-boz atın bədrəməsin, kölgəlicə ağacın qurumasın”* və s.). Mübaligəsiz demək olar ki, əsərdə at, qılinc, qadın və s. islamiyyətlə əlaqədar dini şəxsiyyətlərdən daha qabarıq bir şəkildə müqəddəsləşdirilmişdir (22, 77).

Yuxarıdakı qənaət türk Tanrıçılığının dastanda aparıcı yön olmasının sübutu kimi görünür.

Türk Tanrısı türk insanı ilədir. Hələ islamiyyətdən qabaqkı dini görüşlərlə bağlı inam və etiqadlar, adət və ənənələr də əsərdə aydın bir şəkildə yaşamaqdadır. Əsərdə təsvir edilən müharibələrin müəyyən hissəsi “kafirlərə” qarşı aparılır. Ancaq “kafir” sözü hər yerdə “din ayrı düşməni” mənasında işlədilmir. Əsərdəki qəhrəmanlar daxildə öz aralarında müharibələr, döyüşlər apardıqları kimi, xarici basqınlara da qarşı vuruşurlar. Belə vuruşmalardan bəhs edən dastanların çoxunda “kafir” adlanan bu düşmənlər ölkəyə basqın edir, qəhrəmanlar da bunlara qarşı vuruşmaq üçün ayağa qalxırlar (*“Qazan xanın evinin yağmalanması”, “Bamsı Beyrək”, “Bəkil oğlu İmran”, “Uruzun əsir olması”* və s.) (22, 78).

Burada “kafir” anlayışının İslam dinindən keçdiyi aydındır. Dastanda Oğuz dünyası insanların bir-birinə saygılı yaşaması, ailə dəyərlərini uca tutması, Yurdu, doğulduğu torpağı kutsal sayması mahiyyətə Tanrıçılığın ifadəsi kimi bilinir, görünür.

R.Qafarlı *“Dədə Qorqud”* eposunda çadır mifik dünya modeli və Vətən obrazı kimi” adlı məqaləsində yazır, Göy türk qamlarının təsəvvüründə dünya yurt (çadır) şəklindədir. Kosmosdakı Ağ yol (Süd yolu, Kəhkəşan) çadırın tikişləri, ulduzlar isə işıq üçün açılan dəliklərdir. Tanrılar hərdən çadırı açırlar ki, yerə tamaşa etsinlər. *“Kitabi-Dədə Qorqud”* eposunun finalında oğuz-türk elinin iki qanadı bir-birinə asi düşüb vuruşur, nəticədə şər məğlub olur. Qələbədən sonra elin başçısının gördüyü ilk iş bundan ibarətdir ki, *“Qazan gög alan çəmənə çadır dikdirdi”* (19, 126). Göründüyü kimi, burada qurulan çadır Göylə əlaqələndirilir. Məhz qam inamında göstərilir ki, dünyanın bütövlüyünə qarşı yönələn təhlükələr aradan qaldırılanda el Göy Tanrının şərəfinə göy altında mifik dünya modelini simvollaşdıran göy rəngli, başı göyə çatan çadır qurulmalıdır (19, 7).

Burada Türk insanının – Əcdadın torpağı müqəddəsləşən məkana – Yurda çevirməsinin şahidi oluruq. Türk qanı ilə suvardığı, kutsallaşdırdığı torpağı Yurd sayır, ev (çadır) qurur, təsərrüfat yaradır.

Uca, əlçatmaz Göyün Tanrı sayılması – Əcdadın mahiyyətə ruhuna doğma olanı kutsallaşdırmasıdır, Göydəkiləri (Günəşi, Ayı, ulduzları və s.) obrazlaşdır-

masıdır, habelə dünya yaradıcılığında iştirakını mənalandırmasıdır, soy üçün əminlik yaratmasıdır, mifləşməsi, dastanlaşmasıdır.

Dastanda əsas baş obraz olan Dədə Qorqudun şəxsiyyəti, həyata münasibəti mövzu sarıdan müəyyən qənaətlərə gəlməyə imkan verir. Onun tarixi şəxsiyyət olub-olmadığı hələ də mübahisə mövzudur, ancaq gerçəkdir ki, xəlqi mahiyyəti ifadə edən belə bir möhtəşəm obraz məhz ruhumuzun yetkin ifadəsi olaraq yaranıb. Bu, indi yaşadığımız, daha geniş coğrafiyada isə tarixi torpaqlarımızda əzəldən var olduğumuzu sübut edir.

E.Əlibəyzadə yazır: “Dədə Qorqudun bir şəxsiyyət kimi qeyri-adiliyi, ağılca, bilikcə və nüfuzca zəmanəsindən yüksəkdə durması, bunlara əlavə olaraq qeyri-adi şairlik istedadı, bəstəkarlığı, ozan-aşıqlıq məharəti, müdrikliyi, uzaqgörənliyi, qaibdən xəbər verməsi və s. onu sonralar “mifləşdirə”, “əfsanəvi” və “mifik obraz” edə bilərdi” (14, 681). Bu fikir Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət olması haqqında müəyyən qənaətə gəlməyə imkan verir: “Ümumilikdə VI-VII əsrlər Türk dünyasının və xüsusilə Azərbaycan xalqının dahi sənətkarı, şair-bəstəkarı Dədə Qorqudun varlığı, şəxsiyyəti barədə kifayət qədər məlumat vardır. Bu fikrin təsdiqi ucun təkcə onun yazdığı “Kitabi”ndakı sətirlər də kifayətdir” (14, 682).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da su ilə bağlı inanclar Tanrıçılığın ifadəsi kimi. “Kitabi-Dədə Qorqud”da su ilə bağlı inancın zəngin çalarları var: Türk mifologiyası düşüncəsində Təbiətdəkinə inam mahiyyətə Təbiətdəkindən yaranmaya inamdır. Xalq arasında su ilə bağlı inanclar özünün diriliyi, duruluğu sarıdan milli ruhumuzda köklü yer tutub. Su ilə bağlı andlar, inanclar qədim əcdadlarımızın həyat tərzində, düşüncəsində yaşayaraq günümüzə kimi gəlib çıxıb. Bu, o deməkdir ki, xalq özünün ruhuna uyğun olan cəhətləri böyük bir mətanətlə, ruh yaddaşının gücü ilə qoruyub saxlamağı bacarır. Mətnlərin ruhu bunu aydınca göstərir. Dastanda oxuyuruq: “Qazanın öginə bir su gəldi. Qazan aydır: “Su həq didarın görmüşdür. Bən bu suyla xəbərləşəlim” – dedi. Görəlim, xanım, necə xəbərləşdi. Qazan aydır: Çığnam-çığnam qayalardan çıxan su! Ağac gəmiləri oynadan su! Həsən ilə Hüseyinin həsrəti su! Bağ ilə bostanın ziynəti su! Ayişə ilə Fatimənin nigahı su! Şahbaz atlar içdigi su! Qızıl dəvələr gəlüb keçəki su! Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatdığı su! Ordumun xəbərin bilürmisin, degil mana, Qara başım qurban olsun, suyum sana! – dedi (23, 44-45). Məsələyə qədim türk-oğuz düşüncəsində yanaşsaq, burada ilahi buta mifologiyası və ona mütləq şəkildə daxil olan su stixiyasını görürük. Suyun Türk Tanrıçılıq sistemində kutsallaşdırılması – Suyun Tanrılaşdırılması ilə bağlıdır. Suyun dünya yaradılışında iştirakı Türk Tanrıçılığında dünyanın heçdən yox, dünyadakından yaranmasına inamdır. Burada bir məqamı qeyd etmək lazımdır. Qazan, Ayişə və Fatimə adları epik-mədəni düşüncənin fərqli səviyyələrini təmsil edən mənə vahidləridir. Qazan Oğuz epik ənənəsi, Ayişə və Fatimə isə İslam dini-epik ənənəsi ilə bağlıdır. Şübhəsiz, bu adlar Oğuz epik ənənəsinə sonradan, oğuzlar islam dinini qəbul etdikdən sonra daxil olub, ancaq epik ənənəyə daxil olarkən özləri ilə Oğuz eposuna hər hansı yeni süjet əlavəsi gətir-

məmişlər. O deməkdir “Ayişə ilə Fatimənin nikahı su!” ifadəsində Ayişə və Fatimə adları qədim Oğuz obrazlarının adlarını əvəz edib. Nikahın su ilə kəsilməsi suyun Oğuz kosmoqoniyasında nikahın əsasında duran ünsür olmasını göstərir. Ayişə və Fatimə qadın adlarıdır, deməli, bu adlar Oğuz kosmoqoniyasında ilkin nikahda iştirak edən qadın adlarını əvəz etmişlər. Belə bir sual ortaya çıxır: Oğuz kosmoqoniyasında su ilə kəsilən nikahın tərəfləri kimlərdir, qadınların sayı niyə ikidir? Bu suala Oğuz mifologiyasına müraciət etməklə cavab tapmaq mümkündür. Oğuz mifologiyasında ilk olaraq Oğuz kağanın özü yaradılır. O, ilk insandır. Daha sonra iki kosmoqonik nikahın şahidi oluruq. Oğuz məhz iki qadınla evlənir. Bunlardan birincisi göydən günəş şüası şəklində düşən qız, ikincisi gölün ortasında ağac koğuşunda oturmuş qızıdır. Birinci qız Göyü, ikinci qız Yeri təmsil edir. Beləliklə, Oğuz mifologiyasında kişi başlanğıcını Oğuz Kağan, qadın başlanğıcını şərti olaraq adlandırdığımız Günəş qızı və Yer-Sub qızı təmsil edir. Demək, “Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!” ifadəsinin ilkin şəklində Oğuzun həmin iki sevgilisi durur (17, 120).

“Su həq didarın görmüşdür” ifadəsi özündə dərin mənalar gizlədən məlumat kimi folklorşünasların diqqətini cəlb etmişdir. Bahaəddin Ögel “Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsini “Su Allahın üzünü, camalını görmüşdür” şəklində şərh edir (25, 350).

F.Bayat yazır, bu ifadə “türk mifologiyasında yaradılış ünsürünə çevrilməklə kosmik bilgini simvollaşdıran və kainatın meydana gəlməsinə şahidlik edən suyun epik yaddaşa keçmiş şəklindən başqa bir şey deyildir” (5, 89-90). M.Cəfərli yazır, suyun haqq üzünü, yaxud görünüşünü görməsi cümlədə ifadə olunan mifoloji-kosmoqonik situasiyanın məzmununu dəyişmir. Burada söhbət suyun haqq ilə akt səviyyəsində, kosmoqonik situasiyada birgə iştirakından gedir. Bu cümlənin hətta islami düşüncədən gəlmə ehtimalı belə vəziyyəti dəyişmir (8, 105-106). A.Babək göstərir, “Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsində su haqqında oğuzların qədim mifoloji görüşləri ilə islami düşüncə biri-birinə qovuşmuşdur. Suyun Haqqın üzünü görməsi, suyun ilkin başlanğıcda var olmasına dəlildir. İnanca görə, Haqq (Allah) yaradandır. Deməli, su yaradılışın şahididir. Bütün mif mətnləri, o cümlədən Altay mifləri suyun ilkin başlanğıcdakı iştirakını və yaradılışın əsas ünsürü olduğunu, bəzən yaradılışın materialı rolunu oynadığını isbat edir (4, 145).

“Əsli və Kərəm” dastanında suyun insanlaşmış obrazına rast gəlirik. Kərəm Əslini sudan xəbər alır:

“Kərəm üzünü tutdu çaya, dedi:
Abi-həyat kimi daim axarsan,
Haqqın camalına hərdən baxarsan,
Dolana-dolana evlər yıxarsan,
Mənim Əslim buralardan keçdimi?
Çay da dilə gəlib belə cavab verdi:
Kərəm saxlar onun həmişə yasın,

Yanına almışdı ata-anasın,
Həm içib, həmi də doldurdu tasın,
Atların suyuma saldı da getdi” (26).

Evini axtaran Salur Qazanın dediyi “Su Haqq didarın görmüşdür” ifadəsi ilə sevgilisini axtaran Kərəmin dediyi “Haqqın camalına hərdən baxarsan” ifadəsinin məna yükü tamamilə eyni olub, suyun ilkin yaradılışdakı rolunu göstərir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Tanrıçılıq görüşlərinə dastan boyunca rast gəlinməsi doğul gedişin ifadəsidir. Qəhrəmanların Tanrısal davranışlarının islamla bağlanılması dastana edilən əlavələrin sonucu kimi qəbul olunmalıdır. R.Kamal yazır, sakral performativ formullar və deyimlər oğuz insanının ontoloji təcrübəsinin hermenevtik çevrəsinin genişlənməsindən xəbər verir (25, 15-16). “Təpəgöz boyu”na diqqət edək: “Dərəgöz aydır: Oğlan qurtuldunmu? Basat aydır: Tənrim qurtardı”; “...Basatın dilinə bu gəldi kim, la ilahə ilallah Məhəmməd rəsulallah” – dedi. Dedi, həman dəm günbəd yarıldı, yedi yerdən qapı açıldı” (23, 77).

Təpəgözün “Oğlan, qurtuldunmu?” sualına Basat “Tanrım qurtardı”- cavabını verir. Burada “günbədi yaran”, “yeddi yerdən qapını açan” islam Allahıdır. Ancaq mətnin ilkin halında – mifoloji yaddaşda bu obrazın – ilahın türk Tanrısı olduğu şübhəsizdir. Nəzərə almaq gərəkdir ki, “Təpəgöz boyu” “Kitabi-Dədə Qorqud”un ən qədim boylarından biri sayılır. R.Kamal bu qənaətə gəlir ki, yumların sonunda söylənilən “Amin” sakral performativ formulu (“Amin! Amin! deyənlər didar görsün!”) Kosmosun Xaos, müsəlmanların kafirlər, sakrallığın profanlığ üzərində qələbəsinə inamın təsdiqidir (25, 15-16). Ancaq bu məqamda işlədilən əski ifadələrin nə olduğunu isə bilmirik. Deməli, bu ifadələr Türkün islamlaşmasından (əslində islamlaşdırılmasından) sonrakı dövrdə katibin (və ya katiblərin) məharətli əvəzləməsinin ifadəsi kimi diqqətə alınmalıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da ailə ənənəsi və Tanrıçılıq. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dirsə xanın qadınına dediyi: “Bərü gəlgil, başum bəxti, evüm təxti! Evdən çıxub yürüyəndə səlvə boylum! Topuğunda sarmaşanda qara saçlum! Qurulu yaya bənzer çatma qaşlum!” (23, 58) öyğüsü Türk ailəçiliyinin Türk kişinin şəxsinə insana – qadına Tanrı ölçüsündə yanaşmasının ifadəsidir. O deməkdir ki, Türk kişinin ikinci, üçüncü, dördüncü qadına... gərəyi yoxdur. Qadın kişinin “başının baxtı, evinin taxtı”dır. Türk Tanrıçılıq görüşlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da bənzersiz biçimdə ömürləşməsinin ifadəsi bizcə, burada bütün aydınlığı ilə görünür, bilinir.

Bir məqamı da nəzərə almaq gərəkdir ki, yuxarıdakı ilahi öyğünü qadınına deyən şəxs Dirsə xandır. Xan olaraq onun kifayət qədər hökmü var, hər şeyə imkanı çatır, neçə dəfə evlənə bilər. Neçə dəfə evlənmir, ona görə ki, türk törəsi, türk ədəmliyi buna imkan vermir, ölçü budur: görəvindən, mövqeyindən asılı olmayaraq bir kişi bir qadındır, bir qadın bir kişindir. İkinciyə gərək yoxdur, ümumiyyətlə, olmaz.

Dastanda türk kişilərinin bir qadınla yetərlənməsi ilə bağlı kifayət qədər faktlar gətirmək olar. Bu qaydanı əcdadlarımız özlərini zorlamaqla – məcburən əməl etməklə yaşamırlar. Bu qayda onlar üçün içdən gələn, hamının qeyd-şərtsiz əməl etməli olduğudur.

Qazan xanın bir qadını var – Burla xatun. Bamsı Beyrəyin bir qadını var – Banıçiçək. Qanturalının bir qadını var – Selcan xatun. Kişinin qadını bir olduğu kimi, qadının da kişisi birdir. Türk elində ailəçilik türk aqibətinin ifadəsi olaraq canlı yaşamdır. Ailəçilik – Türk Tanrıçılığının Türk xarakterində bütün halı ilə yaşamasının (yaşadılmasının) sübutudur.

R.Qafarlığının fikrincə, ad Dədə Qorqud kimi qamlar tərəfindən hünərə, şücaətə əsasən müəyyənləşir. Bu mənada ad yeni doğulana təsadüfi hal kimi verilmirdi; ad mütləq qazanılmalı idi. Və qadınlar, qızlar türk ər üçün öz uca adı ilə bərabər tutulurdu. Qadının-qızın ləkələnməsi türk ailəsindəki kişilərin adının batması, papağının yerə çırpılması demək idi. Tanrıçılıqda qadınların yerinin daralmasına gəlincə, bu, onlara qarşı soyuqluğun təzahürü deyildi, əksinə, başlıca funksiyasını yerinə yetirən – “soyu soldurmayan” qadın “evin dayağına”, ərini “başının bəxtinə” çevrilirdi. Oğuz türkü üçün ana haqqı tanrı haqqı idi. Qadın yeri gələndə ox da atırdı, qılınc da çalırdı, düşməni başı da kəsirdi. Ancaq onun əsas funksiyası övlad doğmaq idi. Mifoloji strukturlarda da o, həmin müqəddəs işini yerinə yetirib kənara çəkilməmişdi. Oğuz-türk tanrı panteonunda kişi başlanğıcın Günəşlə bağlılığı göz qabağındadır, çünki tayfadakı ən ağır fəaliyyətlər – döyüş, ov, nəsil törətmək onların öhdəsinə buraxılmışdı (19, 4).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da alqışlar və tanrıçılıq. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı alqışlarda Tanrıçılıq ruhu daha çox duyulur, görülür: “Ağ ayılda ağca qoyunum sana şülən olsun!”, “Ağ saqqallı baban yeri uçmaq olsun!”, “Azıb gələn qadanızı Tanrı sovsun, xanım hey!”, “Bu ad, bu yigidə qutlu olsun!”, “Babam sağ olsun!”, Qara başım sağlığında eyiliklər edəm, köpək sana!”, “Qara başım qurban olsun, qurdum, sana!”, “Qara dağların yıxılmasın!”, Qara başım qurban olsun, suyum, sana!”, “Qara dağa yetdiyində aşıt versin!”, “Qara ölüm gəldikdə keçid versin!”, “Qanlı-qanlı sulardan keçid versin!”, “Qutlu olsun dövlətiniz!”, Qatar-qatar dəvələrim sana yüklət olsun!”, “Qadir tanrı səni namərdə möhtac etməsin!”, “Qarlı qara dağların yıxılmasın!”, “Qamən axan körkül suyun qurumasın!”, “Qanatların ucları qırılmasın!”, “Qarşı yatan qara dağlar sənə yaylaq olsun!”, “Dünlüyü altun ban evlərim sana kölgə olsun!”, “Dünlüyü altun ban evimin qəbzəsi oğul!”, “Dürtüşürkən ala göndərin ovanmasın!”, “Dürtüşürkən ala göndərin ufanmasın!”, “Elimizdə çalib ayıdan ozan olsun!”, “Əlin var olsun!”, “Yerli qara dağların yıxılmasın!”, “Yüksək qara dağlarım sana yaylaq olsun!”, “Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsin!”, “Gözün kimi tutursa, könlün kimi seversə, sən ona varğıl!”, “Ocağına buncılayın övrət gəlsin!”, “Oğulla qarındaşdan ayrılmasın!”, “Ol ökdüğüm yuca tanrı dost oluban mədəd irsin, xanım hey!”, “Ol öydüğüm uca tanrı dost oluban mədəd versin!”, “On otuz on yaşınız dolsun”, “Haqq sizə yaman göstərməsin,

dövlətiniz payəndə olsun xanım hey!”, “Sağlıqlar sağıçün dövlətin haqq artırsın!”, “Sən sağ ol, qadın ana!”, “Sizi haqqa ismarladım!” “Soyuq-soyuq sularım sana icət olsun!”, “Tovla-tovla şahbaz atlarım sana binət olsun!” “Haqq yandıran çırağın yana dursun!”, “Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsin!”, “Çalanda qara polad üz qılıcın kütəlməsin!” (23) və s. Alqışlarda Dağın (“Qara dağların yıxılmasın!”, “Qara dağa yetdiyində aşıt versin!”, “Qarlı qara dağların yıxılmasın!”, “Yerli qara dağların yıxılmasın!”, “Yüksək qara dağların sana yaylaq olsun!”), Suyun (“Qamən axan körkül suyun qurumasın!”, Qara başım qurban olsun, suyum, sana!” və s.), kutsallaşdırılması mahiyyətcə Tanrıçılıq ruhundan gəlir.

Dağ folklor düşüncəsində yenilməzlik, güc-qüvvət rəmzidir. Dağ obrazı həmişə özünün sanbalını qoruyub, əcdad, yurddaş düşüncəsində ideallaşdırılıb. İdeallaşdırılmanın səbəbi türk ruhunda Dağ obrazına olan sevgidən irəli gəlir. Mifologiyada dağ insan kimi canlı varlıqdır. Ə. Tanrıverdi yazır, müasir Azərbaycan, o cümlədən türk xalqları onomastikasında dağ adları və dağ anlayışı ifadə edən sözlər əsasında yaranmış şəxs adları üstün mövqedə görünür: Altay, Dağbəy, Dağbəyi, Dağxan, Qafqaz, Qoşqar, Himalay, Elbrus... (21, 22).

İslam dininin ruhuna uyğun olan alqışların sonradan formalaşdığı (mətnə əlavə edildiyi) aşkardır: “Ağ alnında beş kəlmə dua qıldıq, qəbul olsun!”, “Amin, amin deyənlər didar görsün!”, “Axır vaxtında ari imandan ayırməsın!”, “Allah verən umurun üzülməsın!”, “Allah-taala sana bir oğul versin!”, “Qadir Allah üzünü ağ etsin, Basat!”, “Dövlətsizlər şərrindən Allah saxlasın xanım, sizi!” və s.

Göründüyü kimi, “Allah” adı keçən qarğışların sayı azdır. Ümumiyyətlə, “Tanrı”, “Allah” adı keçməyən alqışlarda da Tanrıçılıq ruhu aydınca duyulur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da qarğışlar. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı qarğışlarda “Allah” adı çox az keçir. Ancaq ümumən qarğışlarda Tanrı adına rastlanmasa da, burada Tanrı adından çıxış edən Türk insanının özünə, başqasına ərqli, güzəştətsiz, habelə inamlı, ümidli davranışının şahidi oluruq. Türk insanı əcdadın törəsini pozduqda, ya başqası törəyə əməl etmədikdə özünü, başqasını qarğıyır. Türkün özünə qarğışı özünü nədənsə (nələrdənsə) məhrum etməsidir. Burada özünü, başqasını məhrum etmə - özünə, başqasına cəza vermək anlamı daşıyır. Əgər hələ bu cəza gerçəkləşməyibse, olay baş verməyibse belə, ancaq artıq yaşamda imtina – özünü məhrum etmə var. Qarğışda türk insanının özündən başlaması – özünü cəzalandırması, məhrum etməsi imtina ləyaqətinə yüksəlməsidir, örnəklik keyfiyyətinə çatmasıdır. Bu hal başqasına da görk olur, onu məsuliyyət üstə kökləyir. Əgər Türk insanı - əcdaddan gələn bu törəni canlı yaşamasaydı, yaşaya bilməsəydi, deməli, onun Tanrılıq keyfiyyəti, qüdrəti də yoxa çıxmış olacaqdı. “Ağzın qurusun, çoban! Dilin çürüsün, çoban! Allah sənin alnına bəla yazsın, çoban!”, “Ağzın qurusun, ana! Dilin çürüsün, ana!”, “Altun axçan xərclər olsam, mənim kəfənim olsun!”, “Bitər sənin otların, Qazlıq dağı, bitərkən bitməz olsun!”, “Verməz olsan yana-göynə qarğaram, Qazan, sana!”, “Qaçar sənin keyiklərin Qazlıq dağı, Qaçarkən qaçmaz olsun, daşa dönsün!”, “Qazlıq dağı, axar sənin suların, Axar

ikən axmaz olsun!”, “Qonağı gəlməyən qara evlər yıxılsa yey!”, “Əlin qurusun, barmaqların çürüsün!”, “Yarılmasın, yarçımasın sənin oğlun kür qopdu, ərcil qopdu!”, “Yarımasın, yarçımasın!”, “Yaylar olsam, mənim gorum olsun!”, “Kəsilsin oğlan əmən süd damarım, yaman sızlar!”, “Oğlu-qızı olmayanı Allah-taala qarğayıbdır. Biz dəxi qarğarız”, “Səndən sonra bir yigidi sevib varsam, belə yatsam, ala ilan olub məni sorsun!”, “Soyuq-soyuq suların içər olsam, mənim qanım olsun!”, “Tovla-tovla şahbaz atın, minər olsam, mənim tabutum olsun!”, “Çalarsan əlin qurusun!”, “Çıxsın mənim gözlərim, Dirsə xan, yaman səyrir!” (23) və s.

Çağımızda qarğışın (qarğışların) adıləşməsi, qarğış deməyin daha çox, əslində “qadın işi” olması ilə bağlı qənaətin yaranması mahiyyətə əcdaddan gələn törənin - deyiləni ömürdə gerçəkləşdirməmək, sözü diriltməmək anlamındadır. Dədə Qorqudun dünyasında kişilərin qadınlardan daha çox qarğış dediyinin şahidi oluruq. Fikrimizcə, bu, kişilərin Tanrısallıq keyfiyyətini daha çox daşımalarına, dediklərinin gerçəkləşəcəyinə, suçu olanın cəzasını alacağına (Mahiyyətə Tanrı qarşısında suçlu olmaq – vicdan qarşısında suçlu olmaqdır) inamla bağlıdır.

Dastanda deyilir: “Ol zəmanda bəglərin alqışı – alqış, qarğışı – qarğış idi. Duaları müstəcab olurdu”. S.Rzasoy yazır, bu etnokosmik davranış formulunun təhkiyəçi tərəfindən “ol zaman”a aid olmasının manifestləşdirilməsi “Ol zəmanda bəglərin alqışı – alqış, qarğışı – qarğış idi” formulunun oğuz düşüncəsinin sakral dəyərlər sferasına bağlılığını bəyan etmək məqsədini güdür. Bu “manifestasiya” “alqış və qarğışın” eyni zamanda “Oğuz” adı ilə işarələnən dünyanın bütün sahələrindəki (etnokosmik və etnoxaotik) funksionallığının müqəddəs dəyərlər qatı ilə energetik əlaqəsinin kəsilməməsini də nəzərdə tutur (26). Ancaq buradaca qeyd edək ki, dastanda qadınların da Tanrısallıq keyfiyyətinə inamın izlərinə kifayət qədər rast gəlinir. Elə ana adının uca tutulması, qadının ailədə “Başım baxtı, evim taxtı” deyə öyülməsi, qız övladı doğularkən oğlandan qətiyyənlə aşağı tutulmaması, əksinə, fərq qoyulmadan sevilməsi, böyüdülməsi və s. bu qəbildəndir.

Dastanda (“Dirsə xan boyu”nda) Dirsə xan deyir: “Bayındır xan mənim hansı əskikliyi gördü? Qılıncımdanmı gördü, süfrəmdənmi gördü? Məndən əskik kişiləri ağ otaqda, qırmızı otaqda oturtdu. Mənim günahım nə oldu ki, qara otaqda yerləşdirdi? Dedilər: Xanım, bu gün Bayındır xandan buyruq belədir ki, oğlu-qızı olmayanı Allah qarğayıbdır: biz də qarğayıırıq” (22, 27). “Bayındır xanın təşkil etdiyi törəndə başlıca məqsəd Qalın Oğuzu Tanrı iradəsinin semantik qoşalığından təsnif etməkdir. Bu təsnifatın əsasında “Tanrı alqışı-Tanrı qarğışı” semantik bloku durur” (26). Bəs Dirsə xanın övladının olmamasının səbəbi nədir? Qədim Türk insanı əli qoynunda Tanrıdan səadətlə gözləyir? Bu durumdan çıxmaq – Tanrı qarğışından qurtulmaq, Tanrı alqışına yetmək üçün nə etmək gərəkdir? S.Rzasoy bunun səbəbini Dirsə xanın başçılıq etdiyi toplum daxilində maddi-sosial xaos yaratması, bu xaosun qurbanı olan “acların”, “yalınların”, “borcluların” ona qarğış etməsində, Tanrının bu qarğışı eşitməsi, cəza olaraq Dirsəni övladdan məhrum etməsi ilə izah edir (26).

R.Qafarlıının doktorluq dissertasiyasında qamlıq bağlantısının izləri “Kitabi-Dədə Qorqud”da axtarılır, ümumiyyətlə, Oğuznamələrə varılır: “Ehtimal ki, qamlar gələcəkdən xəbər vermək, varlıqlara ad qoyub şərh etmək qabiliyyətinə malik olduqlarından sözün məğzində “ışıldandırmaq”, “aydınlaşdırmaq” dururdu. Deməli, hələ ictimai təbəqələşmə meydana gəlməmişdən qabaq tayfaya mənəvi ata – qam rəhbərlik edirdi. O, Göy Tanrının, ya da Günəş Atanın elçisi sayılırdı və iki funksiyanın daşıyıcısı idi – həm inacla bağlı mərasimlərin icraçısı, həm də toplum daxili və toplum xarici əlaqələrin yaradıcısı, qayda-qanunun təminatçısı idi (18, 261).

S.Rzasoy “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini araşdıraraq (yeri gəlmişkən, S.Rzasoy yeni tapılmış (2019-cu il) “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini, iddia edildiyi kimi, yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun üçüncü nüsxəsi deyil, “Kitabi-Türkman lisani” “Dədə Qorqud” eposu ənənələrinə aid müstəqil oğuznamə sayır) bu qənaətə gəlir ki, Dədə Qorqud ... Oğuz Tanrıçılıq inanc sistemində aiddir. Dədə Qorqud bizə məlum olan mətnlərdə İslam övliyasıdır. Ancaq onun İslam dünyagörüşünün funksioneri olmadığı, islamöncəsi Tanrıçılıq inanc sistemində aidiyyəti 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” (27, 24).

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində “Tarı” (“Tanrı” adı əvəzinə - E.Q.), “Allah” ifadələrinin bir-birini əvəzləməsi diqqəti cəkdir. Əjdaha ilə döyüşdə udulanda Qazan Allaha yalvarır: Ya götürdüyün gögə yetürən görklü Tarı! Ya urdugünü ulatmayan ulu Tarı!... (16, 56). Yaxud “Allah Tarı” ifadəsinin birgə işlənilməsi: “Allah Tarı sana bir deyənin ağzın öpim, İki deyənin ağzın çarpım (16, 57).

N.Cəfərov Tanrıçılıqdan İslama keçidi belə əsaslandırır: “1.Qədim Türk eposunun əsas qəhrəmanları mifoloji obrazlardır – Su, Yer, Göy, Ağac, Quş, Boz Qurd, Tanrı xan... Qədim Türk eposunun sonrakı mərhələlərində artıq Tanrı obrazının mükəmməlləşərək mifologiyaya özünə tabe etməyə başladığı diqqəti cəkdir; 2. İlk orta əsrlər Türk eposunun qəhrəmanı Tanrıdır (yaxud onun təzahürü olan Xaqandır). Türklər (oğuzlar) İslam dinini qəbul etdikdən sonra Türk Tanrısı tədricən Allaha çevrilir; 3. Türk (burada Oğuz) xalqlarının differensiasiyası, müstəqil türk millətlərinin formalaşması ərəfəsində (və gedişində) Azərbaycan-Türk eposunun qəhrəmanı nə Tanrıdır, nə də Allahdır, Tanrı-Allahın himayəsində olan sufi aşiqdir (İnsandır) (7, 9).

R.Əliyevin fikrincə, “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda Dəli Domrulun xatununun adı Aylanudur. Alim fikrini əsaslandırmaq üçün müxtəlif mənbələrdəki fikirləri sitat gətirir: “Mifoloji düşüncənin məhsulu olaraq, Aylanu Dəli Domrulun funksiyasına əks olan ölüb-dirilmə ilahəsinin və can əvəzinə can vermə motivinin adı kimi ilkin qəbul olunmalıdır. Epik təfəkkürün məhsulu kimi isə oxşar mənbələrə əsasən Dəli Domrulun xatununun adının da ilahə Aylanu olduğunu

fərz edə bilərik. Aylanu adının Ay ilə bağlılığı, Ayın can əvəzinə can verilməklə xilas edilməsi (əjdaha tərəfindən udulmaması üçün Aya at qurban kəsilməsi ritualı keçirilir) qədim mifoloji şüurun məhsuludur” (15, 21). Buradakı Ay obrazının Tanrıçılıqdan gəlməsinin təsəvvür olunması əski düşüncənin yaşarılığına inam təəssüratı yaradır. Habelə tədqiqatda “Dəli Domrulun mifoloji çağın qədim türk tanrısı panteonunda və türk mifologiyasında adsız ölüm mələyi olması”ndan danışılır, onun “həqiqi ölüm qarşısında heyratə gəlməsi öz qəbiləsinin (boyunun) ölüm mələyi olmasına bağlıdır”. Məlumdur ki, boyda Dəli Domrul quru çayın üzərində inşa etdiyi körpüsündən keçənlərdən 33 aqça alır. R.Əliyev quru çay üzərindən körpü salınmasını “o dünya bu dünyanın əksi olduğu üçün bizim dünyanın axar çay üzərində salınan körpüsü mifoloji şüurda o dünyanın quru (susuz) çayı üzərində tikilən körpü ilə əvəz olunur” izahı ilə əsaslandırır, 33 ədədinin o dünya simvolu olduğunu yazır: “Dəli Domrul ölümləri o dünyaya müşayiət etməli, yumuşcu oğlan vəzifəsini icra etməlidir” (15, 25).

Yeri gəlmişkən, dastanın qədim boylarından olan “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda Dəli Domrulun dilindən “Ya qadir Allah” ifadəsinin səslənməsi (verilməsi) ikili xüsusiyyət kəsb edir: burada dastanın dilindəki “Allah” ifadəsinin öncələrdə “Tanrı” kimi işləndiyi aydın olur. Türk mifologiyasında Əzrayılın funksiyasının Aldacı tərəfindən yerinə yetirildiyinə diqqət çəkən R.Əliyev epos düşüncəsində Dəli Domrulun qarşılaşdığı ölüm mələyinin də Aldacı olduğunu yazır, düşünür ki, epos düşüncəsinə uyğun olaraq ola bilər, Domrulun xatununun da adı ilahə Aylanunun adına uyğundur. Aylanu can əvəzinə can motivinin adı olmaqla bərabər, həm də ölüb-dirilmə motivi ilə də bağlıdır. Ölüb-dirilmə tanrılara, ilahələrə xas xüsusiyyətdir. Tanrılara qızlar qurban verilir. Aylanu da tanrıya (burada Ay tanrıya) qurban verilir (15, 23). R.Əliyevin gəldiyi qənaətlərdən biri də budur ki, Domrul Tanrı səviyyəsindən endiyi üçün onun hüququnu cəmiyyət qəbul edə bilmir. Onun kişi hüququ qorunmur. Dastanda xatun ərinə sadıq həyat yoldaşdır. Amma onun eposdan əvvəl yaşadığı matriarxat cəmiyyətdə qadın hüququ aparıcı rol oynayır. Eposda xatuna məxsus olan can əvəzinə can motivi işlənsə də, matriarxat cəmiyyətdə az başa düşülür, fərdin canı totem canına bağlı olduğu üçün hamı öz canını qoruyur, ya da matriarxatlığın sonunda, ölümün dərk olunduğu vaxtda şərti olaraq Dumuzi kimi Dəli Domrulun da qədim ölüm mələyinin iradəsinə görə ölməyə məhkum edilən xatununun canı əvəzinə öz canını qurban verməsini düşünə bilərik (15, 27).

Nəticə. Tarixin bağrında silinməz izini qoyan uluslardan olan Türkün varoluşunun ilkin qaynaqları onun yaradıcı düşüncəsində, təbiətdəkiləri müqəddəsləşdirməsində, bu gedişdə varlığını dəyərləndirməsində, ağlında, ürəyində yaratdığı Tanrıya tapınmaqla yanaşı, habelə özündə də Tanrılaşmaq gücü, qüdrəti tapmasındadır. Türk özü ilə Tanrı arasında möhtəşəm bir doğmalığa görür, ona qovuşur, mahiyyətə özü də tanrılaşır. Tanrılaşma, Tanrılaşdırma Türk üçün əslində aqibətdir, bu, onun xarakterindən gəlir. Türk Tanrıçılığı ardıcıl mənəvi inkişaf xəttinə

malik özünü təsdiq yönüdür, əbədi sabahlar üçün yaradıcılığın bitməyən inam üföqlərinin yaranmasına təkan verir. Türk - fitri təbiətçidir. Onun insana, həyata, dünyaya münasibəti həmişə fitri xarakterinin ucalığından irəli gəlib. O, həyata daim yaradıcı baxır, ruhunun gözü ilə insanilikdən soruq verən hər bir cəhəti ləyaqətlə dəyərləndirir. Bu cəhəti qoruyur, yaşadır, sabaha çatdırır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Tanrıçılıq görüşlərinin araşdırılması mahiyyətə Türk-Azərbaycan ruhunun araşdırılması deməkdir. Əcdadın dünyaya, həyata, ayrıca olaraq doğaya (təbiətə), ümumən insana (və özünə) yanaşmasındakı ruhsallıq (məənəvilik) bəşəri səciyyəyə daşıyır. Bəşəri ölçüdə bənzərsiz olan dastanın alt qatında, eləcə də bütövlükdə strukturunda Tanrıçılıq aydın şəkildə izlərini qoruyur. Bu izlərin açımı, təqdimi bizə belə bir qənaətdə gəlməyə imkan verir: dastanın ruhu Əcdadın – Türkün yaşamının (həyatının) bütün qatları haqqında sistemli bilgilərin kodlarını qoruyur, bugündən sabaha çatdırır. Bu gedişi yaradan, məənalandıran Əcdadın Tanrıçılıq görüşləridir. Tanrıçılıq məənəvi impuls rolunu oynayır, əcdad ömrünün hər anında Tanrı ilə nəfəs alır; onunla ərkli davrana bilir, içdən (daxildən) təmizləndikcə daha da güclənir, bu əsasda yaranmış yaşam sistemi ömrünün yönünü müəyyən edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Elm nəşriyyatı, 1 cild, Bakı: 2004. Ön söz (B.Nəbiyev, T.Kərimli).
2. Azərbaycan məhəbbət dastanları / Tərtib edənlər: M.H.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov). Bakı: Elm, 1979, 504 s.
3. Anar. Dədə Qorqud dünyası. Səzsiz. Bakı, 1992.
4. Babək A. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inanclar. Bakı: Nurlan, 2011, 212 s.
5. Bayat F. Türk Mitoqolik Sistemi. Cilt 1. İstanbul: Ötüken, 2007, 380 s.
6. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 120 s.
7. Cəfərov N. “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslama keçidin poetikası. Bakı: 1999, 54 səh.
8. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 186 s.
9. Cəmsidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. “Azərbaycan onomastikası problemləri”, I, Bakı, 1986.
10. Чобанов М. Основы Азербайджанской антропониимики. Баку, 1995, 154 s.
11. Elekberov F. “Kitab-ı Dede Korkut”da eski Tanrıçılığın və Şamancılığın izləri. “Kitab-ı Dede Korkut”da eski Tanrıçılığın və Şamancılığın izləri | Faiq Elekberli - Academia.edu
12. Ergin M. Dede Korkut kitabı. I, Ankara, 1958
13. Əlibəyzadə E. “Avesta” Azərbaycan xalqının məənəvi mədəniyyət tarixidir. Bakı, 2005, 240 səh.
14. Əlibəyzadə E. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (ən qədim dövrlər), Bakı, “Qarabağ”, 2009, 828 səh.
15. Əliyev R. “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda mifoloji zaman (Aylanu konsepti və Yumuşcu oğlan). “Dədə Qorqud” jurnalı, 2023, I (80). səh. 15-31.
16. Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60.

- 17.Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı, Elm və təhsil, 2020, 180 səh.
- 18.Qafarov R.O. Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası). Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 2010, 60 səh.
19. Qafarlı R. “Dədə Qorqud” eposunda çadır mifik dünya modeli və Vətən obrazı kimi.”Dədə Qorqud” jurnalı, 2017, II (61), səh. 3-17.
- 20.Rzasoy S. Nizami Gəncəvi: etnogenez və mifologiya. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2021, 120 səh.
- 21.Tanrıverdi Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası”. Bakı, 2006, 471. http://www.anl.az/el/t/te_dq-sd.pdf
- 22.”Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası. Bakı, Yeni Nəşrlər evi, 2000, 568 səh.
- 23.Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
- 24.Ögel B. Türk Mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.
- 25.Kamal R. Kitabi-Dədə Qorqud: nitq janrları və davranış poetikası. Bakı, Nurlan, 2013, 148 səh.
- 26.Rzasoy S. “Dədə Qorqud” və “Əsli-Kərəm”də qarğış və alqış.
“Dədə Qorqud” və “Əsli-Kərəm”də qarğış və alqış (xalqcebhəsi.az)
- 27.Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində təhkiyəçi ozanla Dədə Qorqud arasındakı transmediativ əlaqə sisteminin strukturu”. “Dədə Qorqud” jurnalı, 2023, II (81-ci say), səh. 20-35.
- 28.Şıxıyeva İ. KDQ-də şəxs adlarının lingvostatik xüsusiyyətləri. “Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı problemləri”. Bakı, 1993.

