

## FOLKLOR

AMEA Filologiya və sənətsünaslıq, 2026, № 1  
Səhifə: 223-229  
<https://doi.org/10.59849/2663-4368.2026.1.223>

ISSN 2663-4368  
E-ISSN 2709-2699

### “Şah İsmayıl” dastanında şaman arxetipinin izləri

Əsmər Əliyeva

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Rəyasət Heyəti Aparatının

Sənədlərlə iş və protokol şöbəsinin müdiri

E-mail: [bashirova116@gmail.com](mailto:bashirova116@gmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3606-9726>

**Xülasə.** Bu tədqiqat işində Azərbaycan epik irsinin fundamental nümunələrindən olan “Şah İsmayıl” dastanında qorunub saxlanmış şamanist elementlər, arxetiplər və struktur təzahürləri təhlil edilmişdir. Məqalədə qəhrəmanın hami-mediator (Dərviş) və sakral alma vasitəsilə möcüzəvi doğuluşu, atının (Qəmərday) şaman mifologiyasındakı trans və göyə ucalma vasitəsi kimi funksiyası, həmçinin yetkinlik yaşına qədər zülmət məkəndə saxlanması şaman inisiyasiyası kontekstində araşdırılır. Süjet xəttində Gülzarın ceyran cildində görünməsi “heyvan-ruh” arxetipi, İsmayılın düşmən elinə səfəri isə şamanın Yeraltı dünyaya ezoterik səyahəti kimi mənalandırılır. Qəhrəmanın gözlərinin çıxarılaraq zülmət quyusuna salınması (kosmik tunel) və quyudan çıxdıqdan sonra sehrli quşların dilini anlaması, onların vasitəsilə gözlərinin yenidən bərpa olunması motivinin şaman inisiyasiyasındakı bədən parçalanması və şaman namizədinin “batın gözü” açılması ritualı ilə tipoloji eyniliyinin sübutu təşkil edir. Yekunda, dastandakı aşiq tipinin mənşəcə şaman arxetipi ilə funksional bağlılığı elmi şəkildə əsaslandırılmışdır.

**Açar sözlər:** *Şah İsmayıl dastanı, şaman arxetipi, inisiyasiya, zülmət quyusu, trans, ritual*

**Məqalə tarixəsi:** göndərilib – 24.04.2026; qəbul edilib – 06.05.2026

### Traces of the shaman archetype in the epic "Shah Ismayil"

Asmar Aliyeva

**Abstract.** In this research paper, shamanic elements, archetypes, and structural manifestations preserved in the epic "Shah Ismayil," one of the fundamental examples of the Azerbaijani epic heritage, are analyzed. The article examines the miraculous birth of the hero through a patron-mediator (Dervish) and a sacred apple, the function of his horse (Gamarday) as a means of trance and celestial ascension in shamanic mythology, and his confinement in a dark space until maturity within the context of shamanic initiation. In the storyline, Gulzar's appearance in the guise of a gazelle is interpreted as the "animal-spirit" archetype, while Ismayil's journey to the enemy land is viewed as the shaman's esoteric descent into the Underworld. The study provides proof of the typological identity between the motif of the hero's eyes being removed and him being thrown into a dark well (cosmic tunnel) - followed by his understanding of the language of magical birds after emerging from the well and the subsequent restoration of his eyes through them - and the ritual of body dismemberment and the opening of the shaman candidate's "inner eye" (batin) in shamanic initiation. Consequently, the functional connection of the lover (ashik) type in the epic with the shaman archetype is scientifically substantiated.

**Keywords:** *Epic of Shah Ismayil, shaman archetype, initiation, dark well, trance, ritual*

**Article history:** received – 24.04.2026; accepted – 06.05.2026

## Giriş / Introduction

Azərbaycan epos yaradıcılığı həm mövzu, həm də məzmun baxımından zəngin olmaqla yanaşı, özündə xalqın adət-ənənələrini və kollektiv yaddaşda qorunan mifoloji təfəkkürünü tam dolğunluğu ilə əks etdirir. Bu məqalədə Azərbaycan folklorşünaslığında dastan janrının mənşəyi müasir yanaşmalarla mifoloji təfəkkür və ritual kökləri baxımından yenidən dəyərləndiriləcəkdir. Dastan janrının tarixi təkamülü xalqın mifoloji baxış sistemləri ilə bağlı olmuş, burada həmçinin ən qədim mif, əfsanə və şamanizmin təsiri özünü göstərir. Dastan mətnlərində əcdadlar kultu və qoruyucu ruhlar haqqındakı təsəvvürlər epik ənənənin tarixi köklərinin şaman təcrübəsinə söykəndiyini nümayiş etdirir.

Məlumdur ki, dastan və mif biri-birilə funksional əlaqədə olan strukturlardır. M.Cəfərli qeyd edir ki, dastan və mif münasibətləri yalnız epik strukturların inkişaf axarını ehtiva edən diaxronik (mifdən dastana keçid) proses deyil, həm də eyni zaman daxilində bir-birini yaşadan sinxron münasibətlər sistemidir [Cəfərli: 2010, s.22]. Y.M.Meletinski isə vurğulayır ki, mif ibtidai cəmiyyətdə dünyanın dərkini əsas üsuludur və insan təsəvvüründə dünya yaradılışı epoxasının duyumunu ifadə edir [Cəfərli: 2010, s.22]. Bu sinxron təsir sisteminin mərkəzində dayanan şaman mədəniyyəti tamamilə şifahi ənənəyə əsaslanır. Bu baxımdan, türk epik yaradıcılığında dastan ifaçısı (ozan, aşiq) və şaman funksional olaraq eyni arxetipik kökdən qidalanır.

F.Bayat yazır: *“Türk mədəniyyətində dastan ifaçısı da bir çox hallarda şamanla eyni funksiyaları bölüşür. Dastan ifaçısı; şifahi mədəniyyətin bütün nümunələrini bilən, əfsanə və mifoloji hekayələr danışan, qəhrəmanlıq dastanlarını ifa edən və ifalarını musiqi müşayiəti ilə təqdim edən peşəkar bir şəxsiyyətə malikdir. Şaman özünəməxsus qaydaları olan nağıledicidir, onun söylədikləri yalnız qamlıq zamanı və ya ondan sonrakı vaxtda baş tutur. Lakin o, dastan ifaçısı kimi peşəkar nağıledici deyil; sadəcə qəbilənin mifologiyasını, əfsanələrini, dua-alqış mövzulu nəğmələrini, etnoqrafiyasını yaxşı bilən və bildiklərini cəmiyyətə ötürən biridir”* [Bayat: 2022, s.19-20].

Azərbaycan dastanlarının struktur-mifoloji və etnoenergetik analizi baxımından S.Rzasoyun müəyyənləşdirdiyi konseptual model epik yaradıcılığın daxili hərəkət mexanizmini anlamağa imkan verir: *“İlahi başlanğıc enerjisi təbiətin enerjisinə, o öz növbəsində canlı təbiətin enerjisinə, o da öz növbəsində insan psixikasının enerjisinə – etnoenergetikaya çevrilir... Azərbaycan dastanları ənənəvi düşüncənin strukturunu inikas edir. Şaman da eyni ənənəvi düşüncə strukturuna malik olmuşdur. Bu cəhətdən şaman qamlamasının strukturunun Azərbaycan dastanlarının poetik strukturunda “təkrarlanması” bunları vahid düşüncə sisteminə aid edir. Demək, istər dastanlarımızın, istərsə də şamanın düşüncəsinin strukturunun əsasında eyni etnoenergetik sxemlər durur”* [Rzasoy: 2015, s.43].

Animistik inanclara əsaslanan şamanlıq ənənəsinin türk xalqlarının mifopoetik təfəkkürünün inkişafındakı rolu geniş arealda qəbul edilmişdir. Eunkyung Oh və Mamatkul Jorayev müştərək müəllifliyi ilə işıq üzü görən “Türk qəhrəmanlıq dastanlarında şaman təsiri və Koreya dastan ənənəsinin anlaşılması üçün bir giriş” adlı tədqiqat əsərində dastan-şaman münasibətlərini dəyərləndirərək [Oh, Jo’rayev: 2017, s.5-15], G.N.Potanin, V.Y.Propp və T.M.Mixaylov kimi tədqiqatçıların konseptual mülahizələrinə istinad edirlər. Tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, G.N.Potanin qəhrəmanlıq dastanlarının yaranmasını şamanlıq ənənəsi ilə əlaqələndirir. Onun fikrincə, qədim dövrlərdə yaşamış şamanlar qəhrəmanlıq dastanlarının formalaşmasında mühüm rol oynamışlar. Çünki prototip kimi istifadə olunan şaman rəvayətləri qəhrəmanlıq eposlarının strukturunun formalaşması üçün əsas yaratmışdır [Oh, Jo’rayev: 2017, s. 7; Потанин, 1915, s. 221-224].

V.Y.Propp da qəhrəmanlıq dastanlarının yaranmasını şamanın “o biri dünya” ya səyahəti və təbii fəlakətləri idarə edən “təbiət tanrısı” ilə evlənməsi haqqındakı miflərə bağlayır. Onun qeyd etdiyinə görə, şamanların ritual zamanı ruhların dəstəyini qazanmaq məqsədilə etdikləri magik hərəkətlər, ruhlar dünyasına səyahət zamanı şamana kömək edən fəvqəladə güclər haqqındakı hekayələr sehrli nağıl qəhrəmanları-

nın macəraları ilə müqayisə edildikdə, ortaq cəhətlər aydın şəkildə görünəcəkdir [Oh, Jo'rayev: 2017, s.7; Пропп: 1996, s.360].

T.M.Mixaylov "Şamanizm və qəhrəmanlıq dastanları" adlı məqaləsində yazır: "*Şaman folklorunu və şamanların qəhrəmanlıq dastanlarının yaranmasında tutduqları yeri öyrənmək dastan yaradıcılığının bir sıra mühüm problemlərini həll etməyə imkan verir. Sibir xalqlarının şaman qəhrəmanlıq dastanlarının tədqiqat nəticələrinə görə, dastan ifaçısı (dastançı) ilə şaman tarixi baxımdan bir-birinə bağlıdır və ilkin mərhələdə eyni şəxs hər iki rolu birdən icra etmişdir*" [Oh, Jo'rayev: 2017, s.7; Михайлов: 1973, s.91].

Dastanlardakı bəzi motivlərin, eləcə də qəhrəmanın tarixi köklərinin şamanlıqla kəsişdiyini E.M.Meletinski, Y.E.Berezkin, A.Hultkrans kimi mütəxəssislər də təsdiqləmiş, qazax alimi E.D.Tursunov isə daha irəli gedərək şamanların qədim dastan nümunələrinin ilk ötürücüləri olduqlarını qeyd etmişdir [Oh, Jo'rayev: 2017, s.7; Михайлов: 1973, s.33].

Təqdim olunan bu tədqiqat işində qeyd olunan elmi-nəzəri konsepsiyalara söykənərək, Azərbaycan epik irsinin həm qəhrəmanlıq, həm də məhəbbət elementlərini özündə sintez edən nümunəsi olan "Şah İsmayıl" dastanında şaman arxetipinin izləri və struktur təzahürləri tədqiq ediləcəkdir.

### **Tədqiqat.**

Dastan qəhrəmanı Şah İsmayıl hami, sakral güclərin vasitəçiliyi ilə dünyaya gəlir və məhz bu səbəbdən ilkin mərhələdən etibarən adi insanlardan fərqlənir. O, uzun müddət övladı olmayan Ədil padşahın oğludur. Ədil padşah öz mülkündən ehtiyac sahiblərinə pay verəndən sonra, bu xeyirxah əməlin müqabilində "pay verib pay almayan" dərviş ortaya çıxaraq onu mükafatlandırır. Dərviş padşaha alma təqdim edərək deyir: "*Bu almanı soy, qabığını qulunluğundan doğmayan Qəmərnişan madyana ver; özünü də iki qısım elə, bir qismini sən ye, bir qismini də arvadın yesin. Çox keçməz ki, bir oğlun olar. Oğlunun adını Şah İsmayıl qoy. Qəmərnişan madyanın da bir qulunu olar, adını Qəmərday qoy*" [Azərbaycan dastanları: III, 2005, s.127].

Dastanda hami-mediator obrazı kimi dərvişin ortaya çıxması, onun İslamdan əvvəlki şa-

man miflərinə və xalq inanclarındakı əcdad ruhlarına (övliyələr) tapınma ənənəsinə söykəndiyini göstərir. Şah İsmayıl birbaşa dərvişin kəraməti (magik müdaxiəsi) ilə doğulur, hətta onun adının qoyulması ritualı da həmin dərviş ilə bağlıdır. Eyni zamanda qəhrəmanın yol yoldaşı olan atı da xeyirxah qüvvələr tərəfindən qorunur. M.Eliade şamanizmdə sonsuz qadınlara kömək edib bu problemin aradan qaxmasının birbaşa şamanın vəzifələrindən biri olduğunu qeyd edir: "*bir Eskimos şamanının vəzifəsinə aid başlıca xüsusiyyətlər belədir: xəstəlikləri sağaltmaq, ovun bol olmasını təmin etmək məqsədilə "Heyvanların anası"nı ziyarət etmək üçün dənizaltı dünyaya səyahət etmək, Sila ilə əlaqə quraraq havanın gözəl olmasını təmin etmək və bir də sonsuz qadınlara kömək etməkdir*" [Eliade: 2010, s.322-323].

Dastanda qəhrəmanın atasının sakral ritual (fağır-füqaraya pay vermə) icra etməsinin müqabilində dərvişin verdiyi magik almanı yeyərək hamilə qalma motivi, eləcə də qəhrəmanın doğulması bütövlükdə animistik təxəyyülə bağlıdır. Beləliklə, dastanda qəhrəmanın və atının mifoloji doğuluş strukturunu şaman arxetipi olaraq sistemləşdirmək mümkündür:

**1. Totemik əcdad qoruyuculuğu:** mistik-ritual əməl nəticəsində doğulan qəhrəmanın dastan boyu (epik zaman və məkan daxilində) gözəgörünməz qüvvələr tərəfindən qorunması;

**2. Əcdad ruhunun reinkarnasiyası:** dərvişin verdiyi alma (sakral enerji daşıyıcısı) vasitəsilə yeni doğulacaq uşağa və atına əcdadların sakral gücünün və ruhunun keçməsi;

**3. At arxetipi:** qəhrəmanın ən yaxın dostu olan at, şaman mifologiyasında və rituallarında xüsusi yer tutur: "*"ölüm heyvanı" və ruh köçürücü olan at, şaman tərəfindən müxtəlif mistik səyahəti mümkün edən "vəcd" halına çatmaq üçün istifadə olunur. Bu mistik səyahətin mütləq Yeraltı dünyaya doğru edilməsi şərt deyil; "at" şamanın havada uçmasını, Göyə ucalmasını da təmin edir*" [Eliade: 2010, s.508].

Dastanda qəhrəmanın möcüzəvi şəkildə doğulan və adını dərvişin qoyduğu bu atını ərənlər qoruyub bəsləyir. İsmayıl bunu bədii şəkildə belə ifadə edir:

Qəmərdayı mindim yola,  
Ərənlər də mənə ola...

Köməkdi şah İsmayla,  
Mən oldum xak-turabı  
[Azərbaycan dastanları: III, 2005, s.138].

“Ərənlər də mənle ola” ifadəsi qəhrəmanın səfər zamanı hamilərindən kömək istəməsi ilə bağlıdır. Bu epik ənənədə, qəhrəman səfərə çıxarkən ona “Qoruyucu övliyalər dəstək olsun!” deyərək dua ilə eynidir. Eyni hal şamanlarda da müşahidə edilir. M.Jorayev və E.Ohun tədqiqatlarında göstərir ki, Mərkəzi Asiyada şamanlar xəstələrin ruhunu şər qüvvələrdən xilas edərkən öz qoruyucu ruhlarından və övliyalarından kömək istəyir, bu zaman xüsusilə “çiltan”lara müraciət edirlər: *“Mömələr (nənələr/qoruyucu ruh) haqqı üçün, Özünü dəstək olun, Qırx bir çiltan dəstək olsun, Çöldə-biyabanda gəzərkən qoruyun”* [Oh, Jo’rayev: 2017, s.11]. Eyni müəlliflər daha sonra qeyd edirlər ki, “çiltan özbək-türk mifologiyasında “Qırxlar” motividir. Çiltanlar üstün gücə malik personajlardan sayılır. Bu mifoloji personaj etimoloji cəhətdən “çil” (qırx) + “tan” (tən/şəxs) sözlərinin birləşməsindən yaranmışdır. Xalq inancına görə, onlar insanlara yaxşılıq edən mifoloji varlıqlardır. Çiltanlar əksərən məzarları, müqəddəs (pirlər) yerləri, insanların gedə bilmədiyini mağaraları özlərinə məskən seçirlər. Çiltanlar özbək şamanlarının, ozanlarının və baxışlarının əsas qoruyucularından biri hesab olunurlar. Özbək-türk şamanlarının mərasimlərində qoruyucu simvol kimi qəbul edilən çiltanlar adına xüsusi qurban mərasimləri keçirilmişdir. Etnoqraf V.N.Basilov tərəfindən Səmərqənd və Cizzax bölgələrindən əldə edilən etnoqrafik materiallara görə, bəzi şaman-ozanlar qavalın iç tərəfinə dairəvi şəkildə qırx qırmızı yumru işarə qoyurlar. Bu işarələr “Çiltanlar adına qurban kəsmə” mərasimində kəsilən heyvanın qanı ilə çəkilir” [Oh, Jo’rayev: 2017, s.11].

Dastanın süjet xəttində Şah İsmayıl yetkinlik (inisiyasiya) yaşına qədər bədnəzərdən qorunmaq məqsədilə qaranlıq, gün işığı düşməyən bir zirzəmidə təcrid olunmuş vəziyyətdə böyüyür. On beş yaşına kimi burada təlim-tərbiyə alır və təsadüfən zirzəminin pəncərəsi sındıqdan sonra sakral qaranlıqdan çıxaraq işıqlı dünya ilə tanış olur. Qəhrəmanın qaranlıq məkanda saxlanılaraq inisiyasiya təlimi keçməsi ritualı, birbaşa şaman namizədlərinin qaranlıq dünya ilə bağlı sınaqla-

rını və təcrid proseslərini ehtiva edir. Şamanlar ritual icra edərkən və gizli aləmlərlə əlaqə qurduqları zaman qaranlıq çadırdə tək qalırlar.

M.Eliade qeyd edir ki, bu sakral qaranlıq təcridi zamanı şaman daha aydın düşünür, daha səbrli olur və düzgün qərarlar verir. Şah İsmayılın sınaq müddətində molla tərəfindən ciddi nəzarətdə saxlanması, şaman namizədinin inisiyasiya sınaqlarından keçərkən ustad, nəzarətçi tərəfindən idarə edilməsi ilə eynilik təşkil edir: *“Bu sınaq müddətində çıraq mürşid (ustad) tərəfindən nəzarətdə saxlanılır; ustad tonqalların sönməməsinə diqqət yetirir və tələbəsinin ekstaz təcrübələrini idarə edir”* [Eliade: 2010, s. 69].

Dastanda ova çıxan Şah İsmayılın qarşısına ceyran cildində çıxan Gülzarı ovlamaq üçün onun arxasınca getməsi, kənzlərin çadırına daxil olması və burada transa düşməsi (aşiq olması/buta almaası) süjetində də dərin şamanist izlər mövcuddur. Gülzarın ilkin olaraq heyvan qi-yafətində (ceyran cildində) görünməsi şamanın “totem-bələdçi” və ya “heyvan-ruh” arxetipi ilə bağlıdır. M.Eliade magik transformasiya və metamorfoza hadisəsini belə əsaslandırır: *“Ovlanan heyvanın dərisinə bürünmək ibtidai insan üçün həmin heyvana çevrilmək, heyvanlaşdığını hiss etmək demək idi. Günümüzdə də şamanların hələ də heyvana çevrilməni (metamorfozanı) öz şüurlarında yaşadır. Şamanların vəhşi heyvan dərilərinə bürünməsi tək bir mənə ifadə etmir; əsas məsələ, heyvan cildinə girərkən onların nə hiss etdikləridir. Bu magik transformasiyanın (çevrilmənin) əksər hallarda bir ekstaz təcrübəsi ilə təzahür edən “özündənçixma” (vəcd) halı ilə nəticələnir. Bir heyvanın yerini təqlid edərək və ya dərisini geyinərək bir növ “insanüstü varlıq formasına” nail olunurdu. Bu, saf “heyvani həyata” doğru bir geriləmə (geriyə getmə) deyil; çünki eyniləşdirilən (cildinə girilən) heyvan artıq öncədən müəyyən bir mifoloji mənaya (mifik yükə) sahib idi”* [Eliade: 2010, s.500].

Dastan qəhrəmanın aşiq olduğu Gülzarın ardınca düşmən elinə səfər etməsi və yolboyu müxtəlif maneələrlə qarşılaşması (yeddi qardaşın sarayındakı altı qapıdan keçib yeddinci qapıda Rəmdar Pəriyə rast gəlməsi, yeddi qardaşla döyüşməsi, ardınca yoldan keçənləri öldürüb başlarından hasar, leşlərindən minarə edən Ərəb Zəngi ilə mübarizə apararaq qalib gəlmə-

si) sakral bir transformasiya xəttidir. Onun Gülzarın elinə çatması, qarı vasitəsilə gizli əlaqə qurması və yekunda döyüşərək qızı öz yurduna gətirməsi sərhədləri aşan, maddi aləmdən kənar xarakter daşıyır. Şah İsmayılın bu təhlükəli səfəri, şamanın xəstənin ruhunu xilas etməsi məqsədilə Yeraltı dünyaya enməsinə və bu mistik ezoterik səyahətdə rastlaşdığı maneələrə qalib gələrək geri dönməsini tipoloji olaraq tamamilə təkrarlayır.

Dastan qəhrəmanı vətəninə qayıtdıqdan sonra atası Ədil şahla aralarında mübarizə başlanması qəhrəmanın ikinci və əsas sınağının başlanmasıdır. Atasının Gülzara gözünün düşməsi, onu oğlundan almaq üçün hiyləgər məclis təşkil etməsi, İsmayılın gözlərini çıxartdırıb zülmət quyusuna saldırması və quyudan yoldan keçən sakral bələdçi Xoca Əziz tərəfindən çıxarılaraq ağacın dibinə qoyulması süjetlərində şamanizm ilə bağlı izahlar, şaman dünyagörüşünə uyğun mənalandırılma kulminasiya nöqtəsinə çatır. Dastanda qəhrəmanı quyudan çıxaran Xoca Əziz, mahiyyətə onun hami-qoruyucu ruhudur. Bu proses, şamanın ruhu şərq qüvvələr tərəfindən qaçırılan xəstələri xilas etmək üçün çıxdığı trans səyahəti motivi ilə paralellik təşkil edir. İsmayılın zülmət quyusuna salınması qaranlıq yeraltı dünyaya işarədir. Qeyd edək ki, quyu motivi, şaman dünyagörüşündə yeraltı dünyaya keçid üçün əsas kosmik vasitə hesab olunur.

M.Harner şamanın ilk ritual yolçuluğunda quyunu qaranlıq tunel olaraq xarakterizə edərək yazır: *“Şaman ilk təcrübə yolçuluğu üçün hazırdır. Bu, tunel vasitəsilə aşağıya – Alt Dünyaya gedəcəyiniz bəsit bir səyahət olacaq. Yeganə vəzifəniz Tuneli keçmək, bəlkə də o tərəfində nə olduğunu görmək və sonra geri dönmək olacaq... Açıqlıq boyunca aşağı doğru gedin və Tunelə daxil olun. Başlanğıcda tunel qaranlıq və yarıqaranlıq ola bilər. Tunel əksər hallarda yeraltına doğru yüngül bir mailiklə uzanır, lakin bəzən dimdik aşağıya enir. Tunel bəzən içiçə və çox vaxt qıvrılaraq davam edir”* [Harner: 1999, s.57-58].

Şamanlarla bağlı digər bir tədqiqatda deyilir: *“Bunu etmək üçün şamanın, bir qayda olaraq, Alt Dünyaya (Yeraltı dünyaya) gedən xüsusi bir dəliyi və ya girişi olur. Bu giriş adi reallıqda mövcud olduğu kimi, qeyri-adi reallıqda*

*da var. Məsələn, Kaliforniya hindu şamanlarının istifadə etdiyi giriş çox vaxt bir su mənbəyi, xüsusən də isti su qaynağıdır. Şamanlar bir isti su qaynağından daxil olub digərindən çıxaraq yerin altında yüzlərlə kilometr yol qət etmələri ilə tanınırlar. Oxşar şəkildə, Avstraliyanın Çepara (Chepara) qəbiləsinin şamanlarının da yerə daldıqlarına və istədikləri yerdə yenidən üzə çıxdıqlarına inanılır. Freyzer (Fraser) adasındakı şamanların isə “yerin dərinliklərinə getdikləri və xeyli məsafə qət etdikdən sonra yenidən çölə çıxdıqları” deyilir”* [Harner: 1999, s.49].

Dastanda diqqət çəkən digər mühüm şaman izi, Xoca Əzizin İsmayılı quyudan çıxartdıqdan sonra onu ağacın dibinə uzatması, elə bu zaman üç göyərçinin gəlib ağacın budaqlarına qonaraq *“quş dilində”* danışması epizodudur. Quyu sınağından çıxdıqdan sonra İsmayıl inisiyasiyanın əsas mərhələsini tamamlamış olur və o artıq fəvqəltəbii gücə malikdir. Burada altında uzadıldığı ağac, şaman kosmoqoniyasındakı *“Həyat ağacı”*na birbaşa işarədir. Şah İsmayıl quyu (ölüm) sınağından sonra çevrilməyə məruz qalaraq quşların dilini anlamaq qabiliyyəti qazanır:

*“Ay Şah İsmayıl, yatıbsan oyan, oyaqsan eşit! Gözlərini yerinə qoy, biz atdığımız lələyi də üstlərinə çək, gözlərin sağalacaq. Göyərçinlər bir lələk atıb, uçub getdilər. Şah İsmayıl gözlərini yerinə qoydu, lələyi çəkdi, gözləri sappasağ oldu”* [Azərbaycan dastanları: III, 2005, s.155].

Bu sehrli müalicə üsulu şamanın şəfaverici funksiyasının dastan variantıdır. Şamanizm inisiyasiyasında şamanlığa namizədin bədəninin demonik güclər və ya əcdad ruhlar tərəfindən parçalanması, hər bir bədən üzvünün müxtəlif yerlərə səpələnməsi prosesi ilə İsmayılın gözlərinin çıxarılıb yenidən bərpa olunması tipoloji olaraq eynidir.

Şaman mətnlərində bu ritual belə təsvir olunur: *“Elə ki, dəmirçi bütün sümüklərini sudan çıxartdı, onları bir yerə cəm elədi. Sümüklərim atlandı və bədənəm əvvəlki formasına düşdü. Bircə başım ayrıca yerdə qaldırdı... Məni yanından buraxmazdan qabaq dəmirçi gözlərimi çıxartdı və yerinə başqa gözlər qoydu. Dəmir barmaqları ilə qulaqlarımı burub daldı, dedi ki, “Bundan sonra bitkilərin nə danışdı deşiklərini eşidib anlayacaqsan”* [Şaman əfsanələri və söyləmələri: 1993, s.25].

İsmayılın quyudan çıxdıqdan sonra fiziki gözlərinin yerinə “batın gözünün” açılması, təbiətin və heyvanların dilini bilməsi, atasının

ona qarşı xislətini anlamasını onun artıq şaman-qəhrəman statusuna ucaldığını təsdiq edir.

### Nəticə / Conclusion

“Şah İsmayıl” dastanının struktur-mifoloji təhlilindən görünür ki, baş qəhrəman Şah İsmayıl sadəcə bir şahzadə, qəhrəman, aşiq, hökmdar kimi deyil, qaranlıqdan işığa, quyudan (ölümdən) yenidən həyata (doğulan) keçən, heyvanlar və quşlarla ünsiyyət quran şaman arxetipinin paradiqmasıdır. Bu cəhətdən, dastanının struktur modelini və şaman izlərini aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

1. **Möcüzəli doğuluş (seçilmişlik)** – şaman hər kəs kimi doğulmur, onu ruhlar seçir. Dastanda Ədil padşahın övladının olmaması və “pay verib, pay almayan” Dərvişin müdaxiləsi ilə İsmayıl dünyaya gəlir. Burada “alma” həm bərəkət, həm də kosmik enerjinin ötürülməsidir.

2. **At və qəhrəman izomorfizmi** – dastanda Dərvişin təlimatı ilə sehrli almanın qabığından Qəmərnişan madyana verməsi, İsmayıl ilə atı Qəmərdəyin eyni gündə doğulmasını təmin edir. At şaman mifologiyasında şamanının dünyalararası səyahətini təmin edən sakral “ruh daşıyıcısı”dır.

3. **Qaranlıq dünya və işıqlı dünya** – İsmayıl doğulduqdan sonra qaranlıq zirzəmidə saxlanması və sonda atası tərəfindən gözlərinin çıxarıldıqdan sonra qaranlıq quyuya salınması şamanizmdəki yeraltı dünya sınaqları və cəmiyyətdən təcrid olunma prinsipləri ilə ortaqdır. Pəncərənin sındırıldıqdan sonra işıqla təma-

sı isə inisiyasiyanı uğurla başa vuraraq “aydınlanma”, “nura qərq olma” mərhələsinə keçməsinə simvolizə edir.

4. **Ceyran geyimi (zoomorfik transformasiya)** – bu ritual geyimlə oxşardır. Qəhrəmanın ceyran paltarlı Gülzar xanımın arxasınca getməsi isə adi ov deyil, şamanın öz “totem-bələdçisinin” və ya “heyvan-ruhunu” tapmaq üçün çıxdığı mistik axtarışla bənzərdir.

5. **Rəqəmlərin simvolikası və səfər (eks-taz)** – səfərə çıxan İsmayıl yeddi qardaşın bacısı Rəmdar Pərinin sarayındakı yeddi qapını keçməsi, şamanın göyün yeddi qatını keçməsinə və hər qatdakı sınaqlardan uğurla keçməsinə simvolizə edir. Səfər zamanı qəhrəmanın qarşısına çıxan Ərəb Zəngi şamanın səfər zamanı yoluna çıxan və gücünü mənimsədiyi “qoruyucu ruh” arxetipidir. O həm qadın, həm kişi xüsusiyyətlərini daşıyır, dastanın sonuna qədər qəhrəmanın yanında vuruşaraq onu himayə edir.

6. **Korluq, quyu, yenidən doğuluş** – İsmayılın gözlərinin çıxarılıb quyuya salınması şamanın bədən parçalanması ilə analogi hadisəsidir. Quyu (zülmət) simvolik olaraq şamanın yeraltına (ölülər dünyasına) getməsidir. Quyudan çıxan İsmayıl artıq təbiətin və quşların dilini bilən, “yenidən doğulmuş” və şər qüvvələrə qarşı magik güclə döyüşən sakral biridir.

### Ədəbiyyat / References

1. *Azərbaycan dastanları*. (2005). Beş cildə. III cild. Bakı: Lider nəşriyyatı.
2. Bayat F. (2022). “Türk Kültürünün İki Söyleyici Tipi: Şaman ve Destan Anlatıcısı” / *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, c. 5, №1, s. 18–32.
3. Cəfərli M. (2010). *Azərbaycan dastanlarının struktur poetikası*. Bakı.
4. Eliade M. (1999). *Şamanizm* / çev. İsmet Birkan. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
5. Harner M. (1999). *Şamanın yolu* / çev. Asena Atalay. İstanbul: Dharma Yayınları.
6. Михайлов Т.М. (1973). “Шаманизм и Эпос” / *Эпическое творчество народов Сибири*. Улан-Удэ, с. 91.
7. Мелетинский Е.М. (1990). “Общие понятия мифа и мифологии” / *Мифологический словарь*. Москва, с. 634–640.
8. Oh E., Jo'rayev M. (2017). “Türk Kahramanlık Destanlarında Şaman Etkisi ve Kore Destan Geleneginin Anlaşılması İçin Bir Giriş” / *Milli Folklor*, yıl 29, №114.

9. Потанин Г.Н. (1915). “Примечания Никифорова П.Я.” / *Аносский сборник*. Омск, с. 221–224.
10. Пропп В.Я. (1996). *Исторические корни волшебной сказки*. Санкт-Петербург.
11. Rzasoı S. (2015). *Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi (“Əsli-Kərəm” və “Dədə Qorqud”)*. Bakı: Elm və təhsil.
12. *Şaman əfsanələri və söyləmələri* (1993). Tərcümə və tərtib edənlər: F. Gözəlov, C. Məmmədov. Bakı: Yazıçı.
13. Турсунов У.Д. (1976). *Происхождение древних типов носителей казахской устной поэзии*. Автореферат диссертации доктора филологических наук. Алма-Ата.