

Seyfəddin RZASOY

AMEA Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsinin müdürü, filologiya elmləri doktoru, professor
E-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru



“DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA “ĞAIB” DÜNYANIN SİRRİ

Açar sözlər: “Dədə Qorqud”, “Manas”, Ğaib, Qeyb, Kayıp, inisiyasiya, ölüb-dirilmə

SUMMARY

“THE SECRET OF “GHAIB” WORLD IN DADA GORGUD EPOS

Researchers have understood the image of Unseen world in the Dada Gorgud epic as the world of the Unseen in the Qur’an, the sacred book of Islam. Both words are Arabic origin and have the same root. However, the «Unseen» world in the epic is a concept related to the ancient Turkish mythological encounters, and means «the world of the lost», «the lost». In Azerbaijani epic folklore, as well as in the epics of the Turkic peoples, there is a motive for the heroes to disappear after completing their mission on earth. These heroes go to the «Unseen» world in heaven. These heroes go to the «Unseen» world in heaven. There they are like in the mother's womb: they cannot see or hear. As a result of the research, it became clear that an individual (neophyte) who passes from one status to another in the ritual of initiation, dies in the old body and is resurrected in the new body.

Key words: “Dada Gorgud”, “Manas”, Ghaib, Unseen world, The lost, initiation, death and resurrection.

РЕЗЮМЕ

ТАЙНА МИРА «ГАИБ» В ЭПОСЕ «ДЕДЕ КОРКУД»

Все исследователи приняли образ мира «Гаиб» в эпосе «Деде Коркуд» как мир «Гейб» (сокрытие), существующий в Коране - священной книге Ислама. Оба слова арабского происхождения и относятся к одному и тому же корню. Однако понятие слова «Гаиб» отмеченное в эпосе, связанное с тюркскими мифологическими воззрениями, имеет значение мира «изчезнувших», «изчезнувших в сокрытие». В азербайджанском эпическом фольклоре, а также эпосах тюркских народов есть мотив исчезновения героев, закончивших свои миссии в земном мире. Они уходят в мир «Гаиб», который находится на небесах. Там их состояние равно состоянию детей в утробе матери - они не видят и не слышат ничего. В ходе исследования было выявлено, что индивид (неофит), переходящий от одного статуса в другое лишается своего старого тела и обретает новое в мире «Гаиб».

Ключевые слова: «Деде Коркуд», «Манас», Гаиб, Гейб, Кайып, инициация, смерть и воскрешение

Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərində qəhrəmanın *yox olması* motivi var. Biz bu motivlə tez-tez rastlaşsaq da, onu adi bir epizod hesab edib, indiyədək semantikasına diqqət verməmişik. “Yoxolma” (qeybolma, qeybə çəkilmə) motivinin məzmununu ondan ibarətdir ki, bu dünyada missiyasını başa vurmuş qəhrəman adi insanların öldüyü ölümə ölmür – qeybə çəkilir. Bu, epik ədəbiyyatda o qədər yaygın motivdir ki, ona klassik yazılı epik ədəbiyyatda da rast gəlmək mümkündür. Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” məsnəvisinin sonunda təsvir olunur ki, ölümünün çatdığı hissiyətə Bəhram ova çıxaraq öz ölümünü axtarır. O, səhranın kənarından çıxan bir guru görən kimi anlayır ki, bu gur onu ölümə qovuşduracaq:

Şah anladı ki, o, onun pənah mələyidir

Və ona cənnətin yolunu göstərir [6, s. 282].

Gur onu bir mağaraya gətirir. Mağara isə yeraltı/ölüm/xaosa gedən yolun keçididir. Və Bəhram məhz burada *yox olaraq öz ölümünə qovuşur*. Məsnəvi bundan sonra gur haqqında heç bir məlumat vermir. Bəhram isə ölərək göyə – cənnətə qalxır. Gur Bəhramı mağaradan keçirərək göyə, mediasiya funksiyasını Bəhramla arasında həyata keçirdiyi 2-ci tərəfin yanına aparır. Bu 2-ci tərəf arxesüjətdə tanrı, ruh, keyik sahibi və s. ola bilər. Məsnəvidə isə bu tərəf Allahdır. Və ölüm hadisəsinin də Allah tərəfindən müəyyənləşdirilmiş norma və icraçıları var. Bəhramı mağarayacan mifoloji arxesüjet ənənəsi zəminində gətirən gur ölümün İslam ehkamlarından qavranan modelinə daxil ola bilmədiyi üçün elə mağaradaca disfunkcional durum alır və Nizamiyə lazım olmur.

Göründüyü kimi, Bəhramın ölümü adi adamların ölümü kimi baş vermir; o, can verərək ölmür, epik mətnlərdə yayılmış motivə uyğun olaraq qeybə çəkilir. Əsgərləri mağaraya daxil olmuş Bəhramı nə qədər axtarırlarsa da, tapa bilmirlər: o, sadəcə olaraq, yoxa çıxır. Buradan aydın olur ki, Bəhramın ölümü “qeyb olma”, “qeybə çəkilmə” şəklində baş verir. Qeyb olmanın gurun bələdciliyi (mediatorluğu) altında baş verməsi bu motivin epik-mifoloji mənşəli olduğunu göstərir. Başqa sözlə, Bəhramın ölümü İslami ölüm sxemi əsasında yox, epik-mifoloji ölüm sxemi əsasında gerçəkləşir.

Qəhrəmanın yox olması, qeybə çəkilməsi motivi öz izlərini “Koroğlu” dastanında da saxlamışdır. Dastanın Türkiyədən toplanmış bir variantında Koroğlu yox olur. Ə.Şənocaq yazır: “Əzilən və istismar olunan xalqı işıqlı günlərə çıxaran Rövşən (*Koroğlu – S.R.*) həyatının sonunda deşik dəmirə (*tüfəngə – S.R.*) və ataya hörməti unudan gəncliyə qarşı:

“Tüfəng icad oldu, mərdlik pozuldu,

Əyri qılınc qında paslanmalıdır” [10, s. 583] – sözləri ilə hayqıraraq, gizli bir mağarada sirrə qovuşur” [11, s. 175].

Dastanın M.Təhmasib variantında Koroğlunun fiziki cəhətdən ölmədən öz qəhrəmanlıq missiyasını başa vurması açıq şəkildə təsvir olunub. “Koroğlunun qocalığı” adlanan qolda deyilir ki, qılınc, ox-yay, əmud, şeşpər kimi soyuq silahlarla mübarizə aparan Koroğlu ilk dəfə odlu silahla qarşılaşanda başa düşür ki, onun qəhrəmanlıq epoxası və missiyası başa çatıb:

“Titrəyir əllərim, tor görür gözüm,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?
Dolaşmır dəhanda söhbətim, sözüm,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Tutulur məclisdə igidin yası,
Kar görmür qılıncı, polad libası,
Gəlib bic əyyamı, namərd dünyası,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Belə zaman hara, qoç igid hara?
Mərdləri çəkirlər namərdlər dara,
Baş əyir laçınlar, tərhanlar sara,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Axır əcəl gəldi, yetdi hay, haray!..
Çəkdiyim qovğalar bitdi hay, haray!..
Tüfəng çıxdı, mərdlik getdi hay, haray!..
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Koroğluyam, Qırat üstə gəzərdim,
Müxənnətlər başım vurub əzərdim,
Nərələr çəkərdim, səflər pozardım,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Söz tamam oldu. Koroğlu misri qılıncını belindən açıb atdı yerə. Dedi:

– İndi namərd dünyası, bic əyyamıdır. Bundan sonra igidlik bir qara pula dəyməz. Mən bu gündən **koroğluluğu** yerə qoyuram.

Bunu deyib, Koroğlu düzəldi yola. Nigar nə qədər çağırırsa, Koroğlu dönmədi” [4, s. 381-382].

Koroğlunun söylədiklərindən aşağıdakılar məlum olur:

~ Onun artıq əlləri titrəyir;

~ Gözləri tor görür;

~ İndi onun misri qılıncı, polad libası igidliyin atributları kimi öz aktuallığını itirmişdir;

~ Qəhrəmanlıq fəaliyyətinin “qoç igidi” modeli öz əhəmiyyətini itirmişdir.

Bu isə cəmiyyətdə sosial-mənəvi tarazlığın pozulmasına səbəb olur (“Baş əyir laçınlar, tərhanlar sara”);

~ Əcəl gəlib çatıb;

~ Qəhrəmanlığın “**igidlik**” modeli artıq cəmiyyət üçün **ölmüşdür** (“*Tutulur məclisdə igidin yası*”);

~ Koroğlunun apardığı savaş başa çatmışdır.

Bütün bunların hamısı qəhrəmanın qarşısında duran missiyanın başa çatması, tamamlanması deməkdir. Bu missiyanın adı “koroğluluqdur”. Həmin missiyadan imtina edən Koroğlu özü fiziki cəhətdən (bədən olaraq) yaşasa da, onun varlığında öz təcəssümünü tapmış qəhrəman kimliyi (ruhu) artıq ölmüşdür. Məsələnin mahiyyəti də elə bununla bağlıdır: *fərd özü salamatdır, ancaq o, qəhrəman kimi artıq ölüdür*.

Talantaalı Bakçiyev də “Manas” eposunda özləri diri ikən qeybə çəkilib (yox olub) Kayıp dünyaya gedən qəhrəmanlar haqqında yazır: “Epik qəhrəmanların Kayıp dünyaya gedişi onların canlılar dünyasında (*insanlar arasında* – S.R.) missiyalarının bitməsi, tamamlanması ilə izah olunur” [14, s. 30].

KDQ-də də oğuz qəhrəmanları öz missiyalarını başa vurduqdan sonra özləri sağ ola-ola yox olur, qeybə çəkildilər. Onlar yox olaraq Ğaib aləmə gəldilər.

Qeyd edək ki, tədqiqatçılar folklor mətnlərində qəhrəmanın yox olması, yoxa çıxması, qeyb olması motivinə toxunsalar da, onun semantikasınıhələ də düzgün şəkildə izah edə bilməmişlər. Çünki bu motiv heç bir tədqiqatda “öz mənə müstəvisinə” gətirilməmişdir. “Yoxolma/qeybolma” motivinin özünə məxsus olan mənə müstəvisinin müəyyənləşdirilməsi motivin mənsub olduğu ritual-mifoloji düşüncə modelinin semiotik elementlərinin tapılmasını və vahid sxem şəklində bərpasını tələb edir. Həmin sxem bizdən “yox olma”, “yoxa çıxma”, “qeyb olma”, “qeybə çəkilmə”, “dünyasını dəyişmə”, “ölüm”, “qeyb” kimi anlayışları vahid konseptual modeldə birləşdirməyi tələb edir. Çünki qəhrəman yox olmaqla:

~ ölür;

~ dünyasını dəyişir;

~ qeybə çəkilir;

~ qeyb dünyasına gedir.

Əslində, bütün bu anlayışlar vahid ritual-mifoloji modelin struktur elementləridir və həmin element/vahidləri özündə birləşdirən model oğuz eposunda “**Ğaib**” aləm, Orta Asiya eposunda “**Kayıp**” dünya adlanır.

Bizə KDQ-dən məlum olan “Ğaib” aləmin tədqiqatçıların düşüncəsində mexaniki olaraq İslam dinindəki “Qeyb” aləmini yada salması oğuz ritual-mifoloji düşüncəsinin ən mühüm konseptlərindən olan “Ğaib” mifologeminin mənasının indiyə qədər qalın qara pərdə arxasında qalmasına səbəb olmuşdur. Şifahi “Dədə Qorqud” eposunun yeni tapılmış əlyazması olan “Kitabi-Türkman lisanı” abidəsi üzərində apardığımız tədqiqat [7] nəticəsində aydın oldu ki, yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı “Ğaib” dünya konseptinin İslam dinindəki “Qeyb” dünyası konsepti ilə ad oxşarlığından başqa heç bir əlaqəsi yoxdur.

Sözü gedən tədqiqatımızda “Ğaib” dünya konseptinə aşağıdakı suallar əsasında aydınlıq gətirilmişdir:

– “Dədə Qorqud” eposundan məlum olan “Ğaib”, yaxud “Ğeyb” aləmi nədir?

– “Dədə Qorqud”dakı “Ğaib” aləmin İslamdakı “Qeyb” anlayışı ilə konseptual bağlılığı varmı?

– “Dədə Qorqud”dakı “Ğaib” aləmlə “Manas” dastanındakı “Kayıp/Qayıb” aləmin nə əlaqəsi var? [7, s. 203]

Biz həmin tədqiqatda 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 vermişik. **Fenomenoloji metod** şeylərin mahiyyətinin dərkində onlar haqqında əvvəlcədən mövcud olan bilikləri kənara qoyub, əşyanın özünü dinləməyi tələb edir. Yəni bu zaman biz faktları Talantaalı Bakçiyevin dediyi kimi, “özümüz necə anlamaq istəyiriksə, elə o cür də başa düşmək” [12] istəməməliyik: faktları onların özlərinin özlərini təqdim etdikləri ki-

mi qavramalıyıq. Başqa cür desək, öz materialist düşüncələrimizi eposa qəbul etdirməyə çalışmamalı, əksinə, “kirimışcə oturub” eposun transsendent aləmindən gələn səslərə köklənəli və həmin transsendent bilgiləri qəbul etməliyik.

Biz ilk növbədə Qorqud babamızın özünü dinləməliyik. Çünki Ğaib aləmə gedib-gələn, oradan insanlara müxtəlif xəbərlər gətirən odur. Demək, biz suallarımıza cavab tapmaq istəyiriksə, sözün bütün mənalarda 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 **övlüyüdür**.

Dədə Qorqud hər iki statusda mediatorudur: bu dünya ilə o dünya, “indiki zaman”la “ol zaman”, Ğaib dünya ilə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində inisiyasiya rutualından keçən 40 şagirdin (“*Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihat*” [9, s. 33; 8, s. 26; 1, s. 8]) yaşadığı Oğuz//Türkman dünyası arasında mediasiya edir. Elə məsələnin bütün mahiyyəti də bununla, yəni Dədə Qorqudun eyni zamanda həm ölümlər, 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 övliyaliq 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 auliya [18, s. 29-31].

(*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 yaxınlaşdırır [16, s. 172].

V.V.Bartold Radlovun topladığı “Ölü desəm, ölü deyil, // Diri desəm, diri deyil” misralarını belə şərh edir: “Qorqudun canlılar dünyasından uzaqlaşdırılmasına və eyni zamanda ölüm prosesinə məruz qalmamasına bir inamsızlıq var idi...” [15, s. 124-125] Yəni onun nə öldüyünə, nə də diri qaldığına inanırdılar.

Bu inamsızlıq Qorqud obrazına İslam epoxasında ənənəvi düşüncə ilə yaşayanların baxışdır. 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 Ğaib dünyaya köçmüşdür.

KDQ eposundan gördüyümüz kimi, Dədə Qorqud Bayındır xanın padşahlıq etdiyi Oğuz elinin vətəndaşdır. 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. Lakin bütün bu məsələləri ehtimallar, gümanlar, fərziyyələr, faktların dolayısı, metaforik şərhləri əsasında yox, “Dədə Qorqud” və ümumən türk eposundan gətirdiyimiz faktlarla aydınlaşdırmaq lazımdır. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun ölümsüzlüyünü, ölü və diri statuslarını, o cümlədən “ol zaman” dünyasının sakinləri olan Oğuz bəylərinin sözün hərfi mənasındakı kosmoloji statusunu yalnız “Ğaib” konseptini öyrənməklə aydınlaşdırmaq mümkündür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu elə “Ğaib” konseptinin təqdimi ilə başlanır:

“Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi təmam bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdu. **Ğaibdən** dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlünə ilham edərdi” [3, s. 31].

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. Təbii ki, “ğayb” və “qeyb” sözləri fonetik fərqlərlə eyni bir sözdür. “Ğaib” sözünün qeyb aləmi kimi anlanmasının səbəbi həmin anlayışın yuxarıdakı təqdimatda birbaşa 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 ortodoks 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 kəs bilmir:

“Qeybi bilən Odur və öz qeybini heç kəsə əyan etməz; Bəyənib seçdiyi peyğəmbərdən başqa” [5, s. 597].

Demək, ortodoks İslama görə, Allah (*cəllə cəlaluh və əzümə şənüh*) qeybdəki sirləri ancaq öz seçdiyi peyğəmbərindən başqa heç kəsə bildirməz.

Bəs Qorqud bu baxımdan Qeybdən informasiya ala bilərmidi?

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 aləm, əslində, hansı dünyadır?

Və Qorqudun könlünə ilham edən “Həq təala”, əslində, kimdir?

Demək, biz eposun birinci cümləsindəki Ğaib aləmin də, Qorqudun könlünə ilham edən Həq təalanın da əslini – orijinalını axtarmalıyıq. Axtarıqlarımızın əsli/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 ənənə kimi Tanrıçılıq ideologiyasının konseptləri ilə qarşılaşırıq. Bu baxımdan, “Kitabi-Dədə Qorqud” un birinci cümləsinin mətnüstü qatındakı Həq təala (Allah) mətnaltı qatda Tanrıdır.

Bəs Ğaib?

Təbii ki, mətnüstündəki Ğaib aləmin 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 aləmin məkan işarəsi kimi Tanrıçılıqdakı orijinalının adına rast gəlinmir. Yalnız həmin aləmin zaman işarəsini bildiren “ol zaman” adına rastlanırıq.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində də Ğaib aləmin Tanrıçılıqdakı adına rast gəlinmir. Yalnız abidənin III soyunda “Ğaib” aləm onunla eyni mənada olan “Ğeyb” sözü ilə adlandırılır: “Qara donlu dərvişlər – ğeyb əri” [1, s. 12].

Bu cəhətdən, məntiqə əsaslanaraq demək olar ki, Ğaib aləm Dədə Qorqudun 40 şagirdi transmediativ üsulla əlaqələndirdiyi “cavanmərclərin” (dünyasını dəyişmiş əsilzadə oğuz igidlərinin) dünyasıdır.

Bəs “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Ğaib aləmə ümumtürk epos sistemində ümumiyyətlə rast gəlmək mümkündürmü?

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” [19, s. 324-325]. Sözü 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. “Kayıp” anlayışı insanlara və heyvanlara o halda aid edilir ki, onlar ölmür, həlak olurlar, 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” [13, s. 103].

Qırğızların dilində “kayıp” şəklində səslənən söz müasir Azərbaycan türkcəsindəki “qaib”, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “ğaib” sözüdür. Sitatdan aydın olan əsas məna bundan ibarətdir ki, *kayıp/ğaib/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, onlar bu dünyadan qeyb olmuş igidlər – kayıblar/itkinlərdir.*

Bəs kayıplar/itkinlər/qaiblər Kayıp/Ğaib 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 – ölümlərin dünyası arasında özünə-məxsus 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 vəziyyətdə 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 ruhlara sayırlar. Belə hesab edirlər ki, xalqın həyatının ağır çağlarında onları çağırmaq mümkündür” [13, s. 104].

Göründüyü kimi, qayıblar nə ölümlər, nə də dirilər dünyasındadırlar, yəni Dədə Qorqud kimi nə ölü, nə də diridirlər. Onlar göyə çəkilməmişlər: orada şəkil/ruh kimi yaşayırlar. Lazım olanda ya özləri, ya da xalqın çağırışı ilə insanların köməyinə gəlirlər.

Bəs bu Kayıp/Qayıb dünyasının sakinləri kimlərdir?

T.Bakçiyev göstərir ki, bunlar “Manas” eposunun ən məşhur qəhrəmanlarıdır. Onlar ölməmiş, *kayıp* dünyaya çəkilməmişlər [13, s. 104].

Beləliklə, Manas eposundakı “Kayıp” 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 çəkilməmiş baş qəhrəman Manas və onun igidləri orada nə ölü, nə diri olduqları kimi, Ğaib aləmə gedib-gələn 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 çəkilməmiş igidlərin dünyası isə – onların həm diri, həm də ölü olduqları Ğaib/Kayıp dünyasıdır. İslam dünya modelində ölmüş insanların *misali bədən şəklində* mövcud olduqları Bərzəx aləmində olduğu kimi, Ğaib aləmindəki igidlər də *şəkil formasında olan* varlıqlar halındadır. Bunu “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin IX soyunda 40 igidlə Ğaib dünyasında yaşayan oğuz igidlərinin virtual-transmediativ görüşü də sübut edir.

Həmin “görüş” zamanı Oğuz cavanmərdləri inisiyasiya prosesində (ritual rejimində) olan 40 şagirdlə canlı şəkildə görüşürlər. Dədə Qorqud trans halında olan 40 şagirdə cavanmərdlərin sanki şəklini göstərir. Başqa sözlə, cavanmərdlər trans halında olan 40 şagirdin gözlərinə görsənir: ayan olurlar.

Bizə belə gəlir ki, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində “ol zamanda”kı Ğaib dünyasında mövcud olan Oğuz igidlərinin “cavanmərd” adlandırılması da onların aralıq statusuna dəlalət edir. “Cavanmərd” – fars sözüdür, mənası mərd, əslizadə, alicənab, cəmər, şücaətli, cəsəretli, 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 çəkilmiş 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 dua edərək cavanmərdləri çağırmaqlarını xahiş edir: “Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görməyə için”. Demək, qırğızlar kimi, Oğuz/Türkmanlar da lazım gəldikdə Ğaib dünyadakı qəhrəmanlarını çağıra bilirdilər.

Dədə Qorqudun Ğaibdən dürlü xəbərlər söyləməsi onun həmin aləm haqqında müxtəlif tələklü məlumatlar verməsi deməkdir. 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 (təsəvvüf) dünyagörüşləri arasında psixoloji aspektdən digər başlıca bir ümumilik hər ikisinin təhtəşüurunun 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. Şüur isə təhtəşüura öz iradəsini diktə edir. Bununla da magiya başlayır” [17, s. 325]. Mistik təhtəşüuri fəaliyyətdə isə təhtəşüur şüurun üzərində tam hakim olur, onun heç bir diktəsini qəbul etmir. Necə deyirlər, bədən ruha tabe etdirilir. Haqqında danışdığımız prosesə izləmək üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Dədə Qorqud obrazının deformativ xarakteri maraqlı müşahidələr üçün əvəzsiz imkan yaradır. Dastanda “Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dərəcə olardı, qayıbdən dürlü xəbər söylərdi”, – kimi cümlələr magik, Həq-təala onun könlünə ilham edərdi” ifadəsi isə sırf irfani məzmun daşıyıb, mistik təhtəşüuri fəaliyyətin göstəricisidir. Bütün dastan boyu Dədə Qorqud obrazında ali qam keyfiyyətləri ilə dini mistik səciyyənin paralelliyini izləmək mümkündür. İslama qədər türk təhtəşüuru ictimai həyatın bütün sahələrinə təsir edə biləcək dərəcədə açıq idi. Ozanın türk ictimai həyatındakı yüksək nüfuzu bunun bariz göstəricisidir” [2, s. 51-52].

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 təhtəşüur səviyyəsində “birləşir”.

~ Şamanın magik fəaliyyətində şüur təhtəşüura, sufinin mistik fəaliyyətində təhtəşüur 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 fəaliyyətinin bütövlükdə təhtəşüuri hadisə olduğunu göstərir.

S.Xavərinin yanaşması eyni zamanda Dədə Qorqudun magik və mistik davranış kodları səviyyəsində transmediator olduğunu bir daha təsdiqləyir. Və buradan bir daha aydın olur ki, oğuz-türk mifik dünya modelinin struktur səviyyələrindən birini əslizadə igidlərin ölüm zamanı çatdıqda yox olaraq (qeyb olaraq) getdikləri “Ğaib” dünya təşkil edir. Onlar burada *liminal varlıqlar* statusunda olurlar. Liminal status – eyni zamanda həm ölü, həm diri vəziyyətidir. Liminal varlıqlar diri olsa da, “Manas” eposuna görə, nə görmə, nə də eşitmə qabiliyyətinə malik olurlar¹. Bəhrəmin də ölümü eyni sxem üzrə baş verir: o, mağaraya girərək yoxa çıxır: qeyb olur. Bu ölüm forması, göründüyü kimi, ölümün ritual-mifoloji sxemini özündə əks etdirir.

Beləliklə, aydın olur ki, inisiyasiya mərasimində ölüb-dirilmə mərhələsindən keçən Buğac öz köhnə psixikasından məhrum olur və Ğaib dünyada “liminal enerji” şəklində mövcud olan əslizadə oğuz igidlərinin psixikası əsasında yeni psixika əldə edir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60
2. Xavəri S. Milli mədəniyyət sistemində poetik təsəvvüf kodu. Bakı: Elm, 2016
3. Kitabi-Dədə Qorqud/Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadənin. Bakı: Yazıçı, 1988
4. Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV c. Tərtib edən M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfəri, H.İsmayılov, S.Axundova. Bakı: Çıraq, 2005
5. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı, “Azərənş”, 1992

¹ İnisiyasiya mərasimində ölüb-dirilmə mərhələsindən keçən fərdlər öz köhnə psixikasından məhrum olur və Ğaib dünyada “liminal enerji” şəklində mövcud olan əslizadə igidlərin psixikası əsasında yeni psixika əldə edirlər. **Geniş şəkildə bax:** Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020

6. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl / Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər R.Əliyevin-dir. Bakı: Elm, 1983

7. Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020

Türk dilində

8. 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.

9. 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.

10. Kaplan M., Akalın M., Bali M. Köroğlu Destanı. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973

11. Şenocak E. Mitolojik Birliklilik Açısından Kahraman Koroğlu ve Kıratı / IV. Uluslararası Bolu Halk Kültürü ve Köroğlu Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015, s.163-177

Rus dilində

12. 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>

13. Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек: Принт-Экспресс, 2015

14. Бакчиев Т.А. О понятии «кайып» в эпосе «Манас»//Вестник Северо-Восточного федерального университета имени А.К.Амосова: Серия Эпосоведение, №3(15),2019, с.25-32

15. 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

16. 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. 136-282

17. Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Том 1. Санкт-Петербург, 1995, 315 с.

18. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, собраны В.В.Родловым. Том III, СПб., 1906

19. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1965

