

Sakir ALBALIYEV

AMEA Folklor İnstitutu

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

E-mail: albaliyevshakir@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.91>



QURBAN BAYRAMININ MƏNƏVİ VƏHDƏT MODELİ KİMİ ETNOKULTUROLOJİ SİSTEMDƏ YERİ VƏ FUNKSİYASI

Açar sözlər: folklor, bayram, Qurban, qurbanvermə, xalq bayramları, dini bayramlar, totem, etnokulturologiya

SUMMARY

THE PLACE AND FUNCTION OF THE SACRIFICE HOLIDAY AS A MODEL OF SPIRITUAL UNITY IN THE ETHNOCULTURAL SYSTEM

The investigation of the place and function of the Sacrifice holiday as a model of spiritual unity in the ethnocultural system is directly related to the sacred places. At first glance they are seen far from one another: according to the Islamic tradition the holiday of Sacrifice is associated with Prophet Ismail and is held once a year according to the Hijri calendar, but sacrificing animals related to the sacred places are performed on any day of the year. It means that these sacrifices are far from each other in history and origin. However, it is impossible to explain the place and function of the Sacrifice holiday in the ethno-culturological system beyond the victims of the sacred places. Because the Sacrifice holiday and the victims of the sacred places are united in the public consciousness and psychology of Azerbaijanis on the basis of the same sacred values. Although the ancient mythical cults are at the root of the sacrifice in the sacred places, but the people make this sacrifice for Allah. It means that the mythical thought and religious thought are intertwined in the sanctuary sacrifices. That is why the Ismail sacrificial customs, which are carried out according to Islamic rules, are also mixed with the ancient traditions of the people. Both the Sacrifice Ismail and the sanctuary sacrifices created a single meaning in the collective memory system of the Azerbaijani people living with traditional thinking. As the Sacrifice Ismail is a sacred event for the traditional human being, the sanctuary sacrifices are also considered sacred equally. As he sacrifices both sacrifices for the sake of Allah, these sacrifices create a single system in his mind with the condition that each of them has its place. A traditional Azerbaijani person prays to Allah for his desire and purpose when he sacrifices Ismail sacrifice or he sacrifices animals at the sacred places.

Keywords: folklore, holiday, Sacrifice, sacrificing the animal, folk holidays, religious holidays, totem, ethno-culturology

РЕЗЮМЕ

МЕСТО И ФУНКЦИЯ ПРАЗДНИКА КУРБАН В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ СИСТЕМЕ КАК ОБРАЗЕЦ ДУХОВНОГО ЕДИНСТВА

Рассмотрение места и функции праздника Курбан как модели духовного единства в этнокультурной системе напрямую связано с пир/очаг/святилищами. На первый взгляд они кажутся далекими друг от друга: праздник Курбан по Исламской традиции связан с Проро-

ком Исмаилом и проводится один раз в год по календарю хиджры, а жертвоприношения, связанные с пиром/очагами, совершаются в любой день года. То есть эти жертвы далеки друг от друга по истории и происхождению. Однако интерпретировать место и функцию праздника Курбан в этнокультурной системе вне паломнических жертвоприношений невозможно. Потому что праздник Курбан и жертвоприношения связаны друг с другом на основе одних и тех же сакральных ценностей в общественном сознании и психологии азербайджанцев. Хотя жертвоприношения в святых местах уходят корнями в древние мифические культы, люди приносят жертвы во имя Бога. Другими словами, в храмовых жертвоприношениях сочетаются мифологическая и религиозная мысль. Вот почему традиции жертвоприношения Исмаила, совершаемого по исламским правилам, смешиваются с древними традициями народа. И жертвоприношение Исмаила, и жертвоприношения святыням создали единый смысловой порядок в системе коллективной памяти азербайджанского народа, живущего традиционным мышлением. Потому что для традиционных людей так же, как жертвоприношение Исмаила является священным событием, так же священны и жертвоприношения в храмах. Так как он приносит обе жертвы ради Бога, то эти жертвы образуют в его уме единую систему, с условием, что каждая из них имеет свое место. Традиционный азербайджанец молится Богу о своем желании и цели, когда он приносит в жертву Исмаила или когда он приносит жертвы в святынях.

Ключевые слова: фольклор, праздник, Курбан, жертвоприношение, народные праздники, религиозные праздники, тотем, этнокультурология.

Məsələnin qoyuluşu: Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının araşdırılması pır//ocaq//ziyərət gahlarla bilavasitə bağlıdır. İlk baxışda bunlar bir-birindən uzaq görünür: Qurban bayramı İslam ənənəsinə uyğun olaraq İsmayıl peyğəmbərlə bağlıdır və hicri təqvimlə ilə ildə bir dəfə keçirilir, pır/ocaqlarla bağlı qurbanvermələr isə ilin istənilən günündə həyata keçirilir. Yəni bu qurbanvermələr tarixi və mənşəyi etibarilə bir-birindən uzaqdır. Ancaq Qurban bayramının etnokulturoloji sistemdəki yeri və funksiyasını ziyarət qurbanlarından kənarda da götürüb şərh etmək mümkün deyildir. Çünki Qurban bayramı ilə ocaq qurbanları Azərbaycanlının ictimai şüur və psixologiyasında eyni müqəddəs dəyərlər əsasında bir-birinə qovuşmuşdur. Baxmayaraq ki, ziyarətgahlarda qurban kəsmənin kökündə əski mifik kulturlar durur, ancaq insanlar bu qurbanı Allaha xatir kəsirlər. Yəni ziyarətgah qurbanlarında mifik düşüncə ilə dini düşüncə bir-birinə qovuşmuşdur. Elə buna görə də İslam qayda-qanunları ilə icra olunan İsmayıl qurbanvermə adətlərinə xalqın əski qurbanvermə ənənələri də qarışmışdır. İstər İsmayıl qurbanı, istərsə də ziyarətgah qurbanları ənənəvi düşüncə ilə yaşayan Azərbaycan insanının kollektiv yaddaş sistemində vahid məna sırası yaratmışdır. Çünki ənənəvi insan üçün İsmayıl qurbanı müqəddəs hadisə olduğu kimi, ziyarətgah qurbanları da eyni dərəcədə müqəddəs sayılır. O, hər iki qurbanı Allaha xatir kəsdiyi üçün bu qurbanlar onun düşüncəsində hərəsinin öz yeri olmaq

şerti ilə vahid sistem yaradır. Ənənəvi Azərbaycanlı istər İsmayıl qurbanını kəsəndə, istərsə də ziyarətgahlarda qurban kəsəndə öz arzusunu, məqsədini Allahdan diləyir.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının araşdırılmasıdır.

Pir//ocaq//türbə//ziyarətgah qurbanlarının əsasında, qeyd olunduğu kimi, əski – ritual-mifoloji kulturlar durur. Bu baxımdan Azərbaycanda ağac, su, daş kulturları, o cümlədən əcdad, övliya kulturları ilə bağlı ocaqlar var. Bu ocaqlar müxtəlif məqsədlərlə ziyarət edilir.

Nuridə Muxtarzadə Azərbaycandakı ziyarətgahları aşağıdakı kimi təsnif etmişdir:

- “1. Hər hansı bir istək üçün gedilənlər;
2. Uşaq olması üçün gedilənlər;
3. Yaxşı işə və ya vəzifəyə düzəlmək üçün gedilənlər;
4. Qismət açmaq üçün gedilənlər;
5. Revmatizm;
6. Psixoloji xəstəliklər;
7. Danışma qüsuru üçün gedilənlər;
8. Yerimə problemi;
9. Xəstə heyvanlar;
10. Digər problemlərlə bağlı ocaqlara müraciət edənlər” [16, 22].

Göründüyü kimi, insanlar ocaqlara öz problemlərini həll etmək üçün gedirlər. Burada onların hamısı qurbanvermə mərasimini vahid model əsasında, yəni hamı eyni cür icra edirlər. Bu da bizə qurbanvermənin mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının aşağıdakı cəhətlərini üzə çıxarmağa imkan verir:

a) Qurbanvermənin məqsədi insanları vahid düşüncə modelində birləşdirir. Problemi olan ənənəvi şüura malik insanların düşüncəsində dərhal pirə gedib, öz problemini qurbanvermə yolu ilə həll etmək arzusu oyanır. Bu, şüurda yaranan ümumi davranış formuludur.

b) Pirə gedən insanlar kimliyindən asılı olmayaraq eyni mərasimi hərəkətləri icra edirlər. Bu, o deməkdir ki, qurbanvermə insanları vahid davranışa kökləyən modeldir.

c) Ocaqda kəsilmiş qurban əti İslami qaydalara (yaxud həmin ocağın öz şərtlərinə) uyğun olaraq ehtiyacı olanlara paylanılır. Bu da öz növbəsində qurbanvermənin sosial vəhdət modeli olduğunu göstətir.

Nümunələrə nəzər salmaq. Şəkiddə Güldəstə piri adlanan bir ziyarətgah var. Bu pir orta məktəbin həyətidə yaşı yüz əlli ildən artıq olan çinarın altında

yerləşir. İnanca görə, ürəyində bir niyyəti, arzusu olanlar pərə gələrək nəzir qoyur, ağaca mismar çalır və ya müxtəlif parça qırıqları bağlayırlar [10, 414]. Yaxud Ermənistan adlanan faşist-terrorist dövlətin ərazisində qalmış Azərbaycan bölgəsi olan Zəngəzur mahalında Pir Palıd adlanan ağac piri var. Bu piri ziyarət edənlər ağacın koğuşunda, yaxud gövdəsindəki qabarıq düyünlərin üzərində çırağ yandırır, dilək diləyirlər. Yaşlı adamlar hər cümə axşamı bura ziyarətə gələr, qurbanlar kəsərmişlər [11, 70].

Göründüyü kimi, özlərini müsəlman sayan insanlar ağac pirlərinə gəlir və burada ocaq sahibindən öz məqsədlərinin həyata keçməsinə diləyirlər. Bu cəhətdən, bütün ağac pirlərinin kökündə ağac kultu durur. Ağac kultu isə ağacla bağlı mifik düşüncələri özündə əks etdirir.

Mifik düşüncədə ağac insan kimi təsəvvür olunmuşdur. Əski inanclara görə, ağac həm də qadındır. Bu, ağacın əcdad kultu ilə bağlı olduğunu, daha dəqiqi, əcdad funksiyasını yerinə yetirdiyini göstərir. Mahmud Allahmanlı yazır: “Qadının ağacla əlaqəsi, ağaca tapınma problemi bizi dünya ağacı eyniyyətində dayanmağa və sonrakı dövrlərdə də, hətta islamın güclü ideoloji cərəyan olduğu şəraitdə belə bir mövcudluğun varlığını və ondan istifadə edildiyini deməyə əsas verir. Oğuzun ikinci arvadından olan övladları da öz mövcudluğu ilə ağacla bağlıdır. Göy, Dağ, Dəniz adı ilə fəaliyyətə başlayan bu qardaşların mövcudluğunda ağac dayanır. Hansı ki, Basatın ana mövcudluğunda da Qaba ağac dayanır” [1, 68].

Tədqiqatlar göstərir ki, ağacın kultu, ağacın mifdəki funksiyası “dünya ağacı” obrazı ilə bağlıdır. V.N.Toporov yazır: “Dünyanın universal konsepsiyasını təcəssüm etdirən vahid bitki obrazı olaraq dünya ağacı çıxış edir” [27, 368]. “Mifopoetik şüur üçün xarakterik olan “dünya ağacı” (arbor mundi, “kosmik ağac”) praktik olaraq hər yerdə ya təmiz formada, ya da variantlarda “həyat ağacı”, “məhsuldarlıq ağacı”, “mərkəz ağacı”, “qalxma ağacı”, “göy ağacı”, “şaman ağacı”, “mistik ağac”, “idrak ağacı” və s., daha nadir variantlarda “ölüm ağacı”, “şər ağacı”, “yeraltı səltənət (aşağı dünya) ağacı”, “enmə ağacı” kimi rast gəlinmişdir” [26, 398].

Ağacın dünyanın obrazı olması haqqında A.Hacı yazır: “Dünya ağacı əsətiri məkanın, kainatın üçlü bölgüsündən ibarət olan “şaquli” kosmik modelin və dörd, beş, səkkiz, doqquz hissəli “üfüqi” məkani modellərin əsasında durur” [15, 55].

Göründüyü kimi, ağaca piri//ocaqlarda sitayiş edilməsi təsadüfi deyildir. Ağac mifologiyada göyü, yeri və yerin altını birləşdirən varlıqdır. Şamanlar qamlama prosesində göyə dünya ağacının gövdəsi ilə qalxırlar. Onların davullarının (nağaralarının) üstündəki ağac şəkli göyə qaxdıqları dünya ağacının rəsmidir.

Türk mifoloji mətnlərində dünya ağacı ilə bağlı maraqlı bilgiler var. Ağayar Şükürov yazır: “Dünyanın tən ortasında əzəldən yaranmış Göy Təpə ucalır. Göy Təpənin zirvəsində isə Bay Dirək boy atır. Bu Bay Dirəyin dörd budağı göy qübbəsinin bütün qatlarını yarıb keçir. Göyün qatlarını Bay Dirəyin budaqları saxlayır. Bay Dirəyin kökü Yerın bütün qatlarından keçib dərin sulara qədər işləyir” [18, 149].

Göründüyü kimi, Bay Dirək öz qol-budağı ilə dünyanı bütövlükdə əhatə edir. Yakutların dünya ağacı isə yeri, göyü və yeraltını birləşdirir. B.F.Yakovlev yazır: “Onun zirvəsi səma tanrılarının atını bağlamaq üçün yarayır, kökləri isə aşağı dünyaya qədər uzanır. Lakin cəhənnəmdə yanan tonqalların tüstüsü hesabına geriye doğru əylir və yer ilahəsi Aaan-Darxan-Xosonun dolu qabını asmaq üçün dirək rolunu oynayır” [28, 162].

Ağac həm də valideyn rolunu oynayır. M.Saqalayevin verdiyi mifoloji bildidə ağacın qam-şamanların valideyni olduğu bilinir: “Aal Luuk Mas adlı sakral ağac, öz hündürlüyündən Ulu Toyonun göy üzündəki üst qatlarına qədər böyümüş və doqquz oyuğunda qamları böyüdüb yetişdirmişdir” [24, 104].

Ağac Murat Urazın verdiyi mifoloji bildidə də valideyn rolunda çıxış edir: “Qarakurom dağlarından çıxan Tuğla və Selenqa çaylarının birləşdiyi Kumlanqu adlı bir yerdə iki ağac bitmişdi. Bunlardan biri fisdıq, digəri qayınağacı imiş. Ağacla dağ boyda olub, musiqiyə bənzər səslər çıxarırdılar. Onların üzərinə hər gecə şüa enirdi. Bir gün ağacdən qapı açıldı. İçəridə çadıra bənzəyən beş ev göründü. Onların hər birinin içində bir uşaq vardı” [20, s. 96].

Türk mifologiyasında ağac hər iki valideyn (ata və ana) rolunda çıxış edir. V.V.Radlovun “Türk tayfalarının xalq ədəbiyyatı nümunələri” əsərində verilmiş bir xakas əfsanəsində iki müqəddəs ağcaqayından bəhs olunur. Onların biri qadın, o birisi kişidir [23, 565].

Düşünürük ki, ağac pirlərində qurban kəsilməsinin əsasında ağacın elə canlı insan kimi təsəvvür olunması, valideyn olması haqqında inanc durur. Burada əsas olan əcdad kultudur. Təkcə türklərdə deyil, bütün dünya xalqlarının mifik görüşlərində o biri dünyada yaşayan valideyn/əcdad diri insan kimi təsəvvür olunmuşdur. Ən başlıcası belə hesab edilirdi ki, bu dünyada yaşayan insanın uğur və uğursuzluqlarının əsasında əcdadın həmin insandan razı olub- olmaması durur. Əcdadları razı salmaq üçün onlara qurban kəsilməli idi. Bu halda əcdad qurban kəsən “övladından” razı qalır və ona o biri dünyadan uğur göndərirdi. Ağac pirlərinin də əsasında bu inanc durur. Ağac pirlərində kəsilən qurban, mifik düşüncəyə görə, ağacda yaşayan əcdad ruhuna görə kəsilir. Məsələn, A.M.Saqalayev yazır: “Hunlar ağaca at qurbanı kəsir, kəlləsini və dərisini də budaqlarına asırdılar” [25, 87]. V.A.Qordlevski faktlar əsasında təsdiq edir ki, türk mifoloji ənənələrinin daşıyıcısı olan Azərbaycanlılar da ağaca qurban kəsmişlər [21, 245].

Qeyd edək ki, ağacın insan, valideyn kimi təsəvvür olunması, onda əcdad ruhunun yaşaması unversal inançdır. L.Levi-Brül yazır: “Kalabara zənciləri düşünürmüşlər ki, insan xəstələnərsə, bu, meşə ruhunun onlara qəzəblənməsinin əlamətidir. Ona görə də, meşə ruhuna qurban kəsmək vacibdir” [22, 72].

Azərbaycanda mifik su kultu ilə bağlı çoxlu ocaq//pirilər mövcuddur. Məsələn, Azərbaycanın Rusiya Federasiyası ərazisində qalmış Dərbənd bölgəsinin Zirdən kəndində olan Şax-şax bulağının yuxarı tərəfində bir Qızdırma bulağı var. Navalçadan nazik su gəlir, hovuz şəffaf su ilə dolurdu. Rəvayətə görə, bir nəfər qızdırmadan yanır və sərinləmək üçün atılıb həmin hovuzda girir. Axırını titrətməni tutub çıxır və evə gəlir. Evdə qızdırması tamam düşür. Bundan sonra xalq ora axışır. Qızdırmalı insanlar gəlir və yaxşı olurlar. Ona görə bulağın adını Qızdırma bulağı qoyurlar [9, 73].

Su türk inanclar sistemində geniş yer tutur. Azərbaycanın bir çox bölgələrində qeyd olunan “Çömçə xatun” mərasimi suyun insan şəklində təsəvvür olunmasını göstərir. İraq türkmənlərində “Çömçə xatun” “Çəmçələ qız” adlanır. Bu mərasim quraqlıq vaxtı icra olunur. Bu mərasimdə bütün məmləkət iştirak edir. Əhali üç gün oruc tutur. Camaat bir yerə yığılır və qurbanlar kəsir. “Böyük qazanlar qurub, yağmur aşısı yapardılar. Dua mərasimi başladılar. Sonra orucunu “yağmur aşısı” ilə iftar edərdilər. Hər kəs yüz xırda daş götürüb, arxa atar və axşama yaxın evə dönərdi” [2, 76-77].

Burada üç nöqtə diqqəti cəlb edir:

Birincisi, su qız şəklində təsəvvür olunur;

İkincisi, onun şərəfinə qurban kəsilir;

Üçüncüsü, qurban Çəmçələ qıza ona görə verilir ki, o yağış yağdırsın.

Göründüyü kimi, burada bütün qurbanvermələr üçün xarakterik olan “paya-pay” prinsipi əsasdır. Qızdırma//isitmə ilə əlaqəli bulaq//pirilərdə insanlar müxtəlif formada qurbanlar verirlər ki, şəfa tapa bilsinlər.

Qurbanvermənin mahiyyətini etnokulturoloji baxımdan yenidən yaradılış təşkil edir: insan qurban verərək, xəstə bədəndən qurtulub, sağlam bədən əldə edir. Bunun əsasında su stixiyasının kosmoqonik yaradıcı xassəsi durur. Məsələn, “Göyçək Fatma” nağılında ögey anası tərəfindən incidilən, cürbəcür çirkin oyunlara məruz qalan Fatmanın xeyirxahlığı, səmimiliyi onun meşədə rast gəldiyi qarı tərəfindən mükafatlandırılır. Qarı ona deyir: “Burdan gedəndə qabağına üç bulax çıxacaq, birinin suyu dümağ, süd kimi, o birininki qapqara şəvə kimi, birinin də suyu qıpqırmızı lələ kimi. Ağ suda soyunub çimərsən, qara sudan da saçına, qaşına, kirpiyinə çəkərsən, qırmızı sudan da yanaxlarına, dodaxlarına çəkərsən. Sonra gedib qara inəyin bir buynuzunna yağ, birinən də bal əməcəksən” [13, 18].

Göründüyü kimi, Fatma bulaqda çimməklə yeni zahiri görkəm əldə edir. Eynilə qızdırma bulaqlarında çimənlər də yeni sağlam bədən əldə edirlər.

Azərbaycanda ən geniş yayılmış ocaqlar övliyaların məzarlarının yerləşdiyi ziyarətgahlardır. İnanca görə, məzarda yatan övliyanın ruhu ona verilən qurbanın müqabilində insanlara kömək edir. Məsələn, Şəki bölgəsində əgər axır çərşənbə günü ölənlərsə, inanırlar ki, o evdə bir nəfərin də həyatı təhlükədədir. Odur ki, qəbrin içinə, meyidin baş tərəfinə kiçik bir xurma budağı qoyarlar, torpaqla örtüləndən sonra isə üstünə çiy yumurta sındırır tökərlər [4, 55]. Yaxud Şəkiddə ölüyə xatir verilən ehsan “xeyrət” adlanır. Belə hesab edilir ki, bu ehsanla ölünün ruhu şad olur [5, 107].

Əcdad ruhu ilə bağlı inanclar rəngarəngdir. Bütün bunların hamısının əsasında ölmüş əcdadın diri olması haqqındakı təsəvvür durur. Məsələn, Ə.Əsgərov yazır ki, “əcdadlarımız tuğun (bayrağın – Ş.A.) içərisində bəlli bir ruhun yaşadığına inanırdılar... göytürklərdə, uyğurlarda, qaraxanlılarda bu ruh qurd idi. Orxan abidələrində o, altun şuna (qızıl qurd) adlanır. Göytürklərin bayrağında da məhz qızıl rəngində olan qurd təsviri həkk olunmuşdu. Göytürklər bu qurda əcdad kimi tapınırdılar” [14, 118].

Daş pirləri ilə bağlı qurbanvermələrin də əsasında daş//torpaq stixiyası ilə bağlı inanclar durur. Məsələn, hal-hazırda faşist Ermənistan dövlətində işğal altında olan Göyçə elinin Çaxırlı kəndinin arxasında Pir dağı deyilən yer var. Dağın zirvəsində gecələr şam yandığını görənlər olub. Sonra orada məscid tikiblər. Adamlar oraya nəzir gətirir, qurbanlar kəsirmişlər. Deyilənə görə, Qarabulaq kəndindən olan bir varlı adam Pir dağındakı dağılmış məscidin daşından gətirib, öz evinin tikintisində istifadə etmək istəyir. Heç kəs onu fikrindən döndərə bilmir. Güc-bəla ilə bir daşı gətirə bilir. Gecə yuxuda ağ əmmaməli, ağ çuxalı bir kişi daşı öz yerinə qaytarmağı əmr edir. Bu yuxu iki dəfə də təkrar olunur. Kişi qorxusundan daşı yerinə qaytarır [3, 155-157].

Gecə yuxuda gələn ağ əmmaməli, ağ çuxalı kişi Pir dağının ruhudur. Bu da onu göstərir ki, qədim türklər dağları, daşları canlı şəkildə təsəvvür edirmişlər. Bəhaəddin Ögəl bu haqda yazır: “Oğuz türkləri daş-dağ ruhundan güc almalarına dərin inam bəsləmələrinə görə dağları bir torpaq, daş yığını kimi deyil, hissələr və duyğularla yoğrulmuş, insanlaşmış varlıq kimi düşünmüşlər” [17, 424].

Daş pirlərində müxtəlif məqsədlərlə qurban verilməsi də daş ruhunun, əsasən, valideyn funksiyasını yerinə yetirməsi ilə bağlıdır. Bunu biz Azərbaycandakı daş pirlərinin nümunəsində açıq-aydın müşahidə edə bilirik. Daş pirlərinə əsasən uşağı olmayan qadınlar gedir və burada qurban qoymaqla pirdən uşaq istəyirlər. Qadınlar ocaqda öz bədənlərini pir hesab edilən daşa sürtür, yaxud ortasında deşiyi olan daşın içərisindən sürünərək keçirlər. Buradan aydın olur ki, uşağı qadınlara daş verir. Lakin etnokulturoloji düşüncə sistemində əski daş//əcdad kultu ilə islami Allah düşüncəsi bir-birinə qovuşmuşdur. Əski daşa sürtünmə, yaxud daşdan keçmə ritualını icra edən qadınlar eyni zamanda dua edib, Allahdan övlad diləyirlər. Ritualın əsas elementi qurbandır. Hökmən ya

canlı, ya da cansız qurban verilməlidir. Daş//əcdad verilmiş qurbanın müqabilində dilək sahibinin arzusunə reaksiya verir.

Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası ayrı-ayrı bölgələrdə icra olunan Qurban bayramı mərasimlərində daha aydın müşahidə olunur. Belə ki, məhəlli adət-ənənələrin canlı şəkildə yaşadığı bölgələrdə İslami Qurban bayramı ilə əski qurbanvermə ənənələri bir-birinə qovuşub. Məsələn, Məhsəti Vaqifqızı (Süleymanova) Şəkinin Göynük kəndlərində keçirilən Qurban bayramından verdiyi bir təsvir bu baxımdan səciyyəvidir. O yazır: “Bu bölgədə qurbanlıq heyvan iki cür kəsilir: alışma və yaxud tək. Yeddi və ya üç nəfər pul yığaraq bir öküz alıb qurban kəsə bilər ki, bu, birgə formasında kəsilən qurbandır. Qurban ətinə tərəziyə qoymaq olmaz. Əti gözəyarı yeddi yerə taybatay bölürlər. Sonra hərə öz payını götürür. Alışmada iştirak edən şəxslər öz paylarını götürüb paylayırlar. Amma ərazidə daha çox bir ailənin müstəqil kəsdiyi qurban geniş yayılmışdır. Belə qurban kəsmə forması tək sayılır. Kəsilən qurbanın heç bir qüsuru olmamalıdır. Kəsilən qurbanın əti, ən azı, yeddi evə paylanmalıdır. Verilən pay, ən azı, bir dəfə bişirənlik olmalıdır. Qurban kəsilən evdə bişirilən ətin iyi gedən yerə qədər pay verilməlidir. Bu bayram vasitəsilə paylaşma, bölüşmə insanlara aşılır” [19, 119].

Müəllifin verdiyi bu təsvirdə “Qurban kəsilən evdə bir bişirənlik ətin iyi gedən yerə qədər pay verilməlidir” cümləsi etnokulturoloji davranış formulu kimi diqqətimizi cəlb edir. Burada, təbii ki, qonşular nəzərdə tutulur. Çünki qurban ətindən bişirilmiş yeməyin iyi, uzaqbaşı, qonşulara qədər yayıla bilər. Bu cəhətdən, qurbanvermənin əsasında duran etnokulturoloji fəlsəfəyə görə, qurban fərdi onun qonşuları ilə vahid mənəvi sistemə daxil edir.

Zaqatala bölgəsinin Katex kəndində Qurban bayramından əvvəlki gecə “yığnaq” olurdu. Səhərə qədər dambur çalıb, Yunus Əmrənin ilahilərindən oxuyardular. “Yığnaqlar” əksərən tək-tək, bəzən isə bir neçə oba bir yerdə təşkil olunurdu. Bayram günü bayram namazından sonra qurban kəsilərdi. Adətən, üçüncü qurban günü mal kəsilər və əti yeddi yerə bölünərdi. Oğuzda Qurban bayramında qara qoç kəsilərdi [8, 34-35].

Burada biz İslami qurban modelindən fərqlənən bir neçə nöqtə görürük:

Birincisi, kəsilən heyvan üç yaşını tamamlamalı idi;

İkincisi, Oğuz bölgəsində hökmən qara qoç kəsilirdi;

Üçüncüsü, bayramdan əvvəlki gecə dua-şənlik məclisləri təşkil olunurdu.

Bu adətlər bölgə əhalisini vahid davranış modelinə kökləyən formullardır.

Tarixi Azərbaycanın Ermənistanın işğalı altında olan Loru-Pəmbək bölgəsində qurbanlıq kəsildəndə “böyrəyi mənimdi” “davası” olurmuş. Bilgiyə görə, bu “qurban mükafatı” kiçik yaşlı uşaqlara çatırmış. Hər ocaqda kəsilən heyvanın qanından uşaqların qaşqasına çəkilməli imiş [12, 84].

Burada böyrək deyiləndə, bizcə, heyvanın xayaları nəzərdə tutulur. Xayalar qurban payına daxil edilmir. Onu uşaqlara ona görə vermişlər ki, uşaqlar hələ cəmiyyətin tam hüquqlu üzvü hesab olunmur və böyüklərə aid olan qanunlar onlara şamil edilmirdi. Başqa sözlə, biz burada əski inisiyasiya mərasiminin izini görürük. İnisiyasiya – keçid mərasimidir. Əski cəmiyyətlərdə uşaqlar öz yaş qrupundan daha böyük yaş qrupuna inisiyasiya mərasimi vasitəsilə keçirmişlər. İnisiyasiyadan keçən uşaq artıq cəmiyyətin tam hüquqlu üzvünə çevrilirdi. Bu cəhətdən, böyüklər Qurban bayramında kəsilən heyvanın xayasını yeməyi özlərinə rəva görməsələr də, uşaqların yeməsində heç bir günah görmürdülər.

Şirvan bölgəsində Qurban bayramında uşaqlar əyləncəli məzmunu malik nəğmə də oxuyurmuşlar:

Qurban kəsdik quzunu,
Çox elədik duzunu.
Qurban kəsdik qoyunu,
Mənə düşdü boyunu.
Qurban kəsdik keçini,
Pişik yedi içini.
Qurban kəsdik öküzü,
Aləm qınadı bizi.
Budun qazı apardı,
Qolun koxa apardı.
Seyid aldı döşünü,
Molla aldı başını.
Qabırğanı bəy yedi,
Bizə qaldı dərisi,
Quyruğuyla gerisi [7, 41].

Bir maraqlı qurbanvermə adətini də qeyd edək. Hazırda faşist Ermənistanı işğalında olan İrəvan çuxuru mahalının Millidərə bölgəsində “bişmə qurban” adlı qurbankəsmə adəti də var idi. Bir qoçu kəsir, ətini doğramayıb, təkcə oynaqlardan ayırır və qazanlarda bişirmişlər. Bişmiş əti sümüklərdən ayırır, lavaşların arasına qoyaraq camaata paylayarmışlar.

Sümükləri isə qoçun dərisinə büküb, əlçatmaz yerdə torpağa basdırarlarmış ki, heç vəhşi heyvanlar da tapa bilməsinlər [6, 56].

Bu təsvir olunmuş qurbanvermə mərasimi İsmayıl qurbanı ilə bağlı deyil. Lakin bunu nümunə olaraq verməkdə bizim məqsədimiz var. Belə ki, qoçun ətdən ayrılmış sümüklərinin qoçun dərisinə bükülərək, əlçatmaz yerdə torpağa basdırılması öz əski adətini icra edən Millidərə insanların ictimai şüurunda İsmayıl qurbanı ilə əski qurbanvermə adətlərinin vahid sistem təşkil etdiyini göstərir. Dərinin əlçatmaz yerdə basdırılması canavarların onu tapıb yeyə bilməməsi ilə izah olunsada, burada başqa bir məsələ var. Məsələnin etnokulturoloji mahiyyəti miflə bağlıdır. Burada iki əsas nöqtəyə fikir verməliyik:

- a) Dərinin içərisindəki sümüklərin basdırılması;
- b) Dərinin uca yerdə basdırılması.

Sümüklərin dəriyə bükülərək basdırılması əski dəfn etmə adətidir. Bunun əsasında heyvanın sümüklərinin ölümlər dünyasına yola salınması durur. Qoçun sümükləri onun öz dərisinə bükülərək dəfn edilir. Yəni bununla insanlar qurban kəsilmiş heyvanın görkəmini simvolik olaraq bərpa edirlər. O biri dünyaya yola salınan heyvan isə, təbii ki, orada yenidən dirilir. Bütün bunlar qurban heyvanının müqəddəs olması, ölüb-dirilməsi ilə bağlı təsəvvürləri özündə əks etdirir.

Dəriyə bükülmüş sümüklərin uca yerdə basdırılması dağ kultu ilə bağlıdır. Mifologiyada dağ həm də göylər aləminə gedən yol hesab olunur. Dərini ona görə uca yerdə basdırırlar ki, insanlar onu göylər aləminə yollamaq istəyirlər.

İşin elmi nəticəsi və yenilikləri:

Bütün bunlar aşağıdakı iki əsas qənaətə gəlməyə imkan verir:

1. Azərbaycanda icra olunan Qurban bayramı xalqımızın əski qurbanvermə ənənələri ilə bölgəsindən asılı olaraq az, ya çox dərəcədə qovuşmuşdur.
2. Qurban bayramı Azərbaycan etnokulturoloji sistemində mənəvi vəhdət modeli rolunu oynayır.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən bayramlar haqqında aparılacaq başqa tədqiqatlarda nəzəri qaynaq olaraq istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə mərasim folklorunun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Allahmanlı, M. Ağlın və yaddaşın dedikləri (məqalələr). M.Allahmanlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2000, – 140 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. II kitab. İraq-türkman cildi / Tərt. ed. Q.Paşayev, Ə.Bəndəroğlu – Bakı: Ağrıdağ, – 1999. – 467 s.

3. Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab. Göyçə folkloru / Topl., tər. ed. və ön sözün müəllifi H.İsmayılov – Bakı: Səda, – 2000. – 767 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV cild. Şəki folkloru / Tərtib edənlər: H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. – Bakı: Səda, – 2000, – 497 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası. VI kitab. Şəki folkloru, II cild / Topl., tər. ed., söyləyicilər, toplayıcılar, qaynaqlar haqqında məlumatın, qeyd və şərhlərin müəllifi H.Əbdülhəlimov – Bakı: Səda, – 2002. – 494 s.
6. Azərbaycan folkloru antologiyası. X kitab. İrəvan çuxuru folkloru / Topl. tər. ed., ön sözün, qeyd və izahların müəllifləri H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli – Bakı: Səda, – 2004. – 471 s.
7. Azərbaycan folkloru antologiyası. XI kitab. Şirvan folkloru / Topl. S.Qəniyev, tər. ed. H.İsmayılov, S.Qəniyev – Bakı: Səda, – 2005 – 442 s.
8. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII kitab. Şəki-Zaqatala folkloru / Tər. ed. İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva – Bakı: Səda, – 2005 – 549 s.
9. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV cild. Dərbənd folkloru / Toplayıcılar: H.İsmayılov, S.Xurdamiyeva. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Orucov. – Bakı: Səda, – 2006, – 429 s.
10. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVIII kitab. Şəki folkloru / Topl., tər. ed., söyləyicilər, toplayıcılar, qaynaqlar haqqında məlumatın, qeyd və şərhlərin müəllifi H.Əbdülhəlimov – Bakı: Nurlan, – 2009. – 532 s.
11. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIX kitab. Zəngəzur folkloru, II cild / Topl. və ön sözün müəllifi R.Təhməzoğlu, tər. ed. H.İsmayılov, R.Təhməzoğlu, Ə.Ələkbərli – Bakı: Nurlan, – 2009. – 415 s.
12. Azərbaycan folkloru antologiyası. XX kitab. Loru-Pəmbək folkloru / Topl. tər. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli – Bakı: Nurlan, – 2011. – 399 s.
13. Azərbaycan nağılları: [5cildə]. – Bakı: Şərq-Qərb, – c. 5. – 2017. – 304 s.
14. Əsgər, Ə. Tuğa (bayrağa) qurban mərasimi / Folklor və dövlətçilik düşüncəsi, I kitab. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016. – s. 109-122
15. Hacılı, A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. – Bakı: Səda, – 2002. – s. 55-73
16. Muxtarzadə N.Z. İncə folkloru kontekstində ocaqlar və pirlər (Masallı örnəkləri əsasında) / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyasının avtoreferatı) / – Bakı, 2016. – 26 s.
17. Ögel, B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) / B.Ögel. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, – Cild 1. – 1989, – 644 s.
18. Şükürov, A. Mifologiya. Qədim türk mifologiyası / A.Şükürov. – Bakı: Elm, – VI Kitab. – 1997. – 232 s.
19. Vaqifqızı (Süleymanova), M. Şəkinin Göynük kəndlərində icra olunan qurbankəsmə mərasimi // “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər” jur., – 2018. № 2, – s. 117-123

20. Uraz, M. Türk mitolojisi / M.Uraz. – İstanbul: – 1967, – 244 s.
21. Гордлевский, В.А. Избранные сочинения. В 3-х томах / МВ.А.Гордлевский. – Москва: Восточная литература, Том 1. – 1960, – 245 с.
22. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л.Леви-Брюль. – Москва: Педагогика-Пресс, – 1994, – 604 с.
23. Радлов, В. В. Образцы народной литературы тюркских племен / В.В.Радлов. – Часть 3., – Санкт-Петербург: – 1870
24. Сагалаев, А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип / А.М.Сагалаев. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, – 1991, – 155 с.
25. Сагалаев, А.М. Алтай в зеркале мифа / А.М.Сагалаев. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, – 1992, – 175 с.
26. Топоров, В.Н. Очерк «Дерево мировое» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 398-406
27. Топоров, В.Н. Очерк «Растения» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 368-371
28. Яковлев, Б.Ф. Якутские коноязы. Язык-миф-культура народов Сибири / Б.Ф.Яковлев. – Москва: Наука, – 1974, – 402 с.

