

وجه تسمیه سولدوز و نقده

خلاصه

مقاله حاضر به بررسی ریشه‌شناسی و وجه تسمیه دو توپونیم مهم در آذربایجان غربی، یعنی سولدوز و نقده، می‌پردازد. نویسنده با رویکردی میان‌رشته‌ای و با تکیه بر اسطوره‌شناسی، زبان‌شناسی تاریخی، اخترشناسی باستانی و مردم‌نگاری، تفسیرهای رایج و عامیانه از این نام‌ها را نقد کرده و ریشه‌های کهن‌تر آن‌ها را در لایه‌های اسطوره‌ای و کیهان‌شناختی اقوام پروتو-ترک جستجو می‌کند.

در بخش نخست، نام سولدوز نه به معنای «دشت پرآب» (سولو دوز)، بلکه ترکیبی اسطوره‌ای از مؤلفه‌های «سو/شو» (نور، روشنایی، ایزد آب) و «ولدوز/دوز» (ستاره، آغاز کیهانی) تحلیل شده است. نویسنده آن را با مفهوم «ستاره چوپان» یا «ستاره آب» (عطارد/تیر) مرتبط می‌داند و بر پیوند آن با آیین‌های خورشیدپرستی و کیش ستارگان در میان ترکان ساکا و اوغوز تأکید می‌کند.

در بخش دوم، نام نقده به صورت تحول‌یافته‌ای از نام الهه کهن ترکی-سومری «آناهیتا/اینانا» (ایزدبانوی آب، باروری و سیاره زهره) معرفی می‌شود. نویسنده با استناد به شواهد آوایی، نام نقده را بازمانده صورت‌هایی چون «ناهیدا» یا «ناقیدا» می‌داند و آن را با شهر باستانی نقده (Naqada) در مصر و تپه حسنلو در سولدوز مقایسه می‌کند تا پیوندهای فرهنگی-اسطوره‌ای تمدن‌های کهن را نشان دهد.

مقاله در نهایت بر نقش کلیدی تفکر اسطوره‌ای و کیهان‌شناختی ترکان باستان در شکل‌گیری نظام نام‌گذاری جغرافیایی آذربایجان تأکید کرده و تفسیرهای صرفاً تاریخی یا سیاسی متأخر از این نام‌ها را ناکافی و گمراه‌کننده می‌داند.

کلمات کلیدی: سولدوز، نقده، ریشه‌شناسی، اسطوره‌شناسی ترکی، آناهیتا، توپونیمی، اخترشناسی باستانی، اینانا، حسنلو، ترکان ساکا

استناد (آپا): جوادی یکان سعدی، ف. وجه تسمیه سولدوز و نقده. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" - سال ۰۴، شماره ۱۱، بهار ۱۴۰۵. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

فرهاد جوادی یکان سعدی
(عبداله اوغلو)

ایمیل:

ferhadcavadi@yahoo.com

ferhadcavadiyekansadi@gmail.com

وابستگی:

زبان‌شناس و محقق فولکلور آذربایجان

Etymology of "Sulduz" and "Naqadeh"

Farhad Javadi Yekan Sadi
(Abdollah Oghlu)

Email:

ferhadcavadi@yahoo.com

ferhadcavadiyekansadi@gmail.com

Affiliation:

Linguist and Azerbaijani Folklore
Researcher

Abstract

This article examines the etymology and naming origins of two significant toponyms in West Azerbaijan: Sulduz and Naqadeh. Employing an interdisciplinary approach—drawing upon mythology, historical linguistics, ancient astronomy, and ethnography—the author critiques the popular and folkloric interpretations of these names and traces their older roots to the mythological and cosmological layers of Proto-Turkic peoples.

In the first section, the name "Sulduz" is analyzed not as meaning "watery plain" (Sulu Düz), but rather as a mythological compound of the components "Su/Şu" (light, radiance, water-deity) and "Ulduz/Duz" (star, cosmic origin). The author associates it with the concept of the "Shepherd's Star" or "Water Star" (Mercury) and emphasizes its connection to sun-worship and star-cults among the Saka and Oghuz Turks.

In the second section, the name "Naqadeh" is introduced as an evolved form of the ancient Turko-Sumerian goddess "Anahita/Inanna" (goddess of water, fertility, and the planet Venus). Citing phonetic evidence, the author regards Naqadeh as a survival of forms like "Nahida" or "Naqida" and compares it with the ancient city of Naqada in Egypt and the Hasanlu Tepe in Sulduz to illustrate the cultural-mythological links between ancient civilizations.

Ultimately, the article emphasizes the key role of mythological and cosmological thought among the ancient Turks in shaping the toponymic system of Azerbaijan, and deems purely historical or political interpretations of these names as insufficient and misleading.

Keywords: Sulduz, Naqadeh, etymology, Turkic mythology, Anahita, toponymy, ancient astronomy, Inanna, Hasanlu, Saka Turks

CITATION (APA): Javadi Yekan Sadi, F. Etymology of "Sulduz" and "Naqadeh". Urmia. Studies on Azerbaijan and Turk's history" Specialized Journal, year 04, number 11, Spring 2026, ISSN: 3041-8690.

Fərhad Cavadi Yekan Sədi
(Abdulla Oğlu)

E-poçt:

ferhadcavadi@yahoo.com

ferhadcavadiyekansadi@gmail.com

Mənsubiyyət:

Dilçi və Azərbaycan folkloru
tədqiqatçısı

"Sulduz" və "Nəqədə"nin Etimologiyası

Xülasə

Bu məqalə Qərbi Azərbaycanda iki mühüm toponimin — Sulduz və Nəqədənin — etimologiyasını və adlanma səbəblərini araşdırır. Müəllif mifologiya, tarixi dilçilik, qədim astronomiya və etnoqrafiyaya söykənən fənlərarası yanaşma ilə bu adlar haqqındakı məşhur və xalq arasındakı yozumları tənqid edir və onların daha qədim köklərini Prototürk xalqlarının mifoloji və kosmoloji qatlarında axtarır.

Birinci hissədə "Sulduz" adı "sulu düz" mənasında deyil, "Su/Şu" (ışıq, nurluluq, su tanrısı) və "Ulduz/Duz" (ulduz, kosmik başlanğıc) komponentlərindən ibarət mifik bir birləşmə kimi təhlil edilir. Müəllif bu adı "Çoban Ulduzu" və ya "Su Ulduzu" (Merkuri) anlayışı ilə əlaqələndirir və onun Saka və Oğuz türkləri arasında günəşə ibadət və ulduz kultu ilə bağlılığını vurğulayır.

İkinci hissədə "Nəqədə" adı qədim Türk-Şumer ilahəsi "Anahita/Inanna"-nın (su, bərəkət və Venera planeti ilahəsi) təkamül keçirmiş bir forması kimi təqdim olunur. Müəllif fonetik sübutlara istinad edərək, Nəqədə adını "Nahida" və ya "Naqida" kimi formaların qalığı hesab edir və onu Misirdəki qədim Naqada şəhəri və Sulduzdakı Həsənlu təpəsi ilə müqayisə edərək qədim sivilizasiyalar arasındakı mədəni-mifoloji bağları göstərir.

Məqalə sonda qədim türklərin mifoloji və kosmoloji təfəkkürünün Azərbaycanın coğrafi adlandırma sisteminin formalaşmasındakı əsas rolunu vurğulayır və bu adların yalnız tarixi və ya siyasi şərtlərini qeyri-kafi və yanıltıcı hesab edir.

Açar sözlər: Sulduz, Nəqədə, etimologiya, türk mifologiyası, Anahita, toponimiya, qədim astronomiya, İnanna, Həsənlu, Saka türkləri

CITATION (APA): Cavadi Yekan Sədi, F. "Sulduz" və "Nəqədə"nin Etimologiyası. Urmiya: "Azərbaycan və Türk Tarixi Araşdırmalar" İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 04, nömrə 11, Yaz 2026, ISSN: 3041-8690.

Ferhat Cevadi Yekan Sadi
(Abdullah Oğlu)

E-posta:

ferhadcavadi@yahoo.com

ferhadcavadiyekansadi@gmail.com

Üyelik:

Dilbilimci ve Azerbaycan folkloru
araştırmacısı

"Sulduz" ve "Nakadeh"in Etimolojisi

Özet

Bu makale, Batı Azerbaycan'daki iki önemli toponimin — Sulduz ve Nakadeh'in — etimolojisini ve adlandırılma sebeplerini incelemektedir. Yazar, mitoloji, tarihsel dilbilim, antik astronomi ve etnografyaya dayanan disiplinlerarası bir yaklaşımla, bu isimler hakkındaki yaygın ve halk arasındaki yorumları eleştirmekte ve onların daha eski köklerini Prototürk halklarının mitolojik ve kozmolojik katmanlarında aramaktadır.

İlk bölümde, "Sulduz" adı "sulu düz" anlamında değil, "Su/Şu" (ışık, aydınlık, su tanrısı) ve "Ulduz/Duz" (yıldız, kozmik başlangıç) bileşenlerinden oluşan mitolojik bir birleşim olarak analiz edilmektedir. Yazar, bu adı "Çoban Yıldızı" veya "Su Yıldızı" (Merkür) kavramıyla ilişkilendirmekte ve onun Saka ve Oğuz Türkleri arasındaki güneş kültü ve yıldız inancıyla bağlantısını vurgulamaktadır.

İkinci bölümde, "Nakadeh" adı, eski Türk-Sümer tanrıçası "Anahita/Inanna"nın (su, bereket ve Venüs gezegeni tanrıçası) evrimleşmiş bir biçimi olarak tanıtılmaktadır. Yazar, fonetik kanıtlara dayanarak Nakadeh adını "Nahida" veya "Naqida" gibi formların kalıntısı olarak değerlendirmekte ve onu Mısır'daki antik Nakada kenti ve Sulduz'daki Hasanlu Tepesi ile karşılaştırarak eski uygarlıklar arasındaki kültürel-mitolojik bağları göstermektedir.

Makale sonunda, eski Türklerin mitolojik ve kozmolojik düşüncesinin Azerbaycan'ın coğrafi adlandırma sisteminin oluşumundaki kilit rolünü vurgulamakta ve bu isimlerin yalnızca tarihsel veya siyasi yorumlarını yetersiz ve yanıltıcı bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sulduz, Nakadeh, etimoloji, Türk mitolojisi, Anahita, toponimi, antik astronomi, Inanna, Hasanlu, Saka Türkleri

CITATION (APA): Cevadi Yekan Sadi, F. "Sulduz" ve "Nakadeh'in Etimolojisi. Urmiye: Üç Aylık "Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar" Uzmanlık Dergi, yıl 04, sayı 11, Bahar 2026, ISSN: 3041-8690.

شهر نقده که یکی از شهرهای مهم ناحیه غربی آذربایجان به‌شمار می‌رود، در عین حال دارای پیشینه‌ای کهن و تاریخی غنی است. ناحیه‌ای که این شهر در آن واقع شده است، در کل با نام «سولدوز» شناخته و نامیده می‌شود. در این بخش از آذربایجان، یعنی در شهر نقده و ناحیه موسوم به سولدوز، همانند سایر نواحی آذربایجان، در کنار دیگر طوایف ترک، ایل و قوم ترک‌زبان و ترک‌نژاد قراپاق نیز ساکن است. البته باید یادآور شد که علاوه بر ترکان قراپاق، در نقده و منطقه سولدوز نیز مردمان غیر ترک‌گردد سورانی حضور دارند که اگرچه در شهر و روستاها در اقلیت هستند، اما همراه و در کنار اکثریت قراپاق‌ها و دیگر مردمان ترک‌تبار زندگی می‌کنند.

تاپر *Tapper* (۱۹۹۷) خاطرنشان می‌کند که ایلات ترک نیمه‌کوچ‌نشین، از جمله قراپاق و شاهسون، «از اوایل قرن نوزدهم میلادی به‌طور متراکم در حوضه دریاچه ارومیه مستقر بوده‌اند» (صص. ۵۴-۶۱). **گلدن** *Golden* (۲۰۱۱) ساختار اتنوتنیکی قراپاق‌ها را «حاصل ترکیب مؤلفه‌های اوغوزی و قبیجاقی» تعریف می‌کند (صص. ۱۹۸-۲۰۱). **باسکین** *Baskan* (۲۰۰۸) تأکید می‌کند که برتری جمعیتی در منطقه آذربایجان غربی «بر پایه جمعیت ترک‌زبان شکل گرفته است» (صص. ۱۱۲-۱۱۸). [148][103][206] (Bkz: Tapper 1997; Golden 2011; Baskan 2008).

به‌طور مشخص، هرگاه سخن از این ناحیه آذربایجان، یعنی از نقده و سولدوز به میان آید، بی‌اختیار نام ایل و قوم قراپاق نیز در ذهن تداعی می‌شود. به بیانی دیگر، نام‌های نقده و سولدوز به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر با نام قراپاق پیوند خورده و مرتبط است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت تصور نقده و سولدوز بدون قراپاق و به همین صورت، تصور ایل قراپاق بدون نقده و سولدوز امری ناممکن است.

هینز *Hinz* (۱۹۵۲) گزارش می‌دهد که ایل قراپاق در منطقه ارومیه-سولدوز «در طول سده‌ها، مؤلفه اصلی و تعیین‌کننده ساختار اجتماعی ترک‌تبار» بوده است (صص. ۱۴۱-۱۴۷). **سویتوخوفسکی** *Swietochowski* (۱۹۹۵) اشاره می‌کند که قراپاق‌ها در منطقه آذربایجان «یکی از قبایل حامل هویت منطقه‌ای» به‌شمار می‌آیند (صص. ۲۲-۲۳). **امان‌اللهی** *Amanolahi* (۲۰۰۵) تأیید می‌کند که منطقه سولدوز-نقده به‌طور تاریخی «به‌عنوان هسته‌ای پایدار از اسکان ترک‌زبانان» مانده است (صص. ۶۴-۶۸).

-بنگرید به [141][204][174]. Bkz: Hinz 1952; Swietochowski 1995; Amanolahi 2005.

مینورسکی *Minorsky* (۱۹۵۳) تاریخ سکونت‌گاه‌های باستانی واقع در حوضه دریاچه ارومیه در آذربایجان غربی را به‌عنوان «منطقه‌ای با تداوم اسکان از آغاز عصر مفرغ اولیه» توصیف می‌کند (صص. ۹۸-۱۰۲). **بوس وُرت** *Bosworth* (۱۹۹۶) تأکید می‌کند که منطقه ارومیه-سولدوز در دوره میانه نیز «از نظر سیاسی و قومی، محل استقرار پایدار قبایل ترک» بوده است (صص. ۳۱۱-۳۱۴). **زادنپروفسکی** *Zadneprovsky* (۱۹۸۹) نشان می‌دهد که مجموعه باستان‌شناسی نقده-حسنلو در این منطقه «بیش از سه هزار سال سنت مداوم فرهنگ شهری» را پدید آورده است (صص. ۲۷-۳۶). بنگرید به [219][155][189] (Minorsky 1953; Bosworth 1996; Zadneprovsky 1989). درباره این ناحیه از آذربایجان - یعنی شهر نقده و ناحیه سولدوز - تاکنون نویسندگان و پژوهشگران متعددی مقالات و کتاب‌هایی نگاشته و هر یک به‌نوبه خود اسناد و اطلاعات ارزشمندی در خصوص این شهر، ناحیه و مردمان آن ارائه کرده‌اند. از جمله این پژوهشگران می‌توان به اسفندیار حاجیلو، اشاره کرد که در روزگار اخیر پژوهشی گسترده و همه‌جانبه در خصوص منطقه نقده-سولدوز و ایل قراپاق انجام داده و داده‌های ارزشمند خود را در این زمینه گردآوری و عرضه کرده است. [1] **مینورسکی** *Minorsky* (۱۹۴۵) توپوگرافی نام‌ها

(توپونیمی) در آذربایجان غربی را «نظامی چندلایه از نام‌های با منشأ ترک» ارزیابی می‌کند و به‌طور خاص بر «تراکم نشانه‌های اتنوزنتیکی» در منطقه سولدوز-نقده تأکید می‌ورزد (صص. ۱۲۰-۱۲۶). فرای (Frye ۱۹۸۴) در بررسی حوضه ارومیه بیان می‌کند که این منطقه «یکی از مراکز اصلی فرهنگی-سیاسی برای اقوام ترک و اتحادیه‌های قبیله‌ای آنان» بوده است (صص. ۱۹-۲۱). بارفیلد (Barfield ۱۹۹۳) تصریح می‌کند که کنفدراسیون‌های قبیله‌ای ترک «نهادهای اصلی شکل‌دهنده تاریخ منطقه‌ای» بوده‌اند و نشان می‌دهد که این پدیده در فضای قراپاق-سولدوز به‌طور کامل قابل مشاهده است (صص. ۸۷-۹۳).
بنگرید به: ([145][167][261] Bkz: Minorsky 1945; Frye 1984; Barfield 1993. (–

تا امروز، در باب نقده-سولدوز و ایل ترک قراپاق، داده‌ها و اطلاعات متنوع و گوناگونی از سوی نویسندگان و محققان مختلف ارائه شده است. از جمله این پژوهشگران می‌توان به افراد زیر اشاره کرد:

۱. مهدی رضوی – ایل قراپاقی (تاریخ، آداب و رسوم، فولکلور و مونوگرافی) [2]

۲. فرود خسروی چپانه – تاریخ ایل قراپاقی [3]

۳. عیسی یگانه – نگاهی به تاریخ و فرهنگ ایل قراپاقی [4]

۴. یوسف قهرمان‌پور – فرهنگ عامه ایل قراپاقی [5]

۵. حاج اسمعیل نبی‌یار – آذربایجان و سولدوز [6]

۶. و در نهایت اسفندیار حاجیلو – تاریخ ولایت سولدوز (در چهار جلد) [1]

هر یک از این مؤلفان در تحقیقات خود به بررسی تاریخ، فرهنگ، فولکلور و حیات اجتماعی قراپاق‌های ترک و نیز منطقه سولدوز و شهر نقده پرداخته و داده‌های علمی ارزشمندی عرضه کرده‌اند. آثار آنان باید به‌عنوان منابع پایه و اساسی برای درک سیر تحول تاریخی منطقه سولدوز-نقده-قراپاق تلقی شوند. در پژوهش‌هایی که در این حوزه انجام گرفته است، آثار نویسندگانی که نامشان در بالا ذکر شد، و نیز شماری دیگر از محققان، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. هر یک از این پژوهشگران با رویکرد و زاویه دیدی متفاوت، اطلاعات ارزشمندی درباره روند تحول تاریخی - فرهنگی سولدوز، نقده و اتنوس قراپاق ارائه کرده‌اند. آثار این نویسندگان از جمله منابع مهم برای مطالعه قوم‌نگاری، تاریخ، فولکلور و ساختار اجتماعی این منطقه به‌شمار می‌آیند. هدف ما در اینجا تمرکز بر سه‌گانه نقده-سولدوز-قراپاق است، اما نه از حیث تاریخ یا مردم‌شناسی، بلکه از منظر معنانشناسی و ریشه‌شناسی نام‌ها؛ یعنی بررسی ریشه و خاستگاه این نام‌ها و تحلیل معنا و مفهوم آن‌ها و سپس در میان نهادن نتایج این پژوهش با خوانندگان. امید می‌رود که خوانندگان این مقاله و علاقه‌مندان به توپونیم‌های نقده و سولدوز، توضیحات و اطلاعات مورد نظر خود را در این نوشتار بیابند و بهره‌مند شوند. درباره معنای نام‌ها و ریشه‌شناسی توپونیم‌های نقده و سولدوز تاکنون چه از سوی عامه مردم و چه از جانب نویسندگان و پژوهشگران، توضیحات و برداشت‌های گوناگونی مطرح شده است که هر یک در جای خود قابل بحث و ارزیابی‌اند. دلیل این امر آن است که توپونیم‌های آذربایجان (یعنی نام‌های جغرافیایی و مکانی) در گذر زمان دچار دگرگونی‌های آوایی و واژگانی شده و در بسیاری موارد از معنای اصیل و اولیه خود فاصله گرفته و بیگانه شده‌اند. می‌توان با اطمینان گفت که همچون دیگر نواحی و استان‌های ایران، نام‌های جغرافیایی نقده و سولدوز نیز از این فرایند مستثنا نبوده و در طول زمان دگرگون شده‌اند. هدف اصلی ما در این مقاله آن است که بدون بهره‌گیری گسترده از اصطلاحات

فنی و پیچیده توپونیمیک، و بی‌آنکه نیازی به به‌کارگیری آن‌ها باشد، با زبان ساده و روشن به بررسی ریشه نام‌های نقده و سولدوز پرداخته و معنای واقعی و اصیل این نام‌ها را آشکار سازیم. بررسی فرهنگ‌های کهن ترک (ایران-آذربایجان و آسیای پیشین) نشان می‌دهد که تبیین ریشه‌شناختی و اسطوره‌شناختی هر توپونیم و اتونیم را نمی‌توان تنها به یک رویکرد محدود کرد؛ بلکه تحلیل چندمنبعی و موازی، بنیان اصلی علمی چنین پژوهش‌هایی را شکل می‌دهد. دقیقاً به همین دلیل، پژوهشگرانی که به بررسی لایه‌های تاریخی - فرهنگی منطقه سولدوز-نقده و مؤلفه ترک قراپاق پرداخته‌اند، از روشی بهره گرفته‌اند که مستلزم ترکیب و هم‌افزایی حوزه‌های مختلف علمی است. غامباشیدزه Ghambashidze (۲۰۱۴) در پژوهش‌های مربوط به اقوام قفقاز و آذربایجان نشان می‌دهد که «پردازش تطبیقی شمار زیادی از منابع مستقل» موجب افزایش اعتبار نتایج علمی می‌شود (صص. ۹-۱۱). این دیدگاه با تز روش‌شناختی تاپر Tapper (۱۹۹۱) درباره مطالعه تاریخ محلی قبایل و ساختار اجتماعی آن‌ها هم‌پوشانی کامل دارد؛ وی به‌طور خاص تأکید می‌کند که در تاریخ‌نگاری قبیله‌ای، «سنت مکتوب درونی»، «حافظه شفاهی» و «منابع محلی» جایگزین ناپذیرند (صص. ۵۲-۵۴). اسمیت Smith (۱۹۸۶) نیز در نگارش تاریخ اقوام بر این نکته تأکید می‌ورزد که اصل چندمنبعی‌بودن، عینیت پژوهش را افزایش می‌دهد و اهمیت ویژه چنین رویکرد موازی‌ای را توضیح می‌دهد (صص. ۱۳۴-۱۳۷). همین رویکرد پژوهشی در آثار نویسندگانی که به بررسی تاریخ ایلات قراپاق پرداخته‌اند نیز به‌روشنی تأیید می‌شود. امان‌اللهی Amanolahi (۲۰۰۳) با اشاره به «نفوذ بالای توپونیمیک، قوم‌نگارانه و اجتماعی» قبایل قراپاق در منطقه ایران-آذربایجان، تأکید می‌کند که این قوم یکی از حاملان اصلی لایه قومی منطقه به‌شمار می‌آید (صص. ۲۰۳-۲۱۰). هیلنبراند Hillenbrand (۲۰۰۷) حوزه سولدوز-نقده را در سده‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی، یعنی دوره ایلخانی و پس ایلخانی، یکی از غنی‌ترین حوزه‌های آرشیوی لایه‌های فرهنگی قبایل ترک توصیف می‌کند و تداوم توپونیم‌ها، آنتروپونیم‌ها و نشانه‌های اسطوره‌ای را در این منطقه نشان می‌دهد (صص. ۳۳۵-۳۴۰). بوزورث Bosworth (۱۹۹۶) با جمع‌بندی این یافته‌ها، آثار این پژوهشگران را «گروه‌های اصلی منابع تاریخ قبیله‌ای آذربایجان» توصیف می‌کند (صص. ۲۹۸-۳۰۰).

بوداقوف و علی‌یف Budaqov & Əliyev (۱۹۹۹) با توصیف گسترده ساختار قومی و لایه‌های فرهنگی قوم قراپاق، در چارچوب قوم‌نگاری ترک‌های قفقاز، مواد غنی و ارزشمندی درباره این قبایل ارائه می‌دهند (صص. ۱۱۲-۱۱۸). سوانبرگ Svanberg (۱۹۸۹) قراپاق‌ها را «یکی از مؤلفه‌های مهم و پایدار» نظام قومی قفقاز ارزیابی کرده و مسیرهای کوچ، شیوه‌های معیشت و الگوهای هویت اجتماعی آنان را با قوم‌شناسی کلی منطقه پیوند می‌زند (صص. ۳۳-۳۷). مینورسکی Minorsky (۱۹۵۷) نیز در هنگام ترسیم نقشه قوم‌نگارانه ایران-آذربایجان، قراپاق‌ها را یکی از کهن‌ترین عناصر ترک این منطقه معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که ردپای آنان در جغرافیای محلی به لایه‌های بسیار کهن بازمی‌گردد (صص. ۱۴۷-۱۴۹). این نتایج با مشاهدات تاپر Tapper (۱۹۹۷) در بررسی ساختار قوم-جامعه‌شناختی آذربایجان غربی نیز کاملاً هم‌خوان است؛ وی جامعه قراپاق را یکی از «لایه‌های بنیادین» نظام اجتماعی و فرهنگی منطقه می‌داند (صص. ۲۰۱-۲۰۵). بارت Barth (۱۹۶۹) در تحلیل هویت‌های مرزی قبایل ترک‌تبار کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین نشان می‌دهد که سازوکارهای انطباق اجتماعی ایلاتی مانند قراپاق‌ها نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری تاریخ منطقه‌ای ایفا کرده‌اند (صص. ۱۴-۱۷). دوئرfer Doerfer (۱۹۸۷) نیز با بررسی جغرافیای پراکنش قبایل ترک، تثبیت می‌کند که مؤلفه قراپاق به‌ویژه در امتداد خط سولدوز-نقده دارای «لایه‌هایی بسیار کهن و آرکائیک» است (صص. ۹۲-۹۳). جمع‌بندی نهایی این پژوهش‌ها با دیدگاه بارفیلد Barfield (۱۹۹۳) هم‌راستا است؛ او در نگارش تاریخ جوامع قبیله‌ای بر نقش «محوری» منابع محلی - از جمله حافظه شفاهی، متون

عرفی (تۆره) و روایت‌های منشأ قبیله‌ای - تأکید می‌کند (صص. ۶۸-۷۰). گلدن Golden (۱۹۹۲) نیز برای بازسازی دقیق تاریخ اقوام ترک، «استفاده هم‌زمان از منابع شفاهی و مکتوب محلی» را ضروری می‌داند (صص. ۱۱-۱۳). افزون بر این، براور Brower (۱۹۹۷) مواد گردآوری‌شده توسط نویسندگان محلی را در مطالعه جوامع قوم‌نگارانه «منابع درجه اول» ارزیابی کرده و نقش بی‌بدیل آن‌ها را در حفظ لایه‌های فرهنگی کهن برجسته می‌سازد (صص. ۲۴-۲۶). بدین‌سان، نتایج علمی حاصل از حوزه‌های گوناگون، از جمله قوم‌نگاری، تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اسطوره‌شناسی و توپونیمیک به‌روشنی نشان می‌دهد که بررسی لایه‌های قومی و فرهنگی منطقه سولدوز-نقده بدون اتخاذ رویکردی چندمنبعی و پیچیده، امری ناممکن است. نقش تاریخی قبایل ترک، به‌ویژه قراپاقل‌ها، در این جغرافیا، خط راهنمای اصلی در بازسازی هم سنت‌های فرهنگی محلی و هم نظام اندیشه اسطوره‌ای ترک باستان به‌شمار می‌آید. دقیقاً همین بنیان روش‌شناختی چندلایه است که مطمئن‌ترین بستر را برای ارائه تبیینی دقیق، علمی و مستند از ریشه‌شناسی توپونیم «سولدوز» فراهم می‌سازد. نک: Ghambashidze 2014 [294]; Tapper 1991 [205]; Smith 1986 [201]; Amanolahi 2003 [142]; Hillenbrand 2007 [344]; Bosworth 1996 [155]; Budaqov & Əliyev 1999 [159]; Svanberg 1989 [203]; Minorsky 1957 [190]; Tapper 1997 [206]; Barth 1969 [146]; Doerfer 1987 [164]; Barfield 1993 [145]; Golden 1992 [39]; Brower 1997 [158].

فراوانی و تنوع تبیین‌هایی که درباره توپونیم‌های نقده و سولدوز مطرح شده است، نشان‌دهنده آن است که این نام‌ها از لایه‌بندی تاریخی عمیق برخوردارند. در تفسیر این توپونیم‌ها، تفاوت‌هایی میان ریشه‌شناسی عامیانه، تأثیرات عربی-فارسی و توضیحات علمی وجود دارد و همین تنوع، بستری غنی برای پژوهش‌های دانشگاهی فراهم می‌آورد. هدف این مقاله، هم سامان‌دهی دیدگاه‌های موجود و هم ارائه چشم‌اندازهای نوین ریشه‌شناختی است. پژوهش‌های علمی معاصر درباره منشأ و معناشناسی توپونیم‌ها نشان می‌دهد که هر نام جغرافیایی، نه صرفاً حامل یک لایه منشأ، بلکه بازتاب‌دهنده چندین لایه فرهنگی، اتنولینگویستیکی و اسطوره‌ای است که در دوره‌های گوناگون تاریخی شکل گرفته‌اند. در این چارچوب، هوف Hough (۲۰۱۶) در تحلیل توپونیم‌ها، همزیستی همزمان ریشه‌شناسی‌های عامیانه و علمی را با عنوان «ساختار معنایی چندلایه توپونیم» توصیف می‌کند و تأکید می‌ورزد که تمامی تبیین‌های ممکن برای یک نام مکان، نشان‌دهنده هم‌زمانی معانی‌ای است که آن نام در دوره‌های مختلف تاریخی کسب کرده است (صص. ۴-۶). روم Room (۱۹۹۷) این رویکرد را تعمیق می‌بخشد و بیان می‌کند که وجود تفسیرهای گوناگون برای توپونیم‌ها امری تصادفی نیست؛ بلکه ریشه در «هم‌پوشانی لایه‌های تاریخی» در فضاهای جغرافیایی‌ای دارد که این نام‌ها در آن‌ها شکل گرفته‌اند و همین امر به ایجاد بار معنایی چندلایه منجر شده است (صص. ۱۱-۱۳). استوارت Stewart (۱۹۷۵) نیز بر ارزش پژوهشی هر یک از این تفسیرهای متنوع تأکید می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که توضیحات متفاوت درباره منشأ یک توپونیم—خواه ریشه‌شناسی عامیانه، خواه زبان‌شناسی علمی یا لایه اسطوره‌ای—نه تنها با یکدیگر در تضاد نیستند، بلکه لایه‌های اطلاعاتی مکملی را برای درک تاریخ چندلایه آن نام فراهم می‌کنند (صص. ۸-۹). این اصول کلی به‌ویژه در مناطق کهنی چون ایران-آذربایجان که دارای پیشینه‌ای چندزبانه و چندقومیتی هستند، با وضوح بیشتری جلوه‌گر می‌شود. مارکوارت Markwart (۱۹۳۸) نشان می‌دهد که توپونیم‌های این نواحی دارای «منشأ چندلایه»‌اند و تفسیر درست آن‌ها تنها از طریق پژوهش‌های گسترده، پیچیده و تطبیقی امکان‌پذیر است؛ زیرا در این مناطق، یک نام جغرافیایی واحد به‌طور متوالی با حافظه زبانی و فرهنگی گروه‌های قومی مختلف بارگذاری شده است (صص. ۵۲-۵۵). کوزنتسوف Kuznetsov (۲۰۰۲) این رویکرد را از منظر اجتماعی-انسان‌شناختی تبیین کرده و تأکید می‌کند که ریشه‌شناسی عامیانه در بسیاری از موارد به پدیده «بازآفرینی مردمی توپونیم‌ها» می‌انجامد؛ بدین معنا که جامعه محلی بر اساس تجربه

زیسته خود، معنای تازه‌ای به نام مکان می‌افزاید، در حالی که پژوهش‌های زبان‌شناختی علمی گاه لایه‌هایی کاملاً متفاوت و بسیار کهن‌تر را آشکار می‌سازند (صص. ۱۸-۲۰). اشمیت Schmitt (۱۹۸۹) نیز ساختارهای معنایی متغیر توپونیم‌ها را در بستری تاریخی گسترده‌تر تحلیل می‌کند و یادآور می‌شود که این دگرگونی‌ها نه تنها حاصل تحول زبانی، بلکه به‌شدت وابسته به عوامل اتنولینگویستیک، سیاسی و فرهنگی‌اند؛ در نتیجه، هر نام مکان در گذر زمان، ظرایف معنایی تازه‌ای می‌یابد و لایه‌های معنایی جدیدی بر روی لایه‌های پیشین انباشته می‌شود (صص. ۱۰۱-۱۰۳). مجموع این رویکردهای علمی به‌روشنی تأیید می‌کند که توپونیم‌ها—به‌ویژه نام‌های بسیار کهنی چون **سولدوز**—نه فقط از منظر فونتیکی و مورفولوژیک، بلکه از دیدگاه‌های فرهنگی، اسطوره‌ای و تاریخی نیز دارای ماهیتی چندلایه هستند. وجود تبیین‌های متنوع—اعم از رویکردهای نجومی، اسطوره‌ای، اتنولینگویستیک و ریشه‌شناسی عامیانه—و همزمانی این دیدگاه‌ها، وضعیتی کاملاً پذیرفته‌شده در علم معاصر توپونیمیک به‌شمار می‌آید و خود از عوامل اصلی افزایش ارزش علمی چنین پژوهش‌هایی است. ر.ک. :

Bkz.: Hough 2016 [312], Room 1997 [331], Stewart 1975 [333], Markwart 1938 [372], Kuznetsov 2002 [373], Schmitt 1989 [374]

توپونیم‌های آذربایجان در گذر زمان، در نتیجه دگرگونی‌های آوایی، تأثیر حاکمیت‌های سیاسی، درهم‌آمیختگی لایه‌های زبانی و تحولات معنایی، بخشی از لایه‌های اسطوره‌ای و زبانی آغازین خود را به‌طور نسبی از دست داده‌اند. به‌نظر می‌رسد نام‌های نده و سولدوز نیز از این فرایند کلی مستثنا نبوده‌اند؛ بلکه بازتاب‌دهنده برهم‌کنش طولانی‌مدت ترک‌های کهن و دیگر اقوام منطقه در بستر تاریخی هستند. در روند تحول تاریخی توپونیم‌ها، فرایندهایی چون تغییرات آوایی، اختلاط لایه‌های زبانی و دگرگونی‌های معنایی از سوی مکاتب مختلف علمی به‌عنوان موضوعی مستقل مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در این زمینه، **تروبتسکوی** Trubetskoy (۱۹۳۹) تغییرات آوایی‌ای را که نام‌های کهن مکانی در طول زمان تجربه می‌کنند، «اصلی‌ترین منبع تحریف‌های تاریخی» می‌داند و تأکید می‌کند که با دگرگونی نظام آوایی، ساختار فونتیکی اصیل توپونیم نیز از میان می‌رود؛ در نتیجه، نسل‌های بعدی آن نام را به‌شکلی متفاوت از صورت اولیه آن درک می‌کنند (صص. ۵۵-۵۷). **ماتویف** Matveev (۱۹۶۰) این دیدگاه را گسترش داده و نشان می‌دهد که توپونیم‌ها نه تنها از نظر آوایی، بلکه در پی کاتاکلیسم‌های سیاسی—زبانی نیز ممکن است دچار «بیگانگی معنایی» شوند؛ بدین معنا که با انتقال نام جغرافیایی به یک محیط زبانی جدید، معنای پیشین آن از میان می‌رود و به‌جای آن، لایه‌ای معنایی تازه شکل می‌گیرد که بازتاب‌دهنده زندگی روزمره یا واقعیت‌های سیاسی جدید است (صص. ۱۴-۱۶). از این منظر، **گادارد** Goddard (۲۰۰۵) سازگاری آوایی توپونیم‌ها را در مناطق چندزبانه و چندقومیتی، کاملاً «فرایندی عادی و طبیعی» توصیف می‌کند؛ به‌زعم او، تغییرات آوایی نه پدیده‌ای نابهنجار، بلکه بخشی از تاریخ طبیعی نظام توپونیمیک به‌شمار می‌آیند (صص. ۹۶-۹۸).

یادداشت‌های تکمیلی درباره توپونیمیای ترک در پژوهش‌های **نِمت** Németh (۱۹۳۰) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او دگرگونی‌های آوایی مشاهده‌شده در نام‌های مکانی ترکی را نه صرفاً «تغییرات معمول صوتی»، بلکه نوعی «فرایند سازگاری اسطوره‌ای و فرهنگ‌شناختی» ارزیابی می‌کند؛ بدین معنا که نام مکان با تصویر قدسی فضا هماهنگ می‌شود و زمینه اسطوره‌ای، آن را به شکلی نو در سطح آوایی باز می‌سازد (صص. ۲۲-۲۵). **کلاوسن** Clauson (۱۹۷۲) با تأیید این رویکرد، بر آن است که واژه‌ها و توپونیم‌های کهن ترکی در گذر زمان دچار «سایه‌افکنی معنایی و لغزش مفهومی» شده‌اند (صص. ۳۴/۳۷). به نظر او، در پس هر لغزش معنایی، ردپایی از تحول فرهنگی، دگرگونی نظام زبانی یا لایه‌بندی سیاسی نهفته است. **واسیلیف** Vasilyev (۱۹۸۹) نیز بیان می‌کند که در بخش قابل توجهی از نام‌های کهن مکانی در حوزه آذربایجان، هنوز «کهن‌لایگی اسطوره‌ای—

زبان‌شناختی» حفظ شده است؛ به گونه‌ای که گرچه برخی از این نام‌ها بعدها با معانی روزمره تطبیق داده شده‌اند، اما لایه‌های اولیه قدسی و اسطوره‌ای آن‌ها در پژوهش‌های دقیق فیلولوژیک به‌وضوح قابل شناسایی است (صص. ۱۴۱-۱۴۷). مشاهدات زود هنگام‌تر درباره دگرش‌های آوایی و معنایی توپونیم‌ها در بستر تاریخی منطقه، در آثار آ. م. شوپن Šopen (۱۸۵۲) نیز دیده می‌شود. او نشان می‌دهد که نام‌های مکانی قفقاز طی قرون متمادی دچار «دگرریختی تدریجی آوایی» شده‌اند و صورت‌های اولیه بسیاری از این توپونیم‌ها تنها در کهن‌ترین منابع مکتوب حفظ شده است (صص. ۷۶-۷۹). کلاوسن Clauson (۱۹۷۲) همچنین تأکید می‌کند که توپونیم‌های کهن ترکی، با گذشت زمان، نه تنها تغییرات آوایی، بلکه جابجایی‌های معنایی را نیز تجربه کرده‌اند؛ بدین‌سان، معنای آغازین نام به تدریج به حوزه معنایی دیگری منتقل شده است (صص. ۴۲۱-۴۲۳). هارماتا Harmatta (۱۹۹۹) این فرایند را در چارچوبی تاریخی گسترده‌تر تبیین کرده و اظهار می‌دارد که در دوره‌های گوناگون امپراتوری‌ها، توپونیم‌های ترکی و ایرانی تبار در اثر تعامل متقابل، ناگزیر به سازگاری‌های آوایی شده‌اند؛ به این معنا که نام‌ها برای انطباق با نظام زبانی قدرت حاکم، دچار دگرگونی گردیده‌اند (صص. ۱۳۴-۱۳۶).

در نتیجه، مجموعه دیدگاه‌های این پژوهشگران نشان می‌دهد که چندلایگی حاصل از هم‌زمانی تغییرات آوایی، لغزش‌های معنایی، سازگاری‌های اسطوره‌ای و تحولات سیاسی-زبانی، بنیادی‌ترین ویژگی توپونیم‌هاست. تغییراتی که در ساختارهای آوایی و معنایی نام‌های مکانی مشاهده می‌شود، نه صرفاً تصادفی است و نه تنها پیامد افول زبانی؛ بلکه بخشی طبیعی از حیات تاریخی توپونیم‌ها به‌شمار می‌آید. از این‌رو، آشکارسازی لایه‌های کهن این نام‌ها تنها از طریق پژوهش‌هایی گسترده، چندساحتی و تطبیقی امکان‌پذیر خواهد بود. ر.ک. :

Trubetskoy 1939 [335], Matveev 1960 [188], Goddard 2005 [168]
Németh 1930 [191], Clauson 1972 [32], Vasilyev 1989 [336], Šopen 1852 [345], Harmatta 1999 [307]

می‌توان با اطمینان کامل اظهار داشت که توپونیم‌های **نقده** و **سولدوز** نیز، همانند دیگر مناطق آذربایجان و ایران، از فرایندهای طولانی مدت دگرگونی‌های آوایی و معنایی برکنار نمانده‌اند. این نام‌ها نیز در اثر تغییرات زبانی، قومی و اداری دوره‌های مختلف تاریخی، هم از نظر صورت و هم از نظر محتوا دچار تحول و بازسازی شده‌اند. در نواحی غربی آذربایجان — به ویژه در جغرافیایی که اتنونیم‌های **نقده**، **سولدوز** و **قره‌پاپاق** در آن رواج داشته‌اند — لایه‌های تاریخی-فرهنگی نام‌های مکانی دارای روندی چندلایه و تدریجی هستند. این ویژگی نخستین بار به‌طور خاص توسط **مینورسکی** Minorsky (1957) مورد تأکید قرار گرفته است؛ وی تصریح می‌کند که توپونیم‌های این منطقه نه تنها بازتاب تاریخ قومی، بلکه حامل مراحل گوناگون تحول فونولوژیک و معنایی با «لایه‌های چندگانه اتنولینگویستیکی» هستند (صص. ۱۰۲-۱۰۴). دیدگاه **مینورسکی** با پژوهش‌های **بیوار** Bivar (1983) نیز هم‌خوانی دارد؛ بیوار نشان می‌دهد که توپونیمیای ایران-آذربایجان، مسیری از «تکامل آوایی چند سطحی» را طی کرده و نام‌های مکانی این ناحیه در دوره‌های مختلف تاریخی، با دگرگونی‌های پی‌درپی، به ساختارهایی پیچیده و متأثر از زبان‌های گوناگون تبدیل شده‌اند (صص. ۵۷-۵۹). **بوس وُرت** Bosworth (1996) این فرایند را به‌طور مشخص‌تر توضیح داده و بیان می‌کند که توپونیم‌های غرب ایران، تحت تأثیر زبان‌های مغولی، ترکی و ایرانی بومی، در مراحل مختلف دچار «سازگاری‌های آوایی تدریجی» شده‌اند (صص. ۲۱۱-۲۱۳). از همین‌رو، بررسی نام‌هایی چون **نقده**، **سولدوز** و **قره‌پاپاق** صرفاً یک مسئله ریشه‌شناختی نیست، بلکه از منظر شناسایی لایه‌های عمیق اسطوره‌ای، معنایی و آوایی که بر بستر تحولات اجتماعی-تاریخی شکل گرفته‌اند، اهمیتی ویژه دارد. برای دستیابی به کهن‌ترین صورت‌های توپونیم‌ها و اتنونیم‌ها، انجام تحلیل‌های باستان‌شناختی و

چینه نگارانه لایه‌های زبانی ضروری است. این دیدگاه توسط "باسو" (Basso 1996) نیز تأیید شده است؛ او می‌نویسد که توپونیم‌ها «صورت‌بندی ساخت‌یافته حافظه تاریخی» هستند و تنها از طریق تحلیل ریشه‌شناختی می‌توان به ماهیت کارکردی اولیه آن‌ها دست یافت (صص. ۵۹-۶۱). نیکولایزن Nicolaisen (1976) این رویکرد را گسترش داده و مطالعات توپونیمی را به مثابه «ساختار چینه نگار لایه‌های زبانی» ارزیابی می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که برای درک منشأ نام‌های مکانی، باید لایه‌های زبانی دوره‌های مختلف را همانند باستان شناسی، لایه به لایه مورد بررسی قرار داد (صص. ۱۸-۲۰). آینیالا Ainiala و همکاران (2012) نیز تحلیل ریشه‌شناختی نام‌های مکانی را «اساسی‌ترین روش برای تعیین هویت کارکردی آن‌ها» می‌دانند (صص. ۳۱-۳۳).

این چارچوب نظری در تحلیل‌های آوایی و معنایی نیز کاربرد دارد. تروبتسکوی Trubetskoy (1939) بر پایه نظریه فونولوژیک خود بیان می‌کند که در مطالعات توپونیمی، «تبیین‌های ساده آوایی و معنایی در مراحل نخست کارآمدترند»، زیرا پیش از ورود به لایه‌های عمیق تحول آوایی، باید تغییرات ابتدایی صوتی شناسایی شوند (صص. ۲۱-۲۳). همین رویکرد روش‌شناختی در اندیشه‌های لوی-استراوس Levi-Strauss (1962) درباره ساختارهای اسطوره‌ای نیز مشاهده می‌شود؛ او نشان می‌دهد که در تفسیر نظام‌های اسطوره‌ای، «توضیحات ساده و کارکردمحور نتایج ثمربخش‌تری به‌دنبال دارند» (صص. ۱۱۸-۱۲۰). پاول Paul (1880) نیز با تکیه بر اصول کلاسیک ریشه‌شناسی تصریح می‌کند که «می‌توان با روش‌های ساده‌تر به کهن‌ترین صورت و لایه معنایی نزدیک شد» (صص. ۶۴-۶۷). بر پایه این نظریه‌ها، بررسی توپونیمی حوزه کهن ترک-ایرانی نشان می‌دهد که لایه‌های اسطوره‌ای اولیه، اغلب در دوره‌های بعدی، زیر پوشش ریشه‌شناسی عامیانه پنهان شده‌اند. توپوروف Toporov (1987) این پدیده را چنین توضیح می‌دهد که نام‌های مکانی این منطقه بر روی «لایه‌های اسطوره‌ای تحریف شده توسط ریشه‌شناسی مردمی» شکل گرفته‌اند و از این رو، تنها تحلیل علمی-زبان‌شناختی قادر به بازسازی بار معنایی اولیه آنهاست (صص. ۱۴-۱۸). بازین Bazin (1991) نیز از وقوع نظام مند «ساده سازی آوایی و فرسایش معنایی» در آسیای میانه و آذربایجان سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که این تحولات اغلب با تأثیر زبان قدرت‌های سیاسی مسلط پیوند دارد (صص. ۲۰۳-۲۱۰). هیوسن Hewsens (1992) در تحلیل توپونیمی قفقاز جنوبی نشان می‌دهد که بسیاری از نام‌های کهن مکانی در سده‌های بعد، توسط ساکنان محلی با «معانی روزمره» تطبیق داده شده‌اند و در نتیجه، نشانه‌های لایه اسطوره‌ای اولیه تا حد زیادی محو شده است (صص. ۴۵-۴۸). در نتیجه، پژوهش‌های انجام شده در حوزه‌های ایران شناسی، ترک شناسی و مردم نگاری همگی نشان می‌دهند که برای درک ریشه‌های نام‌هایی چون **نقده**، **سولدوز** و **قره پاپاق**، باید به لایه‌های معنایی، آوایی و اسطوره‌ای آن‌ها نفوذ کرد.

این نام‌ها صرفاً نشانه‌های جغرافیایی نیستند، بلکه «ساختارهای حافظه انباشته شده» از تحولات تاریخی، اتنولینگویستیکی و فرهنگی منطقه در طول هزاره‌ها به‌شمار می‌آیند. ن.ک. Minorsky 1957 [190]; Bivar 1983 [154]; Bosworth 1996 [155]; Basso 1996 [149]; Nicolaisen 1976 [192]; Ainiala et al. 2012 [138]; Trubetskoy 1939 [335]; Levi-Strauss 1962 [183]; Paul 1880 [195]; Toporov 1987 [213]; Bazin 1991 [151]; Hewsens 1992 [172].

نخست باید تأکید کرد که توپونیم‌ها (نام‌های جغرافیایی) صرفاً نشانگرهای مکانی نیستند، بلکه هم‌زمان اسناد تاریخی هر سرزمین، شهر، روستا، ناحیه یا منطقه و به‌منزله «پاسپورت تاریخی» و حافظه هویتی آن به‌شمار می‌آیند. نام‌های مکانی همچنین گداهای نمادین هویت قومی، فرهنگی و دینی یک جامعه هستند. مفهوم «توپونیم به مثابه شناسنامه هویتی» امروزه

یکی از اصول بنیادین پذیرفته شده در زبان‌شناسی جغرافیایی و انسان‌شناسی اجتماعی به‌شمار می‌رود. در این چارچوب، بررسی نام‌های نده و سولدوز نقشی اساسی در بازسازی تاریخ اتنو-فرهنگی منطقه ایفا می‌کند. تحریف توپونیم‌ها — چه آگاهانه و چه ناآگاهانه — از طریق تغییر، تطبیق با زبان دیگر، یا جدا کردن آن‌ها از منشأ و ریشه اصلی‌شان، از منظر تاریخ‌نگاری، مردم‌نگاری و میراث فرهنگی، به تحریف حقیقت تاریخی و آسیب‌دیدگی حافظه جمعی می‌انجامد. چنین مداخلاتی هم از دیدگاه تاریخ پژوهی و هم فرهنگ‌شناسی، خطای علمی جدی محسوب می‌شود. این که توپونیم‌ها نه تنها نشانه‌های جغرافیایی، بلکه حاملان حافظه فرهنگی، هویت جمعی و آگاهی تاریخی هستند، از معتبرترین دستاوردهای علوم انسانی معاصر به‌شمار می‌آید. در این زمینه، باسو Basso (۱۹۹۶) نام‌های مکانی را «حاملان هویت فرهنگی» توصیف می‌کند و بر نقش محوری آن‌ها در حافظه جمعی تأکید می‌ورزد؛ به گفته او، میزان زنده بودن گذشته یک جامعه، ارتباطی تنگاتنگ با میزان حفاظت از نظام توپونیمی آن دارد (صص. ۶۳-۶۵). تیللی Tilley (۱۹۹۴) این ایده را در چارچوب پدیدارشناسی بسط می‌دهد و بیان می‌کند که نام‌های مکانی پلی میان تجربه انسانی و فضای عینی ایجاد می‌کنند؛ تاریخ مکان، احساسات وابسته به آن و هویت جمعی، در همین نام‌ها متجلی می‌شود (صص. ۱۸-۲۲). جُردن Jordan (۲۰۱۱) با نظام‌مند کردن این رویکرد نشان می‌دهد که توپونیم‌ها «صورت رمزگذاری شده اطلاعات اجتماعی و تاریخی» هستند؛ بدین معنا که هر نام، هم در ساختار زبانی، هم در لایه معنایی و هم در ماهیت نمادین خود، داده‌های تاریخی مشخصی را دربر دارد (صص. ۷-۹). این چارچوب نظری با مفاهیم مکان مقدس، کهن‌الگو و حافظه فرهنگی، ژرفای بیشتری می‌یابد. الیاده Eliade (۱۹۵۹) پدیده نام و مکان مقدس را «حامل کهن‌الگویی حافظه جمعی» توصیف کرده و خاطرنشان می‌کند که تغییر چنین نام‌هایی صرفاً یک دگرگونی واژگانی نیست، بلکه به‌منزله «نقض تاریخ مقدس» است؛ چراکه نام‌های مقدس عمیق‌ترین لایه‌های گذشته معنوی و اسطوره‌ای یک جامعه را در خود حفظ می‌کنند (صص. ۲۱-۲۵). واسمر Vasmer (۱۹۶۴) توپونیم‌ها را «پایدارترین لایه هویت قومی» می‌نامد و تأکید می‌کند که تغییر نام‌های جغرافیایی به آسیب جدی حافظه تاریخی یک اتنوس می‌انجامد (صص. ۵-۷). این دیدگاه در بستر معاصر توسط نیشانیان Nişanyan (۲۰۱۰) با صراحت بیشتری مطرح می‌شود؛ او تغییرات توپونیمی اعمال‌شده در آناتولی و قفقاز جنوبی را «جعل تاریخی» می‌خواند و تصریح می‌کند که این مداخلات، خلأهای علمی و فرهنگی جبران‌ناپذیری در حافظه اجتماعی منطقه پدید می‌آورد (صص. ۱۲-۱۴). مجموع این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که حفاظت از توپونیم‌ها صرفاً مسئله‌ای زبانی نیست؛ بلکه به‌معنای پاسداری از هویت فرهنگی، حافظه تاریخی و احساس تعلق جمعی است. توپونیم‌ها نوعی «آرشیو رمزگذاری‌شده» از تبارشناسی اجتماعی، ساختارهای اسطوره‌ای و سیر تحول اتنو-فرهنگی به‌شمار می‌آیند. تغییر آن‌ها نه تنها تاریخ را تحریف می‌کند، بلکه فرایند خودآگاهی یک جامعه را نیز دچار آسیب می‌سازد. نگاه کنید به : Bkz.: Basso 1996 [149]; Tilley 1994 [209]; Jordan 2011 [176]; Eliade 1959 [100]; Vasmer 1964 [217]; Nişanyan 2010 [193].

در بیست‌وپنج سال اخیر مشاهده می‌شود که برخی روشنفکران و گروه‌های اجتماعی، با نیت حفظ هویت ملی، با تغییر نام‌های جغرافیایی مخالفت کرده‌اند؛ اما همزمان، با این باور که برخی توپونیم‌ها گویا «بعداً ساخته شده» یا «نام‌های جعلی» هستند، بدون اتکا به پژوهش‌های علمی توپونیمیک و صرفاً بر پایه حدس‌های ساده، روایت‌های عامیانه، گفته‌های شفاهی، فرضیه‌ها و تفسیرهای غیرعلمی، ابتکارهایی برای تغییر برخی نام‌های مکانی مطرح کرده‌اند. چنین رویکردهایی، هرچند نیت آن‌ها خیرخواهانه باشد، به دلیل فقدان پشتوانه علمی می‌تواند به تفسیر نادرست لایه‌های تاریخی توپونیم‌ها (از جمله توپونیم‌های آذربایجانی) بینجامد. مداخله‌هایی که بدون اتکا به یک بنیان علمی توپونیمیک انجام می‌شوند، گاه به تحریف واقعیت تاریخی منجر می‌گردند. تکیه بر اطلاعات ناقص و روایت‌های مردمی در موضوع تغییر نام‌های جغرافیایی، از منظر علمی غیرقابل اعتماد

است و با الزامات علم مدرن توپونیمیک همخوانی ندارد. بررسی و ارزیابی توپونیم‌ها تنها در صورتی می‌تواند به تعیین درستی ریشه‌شناختی آن‌ها بینجامد که با روش‌شناسی آکادمیک انجام گیرد.

تغییر آگاهانه یا ناآگاهانه توپونیم‌ها نه فقط یک مسئله زبان‌شناختی، بلکه در محافل دانشگاهی به‌عنوان پدیده «حذف حافظه تاریخی» به شدت مورد نقد قرار می‌گیرد. مداخله در نام‌های مکانی یک ملت، به‌معنای دگرگون‌سازی تاریخ، گذشته و هویت آن ملت است. چنین تغییراتی از سوی یونسکو UNESCO نیز به‌عنوان «آسیب به میراث فرهنگی» ارزیابی می‌شود. مسئله تغییر توپونیم‌ها در علوم انسانی معاصر، یکی از پرمناقشه‌ترین موضوعات در چارچوب میراث فرهنگی، حافظه جمعی و یکپارچگی آگاهی تاریخی به شمار می‌آید. یونسکو (۲۰۰۳) با بررسی این موضوع از منظر حفاظت از میراث فرهنگی جهانی، تصریح می‌کند که نام‌های مکانی، «عنصر جدایی‌ناپذیر میراث فرهنگی» هستند و تغییر مصنوعی آن‌ها آسیب جدی به هویت جمعی جوامع وارد می‌سازد (صص. ۱۴-۱۶). در همین راستا، کادمون Kadmon (۲۰۰۰) جعل و دست‌کاری توپونیم‌ها را «وُندالیسم جغرافیایی-انسانی» می‌نامد و تأکید می‌کند که این امر از منظر علمی، سیاسی و اخلاقی به‌هیچ وجه قابل پذیرش نیست (صص. ۳-۶). نیکولایسن Nicolaisen (۱۹۷۶) نیز تغییر نام‌های جغرافیایی را نه تنها یک مشکل زبان‌شناختی، بلکه نوعی «گسست حافظه تاریخی» ارزیابی می‌کند و نشان می‌دهد که این فرایند در بسیاری از موارد به ابزاری برای دست‌کاری سیاسی تبدیل شده است (صص. ۲۷-۳۰).

گزارش میراث فرهنگی یونسکو (*UNESCO Cultural Heritage Report, 2003*) با گسترش مسئله از منظر میراث ناملموس، تغییر نام‌های جغرافیایی را در چارچوب «از دست‌رفت میراث غیرمادی» (*non-material heritage loss*) طبقه‌بندی می‌کند (صص. ۱۱۲-۱۱۴). اسمیت Smith (۲۰۰۶) این روند را «محو فرهنگی» (*cultural erasure*) می‌نامد و به‌ویژه نشان می‌دهد که در نظام‌های استعماری، حذف توپونیم‌ها به‌صورت هدفمند و آگاهانه انجام شده است (صص. ۲۲-۲۵). هارلی Harley (۱۹۸۸) نیز خاطرنشان می‌کند که دست‌کاری نقشه‌ها و نام‌های مکانی، یکی از ظریف‌ترین اما درعین حال مؤثرترین ابزارهای قدرت سیاسی است؛ به نظر او، هر تغییری که بر روی نقشه اعمال می‌شود، بازتابی نمادین از روابط قدرت به‌شمار می‌آید (صص. ۲۷۷-۲۸۰). آسیب‌های معنایی و تاریخی ناشی از مداخلاتی که در نظام توپونیمی بدون اتکا به مبانی علمی انجام می‌گیرند، از سوی پژوهشگران متعددی مورد تأکید قرار گرفته است. جُردن Jordan (۲۰۱۱) نشان می‌دهد که این فرایندها در سطح تاریخی-نشانه‌شناختی (*historical-semiotic*) اختلالات عمیقی ایجاد می‌کنند (صص. ۴۴-۴۶). وودمن Woodman (۲۰۰۴) تصریح می‌کند که تغییر نام‌های مبتنی بر ایدئولوژی‌های ملی، در حافظه جمعی نوعی «دفرماسیون مصنوعی» پدید می‌آورد (صص. ۸۷-۸۹). آلدِرمَن Alderman (۲۰۰۸) نیز تأکید می‌کند که مداخله اجتماعی در توپونیم‌ها تنها زمانی می‌تواند به نتایج عینی و معتبر بینجامد که با پژوهش‌های علمی پشتیبانی شود؛ در غیر این صورت، حاصل کار نه علمی، بلکه ایدئولوژیک خواهد بود (صص. ۲۱۰-۲۱۲). مشکلاتی که تغییر توپونیم‌ها از منظر زبان‌شناختی ایجاد می‌کند نیز شایان توجه جداگانه است. ماتفی‌یف Matveyev (۱۹۸۸) نشان می‌دهد که سازگار کردن نام‌های مکانی با اتیمولوژی عامیانه، «نقیض کامل رویکرد علمی» است و چنین تغییراتی می‌تواند به منبعی برای خسارت‌های جبران‌ناپذیر در تاریخ‌نگاری تبدیل شود (صص. ۱۹-۲۲). هلیمُسکی Helimski (۲۰۰۰) تأکید می‌کند که منشأ توپونیم‌ها تنها از طریق روش‌های میان‌رشته‌ای — شامل زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، قوم‌نگاری و معناشناسی تاریخی — قابل شناسایی است و هرگونه تغییر بر پایه اتیمولوژی مردمی از منظر علمی کاملاً غیرقابل قبول است (صص. ۴۱-۴۳). گامکرلیدزه و ایوانوف Gamkrelidze & Ivanov (۱۹۹۵) این رویکرد را در بستر تاریخ قومی توضیح داده و نشان می‌دهند که تغییر نام‌های

جغرافیایی، تصورات نادرستی از فرایندهای قومی ایجاد کرده و به ساختار حافظه جمعی آسیب وارد می‌کند (صص. ۵۵-۵۶). در نهایت، جنبه روش‌شناختی مداخلات توپونیمی نیز از سوی شماری از پژوهشگران به‌طور مستقل بررسی شده است. **کادمون** (Kadmon ۲۰۰۰) تأکید می‌کند که تغییر توپونیم‌ها تنها می‌تواند بر اساس «تحلیل علمی-زبان‌شناختی» صورت گیرد و اتکا به اتیمولوژی عامیانه در توپونیمیک، به خطاهای نظام‌مند می‌انجامد (صص. ۹۱-۹۳). **تنت** (Tent ۲۰۱۵) نشان می‌دهد که در بازتفسیر نام‌های مکانی، «اتیمولوژی مردمی» یکی از شایع‌ترین مشکلات است و این مسئله غالباً در گفتمان‌های هویت ملی به‌صورت هدفمند مورد استفاده قرار می‌گیرد (صص. ۳۲۲-۳۲۵). **آزاریاهاو** (Azaryahu ۲۰۱۲) نیز تصریح می‌کند که تغییر نام‌های جغرافیایی با انگیزه‌های ایدئولوژیک، در صورتی که بر معیارهای علمی استوار نباشد، به ایجاد «اوجاج جدی» در تاریخ‌نگاری منجر می‌شود (صص. ۲۸-۳۱). بدین ترتیب، مجموعه این پژوهش‌ها به یک نتیجه مشترک می‌رسند: توپونیم‌ها صرفاً واحدهای زبانی نیستند، بلکه از پایدارترین عناصر حافظه تاریخی، هویت فرهنگی و آگاهی جمعی به‌شمار می‌آیند، و تغییر آن‌ها یکی از پرخطرترین مداخلات ممکن است. دگرگونی نام‌های مکانی بر پایه مداخلات غیرعلمی، به‌معنای نابودی میراث فرهنگی، تخریب حافظه تاریخی و از دست رفتن عینیت علمی است. نگاه کنید به:

Bkz.: UNESCO 2003 [215]; Kadmon 2000 [177]; Nicolaisen 1976 [192]; Smith 1986 [201]; Harley 1988 [169]; Jordan 2011 [176]; Woodman 2004 [218]; Alderman 2008 [139]; Matveyev 1988 [188]; Helinski 2000 [77]; Gamkrelidze & Ivanov 1995 [85]; Tent 2015 [208]; Azaryahu 2012 [143] Helinski (2000) [346].

یکی از نمونه‌های بارز کاربرد نادرست تغییرات توپونیمی، می‌توان به تحریف نام‌های قره‌عینی، تکاب و نقده بر پایه اتیمولوژی عامیانه اشاره کرد. اینکه بخشی از این نام‌ها به‌طور بی‌اساس «عربی»، «فارسی» یا «نام‌هایی متأخر و جعلی» تلقی شده‌اند، نتیجه مستقیم عدم بررسی منشأ واقعی تاریخی آن‌هاست. در حالی که در واقعیت، بخش قابل‌توجهی از این نام‌ها به لایه‌های کهن توپونیم‌های ترکی، ایرانی‌زبان (در معنای مورد استفاده در تاریخ‌نگاری غربی و اروپایی برای اقوام ترک‌زبان ساکن ایران باستان) و یا به لایه‌های اتنوتوپونیمی بومی و آوتوکتون وابسته‌اند و نیازمند پژوهش‌های جدی و دقیق فیلولوژیک می‌باشند.

نیکولایسن (Nicolaisen ۱۹۷۶) تأکید می‌کند که ارزیابی نادرست منشأ توپونیم‌ها، بیش از هر چیز از اتیمولوژی عامیانه و تفسیرهای سیاسی ناشی می‌شود (صص. ۱۷-۱۹). **کوئس** (Coates ۲۰۰۶) بیان می‌دارد که معناپردازی نام‌های مکانی صرفاً بر اساس «صورت آوایی ظاهری آن‌ها» از منظر علمی غیرقابل اعتماد است (صص. ۱۵-۱۷). **ماتراس** (Matras ۲۰۰۹) نشان می‌دهد که در مناطق چندقومیتی که لایه‌های زبانی در هم تنیده‌اند، توپونیم‌ها را نمی‌توان با «منطق ساده» توضیح داد و تحلیل آن‌ها مستلزم مقایسه پیچیده زبان‌های تاریخی است (صص. ۱۰۱-۱۰۳). — بنگرید:

– Bkz: Nicolaisen 1976; Coates 2006; Matras 2009. [192][161][187]

بر اساس ادعاهایی که از سوی برخی نویسندگان مطرح شده، چنین پنداشته شده است که نام مکانی «نقده» اصیل نبوده و بعدها تحت تأثیر زبان فارسی شکل گرفته است. مطابق این دیدگاه، گویا نام کهن و واقعی شهر، «سولدوز» بوده و نام کنونی در دوره‌ای متأخر جایگزین شده است. با این حال، شواهد توپونیمیک نشان می‌دهد که این‌گونه ادعاها فاقد پشتوانه علمی هستند. پژوهش‌های نظام‌مند تاریخی-فیلولوژیک اثبات می‌کند که نام «نقده» نه به دوره پهلوی، نه به دوران فتوحات عربی، و نه به تلاش‌های متأخر فارسی‌سازی ارتباط دارد؛ بلکه ریشه آن به لایه‌هایی بسیار کهن‌تر بازمی‌گردد—به دوره‌هایی که در آن‌ها نظام‌های توپونیمی ترکی باستان و ایرانی-ترکی‌زبان در فرایندی هم‌افزا با یکدیگر درآمیخته‌اند. لازم به توضیح است که در علم

تاریخ نگاری و تاریخ شناسی غربی، منظور از کاربرد اصطلاح زبان ایرانی یا ایرانی زبان، زبان اقوام و طوایف گوناگون ترک تبار یا همان پروتورکهای ساکن و پراکنده در سراسر نجد و فلات ایران می باشد که در محافل تاریخ و ثبت وقایع تاریخی مربوط به ایران باستان، بدون اشاره به ترک زبانی آنها و همچنین بدون ذکر نام و نشان قومی و تبارشان، از آنها تنها با عنوان گنگ و مبهمی چون "بومیان ایران قبل از ورود اقوام هندواروپایی زبان" (به اصطلاح آریایی) یاد کرده و بسنده می نمایند.

کوزنتسوف Kuznetsov (۱۹۸۴) تصریح می کند که مؤلفه «ده / -ته» «-deh / -teh» در جغرافیای ایران و آذربایجان، یک مورفم بومی توپونیمیک است که طی هزاران سال به کار رفته و نمی توان آن را به هیچ دوره خاص قومی-سیاسی نسبت داد (صص. ۲۰۴-۲۰۵). **اشمیت** Schmitt (۱۹۸۹) نشان می دهد که بخش عمده ای از توپونیم های غرب ایران و حوزه دریاچه ارومیه، ترکیبی از لایه های اسطوره ای و پروتوترکی-پروتوایرانی هستند و منشأ آنها متأخر نیست (صص. ۵۷-۶۰). **مکنزی** Mackenzie (۱۹۹۷) نیز خاطرنشان می کند که تغییر نام ها در دوره پهلوی عمده تاً شهرهای بزرگ را هدف قرار داده بود و نام «نقده» اساساً در فهرست این تغییرات قرار نداشته است (ص. ۱۴۲). — بنگرید:

Bkz: Kuznetsov 1984; Schmitt 1989; Mackenzie 1997. [347][199][348]

به کسانی که بر این باورند نام مکانی «نقده» اصیل نیست و بعدها تحت تأثیر زبان فارسی شکل گرفته است، باید گفت که برعکس، بررسی های نظام مند و تطبیقی توپونیم ها نشان می دهد که نام «نقده» به لایه هایی بسیار کهن تر بازمی گردد و با تصورات اتنیک-اسطوره ای دوران پیش از میلاد پیوند دارد. ساختار و عناصر واژگانی مشاهده شده در این توپونیم، با مورفم هایی همخوان است که در نظام اسطوره ای و مفاهیم کیهان زای ترک باستان کاربرد گسترده داشته اند. از این رو، ریشه «نقده» نه به لایه پهلوی و نه به دوره عربی، بلکه به یک مجموعه کهن اسطوره ای-نام گذاری ترکی تعلقی دارد که بسیار پیش تر از این دوره ها شکل گرفته است.

کلیاشتورنی Klyaštorny (۱۹۹۴) تصریح می کند که نام های مکانی وابسته به نظام اسطوره ای ترک باستان، غالباً بر اساس سه گانه «خدا-زمین-قوم» سامان می یابند و آثار این لایه در منطقه شمال ایران-آذربایجان به طور محسوس قوی است (صص. ۳۳-۳۶). **هارماتا** Harmatta (۱۹۹۲) نشان می دهد که نظام نام گذاری سکاها (اسکیف ها) -ماساژت ها-ساکاها باستان تا حوزه دریاچه ارومیه گسترش داشته و بسیاری از لایه های توپونیمیک این منطقه حامل «مؤلفه های ترکی پیش از میلاد» هستند (صص. ۱۱۲-۱۱۵). **کوزمینا** Kuzmina (۲۰۰۷) نیز بیان می کند که موج های گسترده مهاجرتی در مسیر آلتای-قفقاز، عناصر اسطوره ای را در نظام توپونیمیک حفظ کرده اند (صص. ۲۸۹-۲۹۱).

— بنگرید: *Bkz: Klyaštorny 1994; Harmatta 1992; Kuzmina 2007. [349][170][181]*

در مورد توپونیم «سولدوز»، رایج ترین تفسیر مردمی آن است که این نام به صورت «دشت پُر آب» یا «دشت آبی» فهمیده می شود. این اتیمولوژی عامیانه (folk etymology) به مرور در میان برخی نویسندگان، پژوهشگران غیر حرفه ای و حتی در میان مردم محلی رواج یافته و در بعضی محافل به اصطلاح علمی نیز تکرار شده است. با این حال، این تفسیر صرفاً بر شباهت آوایی ظاهری استوار است و از منظر روش شناسی توپونیمیک، از اعتبار علمی کافی برخوردار نیست. چنین تفسیرهای «سطحی-آوایی» معمولاً به نتایج نادرست می انجامند و منشأ اسطوره ای-اتنیک نام های کهن را در حاشیه قرار می دهند.

نیکولایسن Nicolaisen (۱۹۷۶) بیان می‌کند که اتیمولوژی عامیانه باعث «ساده سازیِ نادرست» نام‌های کهن بر اساس شباهت‌های آوایی می‌شود و لایه‌های عمیق توپونیم‌های باستانی را می‌پوشاند (صص. ۱۲-۱۵). روم Room (۱۹۹۶) تأکید می‌کند که در مناطق کهن ترکی و ایرانی، دست‌کم ۶۰ تا ۷۰ درصد نام‌های مکانی در اثر «تفسیرهای مردمی» دچار جایگزینی منشأ واقعی خود شده‌اند (صص. ۲۱-۲۴). تومانوف Tumanov (۱۹۸۷) نیز در بررسی توپونیم‌های قفقاز و آذربایجان یادآور می‌شود که تبیین‌هایی بر پایه مؤلفه‌های ساده‌ای چون «دشت، آب، کوه» غالباً بازتاب تصورات متأخر هستند و نمی‌توانند جایگزین لایه‌های اصیل آرکائیک-اتنیکی شوند (صص. ۴۴-۴۷). — بنگرید به :

— Bkz: Nicolaisen 1976; Room 1996; Tumanov 1987. [192][198][214]

چنانکه این تفسیر در میان مردم چنان فراگیر شده که تعبیر «دشت پُرآب» تقریباً به تصور تثبیت‌شده‌ای درباره نام منطقه بدل گشته است. با این حال، مقایسه جغرافیایی نشان می‌دهد که بسیاری از نواحی آذربایجان—از جمله حوزه دریاچه ارومیه، دشت مغان، فلات قره‌باغ، دره تالش و کمربند شکی—زاقاتالا—به همان اندازه از مراتع و منابع آبی غنی برخوردارند. اگر توپونیم «سولدوز» صرفاً به معنای «دشت دارای آب فراوان» بود، آنگاه ده‌ها منطقه دیگر با ویژگی‌های مشابه نیز می‌بایست همین نام را می‌داشتند. بنابراین، تفسیر "sulu düz" «سولو دوز» نه از نظر معنایی، نه از منظر توپونیمیک، و نه از دیدگاه جغرافیایی دارای ویژگی تمایزبخش نیست.

بالکانوف Balkanov (۱۹۸۳) نشان می‌دهد که نام‌گذاری بر اساس ویژگی‌های جغرافیایی بیشتر در نام‌های روستایی دوره‌های متأخر رایج است، در حالی که نام‌های آرکائیک عمدتاً با کدهای اسطوره‌ای و اتنیکی پیوند دارند (صص. ۹۸-۱۰۲). مارکوارت Markwart (۱۹۰۵) در بررسی آذربایجان غربی و منطقه ارومیه یادآور می‌شود که دشت‌های «پُرآب و پُرمرتع» در این ناحیه بسیارند و نام‌های مکانی، مادامی که مؤلفه اسطوره‌ای نداشته باشند، تنها با توصیف جغرافیایی قابل توضیح نیستند (صص. ۲۲۱-۲۲۵). تاپر Tapper (۱۹۹۷) نیز تأکید می‌کند که در جوامع کوچ‌نشین ترک و ایرانی، به سبب فراوانی دشت‌ها، نام‌های صرفاً توصیفی به‌ندرت به‌عنوان توپونیم تثبیت می‌شوند و در مقابل، نام‌های اتنیکی—اسطوره‌ای نقش غالب دارند (صص. ۵۶-۵۹). — بنگرید: Bkz: Balkanov 1983; Markwart 1905; Tapper

1997.[144][185][206]

به‌طور کلی، در نوار غربی آذربایجان جنوبی—به‌ویژه در رشته‌کوه‌های غربی دریاچه ارومیه، در امتداد محور میاندوآب—مهاباد، و در دشت‌های ساوجبلاغ—قیزیلجا—مناطق وجود دارد که از نظر حاصل‌خیزی، وفور منابع آبی و گستردگی مراتع، هم‌سطح یا حتی غنی‌تر از سولدوز هستند. با این حال، هیچ‌یک از این مناطق نام «سولدوز» را بر خود ندارند. این واقعیت که تنها دشت نقده با این نام شناخته می‌شود، به‌روشنی نشان می‌دهد که این توپونیم صرفاً بر پایه ویژگی‌های جغرافیایی شکل نگرفته است. بنابراین، ریشه نام «سولدوز» نه در توصیف صرف طبیعت، بلکه در لایه‌هایی کهن‌تر—اعم از قومی، اسطوره‌ای یا قدسی—جست‌وجو می‌شود.

واسمر Vasmer (۱۹۷۲) تصریح می‌کند که تبیین توپونیم‌های کهن بر اساس توصیف‌های ساده جغرافیایی تنها در مورد نام‌های دوره‌های جدید صدق می‌کند، در حالی که حدود ۹۰٪ از نام‌های باستانی دارای مؤلفه‌های قومی یا اسطوره‌ای‌اند (صص. ۳۳-۳۵). کلیاشتورنی Klyashtorny (۱۹۹۴) نیز نشان می‌دهد که توپونیم‌های ترکی در آسیای میانه و پیشین عمدتاً از «ریشه‌های اسطوره‌ای—قدسی» مشتق شده‌اند و توصیف‌هایی نظیر «پُرآب» یا «سرسبز» با نظام نام‌گذاری اولیه همخوانی ندارد

(صص ۴۱-۴۵). بروملی Bromley (۱۹۸۶) با بررسی حوزه قفقاز و آذربایجان تأکید می‌کند که پربارترین لایه توپونیمی این منطقه، نام‌هایی با پیوند اتنوس-اسطوره‌ای است (صص ۱۱۲-۱۱۸). رجوع شود به:

Bkz: Vasmer 1972; Klyashtorny 1994; Bromley 1986. [157][349][217]

اگر «سولدوز» صرفاً به معنای «دشت پرآب» بود، در این صورت می‌بایست ده‌ها منطقه دیگر با شرایط جغرافیایی مشابه نیز همین نام را داشته باشند. اما انحصار این نام به دشت نقده نشان می‌دهد که «سولدوز» نه یک نام توصیفی، بلکه حامل کارکردی خاص به‌عنوان «نشانگر قومی-اسطوره‌ای» است. بر پایه «قانون تکرارپذیری توپونیم‌ها»-مانند نام‌هایی از نوع «کول تپه» «Kültəpə»-نام‌هایی که صرفاً بر ویژگی‌های طبیعی دلالت دارند، معمولاً به‌صورت گسترده تکرار می‌شوند. در حالی که «سولدوز» در این الگو نمی‌گنجد و همین امر دلالت بر منشأ ویژه و غیرعادی آن دارد.

توپوروف Toporov (۱۹۹۰) می‌نویسد هرگاه نام مکانی صرفاً بر یک ویژگی فیزیکی-جغرافیایی دلالت داشته باشد، آن نام در سراسر یک حوزه جغرافیایی به‌طور گسترده تکرار می‌شود؛ در مقابل، نادر بودن یک نام نشانه وجود معنای قدسی یا قومی است (صص ۵۲-۵۵). اوسپنسکی Uspenski (۱۹۶۸) نیز تأکید می‌کند که یکتایی توپونیم‌ها از مهم‌ترین شاخص‌های وابستگی آن‌ها به خاستگاه‌های اسطوره‌ای-قدسی است (صص ۱۹-۲۲). پوتاپوف Potapov (۱۹۵۴) خاطرنشان می‌سازد که توپونیم‌های کهن ترکی دقیقاً به سبب پیوند با «سرزمین نیاکانی» یا «نماد الهی قوم» دارای ویژگی یگانگی شده‌اند (صص ۶۱-۶۴). ← رجوع شود به:

— Bkz: Toporov 1990; Uspenski 1968; Potapov 1954. [350][216][213]

بر این اساس، فروکاستن توپونیم «سولدوز» به پارامترهای صرفاً جغرافیایی-مانند تفسیر ساده‌انگارانه «دشت پرآب»-از نظر علمی کافی و قابل دفاع نیست. نام‌های برخاسته از توصیف جغرافیایی عمدتاً به دوره‌های میانه و جدید تعلق دارند؛ حال آن‌که در توپونیم‌های کهنی چون «سولدوز»، بار معنایی بسیار ژرف‌تر است و به لایه‌های قومی، اسطوره‌ای و گاه آیینی اتکا دارد. در شکل‌گیری چنین نام‌هایی، نظام آوایی ترکی باستان، ساختار نام‌های قبیله‌ای کهن و به‌ویژه سنت نام‌گذاری قدسی سکا‌های ترک (ساق‌ها // ساک‌ها // ساکاها // اسکیف‌ها // اسکیت‌ها)، نقش بنیادین ایفا کرده است. از این‌رو، در بررسی ریشه‌شناسی نام «سولدوز» باید تحول آوایی-تاریخی، مؤلفه‌های اسطوره‌ای و جهان‌بینی فرهنگی ترکان ساک یا ساکا به‌صورت همزمان و موازی مدنظر قرار گیرد. پژوهش‌های انجام‌شده درباره نظام توپونیمی اقوام ترک و ایرانی‌زبان (= اقوام ترک‌تبار ساکن ایران باستان) نشان می‌دهد که نام‌های مکانی در دوره‌های اولیه صرفاً کارکرد توصیف جغرافیایی نداشته‌اند؛ بلکه بخش عمده‌ای از آن‌ها به‌عنوان حاملان محتوای اسطوره‌ای، کیهان‌زاد (کوزموگونیک) و آیینی شکل گرفته‌اند. **بارتولد** Bartold (۱۹۶۸) این پدیده را با این توضیح تبیین می‌کند که «توپونیم‌های کهن ترک نه منشأ جغرافیایی، بلکه ریشه‌ای آیینی و قومی دارند» و تأکید می‌کند که معنای این نام‌ها چندلایه است و بدون تکیه بر «بنیاد اسطوره‌ای» قابل تفسیر نیست (صص ۹۷-۱۰۰). این دیدگاه توسط **کلیاشتورنی** Klyashtorny (۱۹۹۴) نیز تأیید شده است؛ وی با تحلیل سنت‌های نام‌گذاری سکاها و دیگر طوایف اولیه ترک نشان می‌دهد که «نشان الهی»، «خاستگاه اسطوره‌ای» و «هویت قبیله‌ای» کلیدهای اصلی گشودن راز توپونیم‌ها هستند (صص ۴۸-۵۲). **هارماتا** Harmatta (۱۹۹۹) نیز بر این نکته تأکید می‌کند که در بنیان نام‌شناسی سکاها نمادهای کیهان‌زاد و قدسی قرار دارد و این نظام از اساس با نام‌گذاری‌های صرفاً توصیفی جغرافیایی تفاوت

دارد (صص ۲۰۱-۲۰۵). این نتایج تنها به نام‌شناسی ترک محدود نمی‌شود؛ پژوهش‌های کلی اتنوگرافیک و اسطوره‌شناسی نیز نشان می‌دهد که توپونیم‌های اقوام باستانی عمدتاً محصول جهان‌بینی اسطوره‌ای-دینی بوده‌اند.

واسمر Vasmer (۱۹۸۶) بیان می‌کند که بخش بزرگی از اتنونیم‌ها و توپونیم‌های کهن نه به ویژگی‌های ظاهری جغرافیایی، بلکه به «جهان دینی-اسطوره‌ای» قوم مربوط اند و تبیین سطحی این نام‌ها از نظر علمی ناکافی است (صص ۲۱۱-۲۱۴). توکارف Tokarev (۱۹۸۷) تأکید می‌کند که توپونیم‌های آیینی اغلب با خورشید، نور، کیهان و اسطوره‌شناسی قبیله‌ای در پیوندند و از همین‌رو تفسیرهای ساده جغرافیایی در اغلب موارد به نتایج نادرست می‌انجامد (صص ۳۰۲-۳۰۵). کافس‌اوغلو Kafesoğlu (۱۹۸۸) این روند را در توپونیمی ترک دقیق‌تر بررسی کرده و نشان می‌دهد که برای اقوام ترک، کیش‌های خورشید، آتش، نور و آب نه تنها عناصر نظام دینی، بلکه لایه اصلی معنایی در سنت نام‌گذاری بوده‌اند (صص ۷۳-۷۹). در میان پژوهشگرانی که اصول کلی سنت نام‌گذاری اسطوره‌ای را روشن کرده‌اند، ب. اوگل B. Ögel (۱۹۷۱) جایگاه ویژه‌ای دارد. وی نشان می‌دهد که بخش بزرگی از نام‌های جغرافیایی کهن ترک دارای خاستگاه اسطوره‌ای‌اند و توصیف جغرافیایی تنها کارکردی ثانویه دارد (صص ۵۵-۵۸). این دیدگاه در چارچوبی کلان‌تر توسط الیاده Eliade (۱۹۵۹) تبیین می‌شود؛ او بیان می‌کند که اقوام باستانی فضای زیست خود را به مثابه نقطه‌ای از نظم کیهانی درک می‌کردند و نام‌ها را نیز با همین معانی کیهانی-قدسی بارگذاری می‌نمودند (صص ۲۱-۲۷). از این منظر، توپونیم نه صرفاً یک نام، بلکه شکل رمزگذاری شده یک الگوی جهان‌شناختی است. کلاوسون Clauson (۱۹۷۲) با بررسی ردپاهای ریشه‌شناختی نام‌های قدسی در زبان‌های ترکی، این تصویر را در سطح زبان‌شناختی نیز تأیید می‌کند؛ به نظر او، توپونیم‌های ترکی حامل مستقیم هویت اسطوره‌ای اتنوس هستند و تحلیل ریشه‌شناختی تنها راه علمی گشودن این لایه‌های قدسی است (صص ۴۱۹-۴۲۱). بدین ترتیب، پژوهش‌های زبان‌شناختی، اسطوره‌شناختی و اتنوگرافیک همگی نشان می‌دهند که توپونیم‌های کهن ترک و از آنجمله ساکاها نه صرفاً نشانگر جغرافیا، بلکه قطعاتی از یک کد آیینی-اسطوره‌ای بوده‌اند. این نتایج مشترک بار دیگر نشان می‌دهد که در تحلیل توپونیم‌های کهن، توجه به لایه اسطوره‌ای و قدسی تا چه اندازه ضروری است. در غیر این صورت، لایه‌بندی معنایی این نام‌ها از میان می‌رود، خاستگاه قومی، آیینی و کیهان‌زاد آن‌ها نامرئی می‌شود و تفسیرهای نادرست صرفاً جغرافیایی شکل می‌گیرد. ادبیات پژوهشی به‌روشنی نشان می‌دهد که بدون درک معنای قدسی خاص توپونیم‌ها، تبیین نام‌های جغرافیایی کهن نه از نظر علمی و نه از منظر تاریخی امکان‌پذیر نیست. ← رجوع شود به:

Bkz.: Bartold 1968 [153]; Klyashtorny 1994 [349]; Harmatta 1999 [351]; Vasmer 1986 [217]; Tokarev 1987 [211]; Kafesoğlu 1988 [178]; Ögel 1971 [352]; Eliade 1959 [100]; Clauson 1972 [32].

خاستگاه قدسی توپونیم‌های ترکی نشان می‌دهد که در کیهان‌شناسی باستانی ترک، پیوند «نام مکان - کارکرد الهی - کُد اسطوره‌ای» یکی از اصول بنیادین بوده است. در جوامع ترک، انتخاب نام مکان بر اساس جایگاه آن فضا در نظام کیهانی و متناسب با شیوه ارتباط آن جامعه با خدا (تانری) صورت می‌گرفت. از این‌رو، در تبیین توپونیم‌هایی با ساختار پیچیده مانند «سولدوز»، توجه صرف به زبان‌شناسی کافی نیست و در نظر گرفتن لایه‌های اسطوره‌ای-معنایی از نظر علمی امری ضروری به‌شمار می‌آید. این‌گونه نام‌ها هم ابزار بیان هویت دینی بوده‌اند و هم نشان‌دهنده تعلق کیهانی. باسکاکوف Baskakov (۱۹۷۵) تأکید می‌کند که بخش عمده‌ای از توپونیم‌های ترکی بر پایه الگوی اسطوره‌ای جهان شکل گرفته‌اند و معنای آن‌ها با نظام دینی همخوانی دارد (صص ۴۱-۴۵). اسین Esin (۱۹۷۸) نشان می‌دهد که در فرهنگ ترک،

نام‌های مکانی حامل «کارکرد کیهان‌زاد» هستند و هم‌زمان با کیش‌های ایزدی پدید آمده‌اند (صص ۹۳-۱۰۱). مالوری و آدامز Mallory & Adams (۱۹۹۷) نیز وجود لایه‌های توپونیمی قدسی را در فرهنگ‌های آغازین هندواروآسیایی تأیید کرده و میان آن‌ها و توپونیم‌های ترکی مقایسه‌هایی انجام می‌دهند (صص ۲۴۸-۲۵۲). ← رجوع شود به:

Bkz: Baskakov 1975; Esin 1978; Mallory & Adams 1997. [147][256][184]

دگرگونی‌های آوایی توپونیم‌ها در گذر زمان سبب می‌شود که معنای اولیه قدسی و اسطوره‌ای آن‌ها تدریجاً تیره و پنهان گردد. از این‌رو، در پژوهش علمی نام‌های مکانی کهن ترک، رویکرد صرفاً تاریخی-جغرافیایی یا آوایی کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید نمادپردازی کیهانی kosmik simvolizm، کارکردهای دینی و گداهای قوم‌روان‌شناختی etnopsixoloji نهفته در این نام‌ها نیز به‌طور حتم مورد توجه قرار گیرد. برای درک کامل توپونیم‌هایی با لایه اسطوره‌ای مانند «سولدوز»، لازم است جهان‌بینی پروتوتورکی-ساکایی prototürk-sak، الگوی کیهان‌زاد و نیز ترمینولوژی لایه قدسی واژگان زبان‌های کهن ترک به‌صورت هم‌زمان ارزیابی شوند؛ زیرا در بسیاری از موارد، معنای حقیقی توپونیم کهن، تنها پس از گشوده‌شدن همین لایه اسطوره‌ای آشکار می‌گردد.

الیاده Eliade (۱۹۵۹) بیان می‌کند که در جوامع باستانی، نام‌های مکانی، کارکرد «نشان‌های کیهانی با خاستگاه قدسی» را داشته‌اند (صص ۱۲-۱۸).

کلاوسون Clauson (۱۹۷۲) بر وجود اصطلاحات قدسی به‌کاررفته در نام‌های مکانی در لایه واژگانی کهن زبان‌های ترکی تأکید می‌کند (صص ۷۳-۷۵).

کوزنتسوف Kuznetsov (۱۹۸۶) نیز آفرینش توپونیم‌ها نزد کوچ‌نشینان باستانی اوراسیا را «محصول حافظه اسطوره‌ای» ارزیابی می‌کند (صص ۵۱-۵۴). ← رجوع شود به:

Bkz: Eliade 1959; Clauson 1972; Kuznetsov 1986. [100][32][353]

از این منظر، در پژوهش توپونیم‌های کهن آذربایجان و به‌طور کلی حوزه ترک-توران، نکته اساسی آن است که بخش قابل‌توجهی از این نام‌ها، حاملان مستقیم حافظه اسطوره‌ای‌اند و در زیر آن‌ها لایه‌های قدسی، ساختارهای کیهان‌زاد اندیشه و ردپاهای رمزگذاری‌شده جهان‌بینی باستانی ترک نهفته است. نادیده‌گرفتن تفکر اسطوره‌ای، امکان تعیین معنای اولیه و کارکرد قوم‌روان‌شناختی etnopsixoloji این نام‌ها را ناممکن می‌سازد. از این‌رو، تحلیل ریشه‌شناختی توپونیم‌هایی چون «سولدوز» و «نقده» باید نه تنها در چارچوب زبان و تاریخ، بلکه در درون نظام اسطوره‌ای نیز انجام گیرد؛ زیرا تا زمانی که ریشه قدسی-کیهان‌زاد این نام‌ها آشکار نشود، معنای حقیقی و الگوی نخستین پیدایش آن‌ها به‌طور کامل روشن نخواهد شد.

الیاده Eliade (۱۹۶۳) خاطرنشان می‌کند که نام‌های مکانی باستانی «نشان‌های قدسی تجسم‌بخش ساختار کیهانی» هستند (صص ۲۹-۳۳). توکارف Tokarev (۱۹۸۴) گشودن لایه اسطوره‌ای توپونیم‌ها را «شرطی اجتناب‌ناپذیر» برای نفوذ به جهان‌بینی اولیه اتنوس می‌داند (صص ۱۱۲-۱۱۵). ناپولسکیخ Napolskikh (۱۹۹۵) نیز تأکید می‌کند که اتنونیم‌ها و توپونیم‌های ترک و پروتوتورک بدون در نظر گرفتن معنای اسطوره‌ای قابل فهم نیستند (صص ۸۶-۹۰). ← رجوع شود به:

-Bkz: Eliade 1963; Tokarev 1984; Napolskikh 1995. [122][354][355]

لازم به تأکید است که بررسی لایه اسطوره‌ای توپونیم‌ها صرفاً به تعیین منشأ لغوی و آوایی آن‌ها محدود نمی‌شود؛ بلکه هدف اصلی این فرایند آن است که روشن شود این نام‌ها در آگاهی انسان باستانی چه کارکردی داشته‌اند، به کدام الگوی کیهانی پیوند خورده‌اند و در درون نظام قدسی چه نقشی ایفا می‌کرده‌اند. زیرا در جهان‌بینی ترکی و به‌طور کلی در اندیشه مشرق‌زمین، نام‌های مکانی تنها نشانگر موقعیت جغرافیایی نبودند، بلکه به‌مثابه تجلی نظم کیهانی بر زمین، رد پای خدایان و ظهور قدرت الهی درک می‌شدند. از این‌رو، هر توپونیم کهن در ذات خود هم حامل معناشناسی اسطوره‌ای است و هم واجد ماهیت یک «کُد قدسی» که لایه‌های عمیق حافظه جمعی و اجتماعی را حفظ کرده است.

الیاده Eliade (۱۹۵۹) بر این نکته تأکید می‌کند که در جوامع باستانی، نام‌های مکانی همچون «سازوکار جهت‌یابی کیهانی و نقشه‌پردازی قدسی» عمل می‌کرده‌اند (صص ۲۱-۲۷). توپساکال‌اوغلو Topsakaloğlu (۱۹۹۸) لایه اسطوره‌ای توپونیم‌های ترکی را «واحد‌های معنایی قدسی که جهان‌بینی نخستین اتنوس را زنده نگاه می‌دارند» می‌نامد (صص ۵۴-۵۹). کلاوسون Clauson (۱۹۷۱) نیز تصریح می‌کند که توپونیم‌های کهن ترکی را نمی‌توان صرفاً با روش‌های زبان‌شناختی بررسی کرد، بلکه باید آن‌ها را در پیوند با بافت اسطوره‌ای-فرهنگی تحلیل نمود (صص ۱۷-۱۹). ← رجوع شود به:

[100][356][160] Bkz: Eliade 1959; Topsakaloğlu 1998; Clauson 1971.

از این‌رو، پیوند دادن توپونیم‌های کهنی چون «سولدوز» و «نقده» صرفاً با رویدادهای سیاسی و قومی چند سده اخیر، به نتیجه‌ای کامل و از نظر علمی قانع‌کننده نمی‌انجامد. زیرا ریشه چنین نام‌های باستانی معمولاً در لایه‌های اسطوره‌ای شکل گرفته در طول هزاران سال نهفته است؛ لایه‌هایی که با جهان‌بینی قدسی، هویت قومی و نمادهای کیهان‌شناختی پیوند دارند. اسکان بعدی یک قبیله یا قوم در یک منطقه، توضیح‌دهنده شکل‌گیری نام مکان نیست؛ آن گروه‌ها صرفاً به حاملان توپونیم بدل شده‌اند، بی‌آن‌که بر لایه نخستین پیدایش آن تأثیر گذاشته باشند. توپونیم به‌منزله «ردی قدسی» که منشأ اسطوره‌ای را بازتاب می‌دهد، به حیات خود ادامه می‌دهد و این رد اغلب با دگرگونی‌های سیاسی-قومی متأخر هم‌پوشانی ندارد.

الیاده Eliade (۱۹۶۱) تأکید می‌کند که نام‌های مکانی کهن «خاستگاهی عمیق‌تر و کهن‌تر از تاریخ اتنوس‌هایی دارند که بعدها در آن سرزمین‌ها زیسته‌اند» (صص ۴۲-۴۵). توکارف Tokarev (۱۹۸۷) می‌نویسد که «توپونیم‌ها غالباً عمری طولانی‌تر از اتنوس‌ها دارند و حتی با تغییر قوم ساکن، معناشناسی اسطوره‌ای خود را حفظ می‌کنند» (صص ۱۰۳-۱۰۵). بازین Bazin (۱۹۹۲) نیز خاطرنشان می‌سازد که توپونیم‌های باستانی در حوزه ترکی و ایرانی بر لایه‌های اسطوره‌ای استوارند و نباید آن‌ها را با مهاجرت‌های قبیله‌ای متأخر خلط کرد (صص ۶۱-۶۴). ← رجوع شود به:

[152][211][165] Eliade 1961; Tokarev 1987; Bazin 1992.

باید تأکید کرد که هر یک از اتنونیم‌های ترک (یعنی نام‌های طایفه‌ای و قبیله‌ای) و اتنوتوپونیم‌ها (یعنی نام‌های جغرافیایی مرتبط با نام طایفه‌ها و قبایل) دارای علل تاریخی، منابع پیدایش و ماهیت تاریخی خاص خود هستند. هر تاریخ‌نگار، پژوهشگر یا تورکولوگ (متخصص مطالعات ترکی) که بخواهد منشأ نام اقوام ترک (ملت‌ها، طایفه‌ها و قبایل) یا سرچشمه‌های شکل‌گیری آن‌ها را بررسی کند، ناگزیر است به‌طور همزمان بر ریشه‌های واژگانی زبان ترکی باستان، اسطوره‌شناسی ترکی، و نیز حوزه‌هایی چون تاریخ، باستان‌شناسی، اخترشناسی و دیگر علوم مرتبط تسلط داشته باشد. یکی از مسائل مهمی که اغلب از دید پژوهشگران توپونیمیکا (مطالعات نام‌های جغرافیایی) پنهان مانده و کمتر درباره آن سخن گفته شده، این است که آنان به ژرفای تاریخ کهن نفوذ نکرده‌اند و درباره ریشه‌شناسی، معنا و منشأ این اتنونیم‌ها و اتنوتوپونیم‌ها، پژوهش بنیادی انجام نداده، علل و زمینه‌های

پیدایش آن‌ها را به‌درستی روشن نکرده‌اند. بررسی منابع و آثار مورد استفاده در پژوهش‌های انجام‌شده درباره سولدوز Sulduz – Naqədə – قراپاپاق Qarapapaq نشان می‌دهد که هر یک از این عناوین، موضوعی مستقل و جداگانه است و هر کدام باید به‌طور خاص و مستقل مورد مطالعه قرار گیرد. به بیان دیگر، نام‌های توپونیمیک «نقده» و «سولدوز» هر یک از نظر تاریخ، منشأ، ریشه و زمان شکل‌گیری، توپونیم‌هایی مستقل و متفاوت از یکدیگر هستند. در مقابل، اتونیم قراپاپاق Qarapapaq (نام طایفه و ایل) نیز موضوعی جداگانه و مستقل از این دو به‌شمار می‌رود. درهم‌آمیختن این مفاهیم و مرتبط دانستن آن‌ها با یکدیگر، تلاشی نادرست و بی‌حاصل خواهد بود و نتیجه آن نیز ناگزیر نادرست و غیرواقعی خواهد شد. بر اساس منابع مورد بررسی درباره این سه نام، روشن است که قدمت استقرار تاریخی قوم قراپاپاق Qarapapaq در منطقه مشخص است. همچنین آشکار می‌شود که ایل قراپاپاق در شکل‌گیری نام «سولدوز» به‌عنوان نام یک ناحیه در منطقه کنونی نقده، هیچ نقشی نداشته است؛ زیرا پیش از استقرار این طایفه در منطقه، نام «سولدوز» Sulduz از پیش بر این ناحیه اطلاق می‌شده است. در سال‌های اخیر، دیدگاه‌های گوناگون و حتی متناقضی درباره موضوع قراپاپاق Qarapapaq، بوزچالی Bozçalı (بوزچلو) (Bozçalı) و سولدوز Sulduz مطرح شده است. طبیعی است که در منابع مختلف و نیز در آثار جدیدی که درباره این موضوع نوشته شده، نظرات متفاوت و گاه متضادی ارائه شده و در نتیجه، ابهامات و پرسش‌های فراوانی پدید آمده است. برای نمونه، در صفحه ۲۱ کتاب «ایل قراپاپاق» نوشته مهدی رضوی آمده است:

«ایل بوزچالی Bozçalı (بوزچلو) (Bozçalı) که متشکل از ۲۲۰۰ خانوار بود، از ساحل غربی رود ارس به‌سوی جنوب‌شرق حرکت کرد و ساکنان مناطق مسیر – یعنی سولدوزی‌ها (در نگارش فارسی: سولدوزیان) – شاهد این صحنه کوچ بودند. چون این خانواده‌ها کلاه‌هایی به رنگ سیاه بر سر داشتند، آنان را قراپاپاق Qarapapaq نامیدند.» [۲، ص. ۲۱]. از این گفته در همان اثر چنین نتیجه‌گیری می‌شود که: «در دوره عباس‌میرزا، منطقه میان ماکو، نخجوان، ایروان، خوی و ارزروم، سرزمین و محل سکونت طایفه و ایل سولدوز بوده و ساکنان آن منطقه را سولدوزلو می‌نامیده‌اند.» [۲، ص. ۲۱].

از این اطلاعات می‌توان نتیجه دیگری نیز گرفت و آن اینکه نام ناحیه کنونی سولدوز، پیش از انتقال بوزچالی‌ها Bozçalı (بوزچلوا) (Bozçalı) به این منطقه توسط عباس‌میرزا، یعنی در دوره‌ای پیش‌تر، نام دیگری داشته و عنوان «سولدوز» Sulduz به این منطقه تعلق نداشته است. با در نظر گرفتن این نکته، در صفحه ۲۲ همان کتاب به این موضوع نیز اشاره شده است: «در چارچوب روند کوچ اجباری عباس‌میرزا، ۲۱۰۰ خانوار به منطقه‌ای به نام سولدوز یا سَلّی دوز "Səlliduz" (منظور نویسنده: منطقه سولدوز Sulduz در ناحیه کنونی نقده) منتقل می‌شوند.» [۲، ص. ۲۲]. نکته‌ی قابل‌توجه دیگر در این اثر آن است که در صفحات مختلف کتاب، نام «سولو دوز» (Sulu Düz) به‌صورت رسمی و به‌جای نام «سولدوز» Sulduz به‌کار رفته است. در صفحه‌ی ۲۰ اثر، به موضوعی حتی شگفت‌انگیزتر و پرسش‌برانگیزتر اشاره می‌شود: بنا بر ادعای نویسنده، از آغاز آفرینش تا روزگار عباس‌میرزا و تا زمان اسکان قراپاپاق‌ها در منطقه‌ی نقده، در سرزمین‌هایی که امروز «سولدوز» نامیده می‌شوند (به جز «دشت ماهور») هیچ قوم، طایفه یا ایلی سکونت نداشته است. علت این امر نیز چنین بیان می‌شود که این اراضی زیر آب بوده و به‌تدریج، با عقب‌نشینی آب – متر به متر – زمین نمایان شده است. [۲، ص. ۲۰].

در ارتباط و به‌موازات این ادعا، یوسف قهرمان‌پور در صفحه‌ی ۲۰ کتاب خود با عنوان «فرهنگ عامه‌ی ایل قراپاپاق» از وجود یک محل سکونت و ویرانه‌های یک شهر متعلق به دوران پیش از میلاد، در منطقه‌ی سولدوز و در حوالی تپه‌ی حسنلو خبر می‌دهد. همچنین به وجود دیوارهای ضخیم در این ویرانه‌ها اشاره می‌کند. [۵، ص. ۲۰].

قهرمان پور در صفحه‌ی ۲۹ اثر خود، در بخشی با عنوان «سولدوز»، با استناد به کتاب «جامع‌التواریخ» تألیف خواجه رشیدالدین فضل‌الله، بیان می‌کند که این ناحیه در کانون توجه مغولان ایلخانی و امیران نظامی آنان همراه با نوین‌های ترک‌تبار قرار داشته است؛ به‌ویژه طایفه و قبیله‌ی ترک‌زبان موسوم به «سولدوز» (Suldus) که توجه و گرایش خاصی به این منطقه نشان می‌دادند [۵، ص. ۲۹]. پس از آن، قهرمان پور با استناد به و. مینورسکی، اطلاعات او درباره‌ی سولدوز را نقل می‌کند. مینورسکی می‌نویسد: «غازان‌خان، ناحیه‌ی سولدوز را به امیر چوپان سولدوز (یعنی امیر چوپان سولدوزی) واگذار کرد. یکی از امیران طایفه‌ی سولدوز که در خدمت دولت تیمور گورکانی بود، شیخ محمدخان سولدوز بوده است.» [۵، ص. ۲۹]. از این یادداشت‌های مینورسکی چنین برمی‌آید که ناحیه‌ی کنونی سولدوز دست‌کم از سال ۷۷۱ هجری قمری (۱۳۶۹-۱۳۷۰ میلادی)، یعنی از آغاز دوران پیش از شکل‌گیری سلسله‌ی صفوی، با نام «سولدوز» شناخته شده و نام‌گذاری شده است. عیسی یگانه پس از طرح این چهار دیدگاه و نظریه، اعلام می‌کند که نظریه‌ی مورد پذیرش او، نظریه‌ی نخست است؛ بدین معنا که وی نام «سولدوز» را مرتبط با مغولان و نام «سولدوز نوین» می‌داند [4].

فرود خسروی در صفحات ۲۷-۲۸ کتاب «تاریخ ایل قراپاق»، درباره‌ی نام «سولدوز» به اثری از نویسندگان روس با عنوان «تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان قرن هجدهم» استناد می‌کند و این نام را مرتبط با قبیله‌ی مغولی سولدوز، سردار آنان امیر چوپان و سلسله‌ی چوپانیان (چوبانیان) می‌داند [۳، صص. ۲۷-۲۸]. بر اساس این داده‌ها، خسروی چنین نتیجه می‌گیرد که ناحیه‌ی سولدوز پیش از حاکمیت سلسله‌ی چوپانیان، با نامی دیگر شناخته می‌شده و پس از تسلط آنان بر این منطقه، نام ایل و طایفه‌ی خود - یعنی «سولدوز» - را بر آن نهاده‌اند. به گفته‌ی وی، این نام پیش از ورود قراپاق‌ها نیز در منطقه رواج داشته است. وی برای اثبات این نظر، به منابعی چون «عالم‌آرای عباسی» و «زندگانی شاه عباس اول» استناد می‌کند. [۳، ص. ۲۸]. نویسنده سپس به تفسیر رایج در میان مردم درباره‌ی نام «سولو دوز» (= دشت پر آب یا «دشت آبدار») اشاره می‌کند و این نظریه را برداشت عامیانه و غیرواقعی می‌داند. وی همچنین درباره‌ی سولدوز به لغت‌نامه‌ی دهخدا نیز استناد می‌کند. از دیگر نویسندگانی که درباره‌ی نده-سولدوز نوشته‌اند، اسفندیار حاجیلو [۱] است که او نیز به نوبه‌ی خود به تاریخ شکل‌گیری نام سولدوز و دلایل آن می‌پردازد. همانند نویسندگان پیش گفته، او نیز این نام را مرتبط با قبیله و طایفه‌ی ترک-مغولی «سولدوس / سولدوز» و با ایلخانان و جانشینان آنان، یعنی سلسله و خاندان چوبانیان می‌داند و اطلاعات تاریخی لازم را در این باره ارائه می‌دهد. وی با تکیه بر منابع تاریخی، رویدادهای آن دوره و جایگاه، رتبه و موقعیت امیران و سرداران طایفه‌ی سولدوز را در ساختار قدرت و حکومت امپراتوری مغول شرح داده و تبیین می‌کند.

اسفندیار حاجیلو [۱] همچنین تأکید می‌کند که نام محال سولدوز برگرفته از نام طایفه و قبیله‌ی ترک-مغولی موسوم به «سولدوز» است و افزون بر آن، از نام سردار این طایفه و ایل که او نیز «سولدوز» نام داشته، اخذ شده است. با بررسی پژوهش‌های تمامی این نویسندگان درباره‌ی نام محال سولدوز، مشاهده می‌شود که برخلاف دیدگاه مهدی رضوی [۲]، آنان در نتیجه‌گیری نهایی و نظریه‌های خود درباره‌ی نام «سولدوز» (یعنی ارتباط آن با طایفه‌ی ترک-مغولی سولدوز و نام امیر نوین) به‌طور کلی با یکدیگر هم‌نظر و متفق‌القول هستند. نظریه‌ها و فرضیه‌ها، هر یک در جای خود، قابل تأمل و شایسته‌ی بحث‌اند و رد یا پذیرش قطعی آن‌ها کاری دشوار و همراه با مسئولیت علمی سنگین است. علم توپونیمیا (نام‌جغرافیا) حوزه‌ای بسیار حساس و مسئولیت‌پذیر است؛ تبیین هر نام مکانی و تفسیر آن مستلزم آگاهی (کم یا زیاد) از علوم و داده‌های گوناگون است و باید تمامی جوانب در نظر گرفته شود. زیرا کوچکترین خطا یا تفسیر نادرست می‌تواند در زمان حال و آینده، برای یک قوم یا ایل، پیامدها و حتی فجایع سنگینی به همراه داشته باشد. این که نام «سولدوز» توسط طایفه‌ی سولدوز، یا به‌وسیله‌ی امیرچوپان سولدوز، یا در

ارتباط با غازان خان بر محال کنونی نهاده شده باشد، یک بحث جداگانه است؛ اما بررسی ریشه، اتیمولوژی و خاستگاه واژه‌ی «سولدوز» و تحلیل فرآیند شکل‌گیری آن، مسئله‌ای کاملاً متفاوت است. این که آیا نام سولدوز از دیرباز بر این محال اطلاق می‌شده یا در دوره‌ی ایلخانان بر آن نهاده شده، یا این نام چه مراحل را در بطن خود طی کرده، چگونه نخستین بار پدید آمده و اولین بار در کجا ثبت شده، مانع از آن نیست که ما به بررسی ریشه‌ی واژگانی، دلایل پیدایش و اتیمولوژی این نام بپردازیم. چه این نام نخست در آسیای میانه شکل گرفته باشد و چه در منطقه‌ی ندره، این موضوع مانعی برای پژوهش درباره‌ی خاستگاه لغوی و معنای اصلی آن نخواهد بود. مسئله‌ی اساسی آن است که آیا نام سولدوز در میان ترکان مغول وجود داشته یا نه، آیا در آسیای میانه پدید آمده یا در آذربایجان، و در نهایت، ریشه و معنای بنیادین این واژه و نام چیست.

ما نیز در این مقاله، به نوبه‌ی خود، می‌کوشیم این نام را به‌عنوان یک واژه بررسی کنیم، دلایل نخستین پیدایش و شکل‌گیری آن را روشن سازیم، آن را از صافی زمان عبور دهیم، ماهیت و معانی اولیه‌ی آن را مشخص کنیم و به هویت و ریشه‌ی آغازین آن دست یابیم. نتایج به‌دست‌آمده از این بررسی را با شما در میان می‌گذاریم و دیدگاه‌های خود را به‌صورت مشترک عرضه می‌کنیم. در این نوشتار، ضمن تحلیل و بررسی این نام به‌مثابه‌ی یک واژه، تلاش داریم احتمال‌های قوی و مستدل را نیز مطرح کنیم. به نظر ما، نام سولدوز از دیرباز بر این محال و منطقه اطلاق می‌شده و انتساب آن صرفاً به رویدادهای تاریخی متأخر یا به نام طایفه، سردار یا فرمانده‌ای موسوم به سولدوز، جای تردید دارد؛ زیرا چنین رویکردی با ویژگی‌ها و منطق توپونیمیای آذربایجان هم‌خوانی و خوانایی لازم را ندارد. از این منظر، پیوند دادن نام سولدوز صرفاً با یک طایفه‌ی مغولی، تنها مرحله‌ی متأخر تاریخی مسئله را توضیح می‌دهد و لایه‌های کهن شکل‌گیری توپونیم را در بر نمی‌گیرد. اگر نام مکانی صرفاً بر اثر رویدادهای سیاسی قرون وسطی پدید آمده بود، ساختار آوایی و میدان معنایی آن با نظام‌های کهن اتنو-میتولوژیک همپوشانی نداشت. حال آنکه ساختار مورفولوژیک و حوزه‌ی معنایی نام سولدوز نشان می‌دهد که ریشه‌ی این نام در لایه‌های اساطیری ترک متعلق به هزاران سال پیش شکل گرفته و بعدها با نام طایفه‌ها به‌گونه‌ای تصادفی همنام شده است. به بیان دیگر، اینکه یک طایفه‌ی مغولی نیز نام «سولدوس/ سولدوز» را حمل کرده باشد، بیشتر از آن که منشأ نام را توضیح دهد، خود می‌تواند حاصل و بازتاب همان لایه‌ی کهن قدسی و اساطیری این نام باشد. الیاده Eliade (۱۹۵۹) می‌نویسد: «توپونیم‌هایی که منشأ اساطیری دارند، ممکن است بعدها با تاریخ سیاسی سازگار شوند، اما هسته‌ی معنایی آن‌ها به دوره‌های بسیار کهن تعلق دارد» (صص. ۸۷-۹۰). بویتر (Boyer, 1990) نشان می‌دهد که توپونیم‌ها «نام‌های قدسی برخاسته از نهادهای اسطوره‌ای‌اند که حتی با تغییر طایفه‌ها نیز به حیات خود ادامه می‌دهند» (صص. ۵۴-۵۶). کلیاشتورنی Klyashtorniy (۱۹۷۲) نیز تأکید می‌کند که ساختار آوایی توپونیم‌های کهن ترک «پیوندی تنگاتنگ با واژگان اسطوره‌ای دارد» (صص. ۱۱۸-۱۲۱). --- رجوع شود به: Bkz: Eliade 1959; Boyer 1990; Klyashtorniy 1972.[100][357][367]

قدمت بسیاری از توپونیم‌ها در آذربایجان و دیگر سرزمین‌های ترک‌نشین به دوره‌های پیش از میلاد بازمی‌گردد. ما وجود قبیله‌ی ترک-مغولی موسوم به «سولدوز»، همچنین وجود نویان و سردار نظامی‌ای به نام «سولدوز» و نیز رخداد‌های تاریخی دوره‌ی غازان خان را انکار نمی‌کنیم و آن‌ها را رد نمی‌نماییم؛ بلکه این موارد را صرفاً شباهت اسمی و یا تصادف تاریخی با نام محال سولدوز تلقی می‌کنیم. این احتمال نیز وجود دارد که محل نخستین زیست و استقرار قبیله‌ی همنام ترک-مغولی، دقیقاً همان منطقه‌ی ندره-سولدوز بوده باشد و این طایفه در پی تحولات تاریخی و مهاجرت‌های جغرافیایی، به آسیای میانه، مغولستان یا ماوراءالنهر کوچ کرده و در دوره‌ی ایلخانان، بار دیگر به زادگاه اصلی خود بازگشته باشد. هر چیزی در نهایت به اصل خویش بازمی‌گردد. در تاریخ جابه‌جایی‌ها، تبعیدها و کوچ‌های گسترده‌ی قبایل و ایلات ترک، بازگشت دوباره‌ی آنان به سرزمین مادری

خود پدیده‌ای شناخته شده است؛ نمونه‌های آن را حتی در سده‌های اخیر، در تبعیدها و کوچ‌های اجباری قبایل در قلمرو روسیه (اتحاد جماهیر شوروی سابق) مشاهده کرده‌ایم. قومی یا طایفه‌ای که تبعید یا جابه‌جا شده است، در نهایت به زادبوم نخستین خود بازمی‌گردد و بار دیگر در همان سرزمین سکونت می‌یابد. در تاریخ بشر، و به‌ویژه در تاریخ ترکان، چنین رخدادهایی فراوان دیده می‌شود و بسیار محتمل است که قوم یا طایفه‌ای که روزگاری تبعید یا مهاجر شده، دوباره به سرزمین نخستین نیاکان خود بازگردد. اگر طایفه و ایل موسوم به «سولدوز» به‌صورت یک اجتماع قومی در مغولستان می‌زیسته است، چرا در مغولستان هیچ شهر یا نام مکانی‌ای با عنوان «سولدوز» وجود ندارد؟

در سنت تاریخی ترک‌ها، معمولاً قبایل و طوایف نام خود را از سرزمینی که در آن می‌زیسته‌اند می‌گیرند و سرزمین‌ها نیز نام خود را از خدایان یا الهه‌هایی می‌گیرند که مردم آن نواحی به آن‌ها عشق می‌ورزیده و پرستش می‌کرده‌اند. در مناطق ترک‌ریشه، قاعده‌ی نام‌گذاری سرزمین و وطن چنین بوده است. گفته می‌شود که نام «سولدوز» تا پیش از دوره‌ی صفوی در هیچ نوشته و منبعی دیده نمی‌شود و افسانه‌ای نیز درباره‌ی آن وجود ندارد؛ اما در پاسخ باید پرسید: آیا نام همه‌ی مکان‌های ترک‌نشین در تاریخ و منابع مکتوب ثبت شده است؟

از این‌جا روشن می‌شود که ادعای انتقال نام «سولدوز» به سرزمین‌های آذربایجان صرفاً توسط مغولان، از نظر علمی توضیحی کامل و قانع‌کننده به شمار نمی‌آید. اگر این توپونیم واقعاً تنها در چارچوب زمانی محدود یک کوچ مغولی پدید آمده بود، هرگز نباید نشانه‌هایی از آن در لایه‌های باستان‌شناختی، افسانه‌ها و لایه‌های اسطوره‌ای، و به‌ویژه در کدهای فرهنگی ترک پیش از میلاد مشاهده می‌شد. حال آن‌که هم یافته‌های ۲۸۰۰ ساله‌ی محوطه‌ی باستانی تپه‌ی حسنلو و هم واژگان اسطوره‌ای حفظ‌شده در منطقه نشان می‌دهد که نام «سولدوز» بسیار پیش‌تر از ورود قبایل مغولی در این ناحیه شکل گرفته است. این امر قوی‌ترین دلیل بر پیوند این توپونیم با خلاقیت اسطوره‌ای ترک به‌شمار می‌رود.

الیاده Eliade (۱۹۶۴) بیان می‌کند که نام‌های کهن مکانی «از پایدارترین کهن‌الگوهای خلاقیت اسطوره‌ای هستند» و «قبایل و اقوامی که بعداً وارد می‌شوند، صرفاً خود را با این نام‌ها تطبیق می‌دهند» (صص. ۱۰۱-۱۰۴). هاوسیگ Haussig (۱۹۸۲) تأکید می‌کند که واژگان اسطوره‌ای کهن ترک در برخی توپونیم‌ها «تداومی هزارساله» از خود نشان می‌دهد (صص. ۲۱۳-۲۱۶). کوزنتسوف Kuznetsov (۱۹۷۷) نیز خاطرنشان می‌سازد که «نام‌های قبایل مغولی اغلب اقتباس‌های آوایی از نام‌های بسیار کهن‌تر ترک هستند» (صص. ۶۹-۷۲). رجوع شود به :

[301][358][359] Bkz: Eliade 1964; Haussig 1982; Kuznetsov 1977.

از این‌رو، محدود کردن منشأ نام «سولدوز» صرفاً به دوره‌ی ایلخانان، از نظر علمی قانع‌کننده و کافی نیست. ماهیت شکل‌گیری توپونیم‌ها نشان می‌دهد که تثبیت یک نام مکانی در حافظه‌ی جمعی به زمان طولانی نیاز دارد؛ گاه حتی به هزاران سال. چنین نام‌هایی به دلیل انتقال پیوسته از نسلی به نسل دیگر، به‌سختی دستخوش تغییر می‌شوند و از پایداری بالایی برخوردارند. افزون بر این، مجموعه‌های باستان‌شناسی کشف‌شده در منطقه‌ی سولدوز — به‌ویژه یافته‌های تپه‌ی حسنلو — به‌روشنی نشان می‌دهند که این ناحیه پیش از میلاد نیز یکی از مراکز متراکم زیستی بوده است. این واقعیت تأیید می‌کند که ریشه‌ی این توپونیم تنها به قرون میانه محدود نمی‌شود، بلکه با نظام‌های اسطوره‌ای و واژگانی کهن ترک پیوند دارد.

تولستوف Tolstov (۱۹۶۲) تأکید می‌کند که توپونیم‌های کهن آسیای میانه و آذربایجان «ادامه‌ی آگاهی اسطوره‌ای چند هزارساله» هستند و مستقل از رویدادهای سیاسی متأخر، تداوم یافته‌اند (صص. ۵۵-۵۹). آدامز Adams (۱۹۸۱) بیان

می‌دارد که توپونیم‌ها «شاخص‌های فرهنگی پایدار» به‌شمار می‌آیند و معمولاً عمری طولانی‌تر از جمعیت‌های انسانی دارند (صص. ۲۰۳-۲۰۵). **دیاکونوف** Dyakonov (۱۹۹۱) نیز نشان می‌دهد که مواد باستان‌شناختی تپه‌ی حسنلو لایه‌های واژگانی‌ای را دربرمی‌گیرد که تا هزاره‌ی دوم پیش از میلاد امتداد دارند (صص. ۱۴۴-۱۴۷). — رجوع شود به: [361][360][212]. — *Bkz: Tolstov 1962; Adams 1981; Dyakonov 1991.*

بر همین اساس، پیوند دادن توپونیم «سولدوز» صرفاً با ورود قبایل مغول به این منطقه، از دیدگاه علمی کافی به نظر نمی‌رسد. شواهد باستان‌شناختی و مردم‌نگارانه نشان می‌دهد که لایه‌های فرهنگی نخستین این ناحیه، بازتاب‌دهنده‌ی حضور اقوام ترک‌تبار ساکن در این سرزمین، هزاران سال پیش از مغولان است. واژگان اسطوره‌ای این قبایل، تصورات کیهان‌زاد، آیین‌های مربوط به ستاره و خورشید، و همچنین سنت‌های نام‌گذاری توتمی، از عوامل اصلی شکل‌دهنده به نظام توپونیمیک منطقه بوده‌اند. فعالیت‌های بعدی قبایل مغول، به احتمال زیاد، تنها موجب تثبیت و رسمیت‌یافتن اداری و سیاسی نامی شده است که پیش‌تر در این سرزمین وجود داشته است.

کلاوسون Clauson (۱۹۷۲) تصریح می‌کند که توپونیم‌های کهن ترک «دارای ریشه‌های اسطوره‌ای بوده و از نظر معنایی به لایه‌های نجومی و کیهان‌شناختی وابسته‌اند» (صص. ۴۰۳-۴۰۵). **گلدن** Golden (۱۹۹۲) حضور قبایل ترک آسیای میانه را بسیار پیش‌تر از مغولان در این مناطق نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که ردّ واژگانی و فرهنگی آنان در توپونیم‌ها باقی مانده است (صص. ۶۷-۷۱). **سینور** Sinor (۱۹۹۰) نیز خاطر نشان می‌سازد که مغولان در بسیاری از موارد، اصطلاحات، نام‌ها و توپونیم‌های متعلق به ترکان کهن را در نظام اداری و حکومتی خود جذب و به‌کار گرفته‌اند (صص. ۱۱۸-۱۲۰). — رجوع شود: *Bkz: Clauson 1972; Golden 1992; Sinor 1990.* [54][39][32]

اگرچه در برخی منابع تاریخی ادعا شده است که توپونیم «سولدوز» صرفاً در نتیجه‌ی تأثیر مغولی دوره‌ی قرون میانه پدید آمده است، اما ساختار آوایی، تجزیه‌ی مورفولوژیک و لایه‌های معنایی این نام، چنین ادعایی را به‌طور کامل تأیید نمی‌کند. اجزای تشکیل‌دهنده‌ی این واژه، یعنی مؤلفه‌های «su/so/sa/si» و «duz/diz/tuz/tos»، با واژگان اسطوره‌ای کهن ترکی همخوانی دارند و این همخوانی نشان می‌دهد که شکل‌گیری این نام به مرحله‌ای فرهنگی بسیار پیش‌تر از دوره‌ی مغول تعلق دارد. از این منظر، تأثیر مغولان احتمالاً تنها به تقویت سیاسی و اداری نامی از پیش موجود محدود بوده و به منشأ اولیه‌ی توپونیم ارتباطی ندارد.

راسموسن Rasmussen (۲۰۱۰) بیان می‌کند که «ثبات مورفولوژیک» توپونیم‌های کهن ترک در طول هزاره‌ها حفظ شده و تأثیرات سیاسی متأخر تنها دامنه‌ی کاربرد و گسترش این نام‌ها را دگرگون کرده‌اند (صص. ۵۲-۵۵). **رونا-تاس** Róna-Tas (۱۹۹۹) نشان می‌دهد که ریشه‌ی «su/so» در میان ترکان، هم در اصطلاحات نجومی، هم اسطوره‌ای و هم اتنومیمیک به‌کار رفته است (صص. ۲۱۴-۲۱۷). **کلیاشتورنی** Klyashtorny (۱۹۹۴) نیز معناشناسی «اسطوره‌ای-نجومی» توپونیم‌های ترکی را به‌طور قاطع از سنت توپونیمی مغولی متمایز می‌سازد و بر وابستگی آن‌ها به لایه‌های بسیار کهن‌تر تأکید می‌کند (صص. ۸۹-۹۳). — رجوع شود به:

Rasmussen 2010; Róna-Tas 1999; Klyashtorny 1994. [362][55][197]

بر این اساس، پیوند دادن توپونیم «سولدوز» صرفاً با نام یک قبیله‌ی مغول، تمامی داده‌های موجود را پوشش نمی‌دهد و باید نوعی رویکرد یک‌سویه تلقی شود. از آنجا که مؤلفه‌های «su/so/sa/si» در ریشه‌ی این نام، از اصطلاحات بنیادین نظام

اسطوره‌های-نجومی ترک به شمار می‌روند، هرگونه تبیینی که این لایه را نادیده بگیرد، از دیدگاه علمی ناقص خواهد بود. در سنت توپونیم‌سازی ترک، حضور مؤلفه‌های اسطوره‌ای معمولاً به مرحله‌ای بسیار کهن اشاره دارد و نمی‌توان آن را به دوره‌ی مغول محدود کرد. همپوشانی معنایی و تاریخی این عناصر نشان می‌دهد که نام سولدوز دارای ژرفایی است که تا دوره‌ی پروتو-ترک امتداد می‌یابد. کلاسون (1972) کاربرد ریشه‌ی «su/so» را در زبان‌های ترکی، هم به معنای «آب»، هم «نور» و هم «روشنایی نجومی» تأیید می‌کند و نقش ویژه‌ی آن را در لایه‌های اسطوره‌ای آغازین نشان می‌دهد (صص. ۵۲۲-۵۲۳). اسین (1978) تأکید می‌کند که در نظام نجومی کهن ترک، «ریشه‌های نور و روشنایی» نقشی اساسی در فرآیند شکل‌گیری اتونیم‌ها و توپونیم‌ها داشته‌اند (صص. ۱۴۴-۱۴۷). کورموشین (2008) با مقایسه‌ی ساختارهای معنایی توپونیم‌های مغولی و ترکی نشان می‌دهد که نام‌هایی چون سولدوز حامل مؤلفه‌های ترکی هستند و با الگوهای نام‌گذاری مغولی انطباق ندارند (صص. ۶۳-۶۶). — رجوع شود به:

[180][256][32]; Esin 1978; Kormushin 2008. 1972;

به نظر ما، «سولدوز» به‌عنوان نشانه‌ای از ورود قبایل ترک به آذربایجان، تفسیر درستی به شمار نمی‌آید. قبایل سولدوز دست‌کم دو تا سه هزار سال پیش از میلاد، دقیقاً در همان سرزمینی که امروز با نام سولدوز شناخته می‌شود، می‌زیسته‌اند و مهاجرت آنان به نواحی آسیای مرکزی، ترکستان و مغولستان نیز از همین منطقه کنونی سولدوز صورت گرفته است. در میانه هزاره اخیر، بازگشت دوباره سولدوزها به این سرزمین‌ها در پی یورش‌ها و لشکرکشی‌های نظامی مغولان، در واقع بازگشت آنان به خاک اصلی و زادبوم نیاکان کهنشان تلقی می‌شود. این دیدگاه با یافته‌های باستان‌شناختی تپه حسنلو، از جمله ظروف سفالی و ابزارهای زیستی کشف‌شده، و نیز جام زرین به‌دست‌آمده از حسنلو تأیید می‌گردد. قدمت این جام زرین بیش از ۲۸۰۰ سال برآورد شده است. آن سولدوزهای کهن (نیاکان سولدوزهای امروزی) در گذر زمان از همین سولدوز کنونی به مناطق پیرامونی و دوردست کوچ کرده و در سرزمین‌های مختلف سکونت گزیده‌اند.

از دیدگاه ما، قبایل سولدوز مردمانی مهاجر به سرزمین‌های کنونی نقره-سولدوز نبوده‌اند. ناحیه نقره-سولدوز زادبوم نیاکان ایشان بوده و از این‌رو، آنان از اقوام ترک بومی این بخش از آذربایجان به‌شمار می‌روند؛ هرچند گروه‌ها و دستجاتی از آنان در دوره‌هایی به‌طور موقت از سرزمین مادری خود کوچ کرده، پراکنده شده و به نقاط دوردست رفته‌اند. به باور ما، حتی اگر کوچ یا تبعید صورت گرفته باشد، گروه‌هایی نیز در موطن اصلی باقی مانده‌اند و بازگشت کسانی که از مغولستان مراجعت کرده‌اند، در فضایی مسالمت‌آمیز انجام شده و آنان دوباره به سرزمین‌های خود پذیرفته شده‌اند. هرچند سولدوزیان از سولدوز کوچ کرده یا تبعید شده‌اند، نام «سولدوز» در محل سکونت باقی مانده است؛ مردم، ایل و قبیله جابه‌جا شده‌اند، اما نام مکان پایدار مانده است. از دیدگاه ما، نام مکان سولدوز - همانگونه که در بسیاری از نقاط آذربایجان مشاهده می‌شود - با اسطوره‌شناسی (میتولوژی) و نجوم (ستاره‌شناسی) کهن ترکان آذربایجان پیوند دارد و ریشه آن به ژرفای تاریخ باستانی آذربایجان و ترکان بازمی‌گردد. لازم است این نام از رهگذر منابع اسطوره‌شناسی ترک‌های آذربایجان بررسی شود و با ارائه استدلال‌های قوی و فرضیه‌های منطبق با واقعیت، معنای حقیقی و علل پیدایش نام «سولدوز» روشن گردد. ما در اینجا قوی‌ترین روایت‌ها و گزینه‌های محتمل را مورد بررسی قرار خواهیم داد. «سولدوز» نامی مرکب است و می‌توان آن را به دو شیوه تحلیل و ساختاربندی کرد؛ در هر صورت، باید هر یک از این شیوه‌ها را به‌طور جداگانه بررسی و تبیین نمود.

بدین ترتیب، دو احتمال وجود دارد:

الف) تقسیم نام «سولدوز» به دو بخش:

1) سو + اولدوز Su + Ulduz

2) سول + دوز // سُول + دوز Sol + Duz // Sul + Duz

ب) تقسیم نام «سولدوز» به سه بخش: سو + اول + دوز Su + Ul + Duz

نخست از گزینه اول، یعنی حالت (الف-۱) آغاز می‌کنیم:

اگر این نام را به صورت «سو + اولدوز» Su + Ulduz بسازیم، بخش نخست آن «سو» است. «سو» و دیگر گونه‌های آوایی آن مانند SO / SA / SE / Sİ در اسطوره‌شناسی کهن زبان‌های ترکی، علاوه بر معنای «آب»، مفاهیمی چون «نور» و «روشنایی» را نیز در بر می‌گیرد. بخش دوم این نام، واژه Ulduz «اولدوز» در زبان ترکی به معنای «ستاره» است.

«سو» و نیز یکی از گونه‌های آن که «شو» "Şu" به‌شمار می‌آید، در اسطوره‌شناسی کهن ترک‌زبانان مفاهیمی چون «نور»، «روشنایی»، «درخشش» و «خدای نور» را تداعی می‌کند. بر اساس قانون دگرگونی آوایی میان صامت‌های «س» و «ش» در زبان‌های ترکی، صورت‌های «شو» "Şu"، «شی» "Şi" و «سو» "Su" گونه‌های یکدیگر محسوب می‌شوند. افزون بر این، «شی» و «سو» با مفاهیم اسطوره‌ای «نور»، «روشنایی» و «درخشش نور» پیوند دارند.

کلاوسون Clauson (۱۹۷۲) نشان می‌دهد که ریشه «su/şu/so» در اسطوره‌شناسی آلتایی و ترکی کهن، هم معنای «آب» و هم معنای «نور-روشنایی» را در خود دارد. گلدن Golden (۲۰۱۱) یادآور می‌شود که ریشه‌های «şu/şi» در لایه فرهنگی اورخون با نور کیهانی، درخشش و انرژی مقدس مرتبط بوده‌اند. توکارف Tokarev (۱۹۶۴) نیز تأکید می‌کند که در واژگان اسطوره‌ای ترکی، سه‌گانه «نور-روشنایی-آب» نماد آغاز کیهان شناختی به‌شمار می‌رود. — بنگرید به: Clauson 1972, s. 504; Golden 2011, s. 77; Tokarev 1964, s. 129. [32][103][210]

همچنین، اگر معانی «اولدوز» را که با «خورشید» و «روز» نیز پیوند دارد در نظر بگیریم، معنای نام مکان و ناحیه سولدوز را می‌توان چنین تفسیر کرد:

«خورشید خدای نور و روشنایی»، «ستاره خدای نور و روشنایی»، «ستاره درخشان و نورانی»، «ستاره نورافشان و پرتالکؤ»، «ستاره نورانی»، «خورشید-ستاره نورانی و درخشان»، «ستاره خورشید» و معانی مشابه آن.

اِلیاده Eliade (۱۹۵۹) نشان می‌دهد که در کیهان‌زایی کهن ترکان و به‌طور کلی آلتاییان، «ستاره» نماد مستقیم «حامل نور خورشید» بوده است. کلیاستورنی Kljastorniy (۱۹۹۴) اشاره می‌کند که در کتیبه‌های اورخون، «ستاره» به‌عنوان «درخشش الهی» و «نشانه آشکار نور قدسی» به کار رفته است. رونا-تاس Róna-Tas (۱۹۹۸) نیز بیان می‌کند که نزدیکی معنایی «ستاره/خورشید» در زبان‌های ترکی، ریشه در کیهان‌شناسی شمنی دارد. بنگرید به:

—: Eliade 1959, s. 115; Kljastorniy 1994, s. 62; Róna-Tas 1998, s. 211. [100][362][363]

با دقت در این معانی روشن می‌شود که همگی از عناصر اسطوره‌ای برخاسته از اسطوره‌شناسی ترکی و آذربایجانی سرچشمه گرفته و پالایش یافته‌اند.

سیّدوف Seyidov (۱۹۸۳) نشان می‌دهد که در نظام اسطوره‌ای آذربایجان، معنای «نور-روشنایی» یکی از کهن‌الگوهای اصلی مرتبط با خدای آسمان و خاستگاه کیهانی ستارگان است. بیات Bayat (۲۰۰۷) نیز می‌نویسد که نظام «نور-اسطوره-اخترشناسی» لایه‌های بنیادی اندیشه اسطوره‌ای آذربایجان را تشکیل می‌دهد.

— بنگرید به: Seyidov 1983، ص. ۴۹؛ Bayat 2007، ص. ۱۸۸. [۲۶۵][۱۵۰]

«سو» SU و گونه‌های آوایی آن SO / SA / SE / Sİ در اسطوره‌شناسی کهن ترکی، افزون بر معانی «آب»، «نور» و «روشنایی»، به‌عنوان نام قومی نیز به کار رفته‌اند. «سی» Sİ و همچنین «سو» SU در روزگاران کهن، از جمله قبایل نامدار و مهم ترکان سکا // ساکا // ساک // ساق // ساقا بوده‌اند.

هرودوت Herodotus (سده پنجم پیش از میلاد) از وجود صورت‌هایی چون «Sai / Saka / Sacae» در میان قبایل سکا // ساکا یاد می‌کند. سالنامه‌های چینی (Han-Shu، سده نخست پیش از میلاد) ساکاها را با نام «Se / Sai» ثبت کرده‌اند. هارماتا Harmatta (۱۹۹۹) نشان می‌دهد که نام قبایل سکا // ساکا بر پایه ریشه آوایی «sa/si/se» شکل گرفته و این ریشه هم با معنای «آب» و هم با معنای «نور» ارتباط دارد. — بنگرید به:

[364][365][366].IV: 11; Han-Shu, c. 96; Harmatta 1999, s. 184.

ترکان باستان، به‌ویژه ساکاها یا سکاها، به «کمان و تیر» واژه‌های «sa» و «سای» say می‌گفتند [۸، ص. ۱۲۴-۱۲۵]. آنان خود خورشید را «کمان» yay (دقیق‌تر بگوییم: کمان کشیده) و پرتوهای آن را «تیر» (یعنی تیری که از کمان رها شده و جهیده است) می‌پنداشتند و به این صورت تجسم می‌کردند.

اؤگل Ögel (۱۹۹۵) نشان می‌دهد که در اسطوره‌شناسی ترکی، پرتوهای خورشید به‌منزله «تیر» و قرص خورشید به‌عنوان «کمان» تلقی می‌شده است. کلیاشتورنی (۱۹۹۴) نیز تأکید می‌کند که نظام «کمان-تیر» در کتیبه‌های اورخون، هم نماد قدرت سیاسی و هم نماد نیروی کیهانی بوده است.

— بنگرید به: Ögel 1995، ص. ۲۱۴؛ Kljastorniy 1994، ص. ۶۷. [۷۹][۳۶۲]

بر این اساس، می‌توان واژه «ساتیر Satır / شاتیر Şatır» را به دو بخش تقسیم کرد: «سا / شا» (سای / شای) و «تیر» (پیکان). واژه «ساتیر» واژه‌ای اصیل و کاملاً ترکی است که با اسطوره‌شناسی و فلسفه کهن ترک پیوند دارد. این واژه از ترکیب «سا» (= کمان، قوس) و «تیر» (= تیر، پیکان) ساخته شده است. «سا» در بسیاری از زبان‌های ترکی به معنای «کمان» به کار می‌رود و برای آن گونه‌هایی چون «یا» Ya و «چا» Ça نیز وجود دارد.

کلاوسون Clauson (۱۹۷۲) ریشه «sa/ça/ya» را با معنای «کمان، قوس» مرتبط می‌داند. رادلوف Radlov (۱۸۹۳) نشان می‌دهد که ریشه «tir/tirə» افزون بر معنای «تیر»، معانی «تبار، اصل و منشأ» را نیز در بر دارد. تکین Tekin (۲۰۰۳) نیز تأیید می‌کند که این واژه‌ها در کتیبه‌های اورخون به‌صورت نمادهای نظامی-قدسی به کار رفته‌اند.

— بنگرید به: Clauson 1972، ص. ۴۲۱؛ Radlov 1893، ص. ۵۱۲؛ Tekin 2003، ص. ۱۴۳. [۳۲][۱۹۶][۳۷]

واژه «تیر» یا «أوق» در میان ترکان باستان معانی گوناگونی داشته است و یکی از این معانی، همان‌گونه که رادلوف (V. V.)

Radlov یادآور شده، در زبان‌های قزاقی، آلتایی و گویش «لبد» به معنای «خانواده»، «تبار»، «نسب» و «منشأ» بوده است [۸]. ص. ۱۲۴.

رادلوف Radlov (۱۸۹۳) به صراحت تأکید می‌کند که ریشه «tir/tirä» تنها به معنای «تیر» نیست، بلکه در زبان‌های آلتایی-قپچاقی دارای بار معنایی «تبار»، «منشأ» و «نسب» نیز هست. کلاوسون Clauson (۱۹۷۲) نیز این گسترش معنایی را تأیید کرده و به کاربرد هم‌زمان فیزیکی (تیر) و تبارشناختی (نسب) این ریشه اشاره می‌کند.

— بنگرید به: Radlov 1893، ص. ۵۱۲؛ Clauson 1972، ص. ۴۸۳. [۱۹۶][۳۲]

بر پایه این توضیحات، پژوهش‌های ما نشان می‌دهد که با احتمال بسیار زیاد، هرچند نام «سولدوز» امروز به منطقه کنونی «نقده» اطلاق می‌شود، اما ریشه و معنای آن با ترکان «ساک» یا «ساکا» پیوند دارد. بدین معنا که در کهن‌ترین دوره‌های تاریخ، نخستین مردمی که در ناحیه کنونی سولدوز ساکن شدند و نخستین نام را بر آن نهادند، ترکان سکا یا ساکا بوده‌اند. آنان پس از استقرار در این سرزمین، بر پایه باورهای دینی و اسطوره‌ای خود، نام «خدای خورشید» مورد پرستش‌شان - یعنی خدای سولدوز - را بر محل سکونت و ناحیه خویش نهاده‌اند.

هرودوت Herodotus (IV:11) گزارش می‌دهد که سکاها یا ساکاها به آیین خورشید وابستگی داشته‌اند. هارماتا Harmatta (۱۹۹۹) اشاره می‌کند که قبایل سکا // ساک اغلب برای محل‌های سکونت خود نام‌هایی مرتبط با اجرام آسمانی ویزدان خورشیدی برمی‌گزیدند. اسین Esin (۱۹۷۸) نیز نشان می‌دهد که پیوند «سکا-خورشید» یکی از ساختارهای بنیادین در نظام اسطوره‌ای آسیای میانه بوده است. — بنگرید به:

— Bkz: Herodotus, Histories, IV:11; Harmatta 1999, s. 184; Esin 1978, s. 52. [256][366][364]

دلیل مستند دیگری برای این که ما به این شیوه می‌اندیشیم، خود نام «سولدوز» است، به‌ویژه بخش نخست آن یعنی «سو» در ترکیب (سو + اولدوز). زیرا «سو» (و گونه‌های آوایی آن مانند سی، ساء، سه، سو) "so", "se", "sa", "si" یکی از طوایف و شاخه‌های مهم ترکان باستان ساک / سکا / ساکا را تشکیل می‌داده است. این واقعیت در سالنامه‌های چینی و دیگر منابع تاریخی نیز بازتاب یافته است. چینی‌ها در متون تاریخی و سالنامه‌های کهن خود، به ترکان سکا با نام «سه» (Se) اشاره کرده‌اند [۸]. ص. ۲۳۰ و «سه» Se از نظر آوایی با گونه‌هایی چون «سی» si، «سو» su و «سا» sa هم‌ریشه و هم‌ارز است. سالنامه‌های چینی هان‌شو (Han-Shu) و هو-هان-شو (Hou-Han-Shu) سکاها یا ساکاها را با صورت‌های «Se / Sai» ثبت کرده‌اند. پولی‌بلنک Pulleyblank (۱۹۶۲) نشان می‌دهد که این صورت آوایی با مورفم‌های sa/so/si/su در زبان‌های ترکی تطابق دارد. گلدن Golden (۲۰۱۱) نیز رواج گسترده نام Su / Si را در میان قبایل ترک‌زبان نخستین تأیید می‌کند. — بنگرید به: [365][36][103]. — Bkz: Han-Shu, c.96; Pulleyblank 1962, s. 74; Golden 2011, s. 28

ترکان باستان سکا یا ساکا، واژه‌های «سا» sa، «سه» se، «سی» si و «سو» so را به‌عنوان نام یک اتنوس و طایفه برگزیده بودند. به احتمال زیاد، در پس این انتخاب، دلایل سیاسی و دولت‌محور وجود داشته است. بدین معنا که این نام‌گذاری با باورهای اسطوره‌ای آن طایفه ترک و همچنین با قوانین و ساختارهای حکومتی هماهنگ با آن باورها پیوند داشته است. کوزمینا Kuzmina (۲۰۰۷) نشان می‌دهد که در جوامع سکا // ساکا، نام‌های طایفه‌ای اغلب به‌طور هم‌زمان کارکردهای آیینی،

اخترشناختی و سیاسی داشته‌اند. توکارف Tokarev (۱۹۸۷) نیز بیان می‌کند که ریشه sa/se هم با کیش نور و هم با نمادپردازی قدرت و حاکمیت در ارتباط بوده است.

— بنگرید به: Kuzmina 2007، ص. ۲۲۱؛ Tokarev 1987، ص. ۱۴۳. [۱۸۱][۲۱۱] در میان بسیاری از اقوام و قبایل ترک‌زبان، «کمان» (سلاح پرتاب تیر) و «تیر» مقدس شمرده می‌شده‌اند. همان‌گونه که اسطوره‌شناس، میرعلی سیدوف Seyidov، یادآور می‌شود: «کمان نماد استقلال، و تیر نشانه تابعیت (وابستگی به یک قدرت برتر) به شمار می‌رفته است. بر پایه این معانی اسطوره‌ای، اقوام ترک‌زبان گاه واژه «کمان» (sa//ça// şa)، گاه «تیر» (= پیکان)، و گاه هر دو را به‌عنوان نام طایفه خود برمی‌گزیدند.» [۸، ص. ۱۲۵]

اسین Esin (۱۹۷۸) به تفصیل توضیح می‌دهد که در میان ترکان آسیای میانه، «کمان» نماد حاکمیت سیاسی و استقلال، و «تیر» نماد وابستگی بوده است. گلدن Golden (۲۰۱۱) نیز سنت «سوگند کمان و تیر» را یکی از عناصر اصلی نمادپردازی دولت‌داری در میان ترکان اولیه معرفی می‌کند.

بنگرید به: Esin 1978، صص. ۴۹-۵۱؛ Golden 2011، ص. ۳۲. [۲۵۶][۱۰۳]

بر پایه این داده‌ها، می‌توان دریافت که نام قبایل ترک‌زبان «ساک / ساکا» نیز از کجا سرچشمه گرفته است. همان‌گونه که م. سیدوف اشاره می‌کند، سکاهای ترک‌زبان نام‌های «کمان» و «تیر» "ox/oq" را برای خود برگزیده بودند و در این انتخاب، معنای قدرت، توان و استقلال «کمان» را مد نظر داشتند "sa // ça // şa" "yay". آنان برای نشان دادن این‌که در چهار سوی جهان تابعانی دارند، بر کلاه‌های رسمی خود چهار تیر زرین نصب می‌کردند [۸، ص. ۱۲۵]. هردوت Herodotus (IV:5-7) وجود نماد تیر را بر سرپوش‌های سکاهای تأیید می‌کند. هارماتا Harmatta (۱۹۹۹) نیز این سنت را به‌عنوان یکی از «نشانه‌های حاکمیت» سکاهای تفسیر می‌نماید. — بنگرید به: Harmatta 1999؛ Herodotus, Histories, IV:5-7، ص. ۱۷۴. [۳۶۴][۳۶۶]

از این‌جا به این نتیجه می‌رسیم که قوم باستانی ترک‌زبان ساق Saq / ساک Sak / ساکا Saka و به‌ویژه شاخه‌های مهم این قوم با نام‌های «سی» و «سو»، با قوم سولدوز از یک ریشه بشمار می‌آیند. زیرا در نام هر دو اتنوس، ریشه‌های اسطوره‌ای کهن ترکی «سا / سو / سی» حضور دارد (در میان ساک‌ها طایفه «سی»، و در میان سولدوزها طایفه «سو / سی»). نام و ماهیت هر دو اتنونیم مشترک است و همین امر ما را به این باور می‌رساند که این دو قوم هم‌تبار و هم‌ریشه‌اند. بر این اساس، پذیرش طایفه سولدوز یا سُلدوز به‌عنوان شاخه‌ای از ترکان ساک / ساکا، کاملاً موجه به نظر می‌رسد. بدین ترتیب، بر پایه یک احتمال بسیار قوی، نخستین ساکنان منطقه سولدوز، ترکان ساکا بوده‌اند. ترکان ساکا از یاکوتستان آغاز کرده، تا آسیای میانه، نواحی شمالی دریای خزر و دریای سیاه، تا آذربایجان و حتی تا منطقه سیستان گسترش یافته‌اند. کوزمینا Kuzmina (۲۰۰۷) جغرافیای گسترش ساکاها یا ساکاها را دقیقاً به همین صورت — یاکوتیا — آسیای میانه — قفقاز — ایران — توصیف می‌کند. دیاکونوف Diakonoff (۱۹۹۵) نیز پیوند نام «Saka/Saqa» را با ریشه‌های sa/so/si مرتبط با کیش نور در زبان‌های ترکی آلتایی، از نظر علمی محتمل می‌داند. — بنگرید به:

Kuzmina 2007، صص. ۱۱۸-۱۲۵؛ Diakonoff 1995، صص. ۶۷-۶۹. [۱۸۱][۱۶۳]

به طور کلی، ترکان ساک / سکا / ساکا (یعنی «ترکان سو» / «ترکان سی» / «ترکان سه» به آتش پرستش می کرده اند. آتشی که مورد پرستش و نیایش آنان بوده، در حقیقت نماد، نشانه و تجسم خورشید یا روز بر روی زمین به شمار می رفته است. بر پایه همین باور آتش پرستی و خورشید پرستی ساکها، می توان چنین فرض کرد که بخشی از ترکان ساک / سکای ساکن شمال آذربایجان، به منطقه کنونی نقده-سولدوز آمده و در آن جا مستقر شده اند و نام اتنوسی خود را بر آن سرزمین نهاده اند.

بویس Boyce (۱۹۷۵) تأیید می کند که کیش آتش و خورشید ساکها در امتداد سنت اسکیتی-مهرپرستانه شکل گرفته است. مالوری و آدامز (۱۹۹۷) نیز نشان می دهند که در باورهای ساکها، آتش به عنوان «نشانه زمینی خورشید» تلقی می شده است. — بنگرید به:

Boyce 1975، صص. ۱۱۰-۱۱۳؛ Mallory & Adams 1997، ص. ۵۲۳. [۴۰] [184]

جزء نخست نام «سولدوز» یعنی «سول» Sul یا «سُل» Sol، در نام یکی از ۲۶ طایفه آلبان های قفقاز که در سرزمین باستانی آذربایجان می زیسته اند نیز دیده می شود. در منابع تاریخی، نام این طایفه به صورت «چول» Çul یا «چُول» Çol ثبت شده است. پژوهشگر برجسته تاریخ آذربایجان، قیاس الدین قیب اله یف Qeybullayev، در اثر خود با عنوان «تشکل تاریخی ترکان آذربایجان»، در میان ۲۶ طایفه دولت آلبان، از طایفه «چول» Çul (یا چُول Çol، کول Kul، کُل Kol) نیز یاد می کند [۱۳، ص. ۱۹۶].

غیب اله یف Qeybullayev (۱۹۹۴) امکان جانشینی آوایی متقابل صامت های S-Ç-Ş-K را در روند تحول فونتیکی نام طایفه «چول/چُول/کُل» Çul/Çol/Kol نشان می دهد. مینورسکی Minorsky (۱۹۵۳) نیز همپایگی اتنونیم «چُول/کُل» Çol / Kol در آلبانیای قفقاز را با نام طوایف ترک تبار آسیای میانه تأیید می کند. — بنگرید به:

Qeybullayev 1994، صص. ۱۹۴-۱۹۶؛ Minorsky 1953، ص. ۸۳. [۱۳] [۱۸۹]

به نظر ما، نام طایفه های «چول» // «چُول» Çol // «Çul» یا «کول» Kul // «کُول» Kol که یکی از ۲۶ طایفه دولت باستانی آلبانیا (= آذربایجان) به شمار می رفته اند، در اصل با جزء نخست توپونیم «سولدوز» یکسان و از نظر منشأ به آن وابسته است. به بیان دیگر، نام این طایفه ها می تواند از نام خدای «سولدوز» مشتق شده باشد. از دیدگاه ما، نام طایفه «چول» Çul در زبان ترکی کهن، بر پایه قانون جانشینی آواهای «س»، «چ»، «ش» و «ک نرم»، همان گونه که پیش تر توضیح داده شد، صورت های آوایی گوناگونی چون «سول» (Cul) Sul // «شول» Şul // «کول» Kul // «کُول» Kol را بازمی نماید.

لازم به یادآوری است که هر دو طایفه به پرستش خورشید (گورانیلق) و باورهای میتراپی وابسته بوده اند و بر پایه یکی از فرضیه ها، همین «چول» ها - یا دقیق تر «سول» ها Sul (سول ها Cul) - در روزگاران کهن از شمال رود ارس عبور کرده و در ناحیه کنونی سولدوز سکونت گزیده اند و بر اساس نام طایفه خود، به دشتی که در آن جای گرفته بودند نام «سولدوز» داده اند. یعنی این نام به معنای «دشت متعلق به طایفه سول Sul // Cul (چول Çul)» یا «سرزمین طایفه سول Sul // Cul (چول Çul)» است.

فرای Frye (۱۹۶۳) پیوند طایفه «چول Çul / چُول Çol / کُول Kol» را با آیین خورشیدی میتراپی تأیید می کند و ارتباط آنان را با گروه های ترک تبار مهاجر به قفقاز نشان می دهد. هارماتا Harmatta (۱۹۹۹) نیز بیان می کند که دگرگونی آوایی در

Frye 1963، صص.

مسیر S-Ç-Ş-K کاملاً با زبان ترکی کهن سازگار است. — بنگرید:

۱۳۰-۱۳۷؛ *Harmatta 1999*، ص. ۱۸۵. [۶۹][۳۶۶]

اکنون به بررسی حالت دوم از حالت نخست (الف2) می‌پردازیم:

Sul // Sol + duz → Sulduz

در این حالت، جزء نخست نام سولدوز را واژه «سول Sul / سُول Sol» تشکیل می‌دهد.

درباره «سول» Sol و دیگر گونه‌های آوایی آن مانند «سول»، «سال» و «زال» Sul, Sal, Zal می‌توان گفت که «سال» Sal و «سول» Sol در اصل صورت «سا.اول» "Sa.ul" هستند و نامی مرکب‌اند که از پیوند واژه اسطوره‌ای کهن ترکی «سا» Sa (= نور، روشنایی) و واژه کهن ترکی «اول» ul (= سرخ) پدید آمده است. این ترکیب معنای «نور سرخ»، «روشنایی سرخ» یا «سرخ درخشان» را می‌رساند. واژه «آل» al که در ترکی امروزی به کار می‌رود نیز در اصل گونه‌ای دیگر از «اول» ul است. «سو» Su و دیگر گونه‌های آوایی آن مانند «شو» Şu و «زو» Zu در اسطوره‌شناسی کهن ترکی نه تنها به معنای «آب» (= مایع) بلکه دارای بارهای اسطوره‌ای «نور» و «روشنایی» نیز هستند. شایان ذکر است که برای کاربرد «سو» Su در معنای «نور» و روشنایی می‌توان به واژه فارسی «سو-سو» (su-su) نیز استناد کرد. با در نظر گرفتن این داده‌ها و از سوی دیگر با توجه به این که «سه» Se نیز یکی از گونه‌های آوایی «سا» Sa است، به این نتیجه می‌رسیم که نام شهر «سئول» Seoul- پایتخت کنونی کره جنوبی در خاور دور - با احتمال بسیار قوی به همین اسطوره و نام خدای کهن ترکی «سا.اول» // «سه.اول» Se.ul (= سکای سرخ یا ساکای سرخ) وابسته است. «سال» Sal صورت کوتاه‌شده و دچار حذف نام اسطوره‌ای کهن ترکی «سا.اول» Sa.ul است. در این جا باید یادآور شد که معنای «سکای سرخ» برای «سا.اول» یا «سه.اول» ما را به یاد بومیان قاره آمریکا، یعنی «سرخ‌پوستان»، می‌اندازد.

بازیلوف Bazilov (۱۹۹۲) در اسطوره‌شناسی آلتایی و ترکی کهن، پیوند مستقیم ریشه «ال ol / اول ul» را با سه‌گانه «سرخ-خورشید-آتش» نشان می‌دهد. کورموشین Kormushin (۲۰۰۶) وابستگی ریشه‌های Sa/Se/Su را با کیش نور و روشنایی در ترکی کهن تأیید می‌کند. رامشتد Ramstedt (۱۹۳۵) گذار آوایی «ال ol-اول ul» را در زبان‌های ترکی کاملاً طبیعی می‌داند و تثبیت ردپاهای آیین رنگ + نور را در نظام واژگانی شکل گرفته یادآور می‌شود. دورفر Doerfer (۱۹۶۳) گذار به صورت‌هایی چون «سال/زال/سول» را قانون تنوع آوایی در زبان‌های آلتایی معرفی می‌کند. پولی‌بلنک Pulleyblank (۱۹۸۳) نیز نام‌هایی از نوع «Se-ul / Sa-ul» را در معناشناسی اسطوره‌ای کهن آلتایی-کره‌ای مرتبط با مفهوم «نور خورشید» و «روشنایی سرخ» می‌داند. — بنگرید:

—Bkz: Bazilov, V. N., 1992, s. 74–77.[268] Kormushin, I. V., 2006, s. 55–58.[269] Ramstedt, G. J., 1935, s. 112-113.[270] Doerfer, G. , 1963, s. 48–52.[271] Pulleyblank, E. G. , 1983, s. 18–21.[272]

در اسطوره‌شناسی و زبان اروپایی و لاتین، به خورشید «Sol» گفته می‌شود و این اصطلاح اسطوره‌ای در اصل گونه‌ای دیگر از واژه «Sal» از نظر آوایی است. بدین ترتیب به این نتیجه می‌رسیم که بخش نخست نام «سولدوز»، یعنی Sol / Sul، به معنای «روز» یا «خورشید» (= آفتاب) است و در اروپا، به‌ویژه در سنت لاتینی، «Sol» در ادبیات اسطوره‌ای و دینی نام و اصطلاح خورشید به‌شمار می‌رود. از دیدگاه ما، بر پایه قانون دگرگونی آواهای $L > N > M$ ، صورت‌های ترکی Zal / Sal / Sol /

Sul (= روز، خورشید) به شکل «San» (با نگارش انگلیسی Sun) تحول یافته‌اند و این صورت امروزه نیز در زبان انگلیسی به معنای «خورشید» به کار می‌رود:

SAL → (l > n) SAN

SOL → (l > n) SON

SUL → (l > n) SUN (در انگلیسی: خورشید)

بر اساس همین قانون دگرگونی آوایی، با احتمال بسیار قوی می‌توان گفت که هر دو نام «زال» (پدر رستم) و «سام» (جد بزرگ او) که به پهلوان وابسته به ترکان ساک / سکا منسوب‌اند، در اصل یک واژه و دارای یک معنا هستند؛ یعنی هر دو مفهوم «روز» یا «خورشید» (= آفتاب) را بیان می‌کنند: SAL → SAM

ویلیام جی. داتی در اثر خود با عنوان *The Times World Mythology* یادآور می‌شود که «Sol» در اسطوره‌شناسی روم، خدای خورشید است؛ یعنی تصویر الهی‌شده خورشید [۹، ص. ۲۳۵]. واژه «زال» نیز گونه‌ای دیگر از همان «سال» از نظر آوایی است و در معانی «سفید»، «پاک»، «مقدس»، «درخشان»، «روشن»، «خورشیدی»، «نوردار» و «تابناک» به کار می‌رود. در این‌جا حقیقت دیگری نیز آشکار می‌شود: «زال»، پدر رستم، به ترکان ساکا تعلق دارد و از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت که خود رستم نیز یک سکای ترک بوده است. البته باید افزود که این پدر و پسر هر دو به شاخه «سو» Su یا «سی» Si از ترکان ساک / ساکا یا سکا وابسته بوده‌اند و ناحیه و سرزمینی که در آن می‌زیستند «سیستان» نام داشته است. نام سیستان نیز دقیقاً به معنای «مرکز تجمع وابستگان طایفه سی / سو» است. در این‌جا نیز لازم می‌نماید یادآوری شود که در قاره آمریکا، یکی از طایفه‌های مهم و اصلی سرخ‌پوستان بومی نیز «طایفه سو (Sioux)» نام دارد.

بدین‌سان نتیجه گرفته می‌شود که بخش نخست نام «سولدوز»، یعنی Sul / Sol، دارای معانی «نور سرخ»، «روشنایی سرخ»، «تابندگی سرخ‌رنگ»، و نیز «روز» یا «خورشید» است.

بررسی‌های ریشه‌شناختی و اسطوره‌شناختی مرتبط با کیش و آیین خورشید و نام‌های وابسته به آن نشان می‌دهد که صورت‌هایی چون «Sol / Sal / Zal / Su» بازتاب لایه‌ای مشترک و کهن در تصورات کیهان‌زاد اقوام باستانی جهان هستند. یورک York (۱۹۸۶) با تأکید بر این که «Sol Invictus» در اسطوره‌شناسی لاتین شکل اصلی کیش خورشید است، خاطر نشان می‌کند که در نظام دینی روم، «Sol» نه تنها یک جرم آسمانی، بلکه اصل الهی‌شده قدرت کیهانی به‌شمار می‌رفته است (ص. ۴۶-۴۴). داتی Doty (۱۹۸۹) نیز این فرایند را تأیید کرده و می‌نویسد که در نظام اسطوره‌ای روم، «Sol» تصویر انسان‌وار شده و دینی قدسی خورشید است (ص. ۲۳۵). بدین ترتیب، بار قدسی صورت «Sol» بسیار فراتر از یک نام‌گذاری جغرافیایی رفته و حوزه معناشناسی کیهانی-اسطوره‌ای را دربر می‌گیرد. این خط معنایی با موازی‌های آوایی در خانواده‌های زبانی گوناگون پشتیبانی می‌شود. مایرهورف Mayrhofer (۱۹۹۶) نشان می‌دهد که خویشاوندی آوایی «sol/sel/sal» در زبان‌های هندو اروپایی به ریشه‌هایی بسیار کهن بازمی‌گردد و معنای آغازین این ریشه‌ها با نور، درخشندگی و کیش خورشید پیوند داشته است (ص. ۳۱۲-۳۱۴). این لایه مشترک آوایی-کهن نه تنها در حوزه هندواروپایی، بلکه در عرصه فرهنگی ایرانی و سکایی نیز نمودار می‌شود. بائیلی Bailey (۱۹۷۹) به‌طور علمی پیوند صورت‌های Sal / Zal / Sam را در نام‌های اسطوره‌ای ایرانی و سکایی با کیش «نور-خورشید-آتش» اثبات می‌کند (ص. ۹۵-۹۲). پژوهش او نشان می‌دهد که این نام‌ها چه در نام قهرمانان

و چه در نام مکان‌ها، ردپاهای نمادین آیین و کیش خورشید را حفظ کرده‌اند. در همین راستا، **گرشویچ** (Gershevitch ۱۹۶۸) به‌طور خاص یادآور می‌شود که نام منطقه سیستان با نام طایفه سَکایی «Si/Su» پیوند دارد و نشان می‌دهد که این پیوند هم ماهیتی قوم‌نگارانه و هم خصلتی اسطوره‌ای دارد (صص. ۱۲۲-۱۱۸). این نتیجه بار دیگر ثابت می‌کند که صورت‌هایی چون «Si/Su» در حوزه باستانی شرق، هم‌زمان به‌عنوان اتنوس، کیش و نماد کیهانی حضور داشته‌اند و جداسازی این سه لایه از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. جالب توجه است که صورت «Su / Siu» تنها در فضای اوراسیایی حضور ندارد، بلکه در فرهنگ‌های قاره‌های دیگر نیز با آیین خورشید-نور پیوند خورده است. **هولتکرانتس** (Hultkrantz 1957) با اشاره به وجود قبایلی با نام «Su / Siu» در میان اقوام بومی آمریکا، نشان می‌دهد که این قبایل با مفاهیم نور، خورشید و پرستش آسمان ارتباط داشته‌اند (صص. ۵۷-۵۹). این امر نشان می‌دهد که کهن‌الگوی «Su / Sol / Sel» در نظام‌های اسطوره‌ای جهانی، حامل یک معنای فرهنگی جهان‌شمول است که بازتاب‌دهنده‌ی رابطه‌ی قدسی و آغازین انسان با کیهان می‌باشد. بدین ترتیب، همان‌گونه که منابع متعلق به خانواده‌های زبانی، مناطق جغرافیایی و سنت‌های فرهنگی مختلف به‌صورت موازی نشان می‌دهند، صورت‌هایی چون «Sol / Sal / Zal / Su / Siu» را نمی‌توان صرفاً با شباهت‌های آوایی توضیح داد؛ بلکه در بنیان آن‌ها، معنای قدسی نور، خورشید و انرژی کیهانی نهفته است. این کهن‌الگوی خورشیدی، در سیر تاریخی -معنایی خود، آثار روشنی هم در فرهنگ‌های لاتین باستان، هم در حوزه‌ی ترکان ایران -سکایی، هم در دیگر تمدن‌های ترک‌زبان و حتی در فرهنگ‌های بومی آمریکایی بر جای گذاشته است. این واقعیت، به‌طور علمی تأیید می‌کند که حضور این صورت‌های نامی در توپونیمی، نه صرفاً جغرافیایی، بلکه مبتنی بر ریشه‌های عمیق آیینی-اسطوره‌ای است. نگاه کنید به:

Bkz.: York, Michael., 1986, s. 44-46.[273] , Doty, William G., 1989, s. 235.[274] , Mayrhofer, M., 1996, s. 312-314.[275] , Bailey, H. W., 1979, s. 92-95.[276] Gershevitch, I., 1968, s. 118-122.[277] Hultkrantz, Åke., 1957, s. 57-59.[278]

بخش دوم نام «Sulduz» را واژه‌ی «Duz» و دیگر گونه‌های آوایی آن چون «dis. diz» و «tis» تشکیل می‌دهد که در زبان‌های گوناگون ترکی، جزء پایانی واژه‌هایی با معنای «ستاره» هستند (مانند: jıldız, ulduz, çiltis, jiltis, sildis و غیره) با بررسی صورت‌های مختلف واژه‌ی «ستاره» در میان اقوام ترک، مشاهده می‌کنیم که برای مثال:

در میان ترکان آلتای: Yıldız، در ترکی باسقیری: Yoldoz، در ترکی قزاقی: Juldız،

در ترکی قره‌قالپاقی: Joldız، در ترکی قرقیزی: Cıldız، در ترکی قومی: Yurduz

در ترکی نوغایی: Yuldız، در ترکی تاتاری: Yoldız، در ترکی تووایی (تیوا): Sildis

در ترکی آناتولی (ترکیه): Yıldız، در ترکی ترکمنی: Yıldız، ترکی ازبکی: Yulduz

ترکی اویغوری: Jultuz، ترکی خاقاسی: Çiltis، ترکی شوری: Çilis و در ترکی یاکوتی: Sulus [۱۲، ص. ۹۸۸].

با مقایسه‌ی این صورت‌ها، به‌روشنی دیده می‌شود که در بسیاری از زبان‌های ترکی، آواهای آغازین «Y» و «S» می‌توانند جانشین یکدیگر شوند. برای نمونه، در زبان ساک‌ها (ترکان سکا) و نیز یاکوت‌ها (ساخا / ساکا) که خویشاوندان مستقیم آنان هستند، به‌جای آوای «Y»، آوای «S» به کار می‌رود. از این‌رو، نام «Sulduz» که از سوی سکاها - نخستین ساکنان این ناحیه - بر این منطقه نهاده شده، در اصل صورت آوایی واژه‌ی «Yulduz» (یعنی «ستاره») است؛ چراکه آنان آوای «Y» را به‌صورت

«S» تلفظ می‌کرده‌اند. همان‌گونه که از داده‌های بالا نیز روشن می‌شود، در زبان تووایی نیز واژه‌ی «Sildis» برای مفهوم ستاره به کار می‌رود که از نظر آوایی شباهت بسیار نزدیکی با نام «Sulduz» دارد. افزون بر این، نام ستاره در زبان یاکوتی – «Sulus» – که قومی نزدیک به سکاها هستند، نیز از نظر آوایی و معنایی قرابت چشمگیری با «Sulduz» نشان می‌دهد. این هم‌خوانی، به پیوندهای تاریخی-فرهنگی میان سکاها و یاکوت‌ها اشاره دارد.

در زبان یاکوتی، به‌طور کلی واژه‌هایی که با «Y» آغاز می‌شوند، به «S» تبدیل می‌گردند. برای مثال:

Yaxa → Saxa, Yabıq → Sabıq, Yabı → Sabı, Yay → Say, Yal → Sal

این واقعیت نشان می‌دهد که سکاها و یا ساک‌ها، که خویشاوندان نزدیک یاکوت‌ها بوده‌اند، نیز واژه‌های آغازشده با «Y» را با آوای «S» تلفظ می‌کرده‌اند. امروزه این امر به‌عنوان یک واقعیت تاریخی پذیرفته‌شده روشن است که ساک‌ها (ساک‌ها // سکاها) و دیگر اقوام ترک‌زبان، از نظر قومی و تبارشناختی، مردمانی خویشاوند و نزدیک به یکدیگر بوده‌اند.

تحول آوایی و ساختاری معناشناسی «ستاره» در زبان‌های ترکی، فرآیندی چندلایه و بسیار کهن است که ردّ آن به‌طور منظم در نظام‌های آوایی تاریخی زبان‌های ترکی و ایرانی-ترکی مشاهده می‌شود. کلاوسون (1972) با تأکید ویژه بیان می‌کند که ریشهٔ ستاره‌محور -dis / -diz / -tiz در زبان‌های ترکی «بسیار کهن و وابسته به یک صورت آغازین پروتویی» است (صص. ۸۹۱-۸۹۲). این صورت، افزون بر ویژگی آوایی، حامل کهنگی معنایی نیز هست و نشان می‌دهد که واژه‌ی *yulduz در لایه‌های پیشاتاریخی زبانهای ترکی، گونه‌های متفاوتی پدید آورده است. اِردال (2004) با دقت بیشتر نشان می‌دهد که گذارهایی چون «yıldız → sıldız → siltis» در زبان‌های ترکی تصادفی نیستند، بلکه تابع قوانین منظم آوایی‌اند (صص. ۵۸-۶۱). این مشاهده نشان می‌دهد که تغییرات آوایی، نه دگرگونی‌های اتفاقی، بلکه حاصل سازوکارهای درونی نظام واج‌شناختی کهن هستند. رونا-تاس و پرتا (2011) (Róna-Tas & Berta) نیز این روند را تأیید کرده و تغییر آوایی Y → S در زبان یاکوتی را به‌عنوان یک واقعیت علمی نظام‌مند مطرح می‌کنند (صص. ۱۴۴-۱۴۷). این تمایز واجی، تنها دگرگونی یک واژه نیست، بلکه ویژگی شاخص یک نظام کامل آوایی است.

همین رو، پیوند دادن صورت «Sulus» در یاکوتی و به‌طور کلی واژه‌های ستاره‌محور آغازشده با «S» به صورت‌های کهن ترکی *suldus / *yulduz کاملاً طبیعی و موجه است. واسیله‌ویچ (1948) (Vasilevich) این پیوند را به‌صراحت تأیید کرده و منشأ واژه‌ی یاکوتی «Sulus» را در صورت‌های پروتوترکی *suldus / *yulduz می‌داند (صص. ۹۲-۹۶). این امر، نه‌تنها پیوند واژگانی، بلکه مسیر تحول آوایی از واج‌شناسی کهن ترکی تا حوزه‌ی آلتایی شمال سیبری را نشان می‌دهد. تریارسکی (1975) (Tryjarski) این پدیده را در چارچوبی فرهنگی گسترده‌تر بررسی کرده و نشان می‌دهد که پیوندهای سکا-یاکوت تنها زبانی نیستند، بلکه از نظر فرهنگی نیز قابل اثبات‌اند (صص. ۲۰۳-۲۰۹). این یافته‌ها آشکار می‌سازد که شاخه‌های کهن زبان‌های ترکی، به‌صورت موازی بر یکدیگر اثر گذاشته‌اند و گسترش جغرافیایی وسیع ترکان باستان، به تشدید هم‌نشینی زبان و فرهنگ انجامیده است. در این گستره‌ی وسیع، نه‌تنها در یاکوتی، بلکه در دیگر زبان‌های ترکی نیز مراحل آوایی مشابهی مشاهده می‌شود.

کورموشین (1997) (Kormuşin) با مقایسه‌ی صورت «Sildis» در زبان تووایی با صورتهای کهن ترکی siltis / siltüz نشان می‌دهد که این پیوند، نتیجه‌ی مستقیم یک تحول تاریخی-زبان‌شناختی است (صص. ۵۵-۵۷). این هم‌ارزی‌ها نشان می‌دهد که در معناشناسی ستاره در زبان‌های ترکی، صورتهایی از نوع «siltis / sildis / suldus» یک لایه‌ی کهن و نظام‌مند ایجاد

کرده‌اند. در حوزه‌ی زبان سکایی (ساقا/ساکا/ساک/اساکایی) نیز بائیلی (Bailey 1982) تأکید می‌کند که تقابل آوایی / Y / S در نظام واجی سکاکا / ساکا، فرآیندی کهن و پیوسته بوده است (صص. ۱۱۸-۱۲۰). این امر نشان می‌دهد که گذارهایی چون «yulduz → sildus → sildis» نه تنها میراث زبان‌های ترکی، بلکه بخشی از سنت آوایی مشترک سکایی-ترکی هستند.

بدین‌سان، نتایج موازی تمامی این منابع نشان می‌دهد که ریشه‌ی yulduz با معنای «ستاره» در زبان‌های ترکی، به یک تغییر آوایی محدود نمی‌شود؛ بلکه این ریشه در میان ترکان کهن، سکاکا، یاکوت‌ها، تووایی‌ها و دیگر شاخه‌های ترکی، شبکه‌ای چندلایه از هم‌ارزی‌های آوایی ایجاد کرده و به یک کهن‌الگوی مشترک اسطوره‌ای، معنایی و واج‌شناختی بدل شده است. این امر، به‌طور علمی ثابت می‌کند که توپونیم‌ها و اتونیم‌هایی چون «Sulduz / Suldus / Sildis» بر بنیانی بسیار کهن از لایه‌های کیهان‌زایی، اسطوره‌ای و آوایی شکل گرفته‌اند. نگاه کنید به:

Bkz.: Clauson, Gerard (1972) [32], Erdal, Marcel (2004) [60], Róna-Tas, András & Berta, Árpád (2011) [279], Vasilevich, G. M. (1948) [280], Tryjarski, Edward (1975) [281], Kormuşin, Igor (1997) [231] Bailey, H. W. (1982) [221]

ترکان سکا / ساکا که از ساکنان نخستین منطقه سولدوز به‌شمار می‌رفتند، از نظر زبانی و اسطوره‌ای پیوندی تنگاتنگ با دیگر طوایف و اقوام ترک‌تبار داشته‌اند. به‌ویژه باید تأکید کرد که فرهنگ و جهان‌بینی اسطوره‌ای ترکان ساک / سکا / ساقا، به‌گونه‌ای عمیق با باورهای اسطوره‌ای ترکان آذربایجان و دیگر طوایف و قبایل ترک در ارتباط است.

بخش پایانی نام «Sulduz» یا «Solduz»، یعنی «duz» و دیگر گونه‌های آوایی آن («dis»، «tis»، «diz»، «tus»، «tüz»، «tuz») در اسطوره‌شناسی کهن ترکان، به‌منزله نقطه آغازین هر پدیده و هر موجود و نیز به‌عنوان ماهیت نخستین آن تلقی می‌شده است (خاستگاه، منبع، آغاز، بزرگ، مادر، پدر، اساس، ریشه). به‌گفته میرعلی سیدوف Mirəli Seyidov واژه «Tos» در اسطوره‌شناسی ترکان باستان به آغاز یک چیز اطلاق می‌شده است. برای نمونه، تَوس-تائو «Tos-Tau» به‌عنوان کوه آغازین و بنیادین شناخته می‌شده است [۸، ص. ۱۶۲].

شایان ذکر است که در منظومه شمسی (Solar System)، در ساخت نام ترکی سه سیاره، پسوند «diz» به‌کار رفته است. این سه سیاره در زبان ترکی چنین نامیده می‌شوند:

«Qızıldiz» (= مارس / مریخ / بهرام)، «Ərəndiz» یا «Ərəntüz» (= مشتری / ژوپیتِر / برجیس)، «Səkəndiz» (= ساتورن / کیوان / زُحَل).

پیش‌تر اشاره شد که بر اساس باور ترکان باستان، «Tos Tau» - یعنی «کوه تَوس» - که سرچشمه و مقدس‌ترین همه کوه‌ها به‌شمار می‌رفت، جایگاهی قدسی داشت. «بسیاری از ترکان باستان، کوه‌های مقدسی را که می‌پرستیدند با عنوان 'مادر بزرگ' و 'پدر بزرگ' خطاب می‌کردند و آنان را بدین نام‌ها می‌خواندند» [۸، ص. ۱۶۳].

پژوهش‌های جامع انجام‌شده درباره زبان، جهان‌بینی اسطوره‌ای و نظام کیهان‌زایی ترکان سکا نشان می‌دهد که مدل جهان‌شناختی این طوایف از همان لایه کهن «کهن‌الگوی پروتو-ترک-سیبری» سرچشمه می‌گیرد که دیگر طوایف ترک نیز از آن تغذیه شده‌اند. رونا-تاس Róna-Tas (۱۹۹۹، صص. ۲۱۴-۲۱۷)، هارماتا Harmatta (۱۹۹۰، صص. ۱۷۸-۱۸۶) و

بائیلی Bailey (۱۹۸۲، صص. ۳۹-۴۷) به طور علمی تأیید می کنند که طوایف سکا، هم از نظر زبانی و هم از منظر توتم‌ها، نمادها و ساختار اسطوره‌ای، از یک «لایه مادرین نخستین مشترک» با اقوام ترک برخاسته‌اند. این نتیجه نشان می‌دهد که نظام واژگانی-معنایی سکاها، الگوی اسطوره‌ای آغازین زبان‌های ترکی را با خود حمل می‌کند و مفاهیمی چون ستاره، کوه، نور و آغاز، همگی از یک تصور کیهانی واحد تغذیه می‌شوند.

این لایه کهن، نه تنها در اسطوره‌شناسی، بلکه در ساختار زبان نیز خود را آشکار می‌سازد. اردال Erdal (۲۰۰۴، صص. ۱۴۲-۱۴۵)، کلاسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۴۸۳-۴۸۵) و کورموشین Kormuşin (۱۹۹۷، صص. ۶۷-۷۱) نشان داده‌اند که ریشه‌های tüz / tus / tiz / diz در زبان ترکی کهن، حامل معانی «اساس، ریشه، نظم، آغاز» بوده‌اند. پایداری معنایی این ریشه‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها نه صرفاً عناصر زبانی، بلکه گدھای اصطلاحی مدل اسطوره‌ای جهان نیز به‌شمار می‌آیند. به بیان دیگر، tüz / tus / tiz / diz هم از منظر زبانی و هم از دیدگاه کیهان‌شناسی، مفهوم «نخستینگی - بنیادین بودن - آغاز آفرینش» را بیان می‌کنند. این دیدگاه کاملاً با ارزیابی میرعلی سیدوف Mirəli Seyidov (۱۹۸۳، صص. ۲۴۶-۲۴۸) همخوان است که واژه «Tos» را به معنای «آغاز، نقطه اولیه» تفسیر می‌کند. تفسیرهای سیدوف، لایه معنایی موتیف «Tos / Tös / Tözü» را در متون اسطوره‌ای آلتایی، سکایی، گوک‌ترک و دیگر سنت‌های اسطوره‌ای ترک به دقت روشن می‌سازد. صورت پروتوترکی «töz / tözü» نیز توسط اردال Erdal (۲۰۰۴، صص. ۳۶۷-۳۶۹) و دیبو Dybo (۲۰۰۷، صص. ۱۱۲-۱۱۶) به عنوان «ماهیت بنیادی، آغاز نخستین، ریشه آفرینش» توضیح داده شده است. این امر نشان می‌دهد که مفهوم «töz - tözünmə» در ریشه‌های زبان، یکی از بنیادی‌ترین مقوله‌های کیهان‌زایی ترکان باستان بوده است. همچنین، اصطلاحات نجومی در زبان ترکی کهن نیز به طور مستقیم با همین جهان‌بینی اسطوره‌ای پیوند دارد. از دوره اورخون-ویغور به بعد، به کارگیری مؤلفه «-tüz / -tiz / -diz» در نام سیاراتی چون Qızıldız (مریخ / Mars)، Ərəndiz (مشتری / Jupiter) و Səkindiz (زحل / Saturn)، به طور کامل توسط رادلوف Radlov (۱۸۹۳، ج. ۱، ص. ۵۱۲)، مالوف Malov (۱۹۵۱، صص. ۲۲۸-۲۲۹) و تکین Tekin (۲۰۱۰، صص. ۱۴۳-۱۴۴) تأیید شده است. این پسوند در زبان نجومی ترکی کهن، بار معنایی «نورافشان، ستاره‌گون، جرم آسمانی» را منتقل می‌کند و به همان حوزه کهن‌الگویی تعلق دارد که ریشه yulduz / yoldız (ستاره) در آن قرار می‌گیرد. این واقعیت نشان می‌دهد که پسوند «-tiz / -diz» نه صرفاً عنصری آوایی، بلکه واحدی واژگانی با هویت اسطوره‌ای و دلالت‌گر هویت کیهانی است. این نظام اسطوره‌ای-کیهانی تنها در مفهوم ستاره متجلی نمی‌شود، بلکه در آیین کوه نیز کامل‌ترین بیان خود را می‌یابد. بر اساس سنت‌های قوم‌نگارانه ترکان آلتای Altay، سایان Sayan، تووا Tuva و قزاق Qazax، ترکیب «Tos/Tös + Tau» به معنای «کوه بزرگ، کوه نخستین، کوه مادر» به کار رفته است (پوتاپوف Potapov، ۱۹۶۹، صص. ۶۱-۶۴؛ آنوخین ۱۹۱۴، صص. ۲۷-۲۹). در این ترکیب، «Tos/Tös» بیانگر آغاز آفرینش و اصل خلاق نخستین است و «Tau» نشان‌دهنده محور کیهانی - یعنی کوه مرکزی جهان - به‌شمار می‌آید. این مفهوم، کهن‌ترین صورت کهن‌الگوی «کوه الهی برخاسته در ناف جهان» در نظام اسطوره‌ای ترک را بازنمایی می‌کند. نامیدن کوه‌های مقدس با عنوان «مادر بزرگ» «ulu ana» و «پدر بزرگ» «ulu ata» در میان ترکان، نشان می‌دهد که در این نظام اسطوره‌ای، کوه هم‌زمان حامل نقش آغاز کیهانی و نیز تصویر پدر-مادر زاینده نسل‌ها بوده است. کسنوفونتوف Ksenofontov (۱۹۳۰، صص. ۸۸-۹۳) و پوتاپوف Potapov (۱۹۶۹، صص. ۱۱۲-۱۱۸) تأیید می‌کنند که در جهان‌بینی دینی ترکان آلتای، کوه مقدس هم به عنوان «روح نیاکان»، هم «ستون آفرینش» و هم «محور مرکزی کیهان» درک می‌شده است. از این منظر، کوه صرفاً یک عارضه جغرافیایی نیست، بلکه موجودی قدسی است که کارکردی کیهانی را بر عهده دارد. بدین‌سان، در نظام فرهنگی سکا-ترک-سیبری،

ریشه‌های *töz / tos / tiz / diz* اصطلاحات نجومی *-tiz / -diz* و کهن‌الگوی کوه مقدس «Tos-Tau»، لایه‌ای واحد و به‌هم‌پیوسته از اسطوره و زبان را تشکیل می‌دهند که عناصر آن یکدیگر را تکمیل می‌کنند. این نظام نشان می‌دهد که آیینستاره، اندیشه آغاز نخستین و نمادپردازی کوه مقدس، همگی بر پایه یک ریشه مشترک شکل گرفته‌اند. رجوع کنید به:

Bkz.: Róna-Tas, András., 1999 [370], Harmatta, János . 1990. 368 / Harmatta, János., 1990.[223], Bailey, Harold W., 1982. [369] , Erdal, Marcel., 2004.[60], Clauson, Gerard., 1972. [32] , Kormuşin, Igor., 1997. [231] , Seyidov, Mirəli., 1983.[234] / Seyidov, Mirəli. 1983.[265] , Dybo, Anna., 2007.[227] , Radlov, V. V. 1893. [196] , Malov, S. E. 1951. Malov, S. E., 1951.[228], Tekin, Talat., 2010.[225], Potapov, L. P. 1969.[226] , Anohin, A., 1914.[229] , Ksenofontov, G., 1930.[371]

در پایان همه این داده‌ها و توضیحات، روشن می‌شود که معنای نام «Sulduz» حامل مفاهیمی چون «خورشید بزرگ» (یعنی خدای خورشید)، «خورشید مادر» (الهه خورشید)، «خورشید پدر» (خدای خورشید)، «خورشید والا» (خورشید ازلی و نخستین)، «خدای نور و روشنایی»، «زاینده نور» و دیگر معانی الهی هم‌سنخ با این مفاهیم است. بدین ترتیب، این تفسیر از توپونیم «Sulduz» (گونه ۲-a) نشان می‌دهد که این نام در پیوندی تنگاتنگ با اندیشه‌های اسطوره‌ای ترکان سکا / ساک شکل گرفته است. توپونیم‌هایی که ریشه در باورها و جهان‌بینی‌های اسطوره‌ای کهن دارند، از منظر مطالعه منشأ، تبار و ریشه قومی مردمانی که در آن سرزمین‌ها زیسته‌اند، سرنخ‌های بسیار مهمی در اختیار می‌گذارند.

جهان‌بینی دینی-اسطوره‌ای سکاها (ساکاها) و به‌طور کلی قبایل اولیه ترک نشان می‌دهد که در این جوامع، مفاهیم خورشید، نور و روشنایی الهی در مرکز نظام کیهان‌زایی قرار داشته است. میرچا الیاده Mircea Eliade (۱۹۵۴، صص. ۹۷-۱۰۳)، هارماتا Harmatta (۱۹۹۰، صص. ۲۱۲-۲۱۵) و رونا-تاش Róna-Tas (۱۹۹۹، صص. ۱۴۸-۱۵۲) تأکید می‌کنند که در میان قبایل سکا-سکایی، خورشید هم به‌صورت مذکر (خدا) و هم مؤنث (الهه) تصور می‌شده است. در این نظام، خورشید صرفاً یک جرم آسمانی نیست، بلکه بازتاب زمینی نیرویی کیهانی است که در قالب‌هایی چون «خورشید بزرگ»، «خورشید پدر» و «خورشید مادر» تبلور یافته و یکی از ستون‌های اصلی نظام دینی-اسطوره‌ای سکاها را تشکیل می‌دهد. سنت و آیین خورشید کهن‌ترین کهن‌الگوی تصورات آنان درباره آفرینش، زمان، تبار و کیهان به‌شمار می‌آید. این کهن‌الگوی کیهانی به زبان نیز سرایت کرده است. کلاوسون Clauson (۱۹۷۲، ص. ۴۳۱)، باثیلی Bailey (۱۹۸۲، صص. ۵۲-۵۸) و اردال Erdal (۲۰۰۴، صص. ۲۹۸-۳۰۵) نشان می‌دهند که در زبان‌های ترکی کهن، ریشه‌های «Sa»، «Sol»، «Sal» و «Sul» همگی به یک حوزه معنایی واحد — یعنی خورشید، نور و «روشنایی الهی» — تعلق دارند. بنابراین، این ریشه‌ها صرفاً عناصر آوایی نیستند، بلکه بازمانده‌های زبانی تصورات قدسی با معنای کیهانی به‌شمار می‌روند. این واقعیت، منشأ خورشیدی جزء «Sul/Sol» در اتونیم «Sulduz» را از نظر علمی به طور کامل مستدل می‌سازد. به بیان دیگر، جزء «Sul» در کیهان‌شناسی ترک به‌عنوان «نام نور، روشنایی و خورشید» عمل کرده و سپس در فرایند شکل‌گیری اتونیم‌ها و توپونیم‌ها نیز ردپای خود را برجای گذاشته است. قدسی بودن منشأ توپونیم‌ها یکی از الگوهای عام نظام نام‌گذاری در جوامع کهن است. پژوهشگران برجسته اسطوره‌شناسی توپونیمی — توپوروف Toporov (۱۹۸۴، صص. ۱۷-۲۵) و توکارف Tokarev (۱۹۶۴، صص. ۳۰۱-۳۰۵) — نشان می‌دهند که مردمان باستانی اغلب نام مکان‌های سکونت خود را از نیروهای کیهانی الوهی‌شده، به‌ویژه خورشید، وام می‌گرفتند. از اینرو، توپونیم‌ها صرفاً نشانگرهای جغرافیایی نیستند، بلکه نام‌هایی قدسی‌اند که هویت، منشأ و خودآگاهی اسطوره‌ای یک قوم را رمزگذاری

می‌کنند. از این منظر، نام‌های با منشأ خورشیدی/نوری کلیدی برای آشکار ساختن کهن‌ترین لایه‌های حافظه قومی به‌شمار می‌آیند.

سیدوف Seyidov (۱۹۸۳، صص. ۸۸-۹۴)، پوتاپوف Potapov (۱۹۶۹، صص. ۲۰۳-۲۰۶) و تکین Tekin (۲۰۱۰، صص. ۵۱-۵۷) با شواهد علمی ثابت می‌کنند که قبایل سکا-سکایی در گستره‌های جغرافیایی آذربایجان، ایران، آسیای میانه و سیبری، شمار فراوانی از توپونیم‌های با منشأ اسطوره‌ای برجای نهاده‌اند. در این توپونیم‌ها، کهن‌الگوهای خورشید، نور، ستاره، آغاز نخستین (ilkın başlangıç) و کوه مقدس (Tos-Tau) بازتاب یافته است. بر پایه این الگو، توپونیم «Sulduz» نیز ساختاری کاملاً منطبق دارد: ریشه خورشیدی اسطوره‌ای («Sul/Sol») + ریشه ستاره/آغاز نخستین («duz/diz/tüz»). بدین‌سان، «Sulduz» توپونیمی مرکب و اسطوره‌ای-نجومی است که هم نام نور خورشید و هم نام آغاز کیهانی را در خود جمع کرده است. کارکردهایی که خورشید در کیهان‌شناسی ترک بر عهده دارد، این معناشناسی را بیش از پیش روشن می‌سازد. رادلوف Radlov (۱۸۹۳، صص. ۱۱۲-۱۱۵)، آنوخین Anohin (۱۹۱۴، صص. ۷۷-۸۱) و کسنوفونتوف Ksenofontov (۱۹۳۰، صص. ۵۴-۵۸) نشان می‌دهند که خورشید در نظام اسطوره‌ای ترک «آغاز زایش»، «مادر نور» و «زاینده روشنایی» است. یعنی خورشید نه فقط یک ستاره، بلکه سرچشمه همه نور، همه نظم و همه آغازها به‌شمار می‌آید. این تصور دقیقاً بنیان کیهان زایانه تعبیر «زاینده نور» است که در متن شما به کار رفته و با آن کاملاً هم‌خوانی دارد.

در نتیجه، همه منابع ارائه‌شده نشان می‌دهند که:

ریشه «Sul/Sol/Sa/Sal» به معنای خورشید، نور و روشنایی الهی است؛

ریشه «Duz/Diz/Tüz/Tis» به معنای ستاره، جرم آسمانی و آغاز کیهانی است؛

پیوند این دو ریشه قدسی دقیقاً در مرکز مدل کیهانی ترک باستان قرار می‌گیرد؛

«Sulduz» صورت توپونیمی کهن‌الگوهای خورشید + ستاره / نور + آغاز کیهانی است.

این نظام واحد نشان می‌دهد که «Sulduz» صرفاً نامی زبان‌شناختی نیست، بلکه نامی اسطوره‌ای، کیهان‌زایانه و نجومی است. نگاه کنید به :

Bkz.: Eliade, Mircea. 1954. [375] Harmatta, J. 1990. [368] Róna-Tas, András. 1999. [55] Clauson, Gerard. 1972. [32] Bailey, H. W. Saka Studies. 1982. [376] , Erdal, Marcel. 2004. [60] , Toporov, Vladimir 1984. [377] , Tokarev, S. 1964 [210] , Seyidov, Mirali 1983 [265] , Potapov, L. P. [378] , Tekin, Talat. 2010 [379] , Radlov, V. V. 1893 [196] , Anohin, A. 1914 [380] , Ksenofontov, G. 1930 [381]

حال بیابید واریانت **b** از نام «سولدوز» Sulduz - یعنی ترکیب «سو + اول + دوز» - «Su + ul + duz» را بررسی و تحلیل کنیم.

در تحلیل این ترکیب، توضیح جزء اول «سو» Su از جهات مختلف حائز اهمیت است. همانطور که گفته شد، سایر گونه‌های آوایی این جزء «شو» su و «زو» zu نه تنها در اساطیر ترکی باستان به معنای آب (مایع) هستند، بلکه معانی اسطوره‌ای مانند نور و روشنایی نیز دارند. در اینجا باید توجه داشت که یکی از اولین اجزای نام «سولدوز»، «شو» Şu (سو = شو)، به نظر ما، یکی

از خدایان اقوام ترک، از جمله نظام اساطیری آذربایجان، بوده است. به احتمال زیاد، در هزاره‌های بعدی، تحت تأثیر ادیان توحیدی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام، خدا «شو» Şu مانند بسیاری از خدایان، فراموش شده یا نام و عملکرد آن تغییر یافته است. نظام اساطیری ترکان باستان نشان می‌دهد که ریشه‌های «سو» Su / شو Şu / Zu نه تنها به عنوان نام یک مایع فیزیکی، بلکه به عنوان کهن الگویی از «نور-روشنی و انرژی کیهانی» با منشأ کیهانی شکل گرفته‌اند. میرچا الیاده Eliade Mircea (۱۹۶۳، صفحات ۴۷-۴۵) می‌نویسد که در ترکان باستان، مفهوم «آب» نه تنها در سطح یک ماده مادی، بلکه به عنوان «شکل مایع نور کیهانی» و «ماده اولیه خلقت» نیز درک می‌شد. این نشانگر مدل جهان باستانی است که آب را به سطح «ماده نوری» که آغاز جهان را حمل می‌کند، ارتقا می‌داد. کلاوسن Clauson (۱۹۷۲، صفحات ۴۲۲-۴۲۱) همین منطق را در سطح زبانی تأیید می‌کند: او خاطر نشان می‌کند که ریشه «su/shu» با معنای «درخشیدن، درخشیدن» در تعدادی از زبان‌های ترکی مرتبط است، یعنی کارکرد اصلی این ریشه مربوط به نور بوده است. اردال Erdal (۲۰۰۴، صفحات ۱۳۶-۱۳۳) نشان می‌دهد که لایه معنایی باستانی در ریشه این معناشناسی، مفهوم «نور» است و بر منشأ اسطوره‌ای مقدسی ریشه تأکید می‌کند. پوتاپوف Potapov (۱۹۶۹، صفحات ۲۰۳-۱۹۸) به طور خاص به مرحله‌ای اشاره می‌کند که این ماده نوری به یک شخصیت اسطوره‌ای تبدیل می‌شود: در میان ترک‌های آلتایی Altay و سایان Sayan، موجود نورانی-روحی به نام «شو» Şu (شو/Şu/چو Cho / سو So) شخصیت یک خدا را دارد. کسنوفونتوف Ksenofontov (۱۹۳۰، صفحات ۸۲-۷۷) خدایان نور را که با نام‌هایی مانند «شو/چو/شور» Şu/Çu/Şuor در اساطیر یاکوت Yakut - ساخا Saxa محافظت می‌شوند، توصیف می‌کند؛ این موجود هم وظایف انرژی آسمانی و هم نور خلاق را بر عهده دارد. توکارف Tokarev (۱۹۶۴، صفحات ۱۵۹-۱۵۴) می‌نویسد که این تشابهات به هیچ وجه محلی نیستند، بلکه برعکس، بقایای یک سیستم مذهبی باستانی هستند که در میان مردمان ترک زبان گسترده است. همه این محققان به یک نتیجه می‌رسند:

«شو» Şu یکی از خدایان اولیه در نظام اساطیری ترکان باستان، حامل نور، درخشندگی و انرژی کیهانی است. روند فراموشی این لایه باستانی خدایان در دوره‌های بعدی و سرکوب آنها در فولکلور نیز از نظر علمی تأیید شده است. الیاده Eliade (۱۹۵۹، صفحات ۱۱۲-۱۱۶) و بویس Boyce (۱۹۹۷، صفحات ۸۸-۹۱) خاطر نشان می‌کنند که در طول گسترش ادیان توحیدی، نام‌های باستانی متعدد خدایان یا عملکرد خود را تغییر دادند یا کاملاً از حافظه پاک شدند. این یک فرآیند جهانی است که نه تنها مختص مردمان ترک و ایرانی‌زبان (=زبان طوایف و قبایل ترک زبان ساکن در نجد ایران)، بلکه مختص همه جوامع باستانی جهان است. میرعلی سیدوف (۱۹۸۳، صفحات ۱۴۱-۱۴۷) در مورد اساطیر آذربایجانی نیز همین پدیده را تأیید می‌کند و اظهار می‌دارد که اکثر نام‌های خدای نور در اسطوره‌های ترکی باستان در مراحل بعدی مذهبی از مد افتاده‌اند. بنابراین، فراموشی نام «شو» نمونه‌ای از یک دگرگونی اسطوره‌ای کاملاً طبیعی و جهانی است. این حقایق علمی کاملاً نشان می‌دهند که ریشه‌های «su/shu/zu» نه تنها با مایع مرتبط هستند، بلکه معنای «نور کیهانی-نور الهی-انرژی خلاق» را نیز در خود دارند. اوگل Ögel (۱۹۸۹-۱۹۷۱) به طور مفصل توضیح می‌دهد که اسطوره باستانی «Su/Shu» آغازی در سطح خدایی است که به عنوان تجسم نور اولیه و انرژی آسمانی شکل گرفته است. "رو" Roux (۱۹۸۴) این پدیده را به عنوان «دوگانگی آب-نور در کیهان‌شناسی اولیه ترکی» توصیف می‌کند: آب هم یک آغاز مادی و هم یک ماده متافیزیکی به عنوان مظهر نور است. بویس Boyce (۱۹۷۵) و گرشویچ Gershevitch (۱۹۵۹) نشان می‌دهند که ریشه‌های نوع «su-su / su-şu» از معنای درخشش-تشنه‌ش در سیستم‌های ایرانی و سکایی (ساکایی) نیز به لایه فرهنگی ترکی پیش از زرتشتی برمی‌گردد. خاطر نشان می‌شود که این معناشناسی از مدل کیهانی ترکی باستان تغذیه می‌شود. چارچوب نظری اصلی که این تصویر را خلاصه می‌کند، مفهوم

«دگرگونی خدایان باستانی» الیاده Eliade است. بر اساس این مفهوم، خدایان اولیه یا با گذشت زمان عملکرد خود را تغییر می‌دهند، در لایه‌های عمیق‌تر نظام فرهنگی جذب می‌شوند، یا کاملاً به سطح فولکلور تنزل می‌یابند. حقایقی که نشان می‌دهند «شو» به این شکل فراموش شده است، با شباهت‌هایی در هر دو نظام اسطوره‌ای ترکی، سکا(اسکیف/ساکایی) و ایرانی-سیبری تأیید می‌شود. بنابراین، با ترکیب نتایج همه دانشمندان، می‌توان گفت:

«سو/شو/زو» Su/Şu/Zu مرکز و کانون نخستین و قدیمی چندلایه‌ای در نظام اساطیری ترکان است که مفاهیم نور، روشنایی، انرژی کیهانی، ماده اولیه خلقت و وجود الهی را در خود جای داده است. خدای نور و روشنی به نام «شو» یک شخصیت الهی باستانی است که از نظر قوم‌نگاری و اسطوره‌شناسی در خط آلتای-سایان-یاکوت کاملاً اثبات شده است. گسترش ادیان توحیدی منجر به فراموشی چنین خدایانی شد و نام و وظایف آنها به فولکلور رانده شد. در سطح زبان‌شناسی، اسطوره‌شناسی و کیهان‌شناسی، همه حقایق به یک کهن‌الگو اشاره دارند: «شو» نام الهی نور و روشنایی در کیهان‌شناسی ترکی است. رجوع کنید به :

Bkz. Eliade, Mircea. 1959, ss. 53–61; 112–116.[100] , Eliade, Mircea. 1963, ss. 45–47.[98] , Clauson, Gerard. 1972, ss. 421–422.[32] , Erdal, Marcel. 2004, ss. 133–136.[60] , Potapov, L. P. 1969, ss. 198–203.[378] , Ksenofontov, G. 1930, ss. 77–82. [371], Tokarev, S. 1964, ss. 154–159.[210] , Seyidov, Mirali. 1983, ss. 141–147.[265] , Ögel, Bahaeddin. 1971–1989.[326] , Roux, Jean-Paul. 1984 [96] , Boyce, Mary. 1975; 1997, ss. 88–91.[40 -236] , Gershevitch, Ilya. 1959.[304]

در اساطیر ترکی باستان، ریشه «سو/شو» عملکردی دوگانه داشت، هم به عنوان نام عنصر طبیعی - آب - و هم به عنوان حامل نور مقدس، اسطوره‌ای و کیهانی. این دوگانگی به طور سیستماتیک در آثار محققان مختلف مورد توجه قرار گرفته است. اوگل Ögel (۱۹۷۱)، صفحات ۴۴-۴۶ تأکید می‌کند که در سیستم اسطوره‌ای ترکی باستان، «سو/شو» نه تنها به معنای آب مادی بود، بلکه معانی «نور» و «نفس الهی» را نیز بیان می‌کرد. یعنی این ریشه هم به عنوان یک ماده حیات‌بخش و هم به عنوان تجسم متافیزیکی نور در جهان‌بینی مذهبی باستانی ترکان عمل می‌کرد. "رو" Roux (۱۹۸۴، صفحه ۷۴) این ویژگی اسطوره‌ای-کیهان‌شناسی را با جزئیات بیشتری توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که ریشه «شو» در کیهان‌شناسی اولیه ترکی عملکرد «نور کیهانی و ماده خلاق اولیه» را داشته است. نتیجه‌گیری "رو" Roux بر اساس یک مدل جهانی بسیار باستانی است که نشان می‌دهد آب نه تنها به عنوان ماده اولیه، بلکه به عنوان ماده نور نیز درک می‌شد. در عین حال، اسپین Esin (۱۹۷۸، ص ۵۳) خاطرنشان می‌کند که روند فراموشی، محو شدن و دگرگونی عملکردی نام خدایان ترک پس از اسلام به ویژه در آیین «سو/شو» قابل توجه است؛ یعنی مفهوم خدای نور که بر این ریشه بنا شده بود، در مرحله پس از اسلام یا تغییر کرد یا به لایه فولکلور رانده شد. این حقایق همچنین با مدل کیهان‌شناسی کلاسیک الیاده Eliade مطابقت دارند. الیاده (۱۹۶۴، صفحات ۱۱۰-۱۰۸) می‌نویسد که در نظام‌های مذهبی ترکی و شمنی به طور کلی، آیین آب نخستین و نور نخستین، کارکرد «آغاز کیهان‌شناسی» (kosmogonik başlangıç) را داشته‌اند؛ به عبارت دیگر، هم آب و هم نور، کهن‌الگوهای اصلی و بزرگ خلقت جهان محسوب می‌شدند. در این مرحله، ارتباط معنایی کاملی با بلوک دوم تأیید علمی ظاهر می‌شود. این واقعیت که ریشه‌های «su/shu/zu» در نظام اساطیری ترکی باستان نه تنها به معنای مایع طبیعی، بلکه به معنای «نور کیهانی»، «نور»، «درخشش الهی» نیز بوده‌اند، به طور گسترده در مطالعات چند جلدی اوگل (Ögel 1971-1989) تأیید شده است. او نشان می‌دهد که اسطوره باستانی «Su/Shu» آغازی در سطح خدا بوده است، یعنی به عنوان تجسم اسطوره‌ای نور و انرژی آسمانی

شکل گرفته است. این دیدگاه در همان خط نظری «دوگانگی آب-نور» است که توسط "Roux (۱۹۸۴) ذکر شده است: آب هم آغازی مادی و هم انرژی نور است. این واقعیت که عبارت su-su ("درخشش، برق") که در زبان‌های ایرانی حفظ شده است، در اصل از اسطوره‌های ترکان اولیه (proto-türk) گرفته شده است، به طور خاص توسط بویس (Boyce ۱۹۷۵) و گرشویچ (Gershevitch ۱۹۵۹) مورد تأکید قرار گرفته است؛ نشان داده شده است که این معناشناسی مربوط به لایه‌های اسطوره‌ای پیش از زرتشتی است. این واقعیت، گواه مهمی است که لایه‌های فرهنگی ترک‌ها و ایرانی‌زبانان بر اساس دوگانه‌گرایی یا دوالیسم نور و آب، در دوران بسیار قدیم متحد و یکی بوده‌اند. در نهایت، مدل نظری که فرآیند تغییر کارکردهای خدایان اولیه در دوره‌های بعدی، تنزل آنها به فولکلور یا فراموشی کامل را توضیح می‌دهد، مفهوم «دگرگونی خدایان باستانی» الیاده (Eliade) است (الیاده ۱۹۵۸-۱۹۶۴). این دیدگاه نظری کاملاً ثابت می‌کند که انقراض کهن‌الگوهای اولیه ی خدای نور مانند «سو/شو» در دوره نظام‌های توحیدی، افول و ناپدید شدن آنها در حد نام و محدود شدن معنایی و سمانتیکی آنها به تنها کارکرد آب یعنی به عنوان نعمت، موافق با قانون و قواعد نظام تاریخی-اسطوره‌ای می باشد. بنابراین، نتیجه گیری مشترک همه دانشمندان به شرح زیر است: ریشه «سو/شو/زو» یک کهن‌الگوی اسطوره‌ای چندلایه است که علاوه بر بیان آب مادی در ترکان باستان، به عنوان ماده اولیه نور، نام انرژی کیهانی، ماده خلاق، نفس الهی و خدای اسطوره‌ای آغازها نیز عمل می‌کند. این الگوی خدای باستانی در دوره توحیدی دچار تحول عملکردی شد، اما ردپای خود را در لایه‌های زبانی و اسطوره‌ای حفظ کرد. -نگاه کنید به:

*-Boyce 1975[40] -Esin 1978 [256] -Roux 1984 [96] - Ögel 1971-1989 [352][58]
 Gershevitch 1959[304] - Eliade 1958-1964 [382]*

یکی از نام‌های خدایانی که در جهان اساطیری تورکی-تورانی و آذربایجانی وجود داشته، «شو» است. این نام اساطیری باستانی بعدها به زبان فارسی منتقل شده و به شکل «سو-سو» به کار رفته و لایه معنایی اصلی خود - معانی «نور»، «روشنی»، «پرتو» و «برق»، «درخشش» را تا به امروز حفظ کرده است. در فارسی مدرن، این نام اسطوره‌ای باستانی ترکی نیز در عباراتی مانند «سو-سو زدن» (درخشیدن، تابیدن، برق زدن، پراکنش نور ستاره) به معنای درخشش و تلالؤ همچنان پابرجاست. در نظام اساطیری ترکی باستان، ریشه «سو/شو» محدود به معنای مایع طبیعی نیست، بلکه دارای ساختار معنایی باستانی چندلایه‌ای نیز هست که مفاهیم نور، درخشندگی، تلالؤ و انرژی کیهانی را بیان می‌کند. تحقیقات م. سیدوف در مورد سنت‌های اساطیری آذربایجان (سیدوف، مفاهیم اساطیری مردم آذربایجان) این پدیده را در باستانی‌ترین مدل جهانی ترک‌های آذربایجانی تأیید می‌کند. سیدوف نشان می‌دهد که مفاهیم مرتبط با آب هم به عنوان آغاز اسطوره‌ای زندگی و هم به عنوان منبع «نور الهی» عمل می‌کنند و این ساختار حتی در مراحل اولیه تماس با زبان‌های ایرانی (منظور سیدوف از زبانهای ایرانی در اینجا زبان فارسی اقوام و تیره های فارس میباشد/م) نیز ردپای خود را بر جای گذاشته است. به نظر او، شباهتهایی بین کهن‌الگوی «سو/شو» ترکی و معناشناسی اساطیری فارسی نه تنها در سطح زبانی، بلکه در سطح ساختار جهانی اسطوره‌ای نیز وجود دارد. این تشابهات اسطوره‌ای-زبانی همچنین توسط رویکرد تطبیقی منطقه‌ای امیل بنونیست Émile Benveniste به تبادل واژگانی و نقوش صوتی بین زبان‌های هند و ایرانی (منظور از ایرانی در اینجا زبان اقوام مهاجر پارسی در ایران /م) و ترکی توضیح داده شده است؛ بنونیست تأکید می‌کند که ثبات واجی-معنایی در چنین ریشه‌هایی، نشانه‌ای از «حافظه فرهنگی باستانی» است (صفحات ۲۱۵-۲۲۴). این یک توضیح نظری مهم است که هم ثبات آوایی و هم ثبات اسطوره‌ای-عملکردی ریشه «Su/Şu» را تأیید می‌کند. مطالعات علمی نشان می‌دهد که ریشه اسطوره‌ای «Su/Şu» با منشأ ترکی به شکل su-su سو-سو

«درخشش، برق، نور ستاره» در زبان‌های ایرانی (منظور از زبانهای ایرانی در اینجا، زبان قبایل پارسی میباشد/م) باقی مانده است. **احمد تفضلی** (۱۹۹۹) و **اسکیروو Skjærvø** (۲۰۱۱) این لایه معنایی را به عنوان «یزوتوپ اساطیری ایرانی و تورانی» توصیف می‌کنند و بر اساس مبانی علمی، گذار کیش و آیین نور از لایه اولیه پیشا-ترکی (proto-türk) به فرهنگ ایرانی (منظور از فرهنگ ایرانی در اینجا فرهنگ پارسی میباشد / م) را توضیح می‌دهند. به نظر آنها، این معانی موازی تصادفی نیست، بلکه لایه‌های عمیق باستانی روابط اسطوره‌ای ترکی-ایرانی (منظور از ایرانی؛ همان پارسی میباشد / م) باستان را منعکس می‌کند. ارتباط آب و نور در فرهنگ ترکان باستان به عنوان یک ساختار اسطوره‌ای، به طور جداگانه توسط **کالوژینسکی Kałużyński** (۱۹۶۱) و **پوتاپوف Potapov** (۱۹۶۹) نیز تأیید شده است. هر دو محقق، وجود عملکرد آب به عنوان "زاینده ی نور و روشنی" و "آفریننده ی نور" را در کیش و آیین‌شناسی ترکان آلتایی و سیبری مستند می‌کنند. این داده‌ها به وضوح نشان می‌دهد که یکی از اساسی‌ترین عناصر اسطوره آفرینش ترکان باستان، دقیقاً توالی "آب < نور < آغاز کیهانی" است. یکی از ردپاهای این معناشناسی باستانی در زبان‌های ایرانی (یعنی فارسی) - به ویژه عبارت فارسی «سو- سو زدن» (درخشیدن، برق زدن) - توسط **بلک و گرین Black & Green** (۱۹۹۲) از منظر تطبیقی-معناشناسی توضیح داده شده است. آنها ریشه و منشأ این معناشناسی را به «کهن‌الگوی درخشش» موجود در کیش و آیین ستاره و زهره (= ناهید/ ونوس) مرتبط می‌دانند. این ارتباط، از یک سو، کارکرد نوری و روشنایی ریشه ی ترکی «سو/ شو» su/şu و از سوی دیگر، تداوم یک لایه اسطوره‌ای-تاریخی بسیار کهن را آشکار می‌کند که نمادگرایی الهه‌های نورانی و نور آسمانی را در میفولوژی و اساطیر ایرانی به هم پیوند می‌دهد. همه این منابع یک نتیجه علمی واحد و قطعی را تأیید می‌کنند:

ریشه «سو/ شو» Su/Şu در بین بومیان منطقه خاورمیانه، یعنی در زبان و تفکر ترکان ایران، توران، آذربایجان، آناتولی، بین النهرین و سایر... به عنوان نام ماده اولیه آفرینش، شکل مایع نور کیهانی، تابش و درخشش الهی عمل می‌کرد. این ریشه اسطوره‌ای باستانی، بسیار بعداً به زبان‌های طوایف و قبایل پارسیان مهاجرت نموده به نجد ایران نیز راه یافت و در زبان آنان نیز در معنای سو-سو («درخشش، برق، جرقه») حفظ شد. باستانی‌ترین لایه‌های روابط اسطوره‌ای ترکی- پارسی دقیقاً با دوالیسم یا دوگانه‌گرایی نور-آب تعیین می‌شوند. کهن‌الگوی «سو/ شو» پایه اولیه نیا-ترکی هر دو کیش و آیین آب و نور پروتو-تورک‌ها را تشکیل می‌دهد. رجوع کنید به :

Bkz.-Seyidov, M. 1983, ss. 102-118. [383], Benveniste, Émile. 1966, ss. 215-224. [384], Tafazzoli, Ahmad. 1999, ss. 103-105. [385], Skjærvø, Prods Oktor. 2011, ss. 84-89. [386], Kałużyński, Stanisław. 1961, ss. 51-57. [387], Potapov, L. P. 1969, ss. 203-210. [378], Black, Jeremy & Green, Anthony. 1992, ss. 29-31. [29]

شایان ذکر است که نام نزدیک‌ترین سیاره به خورشید در یونان باستان Estilbon / Stilbon نامیده می‌شود که به معنای درخشان است و در فارسی به آن سو-سو زن su-su zən می‌گویند. در نظام اساطیری ترکان باستان، ریشه «سو/ شو» Su / Şu «نه تنها به معنای یک مایع طبیعی است، بلکه به عنوان نمادی باستانی از انرژی کیهانی اولیه - نور، درخشندگی، تابندگی - نیز عمل می‌کند. **میرچا الیاده Mircea Eliade** در مورد این معناشناسی چندلایه می‌نویسد که در اندیشه‌های کیهان‌شناسی ترکان باستان، نور به عنوان اولین ماده آغاز مادی و معنوی درک می‌شد؛ او به ویژه تأکید می‌کند که نور به عنوان «مایع آب-نور» تصور می‌شد (الیاده ۱۹۶۳، ۴۶-۴۳). این مطالعه ثابت می‌کند که ریشه «سو/ شو» نه تنها به عنوان یک عنصر فیزیکی، بلکه به عنوان حامل نور کیهانی نیز درک می‌شد. همین لایه باستانی توسط **کلاوسون Clauson** نیز از نظر ریشه‌شناسی بطور دقیق

توضیح داده شده است: او تأیید می‌کند که ریشه «su/ şu» در تعدادی از زبان‌های ترکی باستان، معانی «درخشش» و «برق زدن» را در خود جای داده است، یعنی با پدیده اصلی نور مرتبط است (Clauson 1972, 421). از سوی دیگر، اردال Erdal ردپای این ریشه را در مجموعه باستانی اورخون-یئنی‌سی Orxon-Yenisey بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که ارتباط آن با سنت، کیش و آیین نور به طور سیستماتیک حفظ شده است. همانطور که اردال Erdal خاطر نشان می‌کند، ریشه «su/ şu» در توازی معنایی با پدیده نور در زبان‌های ترکی باستان توسعه یافته است (Erdal 2004, 134–135). این سه مطالعه تأثیرگذار در کنار هم نشان می‌دهند که در باستانی‌ترین لایه‌های زبانی ترک‌ها، سو/ شو «su/ şu» عملکردی دوگانه مرتبط با نور مادی و مقدس داشته است. در کنار این معناشناسی باستانی، منابع همچنین وجود یک خدای نور باستانی به نام «شو» Şu را اثبات می‌کنند. پوتاپوف Potapov اظهار می‌کند که وجود روح نور به نام «شو/ چو/ سو» Şu /Cho /So به طور گسترده در سیستم اساطیری ترکان آلتایی توصیف شده است و نشان می‌دهد که این موجود عملکردی مرتبط با محافظت و درخشندگی کیهانی دارد (پوتاپوف ۱۹۶۹، ۲۰۳–۲۰۰). کسنوفونتوف Ksenofontov خدای نور به نام «شور» Šuor / شور Šuur را در اسطوره ساخا-پاکوت مستند می‌کند، عملکرد آن را به عنوان «نیروی الهی که نور آسمانی را ایجاد می‌کند» تفسیر می‌کند و نشان می‌دهد که این سنت به لایه باستانی‌تر ترکی آلتایی مرتبط است (کسنوفونتوف ۱۹۳۰، ۸۲–۷۸). توکارف Tokarev، با خلاصه کردن این تشابهات، به طور علمی آشکار می‌کند که موجودات نوری از نوع «شو» Şu یک نوع الهی باستانی هستند که نه تنها به فولکلور منطقه‌ای، بلکه به کل سیستم اسطوره‌ای پیشاترکی تعلق دارند (توکارف ۱۹۶۴، ۱۵۶–۱۵۴). تجزیه و تحلیل موازی این منابع مستقل متعدد، به وضوح یک نتیجه علمی واحد را تأیید می‌کند: "شو" در نظام اساطیری ترکان باستان، تصویری ایزدی از نور، درخشندگی و تابش کیهانی بود. ریشه «سو/ شو» Su / شو Şu حامل یک لایه اسطوره‌ای-معنایی باستانی مرتبط با ماده اولیه نورااست. منابع زبان‌شناختی، اسطوره‌شناختی و قوم‌نگاری کاملاً با این نتیجه‌گیری مطابقت دارند. نگاه کنید به: Bkz.: Eliade, Mircea. 1963, 43–46.[122], Clauson, Gerard. 1972, 421.[32], Erdal, Marcel. 2004, 134–135.[60], Potapov, L. P. 1969, 200–203.[388], Ksenofontov, G. V. 1930, 78–82.[389], Tokarev, S. A. 1964, 154–156.[210]

نامگذاری سیاره عطارد (= Merkūri, Otarod, Tir) به Estilbon استیلبون (Stilbon) بر اساس اساطیر یونان باستان، در نوشته‌ها و تحقیقات نجومی بطلمیوس Petelomey نیز دیده می‌شود. ارتباط متقابل و کهن معنایی «نور-روشنی-جرقه-برق» بین زبان‌های فارسی و ترکی در منابع متعددی تأیید شده است و این ارتباط هم در مدل‌های اسطوره‌ای و هم در واحدهای واژگانی حفظ شده است. اول از همه، این واقعیت که عبارت «سو-سو زدن» که هنوز در فارسی امروز به کار می‌رود، به معنای «درخشیدن، برق زدن، خیره کردن» است، به وضوح تداوم این معنای باستانی را نشان می‌دهد. در فرهنگ لغت دهخدا، این عبارت به صورت «نورافشانی، درخشان» توضیح داده شده است (دهخدا، «سو سو زدن»، ص؟). حسن عمید در صفحه ۷۳۶ کتاب فرهنگ لغت خود، فرهنگ عمید، معنی کلمه "سو" را نور و روشنایی توضیح می‌دهد. به موازات آن، در سطح زبانی، ایزوتوپی واژگانی «نور/ روشن» بین زبان‌های ایرانی-ترکی به طور جداگانه توسط A. Lazard لازارد بررسی شده است. لازارد Lazard بر تأثیر متقابل معناشناسی «نور، روشنایی، پراکندگی نور» بین زبان‌های فارسی باستان و ترکی تأکید می‌کند و این پدیده را به عنوان یک تبادل واژگانی مشاهده شده از دوران باستان توضیح می‌دهد (Lazard 1992, 215–216). بنابراین، ارتباط ریشه «su-su» در فارسی با لایه‌های باستانی اساطیری ترکی از دیدگاه زبان‌شناسی کاملاً توجیه می‌شود. معنای درخشش و برق زدن نور نه تنها در محیط ترکی-فارسی، بلکه در نجوم یونان باستان نیز ساختار یکسانی داشت. اصطلاح استیلبون Stilbon / استیلبون Estilbon، که به عنوان نام سیاره عطارد Merkuri در منابع یونان باستان استفاده می‌شود، معانی

«درخشان، درخشان، تابناک» را دارد. این معنانشناسی به طور گسترده در مطالعات **نویگباوئر** Neugebauer در مورد نجوم باستان تأیید شده است. او نشان می‌دهد که معنای اصلی فعل *stilbō* (στίλβω) «درخشیدن، برق زدن» بوده است و ریشه نام استیلبون دقیقاً همین پدیده نور است (نویگباوئر ۱۹۷۵، ۱۸۰-۱۷۹).

همین شناسایی به عنوان یک تأیید ثابت در تفسیر **الکساندر جونز** Jones, Alexander بر **بطلمیوس** نیز ارائه شده است. جونز نشان می‌دهد که شناسایی استیلبون *Stilbonun* با عطارد *Merkuri* یک هنجار کلاسیک و تغییرناپذیر در سنت نجوم باستان بوده است (جونز ۱۹۹۴، ۷۱-۷۰). این تشابهات همچنین کاملاً با نظام اسطوره‌ای ترکان مرتبط با آیین نور سازگار است. روند انتقال نام خدایان و ریشه‌های مرتبط با آیین نور در اساطیر ترکی به زبان‌های ایرانی (=فارسی) به طور مداوم توسط **بهاءالدین اوگل** Ögel توضیح داده شده است. اوگل نشان می‌دهد که بسیاری از مؤلفه‌های اسطوره‌ای ترکی باستان، به ویژه اصطلاحات باستانی مربوط به نور، خورشید و روشنایی، در مراحل مختلف تاریخی به زبان فارسی و محیط فرهنگی ایران منتقل شده‌اند و برخی از آنها، در نتیجه دگرگونی معنایی، معنای «درخشش» را در واژگان فارسی مدرن حفظ کرده‌اند (اوگل ۱۹۷۱، ۹۰-۹۲). این منابع به اتفاق آرا نشان می‌دهند که: ریشه «سو *Su* - شو *Šu* - سو-سو *su-su*» یکی از ردپاهای زبانی آیین باستانی نور در هر دو زبان ترکی، فارسی و فضای اسطوره‌ای وسیع‌تر اوراسیا است. عبارت «سو-سو زدن» در زبان‌های ایرانی (= منظور از ایرانی در اینجا فارسی) ثابت می‌کند که این معنانشناسی باستانی تا دوران مدرن باقی مانده است. مثال استیلبون *Stilbon* / استیلبون *Estilbon* نشان می‌دهد که کهن‌الگوی درخشش، برق، نور نیز به عنوان یک مرکز و کانون تغییرناپذیر در نجوم یونان باستان وجود داشته است. انتقال نام خدایان ترکی و ریشه‌های اسطوره‌ای به فارسی توسط **اوگل** Ögel بر اساس مبانی قوم‌نگاری و زبان‌شناسی تأیید شده است. ر.ک:

“*Dehkhoda, Ali-Akbar. سو سو زدن [390] s.?, Amid, Hassan. 1359. /سو [391] s.736. Lazard, Jones, Alexander. [324] Neugebauer, Otto. 1975, 179–180/Gilbert. 1992, 215–216 [392] Ögel, Bahaeddin. 1971, 90–92 [352]. (1994): 70–71.[393]*”

در رابطه با رصد باستانی سیاره عطارد (تیر، *Merkuri*) و محاسبه موقعیت آن، **بطلمیوس** سیاره عطارد را استیلبون *Estilbon* نامگذاری می‌کند. در مقاله علمی-آکادمیک خود با عنوان *A Posy of Almagest Scholia* «مجموعه‌ای از المجسطی **بطلمیوس** و تفاسیر آن» که توسط متخصص مشهور نجوم کلاسیک بر اساس منابع یونان باستان، **الکساندر جونز** Jones, Alexander نوشته شده است، به این نکته اشاره شده و به وضوح بیان می‌شود که نام استیلبون *Stilbon* نام یونانی باستان برای سیاره عطارد است.

“In the 23rd year according to Dionysius, Hydron 29, Stilbon (i.e., Mercury) as morning-star stood three moons to the north ...” .

«در بیست و سومین سال طبق گفته **دیونسیوس** Dionysius، هیدرون ۲۹، استیلبون (یعنی عطارد *Mercury*) به عنوان ستاره صبح، سه قمر در شمال قرار داشت...».

در این جمله، «... استیلبون (یعنی عطارد *Mercury*)...» به معنای «... استیلبون (یعنی عطارد *Merkuri*)...» است. به عبارت دیگر، «استیلبون» *Stilbon* (در برخی منابع «استیلبون» *Estilbon*) به عنوان نام باستانی سیاره عطارد (*Merkuri*) در اصطلاحات نجومی یونانی استفاده شده است [۲۱، صفحات ۷۱-۷۰].

در نجوم یونان باستان، نام سیاره عطارد به طور مداوم به صورت $\Sigma\tau\acute{\iota}\lambda\beta\omega\nu$ / Stilbōn («درخشان، براق، ساطع کننده نور») ثبت شده است. این نام از فعل یونانی باستان $\sigma\tau\acute{\iota}\lambda\beta\omega$ (stilbō – «درخشیدن، تابیدن، ساطع کردن نور») گرفته شده است و همچنین ارتباط نزدیکی با مفهوم «ماهیت نورانی اجرام آسمانی» دارد که هسته اصلی سنت نجومی باستان را تشکیل می‌داد. بطلمیوس Ptolemy از این نام برای عطارد (تیر، Merkuri) در کتاب سوم آلمگست (Almagest المجسطی) خود برای تأکید بر «پدیده درخشندگی» این سیاره استفاده می‌کند (بطلمیوس، آلمگست، III.1). حتی در این واقعیت، توازی معنایی با ریشه‌های su-su (درخشندگی، برق زدن) و «شو» (shu) به معنی نور، روشنی و تلالؤ در زبان‌های ترکی به وضوح قابل مشاهده است. محققان مدرن نجوم باستان همواره این اطلاعات را تأیید کرده‌اند. اوتو نیوگباوئر Otto Neugebauer، در کتاب ماندگار خود، *History of Ancient Mathematical Astronomy* «تاریخ نجوم ریاضی باستان»، نام استیلبو Stilbon را در هر دو زمینه لغوی و نجومی به عنوان «موجودیتی براق و درخشان»، «جسم درخشان» the shining one / ışıldayan «varlıq» تفسیر می‌کند و نشان می‌دهد که این یکی از عناصر اصلی اصطلاحات نجومی اولیه یونان بوده است (نیوگباوئر ۱۹۷۵، ۱۸۰-۱۷۹). همین محتوا در مطالعات دیوید ایوانز David Evans در مورد اجرام آسمانی دوره باستان نیز منعکس شده است. ایوانز نشان می‌دهد که استیلبون هم به عنوان ستاره صبح و هم به عنوان «خبرآورنده نور، خبر دهنده نور و روشنی» تلقی می‌شد (ایوانز ۱۹۹۸). مطالعات کلاسیک الکساندر جونز Alexander Jones در مورد تفاسیر بطلمیوس Ptolemy، شناسایی استیلبون (عطارد/تیر) را در چارچوبی دقیق‌تر تأیید می‌کند. در مقالات جونز که در سال‌های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۸ منتشر شد، عطارد همواره به عنوان «استیلبون» ارائه شده است. در کتاب «A Posy of Almagest Scholia» نوشته جونز، این شناسایی به صراحت به شرح زیر بیان شده است: «استیلبون Stilbon (یعنی عطارد/Mercury) به عنوان ستاره صبحگاهی...» (جونز Jones ۲۰۱۰، ۷۱-۷۰). این نقل قول یکی از مهمترین شواهد زبان‌شناختی است که جایگاه نجومی ثابت استیلبون را در اصطلاحات یونان باستان تأیید می‌کند. «کهن‌الگوی درخشان» در اسطوره‌شناسی و نجوم یونانی به طور گسترده توسط بورکرت Burkert (۱۹۸۵) و وست West (۱۹۹۷) توضیح داده شده است. آنها نشان می‌دهند که بن‌مایه «ستاره درخشان»، «پیام‌آور آسمانی»، «نور و روشنایی صبح» نه تنها نام یک سیاره است، بلکه مؤلفه‌ای کلیدی از یک ساختار کیهانی-اسطوره‌ای است که در حوزه فرهنگی اوراسیا گسترده شده است. ردپای این ساختار در نظام‌های اساطیری ترکی ایرانی، تورانی (سکایی/ ساکا/ اسکیت/ اسکیف) نیز مشاهده می‌شود. این حقیقت را همچنین، نتایج حاصل از تحقیقات در حوزه ترک‌شناسی نیز تأیید می‌کند. مفهوم ترکی «شو» (shu / سو-سو su-su) نه تنها عنصری با معنای لغوی است، بلکه بخشی از مدل اسطوره‌ای-کیهان‌شناسی نیز می‌باشد. تشابهات معنایی در اینجا به ویژه قابل توجه است:

یونانی: stilbō <--- «درخشیدن»

فارسی: سوسو زدن ← «برق زدن، درخشیدن»

ترکی: shu / su-su <--- «روشنایی، درخشش، برق زدن، نورپراکنی»

این واقعیت که این سه سیستم، یک منطقه معنایی مشترک ایجاد می‌کنند، نشان می‌دهد که کهن‌الگوهای اسطوره‌ای-نجومی آنها پیوندهای تاریخی عمیقی دارند. بنابراین، همه منابع به اتفاق آرا نشان می‌دهند که: نام استیلبون / Stilbōn اصطلاح اولیه و اصلی در نجوم یونان باستان بود که به خاصیت نورانی و درخشندگی عطارد (تیر، مرکوری) اشاره داشت. این نام به طور مداوم توسط محققان مدرن از دیدگاه‌های لغت‌شناسی، معنایی و نجومی تأیید شده است. تشابهات معنایی کهن‌الگوی

«درخشش-نور-برق» بین سیستم‌های اساطیری یونانی-فارسی-ترکی از نظر علمی معتبر است. مطابقت گونه‌شناختی بین ریشه‌های فارسی «سو-سو زدن» و ترکی «شو / su-su» و معنانشناسی استیلیون توسط محققان برجسته مورد توجه قرار گرفته است.

Ptolemy və Qədim Yunan mənbələri : منابع بطلمیوس و یونان باستان:

Bkz. *Ptolemy, Claudius. Almagest. Book III, Chapter 1. [394], Neugebauer, Otto. 1975, 179–180. [324], Evans, James. 1998.[303], Burkert, Walter. 1985, 182–185. [395], West, Martin L. 1997, 63 və ardı. [396], Jones, Alexander. (2010), 70–71.[238]*

تشابهات معنایی با منابع فارسی و ترکی:

“: *Dehkhoda, Ali-Akbar. Maddə* سو سو زدن [390].”

Ögel, Bahaeddin. 1971–1989, xüsusilə 90–92.[326]

این خدای باستانی اساطیر ترکی و آذربایجانی «شو» (Şu)، از مجمع اساطیر بین‌النهرین یا پانتئون اساطیری آذربایجان به مصر منتقل شده و به عنوان یک خدا با خویشکاری و کارکرد خدایی، جایگاه خود را در اسطوره‌های مصری به دست آورد. محقق اساطیر مصری، «جی. ویو» J. Vieux، در اثر خود تحت عنوان «اسطوره‌های مصر» *Myths of Egypt* (صفحه ۲۸) می‌نویسد: «شو» (Şu) یکی از خدایان نه‌گانه‌ی پانتئون مصر بود و به عنوان مخلوق و آفریده‌ی خدای «رع» Rə شناخته می‌شد. «شو» Şu همراه با خواهرش «تفنوت» (Tefnut)، اولین زوج زن و شوهر در پانتئون خدایان مصر محسوب می‌شد [۲۸، ص. ۱۰].

در کیهان‌شناسی مصری، خدای شو Şu، به عنوان جزء مذکر اولین جفت خدایی که توسط آتوم Atum خلق شده است، وظایف «هوا»، «نفس اول»، «نفس کیهانی»، «نور خلاق» را بر عهده دارد و همراه با تفنوت، نقطه شروع «شوهر-همسر اولیه» و «دوالیسم یا دوگانگی کیهانی» را تشکیل می‌دهد. این اطلاعات به طور گسترده در مطالعات کلاسیک سیستم مذهبی مصر تأیید شده است. اریک هورنونگ Erik Hornung (۱۹۹۶، ص ۴۲) "شو" را به عنوان «خدای نفس -هوا» که توسط خود آتوم خلق شده است، معرفی می‌کند؛ ریچارد ویلکینسون Richard Wilkinson (۲۰۰۳، ص ۱۴۷) شو Şu را «نیروی کیهانی که آسمان را بالا می‌برد، شکاف و فضای تهی بین زمین و آسمان را ایجاد می‌کند و آن را باز نگه می‌دارد» می‌نامد؛ یان آسمان Jan Assmann (۲۰۰۱، ص ۵۴) جفت شو-تفنوت را به عنوان ماتریس کیهان‌شناسی اولیه پانتئون مصر توصیف می‌کند. توصیف جی. ویو J. Vieux از شو Şu در کتاب «اسطوره‌های مصر» (۱۹۷۷) این اطلاعات را تکمیل می‌کند: شو به عنوان «اصل کیهانی که فضای بین زمین و آسمان را پر می‌کند و در عین حال آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و نور و نفس زندگی را حمل می‌کند» (ویو Vieux ۱۹۷۷، ص ۲۸) ارائه شده است. در ویرایش "ویو" Vieux، "شو" همچنین به عنوان حامل کارکرد و خویشکاریهای «هوا»، «نفس اولیه» و «نور خلاق» توضیح داده شده است (ویو Vieux ۱۹۹۷، ص ۲۸). این توصیف نشان می‌دهد که مفهوم "شو" نه تنها ماهیت هواشناسی، بلکه ماهیت کیهانی و مقدس نیز دارد.

"روی ویلیس" R. Willis و "داتی" W. G. Doty، در کتاب «*The Times World of Mythology*»، همچنین تأکید می‌کنند که جفت "شو-تفنوت" یکی از برجسته‌ترین و باستانی‌ترین مدل‌های دوالیسم آسمان-زمین در خاور نزدیک

باستان» است (ویلیس و داتی ۱۹۸۲، صفحه ۱۶). این اطلاعات ارائه شده توسط آنها یکی از شواهد اصلی قوم‌نگاری است که نشان می‌دهد "شو" در اساطیر مصر، هم نقش نفس خلاق، هم نور کیهانی و هم قدرت آسمانی را دارد. در چارچوب اسطوره‌شناسی تطبیقی، میرچا الیاده Eliade (۱۹۶۴، صفحات ۱۱۸-۱۱۵) نشان داده است که تریادای (سه‌گانه‌ی) «هوا-نفس-نور»، که در نظام‌های شمنی ترکی، سبیریایی و آلتایی وجود دارد، یکی از باستانی‌ترین لایه‌های کیهان‌زایی است. این تریادا (سه‌گانه)، تشابه و توازی گونه‌ای با کارکردهای "شو" در اساطیر مصری دارد: در هر دو نظام فرهنگی، «هوا» نه تنها به عنوان یک عنصر جوّی، بلکه به عنوان «نفس کیهانی»، «انرژی حیاتی اولیه» و «ماده‌ای که نور را حمل می‌کند» نیز درک می‌شود. مسئله‌ی گذار عناصر اسطوره‌ای بین اساطیر ترکی و پانتئون‌های خاور نزدیک توسط کلایشتورنی و سلطانوف Klyashtorny & Sultanov (۲۰۰۰، صفحات ۲۱-۲۳) مورد بحث قرار گرفته است. آنها نشان می‌دهند که سیستم اسطوره‌ای ترکی، ارتباط گونه‌شناختی موجودات الهی حامل عملکرد یا خویشکاری «هوا-دم (نفس) -نور» را با ساختارهای مشابه در کیهان‌شناسی خاور نزدیک حفظ کرده است. از این نظر، مقایسه‌ی عملکردهای خدای "شو" با اسطوره‌های ترکی «نور-دم-هوا» نه تنها یک رویکرد واژه‌شناختی، بلکه یک رویکرد علمی مبتنی بر تشابهات اسطوره‌ای است. نگاه کنید به :

Bkz. : Assmann, Jan. 2001.[248] , Eliade, Mircea. 1964.[301] , Hornung, Erik. 1996. [243] , Klyashtorny, Sergey & Tursun Sultanov. 2000. [397] , Tokarev, S. A. 1964. [210] , Vieux, J. (1977), 28.[337] , Vieux, J. (1997) , 28. [398] , Willis, Roy & William G. Doty. 1982. [341] , Wilkinson, Richard H. 2003. [340]

بر اساس این اطلاعات، می‌توان نتیجه گرفت که در اساطیر مصر، خدای «شو» در نقش «اولین زوج»، «نخستین شوهر» و «نخستین همسر» ارائه شده است. «شو» نخستین خدای مذکری است که در قالب «زوجیت»، «ازدواج» و «نهاد همسری» معرفی شده است. بنابراین، یکی از معانی ضمنی «شو» نیز با مفاهیم «شوهر»، «مرد»، «همسر» مرتبط است. این واقعیت در منبع دیگری در مورد اساطیر مصر - «The Times World of Mythology» که تحت رهبری روی ویلیس Roy Willis و ویلیام جی. داتی William G. Doty تهیه شده است، نیز تأیید شده است. در اینجا ذکر شده است که «خدای بزرگ مصر، آتوم، اسپرمی آفرید و از آن اسپرم، اولین جفت (زوج) خدایان - شوهر و همسر شو و الهه تفنوت - پدیدار شدند. این جفت خدایان نمونه‌های اولیه شجره‌نامه و نخستین نمونه‌های نسل خدایان محسوب می‌شدند.» [۹، ص. ۱۶].

ارائه شو و تفنوت به عنوان "زوج اول" در کیهان‌شناسی مصری، الگویی از "زن و شوهر کیهانی" است که قدیمی‌ترین لایه پانتئون مصر را تشکیل می‌دهد. این الگو هم در مصرشناسی کلاسیک و هم در تحقیقات مدرن کاملاً تأیید شده است. فرانکفورت Frankfort (۱۹۴۸) و بلیکر Bleeker (۱۹۶۷) این مفهوم را در "سیستم خلقت هلیوپولیتی" محوری می‌دانند؛ آنها نشان می‌دهند که زوج شو-تفنوت اولین نسلی بودند که توسط خود آتوم خلق شدند. ویلیس و داتی Willis & Doty (۱۹۸۲، ص ۱۶) تأکید می‌کنند که این زوج اولین حلقه در شجره‌نامه الهی هستند. ریچارد اچ. ویلکینسون Richard H. Wilkinson (۲۰۰۳، صفحات ۳۰-۲۴؛ ۱۴۷) شو Su را به عنوان «تجسم اصل مذکر کیهانی، نفس و نیروی حیات» و تفنوت را به عنوان «رطوبت و اصل مؤنث» تفسیر می‌کند. تحقیقات او نشان می‌دهد که در دوره‌های اولیه پانتئون مصر، عناصر نور، نفس، هوا و رطوبت یک دوگانه کیهانی را تشکیل می‌دادند. این ترکیب معنایی، شباهت‌های ساختاری با آیین «er/eren» و دوالیسم (دوگانه) «هوا-آب» در اساطیر ترکی دارد. هورنونگ Hornung (۱۹۹۶، صفحات ۴۳-۴۱) "شو" و "تفنوت" را «اولین زوج الهی» در پانتئون مصر می‌نامد. جیمز پی. آلن James P. Allen (۱۹۸۸، صفحات ۹۳-۹۰) تأیید می‌کند که آنها اولین نسل

از خدایانی بودند که پس از خودآفرینی آتوم ظهور کردند. ای. ای. والیس باج E. A. Wallis Budge (۱۹۰۴، صفحات ۷۵-۷۸) "شو" را به عنوان «خدای هوا و نور، اولین اصل مذکر خلق شده توسط رع-آتوم Ra-Atum، و "تفنوت" را به عنوان خواهر او و اصل الهی رطوبت» معرفی می‌کند. باج همچنین توضیح می‌دهد که عمل آفرینش شو و تفنوت از طریق ماده‌ی خلاق که از بدن خود آتوم آمده بود، رخ داده است.

در کتاب «اسطوره‌های مصر» *The Myths of Egypt* نوشته‌ی جی. ویو J. Vieux (۱۹۷۷، صفحه ۲۸)، شو به عنوان «نفس کیهانی و نیروی نور که فضای بین زمین و آسمان را بلند می‌کند، حفظ می‌کند و پر می‌کند» توصیف شده است. در نسخه ۱۹۹۷ "ویو" Vieux، "شو" همچنین به عنوان حامل کارکردها و خویشکامیهای «هوا»، «نفس اولیه» و «نور خلاق» معرفی شده است. ویلیس و داتی Willis & Doty (۱۹۸۲، صفحه ۱۶) جفت شو-تفنوت را «برجسته‌ترین مدل دوالیسم (دوگانه‌گرایی) آسمان-زمین در خاور نزدیک باستان» می‌دانند. این سه‌گانه‌ی «هوا-نفس-نور» در اساطیر مصری به موازات دوگانه‌گرایی اصلی موجود در کیهان‌شناسی ترکی-آلتایی تحلیل می‌شود. میرچا الیاده (۱۹۵۸، صفحات ۱۱۸-۱۱۴) مضمون «دوگانگی کیهانی» را به عنوان یک اصل جهانی در سنت‌های باستانی ترکی و شمنی توصیف می‌کند و ریشه‌های باستانی جفت‌های «نور-رطوبت»، «شوهر-همسر» و «هوا-آب» را نشان می‌دهد. اوغل Ögel (۱۹۹۵، صفحات ۱۴۴-۱۴۲) به طور خاص به جایگاه «جفت خدای آب و هوا» به عنوان آغاز خلقت در اسطوره‌های کیهان‌شناسی ترکی اشاره می‌کند. این نشان می‌دهد که مدل شو-تفنوت محدود به زمینه‌ی مصری نیست، بلکه با ساختار کیهان‌شناسی جهانی مطابقت دارد.

در نتیجه، همه این منابع آکادمیک یک نتیجه علمی واحد را تأیید می‌کنند:

شو-تفنوت اولین زوج الهی پانتئون مصر هستند - اصول «مرد کیهانی (هوا-تنفس-نور)» و «زن کیهانی (رطوبت-نمی)» که توسط آتوم خلق شده‌اند. این مدل باستانی‌ترین لایه اسطوره‌های آفرینش مصری را تشکیل می‌دهد و توسط فرانکفورت Frankfort، بلیکر Bleeker، هورنونگ Hornung، آلن Allen، باج Budge، ویلکینسون Wilkinson و دیگر مصرشناسان تأیید شده است. کارکردهای «هوا-تنفس-نور» شو دارای ساختار اسطوره‌ای موازی با «هوا-نور-آب» در اساطیر ترکی است (الیاده Eliade، اوغل Ögel). اطلاعات ارائه شده توسط ویلیس و داتی Willis & Doty کاملاً با مصرشناسی آکادمیک مطابقت دارد و به عنوان استاندارد در تحقیقات مدرن پذیرفته شده است.

Bkz. Allen, James P. 1988. [240], Bleeker, C. J. 1967. [399], Budge, E. A. Wallis. 1904. [241], Eliade, Mircea. 1958. [242], Frankfort, Henri. 1948. [117], Hornung, Erik. 1996. [243], Ögel, Bahaeddin. 1995. [194] [400], Vieux, J. 1977, 1997. [337][398], Willis, Roy & William G. Doty. 1982. [341], Wilkinson, Richard H. 2003. [340]

بنابراین، یکی از لایه‌های معنایی «شو» Şu مفاهیم «شوهر»، «همسر» و «شریک زندگی» را بیان می‌کند. تداوم این معنا در فارسی مدرن نیز مشهود است: کلمات «شو» şu و «شوی» şuy معنای شوهر/ زن را حفظ می‌کنند. در زبان‌های ترکی، کلمات «سو» Su // سو Sū «که گونه آوایی این مفهوم اسطوره‌ای «شو» Şu هستند، از دوران باستان در معانی «نظامی»، «جنگجو»، «سرباز سپاه» به کار رفته‌اند. این واقعیت که مردان دلیری که به سن نظامیگری رسیده‌اند، قادر به جنگیدن هستند و همچنین آماده ازدواج و تشکیل خانواده هستند، «سو Su // سو Sū» نامیده می‌شوند، به دلیل همین مبنای اسطوره‌ای است. به همین دلیل است که به پسر جوان ترک که به سن ازدواج رسیده اما هنوز ازدواج نکرده است، «سوبای subay // سوبای sübay» گفته می‌شود. عنصر «Su//Sü» در اینجا هم به معنای سرباز و هم به معنای مرد جوانی که آماده شوهر شدن است، می‌باشد.

در نتیجه، «Shu» (Şu) و گونه‌های آوایی آن «Su//Sü» نه تنها به معنای «نور، برق، درخشش» هستند، بلکه به معنای «سرباز»، «عضو ارتش»، «لشکری»، «جنگاور»، «شوهر»، «همسر» نیز می‌باشند.

از این رو می‌توان دریافت که «Su//Shu»، اولین جزء نام مکانی "سولدوز" «Sulduz»، از دوران باستان با معنای «محافظ، مدافع، سرباز، مراقب» مرتبط بوده است.

بر اساس چنین احتمالی، نام سولدوز «Sulduz» را می‌توان به صورت "سو-اولدوزو" «Sü Ulduzu» / «Su Ulduz» "سو-اولدوز" تفسیر کرد که می‌توان آن را به صورت «ستاره محافظ»، «ستاره سرباز»، «ستاره جنگجوی دلیر» ترجمه کرد. در زبان‌های ترکی باستان، ریشه «Sü / Su / Şu» مقوله‌ای پیچیده است که هم معنای نظامی-اجتماعی و هم معنای اسطوره‌ای-مقدس را در خود جای داده است. این معنای چندلایه به طور مداوم توسط محققان برجسته تورکولوژی (ترک‌شناسی) و اسطوره‌شناسی تأیید شده است.

جرارد کلاوسن Gerard Clauson در فرهنگ ریشه‌شناسی ترکی پیش از قرن سیزدهم *An Etymological Dictionary of Pre-13th Century Turkish* (۱۹۷۲، صفحات ۸۴۳-۸۴۲) به وضوح نشان می‌دهد که قدیمی‌ترین و اصلی‌ترین معنای ریشه «sü / su» «ارتش، قشون، دسته، واحد نظامی» است. همین خط معنایی، در منبع زبان ترکی کلاسیک قرن یازدهم، دیوان لغات الترک، نوشته محمود کاشغری، نیز ذکر شده است: «Sü — ارتش؛ sü başı — فرمانده ارتش». (DLT، جلد ۱، ۱۹۱۵، صفحه ۲۱۱).

این تحول معنایی در فرهنگ لغت و معانی Räsänen "رسانن" (۱۹۶۹، صفحه ۳۸۳) به شکل «sübay / subay» به عنوان یک رتبه نظامی و یک اصطلاح جایگاه اجتماعی مرتبط با بلوغ-سن ازدواج نشان داده شده است. یعنی «sü» نه تنها ساختار نظامی، بلکه کهن‌الگوی «جنگجو، مرد شجاع در سن بلوغ» را نیز بیان می‌کرد. این معناشناسی در لایه‌های باستانی اساطیر ترکی گسترش بیشتری یافت و راه را برای «Sü / Su / Şu» هموار کرد تا به عنوان شجاعت، انرژی حیات و زندگی و آغاز مردانگی درک شود.

اوگل Ögel (۱۹۷۱-۱۹۸۹؛ ۱۹۹۵، صفحات ۲۳۱-۲۳۲) تأکید می‌کند که در کیهان‌شناسی ترکی باستان، این ریشه نماد «نفس و دَم زندگی»، «مردانگی» و «روح جنگجو» است. اسین Esin (۱۹۷۸، صفحات ۸۷-۸۹) نیز خاطرنشان می‌کند که این ریشه علاوه بر کارکرد «برق و درخشش نور»، لایه‌های معنایی «مردانگی و محافظت» را نیز در خود جای داده است. الیاده Eliade (۱۹۵۸، صفحات ۱۱۷-۱۱۹) نشان می‌دهد که در یک زمینه اسطوره‌شناسی کلی، کهن‌الگوی «نگهبان-محافظ - جنگاور-سلحشور» هم با خدایان نور و روشنی و هم با خدایان جنگ مرتبط است؛ این امر از نظر علمی دوگانگی معنایی «سو Su / Sü / شو Şu» - هم با خاستگاه نور و روشنی مقدس و هم با خاستگاه جنگجو-محافظ - را با هم تطبیق می‌دهد. بنابراین: «Sü / Su» اصطلاح نظامی اصلی در ترکی باستان است به معنی «قشون، ارتش، دسته نظامی». سوباشی «Sü başı» --- فرمانده؛ سوبای «subay / sübay» --- شجاعت، بلوغ، جایگاه اجتماعی. در سطح اسطوره‌ای، «Sü / Su / Şu» - -- هم کارکرد نور-روشنایی-درخشش و هم دلیری و مردانگی-محافظت-جنگاوری را دارد. این معنای چندلایه توسط اوگل Ögel، اسین Esin و الیاده Eliade به عنوان یک ساختار اسطوره‌ای تأیید شده است. در نتیجه، تمام منابع علمی نشان می‌دهند که ریشه «Sü / Su / Şu» فقط یک کلمه ساده برای «آب» یا «نور» نیست، بلکه مرکز اساسی قدیمی‌ترین مفاهیم

نظامی، اجتماعی و کیهانی جهان ترک است: ---> قشون (اردو، ارتش) + شجاعت (دلیری، تهور) + نور کیهانی + انرژی حیات در یک نقطه به هم می‌رسند.

: Clauson, Gerard. 1972, 842–843. [32], Kaşgarlı Mahmud. 1915, c.1, 211. [401], Räsänen, Martti. 1969, 383. [33], Ögel, Bahaeddin. 1971–1989; ayrıca 1995 nâşri, 231–232. [58], Esin, Emel. 1978, 87–89. [86], Eliade, Mircea. 1958, 117–119. [66]

در زبان ترکی باستان، مؤلفه‌ی «Su/Sü» به معنای محافظ، سرباز، جنگجو، پیاده‌نظام و همچنین «مرد» و «دلور» به کار رفته است. ژان ویو J. Vieux در باب خدای مصر باستان «شو» Šu چنین گزارش می‌دهد:

«ریشه‌شناسی نام او «بالابرنده، بالا کشیدن، بالا کشان» است. او مانند اطلس در اساطیر یونان، نگهدارنده‌ی گنبد آسمان محسوب می‌شد. به فرمان خدا و ایزد "را//رع"، میان گب (خدای زمین) و نوت (الهه‌ی آسمان) جای گرفت. شو، زمین و آسمان را به سختی از هم جدا کرد، نوت را به آسمان بالا برد و با دستانش او را در بالا نگاه داشت... شو آشکارا خدای «هوا» و خدای خلأ الهی به‌شمار می‌رود. شو همواره به شکل انسان تجسم یافته است. او چون انسانی نشان داده شده است که بر سرش پری از شترمرغ نصب شده است. پس پری شترمرغ نماد نام اوست. شو جانشین و نماینده‌ی خدای "را//رع" و فرمانروای زمین (شاه و سلطان) بوده است [۱۰، 28s].

از جزء «سو» Su در نام «سولدوز» Sulduz — که دارای معنای نور و روشنایی است — را می‌توان در سرزمین‌های دیگر، از جمله در هند نیز پی‌گیری کرد. خدای «شو» Šu با ریشه ترکی را می‌توان در فرم‌های «شو» Šuv، «شووا» Šuva و «شیوه» Šivə بازسازی نمود. به نظر ما، این ایزد با منشأ ترکی، در پانتئون خدایان هند باستان یکی از مهم‌ترین خدایان به‌شمار می‌رفته است.

اسطوره‌شناس ریچارد کاوندیش Richard Cavendish در صفحه ۶۶ اثر خود با عنوان *Mythology: An Illustrated Encyclopedia of the Principal Myths and Religions of the World* یادآور می‌شود که نام این ایزد در اسطوره‌شناسی هند، در زبان سانسکریت به صورت «شاوا» Šava ثبت شده است. این ایزد بعدها در اسطوره‌شناسی متأخر هند با نام «شیوا» شناخته شد [۱۱، ص. ۶۶].

ویلیام جی. دوتی William G. Doty نیز در صفحه ۴۴ کتاب خود با عنوان *The Times World of Mythology* در بخش مربوط به اسطوره‌شناسی هند، درباره ایزد شیوامینویسد: «شیوا خدای ظلمت، تاریکی و ویرانگری است و شخصیتی هراس‌انگیز دارد. پیرامون او را ارواح دهشتناک، تردیدها و دیوان (دِمون‌ها) فرا گرفته‌اند. اما او جنبه‌های نیک نیز دارد... از ازدواج شیوا با پارواتی شماری از خدایان زاده شدند؛ از جمله خدای جنگ، گَنِشا Genśa، لاکشمی Lakṣmi یا ساراسواتی Sarasvati...» [۹، ص. ۴۴].

در نظام‌های اسطوره‌ای خاور نزدیک باستان و اوراسیا، صورت ایزدی «شو» Šu به عنوان حامل خویشتکاری‌های (کارکردهای) گوناگون کیهان‌زایانه (کوسموگونیک) ظاهر می‌شود و در ساختارهای اسطوره‌ای هم مصر و هم اقوام ترک‌زبان، با اصول هوا، نفس، نور و تعادل کیهانی پیوند داده می‌شود. "ویو" Vieux (۱۹۵۲، صص. ۲۸–۳۰) در تحلیل کهن‌ترین لایه‌های کیهان‌زایی مصر یادآور می‌شود که "شو" Šu یکی از نخستین خدایان آفریننده در پانتئون مصر بوده و به مثابه تجسم «هوا، نفس و خلأ کیهانی» عمل می‌کرده است. او به فرمان خدای رَع Rə، زمین و آسمان را از یکدیگر جدا می‌کند و بدین‌سان نظام نخستین

آفرینش را شکل می‌دهد. از این منظر، شو Su هم «نیروی برافرازنده گنبد آسمان» و هم نماد پاسداری از نظم کیهانی به‌شمار می‌رود. آسمان Assmann (۲۰۰۱، صص. ۹۷-۹۹) این توصیف را تکمیل کرده و می‌نویسد که خدای "شو" میان رع و اتوم نقش «نفس و نیروی نورانی ایزدی» را ایفا می‌کند؛ پر شترمرغ که از ویژگی‌های نمادین اوست، به‌عنوان نماد عدالت، توازن و هارمونی کیهانی تفسیر می‌شود. در نظام آفرینش هلیوپولیتی مصر heliopolit، جفت "شو - تفنوت" به‌عنوان «نخستین زوج ایزدی (زن و شوهر)» هم مرحله آغازین آفرینش و هم کهن‌الگوی دوگانگی کیهانی (هوا - رطوبت) را نمایندگی می‌کنند.

پژوهشگران به همسانی‌های این کارکرد و خویشکاری ایزدی در اسطوره‌شناسی‌های هند-اوراسیا نیز اشاره کرده‌اند. کاوندیش Cavendish (۱۹۸۳، ص. ۶۶) نشان می‌دهد که صورت «شاوا / Shava» در متون کهن هندی بعدها به «شیوا / Shiva» تحول یافته و این ایزد به نیرویی بدل شده است که «ویرانگر و نوزا»، «پیونددهنده نور و ظلمت» و «تنظیم‌کننده ریتم کیهانی مرگ و زایش دوباره» به‌شمار می‌رود. این دگرگونی معنایی نمونه‌ای کلاسیک از آن است که چگونه نام‌های اسطوره‌ای از رهگذر تحول‌های آوایی (فونتیکی)، لایه‌های کارکردی یا خویشکاریهای نوینی کسب می‌کنند.

دوتی Doty (۱۹۹۶، صص. ۴۴-۴۶) نیز تأکید می‌کند که خویشکاری یا کارکرد دوگانه شیوا به‌مثابه هم «نابودکننده» و هم «بازآفریننده»، از نظر تیپولوژیک با دوالیزم (دوگانگی) «نور-تاریکی» و «آفریننده-پاسدار» در اسطوره‌شناسی کهن ترک شباهت دارد. این همسانی‌ها نشان می‌دهد که در نظام‌های اسطوره‌ای اوراسیا، مفهوم «هوا-نفس-نور» عموماً هم با آغاز آفرینش و هم با محافظت و پاسداری از تعادل کیهانی پیوند داده شده است. بدین ترتیب، هم خدای «شو» Su در مصر و هم الگوی «شیوا / شاوا» Siva/Sava در سنت هند-اوراسیا، هسته معنایی کهنی مشترک را باز می‌تابانند: نفس (روح کیهانی) — نور / فروغ (انرژی آفریننده) — دوگانگی (نور-ظلمت، آفرینش-ویرانی) — نظم و تعادل کیهانی. این همسانی‌ها به‌صورت علمی وجود پیوندهای عمیق تیپولوژیک را میان تصورات کیهان‌زایانه فرهنگ‌های کهن ترک و دیگر فرهنگ‌های مشرق‌زمین تأیید می‌کند. بنگرید به:

Cavendish, Richard. 1983, 66. [402], Doty, William G. Assmann, Jan. 2001, 97-99. [248]
1996, 44-46. [403], Vieux, Jean. 1952, 28-30. [404]

با نگرستن به تاریخ کهن چین، آشکار می‌شود که همین نام اسطوره‌ای با منشأ ترکی، با عنوان «سلسله شو Su» و نیز در نام «شو خان» Su Xan، از سوی فرمانروایان مورد استفاده قرار گرفته است. «شو» همچنین در لیست نام پادشاهان سومر-اکد (۲۰۲۷-۲۰۰۳ پیش از میلاد) نیز دیده می‌شود و جالب آن‌که حدود ۱۸۰۰ سال بعد (در سده چهارم پیش از میلاد)، هم‌زمان با لشکرکشی اسکندر به آسیای میانه، این نام بار دیگر به‌عنوان نام یک سلطان، خاقان یا امپراتور ترک ظاهر می‌گردد. در پادشاهی باستانی سومر-اکد، کاربرد مؤلفه «Šu» (Su) در نام شاهان — مانند "شوسین" Šu-Sin، شو-سوئن Šu-Su'en، "شو-درو" Šu-Durul، "شو-کابتا" Šu-Kabta و جز آن — نشان می‌دهد که این مورفم در خاور نزدیک باستان، عنصری کهن و قدسی با رواج گسترده بوده است. سومرشناس ساموئل نوآ کرامر، این پدیده را به‌صورت نظام‌مند بررسی کرده و بیان می‌کند که هسته معنایی اصلی لوگوگرام «ŠU» با مفاهیمی چون «برداشتن، بالا بردن، برکشیدن، با دست به بالا افراشتن» پیوند دارد (Kramer 1963 صص. ۱۱۲-۱۱۵).

که هم معنای «دست»، هم «اوج رساندن، بالا بردن» و هم «برکشیدن/برافراشتن» را بیان می‌کند؛ از این‌رو، مؤلفه «Šu» در نام‌های شاهان سومری غالباً با معنای «در پناه خدای برکشنده، بالا برنده، اوج رساننده و توان‌بخش» به‌کار می‌رفته است. این دلالت معنایی با کارکرد خدای «شو» در کیهان‌زایی مصری — که هوا و نور را به آسمان «برمی‌افرازد» و با جدا کردن زمین و

آسمان، نظم کیهانی را پدید می‌آورد — از نظر تیپولوژیک کاملاً همخوان است. بدین ترتیب، افزون بر همانندی آوایی، همپوشانی معنایی کارکردهای «بالا بردن — برکشیدن — روشن ساختن» نشان می‌دهد که عنصر «Šu/شو» در فرهنگ‌های باستانی خاور نزدیک به مثابه مفهومی کهن کیهان‌زایانه مشترک حضور داشته است. این همسانی‌ها امکان فرض تماس‌های فرهنگی یا بازمانده‌های لایه‌ای کهن تر و پروتواساطیری را فراهم می‌آورد. بنگرید به: *Bkz. Kramer, Samuel Noah.*

«شو» Šu نام دولتی بود در سرزمین فعلی چین که در دوره سه پادشاهی [۲۵۳] 1963, 112–115.
 (۲۶۳–۲۲۱ میلادی) وجود داشت. بنیاد این دولت به دست «لیو بی» Liu Bey نهاده شد؛ کسی که خود را ادامه‌دهنده دودمان Han «هان/حان» (در اصل همان «حان» ترکان) می‌دانست. به نظر ما، «شو خان» Šu Xan یا «شو حان» Šu Han در اصل نام یک سلطان و خان ترک بوده است. در تأیید این دیدگاه، ن.م. خودی‌یف N.M. Xudiyev و آ.آ. قلی‌یف Ə.A. Quliyev در صفحه ۱۲۶ اثر خود با عنوان "Qədim Türk Abidələrinin Sözlüyü" واژه‌نامه کتیبه‌های باستانی ترک، در توضیح مدخل «شو» می‌نویسند: «نام خان افسانه‌ای ترک و نیز نام شهری که او فتح کرده است.» [۷، ص. ۱۲۶]. در تاریخ‌نگاری چینی، نام «شو» Šu به طور سنتی به عنوان دولتی کهن در منطقه سیچوان Sichuan معرفی شده و بدین سان، اصطلاح «Shu» (Šu) صرفاً به عنوان مفهومی متعلق به فضای سیاسی — قوم‌نگارانه چین شناخته شده است. با این حال، منابع ترکی و سالنامه‌های آسیای میانه نشان می‌دهند که نام «شو» تنها جزئی یا عنصری از نام‌گذاری سیاسی چین نبوده، بلکه در درون قوم‌نگاری (etnoqrafiya)، توپونیمیا (toponimiya) و آنتروپو-توپونیمیا (antropotoponimiya) ترک نیز از دیرباز به عنوان نامی کهن، قدسی و قومی حضور داشته است. ذکر نام «شو» در منابع ترکی، پیش از همه در پژوهش‌های خودی‌یف Xudiyev و قلی‌یف Quliyev تأیید شده است؛ این پژوهشگران یادآور می‌شوند که در حماسه‌ها و سالنامه‌های باستانی ترک از خاقانی با نام «شو» یاد شده و این شخصیت در سنت سیاسی — اسطوره‌ای ترک جایگاهی مهم داشته است (Xudiyev & Quliyev 1980، ص. ۱۲۶). این امر نشان می‌دهد که نام «شو» نه تنها به جغرافیای چین منحصر نبوده، بلکه به عنوان نام شخصی رهبران سیاسی و سران قبایل ترک نیز به کار می‌رفته است. سینولوگ (چین شناس) ا.ن. کیونر E. N. Kyuner و مورخ اُنگ‌یون (Weng Wenxun) در تحلیل سالنامه‌های چینی تصریح می‌کنند که در سده چهارم میلادی، در منطقه آسیای میانه از ترکانی با نام «شو» Šu یاد شده و این موضوع به صراحت در سالنامه «وی‌شو» (Wei Shu) ثبت گردیده است. به نوشته کیونر، «ترکان شو» که در «وی‌شو» ذکر شده‌اند، نه تنها به صورت یک توپونیم (جای نام)، بلکه به عنوان یک اتونیم (قوم نام) نیز معرفی شده‌اند و نام این قوم ناشی از همانندی تصادفی آوایی با یک نام چینی نیست، بلکه در جهان ترک ریشه‌ای مستقل داشته است (Kyuner 1961، صص. ۵۴–۵۵). این همسانی‌های

تاریخی نشان می‌دهد که: «شو» "Shu // Šu" — به عنوان نامی جغرافیایی — سیاسی در چین؛ و همچنین به عنوان نامی سیاسی، اسطوره‌ای و قومی در سنت ترک؛ که از نظر آوایی نیز به یکدیگر نزدیک‌اند، تظاهر و نمود پیدا می‌کند. در نتیجه، هم سالنامه‌های چینی (Wei Shu)، هم سنت مکتوب و شفاهی ترک (Xudiyev & Quliyev 1980)، و هم تحلیل‌های سینولوژیک (Kyuner 1961) نشان می‌دهند که نام «شو» در مثلث خاور نزدیک — آسیای میانه — چین، مؤلفه‌ای کهن، چندلایه و چندفرهنگی در حوزه اتونیم/توپونیم بوده و ریشه در تاریخ، فرهنگ و میفولوژی ترکان باستان دارد. بنگرید به:

Bkz. : Kyuner, E. N. 1961, ss. 54–55.[405] , Ongyun (Weng Wenxun). Pekin.[406] , Xudiyev, H., & Quliyev. 1980, s. 126.[407]

جزء نخست نام «سولدوز» Sulduz، یعنی «سو» در معنای «نور» و «روشنایی»، اگر از بُعد آسمانی و سماوی جدا شده و در معنای عنصر زمینی «آب» (= مایه حیات) در نظر گرفته شود، در آن صورت «شو خان» Şu Xan به گمان ما در یکی از صورت‌ها همان «سو خان» Su Xan یا «سو خانی» Su Xanı است که نام او در اسطوره‌شناسی کهن ترک آمده است؛ زیرا «شو» نیز واریانت و گونه‌ای دیگر از واژه «سو» به شمار می‌رود. بار دیگر باید یادآور شد که در میان اقوام ترک‌زبان و ترک‌تبار، باور به آب از دیرباز وجود داشته و «سو» (=آب) به صورت یک آونگون (= نشان، نماد، سمبل) و اسطوره درآمده است. آیین‌ها و سنت‌هایی که بازتاب‌دهنده پرستش و ایمان به آب و به ایزد آب (=الهه یا خدای آب) بوده‌اند، همواره در میان ترکان حضور داشته و نمود یافته‌اند. بدین‌سان، در میان اقوام ترک‌زبان، «خدای آب» یا «ایزدبانوی آب» یکی از ایزدان اصلی به شمار می‌رفته است. اقوام کهن ترک برای خدای آب نام‌های گوناگونی به کار می‌بردند. به گفته اسطوره‌شناس آذربایجانی میرعلی سیدآوف، برخی او را «سو-اییه‌سی» Su- iyesi، برخی «یاییق» Yayıq، و گاه «قاران» Qaran، گاه «یو-اییه‌سی» Yu- iyesi، گاه «سو-جَدیم» Su- cəddim، گاه «سو-بابا» Su- Baba و همچنین «سو-خان» Su- Xan نامیده‌اند [۸، ص. ۳۱۹].

به‌ظنّ و گمان ما، خاقانی که در سرزمین و قلمرو چین با نام «شو خان» Şu xan فرمان می‌راند، محتملاً همان «سو خان» Su- Xan ترکان بوده باشد. جایگاه مهم «خدای آب» در اسطوره‌شناسی اقوام ترک را می‌توان از جایگاه و بسامد نام او در دعا‌های شمنی ترکان نیز دریافت. به گفته عبدالقادر اینان، نخستین ایزدی که با فراخوانِ قام یا شَمَن به یاری انسان‌ها می‌شتابد، «یاییق خان» یا «یاییک خان» نام دارد که همان خدای آب است [۸، ص. ۳۰۸].

پژوهش‌هایی که درباره «شو» Şu انجام داده‌ایم نشان می‌دهد که این نام دارای گونه‌های آوایی گوناگون بوده و هم‌زمان چندین لایه معنایی را در بر می‌گیرد. بررسی‌ها روشن می‌سازد که واژه «شو» در زبان چینی به صورت‌های «شائو» Şao، «شه» Şe و «شی» Şi نیز به کار می‌رود. در زبان چینی، این واژه اسطوره‌ای با منشأ ترکی دارای طیفی از معانی است که به‌زعم ما، ریشه در ویژگی‌ها، خصائص و نمادهایی دارد که «شو» به‌عنوان ایزد و مفهوم اسطوره‌ای ترک در خود حمل می‌کرده است. در زبان چینی، یکی از معانی «شائو» Şao، «شاخه» یا «شاخه درخت» است و معنای دیگر آن «خبر یا پیام رساندن» دانسته می‌شود. از دیدگاه ما، واژه‌های «چوو» Čuv / چو Čov در زبان ترکی — که در معانی «خبر»، «جار زدن»، «ندا دادن» و «انتشار خبر» به کار می‌روند — با واژه «شائو» در زبان چینی از یک ریشه و منشأ مشترک برخوردارند. حتی واژه «شایعه» در زبان عربی معاصر (به معنای خبر پراکنی و پراکندن خبر) نیز در اصل برگرفته از همین واژه ترکی «شو» Şu دانسته می‌شود. در زبان ترکی باستان، ریشه‌های čuv/čov/čub هم از نظر معنایی و هم از نظر آوایی و کارکردی، کهن‌الگویی واژگانی چندلایه و گسترده را تشکیل می‌دهند. کلاوسون (۱۹۷۲، صص. ۴۲۱-۴۲۳) نشان می‌دهد که معنای نخستین این ریشه با کارکردهایی چون «پراکندن، جهت دادن، جار زدن، نظارت و هدایت گله، گردآوردن خبر در یک‌جا یا انتشار آن» پیوند داشته است. تحلیل او تأیید می‌کند که ریشه čov/čuv در جوامع ترک باستان، فعلی با کارکردهای اجتماعی و ارتباطی بوده است. در فرایندهایی همچون انتشار خبر در میان مردم، فعالیت جارچیان و انتقال اطلاعات در درون جامعه، حوزه معنایی این ریشه نقشی اساسی ایفا می‌کرده است. حضور ردّ و نشان این ریشه نه تنها در زبان‌های ترکی، بلکه در خانواده‌های زبانی همجوار نیز نشان می‌دهد که با لایه‌ای کهن و گسترده در سطح حوزه فرهنگی-زبانی در مقیاس جغرافیایی گسترده روبرو هستیم. دُرفر Doerfer (۱۹۶۳، ج. ۱، صص. ۲۳۳-۲۳۵) واژه ایرانی šāye‘eh (شایعه = خبرمنتشر شده، خبر پراکنی، نشر خبر) را از نظر معنایی هم‌تراز با ریشه ترکی čov/čuv دانسته و حتی در برخی موارد به نزدیکی آوایی میان آن‌ها اشاره می‌کند. وی پیدایش اصطلاحی اجتماعی-کاربردی مانند «شایعه» در زبان‌های ایرانی را با تأثیر حوزه‌ای ترکی مرتبط می‌داند و تصریح می‌کند که این حوزه

معنایی بر محور سه گانه «پراکنده شدن - انتشار دادن - شنیده شدن» شکل گرفته است. همسانی‌های موجود در زبان‌های چینی باستان نیز به روشنی نشان می‌دهد که این ریشه در تاریخ فرهنگی و زبانی آسیا گستره‌ای وسیع داشته است. **پولی‌بلنک** Pulleyblank (۱۹۸۴، صص. ۱۱۲-۱۱۵) تأیید می‌کند که ریشه‌های shao/šaw در زبان چینی باستان دارای معانی «پراکنده کردن، رساندن، بردن، خبر بردن» بوده‌اند. وی همچنین یادآور می‌شود که این ریشه‌ها لایه معنایی دومی نیز داشته‌اند، یعنی «شاخه، انشعاب، بازو»، که آن نیز با منطق «گسترش از یک نقطه به نقاط متعدد» همخوانی دارد. این همسانی، حتی اگر از نظر آوایی کاملاً منطبق نباشد، از حیث معنایی و کارکردی بسیار نیرومند است و به کهن‌الگوی مشترک «انتشار و انتقال اطلاعات» اشاره دارد. پژوهش معتبر **بکستر** Baxter و **ساگارت** Sagart (۲۰۱۴، صص. ۲۵۴-۲۵۶) در بازسازی زبان چینی باستان، با دقت بیشتری انگیزه ریشه‌های šaw/šəw/ši را تبیین کرده و نشان می‌دهد که این واحدهای واژگانی دارای معانی «برده شدن، حمل شدن، آورده شدن، منتشر شدن» بوده‌اند. این نتیجه با نظریه ارائه‌شده از سوی **پولی‌بلنک** Pulleyblank در سال ۱۹۸۴ هم‌خوان است و با الگوی معنایی ریشه ترکی čov/čuv تطابقی آشکار دارد. مجموع این همسانی‌ها — در زبان‌های ترکی، ایرانی و چینی باستان — نشان می‌دهد که نظام‌های واژگانی متعلق به خانواده‌های زبانی کاملاً متفاوت، هسته معنایی واحدی را حفظ کرده‌اند؛ هسته‌ای که بر مفهوم «گسترش، انتشار، نشروانتقال، رسانش و حرکت اطلاعات» استوار است. بدین‌سان، هم داده‌های ترکی باستان در پژوهش **کلاوسون** Clauson (۱۹۷۲، صص. ۴۲۱-۴۲۳)، هم مقایسه **دُرفر** Doerfer با زبان‌های ایرانی (۱۹۶۳، صص. ۲۳۳-۲۳۵)، و هم تحقیقات **پولی‌بلنک** Pulleyblank (۱۹۸۴، صص. ۱۱۲-۱۱۵) و **بکستر-ساگارت** Baxter-Sagart (۲۰۱۴، صص. ۲۵۴-۲۵۶) درباره واژگان چینی باستان، به صورت علمی تأیید می‌کند که ریشه čov/čuv یکی از صورت‌های بنیادین کهن‌الگوی «پراکنده کردن - رساندن - حمل شدن» در حوزه فرهنگی-معنایی پان‌آسیایی بوده است. نگاه کنید به : *Clauson, [408], Baxter, William H., & Laurent Sagart. 2014, ss. 254-256. [408], Gerard. 1972, ss. 421-423. [32], Doerfer, Gerhard. 1963, ss. 233-235. [271], Pulleyblank, Edwin G. (1984): ss. 112-115. [409]*

بر پایه این تفسیر و توضیح، یکی از معانی یا لایه‌های معنایی نام «سولدوز» می‌تواند «ستاره خبررسان»، «ستاره پیام‌آور»، «ستاره جازن»، یا «ستاره پراکنده خبر» و دقیق‌تر «ستاره چوان / çovan» چوان "çuvan" باشد. "چوو" çov یا "چوو" çuv در بین ترکان باستان به معانی "پراکندن"، "پخش"، "گسترش" بوده است. با توجه به این تفاسیر "چووان" çovan یا "چووان" çuvan در ترکی باستان یعنی چوو انداز، شایعه پراکن، خبر انداز، خبر پراکن، شایعه نمودن خبر. بدین ترتیب، چنین برمی‌آید که یکی از لایه‌های معنایی «شو / Šu / شو / Šuv» نیز «پراکندن»، «نشر و پخش» یا «گستراندن» است. به گمان ما، علت آنکه در زبان ترکی به کسی که دام و گله را در چراگاه «پخش یا می‌گستراند» واژه «چوبان / چوپان» گفته می‌شود، دقیقاً از همین معنای «گستراندن، پراکندن، انتشار دادن» در واژه «شو / Šu / شو / Šuv» سرچشمه می‌گیرد. بدین معنا که ترکان کهن، بر پایه معنای «گستراندن» در «شو / Šu / شو / Šuv»، به فردی که گله گوسفند را می‌پراکند و به چرا می‌برد، صورت‌هایی چون «شووان Šuv.an»، «شوبان Šub.an»، «چوبان Čoban»، «چوبان Čub.an»، «شابان Šab.an» یا «شیبان Šib.an» اطلاق کرده‌اند. در زبان‌های ترکی باستان، پیوند ریشه čov/čuv/čub

با معنای «گستراندن، چراندن، هدایت کردن» نه‌تنها جنبه واژگانی، بلکه لایه‌ای اسطوره‌ای-معنایی نیز دارد. **کلاوسون** (۱۹۷۲، ص. ۴۲۲) نشان می‌دهد که واژه «چوبان» دقیقاً از همین ریشه تحول یافته و تصریح می‌کند که «چوبان» در سطح معنایی نخستین، تنها به معنای فردی که گله را می‌چراند نیست، بلکه کارکرد «گسترده، پیش‌برنده، جهت‌دهنده و ناظر» را نیز در بر دارد. این تحلیل ریشه‌شناختی، در پس معنای اجتماعی-معیشتی واژه، چارچوبی کهن و آرکائیک را آشکار می‌سازد؛

چارچوبی که می‌توان آن را کهن‌الگوی «نیروی هدایت‌گر» نامید. در اندیشه اسطوره‌ای ترکان باستان، کارکرد «چوپان» تنها به فعالیت اقتصادی محدود نمی‌شد. م. سیدآف Seyidov (۱۹۸۳، صص. ۱۴۸-۱۵۰) با تحلیلی گسترده از کارکرد اسطوره‌ای چوپان (چوپان) نشان می‌دهد که این تصویر در الگوی جهان‌بینی ترکان کهن، نقش «رهبر، پاسدار، محافظ، راهنما و سامان‌بخش کیهانی» را بر عهده داشته است. چوپان (چوپان) — به‌مثابه موجودی که هم گله را پاس می‌دارد، هم راه می‌نماید و هم مرزها را تعیین می‌کند — در کیهان‌شناسی ترک نماد «اصل هدایت‌گر برقرارکننده نظم کیهانی» بوده است. سیدآف این کهن‌الگو را با شمنیسم و الگوی جهان آسمان‌محور ترک پیوند داده و تصریح می‌کند که چوپان (چوپان) صرفاً راهنمای فیزیکی نیست، بلکه کارکرد «حامي اسطوره‌ای» را نیز بر دوش دارد؛ یعنی «هدایت‌گر و پاسدار و محافظ قوم، طایفه و ایل» است. بدین ترتیب، تبیین ریشه‌شناختی کلاوسون Clauson و تحلیل اسطوره‌ای سیدآف بر یکدیگر منطبق شده و نشان می‌دهد که مفهوم «چوپان» (چوپان) در فرهنگ ترکی باستان صرفاً اصطلاحی شبانی و معیشتی نبوده، بلکه کهن‌الگویی آرکائیک با کارکردی کیهان‌زادانه به‌شمار می‌رفته است؛ نیرویی که «راه را نشان می‌دهد، جهت را تعیین می‌کند، پاس می‌دارد و نظم می‌بخشد». از این منظر، تصویر چوپان در فرهنگ ترک مفهومی پیچیده و چندلایه است که در سطوح تاریخ زبان، ساختار اجتماعی-فرهنگی و لایه‌های اسطوره‌ای به هم می‌پیوندد. بنگرید به: . Seyidov, [32], Bkz. Clauson, Gerard. 1972, s. 422. [265] Mirali. 1983, ss. 148-150.

صورت‌های «شوب / Şub / چوب / Çub / چوب / Çob» و «شو» Şuv گونه‌های آوایی متفاوت یک واژه به‌شمار می‌روند و در ماهیت، معنایی واحد را حمل می‌کنند. جزء «آن» An که در ساختار این نام‌ها حضور دارد، در نظام اسطوره‌ای ترکی باستان معنای «ایزد/خدا» را افاده می‌کند. از اینرو، ترکیب‌های «شو.آن / Şu.an / شو.آن / Şuv.an» یا «شوان» در ریشه‌شناسی خود در میان جوامع نخستین ترک به معنای «خدای شو» Şu Allah یا «ایزد شو» Şu Tanrısı بوده و بر پایه لایه‌های معنایی گوناگون «شو» Şu، مفاهیم متعددی را در بر می‌گرفته است؛ از جمله: «خدای تاریکی‌ها»، «خدای شب»، «هدایت‌کننده به راه راست و نور در دل تاریکی»، «بیرون‌آورنده از ظلمت به روشنایی»، «رهبر»، «هدایت‌کننده گله»، «سکّاندار گله و رمه»، «پاسدار»، «نگهبان»، «محافظ در تاریکی‌ها»، «ستاره چوپان/ستاره راهنما» و جز آن. بر پایه این تبیین، روشن می‌شود که صورت‌های «شو.آن / Şuan / شو.آن / Şuvan / شوبان / Şuban / شابان / Şaban / شبان / Şaban / شبیان / Şiban» همگی از یک ریشه اسطوره‌ای مشترک برخاسته و در اصل گونه‌های آوایی «شوان / Şuan / شو.آن / Şuvan» به‌شمار می‌آیند. اگر لایه‌های معنایی «سو / Su / شو / Şu» به‌عنوان جزء نخست نام «سولدوز» را — همچون «پاسدار، مدافع، محافظ، سرباز» — در نظر بگیریم، با احتمال قوی می‌توان این نام جغرافیایی را به‌صورت «سو اولدوز / Su Ulduz / سو اولدوز / Sü Ulduz» یعنی «ستاره نگهبان، ستاره پاسدار، ستاره محافظ» تفسیر کرد. در زبان ترکی باستان، جزء «سو» Su//Sü از دیرباز در معانی «نگهبان، سرباز، جنگاور، پیاده‌نظام، مرد، دلیر» به‌کار رفته است. در نظام زبانی ترکی کهن، ریشه sü/su صرفاً یک صورت واژگانی نبوده، بلکه واحدی چندلایه با ابعاد اجتماعی، نظامی و اسطوره‌ای به‌شمار می‌رفته است. کلاوسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۸۴۲-۸۴۳) تأیید می‌کند که این ریشه در کهن‌ترین دوره ترکی به معنای «سپاه، لشکر، یگان نظامی» استعمال می‌شده و تصریح می‌کند که اصطلاح sü "سو" یکی از مفاهیم بنیادین در ساختار اجتماعی-نظامی ترکان بوده است. این واقعیت تاریخی در منابع کلاسیک نیز بازتاب یافته است. کاشغری محمود در اثر خود دیوان لغات‌الترک به‌صراحت می‌نویسد: «سُو Sü به معنای لشکر است؛ سُو باشی sü başı فرمانده لشکر است» (کاشغری محمود، ۱۹۱۵، ج ۱، ص ۲۱۱). راسانن Räsänen (۱۹۶۹، ص ۳۸۳) نیز نشان می‌دهد که این ریشه در صورت‌های متأخرتر ترکی، همچون «سوبای/سوبای»

subay/sübay، هم دلالت بر رتبه نظامی داشته و هم با وضعیت اجتماعی مرتبط با سن ازدواج پیوند یافته است. این مشاهدات زبان‌شناختی-جامعه‌شناختی نشان می‌دهد که این ریشه نه تنها بار معنایی نظامی داشته، بلکه با سازمان‌یافتگی اجتماعی نیز در ارتباط بوده است. با این همه، معنای ریشه Sü/su به این حوزه محدود نمی‌شود. تحلیل متون اسطوره‌ای ترکی باستان نشان می‌دهد که این ریشه کارکردهایی والا تر و قدسی تر نیز داشته است؛ از جمله «نیروی کیهانی مدافع و محافظ دلیرمردان»، «انرژی و نیروی جوانمردی و مردانگی» و «نیرو و قوه ایزدی مدافع». اؤگل Ögel (۱۹۹۵، صص. ۲۳۱-۲۳۲) با تأکید بر جایگاه برجسته این لایه معنایی در اندیشه اسطوره‌ای ترک باستان، یادآور می‌شود که عنصر Sü/su هم نماد صفات جنگاوری و هم بازنمای کهن‌الگوی «دلیری و سلحشوری/جوانمردی» بوده است. اسین Esin (۱۹۷۸، صص. ۸۷-۸۹) این دیدگاه را تکمیل کرده و ریشه Sü/su را به مثابه «انرژی حیات‌بخش ایزدی»، «نیروی محافظ» و «کهن‌الگوی مردانگی» توصیف می‌کند؛ بدین معنا که موضوع صرفاً قدرت نظامی نیست، بلکه سخن از کارکردی محافظتی در سطح کیهانی-اسطوره‌ای است. تبیین ساختاری این لایه‌های معنایی اسطوره‌ای-نظامی با نظریه عام اسطوره‌شناسی الیاده Eliade نیز هم‌خوانی دارد. الیاده Eliade (۱۹۵۸، صص. ۱۱۷-۱۱۹) نشان می‌دهد که در کیهان‌زایی فرهنگ‌های باستان، کهن‌الگوی «خدای نگهبان و محافظ» هم با کارکرد نور و روشنایی پیوند دارد و هم با صفات جنگاوری. از این رو، ریشه Sü/su در نظام اسطوره‌ای ترک، کهن‌الگوی دوگانه — اما در عین حال یگانه — پدید می‌آورد؛ از یک سو نماینده «نور، روشنایی و انرژی کیهانی» و از سوی دیگر مجری کارکرد «دلیری و جوانمردی، نگهبانی، محافظت و پاسداری». با گردآوردن همه این منابع علمی، روشن می‌شود که ریشه Sü/su در ترکی باستان نه تنها به عنوان یک اصطلاح صرفاً نظامی در سطح واژگانی، بلکه به مثابه مفهومی اسطوره‌ای-هستی‌شناختی شکل گرفته است.

قدرت نظامی، انرژی مردانگی، پاسداری، روشنایی، نور و نظم کیهانی — تمامی این کارکردها در ساختار معنایی چندبندی این ریشه به هم می‌پیوندند و یکی از ژرف‌ترین لایه‌های آرکائیک تاریخ فرهنگی ترکان را تشکیل می‌دهند. بنگرید به:

Bkz. Clauson, Gerard. 1972, ss. 842-843. [32], Kaşgarlı Mahmud. 1915, c. 1, s. 211.[315], Räsänen, Martti. 1969, s. 383.[330], Ögel, Bahaeddin. 1995, ss. 231-232.[194], Esin, Emel. 1978, ss. 87-89. [302], Eliade, Mircea. 1958, ss. 117-119. [242]

در قوم‌نگاری ترک نیز، نام «شیبان Şiban // شیبان Şeyban» و قوم و طایفه ترک موسوم به «شیبانیان» که از این ریشه پدید آمده‌اند، دقیقاً از همان نام اسطوره‌ای «شو» Şu منشأ گرفته و با آن مرتبط دانسته می‌شوند. بدین ترتیب، بنیاد معنایی همه این نام‌ها و صورت‌ها بر یک ریشه و خاستگاه مشترک استوار است. معنای نخستین و مشترک آن‌ها کارکردی اسطوره‌ای چون «خدای تاریکی‌ها» یا «ایزد رهاکننده از ظلمت» را بازتاب می‌دهد. در عین حال، یکی از لایه‌های مهم این حوزه معنایی نیز مفهوم «چوپان» (رهبر، راهنما، محافظ و پاسدار) است. ریشه‌شناسی اتنومیم «شیبان Şiban / شیبان Şeyban» با فرایند تکوین قومی ترکان و لایه‌های اسطوره‌ای کهن پیوندی تنگاتنگ دارد. رونا-تاس Róna-Tas (۱۹۹۱، صص. ۶۷-۶۹) و گولدن Golden (۱۹۹۲، صص. ۱۰۳-۱۰۵) یادآور می‌شوند که این نام به ریشه‌ای کهن در زبان‌های ترکی بازمی‌گردد که در زنجیره تحول «شیبان Şiban - شوب Şub - شوو Şuv» تداوم یافته است. بر پایه پژوهش‌های آنان، اتنومیم «شیبان Şiban / شیبان Şeyban» نه یک دگرگونی آوایی تصادفی، بلکه تداوم اجتماعی-قومی ریشه‌ای اسطوره‌ای است که در کهن‌ترین باورهای کیهان‌زایانه ترکان حضور داشته است.

مورفم «شوب» / Sub «شوب» که در هسته این ریشه اسطوره‌ای قرار دارد، در زبان‌های ترکی باستان نه تنها یک واحد آوایی، بلکه نامی ایزدی با بار معنایی قدسی و کهن به‌شمار می‌رفته است.

کلیاشتورنی Klyashtorny (۱۹۹۴، ص ۵۲) نام شیبانیان را مستقیماً با همین نام ایزدی کهن «شوب» / Sub «شوب» مرتبط دانسته و نشان می‌دهد که مورفم بنیادین «شیبان» Šiban با کهن‌ترین تصورات ترکان درباره خدای آسمان پیوند داشته است. این لایه آرکائیک نه تنها با ساحت آسمان، بلکه با کارکردهایی چون «بیرون آوردن از تاریکی به روشنایی»، «راه نمودن» و «هدایت کیهانی» نیز مشخص می‌شود.

این الگوی اسطوره‌ای با پژوهش‌های کلاسیک الیاده Eliade (۱۹۶۴، صص. ۱۴۵-۱۴۷) نیز تأیید می‌شود. الیاده Eliade در بررسی اسطوره‌های کهن ترک و سنت‌های عام شمنی، کهن‌الگوی «ایزد بیرون‌آورنده از تاریکی» را یکی از چهره‌های بنیادین آفرینش معرفی می‌کند. این کهن‌الگو نه تنها در سطح کیهان‌زایی، بلکه در بنیان‌های اسطوره‌ای ساختارهای اجتماعی نیز حضور دارد و الگوی سامان‌یابی جامعه را تعیین می‌کند.

پیوند اتونیم «شیبان» / Šiban «شیبان» با ریشه‌ای که معنای «بیرون‌آورنده (رهایی بخش)، برکننده و هدایت‌کننده» را حمل می‌کند، نشان می‌دهد که این نام صرفاً یک پدیده آوایی نیست، بلکه ماهیتی قدسی-اسطوره‌ای دارد. در مراحل آغازین فرهنگ ترک، کهن‌الگوی «چوبان (چوپان)-پاسدار-راه‌نما» که بیانگر کارکردهای رهبری و حفاظت بود، بخش مهمی از همین حوزه معنایی را تشکیل می‌داد.

"رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۲۱-۱۲۲) می‌نویسد که در جهان‌بینی ترک باستان، تصویر «چوبان» صرفاً فردی نبود که گله‌ای را می‌چراند، بلکه «تجسم زمینی موجودی آسمانی بود که برای گله راه می‌گشاید، آن را پاس می‌دارد و هدایت می‌کند». این کهن‌الگو در اصل، تصویری از رهبری قدسی است که کارکردهای خدای آسمان را در سطح زمین بازآفرینی می‌کند. از همین رو، اوگل Ögel (۱۹۷۱، صص. ۲۱۲-۲۱۵) در نظام اسطوره‌ای ترک، کارکرد «چوبان» çoban (چوپان) را یکی از عناصر بنیادین ساختار الگوی کیهانی توصیف می‌کند. به نظر او، «چوبان» (=چوپان) صرفاً یک مقوله اجتماعی نیست، بلکه با کارکردهایی چون «راه‌گشودن، جهت‌دادن و پاسداری»، استمرار نمادین خدایان کهنی از سنخ «شوب» / Sub «شوب» در عرصه زمین به‌شمار می‌آید. بر پایه این ساختار آرکائیک، رهبری — یعنی نظارت، حفاظت و راهبری — در فرهنگ ترک کارکردی با منشأ قدسی دارد.

بدین ترتیب، توالی «شیبان-شوب-شو» Šiban-Šub-Šuv که از سوی رونا-تاس Róna-Tas، گولدن Golden و کلیاشتورنی Klyashtorny یاد شده است، تنها یک واقعیت در تاریخ زبان نیست؛ بلکه ردّ زنده‌ای از اندیشه اسطوره‌ای ترک باستان است که با کهن‌الگوی «ایزد بیرون‌آورنده از تاریکی» نزد الیاده Eliade و با الگوی «چوبان (چوپان)-پاسدار-راه‌نما» نزد "رو" Roux و اوگل Ögel از نظر ساختاری هم‌خوانی کامل دارد.

اتونیم «شیبان» / Šiban «شیبان» را می‌توان صورت تاریخی-نام‌واره‌ای همین انرژی اسطوره‌ای کهن دانست که در قالب یک نام قومی استمرار یافته است. بنگرید به:

Bkz. Róna-Tas, András. 1991, ss. 67-69.[287], Golden, Peter B. 1992, ss. 103-105. [39], Klyashtorny, S. G. 1994, s. 52.[410], Eliade, Mircea. 1964, ss. 145-147.[375], Roux, Jean-Paul. 1984, ss. 121-122.[96],

Ögel, Bahaeddin. 1971, ss. 212–215.[352]

آنچه در بالا بیان شد، افزون بر معنای «چوبان» *çoban* (=چوپان)، در بطن خود واجد لایه‌های معنایی دیگری نیز هست؛ زیرا واژه «چوبان» *çoban* در معنای مجازی، دلالت بر «رهبر»، «پیشوا»، «فرمانده» و «سرکرده» نیز دارد. وظیفه چوبان (=چوپان) چیست؟ نگهداری و چراندن گوسفندان. بنابراین، بر پایه این کارکرد، می‌توان چنین استدلال کرد که جزء «شیب» *Şib* که هسته و ریشه اصلی واژه «شیبان» *Şiban* دانسته می‌شود، در عین حال می‌توانسته با معنای «گوسفند» نیز پیوند یافته باشد. بدین ترتیب، صورت‌های «شو» *Şu* / «شو» *Şuv* یا «شیو» *Şiv* / «شیب» *Şib* ممکن است در روند تحول معنایی، دلالت یا سایه‌ای از معنای «گوسفند» را نیز کسب کرده باشند. برای تقویت این ادعا درباره آن که «شیو» *Şiv* / «شیب» *Şib* «بعدها معنای «گوسفند» یافته است، می‌توان به زبان انگلیسی استناد کرد. در انگلیسی امروز، به گوسفند «ship» (صورت نوشتاری: sheep) گفته می‌شود و به کسی که گوسفند را می‌چراند «shiperd» (صورت نوشتاری: shepherd) اطلاق می‌گردد.

در زبان‌های ترکی باستان، مفهوم «چوبان» (=چوپان) صرفاً به کارکرد اقتصادی محدود نمی‌شد؛ این اصطلاح با بار معنایی «هدایت‌کننده، پاسدار و راهنما» به مثابه کهن‌الگوی قدسی-اجتماعی عمل می‌کرد. رادلوف Radloff (۱۸۹۳، صص. ۲۱۵–۲۱۶) نشان می‌دهد که در میان ترکان آلتایی، واژه «چوبان» در لایه‌های معنایی خود به‌روشنی مفاهیمی چون «آداره‌کننده گله، محافظ و جهت‌دهنده» را در بر داشته است. مالوف Malov نیز (۱۹۵۲، ص ۸۸) تأیید می‌کند که کارکرد چوبان (چوپان) در ترکی کهن، عناصر رهبری، نظارت و حفاظت را توأمان در خود جای داده بود.

ریشه‌دار بودن این مفهوم در سطح اسطوره‌ای با تحول ریشه «شیب» *Şib* / «شیو» *Şiv* / «شوب» *Şub* در زبان‌های کهن ترک-آلتایی و در حوزه معناشناسی حیوانات نیز پشتیبانی می‌شود. رَسَنَن Räsänen (۱۹۶۹، صص. ۱۴۲–۱۴۳) توضیح می‌دهد که این ریشه در نتیجه لغزش آوایی ($\text{ş} > \text{s} / \text{b} > \text{v}$) و گسترش معنایی، هم به نام‌های حیوانات انتقال یافته و هم به کارکرد «نظارت و هدایت گله» راه پیدا کرده است. این امر نشان می‌دهد که مفهوم چوپانی صرفاً یک مقوله اقتصادی نبوده، بلکه بازتابی زبانی از کارکرد هدایت‌گر کیهانی است که در ساختار زبان رسوب کرده است. همسانی‌های موجود در زبان‌های غربی — به‌ویژه در انگلیسی با واژه‌های *sheep* و *shepherd* — هرچند از نظر ریشه‌شناختی با زبان‌های ترکی پیوند تبارشناختی ندارند، اما کمبل Campbell (۲۰۱۰، صص. ۲۱۴–۲۱۵) و هاگ Hock (۱۹۹۱، صص. ۹۳–۹۵) این گونه مشابهت‌ها را نمونه‌ای از «تشبیه آرکائیک، معناشناسی فرهنگی مشترک و ساخت واژگانی موازی» می‌دانند. بدین معنا که این همانندی‌ها نه ناشی از خویشاوندی زبانی، بلکه تجلی جهان‌شمول کهن‌الگوی «چوبان-پاسدار» در سطح معنایی‌اند. در نظام اسطوره‌ای ترک، این کهن‌الگو در چارچوبی کارکردی گسترده‌تر ظهور می‌یابد. اوگل Ögel (۱۹۷۱، صص. ۲۲۰–۲۲۲) می‌نویسد که در فرهنگ ترک، «چوبان» (چوپان) نماد «رهبر، فرمانده، پاسدار و راهنما» نیز هست و ریشه این نقش اجتماعی به الگوهای کهن کیهان‌زایی بازمی‌گردد. رابطه متقابل میان چوپان، گله و هدایت‌گری در اسطوره‌شناسی ترک، یک مجموعه معنایی مرکزی را شکل می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که کارکرد رهبری و حفاظت، از الگوی الهی سرچشمه می‌گیرد. بدین ترتیب، یادداشت‌های رادلوف Radloff و مالوف Malov، همراه با رویکردهای پژوهشگران تاریخ زبان چون رَسَنَن Räsänen، کمبل Campbell و هاگ Hock، و نیز تحلیل اسطوره‌شناختی اوگل Ögel نشان می‌دهد که مفهوم «چوبان» در فرهنگ ترک، صرفاً یک اصطلاح اقتصادی و معیشتی نیست، بلکه استمرار اجتماعی-اسطوره‌ای الگوی کهن ایزد هدایت‌گر و پاسدار به‌شمار می‌آید. بنگرید به:

Bkz. Radloff, W. 1893, ss. 215–216.[411], Malov, S. E. 1952, s. 88.[228], Räsänen, Martti. 1969, ss. 142–143.[330], Campbell, Lyle. 2010, ss. 214–215.[412], Hock, Hans Henrich. 1991, ss. 93–95.[310], Ögel, Bahaeddin. 1971, ss. 220–222.[352][194]

کارِ چوپان راندنِ گوسفند و گله است. بنابراین، «راندن» نیز می‌تواند یکی دیگر از لایه‌های معنایی «شوو» /Šuv /شوپ /Šib /Siv /شیب «و صورت آوایی دیگر آن «شیپ» Šip (با دگرگونی p → b؛ در انگلیسی sheep) تلقی شود. از این منظر، استدلال می‌شود که همان ریشه می‌تواند با مفهوم «راندن» نیز پیوند یافته باشد. بر همین اساس، گفته می‌شود که به راننده، «شوفر» (Shoffer) اطلاق می‌گردد و این واژه در اصل «شوو.آر» (Šuv.ar) بوده است؛ یعنی برگرفته از نام ایزد «شو» Šu /شوو /Šuv /شوپ /Šub «که در گذر زمان و بر اثر دگرگونی‌های آوایی، به صورت امروزی «شوفر» Shoffer درآمده است:

Shub.ar → Shuv.ar → Shuf.ar → Shuf.er → Shoffer

به نظر می‌رسد که نام «سولدوز» Sulduz نیز واژه‌ای گسترده، چندلایه و چندمعناست و از بار معنایی متنوع و شاخه‌مند برخوردار است. در خصوص ریشه‌شناسی واژه انگلیسی sheep، پژوهش‌های معاصر هندواروپاشناسی نشان می‌دهد که این واژه عموماً به ریشه (Proto-Indo-European) هندواروپایی بازسازی شده skēp- نسبت داده می‌شود. واتکینز Watkins (۲۰۱۱، ص ۷۸) یادآور می‌شود که این ریشه در اصل معنای «حیوانِ پشم‌دارِ سربریده‌شده» را القا می‌کرده است و لیکن مالوری و آدامز Mallory & Adams (۲۰۰۶، صص. ۴۱۲–۴۱۴) در مطالعات تطبیقی زبان‌شناختی اشاره می‌کنند که ساخت آوایی sheep (شیپ) از نظر گونه‌شناختی، با صورت‌های šib/šiv در زبان‌های آلتایی-ترکی نوعی هم‌نمایی نشان می‌دهد. آنان این همانندی را نه به مثابه رابطه اتیمولوژیک و ریشه‌شناختی، بلکه به عنوان «موازیت آوایی-ریخت‌شناختی آرکائیک» توصیف می‌کنند.

پایه آوایی این هم‌نمایی با رویکرد کلان‌واچ‌شناسی اوراسیایی "گرینبرگ" Greenberg نیز هم‌خوانی دارد. گرینبرگ (۱۹۶۶، صص. ۹۲–۹۵) نشان می‌دهد که گذار آوایی «b → p» در لایه گسترده‌ای از زبان‌های باستانی اوراسیا به صورت پایدار مشاهده می‌شود؛ این گذار، سازوکار آوایی‌ای را توضیح می‌دهد که صورت‌های šib/šiv در زبان‌های ترکی و نیز صورت‌های skep/skep- /skēp- در زبان‌های هندواروپایی را از منظر گونه‌شناختی به یکدیگر نزدیک می‌سازد. بدین ترتیب، بازسازی هندواروپایی واتکینز Watkins، مقایسه‌های گونه‌شناختی مالوری و آدامز Mallory & Adams، و نیز قانون‌مندی‌های آوایی گرینبرگ در مجموع نشان می‌دهد که درباره خویشاوندی ریشه‌شناختی واژه sheep با زبان‌های ترکی، نتیجه قطعی علمی وجود ندارد؛ با این حال، همسانی‌های آوایی-معنایی به‌منزله مشاهده‌ای مهم تلقی می‌شود که الگوهای واژگانی آرکائیک گسترده در میان زبان‌های باستانی اوراسیا را روشن می‌سازد. بنگرید به :

Bkz. Watkins, Calvert. 2011, s. 78.[413], Mallory, J. P., and D. Q. Adams. 2006, ss. 412–414.[414], Greenberg, Joseph. 1966, ss. 92–95.[415]

بخش دوم نام «سولدوز» (Su+ul+duz) را واژه اسطوره‌ای کهن ترکی «ul» تشکیل می‌دهد. «ul» گونه آوایی دیگری از واژه «Al» در زبان ترکی به‌شمار می‌آید و در اسطوره‌شناسی کهن ترک معنای «سرخ»، «بلند»، «رفیع» و «توانمند» دارد. در زبان‌های ترکی باستان، ریشه al از معنایی چندلایه و آرکائیک برخوردار بوده است.

کلاؤسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۱۱۲-۱۱۳) نشان می‌دهد که این ریشه هم در معنای «سرخ» (به‌ویژه رنگ خون و آتش) و هم در معنای «بالا، مرتفع، رفیع، اوج گیرنده، برآمده» به کار می‌رفته است و تأکید می‌کند که این دوگانگی معنایی با تصورات اسطوره‌ای پیوندی تنگاتنگ داشته است.

رَسَنِن Räsänen (۱۹۶۹، صص. ۲۳-۲۴) نیز یادآور می‌شود که گونه‌های آوایی al / ul / ulu در تمامی زبان‌های ترکی معنای «عالی، والا، مقدس، الهی» را حمل می‌کنند. به گفته او، پیوند هم‌زمان معنای رنگ، بلندا و امر قدسی در این ریشه، یکی از ویژگی‌های بنیادین جهان‌بینی آرکائیک ترکان به‌شمار می‌آید.

در نظام اسطوره‌ای ترک، موجودات «آل» "Al" جایگاه ویژه‌ای دارند. اسین Esin (۱۹۷۸، صص. ۵۵-۵۸) به‌طور گسترده توضیح می‌دهد که ارواح «آل» دارای کارکردی دوگانه‌اند: از یک‌سو نیرویی هراس‌انگیز و اهریمنی (روح «آل» که بر زنان و فرایند زایمان اثر منفی می‌گذارد)، و از سوی دیگر موجودی قدسی مرتبط با آتش، کانون خانه، شعله و انرژی حیات. به نظر او، «آل» Al حامل هم‌زمان کهن‌الگوی ترساننده و محافظ است و این ویژگی، کهن‌ترین لایه اسطوره‌ای پیوند «آتش-خون-زندگی-روح» را در فرهنگ ترک شکل می‌دهد. نگاه کنید به:

Bkz. : Clauson, Gerard. 1972, ss. 112-113.[32], Räsänen, Martti. 1969, ss. 23-24.[33], Esin, Emel. 1978, ss. 55-58. [256]

لازم به ذکر است که واژه «آل» در زبان ترکی دارای معانی چندشاخه و متفاوتی است. اسطوره‌شناس آذربایجانی، میرعلی سیدوف Mirəli Seyidov، درباره «آل» چنین می‌نویسد: «نیرنگ»، «فریب دادن»، «پری آب»، «روح آب»، «نسل و تبار»، «دولت و خاندان» (همانند کاربرد آن در زبان عربی) و «دوزخ». در پیوند با این معانی، در بسیاری از زبان‌های ترکی ترکیبات واژگانی و نام‌های اسطوره‌ای پدید آمده است؛ از جمله: «آل قاریسی» (پیرزن آل)، «آل آروادی» (زن آل)، «آل باسدی» و نظایر آن‌ها. یکی از مهم‌ترین معانی اسطوره‌ای واژه «آل» در زبان ترکی، «مقدس»، «متبرک»، «والا»، «نیرومند»، «باشکوه»، «عالی»، «بلند و سرخ برین» است. در این معنا، مقصود «خورشید» است. دانشمند روس، و. ف. پورشانسکی V. F. Porshanski، و شماری دیگر از ترک‌شناسان روس اشاره کرده‌اند که «آل» در میان اقوام ترک‌زبان، نام الهه «آتش»، «آذر» و «اجاق» بوده است. «آل» که معنای «والا»، «بلند» و «توانمند» را می‌رساند، نام خدای بزرگ خورشید و نیز الهه آتش — که تجلی زمینی خورشید به‌شمار می‌رفت — بوده است. [۸، ص ۶۳۷]

«آل» AL - رفعت، اوج، والایی، قداست و نیروی ایزدی:

حوزه معنایی ریشه «UL/AL» تنها به آتش و خورشید محدود نمی‌شود.

"رو" Roux (۱۹۸۴، ص ۷۴) نشان می‌دهد که ریشه AL/UL نه تنها معنای «آتش و نور سرخ»، بلکه مفاهیم «والا، بلند، رفیع، نیرومند و مقدس» را نیز در بر دارد و به‌طور خاص تأکید می‌کند که این ریشه در میان ترکان معنای «نیروی الهی و انرژی قدسی» را پدید آورده است. [۹۶] "اسین" Esin (۱۹۷۸، صص. ۱۱۸-۱۱۹) مؤلفه AL را به‌عنوان «سرخ مقدس — رنگ قدسی آیین آتش و خورشید» تفسیر می‌کند؛ این رنگ هم بیانگر موجودات مؤنث الهی (مانند «dixter آل al qızı») و هم نشانگر ایزدان آتش است. [۴۲۵] الیاده Eliade (۱۹۶۴، صص. ۱۲۲-۱۲۴) تأیید می‌کند که «آل/سرخ» در نظام‌های آرکائیک، رنگ بنیادین نیروی الهی، حالت خلسه (ترانس) و آیین‌های آتش است. [۳۸۲] بانگ-رحمتی (۱۹۳۰، ص ۵۶) بیان

می‌کند که ریشه AL/UL در ساختارهای کیهانی و الهی (teoloji)، عنصر اصلی سه‌گانه «آتش-سرخ-مرگ/نوزایی» را تشکیل می‌دهد. [۴۳۱]

میرعلی سیدوف (۱۹۸۳، صص. ۴۰۲-۴۰۴) به تفصیل توضیح می‌دهد که کهن‌ترین معنای ریشه AL/UL از خط معنایی «افروخته شدن < فروکش کردن < مردن» سرچشمه گرفته و این توالی اسطوره‌ای در زبان ترکی به صداها صورت واژگانی دگرگون شده است. [۴۲۹]

AL / UL → SOL / SUL — دگرگونی آوایی و اسطوره‌ای:

ریشه AL/UL نه‌تنها در ساختار درونی خود، بلکه در دگرگونی‌های آوایی نیز استمرار یافته است. واج‌شناسی یا فونولوژی تاریخی زبان‌های ترکی نشان می‌دهد که میان مورفم AL/UL و صورت‌های SOL/SUL، هم از نظر آوایی (fonetik) و هم از نظر معنایی (semantik) گذارهایی وجود داشته است.

"سیوین" Sivin (۱۹۹۵) بیان می‌کند که گذار $AL \rightarrow UL \rightarrow SOL$ در فونولوژی با واج‌شناسی ترک-مغولی یک دگرگونی آوایی پایدار به‌شمار می‌رود و «SOL» از نظر اسطوره‌ای مرحله «نور سرخ غروب» را حمل می‌کند [۲۸۸]. "اسین" Esin (۱۹۷۸، صص. ۹۶-۹۸ و ۱۱۸-۱۱۹) حوزه معنایی SOL/SUL را با غروب خورشید، نور سرخ، افول و آیین‌های مرتبط با مرگ پیوند می‌دهد [۴۲۵][۴۳۲]. "رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۷۳-۱۷۴) نشان می‌دهد که SOL در زبان‌های مختلف با کهن‌الگوی مرگ که در سرخی غروب تجلی می‌یابد، همانندسازی شده است [۹۶]. میرعلی سیدوف (۱۹۸۳، صص. ۴۰۲-۴۰۴) با استناد به شواهد علمی توضیح می‌دهد که ریشه UL/OL ساختار اسطوره‌ای را پدید آورده که به شکل‌گیری فعل «öl-» (مردن) انجامیده است [۴۲۹]. الیاده Eliade (۱۹۶۴، صص. ۱۲۳-۱۲۴) بیان می‌کند که سرخی غروب در تمامی نظام‌های آرکائیک جهان، نماد «مرگ و گذار» بوده است [۳۸۲].

تمامی پژوهش‌ها به یک جمع‌بندی واحد می‌رسند: ریشه AL / UL در اسطوره‌شناسی پروتوتُرک، عنصر بنیادین آیین آتش-آذر-خورشید به‌شمار می‌آید. این ریشه مفاهیمی چون سرخی، والایی الهی، انرژی قدسی و نیز چهره اسطوره‌ای زنانه (دختر آل، الهه آتش) را در خود جای داده است. این واژه در تصورات کیهان‌زایانه ترکان، به‌عنوان نام کهن‌ترین ایزد نور و آتش عمل کرده است. این ریشه اسطوره‌ای در نتیجه دگرگونی‌های آوایی (fonetik)، در صورت‌های SOL / SUL نیز به حیات خود ادامه داده و معنای اخترشناختی خود را حفظ کرده است. این نتیجه از سوی پژوهشگران زیر پشتیبانی شده است:

— رو Roux (۱۹۸۴) تأیید می‌کند که ریشه AL/UL در مرکز کهن‌الگوی قدسی آتش-خورشید قرار دارد [۹۶] — اسین Esin (۱۹۷۸) نشان می‌دهد که ریشه AL به‌طور مستقیم با الهه‌های زنانه آتش مرتبط است [۴۲۵][۴۳۲] — الیاده Eliade (۱۹۶۴) توصیف می‌کند که رنگ «آل/سرخ» در تمامی نظام‌های شمنیستی نماد خلسه، آتش و نیروی الهی است. [۳۰۱] — سیدوف Seyidov (۱۹۸۳) کالبدشناسی اسطوره‌ای دگرگونی $UL \rightarrow \text{ö}$ را ارائه می‌دهد. [۳۸۳] — بانگ-رحمتی Bang-Rahmeti (۱۹۳۰) نقش AL / UL و SOL را در معناشناسی قدسی جهت‌ها تبیین می‌کند [۴۳۱].

کهن‌الگوهای خورشیدی راست (SAĞ) و چپ (SOL) — دوگانگی نور و سرخی در کیهان‌زایی ترک باستان

در جهان‌بینی کیهان‌زایانه ترک باستان، خورشید نه به‌مثابه موجودی یگانه، بلکه به‌عنوان حقیقتی ایزدی با دو فاز و دو نماد درک می‌شد. این دوگانگی در سطوح فونتیک (آوایی)، سمانتیک (معنایی) و میفیک (اسطوره‌ای) در زبان و نظام‌های آیینی

بازتاب یافته است. جفتِ واژگانی-اسطوره‌ای «راست» و «چپ» (SAĞ / SOL) که در زبان‌های ترکی حفظ شده، دقیقاً بیانگر این دو فاز مقدس خورشید است.

$$SA + AĞ = SA.AĞ \rightarrow SAĞ \text{ (الف)}$$

= خدای خورشید سپید برآینده و اوج‌گیر (زمان طلوع و صعود روزانه خورشید).

در این مرحله، رنگ نور خورشید سفید و زرد است.

SA — نور اخترین، پرتو خورشید، انرژی آسمانی

AĞ — پاکی، سپیدی مقدس و الهی، ذاتِ نابِ نور، از کهن‌ترین ریشه‌های قدسی به‌شمار می‌رود.

ترکیب این دو ریشه، فرمول $SA + AĞ \rightarrow SA.AĞ \rightarrow SAĞ$ را پدید می‌آورد و در نتیجه، مفهوم «خدای خورشید سپید رنگ، زنده‌کننده و برآینده» را بیان می‌کند.

این تصویر اسطوره‌ای با لحظه طلوع خورشید، یعنی حالتِ سپید-زردِ خالصِ نور، مطابقت دارد. از این‌رو، جهتِ «راست» در کیهان‌زاییِ ترک با مفاهیمی چون زندگی، تازگی، نوزایی، اوج، رفعت، صعود و نور و روشنی روز پیوند داده شده است.

اسین Esin (۱۹۷۸، صص. ۹۵-۹۸) نخستین لحظه طلوع خورشید را «فاز نور سفید-زرد» می‌نامد و آن را در میان ترکان نماد «زندگی و زایش دوباره» توصیف می‌کند [۴۲۵]. الیاده Eliade (۱۹۶۴، صص. ۱۲۲-۱۲۴) نشان می‌دهد که نور زایش در نظام‌های آرکائیک، کارکردِ «نوسازی کیهانی» دارد و در بسیاری از خلقها و فرهنگ‌ها به‌عنوان کیفیتی مستقل و ایزدی تلقی شده است [۳۰۱-۳۸۲]. اوگل Ögel (۱۹۷۱، صص. ۱۱۸-۱۱۹) می‌نویسد که مفهوم «راست» در اسطوره‌شناسی ترک «سوی نور» یا «طرف و سمتِ نور» است و تأکید می‌کند که راست همواره سو و جهتِ حیات و زندگی، حقیقت و رفعت و والایی به‌شمار آمده است [۱۹۴-۳۵۲]. "رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۴۰-۴۲) به تفصیل توضیح می‌دهد که «شرق» — یعنی جهتِ راست — در کیهان‌نگاریِ ترک به‌منزله «دروازه نور» و «جایگاه رستاخیز و زنده‌شدن» رمزگذاری شده است [۹۶]. ارگین Ergin (۱۹۹۷، صص. ۵۹-۶۰) نشان می‌دهد که معانی «روشنایی، درستی و تندرستی» در واژه «راست» دقیقاً از همین فازِ کیهانی-اسطوره‌ایِ نور سرچشمه گرفته است [۴۲۶]. کلاؤسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۷۴۲-۷۴۳) با استناد به شواهد زبان‌شناختی تأیید می‌کند که معنای آغازینِ ریشه «sağ/saq» «واضح و تابان شدن، روشن و آشکار گشتن» بوده است [۳۲]. راسانن Räsänen (۱۹۶۹، صص. ۴۱۶-۴۱۷) می‌نویسد که ریشه "ساغ" "sağ" از دوره پروتوتُرک، هم معنای سلامت جسمانی و هم روشنی و وضوح معنوی را حمل کرده است. [۳۳]. کافس‌اوغلو (۱۹۸۴، صص. ۱۰۲-۱۰۴) تقدسِ سمت و سویِ راست در آیین‌های دولتیِ ترک را مستقیماً به جهتِ طلوع خورشید مرتبط می‌داند [۴۲۸].

$$SO + UL = SO.UL \rightarrow SOL \text{ (ب)}$$

= خدای خورشیدِ سرخ‌فام (زمانِ غروب، افولِ آفتاب و فروشدنِ روز).

در این مرحله، رنگ نور خورشید سرخ و گلگون می‌شود.

در واژگانِ پروتوتُرک:

SO / SOQ / SUO — نور سرخ فامی که در هنگام غروب پدید می آید

UL / AL — سرخ، آتشین، رنگ مقدس؛ مؤلفه‌ای اسطوره‌ای مرتبط با آیین خورشید

ترکیب این ریشه‌ها با فرمول $SO + UL \rightarrow SO.UL \rightarrow SOL$ ، تصویر و مفهوم «خدای خورشید سرخ فام، گلگون و در حال افول و فروشدن» را پدید می آورد.

غروب خورشید در جهان‌بینی اسطوره‌ای ترکان با مفاهیمی چون مرگ، کوچ، واپس‌نشینی و انرژی قدسی سرخ پیوند داشته است. از این‌رو، جهت «چپ» («sol») نیز با فاز کیهان‌زایانه افول، فروکاست و تنزل همانندسازی شده است.

"رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۷۳-۱۷۴) رنگ سرخ خورشید در حال غروب را کهن‌الگوی «مردن، ناپدید شدن و تضعیف» تفسیر می‌کند و بیان می‌دارد که این برداشت در میان ترکان به ایجاد جهتی قدسی انجامیده است [۹۶]. اسین Esin (۱۹۷۸، صص. ۱۱۸-۱۱۹) اشاره می‌کند که جهت «چپ» (sol) در میان ترکان باستان با «آیین مرگ»، «آتش فروخاموش» و «سرخ‌ی غروب» همانندسازی شده است [۳۵۲]. او (۱۹۷۸، صص. ۹۶-۹۸) همچنین می‌نویسد که فاز سرخ غروب در کیهان‌زایی ترک نام اسطوره‌ای «افول و ناپدید شدن» بوده است [۴۲۵]. الیاده (۱۹۶۴، صص. ۱۲۳-۱۲۴) تأیید می‌کند که در تمامی فرهنگ‌های آرکائیک، سرخی غروب جایگاه «گذار میان مرگ و جاودانگی» به‌شمار می‌آید. [۳۸۲]. سیدوف (۱۹۸۳، صص. ۴۰۲-۴۰۴) نشان می‌دهد که ریشه UL/OL توالی «افروخته شدن < فروکش کردن > مردن» را در خود حفظ کرده و توضیح می‌دهد که واژه SOL از همین ریشه مشتق شده است [۳۸۳]. سیوین (۱۹۹۵) معنای نور سرخ غروب را با سه‌گانه «آتش-مرگ-گداختگی» پیوند می‌دهد [۴۳۰]. بانگ-رحمتی (۱۹۳۰، ص ۵۶) یادآور می‌شود که در نظام جهت‌های اسطوره‌ای آلتایی، رمز «چپ = غرب = مرگ» یک سنت کهن پایدار بوده است [۴۳۱].

ماهیت کیهان‌زاده دوگانگی راست-چپ

برای ترکان باستان، «راست/چپ» صرفاً نشانگر جهت نبود؛ این دوگانگی بنیان‌الگوی کیهانی‌ای را تشکیل می‌داد که بر محور تقابل‌های نور و تاریکی، طلوع و غروب، صعود و افول، زندگی و مرگ استوار بود. این دوگانگی با کیهان‌زایی شمنی، باورهای اخترشناختی، ادوار زمانی اسطوره‌ای و نظام رنگ‌های قدسی پیوندی تنگاتنگ داشت. "رو" (۱۹۸۴، صص. ۲۱۹-۲۱۶)

بیان می‌کند که نظام جهات در فرهنگ ترک صرفاً جغرافیایی نیست، بلکه «مدل جهت‌یابی کیهانی» است و در آن، شرق نماینده زندگی و غرب نماینده قلمرو مرگ است [۹۶].

(۱۹۷۱، ج ۱: صص. ۱۰۴-۱۱۰) علت اسطوره‌ای جهت‌گیری چادرها و آرامگاه‌ها به سوی شرق را بررسی می‌کند: شرق «دروازه‌ای که نور الهی از آن گشوده می‌شود» به‌شمار می‌رفت [۵۸][۱۹۴][۳۵۲]. الیاده (۱۹۶۳، صص. ۱۵-۱۸) در الگوی «محور عالم» (axis mundi) نشان می‌دهد که شرق جهت نور کیهانی و غرب جهت «مرگ و نیستی» است [۶۶][۲۴۲][۳۰۱]. اسین (۱۹۷۸، صص. ۱۲۰-۱۲۲) در کیهان‌زایی آلتایی توضیح می‌دهد که راست و چپ دارای گد آوایی اسطوره‌ای هستند [۴۲۵][۴۳۲]. گولدن (۱۹۹۲، صص. ۴۸-۴۹) جایگاه برتر شرق را در میان ترکان

به‌عنوان «جهت مقدس» تأیید می‌کند [۳۹]. کافس‌اوغلو (۱۹۹۴)،

صص. ۱۷۱-۱۷۴) انتخاب سمت راست در آیین‌های دولتی را مستقیماً با کیش خورشید مرتبط می‌داند [۸۷].

تامسون (۱۸۹۶، صص. ۲۱۵-۲۱۷) با دقت زبان‌شناختی نشان می‌دهد که در کتیبه‌های اورخون، شرق به‌عنوان جهت راست علامت‌گذاری شده است [۴۳۳].

نتیجه‌گیری: تفسیر کیهان‌زاده «راست» و «چپ»

تمامی این منابع علمی، نتیجه واحد زیر را تأیید می‌کنند:

راست $(SA\check{G}) = SA + A\check{G}$ = نور سفید، حیات‌بخش، خدای خورشید در حال صعود.

چپ $(SOL) = SO + UL$ = نور سرخ، رو به افول، خدای خورشید در حال غروب.

این دو صورت اسطوره‌ای نشان می‌دهند که حرکت روزانه خورشید صرفاً یک پدیده طبیعی تلقی نمی‌شد، بلکه همچون اسطوره‌ای کیهان‌زاد درک می‌گردید.

گسترش معنایی واژه «راست» $(SA\check{G})$

بر پایه همین بنیان اسطوره‌ای واژه «راست»، ترکان باستان از این واژه معانی دیگری نیز مشتق ساخته و در زبان خود به کار برده‌اند.

"سا.آق" (سا.آغ) $SA.AQ (SA.A\check{G} // SA\check{G})$ ، حوزه‌های معنایی زیر را پدید آورده‌اند: «درستی»، «تندرستی و سلامت»، «روشنایی»، «حقیقت»، «آشکار شدن».

است، «سپید و نورانی» است؛ زیرا خورشید همه‌جا را روشن می‌سازد و هر چیز را آشکار و عیان می‌کند. خورشید و نور آن نیرویی است که راستی و حقیقت را بیان می‌کند و آن را آشکار می‌سازد.

ارگین Ergin (۱۹۹۷، صص. ۵۹-۶۰) نشان می‌دهد که معنای «درستی» و «روشنایی» در مفهوم «راست» از کارکرد نورافشان خورشید سرچشمه گرفته است [۴۲۶].

بایات Bayat (۲۰۰۷، صص. ۹۲-۹۵) توضیح می‌دهد که کارکرد خورشید به‌عنوان نیروی «آشکارکننده و هویداساز حق» در شکل‌گیری اصطلاحات اخلاقی ترک نقش اساسی داشته است [۴۲۷].

کلاؤسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۷۴۲-۷۴۳) یادآور می‌شود که معنای نخستین ریشه «sağ»، «روشنی و روشن شدن» بوده و معنای اخلاقی بعدها به‌صورت استعاری پدید آمده‌اند [۳۲]. کاشغری (دیوان لغات‌الترک، ج ۱: ص ۸۹) با توضیح معنای «پاکی، والایی و روشنایی» برای تکواژ «ağ»، نشان می‌دهد که این نظام معنایی با ریشه‌های اسطوره‌ای پیوند دارد [۴۲۱].

دو فاز اصلی خورشید — گد کیهان‌زاد

در اندیشه کیهان‌نگارانه ترک باستان، دو فاز اصلی خورشید — زایش یا طلوع با نور سفید و افول یا غروب با نور سرخ — نه‌تنها پدیده‌ای نجومی، بلکه دو کیفیت متمایز اسطوره‌ای-قدسی تلقی می‌شدند. تأثیر این دوگانگی بر زبان، اسطوره و ساختارهای مردم‌نگارانه در فولکلور، آیین‌ها و نیز در کتیبه‌های اورخون تأیید شده است. "رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۴۰-۴۲) و ص ۹۶ می‌نویسد که این دو فاز، عناصر ساختاری الگوی جهان ترک باستان را تشکیل می‌دهند [۹۶]. اسین Esin (۱۹۷۸، صص. ۹۶-۹۸؛ ۱۱۸-۱۱۹؛ ۱۲۰-۱۲۲) معناشناسی آرکائیک هر دو فاز را به‌صورت جداگانه مستند کرده است [۴۲۵][۴۳۲].

الیاده Eliade (۱۹۶۴، صص. ۱۲۳-۱۲۴) نشان می‌دهد که غروبِ سرخ، کارکردِ «مرگ-گذار» را دارد، در حالی که طلوعِ سفید، نقش «توزایی» را ایفا می‌کند [۳۸۲].

«SA.UL / SU.UL / SO.UL / SOL» — بنیان زبان‌شناختی معنانشناسیِ مرگ "سا.اول" SA.UL، "سو. اول" SU.UL، "سو. اول" SO.UL یا "سول" SOL به معنای سرخ شدن خورشید، گداختگی و فروکش کردن آتش و خورشید است.

ترکان از مؤلفه «UL» — بر پایه معانی «سرخ شدن»، «گداختن» و «خاموش شدن/به پایان رسیدن» — واژگانی چون «ölüşgəmək» (پژمردن، رفتن به سوی مرگ) و «ölüm» (= مرگ) را پدید آورده‌اند.

"سول" SOL جهتِ غرب است؛ یعنی سویی که خورشید در آن غروب می‌کند، فرو می‌نشیند و ناپدید می‌شود.

سیدوف Seyidov (۱۹۸۳، صص. ۴۰۲-۴۰۴) با استناد به داده‌های زبان‌شناختی توضیح می‌دهد که ریشه UL/OL در واژگان ترکی باستان، توالی «گداختگی < خاموش شدن < مردن» را حفظ کرده است [۴۲۹]. کلاؤسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۹۷-۹۸) نشان می‌دهد که معنای نخستین فعل «öl-» «خاموش شدن» بوده است [۳۲]. دورفر Doerfer (۱۹۶۵، صص. ۵۵-۵۷) تأیید می‌کند که منشأ این ریشه، استعاره «خاموش شدن اجاق» بوده است [۴۳۴]. راسانن Räsänen (۱۹۶۹، صص. ۳۸۳-۳۸۴) توضیح می‌دهد که ریشه UL/OL معنای «پایان یافتن حیات» را در خود حمل می‌کند [۳۳۰].

— دوگانگی کیهان‌زاد

مجموعه منابع به مانند آنچه که قبلاً نیز اشاره شده، نشان می‌دهد که : "سا" SA = نور، روشنایی، آذرخش، درخشش آسمانی — "آغ" AG = سپیدی ایزدی، قداست، روشنی ناب — UL / AL = نور سرخ، آتش، رنگ آل، غروب خورشید، افول — SOL = غروب خورشید با نور سرخ < ضعف، خاموشی، مرگ . این دوگانگی ساختار بنیادی اندیشه ترک باستان را در سطوح کیهان‌شناختی، زبان‌شناختی و آیینی تشکیل می‌دهد. بر پایه این اصل می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از واژگان زبان ترکی با شیوه تفکر اسطوره‌ای پیوند دارند. در نظام کیهان‌زاد ترک باستان، جهت‌های «راست-چپ» sağ-sol صرفاً نشانگرهای مکانی عادی نبوده‌اند، بلکه به‌عنوان مقولات بنیادی نظم کیهانی قدسی شکل گرفته‌اند. این نظام جهتی در لایه‌های آغازین کیش و آیین خورشید پدید آمده و در دوره‌های بعدی در درون باورهای دینی، آیین‌های دولتی و نیز در ساختار معنایی زبان تثبیت شده است. "رو" Roux با شرح گسترده کارکرد کیهان‌زاد جهت‌ها در میان ترکان باستان نشان می‌دهد که «راست» sağ — جهت شرق — به‌منزله قلمرو رستاخیز، نوزایی، نیروی حیات و منطقه مقدسی که خورشید از آن برمی‌خیزد تلقی می‌شد؛ در حالی که «چپ» sol — غرب — به‌عنوان قلمرو غروب، ضعیف شدن، مرگ و نیستی پذیرفته می‌شد.

در پژوهش‌های او تأکید می‌شود که این نظام صرفاً یک جهت‌یابی عملی نیست، بلکه «مدل ایزدی ساختار کیهانی جهان» به‌شمار می‌رود (Roux، ۱۹۹۲، صص. ۱۱۸-۱۲۱) [۴۳۵]. اوگل Ögel نشان می‌دهد که جهت‌های «راست» (sağ) و «چپ» (sol) در میان ترکان صرفاً جغرافیایی نبوده، بلکه دارای منشأ کهن اخترشناختی-اسطوره‌ای‌اند و این دوگانگی مستقیماً فازهای «طلوع با نور سفید» و «غروب با نور سرخ» خورشید را رمزگذاری می‌کند. به‌نظر او، این نظام جهتی با چرخه زمان اسطوره‌ای،

ساختار آیین‌های شمنی و نظم قدسی مؤثر در اداره دولت پیوندی تنگاتنگ دارد (اوگل، ۱۹۷۱، ج ۱، صص. ۵۴-۵۸) [۳۵۲].
 کالوژینسکی Kałużyński نشان می‌دهد که در اسطوره‌شناسی آلتایی و ترک باستان، جهت‌ها نه تنها نشانگرهای مکانی، بلکه «محورهای معنایی نظم ایزدی» هستند. او به صورت علمی استدلال می‌کند که نظام راست/چپ همراه با هارمونی کیهانی، آیین‌های آخرتانه و گداهای رنگی به صورت یکپارچه عمل می‌کند (کالوژینسکی، ۱۹۶۸، صص. ۲۱۳-۲۱۵) [۴۳۶].

در سطح زبان‌شناختی نیز ردپاهای این دوگانگی اسطوره‌ای به طور کامل حفظ شده است. در ترکی باستان، حمل معنای «روشنایی-حقیقت-زندگی» توسط «راست» و «سرخ‌شدن-غروب-میرایی» توسط «چپ»، دقیقاً بازتاب‌های زبانی همان نظام کیهان‌زاد است.

بائیلی Bailey با نشان دادن این که در مراحل آغازین واژه‌سازی در زبان‌های ترکی باستان، اشیای کیهانی، خورشید، آتش، کارکردهای ایزدی و تصاویر توتمی نقش محوری داشته‌اند، تأیید می‌کند که نظام «راست-چپ» نه صرفاً بر پایه جغرافیا، بلکه بر بنیان قدسی-اسطوره‌ای شکل گرفته است (بائیلی Bailey، ۱۹۷۰، صص. ۳۳-۳۵) [۴۳۷]. کلاوسون Clauson تأکید می‌کند که معناشناسی کیهان‌زاد و قدسی که به طور گسترده در واژگان ترکی کهن مشاهده می‌شود، صرفاً با تحول درون‌زبانی زبان قابل توضیح نیست، بلکه در پس این ریشه‌ها لایه‌های آرکانیک اسطوره‌ای-مردم‌نگارانه قرار دارد (کلاوسون، ۱۹۷۲، صص. xxii-xxiii) [۳۲]. او به ویژه نشان می‌دهد که گداهای رنگی (سفید-سرخ)، گداهای جهتی (راست-چپ) و اصطلاحات مربوط به نور/آتش دارای بنیان اسطوره‌ای هستند. یان ده‌گروت Jan de Groot توضیح می‌دهد که در میان اقوام آلتایی، آنچه او «بقایای میتوپوئتیک» می‌نامد — یعنی نظام جهت‌های قدسی، گداهای رنگی و سه‌گانه آسمان-زمین-جهان زیرین — کهن‌ترین لایه‌ای است که در معناشناسی زبان رسوخ کرده است. او یادآور می‌شود که نظام راست/چپ نه تنها در سطح اجتماعی-آیینی، بلکه در ساختار خود زبان نیز بازتاب یافته است (ده‌گروت de Groot، ۱۹۸۰، صص. ۵۴-۵۸) [۴۳۸]. مجموعه این منابع نشان می‌دهد که: نظام جهت‌های «راست-چپ» SAG-SOL در اندیشه کیهان‌زاد ترکان باستان از رمزگذاری اسطوره‌ای دو فاز قدسی خورشید — طلوع با نور سفید و غروب با نور سرخ — پدید آمده است.

SAG (راست) = شرق = نور سفید طلوع خورشید = زندگی، حقیقت، روشنایی، صعود.

SOL (چپ) = غرب = قلمرو غروب خورشید با نور سرخ = ضعف، خاموشی، نیستی، مرگ.

این نظام به عنوان کهن‌ترین لایه قدسی، هم در اسطوره‌شناسی، هم در کیهان‌نگاری و هم در ساختار واژگانی-معنایی زبان تداوم یافته است.

بخش سوم نام سولدوز «SULDUZ» — در ترکیب «SU + UL + DUZ» — را «DUZ» (یا گونه‌های آن: tiz, diz, tos, tuz, tis, dis) تشکیل می‌دهد.

رسانن Räsänen نشان می‌دهد که صورت‌های موازی tuz/tos/tus/diz/tis دارای معنای «آغاز نخستین پیشاترکی، نقطه زایش و زیرلایه اولیه» هستند و ثابت می‌کند که این ردیف آوایی از یک ریشه واحد کهن پدید آمده است (رسانن، ۱۹۶۹، صص. ۴۷۲-۴۷۳) [۳۳].

چنان‌که پیش‌تر نیز توضیح دادیم، این بخش پایانی توپونیم «Sulduz» (یا «Solduz») با واژه «DUZ» در واژگان اسطوره‌ای ترکی باستان مرتبط است؛ واژه‌ای که به معنای «آغاز، منشأ، هسته نخستین و سرچشمه اولیه هر پدیده طبیعی» به‌کار می‌رفته است.

کلاؤسون نشان می‌دهد که ریشه *töz/toz/tos* دارای معنای «origin, source, essence» — یعنی «منشأ، ریشه، ماهیت نخستین» — بوده و به کهن‌ترین لایه واژگان قدسی پیشاترکی تعلق دارد (کلاؤسون، ۱۹۷۲، صص. ۵۵۲-۵۵۳) [۳۲]. گولدن Golden نیز اشاره می‌کند که ریشه «*töz/toz*» در میان ترکان با معنای «تبار، آغاز نسل، بنیاد آفرینش» به‌کار می‌رفته و هم در اسطوره‌های اتنوگونیک (قوم‌زایی) و هم در سنت‌های توتمی نقش کارکردی داشته است (گولدن، ۱۹۹۲، صص. ۳۹-۴۰) [۳۹].

این واژه، یعنی *DUZ* (یا گونه‌های آن: *tos, tuz, tıs, dis, tız, diz*)، در اسطوره‌شناسی ترکی باستان به‌عنوان آغاز نخستین هر پدیده طبیعی، سرچشمه اولیه و هسته آغازین پذیرفته می‌شد یعنی: منشأ، منبع، آغاز، نقطه آغاز، بزرگ، مادر، پدر، بنیاد، ریشه، لحظه آغازین. این دیدگاه، معنای کیهان‌زاد (کوسموگونیک) ریشه *DUZ / TUZ / TOS / TÖZ / TUS* را در میان ترکان باستان توضیح می‌دهد. "رو" Roux (۱۹۸۴) تأکید می‌کند که در کیهان‌زایی ترکی باستان، مفاهیمی چون «نقطه آغاز»، «نخستین بنیاد»، «ستون کیهانی» و «هسته اولیه» با اصطلاحات ویژه‌ای بیان می‌شدند و مفهوم «*töz/tözlü*» (ریشه، ماهیت نخستین) در نظام اسطوره‌ای آلتای، گوک‌ترکی و نیز در کل نظام اسطوره‌ای ترک جایگاهی مرکزی داشته است و این موضوع را به‌گونه‌ای گسترده تحلیل می‌کند (ر.ک: Roux، ۱۹۸۴، صص. ۴۷-۵۱) [۹۶]. کلاؤسون (۱۹۷۲) ریشه *töz / tos / tuz* را به‌معنای «origin, essence, primordial substance» — یعنی «منشأ، بنیاد، ماده نخستین» — تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که این ریشه در چندین زبان ترکی، هم ماهیت وجود، هم آغاز تبار و منشأ، و هم جوهره اولیه را بیان می‌کند (ر.ک: کلاؤسون Clauson، ۱۹۷۲، صص. ۵۴۹-۵۵۰) [۳۲]. کورموشین Kormushin (۱۹۹۷) در اسطوره‌های منطقه آلتای Altay و سایان Sayan، کاربرد صورت «*tos/tus*» را به‌معنای «کوه نخستین»، «مرکز کیهانی اولیه» و «نقطه آغاز آفرینش» به‌گونه‌ای گسترده تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که این مفهوم، لایه‌ای کهن و تغییرناپذیر در نظام اسطوره‌ای عموم ترکی است (ر.ک: کورموشین، ۱۹۹۷، صص. ۱۱۳-۱۱۸) [۴۳۹].

وجود ریشه‌واژه‌هایی که در میان ترکان باستان مفهوم آغاز هستی‌شناختی (ریشه، منبع، هسته اولیه) را بیان می‌کرده‌اند، هم در منابع قوم‌نگارانه، هم در مواد اسطوره‌شناختی و هم در لایه واژگانی کهن زبان ترکی باستان تأیید شده است.

کلاؤسون Clauson (۱۹۷۲) ریشه *tuz/tos/tus* را «واحد معنایی کهنی در واژگان اسطوره‌ای پیشاترکی (proto-türk) که مفاهیمی چون 'بنیاد'، 'ریشه'، 'منشأ' و 'لحظه آغازین' را بیان می‌کند» توصیف می‌نماید. او نشان می‌دهد که این ریشه در اصطلاحات آیینی، در دعاها، شمنی، در نام‌های توتمی و حتی در شکل‌گیری توپونیم‌ها ردّ خود را برجای گذاشته است (ر.ک: کلاؤسون، ۱۹۷۲، صص. ۴۸۲-۴۸۳) [۳۲].

"رو" Roux (۱۹۸۴) در توضیح کیهان‌زایی ترکی، تأکید می‌کند که عنصر *tos/tus* به‌معنای «ماده نخستین»، «بنیاد کیهانی» و «آغاز آفرینش» به‌کار می‌رفته و آن را هم با «کیش کوه نخستین»، هم با «سه‌گانه آسمان-زمین-جهان زیرین» و هم با ایده «مرکز کیهانی» مرتبط می‌سازد (ر.ک: Roux، ۱۹۸۴، صص. ۵۵-۵۷) [۹۶].

اوگل Ögel (۱۹۷۱-۱۹۸۹) نشان می‌دهد که در میان ترکان باستان، ریشه Tos /Tuz /Tus به‌عنوان «مرکز همه آغازها، کوه نخستین مادر/ پدر، نقطه وجودی اولیه» پذیرفته می‌شده است. او به‌گونه‌ای مفصل توصیف می‌کند که «کوه توس» Tos Dağı در جوامع پیشاترکی (prototürk) به‌عنوان «پدر/ مادر همه کوه‌ها» به‌شمار می‌آمده و مورد پرستش (کیش) قرار می‌گرفته است (ر.ک: اوگل، ۱۹۷۱-۱۹۸۹، ج. ۱، صص. ۱۴۸-۱۵۰) [۴۴۰].

کاسترن Kastrén (۱۸۵۶) در میان ترکان سیبری، صورت «tus/tusqı» را به‌معنای «منبع نخستین»، «انرژی آغازین» و «روح ریشه‌ای» ثبت کرده است [۴۴۱].

رادلوف Radloff (۱۸۹۹) کاربرد همین ریشه را در میان ترکان آلتای به‌معنای «جوهره نخستین»، «آغاز آفریننده» و «مایع کیهانی» توصیف می‌کند [۴۴۲].

این هم‌سنجی‌ها تأیید می‌کنند که ریشه DUZ/TUZ/TOS در سراسر جهان ترک، لایه‌ای کهن کیهان‌زاد (کوسموگونیک) را تشکیل می‌دهد. (ر.ک: کاسترن Kastrén، ۱۸۵۶، ص. ۲۱۴؛ رادلوف Radloff، ۱۸۹۹، صص. ۹۲-۹۴) [۴۴۱][۴۴۲].

نتیجه: بدین‌سان، عنصر «DUZ/TUZ/TOS» در توپونیم «Sulduz» به‌طور کامل با ریشه اسطوره‌ای کهنی مطابقت دارد که در آگاهی کیهان‌زاد ترکان باستان به‌معنای «نقطه آغاز»، «هستی نخستین»، «ریشه» و «بنیاد» به‌کار می‌رفته است. تأییدات علمی نشان می‌دهد که ریشه «DUZ / TOS / TUS / TÖZ» صرفاً یک پدیده زبان‌شناختی نیست، بلکه عنصر مرکزی کیهان‌زاد در نظام آفرینش پیشاترکی (پروتوترکی) نیز بوده است.

در اندیشه کیهان‌زاد و اسطوره‌ای ترکان باستان، کاربرد ریشه‌های «töz / duz / tos / tuz» به‌معنای «آغاز، هسته نخستین، ماده اولیه، منشأ کیهانی» نه تنها بر بازسازی‌های زبان‌شناختی، بلکه بر متون مردم‌نگارانه و دینی-اسطوره‌ای نیز استوار است. منابع علمی زیر، هم ژرفای این لایه اسطوره‌ای و هم تداوم تاریخی آن را به‌صورت منسجم تأیید می‌کنند:

ژان-پل رو Jean-Paul Roux در بررسی کیهان‌زایی ترکان باستان، مفهوم کهن مربوط به ریشه‌های töz / tos / tuz / duz را به‌گونه‌ای گسترده تبیین می‌کند (نگاه کنید: "رو" Roux، ۱۹۸۴، صص. ۴۷-۵۱؛ ۱۵۴-۱۵۷) [۹۶].

بر پایه پژوهش‌های او، این ریشه‌ها کارکرد «بنیاد نخستین»، «آغاز کیهانی»، «ماده آغازین آفرینش» و «ناف زمین (axis mundi)» را بر عهده داشته‌اند.

رو Roux می‌نویسد که در میان ترکان باستان، اندیشه «کوه نخستین»، «ستون کیهانی» و «مرکز آغازین» دقیقاً از طریق ریشه‌های töz/tos/tuz بیان می‌شده است. در اسطوره‌های کهن آلتای، صورت‌های «tös/tus» به‌عنوان «نقطه آغاز آفرینش» ظاهر می‌شوند (رو Roux، ۱۹۸۴، صص. ۱۵۴-۱۵۷) [۹۶].

این داده‌ها کارکرد عنصر DUZ / TUZ / TOS را به‌عنوان «جوهره آغازین» در نظام اسطوره‌ای به‌طور کامل تأیید می‌کند.

بهاالدین اوگل Bahaeddin Ögel در کتاب «اسطوره‌شناسی ترک» Türk Mitologiyası به‌صورت بسیار گسترده نشان می‌دهد که: «کوه نخستین»، «کوه مادر»، «کوه بلند/نهایی»، «ستون آسمان» و «مرکز قدسی پیونددهنده زمین و آسمان» در کیهان‌زایی ترک، کهن‌الگویی بنیادی است. مفهوم «کوه توس Tös Dağı / توس-Tau Tos» به‌عنوان «پدر و مادر همه

کوهها» و «نقطه آغاز کیهانی» معرفی می‌شود (اوگل Ögel، ۱۹۷۱، ج. ۱: صص. ۱۹-۲۴؛ ۴۵-۴۹؛ ۶۷-۷۰) [۴۴۰]. پژوهش اوگل به‌طور کامل تأیید می‌کند که ریشه Tos/Tös/Tuz به‌عنوان «آغاز آغازها، هسته نخستین، منشأ والا» پذیرفته شده است (اوگل، ۱۹۷۱، ج. ۱: صص. ۶۷-۷۰) [۴۴۰].

این داده‌ها نشان می‌دهد که مؤلفه «DUZ / TUZ / TOS» در نام‌های سولدوز / سلدوز با نظام اسطوره‌ای ترک کاملاً همخوان است.

آثار میرچا الیاده Mircea Eliade در تاریخ تطبیقی ادیان امکان ارزیابی کیهان‌زایی ترک را دریافت اسطوره‌شناسی جهان‌شمول فراهم می‌سازد: الگوی «Axis mundi» (محور جهان) همان‌گونه که در همه اقوام باستانی دیده می‌شود، در نظام اسطوره‌ای ترک نیز بصورت «کوه نخستین»، «ستون کیهانی» و «آغاز قدسی» تجلی می‌یابد. به‌گفته الیاده Eliade، کوه آغازین هم کارکرد «آغاز آفرینش» را دارد و هم «نقطه فرود خدایان» بشمار می‌رود. (الیاده Eliade، ۱۹۵۸، صص. ۱۳۰-۱۳۶؛ ۱۹۵۹، صص. ۳۶-۴۰؛ ۹۵-۹۹) [۶۶] [۱۰۰]. این الگو با آئین و کیش ترک «Tos / Töz / Tuz» کاملاً انطباق دارد (الیاده Eliade، ۱۹۵۹، صص. ۹۵-۹۹). [۱۰۰] بدین ترتیب، نظریه الیاده Eliade کارکرد منشأ کیهانی ریشه «DUZ / TÖZ / TOS» را در سطحی عالی و علمی تأیید می‌کند.

امل اسین Emel Esin با بررسی آلتای و کیهان‌نگاری ترکان باستان: ریشه‌های töz / tös / tözlü را در اصطلاحات اسطوره‌ای ترک باستان به‌معنای «ریشه، ماهیت نخستین، آغاز اصیل» تبیین می‌کند. او نشان می‌دهد که این معناشناسی هم در اسطوره‌های کیهان‌زاد (آفرینش) و هم در اسطوره‌های قوم‌زاد (منشأ تبار، قبیله، اولوس یا ملت) ساختار بنیادین ایجاد می‌کند. داده‌هایی که اسین ارائه می‌کند ثابت می‌سازد که ریشه «DUZ / TOS / TÖZ» در زبان ترکی، واژگان مقدس کهن و آرکائیک را تشکیل می‌دهد (اسین Esin، ۱۹۷۸، صص. ۸۹-۹۲) [۴۴۳].

پژوهش‌های میرعلی سیدوف Mirali Seyidov به‌ویژه از نظر تحلیل زبان‌شناختی لایه‌های اسطوره‌ای آذربایجانی و عموم ترکی ارزش فراوان دارد: سیدوف ریشه «töz / tös / duz» را به‌معنای «مادر بزرگ»، «پدر بزرگ»، «نخستین موجود»، «ماده آغازین» تفسیر می‌کند. «برای مثال، بنا بر باور ترکان باستان، به بزرگترین، والاترین و نخستین کوه — یعنی کوهی که باور داشتند همه کوه‌های دیگر از آن پدید آمده‌اند — "TOS TAU" (کوه تئوس) می‌گفتند.» [۸، ص. ۱۶۲] «تئوس تائو» Tos-Tau و «اولو داغ» Ulu Dağ (=کوه بزرگ ازلی) را به‌عنوان «مرکز آفرینش کیهان، نقطه فرود خدایان» معرفی می‌کند (سیدوف، ۱۹۸۳، صص. ۱۶۲-۱۶۳). بدین ترتیب، سیدوف هم از نظر زبان‌شناسی و هم از دیدگاه اسطوره‌شناسی تأیید می‌کند که ریشه DUZ دارای عمق قابل‌توجهی است. (نگاه کنید: سیدوف، ۱۹۸۳، صص. ۱۶۰-۱۶۵؛ ۱۶۲-۱۶۳) [۴۴۴].

کورموشین Kormušin با بررسی متون ترکان آلتای Altay و سایان Sayan نشان می‌دهد که: صورت «tos/tus» به معنای «کوه نخستین، مرکز اولیه، نقطه آغاز آفرینش» به کار رفته و این معنا را با مواد باستان‌شناسی و قوم‌نگاری اثبات می‌کند. این داده نشان می‌دهد که نظام اسطوره‌ای کهن ترک در مناطق مختلف دارای ثبات بوده است. (کورموشین Kormushin، ۱۹۹۷، صص. ۱۱۳-۱۱۸) [۴۳۹].

کاسترن Kastrén (۱۸۵۶) و رادلوف Radloff (۱۸۹۹) در متون فولکلوریک و اسطوره‌شناختی ترکان سیبری و آلتای نشان می‌دهند که این ریشه کهن در واژگان به‌صورت فعال و واقعی به کار رفته است: «tus/tusqı» — با کارکرد «منشأ نخستین،

آغاز، روح ریشه‌ای، انرژی اولیه» مستند شده است. (کاسترن، ۱۸۵۶، ص. ۲۱۴) [۴۴۱]. (ر/د/لوف، ۱۸۹۹، صص. ۹۲-۹۴) [۴۴۲].
 این امر تأیید می‌کند که ریشه / TOS / DUZ

TUZ نه تنها یک مفهوم نظری، بلکه یک اصطلاح اسطوره‌ای زنده در سطح قوم نگارانه بوده است.

در فرهنگ ریشه‌شناسی سترگ جرارد کلاوسون Clauson، ریشه‌های töz/tos/tus/tuz به صورت «origin, source, essence, primordial substance» توضیح داده شده‌اند. کلاوسون نشان می‌دهد که این ریشه هم در معنای «ماهیت وجود»، هم «آغاز تبار»، و هم «ذات نخستین کیهان‌زاد» به کار رفته است. تأکید می‌شود که این ریشه واژگانی دارای لایه‌ای بسیار کهن و قدسی است. اطلاعات ارائه‌شده از سوی کلاوسون یکی از نیرومندترین تأییدهای علمی درباره جایگاه مؤلفه DUZ در تاریخ زبان به‌شمار می‌آید. (Clauson, 1972, صص. ۴۸۲-۴۸۳؛ ۵۴۹-۵۵۰؛ ۵۵۲-۵۵۳؛ ۵۵۸-۵۵۹) [۳۲].

رونا-تاس Róna-Tas در واژگان اسطوره‌ای ترکی باستان، ریشه‌های töz / tus / tas را به صورت «آغاز کیهانی، مایع نخستین، هسته ازلی» تفسیر می‌کند. (Róna-Tas رونا-تاس، ۱۹۹۹، صص. ۱۴۳-۱۴۵) [۵۵].

این معناشناسی، بنیاد کیهان‌زاد ریشه / TOS / DUZ را پشتیبانی می‌کند.

باسکاکوف Baskakov در واژگان باستانی ترکان تأیید می‌کند که ریشه DUZ/TOS/TÖZ در معنای «آغاز پدر-مادر، مرکز نخستین، جوهر ریشه‌ای» حفظ شده است. (Baskakov باسکاکوف، ۱۹۹۷، صص. ۳۳-۳۶) [۴۴۵].

تمامی این منابع آکادمیک در کنار هم نشان می‌دهند که: ریشه / TOS / TÖZ / TUZ / DUZ در کیهان‌زایی باستانی ترک به صورت ریشه‌ای کهن، قدسی و از نظر آوا-معناشناختی ژرف، در معانی زیر به کار رفته است: «ماده آغازین»، «هسته نخستین»، «جوهر ریشه‌ای»، «ستون کیهانی»، «نقطه آغاز آفرینش»، «کوه نخستین — Tos/Tös/Tos-Tau»، «آغاز والای مادر-پدر بزرگ ازلی».

در اندیشه کیهان‌زاد و اسطوره‌ای ترکان باستان، کیش کوه به عنوان یکی از نظام‌های دینی مرکزی و کهن جلوه‌گر می‌شود. بر پایه پژوهش‌های میرعلی سیدوف، ترکان کوه‌های مقدسی را که می‌پرستیدند، «اولو آنا» و «اولو آتا» می‌دانستند و آن‌ها را به مثابه منشأ هستی، آغاز نخستین و استعاره پدر-مادر کیهانی درک می‌کردند. (Seyidov، ۱۹۸۳، صص. ۱۶۱-۱۶۵) [۴۴۴].

این رویکرد از سوی بازین Bazin (۱۹۹۱) نیز تأیید شده است؛ نویسنده نشان می‌دهد که عنوان «مادر-پدر» در کیش کوه ترکان باستان، بیانگر اندیشه منشأ، ریشه و آغاز والا بوده است (Bazin 1991، صص. ۱۴-۱۷) [۴۴۶].

الیاده Eliade (۱۹۵۹) و "رو" Roux (۱۹۸۴) با تأکید بر وجود کهن‌الگوی «نخستین مادر»، «نخستین پدر» و «والد کیهانی» در نظام‌های اسطوره‌ای پروتو-ترک و آلتایی، اثبات می‌کنند که این الگو ساختار بنیادین اسطوره‌های آفرینش را تشکیل می‌دهد (Eliade 1959، صص. ۵۲-۵۸؛ Roux 1984، صص. ۹۰-۹۴) [۱۰۰] [۹۶].

چوروهلو Çoruhlu (۲۰۰۲) نیز نشان می‌دهد که عنوان «اولو آتا / اولو آنا» نه تنها به کوه، بلکه به عناصر کیهانی‌ای چون آب و خورشید نیز داده می‌شده و تصریح می‌کند که این مفهوم، عنوانی قدسی و فراگیر در سراسر سنت ترک بوده است (Çoruhlu 2002، صص. ۲۹-۳۴) [۴۵۳].

- ماهیت کیهان‌زاد آیین و کیش کوه از سوی الیاده Eliade (۱۹۵۹) در چارچوب کهن‌الگوی «کوه ازلی و والا» به‌عنوان «مرکز کیهانی»، «کوه نخستین» و «خانه خدایان» تبیین شده است (Eliade, ۱۹۵۹، صص. ۱۲۱-۱۲۴) [۱۰۰].
- اوگل Ögel (۱۹۷۱) نشان می‌دهد که در اسطوره‌شناسی ترک، «کوه ازلی و والا» به‌عنوان آغاز همه هستی و جایگاه زایش و پدیدآمدن تلقی می‌شده است (Ögel, ۱۹۷۱، ج. ۱، صص. ۸۱-۸۴) [۴۴۰].
- کلیاشتورنی Klyashtorny (۱۹۸۰) نیز تأیید می‌کند که اصطلاحات «Tos/Tus/Töz Dağ» با مفهوم پدر-مادر نخستین و جوهره آغازین پیوند داشته‌اند (Klyashtorny, ۱۹۸۰، صص. ۶۷-۷۰) [۴۴۷].
- "رو" Roux (۱۹۸۴) و اوگل Ögel (۱۹۷۱-۱۹۸۹) مفهوم «کوه نخستین» را عنصر مرکزی کیهان‌زایی ترک معرفی می‌کنند و تأکید دارند که «کوه تَوس» به‌عنوان «پدر همه کوه‌ها» و «جایگاه آغاز اسطوره‌ای» به‌شمار می‌رفته است (Roux, ۱۹۸۴، صص. ۴۳-۴۸؛ Ögel 1971، ج. ۱، صص. ۱۴۷-۱۵۳) [۹۶] [۴۴۰].
- الیاده Eliade (۱۹۶۳) این الگو را با مفهوم «axis mundi» — محور جهان — در اسطوره‌شناسی‌های جهانی همانند می‌داند (Eliade, ۱۹۶۳، صص. ۳۶-۴۲) [۱۲۲].
- کاتانوف Katanov (۱۹۰۷) و رادلوف Radloff (۱۸۹۹) نیز در میان ترکان آلتای و سبیری، نام‌گذاری کوه‌های مقدس به‌عنوان «کوه مادر»، «کوه پدر»، «اولو آنا» و «اولو آتا» را به‌صورت یک واقعیت مردم‌نگارانه ثبت کرده‌اند (Katanov, ۱۹۰۷، ص. ۱۱۸؛ Radloff 1899، صص. ۳۰۴-۳۰۷) [۴۴۸] [۴۴۹].
- در واژگان کیهان‌زاد ترکی، ریشه‌های töz/tos/tus/duz/dus که مفاهیمی چون «آغاز نخستین»، «هسته» و «منشأ» را بیان می‌کنند، این نظام را تکمیل می‌سازند. "رو" Roux (۱۹۸۴) نشان می‌دهد که این ریشه‌ها با پدیده‌های قدسی طبیعت و با آغاز کیهانی مرتبط اند (Roux, ۱۹۸۴، صص. ۴۱-۴۴) [۹۶].
- اسین Esin (۱۹۷۸) تأکید می‌کند که کوه‌ها کارکرد «آغاز مادر-پدر» را داشته‌اند و این ریشه‌ها در نام‌های توتمی کوه‌ها به‌طور گسترده رواج داشته‌اند (Esin, ۱۹۷۸، صص. ۶۵-۶۷) [۴۴۳].
- میرعلی سئیدوف Seyidov (۱۹۸۸) یادآور می‌شود که ریشه‌های «Tos/Tüz/Duz» در اندیشه اسطوره‌ای ترک به‌معنای «هسته آغازین همه هستی» به‌کار رفته‌اند (Seyidov 1988، صص. ۱۶۱-۱۶۳) [۴۶۷].
- کلاوسون Clauson (۱۹۷۲) نیز از نظر ریشه‌شناختی تأیید می‌کند که این ریشه‌ها مفاهیمی چون «بنیاد»، «ریشه»، «origin» و «عنصر نخستین اساسی» را بیان می‌کنند (Clauson 1972، ص. ۵۶۷) [۳۲].
- بدین ترتیب، موضع مشترک منابع علمی نشان می‌دهد که «اولو آنا / اولو آتا» Ulu Ana / Ulu Ata، «کوه نخستین»، «کوه تَوس / Tös» و ریشه‌های töz/tos/tus/duz در نظام کیهان‌زاد ترک باستان، ساختاری واحد، کهن و ژرف اسطوره‌ای را نمایندگی می‌کنند. این ساختار نشان می‌دهد که مفاهیم آغاز آفرینش، مرکز کیهانی و پدر-مادر نخستین در زبان، اسطوره و نظام اعتقادی به‌صورت متقابل شکل گرفته‌اند و هم‌زمان، انطباق کامل دیدگاه میرعلی سئیدوف Seyidov را با پژوهش‌های علمی بین‌المللی تأیید می‌کنند.

بر این اساس، مؤلفه پایانی نام سولدوز «Sulduz» یعنی DUZ به‌طور کامل با این ریشه بسیار کهن کیهان‌زاد همخوانی دارد و از نظر علمی در سطحی بالا تأیید شده است.

بر پایه داده‌ها و توضیحات این دیدگاه، معنا و مفهوم نام «Sulduz» چنین تبیین می‌شود:

«ستاره خورشید»، «خدای بزرگ خورشید»، «مادر- خورشید» یا «خورشید- مادر» (الهه خورشید)، «پدر- خورشید» یا «خورشید- پدر» (خدای خورشید)، «خورشید والا» (خدای بزرگ و ازلی خورشید)، خدای نور و روشنایی و معانی مشابه آن.

اوگل Ögel (۱۹۷۱، ج. ۱، صص. ۱۰۸-۱۱۵) نشان می‌دهد که در نظام اسطوره‌ای ترک، خورشید به‌عنوان «نور والا»، «خدای مرئی آسمان» و «هستی برین» پذیرفته شده و کیش خورشید را کهن‌ترین باور در میان همه قبایل پروتو-ترک مستند می‌سازد [۳۵۲].

"رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۳۲-۱۳۸) توضیح می‌دهد که در اسطوره‌شناسی آلتای Altay و سیبری Sibir، خورشید حامل اصل الهی زنانه و مردانه بوده و هم‌زمان در قالب «ولو آنا Ulu Ana (گون آنا Gün Ana)» و «گون آتا Gün Ata» به‌صورت موازی حضور داشته است [۹۶].

الیاده Eliade (۱۹۶۴، صص. ۱۴۷-۱۵۲) تأکید می‌کند که سنت و آئین کیش خورشید در میان اقوام ترک با اندیشه دولت‌داری درآمیخته و مشروعیت خاقان بر اصل «بخشیده‌شدن به‌وسیله نور آسمان و فروغ خورشید» استوار بوده است [۳۰۱].

شناخت خورشید به‌عنوان «پدر بزرگ»، «مادر والا» و «منشأ کیهانی» با منابع زیر هم‌خوانی دارد:

بازین Bazin (۱۹۹۱، صص. ۲۲-۲۴) [۴۵۰] — خورشید به‌عنوان «نیروی آفریننده نخستین»؛ رو Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۰۲-۱۰۹) [۹۶] — جایگاه خورشید به‌عنوان «برترین خدا»؛ کافس‌اوغلو Kafesoglu (۱۹۹۶، صص. ۸۳-۸۷) [۴۵۱] — ریشه، تناسل و تبار گرفتن از خورشید و منشأ نام‌های خورشیدی در بین ترکان اوغوز.

این منابع به‌طور علمی پشتیبانی می‌کنند که سولدوز «Sulduz» می‌تواند به‌معنای «ستاره نور کیهانی / الهه خورشید / خورشید-الهه / خدای خورشید / خورشید-خدا» فهمیده شود.

در نظام اسطوره‌ای ترک، کیش خورشید از برترین و کهن‌ترین لایه‌های اعتقادی به‌شمار می‌آید. "رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۲۰۹-۲۱۴) نشان می‌دهد که خورشید برای ترکان «آغاز متعالی ایزدی، نور آسمانی بخشنده حیات و فرمانروایی» بوده است (نگاه کنید: Roux 1984، صص. ۲۰۹-۲۱۴) [۹۶].

اسین Esin (۱۹۷۸، صص. ۱۱۲-۱۱۵) بیان می‌کند که کهن‌الگوهای «خورشید-مادر» و «خورشید-پدر» در حوزه‌های اسطوره‌ای آلتای، اوغوز و آذربایجان در قالب‌های «نور آفریننده»، «مادر کیهانی» و «پدر والا» تداوم یافته‌اند (نگاه کنید: اسین Esin، ۱۹۷۸، صص. ۱۱۲-۱۱۵) [۴۵۲].

«گون» Gün یا خورشید از کهن‌ترین ادوار تا پیش از اسلام، در میان اقوام ترک و جمعیت‌های ترک‌تبار، والاترین موضوع ایمان و اعتقاد بوده است. باور به خورشید در میان اوغوزها و دیگر ترکان از کهن‌ترین باورهای دینی ترک به‌شمار می‌آید.

I. کیش خورشید و اوغوز خاقان — مشروعیت اسطوره‌ای و سیاسی

۱. منشأ الهی خورشید در حماسه اوغوز خاقان

اوگل Ögel (۱۹۷۱، ج. ۱، صص. ۹۳-۱۰۲) به تفصیل توضیح می‌دهد که در حماسه اوغوز خاقان، خورشید به‌عنوان منشأ الهی پذیرفته شده، با عنوان «گون خان» Gün Xan نامیده می‌شود، نقش مایه چادر زرین مطرح می‌گردد و ایدئولوژی حاکمیت اوغوز به‌طور مستقیم بر کیش خورشید استوار شده است [۳۵۲].

۲. جایگاه خورشید به‌عنوان خدای برتر در اسطوره‌شناسی اوغوز

اوگل Ögel (۱۹۷۱، ج. ۱، صص. ۵۸-۶۴) نشان می‌دهد که در اسطوره‌شناسی اوغوز Oğuz، خورشید دارای کارکرد «برترین خدا» بوده و نام‌گذاری فرزندان اوغوز خاقان به نام‌های «گون» Gün (خورشید)، «آی» Ay (ماه) و «ستاره» Ulduz با ایدئولوژی مشروعیت کیهانی مرتبط بوده است [۳۵۲].

۳. نقش مایه «گون خان» Gün Xan و نمادپردازی چادر زرین

اوگل Ögel (۱۹۷۱، ج. ۱، صص. ۵۵-۶۳) با تأیید جایگاه والای خورشید در نظام اسطوره‌ای اوغوز، ریشه‌های نقش مایه «گون خان» Gün Xan را بررسی کرده و نشان می‌دهد که چادر زرین نمادی قدسی مرتبط با کیش خورشید بوده است [۳۵۲].

II. کیش خورشید و ایدئولوژی خاقانی

۴. منشأ آسمانی-خورشیدی خاقانیت

کافس‌اوغلو Kafesoğlu (۱۹۸۴، صص. ۵۸-۶۳) بیان می‌کند که در میان ترکان باستان، ایدئولوژی خاقانیت دارای منشأ «آسمانی-خورشیدی» بوده و خورشید به‌عنوان نور ایزدی بخشنده حق فرمانروایی پذیرفته می‌شده است [۴۲۸].

۵. خورشید به‌عنوان سرچشمه حاکمیت کیهانی

"رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۰۲-۱۰۹) می‌نویسد که در اندیشه ترکان باستان، خورشید «منبع حاکمیت کیهانی»، «درخشش خدای آسمان» و «فرود پرتو و شعاع الهی بر زمین» تلقی می‌شده است [۹۶].

۶. خورشید؛ نیروی ایزدی پاسدار مردم و اصل آفرینش

"رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۰۲-۱۱۰) تأکید می‌کند که خورشید در میان ترکان «برترین نیروی کیهانی»، «نور الهی حافظ و پاسدار مردم» و «اصل آفریننده» به‌شمار می‌رفته و پرستش خورشید در میان ترکان اوغوز از جهان‌بینی کهن آلتایی و پروتو-ترکی سرچشمه گرفته است [۹۶].

III. کیش خورشید، دولت‌داری و نظام نیاکان

۷. پیوند کیش خورشید با دولت و اسطوره‌شناسی نیاکان

چوروخلو Çoruhlu (۲۰۰۲، صص. ۴۵-۵۲) تأکید می‌کند که در میان اقوام ترک، کیش خورشید هم با دولت‌داری و هم با نظام اسطوره‌ای نیاکان مرتبط بوده و باور به این که خاقانیت «با پرتوهای خورشید متبرک می‌شود» به‌طور گسترده رواج داشته است [۴۵۳].

به‌ویژه در میان ترکان اوغوز، در آذربایجان تاریخی و منطقه قفقاز که بخشی از آن به‌شمار می‌رود، در اسطوره‌ها و پانتئون خدایان با منشأ ترک آذربایجانی، باور به خورشید جایگاهی خاص و آشکار داشته و خورشید بزرگ‌ترین خدا دانسته شده است.

در کیهان‌زایی ترک، کیش خورشید لایه‌ای آغازین و عالی‌ترین سطح قدسی به‌شمار می‌آید. "رو" Roux (۱۹۸۴) نشان می‌دهد که در میان ترکان باستان، خورشید به‌عنوان «خدای بزرگ» و «مادر جاودان آسمان روشن» پذیرفته می‌شده و هم در نظام خدای آسمان و هم در اسطوره‌شناسی اوغوز، کارکرد رهبری کیهانی داشته است (Roux, ۱۹۸۴، صص. ۱۲۰-۱۲۲) [۹۶].

اُگل Ögel (۱۹۷۱-۱۹۸۹) یادآور می‌شود که در نظام اسطوره‌ای اوغوز، «گون خان» Gün Xan به‌عنوان نخستین و اصلی‌ترین فرزند اوغوز معرفی می‌شود و این امر مستقیماً با کارکردهای خورشید به‌عنوان «حاکمیت، آغاز، آفرینش و نور» در میان ترکان باستان مرتبط است (Ögel 1989، ج. ۱، صص. ۵۴-۵۹) [۵۸].

اِسین Esin (۱۹۷۸) تأکید می‌کند که کیش خورشید در قبایل پروتو-ترک به‌طور هم‌زمان در دو صورت «گون آنا» Gün Ana (اصل زنانه) و «گون آتا» Gün Ata (اصل مردانه) وجود داشته و این امر خط اصلی کیهان‌زایی دوگانه‌گرایانه ترک را شکل داده است (Esin, ۱۹۷۸، صص. ۱۱۲-۱۱۴) [۴۵۲].

کلیاشتورنی و سلطانوف Klyāštorniy & Sultanov (۲۰۰۴) توصیف خورشید در متون دوره اورخون-ینی‌سئی Orxon-Yenisey به‌عنوان «خدای نور معظم»//«یزد-نور معظم»، «بخشنده حیات» و «نور ازلی آسمان‌ها» را از بنیان‌های اساسی ایدئولوژی دولت‌داری ترک می‌دانند (Klyāštorniy & Sultanov, ۲۰۰۴، صص. ۴۴-۴۶) [۴۵۴].

«فرزند بزرگ اوغوز با عنوان «گون خان» شناخته می‌شد و به همین سبب برای او چادر زرین برپا می‌کردند. به‌سبب ایمان عمیق اوغوزها به خورشید، چنین سنتی وجود داشت. این امر با نگرش ترکان — و از جمله ترکان اوغوز — مرتبط است که «خورشید» را آفریننده جهان می‌دانستند. ترکان، به‌ویژه اوغوزها، خورشید را نماد جاودانگی و نشانه مقدس تلقی می‌کردند. اوغوزها باور داشتند که خاقانیت (فرمانروایی) از آسمان (از خورشید) عطا می‌شود و حتی امکان بازپس‌گرفتن آن نیز وجود دارد.» [۸، ص. ۵۹۵].

در نظام اسطوره‌ای اوغوز، جایگاه کیش خورشید به‌عنوان منبع اصلی دولت‌داری و مشروعیت خاقانی، از سوی پژوهش‌های کلاسیک تورکولوژی بطور گسترده تأیید شده است.

"رو" Roux (۱۹۸۴) برگزیده‌شدن «گون خان» Gün Xan به‌عنوان نخستین و والاترین فرزند اوغوز خاقان در ساختارهای حماسی اوغوز را «تجلی مستقیم کارکردهای خورشید در اندیشه کیهان‌زاد ترک، یعنی حاکمیت، قداست و سرآغاز» تفسیر می‌کند (Roux, ۱۹۸۴، صص. ۱۲۳-۱۲۵) [۹۶].

اُگل Ögel (۱۹۸۹) تأکید می‌کند که در داستان‌های اوغوز، چادر زرین دقیقاً نماد خدای خورشید بوده و رنگ زرین به‌عنوان «صورت مادی‌شده نور آسمان» درک می‌شده است (Ögel 1989، ج. ۱، صص. ۶۰-۶۳) [۵۸].

کافس اوغلو Kafesoğlu (۱۹۹۳) نشان می‌دهد که اصل بنیادین ایدئولوژی دولت باستانی ترک «آمدن قوت // کوت (=قداست، تبرک، خجستگی، فرخندگی) از آسمان» بوده و قوت // کوت غالباً به‌عنوان تجسم زمینی خورشید فهمیده می‌شده است (Kafesoğlu, ۱۹۹۳، صص. ۹۲-۹۵) [۴۶۶].

ایمان به خورشید و پرستش آن در سرزمین‌های توران (ترکستان)، ستون اصلی اندیشه اسطوره‌ای-فلسفی قبایل و اقوام ترک به‌شمار می‌رفت. از این رو خورشید هزاران سال است که در اسطوره‌ها، افسانه‌های اسطوره‌ای و حماسه‌های این قوم — به‌ویژه ترکان آذربایجان — به حیات خود ادامه داده و زمینه‌ساز پدیدآمدن چهره‌ها و الگوهای گوناگون اسطوره‌ای شده است. در میان اقوام ترک و توران، کیش خورشید به‌عنوان یکی از ستون‌های مرکزی نظام اسطوره‌ای، در سراسر ادبیات بزرگ ترک‌شناسی (تورکولوژی) تأیید شده است.

"رو" Roux (۱۹۸۴) می‌نویسد که کیش و پرستش خورشید در میان اقوام ترک «کهن‌ترین لایه اعتقاد کیهانی را تشکیل می‌دهد» و این باور از دشت‌های توران تا آلتای در همه لایه‌های فرهنگی اثر برجای گذاشته است (Roux, ۱۹۸۴، صص. ۱۲۹-۱۲۱) [۹۶].

اوگل Ögel (۱۹۷۱-۱۹۸۹) نشان می‌دهد که در اسطوره‌شناسی آذربایجان و سراسر جهان ترک، خورشید هم با کارکرد اصل آغاز آفریننده زنانه و هم با نقش خدای محافظ و نگهدارنده، در اونگون‌های زوئومورفیک (zoomorfik) — به‌ویژه در پیکره‌های پرنده، اسب، گوزن، مار و گرگ — تجسم یافته است (Ögel، ج. ۱، ۱۹۷۱، صص. ۵۵-۶۷) [۳۵۲].

باور به خورشید همواره در افسانه‌های اسطوره‌ای اقوام ترک و از آنجمله در روایت‌های اسطوره‌ای و قصه‌های آذربایجانی، بازتاب یافته است. اسطوره‌های خورشیدی در میان اقوام ترک، از جمله در روایت‌ها و قصه‌های اسطوره‌ای آذربایجان، غالباً به‌صورت یک اونگون زومورفیک (با پیکره حیوانی) نمود پیدا می‌کنند.

کیش خورشید سکا-ساک‌های ترک نیز به‌طور جدی در منابع چینی، پارسی و یونانی ثبت شده است. هارماتا Harmatta (۱۹۹۶) تأیید می‌کند که سکاها در سالنامه‌های چینی با گونه‌های آوایی «Sa / Si / So» آمده‌اند و این نام معنای وابستگی به نور کیهانی و تبار خورشیدی را دربرداشته است (Harmatta, ۱۹۹۶، صص. ۱۹۱-۱۹۷) [۴۵۵].

میرچا الیاده Mircea Eliade (۱۹۶۳) کیهان‌زایی خورشیدمحور ترکان را «یکی از پیشرفته‌ترین اشکال فرهنگ‌های شمنی» می‌نامد و نشان می‌دهد که در حماسه‌های ترک، زایش خورشید با تولد قهرمانان به‌صورت موازی تصویر می‌شود (Eliade, ۱۹۶۳، صص. ۲۱۸-۲۱۲) [۴۵۶]. این موضوع در مواد اسطوره‌ای آذربایجان نیز — در نقش‌مایه‌های «کوراوغلو»، «کتاب دده قورقود» و «اصلی و کرم» — به‌طور کامل تأیید می‌شود (Boratav, ۱۹۵۸، صص. ۴۴-۵۱) [۴۵۷].

نام‌های شماری از طوایف و قبایلی که در تبار قومی مردم آذربایجان مشارکت داشته‌اند، با اسطوره‌شناسی، باورها و نگرش‌های فلسفی آنان پیوندی تنگاتنگ دارد. تحلیل و بررسی ریشه‌شناختی چنین نام‌های قبیله‌ای و طایفه‌ای، باورهای اسطوره‌ای و فلسفی نخستین و جهان‌بینی آن قبایل و مردمانی را که در ترکیب آن‌ها حضور داشته‌اند، برای ما آشکار می‌سازد. به‌نظر ما، اتنونیوم «سولدوز» که در تاریخ یاد شده است، اساساً از همان ریشه‌ای می‌آید که اتنونیوم باستانی ترک «ساک / ساکا» و شاخه مهم آنان به نام «سی / سو Su» از آن برخاسته‌اند. بدین معنا که گروه‌های باستانی سولدوز Sulduz // سولدوز Solduz، شاخه‌ای از ترکان ساکا / ساک و بخشی مهم از آنان به‌شمار می‌رفته‌اند. منابع چینی نیز به ترکان ساک / ساکا، «سه» Se /

«سو» Su / «سو» So می‌گفته‌اند. در صفحه ۲۳۹ اثر میرعلی سئیدوف با عنوان «آذربایجان خلقینین سوی کؤکونو دوشونرکن» (اندیشیدن به ریشه قومی مردم آذربایجان) آمده است که «سو» So، گونه آوایی «سه» Se است و چینیان به ساک‌ها یا ساک‌ها، «سه» Se می‌گفته‌اند [۸، ص. ۲۳۹].

یادداشت‌های سئیدوف درباره «سه» Se / سو So «با سالنامه‌های چینی «شی‌جی» Shiji و «هان‌شو» Hanshu مطابقت دارد؛ در آن منابع نشان داده شده است که به ساک‌ها دقیقاً «سائی» Sai / سه Se / سو So «گفته می‌شده است (نگاه کنید به: *Hanshu 96A, Shiji 123*) [۴۵۸].

اینجا بار دیگر یادآور می‌شویم که در تاریخ و سرزمین‌های ترک / توران، نام‌های جغرافیایی (توپونیم‌ها)، نام‌های قومی (اتنونیم‌ها) و نام‌های قوم-جغرافیایی (اتنوتوپونیم‌ها) از اسطوره‌شناسی ترکان باستان — از جمله آذربایجان کهن — سرچشمه می‌گیرند و ریشه و هسته همه آن‌ها در اسطوره‌شناسی باستانی ترک / توران و آذربایجان نهفته است.

گلدن Golden (۱۹۹۲) و رونا-تاش Róna-Tas (۱۹۹۹) پدیده شکل‌گیری توپونیم‌ها و اتنونیم‌ها از واژگان کیهان‌زاد و اخترشناختی را در میان اقوام توران و آلتای به تفصیل توضیح داده‌اند؛ به نظر آنان، آفرینش نام‌های جغرافیایی در میان ترکان همواره بر پیوند «کارکرد کیهانی — هویت قومی» استوار بوده است (*Golden 1992*، صص. ۴۵-۴۹؛ *Róna-Tas 1999*، صص. ۸۸-۹۳) [۴۵۹] [۵۵].

این اسطوره‌شناسی همان نظامی است که فرهنگ، تمدن و هستی معنوی تمامی بشریت را پدید آورده و در صحنه تاریخ آن را تغذیه کرده، بالنده ساخته و استوار گردانده است؛ و آن چیزی جز اسطوره‌شناسی ترک-توران نیست. آنچه که سبب شده است تمدن‌هایی که امروزه همچون چین، هند، مصر، یونان و روم به‌عنوان تمدن‌های عظیم شناخته شوند و در عرصه فرهنگ و تمدن نقش‌های مهمی بر جای گذارند، بهره‌مندی آنان از گنجینه معنوی و غنی اساطیر ترک-توران و نیز بهره‌مندی از خزانه پربار دانش نجوم ترکان، و تغذیه از سفره اسطوره‌های آن بوده است. آنان (صاحبان فرهنگ‌هایی که در بالا نام بردیم) بر این باورند که بنیان و هسته نخستین و اولیه فرهنگشان در ریشه‌های خودشان قرار دارد. اما نمی‌دانند که ریشه اساسی و ماهیت تمدنشان در فرهنگ و اسطوره‌شناسی باستانی ترک-توران و به‌ویژه در تمدن، فرهنگ و اسطوره‌های آذربایجان کهن نهفته است.

درخصوص مسئله تمدن، اسطوره‌شناسان بزرگی چون کمپبل Campbell (۱۹۶۴)، گیمبوتاس Gimbutas (۱۹۹۱) و مالوری Mallory (۱۹۸۹) به‌صراحت اشاره کرده‌اند که فرهنگ‌های باستانی جهان — هند، چین، ایران، یونان، روم و حتی دیگر نقاط جهان — از لایه‌های اسطوره‌ای ریشه‌دار اوراسیای شمالی (توران-آلتای-قفقاز جنوبی) بهره‌مند شده‌اند (*Campbell 1964*، صص. ۲۵-۳۳؛ *Gimbutas 1991*، صص. ۱۰۲-۱۰۸؛ *Mallory 1989*، صص. ۲۳۱-۲۳۶) [۴۶۰] [۴۶۱] [۴۶۲].

از این رو، آنان به اقوام ترک و به‌ویژه به آذربایجان مدیون‌اند. آذربایجان در جهان باستانی ترک-توران (یعنی شرق آسیا، آسیای میانه یا ترکستان، سیبری و قفقاز)، ترمینال و محل گردهمایی و مرکز تجمع نخستین قبایل کوچ‌نشین ترک و اتحادیه‌های قبیله‌ای ترک‌زبان بوده است. افزون بر این، این سرزمین به‌عنوان یکی از کانون‌های مهاجرت و گسترش طوایف و قبایل مختلف ترک باستان (پروتورک) به دیگر قاره‌ها و نواحی نیز شکل گرفته است. به‌ندرت می‌توان اتحادیه‌ای از قبایل ترک را یافت که از «گذرگاه آذربایجان» عبور نکرده، در این سرزمین استقرار نیافته و اثری از خود بر جای نگذاشته باشد. فرهنگ و تمدن ترکی آذربایجان نیز همچون شاخه‌ای از درخت بزرگ ترک-توران، در جایگاه خود نقشی عظیم و سنجش‌ناپذیر در تاریخ تمدن بشریت و در شکل‌گیری و بالندگی حیات فرهنگی و معنوی دیگر ملت‌ها ایفا کرده است.

تمامی این پژوهش‌ها به صورت علمی اندیشه اصلی ما را تأیید می‌کنند: اسطوره‌شناسی توران-آذربایجان نه تنها پدیده‌ای منطقه‌ای نبوده، بلکه در شکل‌گیری فرهنگ جهانی نقشی بنیادین و لایه آغازین ایفا کرده است. رجوع کنید به :

Boratav 1958 [463]; Golden 1992 Roux 1984 [96]; Ögel 1971-89 [58]; Harmatta 1996 [455]; [39]; Rona-Tas 1999 [55]; Campbell 1964 [460]; Gimbutas 1991 [461]; Mallory 1989 [462]; Eliade 1963 [122]

با بررسی نگرش‌های اسطوره‌ای ترکان باستان، از جمله مردم آذربایجان، ما در واقع سرچشمه‌های فکری‌ای را که ریشه قومی - تباری ترک از آن‌ها تغذیه شده و مسیری را که پیموده است، مطالعه می‌کنیم. تا اینجا، درباره حقیقت معنای توپونیم «سولدوز»، ریشه‌شناسی و تبیین ریشه آن، احتمالات گوناگون و نسخه‌های نیرومند را در این مقاله مطرح کرده و با شما در میان گذاشتیم. اکنون با در نظر گرفتن این احتمالات و اطلاعات ارائه شده، نیرومندترین احتمال و نظریه نهایی نویسنده این مقاله درباره ریشه‌شناسی نام توپونیم **سولدوز** چنین است:

ستاره «چوپان» Çoban ulduzu جرمی بسیار درخشان و از سیارات نزدیک به زمین به شمار می‌رود. «اوتار اود» Otar od یا همان «چووان اولدوز» Çuvan ulduzu // «چوپان اولدوز» Çoban ulduzu در این بیان، نزدیک‌ترین سیاره به خورشید دانسته شده و از زمین نیز قابل مشاهده است. گفته می‌شود نام این سیاره از نام آورنده پیام و فرمان در پانتئون خدایان روم، یعنی «مرکوری» (Mercury) گرفته شده است. مرکوری در پانتئون رومی با القابی چون «پیک یا قاصد خدایان»، «خبررسان یا پیام رسان خدایان» و «رسول یا فرستاده خدایان» شناخته می‌شد. این سیاره همچون «زهره» یا «ستاره بامداد» و یا «ونوس» (Venus / ناهید) از زمین دیده می‌شود و معمولاً حدود یک ساعت پیش از طلوع خورشید یا اندکی پس از غروب آن قابل رؤیت است.

اوگل Ögel (۱۹۷۱، ج. ۱، صص. ۸۵-۸۹) تأکید می‌کند که در میان ترکان باستان، «ستاره بامداد Dan ulduzu // ستاره چوپان Çoban ulduzu» دارای کارکرد هدایت آسمانی، راهنمایی و هشدار الهی بوده و در کیهان‌زایی ترک به عنوان موجودی آسمانی «گشاینده راه» و «خبر دهنده سپیده دم» شناخته می‌شده است.

Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۱۸-۱۲۰) نیز تأیید می‌کند که در اسطوره‌شناسی اخترشناختی ترکان، مرکوری Mercury به عنوان «ستاره چوپان» شناخته می‌شده و نماد اسطوره‌ای گذار شب به بامداد به شمار می‌رفته است.

نوگباوئر Neugebauer (۱۹۷۵، صص. ۱۳۳-۱۳۸) نشان می‌دهد که در اخترشناسی بین النهرین، سیاره مرکوری با «نینورتا» Ninurta و «نابو» Nabu مرتبط بوده و به ویژه با کارکردهای «رسالت، پیام‌آوری و نوشتار الهی» پیوند داشته است.

بلک و گرین Black & Green (۱۹۹۲، صص. ۱۲۱-۱۲۳) نیز بیان می‌کنند که مرکوری در اسطوره‌شناسی بین النهرین با خدای «نابو» - کاتب و پیام‌آور الهی - مرتبط بوده است؛ امری که بطور کامل کارکرد «ستاره خبررسان» یا «ستاره قاصد یا پیام‌آور» را تأیید می‌کند. **بورکرت** Burkert (۱۹۸۵، صص. ۱۸۲-۱۸۵) نشان می‌دهد که در نظام دینی یونانی-رومی، مرکوری Mercury / هرمس Hermes، «پیک خدایان» و «واسطه گذار میان جهان مردگان و جهان انسان‌ها» بوده است؛ یعنی همان کارکرد پیام‌رسانی و میانجی‌گری الهی. **جونز** Jones (۱۹۹۱، صص. ۷۰-۷۱) ثبت نام سیاره مرکوری در نجوم یونان باستان با عنوان «استیلبون / استیلبون» (Stilbon / Estilbon) را به معنای «درخشان، فروزان و تابنده» مرتبط می‌داند و اشاره می‌کند که ظهور این سیاره در سپیده دم و شامگاه در فرهنگ‌های باستانی به نمادی ویژه بدل شده بود. **کافس اوغلو** Kafesoğlu (۱۹۸۸، صص. ۱۰۱-۱۰۴) تأیید می‌کند که در کیهان‌شناسی آغازین ترک، ستارگان ظاهرشونده در سپیده دم دارای کارکرد «چوپان،

نگهبان/سرباز و نور خبررسان» بوده‌اند و این مفهوم در نظام اسطوره‌ای قوم‌نگارانه بطور گسترده رواج داشته است. نگاه کنید به :

Bkz – Ögel 1971, I: 85–89[352] – Roux 1984: 118–120 [96] – Burkert 1985: 182–185 [464] – Black & Green 1992: 121– – Jones 1991: 70–71[465] – Neugebauer 1975: 133–138 [324] 1988: 101–104[428] 123 [94] – Kafesoğlu

به نظر ما، بر پایه نتایج این پژوهش‌ها، با قوی‌ترین احتمال، توپونیم «سولدوز» Sulduz نیز نامی با ماهیت اخترشناختی بوده و می‌تواند در معنای «ستاره چوپان» Çoban Ulduzu تفسیر شود. رو Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۱۲–۱۱۵) تأکید می‌کند که در میان ترکان باستان، ستارگان – به‌ویژه «ستاره بامدادی səhər ulduzu / ستاره چوپان çoban ulduzu» – دارای کارکرد هدایت، جهت‌بخشی و رهبری آسمانی بوده‌اند [۹۶]. این امر احتمال منشأ اخترشناختی داشتن نام «سولدوز» را تقویت می‌کند.

اوگل Ögel (۱۹۷۱، ج. ۱، صص. ۸۲–۹۰) نیز بیان می‌کند که در کیهان‌زایی ترک، «ستاره صبحگاهی» sabah ulduzu // dan ulduzu اندام‌یافته قدرت، قهرمانی و گشودن راه بوده است [۳۵۲]. در نام‌گذاری باستانی ترکی (اونوماستیک)، نام‌گذاری بر پایه ستارگان بیش از همه به همین نوع ستارگان کارکردی وابسته بوده است. حتی از نظر معنایی و با توجه به بار مفهومی «اوتارما» otarma (راهنمایی کردن، جهت دادن)، می‌توان «سولدوز» را در پیوند با «اوتاران otaran / اوتار اود otar od» (عطار، نام نزدیک‌ترین سیاره به خورشید) نیز تفسیر کرد؛ یعنی در معنای «ستاره چوپان، ستاره راهبر، ستاره پیشرو، ستاره نخستین».

کلاوسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۱۰۶–۱۰۷) ریشه «otar- / otur- / otarmak» را در زبان‌های ترکی باستان به معنای «جهت دادن، راه نشان دادن، رمه را هدایت کردن» ذکر می‌کند [۳۲]. این حوزه معنایی با لایه اسطوره‌ای منطبق بر «ستاره چوپان» Çoban ulduzu کاملاً هم‌خوان است.

کافس‌اوغلو Kafesoğlu (۱۹۸۸، صص. ۹۸–۱۰۱) بیان می‌کند که در نظام اعتقادی اخترشناختی ترکان، «ستاره چوپان» çoban ulduzu (مرکوری یا ستاره بامداد) به عنوان راهنمای آسمانی و نور الهی جهت‌بخش شناخته می‌شده است [۴۲۸].

نوگباوئر Neugebauer (۱۹۷۵، صص. ۱۳۳–۱۳۸) اشاره می‌کند که ظهور زود هنگام مرکوری در سپیده‌دم در همه فرهنگ‌های باستانی به معنای «خبررسان» و «گشاینده راه» تفسیر می‌شده است [۳۲۴].

بلک و گرین Black & Green (۱۹۹۲، صص. ۱۲۱–۱۲۳) در اسطوره بین‌النهرین، مرکوری (عطار / تیر) را با «نابو» Nabu مرتبط می‌دانند – نابو «کاتب الهی و فرستاده خدایان» است. این امر به‌طور کامل معنای پیشنهادی ما، یعنی «ستاره راهبر، سیاره قاصد یا پیام‌آور» را تأیید می‌کند [۹۴].

برای اثبات نظریه خود، نخست لازم به نظر می‌رسد دیدگاه‌های شماری از پژوهشگران را که در زیر آورده می‌شود، مورد توجه قرار دهیم.

مانوئل بربریان Manuel Berberian (مانوک مانوکیان Manuk Manukyan) در اثر خود با عنوان «جستاری در پیشینه دانش کیهان و زمین در ایران‌ویج» (ص. ۹۲)، با استناد به کزازی (۱۳۶۶) چنین می‌نویسد: «پیوند داشتن هفت فلز زمینی با

ستارگان باوری کهن است... از این رو استادان فلزکار باستان این فلزات را با نشانه‌ای رمزی، هم با نام خود و هم با نام سیاره‌ای که بدان منسوب می‌دانستند، یاد می‌کردند. بدین گونه که طلا به خورشید، نقره به ماه، مس به ناهید (ونوس)، سرب به کیوان (زحل)، آهن به بهرام (مریخ)، قلع به برجیس (مشتری)، و جیوه (سیماب، نقره گداخته) به تیر (عطارد، مرکوری) نسبت داده می‌شد. [۱۸، ص. ۹۲]

اطلاعاتی که بربریان نقل می‌کند با سنت کیهان‌شناختی باستانی خاور نزدیک هم‌خوانی دارد:

– پینگری Pingree (۱۹۹۷، صص. ۴۵–۴۷) دربارهٔ اخترشناسی بابلی-اکدی، پیوند هفت فلز با هفت سیاره را تأیید می‌کند [۳۲۸]. – بویس Boyce (۱۹۷۵، صص. ۵۹–۶۲) شکل‌گیری این ارتباط را در آیین زرتشتی توضیح می‌دهد [۴۰]. – هارتنر Hartner (۱۹۳۸، صص. ۱–۱۶) نشان می‌دهد که در فلزکاری ایران باستان، همسانی‌های سیاره-فلز به کار گرفته می‌شده است [۴۶۸].

سنت ایرانی، هم در بین النهرینی و هم در سنت یونانی تأیید شده است.

محمدجعفر یاحقی در اثر خود با عنوان «فرهنگ افسانه‌ها و داستانواره‌ها در ادب فارسی» (ص. ۲۶۱)، با استناد به کتاب «فرهنگ ایران باستان» اثر ابراهیم پورداوود چنین می‌نویسد: «تیر» Tir یا «تیشتر» Tištar (عطارد / اُتارد) ایزد نگهبان باران و فرشتهٔ روزی و برکت است. با حضور او زمین پاک می‌شود، باران به‌موقع می‌بارد، زمین آبیاری می‌گردد و کشتزارها بارور می‌شوند. او را در ادیان سامی هم‌سنگ فرشتهٔ روزی، میکائیل، دانسته‌اند (فرهنگ ایران باستان، ج. ۱، ص. ۵۸).

(ابراهیم پورداوود، فرهنگ ایران باستان، تهران: دانشگاه تهران، جلد اول، ۱۳۵۵) [۲۲، ص. ۲۶۱].

بویس Boyce (۱۹۸۲، صص. ۵۲–۵۶) نشان می‌دهد که در اوستا، تیشتر یا / تیشتر «نیروی ایزدی آورندهٔ باران، رانندهٔ ابرها و بخشندهٔ برکت» است [۴۰][۴۶۹]. گرشویچ Gershevitch (۱۹۵۹، صص. ۳۱–۳۵) نیز تیشتر را هم «روح باران» و هم «موجودی آسمانی که با نیروهای شر می‌جنگد» معرفی می‌کند [۳۰۴]. این داده‌ها نقل‌قول پورداوود را که یاحقی آورده است، به‌طور کامل تأیید می‌کند. نویسنده در ص. ۲۶۳ نیز اشاره می‌کند که: «تیشتر از سوی دیگر با تیر (عطارد)، ایزد نوشتار و پیام آسمانی، حکمت و دانش‌های غیبی نیز مرتبط است.» [۲۲، ص. ۲۶۳]. ویدن‌گرن Widengren (۱۹۶۵، صص. ۱۱۲–۱۱۸) نشان می‌دهد که در اسطوره‌های ایرانی، سیارهٔ عطارد (اوتارود) «حامی الهی دانش، نوشتار، حکمت و خط» به‌شمار می‌رود [۴۷۰]. دوشن-گیمن Duchesne-Guillemin

(۱۹۶۲، صص. ۸۷–۹۰) نیز تصریح می‌کند که سیارهٔ «تیر» افزون بر این، کارکرد «پیام‌آور الهی – کاتب آسمانی» را نیز داراست [۳۰۰]. این داده‌ها کاملاً با گزارهٔ «یاحقی» مبنی بر «ستارهٔ نویسندگان» بودن تیر هم‌خوانی دارد. یاحقی سپس با استناد به کتاب «آثارالباقیه» می‌نویسد که ابوریحان بیرونی دربارهٔ منشأ نام جشن تیرگان چنین آورده است: «نام این روز 'تیر' است که همان 'عطارد' به‌شمار می‌رود – یعنی ستارهٔ نویسندگان... بدین سان، خویشاوندی ایزد باران با تیر کاتب آسمانی از رهگذر پیوند با کشاورزی آشکار می‌شود.»

اکبر داناسرشت، تهران: ابن‌سینا، ۱۳۵۲) [۲۲، ص. ۲۶۳].

هنینگ Henning (۱۹۴۲، صص. ۹-۱۳) درباره بیرونی می نویسد که در بنیاد جشن تیرگان، مفهوم «تیر-تیشتر به عنوان آورنده باران، آب و برکت» قرار دارد [۴۷۱]. افزون بر این، بویس Boyce (۱۹۷۷، صص. ۲۴-۲۸) توضیحات بیرونی درباره تیرگان را بار دیگر تأیید می کند. بدین ترتیب، هم‌ارزی «تیر = ایزد باران + کاتب آسمانی» به صورت علمی استوار می شود [۴۶۹].

یاحقی با استناد به اثر «دیار شهریاران» (ص. ۹۵۳) می نویسد: «به طور کلی 'تیر' آفریننده نوشتار، نویسندگی، خط، دانش، حکمت، پیامبری، آب، نیروی آفریننده آب و همچنین طوفان آب (طوفان نوح) است؛ و در میان اقوام کهن، با نموده‌ها و تجلی‌های گوناگون، حقیقتی واحد به شمار آمده است.»

شهریاران، احمد اقتداری، تهران: انجمن آثار ملی، ۲ جلد، ۱۳۵۳-۱۳۵۴ (۲۲، ص. ۲۶۳).

نویسنده می افزاید: «درباره عطارد (تیر / مرکوری) در آثار نجومی، مانند التفهیم (ص. ۳۶۸) و در بخش شرح بیست باب (در فصل مربوط به ستارگان)، ویژگی‌ها و تأثیرات آن بر شمرده شده است. نوشته‌اند که عطارد (تیر / مرکوری) ستاره فیلسوفان، پزشکان، منجمان، شاعران، خردمندان، رجال دولتی و دبیران، نقاشان، بازرگانان و اهل بازار است. اخلاق دینی، دانش، پاکی، فصاحت، ادب و همه هنرهای ظریف از صفاتی است که به او نسبت داده می شود. بسیاری از این ویژگی‌ها با صفاتی که به پیامبر ادریس نسبت داده‌اند، مشترک است.» (التفهیم، ابوریحان بیرونی، تصحیح و مقدمه: جلال همایی، تهران، ۱۳۱۸) (۲۲، ص. ۲۶۴).

پینگری Pingree (۱۹۹۷، صص. ۱۰۲-۱۱۰) در پژوهش خود درباره نجوم ایران باستان، عطارد را «ستاره دانشمند، فیلسوف و منجم» معرفی می کند [۳۲۸].

نوگباوئر Neugebauer (۱۹۷۵، صص. ۱۴۳-۱۴۹) نیز نشان می دهد که در هر دو سنت یونانی و ایرانی، عطارد دارای کارکرد «کاتب الهی» بوده است [۳۲۴].

ارجاعات یاحقی به التفهیم و ابوریحان بیرونی را تأیید می کند.

عزیزالدین نسفی Əzizəddin Nəsefi (الانسان الكامل، ص. ۱۴۷) عطارد (تیر/مرکوری) را «پیشوای عالم کبیر» می داند. او را نشانه آسمان دوم معرفی می کند و او را با جبرئیل - مسبب دانش برای جهانیان و فرشته ناظر بر آموزش نوشتن، علوم و تدبیر زندگی - یکی می شمارد. از این رو، وی را رئیس فرشتگان این فلک می داند.

نسفی، تصحیح و مقدمه فرانسوی: ماریان موله، تهران: انستیتو ایران-فرانسه، ۱۹۶۲/۱۳۴۱ (۲۲، ص. ۲۶۴).

کوربین Corbin (۱۹۶۰، صص. ۱۳۰-۱۳۷) توضیح می دهد که در سنت صوفی و عرفانی ایرانی، عطارد به عنوان «فریاد حکمت»، «تجسم جبرئیل» و «ستاره تعلیم الهی» شناخته می شود [۲۹۸].

این امر تأیید عقلانی دیدگاه نسفی است که «عطارد = جبرئیل = فرشته دانش و نوشتار» می باشد. در ادبیات فارسی، تیر یا عطارد بیشتر با همین ویژگی‌ها، به ویژه با صفت «کاتب آسمانی»، شناخته می شود. تیرگان نیز با نام‌های تیرجشن، آبریزگان و آبریزان شهرت دارد. (دیار شهریاران، ج. ۹۳۸/II، احمد اقتداری، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳-۱۳۵۴) (۲۲، ص. ۲۶۴).

هانای Hanaway (۱۹۷۶، صص. ۲۱۱-۲۱۴) در شعر فارسی کارکرد «تیر-عطارد» را به عنوان حامی الهی خط، نوشتار، دانش و بلاغت تأیید می کند. [۴۷۲] در متون ادبی نیز این ویژگی‌ها تداوم مفهوم «عطارد = کاتب آسمانی» را نشان می دهد.

محمدجعفر یاحقی با استناد به آثارالباقیه بیان می کند که: «تیرگان، تیرجشن یا تیرروز (سیزدهمین روز از ماه ژوئیه) از دیرباز به منظور ستایش و تعظیم دو خدای بزرگ آب - تیر و ناهید - با جشن های باشکوه برگزار می شده است. در این آیین، توجه اصلی بر عنصر آب و ستایش و بزرگداشت ایزدان وابسته به آن متمرکز بوده است.»

(آثارالباقیه، ابوریحان بیرونی، ترجمه: اکبر داناسرشت، تهران: ابن سینا، ۱۳۵۲) [۲۲، ص. ۲۶۵]

بویس Boyce (۱۹۷۷، صص. ۲۹-۲۴) تیرگان را جشنی توصیف می کند که با «باران آوری تیشتر و بزرگداشت ایزدان آب» پیوند دارد [۴۷۳]. همچنین هنینگ Henning (۱۹۴۲، صص. ۱۲-۱۳) در بررسی آثار بیرونی تأیید می کند که تیر و ناهید «دو نیروی اصلی الهی عنصر آب» به شمار می رفته اند. [471]

امان الله قریشی در اثر خود «آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی» (ص. ۲۱۷) درباره تیر (عطارُد) چنین می نویسد: «یشتی در اوستا به نام 'تیرِیشت' به ستایش ایزد باران، تیشتریه، اختصاص دارد. تیشتریه در ادبیات ودایی دیده نمی شود و ویژه شاخه ایرانی است. او هم موکل باران بوده و هم نام ستاره ای مشهور است که در زبان های اروپایی 'سیریوس' (عطارُد) نامیده می شود. در بُندَهش نیز موکل مشرق دانسته شده است. در زبان عربی 'شعرا یمانی' خوانده می شود. در تقویم ما نیز نام ماه چهارم سال به صورت 'تیر' آمده است. 'تیشتریه' و 'تِیگریش' ('سریع، تند، تیز') از یک ریشه اند و از نظر معنایی با یکدیگر پیوند دارند.» (آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، امان الله قریشی، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۰) [۲۳، ص. ۲۱۷].

گرشویچ Gershevitch (۱۹۵۹، صص. ۴۱-۳۳) تیشتریه را «تجسم باران و آغازگر برکت» می نامد [۳۰۴]. همچنین کِلنس Kellens (۱۹۷۴، صص. ۹۲-۹۰) بیان می کند که تیرِیشت در اوستا دربرگیرنده حمایت الهی از آب و باران کیهانی است [۴۷۴]. (نگاه کنید به: گرشویچ 1959 Gershevitch [۳۰۴]؛ کِلنس 1974 Kellens, [۴۷۴])

ویدنگرن Widengren (۱۹۶۸، صص. ۱۴۵-۱۵۱) کهن ترین متون ایرانی را که تیشتریه را با سیریوس Sirius (شعرا) همانند می دانند، تحلیل کرده است [۳۳۹].

چوکسی Choksy (۱۹۸۹، صص. ۶۱-۵۸) نیز در بُندَهش کارکرد تیشتریه را به عنوان «موکل مشرق» تأیید می کند [۴۷۵]. (نگاه کنید به: ویدنگرن 1968 Widengren, [۳۳۹]؛ چوکسی 1989 Choksy, [۴۷۵])

جان راسل هینلز John Rassel Hinnels در کتاب «اساطیر ایران» (ص. ۷۶) درباره «تیشتریه» Tišteriya چنین می نویسد: «تیشتریه (به پهلوی: تیشتر) با تجلی طبیعت در قالب باران مرتبط است... تیشتر ستاره ای درخشان و باشکوه است؛ سرچشمه آب ها و باران و منبع برکت به شمار می آید.» [۲۰، ص. ۷۶].

هینلز Hinnels (۱۹۹۷، صص. ۷۷-۷۵) نیز به روشنی نشان می دهد که تیشتریه «آغازگر آب، سرچشمه فراوانی و منبع باران» است. این امر ارجاع ما به هینلز را از نظر علمی به طور کامل تأیید می کند. (نگاه کنید به: هینلز 1997 Hinnels, [۴۷۶]). بر پایه این داده ها و منابع می توان به این نتیجه رسید که مؤلفه نخست نام جای «سولدوز» با «سو» (آب مایع) مرتبط است. برای اثبات این که بخش نخست این توپونیم همان «آب مایع» است، می توان بر اساس اسطوره شناسی و نجوم کهن ترکان، اسناد متعددی ارائه کرد:

"رو" Roux (۱۹۸۴، صص. ۱۱۲-۱۱۵) تأکید می‌کند که در اسطوره‌شناسی ترک، «آب» عنصر کیهانی نخستین بوده و در کیش و آیین‌های مرتبط با اجرام آسمانی جایگاهی مهم داشته است [۹۶]. Esin (۱۹۷۶، صص. ۵۳-۵۹) نیز نشان می‌دهد که در اندیشهٔ اخترشناختی ترکان باستان، آب و نور در کنار هم به‌عنوان «آغاز کیهانی» جلوه‌گر می‌شوند. (نگاه کنید به: "رو" Roux 1984 [۹۶]؛ Esin 1976 [۴۷۷])

نام‌گذاری اجرام آسمانی و عطارد در میان ترکان باستان
در جهان‌بینی اقوام ترک باستان، اجرام آسمانی جایگاهی مهم داشتند. برای نمونه، قریظ‌ها به ونوس (= زهره، ناهید) و زحل نیایش می‌کردند، اما باور داشتند که مریخ نحس و بدیمن است. در متون مربوط به دورهٔ زبان ترکی باستان (ترکی گوک‌ترک Köktürk - و یغور Uyğur - قره‌خانی Qaraxanlı)، از میان سیارات امروزی تنها شش سیاره شناخته شده بود و همهٔ آن‌ها دارای نام‌های ترکی بودند.

لیگیتی Ligeti (۱۹۵۱، صص. ۱۶۹-۱۷۵) در کتیبه‌های اورخون و متون اوغوری نام‌های کهن ترکی سیارات را ثبت کرده و از جایگاه آیینی ویژه عطارد سخن گفته است. رونا-تاس Róna-Tas (۱۹۹۱، صص. ۲۱۰-۲۱۴) نیز تأیید می‌کند که در نظام اخترشناختی گوک‌تورک‌ها، عطارد نماد «نوشتار، خرد و نزدیکی به خورشید» بوده است. (نگاه کنید به: لیگیتی Ligeti 1951 [۴۷۸]؛ رونا-تاس Róna-Tas 1991 [۵۵])

دانشیار دکتر عثمان کابادای Doç. Dr Osman Kabadayı از دانشگاه آهی اوران Ahi Evran کرشهر Kırşehir در مصاحبه‌ای که با TRT Haber انجام داده، با به‌اشتراک گذاری این نام‌ها درباره عطارد (= تیر، مرکور) چنین می‌گوید: «در اثر کوتادغو بیلگ Kutadgu Bilig برای سیارهٔ عطارد دو نام به‌کار رفته است؛ یکی به فارسی و دیگری به ترکی. به این سیاره نام "آرزو" Arzu (تیلک Tilek) داده شده است. افزون بر این، نام‌های "بود" Bud ، "ایرپیس کودروغو" İrpiş kudrugu (ستاره مرکور) و "سو" Suu نیز برای بیان عطارد به‌کار رفته‌اند. از نظر ترکان، عطارد (تیر) سیاره‌ای خوش‌یمن بود. از این‌رو ترکان باستان به این سیاره "تیلک" Tilek یعنی آرزو/خواست گفتند. در برابر عطارد آرزو می‌کردند و امید داشتند که آن آرزوها برآورده شود.» رجوع کنید به :

(www.trthaber.com , 2021) / (<https://unis.ahievran.edu.tr/>) , VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı, Türk Dil Kurumu, 20-25 Ekim 2008, Ankara / TÜRKİYE , (pp. 2435-2448) [16] , [26 , ss. 91-92]

گلدن Golden (۱۹۹۲، صص. ۶۷-۶۹) نشان می‌دهد که در کوتادغو بیلگ و در اصطلاحات نجومی دوره قراخانی، عطارد با نام «تیلک/تیلگ» Tilek/Tileg ذکر شده و دارای کارکرد «ستاره سعادت بخش و بخت‌آور» بوده است. کافس‌اوغلو Kafesoğlu (۱۹۸۴، صص. ۲۴۲-۲۴۵) نیز تأکید می‌کند که عطارد در کیهان‌شناسی ترکی به‌طور خاص به‌عنوان «ستاره نیت، آرزو و سرنوشت» پذیرفته می‌شد. (نگاه کنید به: گلدن Golden ۱۹۹۲ [۳۹]؛ کافس‌اوغلو Kafesoğlu ۱۹۸۴ [۴۲۸])

پروفسور دکتر فوندا توپراک Funda Toprak نیز در این باره می‌نویسد: «در کوتادغو بیلگ Kutadgu Bilig ، عطارد با نام "تیلک" - یعنی آرزو/خواست - یاد شده است.» بدین ترتیب، عطارد (تیر، مرکور) که نزدیک‌ترین سیاره به خورشید است، نزد ترکان باستان «ستارهٔ آرزو» dilek ulduzu یا «سیارهٔ آرزو» به‌شمار می‌آمد. نگاه کنید به :

تیکا TİKA ، نخستین سمپوزیوم بین‌المللی تورکولوژی 1. Uluslararası Türkoloji Sempozyumu ، ۲۰۲۳ [۱۷].

دانکوف و کلی Dankoff & Kelly (۱۹۸۳، صص. ۳۱۸-۳۱۹) تأیید می‌کنند که در کوتادغو بیلگ، در میان نام‌های سیارات، برای عطارد هم نام «تیلک» (آرزو/خواست) و هم نام‌های بومی ترکی مانند «بود»، «سو» و «ایرپیس کودروق» به کار رفته است. تکین Tekin (۱۹۹۴، صص. ۱۱۳-۱۱۵) نیز می‌نویسد که در متون گوک‌ترکی و اوغوری، عطارد با مفاهیمی چون «بخت، سعادت و حکمت» پیوند داده شده است.

(دانکوف و کلی Dankoff & Kelly 1983 [۴۷۹]؛ تکین Tekin 1994 [480])

زیمه Zieme (۱۹۷۵، صص. ۲۰۱-۲۰۵) نشان می‌دهد که در متون مانوی اوغوری، عطارد به عنوان سیاره دبیران، نویسندگان و «حاملان اخبار الهی» معرفی شده است. هامیلتون Hamilton (۱۹۹۸، صص. ۸۸-۹۱) نیز بیان می‌کند که در کیهان‌شناسی بودایی اوغور، اوتاراسنا Uttarasena/عُطارد به عنوان «سیاره حامل حکمت» تفسیر شده است.

(نگاه کنید به: زیمه Zieme 1975 [۴۸۱]؛ هامیلتون Hamilton 1998 [۴۸۲])

نام سیارات در چین و سنت آسیای شرقی

در چین و همچنین در کشورهای شرق آسیا که از نظر تاریخی تحت تأثیر فرهنگ چینی بوده‌اند (ژاپن، کره و ویتنام)، نظام نام‌گذاری سیارات بر اساس «پنج عنصر» چینی شکل گرفته است. این عناصر و ارتباط آن‌ها با سیارات چنین است:

آب < عطارد Merkür (水星، «ستاره آب» su ulduzu)

فلز < زهره Venera (金星، «ستاره فلز» metal ulduzu)

آتش < مریخ Mars (火星، «ستاره آتش» od ulduzu)

چوب < مشتری Yupiter (木星، «ستاره چوب» taxa ulduzu)

خاک < زحل Saturn (土星، «ستاره خاک» torpaq ulduzu)

[25] <https://nineplanets.org/planetary-linguistics/>

نیدهام Needham (۱۹۵۹، صص. ۲۳۲-۲۳۵) نشان می‌دهد که در نظام «وو شینگ» Wu Xing (پنج عنصر) چینی، عطارد تنها سیاره‌ای است که به طور کامل با عنصر «آب - 水 Su» مرتبط دانسته می‌شود [۴۸۳]. پانکه نیپر Pankenier (۲۰۱۳، صص. ۱۱۵-۱۱۸) نیز تأیید می‌کند که در اخترشناسی چین، عطارد با کهن‌الگوی «روح آب» که نخستین تاریکی را می‌سوزاند (水神) پیوند داشته است [۳۲۷].

کنید به: نیدهام Needham 1959 [۴۸۳]؛ پانکه نیپر Pankenier 2013 [۳۲۷]

آونی Aveni (۱۹۹۳، صص. ۱۰۲-۱۰۵) تأیید می‌کند که در اصطلاح‌شناسی شرق آسیا، عطارد در همه‌جا با عنوان 水星 («ستاره آب» "su ulduzu") شناخته شده است [۴۸۴]. یانو Yano (۱۹۹۷، صص. ۵۴-۵۷) نشان می‌دهد که در علوم نجومی ژاپن نام «سوئیسه‌ئی» Suisei (水星)، در کره «سو-سئونگ» Su-seong (수성) و در ویتنام «ثوی تین» (Thủy tinh)

همگی میراث نظام نام‌گذاری چینی هستند [۴۸۵]. (نگاه کنید به: آونی 1993 Aveni [۴۸۴]، یانو Yano 1997 [۴۸۵].)

هو پنگ یوکه Ho Peng Yoke (۱۹۶۶، صص. ۵۸-۶۰) نیز تصریح می‌کند که در منابع کهن چینی، عطارد / تیر صرفاً با نام «ستاره آب» (水星) ذکر شده است [۴۸۶].

تحول تاریخی واژه «سو» "Su" و توپونیم «سولدوز» Sulduz

واژه "سوو" suv در ترکی باستان، فرم اصلی و ریشه واژه امروزی "سو" su در زبان‌های ترکی است. صورت آغازین این واژه "سوب" sub بوده، سپس به شکل "سوو" suv تحول یافته و از قرن نهم میلادی به بعد به صورت "سو" su بکار رفته است. در منابع کهن، از جمله کتیبه‌های اورخون-ینی‌سئی، صورت‌های "سوب" sub و "سوو" suv ثبت شده‌اند. این تحول آوایی در همه زبان‌های ترکی به شکلی مشابه ادامه یافته است: sub → suv → su

کلاوسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۸۵۴-۸۵۵) واژه سوب/سوو sub/suv را به‌عنوان «واژگان آغازین آب مایع در پروتوتورکی» ثبت کرده و به‌روشنی توالی آوایی su → suv → sub را نشان می‌دهد [۳۲]. راسانن Räsänen (۱۹۶۹، ص. ۴۴۵) بیان می‌کند که این تحول در همه زبان‌های ترکی به‌طور موازی استمرار یافته است [۳۳]. تکین Tekin (۲۰۰۳، صص. ۷۲-۷۴) نیز تأیید می‌کند که در کتیبه‌های اورخون-ینی‌سئی، صورت‌های sub/suv یک حوزه معنایی واحد را بیان می‌کنند [۱۰۲].

در پرتو این داده‌ها می‌توان نتیجه گرفت که مؤلفه نخست توپونیم «سولدوز» Sulduz همان «سو» (آب مایع) است و مؤلفه دوم آن «ولدوز/یولدوز» (یعنی جرم آسمانی، سیاره یا ستاره) می‌باشد. هم‌زمان، یکی از نام‌های کهن ترکی عطارد، "سوو" Suv بوده است که این امر، همپوشانی معنایی آن را با اصطلاح چینی «ستاره آب» su ulduzu نشان می‌دهد.

گلدن Golden (۱۹۹۲، صص. ۶۶-۶۹) در میان نام‌هایی که ترکان برای عطارد به‌کار می‌بردند، صورت «Suv» (سیاره آب) را ثبت کرده است [۳۹]. هامیلتون Hamilton (۱۹۹۸، صص. ۸۹-۹۱) توضیح می‌دهد که در متون بودایی اویغوری، عطارد با استعاره‌های «مایع بودن و سیالیت» پیوند داده شده است [۴۸۲]. بازین Bazin (۱۹۷۴، صص. ۱۴۴-۱۴۷) نیز نشان می‌دهد که در کیهان‌زایی آلتایی، عطارد با روح آب مرتبط بوده و معنای «ستاره روان/سیال» را حمل می‌کرده است [۴۸۷]. (نگاه کنید به: گلدن 1992 Golden [۳۹]؛ هامیلتون 1998 Hamilton [۴۸۲]؛ بازین 1974 Bazin [۴۸۷])

از سوی دیگر، نام دیگر مرکوری یعنی «تیر» و صورت به‌کاررفته در منابع قرون میانه یعنی «عُطارد/أُتارد» نیز از نظر معنایی با «جیوه، فلز مایع» ارتباط دارد. این معنا نیز تصویری همسو با مفهوم «آب/مایع» در زبان‌های ترکی را بازتاب می‌دهد. بویس Boyce (۱۹۷۵، صص. ۱۰۰-۱۰۵) تیشتر Tir/ Tiştar را به‌عنوان «کاتب آسمانی» و «ستاره نوشتار و حکمت» توصیف می‌کند. [۴۰]

گِرشویچ Gershevitch (۱۹۵۹، صص. ۱۳۲-۱۳۴) بیان می‌کند که پیوند «تیر = جیوه، فلز مایع» در سنت زرتشتی تثبیت شده و پایدار بوده است. [۳۰۴] بیرونی نیز در التفهیم (چاپ ۱۳۱۸، صص. ۳۶۶-۳۶۹) عطارد/أُتارد را «ستاره کاتبان، شاعران و دانشمندان» می‌نامد. [۴۸۸] (نگاه کنید به: بویس 1975 Boyce [۴۰]؛ گِرشویچ 1959 Gershevitch [۳۰۴]؛ بیرونی 1318 Biruni [۴۸۸])

مرکور (تیر / عطارد)

۱. تیلک (Tilek) – آرزو / خواست

معنا: آرزو، خواست؛ ستاره آرزو. ریشه‌شناسی: در ترکی باستان، واژه «تیلک» Tilek به معنای «آرزوها، خواست‌ها» به کار می‌رفته است.

توضیح معنایی: به مرکور (تیر/عطارد) می‌نگریستند و آرزو می‌کردند؛ این نام بازتاب‌دهنده تصویر «ستاره‌ای که آرزوها را برآورده می‌کند» است. همچنین این نام با شخصیت اسطوره‌ای «تیلگ خان» Tileg Han مرتبط دانسته می‌شود که پدر تله‌غوت‌ها (راهنمایان راه) به شمار می‌رفت.

اُگل Ögel (۱۹۷۱، صص. ۱۴۵-۱۴۷) تیلگ خان را «قهرمان اسطوره‌ای راه گشا و راهنما» معرفی کرده و پیوند او با مرکوری (عطارد/تیر) را توضیح می‌دهد [۳۵۲]. اسین Esin (۱۹۷۸، صص. ۵۵-۵۷) نشان می‌دهد که در کوتادغو بیلگ، واژه Tilek / Tileg از کارکرد کیهانی «آرزو و نیایش» سرچشمه گرفته است [۴۸۹]. (نگاه کنید به: اُگل Ögel 1971 [۳۵۲]؛ اسین Esin 1978 [۴۸۹])

۲. سوو (SuV)

معنا: آب، مایع؛ روان و متحرک.

ریشه‌شناسی: در ترکی باستان «SuV» صورت کهن واژه امروزی «su» (آب) است. این واژه در کتیبه‌های اورخون و دیگر متون کهن ثبت شده است.

توضیح معنایی: این نام به صورت استعاری به حرکت سریع و حالت سیال مرکور (عطارد / تیر) اشاره دارد. همچنین نمادی از پیوند این سیاره با «جیوه» (فلز مایع) به شمار می‌رود.

کلاوسون Clauson (۱۹۷۲، صص. ۸۵۴-۸۵۵) واژه سوو /سوب sub/suv را در شمار واژگان کهن ترکی مربوط به آب آورده و به کاربرد استعاری آن در نامگذاری‌های سیاره‌ای اشاره می‌کند [۳۲]. گلدن Golden (۱۹۹۲، صص. ۶۶-۶۹) بطور خاص تأکید می‌کند که در میان نام‌های مرکوری (عطارد/تیر) نزد ترکان، صورت «SuV» (روان، مایع) وجود داشته است [۳۹]. بازین Bazin (۱۹۷۴، صص. ۱۴۴-۱۴۷) نیز می‌نویسد که در اسطوره‌شناسی آلتایی، عطارد (مرکوری) به عنوان «ستاره روان/سیال» توصیف شده است [۴۸۷]. (نگاه کنید به: [487] Bazin 1974 • [39] Golden 1992 • [32] Clauson 1972)

از سوی دیگر، نام سیاره «مرکور» (تیر، اُتارد) از دیدگاهی دیگر نیز با مفهوم «جیوه» یا «فلز مایع» پیوند دارد؛ زیرا واژه «مرکوری/مرکور یوس» در سنت‌های گوناگون به معنای «جیوه» (فلز مایع و روان) نیز به کار رفته است. اگر ترکان باستان سیاره مرکور (عطارد/تیر) را «سو/سوو (Su / SuV)» می‌نامیده‌اند، در این صورت توپونیم «سولدوز» نیز با این سیاره مرتبط می‌باشد. یکی دیگر از نام‌های عطارد «جیوه» بوده است که با مفهوم «فلز مایع / نقره گداخته و روان» سازگار است؛ مفهومی که از نظر معنایی با تصور «آب، سیالیت و روانی» هم‌راستا می‌باشد.

خالیدوف Xalidov (۱۹۸۴، صص. ۲۱۲-۲۱۵) شکل‌گیری توپونیم‌های ترکی بر پایه نام سیارات و نمادهای کیهانی را تأیید می‌کند [۴۹۰]. کلیاشتورنی Klyashtorny (۱۹۸۰، صص. ۹۷-۱۰۱) ارتباط اتنوتوپونیم‌های ترکی دارای مؤلفه «ولدوز/

ستاره» را با آیین‌های آسمانی به‌طور گسترده نشان می‌دهد [۴۹۱]. مَمَدوف Məmmədov (۱۹۹۹، صص. ۸۸-۹۲) نیز پیوند توپونیم‌های آذربایجانی دارای مؤلفه «سو» را با کیهان‌زایی کهن ترکی بررسی کرده است [۴۹۲]. نگاه کنید به :

[Xalidov 1984 ۴۹۰ • Məmmədov 1999 [492] • Klyashtorny 1980 [491]]

بدین ترتیب، مؤلفه نخست توپونیم «سولدوز» همان «سو» (آب مایع) است و مؤلفه دوم آن «ولدوز/ستاره» می‌باشد.

بر پایه داده‌های ارائه‌شده، می‌توان «سولدوز» را چنین تفسیر کرد:

«سو» Su ← صورت کهن «suv/sub» = آب مایع

«ولدوز» ulduz ← جرم آسمانی، سیاره، ستاره

در نتیجه، میتوان معنای نام ناحیه و محال «سولدوز»، «ستاره آب» یا «ستاره آبی» Su Ulduzu یا Su Ulduz و بیانگر نام سیاره تیر (= مرکوری، عطارد) دانست.

این تفسیر از آن‌رو دارای پشتوانه علمی است که میان سه نظام کیهان‌شناختی هماهنگی معنایی کامل برقرار می‌کند: اسطوره‌شناسی ترک (Tilek / Suv)، کیهان‌زایی چینی (水星 - ستاره آب)، نظام زرتشتی (تیر - ستاره جیوه).

از این‌رو، این نام (سولدوز) هم از منظر اخترشناسی و هم از دیدگاه اسطوره‌ای-فرهنگی قابل تبیین است. سو-ولدوز < سولدوز

بدین ترتیب، معنا و مفهوم توپونیم «سولدوز» را می‌توان به‌طور مستقیم با «ستاره آب» یا «ستاره آبی» Su // Su Ulduzu یا Ulduz یا همان سیاره عطارد/تیر/مرکوری مرتبط و یکی دانست؛ سیاره‌ای که هم در نظام کیهان‌شناسی چین باستان و هم در سنت کیهانی ترکان با عنصر «آب» پیوند داشته است. از این‌رو، این نام‌جای (توپونیم) سولدوز می‌تواند هم منشأ اخترشناختی و هم پیشینه اسطوره‌ای-فرهنگی داشته باشد.

تا اینجا کوشیدیم تاریخ کهن و ریشه واژگانی قوم‌نام «سولدوز Sulduz / سولدوز Solduz» را روشن سازیم. اکنون در کنار «سولدوز»، می‌کوشیم خاستگاه اسطوره‌ای و ریشه‌های نخستین شکل‌گیری نام «نقده» Nəqədeh را نیز در کهن‌ترین لایه‌های تاریخی بررسی کنیم.

بررسی دقیق و درست توپونیم‌ها، اتنوتوپونیم‌ها و جای‌نام‌های جغرافیایی آذربایجان و تبیین دقیق اونوماستیک واقعی آنها، تعیین صورت نخستین صحیح و گشودن ریشه و اتیمولوژی آنها، می‌تواند ما را در آشکار ساختن بسیاری از رازهای تاریخی سرزمین کهن ترکان یاری دهد. هم‌زمان، چنین پژوهشی قادر خواهد بود پرده از بخش مهمی از رازهای پنهان‌مانده در تاریخ جهان و تاریخ جغرافیا نیز بردارد.

ریشه یابی وجه تسمیه نقده

مؤلف: فرهاد جواد یکان سعدی (عبداله اوغلو)، اورمیه، ماه می ۲۰۱۸ / اردیبهشت ۱۳۹۷

درباره ایتیمولوژی نام مکان «نقده»، نظرات و تفسیرهای مختلفی از سوی نویسندگان و محققان ارائه شده است که به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. در کتاب «نگاهی به تاریخ و فرهنگ ایل قاراپاق» نوشته عیسی یگانه، در بخش «وجه تسمیه نقده»، نظرات و تفاسیر مربوط به نام نقده آورده شده است. نویسنده می‌گوید که واژه یا نام «نقده» به معنای ملّیله یا ملّیله دوزی است. نویسنده اضافه می‌کند که برخی معتقدند ریشه و منشأ نام این شهر مغولی است و از کلمات «نوگادی»، «نوگادی»، «نوگاتای» و «ناغادی» گرفته شده است. [۱۷، ص ۴]. او می‌افزاید: «اما نظر دیگری هم هست که می‌گوید پیش از آنکه ایل قاراپاق به سولدوز بیاید، در محل فعلی شهر نقده، دهکده یا قصبه‌ای به نام «نوجه ده»، «نوقده» یا «نقادی» وجود داشته است که بعدها به شکل «نقده» درآمده است». همچنین نظریه دیگری وجود دارد که نام این شهر از نام ایلخان و بزرگ ایل بورچالی (قاراپاق)، بنام «نقی خان» گرفته شده است و در اصل نام این شهر «ناغیده» (ناغی ده = روستای نقی) یا «نقیده» (نقی ده یعنی ده نقی) بوده است. [۱۷، ص ۴]. نظر دیگری نیز که رایج در بین عوام هست، گفته می‌شود «نقیده» یا «نقده» در اصل به معنای "نه قده؟" یا "نه قدر؟"، به فارسی یعنی «چه مقدار؟» یا «چقدر؟» بوده است [۱۷، ص ۴]. عیسی یگانه سپس به کتاب «فرهنگ عامه ایل قاراپاق» نوشته یوسف قهرمانپور [۵] ارجاع می‌دهد و می‌گوید که نظر قهرمانپور درباره نام نقده، درست‌ترین و کامل‌ترین نظر مستند می‌باشد [۱۷، ص ۴].

قهرمانپور (در سند شماره ۱) معتقد است که نام نقده (ناغادی)، نام یکی از سرداران مغول بنام «نوگادی» (نوغ - نوغا) است. این سردار، برادرزنِ هلاکو خان بوده و «دای» (تای) موجود در ترکیب نام او، در زبان‌های ترکی و مغولی به معنای «طرف» یا «همتا» است، و از طرفی واژه «ناغدا» در اصطلاح ترک‌ها به معنای «دوخت ملّیله‌ای» یا «ملّیله دوزی» نیز هست. از طرف دیگر، در سال ۱۲۴۵ هجری، درباره واگذاری منطقه سلدوز به ایل قره‌پاق، در سندی که فتحعلی شاه به ایلخان قره‌پاق، نقی خان بورچالی اعطا کرده است، جمله‌ای آمده است: «ده "نوجه ده"، مشهور به نقادی، را به رسم «سیورغال» به شما دادیم...» یعنی روستای نوجه که به نقده معروف است، به رسم و سنت «سیورغال» به شما واگذار شد. سند شماره ۱ [۲۹، ص ۵]. از نویسندگانی که درباره نقده و سولدوز تحقیق نموده، مهدی رضوی در کتاب «تاریخ ایل قاراپاق»، نظراتی کم و بیش مشابهی را درباره نام نقده ارائه کرده است که تا حدی نیز با نظرات پیشین متفاوت است. او اشاره می‌کند که ریشه اصلی واژه نقده در چند دهه اخیر میان افراد باسواد و اهل علم، موضوع بحث و بررسی بوده که برخی معتقدند که نام اصلی آن «نقی‌ده» (= ده و روستای نقی) است و به نقی خان بُزچلو، رئیس ایل قاراپاق نسبت داده می‌شود. همچنین از زبان اهل فرهنگ و ادب نقل شده است که اصل این کلمه «نقاتای» یا «نغاتای» است و به نام‌هایی مانند رود زرینه‌رود و سیمینه‌رود اشاره دارند که در دوران استیلای مغول‌ها، «جغاتای» و «طوغاتای» نامیده شده‌اند. به همین منوال، رود گدار نیز از سوی مغولان به نام «نقاتا» یا «نغاتای» خوانده شده و به ترتیب از نام این رود، نام همان دهکده (=نقده) نیز گرفته شده است. در ترکیب «جغاتای»، «جغا» (واژه جعجه از آن گرفته شده) به معنای «درخشان» یا «طلایی» است که در زبان فارسی نیز همان مفهوم "زرّینه" را دارد. واژه «طوغاتای» در نام رود به معنای «بند محکم» است، همانطور که در ترکیب «چینی بند» نیز دیده می‌شود. مثل بند زدن به ظروف چینی ترک خورده با ترکیب نمودن پشم و سریش و آهک. واژه «طوغا» یا «طغا» به معنای محکم، سخت، سفت و مستحکم است. معنی واژه «تای» ساحل یا کنار است. ترکیب «جغاتای» به معنای «ساحل زرین» یا «ساحل درخشان و طلایی» است. در میاندوآب، رود زرینه‌رود دارای چنین ویژگی خاصی است که ساحل آن نسبتاً شنی و ماسه‌ای است. معنای «طغاتای» «ساحل سخت و محکم» یا «ساحلی محکم و مقاوم» است. ساحل رودخانه سیمینه‌رود نیز از خاک سخت و فشرده تشکیل یافته و استوار است. در مورد واژه «نغا» باید گفت که «نغده» در معنای نوعی نقش و تزئین است که بر روی ملّیله‌دوزی‌ها اعمال

می‌شود و به نوعی پارچه یا شیء تزئینی اطلاق می‌گردد. در این معنا به آن «ملیله‌دوزی» نیز می‌گویند. باید توجه داشت که واژه «نقده» با «نغا» تفاوت دارد، مگر آن که ادعا شود که در اصل شکل واژه «نغده‌تای» بوده است [۲۰۶، ص ۲]. مهدی رضوی در پایان سخن خود، بحث را جمع‌بندی کرده و نظر شخصی و مورد اعتقاد خود را چنین بیان می‌کند: «به نظر من، شکل اصلی و صحیح «نقده»، همان است که در دومین فرمان صادرشده از سوی عباس میرزا خطاب به نقی خان بزچلو آمده و پیش‌تر توضیح داده شد، یعنی با فتح نون و قاف، «نقَدای» بوده است. «نقه» رنگی نزدیک به قهوه‌ای روشن مایل به خاکی یا رنگ حنایی روشن است، و نوعی رنگ خاص در اسب‌ها به شمار می‌رود. «دای» به معنی اسب نر جوان است، و بنابراین «نقه‌دای» به معنای «اسب نر جوان به رنگ نقه» می‌باشد. روستایی به همین نام (نقه‌دای) در بین اردبیل و مشکین‌شهر وجود دارد و همچنین در اطراف «هریس» نیز روستای بزرگی با همین نام وجود دارد که در زبان مردم «نقه‌دای» و در اسناد ثبتی «نوجه‌ده» ثبت شده است. بر این اساس، چنین برمی‌آید که در دیوان و دربار عباس میرزا، نام این دو روستا را به صورت «نوجه‌ده» تلفظ یا ثبت کرده‌اند. [۲۰۶، ص ۲]

با بررسی آثار نویسندگانی که در مورد نقده - سلدوز تحقیق و بررسی کرده‌اند، مشاهده می‌شود که همان‌طور که در وجه تسمیه سولدوز اتفاق نظر وجود دارد، در مورد وجه تسمیه نقده نیز دلایل، استنادات و توضیحاتی که ارائه شده‌اند تقریباً مشابه هم بوده و تفاوت بسیار اندکی با یکدیگر دارند. با توجه به این تفسیرها باید تأکید کرد که استناد به روایت‌های شفاهی رایج در میان مردم درباره منشأ نام مکان «نقده»، می‌تواند ما را از واقعیت‌های تاریخی دور کرده و به سمت ابعاد نامعلوم و غیرواقعی سوق دهد و مسیر ما را از حقایق اصیل منحرف سازد. نام‌های جغرافیایی در سرزمین‌های ترک به سبب آن که کهن‌ترین سکونت‌گاه‌های بشری بوده‌اند، دارای پیشینه‌ای بسیار دیرین‌اند و از این رو، نام‌هایشان نیز به دوران‌های بسیار کهن بازمی‌گردد. مردم، یعنی توده‌های عمومی، بر پایه‌ی شکل ظاهری این نام‌های جغرافیایی، گاه تفسیرهایی انجام می‌دهند. اما چون به دانش‌هایی همچون تاریخ، زبان‌شناسی، فرهنگ‌واژه‌شناسی، نجوم یا ستاره‌شناسی، اسطوره‌شناسی، باستان‌شناسی و دیگر دانش‌های لازم تسلط ندارند، تفسیرهایی که ارائه می‌دهند اغلب دور از واقعیت، تخیلی، مبتنی بر تشابهات ظاهری یا بر ساخته و فاقد پایه‌های علمی‌اند. در این‌جا نکته‌ای بسیار مهم وجود دارد که یادآوری آن برای تمامی پژوهش‌گران بومی و هم‌میهنان ما ضروری است و آن این است که: در بررسی نام‌های جغرافیایی آذربایجان نباید تنها با تکیه بر شکل امروزی واژه‌ها و صرفاً بر اساس واژه‌نامه‌های ترکی یا دایره‌المعارف‌های لغوی به تحلیل پرداخت، چرا که در این صورت، گره‌ای را بر گره دیگر می‌افزاییم و به حقیقت راه نخواهیم برد. نام‌های جغرافیایی آذربایجان را نمی‌توان تنها با تکیه بر یک رشته‌ی علمی بررسی کرد. اگر چنین شود، تفسیرهایی که ارائه می‌گردد، غیرواقعی، بی‌پایه و گمراه‌کننده خواهند بود و بدین‌ترتیب، جهان‌بینی عظیم این مردم، تاریخ و فرهنگ سترگ آنان همچنان پنهان و پوشیده خواهد ماند. و فراموش نکنیم: هر نام جغرافیایی در آذربایجان، سندی انکارناپذیر از تاریخ ترک‌ها و آذربایجان است. در عین حال، نمونه‌ای از فرهنگ مادی نیز هست که می‌تواند اطلاعات و دانسته‌هایی را در باره‌ی گذشته و تاریخ این سرزمین به ما بدهد. شکل ظاهری کنونی این نام‌های جغرافیایی، اغلب فریبنده و گمراه‌کننده است، زیرا با گذر زمان، تلفظ و آوایش آن‌ها دگرگون شده، از فرم اصلی خود فاصله گرفته و به واژه‌ای دیگر که تنها به ظاهر شبیه است، بدل گشته‌اند؛ واژه‌ای که چه‌بسا معنایی کاملاً متفاوت از شکل اصیل خود دارد. برای تبیین ریشه‌شناسی حقیقی و تاریخی واژه‌ی «نقده» که در این مقاله از آن سخن رفته، لازم است به ژرفای تاریخ بشر، به ویژه تاریخ اسطوره‌ای و اسطوره‌شناختی کهن‌ترک‌ها و به‌طور خاص به اقیانوس ژرف و پنهان اسطوره‌ها و تاریخ اسطوره‌ای آذربایجان غوطه رویم. ما به‌خوبی می‌دانیم که ملت آذربایجان، که نقشی پرافتخار و درخشان در شکل‌گیری و رشد تمدن جهانی ایفا کرده‌اند، دارای ساختار نَسَبی و ریشه‌ی نژادی‌ای هستند که

فرآیندی تاریخی بسیار پیچیده را از سر گذرانده است. از این رو، همان گونه که در مقالات پیشین خود نیز بیان کرده ایم، بررسی چنین مفاهیمی مستلزم نگاهی ژرف و پیوند خورده با گذشته‌ی دور ترکان و آذربایجان است. به رغم تفسیرهای سطحی و واژه محور برخی از پژوهشگران توپونیمیا (نام‌جای‌ها) و تاریخ‌نگاران، باید یک بار دیگر تأکید کنیم که در کل، نظام نام‌گذاری جغرافیایی خلق آذربایجان، ویژگی خاص و منحصر به فردی دارد. این ویژگی نیز در آن است که اغلب نام‌های جغرافیایی آذربایجان، بر پایه‌ی باورها و نگرش‌های اسطوره‌ای مردم ترک تبار آذربایجان، پس از گذر از صافی زمان و تاریخ، شکل گرفته‌اند. به باور ما، نام جغرافیایی «نقده» نیز واژه‌ای بسیار کهن و پیچیده‌ی ترکی است که با اسطوره‌شناسی و تفکرات اساطیری ترکان آذربایجان پیوندی ژرف دارد. ما در تبیین و رازگشایی این نام، تلاش می‌کنیم احتمالات بسیار قوی مبتنی بر اصول و قواعد علمی-تاریخی، و همچنین بر اساس میتولوژی و آسترونومیا، نظریه‌ها و فرضیات بزرگ و نیرومند ممکن را مطرح کرده و می‌کشیم اصل و جوهره حقیقی این نام (نقده) را از لابه‌لای لایه‌های میفولوژیکی و تاریخی‌اش آشکار سازیم.

می‌توان این نام را بر پایه‌ی ترکیب‌هایی چون «ناق» (Naq) + «آتی» (Atey) = «ناقاتی» (Naqatey)، و نیز «ناق +» «(Naq) آدا» (Ada) = «ناقادا» (Naqada) بازسازی کرد.

واژه‌ی اسطوره‌ای «ناق» یا «ناگ» در زبان ترکی کهن، به معنای «بزرگ»، «با عظمت»، «دارای حجم وسیع»، «فشرده و سنگین»، «دارای پیکره‌ی تنومند»، «جسم بزرگ»، و نیز «نهنگ» بوده است. این واژه در زبان گفتاری امروزی آذربایجان نیز بازتاب یافته و به صورت «ناققا» (naqqa) در ترکیبی چون «ناققا بالیق» حفظ شده است.

به باور ما، نام مکان «نقده» (یا «نغده») به احتمالی بسیار قوی، با واژه‌ی «ماق» — یعنی بزرگان دینی و پیشوایان مذهبی، که در زبان‌های باستانی ترکی و مغولی به صورت «مُغ»، «ماغ» نیز شناخته می‌شوند — ارتباط دارد. بخش نخست این نام، یعنی «ناق»، اگر با در نظر گرفتن تبدیل آوایی حروف B، M و N به یکدیگر در زبان‌های کهن ترکی تحلیل شود، در اصل همان «ماق» بوده است. در جوامع کهن آذری، هر گروه و قبیله‌ای دارای یک «ماق» یا «قام» بوده است. این افراد در رده‌های حاکم و دینی ایل و قبیله جای داشتند و مسئول رسیدگی به امور اعتقادی مردم، درمان بیماری‌ها، آیین‌های مذهبی و مناسک شغابخشی بودند. در علم توپونیمیا (نام‌گذاری جغرافیایی)، نام‌های بسیاری از مکان‌ها وجود دارد که از واژه‌های «ماق» یا «قام» یا ترکیب آن‌ها پدید آمده‌اند. بر همین اساس برای ما روشن می‌شود که واژه‌های «مُوغ»، «ماق»، «ماک» و «ماغ» همگی اشکال مختلف و هم مترادف‌اند. همچنین اگر در زبان‌های ترکی باستان تبدیل آوایی حروف B، M و N را در نظر بگیریم، واژه‌هایی چون «ماق»، «ماگ»، «ناق»، «ناگ»، «باق»، «باگ» و «بگ» نیز از نظر ریشه‌شناسی، هم‌خانواده و هم‌معنا هستند.

بر این پایه، می‌توان نام «نقده» را این گونه تحلیل کرد:

«ناقاد» Naqad // «ناقات» Naqat + «وی» oy («وی» öy، «ی» ey).

در این ترکیب، «ناقاد» Naq+ad یا «ناقات» Naq+at از واژه‌ی «ناق» (برگرفته از «ماق» به معنی بزرگ، بزرگ ایل، روحانی ایل یعنی پیشوایان و بزرگان دینی) به علاوه‌ی پسوندهایی چون «آت»، «آت»، «آت»، «ات» (at / et / ut) که در پایان نام قبیله‌های ترک و مغول نیز دیده می‌شوند، ساخته شده است. بخش دوم، یعنی «وی» (oy)، در زبان ترکی کهن به معنای «خانه»، «مسکن»، «آشیانه»، «سرزمین» یا «وطن» به کار می‌رفته است. Naq + at + oy = Naqatoy

بنابراین، ترکیب نهایی مانند «ناقا توی» Naqatoy یا «ناقاتی» Naqatey را می‌توان به صورت «سرزمین ناق‌ها»، «موطن ماق‌ها»، یا «جایگاه بزرگان دینی» معنی کرد. اگر تبدیل آوایی بین «ن» N و «م» M را بپذیریم و «ماق» یا «ماک» را گونه‌ی دیگر آوایی «ناق» بدانیم، در آن صورت نام «ناقاتی» یا «ناقاده» به معنای «جایگاه ماق‌ها»، «مسکن مَغ‌ها»، یا «سرزمین بزرگان دینی و اشراف» خواهد بود. در نتیجه، از منظر ریشه‌شناسی اسطوره‌ای و تاریخی، نام مکان «نقده» می‌تواند به‌عنوان سرزمین کهن «ماق»‌ها یا «مَغ»‌ها، یعنی پیشوایان مذهبی و شفابخشانی که در جوامع باستانی نقش محوری داشته‌اند، تفسیر شود. پیش‌تر یادآور شدیم که می‌توان نام «نقده» را بر پایه‌ی ترکیب «ناق» (Naq) + «آتی» (Atey) به صورت «ناقاتی» (Naqatey) بازسازی کرد. $Naq + Atey = Naqatey$

همچنین تأکید نمودیم که واژه‌ی «ناق» Naq، شکل آوایی دیگری از واژه‌ی «ماق» māq، (مَغ) است. از دیدگاه ما، واژه‌ی «آتی» (Atey) نیز، از نظر فونتیکی، گونه‌ای از واژه‌ی «آتای» (Atay) به‌شمار می‌رود و به معنای «ایزد- پدر»، «خدا- پدر»، «خدای بزرگ»، «مقدس» و «متبرک» اشاره دارد. بر پایه‌ی این معنای واژه‌ی «آتی» (Atey)، نام «نقده» را می‌توان چنین معنا کرد: «سرزمین بزرگان و مقدسین دینی»، «جایگاه پدر مقدس و بزرگ»، یا «اقامتگاه پیشوای روحانی و مقدس». به بیان دیگر، از این منظر، نقده محل اقامت و استقرار بزرگترین و عالی‌ترین «مَغ»‌ها (رهبران دینی) دانسته می‌شده است.

احتمال قوی دیگر اینکه اگر این نام را به فرم «ناق» (Naq) + «آدا» (Ada) = «ناقادا» (Naqada) بازسازی کنیم و واژه‌ی «آدا» را نیز گونه‌ی آوایی دیگری از «آتا» (= پدر) در نظر بگیریم، باز هم همان معنای قبلی معتبر خواهند بود. اما اگر واژه‌ی «آدا» را به معنای «جزیره» یعنی «سرزمینی محصور در آب» در نظر بگیریم، در این صورت ترکیب «نقده» یا «ناق آدا» می‌تواند به معنای «جزیره‌ی بزرگ»، «جزیره‌ی خدا»، یا «جزیره‌ی خدای مقدس و بزرگ» تعبیر شود. در اینجا لازم است یادآوری شود که واژه‌ی «ناق» و گونه‌های دیگر آن چون «ماق» و «باق» در طول زمان، در سیر تاریخی چندین هزار ساله، در زبان‌های گوناگون ترکی، معنای متعددی یافته‌اند و طی قرون و اعصار مختلف دچار تحول معنایی و تنوع آوایی شده‌اند. این نام اسطوره‌ای ترک، گاهی اوقات وارد دنیای اسطوره‌ای اقوام دیگر شده و در اسطوره‌ها و مجموعه‌های آن‌ها جایگاه ویژه‌ای یافته است. البته اسطوره‌ها و افسانه‌های ترک، هنگام ورود به مجموعه اسطوره‌های دیگر مناطق و تمدن‌ها، تغییرات کم و بیشی در نقش‌ها و ویژگی‌های خود پیدا کرده‌اند، اما در بسیاری از موارد ریشه‌های اصلی ترکی را حفظ کرده و همچنان پابرجا مانده‌اند. در اسطوره‌های ترک، ایزد یا شخصیت مقدسی به نام «ناق آتا» Naq.ata یا «ناق آدا» Naq.ada وجود دارد که پس از ورود به مجموعه اساطیر مصر باستان، در جنوب مصر، در ساحل رود نیل و نزدیکی شهر تیس، در نام مکانی منعکس شده است. بر اساس منبع «ویلیام جی دوتی» William. G. Doty در کتاب «اسطوره‌شناسی جهان» *The Times World Mythology*، این مکان مرکز اصلی دفن و مومیایی کردن حکام و طبقه حاکم پیش از سلسله فراعنه بوده است. [۹، ص ۲۵].

شخصیت میفیک «ناگا» در اسطوره‌های ترک، در مجموعه اساطیر یا پانتئون خدایان چین باستان نیز به صورت الهه‌ای به نام «نوگوا» (Nugua) ظاهر شده است. بر اساس اسطوره‌های چین باستان، «نوگوا» الهه‌ای به شکل حلزون عجیب و غیرعادی بود که پس از جدا شدن از آسمان به زمین آمد. [۹، ص ۵۹].

رد پای واژه اسطوره‌ای «ناق» که بخش نخست نام «نقده» است، در مجموعه اساطیر هند نیز دیده می‌شود. ریشه و منشأ این نام اسطوره‌ای از اسطوره‌های کهن ترک نشأت گرفته و از طریق ترک‌ها به هند و آسیای جنوب شرقی رخنه کرده است. اساس و بنیان اسطوره‌شناسی هند، برگرفته از فرهنگ‌های دیگر و به ویژه از دیدگاه‌ها و فلسفه‌های اسطوره‌ای کهن ترک و آذربایجان

است و به صورت یک تفکر و اندیشه‌ی مَرکَب می‌فولورژیک‌ی شکل گرفته است. اسطوره‌ی ترک «ناقا» وارد پانتئون اسطوره‌های هند شده و در اسطوره‌شناسی هند و جنوب شرق آسیا جایگاه و وظیفه‌ای ویژه یافته است. در کتاب «اسطوره‌شناسی جهان» (*The Times World Mythology*) بخش اسطوره‌شناسی آسیای جنوب شرقی نوشته «میراندا بروس-میتفورد» Miranda Bruce Mitford و تحت سرپرستی «ویلیام جی. داتی» (William G. Doty) چنین آمده است:

«ناگا (در زبان سانسکریت به معنی "مار") موجودی جالب و شگفت‌انگیز است که در تمام پانتئون‌های اساطیر جنوب شرق آسیا دیده می‌شود. ریشه‌ی آن در اسطوره‌شناسی هند است و به نوعی و جنسی از مار اشاره دارد که به عنوان جد نخستین سلسله‌های پادشاهی هند شناخته می‌شود. برای مثال، شاهان سلسله "انکور" در کامبوج باور داشتند که از نسل شاهزاده ناگا هستند. در کامبوج، ناگا به صورت ماری با هفت سر نمایش داده می‌شود» [۹، ص. ۵۰]. در اینجا باید ابتدا ذکر کنیم که «میراندا بروس-میتفورد» با زبان کهن ترک و به ویژه اسطوره‌شناسی کهن ترک آشنایی عمیق نداشته است، از این رو این واژه یا نام اسطوره‌ای را دارای ریشه سانسکریتی دانسته باشند، اما در واقع منشأ و ریشه آن از اسطوره‌شناسی کهن ترک است و واژه‌ای ترکی محسوب می‌شود که توسط اقوام ترک به هند و جنوب شرق آسیا منتقل شده است. همچنین می‌توان نتیجه گرفت «ناقا» // «ناگا» معانی مختلفی دارد که یکی دیگر از این معانی به «مار»، «اژدها» یا «اژدهای هفت سر» اشاره دارد. ناگا (ناقا) و ناگاها

(ناقاها) در اسطوره‌شناسی هند باستان و حتی در رشد و تکوین، شکل‌گیری و تداوم دیدگاه‌ها و اندیشه‌های اسطوره‌ای هند باستان، نقش بسیار بزرگ و اساسی را ایفا کرده‌اند. این تفکر و اندیشه‌ی کهن هند، قدیمی‌ترین تفکر و اندیشه‌ی میفیک این منطقه به شمار می‌رود و به همین دلیل از آن به عنوان «دوران ناگاها» نام برده می‌شود. منشأ اصلی و زایشگاه این اندیشه و تفکر، به «تمدن دره سند» تعلق دارد. به گفته ویلیام پیرویان William Piroyan، در حفاری‌های

زیرزمینی موهنجو دارو، یکی از مهرهای کشف شده، دارای نقش ماری دو سر است. این نقش مارِ دو سر، متعلق به مردمان بومی آن منطقه پیش از گسترش و از میان رفتن تمدن و فرهنگ «دره سند» بوده است [۱۵۶-۱۵۷، صص ۱۴]. به نظر ما، نخستین ساکنان بومی و بومیان اصلی دره سند، که حدود ۲۵۰۰ سال پیش از میلاد (یعنی بیش از ۵۰۰۰ سال قبل) زندگی می‌کردند، نمی‌توانستند غیر از طوایف و اقوام باستانی ترک، و دقیق‌تر بگوییم، غیر از طوایف قدیمی ترک باستان (=پرو تُرک‌ها) بوده باشند. طوایف گوناگون قدیمی ترک (اقوام ترک تبار و التصاقی زبان نخستین) که به عنوان ساکنان بومی این منطقه (= دره سند) شناخته می‌شوند، در این آیین و اعتقادات دینی، نه تنها به مار افعی، بلکه حتی به اژدها نیز پرستش می‌کردند. امروزه این گروه و آیین، به عنوان «مارپرستان» (کسانی که به مار پرستش می‌کنند) یا «ناگاها» شناخته می‌شوند. این گروه انسانی (= ناگاها) امروزه نیز به پرستش مار و مار افعی ادامه می‌دهند. اقوام ترک تابع تمدن دره سند،

مار افعی را خدا شمرده و به او پرستش می‌کردند. بسیاری از محققان اسطوره‌شناسی معتقدند که خدایان مهم آیین‌های بعدی هند، از جمله «برهما» (خدای آفریننده و خالق)، «ویشنو» (خدای محافظ و نگهبان) و «شیوا» (خدای نابودکننده و مخرب)، از آیین‌های ناگاها، سرچشمه گرفته‌اند. بنابر این بر اساس این توضیحات میتوان گفت به احتمالی بسیار قوی، نام توپونیم نقه در اصل از ترکیب "ناقا" Naqa/Naga+ "آتنی" Atey تشکیل یافته و به فرم «ناقاتنی Naqatey» یا «ناگاتنی Nagatey» درآمده باشد که در این صورت معنی "نقه" خواهد بود: «مار-خدا»، «ایزد اژدها»، «سرزمین ایزد-مار»، «خانه و مسکن مار-خدایان»، «سرزمین و آشیانه ایزد-اژدهای هفت سر».

در توضیح و شرح نام «ناقائی» Naqatey (شهر و منطقه فعلی نقده)، می‌توان آن را از زاویه‌ای دیگر نیز تفسیر و شرح داد: اگر قاعده جابجایی و تبدیل صداها «ب» - «م» - «ن» به یکدیگر را در زبان‌های باستانی ترک و پروتورک، به عنوان یک قانون و قاعده صوتی در نظر بگیریم، یکی از دیگر شکل‌های واژه «ناق» / «ناغ» می‌تواند «باق» یا «باغ» باشد.

از اینجا چنین برمی‌آید که یکی از معانی واژه «ناق» یا «ناغ»، «جنگل»، «جنگل‌زار»، «محل درخت‌دار» یا «باغ» است. پس می‌توان گفت که دیگر معنای «ناق» / «ناگا» نیز «درخت‌زار»، «جنگل»، «بیشه»، «جنگل‌زار»، «باغ» و «محل جنگلی» است.

از این اطلاعات می‌توان نتیجه گرفت که به احتمالی قوی، شهر و منطقه نقده// ناقده، حداقل از سه هزار سال پیش از میلاد، سرزمین و محل سکونت طوایف ترک تبار فینیقی (فین-اوقور) بوده و بعدها پس از مهاجرت این اقوام به سرزمین‌های سواحل شرقی مدیترانه (اردن، فلسطین و لبنان)، نام این خاندان را بر اساس شرایط طبیعی و جغرافیایی شمال لبنان گذاشته‌اند. یعنی نام «ناقائی» Naqatey / «نگائی» Neqatey (نقده یا نگده Nega.deh) ترکیبی است که در آن نام «نگا» (Nega) - خدای مورد نظر - قرار گرفته است.

به نظر می‌رسد لازم است اشاره کنیم که در شمال ایران، در ساحل جنوبی دریای خزر و شرق استان مازندران، شهری به نام «نکا» (Neka) وجود دارد که نام آن با نام کهن اسطوره‌ای «ناق» Naq // «ناگا» Naga یا «نگا» (Nega) مرتبط است. این نام اشاره به خدای «ناگا» یا «نگا» دارد که به معنای «خدای جنگل» یا «خدای درخت» است.

از سوی دیگر، در ساحل جنوبی دریاچه ارومیه، در منطقه «سولدوز» نام شهر ترک نشین آذربایجانی «نقده» یا «ناقاده» نیز با «ناق» یا «ناق» مرتبط است و ریشه در اسطوره‌شناسی کهن ترک دارد. ما بر این باوریم که ریشه و منشأ این نام‌ها به شاخه «فینیقی» (فین-اویقور) اقوام باستانی ترک تبار باز می‌گردد.

در توضیح و شرح معنای این نام، دو احتمال قوی وجود دارد:

اول اینکه این نام ممکن است با نام منطقه جنگلی و پوشیده از درخت «نگا» (Nega) ارتباط داشته باشد که در شرق دریای مدیترانه، در ساحل لبنان شمالی واقع شده است. به گفته «لوئیس ژوزف دلاپورت» (Louis Joseph Delaporte) پژوهشگر مشهور فرانسوی در کتاب "اساطیر آشورو بابل"، نام «نگا» در برخی متون مصری ذکر شده و این منطقه واقع در شمال لبنان، بعدها به نام «جیل» معروف شده است. منطقه نگا، جنگلی و پر از درختان متنوعی چون درخت کاج، سرو کوهی و درخت «مثر» Mer بوده است. خدای این منطقه به نام «هی-تاو» (Hi-Tav) شناخته می‌شد که روح گیاهی درخت و جنگل بود. روزگاری معتقد بودند که این روح تناسخ یافته و به شکل درخت درآمد است» [۱۵۴، ص. ۱۵].

این توضیحات گواهی است بر این که نام «ناق» یا «ناق» به معنای «درخت» و «جنگل» بوده است. همچنین احتمال دارد که شهر «نقده» در آذربایجان زمانی پوشیده از جنگل‌های وسیع بوده است. دوم اینکه، این نام و اسطوره‌ها از میان اسطوره‌های کهن ترک‌ها به ویژه فینیقی‌ها (فین-اویقورها) منشأ گرفته و از طریق آنان به سواحل دریای مدیترانه، آفریقا و مصر منتقل شده است. در متون هیروگلیف مصر باستان ثبت شده که «ناق» Naqa یا «نگا» Nega خدایی مرتبط با گاو نر است و بر اساس نوشته‌های یافت شده در رأس الشمر، در پانتئون فینیقی‌ها، خدایان غالباً با گاو نر مرتبط بودند [۱۵۵، ص. ۱۵].

جهت اثبات صحت و درستی معنی "درخت" واژه "ناق" (ناگا)، در اینجا به ذکر فاکتی از کتاب «اصول دستور زبان سومری و تاریخ و باستان‌شناسی» به قلم "جان لوئیز هایز" بسنده می‌کنیم. او به نقل قول از "بننو لندس برگر" Benno Landsberger

مینویسد: « بنو لندس برگر به مردم اولیه بین النهرین "مردم پیش-فراتی" Proto-Euphrateans میگوید و عقیده دارد این مردم نیز بعضی از موضوعات را از مردم قبل از خود، که او آنها را "پیش-دجله ای" Proto-Tigridians مینامد، اقتباس کرده اند. شماری از کلمات برای اشیاء معین و کارهای مشخص، به زبانهای "پیش سومری" نسبت داده میشود. برای نمونه کلمه "ناقار/ ناگار" naqar/naqar، به معنی "نَجَّار" یا "چوب بُر" ذکر میشود... [۱۳۷، ص ۲۷]. نَجَّار // najjar // naqar//naqar---> (g>j) najjar

بنابراین، نام «نقده» در آذربایجان نیز با «ناق» یا «نگا» به عنوان خدای جنگل و درخت، ارتباط دارد و این نام از اسطوره‌شناسی کهن ترک سرچشمه گرفته است. براساس پژوهش‌های انجام شده به این نتیجه رسیدیم که نام شهر "نقده"، در اصل «ناق.آتی» Naq.atey یا «ناق.آتنی» Naqa.atey بوده است و در گذر زمان به علت تغییرات آوایی، شکل فعلی «ناقاده» Naqadeh یا «نقده» Nəqədəh را به دست آورده است. این نام از ترکیب نام میف ترک «ناق» یا «نگا» (= جنگل، درختزار، درخت) و «آتا» Ata / «آتای» Atay (= پدر، خدا) در اساطیر کهن ترک تشکیل شده است. در کل، معنای این نام (ناق.آتنی / نقده)، «خدای جنگل»، «خدای درخت‌زار»، «خدای بیشه» و یا «خدای درخت» است. بنابراین، نام شهر نقده یا ناقاده، به افتخار خدای «نگا» Nega // «نگا» Naga // «ناق» Naqa گذاشته شده است.

تا اینجا نیز به مانند جای-نام سولدوز، درباره‌ی حقیقت معنایی، ریشه‌شناسی و توضیح اتیمولوژیک نام جای نقده، احتمالات و وئرسیاهای گوناگون و بسیار قوی مبتنی بر اصول و قواعد علمی را به همراه استنادهای تاریخی و میفولوژیک و روایت‌های نیرومند را در این مقاله بررسی و تجزیه - تحلیل کرده، با شما در میان گذاشتیم. اکنون با در نظر گرفتن این احتمالات و ارائه انواع وئرسیاها و اطلاعاتی که به شما عرضه شد، آخرین احتمال بسیار قوی و دیدگاه نهایی نویسنده‌ی این مقاله در خصوص ریشه‌شناسی نام جای نقده چنین است:

به باور ما علاوه بر موارد و دیدگاه‌های فوق، توپونیم نقده را از منظر نجوم و اخترشناسی ترکان باستان نیز میشود تحلیل و آنالیز نمود. بر پایه‌ی نتایج این پژوهش، با احتمال بسیار قوی، «نقده» نام جایی با خصلت و خاستگاه اخترشناختی نیز است و می‌توان آن را در ارتباط با میفولوژی و آسترونومیای ترکان دیرین و اولیه یا به عبارتی پروتو-ترکها تفسیر کرد. طبق تحقیقات و پژوهش‌های بعمل آمده از سوی نگارنده، نام توپونیم "نقده" با میفولوژی سومری و پیشا سومری و با الهه یا خدایانوی پرو-ترکهای باستان یعنی "اینانا" مرتبط است. در اسطوره شناسی ترکان اولیه باستان و از آنجمله سومریان، هر اسطوره قهرمان، خدا یا الهه، نقشی اساسی در تحقق نظم آسمانی در جهان یا در کیهان باز میکند. هر خدا یا الهه، جهانی را تشکیل می‌دهند که در بر دارنده تمدن اجداد دیرین و نخستین ترکان باستان فلات ایران، پامیر، آناتولی و بین النهرین است و تأکید بر نظام هماهنگ جهان است که در آن حیات و مرگ به طور ادواری متعادل هستند.

الهه ترکان سومری بنام اینانا؛ گوندولین لیک Gwendolyn Leick در اثر خویش تحت عنوان "فرهنگ اساطیر شرق باستان" صفحه ۷۵-۷۷ مینویسد: «نام اینانا در میان قدیمترین مدارک مکتوب از اوروک دیده شده است... احتمال دارد که خدای سرپرست سلسله کیش، در واقع الهه سامی یعنی ایشار / Eštar / Ištar بوده باشد که خدای دوجنسیتی ستاره ناهید بود که در نتیجه همزمانی با اینانا مورد قبول جمعیت سومری قرار گرفت... اینانا، نماینده تولید مثل است... او را همسر محبوب دوموزی می‌نامند و از لحاظ جنگجویی، او به صورت قهرمانی مدافع و ویران کننده سرزمینهای بیگانه و مقدم در نبرد است... جنبه ستاره ای اینانا به عنوان سیاره ناهید، موضوع مهم بسیاری از این متون را تشکیل می‌دهد. اینانا در یک سرود در ستایش خود ادعا میکند که امتیازات ویژه ای را از انلیل دریافت داشته است... سنت ایسین که جنبه ستاره ای او را نشان میدهد، اینانا

را دختر نانا Nanna ماه-خدا و خواهر توأمان اوتو Utu یعنی خورشید-خدا میدانند... از طرف دیگر، در بخش اعظم متون ادبی مثل سرود "فرود اینانا"، "اینانا و ایبه" و غیره، به نظر میرسد که جنبه ستاره ای او تأکید بیشتری بر جنبه الهه ای او داشته باشد. [۷۷-۷۵، ص ۲۸].

پس از برکناری و انقراض حکومت دولت-شهری سومریان و روی کار آمدن ملل سامی در بین النهرین، نام ملکه یا الهه اینانا، معادل و مترادف با "ایشتر"، یعنی ایزدبانوی بامداد و شامگاه، همتای ونوس (ناهید) گشت. اسطوره شناس فرانسوی ف. ژیران، در "فرهنگ اساطیر آشور بابل" صفحه ۷۴-۷۶ مینویسد: «او (=ایشتر) خود را ایزدبانوی صبحگاه و شامگاه می خواند و یکی از برجسته ترین چهره های ایزدستان آشوری-بابلی به شمار می رفت، همو چهره شخصیت یافته سیاره ناهید (زهره) بود.» [۷۶-۷۴، صص ۱۵].

در "فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین النهرین باستان" به قلم جرمی بلک و آنتونی گرین در خصوص سومین سیمای اینانا، چنین آمده است: «سومین سیمای اینانا، مانند سیاره ونوس، ستاره غروب و صبح بوده... چهارپای ایشتر (= اینانای بابلی-آشوری)، شیر lion و نماد معمول وی ستاره star یا صفحه نجومی بوده است.» [۱۸۱، ص ۲۹].

از شواهد چنین معلوم میگردد که نام الهه اینانای ترکان سومری، به میان بسیاری از خلقها و تمدنها رسوخ پیدا کرده و در مجمع خدایان آنان جایگاهی رفیع و چشمگیری برای خود اختصاص داده است. این الهه در مجمع خدایان هر قوم و جمعیتی، متناسب با تفکر و جهان بینی میتولوژیک آن قوم، نام و عنوانی دیگر کسب نموده و با نام غیر اولیه وجدیدش چون ایشتار Ištar، ایشتر Eštar، اثتر Athtar، استرته Astarte، اشتورث Ashtoreth، آشتر Aštar، آتار Attar، آشتارت Aštar، عستارت Astart، آفرودیت Afrodit، بعله Bē'lat، هاثور Hathur، تانیت Tanit، آرتمیس Artemis، دیانا Diana، ناهید Nahid، آناهیتا Anahita معرفی گردیده است.

«اینانا» در شکل های «آناهیت» و یا «آناهیتا»، با اسطوره شناسی و افسانه های مردمان باستانی ترک تبار که در سرزمین های کهن ترکان - یعنی ایران، ترکستان غربی و شرقی، منچوری، قفقاز، آناتولی، سوریه کنونی، اردن، لبنان، سواحل شرقی دریای مدیترانه و نواحی بین النهرین - سکونت داشتند، پیوندی مستقیم دارد. این پیوند از آن جا سرچشمه می گیرد که جزء دوم این نام در نام های قبیله ها و تیره های ترک انعکاس یافته است و این واقعیت، وابستگی عمیق و پیوند ریشه دار این نام اسطوره ای را با فرهنگ، تمدن و اسطوره شناسی کهن ترکان آشکار می سازد.

عشق و ارادت مردمان ترک تبار باستان به الهه آناهیتا و پرستش او، بر دیگر اقوام غیر ترک و مهاجر نیز - از جمله بر ارمنیان و پارسیان (فارس ها) - اثر نهاده است و آن اقوام نیز او را دوست داشته و پرستیده اند. با وجود این، منابع رسمی و کلاسیک، و نیز تاریخ نگاران و پژوهشگران، به اشتباه این الهه را پارسی تبار (فارسی تبار) دانسته و او را به عنوان الهه ای پارسی معرفی کرده اند. آناهیتا یکی از مورد احترام ترین خدا-بانوهای دین ایران باستان (پیش از ورود اقوام هندوپارسی به فلات ایران) بود و در سراسر نجد ایران پرستش می شد. جایگاه او به عنوان الهه در سراسر فلات ایران و پامیر و آناتولی، بی نظیر بود. ریشه های آناهیتا را می توان در دین زرتشتی جستجو کرد که در میان طوایف و قبایل ترک تبار (پروتو-ترک) ساکن در نجد ایران - پامیر و آناتولی در هزاره ششم پیش از میلاد ظهور کرد. کتاب مقدس یا متن مذهبی زرتشتیان، زند اوستا یا اوستا نامیده می شود که در زمان حکومت سلسله پارسی ساسانی دوباره از زبان مغان یا جماعت طایفه مغ (ماق، ماغ) گردآوری و بازنویسی گردید که این بازنویسی توأم با دخل و تصرف و تغییر در جهت سازگاری با سنت ها، زبان، اعتقادات، آداب و رسوم و مناسک پارسیان بوده است.

نام الهه‌های باستانی قبایل و طوایف مختلف ترک ایرانی اغلب در دوره‌ها و رویدادهای مختلف تغییر کرده است. آناهیتا یکی از آن الهه‌هایی است که تصور می‌شود در طول تاریخ چندین بار نام خود را تغییر داده است. در واقع، مردم یونان و روم اغلب او را در میان گروه الهه‌های خود شناسایی می‌کردند. به عنوان مثال، یونانیان او را با نام آفرودیت می‌شناختند.

پرستش آناهیتا، الهه ترکان باستان ایرانی، پس از ورود اقوام هندوپارسی به فلات ایران در آغاز هزاره اول پیش از میلاد، به تبع از بومیان اصلی ایران (= طوایف و قبایل ترک تبار فلات ایران)، مورد پسند و دلبستگی شدید پارسیان نیز گردید. این دلبستگی به حدی رسید که حتی در دوران سلطنت اردشیر دوم، پادشاه ایران بین سال‌های ۴۵۰ تا ۳۵۱ پیش از میلاد، برجسته شد. در این دوران، مجسمه‌ها، زیارتگاه‌ها و معابدی در سراسر ایران برای ادای احترام به او ساخته شد. این زیارتگاه‌ها معمولاً در نزدیکی منابع آب مانند نهرها و رودخانه‌ها ساخته می‌شدند. از بین تمام الهه‌های ترکان ایرانی، آناهیتا بیشترین زیارتگاه‌ها و معابد اختصاص داده شده به خود را داشت. آناهیتا بعداً (پس از سقوط حکومت پارسیان ساسانی توسط اعراب) توسط پارسیان با افسانه بی‌بی شهربانو، آخرین دختر پادشاه ساسانی، جایگزین شد. در بیشتر منابع چنین ذکر می‌گردد که کلمه آناهیتا در فارسی به معنای پاک است. در حالیکه این کلمه یا نام از لحاظ لغوی، به هیچ وجه معنی پاک و پاکی را ادا نمیکند و نامیست کاملاً برخاسته از بطن زبان و فرهنگ و میفولوژی ترکان باستان (کاسپی، کاسسی، عیلام، قوتی، لولوبی، اُورارتو، سومر، هیتیت (خیتا // هت // هیت // هیتا)، آیریم (آرم. اینی // ارمنستان حقیقی ترک تبار واقع در حوزه وان)، سوبار و طوایف و قبایل مختلف ساک // ساکا، یعنی بومیان اصلی و قدیمی فلات ایران).

می‌توان جلوه‌هایی از این الهه کهن، یعنی اینانا، را در فرهنگ ژاپنی «گیشا / گیشا» مشاهده کرد. عنوان «گیشا» یا «گیشا» در واقع شکل دگرگون‌یافته و دگردیسی‌یافته آوایی بخش دوم تئونیم «آناهیتا»، یعنی «هیتا»، است: هیتا Hita < هیتا Hitha < خیتا Xitha < کیثا Kitha < کیشا Kisha < کیشا Kiša < گیشا Giša / گیشا Geyša.

Hita---> Hitha ---> Xitha ---> Kitha ---> Kisha ---> Kiša ---> Giša//Geyša

آناهیتا، که نماینده اینانا و ایشتار است، در فرهنگ و کارکردهای آیینی گیشاهای ژاپنی بازتاب یافته است. از نمونه‌های بارز این کارکرد می‌توان به یکی از حرفه‌های سنتی گیشاها - یعنی فاحشگی یا کارکرد آیینی زنان مقدس - اشاره کرد، که در اصل ریشه‌ای آیینی و اسطوره‌ای داشته و تداومی از همان نقش‌های کهن اینانا، ایشتار و آناهیتا در فرهنگ‌های شرقی است [45]. برخی از گیشاها با مشتریان خود می‌خوابیدند، در حالی که برخی دیگر این کار را نمی‌کردند، که منجر به تمایزاتی مانند گیشای کورووا - گیشایی که با مشتریان می‌خوابید و همچنین آنها را از طریق هنرهای نمایشی سرگرم می‌کرد - گیشای yujō // "yuco" یوجو (فاحشه) و جوو "cōro" jorō (فاحشه) شد که تنها سرگرمی آنها برای مشتریان مرد رابطه جنسی بود، و گیشای ماچی، که رسماً و در واقع اصلاً با مشتریان نمی‌خوابید [46]. برخی از گیشاها از نظر تاریخی، چه از طریق انتخاب شخصی و چه از طریق اجبار و گاهی اوقات زور، به فحشا مشغول بوده‌اند. اگرچه قانون رسماً فاصله‌ای بین گیشا و فاحشه‌ها قائل بود، اما برخی از گیشاها هنوز به فحشا مشغول بودند. همه گروه‌های گیشا مراسم فروش بکارت را انجام نمی‌دهند و در واقع توسط بسیاری از آنها دلسرد شده است [47]. بخشی از فرهنگ گیشا، مفهومی است به نام «میزوآگه» (Mizuage) که اغلب برای مرتبط ساختن گیشاها با صنعت سکس مورد اشاره قرار می‌گیرد. از دیدگاه تاریخی، برخی از گروه‌های گیشا، بکارت مایکوها (شاگردان گیشا) را به عنوان شکلی از فحشا به فروش می‌رسانند. واژه میزوآگه به آیینی اشاره دارد که در آن دختری جوان، بکارت خود را - معمولاً با مردی که بالاترین مبلغ را پیشنهاد می‌کرد - از دست می‌داد، و پس از این رویداد، آن دختر به عنوان

«گیشای کامل» یا «گیشای تمام‌عیار» شناخته می‌شد [50] [49]. از نظر تاریخی، گروه‌های گیشا که بکارت مایکو را به شکل فحشا می‌فروختند و گیشاهایی که به عنوان "گیشای مضاعف" ثبت شده بودند، حتی ممکن بود چندین بار برای فروش بکارت خود به فحشا بپردازند. بنابراین، اغلب به اشتباه اعتقاد بر این است که همه گیشاها در گذشته به فحشا مشغول بوده‌اند. پس از سال ۱۹۵۶، فحشا در ژاپن جرم شناخته شد و میزواگه دیگر در کاربوکای انجام نمی‌شود [48].

از جمله نامهای مترادف و هم معنی این الهه ترکان باستان (=اینانا)، یکی هم نام ترکی "آناهیتا" میباشد. این نام ترکی از ترکیب واژه ترکی "آنا" (= مادر، الهه، ملکه) و واژه "هیتا" / "حیتا" / "خیتا" / "کیتا" Hita / Xita / Kita تشکیل یافته است. به نظر ما، بخش هیتا / حیتا موجود در ترکیب نام "آناهیتا"، نام همان ایزد درخت ترکان فنیقی، "هیتاو" / "هی-تاو" / "هی-تائو" Hi-tav / Hi-tau میباشد. هیتا / حیتا، آنچنانکه پیش از این نیز در همین مقوله بدان اشاره شد طبق گفته "ل. دلاپورت": «ایزد "حیتا" / "هیتا" از "نگا" با قلمروی میان شمال لبنان و دریا بوده که بعدها ناحیه جَبیل را تشکیل داده، که به مرکز آیین آدونیس تبدیل شد. نِگا، منطقه ای جنگلی که انواع کاج، سرو کوهی و درختی که چوب سرخ داشت (بنام مر) در آن می روید. ایزد نِگا (ناقا)، هی-تاو(هی-تائو)، پیش نمونه آدونیس بود و روح گیاهی جنگل پنداشته می شد. روزگاری معتقد بودند که او تناسخ یافته به درخت تبدیل شده است... آدونیس جانشین مستقیم "هی-تاو / هی-تائو"، ایزد شهر "نگا" بود و خویشکاری دو ایزد گیاه و رویش را بر عهده داشت.» [۱۵۴، ص ۱۵]

"هیتا" / "حیتا" یا دیگر واریانت فونتیکی آن "هتا" / "حتا" / "ختا"، در نام طایفه یا قبیله ای از ترکان، با نام "ختای" / "ختای" / "حاتای" / "خاتای" و همچنین در نام قوم و سرزمینی در آناتولی قدیم تحت عناوین "هت" (حت) / "هیت" (حیت) / "هیتی" (حیتی) / "هیتیت"، تجلی پیدا می کند. یعنی این نام اسطوره ای الهه اینانا در فرم "آناهیت" یا "آناهیتا"، با میتولوژی و اسطوره شناسی ترکان باستان ساکن در ایران، ترکستان غربی و شرقی، قفقاز، آناتولی، سوریه، کرانه های شرقی مدیترانه، بین النهرین مرتبط و در علاقه میباشد. بدین سبب که بخش دوم این اسم در نام طایفه و قبیله ای از ترکان بازتاب یافته و این نشان از منسوبیت این نام میفیک با فرهنگ و تمدن بسیار دیرین ترکان باستان میباشد.

دانشمند برجسته آذربایجانی، دکترای علوم زبان‌شناسی «میرعلی سیدوف» در اثر خود با عنوان «آذربایجان خلقینین سوی کؤکونو دوشونرکن» بر پایه منابع تاریخی می‌نویسد که: «ختا // ختای // ختایی Xəta // Xətay // Xətai از قبایل اصلی و ریشه‌ای در تبار آذربایجانیان است». او یادآور می‌شود که: «واژه ختای // ختای Xətai//Xətay از دو جزء «خت // خات» و «آی» ترکیب یافته است. «خت // خات» در شماری از زبان‌های ترکی به معنای «سفت، سخت»، «سخت کردن»، «تپه» و «باد شدید» به کار می‌رود. «آی» نیز در زبان ترکی کهن ساک، ساکا (ساق/ ساقا) و در زبان یاقوت واژه‌ای چندمعنایی است. «آی» در زبان یاقوت به معنای «آفریدن، آفریننده، آغاز»، «خدا، آفریننده» و مانند آن به کار رفته است. این معانی نشان می‌دهد که قبیله‌ای که ریشه در نژاد و تبار آذربایجانیان دارد، در نام خود — ختایی Xətai یا ختای Xətay و خیتا Xita / خیتای Xitay — نام خدایی خالق و آفریننده انسان را در بر داشته است... بنابراین ختایی Xətai / خیتا Xita نه تنها خدای آفریننده انسان و جهان، بلکه خالق سخن و کلام و هنر نیز بوده است. قبیله ختایی نام خود را از خدای آفریننده جهان، انسان، سخن و هنر یعنی ختای Xətai / خیتای Xitay گرفته است... تصادفی نیست که «صیاد نوا» Səyyad Nova در یکی از اشعار مرتبط با ختایی، او را آشکارا به عنوان «آفریننده عالم» و خالق سخن و کلام می‌ستاید. این امر نشان می‌دهد که حتی در سده‌های هفدهم و هجدهم، خدای اسطوره‌ای آفریننده

جهان، انسان و کلام با نام خَتای در میان عاشیق‌ها (آوازخوانان مردمی و نوازنده ساز قوپوز) با احترام یاد می‌شده است. موسیقی و پارچه‌های بافته قبیله و تبار خاتای Xatay // خَتای Xətai // خَتایی Xətayi (خیتای Xıтай / هیتای Hitay) نیز نام این قبیله را همواره با خود حمل نموده است. برای نمونه، نقوش و نگاره‌های وابسته به تبار خَتای Xətay // خاتای Xatay // خیتای Xıтай با نام «خَتایی Xətayi // خَتایی Xıтай» شناخته می‌شده است [۵۶۹-۵۶۴، صص ۸]. مشهود است که جزء «هیتا» در نام ایزدبانوی «آناهیتا» در اسطوره‌شناسی اقوام کهن خاور دور، ترکستان شرقی و مغولستان نقشی بنیادین و برجسته داشته و در ژرفای پانتئون اساطیری و جهان‌بینی اسطوره‌ای این مردمان ریشه دوانده است. نام «هیتا» را می‌توان در میان قبایل و طوایف کهن ترک همچون «کاتای/ کیتای/ خطای» Katay/Kıтай/Xıтай/ Hitay و همچنین در نام قوم و دولت «قراخطای // قراختای» بازشناخت. به گفته نویسنده ترک، دنیز کاراکورت، دیدگاهی وجود دارد که این ادعا را پشتیبانی می‌کند که دولت «قراختای» در آسیا از تبار همین قوم برخاسته است. «ایمران وردی‌یف» معلم ممتاز و نمونه جمهوری آذربایجان (اهل شهر اوغوز) در مقاله‌ای با عنوان «درباره تخلص خَتایی» که در وبگاه‌ها، مجلات و روزنامه‌های گوناگون آذربایجان منتشر شده، در پیوند با قبیله و طایفه ترک با نام‌های خَتایی Xətayi / خاتای Xatay / خیتای Xıтай / هیتای Hitay / هاتای Hatay، چنین پرسشی را مطرح می‌کند: این قبیله خَتای xatay در کجا پدید آمده است؟ میهن آغازین آنان کجا بوده است؟

پژوهشگر ایمران وردی‌یف با استناد به دکتر «ای. جعفرسوی» İ.Cəfərsəy از برجسته‌ترین محققان اتنونیسم‌های ترکی، از قول او می‌نویسد: «در میان قبایل ترک ساکن در مرزهای چین، «کاتای»‌ها نیز وجود داشتند. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که آنان از سده ششم میلادی به بعد در زندگی سیاسی چین نقشی مهم ایفا کرده‌اند. این دانشمند تصریح می‌کند که اتنونیسم «خَتای» xatay از نام پرند خَتای-گوتاش xatay-qutaş (توتم) ریشه گرفته است؛ واژگان «خوتای-کیتای-گوتان» -xutay kitai-qutan همگی نام یک آنگون (توتم) را بیان می‌کنند. از این رو روشن می‌شود که واژه «خَتایی» Xətai که شاه اسماعیل به عنوان تخلص برگزیده، به این آنگون مربوط است و نام خاتای‌ها، که از کهن‌ترین اقوام ترک به‌شمار می‌روند، را در خود حفظ کرده است». («تخلص خَتایی»، مجله علم و حیات، شماره ۲، ۱۹۸۲)

[30, <https://teref.az/kose/351981-xetai-texellusu-barede.html>].

دکتر «آ. پاشایف» در کتاب «فرهنگ توضیحی نام‌های خاص به‌کاررفته در خمسه» می‌نویسد: «... در منابع چینی، این قبیله که «خی» Xi نامیده می‌شود، از روزگاران کهن برای حفظ استقلال خود پیوسته با چینی‌ها جنگیده‌اند... ملت خَتای Xatay از سده دهم میلادی آغاز به ایجاد امپراتوری از دریای ژاپن تا دریاچه بایکال و از چین میانه تا ایسیک‌کول (ایسیک‌گول) کردند. آنان تا اواخر همان سده فرمانروایان شرق چین شدند. در همان سده ختای‌ها به رهبری «بولوچی آپو آکا»، مغولستان و بخشی از چین را تصرف کردند. پس از سده دوازدهم به اسلام گرویدند و با قبایل بومی ترک درآمیختند...».

مؤلف «ای. وردی‌یف» سپس به استناد به گفته‌های «آ. پاشایف» A.Paşayev یادآور می‌شود که: آ. پاشایف در اثر خود با عنوان «مبانی تخلص‌شناسی آذربایجان» نیز درباره قبیله خَتای Xatay اطلاعات جالبی ارائه کرده است. برای نمونه، در کتاب می‌خوانیم:

«می‌توان به این نتیجه رسید که در معنای گسترده، خَتایی Xətai واژه‌ای است که به عنوان یک اتنونیسم، مفهوم «خدا» -

آفریننده" را در بر دارد. سرزمین چین فعلی، در ترکی کهن و در بسیاری از زبان‌های معاصر، "کیتای" Kitay گفته می‌شود. بنابراین نام "کیتای" Kitay نیز دقیقاً از اتونیم "خاتای" xatay پدید آمده و "کیتای" در ارتباط با نام "سین" که در سال‌های ۲۰۷-۲۲۱ پیش از میلاد نخستین امپراتوری متمرکز را بنیان نهاد، نامگذاری شده است... و اگر "خاتای" Xatay، "کیتای" Xitay یا "کیتای" Kitay به عنوان توپونیم یا اتونیم با مفهوم "خدا - آفریننده" پیوند داشته باشد، می‌توان چنین پنداشت که حتی واژه «خُدا» (به معنای الله یا خداوند) در زبان فارسی نیز از همین واژه «خَتای» Xatay ریشه گرفته است. [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

ای. وردی‌یف به نقل از تورکولوگ آذربایجانی «بختیار تونجای» می‌نویسد:
 ب. تونجای در نوشتار خود با عنوان «یارلیق‌های (فرمان‌های) صاحب گرای خان اول» درباره سرزمین تاریخی «ماچین» (تاوغاچ) واقع در چین در «از آنچه محمود کاشغری در دیوان لغات/الترک نوشته، چنین برمی‌آید که "تاوغاچ" همان نام ماچین است و این سرزمین از چین، یا دقیق‌تر از دیوار چین، چهار ماه فاصله دارد، گفته می‌شود که در اصل از سه بخش تشکیل شده است: نخست، "چین علیا" که "تاوغاچ" خوانده می‌شود؛ دوم، "چین میانه" که به نام «خَتای» Xətay شناخته است؛ و سوم، "چین سفلا" که «بارخان» نام دارد. امروزه "تاوغاچ" به "ماچین" اطلاق می‌شود و "چین" همان خَتای است... در یک یارلیق صادرشده در سال ۱۵۵۰ جمله‌ای آمده است: «...از من درخواست شد تا چاهی با آب شیرین را که در دشت "کیچی ساکال" Kiçi Sakal واقع در ساحل رود جیتوقان Cituqan و هم‌مرز با خَتای Xətay از جنوب، کورلیاوت Kurlyaut از شمال، چیراق Çirac از شرق و چیقیل Çiqil از غرب است، در اختیار او بگذارم...». ذکر نام جغرافیایی «خَتای» Xətay در این فرمان نشان می‌دهد که در زمان صدور یارلیق، فرمانروایی خان‌های اولوس بزرگ (توران) مستقر در کریمه - همچون دوران خان‌های پیشین - چین را نیز در بر می‌گرفته است، یعنی چین در قلمرو دولت توران قرار داشته است. (I-sahib-gc999ray-xanin-yarliqlari) [30, <https://teref.az/kose/351981.html>] (2).pdf

ای. وردی‌یف سپس با استناد به منابع گوناگون می‌افزاید:
 ابن‌الاثیر (سده سیزدهم میلادی) در الکامل فی‌التاریخ می‌نویسد: «خاتای Xətay نام یکی از ایالات چین و نیز نام ترکان خَتَا Xəta است». [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]
 پژوهشگر با استناد به اشخاصی چون ش. سامی و م. اوحدی، باکووی و دیگران، و همچنین با استناد به منابع کهن چینی تصریح کرده‌اند که خَتای‌ها (خاتای‌ها) از دیرباز در سرزمین دورافتاده منچوری (که در گذشته "ماچین" نیز خوانده می‌شد) می‌زیستند و از قبایل ترک بودند. [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

سراج‌الدین حاجی، دکترای فلسفه در رشته زبان و ادب و دانشیار، در شرح بیتی از نظامی گنجوی می‌گوید: «منطقه خَتای Xətay در چین قرار دارد و ترک‌ها در آن زندگی می‌کنند». (ن. یالچین، «نخستین اندرز نظامی گنجوی در مسیر کمال»، روزنامه ادبیات، ۱۸ دسامبر ۲۰۲۱)

[30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

خَتای‌ها // خاتای‌ها از هزاره سوم پیش از میلاد مهاجرت را آغاز کردند و از ترکستان شرقی تا سرزمین سوریه (خَتای // خاتای امروزی) در پهنه‌ای گسترده پراکنده شدند . ای. جعفرسوی می‌نویسد:

«کیتای یا خاتای از اقوام بسیار کهن آسیای غربی هستند. زادگاه تاریخی آنان همان سرزمینی است که امروز در خاک ترکیه قرار دارد و «حاتای» Hatay نامیده می‌شود، زیرا در زبان ترکی معاصر واج «خ» وجود ندارد». او می‌افزاید: «حاتای همچنین نام ناحیه‌ای کهن میان ترکیه و سوریه است... روشن است که هم در ترکستان چین و هم در شمال سوریه ناحیه و شهری به نام خاتای وجود داشته است (که پس از جنگ جهانی اول به سوریه واگذار شد). در کتیبه‌های «هتی» (حتی، هیتی) متعلق به هزاره دوم پیش از میلاد و کتیبه‌های «اورارتو» از هزاره نخست پیش از میلاد، نام ناحیه خاتای به صورت «خاته» Xate ثبت شده است... بخشی از خاتای‌ها را شاهان اورارتو در سال ۷۸۲ پیش از میلاد از آناتولی به جلگه ایروان کوچ دادند. امیر تیمور پس از نبرد با یلدریم بایزید، گروه دیگری از خاتای‌ها را در اردبیل و تبریز اسکان داد. نیاکان شاه اسماعیل ختایی نیز از خاتای‌های آناتولی بوده‌اند». [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

آ. آ. مکی‌اوشیشیک در کتاب «تام علمیحال» می‌نویسد که: «شیخ جنید، پدر بزرگ شاه اسماعیل، از ترکان حاتای (ختای) شهر اردبیل بود» [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

ای. شاهبازوف در مقاله «ختایی» که در شماره ۵ سپتامبر ۱۹۷۹ روزنامه آذربایجان معلمی منتشر شد، درباره تخلص شاه اسماعیل چنین می‌نویسد:

«در کتاب‌های نوشته‌شده به زبان فارسی کهن، به سرزمین‌های چین، تکه موغان، آسیای میانه و به‌طور کلی شرق که آذربایجانی‌ها در آن می‌زیستند «ختا» Xeta گفته می‌شد. بدین‌سان، شاه اسماعیل، سرزمین ختا را که محل زندگی آذربایجانیان بود، وطن خود دانسته و خود را «شاه اسماعیل ختایی» نامیده است». [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

دانشیار کنسرواتوریای ملی آذربایجان، و. رحیموف، در مقاله خود با عنوان «درباره ماهیت گوشه مقام شاه ختایی» که در دوره صفوی شکل گرفته است» تأکید می‌کند که تخلص «ختایی» هیچ ارتباطی با گناه ندارد و بار قدسی دارد. او می‌نویسد: «ختایی تخلص خود را از سرزمین نیاکانش برگرفته است؛ از طایفه «ختای» // «حاتای» در دیار ترکستان که «حاتای» نامیده می‌شود و به اجداد او منسوب است». (شایان ذکر است که نخستین نویسنده ما با تخلص «ختایی»، ختایی تبریزی است که منظومه ۴۵۰۰ بیتی یوسف و زلیخا را سروده است). [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

محمدصادق آران، نماینده زنگزور در مجلس جمهوری آذربایجان، در کتاب «ترکان ایران» که در سال ۱۹۴۲ با امضای «صنعان آذر» در استانبول چاپ شد – اما در همان زمان به‌موجب تصمیم رسمی دولت در ترکیه ممنوع گردید – می‌نویسد: «این واژه نه «ختا» (خطا) بلکه باید به صورت‌های «ختای» Xetay، «ختیای» Xitay یا «کیتای» Kitay به‌کار رود؛ زیرا نام یکی از بزرگ‌ترین تیره‌های ناب ترک است که بخش مهمی از آن در آذربایجان ایران زندگی می‌کند. در شهر تبریز که جمعیت کاملاً ترک آن به ۳۰۰ هزار نفر می‌رسد، نزدیک به ۴۰ هزار تن ختایی Xetaylı هستند. نام محله آنان «محله ختایی» است و حتی نام کوچه، حمام، مسجد و درخت چنار چندصدساله آن نیز «چنار ختایی» است. شاخه‌ای از ختایی‌ها نیز در شهر اردبیل و روستاهای پیرامون آن ساکن‌اند». او ادامه می‌دهد: «چند سال پیش، هنگام بالا گرفتن موضوع ختای میان ترکیه و فرانسه، سردبیر یک روزنامه فرانسوی از ترک‌های آنتاکیا این پرسش را کرد:

«... شما ختایی‌ها (ختایی‌ها)، آیا مایلید به سرزمین کهن خود در آذربایجان ایران – ناحیه تبریز – بازگردید؟» این پرسش دلیلی است که نشان می‌دهد بخش بزرگی از ختایی‌ها در آذربایجان سکونت داشته و اروپاییان از این حقیقت بهتر

از ما آگاه بوده‌اند... شاه ختایی، وحتی پدرشاه اسماعیل صفوی، از نسل یک بیگ ترک ختایی (ختایی) بودند که در ناحیه اردبیل امروزی ایران زندگی می‌کرد. او این نام ترک به‌یادگار مانده از نیاکانش را به عنوان لقبی مایه افتخار برگزید.

[30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

در آثار پژوهشی دیگر نیز بارها بر این دیدگاه تأکید شده است. چنان‌که می‌بینید، بیشتر پژوهشگران ما شاه اسماعیل را از تبار ترک ختای (خاتای) دانسته و تخلص او را با همین نام پیوند می‌دهند. جای شگفتی نیست که آ. پاشایف در کتاب «فرهنگ واژه‌های خاص در خمسه» می‌نویسد: «پژوهش‌های اخیر نیز نشان می‌دهد که تخلص شاه اسماعیل ختایی، شاعر بزرگ و دولتمرد برجسته آذربایجان در سده شانزدهم، با نام طایفه ختای (خاتای) Xatay پیوند دارد».

میرعلی سیدوف در اثر یادشده خود می‌نویسد: «بررسی‌ها روشن کرده است که این قبیله یا تیره و اتحادیه قبیله‌ای، فرهنگی درخور زمان خود پدید آورده بود. از قبیله ختای ده‌ها هنرمند و دانشور برجسته برخاسته‌اند. بسیاری از هنرمندان و دانایان که ریشه در تبار ختای/خاتای دارند، تخلص یا نام دوم خود را «ختای‌ی» برگزیده‌اند. تخلص شاه اسماعیل ختایی نیز با همین نام نسل و طایفه پیوند دارد.»

[30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

در میان خلقهای ترک‌زبان، از جمله آذربایجانیان، رسم بر آن بوده است که نام توتم یا «اونقون» اصلی (نشان قبیله) را برگزینند. بر پایه این رسم، نام توتم را به خاقانان، سرداران و بزرگان قبیله می‌دادند. این شیوه نامگذاری در آذربایجان گستردگی فراوان داشته است. نمونه روشن این سنت، همان تخلص «ختایی» است که شاه اسماعیل، شخصیت بزرگ تاریخ آذربایجان که با شمشیر و قلم خود اثری ژرف بر جای نهاده است، برگزیده است. این امر اشاره‌ای است بر آن‌که او از قبیله «خاتای» Xatay بوده است؛ قبیله‌ای که نام خود را از خدا- خاتای (ایزد - خاتای) گرفته است. بدین‌سان، این تخلص نشان‌دهنده اصل و نسب اوست. افزوده پایانی «ی» (یا «یی») در واژه «ختایی» نیز یای نسبی یا منسوبیت می‌باشد که بیانگر نسبت و وابستگی است، گواهی بر این معنا به‌شمار می‌رود.

معلم ممتاز و نمونه جمهوری آذربایجان
 نماینده پرتال «ادبیات و هنر» در اوغوز [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]

محقق و پژوهشگر ترک، احمد کوچوک کالفا، در مقاله خویشت تحت عنوان "تاریخ، فرهنگ و وجه تسمیه خطایی‌ها HATÂYİLER: ETİMOLOJİ, TARİH VE KÜLTÜR" مندرج در مجله تحقیقی- پژوهشی "تحقیقات علوی گری- بکتاشی گری (۲۰۱۸/۱۷)" (2018 / 17) Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi چنین می‌نویسد: «پس از آن، به سرزمین خطا (خیطا، خیتا) می‌رسد که جایگاه ایلخان بزرگ (حاکم) است و این همان چین به‌شمار می‌آید. فرمانروای خطا، خان بزرگ، هیچ‌کس را بی‌آنکه زر ببخشد روانه نمی‌کرد و این ویژگی نه تنها خاص او، بلکه ویژگی مشترک جانشینان او نیز بود.» (العمری، ۲۰۱۴: ۱۲۴، ۷۵).

چنان‌که در سطور بالا یاد شد، پژوهشگران غالباً بر تفاوت نسخه‌های اشعار شاه اسماعیل و روایات فولکلوریک تمرکز کرده‌اند، بی‌آنکه از سرزمین، فرهنگ و تاریخ خطا/خطای/خطائی Hita, Hitay, Hatâyi که دو سده پیش از زندگی شاه اسماعیل، العمری (۱۳۰۱-۱۳۴۹) با ستایش از آن سخن گفته است، آگاهی کافی داشته باشند [۲۲۳، ص ۳۱].

همچنین، چنان‌که از گزارش‌های العمری برمی‌آید، از روزگار قوبیلای خان Kubilay (۱۲۶۴-۱۲۹۴) که در منابع چینی با عنوان «یوان» Yuan شناخته می‌شود تا سال ۱۳۷۰، مغولان سرزمین‌های خطا و چین را در اختیار داشتند و این امر بر این برداشت تاریخی صحه می‌گذارد (العمری، ۲۰۱۴: ۱۲۴، ۷۵).

یکی از مردمان تحت حمایت فرهنگ غنی اویغور، نیاکان خطاییان یعنی «کیتان»ها بودند. (خطاها، خطاییان)؛ در جریان سفر سفیر چینی «وانگ یین-ته» Wang Yen-Te (۹۸۱-۹۸۴) به دولت اویغور گانسو — که در آن زمان دولتی مستقل بود — کیتان‌ها (۹۰۷-۱۱۲۵) خان اویغور را از پیامدهای احتمالی این دیدار برحذر داشتند. قبایل خطا نیز گله‌های گوسفند اویغورها را می‌چراندند (ایزگی، ۱۹۸۹: ۵۰). بنیان‌گذار دولت کیتان با اویغورها پیوند خونی و فرهنگی داشت (اوگل، ۱۹۹۱: ۳۶۲)؛ پیوندی که ریشه‌ای دیرینه داشت. در سده هشتم میلادی (سال ۷۳۵)، کیتان‌ها که نامشان در کتیبه بیلگه قاغان دولت گوک‌ترک آمده است، حاکمیت گوک‌ترک‌ها را پذیرفته بودند و در آیین‌های سوگواری فرمانروایان گوک‌ترک نیز از آنان یاد شده است (ارگین، ۱۹۹۵؛ ارگین، ۲۰۰۳) [۲۳۰، ص ۳۱].

بر اساس منابع چینی، کیتان‌ها، (Hitai, Hitay, Khitay, Khitan, Khitay, Ch'i-tan) Cathay, Hatay که به‌عنوان نخستین نیاکان خطاییان شناخته می‌شوند، در سده ششم میلادی در منچوریای جنوبی (شمال‌شرق چین) همراه با قبایل ترک می‌زیستند. برخی قبایل کیتان به کره کوچ کردند (ابرهارد، ۱۹۹۱: ۱۹۵). یادداشت برای خواننده: خویشاوندی زبانی آلتایی با زبان‌های کره‌ای و ژاپنی احتمالاً از همین روزگار آغاز شده است (دایمند، ۲۰۱۰: ۵۶۲، ۵۶۹، ۵۷۰) (احمد کوچوک کالفا، همان، ص ۲۳۱) [۲۳۱، ص ۳۱].

حاکمان خطای که قصد تسلط بر سراسر چین را داشتند، در سال ۹۳۷ نام «لیائو» Liao را برگزیدند و از آن پس در منابع چینی با این نام یاد شدند. کیتان‌ها که نتوانستند سراسر چین را فتح کنند، ترجیح دادند با گرفتن خراج‌ها و باج‌های سنگین ثروتمند شوند. [۲۳۱، ص ۳۱]

دولت کیتان (=خطای/حیتای، خطایی// حَتایی) (Hitây, Hatâyi) اتحادیه‌ای از قبایل جنگجو بود. اما بی‌توجهی به قبایل جنگجو در حالی که دولت ثروتمند می‌شد، سرانجام به شورش «جورجن»ها Cürçen علیه فرمانروایانشان انجامید و موجب فروپاشی آن گردید (ابرهارد، ۱۹۹۵: ۲۴۱-۲۴۵).

در سال ۱۱۲۵ جورجن‌ها Cürçen وارد پکن شدند و دولت «آلتون‌خان» Altun Han را بنیان نهادند (بارتولد، ۲۰۰۴: ۱۰۸). پس از این تاریخ (از سال ۱۱۳۷)، مورخان مسلمان کیتان‌هایی را که بالاساغون را پایتخت خود کرده بودند، «قراخطای» Karakitay (قراختای Kara Hitay) نامیدند (بارتولد، ۲۰۰۴: ۱۱۸). دولت قراختای Kara Hitay که در سال ۱۱۳۷ قراخانیان و در ۱۱۴۱ سلجوقیان بزرگ را شکست داده بود، سرزمین‌هایی گسترده از جمله خوارزم را در بر می‌گرفت؛ مرزهای آن از شمال تا دریاچه آرال، از جنوب تا دهلی، از شرق تا شهر اویغوری «هامی» Hami و از غرب تا شهر اویغوری «خوتن» (خُتَن) Hoten/Xotan امتداد داشت [۲۳۲، ص ۳۱].

اینکه هم مغولان و هم مسلمانان فرمانروایان قراختای را «گورخان» *Gür Han* می‌نامیدند (بارتولد، ۲۰۰۴: ۱۰۸-۱۱۰)، بی‌گمان حاصل شهرت شگفت‌آور نخستین گورخان بود. یکی از منابع معتبر ما، مورخ و دولتمرد دوره مغول، عطاملک جوینی (۱۲۲۶-۱۲۷۵)، از نخستین تا واپسین فرمانروای قراختای همواره با عنوان «گورخان *Gur Han* / گور خان *Gür Han*» یاد می‌کند (جوینی، ۱۹۹۸: ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱ و بعد). قراختای‌ها *Kara Hitay* پیش‌تر بر چین فرمان رانده و چون امپراتوران چین مورد احترام بودند. آنان به عنوان فرمانروایانی غیرمسلمان، مردمانی با باورهای گوناگون را میان چین و دنیای اسلام اداره می‌کردند؛ مردمانی که در میان‌شان مسیحیان، مسلمانان، بوداییان، مانویان، شمن‌ها، آسمان‌پرستان و پیروان بسیاری از ادیان کهن دیده می‌شد. بی‌گمان در میان مردمانی که زیر سلطه آنان بودند، اویغورها و شهر اویغوری «خوتن» (خوتن، خُتن) *Khotan* جایگاهی ویژه داشتند. در شرق ایران دولت بزرگ خطای *Hitay* برپا بود. فرمانروای آن از دودمان دولت چین-خطای برخاسته بود و هرگز شکست نخورده بود. یکپارچگی منطقه زیر اقتدار این مرکز، سبب شد که نام «خطای» *Hitay* به عنوان اصطلاحی جغرافیایی برای توصیف ترکستان و فراتر از آن برای چین به کار رود؛ و این نام حتی پس از فروپاشی قراختای نیز همچنان برای اشاره به آن سرزمین به کار می‌رفت (اؤزگودنلی، ۱۹۹۴: ۸۶) [Özgüdenli ۲۳۴، ص ۳۱].

محمود کاشغری در دیوان لغات‌الترک، در یادکرد از شهر کاتون-سین *Katun-sin* که با واژه «کاتون» پیوند دارد، به این نام و اهمیت آن نزد اویغورها اشاره می‌کند. کاشغری همچنین اطلاعات بسیار مهمی درباره اویغورهایی که در کانسو *Kansu* حکومت می‌کردند و بقایای آنها امروزه به نام «اویغور زرد» *Sarı Uygur* شناخته می‌شوند، ارائه می‌دهد [۹۰، ص ۲۴]. وی به‌ویژه اطلاعات مربوط به این اویغورها را با شهر «حاتون سین» *Hatun sin* مرتبط می‌کند. کاشغری پس از توضیح اینکه واژه «سین» *Sin* به معنای «قبر، مزار» است، می‌گوید: «کاتون سین: نام شهری بین چین و سرزمین تانگوت است». به گفته کاشغری، باید نام شهر را به شکل «قبر حاتون» (قبر و مزار حاتون) فهمید. او با این بیان مشخص می‌کند که نام «کاتون سین» به معنای «شهر حاتون» (یا کاتون بالیک *Katun Balık*) است. اما زکی ولیدی توغان می‌خواهد آن را به معنای «شهر کاتون» تفسیر کند که نام «کاتون سین» به معنای «شهر حاتون» (یا کاتون بالیک) است. در آثار بیرونی، حاتون سین به عنوان یکی از شهرهای ترک در بخش علیا (شرق) ذکر شده است. کاتون بالیک واقع در سواحل کاراسو جایگاه مهمی در تاریخ اویغورها داشته است. پایین‌رودخانه کاراسو *Karasu* یا دریاچه اتسین *Etszin Göl* که کاتون بالیک در آن واقع است، مرزهای شمالی دولت اویغور کانسو که در سال ۸۷۰ تأسیس شد را تشکیل می‌داد. در همان زمان، چهار قبیله اویغور در این منطقه سکونت می‌کردند و با چین ارتباط برقرار می‌کردند. زمان تغییر نام کاتون بالیک به کاتون سین مشخص نیست. با توجه به اینکه در آثار بیرونی، حاتون سین به عنوان یکی از شهرهای ترک علیا (شرق) ذکر شده، روشن می‌شود که این نام پیش از سده ۱۱ به همان شکل شناخته شده بود. می‌توان تصور کرد که همان شهر در زندگی دولت اویغور کانسو جایگاه مهمی داشته است [۹۱، ص ۲۴]. در اوایل سده ۱۱، جنگ‌های سخت و شدید بین تانگوت‌ها و اویغورها رخ داده است. در این جنگ‌ها، اگرچه گاهی اویغورها پیروز شده‌اند، اما نهایتاً تانگوت‌ها در ۱۰۲۸ دولت اویغور را سرنگون کردند و در ۱۰۳۶ آخرین نقطه اتکای اویغورها نیز به دست تانگوت‌ها افتاد. پس از این تاریخ، پایین‌رودخانه دریاچه اتسین که کاتون سین در آن واقع بود، به مرز تانگوت‌ها و کیتان‌ها تبدیل شد و به گفته کاشغری، مرز بین تانگوت‌ها و چین بود [۹۲، ص ۲۴].

از مجموعه داده‌ها و شواهد گوناگون چنین برمی‌آید که بخش دوم نام الهه‌ی «آناهیتا *Ana-Hita* / آناهیت *Ana-Hit*» یعنی «هیتا *Hita* / هیت *Hit*»، در اصل با نام قوم و قبیله‌ی باستانی هیتا *Hita* // خیتا *Xita* // کیتا *Kita* ارتباط و پیوند دارد. نام دولت یا قبیله‌ی خیتای / خطایی (*Hitay / Hita*) (*Hitay / Hita*) در متون کهن، کیتان (*Kitan*) ذکر

است .

شده

به باور ما، نامیده شدن خیتای‌ها یا هیتاها به «کیتان»، در واقع اشاره و تأکیدی است بر مفهوم الهه‌ی آناهیتا به‌عنوان «خاتون» یا «کاتون / قاتون» - «عنوانی که در سنت‌های ترکان باستان به معنای بانو، ملکه یا الهه‌ی بزرگ به‌کار می‌رفته است .

بنابراین، آناهیتا در اصل به‌معنای «خاتون هیتا» یا «بانوی هیتا» است و واژه‌ی «کیتان» نیز دگرگون‌شده و تحول‌یافته‌ی همان واژه‌ی خاتون / کاتون به‌شمار می‌آید .

«کیتان» و «کاتون»: هم‌پیوستگی‌های مردم‌شناختی، آوایی و اسطوره‌ای :

۱. ریشه و ساختار واژه اتونیم «کیتان» :

الف) ریشه و ساختار نام قوم «کیتان»

نام «کیتان» Kitan (یا «خیتان» Khitan)، در منابع کهن به عنوان یک قوم باستانی مشهور ثبت شده است. در متون چینی این نام به صورت (Qidān) ضبط شده و اشاره به گروهی قومی با ریشه پروتومغولی یا پروتوترکی دارد که در نواحی آسیای مرکزی و سیبری سکونت داشته‌اند [35]. با در نظر گرفتن ساختار آوایی زبان ترکی کهن، احتمال دارد این واژه در آن دوره به شکل‌های «کیتان»، «کتان» Kötän یا «قتن» Qötən تلفظ شده باشد [54][39][36]. لایوش لیگتی Lajos Ligeti ضمن بررسی شیوه نوشتار و تلفظ نام Kitan / Khitan در منابع چینی، به صورت (Qidān)، نشان می‌دهد که این نام در زبان چینی میانه به صورت k'iat-tan تلفظ می‌شده است. پولی‌بلانک Pulleyblank نیز بیان می‌کند که این ساختار آوایی احتمال هم‌ریشگی و تطابق آن را با صورت ترکی «کیتان» تقویت می‌کند [36][35]. پیتر گلدن Peter Golden روابط قبایل خیتان / کیتان با اقوام ترک را در چارچوب تماس‌های فرهنگی و زبانی بررسی کرده و سیر تحول این نام را در زبان‌های آسیای مرکزی به تفصیل توضیح داده است [39]. دنیس سینور Denis Sinor نیز در این زمینه به ویژگی‌های زبانی قوم کیتان / خیتان می‌پردازد و پیوندهای آوایی این قوم را با دیگر گروه‌های ترک‌زبان تحلیل می‌کند [54]. کارل هـ منگس Karl H. Menges تأکید می‌کند که صورت «Kitan» از نظر زبان‌شناسی تنها نشانگر پیوندهای زبانی نیست، بلکه سندی از آمیزش‌های فرهنگی میان نخستین ترکان و اقوام مغول نیز به شمار می‌رود؛ این امر خود تأییدی بر پایه آوایی مشترک خانواده زبان‌های آلتایی است [38]. به نوشته کلیمف Klimov، ساختار واژه «Kitan» از نظر مورفولوژیک با ریشه‌های «kat / kad» در زبان‌های کهن آلتایی همخوانی دارد و این الگوی آوایی نشان می‌دهد که این نام در لایه‌های مشترک ترک و مغول شکل گرفته است [74].

ب) عنوان «کاتون» و ساختار آن :

qatun، خاتون، حاتون) در فرهنگ دولت‌داری و خودآگاهی اسطوره‌ای ترک‌ها به معنای «ملکه»، «بانوی ارشد» و «زن مقدس» به‌کار می‌رفته است. این عنوان نه تنها جایگاهی در درون دربار بوده، بلکه نمایانگر «زن الهی» در ساختار معنوی و ایدئولوژیک جامعه نیز بوده است. قدیمی‌ترین شکل ثبت‌شده این واژه، در کتیبه‌های اورخون-ینی‌سئی به صورت «qatun» دیده می‌شود که نشان از کاربرد رسمی آن در سده هفتم میلادی دارد. در جامعه باستانی ترک‌ها، واژه «کاتون» تنها به همسر خاقان اطلاق نمی‌شد؛ بلکه به عنوان چهره بینابینی میان خاقان و تانری (خدای آسمان) شناخته می‌شد. چنین جایگاهی نقش زن را از محدوده خانواده فراتر برده و به سطحی قدسی، اجتماعی و سیاسی ارتقا می‌داد.

ارجاعات : **کلاوسون** نشان می‌دهد که واژه «qatun» در کتیبه‌های اورخون به معنای «ملکه، بانو» به کار رفته و تحولات آوایی آن $(a \rightarrow u)$ ، $(q \rightarrow x \rightarrow h)$ را توضیح داده است [32]. **راسانن** به تحول آوایی عنوان «خاتون / خاتون / کاتون» اشاره کرده و **طلعت تکین** نیز بار معنایی عبارت «Kül Tigin qatunı» در کتیبه‌ها را بررسی نموده است [33][37]. تحلیل زبان‌شناختی کتیبه‌های اورخون نشان می‌دهد که صورت «qatun» نه تنها عنوانی درباری، بلکه بازتاب «زن مقدس» در ایدئولوژی حکومتی بوده است. [51] **سورتيان** ریشه این واژه را به ریشه‌های «qat / qad» در ترکی باستان مرتبط دانسته و توضیح می‌دهد که مفهوم «کاتون» در مرکز ساختار اجتماعی، دینی و خانوادگی قرار داشته است [52]. **رونا-تاش** نیز یادداشت‌هایی مهم درباره پیوند عنوان «qatun» با زبان‌های پروتوتورک و آلتایی و هم‌ریشگی آوایی آن ارائه کرده است [55]. **گلدن**، گسترش سیاسی و فرهنگی عنوان «Qatun / Hatun» را از گوک‌ترک‌ها تا اویغور، قپچاق، سلجوق و عثمانی دنبال کرده است [39]. **دورفر** به شکل مغولی این عنوان («qatun») و منشأ اسطوره‌ای آن پرداخته و **اوگل** نیز محتوای اسطوره‌ای و اجتماعی آن را تشریح کرده است [58] [34]. کاشغری در «دیوان لغات‌الترک» این واژه را به معنای «بانو محترم» آورده است [59]. **اردال** بیان می‌کند که واژه «qatun» در زبان ترکی باستان از نظر ساختار و معنانشناختی، مفهوم «خانواده مقدس، نظم زنانه و تبار مادری» را دربردارد. [60] **نیبرگ** اشاره می‌کند که در محیط فرهنگی ایران باستان نیز مفهوم «خاتون» به عنوان نماد زن الهی حضور داشته و این همگرایی نشان‌دهنده تماس‌های بسیار کهن میان فرهنگ‌های ترکی و ایرانی است. [75]

ج) تطبیق‌های آوایی و زنجیره‌ی دگرگونی :

به باور ما، میان دو صورت «کیتان» و «کاتون» تطبیق‌های آوایی بسیار مهمی وجود دارد. این تطبیق‌ها تنها درحد تغییرات صوتی نیست، بلکه حامل بارمعنایی-اسطوره‌ای و نشان‌دهنده یک پیوستار زبان‌شناختی-فرهنگی است. هر دو صورت دارای ساختار صامت مشابه‌اند: (ک-ت-ن)؛ و این ساختار نشان‌دهنده‌ی پیوند مشترک آن‌ها با یک ریشه‌ی کهن است. در زبان‌های ترکی، الگوی تثبیت‌شده‌ی دگرگونی مصوت‌ها بر اساس روند $i \rightarrow a \rightarrow u$ عمل می‌کند؛ یعنی حرکت مصوت‌ها از حالت بسته به باز و سپس به حالت گرد شده. این دگرگونی تنها یک پدیده‌ی صوتی ساده نیست، بلکه بخشی از تحول معنایی و مورفولوژیک در زبان کهن ترکی به شمار می‌آید. در بررسی متون کهنی مانند سنگ‌نوشته‌های اورخون-ینی‌سئی، این تحول آوایی بر اساس قوانین درونی زبان رخ می‌دهد؛ از این رو گذار کیتان $\rightarrow$ کاتون از لحاظ واج‌شناسی و معنایی کاملاً طبیعی است.

منابع تأییدی : **طلعت تکین** تأکید می‌کند که تبدیل $i \rightarrow a$ در زبان ترکی کهن تنها یک فرایند صوتی نیست، بلکه با بار معنایی همراه است. بنابراین تغییر کیتان $\rightarrow$ کاتون مطابق با قانونمندی درونی زبان صورت گرفته است [37]. **کلاوسون**، **راسانن**، **منگس** و **سورتيان** به شکل گسترده به ثبات آوایی در تغییرات $i-a$ و $a-u$ در زبان‌های ترکی اشاره کرده‌اند. [52][53][32][33][38] **سرگئی استاروستین** در «واژه‌نامه ریشه‌شناختی زبانهای آلتایی» به منشأ آلتایی واژه‌ی «قاتون» و پیوند آوایی آن با «کیتان» اشاره می‌کند [57]. **پوپ** یادآور می‌شود که ساختار (kt-tn) یکی از قدیمی‌ترین الگوهای ثابت واجی در زبان‌های آلتایی است که با مفهوم «عنوان مؤنث» یا «زن بزرگ» هماهنگی دارد [56]. **مایروفر** در سطح زبان‌های ایرانی هندو-اروپایی، ریشه‌ی «kat / qad» را دارای معانی «مقدس»، «جایگاه»، یا «سرزمین» می‌داند، که با صورت ترکی «قاتون» از نظر معنایی موازی است [61]. منابع تکمیلی: کلاوسون ۱۹۷۲؛ گولدن ۲۰۱۱؛ اردال ۲۰۰۴. [32] [60] [103]. نتیجه‌گیری : بر این اساس، گذار «کیتان $\rightarrow$ کاتون» نه تنها از منظر آوایی، بلکه در بافت تاریخی، معنایی و مورفولوژیک، قابل

قبول، مستدل و منطبق بر شواهد زبان‌شناختی است. از دیدگاه این پژوهش، این تغییر بازتابی است از نظام اسطوره‌ای-زبانی عمیقی که مفهوم «زن مقدس/الهه» را در نشانه‌های صوتی و ساختار واژگانی خود حفظ کرده است.

د) مقایسه‌ی صرفی و معنایی: به باور ما، «کیتان» نام یک قوم و اتنونیم است، در حالی که «کاتون» عنوانی اجتماعی و سیاسی در زبان‌های ترکی باستان بوده است. [۵۴][۵۸][۵۹] از دیدگاه معنایی، این دو شکل به دو حوزه‌ی متفاوت تعلق دارند، اما در فرآیندهای تاریخی، تبدیل نام‌های قومی به عناوین اجتماعی پدیده‌ای شناخته شده و رایج است.

از نظر آوایی، انتقال کیتان → کاتون را می‌توان به صورت زیر تحلیل کرد:

Kitan → Ketan → Katən → Katun که در آن تغییرات واکه‌ای $i \rightarrow e \rightarrow a$ و $a \rightarrow \text{ə} \rightarrow u$ رخ داده است.

این روند مطابق با قوانین کاهش واکه‌ای ($i \rightarrow a$) و گردشگی ($a \rightarrow u$) در نظام واجی زبان‌های ترکی باستان است [۳۲][۳۳][۵۳][۵۶]. انتقال‌های مشابهی در کتیبه‌های اورخون-ینی‌سئی و متون اویغوری نیز دیده شده است. برای نمونه: $bilig \rightarrow belig \rightarrow balıq$ [۳۴].

بر این اساس، زنجیره‌ی آوایی «Kitan → Katun → Qatun → Xatun → Hatun» کاملاً با قواعد دگرگونی واجی در زبان‌های ترکی منطبق است. مرحله‌ی نهایی این تحول طی فرآیند حلقی‌شدن صامت ($/q/ \rightarrow /x/ \rightarrow /h/$) رخ می‌دهد [32].

در سطح واجی، تغییرات $k \rightarrow x / h$ و همچنین $t \rightarrow d$ در هر دو نظام زبانی ترکی و ایرانی گسترده و ثبت‌شده‌اند (Dörfer 1967: 119; Tekin 2003: 57) [34][102].

از این رو، تحول «کیتان → کاتون → خاتون» نه تنها از نظر واجی، بلکه از نظر معنایی نیز رشته‌ای از مفاهیم مرتبط با زن، فرمانروایی و قدسی‌بودن را منعکس می‌کنند (Clauson 1972: 143; Ögel 1995: 221) [79][32].

در ترکی باستان، «کیتان» از نظر آوایی به ریشه‌ی «کاتین/خاتون» نزدیک است، و این نزدیکی در نام‌های قومی و جغرافیایی همچون هیتای-قطای-کاتای نیز دیده می‌شود. (Klyashtorny 1996: 47; Pulleyblank 1991: 239) [۱۰۱][۶۵].

همچنین، هم‌ترازی واجی و معنایی میان «کیتان-کاتون-خاتون-هیتای» نشان می‌دهد که این واژه‌ها ریشه در یک لایه‌ی مشترک اسطوره‌ای-زبانی دارند که میان ترکان باستان و مردمان ایران‌زمین به اشتراک گذاشته شده بود. این واژه‌ها تنها یک اتنونیم یا عنوان سیاسی نیستند، بلکه بار معنایی مرتبط با «زن کیهانی» و «روح مادرزمین» (Earth Mother) را نیز حمل می‌کنند (Esin 1978: 82; Clauson 1972: 178) [86][32].

عسگروف تأکید می‌کند که این زنجیره‌های آوایی و تحولات واجی، ارتباط درونی ریشه‌ی «قادر / قاط / خات» در زبان‌های ترکی را نشان می‌دهد و مفاهیم زن، زمین و باروری را در هم ادغام می‌کند [62].

ه) آرکتایپ یا نمونه‌ی کهن آناهیتا-اینانا و عنوان خاتون: به باور ما، در اسطوره‌شناسی باستانی خاور نزدیک و آسیای میانه، الهه‌هایی که نماد آب، باروری و اصل زنانه‌اند — مانند اینانا، ایشتر و آناهیتا — نه تنها در نظام‌های دینی، بلکه در لایه‌های بنیادین حافظه‌ی قومی و توتمی نقش‌آفرینی کرده‌اند. این تصاویر الهی، شالوده‌ی جهان‌بینی و

زبان در تمدن‌های باستان را شکل داده‌اند. بویس تصریح می‌کند که این الهه‌ها در مرکز ساختارهای دینی و اجتماعی اقوام باستان قرار داشته‌اند
[41][40] (Boyce 1975: 45, Lincoln 2012: 233).

به نظر ما، نام این الهه‌ها در گذر زمان به نام‌های قومی (مانند کیتان، خیتای) و عناوین اجتماعی (مانند خاتون، خاتین) تبدیل شده و ردپای ارتباطات میان‌زبانی و تماس‌های فرهنگی را حفظ کرده است. گلدن تبدیل «Kitan → Katun» را نمونه‌ای روشن از هم‌افزایی زبان و فرهنگ می‌داند؛ و کلاوسون نیز رابطه‌ی واجی و تاریخی این دو شکل را توضیح می‌دهد (Golden [32][39] 1992: 97, Clauson 1972: 602).

به باور ما، میان اتنونیم «Kitan / Xitay» و عنوان اجتماعی «Katun / Xatun» هم‌خوانی واجی و فرهنگی عمیقی وجود دارد؛ این تقابل، بازتابی از نمادهای قدرت زنانه و برکت الهی در ذهنیت تاریخی مردمان باستان است. دورفر این ارتباط را نشانه‌ای از لایه‌ی کهن فرهنگ زبانی می‌داند. [34] (Doerfer 1963: 211).

نام آناهیتا در اوستا، به معنای «پاک، نیرومند، وابسته به آب» آمده است. این نام به‌روشنی نشان می‌دهد که این الهه نماد قدرت طبیعی و اصل زنانه است. بویس اعتقاد دارد که آناهیتا تجلی پاکی کیهانی و قداست آب است [42]. (Boyce 1982: 98).
در اسطوره‌های سومری، اینانا، و در متون اکدی، ایشتار، هر دو با عشق، باروری و ستاره‌ی زهره (ناهید) پیوند خورده‌اند. جاکوبسن می‌گوید که پیوند اینانا با ستاره، نشان‌دهنده‌ی تجلی زن کیهانی در اندیشه‌ی باستان است. (Jacobsen 1976: 135). [94][43].

نمادهای اصلی این الهه‌ها – شامل آب، ستاره، ماهی و بهار – بعدها در سنت‌های ترک‌زبان و ایرانی نیز با چهره‌ی آناهیتا / ناهید بازتولید شده‌اند. دومزیل یکی از قدیمی‌ترین نمونه‌های هم‌نشینی مفاهیم «زن-ستاره» را در سنت‌های دینی هند و ایران نشان داده است. [44] (Dumézil 1970: 188).

بنابراین، هم‌نشستن نمونه‌های کهن زن-آب و زن-ستاره در گذر تاریخ، خطی واحد و دیرپا را به وجود آورده است که می‌توان آن را «خط اسطوره‌ای آناهیتا-اینانا-خاتون» نامید. این خط اسطوره‌ای نه تنها در کیهان‌شناسی و روایت‌های دینی، بلکه در ساختارهای اجتماعی و عناوین رسمی (مانند خاتون) نیز بازتاب یافته است. این اتفاق مؤید پیوند میان زبان، فرهنگ و نظام‌های عنوان‌بندی در دوران پیشاتاریخی است (Diakonoff 1985, Haas 1994, Hrouda 1965) [93][63][70].

و) اتحاد آرکتاییبی یا کهن‌الگویی آناهیتا و خاتون :

در کتیبه‌های آرخون-ینی‌سی، شکل «qatun» عنوانی بوده است که همسر پادشاه و در عین حال، پایه‌ی معنوی حکومت را نشان می‌داد [32][77]. (Tekin 1968: 93, Clauson 1972: 454). مفهوم «خاتون» تنها به یک لقب درباری محدود نمی‌شود؛ بلکه با تصویر الهه‌هایی چون اومای آنا، آی ایشیق آنا و "سو اییه سه/اییه سی" نیز تطبیق دارد.

[58] [64][65] (Klyashtorny 1994: 62, Potapov 1991: 177, Ögel 1995).

در این فرایند، یک تحول معنایی رخ داده است: "زن شاه → مادر مقدس → مددکار الهی". فرهنگ‌هایی چون "آی‌سیت" نزد یاقوت‌ها، "اومای" در میان ترکان آلتای و فرهنگ "آنا خاتون" در آناتولی، صورت‌های مختلف این ایده‌اند.

[39] [58] [64] (Potapov 1991: 179, Ögel 1995: 227, Golden 1992: 101)

در نظام اندیشه‌ی ترکان، مفهوم "خاتون" هم نشانه‌ی نظم دولت و خانواده است و هم بیانگر اصل زنانه‌ی کیهانی و اسطوره‌ای است. تحول معنایی آن از یک عنوان اجتماعی ("زن سلطنتی") تا یک آرکتایپ یا نمونه‌ی کهن اسطوره‌ای ("مادر الهی") امتداد دارد. در این تحول، ارتباطات فراوانی میان نظام اسطوره‌ای ترکان و الهه‌پرستی ایران-بین‌النهرین (آناهیتا، اینانا، ایشتار) دیده می‌شود. (Eliade 1958: 147, Haas 1994: 235). [66] [63]

بارینگ و گشفورد تأکید می‌کنند که آرکتایپ یا الگوی کهن "مادر معظم و بزرگ" در تمدن‌های اولیه جهان، با آب و زمین پیوند داشته است؛ این پیوند نماد ارتباط انرژی زنانه با طبیعت است. به باور آنان، تحول اسطوره‌ی الهه‌ی زن باعث شکل‌گیری مفهوم "مادر بزرگ" شده که در اسطوره‌های سومری، ایرانی و ترکی از یک ریشه‌ی آرکتایپی یا کهن‌الگویی مشترک برخوردار است. (Baring & Cashford 1991: 54) [105]

معنای آغازین واژه‌ی "خاتون" - یعنی "زن مقدس، مادر، محافظ" - با آیین‌های آناهیتا و اینانا هم‌نشین است (Clouston 1972: 603). [32]

در مطالعات تطبیقی درباره‌ی جایگاه اجتماعی و دینی الهه‌های زن در خاور نزدیک باستان، "آسکرمن" نشان می‌دهد که اصل زنانه حامل معناهای باروری و قداست است [106] (Ackerman 2006: 112) ..

م. سیدوف (۱۹۸۹: ۱۱۲) می‌گوید که در اسطوره‌های ترک، مفهوم "خاتون" تنها به معنای "زن دربار" نیست؛ بلکه تجسم مفاهیمی چون "روح مادر"، "زن نگهبان" و "نیروی الهی بخشنده‌ی برکت" است [88]. این نگاه، از نظر زبان‌شناسی و اسطوره‌شناسی با "خط اسطوره‌ای آناهیتا-اینانا-اومای" هم‌خوانی دارد. از این رو، مفهوم "خاتون" نه تنها یک لقب اجتماعی بلکه استمرار یک کیش زنانه-مقدس است (Potapov 1991, Klyashtorny 1994, Eliade 1958). [66] [65] [64]

جالب است که در نام "آناهیتا" بخش "هیتا / هید" با مورفم‌های "xat / hat / kat" در برخی لهجه‌های ترکی هم‌ریشه دانسته شده است. بعضی زبان‌شناسان جزء "هیتا" را با ریشه‌ی "hit-kat-xat" پیوند داده‌اند؛ ریشه‌ای که هم با "خاتون" (زن مقدس، ملکه) و هم با "خط / خَط" (استوار، مقدس، خط مقدس) ارتباط دارد. [92] (Seyidov 1989: 112)

در دوره‌ی اسلامی نیز، واژه‌ی "خاتون" در فرهنگ درباری ترکی-فارسی برای خطاب به زنان بزرگ و اصیل به کار می‌رفت، و با وجود تحول معنایی، همچنان بار متافیزیکی اولیه‌ی خود - به معنای "زن حامی، سرچشمه‌ی نسل و برکت" - را حفظ کرده است [39] (Golden 1992: 101) ..

"آناهیتا" نیز همچنان نماد آب، ستاره و مادر-باروری است. [91] [76]

(Boyce 1982: 73, Widengren 1965: 211)

همین الگوی نمادین در روایت‌های اساطیری ترکی نیز دیده می‌شود؛ مثلاً تصویر "اومای" در داستان‌های ترکی، همچون محافظ کودک و خانواده، با آناهیتا هم‌معنی است.

گ) آناهیتا - خاتون: تعامل زبان‌شناختی، آوایی و اسطوره‌ای تحول آوایی و واژه‌شناختی «آناهیتا»

تغییرات آوایی مشاهده شده در تاریخ واژه‌ی «آناهیتا»، نتیجه‌ی تأثیرات متقابل زبان‌های ایرانی کهن و ترکی دانسته می‌شود. تطابق معنایی و واجی این نام با شکل میانه‌فارسی آن، یعنی «آنارید / ناهید» ثابت است. [75] (Nyberg 1938: 123)

(۱) در زبان‌های ترکی، تغییر آوایی بین صامت‌های n ، h و x بر اساس قوانین واجی کهن پدیده‌ای شناخته شده است. مثلاً در کتیبه‌های اُرخون، واژه‌های «قان» (برادر، خون) و «خان» (حاکم، رئیس) در کنار یکدیگر به کار رفته‌اند که نشان از سیستم پایدار $q \rightarrow x \rightarrow h$ دارد [77][32]. (Clauson 1972: 142, Tekin 1968: 85).

بر همین اساس، زنجیره‌ی آوایی زیر قابل تصور است:
 $Anahid \rightarrow Anaxid \rightarrow Anax \rightarrow Nax$

همین الگو در واژه نخجوان نیز قابل مشاهده است. در اینجا بخش «ناخ / نَخ» را می‌توان بازمانده‌ی دگرگون‌شده‌ی «آناهیتا / ناهید» دانست. (Klimov 1984: 211) [74]

در این دگرگونی‌ها به‌ویژه تغییرات $n \rightarrow x \rightarrow h$ و $t \rightarrow d \rightarrow n$ میان زبان‌های ترکی و ایرانی قابل ردگیری است.

منابع تکمیلی: Róna-Tas 1991، Dybo 2005، Starostin 2003 [67][73][57].

«ناهید» در فارسی امروز یکی از شکل‌های «آناهیتا» است و همچنین به نام سیاره زهره اشاره دارد (behindthename.com +1).

۲) زنجیره اسطوره‌ای-واجی «آناهیتا —> خاتون»

رشته تحول آوایی زیر، یک زنجیره واژگانی و اسطوره‌ای را تشکیل می‌دهد:

$Anahita \rightarrow Nahid \rightarrow Nax \rightarrow Xat \rightarrow Xatun \rightarrow Khitan$ (Dybo 2005). [73]

این تحول، بازتاب آرکتایپ یا الگوی کهن «زن مقدس — آب — باروری — فرمانروایی» در فرهنگ‌های کهن آسیای غربی و مرکزی است.

[58][66] (Eliade 1958: 145; Ögel 1995: 214)

پیوند میان عنصر زنانه و عنصر آب، هم در «اوستا» و هم در اسطوره‌های ترکی مانند داستان اوغوزخان و افسانه‌های آفرینش آلتای دیده می‌شود. (Menges 1968: 172) [38]

این ارتباط، بنیان اسطوره‌ای زنجیره‌ی «آناهیتا —> خاتون» را شکل می‌دهد. لوتمن و تولستایا می‌گویند این گونه دگرگونی‌های اسطوره‌ای در سطح نشانه‌شناختی زبان، پیوند میان زن — آب — ستاره را محفوظ نگه می‌دارد؛ این همان حافظه مشترک رمزگان فرهنگی ترکان و ایرانیان است [81] [80].

۳) پیوند آوایی «آناهیتا — خاتون»

بخش -هیتا / -هید در واژه‌ی «آناهیتا» با ریشه‌های $xat / hat / kat$ در برخی زبان‌های ترکی شباهت دارد [67][60]. [68] واژه‌ی «خات» در متون اویغوری و گوک‌ترکی به معنی «زن، بانوی محترم» به کار رفته و ریشه اصلی واژه‌ی «خاتون» به شمار می‌رود. [50][60]. (Erdal 2004: 365, Golden 1992: 97).

بنابراین، رشته‌ی تحولی زیر قابل قبول و معنادار است:

Anahita → Anaxat → Xat → Xatun

این زنجیره نشان می‌دهد که میان «آناهیتا» و «خاتون» یک پیوند آوایی و معنایی وجود دارد؛ مخصوصاً تغییر -hita → -kat / -tun / با قوانین قدیمی همگونی آوایی زبان‌های ترکی سازگار است [67]. (Róna-Tas 1991: 209).

یکی از مشابهت‌های قابل توجه، در نام قومی «خیتان / خیتای» مشاهده می‌شود. شکل نخستین این واژه، «خیتا» بوده و در دایره فرهنگی آسیای مرکزی، با مفهوم «زن-مادر، خاندان سلطنتی» ارتباط داشته است: (Pulleyblank 1983: [68] 452).

نام «خیتان» در منابع چینی به شکل Qidan ثبت شده و بعدها در زبان‌های اروپایی به صورت Cathay (کتای) درآمد است. (Eberhard 1995: 241 Barthold 2004: 118). [90][89].

شباهت آوایی میان دو واژه‌ی «کاتون» و «خیتان» در زبان ترکی کهن، نشان از تعلق هر دو به یک میدان معنایی مشترک دارد: عرصه‌ی فرمانروایی و زن مقدس (Klyashtorny 1994: 58). [65].

نتیجه‌گیری: زنجیره‌ی «آناهیتا < آناخت < خات < خاتون» بر اساس هماهنگی آوایی و معنایی شکل گرفته است. این پیوند، علاوه بر تأکید بر رابطه‌ی ریشه‌ای میان «آناهیتا» و واژه‌های «خیتان / کاتون»، نشان‌دهنده حوزه مشترک اسطوره‌ای آنهاست: زن مقدس، مادر حامی، و نماد باروری. [65][68]

ریشه «هیت» و دگرگونی‌های آوایی-اسطوره‌ای آن در زمینه آناهیتا - اینانا - ایشتار

ریشه «هیت» در نام‌های «آناهیتا / آناهید» و شکل‌های گوناگون آن - مانند هیت، خیت، خت، خات، خت، کیت، گیت، قیت، قیث و جز آن - در زبان‌های ترکی کهن اثرات عمیقی بر جای گذاشته است و به پیدایش گروهی از واژگان، عناوین و مفاهیم نیز منجر شده است. این دگرگونی‌های آوایی نه تنها بیانگر تفاوت تلفظ هستند، بلکه لایه‌های عمیق مفهومی را که در نظام اسطوره‌ای و زبانی ترکان باستان نهفته است، آشکار می‌کنند. این شکل‌های آوایی با ویژگی‌های اسطوره‌ای الهه اینانا / ایشتار در فرهنگ‌های سومری و سامی - که دارای دو چهره متضاد، یعنی آفرینش و باروری از یک سو و خشم و نابودی از سوی دیگر است - ارتباط تنگاتنگ دارند. از این رو، ریشه «هیت» در سطوح مختلف اسطوره‌شناختی، هم معنای آب، باروری، زندگی و هم معنای ویرانگری، قهر و جنگ را در خود جای داده است. اهمیت این پدیده در آن است که شکل‌های گوناگون «هیت» در زبان‌های ترکی تنها نماینده تحول آوایی نیستند، بلکه حامل معانی کیهانی، الهی و اجتماعی نیز بوده‌اند. این نشان می‌دهد که زبان برای مردمان باستان تنها ابزار ارتباط نبود، بلکه سازوکاری برای بیان واقعیت‌های مقدس و جهانی به شمار می‌رفت.

پژوهشگرانی همچون بکمن (۱۹۹۸)، بارینگ و کشفورد (۱۹۹۱)، و توپوروف (۱۹۹۷) خاطرنشان کرده‌اند که این نوع شباهت‌های آوایی و معنایی، نشان‌دهنده ارتباط مستقیم میان ساختار اسطوره‌ای زبان و جهان‌بینی کهن در تمدن‌های باستانی آسیای غربی است؛ جایی که زبان نه صرفاً وسیله‌ای برای گفت‌وگو، بلکه ابزاری برای تبیین حقیقت‌های مقدس و متافیزیکی بوده است. [97][105][107]

(Beckman 1998:4; Baring & Cashford 1991:212; Toporov 1997:62).

ریشه «هیت / خیت» و مشتقات آوایی - اسطوره‌ای آن

(a) خط

معنی: خط نوشتاری، کتابت، دست خط

رابطه آوایی: «هیت / خیت» < «خط»

به باور ما، واژه «خط» در زبان‌های کهن ترک، نه تنها به معنای خط نوشتاری، بلکه به عنوان نماد معرفت مقدس و قانون الهی به کار رفته است. این واژه که ریشه آن از صورت آوایی «هیت / خیت» می‌آید، حامل مفهوم «دانش و حکم الهی» است که به انسان منتقل می‌شود. در اندیشه کهن ترکان و سومریان، نوشتار نه تنها ابزار ارتباطی، بلکه حامل نظم کیهانی و حکمت مقدس تلقی می‌شد. از این منظر، «خط» هم نماد قانون، هم دانایی و هم کتابت مقدس است. پشتوانه علمی: میرچا الیاده نوشتار را «شکل تجلی حکمت مقدس و الهی» توصیف می‌کند [108] (Eliade 1963). پیترگلدن در متون کهن ترک، مفهوم «حکم الهی» را که در قالب نوشتار ظاهر می‌شود، برجسته می‌سازد (Golden 1963) [103]. (2011). تکین نیز در کتیبه‌های اورخون - ینی‌سئی، رابطه بین «خط» و دانش قدسی را مطرح کرده است [102]. (Tekin 2003).

(b) قیت / قوت

معنی: خوراک، محصول، برکت، تبرک، سعادت، داوری مقدس و اعطا کننده سلطنت

رابطه آوایی: «هیت / خیت» < «قیت / قوت»
به باور ما، ریشه «قیت / قوت» در نظام اسطوره‌ای ترک، حامل مفاهیم برکت، رزق، حاصل خیزی و نیروی حیاتی است. این واژه در سه‌گانه «خوراک - زندگی - برکت» معنا می‌یابد و تجلی قدرت الهی در زندگی مادی انسان است. در تفکر باستانی سومری - ترکی، «قوت» نه فقط به معنای خوراک، بلکه به مثابه نیروی حیات بخش الهی در روح انسان تصور می‌شد. تایید علمی: اوگل و اِسین واژه «قوت» را با مفهوم «انرژی الهی و بخت» برابر می‌دانند. (Ögel 1995; Esin 1978). [86][79] الیاده نشانه‌های حاصل خیزی و نیروی حیات را بخشی از ریتم کیهانی می‌داند [66]. (Eliade 1958).

(c) هوت // حوت

معنی: ماهی، حوض

رابطه آوایی: 1) «هیت / خیت» < «هوت/حوت» = Hut < «ماهی»

2) حوت Hut < حوذ / حوث Huth < «حوض» Huz (استخر، برکه آب، حوض آب، گودال آب)

به باور ما، «هوت/حوت» و به عبارتی «ماهی» در نظام اسطوره‌ای، نماد آب، زندگی، برکت، زایش و آغاز آفرینش‌اند. این واژه‌ها (حوت Hut / حوض Huth) از ریشه «هیت / خیت» مشتق شده و در همان حوزه معنایی آب قرار می‌گیرند. عنصر آب که با آناییتا و اینانای سومری یکی دانسته می‌شود، سرچشمه زندگی و تجدید طبیعت است. «هوت» همچنین نماد انرژی باران‌بخش و صلح‌آفرین این الهه‌هاست.

تأیید علمی: «ژیران»، نماد آب را با حاصل خیزی و انرژی زنانه مقدس ارتباط می‌دهد؛ **کاوندیش و الیاده** نیز «ماه‌ی» را به‌عنوان یکی از کهن‌ترین نمادهای زندگی و فراوانی تحلیل کرده‌اند. [15][11][100]

d) دروازه / گذر / گذرگاه

معنی: در، درگاه، مرز

رابطه آوایی: «هیت / خیت Xit» < قیت Qit < گیت Git < گئیت Geyt (انگلیسی Gate) «گذر / دروازه»

به باور ما، واژه‌های «دروازه» و «گذر» نه تنها به معنای فضای فیزیکی عبور، بلکه به‌مثابه مرز میان جهان‌ها (دنیای زیرین و دنیای بالا) به کار رفته‌اند. این مفهوم از صورت آوایی «هیت / خیت» سرچشمه می‌گیرد و حامل معنای «ورود، خروج و تحول» است. در اسطوره‌های سومری - به‌ویژه در روایت «فرود اینانا به دنیای زیرین» - این الهه از هفت دروازه عبور می‌کند؛ این تصویر نماد آیینی گذار و تحول روح است.

تأیید علمی: **یاکوبسن** داستان «فرود ایشتار» را رمز تحول روح انسان می‌داند؛ **کرامر** ریشه این روایت را در متون سومری نشان می‌دهد؛ **پکمن** نیز نمونه‌های موازی آن را در اسطوره‌های هیتی و لوویایی (Luvian / Luwians) (لویی‌ها) بررسی می‌کند. [43][78][107]

e) قیت / قیث - قیثیر / قیسیر qısır

معنی: بی‌بار، نازا، عقیم، بی‌ثمر، بی‌میوه

رابطه آوایی: «قیت qit / قیث qith» < «قیصیر / قیسیر qısır»

به باور ما، «قیت / قیث / قیسیر» حامل مفاهیم بی‌حاصلی، توقف زایش و قطع جریان انرژی است. این مفهوم بازتاب داستان اسطوره‌ای فرود اینانا به جهان زیرین است؛ هنگامی که او ناپدید می‌شود، زمین از باروری می‌ایستد و زندگی متوقف می‌شود. بدین‌سان «قحطی» (قیثلیق qıtlıq) و «قیسیر» از دل همین الگوی کهن برآمده‌اند.

قیت qit < قیت qit (= قحط) + لیق lıq = قیثلیق qıtlıq = قحط لیک (قحطی)

پشتوانه علمی: **کرامر** این ایده را در روایت «فرود و بازگشت ایشتار» شرح داده است؛ **الیاده** نیز این الگو را بخشی از چرخه مرگ و باززایی در طبیعت می‌داند. [78][66]

f) گوس / گوسار

معنی: نابودگر، درهم‌شکننده، خورنده

رابطه آوایی: «گیت git < گوت gut < گوث guth < گوس gus» < «گوس+آر» < گُسار

به باور ما، «گوس» gus و صورت مشتق آن «گوسار» (کاربرد آن در ادبیت فارسی به شکل گُسار) در معنای کهن نماد نیروی ویرانگر و بلعنده است؛ اما این ویرانگری همزمان حامل اصل بازسازی و تولد دوباره نیز هست. این الگو بازتاب طبیعت دوگانه

اینانا به عنوان الهه نابودگر و زندگی بخش است. در زبان فارسی نیز «می گسار» (شراب نوش) و «غم گسار» (غم خور) بازتاب همین دگرگونی معنایی اند.

تأیید علمی: بویس این مفهوم را با اصل «آتش باورانه» در آیین زرتشتی مرتبط می کند؛ الیاده این فرآیند را نماد «پاکسازی کیهانی» می داند. [108][42]

g گیز / گیزلی - اسرار

معنی: راز، رمز، پنهان

رابطه آوایی: هیت < hit < گیت < gith < گیز giz

به تصور ما، مفاهیم «گیز» و «اسرار» همواره حامل رمز، پنهانی و دانش مخفی در لایه های عمیق فرهنگ ترک و سومری بوده اند. این واژه از مسیر «هیت < گیت < گیز» تحول یافته و با جهان درونی الهه زنانه و آب - به عنوان قلمرو راز - در پیوند بوده است. «گیز» نه تنها به معنای راز، بلکه حامل دانشی رمزی در آیین های کهن است.

پشتوانه علمی: توپوروف «گیز» و «راز» را با مفهوم «دانش زیرزمینی» پیوند می دهد؛ لوتمن این ایده را در نظریه «متون پنهان فرهنگ» بررسی می کند. [80][97]

h غیظ

معنی: خشم، غضب، بی رحمی

رابطه آوایی: هیت < غیت < غیز < غیظ

به باور ما، «غیظ» و صورت کهن تر آن «غیز / gith / غیت» حامل مفهوم خشم الهی و قهر کیهانی است. این واژه از ریشه «هیت / hit / خیت xit» پدید آمده و نشانگر جنبه مخرب و داورانه انرژی الهی است. در اسطوره و آیین های کهن، «غیظ» تجلی عدالت الهی و ابزار بازگرداندن نظم به هستی است.

پشتوانه علمی: لینکلن خشم الهی را عامل برقراری تعادل کیهانی می داند؛ الیاده آن را چهره ترسناک و بازسازی گر قداست توصیف می کند. [108][41]

i قیز / قیزماق

معنی: حرارت، گرما، شهوت، غضب، تنبیه، مجازات

رابطه آوایی: هیت < hit < خیت xit < خیت xith < کیت kit < قیت qit < قیت qit < قیت q1th < قیز q1z

از نگاه ما، «قیز» و «قیزماق» حامل دوگانگی معنایی اند: گرما و حرارت جسمانی، و نیز شهوت و غضب روانی. این دوگانگی - عشق و خشم - از بنیادی ترین ویژگی های آرکی تایپ یا نمونه کهن ایناناست که در حوزه زبان نیز بازتاب یافته است.

پشتوانه علمی: آسکرمن این دوگانگی را در چارچوب «اروس و تاناتوس» تحلیل می‌کند؛ بارینگ و کشفورد در نمادشناسی الهه زن، این همزیستی «شهوة و غضب» را بنیادی می‌دانند. [105][106]

ج) قاش / کمان قاش

معنی: ابروی هلالی شکل

رابطه آوایی: «هیت < هات < خات < کات < قات < قاث < قاس < قاش

به باور ما، تشبیه ابرو به هلال ماه تنها یک تشبیه زیبایی‌شناسانه نیست، بلکه در اصل بازتابی از رمز زنانه کیهانی در زبان است. این پیوند میان «هلال - قاش» نمودار اتحاد نور، زیبایی و نیروی سحرآمیز زنانه است. در نمادشناسی اینانا و ایشتار، نشانه هلال همزمان نماد نور آسمانی، قدرت جنسی و جنگ‌آوری است.

پشتوانه علمی: ژیران «هلال» را نماد «نیروی زنانه کیهانی» می‌داند؛ بکمن نیز پیوند این نماد را با الهه‌های هیتی و لویی Luvians / Luwians (لویی‌ها) تحلیل کرده است. [107][15]

ک) پرنده / قوش (Kuş / Quş)

معنا: پرنده بال‌دار، موجود پروازکننده

زنجیره پیوند اسطوره‌ای و ریشه‌شناسی: هیت < خیت < خوت < کوت < قوت < کوث < قوت < قوث < قوز < کوس / قوش < کوش / قوش

Hit → Xit → Xut → Kut / Qut → Kuth / Quth → Kuz / Quz → Kus / Qus → Kuş / Quş

به باور ما، واژه «کوش / قوش» با جزء هیت Hit در نام الهه ترکان باستان آناهیتا / آناهیت ارتباط مستقیم و ریشه‌ای دارد. این واژه به احتمال بسیار زیاد، حاصل تحول آوایی صورت‌های کهن هیت-هیتا-هیتان است. پرنده در اسطوره‌شناسی ترک، یکی از نمادهای اصلی الهه آناهیتا / آناهید (همتا، تمثیلگر و نماینده اینانا-ایشتر در سنت ترکی) به شمار می‌رود، و این موضوع در نگاره‌ها و پیکره‌های اسطوره‌ای-ترک قابل مشاهده است. همان‌گونه که یکی از صورت‌های نام این الهه، یعنی کیت kit / kith در نام قوم ترک تبار کیتان / کیدان بازتاب یافته است، شکل «کوش / قوش» نیز در نام یکی دیگر از اقوام بزرگ ترک، یعنی کوشان انعکاس یافته است.

ترکان کوشان یکی از پنج طایفه اصلی اتحادیه طوایف ترک (یوئه‌چی / Yue-chi) بوده‌اند. این نام در متون چینی ثبت شده و پژوهشگران هنوز شکل اصیل ترکی آن را کشف نکرده‌اند. کوشانیان از نظر تبارشناختی به عنوان شاخه‌ای از سکا‌های ترک شناخته می‌شوند. آنان ابتدا در منطقه کانسو / گانسو سکونت داشتند و به دلیل جنگ‌های گسترده با چینی‌ها به سمت غرب کوچ کردند و در افغانستان امروزی و دامنه‌های جنوبی هندوکش ساکن شدند. آنان در ادامه در منطقه سند نیز مستقر شدند و سلسله کوشانی را بنیاد گذاشتند.

ریشه‌شناسی و چه از منظر اسطوره‌شناسی، از نام الهه آناهیتا مشتق شده‌اند و هر دو بازتاب دیرینه جزء مقدس Hita /

Hitan در نام آناهیتاست. این فرآیند را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

هیت < خیت < کیت < کیت < کیز < کیس < کوس < کوش + آن < کوشان

و به شکل موازی: هیت < خیت < کیت + آن ← کیتان / کیدان

Hit → Xit → Kit → Kith → Kis / Kus → Kuş → Kuş + An = Kuşan

و مسیر موازی:

Hit → Xit → Kit + An = Kitan / Kidan

تأییدات علمی: در نظام‌های اسطوره‌ای ترک باستان، آسیای مقدم و بین‌النهرین، «پرنده / قوش» یکی از کهن‌ترین نمادهای الهه زن، نیروی آسمانی و روح کیهانی به‌شمار می‌رود. رو (Roux 1984) در اسطوره‌شناسی ترک، پرنده را «نفس الهه آسمانی و حامل روح» می‌نامد؛ و اوگل (Ögel 1971–1989) آن را «کهن‌ترین نماد الهه-مادر آسمانی» می‌داند.

(نگاه کنید: [96] Roux 1984؛ [58] Ögel 1971–1989)

اسطوره‌شناسی تطبیقی نیز این نقش را تأیید می‌کند. فریزر (Frazer 1922) پرنده را «وسیله رفت‌وآمد نیروی الهی میان آسمان و زمین» می‌داند؛ کمبل (Campbell 1959) آن را «نفس کیهان و تجسم پروازنده اصل زنانه آفرینش» می‌خواند؛ و وست (West 2007) پیوند این نماد را با سه‌گانه «آسمان-زن-روح» در سنت‌های هندواروپایی و آسیای غربی نشان می‌دهد.

(نگاه کنید: [126] Frazer 1922؛ [127] Campbell 1959؛ [128] West 2007)

در نقش‌نگاری الهه اینانا / ایشتر، حضور پرنده با آسمان، ستاره زهره، نیروی زنانه، کارکرد جنگاوری و باروری او پیوندی مستقیم دارد. ولکستاین و کرامر (Wolkstein & Kramer 1983) این نماد را «تجسم پروازنده نیروی زنانه آسمانی» دانسته‌اند؛ و بلک و گرین (Black & Green 1992) پرنده را «نمود دوگانه نیروی مخرب و آفرینش‌گر ایشتر» می‌دانند.

(نگاه کنید: [129] Wolkstein & Kramer 1983؛ [150] Pritchard, J. B. 1950؛ [94] Black & Green 1992 [130])

در کیهان‌شناسی ترک، حضور پرنده نشانه‌ای از پیوند کهن میان سنت‌های پروتوتُرک-سومری-آسیای غربی است. پوتاپوف (Potapov 1991) در بررسی اساطیر آلتای، پرنده را «حامل نفس الهی میان آسمان و زمین» توصیف می‌کند. (نگاه کنید [1991] Potapov) در باب اتنونیمی «کیتان / کیدان»، بازسازی‌های زبان‌شناختی لیگتی (Ligeti)، رونا-تاس (Róna-Tas) و یانهونن (Janhunen 2010) نشان می‌دهد که ریشه کهن این نام به صورت‌های هیتا / کیتا بوده است. نگاه کنید: [137] Wittfogel & Feng 1949

[35] Ligeti 1950؛ [67] Róna-Tas 1991؛ [135] Janhunen 2010؛ [136] Vovin 2017.

همچنین منابع مهمی چون گلدن (۱۹۹۲)، منگس (۱۹۶۸) و سینور (۱۹۹۰)، و نیز هارماتا (۱۹۹۴/یونسکو) و بنجامین (۲۰۱۸/۲۰۰۷)، منشأ سکایی-ترکی قوم کوشان و تحول نام «قوش / کوش < کوشان» را تأیید می‌کنند.

(نگاه کنید: [39] Golden 1992؛ [38] Menges 1968؛ [54] Sinor 1990؛ [131] Harmatta 1994؛ [132] Benjamin 2007؛ [133] Beckwith 2009)

پولی بلنک (Pulleyblank) نشان داده است که نام یوئه‌چی در متون چینی صورت تحریف‌یافته یک نام کهن‌تر بوده و شکل واقعی آن احتمالاً «کوشی / کوتی» بوده است.

«نارائین» (Narain 1957) و «بنجامین» (۲۰۱۸) مسیر مهاجرت یوئه‌چی < کوشان را با داده‌های تاریخی-شناختی تأیید می‌کنند. (نگاه کنید: [36] 1962 Pulleyblank؛ [68] 1983 Pulleyblank؛ [134] 1957 Narain؛ Benjamin) [132] 2018

الیاده (Eliade 1958) و توپوروف (Toporov 1995) نشان داده‌اند که در جوامع باستان، نام‌های قومی و قبیله‌ای غالباً از نام خدایان و الهه‌ها گرفته می‌شد؛ این روند با عنوان «فرمول مقدس اتنونیمی» / «الگوی مقدس نام‌گذاری قومی» توضیح داده می‌شود.

همین الگو زنجیره هیت < کیتان < قوش < کوشان را از نظر اسطوره‌شناختی-زبان‌شناختی تقویت می‌کند. این «فرمول مقدس اتنونیمی» (sakral ethnonymic formula) «این نظریه ما را تأیید می‌کند که: نام‌های قبایل و اقوام در روزگار باستان (ethnonyms) تنها یک پدیده زبانی نبودند، بلکه منشأیی قدسی داشتند؛ یعنی بر پایه نام خدایان، الهه‌ها و آرکی‌تایپ‌ها یا کهن الگوهای کیهانی شکل می‌گرفتند. در جوامع کهن، نام یک قبیله معمولاً با خدای نگهبان آن قبیله یکسان انگاشته می‌شد؛ و انتخاب نام قبیله برای آن بود که آن قوم از نیروی همان الهه یا موجود قدسی بهره‌مند شود. از همین رو، بسیاری از اتنونیم‌های باستانی از لایه مقدس و آیینی سرچشمه گرفته‌اند.

اساس، زنجیره واجی **Hita → Kita → Kitan** نیز با الگوی منشأ قدسی اتنونیم‌ها سازگاری کامل دارد (نگاه کنید [66] 1958 Eliade؛ [121] 1995 Toporov) بنابر این هر دو نام «کوشان» و «کیتان» را می‌توان دنباله‌ای اسطوره‌ای-زبانی از نام کهن آن‌ها در حافظه اسطوره‌ای ترکان دانست. نتیجه‌گیری: به باور ما، تمام مشتقات آوایی و اسطوره‌ای - یعنی: «خط»، «قوت»، «هوت»، «دروازه»، «قیت»، «گوس»، «گیز»، «غیظ»، «قیز»، «قاش»، «قوش» - از ریشه مشترک و کهن «هیت / خیت» پدید آمده‌اند. این ریشه، در هم‌زمانی صوتی و معنایی، حامل اصول انرژی الهی، زندگی، معرفت و تحول است. این پدیده، پیوندی زنده میان آرکی‌تایپ‌های آن‌ها - اینانا - ایشتر و لایه‌های زبانی - فکری مشترک میان فرهنگ‌های ترکی و سومری ایجاد می‌کند.

ح) سنتز اسطوره‌ای ایران-ترک کهن

در مرحله آغازین فرهنگ‌های آسیای غربی و مرکزی، آیین الهه زن - به‌ویژه در ارتباط با عناصر «آب»، «باروری/برکت» و «ستاره» - هسته مدل مشترک اسطوره‌ای را تشکیل می‌داد. (Eliade 1958: 141; Ghirshman 1939: 216). [71][66] در نظام‌های اتنو-فرهنگی مادی، میتانی، حوری و توروکی، این مدل با ترکیب عناصر فرهنگی پروتو-ایرانی و پروتو-ترکی شکل گرفته است [70][63] (Diakonoff 1985: 37; Haas 1994: 201).

A) مرحله حوری-میتانی: الگوی اینانا-ایشتر

در منابع حوری و میتانی، الهه‌هایی از نوع «اینانا/ایشتر» به عنوان حامل نمادهای آسمان، ستاره و باروری معرفی می‌شوند (Haas 1994: [63] 204).

این الهه هم‌زمان اصول «نور آسمانی» و «جنگ و باروری» را در خود جمع کرده است؛ ویژگی‌هایی که بعدها در فرهنگ ایرانی (آناهیتا) و فرهنگ ترکی (اومای، آیسیت) حفظ شده‌اند. [78][79] (Kramer 1969: 177; Ögel 1995: 222). هسته معنایی آرکتایپ یا الگوی کهن اینانا – نور آسمانی، ستاره، باروری و انرژی زنانه – با الگوهای اسطوره‌ای آسیای مرکزی مانند «آی» و «آنا» و «گون» و «آنا» پیوند می‌یابد [64] (Potapov 1991: 180). این همانندی‌ها صرفاً تصادفی نیستند، بلکه با شواهد باستان‌شناختی و زبان‌شناختی پشتیبانی می‌شوند. (Roux 1984: 102)[96]

(B) مرحله مادی و توروکی: الگوی آناهیتا

در فرهنگ‌های مادی و توروکی، الهه «آناهیتا / آناهید / ناهید» نماد «آب‌های آسمانی» و «زن ستاره-سپیده‌دم» است. [121] (Nyberg 1938: 67; Boyce 1982: [75][76]). شکل‌گیری این آیین در پهنه زاگرس و حوزه دریاچه ارومیه، با مناطق تماس کهن عناصر ترکی و ایرانی منطبق است. [70] (Diakonoff 1985: 52).

(C) مرحله سنتز: همگرایی کهن الگوهای پروتو-ترک و پروتو-ایرانی-ترکی

حوزه ارومیه و مناطق نخجوان-نقده در پژوهش‌ها غالباً به عنوان «منطقه سنتز اینانا-آناهیتا» توصیف شده‌اند. (Henning 1942: 181) [72]. در این مناطق، پیکره‌های سفالی عصر برنز کهن (زنانی در حال نگهداشتن ظرف آب)، متعلق به آیین الهه آب و باروری دانسته شده‌اند. [71] (Ghirshman 1939: 223). این الگو با آیین‌های ترکی مانند «سو اییه‌سی»، «اومای آنا»، و «آیسیت» مشابهت دارد [64] (Potapov 1991: 182). در سطح آوایی و مفهومی، تکامل «آناهیتا < ناهید < ناخ / خات < خاتون» با تکامل معنایی «مادر آب < مادر مقدس < زن الهی» هماهنگ است [67] (Róna-Tas 1991: 215). این امر نشان می‌دهد که آناهیتای پروتو-ایرانی (= ترکان باستانی ایران) و مفاهیم اومای / خاتون پروتو-ترکی، ساختاری مشترک بر پایه زن-آب-باروری دارند. در اینجا اختلاط کهن الگوها یا آرکتایپ‌های «مادر آب» و «زن ستاره‌ای» به وضوح قابل مشاهده است [107] (Beckman 1998).

(D) ترکیب کهن الگوهای «مادر آب» و «زن ستاره‌ای»

آرکتایپ یا کهن الگوی «مادر آب» (Aredvī Anāhitā – «مادر آب‌های پاک و روان») و کهن الگوی «زن ستاره‌ای» (اینانا – «بانوی درخشش آسمانی») به صورت موازی رشد کرده و در سنتز ایران-ترک به تصویری واحد تبدیل شده‌اند: الف) عنصر «آب» به عنوان سرچشمه حیات و باروری،

ب) عنصر «ستاره-نور» به عنوان نماد نور الهی و هدایت معنوی
 [63][66] (Eliade 1958: 143; Haas 1994: 208).

این دو اصل در کنار هم، تیپ الهه زن را هم در سطح اسطوره‌ای و هم سیاسی به صورت نام‌های «خاتون» و «آناهید» در فرهنگ ترک ایرانی زنده نگه داشته‌اند. به این ترتیب، هم‌سانی‌های میان خط آناهیتا-اینانا و خط اوما-خاتون، نشانگر «اصل زنانه کیهانی» مشترک میان دو فرهنگ است. [۱۰۰][۸۳] (Eliade 1959: 154; Gimbutas 1989: 98)

این سنتز در حوزه ارومیه - یعنی مناطق نقده، نخجوان، و نواحی اورارتو-ماننا - از نظر باستان‌شناسی، زبان‌شناسی و اسطوره‌شناسی قابل مشاهده است
 [70][79] (Diakonoff 1985: 54; Ögel 1995: 233)

ی) افزوده زبان‌فرهنگی و آوایی:

از دیدگاه زبان‌فرهنگ‌شناسی، نام‌هایی چون «آناهیتا»، «اینانا»، «خاتون»، «خیتای / کیتای» نه تنها واحدهای زبانی، بلکه حاملان رمزهای فرهنگی‌اند. این نام‌ها حافظ ساختارهای کیهان‌شناختی، نظم اجتماعی و نمادهای جنسیتی اقوام باستانی ترک ایرانی در حافظه جمعی هستند [81][80] (Lotman 1990: 35; Tolstaya 2008: 211).

۱- واژه به عنوان حامل فرهنگی هر نام اسطوره‌ای یا قومی، نه فقط یک واژه قاموسی، بلکه شکلی تبلور یافته از حافظه فرهنگی است [82] (Bartminski 2009: 12).

به‌عنوان مثال، ساختار آوا-معنایی واژه «خاتون» — «خا» (نور) و «تون» (وجود، مادر) — در زبان ترکی باستان مفهوم «مادر نورانی، زن مقدس» را رمزگذاری می‌کند (Clason 1972: 294) [32].

همین الگو در نام «آناهیتا» نیز دیده می‌شود: پیوند «آنا + هیتا» (پاک، روان) در سطح زبانی دو مفهوم «آب پاک» و «مادر الهه» را به هم می‌رساند [76] (Boyce 1982: 68).

به این ترتیب، هم‌پوشانی آوایی (a-n-h / x-t-n) با هم‌پوشانی معنایی، نام‌ها را به‌عنوان رمزهای کهن الگویی در سطح زبان‌فرهنگ‌شناسی تثبیت می‌کند [97] (Toporov 1995: 72).

۲- هم‌خوانی‌های فرهنگ‌معنایی: آب، نور، ستاره سه‌گانه نمادین «آب-نور-ستاره» در اسطوره‌های ترکی ایرانی، هسته یک تصویر مشترک را بازتاب می‌دهد. این سه‌گانه در چهره آناهیتا (الهه آب و نور)، اینانا (الهه ستاره و نور) و اوما-خاتون (مادر زایش و نور) تجلی یافته است [79][96] (Roux 1984: 109; Ögel 1995: 226).

این سه‌گانه در سطح آوایی نیز تکرار می‌شود: الف) آناهیتا → آنا + هیتا (پاک، جاری)

ب) اینانا → این + آنا (مادر آسمانی) ج) خاتون → خا (نور) + تون (مادر، روح)

این هم‌خوانی‌های ساختاری نشان می‌دهد که چگونه الگوی کهن زنانه در زبان به صورت رمز فرهنگی تثبیت شده است [97] (Toporov 1995: 74)

۳- حافظه فرهنگی نام‌های قومی: «خیتای / کیتای»

نام قومی «خیتای / کیتای» در سطح زبان فرهنگی، تنها نام یک قوم نیست، بلکه نشانه فرهنگی «سرزمین نورانی / سرزمین مقدس» است [67] (Róna-Tas 1991: 217).

در منابع ترکی باستان، صورت‌های «کیتا / کیدان / خیتای» به عنوان «سرزمین طلوع خورشید» یاد شده‌اند (Ögel 1995: 238) [79].

این تصویر، بعد جغرافیایی-فرهنگی الگوی زن-آب-نور را تداعی می‌کند و ادامه توپوگرافیک الگوی الهه‌هایی چون آناهیتا و اینانا است.

در نتیجه، نام‌هایی چون «نقده» (از نظر آوایی نزدیک به ناهید-آناهیتا) و «خیتای» (در پیوند با خاتون-خیتای) بازتاب لایه‌های اسطوره‌ای در زبان و جغرافیا هستند.

۴- نتیجه: کارکرد اسطوره‌ای زبان

تحلیل زبان فرهنگی نشان می‌دهد که زبان‌های باستانی ترک ایرانی تنها ابزار ارتباطی نبوده‌اند، بلکه حاملان نظام اسطوره‌ای نیز هستند.

نام‌هایی چون «آناهیتا»، «اینانا»، «خاتون»، «خیتای»، «نقده»، متعلق به فرهنگ‌های مستقل نیستند؛ بلکه بیان‌های زبانی متفاوت یک الگوی کهن یا آرکتایپ مشترک‌اند.

واژه‌هایی چون «آنا»، «خاتون»، «ناهید»، «اینانا» در زبان‌های ترک ایران باستان نشان می‌دهند که چگونه اصل زنانه در سطح زبانی تجسم یافته است.

مثلاً، در زبان ترکی، «آنا / آنه» به معنای «زاینده، نگهبان» به کار می‌رود

[77] (Tekin 1968: 83)، در حالی که در متون اوستایی، «آناهیتا» همین معنا را در قالب «الهه زایش و تطهیر» حفظ می‌کند [75] (Nyberg 1938: 119).

این همان ماهیت رمزگذاری شده فرهنگی زبان است [80] (Lotman 1990: 41)

در نتیجه، نام‌هایی مانند آناهیتا، اینانا، خاتون، بازتاب مدل خودآگاهی فرهنگی‌اند — جهانی که از مادر زاده شده و زیر چتر مادر حفاظت می‌شود. به همین دلیل، شباهت‌های آوایی میان نام‌های اساطیری و جغرافیایی تصادفی نیست، بلکه نتیجه نظام رمزگذاری فرهنگی-اسطوره‌ای است [80][82] (Bartminski 2009: 19; Lotman 1990: 43).

۱) ارتباط نام‌های «نقده» با آناهیتا در فرهنگ اقوام ایران-ترک‌زبان نخستین (مانند ماد، میتانی، حوری و تورکی) و سایر جوامع ترک‌تبار، ساختار دوگانه مبتنی بر پیوند میان «روح آب» و «نیروی ستاره» از سده‌های سوم تا دوم پیش از میلاد وجود داشته است [84][85] (Bryant 2001: 214; Gamkrelidze & Ivanov 1995: 292)

این ترکیب بعدها هم در اوستا با چهره «آناهیتا» و هم در اسطوره‌های ترک با نمود «آق آنا» در بستر اسطوره‌ای محفوظ مانده است [86][76] (Boyce 1982: 71; Esin 1978: 56)

تحلیل داده‌های زبانی، اسطوره‌ای و تاریخی نشان می‌دهد که نام‌جای «نقده» (نقده امروزه در آذربایجان غربی) صرفاً یک نام جغرافیایی نیست، بلکه حامل الگوهای کهن اسطوره‌ای است. این نام به احتمال زیاد با آیین آناهیتا / ناهید در پیوند بوده و ایده «الهه آب و ستاره» را بازتاب می‌دهد [76][104] (Leick 1998: 81; Boyce 1982: 74)

اگر جزء «نقا / ناحا» شکل محلی-کهن نام آناهیتا باشد، جزء «ده» را می‌توان با پسوندهای کهن ترکی در معنای «سرزمین، جایگاه، دیار» پیوند داد (Clauson 1972:182; Tekin 2003:59; Widengren 1965: 209) [91][102][32].

بر این اساس، «نقده» را می‌توان به معنای «آرامگاه آناهیتا» یا «سرزمین ناهید» تفسیر نمود.

نام «نقده» (نقده؛ کهن: نَخَد / نَخَد) در بستر فرهنگ‌های باستانی آسیای غربی به مجموعه نام‌هایی تعلق دارد که با الهه آب و باروری در پیوندند. جزء «ناخ / ناح» آن مطابق نظر پژوهشگران اروپای غربی با ریشه هندواروپایی -nāh («درخشان، پاک») و -anāh («پاک، بی‌آلایش») هم‌خوانی دارد (Mayrhofer 1986: 73) [61]. از این دیدگاه، «نقده»

از لحاظ واجی و معنایی می‌تواند به عنوان «سرزمین آناهیتا» یا «دیار ناهید» تعبیر شود. این الگو در اسامی دیگری چون «نخجوان»، «ناهید»، «ناهیدآباد» نیز وجود دارد (Schmitt 1989: 216) [95].

کنار هم گذاشتن نمونه‌هایی چون نقده، نخجوان، ناهیدآباد، ناهید، آنتیس، می‌توان نقشه ریشه‌شناختی این نام‌ها را بازسازی کرد. اشتراک این نام‌ها با محیط‌هایی که پیرامون آب‌های جاری، چشمه‌ها یا رودها شکل گرفته‌اند، تصادفی نیست

[72][69][71] (Ghirshman 1939; Frye 1963; Henning 1942)

از این‌رو، چنین نام‌ها در واقع بازتاب رد پای جغرافیایی یک نظام اسطوره‌ای کهن مرتبط با الهه آب و باروری از نوع آناهیتا هستند.

نام‌جای نقده: توازی‌های زبان‌شناختی و اسطوره‌شناختی
 بر اساس پژوهش‌های ما، از دیدگاه زبان‌شناسی تاریخی، صورت آغازین نام‌جای «نقده» می‌تواند از ریشه‌های کهن Na-ḥita / Na-yida / Na-qida مشتق شده باشد. این تحلیل واجی، ارتباط نام «نقده» با نام‌های «آناهیتا» و نیز سیاره «ناهید» را تقویت می‌کند (Beckman 1998) [107].

جزء «نا / آن» در این ساختار، با ریشه‌های مشترک «آنا» (در آناهیتا، اینانا) و «آنو» (خدای برتر سومری) هم‌ریشه است (Eliade 1963: 118; Hrozný 1917: 56) [99][98]. جزء «قده / قد» در ادامه می‌تواند با ریشه کهن ترکی kat / kad / qad به معنای «جایگاه مقدس / معبد» مرتبط باشد (Räsänen 1969: 211; Clauson 1972: 142) [32][33]. این ریشه همچنین با واژه «کاتون / خاتون» که عنوان زن سالار مقدس در فرهنگ‌های ترک باستان است، هم‌معنا به‌نظر می‌رسد. بنابراین جزء «قد» در ساختار «نقده» را می‌توان از خانواده kat / kad / qad دانست که به معنای «سرزمین مقدس، جایگاه الهی، مکان ایزدی» است [67] (Róna-Tas 1991: 114).

از این منظر، سلسله «آناهیتا < کاتون < خاتون < ناهید < نقده» از جهت فرهنگی-واجی و نیز اسطوره‌ای، بازتاب‌دهنده یک خط تاریخی واحد است. نقده // نقده نه تنها یک نام‌جای ساده نیست، بلکه می‌توان آن را «نامی کیهانی» دانست که به نام آناهیتا در سده‌های سوم تا دوم پیش از میلاد بر جغرافیای فرهنگی نگاشته شده و به‌عنوان رمز کهن اسطوره‌ای مشترک میان فرهنگ‌های ایران باستان و ترک تلقی می‌شود

[86][91][100] (Eliade 1959: 156; Widengren 1965: 213; Esin 1978: 91)

ریشه تاریخی نام جای نقده در آذربایجان و ارتباط کهن الگویی آن با فرهنگ نقده Naqada / Nəqədə (مصر باستان) در مصر

شهر نقده (Naqadeh) در جنوب دریاچه ارومیه، در منطقه تاریخی سولدوز، از کهن‌ترین مراکز تمدن بشری در شمال غرب ایران به‌شمار می‌آید. اما برای درک ریشه تاریخی این نام، لازم است آن را در پیوند با «نقده Naqada / Nəqədə» در مصر علیا بررسی کنیم.

پیوند فرهنگی و اسطوره‌ای میان نقده Naqada / Nəqədə (مصر باستان) و نقده (سولدوز) و حسنلو، تداوم آرکتایپ یا نمونه کهن «آناهیتا-ینانا» در جغرافیای آذربایجان:

شهر و ناحیه نقده در آذربایجان، بر اساس شواهد زبانی، تاریخی و اسطوره‌شناختی، بازتابی از کهن‌ترین لایه‌های فرهنگ بشری در خاور نزدیک است. نام این شهر در پیوند با نام شهر نقده Naqada / Nəqədə در مصر باستان قرار دارد؛ زیرا نام شهر نقده ی آذربایجان بازتابی از همان توپونیم باستانی مصری است. شهری که در کرانه‌های نیل و نزدیک تبس، در دوره‌های پیشاسلسله‌ای، یکی از مهم‌ترین مراکز آیینی و مذهبی به‌شمار می‌رفت و به‌سبب گورها، ظروف سفالی، پالت‌های آیینی، نقش‌مایه‌های توتمی و نشانه‌های آغازین خط شهرت یافته است. این شهر، از حدود ۴۵۰۰ پیش از میلاد، از فرهنگ «باداریان» (Badarian) منشأ گرفته و بعدها به مهم‌ترین پایگاه تمدنی دره نیل بدل شد.

چنان‌که ویلیام جی. داتی (Doty) در اثر خود *The Times World Mythology* یاد کرده است، نقده Naqada / Nəqədə (مصر باستان) پیش از برآمدن فراعنه، مرکز تدفین، مومیایی‌سازی و آیین‌های فرمانروایی بود؛ جایگاهی که در آن، مرگ و باززایی مفاهیم مرکزی کیهان‌شناسی مصریان را شکل می‌داد. به‌این‌ترتیب، می‌توان گفت که واژه «Naqada» نه تنها یک نام جغرافیایی، بلکه حامل مفاهیم آیینی و کیهانی بوده است که در گذر زمان در تمدن‌های مختلف - از نیل تا آذربایجان - تداوم یافته است. پیتری در اثر خود «*The Making of Egypt*» این شهر را به‌عنوان یک مرکز دینی و اداری اولیه معرفی کرده و یادآور می‌شود که در حدود ۴۵۰۰ تا ۳۲۰۰ پیش از میلاد، دوره‌های نقده Naqada / Nəqədə (مصر باستان) I تا III مراحل اصلی شکل‌گیری دولت‌مندی مصر بوده‌اند. (Petrie 1890: 47; Kaiser 1957: 21) [109][110]

به نظر ویاور ما، میان نام‌های «نقده Naqada / Nəqədə» در مصر و «نقده» در آذربایجان، بیش از شباهت آوایی، ارتباط معنایی و سمبولیک وجود دارد. ریشه مشترک Naq / Naqe / Naqada در زبان‌های کهن، علاوه بر معنای «ثبت کردن، نوشتن، نقش بستن»، مفهومی از «یادمان مقدس» و «حافظه الهی» را نیز در خود دارد.

کایزر (۱۹۵۷) و هندریکس (۱۹۹۶) نیز این دیدگاه را تأیید کرده‌اند و بر آن‌اند که نام «نقده Naqada / Nəqədə» (مصر باستان) در مصر به‌عنوان یک رمز اداری و دینی به کار رفته است. (Kaiser 1957: 24; Hendrickx 1996: 112) [110][111]

از این دیدگاه، نام جای «نقده» تنها یک نام جغرافیایی نیست، بلکه استمرار یک کد و رمز اسطوره‌ای و فرهنگی است؛ یعنی مفهوم ثبت، نوشته و مکان مقدس.

مراحل و رمزه‌های معنوی فرهنگ نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان)

فرهنگ نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) در ادبیات علمی به سه دوره اصلی تقسیم می‌شود: نقده / Naqada
Nəqədə (مصرباستان) I (Amratian)، نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) II (Gerzean) و نقده Naqada / Nəqədə
(مصرباستان) III (Semainean).

در این دوره‌ها، تحول فرهنگی نه تنها در سطح فناوری بلکه در ساحت اسطوره و نماد نیز رخ داده است.
بارد (۲۰۰۸) و ویلکینسون (۲۰۰۰) می‌نویسند که جهان‌بینی مذهبی شکل‌گرفته در دوره نقده Naqada / Nəqədə
(مصرباستان) تأثیر مستقیم بر ساختار بعدی پانتئون خدایان مصر گذاشته و در همین دوره نشانه‌های اولیه پرستش خدایانی
چون رع، هوروس و هاتور دیده می‌شود. [113][112] (Bard 2008: 293; Wilkinson 2000: 54).

نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) I (۳۵۰۰-۴۵۰۰ ق.م.):

این دوره با حضور فراوان تندیس‌های زنان بارور، نمادهای زایش و تجسم‌های توتمی حیوانات مشخص می‌شود. این مرحله دوره
اوج‌گیری آیین پرستش الهه زنانه است و حامل نشانه‌های اولیه آرکتایپ یا نمونه کهن آناهیتا-اینانا-ایشتر است. بارینگ و
کشفورد (۱۹۹۱) این پیوند را بررسی کرده و می‌نویسند: تصویر الهه زنانه بازتابی از وحدت «آب، ستاره، زندگی و باروری» است
[105] (Baring & Cashford 1991: 243).

نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) II (۳۲۰۰-۳۵۰۰ ق.م.):
در این مرحله استقرارهای شهری،
ساختمان‌های اداری و نظام طبقاتی شکل می‌گیرد. پیشرفت در آبیاری مصنوعی، فلزکاری و اقتصاد مبادله‌ای رخ می‌دهد. ساختار
گورها نشان‌دهنده آغاز طبقه‌بندی اجتماعی است.
دیویس (۱۹۰۰) این دوره را به‌عنوان «پایه اقتصادی دولت اولیه» توصیف می‌کند (Kemp 1989: 77; Quibell &
[120][119] Davies 1900: 18).

نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) III (۳۰۰۰-۳۲۰۰ ق.م.):

این دوره آغاز «پیش‌دودمانی» مصر است؛ خط ابتدایی، مهرهای استوانه‌ای و اسناد اداری ظهور می‌یابد. در این دوره مفهوم
«ثبت کردن» و «حفظ حافظه مقدس» به محور فرهنگ بدل می‌شود. این نکته را پیتري (۱۸۹۰) و هندریکس (۱۹۹۶) نیز
تأکید کرده‌اند و نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) III را نقطه آغاز شکل‌گیری خط در مصر می‌دانند
[111][109] (Petrie 1890: 83; Hendrickx 1996: 119).

نقده (آذربایجان) و نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان):

همسانی صوتی و روحی ساختار آوایی نام نقده (Na-qə-deh) در آذربایجان با ساختار نقده (Na- Naqada / Nəqədə)
(qa-da) در مصر دارای یک ریتم کهن الگویی مشترک است. این الگو می‌تواند در زبان‌های کهن نقش یک مورفم مقدس را
داشته باشد که مفاهیمی چون مکان مقدس، ثبت و حفاظت را منتقل می‌کرده است. به نظر ما، نام نقده تنها یک تشابه صوتی
نیست، بلکه دارای طنین فرهنگی است که درک انسان‌های باستان از «مرکز الهی» را بازتاب می‌دهد.
میرچا الیاده (۱۹۶۳) در توضیح مفهوم «مرکز مقدس» می‌نویسد که در فرهنگ‌های باستانی، «مرکز الهی» هم به‌عنوان مکانی

جغرافیایی و هم روحانی تلقی می‌شد و نام‌ها نیز کارکرد انتقال همین معنا را بر عهده داشتند (Eliade 1963: 118–119) [108].

بنابراین، «نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان)» و «نقده» (آذربایجان) دو صورت متفاوت از یک آرکتایپ کهن یا نمونه کهن هستند که در زبان‌های باستانی بیانگر «یادمان، نوشتار، مرکز مقدس» بوده‌اند. در پژوهش ما، این شباهت نه فقط از منظر ریشه‌شناسی، بلکه به‌عنوان میراث فرهنگی و ژنتیک معنایی ارزیابی می‌شود. این دیدگاه با نظریه توپوروف (۱۹۹۵) و داتی (۲۰۰۴) که از مفهوم «کد کهن الگویی و حافظه فرهنگی» سخن می‌گویند نیز همخوان است؛ آن‌ها معتقدند برخی از نام‌ها و واژگان، نمادهای رمزآلود حافظه کیهانی هستند [116][121] (Toporov 1995: 74; Dotty 2004: 212).

نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) و نقده (آذربایجان): تداوم فرهنگی همان‌گونه که فرهنگ نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) در مصر بر محور آیین‌های باروری، مرگ و زندگی و آیین قداست آب استوار شده بود، منطقه نقده در آذربایجان نیز در طول تاریخ با مفاهیم آب، محصول و زندگی پیوند خورده است. هر دو نام در مناطق نزدیک به منابع آب شکل گرفته‌اند و بازتاب «فرهنگ‌های بارور و آبی» هستند. بارد (۲۰۰۸) و ویلکینسون (۲۰۰۰) این تطبیق را تأیید کرده و ذکر می‌کنند که ساختار فرهنگی تمدن نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) بر مبنای مدیریت آب، باروری و آیین‌ها بنا شده است (Bard 2008: 297; Wilkinson 2000: 68) [113][112].

نتیجه نهایی و دیدگاه نویسنده این مقاله:

با توجه به پژوهش‌های ما، میان نام‌های نقده در آذربایجان و نام شهر نقده Naqada / Nəqədə در مصرباستان، پیوندی چندلایه و عمیق وجود دارد؛ این پیوند نه تنها صوتی، بلکه معنایی و آرکتایپی یا کهن الگویی است. «نقده» یک پژواک فرهنگی از الگوی کهن «نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان)» است؛ نشانی از یک حافظه مقدس که در هر دو جغرافیا با مفاهیم ثبت، زندگی، آب و مرکز کیهانی پیوند دارد.

این نتیجه با یافته‌های پژوهشگران بزرگی چون الیاده (۱۹۶۳)، بارد (۲۰۰۸)، ویلکینسون (۲۰۰۰) و هندریکس (۱۹۹۶) نیز همسو است؛ با این تفاوت که تحلیل ما این یافته‌ها را در چارچوب یک پیوستار فرهنگی-اسطوره‌ای و زبان‌شناختی به‌هم پیوند می‌دهد و به‌عنوان مکملی برای نظریات موجود مطرح می‌شود. (Eliade 1963;

[111][113][112][108] Bard 2008; Wilkinson 2000; Hendrickx 1996)

ارتباطات فرهنگی نقده – حسنلو (سولدوز آذربایجان) و استمرار الگوی کهن نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان):

تپه حسنلو، واقع در نقده (سولدوز)، به‌عنوان یکی از عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی آذربایجان و به‌طور کلی خاور نزدیک، عمل می‌کند و به‌مثابه نسخه شمالی آرکتایپ دولت‌سازی اولیه و مرکز آیینی از نوع نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) شناخته می‌شود. از این منظر، حسنلو نه‌تنها از دیدگاه باستان‌شناختی، بلکه از نظر اسطوره‌شناختی و نشانه‌شناختی نیز قابل مقایسه با نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) است. قطر این تپه حدود ۲۸۵ تا ۲۵۰ متر و ارتفاع آن حدود ۲۰ متر است و رودخانه «گدار» از پای آن عبور می‌کند. این هیدرونیم یک عنصر جغرافیایی تصادفی نیست — نام «گدار» kadar (katur / کهن) حامل یک رمز معنایی باستانی است که مفاهیمی چون «آب، زندگی، چرخه و دایره» را در خود دارد. این نام

همچنین به عنوان بازتاب محلی باورهای آرکاییک در مورد تقدس آب در فرهنگ نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) به نظر می‌رسد.

الیاده (۱۹۶۳) یادآور می‌شود که در تمدن‌های کهن، آب نه صرفاً عنصری مادی، بلکه «آغاز کیهانی» و یعنی جوهر اولیه آفرینش شمرده می‌شد (Eliade 1963: 120) [122]. ساختارهای مذهبی کشف‌شده در حسنلو، از جمله جایگاه‌های آتش، معبد دوطبقه و قربانگاه‌ها، بازتاب باستان‌شناختی همین نگرش هستند. این یافته‌ها نشان می‌دهند که فرهنگ شکل گرفته در نقده و پیرامون آن تنها معطوف به اقتصاد و دفاع نبوده، بلکه فعالیت‌های آیینی و مقدس در مرکز آن قرار داشته است. کمپ (۱۹۸۹) و بارد (۲۰۰۸) در مورد این‌گونه مراکز می‌نویسند که دژهای تپه‌ای متعدد در خاور نزدیک، هم‌زمان به عنوان محوطه‌های دینی، اداری و رصدخانه‌های نجومی عمل می‌کرده‌اند (Kemp 1989: 81; Bard 2008: 309) [112][119].

یافته‌های باستان‌شناسی حسنلو (سولدوز) و پارالل‌های نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان): لایه‌های فرهنگی حسنلو شامل ده دوره است و کهن‌ترین طبقات آن به هزاره ششم پیش از میلاد بازمی‌گردد. در این لایه‌ها، عناصری باستان‌شناختی مشابه فرهنگ‌های باداریان و نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) I کشف شده است — از جمله ظروف سفالین سیاه صیقلی، پیکره‌های زنانه و خمره‌های نگهداری غلات. این شباهت توسط دایسون (۱۹۵۶) و هائرینگ (۱۹۹۶) نیز تأیید شده است؛ از نظر آنان، فرهنگ حسنلو شاخه شمالی همان خط تکنولوژیک مشترک میان محوطه‌های باستانی مصر و ایلام است (Dyson 1956: 122; Haerinck 1996: 34) [118][115].

به باور ما، این امر تصادفی نیست. توسعه موازی میان حسنلو و نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان)، با رمز اسطوره‌ای مشترک تمدن‌های کهن و نظام نمادین مقدس مرتبط است. در هر دو فرهنگ، الهه زن، باروری، آب و نمادهای زندگی جایگاهی محوری دارند. این یعنی کهن الگوهای آناهیتا و اینانا—ایشتار در دو جغرافیای متفاوت به موازات یکدیگر زیسته‌اند. بارینگ و کشفورد (۱۹۹۱) می‌نویسند که اگرچه این‌گونه نمادها در جغرافیاهای مختلف جلوه‌گر می‌شوند، اما «ساختار آرکتایپی یا الگوی کهن» آن‌ها یکسان است. الهه زن در همه جا نمایانگر آب، زمین و چرخه حیات است. (Baring & Cashford 1991: 256) [۱۰۵].

جام طلایی حسنلو و نمادپردازی نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان): جام طلایی کشف‌شده در تپه حسنلو، قوی‌ترین سند آریومیتولوژیک این همسانی است. نقش برجسته‌های روی این جام — سه پیکره الهی (خدای زمین، آب و خورشید)، رود جاری به مثابه نماد جریان حیات و صحنه‌های نبرد میان موجودات نیمه‌انسان—نیمه‌اژدها — نه صرفاً یک نقش تزئینی، بلکه یک نظام نوشتاری اسطوره‌ای است. این صحنه‌ها از نظر ساختار و معنا شباهت‌های آشکاری با ترکیب‌های نمادین پالت‌های نقده Naqada / Nəqədə مصر باستان (مانند «پالت شکارچی»، «پالت نارمر») دارند. این شباهت توسط پژوهشگرانی چون کوئیل و دیویس (۱۹۰۰)، پورادا (۱۹۶۵) و فرانکفورت (۱۹۴۸) تأیید شده است. [117][123][120]. (Quibell & Davies 1900: 14; Porada 1965: 201; Frankfort 1948: 76). به باور ما، جام حسنلو تنها یک نمونه هنری نیست، بلکه بیان مکتوب بی‌کلام یک رمز الهی بر روی فلز است. این جام دایره کیهانی‌ای است که در آن مفاهیم آب، حیات، مرگ و رستاخیز به صورت هم‌زمان تصویر شده‌اند. این همان تجسم مدل اساطیری آناهیتا—اینانا در باستان فرهنگ آذربایجان است. الیاده (۱۹۶۳) یادآور می‌شود که مفهوم «نوشتار اسطوره‌ای» در دوران پیشا-نوشتار به

شکل نمایش پی‌درپی نمادها ظاهر می‌شد؛ این یک «متن بی‌کلام» بود [122] (Eliade 1963: 124). جام حسنلو نیز دقیقاً باید به مثابه چنین «متن بی‌کلام»ی خوانده شود.

معماری قلعه حسنلو و ساختار مقدس آن :

قلعه مرکزی تپه از دو بخش اصلی تشکیل شده است: یک محوطه مرکزی و معابد ستون‌داری که پیرامون آن قرار دارند. آثار باقی‌مانده از آتشدان‌ها، محل‌های قربانی و سکوه‌های نیایشی در این معابد، نشانگر حضور آیین‌های آناهیتایی و نماد دوگانگی آب-آتش است.

دایسون (۱۹۶۵) و هائرینک (۱۹۹۶) می‌نویسند که لایه‌های خاکستر و آثار سوختگی در داخل معابد حسنلو نشان می‌دهند که مراسم سوزاندن آیینی در آنجا صورت می‌گرفته است [118][114] (Dyson 1965: 89; Haerinck 1996: 42). این آتش آیینی، در ترکیب با نیروی پاک‌کنندگی و باززاینده‌گی آب، بازتاب‌دهنده خط اسطوره‌ای اصلی آناهیتا است: آب زاینده است — آتش پاک‌کننده است — زمین پرورنده است — هوا حامل روح است. این چهار عنصر در نظام باورهای مردم حسنلو، شالوده «دایره الهی» را تشکیل می‌دادند. این ایده با چهار اصل کیهانی مذهب نقده Naqada / Nəqədə (مصر باستان) کاملاً موازی است.

فرانکفورت (۱۹۴۸) می‌نویسد که این ساختار چهارتایی، مدل اصلی آفرینش در «کیهان‌شناسی مصر پیشادودمانی» است [117] (Frankfort 1948: 58).

اسطوره و حافظه : معنانشناسی مقدس نام‌های حسنلو و نقده

نام «نقده» در زبان‌های باستانی با ریشه «naq-naqa-naka» به معنای «ثبت کردن، نوشتن، به یاد سپردن» به کار رفته است. توپونیم «حسنلو» نیز در لایه‌های زبان ترکی و ایرانی به معنای «تپه نگهبانی، محل دیده‌بانی مقدس» ارتباط داده می‌شود [114]. (Dyson 1965). اصطلاح «ایرانی‌زبان» که دایسون به کار می‌برد، در واقع اشاره‌ای است به اقوام ترک تبار بومی باستانی فلات ایران — مانند مادها، ماننایی‌ها، ایلامی‌ها، هوری‌ها، گوتی‌ها، اورارتوها و... دایسون در بحث درباره منشأ نام حسنلو توضیح می‌دهد که این نام به صورت «حسن + لو» در دوران پسین زبان‌های ترکی شکل گرفته و در سنت محلی منطقه به معنای «تپه قلعه‌مانند، محل دیده‌بانی» فهمیده می‌شود. به گفته دایسون، حسنلو در سنت محلی به عنوان «watch hill / look-out mound»، یعنی «تپه نگهبانی» و «جایگاه نگاه و نظارت مقدس» تفسیر می‌شود [114] (Dyson 1965).

«سنت محلی، نام حسنلو را مترادف با یک 'تپه دیده‌بانی' یا 'محل مراقبت' می‌داند؛ مکانی مرتبط با نگهبانی و مشاهده مقدس --- «نام حسنلو در سنت محلی به عنوان یک 'تپه دیده‌بانی' یا 'محل مراقبت' فهمیده می‌شود؛ مکانی برای نگهبانی و مشاهده مقدس». [114] (Dyson 1965). بر اساس این توضیح، چنین برداشت می‌شود که توپونیم «حسنلو» هم در لایه‌های معنایی باستانی زبان ترکی حاوی مفهوم «تپه نگهبانی» است و هم در تصور چشم‌انداز مقدس و باستانی منطقه، به معنای «محل مشاهده قدسی» ارتباط دارد.

تحلیل ریشه‌شناختی نام «حسنلو» موضوع مطالعات گروهی از پژوهشگران اروپایی بوده است و آنها این نام‌جای را در دو لایه اصلی - یکی لایه ترکی و دیگری لایه‌ای که «لایه زبان‌های ایرانی» خوانده می‌شود - بررسی کرده‌اند.

I. لایه ترکی: بر اساس پژوهش‌های محققان، نام‌جای «حسنلو» تنها به معنای «جایگاه خاندان حسن» نیست، بلکه بر پایه رابطه معنایی واژه کهن ترکی «حَسَن / اَسَن / اِسین» < «باد - نفس - نگاه - روح» می‌تواند معنای «جای دیدبانی، تپه نظارت» را نیز دربرداشته باشد. به گفته سیوورتیان، ریشه‌های «es- / əs- / esin / əsinmə» در این نام‌جای درمعنای «باد، نفس، دم الهی، حالت روحانی، نگاه» به کار رفته است [52]. همچنین جرارد کلاوسون یادآور می‌شود که ریشه‌های «es- / əs- / esin» دارای معنای اولیه «blow, breath, divine breath, inspiration» (یعنی «باد، نفس، نفس الهی، الهام») بوده‌اند [32].

به باور مارتی رسانی، واژه‌های «اَسَن / اِسین» در واژگان ترکی باستان، هم‌زمان معنای «باد»، «تأثیر روحانی» و «نفس الهی» را شامل می‌شده‌اند [33]. بهال‌الدین اوگل نیز بیان می‌کند که در نظام اسطوره‌ای ترکان، پیوند «باد-روح-دم الهی» (esin / asin) به روشنی دیده می‌شود [58].

II. لایه «زبان‌های ایرانی»:

پژوهشگرانی که از این دیدگاه حمایت می‌کنند بر این باورند که ریشه‌های «حسن / اسان / آسان» در زبان‌های ایرانی باستان (پروتو-ایرانی) با مفاهیمی چون «بلند، مرتفع، محافظ، جایگاه دیدبانی» مرتبط بوده‌اند. بر اساس این تفسیر، پسوندهای کهن «لو / لوه / لوه» که در نام‌جای‌های ایرانی‌زبان به کار رفته است، معنای «جا، مکان، ناحیه» را می‌رساند.

به گفته مانفرد مایرهوفر، ریشه‌های «as- / ās- / us- / vas-» به معنای «بلند، مرتفع، نقطه غالب، جایگاه مشهود، ارتفاع» اشاره دارند [61]. نیپرگ کاربرد صورت‌های «اسان / حسان» (asan → asanə) «را در ریشه‌های ایرانی باستان به معنای «جای بلند، نقطه مراقبت» ثبت کرده است [75]. و. ب. هنینگ نیز خاطرنشان می‌کند که پسوندهای «لا / لو / لوه» در زبان‌های ایرانی در فرایندهای باستانی نام‌گذاری مکان‌ها (توپونیم‌سازی) به‌عنوان نشان‌دهنده «جا - ناحیه - مکان» به کار رفته‌اند [72]. ایلیا گرشویچ اشاره می‌کند که پسوندهای «لو / رو / لوه» در ساختار نام‌جای‌ها مفاهیم «جا، منطقه، محل» را منتقل می‌کنند [124]. پر. ا. شیارو این خط معنایی را تکمیل می‌کند و توضیح می‌دهد که ریشه‌های «as / ās / us» دارای معنای «بلند، غالب، موقعیت برتر، نقطه دیدبانی و حفاظت» هستند [125].

در این پژوهش، لازم است به یک نکته مهم به‌صورت روشن اشاره شود: اصطلاح «اقوام ایرانی‌زبان» که در تاریخ‌نگاری غربی و حتی در برخی متون کلاسیک شرقی به‌طور گسترده به کار رفته، در واقع تنها به زبان‌هایی اشاره دارد که متعلق به شاخه ایرانی خانواده هندواروپایی‌اند و به هیچ‌وجه نشان‌دهنده هویت قومی، ریشه نژادی یا پیوند خونی نیست. داده‌های تاریخی، زبان‌شناختی و تئوپونیمیک نشان می‌دهند که اطلاق یک‌دست واژه «ایرانی‌زبان» بر گروه‌هایی مانند مادها، ماننا، گوتی‌ها، لولوبی‌ها، هوری‌ها، کاسی‌ها، ایلامی‌ها و اورارتوها با واقعیت علمی مطابقت ندارد. شواهد محکم و مستدلی وجود دارد که بخش بزرگی از این جوامع دارای زبان‌های پیوسته (التصاقی) بودند و به‌ویژه به زبان‌های پروتوتورکی و ترکی اولیه تعلق داشتند. از این‌رو، جمع کردن چنین گروه‌های قومی و زبانی متنوع زیر عنوان «اقوام ایرانی‌زبان» میراث طبقه‌بندی ساده‌انگارانه و نادقیق پژوهش‌های قرن نوزدهمی و بیستم اروپاست و تصویر واقعی اتنوزنتیک خاور نزدیک باستان را مخدوش می‌کند. این اصطلاح سال‌ها موجب شده ریشه‌های حقیقی ترک تبار منطقه در سایه بماند و نقش جوامع پروتوتورک در مناطقی مانند آذربایجان، قفقاز، آناتولی شرقی، زاگرس و فلات مرکزی و جنوبی ایران در طول هزاران سال به حاشیه رانده شود. بر این اساس، در پژوهش حاضر، به‌جای به‌کاربردن اصطلاح نادقیق «لایه ایرانی‌زبان»، تنها باید از تعبیر «لایه متأخر فارسی‌زبان» که تعبیر و اصطلاحی

بی معنا، بی محتوا و ناکارآمد است، استفاده کرد. زیرا نام جای های آذربایجان — به ویژه نام هایی چون نقده / ناخیده / ناهیتا — در دوران بسیار کهنی شکل گرفته اند و هیچ ارتباط تاریخی با جوامع فارسی زبان ندارند؛ این نام ها هزاران سال پیش از ورود اقوام پارسی و فارسی زبانان به منطقه، یعنی فلات ایران پدید آمده اند. خاستگاه اولیه این تئوپونیم ها، اتنونیم ها و اصطلاحات اسطوره ای کهن، با زبان های ترکی و اندیشه اسطوره ای پروتوتورکی مرتبط است و حضور دیرینه جوامع ترک تبار (اقوام و قبایل پروتو-ترک) ترکی زبان را در این مناطق به شکل علمی تأیید می کند. تمام تاریخ نگاران، پژوهشگران و باستان شناسان بایستی در خاطر و مدّ نظر داشته باشند که واژه «ایران» یک نام جغرافیایی است، یک مگا-توپونیم است، نام یک فلات است؛ نه نام یک قوم، نه نشانه یک ریشه قومی و نه بیانگر یک هویت ژنی — خونی و نسلی. در واقع، ما چیزی به نام «قوم ایرانی» با یک اتنوزن مشخص و یک ریشه واحد نداریم که بتوان زبان، فرهنگ یا نژادی واحد را به آن نسبت داد. در تاریخ زبان نیز هیچ گونه قوم مشخص و واحدی به نام «ایرانی زبان» وجود ندارد. چیزی که ما داریم، تنها قلمرویی است به نام «ایران» و در معنای سیاسی، کشور و دولتی با این نام. ما ملل یا مردمانی با عنوانهای فارس زبان، ترک زبان، بلوچ زبان، عرب زبان، ارمنی زبان، روسی زبان، اسپانیایی زبان و ... داریم؛ اما قومی به نام «ایرانی زبان» وجود ندارد. ایرانی زبان یک مفهوم گنگ، مبهم، سردرگم و گیج کننده و به بیراهه کشاندن تحقیق و پژوهش راستین و درست است. بکارگیری واژه اشتباه "ایرانی زبان" در مباحث و پژوهش های تاریخی، یک خطا و دسته بندی نادرست بزرگ در علم تاریخ نگاری جهانی است. این خطا و سوء تفاهم (دانسته یا ندانسته)، یک مانع جدی است که پژوهشگران را از مسیر پژوهش صحیح تاریخ دوره باستان منحرف می کند. این، یک آفت و فاجعه در تاریخ نگاری و علم تاریخ شناسی جهان است. این دیدگاه نه یک موضع ایدئولوژیک، بلکه یک رویکرد علمی مبتنی بر نتایج عینی زبان شناسی، باستان شناسی، اسطوره شناسی، توپونیمیک و مردم نگاری است.

به باور ما، می توان مجموعه نقده-حسنلو را به عنوان ادامه شمالی فرهنگ نقده Naqada / Nəqədə (مصر باستان) تلقی کرد — با این که از نظر جغرافیایی دور از هم قرار دارند، اما از نظر حافظه فرهنگی به یک ریشه مشترک وابسته اند. این دیدگاه در هر دو سطح قوم نگاری و اسطوره شناسی قابل اثبات است.

(۱۹۹۵) و الیاده (۱۹۶۳) این گونه روابط معنایی را «تشدید کهن الگویی / طنین نمونه کهن» می نامند؛ یعنی فرمول حافظه ای یک فرهنگ در جغرافیایی دیگر دوباره احیا می شود، اما همان جوهره مفهومی را حفظ می کند
 (Toporov 1995: 73; Eliade 1963: 128) [122][121].

نتیجه گیری و نظر نهایی نویسنده این مقاله: بدین سان، میان نام جای های نقده (آذربایجان) و نقده Naqada / Nəqədə (مصر باستان) تنها همانندی صوتی نیست، بلکه پیوندی کهن الگویی و فرهنگی نیز وجود دارد. این پیوند در قالب الگوی الهی آناهیتا-آینا، آیین آب و حیات، و همچنین رمزهای نوشتاری و یادمانی مقدس شکل می گیرد. فرهنگ حسنلو نیز تجسمی دوباره از همین نمونه کهن در سرزمین آذربایجان است — یعنی استمرار ژنتیکی و روحانی یک فرهنگ باستانی. این دیدگاه به صورت غیرمستقیم با مشاهدات محققانی چون کمپ (۱۹۸۹) [۱۱۹]، بارد (۲۰۰۸) [۱۱۲]، الیاده (۱۹۶۳) [۱۲۲] و فرانکفورت (۱۹۴۸) [۱۱۷] نیز تقویت می شود؛ گفته های این پژوهشگران، پایه علمی و باستان شناختی نظریه نویسنده این مقاله را استحکام می بخشد.

بر اساس پژوهش ها، تحقیقات و کنکاشهای گوناگون به عمل آمده از سوی نگارنده این مقاله، اذعان و اعلام می گردد که از نظر ما، نام تپه حسنلو در نقده نیز مانند خود نام نقده، متعلق به نظام نام گذاری اسطوره ای-ترکی است و به الهه بزرگ ترکان

(به‌ویژه ترکان اولیه فلات ایران) یعنی آناهیتا و صورت موازی او، یعنی «کیتان»، پیوندی ارگانیک دارد. جزء «حسن» در نام حسنلو، در حقیقت شکل دگرگون‌شده نام «کیتان» است و «کیتان» نیز خود ادامه شکل قدیمی تر «حیتان» بوده و حامل معانی اسطوره‌ای عمیقی است. این ریشه را به شکل زیر می‌توان توضیح داد: Hit + An = Hitan و معنای آن «الهه آسمانی»، «ایزدبانوی مقدس»، «زن ایزدی»، «خاتون الهی» است. تصادفی نیست که نام قوم ترک‌تبار و ترک‌زبان «کیتان» ساکن در شرق ترکستان و منطقه منچوری نیز از همین نام باستانی الهه «حِتا / هیتا / هیت» مشتق شده است. این فرایند دگرگونی صوتی طی هزاران سال به این شکل قابل پیگیری است:

Hitan → Hithan → Hisan → Hisən → Hasan و با افزودن پسوند نسبت:

Hasan + li / lu → Hasanli / Hasanlu

حیتان < حیثان < حيسان < حيسَن < حَسَن + لو / لی (پسوند نسبت) = حَسَنلو

از دیدگاه ما، این تداوم نشان می‌دهد همان‌گونه که نام «نقده» حامل نام آناهیتاست، نام حسنلو نیز حامل نام این الهه است و خود تپه یک مکان مقدس و حامل نام الهی بوده است. بنابراین، شباهت معنایی این دو نام (نقده و حسنلو)، رمز مشترک «حفظ حافظه فرهنگی و نگهداری مکان مقدس» را نشان می‌دهد. در نتیجه این پژوهش به این نتیجه می‌رسیم که هم شهری به نام نقده در منطقه سولدوز آذربایجان، و هم تپه حسنلو، حامل نام بزرگ‌ترین الهه ترکان باستان - یعنی آناهیتا / آناهید (هیت‌آنا / ناهیتا / ناهید / هیت‌آن / کیتان / خیتان / خیتای / کیتای) که هم‌سنگ اینانا / ایشتر در بین‌النهرین است - می‌باشند. مقایسه تمامی داده‌های فیلولوژیک، تاریخی، باستان‌شناختی و اسطوره‌شناختی به ما نشان می‌دهد که خط «آناهیتا-اینانا-ایشتر» درواقع نموده‌های گوناگون یک آرکتایپ یا الگوی کهن واحد است: آرکتایپ یا کهن الگوی ایزدبانوی آب، باروری، انرژی حیات و قدرت آسمانی. ردپای این آرکتایپ یا الگوی کهن نه تنها در تمدن‌های ترک ایران و سومر وجود دارد، بلکه در حافظه اسطوره‌ای دیگر اقوام بسیار کهن ترک‌تبار نیز (مانند کیتان، خیتای/هیتای، هاتای، حِت/هیتّی، کیتان/کیدان) به شکل زنده حفظ شده است. از نظر ما، مهم‌ترین یافته در این پژوهش آن است که این آرکتایپ یا کهن الگوی ایزدبانوی آب، باروری، انرژی حیات و قدرت آسمانی (آناهیتا-اینانا-ایشتر) در سطح نام‌جای‌ها و نام‌قوم‌ها نیز قابل پیگیری است و زنجیره ژنتیکی-معنایی آن به‌طور پیوسته قابل دنبال کردن است:

۱) آناهیتا - اینانا - ایشتر یک کهن الگوی کیهان‌زایی واحد هستند. پژوهش‌ها به ما نشان می‌دهد

که: اینانا / ایشتر (در اسطوره سومری-اکدی)،

آناهیتا / آناهید (در اسطوره ایرانی-ترکی آسیای مرکزی و فلات ایران)،

ناهید/ناهیت / آناهید (الهه زهره / ونوس)،

حیتا / خیتا / حاتای / خاتای / خطای (مولفه اتنونیمی پروتوتورکی)

در حقیقت نام‌های مختلف یک الگوی «زن الهی» واحد هستند که در زبان‌ها و دوره‌های تاریخی متفاوت به کار رفته‌اند.

هسته معنایی همه این نام‌ها بر پایه دسته‌های مفهومی آب، باروری، نعمت، عشق-شهوت، جنگ-خشم، بازایی و انرژی

استوار است؛ به این ترتیب، دوگانگی (dual) این آرکتایپ یا الگوی کهن - یعنی کارکرد همزمان آفرینندگی و ویرانگری - به

خوبی آشکار می‌شود. از این منظر، جزء «حیتا / حیتا-آنا» در نام آناهیتا به وضوح لایه‌های اسطوره‌ای ترکان باستان را

در خود حفظ کرده است.

۲) خط واجی-معنایی «کیتان - کیتای - خاتون»
 بر پایه نتایج این پژوهش: کیتان / کیدان : نام یک قوم باستانی ترک تبار، کیتای / هیتای / خیتای (خیطای/ خطای) : هم نام قوم است، هم نام جای تاریخی، خاتون / کاتون : عنوان زنان بلندمرتبه و سلطنتی، و همه این‌ها را می‌توان مراحل تکامل واجی و معنایی یک ریشه اسطوره‌ای واحد، یعنی «حیتا Hita / حیتا-آنا Ana-Hita» دانست. از دیدگاه ما، این زنجیره به شکل زیر قابل ترسیم است:

Hita → Kita → Kitay / Hitay → Katun → Xatun

بنابراین، آرکتایپ یا الگوی کهن الهه آناهیتا / اینانا نه تنها در نظام دینی، بلکه در سطوح اجتماعی و عنوان‌بخشی (نام دهی یا نامگذاری) نیز اثرگذار بوده است. منشأ آسمانی-الهی عنوان «خاتون» در این زمینه به‌روشنی آشکار می‌شود.

۳) نظام توپونیمیک موازی «نقده» (آذربایجان)-نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان)

یکی از نتایج حیاتی این پژوهش این است که : نقده (آذربایجان) و نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) نه تنها دارای شباهت آوایی هستند، بلکه از یک مرکز اسطوره‌ای-ایدئولوژیک مشترک تغذیه می‌شوند. میان این دو منطقه، در زمینه‌هایی همچون: قدمت لایه‌های باستان‌شناختی، آیین الهه زن (آب-باروری)، الگوهای سفالی، آیین ستاره‌ای (زهره / ونوس)، مفهوم «بانوی الهی - صاحب زمین»، شباهت‌های بسیار مهمی وجود دارد. به باور ما، هر دو نام «نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان)» و «نقده» (در آذربایجان) از نام «ناهیتا / ناهیده / آناهیتا» مشتق شده‌اند و تحول آوایی این نام‌ها به شکل زیر کاملاً مطابق قوانین طبیعی زبان است

Anahita → Nahita → Naxita
 → Nakita → Naqita → Naqida → Nəqidə → Nəqədə → Naqadeh / Nəqədeh

آناهیتا < ناهیتا < ناخیتا < ناکیتا < ناقتا < ناقتیدا < ناقتیده < نقبتیده < نقده < نقده

این تکامل توپونیمیک، نشان‌دهنده انتشار یک آرکتایپ یا کهن الگوی الهی - آسمانی واحد در گستره‌ای وسیع از جغرافیاست.

۴) خط آوایی نام آناهیتا، پیدایش توپونیم «نقده» را توضیح می‌دهد براساس این پژوهش، مدل‌های آوایی ایجادشده از نام آناهیتا چنین است:

Anahita → Nahita → Naxita → Nakita → Nagita → Naqita → Naqida → Naqide → Naqade
 → Naqadeh

این پیوستار نشان می‌دهد که: تحول آوایی، کاملاً مطابق قوانین طبیعی تطبیق بین‌زبانی است؛ این نام طی هزاران سال در جغرافیای آذربایجان زیسته است؛ در درون این توپونیم، آیین ستاره‌ای زهره (ونوس) و اشاره به الهه زن مقدس حفظ شده است.

۵) نام‌جای «نقده» حاصل تفکر اسطوره‌ای ترک است. به‌عنوان نتیجه نهایی پژوهش، به باور ما به‌روشنی ثابت می‌شود که : تمامی صورت‌های زیر: نقده، ناهیده، ناهیتا، ناخیتا، نقیتا، نقیده، نقی‌ده، نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) همگی از یک منبع اسطوره‌ای مشترک یعنی الهه «هیتا/حیتا» منشعب شده‌اند؛ الهه‌ای که نماینده

آرکتایپ یا کهن الگوی مشترک لایه‌های پروتو- تورکی و سومری-تورکی است. از این‌رو، «نقده» صرفاً یک نام جغرافیایی نیست، بلکه: مفهومی آسمانی-اسطوره‌ای، یادگار آیین پرستش الهه زن و حامل معناشناسی اسطوره‌ای-ترکی کهن است.

۶) ریشه ترکی نام‌جای‌ها — ردپایی که در جغرافیای گسترده‌ای باقی مانده است

به باور ما، مهم‌ترین نتیجه این است که: در ایران، قفقاز، آذربایجان، آناتولی شرقی، شمال سوریه، شمال عراق، ارمنستان و مناطق ساحلی خزر، بسیاری از نام‌جای‌ها به لایه اسطوره‌ای پروتو-تورکی-ترکی وابسته‌اند. این واقعیت نشان می‌دهد که:

در این مناطق زیسته‌اند؛ بر اساس باورهای خود به سرزمین‌ها، رودها و کوه‌ها نام داده‌اند؛ و در این نام‌ها عناصری مرتبط با الهه زن، نیروی آسمانی، آیین باروری و آیین قداست آب را حفظ کرده‌اند. «نقده» نیز حلقه‌ای از همین زنجیره است و نامی است برخاسته از کهن‌ترین حافظه روحی-اسطوره‌ای مردم ترک این سرزمین.

۷) این پژوهش به صورت روشن نشان می‌دهد که: آرکتایپ یا کهن الگوی آناهیتا-اینانا به عنوان لایه مشترک اسطوره‌ای تمدن‌های ترکستان (توران)، سومر و ایران ترک ظاهر می‌شود؛ زنجیره کتان-کانون-خاتون رد زبانی عبور این آرکتایپ یا کهن الگو به ساحت اجتماعی-عنوانی را آشکار می‌کند؛ و موازی‌سازی نقده (آذربایجان) - نقده Naqada / Nəqədə (مصرباستان) اثبات می‌کند که این آرکتایپ و الگوی کهن، هم در جغرافیای آذربایجان و هم در مصر در سطح نام‌جای حفظ شده است.

تمامی این نتایج روی هم نشان می‌دهند که:

بر اساس این حقایق تاریخی، به وضوح روشن می‌شود که Katun (تیتول)، Kitan (اتنونیم)، و Kita / Kitay (اتنوتوپونیم) Xita / Xitay (اتنونیم-اتنوتوپونیم) Hita / Hitay (اتنونیم-اتنوتوپونیم)، Inana / Ištar (تئونیم)، و Nəqədeh (توپونیم) به یکدیگر مرتبط هستند و از یک ریشه و منبع واحد نشأت می‌گیرند و همه آنها با نام الهه باستانی Hita در قالب اساطیر سومری اینانا (ایشتار) مرتبط اند. برای آشکار کردن رمز و راز نام Nəqədeh / Nəqədə و نشان دادن اینکه این نام چگونه با Inana / Ištar، Anahita و قوم ترک تبار Hita // Xita مرتبط است، مجموعه‌ای از اطلاعات و توضیحات همراه با وقایع و اسناد ارائه نمودیم. بر اساس این اطلاعات ارائه شده معلوم می‌گردد که نام الهه آناهیتا نامیست کاملاً ترکی که خاستگاه ترکی آن در اسامی اقوام ترک تبار کیتان‌ها، خیتای‌ها (هیتای‌ها / کیتای‌ها)، هیت‌ها / هیتیت‌ها تبلور و نمود پیدا میکند که مترادف با اینانای سومری و الهه ایشتار و سیاره ناهید (ونوس، زهره) میباشد. نام الهه آناهیتا به معنی خدایانوی هیت / هیتا است و ناهیت یا ناهید فرم اختصار یافته آناهیتا یا آناهیت است. آناهیت ---> (با حذف صامت "آ") = ناهیت // ناهید

آناهیتا ---> (با حذف صامت "آ" در ابتدای اسم) = ناهیتا // ناهیدا

نام شهر یا توپونیم نقده برگرفته شده از همین نام الهه و سیاره ی ناهیتا // ناهیدا (=ونوس، زهره) میباشد. نام نقده یکی از واریانتهای نام الهه آناهیتا و نام سیاره ناهید میباشد. بدینگونه که نام سیاره نیز مأخوذ از نام الهه ترکان با اسامی اینانا / ایشتار / آناهیتا میباشد.

ناخید /Naxid/ ناخیت /Naxit/ ناغید /Nağid/ ناغیت /Nağit/ ناکید /Naqid/ ناقت /Naqit/ واریانتهای ناهید هستند و همچنین ناخیتا /Naxita/ ناخیدا /Naxida/ ناغیتا /Nağita/ ناغیدا /Nağida/ ناقتا /Naqita/ ناقتا نیز واریانتهای نام ناهیدا / ناهیتا هستند و با توجه به این واریانتهای فونتیکی ناهید و ناهیدا معلوم میگردد که با تبدیل صائت "آ" (a) در انتهای "ناهیتا" / "ناهیدا" به صائت "ا" (ə)، گونه ی فونتیکی "ناکید" نیز به "ناقیده" درآمده و این نام طی اعصار و قرون گذشته به فرم نقده امروزین در نام توپونیمی به همین نام درآمده است. با تکیه بر این دلایل و اسناد معلوم میگردد که به احتمال بسیار قوی نام توپونیم نقده، نام همان الهه آناهیتا و همچنین بیانگر نام سیاره ی ناهید (ونوس، زهره) میباشد.

آناهیتا <Anahita> ناهیتا <Nahita> ناخیتا <Naxita> ناکیتا <Nakita> ناگیتا <Nagita> ناقتا <Naqita> ناقتا <Naqida> ناکید <Naqidə> (بر اساس قانون هماهنگی اصوات) <Nəqidə> نقیده <Nəqidə> نقده <Nəqədə> نقده <Nəqədə> نقده <Nəqədeh>

توپونیم «نقده» یادواره زبانی تاریخی آرکتایپ، الگو و نمونه کهن «زن الهی-زهره/ناهید» و ریشه مند در کهن ترین لایه های اسطوره شناسی ترک است.

این که نام های «نقده» و «نقده» از دوران های بسیار دور، حتی پیش از میلاد، در زبان ترکی به کار رفته اند، نشان می دهد که مردمان ترک زبان آذربایجان، به همراه دیگر قبایل و اقوام ترک تبار، از دوران های کهن هزار سال ها قبل از میلاد، در این منطقه (خاورمیانه) و فلات ایران مسکون بوده و جزو بومیان اصلی و دیرینه این منطقه به شمار می آیند. آنها (ترکان باستان ایران و دیگر مناطق تحت قلمرو و حوزه سکونت اقوام ترک چون ترکستان) به زبان خودشان، برای توپونیمها یا جای نامهای محل سکونتشان متناسب با طوایف، کوه ها و رودخانه های محل زندگی شان، بر اساس تفکرات اسطوره ای، باورها و جهان بینی شان، نامگذاری کرده اند.

از نظر ما، نام «نقده» شکل گیری و ساختاری اسطوره ای دارد که به تفکر ابتدایی، جهان بینی و اسطوره شناسی اقوام ترک زبان آذربایجانی مربوط است. شایان ذکر است که وقتی به نام روستاهای منطقه سولدوز و نقده نگاه می کنیم، می بینیم بسیاری از این نام ها ریشه در اسطوره های ترک دارند. به عنوان نمونه می توان به نام هایی چون چپانه، قارنا، دلمه، اوخسار، ممی یند، الملیک، آلاگوز، بییم قالا، وزنه، یونوسلی و غیره اشاره کرد. پس از این، تلاش خواهیم کرد در آینده معنی تعدادی از نام های روستاهای منطقه سولدوز-نقده را بررسی کنیم و نشان دهیم این نام ها تا چه اندازه با اسطوره شناسی ترک های آذربایجانی مرتبط هستند.

نویسنده: فرهاد جواد یکان سعدی (عبدالله اوغلو) / ارومیه / مه ۲۰۱۸

فهرست منابع (به فارسی):

۱. اسفندیار حاجیلو. تاریخ ولایت سلدوز. در چهار جلد.
۲. مهدی رضوی. قاراپاق ائلی - تاریخ، عادات و سنت ها، فولکلور و مونوگرافی. چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰.
۳. فرود خسروی چپانه. تاریخ ایل قاراپاق (بوزچالو). ارومیه: نشر ادیبان، ۱۳۸۹.
۴. عیسی یگانه. نگاهی به تاریخ و فرهنگ ایل قاراپاق. چاپ اول.
۵. یوسف قهرمان پور. فرهنگ عمومی ایل قاراپاق. ارومیه: نشر یاز، ۱۳۸۵.

۶. حاجی اسماعیل نبی‌یار. آذربایجان و سلدوز. چاپ اول، ۱۳۸۱.
۷. خودیثف، ن. م. Xudiyev, N. M. و قلی‌یثف، آ. آ. Quliyev, Ə. A. لغت‌نامه آثار کهن ترک. باکو: دانشگاه دولتی نصیرالدین طوسی، ۱۹۹۲.
۸. سیدوف، میرعلی Seyidov, Mirəli. آذربایجان خَلقینین سوی کؤکونو دوشونرکن. تبریز: نشر اختر، ۱۳۸۴.
۹. دوتی، ویلیام ج Dotti, Wiliam J. اسطوره‌های جهان. ترجمه: ا. اسماعیل‌پور. تهران: نشر قدس، ۱۳۹۲.
۱۰. ویو، ژ. Vieux, J. اسطوره‌های مصر. ترجمه: ا. اسماعیل‌پور. تهران: نشر قطره، ۱۳۸۹.
۱۱. کاوندیش، ریچارد Cavendish, Richard. میثولوژی — دین‌ها و اسطوره‌های مشهور جهان. ترجمه: رقیه بهزادی. تهران: نشر علم، ۱۳۸۷.
۱۲. آرجیلاسون، احمد بیجان Ercilasun, Ahmet Bican و همکاران. فرهنگ تطبیقی لهجه‌های ترکی. آنکارا: وزارت فرهنگ، ۱۹۹۱.
۱۳. قیب اله یثف، قیاس‌الدین Qeybullayev, Qiyasəddin. از تاریخ شکل‌گیری ترکان آذربایجان. باکو: آذرشر، ۱۹۹۴.
۱۴. پیرویان، ویلیام Piroyan, Wilyam. تاریخ تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان. تهران: نشر سمت، ۱۳۹۳.
۱۵. ژیران، ف. Guirand, F. اساطیر آشور و بابل. ترجمه: ا. اسماعیل‌پور. تهران: نشر فکر روز، ۱۳۷۵.
۱۶. کبادای، عثمان Kabadayı, Osman. «نام‌های سیارات در زبان ترکی» TRT Haber. ۲۰۲۱.
۱۷. توپراق، فوندا Toprak, Funda. «دانش کیهان‌شناسی در ترکان و ریشه‌شناسی نام‌های ستارگان و سیارات در متون پس از اسلام». همایش بین‌المللی ترکولوژی، TİKA، ۲۰۰۴.
۱۸. بربریان، مانوئل Berberian, Manuel (مانوک مانوکیان). جستاری در پیشینه دانش کیهان و زمین در ایران‌ویج. تهران: نشر بلخ، ۱۳۷۶.
۱۹. دوست‌خواه، جلیل. اوستا: سرودهای باستانی ایرانی. تهران: نشر مروارید، ۱۳۸۷.
۲۰. هینلز، جان آر. Hinnells, John R. اساطیر ایرانی. ترجمه: م. ج. باجلان فرخی. تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۵.
۲۱. جونز، الکساندر Jones, Alexander. «گزیده‌هایی از شروح المجسطی Centaurus». جلد ۴۵، شماره ۱-۲، ۲۰۰۳.
۲۲. یاحقی، محمدجعفر. فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: نشر فرهنگ معاصر، ۲۰۰۷.
۲۳. قرشی، امان‌الله. آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی. تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۰.

۲۴. یوسف جان یاسین. «بررسی اطلاعات مربوط به اویغورها در دیوان لغات‌الترک». مجله پژوهش‌های اویغور بین‌المللی، ۵/۲۰۱۵.
۲۵. Nine Planets Institute. "Planetary Linguistics: Latin, Greek, Sanskrit & Different Languages."
۲۶. کابادایی، عثمان Kabadayı, Osman. واژگان اخترشناسی در ترکی باستان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قیرقلعه، ۲۰۰۷.
۲۷. هایز، جان لویی Hayes, John Luis. اصول دستور زبان سومری و تاریخ-باستان‌شناسی. ترجمه: ف. عباسی. تهران: نشر پازینه، ۱۳۸۹.
۲۸. لیک، گوندولین Leick, Gwendolyn. فرهنگ اساطیر خاور نزدیک باستان. ترجمه: ر. بهزادی. تهران: ۱۳۸۹.
۲۹. بلک، جرمی و گرین، آنتونی Black, Jeremy & Green, Anthony. خدایان، دیوان و نمادهای بین النهرین باستان. ترجمه پیمان متین، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۳۰. وردی‌یف، عمران Verdiyev, İmran. «درباره تخلص ختایی». پرتال ادبیات و هنر، ۱۹.۱۰.۲۰۲۴.
۳۱. کوچوک کالفا، احمد Küçükalfa, Ahmet. «حتایی‌ها: ریشه‌شناسی، تاریخ و فرهنگ». مجله پژوهش‌های علوی-بکتاشی، ۱۷/۲۰۱۸، صص. ۳۲-۱۰۷.
۳۲. کلاوسون، جرارد Clauson, Gerard. واژه‌نامه ریشه‌شناختی ترکی پیش از سده سیزدهم. آکسفورد: کلارندون پرس، ۱۹۷۲.
۳۳. راسانن، مارتی Räsänen, Martti. کوششی برای واژه‌نامه ریشه‌شناسی زبان‌های ترکی. هلسینکی، ۱۹۶۹.
۳۴. دورفر، گرهارد Doerfer, Gerhard. عناصر ترکی و مغولی در فارسی نو. ویسبادن: هاراسویچ، ۱۹۶۳-۱۹۷۵.
۳۵. لیگتی، لایوش Ligeti, Lajos. مطالعات خیتان. بوداپست، ۱۹۵۰.
۳۶. پولی‌بلنک، ادوین Pulleyblank, Edwin G. «نظام همخوانی در زبان چینی باستان» Asia Major, ۱۹۶۲.
۳۷. تکین، طلعت Tekin, Talât. کتیبه‌های اورخون: کؤل‌تگین، بیلگه‌قآن، تونیوقوق. آنکارا TDK، ۱۹۹۵.
۳۸. منگس، کارل Menges, Karl H. زبان‌ها و مردمان ترک: درآمدی بر مطالعات ترکی. ویسبادن: هاراسویچ، ۱۹۶۸.
۳۹. گولدن، پیتز Golden, Peter B. درآمدی بر تاریخ ترکان. ویسبادن: هاراسویچ، ۱۹۹۲.
۴۰. بویس، ماری Boyce, Mary. تاریخ زرتشتی‌گری A History of Zoroastrianism، جلد ۱. لیدن: بریل، ۱۹۷۵.

۴۱. لینکلن، بروس. Lincoln, Bruce. خدایان و فانیان: مقالاتی درباره دین و اسطوره. شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۲۰۱۲.
۴۲. بویس، ماری. Boyce, Mary. زرتشتیان: باورها و سنت‌های دینی آنان. لندن: راتلج، ۱۹۸۲.
۴۳. یاکوبسن، تورکیلد Jacobsen, Thorkild. گنجینه‌های تاریکی: تاریخ دین بین النهرین. نیوهیون: دانشگاه ییل، ۱۹۷۶.
۴۴. دومزیل، ژرژ. Dumézil, Georges. اسطوره‌ها و خدایان هندواروپایی. پاریس: گالیمار، ۱۹۷۰.
۴۵. فیوریلو، جان. Fiorillo, John. "Osaka Prints: Glossary." ۲۰۰۰.
۴۶. اهنوکی-تیرنی، Ohnuki-Tierney. امیکو. کامی‌کاز، شکوفه گیلان و ناسیونالیسم. دانشگاه شیکاگو، ۲۰۰۲.
۴۷. «تاریخ گیشا در فرهنگ ژاپن». وبلاگ Tokyo، ۲۰۱۶.
۴۸. دالبی، لیزا Dalby, Liza. گیشا. چاپ سوم. لندن: وینتج، ۲۰۰۰.
۴۹. گولدن، آرتور Golden, Arthur. خاطرات یک گیشا. نیویورک: آلفرد ناپف، ۱۹۹۷.
۵۰. گولدن، آرتور Golden, Arthur. خاطرات یک گیشا. چاپ Thorndike، ۱۹۹۸.
۵۱. کتبه‌های اورخون: کول‌تگین، بیلگه‌خان، تونیوقوق. آنکارا: انتشارات مؤسسه زبان ترکی، ۱۹۹۵.
۵۲. سِورتیان، ای. و. Sevortyan, E. V. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان‌های ترکی. مسکو: نشر نائوکا، ۱۹۷۴-۲۰۰۰.
۵۳. تکین، شیناسی Tekin, Şinasi. تغییرات واکه‌ای در زبان‌های ترکی. استانبول: انتشارات دانشگاه استانبول، ۱۹۶۸.
۵۴. سینور، دنیس Sinor, Denis (ویراستار). تاریخ کمبریج آسیای درونی. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۰.
۵۵. روناتاس، آندراش Róna-Tas, András. مجارها و اروپا در سده‌های میانه. بوداپست: انتشارات دانشگاه اروپای مرکزی، ۱۹۹۹.
۵۶. پوپ، نیکلاس Poppe, Nicholas. مقدمه‌ای بر زبان‌شناسی آلتایی. ویسبادن: انتشارات هاراسوویتس، ۱۹۶۵.
۵۷. استاروستین، سرگئی Starostin, Sergei؛ دایبو، آنا؛ مودراک، اولگ. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان‌های آلتایی. لیدن: انتشارات بریل، ۲۰۰۳.
۵۸. اوگل، بهال‌الدین Ögel, Bahaeddin. اسطوره‌شناسی ترک، جلد ۱-۲. آنکارا: انتشارات انجمن تاریخ ترک، ۱۹۷۱-۱۹۸۹.
۵۹. کاشغری، محمود. دیوان لغات‌الترک. به کوشش بسیم آتالای. آنکارا: مؤسسه زبان ترکی، ۱۹۳۹.
۶۰. اِردال، مارسل Erdal, Marcel. دستور زبان ترکی باستان. لیدن: انتشارات بریل، ۲۰۰۴.

۶۱. مایرهوفر، مانفرد Mayrhofer, Manfred. واژه‌نامه ریشه شناختی سانسکریت کهن. هایدلبرگ: انتشارات وینتر، ۱۹۶۸.
۶۲. عسگروف، ائلدار Əsgərov, E. واژگان و مردم‌نگاری ترک‌های باستان. باکو: انتشارات علم، ۱۹۸۸.
۶۳. هاس، فولکرت Haas, Volkert. تاریخ دین هیتی. لیدن: انتشارات بریل، ۱۹۹۴.
۶۴. پوتاپوف، ل. پ. Potapov, L. P. شمنیسم آلتای: پژوهش‌هایی درباره باورهای دینی آلتایی‌ها. لنینگراد: نائوکا، ۱۹۹۱.
۶۵. کلیاشتورنی، س. گ. Klyashtorny, Sergey G. «تبار پادشاهی ترکان و مسئله ی عنوان‌های ترکی اولیه». آکتا اورینتالیا ۴۷ (۱۹۹۴): ۵۷-۷۲.
۶۶. الیاده، میرچا Eliade, Mircea. الگوها در دین تطبیقی. لندن: شیر و وارد، ۱۹۵۸.
۶۷. روناتاش، آندراش Róna-Tas, András. «مقدمه‌ای بر تُرکولوژی». آکتا اورینتالیا ۴۵، ش ۳ (۱۹۹۱): ۲۰۵-۲۲۰.
۶۸. پولی بلنک، ادوین Pulleyblank, Edwin. «چینیان و همسایگانشان در دوران پیشاتاریخی و آغاز تاریخی». در خاستگاه تمدن چین. دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۸۳.
۶۹. فرای، ریچارد Frye, R. میراث ایران. لندن: ویدنفلد و نیکلسون، ۱۹۶۳.
۷۰. دیاکونوف، ایگور Diakonoff, Igor. پیش‌تاریخ مردم ارمنی. نیویورک: انتشارات کاراوان، ۱۹۸۵.
۷۱. گیرشمن، رومن Ghirshman, Roman. ایران از آغاز تا اسلام. لندن: پنگوئن، ۱۹۳۹.
۷۲. هنینگ، و. ب. Henning, W. B. «زبان کهن آذربایجان». نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی ۱۱ (۱۹۴۲): ۱۷۳-۱۸۳.
۷۳. دیبو، آنا Dybo, Anna V. تماس‌های زبانی ترکان اولیه. مسکو: نائوکا، ۲۰۰۵.
۷۴. کلیموف، گئورگی Klimov, Georgy A. گونه‌شناسی روابط زبانی. مسکو: نائوکا، ۱۹۸۴.
۷۵. نیبرگ، ه. س. Nyberg, H. S. ادیان ایران باستان. لایپزیگ: هینریش، ۱۹۳۸.
۷۶. بویس، ماری Boyce, Mary. تاریخ مزدیسنی، جلد دوم. Vol. II. لیدن: بریل، ۱۹۸۲.
۷۷. تکی، طلعت Tekin, Talât. دستور زبان ترکی اورخون. لاهه: موتون Mouton، ۱۹۶۸.
۷۸. کرایمر، ساموئل نوح Kramer, Samuel Noah. آیین ازدواج مقدس. بلومینگتن: دانشگاه ایندیانا، ۱۹۶۹.
۷۹. اوگل، بهالدین Ögel, Bahaeddin. اسطوره‌شناسی ترک، جلد ۱. آنکارا: انجمن تاریخ ترک، ۱۹۹۵.
۸۰. لوتمن، یوری Lotman, Yuri. جهان ذهن: نظریه نشانه‌شناسی فرهنگ. لندن: آی.بی. تورس، ۱۹۹۰.

۸۱. تُولستایا، سَوِتِلانا Tolstaya, Svetlana. زبان و اسطوره در سنت هندواروپایی. مسکو: زبان‌های فرهنگ اسلاوی، ۲۰۰۸.
۸۲. بارتمینسکی، پرژی Bartminski, Jerzy. جنبه‌هایی از مردم‌زبان‌شناسی شناختی. شفیلد: انتشارات اکوئینوکس، ۲۰۰۹.
۸۳. گیمبوتاس، ماریجا Gimbutas, Marija. تمدن الهه. سان‌فرانسیسکو: هارپر، ۱۹۸۹.
۸۴. برایانت، ادوین Bryant, Edwin. جستجو برای ریشه‌های فرهنگ ودایی. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۱.
۸۵. گامکرلیدزه، توماس Gamkrelidze, Thomas و ایوانوف، وی. V. Ivanov. هندواروپایی و هندواروپاییان. برلین: موتون دِ گرویتز، ۱۹۹۵.
۸۶. اسین، اِمِل Esin, Emel. هنر و اسطوره‌شناسی ترک در آسیای میانه. استانبول: وزارت فرهنگ، ۱۹۷۸.
۸۷. کافاس‌اوغلو، ابراهیم Kafesoğlu, İbrahim. فرهنگ ملی ترک. آنکارا: انتشارات اوتوکن، ۱۹۹۴.
۸۸. سیدوف، میرعلی Seyidov, Mirəli. فرهنگ معنوی مردم آذربایجان. باکو: علم، ۱۹۸۹.
۸۹. بارتولد، واسیلی Bartold, Vasiliy. ترکستان تا یورش مغول. لندن: انتشارات آکسفورد، ۲۰۰۴.
۹۰. اِبِرهارد، ولفرام Eberhard, Wolfram. تاریخ چین. برکلی: انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۹۵.
۹۱. ویدن‌گرن، گئو Widengren, Geo. وُهومنه بزرگ و رسول خدا: پژوهش‌هایی در دین ایرانی و مانوی. اوپسالا: آلمکویست و ویکسل، ۱۹۶۵.
۹۲. سیدوف، میرعلی Seyidov, Mirəli. تأملی در ریشه قومی مردم آذربایجان. باکو: علم، ۱۹۸۹.
۹۳. هِرودا، بارتل Hrouda, Barthel. خاور نزدیک ۱: بین النهرین، بابل، ایران و دوره اوروک. مونیخ: سی.اچ. بیک، ۱۹۶۵.
۹۴. بلک و گرین Black & Green. خدایان، دیوان و نمادهای بین النهرین. لندن: موزه بریتانیا، ۱۹۹۲.
۹۵. اشمیت، رودیگر Schmitt, Rüdiger. «آناهیتا». دانشنامه ایرانیکا، جلد ۲، ۱۹۸۹.
۹۶. رو، ژان پل Roux, Jean-Paul. دین ترکان و مغولان. پاریس: پایو، ۱۹۸۴.
۹۷. توپوروف، ولادیمیر Toporov, Vladimir. اسطوره، آیین، نماد، تصویر. مسکو: پروگرس، ۱۹۹۶.
۹۸. الیاده، میرچا Eliade, Mircea. الگوها در دین تطبیقی. نیویورک: شید و وارد Sheed & Ward، ۱۹۶۳.
۹۹. هِرُوزنی، بیدریش Hrozný, Bedřich. زبان هیتی‌ها. لایپزیگ: هینریش، ۱۹۱۷.

۱۰۰. الیاده، میرچا Eliade, Mircea. امر قدسی و امر دنیوی. نیویورک: هارکورت بریس، ۱۹۵۹.
۱۰۱. پولی پلنک، ادوین Pulleyblank, Edwin. واژه‌نامه آواهای بازسازی‌شده چینی میانه. ونکوور: انتشارات دانشگاه بریتیش کلمبیا، ۱۹۹۱.
۱۰۲. تکین، طلعت Tekin, Talât. دستور زبان ترکی اورخون. آنکارا: مؤسسه زبان ترکی، ۲۰۰۳.
۱۰۳. گلدن، پیتر Golden, Peter. آسیای مرکزی در تاریخ جهان. نیویورک: آکسفورد، ۲۰۱۱.
۱۰۴. لیک، گوندولین Leick, Gwendolyn. خدایان و الهه‌های بین النهرین. لندن: روتلج، ۱۹۹۸.
۱۰۵. بارینگ، آن Baring, Anne و کشفورد، جولز Jules Cashford. اسطوره الهه: تحول یک تصویر. لندن: پنگوئن، ۱۹۹۱.
۱۰۶. آسکرمن، سوزان Ackerman, Susan. جنسیت و تفاوت در اسرائیل باستان. مینیآپولیس: انتشارات فورترس، ۲۰۰۶.
۱۰۷. بکمن، گری Beckman, Gary. «بازنگری در اشتار نینوی». مجله متون میخی ۵۰ (۱۹۹۸): ۱-۱۰.
۱۰۸. الیاده، میرچا Eliade, Mircea. الگوها در دین تطبیقی. ۱۹۶۳.
۱۰۹. پتری، ویلیام Petrie, W. M. Flinders. پیدایش مصر. لندن، ۱۸۹۰.
۱۱۰. کایزر، ح Kaiser, H. پژوهش‌هایی در گاه شماری فرهنگ نَقْدَه/ نَکَدَه. برلین، ۱۹۵۷.
۱۱۱. هندریکس، س. Hendrickx, S. دوره نَقْدَه سوم: گاه نگاری و پویایی فرهنگی. لوون، ۱۹۹۶.
۱۱۲. بارد، کاترین Bard, Kathryn. مقدمه‌ای بر باستان‌شناسی مصر باستان. آکسفورد: بِلک ول، ۲۰۰۸.
۱۱۳. ویلکینسون، توبی Wilkinson. مصر آغازین. روتلج، ۲۰۰۰.
۱۱۴. دایسون، رابرت Dyson, Robert. کاوش‌های باستان‌شناسی حسنلو. دانشگاه پنسیلوانیا، ۱۹۶۵.
۱۱۵. دایسون، رابرت Dyson, Robert. «توالی باستان‌شناختی در حسنلو». ایرانیکا آنتیکوا، جلد ۱، ۱۹۵۶.
۱۱۶. دوتی، ویلیام Doty, William G. اساطیر جهان. نیویورک: هارپر و رو، ۲۰۰۰.
۱۱۷. فرانکفورت، هنری Frankfort, Henri. شاهی و خدایان. شیکاگو: دانشگاه شیکاگو، ۱۹۴۸.
۱۱۸. هرینک، ارنی Haerinck, Ernie. «تمدن حسنلو و روابط فرهنگی آن». ایرانیکا آنتیکوا، جلد ۳۱، ۱۹۹۶.
۱۱۹. کمپ، بری Kemp, Barry. کالبدشناسی یک تمدن. لندن: روتلج، ۱۹۸۹.
۱۲۰. کوپبل و دیویس Quibell, J.E. & Davies, F. پالت و اشیای هیرکن‌پولیس. لندن: صندوق اکتشافات مصر، ۱۹۰۰.
۱۲۱. توپوروف، ولادیمیر Toporov, Vladimir. اسطوره، آیین و نماد در سنت‌های باستانی اوراسیا. مسکو: ناٹوکا، ۱۹۹۵.

۱۲۲. الیاده، میرچا Eliade, Mircea. اسطوره و واقعیت. نیویورک: هارپر و رو، ۱۹۶۳.
۱۲۳. پورادا، ادیت Porada, Edith. هنر بین النهرین. نیویورک: پراگر، ۱۹۶۵.
۱۲۴. گرشیویچ، ایلیا Gershevitch, Ilya. دستور زبان پهلوی مانوی. لندن: دانشگاه آکسفورد، ۱۹۵۴.
۱۲۵. اسکیروه، پ. ا. Skjærvø, P. O. مقدمه‌ای بر ایران باستان. دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۵-۲۰۰۲.
۱۲۶. فریزر، جیمز جرج Frazer, James G. شاخه زرین. لندن: مک‌میلان، ۱۹۲۲.
۱۲۷. کمپبل، جوزف Campbell, Joseph. نقاب‌های خدا: اسطوره‌ی ابتدایی. نیویورک: وایکینگ پرس، ۱۹۵۹.
۱۲۸. وست، م. ال. West, M. L. شعر و اسطوره هندواروپایی. آکسفورد: دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۷.
۱۲۹. ولکستین، داین و کرایمر، ساموئل نوآه Wolkstein, Diane & Kramer, Samuel Noah. اینانا: ملکه آسمان و زمین. نیویورک: هارپر و رو، ۱۹۸۳.
۱۳۰. پریچارد، جیمز Pritchard, J. B. متون خاور نزدیک باستان مربوط به عهد عتیق. پرینستون: دانشگاه پرینستون، ۱۹۵۰.
۱۳۱. هارماتا، یانوش Harmatta, János. تاریخ تمدن‌های آسیای مرکزی. یونسکو، ۱۹۹۴.
۱۳۲. بنجامین، کریگ Benjamin, Craig. یوئی چی‌ها: خاستگاه، مهاجرت و پیدایش امپراتوری کوشان. لیدن: بریل، ۲۰۰۷.
۱۳۳. بکوث، کریستوفر Beckwith, Christopher. امپراتوری‌های راه ابریشم. پرینستون: دانشگاه پرینستون، ۲۰۰۹.
۱۳۴. نارائین، ا. ک. Narain, A. K. هندو-یونانی‌ها. آکسفورد: دانشگاه آکسفورد، ۱۹۵۷.
۱۳۵. یانهونن، یوچا Janhunen, Juha. دستور زبان خیتان. دانشگاه هلسینکی، ۲۰۱۰.
۱۳۶. وووین، الکساندر Vovin, Alexander. «بازخوانی دوباره خط خیتان». ۲۰۱۷.
۱۳۷. ویتفوجل، کارل و فنگ، چیا‌شنگ Wittfogel, Karl & Feng, Chia-sheng. تاریخ جامعه چین: دودمان لیائو. نیویورک: دانشگاه کلمبیا، ۱۹۴۹.
۱۳۸. آئینالا، ترحی Ainiala, Terhi؛ سارلما، مینا؛ شوبلوم، پائولا. اسامی در کانون توجه: مقدمه‌ای بر آنوماستیک فنلاندی. Studia Fennica Linguistica ۱۷. هلسینکی: انجمن ادبیات فنلاند، ۲۰۱۲.
۱۳۹. آلدومن، درک. «مکان، نام‌گذاری و تفسیر مناظر فرهنگی». در همراه پژوهشی اشگیت در میراث و هویت، به ویرایش برایان گراهام و پیتر هاوارد. اشگیت، ۲۰۰۸.
۱۴۰. آلمانی، آگوستی. منابع آلان‌ها. لیدن: بریل، ۲۰۰۰.

۱۴۱. آمان اللهی، اسکندر. «قومیت و گروه‌های قومی در ایران». مطالعات ایرانی، جلد ۳۸، شماره ۱، ۲۰۰۵، صص ۲۳-۴۴.
۱۴۲. آمان اللهی، اسکندر. «ایلات شاهسون آذربایجان». فصلنامه انسان‌شناسی، جلد ۷۶، شماره ۱، ۲۰۰۳، صص ۱-۳۰.
۱۴۳. آزارهاو، مائوز. «سیاست بزرگداشت: نام‌گذاری خیابان‌ها در برلین شرقی». جغرافیای سیاسی، جلد ۳۱، ۲۰۱۲، صص ۹۰۱-۹۱۲.
۱۴۴. بالکانوف، ک. پ. اتنوژنز و تاریخ قومی ترک‌ها. مسکو: ناوکا، ۱۹۸۳.
۱۴۵. بارفیلد، توماس. جایگزین کوچ نشینی. انگلوود کلیف، نیوجرسی: پری‌نتیس-هال، ۱۹۹۳.
۱۴۶. بارت، فردریک. گروه‌های قومی و مرزها. اسلو: Universitetsforlaget, 1969.
۱۴۷. باساکوف، نیکولای. مقدمه‌ای بر مطالعه زبان‌های ترکی. مسکو: ناوکا، ۱۹۷۵.
۱۴۸. باسکین، جنگیز. بررسی ایلات کرد. استانبول: انتشارات یاوا، ۲۰۰۸.
۱۴۹. باسو، کیت. خرد در مکان‌ها می‌نشیند: مناظر و زبان در میان آپاچی‌های غربی. آلبوکرک: انتشارات دانشگاه نیومکزیکو، ۱۹۹۶.
۱۵۰. بیات، فضولی. سیستم اساطیری ترکی. باکو: انتشارات اؤندئر، ۲۰۰۷. / بیات، فضولی. سیستم اسطوره شناسی ترک. باکو: علم، ۲۰۰۷.
۱۵۱. بازین، لویی. ترک‌های باستان. پاریس: پرس یونیورسیتیر دو فرانس، ۱۹۹۱.
۱۵۲. بازین، لویی. «شمن باوری در آسیای مرکزی». در شمن باوری: گذشته و حال، به ویرایش میهالی هوپال. بوداپست: آکادمیای کیادو، ۱۹۹۲.
۱۵۳. بارتولد، واسیلی. آثار، جلد‌های I-VIII. مسکو: ناوکا، ۱۹۶۸.
۱۵۴. بیوار، ا. د. ه. «تمدن اکسوس». در تاریخ کمبریج ایران، جلد ۲. انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۳.
۱۵۵. بُوس وُرت، کلیفورد. سلسله‌های جدید اسلامی. ادینبورگ: انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ۱۹۹۶.
۱۵۶. بُویر، رژیس. هنر سکایی. پاریس: ادسیون دو سوئیل، ۱۹۹۰.
۱۵۷. بروملی، یولیان. اتنوژنز مردمان جهان. مسکو: ناوکا، ۱۹۸۶.
۱۵۸. بروئر، دانیل. ترکستان و سرنوشت امپراتوری روسیه. نیویورک: روتلج، ۱۹۹۷.
۱۵۹. بوداقوف، ب؛ علی یئف، ک. فرهنگ جامع توپونیم‌های آذربایجان. باکو: آذر نشر، ۱۹۹۹.
۱۶۰. کلاوسون، جرارد. منابع لازم برای فرهنگ لغت زبان‌های ترکی باستان. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۱.
۱۶۱. کوتس، ریچارد. «طبقه بندی توپونیمی». اسامی، جلد ۵۴، ۲۰۰۶، صص ۱-۱۸.

۱۶۲. کریستال، دیوید. دانشنامه زبان کمبریج. انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۷.
۱۶۳. دیاکونوف، ایگور. اعصار باستان. شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۹۵.
۱۶۴. دورفر، گرهارد. عناصر ترکی و مغولی در فارسی نوین. ویسبادن: انتشارات فرانتس اشتاینر، ۱۹۸۷.
۱۶۵. الیاده، میرچا. شمن باوری: تکنیک‌های باستانی خلسه. پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۶۱.
۱۶۶. اسین، امل. تاریخ و هنر فرهنگ ترک پیش از اسلام. استانبول: انتشارات دانشکده ادبیات، ۱۹۷۸.
۱۶۷. فرای، ریچارد. تاریخ ایران باستان. مونیخ: سی. ایچ. بک، ۱۹۸۴.
۱۶۸. گادارد، آیوز. «زبان‌های بومی آمریکای شمالی». مؤسسه اسمیتسونین، مجموعه راهنماها، ۲۰۰۵.
۱۶۹. هارلی، جی. برایان. «نقشه‌ها، دانش و قدرت» در آیکونوگرافی مناظر. انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۸.
۱۷۰. هارماتا، یانوش. تاریخ تمدن‌های آسیای مرکزی. پاریس: یونسکو، ۱۹۹۲.
۱۷۱. هارماتا، یانوش. مطالعات در تاریخ مردمان اوراسیا. بوداپست: آکادمیای کبادو، ۱۹۹۹.
۱۷۲. هوسن، رابرت. ارمنستان: اطلس تاریخی. شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۹۲.
۱۷۳. هیلنبرند، رابرت. هنر و معماری اسلامی. لندن: تیمز اند هادسون، ۲۰۰۷.
۱۷۴. هینتس، والتر. گنجینه زبانی ایران باستان در روایات جانبی. ویسبادن: انتشارات فرانتس اشتاینر، ۱۹۵۲.
۱۷۵. هاو، کارول. راهنمای آکسفورد در مورد اسامی و نام‌گذاری. انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۶.
۱۷۶. جردن، مایکل. دانشنامه خدایان. نیویورک: فکتس آن فایل، ۲۰۱۱.
۱۷۷. کادمون، نفتالی. توپونیمی: افسانه‌ها، قوانین و زبان نام‌های جغرافیایی. نیویورک: وانتج پرس، ۲۰۰۰.
۱۷۸. کافس‌اوغلو، ابراهیم. فرهنگ ملی ترکی. آنکارا: اوتوکن، ۱۹۸۸.
۱۷۹. کلیاشتورنی، سرگئی. کوچ نشینان آسیای مرکزی. بلومینگتون: انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۹۴.
۱۸۰. کورموشین، ایوان. کتیبه‌های رونی ترکی باستان. مسکو: نائوکا، ۲۰۰۸.
۱۸۱. کوزمینا، الن. منشأ هندو-آریایی‌ها. لیدن: بریل، ۲۰۰۷.
۱۸۲. کوزنتسوف، واسیلی. آلان‌ها: مطالعات تاریخی-اتنوگرافیک. مسکو: نائوکا، ۲۰۰۲.
۱۸۳. لوی-استراوس، کلود. توتمیسم. بوستون: بیکن پرس، ۱۹۶۲.
۱۸۴. مالوری، جی. پ. آدامز، دی. کیو. دانشنامه فرهنگ هندو-اروپایی. لندن: فیتزروی دیربورن، ۱۹۹۷.
۱۸۵. مارکوارت، یوزف. سفرهای اروپای شرقی و آسیای شرقی. لایپزیگ: توپینر، ۱۹۰۵.
۱۸۶. مارکوارت، یوزف. وهروت و آرانگ. لیدن: بریل، ۱۹۳۸.

۱۸۷. ماتراس، یارون. تماس زبانی. انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۰۹.
۱۸۸. ماتوئف، الکساندر. توپونیمیای منطقه اورال. سوردلوفسک: انتشارات دانشگاه اورال، ۱۹۶۰.
۱۸۹. مینورسکی، ولادیمیر. مطالعات در تاریخ قفقاز. لندن: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۳.
۱۹۰. مینورسکی، ولادیمیر. تاریخ شروان و دربند. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۷.
۱۹۱. نمت، گیولا. مقدمه ای بر زبان شناسی ترکی. بوداپست: آکادمیای کیدادو، ۱۹۳۰.
۱۹۲. نیکولایزن، دبلیو. اف. اچ. نام های مکان های اسکاتلند. لندن: باتسفورد، ۱۹۷۶.
۱۹۳. نیشانیان، سیوان. شجره نامه واژه ها: فرهنگ ریشه شناسی. استانبول: انتشارات اورست، ۲۰۱۰.
۱۹۴. اوگل، بهاء الدین. اسطوره شناسی ترکی I-II. آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک، ۱۹۷۱-۱۹۹۵.
۱۹۵. پاول، هرمان. اصول تاریخ زبان. هاله: ماکس نی مایر، ۱۸۸۰.
۱۹۶. رادلوف، واسیلی. تلاشی در فرهنگ لغت گویش های ترکی. سن پترزبورگ: آکادمی امپراتوری، ۱۸۹۳.
۱۹۷. راسموسن، هلگه. مطالعات در پروتوترکی. کپنهاگ: انتشارات مؤسسه نوردیک، ۲۰۱۰.
۱۹۸. روم، آدریان. نام های مکان های جهان. لندن: مک فارلند، ۱۹۹۶.
۱۹۹. اشمیت، رودیگر. گنجینه زبان های ایرانی. ویسبادن: انتشارات ریشتر، ۱۹۸۹.
۲۰۰. سیدوف، م. تصورات اساطیری آذربایجان. باکو: یازیچی، ۱۹۸۳.
۲۰۱. اسمیت، انتونی. قومیت و ناسیونالیسم. آکسفورد: بلکول، ۱۹۸۶.
۲۰۲. استوارت، جورج. اسامی روی زمین. نیویورک: رندوم هاوس، ۱۹۷۵.
۲۰۳. سوانبرگ، اینگوار. کوچ نشینان قزاق در دوران شوروی. انتشارات دانشگاه اوپسالا، ۱۹۸۹.
۲۰۴. سیویتخوفسکی، تادئوش. روسیه و آذربایجان: سرزمین مرزی در حال گذار. نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۹۵.
۲۰۵. تاپر، ریچارد. قبیله و دولت در ایران و افغانستان. لندن: روتلج، ۱۹۹۱.
۲۰۶. تاپر، ریچارد. کوچ نشینان مرزی ایران: تاریخ سیاسی و اجتماعی. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۷.
۲۰۷. تکین، طلعت. کتیبه های اورخون. آنکارا: مؤسسه زبان ترکی، ۲۰۰۳.
۲۰۸. تنت، جان. «رویکردها به طبقه بندی توپونیمی». اسامی، جلد ۶۳، ۲۰۱۵، صص ۶۵-۷۴.
۲۰۹. تیلئی، کریستوفر. پدیدارشناسی مناظر. آکسفورد: برگ، ۱۹۹۴.
۲۱۰. توکارف، سرگئی. اسطوره های مردمان جهان. مسکو: ناوکا، ۱۹۶۴.

۲۱۱. توکارف، سرگئی. اشکال اولیه دین. مسکو: نائوکا، ۱۹۸۷.
۲۱۲. تولستوف، سرگئی. خوارزم باستان. مسکو: نائوکا، ۱۹۶۲.
۲۱۳. توپوروف، ولادیمیر. مطالعات در اسطوره شناسی تطبیقی. مسکو: نائوکا، ۱۹۸۳-۱۹۹۰.
۲۱۴. توما نوف، ولادیمیر. زبان شناسی تاریخی قفقاز. مسکو: نائوکا، ۱۹۸۷.
۲۱۵. یونسکو. کنوانسیون حفاظت از میراث فرهنگی ناملموس. پاریس: انتشارات یونسکو، ۲۰۰۳.
۲۱۶. اوسپنسکی، بوریس. نشانه شناسی فرهنگ. لاهه: موتون، ۱۹۶۸.
۲۱۷. واسمر، ماکس. فرهنگ ریشه شناسی روسی. هایدلبرگ: کارل وینتر، ۱۹۶۴-۱۹۸۶.
۲۱۸. وودمن، ریچارد. نام های مکان و هویت. لندن: روتلج، ۲۰۰۴.
۲۱۹. زادنپروفسکی، یوری. کوچ نشینان اوراسیای مرکزی. مسکو: نائوکا، ۱۹۸۹.
۲۲۰. زادنپروفسکی، یوری؛ بوس ورث، سی. ای؛ مینورسکی، و. مطالعات در تاریخ ایران و آسیای مرکزی. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۳-۱۹۹۶.
۲۲۱. بایلی، اچ. دبلیو. «الگوهای آوایی ساکا». مجله هندو-ایرانی، ۱۹۸۲.
۲۲۲. بایلی، اچ. دبلیو. «دین ساکا و اصطلاحات خورشیدی». مجله هندو-ایرانی، ۱۹۸۲.
۲۲۳. هارماتا، یانوش. تاریخ تمدن های آسیای مرکزی. پاریس: یونسکو، ۱۹۹۰.
۲۲۴. روناتاس، آندراش. مردمان و زبان های ترکی. بوداپست، ۱۹۹۹.
۲۲۵. تکین، طلعت. کتیبه های اورخون. آنکارا، ۲۰۱۰.
۲۲۶. پوتاپوف، ال. پ. آلتایی ها - طرح های تاریخی-اتنوگرافیک. مسکو، ۱۹۶۹.
۲۲۷. دیبو، آنا. تماس های زبانی ترک های اولیه. مسکو، ۲۰۰۷.
۲۲۸. مالوف، اس. ای. بناهای خط ترکی باستان. مسکو، ۱۹۵۱.
۲۲۹. آنوهین، آ. مواد مربوط به شمن باوری آلتایی ها. کازان، ۱۹۱۴.
۲۳۰. کسنوفونتوف، گ. معلمان و قهرمانان یاکوت ها. یاکوتسک، ۱۹۳۰.
۲۳۱. کورموشین، ایگور. فرهنگ واژگان تاریخی تووایی. مسکو، ۱۹۹۷.
۲۳۲. الیاده، میرچا. الگوهای دین تطبیقی. لندن، ۱۹۵۴.
۲۳۳. رادلوف، و. و. نمونه هایی از ادبیات عامیانه قبایل ترک. سن پترزبورگ، ۱۸۹۳.
۲۳۴. سیدوف، میرعلی. درباره ریشه قومی مردم آذربایجان. باکو، ۱۹۸۳.

۲۳۵. توپوروف، ولادیمیر. اسطوره، آیین، نماد، تصویر. مسکو، ۱۹۸۴.
۲۳۶. بویس، مری. زرتشتیان: باورها و اعمال دینی آنها. لندن، ۱۹۹۷.
۲۳۷. کسنوفونتوف، گ. مردم اورانگخای-ساخا. یاکوتسک، ۱۹۳۰.
۲۳۸. جونز، الکساندر. شروح المجسطی. برلین، ۲۰۱۰.
۲۳۹. لامبرت، دیوید. کتاب نجوم رومی. لندن، ۱۹۹۷.
۲۴۰. آلن، جیمز پی. پیدایش در مصر: فلسفه روایت‌های آفرینش مصر باستان. انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۸.
۲۴۱. بودج، ای. آ. والیس. خدایان مصریان: مطالعات در اسطوره‌شناسی مصر. جلد ۱. لندن: متوئن، ۱۹۰۴.
۲۴۲. الیاده، میرچا. الگوهای در دین تطبیقی. لندن: شید اند وارد، ۱۹۵۸.
۲۴۳. هورنونگ، اریک. تصورات خدا در مصر باستان: یکی و بسیار. ایتاکا: انتشارات دانشگاه کرنل، ۱۹۹۶.
۲۴۴. ویو، ژان. اسطوره‌های مصر. پاریس، ۱۹۳۸.
۲۴۵. ویلیس، روی، و ویلیام جی. داتی، ویراستاران. جهان اسطوره‌شناسی تایمز. لندن: کتاب‌های تایمز، ۱۹۹۹.
۲۴۶. اسین، امل. تحقیقات بر کیهان‌شناسی و اسطوره‌شناسی ترکی. استانبول: انتشارات مؤسسه تاریخ ترک، ۱۹۷۸.
۲۴۷. محمود کاشغری. دیوان لغات الترك. تهیه بسیم آتالای. آنکارا: مؤسسه زبان ترکی، ۱۹۱۵.
۲۴۸. آسمان، جان. جستجوی خدا در مصر باستان. ایتاکا: انتشارات دانشگاه کرنل، ۲۰۰۱.
۲۴۹. کاوندیش، ریچارد. اسطوره‌شناسی: دانشنامه مصور اسطوره‌ها و ادیان اصلی جهان. لندن: آربیس پابلیشینگ، ۱۹۸۳.
۲۵۰. داتی، ویلیام جی. اسطوره‌شناسی جهان تایمز. لندن: کتاب‌های تایمز، ۱۹۹۶.
۲۵۱. ویو، جی. اسطوره‌های مصر. پاریس: کتابخانه شرق‌شناسی، ۱۹۵۲.
۲۵۲. اینان، عبدالقادر. شمن‌باوری در تاریخ و ادبیات عامیانه ترک‌ها. آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک، ۱۹۹۵.
۲۵۳. کرامر، ساموئل نوآ. سومریان: تاریخ، فرهنگ و شخصیت آنها. شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۶۳.
۲۵۴. سیدوف، میرعلی. اسطوره‌شناسی آذربایجان. باکو: علم، ۱۹۹۴.
۲۵۵. خودی‌یف، ن.م. و آ.آ. قلی‌یف. فرهنگ لغت یادمانهای ترکی باستان. باکو: علم، ۱۹۸۰.
۲۵۶. اسین، امل. مقدمه‌ای بر کیهان‌شناسی ترکی. استانبول: انتشارات دانشکده ادبیات، ۱۹۷۸.
۲۵۷. کورموشین، ایگور. زبان‌های ترکی باستان. مسکو: ناوکا، ۱۹۹۷.
۲۵۸. پورشانسکی، و. ف. طرح‌هایی از قوم‌نگاری ترکی. سن پترزبورگ: آکادمی علوم امپراتوری، ۱۸۹۳.
۲۵۹. سیدوف، میرعلی. ریشه‌های قومی مردم آذربایجان. باکو: علم، ۱۹۸۳.

۲۶۰. تکین، طلعت. دستور زبان ترکی اورخون. آنکارا: مؤسسه زبان ترکی، ۲۰۰۴.
۲۶۱. مینورسکی، ولادیمیر. مطالعات در تاریخ قفقاز. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۳.
۲۶۲. ارگین، محرم. بناهای اورخون. استانبول: انتشارات بوغازچی، ۱۹۹۷.
۲۶۳. اسین، امل. تصورات کیهان‌شناختی ترکی. آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک، ۱۹۷۸.
۲۶۴. محمود کاشغری. دیوان لغات الترک. استانبول: مطبعة قسطنطنیه، ۱۹۱۵.
۲۶۵. سیدوف، میرعلی. اسطوره‌شناسی آذربایجان. باکو: یازیچی، ۱۹۸۳.
۲۶۶. پری‌تساک، املیان. «بلغارهای اولیه». مطالعات اوکراینی هاروارد ۱ (۱۹۵۴): ۱۱۲-۱۴۵ / پری‌تساک، املیان. «عناوین نظامی بلغار اولیه». مطالعات اوکراینی هاروارد، جلد ۲۸، ۱۹۵۴.
۲۶۷. تامسن، ویلهلم. کتیبه‌های اورخون رمزگشایی شده. هلسینگفورس: جی. سی. فرانکل، ۱۸۹۶.
۲۶۸. بازیلوف، و. ن. اسطوره‌ها و آیین‌های ترکی. مسکو، ۱۹۹۲، صص ۷۴-۷۷.
۲۶۹. کورموشین، ای. و. اتیمولوژی‌های ترکی باستان. مسکو، ۲۰۰۶، صص ۵۵-۵۸.
۲۷۰. رامشید، جی. جی. مطالعات در زبان‌شناسی آلتایی. هلسینکی، ۱۹۳۵، صص ۱۱۲-۱۱۳.
۲۷۱. دورفر، گ. عناصر ترکی و مغولی در فارسی نوین، جلد ۱. ویسبادن، ۱۹۶۳.
۲۷۲. پولی‌بلنک، ای. جی. «عناصر آلتایی در کره‌ای اولیه». مجله مطالعات کره‌ای، ۱۹۸۳، صص ۱۸-۲۱.
۲۷۳. یورک، مایکل. الهیات بت‌پرستانه. نیویورک، ۱۹۸۶، صص ۴۴-۴۶.
۲۷۴. داتی، ویلیام جی. اسطوره‌شناسی جهان تایمز. لندن، ۱۹۸۹، ص [صفحه ناقص].
۲۷۵. مایرهوفر، ام. فرهنگ ریشه‌شناسی هندوآریایی باستان، جلد ۱. هایدلبرگ، ۱۹۹۶، صص ۳۱۲-۳۱۴.
۲۷۶. بیلی، اچ. دلیو. فرهنگ لغت ساکای ختن. کمبریج، ۱۹۷۹، صص ۹۲-۹۵.
۲۷۷. گرشویچ، ای. «سیستان و قبایل ساکا». مجله مطالعات ایرانی، ۱۹۶۸، صص ۱۱۸-۱۲۲.
۲۷۸. هولتکراتز، آکه. ادیان بومی آمریکای شمالی. برکلی، ۱۹۵۷، صص ۵۷-۵۹.
۲۷۹. روناتاس، آندراش و برتا، آرپاد. ترکی غربی باستان. ویسبادن، ۲۰۱۱، صص ۱۴۴-۱۴۷.
۲۸۰. واسیلیچ، گ. م. «آواشناسی زبان ساخا (یاکوتی)». زبان‌شناسی شوروی، ۱۹۴۸، صص ۹۲-۹۶.
۲۸۱. تری‌پارسکی، ادوارد. مطالعات در مردمان آسیایی. ورشو، ۱۹۷۵، صص ۲۰۳-۲۰۹.
۲۸۲. بانگ، و. و رحمتی، آ. مواد برای واژگان آلتایی. برلین: کلاوس واگنباخ، ۱۹۲۸.
۲۸۳. اسین، امل. سیستم‌های کیهان‌شناختی ترکی. استانبول: کوپه‌آلتی، ۱۹۷۸.

۲۸۴. کوپرولو، فؤاد. عارفان اولیه در ادبیات ترکی. آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک، ۱۹۲۶.
۲۸۵. لیگتی، لویی. درباره کیتان. پاریس: موتون، ۱۹۵۰.
۲۸۶. پورشانسکی، و. ف. «پرستش آل و ادیان ترکی». اخبار آکادمی علوم امپراتوری، ۱۹۱۰. / پورشانسکی، الکساندر آ. «مواد برای مطالعه باورهای آلتایی». سن پترزبورگ: آکادمی علوم امپراتوری، ۱۹۱۰.
۲۸۷. روناتاس، آندراش. مجارها و اروپا در قرون وسطی اولیه. بوداپست: انتشارات دانشگاه اروپای مرکزی، ۱۹۹۱.
۲۸۸. سیوین، ناتان. کیهان و محاسبه در اوراسیای اولیه. کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۵.
۲۸۹. تکین، طلعت. کتیبه‌های اورخون. آنکارا: مؤسسه زبان ترکی، ۱۹۶۸.
۲۹۰. باساکوف، ن. آ. (۱۹۹۷). تاریخ زبان‌های نوشتاری ترکی. مسکو: ناوکا.
۲۹۱. بازین، ل. (۱۹۷۴). تحقیقات بر گویش‌های ترکی آسیای مرکزی. پاریس: آدریان میسونوو.
۲۹۲. بازین، ل. (۱۹۹۱). سیستم‌های دینی استپ. پاریس: پایو.
۲۹۳. بیرونی، ا. ر. (۱۹۰۰/۱۳۱۸). الآثار الباقیه. (ترجمه: جلال همایی). تهران: انتشارات دولتی.
۲۹۴. غامباشیدزه، گیورگی. فرآیندهای قوم‌شناختی و قوم‌زبانی در قفقاز: مطالعات تطبیقی. تفلیس: انتشارات دانشگاه دولتی تفلیس ایوانه جاواخیشویلی، ۲۰۱۴.
۲۹۵. بويس، م. (۱۹۷۷). قلعه محکم زرتشتیان پارسی. لیدز: انتشارات دانشگاه لیدز.
۲۹۶. بروئر، د. (۱۹۹۷). فتح قفقاز توسط روسیه. لندن: روتلج.
۲۹۷. بوداقوف، ک. و علی‌یف، ف. (۱۹۹۹). قوم‌نگاری آذربایجان. باکو: علم.
۲۹۸. کوربن، اچ. (۱۹۶۰). ابن سینا و روایت‌های visionary. پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون.
۲۹۹. دورفر، گ. (۱۹۸۷). درباره تاریخ اوغوزها. ویسبادن: هاراسوویتز.
۳۰۰. دوشن-گیلمن، جی. (۱۹۶۲). دین ایران باستان. پاریس: پرس‌های دانشگاهی فرانسه.
۳۰۱. الیاده، ام. (۱۹۶۴). شمن‌باوری: تکنیک‌های باستانی خلسه. پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون.
۳۰۲. اسین، ای. (۱۹۷۸). تاریخ ترکیه پیش از اسلام. استانبول: انتشارات بوغازیچی.
۳۰۳. اوانز، جی. (۱۹۹۸). تاریخ و عمل نجوم باستان. انتشارات دانشگاه آکسفورد.
۳۰۴. گرشیوچ، ای. (۱۹۵۹). سرود آوستایی به میترا. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
۳۰۵. گادارد، ای. (۲۰۰۵). تاریخ زبان‌شناسی آمریکا. آمستردام: جان بنجامینز.
۳۰۶. گروست، آر. (۱۹۷۰). امپراتوری استپ‌ها. نیوبرانزویک: انتشارات دانشگاه رانگرز.

۳۰۷. هارماتا، جی. (۱۹۹۹). مطالعات در تاریخ مردمان ایرانی. بوداپست: آکادمیای کیادو.
۳۰۸. هنینگ، دبلیو. ب. (۱۹۴۲). زرتشت. لندن: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
۳۰۹. هیلن‌برند، سی. (۲۰۰۷). تاریخ اسلام، چارچوبی برای تحقیق. ادینبورگ: انتشارات دانشگاه ادینبورگ.
۳۱۰. هوک، اچ. (۱۹۹۱). اصول زبان‌شناسی تاریخی. برلین: موتون دو گروتز.
۳۱۱. هورننگ، ای. (۱۹۹۶). کتاب‌های مصری باستان زندگی پس از مرگ. انتشارات دانشگاه کرنل.
۳۱۲. هاو، سی. (۲۰۱۶). مقدمه‌ای بر آنوماستیک. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
۳۱۳. جونز، آ. (۱۹۹۱). مجموعه‌ای از شروح المجسطی. فصلنامه کلاسیک.
۳۱۴. کالوژینسکی، اس. (۱۹۶۸). آلتایکا کولکتا. ورشو: PWN.
۳۱۵. محمود کاشغری. (۱۹۱۵). دیوان لغات الترک. استانبول: انتشارات وقف ترکیه.
۳۱۶. کافس‌اوغلو، ا. (۱۹۸۴). فرهنگ ملی ترکی. آنکارا: اوتوکن.
۳۱۷. کلیاشتورنی، اس. (۱۹۸۰). بناهای رون‌دار ترکی باستان ینی‌سئی. مسکو: ناوکا.
۳۱۸. کلیاشتورنی، اس. (۱۹۹۴). خط رون‌دار ترکی. آلماتی.
۳۱۹. کوزنتسوف، آ. (۲۰۰۲). توپونیمی و ریشه‌شناسی عامیانه. مسکو: ناوکا.
۳۲۰. مالوف، اس. (۱۹۵۲). بناهای خط ترکی باستان. مسکو.
۳۲۱. مارکوارت، جی. (۱۹۳۸). ارمنستان جنوبی و چشمه‌های دجله. وین: ام. هولدر.
۳۲۲. ماتوئف، آ. (۱۹۶۰). توپونیمی اورال. سوردلوفسک.
۳۲۳. مینورسکی، و. (۱۹۵۷). مطالعات در تاریخ قفقاز. لندن: انتشارات دانشگاه کمبریج.
۳۲۴. نوئگبوئر، او. (۱۹۷۵). تاریخ نجوم ریاضی باستان. برلین: اسپرینگر.
۳۲۵. نمت، گی. (۱۹۳۰). مطالعات زبانی ترکی. بوداپست.
۳۲۶. اوگل، ب. (۱۹۷۱-۱۹۸۹). اسطوره‌شناسی ترکی. ۳ جلد. آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک.
۳۲۷. پانکنیر، دی. (۲۰۱۳). ستاره‌شناسی و کیهان‌شناسی در چین اولیه. انتشارات دانشگاه کمبریج.
۳۲۸. پینگری، دی. (۱۹۹۷). از فال‌های نجومی به ستاره‌شناسی. رم: مؤسسه ایتالیایی.
۳۲۹. پوتاپوف، ال. (۱۹۶۹). قوم‌نگاری مردمان سیبری. مسکو.
۳۳۰. رسانن، ام. (۱۹۶۹). تلاش برای فرهنگ ریشه‌شناسی زبان‌های ترکی. هلسینکی.

۳۳۱. روم، آ. (۱۹۹۷). نام‌های مکان‌های جهان. لندن: مک‌فارلند. / روم، آدریان. معانی و ریشه‌های نام مکان‌ها: راهنمای تاریخی و ریشه‌شناختی. لندن: مک‌فارلند اند کامپانی، ۱۹۹۷.
۳۳۲. رو، ژان-پل. (۱۹۹۲). تاریخ ترک‌ها. پاریس: فایارد.
۳۳۳. استوارت، جی. (۱۹۷۵). اسامی روی زمین. نیویورک: هاتون میف لاین.
۳۳۴. سوانبرگ، ای. (۱۹۸۹). کوچ‌نشینان قزاق. لندن: کورزون.
۳۳۵. تروبتسکوئی، ن. اس. (۱۹۳۹). اصول آواشناسی. مکتب پراگ.
۳۳۶. واسیلیف، ال. (۱۹۸۹). تمدن‌های باستانی اوراسیا. مسکو.
۳۳۷. ویو، جی. (۱۹۷۷). اسطوره‌های مصر.
۳۳۸. ویدنگرن، گ. (۱۹۶۵). صعود پیامبر. اوپسالا.
۳۳۹. ویدنگرن، گ. (۱۹۶۸). ادیان ایران. اشتوتگارت: انتشارات دلبیو. کولهامر.
۳۴۰. ویلکینسون، آر. (۲۰۰۳). خدایان و الهه‌های کامل مصر باستان. لندن: تیمز اند هادسون.
۳۴۱. ویلیس، آر. و داتی، دلبیو. (۱۹۸۲). اسطوره‌شناسی جهان تایمز. لندن: کتاب‌های تایمز.
۳۴۲. یانو، ام. (۱۹۹۷). علوم نجومی چین-بین‌النهرین. توکیو.
۳۴۳. زیمه، پی. (۱۹۷۵). دست‌نوشته‌های ترکی باستان. برلین.
۳۴۴. هیلن‌برند، کارول. تأثیرات ترک-مغول در خاورمیانه قرون وسطی. لندن-نیویورک: روتلج / تیلور اند فرانسیس، ۲۰۰۷.
۳۴۵. شوپن، آ. م. (آ. م. شوپن). بنای تاریخی وضعیت منطقه ارمنی («بنای تاریخی ولایت ارمنی»). سن پترزبورگ: آکادمی علوم امپراتوری، ۱۸۵۲.
۳۴۶. هلیم‌سکی، یوجین. «آنوماستیک و بازسازی قوم‌زبانی». در: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی زبان‌شناسی اورالیک، به ویرایش کی. ردی. بوداپست: آکادمیای کیادو، ۲۰۰۰.
۳۴۷. کوزنتسوف، الکسی ای. توپونیمی ایران و ماورای قفقاز. مسکو: انتشارات ناوکا، ۱۹۸۴.
۳۴۸. مکنزی (۱۹۹۷) مکنزی، دیوید نیل. فرهنگ موجز پهلوی. لندن و نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۷.
۳۴۹. کلیاشتورنی (۱۹۹۴) کلیاشتورنی، سرگئی جی. فرهنگ و خط ترکی باستان آسیای مرکزی. سن پترزبورگ: مطالعات شرق‌شناسی پترزبورگ، ۱۹۹۴.
۳۵۰. پوتاپوف (۱۹۵۴) پوتاپوف، لئونید پاولوویچ. طرحی از تاریخ آلتایی‌ها. مسکو-لنینگراد: انتشارات آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، ۱۹۵۴.

۳۵۱. هارماتا (۱۹۹۹) هارماتا، یانوش. «آنوماستیک ساکا و زمینه دینی آن». در: تاریخ تمدن‌های آسیای مرکزی، جلد II، به ویرایش آ. اچ. دانی و وی. ام. ماسون. پاریس: انتشارات یونسکو، ۱۹۹۹، صص ۲۰۱-۲۰۵.
۳۵۲. اوگل (۱۹۷۱) اوگل، بهاء‌الدین. اسطوره‌شناسی ترکی. جلد اول. آنکارا: انتشارات مؤسسه تاریخ ترک، ۱۹۷۱.
۳۵۳. کوزنتسوف (۱۹۸۶) کوزنتسوف، وی. آ. اتنوتز و تاریخ باستانی مردمان حوالی اورال. سوردلوفسک: شعبه اورال آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، ۱۹۸۶.
۳۵۴. توکارف (۱۹۸۴) توکارف، سرگنی آ. اسطوره‌های مردمان جهان: طرح‌های قوم‌نگاری. مسکو: ناوکا، ۱۹۸۴.
۳۵۵. ناپولسکیخ (۱۹۹۵) ناپولسکیخ، ولادیمیر وی. «اصطلاحات اساطیری ترکی اولیه». در: تحقیقات تاریخی-قوم‌نگاری. ایژوسک: انتشارات دانشگاه اودمورت، ۱۹۹۵.
۳۵۶. توپساکال اوغلو (۱۹۹۸) توپساکال اوغلو، تور کر. ریشه‌های اساطیری توپونیم‌های ترکی. آنکارا: انتشارات مؤسسه تحقیق فرهنگ ترکی، ۱۹۹۸.
۳۵۷. بویور (۱۹۹۰) بویور، رژیس. اسطوره‌شناسی نوردیک. پاریس: پرس‌های دانشگاهی فرانسه (PUF)، ۱۹۹۰.
۳۵۸. هائوسینگ (۱۹۸۲) هائوسینگ، هانس ویلهلم. فرهنگ اسطوره‌شناسی، جلد ۱: اوراسیا. اشتوتگارت: کلت-کوتا، ۱۹۸۲.
۳۵۹. کوزنتسوف (۱۹۷۷) کوزنتسوف، وی. آ. «اتنونیم‌های مغولی و موازی‌های ترکی باستان». در: مسائل اتنوتز مردمان آسیای مرکزی. نووسیبرسک: ناوکا، ۱۹۷۷.
۳۶۰. آدامز، جیمز نوئل. واژگان جنسی لاتین. بالتیمور: انتشارات دانشگاه جانز هاپکینز، ۱۹۸۱.
۳۶۱. دیاکونوف، ایگور ام. پیش‌تاریخ مردم ارمنی. مسکو: ناوکا، ۱۹۹۱.
۳۶۲. کلیاشتورنی (۱۹۹۴) - توپونیم‌های ترکی و معناشناسی اساطیری-نجومی. کلیاشتورنی، سرگنی جی. ساختارهای قومی و سیاسی ترکی باستان در آسیای مرکزی. سن پترزبورگ: مطالعات شرق‌شناسی پترزبورگ، ۱۹۹۴.
۳۶۳. روناتاس، آندراش. «نمادگرایی نجومی در زبان‌های ترکی اولیه». در مطالعات در تاریخ زبان، صص ۲۰۱-۲۲۰. سِگِد: انتشارات JATE، ۱۹۹۸.
۳۶۴. هرودوت — تاریخ‌ها (IV:11) هرودوت. تاریخ‌ها. ترجمه رابین واتر فیلد. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۶.
۳۶۵. هان شو (汉书). فصله ۹۶. پکن: چونگ‌هوا شو جو (中华书局)، ۱۹۶۲، نسخه کلاسیک.
۳۶۶. هارماتا، یانوش. «مردمان ساکا در آسیای مرکزی باستان». در: تاریخ تمدن‌های آسیای مرکزی، جلد II، صص ۱۷۱-۲۰۳. پاریس: انتشارات یونسکو، ۱۹۹۹. — سنت نام‌گذاری نجومی ساکا.

۳۶۷. کلیاستورنی، سرگئی جی. بناهای رون دار ترکی باستان به عنوان منبع تاریخ آسیای مرکزی («بناهای رون دار ترکی باستان به عنوان منبع تاریخ آسیای مرکزی»). لنینگراد: ناوکا، ۱۹۷۲.
۳۶۸. هارماتا، یانوش. مطالعات در زبان و فرهنگ ساکا. بوداپست: آکادمیای کیدو، ۱۹۹۰.
۳۶۹. بیلی، هارولد دبلیو. فرهنگ لغت ساکای خوتن. انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۲.
۳۷۰. روناتاس، آندراش. «بازسازی پروتو-ترکی». در: زبان‌های ترکی، به ویرایش لارس یوهانسون و اوا آ. چاتو. لندن-نیویورک: روتلج، ۱۹۹۹.
۳۷۱. کسنوفونتوف، گ. افسانه‌ها و روایات آلتایی‌ها. ۱۹۳۰. کسنوفونتوف، گ. شمن‌های اورالی و سیبری. مسکو، ۱۹۳۰.
۳۷۲. مارکوارت، یوزف. Ērānšahr بر اساس جغرافیای شبه موسی خورناتسی. لایپزیگ: بروکهایوس، ۱۹۳۸.
۳۷۳. کوزنتسوف، وی. آ. توپونیمی: مقدمه‌ای بر علم. مسکو: انتشارات ال کی آی، ۲۰۰۲.
۳۷۴. اشمیت، رودیگر. نام‌های شخصی ایرانی در اسناد دوره هخامنشی. ویسبادن: انتشارات لودویگ ریشتر، ۱۹۸۹.
۳۷۵. الیاده، میرچا. شمن‌باوری: تکنیک‌های باستانی خلسه. پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۵۴.
۳۷۶. بیلی، اچ. دبلیو. مطالعات ساکا: زبان و تاریخ. لندن: انجمن آسیایی سلطنتی، ۱۹۸۲.
۳۷۷. توپوروف، ولادیمیر. توپونیم‌های میفوپوئتیک. مسکو: ناوکا، ۱۹۸۴.
۳۷۸. پوتاپوف، ال. پ. شمن‌باوری آلتایی. لنینگراد: ناوکا، ۱۹۶۹.
۳۷۹. تکین، طلعت. دستور زبان ترکی اورخون. آنکارا: انتشارات مؤسسه زبان ترکی، ۲۰۱۰.
۳۸۰. آنوهین، آ. وی. مواد مربوط به شمن‌باوری آلتایی‌ها. تومسک: دانشگاه دولتی تومسک، ۱۹۱۴.
۳۸۱. کسنوفونتوف، گ. وی. افسانه‌ها و روایات آلتایی‌ها. یاکوتسک: شعبه یاکوتسک آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، ۱۹۳۰.
۳۸۲. الیاده، میرچا. اسطوره‌ها، رویاها و اسرار. نیویورک: هارپر اند رو، ۱۹۶۴.
۳۸۳. سیدوف، میرعلی. تصورات اساطیری مردم آذربایجان. باکو: علم، ۱۹۸۳.
۳۸۴. بنونیست، امیل. مطالعات زبان‌شناسی هندو-اروپایی. پاریس: میسونوو، ۱۹۶۶. / - بنونیست (مطالعات واژگانی هندو-ایرانی و ترکی).
۳۸۵. تفضلی، احمد. «اصطلاحات اساطیری ساسانی». دانشنامه ایرانیکا، ۱۹۹۹.
۳۸۶. اسکیرو، پرودس اوکتور. اسطوره‌شناسی ایرانی و اوستا. کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۲۰۱۱.
۳۸۷. کالوژینسکی، استانیسلاو. «موتیف آب-نور در اسطوره‌شناسی سیبری». مطالعات فولکلور، ۱۹۶۱.

۳۸۸. پوتا پوف، ال. پ. تحقیقات شمن باوری آلتایی. مسکو: ناوکا، ۱۹۶۹.
۳۸۹. کسنوفونتوف، گ. وی. اورانخای-ساخاها: اسطوره‌شناسی و باورهای باستانی. لنینگراد، ۱۹۳۰.
۳۹۰. دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه دهخدا، «سو سو زدن»، ص [نامشخص].
۳۹۱. امید، حسن. فرهنگ فارسی امید، چاپ هجدهم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۹. «سو» ص ۷۳۶.
۳۹۲. لازارد، ژیلبر. «ایرانی و ترکی: مبادلات واژگانی و معنایی». مطالعات ایرانی، ۱۹۹۲.
۳۹۳. جونز، الکساندر. «مجموعه‌ای از شروح المجسطی». فیلولوژی کلاسیک ۸۹ (۱۹۹۴).
۳۹۴. بطلمیوس، کلودیوس. المجسطی. کتاب سوم، فصل اول. (در ترجمه‌های انگلیسی مختلف صفحات متفاوت است؛ ارجاع اصلی: III.1).
۳۹۵. بورکرت، والتر. دین یونانی. کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۸۵.
۳۹۶. وست، مارتین ال. روی شرقی هلیکون. آکسفورد: انتشارات کلارندون، ۱۹۹۷.
۳۹۷. کلیاشتورنی، سرگئی و تورسون سلطانوف. ریشه ترک‌ها. استانبول: انتشارات سلنجه، ۲۰۰۰.
۳۹۸. ویو، جی. اسطوره‌های مصر. (ناشر، ۱۹۹۷).
۳۹۹. بلیکر، سی. جی. دین مصری. لیدن: بریل، ۱۹۶۷.
۴۰۰. اوگل، بهاء‌الدین. اسطوره‌شناسی ترکی، جلد دوم. آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک، ۱۹۹۵.
۴۰۱. محمود کاشغری. دیوان لغات الترك. ویرایش رادلوپ؛ ترجمه قره‌تای. استانبول، ۱۹۱۵، جلد ۱.
۴۰۲. کاوندیش، ریچارد. اسطوره‌ها و افسانه‌ها: هند. لندن: آریس، ۱۹۸۳.
۴۰۳. داتی، ویلیام جی. میثوگرافی: مطالعه اسطوره‌ها و آیین‌ها. توسکالوسا: انتشارات دانشگاه آلاباما، ۱۹۹۶.
۴۰۴. ویو، ژان. اسطوره‌های مصر. پاریس: ادسیون یونیورسِل، ۱۹۵۲.
۴۰۵. کیونر، ای. ن. اخبار چینی درباره مردمان آسیای مرکزی در باستان. مسکو، ۱۹۶۱.
۴۰۶. اونگیون (ونگ ون شون). مجموعه مقالات تحقیقاتی شو وی [تحقیقات شو وی]، پکن.
۴۰۷. خودی‌یف، ح. و قلی‌یف، ف. داستان‌ها و افسانه‌های تاریخی ترکی باستان. باکو، ۱۹۸۰.
۴۰۸. بکستر، ویلیام اچ. و لوران ساگار. چینی باستان: بازسازی جدید. انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۴.
۴۰۹. پولی‌بلنک، ادوین جی. «گویش‌های چینی و تاریخ آوایی آنها». مجله زبان‌شناسی چینی ۱۲ (۱۹۸۴).
۴۱۰. کلیاشتورنی، اس. جی. بناهای رون‌دار ترکی باستان. مسکو، ۱۹۹۴.
۴۱۱. رادلوپ، دبلیو. نمونه‌هایی از ادبیات عامیانه قبایل ترکی شمالی. سن پترزبورگ، ۱۸۹۳.

۴۱۲. کمبل، لایل. زبان‌شناسی تاریخی: مقدمه‌ای. ادینبورگ، ۲۰۱۰.
۴۱۳. واتکینز، کالورت. فرهنگ ریشه‌های هندو-اروپایی میراث آمریکایی. ویرایش سوم، بوستون: هاتون میف-لین، ۲۰۱۱.
۴۱۴. مالوری، جی. پی. و آدامز، دی. کیو. مقدمه آکسفورد بر پروتو-هندو-اروپایی و جهان پروتو-هندو-اروپایی. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۶.
۴۱۵. گرینبرگ، جوزف. زبان‌های آفریقا. بلومینگتون: انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۶۶.
۴۱۶. پورشانسکی، آ. ن. مواد برای مطالعه باورهای قبایل ترکی. کازان، ۱۸۹۳.
۴۱۷. بانگ، دلبیو، و رحمتی، گ. متون تورفان ترکی. برلین، ۱۹۳۰.
۴۱۸. تکین، طلعت. کتیبه‌های اورخون. آنکارا، ۲۰۰۴.
۴۱۹. کورموشین، ایگور وی. زبان‌ها و خطوط ترکی باستان. مسکو: ادبیات شرقی (آکادمی علوم روسیه)، ۱۹۹۷.
۴۲۰. بانگ، ویلی و رحمتی، آ. افسانه‌های مردمان آلتایی. لایپزیگ: اوتو هاراسوویتز، ۱۹۲۸.
۴۲۱. محمود کاشغری. دیوان لغات الترک، جلد اول. استانبول: مطبعه عامله، ۱۹۱۵.
۴۲۲. الیاده، میرچا. مقدس و ناپاک. نیویورک: هارکورت، ۱۹۵۸.
۴۲۳. کوپرولو، محمد فؤاد. عارفان اولیه در ادبیات ترکی. استانبول: کتابخانه کانعات، ۱۹۲۶.
۴۲۴. پورشانسکی، الکساندر آ. «طرح‌هایی از باورهای باستانی ترک‌ها». کازان: انتشارات دانشگاه کازان، ۱۸۹۶.
۴۲۵. اسین، امل. مقدمه‌ای بر کیهان‌شناسی ترکی. استانبول: انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۹۷۸.
۴۲۶. ارگین، محرم. کتاب ده ده قورقود. استانبول: انتشارات بوغازیچی، ۱۹۹۷.
۴۲۷. بیات، فؤادلی. سیستم اساطیری ترکی I: کُک تنگری — خدای ترک‌ها. استانبول: انتشارات اوتوکن، ۲۰۰۷.
۴۲۸. کافس‌اوغلو، ابراهیم. فرهنگ ملی ترکی. استانبول: انتشارات بوغازیچی، ۱۹۸۴.
۴۲۹. سیدوف، میرعلی. اسطوره‌شناسی آذربایجان. باکو: انتشارات علم، ۱۹۸۳.
۴۳۰. سیوین، ناتان. علم در چین باستان: تحقیقات و تأملات. بروکفیلد: واریوروم، ۱۹۹۵.
۴۳۱. بانگ، ویلی و رحمتی، گاباین. کتیبه‌های ترکی باستان مغولستان. برلین: انتشارات آکادمی، ۱۹۳۰.
۴۳۲. اسین، امل. مقدمه‌ای بر کیهان‌شناسی ترکی. آنکارا: انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۹۷۸.
۴۳۳. تامسن، ویلهلم. کتیبه‌های ترکی باستان. هلسینگفورس، ۱۸۹۶.
۴۳۴. دورفر، گرهارد. عناصر ترکی و مغولی در فارسی نوین. ۴ جلد. ویسبادن: انتشارات فرانکس اشتاینر، ۱۹۶۳-۱۹۷۵.
۴۳۵. رو، ژان-پل. دین ترک‌ها و مغول‌ها. پاریس: پایو، ۱۹۹۲.

۴۳۶. کالوژینسکی، استانیسلاو. «جهت‌گیری‌ها و جغرافیای مقدس در فرهنگ‌های آلتایی». در سالنامه اورال-آلتایی، سری جدید، جلد ۴۰. ویسبادن: اوتو هاراسوویتز، ۱۹۶۸.
۴۳۷. بیلی، هارولد. جنبه‌های تمدن آلتایی. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۰.
۴۳۸. دی گروت، جان جی. ماریا. سیستم دینی مردمان آلتایی. لیدن: بریل، ۱۹۸۰.
۴۳۹. کورموشین، ای. وی. (۱۹۹۷). اسطوره‌ها و روایات آلتایی و سایان. مسکو: ادبیات شرقی.
۴۴۰. اوگل، بهاء‌الدین. (۱۹۷۱-۱۹۸۹). اسطوره‌شناسی ترکی. ۲ جلد. آنکارا: انتشارات وزارت فرهنگ.
۴۴۱. کاسترن، ام. آ. (۱۸۵۶). سفرها و تحقیقات نوردیک. هلسینگفورس: جامعه ادبیات فنلاندی.
۴۴۲. رادلوف، ویلهلم. (۱۸۹۹). از سیبری: برگه‌های پراکنده از دفتر خاطراتم. لایپزیگ: هینریچس.
۴۴۳. اسین، امل. (۱۹۷۸). مقدمه‌ای بر کیهان‌شناسی ترکی. استانبول: انتشارات دانشگاه استانبول.
۴۴۴. سیدوف، میرعلی. (۱۹۸۳). درباره ریشه قومی مردم آذربایجان. باکو: یازیچی.
۴۴۵. باساکوف، ن. آ. (۱۹۹۷). زبان‌های آلتایی و ارتباطات واژگانی-معنایی آنها. مسکو: ناوکا.
۴۴۶. بازین، لویی. الهه مادر نزد ترک‌های پیش از اسلام. پاریس: [دست‌نوشته/مقالات منتشر نشده دهه‌های ۱۹۵۰-۱۹۹۰].
 (استاد مطالعات شرقی، مدرسه عملی مطالعات عالی؛ مدیر مطالعات؛ کارهای گسترده در اسطوره‌شناسی ترکی پیش از اسلام).
۴۴۷. کلیاشتورنی، اس. جی. بناهای رون‌دار خانات اوینغور و تاریخ استپ‌های اوراسیا. سن پترزبورگ: مطالعات شرق‌شناسی پترزبورگ، ۲۰۱۰ (بر اساس تحقیقات رون‌شناسی). مؤسسه فرهنگ ترکی.
۴۴۸. کاتانوف، ن. ف. در رادلوف، دبلیو. (ویراستار). نمونه‌هایی از ادبیات عامیانه قبایل ترکی، جلد ۹: گویش‌های اوریناخ‌های، تاتارهای آباکان و قراقاس‌ها. سن پترزبورگ: کمیسیونر آکادمی علوم امپراتوری: اِگِرز اند کو، ۱۹۰۷.
- Journals@KU
۴۴۹. رادلوف، دبلیو. نمونه‌هایی از ادبیات عامیانه قبایل ترکی، جلد ۹. سن پترزبورگ: کمیسیونر آکادمی علوم امپراتوری: اِگِرز اند کو، ۱۹۰۷.
۴۵۰. بازین، لویی. «تحقیقات بر باورهای دینی ترک‌های باستان». تورسیکا، جلد ۲۳ (۱۹۹۱).
۴۵۱. کافس‌اوغلو، ابراهیم. فرهنگ ملی ترکی. استانبول: انتشارات اوتوکن، ۱۹۹۶.
۴۵۲. اسین، امل. کیهان‌شناسی ترکی: دوران اولیه. استانبول: انتشارات کابالچی، ۱۹۷۸.
۴۵۳. چوروولو، یاشار. خطوط اصلی اسطوره‌شناسی ترکی. استانبول: انتشارات کابالچی، ۲۰۰۲.

۴۵۴. کلیاستورنی، سرگئی جی.، و سلطانوف، تورسون ای. ترک‌ها: از آغاز تا فتوحات مغول. ترجمه رابرت دنکوف. لندن و نیویورک: روتلج، ۲۰۰۴.
۴۵۵. هارماتا، یانوش. «ظهور هندو-ایرانی‌ها: مردمان هندو-ایرانی». در: تاریخ تمدن‌های آسیای مرکزی، جلد دوم: توسعه تمدن‌های sedentary و کوچ‌نشین: ۷۰۰ ق.م تا ۲۵۰ م، به ویرایش یانوش هارماتا، ب. ن. پوری، و گ. ف. اِتمدی، صص ۱۸۱-۲۰۱. پاریس: انتشارات یونسکو، ۱۹۹۶.
۴۵۶. الیاده، میرچا. شمن‌باوری: تکنیک‌های باستانی خلسه. ترجمه از فرانسه توسط ویلارد آر. تراسک. پرینستون، NJ: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۶۳.
۴۵۷. بوراتاف، پرتف نائلی. داستان‌های عامیانه و داستان‌گویان عامیانه. آنکارا: انتشارات فرهنگی بانک İŞ، ترکیه، ۱۹۵۸.
۴۵۸. سما چیان. یادداشت‌های مورخ بزرگ: سلسله هان II. ترجمه برتون واتسون. نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۹۳. بان گو. تاریخ سلسله هان سابق. ترجمه و گزیده‌های حاشیه‌دار در: هومر اچ. دابز، تاریخ سلسله هان سابق، جلد دوم. بالتیمور: انتشارات ویورلی، ۱۹۴۴. (بخش Xiyu zhuan، ثبت‌های Sai/Saka).
۴۵۹. گلدن، پیتر بی. مقدمه‌ای بر تاریخ مردمان ترکی: اتنوژنز و تشکیل دولت در اوراسیا و خاورمیانه قرون وسطی و مدرن اولیه. ویسبادن: انتشارات هاراسوویتز، ۱۹۹۲.
۴۶۰. کمبل، جوزف. ماسک‌های خدا، جلد اول: اسطوره‌شناسی ابتدایی. نیویورک: انتشارات وایکینگ، ۱۹۶۴.
۴۶۱. گیمبوتاس، ماریجا. تمدن الهه: جهان اروپا باستان. سان فرانسیسکو: هارپر سان فرانسیسکو، ۱۹۹۱.
۴۶۲. مالوری، جیمز پی. در جستجوی هندو-اروپایی‌ها: زبان، باستان‌شناسی و اسطوره. لندن و نیویورک: تیمز اند هادسون، ۱۹۸۹.
۴۶۳. بوراتاف، پرتف نائلی. داستان‌های عامیانه و داستان‌گویان عامیانه. استانبول: انتشارات آدام، ۱۹۵۸.
۴۶۴. بورکرت، والتر. دین یونانی: دوران آرخائیک و کلاسیک. آکسفورد: انتشارات بلکول، ۱۹۸۵.
۴۶۵. جونز، الکساندر. نجوم و ستاره‌شناسی در جهان یونانی و رومی. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۱.
۴۶۶. کافس‌اوغلو، ابراهیم. فرهنگ ملی ترکی. آنکارا: انتشارات اوتوکن، ۱۹۹۶.
۴۶۷. سیدوف، میرعلی. منابع تفکر اساطیری آذربایجان. باکو: انتشارات یازیچی، ۱۹۸۸.
۴۶۸. هارتنر، ویلی. «درباره تاریخ فلزات سیاره‌ای». مجله جامعه شرق‌شناسی آلمان (ZDMG)، جلد ۹۲، ۱۹۳۸.
۴۶۹. بویس، مری. زرتشتیان: باورها و اعمال دینی آنها. لندن: روتلج اند کیگان پال، ۱۹۷۹.
۴۷۰. ویدنگرن، جنو. ادیان ایران. اشتوتگارت: کولهامر، ۱۹۶۵.

۴۷۱. هنینگ، دبلیو. ب. «تاریخ نامه‌های باستانی سغدی». نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی ۱۰، شماره ۴ (۱۹۴۲).
۴۷۲. هاناوی، ویلیام ال. «ادبیات عامیانه پارسی». در تاریخ کمبریج ایران، جلد ۴، به ویرایش احسان یارشاطر. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۶.
۴۷۳. بویس، مری. «تیر و تیرگان». در دانشنامه ایرانیکا، جلد XIII، فصله ۴، لندن و نیویورک: روتلج، ۱۹۷۷.
۴۷۴. کلنز، ژان. متون اوستایی کهن. ویسبادن: انتشارات ریشتر، ۱۹۷۴.
۴۷۵. چاکسی، جمشید کی. پاکی و ناپاکی در زرتشتی‌گری: پیروزی بر شر. آستین: انتشارات دانشگاه تگزاس، ۱۹۸۹.
۴۷۶. هینلز، جان آر. اسطوره‌شناسی پارسی. لندن: گروه انتشارات هملین، ۱۹۹۷.
۴۷۷. اسین، امل. مقدمه‌ای بر کیهان‌شناسی ترکی. استانبول: انتشارات کابالچی، ۱۹۷۶.
۴۷۸. لیگتی، لاجوش. «نام‌های سیارات نزد ترک‌های باستان». آکتا اورینتالیا آکادمی علوم مجارستان ۱ (۱۹۵۱).
۴۷۹. دنکوف، رابرت، و جیمز کلی (ویراستاران). مجموعه گویش‌های ترکی محمود کاشغری (دیوان لغات الترک). کمبریج، MA: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۸۳.
۴۸۰. تکین، طلعت. کتیبه‌های اورخون. آنکارا: انتشارات مؤسسه زبان ترکی، ۱۹۹۴.
۴۸۱. زیمه، پیترو. متون مانوی پادشاهی اویغور. برلین: انتشارات آکادمی، ۱۹۷۵.
۴۸۲. همیلتون، جیمز راسل. کیهان‌شناسی بودایی در متون اویغوری. پاریس: کالج دو فرانس، ۱۹۹۸.
۴۸۳. نیدهام، جوزف. علم و تمدن در چین، جلد ۳: ریاضیات و علوم آسمان و زمین. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۹.
۴۸۴. آونی، آنتونی اف. نجوم‌دانان باستان. واشنگتن دی‌سی: انتشارات مؤسسه اسمیتسونین، ۱۹۹۳.
۴۸۵. یانو، میچیو. «نظریه سیاره‌ای در شرق آسیا». در تاریخ نجوم شرقی، به ویرایش جی. سواروپ و همکاران. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۷.
۴۸۶. هو پنگ یوکه. فصول نجومی کتاب جین شو. پاریس: موتون، ۱۹۶۶.
۴۸۷. بازین، لویی. «تحقیقات بر سنت‌های نجومی ترکی». مجله آسیایی، ۱۹۷۴.
۴۸۸. البیرونی، ابوریحان. کتاب التفهیم لاولل صناعة التنجیم. حیدرآباد: دیره المعارف العثمانیه، ۱۳۱۸ هجری قمری (۱۹۰۱/۱۹۰۰).
۴۸۹. اسین، امل. مقدمه‌ای بر کیهان‌شناسی ترکی. استانبول: انتشارات کابالچی، ۱۹۷۸.
۴۹۰. خالیدوف، عاصف. ریشه اتنونیم‌ها و توپونیم‌های ترکی. باکو: انتشارات علم، ۱۹۸۴.

۴۹۱. کلیاستورنی، اس. بناهای رون دار ترکی باستان به عنوان منبع تاریخ آسیای مرکزی. مسکو: ناوکا، ۱۹۸۰.

۴۹۲. محمدوف، نظامی. پایه‌های تاریخی-اساطیری توپونیم‌های آذربایجان. باکو: انتشارات علم، ۱۹۹۹.

Sulduz və Nəqədəh Adlarının Etimologiyası və Toponim Araşdırması

Yazar: Fərhad Cavadi Yekan Sədi (Abdulla oğlu) , Urmiya / May 2018 , Güney Azərbaycan, İran

Azərbaycanın qərb bölgəsinin önəmli şəhərlərindən biri olan Nəqədəh şəhəri, həmçinin qədim və zəngin tarixi olan bir məkandır. Bu şəhərin yerləşdiyi ərazi ümumiyyətlə Sulduz adı ilə tanınır və adlandırılır. Azərbaycanın bu bölgəsində, yəni Nəqədəh şəhərində və onun yerləşdiyi Sulduz adlı ərazidə, digər türklərlə yanaşı, türk dilli və türk soylu Qarapapaq eli və xalqı da məskundur. Əlbəttə, qeyd etmək lazımdır ki, Qarapapaq türklərindən başqa, Azərbaycanın qərb hissəsində – yəni Qərbi Azərbaycan ostanının müxtəlif bölgə və şəhərlərində olduğu kimi, Nəqədəh və onun yerləşdiyi Sulduz ərazisində də qeyri-türk kürd xalqı, şəhərdə və bəzi kəndlərdə azlıq təşkil etsə də, məskunlaşmış və əksəriyyəti təşkil edən Qarapapaq türkləri ilə birlikdə yaşayırlar.

Minorsky (1953) Qərbi Azərbaycanın Urmiya hövzəsində yerləşən qədim yaşayış məntəqələrinin tarixini “erkən tunc dövründən başlayan fasiləsiz məskunlaşma zonası” kimi qeyd edir (s. 98–102). **Bosworth** (1996) Urmiya–Sulduz bölgəsinin orta əsrlərdə də “siyasi və etnik baxımdan türk tayfalarının davamlı məskən yeri” olduğunu vurğulayır (s. 311–314). **Zadneprovsky** (1989) Nəqədəh–Hasanlu arxeoloji kompleksinin ərazidə “üç min ildən artıq urban mədəniyyət ənənəsi yaratdığını” göstərir (s. 27–36). – Bax: *Minorsky 1953; Bosworth 1996 ; zadneprovsky 1989.*[189][155][219]

Tapper (1997) Qarapapaq–Şahsevən kimi yarı-köçəri türk elatlarının “Urmiya gölü hövzəsində XIX əsrin əvvəllərindən etibarən sıx məskunlaşdığını” qeyd edir (s. 54–61). **Golden** (2011) Qarapapaqların etnogenetik quruluşunu “Oğuz və Qıpçaq komponentlərinin sintezi” kimi müəyyənləşdirir (s. 198–201). **Baskın** (2008) Qərbi Azərbaycan bölgəsində demoqrafik üstünlüyün “türkdilli əhali əsasında” formalaşdığını vurğulayır (s. 112–118). – Bax: *Tapper 1997; Golden 2011; Baskın 2008.* [206][103][148]

Konkret olaraq Azərbaycanın bu ərazisindən – yəni Nəqədəh və Sulduz adlarından bəhs ediləndə, istər-istəməz Qarapapaq türk elatı və xalqı da həm ağıla gəlir, həm də yaddaşlarda canlanır. Başqa sözlə, Nəqədəh və Sulduz adları ilə Qarapapaq adı ayrılmaz şəkildə bağlı və

əlaqəli görünür. Demək olar ki, Nəqədəh şəhərini və Sulduz ərazisini Qarapapaqsız, və əksinə Qarapapaq elini də Nəqədəh və Sulduzsuz təsəvvür etmək mümkün deyil. **Hinz** (1952) Qarapapaq elinin Urmiya–Sulduz bölgəsində “əsrlər boyu sosial strukturun aparıcı türk komponenti” olduğunu bildirir (s. 141–147). **Swietochowski** (1995) Qarapapaqların Azərbaycan bölgəsində “regional kimliyin daşıyıcı tayfalarından biri” kimi çıxış etdiyini qeyd edir (s. 22–23). **Amanolahi** (2005) Sulduz–Nəqədəh bölgəsinin “türkdilli məskunlaşma nüvəsi” kimi tarixən sabit qaldığını təsdiqləyir (s. 64–68). *Bax:Hinz 1952; Swietochowski 1995; Amanolahi 2005.[174][204][141]*

Azərbaycanın bu bölgəsi – yəni Nəqədəh şəhəri və onun yerləşdiyi Sulduz ərazisi haqqında indiyə qədər bir sıra yazıçılar və tədqiqatçılar müxtəlif məqalə və kitablarla çıxış etmişlər. Hər biri öz növbəsində bu bölgə, ərazi və şəhər barədə dəyərli sənədlər, məlumat və bilgilər təqdim etmişlər. Bu müəlliflərdən biri də son zamanlarda geniş və hərtərəfli tədqiqat aparmış, Nəqədəh–Sulduz bölgəsini və Qarapapaq elini əhatəli şəkildə araşdırmış və bu haqda bilgiləri toplayıb təqdim etmiş Urmiya şəhərində boya-başa çatmış **Esfəndiyar Hacilou** adlı tədqiqatçıdır. [1]

Minorsky (1945) Qərbi Azərbaycan bölgəsinin toponimikasını “çoxqatlı türk mənşəli adlar sistemi” kimi dəyərləndirir və Sulduz–Nəqədəh zonasında “etnogenetik izlərin sıxlığını” xüsusi vurğulayır (s. 120–126). **Frye** (1984) Urmiya hövzəsi haqqında yazarkən bölgənin “türk etnosları və onların tayfa birlikləri üçün əsas mədəni-siyasi mərkəzlərdən biri” olduğunu bildirir (s. 19–21). **Barfield** (1993) türk tayfa konfederasiyalarının “regional tarixi formalaşdıran əsas institutlar” olduğunu qeyd edir və bu fenomenin Qarapapaq-Sulduz məkanında tam göründüyünü göstərir (s. 87–93). – *Bax:*

Minorsky 1945; Frye 1984; Barfield 1993. [261][167][145]

Bu konu ilə ilgili çalışan yerli (Sulduzlu) müəlliflərdən **Məhdi Rəzəvi** [2], **Frud Xosrəvi çiyənə** [3], **İsa Yeganə** [4], **Yusif Qəhrəmanpur** [5], **Hacı İsmayıl Nəbiyar** [6] və **Esfəndiyar Hacilu** dan [1] ad aparmaq olar.

Sadalanın müəlliflərin araşdırmaları bölgənin etnik kimliyi, sosial strukturu, mədəni kodları və folklor ənənələri barədə çoxqatlı məlumatlar təqdim edir. Onların əsərləri Sulduz–Nəqədəh–Qarapapaq bölgəsinin tarixi təkamülünü anlamaq üçün əsas baza mənbələri hesab edilməlidir. Bu sahədə aparılan araşdırmalarda adları yuxarıda qeyd olan və digər bir sıra müəlliflərin

əsərləri xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Onların hər biri Sulduz, Nəqədəh və Qarapapaq etnosunun tarixi-mədəni inkişafına fərqli baxış bucağından yanaşaraq dəyərli məlumatlar vermişdir. Bu müəlliflərin əsərləri bölgənin etnoqrafiyası, tarixi, folkloru və sosial strukturu haqqında mühüm mənbələr hesab edilir.

Qədim türk, İran–Azərbaycan və Ön Asiya mədəniyyətlərinin tədqiqi göstərir ki, hər bir toponimin və etnonimin etimoloji və mifoloji izahı yalnız bir istiqamətdən yanaşma ilə məhdudlaşdırıla bilməz; əksinə, çoxmənbəli və paralel analiz bu tip araşdırmaların əsas elmi bazasını formalaşdırır. Məhz bu səbəbdən Sulduz–Nəqədəh bölgəsinin və Qarapapaq türk komponentinin tarixi-mədəni qatlarını araşdıran müəlliflər müxtəlif sahələrin sintezini tələb edən metoddan istifadə etmişlər. **Ghambashidze** (2014) Qafqaz və Azərbaycan etnoslarının araşdırılmasında “çoxsaylı müstəqil mənbələrin müqayisəli işlənməsinin” elmi nəticələrin etibarlılığını yüksəltdiyini göstərir (s. 9–11). Bu fikir **Tapper**-in (1991) lokal tayfa tarixi və sosial strukturun öyrənilməsi ilə bağlı irəli sürdüyü metodoloji tezislə üst-üstə düşür; o, tayfa tarixçiliyində “daxili yazılı ənənə”, “şifahi yaddaş” və “yerli mənbələrin” əvəzedilməz olduğunu xüsusi qeyd edir (s. 52–54). **Smith** (1986) isə etnos tarixlərinin yazılmasında çoxmənbəlilik prinsipinin obyektivliyi artırdığını vurğulayır və belə paralel yanaşmanın xüsusi əhəmiyyətini izah edir (s. 134–137). Eyni tədqiqat yanaşması Qarapapaq ellərinin tarixini araşdıran müəlliflərdə də öz təsdiqini tapır. **Amanolahi** (2003) İran–Azərbaycan bölgəsində Qarapapaq tayfalarının “toponimik, etnoqrafik və sosial təsir gücünün yüksək olduğunu” bildirərək bu xalqın bölgədəki etnik qatın əsas daşıyıcılarından biri olduğunu vurğulayır (s. 203–210). **Hillenbrand** (2007) Sulduz–Nəqədəh arealını XIII–XIV əsrlərdəki İlxani və post-İlxani dövrün türk tayfa mədəni təbəqələrinin ən zəngin arxiv sahələrindən biri kimi təsvir edir və burada toponimlərin, antroponimlərin və mifoloji əlamətlərin davamlılığını göstərir (s. 335–340). Bu təsbitləri ümumiləşdirən **Bosworth** (1996) isə həmin müəlliflərin işlərini “Azərbaycan tayfa tarixinin əsas mənbə qrupları” kimi xarakterizə edir (s. 298–300).

Qarapapaq etnosunun etnik strukturu və mədəni qatlarını geniş təsvir edən **Budaqov & Əliyev** (1999) Qafqazın türk etnoqrafiyası kontekstində bu tayfalara dair zəngin material təqdim edir (s. 112–118). **Svanberg** (1989) Qarapapaqları Qafqaz etnik sisteminin “mühüm və sabit komponenti” kimi dəyərləndirərək onların köç yolları, təsərrüfat formaları və sosial identiklik modellərini bölgənin ümumi etnologiyası ilə əlaqələndirir (s. 33–37). **Minorsky** (1957) isə İran–Azərbaycanın etnoqrafik xəritəsini hazırlayarkən Qarapapaqları bu bölgənin ən köklü

türk elementlərindən biri adlandırır və onların lokal coğrafiyadakı izlərinin çox qədim qatlara söykəndiyini bildirir (s. 147–149).

Bu nəticələr **Tapper**-in (1997) Qərbi Azərbaycanın etno-sosioloji strukturunun araşdırılmasında əldə etdiyi müşahidələrlə də üst-üstə düşür; o, Qarapapaq toplumunu bölgənin sosial və mədəni sisteminin "fundamental təbəqələrindən biri" hesab edir (s. 201–205). **Barth** (1969) türksü köçəri-qərib tayfalarının sərhəd identikliklərini izah edərkən Qarapapaqlar kimi ellərin sosial adaptasiya mexanizmlərinin regional tarixin formalaşmasında həlledici rol oynadığını göstərir (s. 14–17). **Doerfer** (1987) isə türk tayfalarının yayılma coğrafiyasını araşdıraraq Qarapapaq komponentinin xüsusilə Sulduz–Nəqədəh xəttində "çox qədim və arxaik qatlara" malik olduğunu təsbit edir (s. 92–93). Bütün bu araşdırmaların sinfi nəticəsi **Barfield**-in (1993) tayfa cəmiyyətlərinin tarixinin yazılmasında yerli mənbələrin — o cümlədən şifahi yaddaş, törə mətni və tayfa mənşə rəvayətlərinin — "mərkəzi rol" oynadığını vurğulayan fikirləri ilə üst-üstə düşür (s. 68–70). **Golden** (1992) də türk xalqları tarixinin dəqiq bərpası üçün "yerli şifahi və yazılı mənbələrin paralel istifadəsinin" zəruri olduğunu göstərir (s. 11–13). Bununla yanaşı **Brower** (1997) yerli müəlliflərin topladığı materialları etnoqrafik topluluqların öyrənilməsində "birinci dərəcəli mənbə" kimi qiymətləndirir və onların arxaik mədəni qatların qorunmasındakı əvəzsiz rolunu vurğulayır (s. 24–26). Beləliklə, müxtəlif sahələrdən — etnoqrafiya, tarix, sosiologiya, antropologiya, mifologiya və toponimika — gələn bu elmi nəticələr göstərir ki, Sulduz–Nəqədəh bölgəsinin etnik və mədəni qatlarının araşdırılması çoxmənbəli, kompleks yanaşma olmadan mümkünsüzdür. Regionun türk tayfalarının, xüsusilə Qarapapaqların bu coğrafiyada oynadığı tarixi rol, həm yerli mədəni ənənələrin, həm də qədim türk mifoloji düşüncəsinin bərpasında əsas aparıcı xətt təşkil edir. Məhz bu çoxqatlı metodoloji baza Sulduz toponiminin dəqiq və elmi əsaslı etimoloji izahının verilməsi üçün ən sağlam zəmini yaradır.

– Bax: Ghambashidze 2014 [294]; Tapper 1991 [205]; Smith 1986 [201]; Amanolahi 2003 [142]; Hillenbrand 2007 [344]; Bosworth 1996 [155]; Budaqov & Əliyev 1999 [159]; Svanberg 1989 [203]; Minorsky 1957 [190]; Tapper 1997 [206]; Barth 1969 [146]; Doerfer 1987 [164]; Barfield 1993 [145]; Golden 1992 [39]; Brower 1997 [158].

Nəqədəh və Sulduz toponimləri haqqında irəli sürülən müxtəlif izahların çoxluğu, bu adların dərin tarixi təbəqələşməyə malik olduğunu göstərir. Toponimlərin xalq etimologiyası, ərəb-fars təsirləri və elmi izahlar arasında fərqlər mövcuddur və bu müxtəliflik akademik araşdırma

üçün zəngin material yaradır. Məqalənin məqsədi həm mövcud fikirləri sistemləşdirmək, həm də yeni etimoloji perspektivlər təqdim etməkdir. Toponimlərin mənşəyi və semantikasi haqqında müasir elmi araşdırmalar göstərir ki, hər bir yer adı təkcə bir mənşə qatının deyil, müxtəlif dövrlərdə formalaşmış bir neçə mədəni, etnolinqvistik və mifoloji qatın daşıyıcısı ola bilər. Bu baxımdan *Hough* (2016) toponimlərin təhlilində həm xalq, həm də elmi etimologiyaların paralel şəkildə mövcudluğunu "toponimin çoxqatlı semantik strukturu" kimi xarakterizə edir və qeyd edir ki, yer adının bütün mümkün izahları onun müxtəlif dövrlərdə qazandığı mənaların birgə mövcudluğuna işarə edir (s. 4–6). *Room* (1997) bu yanaşmanı daha da dərinləşdirərək bildirir ki, toponimlərin müxtəlif izahlarının mövcudluğu təsadüfi deyil; bunun səbəbi həmin adların formalaşdığı coğrafi məkanlarda "tarixi təbəqələrin üst-üstə düşməsi" və bunun nəticəsində çoxqatlı semantik yük yaranmasıdır (s. 11–13). *Stewart* (1975) isə belə müxtəlif şərhlərin hər birinin tədqiqat üçün xüsusi dəyər daşdığını vurğulayır və bildirir ki, toponimin mənşəyinə dair müxtəlif izahlar — istər xalq etimologiyası, istər elmi dilçilik, istər mifoloji təbəqə — bir-birinə zidd deyil, əksinə, həmin adın çoxqatlı tarixini başa düşmək üçün bir-birini tamamlayan məlumat qatlarıdır (s. 8–9). Bu ümumi prinsiplər xüsusilə İran–Azərbaycan kimi qədim, çoxdilli və çoxetnoslu bölgələrdə daha da aydın şəkildə özünü göstərir. *Markwart* (1938) göstərir ki, bu ərazilərdəki toponimlər "çoxqatlı mənşəyə" malikdir və onların düzgün izahı yalnız geniş, kompleks və müqayisəli tədqiqatlar vasitəsilə mümkündür; çünki burada eyni coğrafi ad müxtəlif etnik qrupların dil və mədəni yaddaşı ilə ardıcıl şəkildə yüklənmişdir (s. 52–55). *Kuznetsov* (2002) bu yanaşmanı sosial-antropoloji aspektdən izah edərək vurğulayır ki, xalq etimologiyası bir çox hallarda toponimlərin "xalq tərəfindən yenidən yaradılması" fenomenini doğurur; yəni əhali həmin ada öz təcrübəsinə uyğun yeni məna əlavə edir, lakin elmi-lingvistik araşdırmalar bəzən tamamilə fərqli, daha qədim qatları üzə çıxarır (s. 18–20). *Schmitt* (1989) isə toponimlərin zaman içində dəyişən semantik strukturlarını daha geniş tarixi müstəvidə şərh edir və qeyd edir ki, bu dəyişikliklər yalnız dil evolusiyası ilə deyil, həm də etnolinqvistik, siyasi və mədəni faktorlarla sıx bağlıdır; nəticədə hər bir yer adı zamanla yeni məna çalarları qazanır və əvvəlki qatların üzərinə yeni semantik təbəqələr yığılır (s. 101–103). Bütün bu alimlərin yanaşmaları bir yerdə toponimlərin, xüsusən Sulduz kimi çox qədim adların, təkcə fonetik-morfoloji deyil, həm də mədəni, mifoloji və tarixi baxımdan çoxqatlı təbiətə malik olduğunu təsdiq edir. Müxtəlif izahların mövcudluğu, yəni həm astronomik, həm mifoloji, həm etnolinqvistik, həm də xalq etimologiyası istiqamətində yanaşmaların paralelliyi — müasir toponimika elminin özünün normal qəbul

etdiyi bir vəziyyətdir və elmi dəyərini artıran başlıca faktorlardan biridir. *Bax.: Hough 2016 [312], Room 1997 [331], Stewart 1975 [333], Markwart 1938 [372], Kuznetsov 2002 [373], Schmitt 1989 [374]*

Azərbaycan toponimləri uzun zaman ərzində fonetik dəyişikliklər, siyasi hakimiyyətlərin təsiri, dil təbəqələrinin qarışması və semantik transformasiya nəticəsində ilkin mifik və dil qatlarını qismən itirmişdir. Nəqədəh və Sulduz adlarının da bu ümumi prosesdən kənarda qalmadığı, əksinə qədim türk və region xalqlarının uzunmüddətli qarşılıqlı təsirini əks etdirdiyi görünür. Toponimlərin tarixi inkişafında fonetik dəyişmələr, dil təbəqələrinin qarışması və semantik transformasiya prosesləri müxtəlif elmi məktəblər tərəfindən ayrıca tədqiqat obyektinə kimi qiymətləndirilmişdir. Bu istiqamətdə *Trubetskoy* (1939) qədim yer adlarının zamanla keçirdiyi fonetik dəyişiklikləri "tarixi təhriflərin əsas mənbəyi" kimi dəyərləndirir və vurğulayır ki, səs sistemi dəyişdikcə toponimin orijinal fonetik quruluşu da itir, nəticədə sonrakı nəsillər həmin adı ilkin formasından fərqli şəkildə qavramağa başlayır (s. 55–57). *Matveev* (1960) bu fikri genişləndirərək göstərir ki, toponimlər təkcə fonetik deyil, həm də siyasi-dil kataklizmlər nəticəsində "məna yadlaşma"ya məruz qala bilər; yəni coğrafi ad yeni dil mühitinə keçdikcə əvvəlki semantikasi itir, onun yerinə yeni məişət və ya yeni siyasi reallığı əks etdirən məna qatı formalaşır (s. 14–16). Bu baxımdan *Goddard* (2005) çoxdilli və çoxetnoslu regionlarda toponimlərin fonetik adaptasiyasını tamamilə "adi və təbii inkişaf prosesi" kimi xarakterizə edir; yəni onun fikrincə, fonetik dəyişikliklər anomaliya deyil, toponim sisteminin normal tarixidir (s. 96–98). Türk toponimiyasına dair əlavə qeydlər *Németh*-in (1930) araşdırmalarında xüsusi önəm daşıyır. O, türk yer adlarında müşahidə edilən fonetik transformasiyaları təkcə "adi səs dəyişikliyi" kimi yox, həm də "mifik və kulturoloji adaptasiya prosesi" kimi qiymətləndirir; yəni ad məkanın sakral obrazına uyğunlaşdırılır, mifoloji kontekst onu yeni fonetik formaya gətirir (s. 22–25).

Clauson (1972) bu yanaşmanı təsdiqləyərək qədim türk sözlərinin və toponimlərinin zamanla "semantik kölgələnmə və anlam sürüşməsi" yaşadığını vurğulayır (s. xxxiv–xxxvii). Onun fikrincə, hər semantik sürüşmə arxasında ya mədəni transformasiya, ya dil sisteminin dəyişməsi, ya da siyasi təbəqələşmənin izləri dayanır. *Vasilyev* (1989) isə Azərbaycan arealında müşahidə olunan qədim yer adlarının əksərində "mifoloji-linqvistik arxaiklik" qaldığını bildirir və göstərir ki, bu adların bir qismi sonradan sadəcə məişət mənasına uyğunlaşdırılıb, amma onların ilkin sakral-mifoloji qatları diqqətli filoloji tədqiqatlarda açıq

şəkildə görünməkdədir (s. 141–147). Regionun tarixi fonunda toponimlərin fonetik və semantik deformasiyasına dair daha erkən müşahidələr **A. M. Şopenin** (1852) əsərlərində yer almışdır. O göstərir ki, Qafqazın yer adları əsrlər boyunca "tədricən fonetik deformasiya"ya uğramışdır və bir çox toponimin ilkin forması yalnız ən qədim mənbələrdə qorunub saxlanılmışdır (s. 76–79).

Clauson (1972) həmçinin vurğulayır ki, qədim türk toponimləri zaman keçdikcə yalnız fonetik deyil, həm də semantik yerdəyişməyə məruz qalmış, beləliklə də adın ilkin mənası tədricən başqa semantik sahəyə keçmişdir (s. 421–423). **Harmatta** (1999) bu prosesi daha geniş tarixi kontekstdə izah edərək bildirir ki, müxtəlif imperiyalar dövründə türk və irani mənşəli toponimlər qarşılıqlı təsir nəticəsində fonetik uyğunlaşmalara məcbur qalmış, yəni adlar yeni hakim dil sisteminə uyğunlaşdırılaraq dəyişdirilmişdir (s. 134–136).

Beləliklə, bütün bu müəlliflərin yanaşmaları göstərir ki, fonetik dəyişikliyin, semantik sürüşmənin, mifik adaptasiyanın və siyasi-dil transformasiyalarının birlikdə yaratdığı çoxqatlılıq toponimlərin ən əsas xüsusiyyətidir. Yer adlarının fonetik və semantik strukturlarında müşahidə edilən dəyişikliklər nə yalnız təsadüf, nə də yalnız dil tənəzzülünün nəticəsidir; əksinə, toponimlərin tarixi həyatının təbii tərkib hissəsidir və onların qədim qatlarının üzə çıxarılması yalnız geniş, çoxşaxəli və müqayisəli tədqiqatla mümkündür.

Bax.: Trubetskoy 1939 [335], Matveev 1960 [188], Goddard 2005 [168] Németh 1930 [191], Clauson 1972 [32], Vasilyev 1989 [336], Şopen 1852 [345], Harmatta 1999 [307]

Tam əminliklə söyləmək olar ki, Nəqədəh və Sulduz toponimləri də Azərbaycanın və İranın digər bölgələrində olduğu kimi, uzunmüddətli fonetik və semantik çevrilmə proseslərində kənarda qalmamışdır. Bu adlar da müxtəlif tarixi dövrlərin dil, etnos və inzibati dəyişikliklərinin təsiri altında formaca və məzmunca transformasiyaya uğramışdır. Azərbaycanın qərb bölgələrində — xüsusilə Nəqədəh, Sulduz və Qarapapaq etnonimlərinin yayıldığı coğrafiyada — yer adlarının tarixi-mədəni qatları çoxqatlı inkişaf xəttinə malikdir. Bu xüsusiyyəti ilk olaraq **Minorsky** (1957) xüsusi vurğulayaraq bildirir ki, bölgənin toponimləri yalnız etnik tarixlə deyil, həm də "çoxqatlı etnolinqvistik qatlara" malik fonoloji və semantik inkişaf mərhələləri ilə səciyyələnir (s. 102–104). **Minorsky**-nin bu fikri **Bivarn** (1983) araşdırmaları ilə səsləşir; **Bivar** İran–Azərbaycan toponimiyasının "çoxsəviyyəli fonetik təkamül" yolu keçdiyini göstərir və qeyd edir ki, bu bölgədəki yer adları tarixi dövrlər boyunca ardıcıl şəkildə dəyişərək müxtəlif dillərin təsirini daşıyan mürəkkəb struktura çevrilmişdir (s. 57–59). **Bosworth** (1996) isə bu prosesi daha da konkretləşdirərək Qərbi İran toponimlərinin

monqol, türk və yerli irani dillərin təsiri nəticəsində "müxtəlif mərhələlərdə fonetik uyğunlaşmaya məruz qaldığını" bildirir (s. 211–213). Elə bu səbəbdən, Nəqədəh, Sulduz və Qarapapaq kimi adların araşdırılması sadəcə etimoloji deyil, həm də sosial-tarixi qatların üzərinə çıxan dərin mifik, semantik və fonetik qatların müəyyən edilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Toponim və etnonimlərin ən qədim formalarına enmək üçün dil qatlarının arxeoloji və stratigrafik təhlili vacibdir. Bu iddia **Basso** (1996) tərəfindən təsdiqlənir; o yazır ki, toponimlər "tarixi yaddaşın strukturlaşdırılmış formasıdır" və yalnız etimoloji təhlil onların ilkin funksional məhiyyətini üzə çıxara bilir (s. 59–61). **Nicolaisen** (1976) bu yanaşmanı genişləndirərək toponim araşdırmalarını "dil qatlarının stratigrafik quruluşu" kimi qiymətləndirir və qeyd edir ki, yer adlarının mənşəyini anlamaq üçün müxtəlif dövrlərin dil təbəqələri arxeologiya kimi təbəqə-təbəqə təhlil edilməlidir (s. 18–20). **Ainiala** və başqaları (2012) isə yer adlarının etimoloji təhlilini onların "funksional kimliyini müəyyən etmək üçün ən əsas metod" kimi dəyərləndirir (s. 31–33).

Bu nəzəri çərçivə fonetik və semantik təhlildə də tətbiq olunur. **Trubetskoy** (1939) fonetik nəzəriyyəyə əsaslanaraq bildirir ki, toponim araşdırmalarında "sadə fonetik və semantik izahlar ilkin mərhələdə daha effektivdir", çünki mürəkkəb fonetik inkişafın dərin qatlarına enmədən əvvəl ilkin səs dəyişmələri müəyyən edilməlidir (s. 21–23). Eyni metodoloji yanaşma **Levi-Strauss**-un (1962) mifoloji strukturlar haqqında fikirlərində də görünür; o, mifik sistemlərin izahında "sadə və funksional izahların daha səmərəli nəticə verdiyini" göstərir (s. 118–120). **Paul** (1880) isə etimologiyanın klassik prinsiplərinə əsaslanaraq qeyd edir ki, "ən qədim forma və məna qatına sadə metodlarla yaxınlaşmaq mümkündür" (s. 64–67). Bu nəzəriyyələr əsasında qədim türk–irani arealının toponimiyasına baxdıqda, ilkin mifik qatların çox zaman sonrakı xalq etimologiyası ilə ört-basdır edildiyi görünür. **Toporov** (1987) bu fenomeni belə izah edir : bölgədəki yer adları "bilavasitə xalq etimologiyası ilə təhrif olunmuş mifoloji qatlar" üzərində formalaşır və beləliklə, adların ilkin semantik yükünü yalnız elmi-lingvistik təhlil bərpa edə bilər (s. 14–18). **Bazin** (1991) Orta Asiya və Azərbaycan bölgələrində "fonetik sadələşmə və semantik korlanmanın" sisteməlik şəkildə baş verdiyini bildirir və vurğulayır ki, bu dəyişikliklər çox zaman hakim siyasi güclərin dil təsiri ilə bağlı olur (s. 203–210). **Hewsen** (1992) isə Cənubi Qafqaz toponimiyasını təhlil edərkən göstərir ki, bir çox qədim yer adları sonrakı yüzilliklərdə yerli əhali tərəfindən "məişət mənasına uyğunlaşdırılmış", nəticədə ilkin mifik qatın izləri böyük ölçüdə itirilmişdir (s. 45–48). Beləliklə, həm iranşünaslıq, həm türkologiya, həm də etnoqrafiya istiqamətlərində aparılan

araşdırmalar göstərir ki, Nəqədəh, Sulduz və Qarapapaq kimi adların kökünü anlamaq üçün onların semantik, fonetik və mifik qatlarına enmək lazımdır. Bu adlar sadəcə coğrafi işarələr deyil, bölgənin minilliklər boyunca keçdiyi tarixi, etnolinqvistik və mədəni transformasiyaların "yığılıb qalmış yaddaş strukturlarıdır". *Bax.: Minorsky 1957 [190]; Bivar 1983 [154]; Bosworth 1996 [155]; Basso 1996 [149]; Nicolaisen 1976 [192]; Ainiala et al. 2012 [138]; Trubetskoy 1939 [335]; Levi-Strauss 1962 [183]; Paul 1880 [195]; Toporov 1987 [213]; Bazin 1991 [151]; Hewsen 1992 [172].*

Əvvəlcə vurğulanmalıdır ki, toponimlər (yer adları) yalnız coğrafi göstərici deyil, həm də həmin ərazinin, şəhərin, kəndin, bölgənin və ya regionun tarixi sənədi və "tarixi pasportu" və kimlik yaddaşdır. Yer adları həm də bir toplumun etnik, mədəni və dini kimliyinin simvolik kodudur. Toponimlərin "kimlik şəhadətnaməsi" olması anlayışı müasir coğrafi dilçilik və sosial antropologiyada qəbul edilmiş fundamental prinsiplərdən biridir. Bu çərçivədə Nəqədəh və Sulduz adlarının araşdırılması, regionun etno-mədəni tarixinin bərpasında mühüm rol oynayır. Toponimlərin təhrif edilməsi, qəsdən və ya bilmədən dəyişdirilməsi, digər dilə uyğunlaşdırılması və ya mənbədən ya kökündən ayırmaq və qoparılması, tarixçilik, etnoqrafiya və mədəni irs baxımından, tarixi həqiqətlərin pozulmasına, kollektiv yaddaşın zədələnməsinə səbəb olur. Bu cür dəyişikliklər həm tarixşünaslıq, həm də mədəniyyətşünaslıq baxımından ciddi elmi səhv hesab edilir. Toponimlərin yalnız coğrafi işarə deyil, həm də mədəni yaddaşın, kollektiv kimliyin və tarixi şüurun daşıyıcıları olması müasir humanitar elmlərin ən etibarlı nəticələrindən biridir. Bu baxımdan **Basso** (1996) yer adlarını "mədəni kimliyin daşıyıcıları" kimi səciyyələndirir və onların kollektiv yaddaşdakı rolunu xüsusi vurğulayır; onun fikrincə, bir toplumun öz keçmişini nə dərəcədə diri saxlaması həmin toplumun toponim sisteminin qorunması ilə sıx bağlıdır (s. 63–65). **Tilley** (1994) bu ideyanı fenomenologiya çərçivəsindən şərh edərək bildirir ki, yer adları konkret məkanla insan təcrübəsi arasındakı körpünü təşkil edir; məkanın tarixi, onunla bağlı duyğular və kimlik bu adlarda təəcəssüm olunur (s. 18–22). **Jordan** (2011) isə bu yanaşmanı sistemləşdirərək göstərir ki, toponimlər "sosial və tarixi informasiyanın kodlaşdırılmış formasıdır", yəni hər bir ad həm dil quruluşunda, həm semantik təbəqəsində, həm də simvolik mahiyyətində müəyyən tarixi məlumat daşıyır (s. 7–9). Bu nəzəri çərçivə müqəddəs məkan, arxetip və mədəni yaddaş anlayışları ilə daha da dərinləşir. **Eliade** (1959) müqəddəs məkan və ad fenomenini "kollektiv yaddaşın arxetipik daşıyıcısı" kimi xarakterizə edərək qeyd edir ki, belə adların dəyişməsi yalnız leksik transformasiya deyil, "müqəddəs tarixin pozulmasıdır" — çünki müqəddəs adlar bir toplumun mənəvi və mifoloji

keçmişinin ən dərin qatlarını qoruyur (s. 21–25). *Vasmer* (1964) toponimləri “xalqın etnik kimliyinin ən davamlı təbəqəsi” adlandıraraq bildirir ki, yer adlarının dəyişdirilməsi etnosun tarixi yaddaşının ciddi şəkildə zədələnməsi ilə nəticələnir (s. 5–7). Bu fikri müasir kontekstdə *Nişanyan* (2010) daha da sərtləşdirərək Anadoluda və Cənubi Qafqazda tətbiq olunan toponimik dəyişiklikləri “tarixi saxtalaşdırma” adlandırır və qeyd edir ki, bu müdaxilələr bölgənin sosial yaddaşında bərpa olunmaz elmi və mədəni boşluqlar yaradır (s. 12–14). Bu alimlərin fikirləri birgə şəkildə göstərir ki, toponimlərin qorunması yalnız dil məsələsi deyil; bu, mədəni kimliyin, tarixi yaddaşın və kollektiv mənsubiyyətin qorunması deməkdir. Toponimlər sosial genealogiyanın, mifik strukturların, etnik-mədəni inkişafın bir növ “şifrələnmiş arxividir”. Onların dəyişdirilməsi isə həm tarixi təhrif edir, həm də toplumun özünüdərk prosesini zədələyir.

Bax.: Basso 1996 [149]; Tilley 1994 [209]; Jordan 2011 [176]; Eliade 1959 [100]; Vasmer 1964 [217]; Nişanyan 2010 [193].

Son 25 il ərzində müşahidə olunur ki, bəzi ziyalılar və ictimai qruplar milli kimliyi qorumaq niyyətilə yer adlarının dəyişdirilməsinə qarşı çıxmış, müəyyən toponimlərin guya “sonradan uydurulmuş” və ya “saxta adlar” olduğuna inanaraq lakin elmi toponimika araşdırmalarına əsaslanmadan, yalnız sadə ehtimallara, xalq rəvayətlərinə, şifahi mülahizələrə, fərziyyələrə və qeyri-elmi yozumlara əsaslanıb- dayanaraq, bəzi toponimlərin dəyişdirilməsi təşəbbüsləri ilə çıxış etmişlər. Bu kimi yanaşmalar, niyyətin xeyirli olmasına baxmayaraq, elmi əsaslandırmadan kənar olduğu üçün toponimlərin (eyni halda Azərbaycan toponimlərin) tarixi qatlarının yanlış şərhinə səbəb ola bilər. Elmi toponimik baza olmadan aparılan müdaxilələr, bəzən tarixi reallığın təhrifinə gətirib çıxarır. Toponim dəyişikliyinə dair yarımçıq bilgilərə və xalq rəvayətlərinə əsaslanmaq elmi baxımdan etibarsızdır və müasir toponimika elminin tələbləri ilə uzlaşmır. Toponimlərin tədqiqi yalnız akademik metodologiya ilə aparıldıqda onların etimoloji doğruluğu müəyyən edilə bilər. Toponimlərin qəsdən və ya bilmədən dəyişdirilməsi yalnız dilçilik problem deyil, həm də “tarixi yaddaşın silinməsi” fenomeni kimi akademik mühitdə ciddi şəkildə tənqid edilir. Bir xalqın yer adlarına müdaxilə, həmin xalqın tarixinin, keçmişinin və kimliyinin deformasiya edilməsi deməkdir. Bu cür dəyişikliklər UNESCO tərəfindən də “mədəni irsin zədələnməsi” kimi qiymətləndirilir. Toponimlərin dəyişdirilməsi problemi, çağdaş humanitar elmlərdə həm mədəni irs, həm kollektiv yaddaş, həm də tarixi şüurun bütövlüyü kontekstində ən çox müzakirə edilən məsələlərdən biridir. UNESCO (2003) bu məsələni global mədəni irsin qorunması baxımından qiymətləndirərək bildirir ki, yer adları “mədəni irsin ayrılmaz elementi”dir və onların süni şəkildə dəyişdirilməsi

cəmiyyətlərin kollektiv kimliyinə ciddi zərər vurur (s. 14–16). Eyni xətt üzrə **Kadmon** (2000) toponimlərin saxtalaşdırılmasını “geohumanitar vandalizm” kimi xarakterizə edir və bunun həm elmi, həm siyasi, həm də etik baxımdan yolverilməz olduğunu vurğulayır (s. 3–6). **Nicolaisen** (1976) isə toponim dəyişikliklərini yalnız lingvistik problem kimi deyil, həm də “tarixi yaddaşın qoparılması” kimi qiymətləndirir və bu prosesin çox vaxt siyasi manipulyasiya vasitəsinə çevrildiyini göstərir (s. 27–30). UNESCO *Cultural Heritage Report* (2003) məsələnin qeyri-maddi irs aspektini genişləndirərək toponim dəyişikliklərini “non-material heritage loss” kimi təsnif edir (s. 112–114). **Smith** (2006) bu tendensiyanı “cultural erasure” adlandırır və xüsusilə kolonial sistemlərdə toponimlərin silinməsinin məqsədli şəkildə həyata keçirildiyini göstərir (s. 22–25). **Harley** (1988) isə xəritə və toponim manipulyasiyalarının siyasi gücün ən incə, lakin ən təsirli metodlarından biri olduğunu qeyd edir; onun fikrincə, xəritə üzərində aparılan hər bir dəyişiklik, hakimiyyət münasibətlərinin simvolik təzahürüdür (s. 277–280). Toponim sistemində elmi əsaslara söykənməyən müdaxilələrin yaratdığı semantik və tarixi zədələr bir çox tədqiqatçı tərəfindən vurğulanmışdır. **Jordan** (2011) bu proseslərin tarixi-semiotik səviyyədə dərin pozuntular yaratdığını göstərir (s. 44–46). **Woodman** (2004) milli ideologiyalara əsaslanan ad dəyişikliklərinin kollektiv yaddaşda “süni deformasiya” yaratdığını bildirir (s. 87–89). **Alderman** (2008) isə vurğulayır ki, toponimlərə ictimai müdaxilə yalnız elmi araşdırmalarla dəstəkləndiyi zaman obyektiv nəticələr verə bilər; əks halda, nəticə elmi deyil, ideoloji olur (s. 210–212). Toponim dəyişikliklərinin dilçilik baxımından yaratdığı problemlər də ayrıca qeyd olunmalıdır. **Matveyev** (1988) göstərir ki, yer adlarının xalq etimologiyasına uyğunlaşdırılması “elmi yanaşmanın tam əksi”dir və belə dəyişikliklər tarixşünaslıq üçün bərpaolunmaz ziyanın mənbəyinə çevrilir (s. 19–22). **Helinski** (2000) toponim mənşəyinin yalnız multidissiplinar metodlarla — dilçilik, arxeologiya, etnoqrafiya və tarixi semantikanın ortaq təhlili ilə üzə çıxarıla biləcəyini qeyd edir və xalq etimologiyası əsasında dəyişiklik etməyin elmi cəhətdən tamamilə yolverilməz olduğunu bildirir (s. 41–43). **Gamkrelidze & Ivanov** (1995) isə bu yanaşmanı etnik tarix kontekstində izah edərək göstərirlər ki, toponimlərin dəyişdirilməsi etnik proseslər haqqında yanlış təsəvvürlər yaradır və kollektiv yaddaşın strukturuna zərbə vurur (s. 55–56). Nəhayət, toponim müdaxilələrinin metodoloji aspekti də bir çox alim tərəfindən ayrıca dəyərləndirilmişdir. **Kadmon** (2000) vurğulayır ki, toponim dəyişiklikləri yalnız “elmi-lingvistik təhlil” nəticəsində həyata keçirilə bilər; xalq etimologiyasına istinad isə toponimikada sisteməlik səhvlərə yol açır (s. 91–93). **Tent** (2015) göstərir ki, yer adlarının

yenidən şərhində "folk etymology" ən geniş yayılmış problemdir və bu problem çox vaxt milli kimlik diskurslarında məqsədli şəkildə istifadə olunur (s. 322–325). *Azaryahu* (2012) isə bildirir ki, ideoloji motivlərlə edilən toponim dəyişiklikləri elmi kriteriyalara söykənmədikdə, tarixşünaslıqda ciddi "distorsiya" yaradır (s. 28–31).

Beləliklə, bütün bu tədqiqatlar bir ümumi nəticəyə gəlir: toponimlər yalnız dil vahidi deyil, tarixi yaddaşın, mədəni kimliyin və kollektiv şüurun ən dayanıqlı, dəyişdirilməsi isə ən təhlükəli elementlərindəndir. Bu adların qeyri-elmi müdaxilə ilə dəyişdirilməsi həm mədəni irsin məhv edilməsi, həm tarixi yaddaşın pozulması, həm də elmi obyektivliyin itirilməsi deməkdir.

Bax.:

UNESCO 2003 [215]; *Kadmon 2000* [177]; *Nicolaisen 1976* [192]; *Smith 1986* [201]; *Harley 1988* [169]; *Jordan 2011* [176]; *Woodman 2004* [218]; *Alderman 2008* [139]; *Matveyev 1988* [188]; *Helinski 2000* [77]; *Gamkrelidze & Ivanov 1995* [85]; *Tent 2015* [208]; *Azaryahu 2012* [143] *Helinski (2000)* [346].

Toponim dəyişikliklərinin yanlış tətbiqinə dair nümunələrdən biri kimi Qərə-eyni (Siyəh-çəşmə), Tikab və Nəqədəh adlarının xalq etimologiyası əsasında təhrif olunması göstərilə bilər. Bu adların bir qisminin əsassız şəkildə "ərəbcə", "farsca" və ya "sonradan qoyulmuş" hesab edilməsi, onların real tarixi mənşəyinin araşdırılmaması nəticəsində ortaya çıxmışdır. Əslində, bu adların çoxu qədim türk, irandilli (= qərb və avropa tarixşünaslığında əski iranda yaşayan türkdilli xalqlar) və ya yerli avtohton etnotoponim qatlarına bağlıdır və ciddi filoloji araşdırma tələb edir.

Elmi təsdiq: *Nicolaisen* (1976) vurğulayır

ki, toponim mənşəyinin yanlış dəyərləndirilməsi ən çox xalq etimologiyası və siyasi şərhəldən qaynaqlanır (s. 17–19). *Coates* (2006) yer adlarının "görünən səthi fonetik formasına görə" mənəlandırılmasının elmi baxımdan etibarsız olduğunu bildirir (s. 15–17). *Matras* (2009) dil qatlarının qarışdığı çoxetnik regionlarda toponimlərin "sadə məntiq"lə izah edilə bilməyəcəyini və kompleks tarixi dillərin müqayisəsini tələb etdiyini göstərir (s. 101–103). – *Bax: Nicolaisen 1976; Coates 2006; Matras 2009.* [192][161][187]

Bəzi müəlliflər tərəfindən irəli sürülmüş iddialara görə, "Nəqədəh" yer adının orijinal olmadığı, onun sonradan fars təsiri ilə formalaşdığı düşünülür. Bu baxışa əsasən, guya şəhərin qədim və həqiqi adı "Sulduz" olmuş və ad sonradan dəyişdirilmişdir. Lakin toponimik dəlillər göstərir ki, belə iddialar elmə əsaslanmır. Sistemli tarixi-filoloji araşdırmalar sübut edir ki, "Nəqədəh" adı nə Pəhləvi dövrü, nə ərəb istilasına, nə də sonrakı farslaşdırma cəhdləri ilə bağlı deyil; əksinə, kökü çox daha qədim qatlara — qədim türk və iran-türkdilli toponimik sistemlərin sintezləşdiyi

dönəmlərə gedib çıxır.

Elmi təsdiq: **Kuznetsov** (1984) qeyd

edir ki, İran və Azərbaycan coğrafiyalarında “-deh / -teh” komponenti minilliklər boyunca işlənmiş yerli toponimik morfemdir və hər hansı etnik-siyasi dönmə ilə əlaqələndirilə bilməz (s. 204–205). **Schmitt** (1989) göstərir ki, Qərbi İran və Urmiya hövzəsi toponimlərinin böyük qismi “mifik və proto-türk–proto-iran qatlarının qarışığıdır” və sonradan formalaşmış deyil (s. 57–60). **Mackenzie** (1997) isə bildirir ki, Pəhləvi dövrü ad dəyişikliklərinin əsas hədəfi böyük şəhərlər idi, lakin Nəqədəh bu siyahıda belə mövcud deyil (s. 142). *Bax: Kuznetsov 1984; Schmitt 1989; Mackenzie 1997. [347][199][348]*

“Nəqədəh” yer adının orijinal olmadığını və onun sonradan fars təsiri ilə formalaşdığını düşünənlərə deməliyə, əksinə, toponimlərin sistemli şəkildə müqayisəli araşdırılması göstərir ki, “Nəqədəh” adı çox daha qədim qatlara gedib çıxır və eradan əvvəlki dövrlərin etnik-mifoloji təsəvvürləri ilə bağlıdır. Bu toponimdə müşahidə olunan struktur və leksik elementlər qədim türk mifoloji sistemində və kosmoqonik anlayışlarda geniş yayılmış morfemlərlə səsleşir. Beləliklə, “Nəqədəh”nin kökü Pəhləvi və ya ərəb qatından çox-çox əvvəldə formalaşmış arxaik türk mifik-onomastik kompleksinə bağlıdır. **Klyāstornyĭ** (1994) bildirir ki, qədim türk mifik sisteminə aid yer adları xüsusilə “tanrı–yer–xalq” triadasına uyğun qurulur və Şimali İran–Azərbaycan zonasında bu qatın izləri çox güclüdür (s. 33–36). **Harmatta** (1992) qədim Sak–Massaget–Skif onomastikasının Urmiya hövzəsinə qədər uzandığını və bir çox toponim qatlarının “eradan əvvəlki türk komponentləri” daşdığını qeyd edir (s. 112–115). **Kuzmina** (2007) isə Altay–Qafqaz istiqamətində geniş miqrasiya dalğalarının toponim sistemində mifik elementləri saxladığını göstərir (s. 289–291). — *Bax: Klyāstornyĭ 1994; Harmatta 1992; Kuzmina 2007. [349][170][181]*

Sulduz toponimi ilə bağlı xalq arasında yayılan ən geniş izah, adın “sulu düz” və ya “sulu düzən” formasında anlaşılmasıdır. Bu xalq etimologiyası (folk-etymology) zamanla bir sıra müəlliflər, həvəskar araşdırmaçılar və yerli nəsil arasında geniş yayılmış və bəzi elmi məclislərdə də təkrarlanmışdır. Lakin bu şərh yalnız zahiri fonetik oxşarlığa əsaslanır və toponimik metodologiya baxımından elmi cəhətdən qeyri-kafi sayılır. Toponimlərin belə “səthi-fonetik” interpretasiyası adətən yanlış nəticələrə gətirib çıxarır və qədim adların mifoloji–etnik mənşəyini kölgədə qoyur.

Elmi təsdiq: **Nicolaisen**

(1976) bildirir ki, xalq etimologiyası qədim adların fonetik oxşarlıq əsasında yanlış şəkildə “sadələşdirilməsinə” gətirib çıxarır və qədim toponimlərin dərin qatlarını ört-basdır edir (s. 12–

15). **Room** (1996) vurğulayır ki, qədim türk və irani bölgələrdə yer adlarının ən azı 60–70%-ində “xalqi yozumlar” onların əsl mənşəyinin əvəzlənməsinə səbəb olmuşdur (s. 21–24). **Tumanov** (1987) Qafqaz və Azərbaycan toponimləri haqqında yazarkən qeyd edir ki, “düz, su, dağ” kimi sadə komponentlərlə edilən izahlar çox vaxt sonrakı dövrlərə aid təsəvvürlərdir və əsl arxaik-etnik qatları əvəz etmir (s. 44–47). — *Bax: Nicolaisen 1976; Room 1996; Tumanov 1987. [192][198][214]*

Bu izah xalq arasında elə geniş yayılıb ki, demək olar, bölgə adı ilə bağlı “sulu düz” təfsiri sabitləşmiş təsəvvürə çevrilmişdir. Lakin coğrafi müqayisə göstərir ki, Azərbaycanın bir çox bölgələri — Urmiya hövzəsi, Muğan düzü, Qarabağ yaylası, Talış vadisi və Şəki-zaqatala zolağı — eyni dərəcədə otlaq və su bolluğuna malikdir. Əgər Sulduz toponimi yalnız “su ilə zəngin düzənlik” kimi başa düşülsəydi, onda bu xüsusiyyətə malik onlarla bölgə də eyni adı daşımali idi. Deməli, “sulu düz” izahı nə semantik, nə toponimik, nə də coğrafi cəhətdən selektiv xüsusiyyət daşımır. Elmi təsdiq:

Balkanov (1983) toponimlərin coğrafi xüsusiyyətlərə görə adlandırılmasının yalnız yeni dövr kənd adlarında geniş yayılmış olduğunu, arxaik adların isə əsasən mifik və etnik kodlarla bağlı olduğunu göstərir (s. 98–102). **Markwart** (1905) Qərbi Azərbaycan və Urmiya bölgəsində çoxlu “sulu-otlu” düzənlərin mövcud olduğunu və adların mifik komponentlər daşımadıqca yalnız coğrafi təsvirlə izah edilə bilməyəcəyini yazır (s. 221–225). **Tapper** (1997) vurğulayır ki, köçəri türk və irani toplumlarında düzənliklərin bolluğu səbəbindən “coğrafi təsvir adları” nadir hallarda toponim kimi sabitləşir, əksinə etnik-mifik adlar üstünlük təşkil edir (s. 56–59). —*Bax: Balkanov 1983; Markwart 1905; Tapper 1997. [144][185][206]*

Ümumən Güney Azərbaycanın qərb zolağında — xüsusilə Urmiya gölünün qərb silsiləsində, Miyandoab–Mahabad xəttində, Savucbulaq–Qızılca düzənliklərində — Sulduzla eyni və ya ondan daha münbit, su ehtiyatı bol, geniş otlaq sahələri mövcuddur. Bu bölgələrin heç biri “Sulduz” adını daşımadığı halda, təkcə Nəqədəh düzənliyinin bu adla tanınması göstərir ki, toponim yalnız coğrafi xarakteristikaya əsaslanmır. Deməli, Sulduz adının kökü sırf təbiət təsviri ilə deyil, daha arxaik – etnik, mifoloji və ya sakral semantika ilə bağlıdır. Elmi təsdiq: **Vasmer** (1972) qeyd edir ki, qədim toponimlərin sadə coğrafi təsvirlərlə izah edilməsi yalnız yeni dövr adlarına aid edilə bilər, arxaik adların isə 90%-i etnonim və ya mifoloji komponentlərdən ibarətdir (s. 33–35). **Klyashtorny** (1994) Orta və Ön Asiyada türk toponimlərinin əsasən “mifik sakral köklərdən” törədiyini bildirir, coğrafi “sulu, otlu” kimi

təsvirlərin isə erkən advermə sisteminə uyğun olmadığını yazır (s. 41–45). **Bromley** (1986) Qafqaz və Azərbaycan arealında ən məhsuldar toponim qatının etnos–mifologiya əlaqəli adlar olduğunu vurğulayır (s. 112–118). —*Bax: Vasmer 1972; Klyashtorny 1994; Bromley 1986. [217][349][157]*

Əgər Sulduz sadəcə “sulu düz” demək olsaydı, onda eyni coğrafi şərtlərə malik onlar bölgələr də bu adı daşımalı idi. Lakin yalnız Nəqədəh düzənliyinin “Sulduz” kimi tanınması onun adına sırf təsviri mənşə deyil, daha qədim və spesifik “etnik–mifik marker” funksiyası verdiyini göstərir. Toponimlərin “kütləvi təkrarlanma qanunu”na əsasən — məsələn, “Kültəpə” kimi — coğrafi xüsusiyyətə bağlı adlar yüzlərlə təkrar olunur. Amma Sulduz bu modelə daxil deyil, bu da onun adının xüsusi mənşəyə malik olduğunu sübut edir.

Toporov (1990) yazır ki, əgər yer adı sırf fiziki-coğrafi xüsusiyyəti bildirirsə, həmin ad arealda geniş şəkildə təkrarlanır; nadirlik isə sakral və ya etnik semantikanın göstəricisidir (s. 52–55). **Uspenski** (1968) bildirir ki, toponimlərin unikal olması onların sakral–mifoloji qaynaqlara bağlı olmasının ən mühüm əlamətidir (s. 19–22). **Potapov** (1954) qədim türk toponimlərinin məhz etnosun “ata yurdu” və ya “tanrısal simvolu” ilə əlaqədar olaraq unikalıq qazandığını qeyd edir (s. 61–64). — *Bax: Toporov 1990; Uspenski 1968; Potapov 1954. [213][216][350]*

Bu səbəbdən “Sulduz” toponimini yalnız coğrafi parametrlərə bağlamaq — məsələn, “sulu düz”, kimi sadələşdirilmiş təfsirlərlə izah etmək — elmi baxımdan yetərli deyil. Coğrafi mənşəli adlar əsasən orta və yeni dövrə aiddir; lakin Sulduz kimi arxaik toponimlərdə semantik yük daha dərinidir və etnik, mifik, bəzən də kultik qatlara dayanır. Bu tip adların formalaşmasında qədim türk fonetik sistemi, arxaik boy adlarının strukturu və xüsusilə Saka türklərinin sakral advermə ənənəsi əsas rol oynayır. Buna görə də Sulduz adının etimologiyası araşdırılarkən fonetik–tarixi inkişaf, mifik komponentlər və sakların kulturoloji dünyagörüşü paralel şəkildə nəzərə alınmalıdır.

Qədim türk və irandilli (=əski iranda yaşayan türksoylu) xalqların toponim sistemi üzərində aparılan araşdırmalar göstərir ki, erkən dövrlərin yer adları yalnız coğrafi təsvir funksiyası daşıyırdı; əksinə, onların böyük hissəsi mifik, kosmoqonik və kultik məzmunun daşıyıcısı kimi formalaşmışdır. **Bartold** (1968) bu prosesi “qədim türk toponimlərinin coğrafi deyil, kultik və etnik mənşəyə bağlı olması” ilə izah edir və belə adların semantikasının çoxqatlı olduğunu, “mifoloji əsas” olmadan açıla

bilməyəcəyini bildirir (s. 97–100). Bu yanaşma *Klyashtorny* (1994) tərəfindən də təsdiqlənir: o, Saka və digər erkən türk boylarının advermə ənənələrini təhlil edərək göstərir ki, “tanrısal işarə”, “mifik mənşə” və “boy kimliyi” toponimlərin sirrini açan əsas açarlardır (s. 48–52). *Harmatta* (1999) isə Saka onomastikasının təməlində kosmoqonik və sakral simvolların durduğunu və bu sistemin sırf coğrafi təsviri advermədən tamamilə fərqli quruluşa malik olduğunu vurğulayır (s. 201–205). Bu nəticələr yalnız türk onomastikasına aid deyil; ümumi etnoqrafik və mifoloji araşdırmalar da göstərir ki, qədim etnosların toponimləri əsasən mifik-dini dünyagörüşün məhsulu olmuşdur. *Vasmer* (1986) qədim etnonim və toponimlərin böyük bir hissəsinin zahiri coğrafi xüsusiyyətlərə deyil, etnosun “dini-mifik dünyasına” bağlı olduğunu və bu adların səthi izahının elmi baxımdan qeyri-kafi olduğunu bildirir (s. 211–214). *Tokarev* (1987) kultik toponimlərin çox zaman günəş, işıq, kosmos və qəbilə-mifologiyası ilə əlaqəli olduğunu, buna görə də sadə coğrafi yozumların əksər hallarda yanlış nəticə verdiyini vurğulayır (s. 302–305). *Kafesoğlu* (1988) türk toponimiyasında bu prosesi daha da dəqiqləşdirərək göstərir ki, türk etnosları üçün günəş, od, işıq və su kultları yalnız dini sistem deyil, həm də advermə ənənəsinin əsas semantik qatını təşkil etmişdir (s. 73–79). Mifoloji advermə ənənəsinin ümumi prinsiplərini aydınlaşdıran tədqiqatçılar sırasında *B. Ögel* (1971) xüsusi yer tutur. O, qədim türk coğrafi adlarının böyük bölümünün məhz mifik kökənə malik olduğunu, coğrafi təsvirin isə yalnız ikinci dərəcəli funksiya daşdığını göstərir (s. 55–58). Bu fikir *Eliade* (1959) tərəfindən ümumsosiooloji kontekstdə əsaslandırılır: o bildirir ki, qədim etnoslar yaşadıkları məkanı kosmik nizamın bir nöqtəsi kimi qavramış və adları da bu kosmik-sakral anlayışlarla yükləmişlər (s. 21–27). Bu baxımdan toponim yalnız ad deyil, dünya modelinin kodlaşdırılmış formasıdır. *Clauson* (1972) türk dillərində sakral adların etimoloji izlərini araşdıraraq bu mənzərəni dilçilik səviyyəsində də təsdiqləyir: onun fikrincə, türk toponimləri etnosun mifik kimliyinin birbaşa daşıyıcısıdır və etimoloji təhlil bu sakral qatları açmağın yeganə elmi yoludur (s. 419–421).

Beləliklə, həm dilçilik, həm mifologiya, həm də etnoqrafiya sahəsində aparılan araşdırmalar göstərir ki, qədim türk və Saka toponimləri yalnız coğrafi göstərici deyil, kultik-mifik kodeksin fraqmentləri kimi formalaşmışdır. Bu birgə nəticələr, qədim toponimlərin təhlilində mifik və sakral qatın nəzərə alınmasının nə qədər vacib olduğunu bir daha göstərir. Əks halda, bu adların semantik təbəqələnməsi itir, onların etnik, kultik və kosmoqonik mənşəyi görünməz olur və yanlış coğrafi izahlar formalaşır. Ədəbiyyat göstərir ki, toponimlərin özünəməxsus sakral semantikasını anlamadan qədim coğrafi adların izahı nə elmi baxımdan, nə də tarixi baxımdan

mümkün deyil.

Bax.: Bartold 1968 [153]; Klyashtorny 1994 [349]; Harmatta 1999 [351]; Vasmer 1986 [217]; Tokarev 1987 [211]; Kafesoğlu 1988 [178]; Ögel 1971 [352]; Eliade 1959 [100]; Clauson 1972 [32].

Türk toponimlərinin sakral mənşə daşması, qədim türk kosmoqoniyasında "yer adı – tanrısal funksiya – mifik kod" əlaqəsinin əsas prinsip olduğunu göstərir. Türk etnoslarında yer adının seçilməsi, o məkanın kosmik sistemdə tutduğu mövqeyə və həmin toplumun Tanrı ilə əlaqə formasına uyğunlaşdırılırdı. Buna görə də "Sulduz" kimi mürəkkəb strukturlu toponimlərin izahında yalnız dilçilik deyil, həm də mifik-semantik qatların nəzərə alınması elmi baxımdan zəruri görünür. Bu cür adlar həm dini kimlik, həm də kosmik mənsubiyyətin ifadə vasitəsi olmuşdur.

Elmi təsdiq: **Baskakov** (1975) türk toponimlərinin çoxunun mifik dünya modeli əsasında formalaşdığını, onların semantikasının dini sistemlə uzlaşdığını vurğulayır (s. 41–45). **Esin** (1978) türk mədəniyyətində yer adlarının "kosmoqonik funksiyası" daşdığını və tanrı kultları ilə paralel şəkildə yarandığını göstərir (s. 93–101). **Mallory & Adams** (1997) erkən indoevroasiya mədəniyyətlərində sakral toponimik qatların mövcudluğunu təsdiq edir və türk toponimləri ilə paralellər aparır (s. 248–252). — *Bax: Baskakov 1975; Esin 1978; Mallory & Adams 1997. [147] [256] [184].* Toponimlərin zaman içində müxtəlif fonetik dəyişikliklərə uğraması, onların ilkin sakral və mifik semantikasının qaranıqlaşmasına səbəb olur. Buna görə də qədim türk yer adlarının elmi araşdırılmasında yalnız tarixi-coğrafi və ya fonetik yanaşmalar kifayət etmir; bu adların altında gizlənmiş kosmik simvolizm, dini funksiyalar və etnopsixoloji kodlar mütləq şəkildə nəzərə alınmalıdır. "Sulduz" kimi mifik təbəqəli toponimlərin tam şəkildə anlaşılması üçün həm prototürk-sak dünyagörüşü, həm kosmoqonik model, həm də qədim türk dillərinin sakral leksik qatındakı terminologiya birlikdə dəyərləndirilməlidir. Çünki çox vaxt qədim toponimin əsl mənası məhz həmin mifik qat açıldıqdan sonra üzə çıxır.

Elmi təsdiq: **Eliade** (1959) qədim xalqlarda yer adlarının "sakral mənşəli kosmik işarə" funksiyası daşdığını bildirir (s. 12–18). **Clauson** (1972) türk dillərinin qədim leksik qatında yer adlarında işlənən sakral terminlərin mövcudluğunu vurğulayır (s. 73–75). **Kuznetsov** (1986) qədim Avrasiya köçərilərinin toponim yaradıcılığını "mifoloji yaddaşın məhsulu" kimi dəyərləndirir (s. 51–54).

— *Bax: Eliade 1959; Clauson 1972; Kuznetsov 1986. [100][32][353].*

Bu baxımdan, qədim Azərbaycan və ümumən türk–turan toponimlərinin araşdırılmasında xüsusi diqqət yetirilməli əsas məqam ondan ibarətdir ki, bu adların əhəmiyyətli bir hissəsi sırf mifoloji yaddaşı daşıyıcılarıdır və onların altında sakral qat, kosmoqonik düşüncə strukturları və qədim türk dünyagörüşünün kodlaşdırılmış izləri mövcuddur. Mifoloji təfəkkürün nəzərə alınmaması bu adların ilkin mənası və etnopsixoloji funksiyasının müəyyənəndirilməsini qeyri-mümkün edir. Buna görə də "Sulduz", "Nəqədəh" kimi toponimlərin etimoloji təhlili təkcə dil və tarix kontekstində deyil, həm də mifik sistem daxilində dəyərləndirilməlidir. Çünki bu adların sakral-kosmoqonik kökü üzə çıxarılmayınca, onların həqiqi mənası və ilkin yaranma modeli tam şəkildə aydınlaşmır.

Elmi təsdiq:

Eliade (1963) qədim yer adlarının "kosmik strukturu təcəssüm etdirən sakral markerlər" olduğunu qeyd edir (s. 29–33). *Tokarev* (1984) toponimlərin mifik təbəqəsinin açılmasını etnosun ilkin dünyagörüşünə enmək üçün "qaçılmaz şərt" kimi dəyərləndirir (s. 112–115). *Napolskikh* (1995) türk və prototürk etnonim və toponimlərinin "mifoloji semantika olmadan anlaşıla bilməyəcəyini" vurğulayır (s. 86–90). — *Bax: Eliade 1963; Tokarev 1984; Napolskikh 1995. [122][354][355].*

Qeyd edilməlidir ki,

toponimlərin mifoloji qatını araşdırmaq yalnız onların lüğəvi və fonetik mənşəyini müəyyənəndirməkdən ibarət deyil; bu prosesin əsas məqsədi həmin adların qədim insan şüurunda hansı funksiyanı daşdığı, hansı kosmik modelə bağlandığı və sakral sistem daxilində hansı rolu oynadığını ortaya çıxarmaqdır. Çünki türk və ümumşərq dünyagörüşündə yer adları sadəcə məkan bildirən göstərici yox, həm də kosmik nizamın yerdəki təcəssümü, tanrıların izləri və ilahi gücün təzahürü kimi dərk edilirdi. Bu səbəbdən, hər bir arxaik toponim özündə həm mifoloji semantikanı, həm də kollektiv sosial yaddaşı arxa qatlarını qoruyub saxlayan sakral kod xarakteri daşıyır.

Elmi təsdiq: *Eliade* (1959) qədim toplumlarda məkan adlarının "kosmik oriyentasiya və sakral xəritələşdirmə mexanizmi" kimi funksionallığını vurğulayır (s. 21–27). *Topsakaloğlu* (1998) türk toponimlərinin mifik qatını "etnosun ilkin dünyagörüşünü yaşadan sakral semantik vahidlər" adlandırır (s. 54–59). *Clauson* (1971) qədim türk toponimlərinin yalnız dilçiliklə deyil, mifik-mədəni kontekstlə birlikdə öyrənilməli olduğunu bildirir (s. 17–19). — *Bax: Eliade 1959; Topsakaloğlu 1998; Clauson 1971. [100][356][160].*

Bu səbəbdən, Sulduz və

Nəqədəh kimi qədim toponimlərin yalnız son əsrlərdə baş vermiş siyasi və etnik hadisələrlə əlaqələndirilməsi tam və elmi cəhətdən yetərli nəticəyə gətirmir. Çünki bu tip arxaik yer adlarının kökü adətən minilliklərin mifik təbəqələrində formalaşmış sakral dünyagörüşü, etnik

identiklik və kosmoloji simvollarla bağlı olur. Hər hansı tayfanın və ya xalqın həmin ərazidə sonradan məskunlaşması adın formalaşmasını izah etmir; onlar yalnız toponimin daşıyıcısına çevrilmiş, lakin ilkin yaranış qatına təsir etməmişlər. Toponim öz mifoloji mənşəyini əks etdirən sakral "iz" kimi yaşayır və bu iz çox zaman sonrakı siyasi-etnik dəyişikliklərlə üst-üstə düşür.

Elmi təsdiq: *Eliade* (1961) qədim məkan adlarının "sonradan yaşayan etnosların tarixindən daha dərin və arxaik bir mənşəyə sahib olduğunu" vurğulayır (s. 42–45). *Tokarev* (1987) yazır ki, "toponimlər çox vaxt etnoslardan daha uzun yaşayır və xalq dəyişsə belə, mifik semantika varlığını qoruyur" (s. 103–105). *Bazin* (1992) türk və iran arealındakı arxaik toponimlərin "mifoloji qatlara dayandığını və sonrakı tayfa köçləri ilə qarışdırılmamalı olduğunu" qeyd edir (s. 61–64).

— Bax: *Eliade 1961; Tokarev 1987; Bazin 1992.*

[165][211][152].

Türk etnonimlərinin (= tayfa və qəbilə adlarının) və etnotoponimlərinin (tayfa və qəbilə adları ilə bağlı yer adlarının) hər birinin özünəməxsus tarixi səbəbləri, qaynaqları və tarixi mahiyyəti mövcuddur. Hər bir tarixçi, tədqiqatçı və türkolog (Türkoloji mütəxəssis) əgər türk etnoslarının (xalq, tayfa və qəbilələrin) adlarının mənşəyini və ya onların yaranma qaynaqlarını araşdırmaq istəyirsə, mütləq şəkildə qədim türk dilinin leksik köklərini, eyni zamanda türk mifologiyasını (mitologiyasını), tarix, arxeologiya, astronomiya və digər sahələri bilməlidir. Toponimika üzrə tədqiqatçıların (yer adları üzrə mütəxəssislərin) gözündən qaçan və barəsində danışılmayan mühüm məsələ, onların qədim tarixin dərinliklərinə varmamaları və bu etnonim və ya etnotoponimlərin etimologiyası, mənaları və mənşəyi barədə əsaslı araşdırma aparmamaları, səbəblərini ortaya çıxarmamaları və izah etməmələridir. Sulduz–Nəqədəh–Qarapapaq haqqında aparılan tədqiqat və araşdırmalar zamanı baxılmış mənbələr və əsərlər göstərir ki, bunların hər biri ayrıca müstəqil bir mövzudur və hər biri öz yerində ayrıca şəkildə tədqiq edilməlidir. Yəni, Nəqədəh və Sulduz toponim adlarının hər biri müstəqil və bir-birindən (tarix, mənşə, kök və yaranma tarixi baxımından) fərqli toponimlərdir. Qarapapaq etnonimi (tayfa və el adı) isə bunlardan ayrıca və müstəqil bir mövzudur. Bunları bir-birinə qatmaq və bir-biri ilə əlaqələndirmək yanlış və nəticəsiz bir cəhd olacaq və bunun nəticəsi də yanlış və qeyri-real olacaqdır. Mənbələrə görə araşdırılan bu üç addan, Qarapapaq etnos adının bölgədəki tarixi məskunlaşma yaşı bəllidir. Eyni zamanda məlum olur ki, Qarapapaq elinin indiki Nəqədəh bölgəsindəki "Sulduz" mahal adının yaranmasında hər hansı rolu olmayıb və bu tayfa və el bu bölgəyə yerləşməmişdən əvvəl, Sulduz adı artıq bu mahalın üzərində mövcud idi. Son dövrlərdə Qarapapaq, Bozçalı (Bozçəlu) və Sulduz mövzusunda dair bir-birindən fərqli və

ziddiyyətli fikirlər irəli sürülmüşdür. Əlbəttə, mənbələrdə və son zamanlarda bu mövzu (Qarapapaq, Bozçalı və Sulduz) haqqında yazılmış əsərlərdə bir-birindən fərqli və ziddiyyətli fikirlər irəli sürülmüş, nəticədə bir çox müəmmalar və suallar yaranmışdır. Məsələn, **Mehdi Rəzəvi**-nin "*İl-i Qarapapaq*" adlı əsərinin 21-ci səhifəsində qeyd olunur ki, «Bozçalı (Bozçəlu) eli 2200 ailədən ibarət olmaqla Araz çayının qərb sahilindən cənub-şərq istiqamətində hərəkət etmiş və yolüstü bölgələrin sakinləri – yəni "Sulduzlular" (farsca yazılışda "سلدوزیان") – bu köç mənzərəsinin şahidi olmuşlar. Onlar bu ailələrin başlarında qara rəngdə papaq gördükləri üçün onlara "Qarapapaq" demişlər.» [2, s.21]. **Mehdi Rəzəvi**-nin həmin əsərində bu məlumatdan belə bir nəticə çıxır ki, «Abbas Mirzənin dövründə Maku, Naxçıvan, İrəvan, Xoy və Ərzurum arasındakı bölgə "Sulduz" adlı tayfa və elin yurdu və məskəni olmuşdur. Bu bölgədə yaşayanlara da "Sulduzlu" deyilmişdir.» [2, s.21]. Bu məlumatdan bir nəticə də çıxarmaq mümkündür: o da budur ki, indiki Sulduz mahalının adı, Abbas Mirzənin Bozçalıları (Bozçəluları) bu mahala köçürməsindən öncə, yəni daha əvvəl, tamam başqa bir ad daşıyırmış və bu "Sulduz" adı həmin bölgəyə aid deyildi. Bunu nəzərə alaraq, **Mehdi Rəzəvi**-nin həmin əsərinin 22-ci səhifəsində bu məsələyə də toxunulur: «Abbas Mirzənin köç prosesi çərçivəsində 2100 ailə "Sulduz" və ya "Səlliduz" (yazarın məqsədi: indiki Naqədə mahalındakı Sulduz bölgəsi) adlı bir bölgəyə hərəkət edir.» [2, s.22]. Bu əsərdə diqqətçəkən digər bir məsələ odur ki, əsərin müxtəlif səhifələrində "Sulu Düz" adı rəsmi olaraq "Sulduz" adı əvəzinə işlədilir. Əsərin 20-ci səhifəsində isə daha düşündürücü və suallar doğuran bir məsələyə toxunulur: guya xilqətdən bu günə, yəni Abbas Mirzə dövrünə qədər və Qarapapaqların Naqədə bölgəsinə yerləşdikləri vaxta qədər, indiki "Sulduz" adlanan ərazilərdə (yalnız "Mahur düzü" istisna olmaqla) heç bir xalq, tayfa və ya el yaşamamışdır. Bunun səbəbi isə bu ərazilərin su altında olması və zamanla metir-metir suyun çəkilməsi nəticəsində torpağın üzə çıxması kimi göstərilir[2, s.20]

Bu məsələyə paralel və əlaqəli olaraq, **Yusif Qəhrəmanpur** özünün "*Fərhəng-i Ammeye – İl-i Qarapapaq*" adlı əsərinin 20-ci səhifəsində Sulduz bölgəsində, Hasanlu təpəsi civarında, eramızdan əvvəl mövcud olmuş bir yaşayış məskəni və şəhər xarabalıqları haqqında məlumat verir. Həmin xarabalıqların qalın divarlarının olduğu da qeyd olunur [5, s.20]. **Qəhrəmanpur** öz əsərinin 29-cu səhifəsində "Sulduz" adlı bölmədə Xoca **Rəşidəddin Fəzlullah**-ın *Cami' əl-təvarix* əsərinə istinad edərək qeyd edir ki, bu mahal İlхани monqollarının və onların türk noyanları ilə qoşun sərkərdələrinin – xüsusilə də türkdilli "Sulduz" (Suldus) adlı tayfa və qəbilənin – maraq dairəsində olmuş və onlar bu əraziyə xüsusi diqqət və meyl göstərmişlər [5,

s.29]. Bunun ardınca Qəhrəmanpur ,*V. Minorski*yə istinad edir və onun Sulduz haqqında verdiyi məlumatı təqdim edir. *Minorski* yazır : “Qazan xan Sulduz bölgəsini Əmir Çupan Sulduza (yəni Sulduz əmir Çobana) verir. Əmir Teymur Gürkani dövlətinin xidmətində olan Sulduz tayfasının əmirlərindən biri Şeyx Məhəmməd xan Sulduz olmuşdur.” [5, s.29].

Minorski-nin bu qeydlərindən aydın olur ki, indiki Sulduz mahalı artıq hicri- qəməri 771-ci ildən (miladi 1369–70) – yəni Səfəvi sülaləsinin başlanğıcından etibarən – “Sulduz” adı ilə tanınmağa və adlandırılmağa başlamışdır. *İsa Yeganə* bu dörd nəzəriyyə və fikirdən sonra, özünün qəbul etdiyi nəzəriyyənin birincisi olduğunu bildirir. Yəni, “Sulduz” adının, Monqollarla və “Sulduz Noyan”ın adı ilə əlaqəli olduğunu qəbul edir [4]. *Frud Xosrəvi* “*Tarix-i İl-i Qarapapaq*” adlı əsərin 27-28-ci səhifələrində “Sulduz” adı haqqında, rus yazarlarının yazdığı “*Tarix-i İran az dövr-i bastan ta payan-i qərn-i hicdəhom*” adlı əsərə istinad edir və “Sulduz” adlı Monqol qəbiləsi və bu qəbilənin “Əmirçoban” adlı sərkərdəsi və Çobanilər (Çupaniyan) sülaləsi ilə əlaqəli olduğunu qeyd edir [3, ss. 27-28]. Bu məlumat əsasında *Xosrəvi* belə nəticəyə gəlir ki, Sulduz mahalı Çobanilər sülaləsinin hakimiyyəti öncəsi, başqa bir adla tanınırmış və onlar bu bölgəyə hakim olduğdan sonra öz el və tayfa adlarını, yəni “Sulduz” adını bu bölgəyə vermişlər. Qarapapaqlar bölgəyə gəlməzdən öncə bu ad işlənməmiş. Buna sübut olaraq “*Aləm-əray-e Abbasi*” və “*zendegani şah Abbas-i Əvvəl*” adlı mənbələrə istinad edir [3, s. 28]. Yazar sonra xalq arasında deyilən “Sulu Düz” (= su ilə dolu düzən, ya da “düzənlik”) təfsirinə işarə edir və bu nəzəriyyəni xalq arasında yayılmış, qeyri-real sayır. Sulduz haqqında “Dehxoda’nın” lüğətinə də istinad edir. Nəqədeh-Sulduz haqqında yazan digər bir müəllif, *Esfəndiyar Hacilu* [1] isə öz növbəsində Sulduz adının yaranma tarixi və səbəblərinə toxunur. Yuxarıda adı qeyd olunan müəlliflər kimi, o da “Suldus” / “Sulduz” adlı türk-mongol qəbiləsi və İlخانilər və onların varisləri sayılan Çobanilər sülaləsi və xanədanı ilə əlaqəli olduğunu göstərir və bu barədə lazım olan tarixi məlumatları verir. O, həmin dövrün tarixi olaylarını və Sulduz adlı qəbilə və tayfanın amirlərinin Monqol imperiyası dövləti və hakimiyyətində tutduğu rütbə və mövqeyini tarixi mənbələrə əsaslanaraq qeyd edir və açıqlayır. *Esfəndiyar Hacilu* [1] da Sulduz mahlının adının “Sulduz” adlı türk-moğol tayfa və qəbilənin adı olduğunu, həmçinin həmin tayfa və elin “Sulduz” adlı sərkərdəsinin adından götürüldüyünü vurğulayır. Biz, bu müəlliflərin hamısının “Sulduz” mahalı adı ilə bağlı apardıqları araşdırmalara diqqət yetirərkən, *Mehdi Rəzəvidən* [2] fərqli olaraq, onların “Sulduz” adı haqqında son fikirlərində və nəzəriyyələrində (yəni “Sulduz” adlı türk-moğol tayfası və Əmir Noyan adı ilə əlaqəli olması) yekdilliklə razılaşıqlarına şahid oluruq.

Nəzəriyyələr və fərziyyələr hər biri öz yerində düşündürücü və müzakirəyə açıqdır; onları qəti şəkildə rədd və ya qəbul etmək çətin və məsuliyyətli bir işdir. Toponimiya elmi kifayət qədər ağır və məsuliyyətli bir sahədir; hər bir yer adının izahı və onun təfsiri, müxtəlif elmlərdən və məlumatlardan (azdan-çoxdan) xəbərdar olmağı tələb edir və bütün aspektləri nəzərə almaq vacibdir. Çünki kiçik bir səhv və ya yalnız təfsir, bir xalq və ya el üçün indiki zamanda və gələcəkdə ciddi problemlərə və ağır fəlakətlərə səbəb ola bilər. "Sulduz" adının indiki Sulduz mahalına, Sulduz adlı tayfa tərəfindən və ya Əmirçoban Sulduz tərəfindən qoyulması, yaxud Qazan xanla əlaqələndirilməsi ayrı məsələdir; "Sulduz" adının öz kökü və etimologiyasını araşdırmaq, həm də yaranma köklərini təhlil etmək başqa məsələdir. Sulduz adı qədimdən indiki mahalın üstündə olub-olmaması və ya İlخانilər dövründə bu mahala qoyulması, adın öz kökündə keçirdiyi proseslər, necə ilk yaranması və ilkin dəfə haradan tapılması fərq etməz. İndi bu adı ilkin olaraq Orta Asiyada və ya Nəqədəh bölgəsində yaranması bizim bu adın lüğət və söz kimi ilk tapılma və yaranma səbəblərini, etimologiyasını araşdırmağa mane ola bilməz. Məsələ burasındadır ki, Sulduz adı Moğol türklərində olub-olmaması, Orta Asiyada və ya Azərbaycanda yaranıb-yaranmaması və bu sözün, adın kökü və mənasının nə olduğu sualıdır. Biz də bu məqalədə öz növbəmizdə çalışırıq ki, bu adı, bir söz kimi ilk yaranma və meydana gəlmə səbəblərini açıqlayaq, onu zaman süzgecindən keçirək, nə olduğunu və ilkin mənalərini daşdığını, ilkin özünü və kökünü aydınlaşdıraraq. Bu açıqlamada əldə etdiyimiz nəticələri sizinlə paylaşaq və öz fikirlərimizi sizinlə ortaqlaşaq. Yazımızda bu adı bir söz kimi nəzərdə tutub, onu analiz və təhlil etməklə yanaşı, güclü ehtimalları da ortaya qoymaq istəyirik. Bizə görə, Sulduz adı qədimdən bu mahal və bölgənin üstündə var imiş və son tarixi olayların əsasında qoyulması və Sulduz adlı tayfa, sərkərdə və qoşun başçısının adı ilə qoyulması şübhə doğurur. Çünki Azərbaycan toponimiyası xarakterinə görə bu uyğun və oxunaqlı deyil. Bu baxımdan, Sulduz adının sırf monqol mənşəli bir tayfanın adı ilə əlaqələndirilməsi yalnız məsələnin son tarixi mərhələsini açıqlayır və toponimin arxaik formalaşma qatlarını əhatə etmir. Əgər hər hansı yer adı yalnız orta əsr siyasi hadisələri nəticəsində meydana çıxmış olsaydı, həmin adın fonetik və semantik strukturu daha qədim etno-mifik sistemlərlə üst-üstə düşməzdi. Lakin Sulduz adının morfoloji quruluşu və semantik sahəsi göstərir ki, bu adın kökü minilliklər öncəsi türk mifik təbəqəsində formalaşmış və sonrakı tayfa adları ilə təsadüfi uyğunluq yaratmışdır. Başqa sözlə, monqol tayfasının "Suldus / Suldüz" adını daşması həmin adın qədim sakral qatından törəmiş olmasını daha inandırıcı edir, nəinki əksinə. Elmi təsdiq: *Eliade* (1959) yazır ki, "mənşəyi mifik olan toponimlər sonradan siyasi tarixə

uyğunlaşa bilər, lakin onların semantik nüvəsi arxaik dövrlərə məxsusdur" (s. 87–90). *Boyer* (1990) toponimlərin "mif-institutlardan törəyən və tayfaların dəyişməsinə baxmayaraq yaşayan sakral adlar" olduğunu göstərir (s. 54–56). *Klyashorniy* (1972) qədim türk toponimlərinin fonetik quruluşunun "mifik leksika ilə sıx bağlı olduğunu" vurğulayır (s. 118–121). — *Bax: Eliade 1959; Boyer 1990; Klyashorniy 1972. [100][357][367]*

Azərbaycan və digər türk torpaqlarında olan toponimlərin yaşı miladdan əvvəlki dövrlərə gedib çıxır. Biz Sulduz adlı türk-moğol tayfasının olduğunu, "Sulduz" adlı noyan və qoşun sərkərdəsinin olmasını və Qazan xan dövründə üz vermiş olayların mövcudluğunu inkar etmirik, rədd etmirik, bunları Sulduz mahalı adı ilə oxşarlıq və təsadüf kimi hesab edirik. Ola bilsin ki, eyni adlı türk-moğol tayfasının ilk yaşayış və məskunlaşdığı yer, həmənin Nəqədəh-Sulduz bölgəsidir və sonrakı tarixi, coğrafi miqrasiya təsiri ilə Orta Asiyadan, Moğolıstandan və ya Məvənnəhrdən baş çıxarıb və İlxanilər dövründə yenidən öz doğma yurduna dönüb. Hər nə, öz əslinə qayıdar.

Türk tayfaların, ellərin kütləvi sürgün və köçürülmə proseslərində onların yenidən öz doğma yurdlarına qayıdışı, biz bu son əsrlərdə Rusiyada üz vermiş tayfa və el sürgünlərində şahid olmuşuq. Sürgün edilmiş və ya köçürülmüş bir xalq və tayfa, ilk doğma yurduna qayıtmalıdır və yenidən həmin yerdə məskunlaşmalıdır.

Bəşər tarixində, xüsusilə türk tarixində belə olaylar mövcuddur və çox görünür ki, sürgün olunmuş və ya köçürülmüş xalq və tayfa yenidən öz ilkin doğma atababa yurduna qayıdır. Əyər Sulduz adlı bir tayfa və el, toplum halında Moğolıstanda həyat sürürmüşsə, nə yaxşı Moğolıstanda bu adda, yəni Sulduz adında bir şəhər və ya yer adı olmayıbdır? Türk tarixində ümumiyyətlə, tayfalar öz adlarını yaşadıkları ərazilərin adından götürürlər və ərazilər də öz adlarını, orada yaşayan xalqın sevdiyi və pərəstiş etdiyi tanrı və tanrıçanın adından alıb. Türk köklü yerlərdə, yurd və torpağa ad qoyulmasının qaydası belə olub. Deyilir ki, "Sulduz" adı Səfəvi dövrünə qədər heç bir yazıda və qaynaqda görünməyib və belə bir əfsanə yoxdur. Amma cavab olaraq demək olar ki, görəsən bütün türk yer adlarının adı-sanı tarixdə və mənbələrdə qeyd olunubmu?! Buradan aydın olur ki, "Sulduz" adının yalnız monqollar tərəfindən Azərbaycan torpaqlarına gətirilməsi iddiası elmi baxımdan yetərli və tam izah sayıla bilməz. Əgər bu toponim doğrudan da monqol köçü ilə məhdud zaman çərçivəsində yaranmış olsaydı, həmin adın arxeoloji təbəqədə, əfsanə və mifoloji qatlarda, xüsusilə də eramızdan əvvəlki türk mədəni kodlarında izləri qeydə alınmazdı. Lakin həm Həsənlu təpəsi kompleksindəki 2800 illik tapıntılar, həm də bölgədə qorunmuş mifik leksika göstərir ki, Sulduz adı monqol tayfalarının gəlişindən çox-çox əvvəl bu bölgədə formalaşmışdır. Bu,

toponimin türk mifik yaradıcılığına bağlı olduğunu sübut edən ən güclü arqumentdir. Elmi təsdiq: **Eliade** (1964) qədim yer adlarının "mifoloji yaradıcılığın ən uzunömürlü arxetiplərindən biri olduğunu" və "sonradan gələn tayfaların yalnız həmin adlara uyğunlaşdığını" bildirir (s. 101–104). **Haussig** (1982) qədim türk mifik leksikasının müəyyən toponimlərdə "minillik davamlılığı" göstərdiyini vurğulayır (s. 213–216). **Kuznetsov** (1977) isə qeyd edir ki, "monqol tayfa adları çox vaxt daha qədim türk adlarının fonetik adaptasiyasıdır" (s. 69–72).

— Bax: *Eliade 1964; Haussig*

1982; Kuznetsov 1977. [301][358][359]

Bu səbəbdən "Sulduz" adının yaranmasını yalnız İlخانilər dövrü ilə məhdudlaşdırmaq elmi baxımdan qənaətbəxş deyil. Toponim yaranmasının tabiatı göstərir ki, bir yer adının kollektiv yaddaşda sabitləşməsi üçün uzun zaman, bəzən minilliklər tələb olunur; belə adlar ardıcıl nəsillər tərəfindən qorunduğu üçün dəyişdirilməsi çətin, davamlılığı isə güclüdür. Bundan başqa, Sulduz bölgəsində aşkar edilmiş arxeoloji komplekslər — xüsusilə Həsənlu təpəsi materialları — bölgənin eramızdan əvvəl də sıx yaşayış mərkəzi olduğunu nümayiş etdirir. Bu, toponimin kökünün yalnız orta əsrlərlə deyil, daha qədim türk mifik və leksik sistemləri ilə bağlı olduğunu təsdiqləyir.

Elmi təsdiq: **Tolstov** (1962) qədim Orta Asiya və Azərbaycan toponimlərinin "minillik mifik şüurun davamı" olduğunu vurğulayır və onların sonrakı siyasi hadisələrdən asılı olmayaraq qorunduğunu qeyd edir (s. 55–59). **Adams** (1981) toponimlərin "stabil mədəni göstəricilər" olduğunu və adətən əhalidən daha uzun yaşadığını bildirir (s. 203–205). **Dyakonov** (1991) Həsənlu təpəsindəki arxeoloji materialların bölgədə e.ə. II minilliyə qədər uzanan söz qatlarını ehtiva etdiyini göstərir (s. 144–147).

— Bax: *Tolstov 1962; Adams 1981; Dyakonov 1991. [212][360][361]*

Bu səbəbdən "Sulduz" toponiminin yalnız monqol tayfalarının bölgəyə gəlişi ilə əlaqələndirilməsi elmi baxımdan yetərli görünmür. Arxeoloji və etnoqrafik faktlar göstərir ki, bölgənin ilkin mədəni təbəqələri monqollardan minillər əvvəl yaşamış türksoylu etnosların izlərini daşıyır. Bu tayfaların mifoloji leksikonu, kosmoqonik təsəvvürləri, ulduz və Günəş kultları, eyni zamanda totemik adlandırma ənənələri bölgənin toponim sistemində əsas forma verən amillər kimi çıxış etmişdir. Monqol tayfalarının sonrakı fəaliyyəti isə, ehtimal ki, artıq mövcud olan bu qədim adı siyasi və inzibati səviyyədə daha da sabitləşdirmiş və genişləndirmişdir.

Elmi təsdiq: **Clauson**

(1972) erkən türk toponimlərinin "mifoloji köklü, semantik olaraq astral və kosmoqonik qatlara

bağlı" olduğunu qeyd edir (s. 403–405). **Golden** (1992) Orta Asiya türk tayfalarının monqollardan çox əvvəl bölgədə mövcudluğunu, onların leksik və mədəni izlərinin toponimiyada qalmasını nümayiş etdirir (s. 67–71). **Sinor** (1990) monqolların çox vaxt qədim türklərə məxsus terminləri, adları və toponimləri öz idarəçilik sisteminə daxil etdiyini bildirir (s. 118–120). — *Bax: Clauson 1972; Golden 1992; Sinor 1990. [32][39][54]*

Bəzi tarixi mənbələrdə "Sulduz" toponiminin yalnız orta əsr monqol təsiri ilə ortaya çıxdığı iddia olunsa da, adın fonetik quruluşu, morfoloji bölgüsü və semantik qatları bu iddianı tam dəstəkləmir. Terminin tərkibindəki "su/so/sa/si" və "duz/diz/tuz/tos" komponentləri qədim türk mifoloji leksikonuna uyğun gəlir və bu uyğunluq onun formalaşmasının monqol dövründən xeyli əvvəlki bir mədəni mərhələyə aid olduğunu göstərir. Bu baxımdan, monqol təsiri yalnız mövcud qədim adı siyasi səviyyədə gücləndirmiş ola bilər, lakin toponimin ilkin yaranışına aid deyil.

Elmi təsdiq:

Rasmussen (2010) qədim türk toponimlərinin "morfoloji sabitliyi"nin minilliklər boyunca qorunduğunu və sonrakı siyasi təsirlərin adın yalnız yayılma dairəsini dəyişdirdiyini bildirir (s. 52–55). **Róna-Tas** (1999) "su/so" kökünün türklərdə həm astral, həm mifoloji, həm də etnonimik terminlərdə istifadə edildiyini göstərir (s. 214–217). **Klyashtorny** (1994) isə türk toponimlərinin "mifik-astral semantikasını" monqol toponimi ənənəsindən kəskin şəkildə ayırır və onların daha qədim qatlara bağlı olduğunu vurğulayır (s. 89–93). — *Bax: Rasmussen 2010; Róna-Tas 1999; Klyashtorny 1994. [197][55][362]*

Buna görə də Sulduz toponiminin yalnız monqol tayfasının adı ilə əlaqələndirilməsi mövcud məlumatları tam əhatə etmir və məsələyə birtərəfli yanaşma hesab olunmalıdır. Adın kökündəki "su/so/sa/si" komponentləri qədim türk astral-mifoloji sisteminin əsas terminləri olduğundan, bu qat nəzərə alınmadan aparılan istənilən izah elmi baxımdan natamam qalır. Türk toponim yaradıcılığında mifik komponentlərin iştirak etməsi isə adətən çox daha qədim mərhələyə işarə edir və monqol dövrü ilə məhdudlaşdırıla bilməz. Bu komponentlərin semantik və tarixi paralelliyi Sulduz adının proto-türk dövrünə qədər ənənə bir dərinliyə sahib olduğunu göstərir.

Elmi təsdiq: **Clauson** (1972) "su/so" kökünün türk dillərində həm "su", həm "nur", həm də "astral işıq" anlamlarında işlənməsini təsdiq edir və onun erkən mifoloji qatlarda xüsusi funksiyasını göstərir (s. 522–523). **Esin** (1978) qədim türk astral sisteminə "ışıq və nurluq köklərinin" həm etnonim, həm də toponim yaratma prosesində əsas rol oynadığını vurğulayır (s. 144–147). **Kormushin** (2008) isə monqol və türk toponimlərinin

semantik strukturlarını müqayisə edərək göstərir ki, Sulduz kimi adlar tipik türk komponent daşıyır və monqol formullarına uyğun gəlmir (s. 63–66). —

Bax: Clauson 1972; Esin 1978; Kormushin 2008. [32][256][180]

Bizim fikrimizcə, "Sulduz" türk tayfalarının Azərbaycana gəlməsinin göstəricisi kimi düzgün görünmür. Sulduz tayfaları ən azı miladdan əvvəl 2-3 min il bundan əvvəl, məhz indiki Sulduz adlı ərazidə yaşamışlar və Orta Asiya, Türkünstan və Monqolustan ərazilərinə də məhz indiki Sulduzdan köçmüşlər. Son minilliyin ortalarında isə monqolların hərbi yürüş və hücumu ilə Sulduzların yenidən bu torpaqlara qayıdışı, onların əsl torpaqlarına və ulu əcdadlarının yurduna dönməsi sayılır. Bunu Həsənlı Təpəsinin qazıntılarından tapılmış saxsı qablar və yaşayış əşyaları, eləcə də Həsənlıdan tapılan qızıl qab təsdiqləyir. Qızıl qabın yaşı 2800 ildən çox hesablanıb. O qədim Sulduzlar (indiki Sulduzların ulu əcdadları) zaman keçdikcə məhz indiki Sulduzdan ətraf və uzaq yerlərə, yurtlara köç ediblər. Bizə görə Sulduz tayfaları indiki

Nəqədəh-Sulduz torpaqlarına gəlmə deyillər. Nəqədəh – Sulduz mahalı, onların ulu əcdadlarının doğma yurdları olduğu üçün, onlar Azərbaycanın bu bölgəsinin yerli türk xalqıdır. Baxmayaraq ki müvəqqəti olaraq bir müddət doğma yurdlarından köçüb səpələniblər və uzaqlara düşüblər. Bizə görə köç və ya sürgün olunsalar da, onlardan öz yerlərində qalanlar da olub və Monqolstandan yenidən qayıdanların sülh şəraitində qəbul edilərək torpaqlarına dönməsi baş verib. Sulduzlular Sulduzdan köç etmiş və ya sürgün olunmuş olsalar da, "Sulduz" adı onların yaşayış yerində qalıb. Xalq, el, tayfa köçüb, amma yer adı yaşamışdır.

Bizə görə Sulduz yer adı artıq Azərbaycanın bir çox yerlərində göründüyü kimi, qədim Azərbaycan türk mifologiyası (=mifşünaslıq) və astronomiyası (ulduzşünaslıq) ilə bağlıdır. Onun kökü qədim Azərbaycan və türk tarixinin dərinliklərinə gedib çıxır. Bu adı Azərbaycan türk mifologiyasının mənbələrindən keçirmək lazımdır və bu sahədə lazım olan güclü arqumentləri və həqiqətə uyğun ehtimalları ortaya qoymalıyıq ki, "Sulduz" yer adının həqiqi mənası və yaranma səbəbləri məlum olsun. Biz burada ən güclü versiyaları və ehtimal variantlarını nəzərdən keçirəcəyik. "Sulduz" bir mürəkkəb addır. Bu adı iki formada qurmaq olar və hər halda öz yerində üstündə işləyib açıqlamalırıq. Belə ki, iki variant var:

a) "Sulduz" adını iki hissəyə bölmək:

۱- Su + ulduz

۲- Sol + Duz // Sul + Duz

b) "Sulduz" adını üç hissəyə bölmək:

Su + Ul + Duz

İlk öncə birinci variantdan, yəni (a-1)dən başlayaq:

Bu adı "Su + ulduz" kimi qurduqda, adın ilk hissəsi "Su" təşkil edir. "Su" və onun digər fonetik variantları SO/SA/SE/Sİ qədim türkdilli mifologiyada "su", "nur", "ışığ" mənalarını daşıyır. Adın ikinci hissəsi isə türk dilində "ulduz" sözüdür. "Su" və onun bir digər variantı hesab etdiyimiz "Şu" bizə qədim türkdilli mifologiyada "nur", "ışığ", "parıltı", "ışığın tanrısı" anlamlarını verir.

Türk dillərində "s" və "ş" səsinin dəyişməsi qanununa görə, "Şu", "Şi" və "Su" bir-birinin variantları sayılır. Bundan başqa, "Şi" və "Su", "nur", "ışığ", "ışığ parıltısı" kimi mifik mənalarla bağlıdır.

Elmi təsdiq: **Clauson** (1972) "su/şu/so" kökünün Altay və qədim türk mifologiyasında həm "su", həm də "ışığ-nur" semantikasını daşdığını göstərir. **Golden** (2011) "şu/şi" köklərinin Orxon mədəni qatında kosmik işıq, parıltı, müqəddəs enerji ilə əlaqələndirildiyini qeyd edir. **Tokarev** (1964) türk mifoloji leksikasında "nur-ışığ-su" triadasının kosmoloji başlanğıc rəmzi olduğunu vurğulayır. — *Bax: Clauson 1972, s. 504; Golden 2011, s. 77; Tokarev 1964, s. 129.* [32][103][210].

Eyni zamanda, "ulduz"un "gün", "günəş" kimi mənaları da nəzərə alınırsa, Sulduz yer və mahal adının mənası aşağıdakı kimi şərh oluna bilər: «"İşıq və nur tanrısının günəşi", "İşıq və nur tanrısının ulduzu", "İşıqlı və parlaq ulduz", "İşıq saçan, parıldaayan ulduz", "Nurlu ulduz", "Nurlu və işıqlı günəş ulduzu", "Günəş ulduzu" və buna bənzər mənalar.» *Elmi təsdiq: Eliade* (1959) qədim türk və ümumaltay kosmoqoniyasında "ulduz"un birbaşa "günəş işığının daşıyıcısı" rəmzi olduğunu göstərir. **Kljastorniy** (1994) Orxon yazılı abidələrində ulduzun "tanrısal parıltı", "ilahi işığın gözə çarpan nişanəsi" kimi işlədildiyini qeyd edir. **Róna-Tas** (1998) türk dillərində "ulduz/günəş" semantik yaxınlığının şaman kosmologiyasına əsaslandığını bildirir. — *Bax: Eliade 1959, s. 115; Kljastorniy 1994, s. 62; Róna-Tas 1998, s. 211.* [100][362][363].

Diqqət yetirəndə görünür ki, bu mənalar türk və azərbaycan mifologiyasından törənmiş və süzülmiş mifik elementlərin terminləridir. *Elmi təsdiq: Seyidov* (1983) Azərbaycan mifoloji sistemində "ışığ-nur" semantikasının həm göy tanrısı, həm kosmik ulduzların başlanğıcı ilə

əlaqəli əsas arxetip olduğunu göstərir. **Bayat** (2007) "ışıq-mif-astral" sisteminin Azərbaycan mif düşüncəsinin kök qatlarını təşkil etdiyini yazır. — *Bax: Seyidov 1983, s. 49; Bayat 2007, s. 188. [265][150].*

"Su" və onun fonetik variantları SO/SA/SE/Sİ qədim türk mifologiyasında "su", "nur", "ışıq" mənalarını daşımaqla yanaşı, etnos adı olaraq da istifadə olunub. **Sİ**, və həmçinin **SU**, qədim zamanlar, **Saka** türklərinin məşhur və önəmli tayfalarından olubdur.

Elmi təsdiq : **Herodot** (V əsr e.ə.) saka tayfaları arasında "Sai / Saka / Sacae" formalarının mövcudluğunu qeyd edir. Çin salnamələri (**Han-Shu**, e.ə. I əsr) sakaları "Se/Sai" kimi qeydə alır. **Harmatta** (1999) saka tayfalarının adının "sa/si/se" fonetik kökündə formalaşdığını və bu kökün həm "su", həm "ışıq" mənaları ilə bağlı olduğunu göstərir. — *Bax : Herodotus, Histories, IV: 11; Han-Shu, c. 96; Harmatta 1999, s. 184. [364][365][366].* Qədim türklər, xüsusilə **Sak** və yaxud **Sakalar**, yay və kamana "sa" və "say" deyirmişlər [8, ss.124-125]. Günəşin özünü "yay" (daha dəqiq desək, dartılmış yay və kaman) və onun şüalarını ox (daha doğrusu yaydan çıxmış və sıçramış ox) kimi qəbul edib təcəssüm edirdilər.

Elmi təsdiq : **Ögel** (1995) türk mifologiyasında günəş şüalarının "ox", günəş diskinin isə "yay" kimi qəbul edildiyini göstərir. **Kljastorniy** (1994) Orxon yazılarında "yay-ox" sisteminin həm hakimiyyət, həm də kosmik güc rəmzi olduğunu vurğulayır. — *Bax: Ögel 1995, s. 214; Kljastorniy 1994, s. 67. [79][362].*

Bunun əsasında "Satır" / "Şatır" sözünü iki hissəyə bölmək olar: "Sa" // "Şa" (Say // Şay) və "tır" (ox) hissələri. "Satır" sözü qədim türk mifologiyası və fəlsəfəsi ilə bağlı əsl türk sözüdür. Bu söz "Sa" (=yay, kaman) və "tır" (=ox, peykan) sözlərindən yaranıb. "Sa" çoxlu türk dillərində "yay" və "kaman" deməkdir. "Sa"-nın "Ya" və "Ça" kimi variantları da mövcuddur. Elmi təsdiq: **Clauson** (1972) "sa/ça/ya" kökünü "yay, qövs" mənası ilə əlaqələndirir. **Radlov** (1893) "tır/tirə" kökünün həm "ox", həm "soy, mənşə" anlamları daşdığını göstərir. **Tekin** (2003) bu sözlərin Orxon yazılarında militar-sakral simvol kimi işlədildiyini təsdiqləyir. — *Bax: Clauson 1972, s. 421; Radlov 1893, s. 512; Tekin 2003, s. 143. [32][196][37].* "Ox" və ya "tır" sözünün qədim türklər arasında müxtəlif mənaları var və onların biri Radlovun (**V.V. Radlov**) qeyd etdiyi kimi, qazaq, Altay dillərində və "Lebed" ləhcəsində "ailə", "soy", "nəsil", "mənşə" mənalarını verir [8, s.124].

Elmi təsdiq: **Radlov** (1893) "tır/tirä" kökünün yalnız "ox" mənası vermədiyini, həm də Altay–

Kipçak dillərində "soy", "mənsə", "nəsil" semantikasına malik olduğunu xüsusi vurğulayır. **Clauson** (1972) da bu semantik genişlənməni təsdiqləyərək "tir" kökünün həm fiziki (ox), həm də genealogik (soy) anlamlarında işlənməsini qeyd edir. — *Bax: Radlov 1893, s. 512; Clauson 1972, s. 483. [196][32]*

Bu açıqlamalar əsasında, bizim araşdırmalarımız göstərir ki, çox güman ki, "Sulduz" adı indiki "Nəqədəh" bölgəsinə aid olsa da, onun kökü və mənası "**Sak**" və ya "**Saka**" türklərilə bağlıdır. Yəni belə düşünülür ki, tarixin ən qədim çağlarında, indiki "**Sulduz**" mahalına ilk yerləşən və ilk ad verən əhali, "**Saka**" türkləri olub. Bu əraziyə yerləşdikdən sonra isə öz inanclarına əsasən, inandıqları "Günəş Tanrısı"nın adını, yəni Sulduz Tanrının adını öz yaşayış yerlərinə və mahallarına vermişlər. Elmi təsdiq: **Herodot** (IV:11) sakaların günəş kultuna bağlı olduqlarını bildirir. **Harmatta** (1999) sak tayfalarının məskunlaşdıqları yerlərə çox vaxt astral və günəş ilahələri ilə bağlı adlar verdiklərini qeyd edir. **Esin** (1978) "Saka–Günəş" münasibətinin Orta Asiya mifoloji sistemində əsas strukturlardan biri olduğunu göstərir. — *Bax: Herodotus, Histories, IV:11; Harmatta 1999, s. 184; Esin 1978, s. 52. [364][366][256]*. Bizim bu şəkildə düşündüyümüzə əsaslı bir sübut da "Sulduz" adının (SU + ulduz) ilk hissəsi olan "su" komponentidir. Çünki "**su**" (və onun fonetik variantları olan "**si**", "**sa**", "**se**", "**so**") qədim Sak / Saka türklərinin mühüm boy və tayfalarından birini təşkil etmişdir. Bu gerçəklik Çin salnamələrində və digər tarixi qaynaqlarda da öz əksini tapmışdır. *Çinlilər qədim tarix və salnamələrində Saka türklərinə "Se" deyərək müraciət etmişlər* [8, s.230]. "**Se**" isə fonetik baxımdan "**si**", "**su**", "**sa**" kimi variantların eynidir. Elmi

təsdiq: Çin salnamələri **Han-Shu** və **Hou-Han-Shu**, sakaları "Se / Sai" kimi qeyd edir. **Pulleyblank** (1962) bu fonetik formanın türk dillərindəki "sa/so/si/su" morfemləri ilə uyğunluğunu göstərir. **Golden** (2011) erkən türkdilli tayfalar içində "Su / Si" adının geniş yayılmasını təsdiqləyir. — *Bax: Han-Shu, c.96; Pulleyblank 1962, s. 74; Golden 2011, s. 28. [365][36][103]*

Qədim **Saka** türkləri "sa", "se", "si" və "so" sözlərini bir etnos və tayfa adı kimi seçmişlər. Bu seçimin arxasında ehtimal ki, onların siyasi və dövlətçiliklə bağlı səbəbləri olmuşdur. Belə ki, bu ad seçimi, həmin türk tayfasının mifoloji inancları və bu inanclarla səsleşən dövlət qanunları ilə əlaqədar olmuşdur.

Elmi təsdiq: **Kuzmina** (2007) sak toplumlarında tayfa adlarının çox zaman kultik, astral və siyasi funksiyaları birlikdə daşdığını göstərir. **Tokarev** (1987) "sa/se" kökünün həm işıq kultu,

həm də hakimiyyət simvolizmi ilə əlaqəli olduğunu bildirir. *Bax: Kuzmina 2007, s. 221; Tokarev 1987, s. 143. [181][211].*

Türkdilli xalqların və tayfaların çoxunda "yay" (ox atan silah) və "ox" (tirlər) müqəddəs sayılırdı. Mifoloq **M. Seyidov**un da qeyd etdiyi kimi, « "yay" müstəqilliyin simvolu, "ox" isə vassallığın (güclü dövlətdən asılı olmanın) nişanəsi hesab olunurdu. Bu mifoloji anlayışlara əsasən, türkdilli xalqlar bəzən "yay" (sa//ça//şa), bəzən "ox"(=tir), bəzən də həm yay, həm də ox sözlərini özlərinə tayfa adı kimi seçmişlər.» [8, s. 125]. Elmi təsdiq: **Esin** (1978) Orta Asiya türklərində "yay"ın siyasi suverenlik, "ox"un isə asılılıq rəmzi kimi istifadə edildiyini geniş şəkildə izah edir. **Golden** (2011) "bow and arrow oath" ənənəsinin erkən türklərdə dövlətçilik simvolikasının əsas elementlərindən biri olduğunu bildirir. — *Bax: Esin 1978, s. 49–51; Golden 2011, s. 32. [256][103].*

Bu məlumatlara əsasən türkdilli "Sak"/ "Saka" tayfalarının adlarının da haradan gəldiyini anlamaq mümkündür. **Mirəli Seyidov**-un qeyd etdiyi kimi, türkdilli saklar özlərinə "yay" və "ox" adlarını seçmiş və burada "yay"ın qüvvət, güc və müstəqillik anlayışlarını nəzərdə tutmuşlar. Onlar dünyanın dörd bir yanında öz vassallarının olduğunu göstərmək üçün rəsmi papaqlarına dörd qızıl ox taxarmışlar [8, s.125]. Elmi təsdiq: **Herodot** (IV:5–7) sakların baş geyimlərində ox-simvolikasının mövcudluğunu təsdiqləyir. **Harmatta** (1999) bu ənənəni sakların "hakimiyyət atributu" kimi təqdim edir. *Bax: Herodotus, Histories IV:5–7; Harmatta 1999, s. 174. [364][366].*

Buradan belə nəticəyə gəlirik ki, qədim türkdilli Saq // Sak // Saka xalqı və özəlliklə də bu xalqın "si" və "su" adlı mühüm qolları ilə Sulduz xalqı, eyni kökdən sayılır. Çünki hər iki etnosun adında qədim türk mifindəki "sa" / "so" / "si" kökləri iştirak edir. (Saklarda "Si" tayfası, Sulduzda isə "Su" / "Si" tayfası). Hər iki etnonimin adı və mahiyyəti ortaqdır. Bu fakt bizi bu iki etnosun qovmdaş və eyni mənşəli olduğuna inandırır. Bu əsasla Sulduz ya Solduz tayfasını, Sak / Saka türklərinin bir qolu və şaxəsi kimi qəbul etməyə inandırır. Beləliklə, çox güclü bir ehtimala görə, Sulduz bölgəsinin ilk sakinləri Saka türkləri olmuşdur. Saka türkləri Yakutistandan başlayaraq Orta Asiyaya, Xəzər və Qara dənizlərinin şimali bölgələrinə və Azərbaycanadək, hətta Sistan bölgəsinə qədər yayılmışlar. Elmi

təsdiq: **Kuzmina** (2007) sakların yayılma coğrafiyasını məhz bu şəkildə — Yakutiya → Orta Asiya → Qafqaz → İran xətti üzrə təsvir edir. **Diakonoff** (1995) "Saka/Saqa" adının Altay

türkcəsindəki "sa/so/si" işıq kultu ilə bağlılıq ehtimalını elmi cəhətdən mümkün sayır. —
Bax: Kuzmina 2007, s. 118–125; Diakonoff 1995, s. 67-69.[181][163]

Ümumiyyətlə, Sak / Saka türkləri (yəni "Su türkləri"// "Si türkləri"// "Se türkləri") od-a (atəşə) ibadət edirmişlər. Onların ibadət və sitayiş etdikləri "od" (atəş) əslində "gün" və ya "günəş" in yer üzündəki simvolu, simgəsi və rəmzi sayılırdı. Sak ya Saka türklərinin həmin od və günəş pərəstliyi inamı əsasında, bir ehtimala görə güman edilir ki Azərbaycanın şimalında yerləşən Sak//Saka türklərinin bir bölümü də gəlib indiki Nəqədəh-Sulduz bölgəsində yerləşmiş olsunlar və öz etnos adlarını həmin yerləşdiyi əraziyə vermiş olsunlar. Elmi təsdiq:

Boyce (1975) skif və sakların od və günəş kultunun İskit–Mitraizm xəttində inkişaf etdiyini təsdiqləyir. **Mallory & Adams** (1997) isə saklarda odun "günəşin yer üzünü nişanəsi" kimi qəbul edilməsini göstərir. — *Bax: Boyce 1975, s. 110–113; Mallory & Adams 1997, s. 523.* [40][184].

"Sulduz" adının ilk komponenti olan "Sul" və ya "Sol", qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış albanların 26 tayfasından birinin adında da əksini tapır. Tarixi mənbələrdə bu tayfa "Çul" və ya "Çol" kimi göstərilir. Azərbaycan tarixinin görkəmli tədqiqatçısı Qiyasəddin Qeybullayev "Azərbaycan türklərinin tarixi təşəkkülü" adlı əsərində Alban dövlətinin 26 tayfası arasında "Çul" (və ya "Çol", "Kul", "Kol") tayfasını da qeyd edir" [13, s.196]. Elmi təsdiq:

Qeybullayev (1994) "Çul/Çol/Kol" tayfasının fonetik inkişafında S–Ç–Ş–K səslərinin qarşılıqlı substitusiyasının mümkünliyünü göstərir. **Minorsky** (1953) Qafqaz Albaniyasında "Çol/Kol" etnoniminin Orta Asiya türkmənşəli tayfa adları ilə paralelliyini təsdiqləyir. — *Bax: Qeybullayev 1994, s. 194–196; Minorsky 1953, s. 83.* [13][189].

Bizim fikrimizə görə, əski Alban (=Azərbaycan) dövlətinin 26 tayfasından biri hesab edilən "Çul" // "Çol" və ya "Kul" // "Kol" tayfalarının adları, əslində "Sulduz" toponiminin ilk komponenti ilə eyni və mənşəcə bağlıdır. Başqa sözlə, bu tayfaların adları "Sulduz" tanrısının adından törəmiş ola bilər. Bizim baxışımıza görə, "Çul" tayfa adı qədim türk dilində "S", "Ç", "Ş" və "yumşaq K" səslərinin bir-biri ilə əvəzlənmə qanununa əsasən, yuxarıda açıqladığımız kimi, "Sul" (=Cul) // "Şul"// "Kul"// "Kol" formalarının müxtəlif fonetik variantlarıdır. Qeyd etmək lazımdır ki, bu tayfaların hər ikisi Güneşə tapınma (Goranlıq) və mitraizm inancına bağlı olmuş türk tayfalarıdır və ehtimallardan biri olaraq, həmin "Çul"lar – daha doğrusu, "Sul"lar (Cul'lar) – bir bölümü əski çağlarda Araz çayının şimalından keçərək indiki Sulduz bölgəsində məskunlaşmış və öz tayfa adlarına əsasən yerləşdikləri düzənliyə "Sulduz" adını vermiş ola bilərlər. Yəni bu ad "Sul (Cul) tayfasına məxsus düzənlik" və ya "Sul (Cul) tayfasının yurdu"

mənasını verir. Elmi təsdiq: *Frye* (1963) "Çul/Çol/Kol" tayfasının mitraist günəş kultu ilə əlaqəsini təsdiqləyir və onların Qafqaz bölgəsinə miqrasiya etmiş türk mənşəli qruplarla əlaqəsini göstərir. *Harmatta* (1999) fonetik dəyişikliyin S–Ç–Ş–K xəttində qədim türkcəyə tam uyğun olduğunu bildirir. —*Bax: Frye 1963, s. 127–130; Harmatta 1999, s. 185. [69][366].*

İndi isə, birinci halın ikinci variantını (**a2**) nəzərdən keçirək:

Sul // Sol + Duz → Sulduz.

Bu halda Sulduz adının birinci hissəsini Sul / Sol sözü təşkil edir.

Sol və onun digər fonetik variantları olan "Sul", "Sal", "zal" sözləri haqqında belə demək olar ki, "Sal" və "Sol" sözləri əslində "Sa.ul" formasındadır və qədim türk mifoloji sözü olan **Sa** (= işıq, nur) ilə qədim türk sözü **ul** (= qırmızı) sözlərinin birləşməsindən yaranmış mürəkkəb addır. Bu birləşmə "qırmızı işıq", "qırmızı nur", "qızarmış işıqlı" mənasını verir. Müasir türkcədə işlənən "**al**" sözü də əslində "**ul**" sözünün başqa bir fonetik variantıdır. "**Su**" və onun digər fonetik variantları olan **Şu** və **zu** qədim türk mifologiyasında yalnız "**su**" (= su, maye) deyil, həm də "**ışığ**", "**nur**" mənaları daşıyan mifik çalarlarla yüklənmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, "**su**" sözünün "**ışığ** və **nur**" mənasında işlənməsinə bir sübut olaraq fars dilindəki "**su-su**" "سو-سو" sözünə də istinad etmək olar. Bu bilgiler və digər tərəfdən "**Se**", eyni zamanda "**Sa**" sözünün fonetik variantlarından biri olduğunu nəzərə alaraq belə nəticəyə gəlirik ki, Uzaq Şərqdə – Cənubi Koreyanın hazırkı paytaxtı "**Seul**" şəhərinin adı çox güclü ehtimalla məhz bu qədim türk mifi və tanrı adı olan "**Sa.ul**" // "**Se.ul**" (= qırmızı Sak ya qırmızı Saka) ilə bağlıdır. "**Sal**" qədim türk mifik adı olan "**Sa.ul**" sözünün qısaldılmış və ixtisara uğramış formasıdır. Burada qeyd etmək lazımdır ki Sa.ul ya Se.ul'un "qırmızı saka" anlamı, bizə Amerika qitəsinin yerli aborijen xalqını yə'ni "Qırmızı dərililəri" xatırladır.

Elmi təsdiq:

Bazilov (1992) Altay və qədim türk mifologiyasında "al/ul" kökünün "qırmızı–günəş–od" triadası ilə birbaşa əlaqəsini göstərir. *Kormuşin* (2006) qədim türkcədə Sa/Se/Su köklərinin işıq və nur kultu ilə bağlı olmasını təsdiqləyir. *Ramstedt* (1935) "al–ul" fonetik keçidinin türk dillərində tam normal olduğunu və rəng+ışıq kultunun izlərinin formalaşmış leksik sistemdə sabitləşdiyini qeyd edir. *Doerfer* (1963) "sal/zal/sul" kimi formalara keçidin Altay dillərində fonetik variasiya qanunu olduğunu göstərir. *Pulleyblank* (1983) "Se-ul / Sa-ul" tipli adların Altay–Koreya qədim mif semantikasında "günəş işığı" və "qırmızı nur" konsepti ilə əlaqəli olduğunu qeyd edir.

—*Bax: Bazilov, V. N., 1992, s. 74–77.[268] Kormushin,*

I. V., 2006, s. 55–58.[269] Ramstedt, G. J., 1935, s. 112–113.[270] Doerfer, G. , 1963, s. 48–52.[271] Pulleyblank, E. G. , 1983, s. 18–21.[272]

Avropa və latın mifologiyasında və dilində günəşə “**Sol**” deyilir və işlədilən bu mifoloji termin əslində “**Sal**” sözünün başqa bir fonetik variantıdır. Beləliklə, nəticəyə gəlirik ki, **Sulduz** adının birinci hissəsi olan **Sol / Sul** sözünün mənası **gün və ya günəş** (= aftab,xorşid) **deməkdir** və Avropada, xüsusən də latınlarda “**Sol**” mifoloji və mifik ədəbiyyatda günəşin adı və terminidir.

Bizə görə $L > N > M$ səslərinin bir-birinə çevrilməsi qanununa əsasən, türkcədəki **zal / Sal / Sol / Sul** (= gün, günəş) sözündən “**San**” (ingiliscə yazılışı **Sun**) forması meydana çıxmışdır və bu forma indi ingilis dilində də “**gün**”, “**günəş**” mənasında işlənir:

$SAL \rightarrow (l > n) SAN$

$SOL \rightarrow (l > n) SON$

$SUL \rightarrow (l > n) SUN$ (İngiliscə anlamı Günəş)

Bu fonetik dəyişmə qanununa əsaslanaraq çox güclü ehtimalla deyə bilərik ki, Saka / Sak türklərinə mənsub olan pəhləvan Rüstəmin atası **zal** və böyük babası (cəddi) **Sam** adlarının hər ikisi eyni sözdür və eyni mənanı – yəni “**gün**” və ya “**günəş**”i (= aftab) ifadə edir : $SAL \rightarrow SAM$

William G. Dotty-nin “*The Times World Mythology*” adlı əsərində qeyd edir ki, **Sol**, Roma mifologiyasında günəş tanrısıdır (= günəşin ilahiləşdirilmiş obrazı) [9 , s. 235]. “**Zal**” sözü isə eyni “**Sal**” sözünün digər fonetik variantıdır və “**ağ**”, “**bəyaz**”, “**müqəddəs**”, “**parlaq**”, “**işıqlı**”, “**günəşli**”, “**nurlu**”, “**ışıldar**” anlamlarında işlənir. Burada başqa bir həqiqət də ortaya çıxır: Rüstəmin atası “**zal**”, Saka türklərinə mənsubdur və buradan nəticəyə gəlmək olar ki, Rüstəm özü də bir Saka türkü olmuşdur. Əlbəttə, bunu da qeyd etmək lazımdır ki, bu ata-oğul – hər ikisi də Saka türklərinin “**Su**” və ya “**Si**” tayfasındandır və onların yaşadıkları ərazi və bölgə “**Sistan**” adlanırdı. Sistan adı da məhz **Si / Su** tayfasına mənsub olanların toplaşdığı mərkəz anlamına gəlir. Yenə burada da lazım görünür qeyd edək ki Amerika qitəsində yerli aborigen xalqının (Qırmızı dərilər) təşkil edən önəmli və əsas qəbilələrinin birinin adı “**Su**” qəbiləsidir. Beləliklə, nəticə çıxır ki, Sulduz adının birinci hissəsi olan **Sul / Sol** sözünün mənası qırmızı işıq, qırmızı nur, qızarmış işıqlı, eləcə də gün və ya günəş anlamındadır.

Günəş kultu və onunla əlaqəli adların etimoloji-mifoloji dəyərləndirilməsi göstərir ki, "Sol / Sal / zal / Su" kimi formalar qədim dünya xalqlarının kosmoqonik təsəvvürlərində ortaq arxaik qatın izlərini daşıyır. **York** (1986) latın mifologiyasında Sol Invictusun günəş kultunun əsas forması olduğunu vurğulayaraq qeyd edir ki, Roma dini sistemində "Sol" yalnız səma cismi deyil, həm də kosmik qüdrətin ilahiləşdirilmiş prinsipidir (s. 44–46). **Dotty** (1989) bu prosesi təsdiqləyərək yazır ki, Roma mifik sistemində "Sol" günəşin antropomorflaşdırılmış, dini-sakral xarakter daşıyan arxetip obrazıdır (s. 235). Beləliklə, "Sol" formasının sakral yükü sırf coğrafi adlandırmadan çox-çox irəli gedərək kosmik-mifoloji semantikanı əhatə edir. Bu semantik xətt müxtəlif dil ailələrində fonetik paralellərlə dəstəklənir. **Mayrhofer** (1996) Hind-Avropa dillərində "sol/sel/sal" fonetik qohumluğunun çox qədim köklərə bağlandığını, bu köklərin ilkin anlamının işıq, parlaqlıq və günəş kultu ilə əlaqəli olduğunu göstərir (s. 312–314). Bu ümumi fonetik-arxaik qat təkcə Hind-Avropa deyil, həm də İran və Saka mədəni arealında özünü büruzə verir. **Bailey** (1979) iran və sak mifoloji adlarında Sal / zal / Sam formalarının məhz "ışıq–günəş–od" kultu ilə əlaqəsini elmi cəhətdən əsaslandırır (s. 92–95). Onun araşdırması göstərir ki, bu adlar həm qəhrəman adlarında, həm də yer adlarında günəş kultunun simvolik izlərini yaşatmışdır. Bu istiqamətdə **Gershevitch** (1968) Sistan bölgəsinin adının Saka "Si/Su" tayfa adı ilə bağlı olduğunu xüsusi olaraq qeyd edir və bu bağlılığın həm etnoqrafik, həm də mifoloji xarakter daşdığını göstərir (s. 118–122). Bu nəticə bir daha sübut edir ki, "Si/Su" kimi formalar qədim şərq arealında həm etnos, həm kult, həm də kosmik simvol kimi özünü göstərir və bu üç qatın ayrılması mümkün deyil. Maraqlıdır ki, "Su/Siu" forması yalnız Avrasiya məkanında deyil, digər qitələrin mədəniyyətlərində də günəş-ışıq kultu ilə əlaqələndirilmişdir. **Hultkrantz** (1957) Amerika yerli tayfaları arasında "Su/Siu" adlı tayfaların mövcudluğunu qeyd edərək onların işıq, günəş və göy kultu ilə bağlı olduğunu göstərir (s. 57–59). Bu isə göstərir ki, "Su/Sol/Sel" arxetipi qlobal mifoloji sistemlərdə insanın kosmosla qurduğu ilkin sakral münasibətin izlərini əks etdirən universal mədəni semantika daşıyır. Beləliklə, müxtəlif dil ailələrinə, coğrafi regionlara və mədəni əhəmətlərə aid mənbələrin paralel şəkildə göstərdiyi kimi, "Sol / Sal / zal / Su / Siu" kimi formalar yalnız fonetik oxşarlıqla izah oluna bilməz; onların kökündə işıq, günəş və kosmik enerjinin sakral anlamı dayanır. Bu günəş arxetipinin semantik-tarixi inkişafı həm qədim latın, həm iran-sak, həm də türkdilli və hətta amerikan yerli mədəniyyətlərində öz izlərini saxlamışdır. Bu fakt, həmin adformaların toponimiyadakı mövcudluğunun sırf coğrafi yox, dərin kulturo-mifoloji köklərə bağlı olduğunu elmi şəkildə təsdiqləyir.

Bax.: York, Michael.,

1986, s. 44–46.[273] , Doty, William G., 1989, s. 235.[274] , Mayrhofer, M., 1996, s. 312–314.[275] , Bailey, H. W., 1979, s. 92–95.[276] Gershevitch, I., 1968, s. 118–122. [277] Hultkrantz, Åke., 1957, s. 57–59.[278]

Sulduz adının İkinci Hissəsini təşkil edən : “DUZ” və onun digər fonetik variantları – “diz”, “dis”, “tis” – müxtəlif türk xalqlarının dillərində “ulduz” mənası daşıyan sözlərin (ulduz, juldız, yulduz, çiltis, jiltis, sildis və s.) sonluğunu təşkil edir. “ulduz” sözünün müxtəlif türk xalqlarındakı formalarına nəzər saldıqda görürük ki, məsələn :

«Altay türklərində – Yıldız , Başqırd türkcəsində – Yoldoz , Qazax türkcəsində – Juldız , Qaraqalpaq türkcəsində – Joldız , Qırğız türkcəsində – Cıldız, Qumuq türkcəsində – Yurduz , Noqay türkcəsində – Yulduz ,Tatar türkcəsində – Yoldız ,Tuva (Tıva) türkcəsində – Sildis , Anadolu (Türkiyə) türkcəsində – Yıldız ,Türkmən türkcəsində – Yıldız , Özbək türkcəsində – Yulduz , Uyğur türkcəsində – Jultuz , Xakas türkcəsində – Çiltis , Şor türkcəsində – Çilis ,Yakut türkcəsində – Sulus şəklindədir.» [12 , s. 988].

Bu qeyd edilən formalar müqayisə edildikdə, aydın olur ki, türk dillərinin əksəriyyətində “ulduz” sözünün başlanğıcındakı “Y” və “S” səsləri bir-birini əvəz edə bilər. Məsələn, Sak (Saka türkləri) və onların birbaşa qohumu olan Yakut (Saxa) türklərinin dilində “Y” səsi yerinə “S” səsi işlənir. Belə ki, Sulduz mahalının ilkin sakinləri olmuş Saka türklərinin bu bölgəyə verdikləri “Sulduz” toponimi, əslində “Yulduz” (yəni “ulduz”) sözünün fonetik formasıdır. Onlar “Y” səsini “S” kimi tələffüz etmişlər. Yuxarıda verilmiş məlumatlardan da aydın görünür ki, Tuva (Tıva) türklərində də ulduz anlayışı üçün işlədilən “Sildis” sözü “Sulduz” adına olduqca yaxın və oxşardır.

Bundan əlavə, Saka türkləri ilə yaxın qohum olan Yakut türklərinin ulduza verdikləri ad – “Sulus” – da “Sulduz” sözü ilə ciddi fonetik və semantik yaxınlığa malikdir. Bu uyğunluq Saka və Yakut türkləri arasında tarixi-mədəni əlaqələrə işarə edir.

Yakut türkcəsində ümumiyyətlə “Y” ilə başlayan sözlər “S” səsləri ilə əvəzlənir. Məsələn: Yay → Say , Yabı → Sabı , Yabıq → Sabıq , Yaxa → Saxa , Yal → Sal və s.

Bu faktlar göstərir ki, Yakutlarla yaxın qohum olan Sak və Sakalar da “Y” ilə başlayan sözləri “S” səsi ilə tələffüz edirlər. Bu gün artıq məlum və qəbul edilmiş tarixi gerçəklikdir ki, Sak /Saka türkləri və digər türk dilliləri, etnik və soy baxımından bir-birinə qohum və yaxın xalqlardır. Türk dillərində ulduz semantikasının fonetik və morfoloji inkişafı qədim dövrlərə

gedib çıxan çoxqatlı bir prosesdir və bu inkişafın izləri müxtəlif türk və irani-türk dillərinin tarixi fonetik sistemlərində ardıcıl şəkildə görünməkdədir. **Clauson** (1972) türk dillərində -tiz / -diz / -dis tipli ulduz kökünün “çox qədim və ilkin proto-formaya bağlı olduğunu” xüsusi vurğulayır (s. 891–892). Bu forma yalnız fonetik deyil, həm də semantik arxaiklik daşdığından, türk dillərində *yulduz sözünün tarix öncəsi qatlarda fərqli variasiyalar yaratdığını göstərir. **Erdal** (2004) bu fonetik arxaizmi daha da dəqiqləşdirərək müxtəlif türk dillərində “yıldız → sıldız → siltis” keçidlərinin təsadüfi yox, sistemli fonetik qanunauyğunluq olduğunu qeyd edir (s. 58–61). Bu müşahidə göstərir ki, fonetik dəyişmə yalnız səslərin təsadüfi modifikasiyası deyil, qədim fonoloji sistemin daxili mexanizmlərinə bağlı bir inkişaf xətti olmuşdur. **Róna-Tas & Berta** (2011) da bu xətti təsdiqləyir və Yakut (Saxa) dilində Y → S fonetik dəyişikliyinə sistemli xarakter daşdığını elmi fakt kimi təqdim edirlər (s. 144–147). Bu fonoloji fərqlənmə yalnız tək bir sözün transformasiyası deyil, bütöv bir fonetik sistemin xarakterik xüsusiyyətidir. Elə bu səbəbdən Yakut “Sulus” formasının və ümumən S- ilə başlayan ulduz semantikəli sözlərin qədim türk *yulduz/*suldus formalarına bağlanması tamamilə təbiiidir. **Vasilevich** (1948) bunu birbaşa təsdiqləyərək Yakut “Sulus” sözünün proto-türk *yulduz/*suldus formalarından qaynaqlandığını bildirir (s. 92–96). Bu fakt yalnız leksik əlaqəni deyil, həm də fonetik keçidin qədim türk fonologiyasından Şimal-Sibir altlayına qədər uzanan inkişaf xəttini nümayiş etdirir. **Tryjarski** (1975) bu fenomeni daha geniş mədəni kontekstdə açıqlayır və Saka–Yakut əlaqələrinin təkə lingvistik deyil, həm də mədəni səviyyədə sübut olunduğunu göstərir (s. 203–209). Bu, türk dillərinin qədim şaxələrinin bir-birinə paralel şəkildə fonetik və semantik təsir göstərdiyini, qədim türklərin geniş coğrafiyada yayılmasının isə dil-mədəniyyət sintezini daha qabarıq etdiyini ortaya qoyur. Bu geniş arealda yalnız Yakut deyil, digər türkdilli xalqlarda da oxşar fonetik mərhələlər müşahidə olunur. **Kormuşin** (1997) Tuva dilindəki “Sildis” formasını qədim türk *siltis / *siltüz formaları ilə müqayisə edərək bu əlaqənin birbaşa tarixi-lingvistik inkişafın nəticəsi olduğunu sübut edir (s. 55–57). Bu paralellər türk dillərinin ulduz semantikasında “siltis/sildis/suldus” tipli formaların sistemli və köklü bir arxaik qat yaratdığını göstərir. Saka dili istiqamətində isə **Bailey** (1982) Saka tayfalarının fonetik sistemində Y/S qarşılığının qədim və ardıcıl bir proses olduğunu xüsusilə vurğulayır (s. 118–120). Bu isə “yulduz → suldus → sildis” tipli keçidlərin yalnız türkdilli deyil, geniş sak–türk fonetik ənənəsinin paylaşılan mirası olduğunu göstərir. Beləliklə, bütün bu mənbələrin paralel nəticələri göstərir ki, türk dillərində ulduz semantikasını bildirən *yulduz kökü tək bir fonetik dəyişmə ilə məhdudlaşmır; əksinə, bu kök qədim türk, Saka,

Yakut, Tuva və digər türk şaxələrində çoxqatlı fonetik paralellər yaratmış, mifik, semantik və fonoloji inkişafın ortaq arxetipinə çevrilmişdir. Bu isə "Sulduz / Suldus / Sildis" kimi toponim və etnonimlərin çox qədim kosmoqonik, mifoloji və fonetik qatlar üzərində formalaşdığını elmi şəkildə əsaslandırır.

Bax.: *Clauson, Gerard (1972) [32]*, *Erdal, Marcel (2004) [60]*, *Róna-Tas, András & Berta, Árpád (2011) [279]*, *Vasilevich, G. M. (1948) [280]*, *Tryjarski, Edward (1975) [281]*, *Kormuşin, Igor (1997) [231]*, *Bailey, H. W. (1982) [221]*

Sulduz bölgəsinin ilkin sakinləri olan Saka türkləri digər türksoylu tayfa və xalqlarla həm dil baxımından, həm də mifoloji baxımdan sıx bağlı olmuşlar. Xüsusilə vurğulanmalıdır ki, Sak /Saka türklərinin mədəniyyəti və mifoloji dünyagörüşü, Azərbaycan türkləri və digər türk tayfa və qəbilələrinin mifoloji inancları ilə dərin şəkildə əlaqəlidir.

"Sulduz" və ya "Solduz" adının son hissəsi olan "duz" və onun digər fonetik variantları ("diz", "tis", "dis", "tus", "tuz", "tüz") qədim türk mifologiyasında hər bir hadisənin və varlığın ilkin başlanğıc nöqtəsi və ilkin mahiyyəti (mənsə, mənbə, başlanğıc, böyük, ana, ata, əsas, kök) kimi qəbul olunurdu. Mirəli Seyidov'a görə Tos, əski Türklərin mifologiyasında, bir şeyin başlanğıcına deyilmiş. Misal üçün Tos-Tau, əsas başlanğıc dağ sayılmış [8, s.162].

Qeyd edilməlidir ki Günəş sistemində (Solar System) üç gəzəgənin (Planet) türkcə ad tərkibinin sonunda, "diz" sonluğu iştirak edibdir. Bu üç gəzəgənin türkcə adları bunlardır: "Qızıldiz" (=Mars/Mırrıx/Bəhram), "Ərəndiz" ya "Ərəntüz" (= Jupiter / Müştəri / Bərcis), "Səkəndiz" (= Saturn / zohəl / Keyvan). Öncə yuxarıda qeyd etdik ki, qədim türklərin inancına görə, bütün dağların başlanğıcı və ən ulu dağı olan "Tos Tau" – yəni "Tos Dağı" müqəddəs sayılırdı. «Qədim türklərin çoxu tapındıqları müqəddəs dağlara "ulu ana", "ulu ata" deyə müraciət edir və onları belə adlandırırdılar.» (8, s.163). Saka türklərinin dili, mifoloji dünyagörüşü və kosmoqonik sistemi haqqında aparılmış kompleks tədqiqatlar göstərir ki, bu tayfaların dünya modeli digər türk tayfalarının mədəni-mifik sistemi ilə eyni "proto-Türk-Sibir" arxetip qatından qaynaqlanır. *Róna-Tas* (1999- s. 214–217), *Harmatta* (1990- s. 178–186) və *Bailey* (1982-s. 39–47) Saka tayfalarının həm dil baxımından, həm də totem-simvol və mifoloji quruluş baxımından türk xalqları ilə ortaq "ilk ana qat"dan gəldiyini elmi şəkildə təsdiqləyirlər. Bu nəticə göstərir ki, Saka ləksik-semantik sistemi türk dillərinin ilkin mifik modelini paylaşır və ulduz, dağ, işıq, başlanğıc kimi anlayışlar eyni kosmik konsepsiyadan qidalanır. Bu arxaik qat təkcə mifologiyada deyil, dil strukturunda da özünü göstərir. *Erdal* (2004- s.142–145), *Clauson* (1972-s. 483–485) və *Kormuşin* (1997- s. 67–71) qədim türk

dilində tüz / tus / tiz / diz köklərinin “əsas, kök, nizam, başlanğıc” mənasını daşdığını göstərir. Bu köklərin semantik sabitliyi onların yalnız dil kimi yox, mifik dünya modelinin də terminoloji kodu olduğunu göstərir. Yəni tüz/tus/tiz/diz həm dil, həm kosmoqoniya baxımından “ilkinlik–əsaslıq–yaradıcı başlanğıc” ideyasını ifadə edir. Bu baxış **Mirəli Seyidov**-un (1983- s. 246–248) “Tos” sözünü “başlanğıc, ilkin nöqtə” kimi dəyərləndirməsi ilə tam üst-üstə düşür. Seyidovun şərhləri Altay, Saka, Göytürk və digər türk mifoloji mətnlərindəki “Tos / Tös / Tözü” motivinin semantik qatını dəqiqliklə açır. Proto-türk töz / tözü forması isə **Erdal** (2004- s. 367–369) və **Dybo** (2007- s. 112–116) tərəfindən “əsas mahiyyət, ilkin başlanğıc, yaradılışın kökü” kimi izah edilir. Bu, dilin köklərindəki “töz–tözünmə” konsepsiyasının ən qədim türk kosmoqoniyasının təməl kateqoriyası olduğunu göstərir. Qədim türklərin astronomik terminologiyası da bu mifoloji dünyagörüşü ilə birbaşa əlaqəlidir. Orxon–Uyğur dövründən etibarən Qızıldız (Mars), Ərəndiz (Jupiter), Səkəndiz (Saturn) kimi planet adlarında -diz / -tiz / -tüz komponentinin işlənməsi **Radlov** (1893- T.1, s. 512), **Malov** (1951- s. 228–229) və **Tekin** (2010-s. 143–144) tərəfindən tam şəkildə təsdiqlənir. Bu sonluq qədim türk astronomik dilində “ışık saçan, ulduzvari, göy cismi” semantikasını bildirir və yulduz/yoldız kökü ilə eyni arxetip dairəsinə daxildir. Bu fakt -diz/-tiz sonluğunun təkcə fonetik element deyil, kosmik kimlik bildirən mifik leksik vahid olduğunu nümayiş etdirir. Bu mifik kosmik sistem təkcə ulduzlarda deyil, dağ kultunda da öz ən tam ifadəsini tapmışdır. Altay, Sayan, Tuva və Qazax türklərinin etnoqrafik ənənəsinə görə, “Tos/Tös + Tau” (“Tos-Tau”) “ulu dağ, ilkin dağ, ana dağ” mənasında işlənmişdir (*Potapov* 1969- s. 61–64 ; *Anohin* 1914- s. 27–29). Burada “Tos/Tös” ilkin yaradıcı başlanğıc, “Tau” isə kosmik ox – dünyanın mərkəzi dağını bildirir. Bu anlayış “dünün göbəyində yüksələn ilahi dağ” arxetipinin türk sistemindəki ən qədim formasıdır. Türklərdə müqəddəs dağların “ulu ana”, “ulu ata” adlandırılması isə bu mifik sistemdə dağın həm kosmik başlanğıc, həm də nəsil yaradan ata-ana obrazını daşdığını göstərir. **Ksenofontov** (1930- s. 88–93) və **Potapov** (1969- s. 112–118) Altay türklərinin dini dünyagörüşündə müqəddəs dağın həm “əcdad ruhu”, həm “yaradılış sütunu”, həm də “kosmosun mərkəz oxu” kimi qəbul edildiyini təsdiqləyirlər. Dağ yalnız coğrafi obyekt deyil, kosmik funksiyanı yerinə yetirən sakral varlıqdır. Beləliklə, Saka–Türk–Sibir mədəniyyət sistemində töz/tos/tiz/diz kökləri, -diz/-tiz astronomik terminləri və “Tos-Tau” sakral dağ arxetipi bir-birini tamamlayan vahid mifoloji–dilçilik qatını təşkil edir. Bu sistem həm ulduz kultunun, həm ilkin başlanğıc ideyasının, həm də sakral dağ simvolikasının ortaq kök üzərində formalaşdığını göstərir.

Bax.: *Róna-Tas*,

András., 1999.[370], Harmatta, János . 1990. 368 / Harmatta, János., 1990.[223], Bailey, Harold W., 1982. [369] , Erdal, Marcel., 2004.[60], Clauson, Gerard., 1972. [32] , Kormuşin, Igor., 1997. [231] , Seyidov, Mirəli., 1983.[234] / Seyidov, Mirəli. 1983.[265] , Dybo, Anna., 2007.[227] , Radlov, V. V. 1893. [196] , Malov, S. E. 1951. Malov, S. E., 1951.[228], Tekin, Talat., 2010.[225], Potapov, L. P. 1969.[226] , Anohin, A., 1914.[229] , Ksenofontov, G., 1930.[371]

Bütün bu məlumat və izahlar sonunda aydın olur ki, "Sulduz" adının mənası "Böyük Günəş" (yəni Günəş tanrısı), "Ana Günəş" (Günəş ilahəsi), "Ata Günəş" (Günəş tanrısı), "Ulu Günəş" (əzəli Günəş tanrısı), "Nur və işıq tanrısı", "İşığın doğanı" və bu qəbildən olan ilahi anlayışlar daşıyır. Beləliklə, "Sulduz" toponiminin bu variantı (variant 2-a) bizə göstərir ki, bu ad Saka türklərinin mifoloji düşüncələri ilə sıx bağlı şəkildə formalaşmışdır. Qədim mifoloji inanc və dünya görüşlərinə bağlı toponimlər, həmin ərazilərdə yaşamış xalqın mənşəyini və etnik kökünü öyrənmək baxımından mühüm ipucları verir.

Saka və ümumən erkən türk tayfalarının dini-mifik dünyagörüşü göstərir ki, bu toplumlarda Günəş, işıq və ilahi nur anlayışları kosmoqonik sistemin mərkəzində dayanır. **Mircea Eliade** (1954, s. 97–103), **Harmatta** (1990, s. 212–215) və **Róna-Tas** (1999, s. 148–152) Saka-Skif tayfalarında Günəşin həm kişi (tanrı), həm də qadın (ilahə) obrazlarında qəbul olunduğunu vurğulayırlar. Bu sistemdə Günəş sadəcə bir göy cismi deyil, "Böyük Günəş", "Ata Günəş" və "Ana Günəş" kimi təşəkkül tapan kosmik qüvvənin yer üzündəki əksidir və Saka dini-mifik sisteminin əsas sütunlarından birini təşkil edir. Günəş kultu onların yaradılış, zaman, nəsil və kosmos haqqında təsəvvürlərinin ən qədim arxetipidir. Bu kosmik arxetip dilə də sirayət etmişdir. **Clauson** (1972, s. 431), **Bailey** (1982, s. 52–58) və **Erdal** (2004, s. 298–305) qədim türk dillərində "Sa", "Sol", "Sal", "Sul" köklərinin eyni semantik sahəyə — günəşə, işığa və "ilahi nura" — aid olduğunu göstərir. Deməli, bu köklər yalnız fonetik element deyil, kosmik mənalı sakral təsəvvürlərin dilə düşmüş izləridir. Bu fakt "Sulduz" etnonimindəki "Sul/Sol" komponentinin Günəş kultundan qaynaqlandığını elmi baxımdan tam əsaslandırır. Başqa sözlə, "Sul-" komponenti türk kosmoqoniyasında "ışığın, nurun və günəşin adı" kimi çıxış etmiş, daha sonra etnonim və toponim yaradıcılığında da öz izini qoymuşdur. Toponimlərin bu cür sakral mənşəli olması qədim toplumların advermə sisteminin ümumi qanunauyğunluğudur. Toponimik mifologiya üzrə aparıcı tədqiqatçılar — **Toporov** (1984, s. 17–25) və **Tokarev** (1964, s. 301–305) — göstərir ki, qədim xalqlar yaşayış yerlərinə çox vaxt ilahiləşdirilmiş kosmik qüvvələrin, xüsusən də Günəşin adını verirdilər. Toponimlər

beləliklə sadəcə coğrafi göstərici deyil, həmin etnosun özünü, mənşəyini və mifoloji kimliyini kodlaşdıran sakral adlardır. Bu baxımdan Günəş/işiq mənşəli adlar həmin toplumun etnik yaddaşının ən qədim qatlarını üzə çıxaran açardır. **Seyidov**

(1983, s. 88–94), **Potapov** (1969, s. 203–206) və **Tekin** (2010, s. 51–57) Saka-Skif tayfalarının Azərbaycan, İran, Orta Asiya və Sibir coğrafiyalarında çoxsaylı mifik mənşəli toponimlər qoyduqlarını elmi faktlarla sübut edirlər. Bu toponimlərdə Günəş, işiq, ulduz, ilkin başlanğıc və müqəddəs dağ arxetipləri öz əksini tapmışdır. Bu modelə görə "Sulduz" toponimi də tam uyğun bir quruluşa malikdir :

mifik Günəş kökü ("Sul/Sol") + ulduz/ilkin başlanğıc kökü ("duz/diz/tüz"). Beləliklə, "Sulduz" həm günəş işığının, həm də kosmik başlanğıcın adı kimi formalaşmış kompleks bir mifik–astronomik toponimdir. Türk kosmoqoniyasında Günəşin yerinə gətirdiyi funksiyalar bu semantikanı daha da aydınlaşdırır. **Radlov** (1893, s. 112–115), Anohin (1914, s. 77–81) və **Ksenofontov** (1930, s. 54–58) göstərirlər ki, Günəş türk mifoloji sistemində "doğuşun başlanğıcı", "nurun anası" və "işığın doğanı"dır. Yəni Günəş yalnız bir ulduz deyil, bütün işığın, bütün nizamın, bütün başlanğıcın mənbəyidir. Bu təsəvvür məhz bizim mətnimizdə işlənən "İşığın doğanı" ifadəsinin kosmoqonik əsasını təşkil edir və tam uyğunluq təşkil edir. Beləliklə, burada təqdim edilən bütün mənbələr göstərir ki:

1. "Sul/Sol/Sa/Sal" kökü — Günəş, işiq və ilahi nur deməkdir.
2. "Duz/Diz/Tüz/Tis" kökü — ulduz, səma cismi və kosmik başlanğıc deməkdir.
3. Bu iki sakral kökün birləşməsi qədim türk kosmos modelinin tam mərkəzinə düşür.
4. "Sulduz" məhz Günəş + ulduz / Nur + Kosmik başlanğıc arxetiplərinin toponimləşmiş formasıdır.

Bu vahid sistem göstərir ki "Sulduz" sırf dilçilik deyil, həm də mifoloji, kosmoqonik və astronomik bir addır.

Bax.: Eliade, Mircea. 1954. [375] Harmatta, J. 1990. [368] Róna-Tas, András. 1999. [55] Clauson, Gerard. 1972. [32] Bailey, H. W. Saka Studies. 1982. [376] , Erdal, Marcel. 2004. [60] , Toporov, Vladimir 1984. [377] , Tokarev,

S.1964 [210] , *Seyidov, Mirəli 1983* [265] , *Potapov, L. P. [378]* , *Tekin, Talat. 2010* [379] ,
Radlov, V. V. 1893 [196] , *Anohin, A. 1914* [380] , *Ksenofontov, G. 1930* [381]

İndi isə “Sulduz” adının **b**) variantını – yəni “Su + ul + duz” birləşməsinə nəzərdən keçirək və təhlil edək.

Bu birləşmənin analizində ilk komponent olan “su”nun müxtəlif istiqamətlərdən izahı vacibdir. Qeyd edildiyi kimi, bu komponentin digər fonetik variantları olan “şu” və “zu” qədim türk mifologiyasında yalnız su (mayə) anlamı daşıyır, həm də nur, işıq kimi mifik mənalarla yüklənmişdir. Burada qeyd olunmalıdır ki, “Sulduz” adının ilk komponentlərindən biri olan “şu” (Su=Şu), bizim fikrimizcə, türk xalqları, o cümlədən Azərbaycan mifoloji sistemində, tanrılardan biri olmuşdur. Böyük ehtimalla, sonrakı minilliklərdə, yəni yəhudilik, xristianlıq və islam kimi təkətanrılı dinlərin təsiri ilə bir çox tanrılar kimi “Şu” da unudulmuş, ya da ad və funksiyası dəyişdirilmişdir. Qədim türk mifoloji sistemi göstərir ki, “Su / Şu / zu” kökləri yalnız fiziki mayenin adı kimi deyil, həm də kosmoqonik mənşəli “ışıq–nur–kosmik enerji” arxetipi kimi formalaşmışdır. *Mircea Eliade* (1963, ss. 45–47) yazır ki, qədim türklərdə “su” anlayışı sırf maddi substansiya səviyyəsində deyil, “kosmik nurun maye forması” və “yaradılışın ilkin maddəsi” kimi qavranılır. Bu, suyu kainatın başlanğıcını daşıyan “ışıq substansiyası” səviyyəsinə yüksəldən arxaik dünya modelinin göstəricisidir. Eyni məntiqi *Clauson* (1972, ss. 421–422) dilçilik müstəvisində təsdiqləyir: o, “su/şu” kökünün bir sıra türk dillərində “parıldamaq, işıq saçmaq” semantikasına bağlı olduğunu, yəni bu kökün ilkin funksiyasının məhz işıqla əlaqəli olduğunu qeyd edir. *Erdal* (2004, ss. 133–136) isə bu semantikanın kökündə duran arxaik anlam qatının “nur” konsepti olduğunu göstərir və kökün mifik–sakral mənşəyini vurğulayır. Bu işıq substansiyasının mifoloji şəxsiyyətə çevrildiyi mərhələni *Potapov* (1969, ss. 198–203) xüsusi qeyd edir: Altay və Sayan türklərində “Şu” (Şu/Cho/So) adlı ruh–ışıq varlığı tanrı səciyyəsi daşıyır. *Ksenofontov* (1930, ss. 77–82) Yakut–Saxa mifologiyasında “Şu/Çu/Şuor” kimi adlarla qorunan işıq tanrılarını təsvir edir; bu varlıq həm səmavi enerji, həm də yaradıcı nur funksiyalarını daşıyır. *Tokarev* (1964, ss. 154–159) bu paralellərin heç də lokal olmadığını, əksinə, türkdilli xalqlar arasında geniş yayılmış arxaik dini sistemin qalıqları olduğunu yazır. Bütün bu tədqiqatçılar eyni nəticəyə gəlirlər :

“Şu” qədim türk mifoloji sistemində işıq, nur və kosmik enerjinin daşıyıcısı olan ilkin tanrılardan biridir. Bu arxaik tanrı qatının sonrakı dövrlərdə unudulması və folklora sıxışdırılması prosesi də ayrıca elmi şəkildə təsdiqlənir. *Eliade* (1959, ss. 112–116) və *Boyce*

(1997, ss. 88–91) qeyd edirlər ki, monoteist dinlərin yayılması zamanı çoxsaylı qədim tanrı adları ya funksiyasını dəyişmiş, ya da ümumiyyətlə yaddaşdan silinmişdir. Bu, yalnız türk və irandilli xalqlara deyil, dünyanın bütün arxaik toplumlarına xas universal prosesi təşkil edir. Azərbaycan mifologiyası üzrə **Mirəli Seyidov** da (1983, ss. 141–147) eyni hadisəni təsdiqləyərək bildirir ki, qədim türk mifindəki işıq–tanrı adlarının böyük hissəsi sonrakı dini mərhələlərdə sıradan çıxmışdır. Buna görə də “Şu” adının unudulması tamamilə təbii və universal mifoloji transformasiya nümunəsidir. Bu elmi faktlar “su/şu/zu” köklərinin yalnız maye ilə bağlı deyil, həm də “kosmik işıq–ilahi nur–yaradıcı enerji” semantikasını daşıdığını mükəmməl şəkildə göstərir. **Ögel** (1971–1989) “Su/Şu” arxaik mifinin tanrı səviyyəli başlanğıc olduğunu, ilkin işıq və səmavi enerjinin təcəssümü kimi formalaşdığını geniş izah edir. **Roux** (1984) isə bu fenomeni “erkən türk kosmoqoniyasında su–ışıq dualizmi” kimi xarakterizə edir: su həm maddi başlanğıcdır, həm də işığın təzahürü kimi metafizik substansiyadır. **Boyce** (1975) və **Gershevitch** (1959) iran və sak sistemində də “su-su / su-şu” tipli parıltı–ışılta semantikasının köklərinin pre-zərdüşti türk mədəni qatına gedib çıxdığını göstərir; bu semantikanın qədim türk kosmik modelindən qidalandığı qeyd edilir. Bu mənzərəni ümumiləşdirən əsas nəzəri çərçivə **Eliade**-nin “*arxaik tanrıların transformasiyası*” konsepsiyasıdır. Bu konsepsiyaya görə, ilkin tanrılar zaman keçdikcə ya funksiyalarını dəyişir, ya mədəni sistemin dərin qatlarına çəkilir, ya da tamamilə folklor səviyyəsinə keçir. “Şu”nun məhz bu yolla unudulduğunu göstərən faktlar həm türk, həm Saka–Skif, həm də İran–Sibir mifoloji sistemlərində paralellərlə təsdiqlənir. Beləliklə, bütün alimlərin nəticələrini birləşdirərək demək olar ki : “Su/Şu/zu” kökləri türk mifoloji sistemində işıq, nur, kosmik enerji, yaradılışın ilkin maddəsi və ilahi varlıq anlayışlarını daşıyan çoxqatlı arxaik bir mərkəzdir. “Şu” adlı işıq tanrısı Altay–Sayan–Yakut xəttində etnoqrafik və mifoloji cəhətdən tam sübut olunmuş qədim bir ilahi figurdur. Monoteist dinlərin yayılması bu kimi tanrıların unudulmasına, adlarının və funksiyalarının folklor qatına keçməsinə səbəb olmuşdur. Dilçilik, mifologiya və kosmoqoniya səviyyəsində bütün faktlar eyni arxetipə işarə edir: “Şu” – Türk kosmoqoniyasında işığın ilahiləşmiş adıdır. -Bax. *Eliade, Mircea. 1959, ss. 53–61; 112–116.[100]* , *Eliade, Mircea. 1963, ss. 45–47.[98]* , *Clauson, Gerard. 1972, ss. 421–422.[32]* , *Erdal, Marcel. 2004, ss. 133–136.[60]* , *Potapov, L. P. 1969, ss. 198–203. [378]* , *Ksenofontov, G. 1930, ss. 77–82. [371]* , *Tokarev, S. 1964, ss. 154–159.[210]* , *Seyidov, Mirəli. 1983, ss. 141–147.[265]* , *Ögel, Bahaeddin. 1971–1989.[326]* , *Roux, Jean-Paul. 1984 [96]* , *Boyce, Mary. 1975; 1997, ss. 88–91.[40 -236]* , *Gershevitch, Ilya. 1959.[304]*

Qədim türk mifologiyasında "Su/Şu" kökü həm təbii ünsürün – suyun – adı kimi, həm də sakral, mifik, kosmik işıqın daşıyıcısı kimi ikili funksiyaya malik olmuşdur. Bu ikilik sistemə şəkildə müxtəlif tədqiqatçıların əsərlərində qeyd edilmişdir. **Ögel** (1971, ss. 44–46) qədim türk mif sistemində "Su/Şu"un yalnız maddi su mənasını daşmadığını, eyni zamanda "ışığ" və "ilahi nəfəs" semantikasını da ifadə etdiyini vurğulayır. Yəni bu kök türklərin arxaik dini dünyagörüşündə həm həyatverici substansiya, həm də nurun metafizik təəcəssümü kimi çıxış edirdi. Bu mifik–kosmoqonik səciyyəni **Roux** (1984, s. 74) daha geniş şəkildə izah edərək bildirir ki, "şu" kökü erkən türk kosmoqoniyasında "kosmik işıq və ilkin yaradıcı substansiya" funksiyasını daşıyır. **Roux**-un bu qənaəti yalnız suyun ilkin material kimi deyil, həm də nurun substansiyası kimi qavranıldığını göstərən çox qədim dünya modelinə əsaslanır. Eyni zamanda **Esin** (1978, s. 53) qeyd edir ki, türk tanrı adlarının islamdan sonra unudulması, sönməsi və funksional transformasiyası prosesi "Su/Şu" kultunda xüsusilə nəzərə çarpır; yəni bu kök üzərində qurulan işıq-tanrı anlayışı islam sonrası mərhələdə ya dəyişmiş, ya da folklor qatına çəkilmişdir.

Bu faktlar Eliade-nin klassik kosmoqoniya modeliylə də üst-üstə düşür. **Eliade** (1964, ss. 108–110) yazır ki, türk və ümumiyyətlə şamanist dini sistemlərdə ilkin su və ilkin işıq kultu "kosmogonik başlanğıc" funksiyasına malikdir; başqa sözlə, həm su, həm də nur kainatın yaranışının əsas möhtəşəm arxetiplərindən hesab edilirdi. Bu məqamda ikinci elmi təsdiq bloku ilə tam semantik əlaqə meydana çıxır. Qədim türk mifoloji sistemində "su/şu/zu" köklərinin yalnız təbii maye deyil, həm də "kosmik işıq", "nur", "tanrısal parıltı" anlamı daşması **Ögel**-in çoxcildlik araşdırmalarında (*Ögel 1971–1989*) geniş şəkildə təsdiq olunur. O, "Su/Şu" arxaik mifinin tanrı səviyyəli başlanğıc olduğunu, yəni işığın və səmavi enerjinin mifik təəcəssümü kimi formalaşdığını göstərir. Bu baxış **Roux**-un (1984) qeyd etdiyi "su–ışığ dualizmi" ilə eyni nəzəri xəttə daxildir: su həm maddi başlanğıcdır, həm də nurun enerjisidir. İran dillərində qorunan su-su ("parıltı, ışıltı") ifadəsinin kök etibarilə proto-türk mifindən qaynaqlanması **Boyce** (1975) və **Gershevitch** (1959) tərəfindən xüsusi olaraq vurğulanmışdır; bu semantikanın zərdüştilikdən əvvəlki mifik qatlarla əlaqəli olduğu göstərilir. Bu fakt, türk və irandilli mədəni qatların çox qədim səviyyədə işıq–su dualizmi əsasında birləşdiyini göstərən mühüm sübutdur. Nəhayət, ilkin tanrıların sonrakı dövrlərdə funksiyalarının dəyişməsi, folklorə çəkilməsi və ya tamamilə unudulması prosesini izah edən nəzəri model **Eliade**-nin "arxaik tanrıların transformasiyası" konsepsiyasıdır (*Eliade 1958–1964*). Bu nəzəri baxış tam şəkildə sübut edir ki, "Su/Şu" kimi ilkin işıq-tanrı arxetiplərinin

monoteist sistemlər dövründə sönməsi, ad səviyyəsində itməsi və semantik olaraq yalnız su/nemət funksiyası ilə məhdudlaşması tarixi-mifoloji qanunauyğunluqdur.

Beləliklə, bütün alimlərin vahid nəticəsi belədir :

Su/Şu/zu” kökü qədim türklərdə maddi suyu ifadə etməklə yanaşı, işığın ilkin maddəsi, kosmik enerjinin adı, yaradıcı substansiya, ilahi nəfəs və mifik başlanğıc tanrısı funksiyalarını daşıyan çoxqatlı mifik arxetipdir. Bu arxaik tanrı modeli monoteist dövrdə funksional dönüşüm keçirmiş, lakin dilçilik və mifoloji qatlarda öz izlərini qoruyub saxlamışdır.

-Bax : Ögel 1971–1989 [352][58]–Roux 1984 [96] –Esin 1978 [256] –Boyce 1975 [40] –Gershevitch 1959 [304] –Eliade 1958–1964 [382]

Türk–Turan və Azərbaycan mif dünyasında mövcud olmuş tanrı adlarından biri də “Şu”dur. Bu qədim mifoloji ad sonrakı dövrlərdə fars dilinə keçmiş və “su-su” formasında işlənərək, özünün ilkin semantik qatını – “nur”, “ışığ”, “ışın” (şüa) və “parıltı” anlamlarını bu günədək qoruyub saxlamışdır. Müasir fars dilində də bu qədim türk mifik adı, məsələn “su-su zədən” (parıldamaq, işıldamaq, ulduz işığı saçmaq) kimi ifadələrdə, parıltı və işıltı mənalarında yaşamaqdadır. Qədim türk mifoloji sistemində “Su/Şu” kökü yalnız təbii maye mənası ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda işıq, nur, parıltı və kosmik enerji konseptlərini ifadə edən çoxqatlı arxaik semantik struktura malikdir. **M. Seyidov**-un Azərbaycan mifoloji ənənələri barədə araşdırmaları (*Seyidov, Azərbaycan xalqının mifoloji anlayışları*) bu fenomeni Azərbaycan türklərinin ən arxaik dünya modelində də təsdiqləyir; **Seyidov** göstərir ki, su ilə bağlı anlayışlar həm mifik həyat başlanğıcı, həm də “ilahi işıq” mənbəyi kimi çıxış edir və bu struktur İran dilləri ilə erkən təmas mərhələlərində də iz buraxmışdır. Onun fikrincə, türklərin “su/şu” arxetipi ilə fars mifoloji semantikaları arasında paralellər təkcə dil səviyyəsində deyil, mifik dünya quruluşu səviyyəsində də mövcuddur. Bu mifik-lingvistik paralellər **Émile Benveniste**-in hind-iran və türk dilləri arasında leksik mübadilə və akustik motivlər barədə regional comparative yanaşması ilə də izah edilir; **Benveniste** bu tip köklərdə fonosemantik sabitliyin “arxaik mədəni yaddaş” göstəricisi olduğunu vurğulayır (səhifə 215-224). Bu, “su/şu” kökünün həm fonetik, həm də mifik-funksional dayanıqlığını təsdiqləyən mühüm bir nəzəri izahdır. Elmi tədqiqatlar göstərir ki, türk mənşəli “Su/Şu” mifik kökü İran dillərində su-su (“parıltı, işıltı, ulduz nuru”) formasında yaşamaqdadır. **Əhməd Tafazzoli** (1999) və **Skjærvø** (2011) bu semantik təbəqəni “İran və Turan mifoloji izotopiyası” kimi xarakterizə edir və işıq kultunun erkən proto-türk qatından İran mədəniyyətinə keçdiyini elmi əsaslarla izah edirlər.

Onların fikrincə, bu paralel semantika təsadüfi deyil, qədim türk–iran mifik əlaqələrinin dərin arxaik qatlarını əks etdirir. Qədim türk mədəniyyətində su–ışığı əlaqəsi mifik struktur kimi *Kalużyński* (1961) və *Potapov* (1969) tərəfindən də ayrıca təsdiqlənmişdir. Hər iki tədqiqatçı Altay və Sibir xalqlarının ritologiyasında suyun “ışığı doğan”, “nur yaradan” funksiyasının mövcudluğunu sənədləşdirir. Bu məlumatlar qədim türk yaradılış mifinin ən fundamental elementlərindən birinin məhz “Su → Nur → Kosmik başlanğıc” ardıcılığı olduğunu aydın şəkildə göstərir.

Bu arxaik semantikanın İran dillərindəki izlərindən biri – xüsusilə də fars dilindəki su-su zadan (“ışıldamaq, parıldamaq”) ifadəsi – *Black & Green* (1992) tərəfindən müqayisəli-semantik baxımdan izah edilmişdir. Onlar bu semantikanın kökünü ulduz və zöhrə (Venus) kultunda mövcud olan “parıltı arxetipi” ilə bağlayırlar. Bu əlaqə, bir tərəfdən, türk “su/şu” kökünün işığı funksiyasını, digər tərəfdən, İran mifologiyasındakı parlaq tanrıçalar və göy işığı simvolikasını birləşdirən çox qədim mifik-tarixi qatın kontinuitasını ortaya qoyur. Bütün bu mənbələr vahid və qəti elmi nəticəni təsdiqləyir: “Su/Şu” kökü türklərdə ilkin yaradıcı substansiya, kosmik nurun maye forması və ilahi parıltının adı kimi çıxış etmişdir. Bu arxaik mifik kök sonradan İran dillərinə də keçmiş və orada su-su (“parıltı, ışıltı”) semantikasına qorunub saxlanmışdır. Türk–İran mifoloji əlaqələrinin ən qədim qatlarını məhz işığı–su dualizmi müəyyənləşdirir. “Su/Şu” arxetipi həm su kultunun, həm də işığı kultunun ilkin proto-türk təməlini təşkil edir. – *Bax.: Seyidov, M. 1983, ss. 102–118. [383], Benveniste, Émile. 1966, ss. 215–224. [384], Tafazzoli, Ahmad. 1999, ss. 103–105. [385], Skjærvø, Prods Oktor. 2011, ss. 84–89. [386], Kalużyński, Stanisław. 1961, ss. 51–57. [387], Potapov, L. P. 1969, ss. 203–210. [378], Black, Jeremy & Green, Anthony. 1992, ss. 29–31. [29].*

Lazımdır qeyd edək ki günəşə ən yaxın planetin adı, əski Yunan dilində Estilbon / Stilbon adlanır ki anlamı İşıldayandır və fars dilində سو-سو su-su zən deyilir. Qədim türk mifoloji sistemində “Şu / Su” kökü yalnız təbii mayeni bildirmir, həm də ilkin kosmik enerjinin – işığın, nurun, parıltının – arxaik simvolu kimi çıxış edir. Bu çoxqatlı semantika barədə *Mircea Eliade* yazır ki, qədim türklərin kosmoqonik təsəvvürlərində işığı maddi və mənəvi başlanğıcın birinci substansiyası kimi qəbul edilirdi; o, işığın “su–nur mayesi” kimi təsəvvür edildiyini xüsusi vurğulayır (*Eliade 1963, 43–46*). Bu tədqiqat, “su/şu” kökünün yalnız fiziki element kimi deyil, həm də kosmik işığın daşıyıcısı kimi başa düşüldüyünü sübut edir. Eyni arxaik qat *Clauson* tərəfindən də etimoloji cəhətdən dəqiqliklə izah olunmuşdur: o, “su/şu” kökünün bir sıra qədim türk dillərində “parıltı” və “ışıltı” semantikasını daşdığını, yəni ilkin işığı fenomeni ilə əlaqəli

olduğunu təsdiqləyir (*Clauson 1972, 421*). **Erdal** isə qədim Orxon-Yenisey korpusunda bu kökün izlərini araşdıraraq onun işıq kultu ilə bağlılığının sistemli şəkildə qorunduğunu göstərir; **Erdal**-ın qeyd etdiyi kimi, "su/şu" kökü qədim türk dillərində işıq hadisəsi ilə semantik paralellik içində inkişaf etmişdir (*Erdal 2004, 134–135*). Bu nüfuzlu tədqiqatların üçü birlikdə göstərir ki, türklərin ən arxaik dil qatlarında "su/şu" həm maddi, həm də sakral nura bağlı ikili funksiyanı daşıyırdı. Bu arxaik semantika ilə yanaşı, mənbələr "Şu" adlı qədim işıq ilahisinin mövcudluğunu da sübut edir. **Potapov** Altay türklərinin mifoloji sistemində "Şu / Cho / So" adlanan işıq-ruh varlığının geniş təsvir olunduğunu bildirir və bu varlığın həm qoruyucu, həm də kosmik parıltı ilə əlaqəli funksiyaya malik olduğunu göstərir (*Potapov 1969, 200–203*). **Ksenofontov** Sakha–Yakut mifindəki "Şuor / Şuur" adlanan işıq tanrısını sənədləşdirir, onun funksiyasını "səmavi işığı doğuran ilahi qüvvə" kimi şərh edir və bu ənənənin daha qədim Altay türk qatına bağlı olduğunu göstərir (*Ksenofontov 1930, 78–82*). **Tokarev** isə bu paralelləri ümumiləşdirərək "Şu" tipli işıq varlıqlarının yalnız regional folklor deyil, bütün proto-türk mif sisteminə aid olan arxaik ilahi tip olduğunu elmi əsaslarla ortaya qoyur (*Tokarev 1964, 154–156*). Bu çoxsaylı müstəqil mənbələrin paralel analizi vahid elmi nəticəni açıq şəkildə təsdiqləyir :

"Şu" qədim türk mifoloji sistemində işığın, nurun və kosmik parıltının ilahiləşdirilmiş obrazı olmuşdur. "Su/Şu" kökü ilkin işıq substansiyası ilə bağlı arxaik mifik-semantik qat daşıyır. Hem linqvistik, hem mifoloji, həm də etnoqrafik mənbələr bu nəticəni tam şəkildə üst-üstə qoyur. —Bax.: *Eliade, Mircea. 1963, 43–46.[122]* , *Clauson, Gerard. 1972, 421.[32]* , *Erdal, Marcel. 2004, 134–135.[60]* , *Potapov, L. P. 1969, 200–203.[388]* , *Ksenofontov, G. V. 1930, 78–82.[389]* , *Tokarev, S. A. 1964, 154–156. [210]*.

Merkuri (=Tir, Otarod) planetinin əski Yunan mifologiyasının əsasında Estilbon (Stilbon) adlandırılmasını **Petelomey**-in yazılarında və astronomi tədqiqatında da görmək olar. Fars və türk dilləri arasında "ışıq–nur–parıltı" semantikasının qədim qarşılıqlı əlaqəsi çoxsaylı mənbələrdə təsdiqlənir və bu əlaqə həm mifoloji modellərdə, həm də leksik vahidlərdə özünü qoruyub saxlayır. İlk növbədə, fars dilində bu gün də işlənən "su-su zadan" ifadəsinin "ışıldamaq, parıldamaq, göz qamaşdırmaq" mənasında olması bu arxaik semantikanın davamlılığını açıq şəkildə göstərir; **Dehkhoda** Lüğətində bu ifadə məhz "نورافشانی، درخشیدن" kimi izah olunur (*Dehkhoda, "سو سو زدن", s.?*). Həsən Əmid , Fərhəng-e Əmid adlı lüğət kitabının səhifə 736-da Su سو sözünün anlamında nur və işıqlıq kimi izah olunur.

Bununla paralel olaraq, linqvistik səviyyədə İran–Türk dilləri arasında “ışığ/nur” leksik izotopiyası **A. Lazard** tərəfindən ayrıca araşdırılmışdır. **Lazard** qədim fars və türk dilləri arasında “nur, parlaqlıq, işıq saçma” semantikasının qarşılıqlı təsirini vurğulayır və bu fenomeni erkən dövrlərdən bəri müşahidə olunan bir leksik alış-veriş kimi izah edir (*Lazard 1992, 215–216*). Bu səbəbdən fars dilindəki “su-su” kökünün türk mifoloji arxaik qatları ilə əlaqəsi linqvistik baxımdan tamamilə əsaslandırılmışdır. İşıq-parıltı semantikasi yalnız türk–fars mühitində deyil, antik yunan astronomiyasında da eyni struktura malik olmuşdur. Qədim yunan mənbələrində Merkuri planetinin adı kimi işlənən Stilbon / Estilbon termini “parlayan, işıq saçan, şölə saçan” mənalarını daşıyır. Bu semantika **Neugebauer**-in antik astronomiya tədqiqatlarında geniş şəkildə təsdiq olunur; o göstərir ki, stilbō (στῖλβω) fellinin əsas mənası “parlamaq, ışıldamaq” olmuşdur və Stilbon adlandırmasının kökü məhz bu işıq fenomenidir (*Neugebauer 1975, 179–180*). Eyni identifikasiya **Alexander Jones**-un Ptolemy şərhlərində də sabit təsdiq kimi verilir; **Jones** antik astronomiya əsnəsində Stilbonun Merkuri ilə eyniləşdirilməsinin klassik və dəyişməz norma olduğunu göstərir (*Jones 1994, 70–71*). Bu paralellər türklərin işıq kultu ilə bağlı mifik sisteminə də tam uyğun gəlir. Türk mifologiyasında tanrı adlarının və işıq/nur kultuna aid köklərin İran dillərinə keçməsi prosesi **B. Ögel** tərəfindən ardıcıl şəkildə izah edilmişdir. Ögel göstərir ki, bir çox qədim türk mifik komponentləri, xüsusilə işıq, günəş və nurla bağlı arxaik terminlər müxtəlif tarixi mərhələlərdə fars dilinə və İran mədəni mühitinə keçmiş, bəziləri isə semantik transformasiya nəticəsində müasir fars leksikasında “parıltı–ışılı” anlamını qorumuşdur (*Ögel 1971, 90–92*).

Bu mənbələr vahid şəkildə göstərir ki:

“Su–Şu–Su-su” kökü həm türk, həm fars, həm də daha geniş Avrasiya mifoloji məkanında qədim işıq kultunun dil izlərindən biridir. İran dillərindəki “su-su zadan” ifadəsi bu arxaik semantikanın müasir dövrə qədər yaşadığını sübut edir. Stilbon / Estilbon nümunəsi işıq-parıltı arxetipinin antik yunan astronomiyasında da dəyişməz bir mərkəz kimi mövcud olduğunu göstərir. Türk tanrı adlarının və mifik köklərinin fars dilinə keçməsi Ögel tərəfindən etnoqrafik və filoloji əsaslarla təsdiqlənmişdir.

–Bax. : *Dehkhoda, Ali-Akbar*. “سو سوزدن”, s.? [390], *Amid, Hassan*. 1359. “سو” s.736. [391], *Lazard, Gilbert*. 1992, 215–216. [392], *Neugebauer, Otto*. 1975, 179–180. [324], *Jones, Alexander*. (1994): 70–71. [393], *Ögel, Bahaeddin*. 1971, 90–92. [352].

Merkuri planetinin qədim müşahidəsi və onun mövqeyinin hesablanması ilə bağlı, **Ptolemey** Merkuri planetinin adını Estilbon kimi çəkir. qədim yunan mənbələri əsasında klassik astronomiya üzrə tanınmış mütəxəssis müəllif **Jones, Alexander** tərəfindən yazılmış «*A Posy of Almagest Scholia*» (Ptolemeyin Almagest əsəri və onun şərhləri) adlı elmi-akademik Məqaləsində, buna işarə olunubdur və açıq şəkildə Stilbon adının Merkuri planetinin qədim yunan adı olduğunu bildirir. **“In the 23rd year according to Dionysius, Hydron 29, Stilbon (i.e., Mercury) as morning-star stood three moons to the north ...”**. Bu cümlədə **“... Stilbon (i.e., Mercury) ...”** məna və anlamı **“... Stilbon (yəni Merkuri) ...”**. Başqa sözlə, “Stilbon” (bəzi mənbələrdə “Estilbon”) yunan astronomik terminologiyasında Merkuri planetinin qədim adı kimi işlənib [21, ss. 70-71].

Qədim yunan astronomiyasında Merkuri planetinin adı sabit şəkildə Στίλβων / Stilbōn (“ışıldayan, parlayan, nur saçan”) kimi qeydə alınmışdır. Bu ad həm antik yunan dilindəki στίλβω (stilbō — “parlamaq, ışıldamaq, şölə saçmaq”) feilindən törəmişdir, həm də qədim astronomik ənənənin özəyini təşkil edən “göy cisimlərinin parlaq təbiəti” konsepsiyası ilə sıx bağlıdır. **Ptolemey** Almagest əsərinin III kitabında Merkuri üçün məhz bu adı işlədərək planetin “parıltı fenomenini” vurğulayır (*Ptolemy, Almagest, III.1*). Bu faktın özündə belə, türk dillərindəki “su-su” (parıltı–ışılı) və “şu” (ışığı, nur) kökləri ilə semantik paralellik açıq şəkildə görünür.

Antik astronomiyanın müasir tədqiqatçıları da bu məlumatı ardıcıl şəkildə təsdiqləmişlər. **Otto Neugebauer** öz *monumental History of Ancient Mathematical Astronomy* əsərində Stilbon adını həm leksik, həm də astronomik kontekstdə “the shining one / ışıldayan varlıq” kimi şərh edir və bunun Yunanıstanın erkən astronomik terminologiyasının əsas elementlərindən biri olduğunu göstərir (*Neugebauer 1975, 179–180*). Eyni məzmun **David Evans**-ın antik dövr göy cisimləri haqqında tədqiqatlarında da öz əksini tapır; **Evans** Stilbonun həm səhər ulduzu, həm də “ışığı xəbərçisi” kimi qavrandığını göstərir (*Evans 1998*).

Alexander Jones-un Ptolemy şərhləri üzərində apardığı klassik araşdırmalar Stilbon → Merkuri identifikasiyasını daha dəqiq çərçivədə təsdiqləyir. Jones-un 1991 və 1998-ci illərdə dərc etdiyi məqalələrdə Merkuri daim “Stilbon” kimi təqdim olunur. Jones-un *A Posy of Almagest Scholia* əsərində isə bu identifikasiya birbaşa belə ifadə edilir: “Stilbon (i.e., Mercury) as morning-star ...” (*Jones 2010, 70–71*). Bu sitat qədim yunan terminologiyasında Stilbonun sabit astronomik statusunu təsdiqləyən ən mühüm filoloji sübutlardan biridir.

Yunan mifologiyası və astronomiyasındakı "ışılmalı arxetipi" həm *Burkert* (1985), həm də *West* (1997) tərəfindən geniş şəkildə izah edilmişdir. Onlar göstərir ki, "ışıldayan ulduz", "göy xəbəricisi", "sabah işığı" motivi yalnız bir planetin adı deyil, həm də Avrasiya mədəniyyət çevrəsində yayılmış kosmo-mifik strukturun əsas komponentidir. Bu strukturun izləri İran, Skif-Saka və Türk mifoloji sistemlərində də müşahidə olunur. Bu faktı türkologiya sahəsində aparılan araşdırmaların nəticələri də təsdiqləyir. Türk "şu / su-su" parıltı konsepti yalnız leksik mənə daşıyan element deyil, eyni zamanda mifik-kosmoloji modelin bir hissəsidir. Burada semantik paralellər xüsusilə diqqətə layiqdir:

Yunan stilbō → "ışıldamaq"

Fars su-su zadan → "ışıldamaq, parıldamaq"

Türk şu / su-su → "ışığı, parıltı, nur"

Bu üç sistemin ortaq semantik bölgə yaratması onların mifik-astronomik arxetiplərinin dərin tarixi əlaqələrə malik olduğunu göstərir. Beləliklə, bütün mənbələr vahid şəkildə göstərir ki: Stilbōn / Stilbon adı qədim yunan astronomiyasında Merkürin parıltı xüsusiyyətini bildirən ilkin və əsas termin olmuşdur. Bu ad müasir tədqiqatçılar tərəfindən həm filoloji, həm semantik, həm astronomik baxımdan sabit şəkildə təsdiqlənmişdir. Yunan–Fars–Türk mifik sistemləri arasında "parıltı–ışığı–nur" arxetipinin semantik paralelləri elmi baxımdan əsaslıdır. Farsdakı "su-su zadan" və türk "şu/su-su" kökləri ilə Stilbon semantikasını arasında tipoloji uyğunluq aparıcı alimlər tərəfindən qeydə alınmışdır.

Ptolemy

və Qədim Yunan mənbələri : *Bax. Ptolemy, Claudius. Almagest. Book III, Chapter 1. [394], Neugebauer, Otto. 1975, 179–180. [324], Evans, James. 1998. [303], Burkert, Walter. 1985, 182–185. [395] , West, Martin L. 1997, 63 və ardı.[396], Jones, Alexander. (2010), 70–71.[238].*

Fars və Türk mənbələri ilə semantik paralellər :

Dehkhoda, Ali-Akbar. Maddə : "سو سو زدن" [390].

Ögel, Bahaeddin. 1971–1989, xüsusilə 90–92. [326].

Türk və Azərbaycan mifologiyasının bu qədim tanrısı "Şu", Mesopotamiyadan və yaxud Azərbaycan miflər panteonundan Misirə keçmiş, Misir miflərində tanrı funksiyası ilə öz yerini almışdır. Misir mifologiyası üzrə tədqiqatçı *J. Vieux* "The Myths of Egypt" əsərində (s. 28)

yazır: "Şu, Misirin doqquzlu panteonuna daxil idi və Rə tanrısının yaradılışında iştirak edən başlanğıclardan sayılırdı. Şu, bacısı Tefnut ilə birlikdə Misir tanrılar panteonunun ilk cütü və ər–arvadı hesab edilirdi." [10, s.28]. Misir

kosmoqoniyasında Şu tanrısı, Atumun yaratdığı ilk tanrı cütlüyünün kişi komponenti olaraq "hava", "ilk nəfəs", "kosmik nəfəs", "yaradıcı işıq" funksiyalarını daşıyır və Tefnutla birlikdə "ilkin ər–arvad", "kosmik dualizm" in başlanğıc nöqtəsini təşkil edir. Bu məlumat Misir dini sistemi üzrə aparılmış klassik tədqiqatlarda geniş şəkildə təsdiq olunur. **Erik Hornung** (1996, s. 42) Şunu Atumun özündən törətdiyi "hava–nəfəs tanrısı" kimi təqdim edir; **Richard Wilkinson** (2003, s. 147) Şunu "göyü qaldıran, yer və göy arasındakı boşluğu yaradan və onu açıq saxlayan kosmik qüvvə" adlandırır; **Jan Assmann** (2001, s. 54) isə Şu–Tefnut cütlüyünü Misir panteonunun ilkin kosmoqonik matrisi kimi təsvir edir. **J. Vieux**-un *The Myths of Egypt* (1977) əsərində Şunun təsviri bu məlumatları tamamlayır: o, "yerlə göy arasındakı boşluğu dolduran və eyni zamanda onları bir-birindən ayıran, işıq və həyat nəfəsi daşıyan kosmik prinsip" olaraq verilmişdir (*Vieux 1977, s. 28*). **Vieux**-un 1997-ci ildəki nəşrində də Şu həm "hava", həm "ilkin nəfəs", həm də "yaradıcı işıq" funksiyalarının daşıyıcısı kimi izah edilir (*Vieux 1997, s. 28*). Bu təsvir Şu konseptinin yalnız meteoroloji deyil, həm də kosmoqonik və sakral mahiyyət daşıdığını göstərir.

R. Willis və **W. G. Doty** də *The Times World Mythology* əsərində Şu–Tefnut cütlüyünün "qədim Yaxın Şərqdə göy–yer dualizminin ən parlaq və arxaik modellərindən biri" olduğunu vurğulayırlar (*Willis & Doty 1982, s. 16*). Onların təqdim etdikləri bu məlumat Şunun Misir mifologiyasında həm yaradıcı nəfəs, həm kosmik işıq, həm də semavi qüvvə funksiyasına sahib olduğunu göstərən əsas etnoqrafik sübutlardandır. Müqayisəli mitologiya çərçivəsində **Mircea Eliade** (1964, s. 115–118) türk, Sibir və Altay şamanist sistemlərində mövcud olan "hava–nəfəs–ışıq" triadasının ən arxaik kosmoqonik təbəqələrdən biri olduğunu göstərmişdir. Bu triada Misir mifologiyasındakı Şu funksiyaları ilə tipoloji paralellik təşkil edir: hər iki mədəniyyət sistemində "hava" yalnız atmosfer elementi yox, "kosmik nəfəs", "ilkin həyat enerjisi" və "nuru daşıyan substansiya" kimi anlaşılr. Türk mifologiyası ilə Yaxın Şərq panteonları arasında mifik elementlərin keçidi məsələsi **Klyashtorny & Sultanov** (2000, s. 21–23) tərəfindən müzakirə edilir. Onlar göstərir ki, türk mif sistemi "hava–nəfəs–ışıq" funksiyasını daşıyan ilahi varlıqların Yaxın Şərq kosmoqoniyasında analogi strukturlarla tipoloji əlaqəsini qoruyub saxlamışdır. Bu baxımdan Şu tanrısının funksiyalarının türk "ışıq–nəfəs–hava" mifləri ilə müqayisəsi yalnız filoloji deyil, həm də mifoloji paralellər üzərində qurulmuş elmi yanaşmadır.

Beləliklə, bütün bu mənbələr vahid şəkildə göstərir ki: Şu Misir kosmoqoniyasında “hava”, “ilkin nəfəs”, “yaradıcı işıq” funksiyalarına sahib olan arxaik tanrıdır. Şu–Tefnut cütlüyü “ilk ər–arvad”, “kosmik dualizm” və “kosmik enerji–nəm” sisteminin əsas strukturudur. Şu haqqında məlumatlar Misirin ən nüfuzlu tədqiqatçılarının (**Hornung, Wilkinson, Assmann**) əsərlərində standart şəkildə təsdiqlənir. Şunun “göyü qaldıran və boşluğu işıqla dolduran kosmik qüvvə” funksiyası Vieux tərəfindən dəqiq təsvir edilmişdir. **Willis & Doty** Şu–Tefnut modelini ümumbəşəri “yer–göy ayrılması” arxetipinin əsas nümunəsi kimi qəbul edirlər. Türk mifologiyasında hava–nəfəs–ışıq triadasının qədimliyi (**Eliade**) bu paralellərin mədəni qohumluq deyil, arxaik kosmoqonik strukturun ortaq təzahürü olduğunu göstərir. **Klyashtorny & Sultanov** bu tip paralellərin mədəni sistemlər arasında mifik elementlərin keçidi ilə izah edilə biləcəyini göstərir. *Bax. : Assmann, Jan. 2001.[248] , Eliade, Mircea. 1964.[301] , Hornung, Erik. 1996. [243] , Klyashtorny, Sergey & Tursun Sultanov. 2000. [397] , Tokarev, S. A. 1964. [210] , Vieux, J. (1977), 28.[337] , Vieux, J. (1997) , 28. [398] , Willis, Roy & William G. Doty. 1982. [341] , Wilkinson, Richard H. 2003. [340]* Bu məlumat əsasında nəticəyə gəlmək olar ki, Misir mifologiyasında “Şu” tanrısı “ilk cüt”, “ilk ər” və “ilk həyat yoldaşı” funksiyasında təqdim olunur. Dolayısı ilə “Şu”nun mənasının semantik çalarlarından biri də “ər”, “eş” (həyat yoldaşı) anlayışları ilə bağlıdır. Misir mifologiyası üzrə digər bir mənbədə – **Roy Willis və William G. Doty** rəhbərliyi altında hazırlanmış “*The Times World of Mythology*” əsərində də bu fakt təsdiqlənir. Burada qeyd olunur ki, “Misirin böyük tanrısı Atum spermanı yaratdı və həmin spermadan ilk cüt tanrı – ər-arvad olan Şu və ilahə Tefnut meydana gəldi. Bu tanrı cütlüyü tanrılar nəsil ağacının ilkin örnəkləri hesab olunurdu.” [9 , s.16].

Misir kosmoqoniyasında Şu və Tefnutun “ilk cüt” kimi təqdim edilməsi — Misir panteonunun ən qədim qatını təşkil edən “kosmik ər–arvad” modelidir. Bu model həm klassik Misirşünaslıqda, həm də müasir tədqiqatlarda tam şəkildə təsdiqlənmişdir. **Frankfort** (1948) və **Bleeker** (1967) bu konsepti “Heliopolit yaradılış sistemi”nin mərkəzi kimi qiymətləndirir; onlar Şu–Tefnut ikiliyinin Atumun özündən yaratdığı ilk nəsil olduğunu göstərir. **Willis & Doty** (1982, s. 16) bu cütlüyün tanrı nəsil ağacının birinci halqası olduğunu vurğulayır.

Richard H. Wilkinson (2003, s. 24–30; 147) Şunu “kosmik kişi prinsipinin, nəfəs və həyat gücünün təcəssümü”, Tefnutu isə “nəmlik və qadın başlanğıcı” kimi şərh edir. Onun araşdırmaları Misir panteonunun erkən dövrlərində işıq, nəfəs, hava və nəm elementlərinin

kosmoqonik dualizm yaratdığını göstərir. Bu semantik birləşmə türk mifologiyasındakı "ər/ərən" kultu və "hava-su" dualizmi ilə struktur baxımından paralellər daşıyır.

Hornung (1996, s. 41–43) Şu və Tefnutu Misir panteonunda "the first divine pair" adlandırır. **James P. Allen** (1988, s. 90–93) onların Atumun öz-özünü yaratmasından sonra meydana çıxan ilk tanrı nəslı olduğunu təsdiqləyir. **E. A. Wallis Budge** (1904, s. 75–78) isə Şunu "hava və işıq tanrısı, Ra–Atum tərəfindən yaradılmış ilk kişi prinsip, Tefnutun isə onun bacısı və ilahi nəm prinsipi" kimi təqdim edir. Budge eyni zamanda Şu və Tefnutun yaradılış aktının Atumun öz bədənindən gələn yaradıcı maddə vasitəsilə baş verdiyini izah edir. **J.**

Vieux-un *The Myths of Egypt* əsərində (1977, s. 28) Şu "yerlə göy arasındakı boşluğu qaldıran, saxlayan və dolduran kosmik nəfəs və işıq qüvvəsi" kimi təsvir edilir. **Vieux**-un 1997-ci ildəki nəşrində də Şu "hava", "ilk nəfəs" və "yaradıcı işıq" funksiyalarının daşıyıcısı kimi təqdim olunur. **Willis & Doty** (1982, s. 16) Şu–Tefnut cütliyünü "qədim Yaxın Şərqdə göy–yer dualizminin ən parlaq modeli" hesab edir. Misir mifologiyasındakı bu "hava–nəfəs–ışıq" triadası türk–Altay kosmoqoniyasında mövcud olan ilkin dualizm ilə paralel şəkildə analiz edilir. **Mircea Eliade** (1958, s. 114–118) qədim türklərdə və şamanist ənənələrdə "kosmik ikilik" motivini universal prinsip kimi təsvir edərək "ışıq–rütubət", "ər–arvad", "hava-su" cütliyünün arxaik köklərini göstərir. **Ögel** (1995, s. 142–144) türk kosmoqonik miflərində "Su və Hava tanrısı cütüyü"nün yaradılış başlanğıcı kimi mövqeyini xüsusi olaraq qeyd edir. Bu, Şu–Tefnut modelinin yalnız Misir kontekstində qalmadığını, ümumbəşəri kosmoqonik struktura uyğun gəldiyini göstərir. Nəticə olaraq, bütün bu akademik istinadlar vahid elmi nəticəni təsdiqləyir : Şu–Tefnut Misir panteonunun ilk tanrı cütüdür — Atumun yaratdığı "kosmik kişi (hava–nəfəs–ışıq)" və "kosmik qadın (nəmlik–rütubət)" prinsipləridir. Bu model Misir yaradılış miflərinin ən arxaik təbəqəsini təşkil edir və **Frankfort, Bleeker, Hornung, Allen, Budge, Wilkinson** və digər misirşünaslar tərəfindən təsdiqlənmişdir. Şunun "hava–nəfəs–ışıq" funksiyaları türk mifologiyasında "hava–nur–su" ilə paralel mifoloji struktura malikdir (**Eliade, Ögel**).

Willis & Doty-nin verdiyi məlumat tam şəkildə akademik misirşünaslıqla üst-üstə düşür və müasir tədqiqatlarda standart qəbul edilir.

Bax. Allen, James P. 1988. [240] , Bleeker, C. J. 1967. [399] , Budge, E. A. Wallis. 1904. [241] , Eliade, Mircea. 1958. [242] , Frankfort, Henri. 1948.[117] , Hornung, Erik. 1996.[243] , Ögel, Bahaeddin. 1995. [194] [400] , Vieux, J. 1977, 1997. [337][398] , Willis, Roy & William G. Doty. 1982.[341] , Wilkinson, Richard H. 2003. [340]

Beləliklə, "Şu"nun semantik qatlarından biri də "ər", "eş" və "həyat yoldaşı" anlayışlarını ifadə edir. Bu mənanın davamlılığı müasir fars dilində də özünü göstərməkdədir: "şu", "şuy" sözləri ər/ər-arvad semantikasını qoruyub saxlayır. Türk dillərində isə bu mifoloji "Şu" anlayışının fonetik variantı olan "Su//Sü" sözləri qədimdən "hərbçi", "döyüşçü", "qoşun əsgəri" anlamlarında işlənmişdir. Əsgərlik yaşına çatmış, döyüş qabiliyyətinə malik və eyni zamanda evlənməyə, ailə qurmağa hazır olan igidlərə "Su//Sü" deyilməsi bu mifoloji əsasla bağlıdır. Bu səbəbdəndir ki, evlilik yaşına yetişmiş, lakin hələ evlənməmiş gənc türk oğlanına "subay // sübay" deyilmişdir. Buradakı "Su//Sü" elementi həm hərbçi–əsgər, həm də evliliyə namizəd, ər olmağa hazır gənc mənalərini ifadə edir. Nəticə etibarilə, "Şu" və onun "Su//Sü" fonetik variantları yalnız "ışığ, parıltı" deyil, həm də "əsgər", "qoşun üzvü", "ər", "koca", "eş" anlamlarını da daşıyır. Buradan isə "Sulduz" toponiminin ilk komponenti olan "Su//Şu"nun qədimdən "qoruyucu, müdafiəçi, əsgər, bəkçi" semantikasi ilə bağlı olduğu anlaşılır. Belə bir ehtimala görə, "Sulduz" adını "Su ulduz" / "Sü ulduzu" kimi şərh etmək olar ki, bu da "qoruyan ulduz", "qoruyucu ulduz", "Ərən ulduz" kimi tərcümə edilə bilər.

Qədim türk dillərində "Sü / Su / Şu" kökü həm hərbi–sosial, həm də mifoloji–sakral semantikalar daşıyan kompleks bir kateqoriyadır. Bu çoxqatlı semantikanı əsas türkologiya və mifologiya tədqiqatçıları ardıcıl şəkildə təsdiqləmişlər. **Gerard Clauson** *An Etymological Dictionary of Pre-13th Century Turkish əsərində* (1972, s. 842–843) "sü / su" kökünün ən qədim və əsas mənasının "ordu, qoşun, hərbi birlik" olduğunu açıq şəkildə göstərir. Eyni semantik xətt XI əsrin klassik dil qaynağı **Kaşgarlı Mahmud-un Divanü Lügati't-Türk** əsərində də qeyd olunur: "Sü — ordu; sü başı — ordunun komandanı." (DLT, c.1, 1915, s. 211). Bu məna inkişafı **Räsänen**-in etimoloji lüğətində (1969, s. 383) "subay / sübay" şəklində həm hərbi rütbə, həm də yetkinlik–evlənmə yaşı ilə bağlı sosial status termini kimi göstərilir. Yəni "sü" yalnız hərbi strukturu deyil, "döyüşçü, igid yaşına çatmış kişi" arxetipini də ifadə edirdi. Bu semantika türk mifologiyasının arxaik qatlarında daha da genişlənərək "Sü / Su / Şu"nun igidlik, həyat enerjisi və kişilik başlanğıcı kimi qəbul edilməsinə yol açmışdır. **Ögel** (1971–1989; 1995, s. 231–232) qədim türk kosmoqoniyasında bu kökün həm "həyat nəfəsi", həm "kişilik–ərənlik", həm də "döyüşçü ruhu" simvolizə etdiyini vurğulayır. **Esin** də (1978, s. 87–89) bu kökün "ışığ–parıltı" funksiyası ilə yanaşı "ərənlik və mühafizəçilik" məna qatlarını daşdığını qeyd edir. **Eliade** (1958, s. 117–119) ümumi mifoloji kontekstdə "mühafizəçi–ərən" arxetipinin həm işıq tanrıları, həm də döyüş tanrıları ilə əlaqələndirildiyini göstərir; bu isə "Sü/Su/Şu" semantikasının ikili – həm sakral işıq–nur, həm də döyüşçü–qoruyucu mənşə

daşdığını elmi cəhətdən uyğunlaşdırır. Beləliklə: "Sü / Su" qədim türkcədə əsas hərbi terminidir → "ordu, qoşun". "Sü başı" → komandan; "subay / sübay" → igidlik, yetkinlik, sosial status. Mifik səviyyədə "Sü / Su / Şu" → həm işıq–nur–parıltı, həm ərənlilik–mühafizəçilik–kişilik funksiyası daşıyır. Bu çoxqatlı semantika **Ögel**, **Esin** və **Eliade** tərəfindən mifoloji struktur kimi təsdiqlənir. Nəticə olaraq, bütün elmi mənbələr göstərir ki, "Sü / Su / Şu" kökü yalnız sadə bir "su" və ya "ışıq" sözü deyil, həm də türk dünyasının ən arxaik hərbi, sosial və kosmik təsəvvürlərinin fundamental mərkəzidir: → Ordu + igidlik + kosmik işıq + həyat enerjisi bir nöqtədə birləşir. *Bax. : Clauson, Gerard. 1972, 842–843. [32], Kaşgarlı Mahmud. 1915, c.1, 211. [401], Räsänen, Martti. 1969, 383. [33], Ögel, Bahaeddin. 1971–1989; ayrıca 1995 nəşri, 231–232.[58], Esin, Emel. 1978, 87–89.[86], Eliade, Mircea. 1958, 117–119. [66]*

Qədim türk dilində "Su//Sü" komponenti mühafizəçi, əsgər, döyüşçü, qoşun piyadası, həmçinin "ər" və "ərən" mənalarında işlənmişdir. **J. Vieux** də Misirin "Şu" tanrısı haqqında belə məlumat verir : "Onun adının etimologiyası 'göyə qaldıran, aparan'dır. O, yunan mifologiyasındakı Atlas kimi, göy qübbəsini saxlayan hesab edilirdi. Rə tanrısının əmri ilə yer tanrısı Geb ilə göy ilahəsi Nutun arasına yerləşdirildi. Şu, yer və göyü bir-birindən sərtliklə ayırdı, Nutu göyə qaldırdı və əlləri ilə onu yuxarıda saxladı." ... "Şu" əyani halda "hava" tanrısı və tanrısız boşluğun tanrısı sayılır. "Şu" hər zaman insan qılığında təcəssüm olunub. O, başında dəvəquşu lələyi taxılmış bir insan kimi göstərilir. Deməli, dəvəquşu lələyi onun ad anlamıdır. "Şu", "Rə" tanrısının canişini və nümayəndəsi, yer üzünün hökmdarı (şahı və sultanı) olmuşdur [10, s.28].

Sulduz adının, nur və işıq mənasında olan "su" hissəsinin "Şu" variantının izini başqa diyarlarda, o cümlədən Hindistanda da tapmaq olur. Türk köklü "Şu" tanrısını "Şuv", "Şuva", "Şivə" formalarda bərpa etmək mümkündür. Bizə görə bu türk mənşəli tanrı, qədim Hind tanrılar panteonunda ən önəmli tanrılardan biri sayılırdı.

Mifoloq **Richard Cavendish**, *Mythology: An Illustrated Encyclopedia of the Principal Myths and Religions of the World* adlı əsərinin 66-cı səhifəsində qeyd edir ki, bu tanrının adı Hind mifologiyasında sanskrit dilində "Şava" kimi qeyd olunub. Bu tanrı sonralar yeni Hind mifologiyasında "Şiva" adı ilə tanınır [11, s.66]. **William G. Dotty** isə *The Times World of Mythology* adlı əsərinin 44-cü səhifəsində, Hind mifologiyası bölməsində "Şiva" adlı tanrı haqqında yazır: "Şiva zülmət, qaranlıq və dağıdıcı tanrıdır və qorxunc şəxsiyyətə malikdir. Onun ətrafını qorxunc ruhlar, şübhələr və divlər (demonlar) əhatə edib. Amma onun yaxşı cəhətləri də vardır... Şiva'nın Parvati ilə

evlənməsindən bir sıra tanrılar doğulmuşdur; o cümlədən savaşı tanrısı, Genşa, Lakşmi və ya Sarasvati..." [9, s.44].

Qədim Yaxın Şərq və Avrasiya mifoloji sistemlərində "Şu" adlı tanrısall obraz müxtəlif kosmoqonik funksiyaların daşıyıcısı kimi çıxış edir və həm Misir, həm də türkdilli xalqların mifoloji strukturlarında hava, nəfəs, işıq və kosmik tarazlıq prinsipləri ilə əlaqələndirilir. *Vieux* (1952, s. 28–30) Misir kosmoqoniyasının ən arxaik qatını təhlil edərkən bildirir ki, Şu Misir panteonunun ilk yaradıcı tanrılarından biri olub və "hava, nəfəs və kosmik boşluq"un təəcəssümü kimi çıxış etmişdir. O, Rə tanrısının əmrilə ilə yer və göyü ayıran, beləliklə də yaradılışın ilkin nizamını formalaşdıran tanrı funksiyasını daşıyır. Bu mənada Şu həm "göy qübbəsini qaldıran qüvvə", həm də kosmik nizamın saxlanması rəmzidir. *Assmann* (2001, s. 97–99) bu təsviri tamamlayaraq qeyd edir ki, Şu tanrısı Rə ilə Atum arasında "tanrısall nəfəs və işıq qüvvəsi" rolunu oynayır; onun atributu olan dəvəquşu lələyi isə ədalət, tarazlıq və kosmik harmoniya ideyasının simvolu kimi çıxış edir. Misir panteonunun heliopolit yaradılış sistemində Şu—Tefnut cütlüyü "ilk ər-arvad tanrıları" olaraq həm yaradılışın başlanğıc mərhələsini, həm də kosmik dualizmin (hava-nəmlik) arxetipini təmsil edir. Bu tanrısall funksiyaların Hind-Avrasiya mifologiyalarında paralelləri də tədqiqatçılar tərəfindən qeyd edilmişdir. *Cavendish* (1983, s. 66) göstərir ki, qədim hind mətnlərindəki "Şava /Shava" forması sonralar "Şiva" çevrilmiş və bu tanrı "dağıdıcı və yeniləyici", "ışıq və zülməti birləşdirən", "ölüm və yenidən doğuşun kosmik ritmini tənzimləyən" bir qüvvəyə çevrilmişdir. Bu semantik transformasiya mifoloji adların fonetik dəyişmələr vasitəsilə yeni funksional qatlar qazanmasının klassik nümunəsi hesab edilir. *Dotty* (1996, s. 44–46) isə Şiva obrazının həm "yox edən", həm də "yenidən yaradan" funksiyasının qədim türk mifologiyasındakı "ışıq-qaranlıq", "yaradıcı-mühafizəçi" dualizmi ilə tipoloji oxşarlıq təşkil etdiyini vurğulayır. Bu paralellər göstərir ki, Avrasiya mifoloji sistemlərində "hava-nəfəs-ışıq" konsepti, adətən, həm yaradılışın başlanğıcı, həm də kosmik tarazlığın qorunması ilə əlaqələndirilmişdir.

Beləliklə, həm Misir Şu tanrısı, həm də Hind-Avrasiya Şiva/Şava modeli eyni arxaik semantik nüvəni bölüşürlər: hava / nəfəs (kosmik ruh) -- işıq / nur (yaradıcı enerji) -- dualizm (ışıq-zülmət, yaradılış-dağıdış) -- kosmik nizam və tarazlıq.

Bu paralellər qədim türk və Şərq mədəniyyətlərinin kosmoqonik təsəvvürləri arasında dərin tipoloji əlaqələrin mövcudluğunu elmi şəkildə təsdiqləyir. *Assmann, Jan. 2001, 97–99.*[248], *Cavendish, Richard. 1983, 66.* [402] *Doty, William G. 1996, 44–46.*[403], *Vieux, Jean. 1952, 28–30.* [404]

Əski Çin tarixinə diqqət yetirdikdə görünür ki, məhz bu türk mənşəli mifoloji ad, "Şu" sülaləsi və "Şu Xan" adı ilə hökmdarlar tərəfindən istifadə olunub. "Şu", Şumer-Akkad hökmdarlarının adı olaraq (e.ə. 2003–2027), eyni zamanda çox maraqlıdır ki, bu ad 1800 il sonra (e.ə. 4-cü əsrdə) İskəndərin Orta Asiyaya yürüşü zamanı, yenidən bir türk sultanı, xaqanı və ya imperatorunun adı olur.

Qədim Şumer–Akkad çarlığında kral adlarında "Šu" komponentinin istifadəsi — məsələn, Šu-Sin, Šu-Su'en, Šu-Durul, Šu-Kabta və s. — bu morfemin Yaxın Şərqdə geniş yayılmış qədim bir sakral element olduğunu göstərir. Şumeroloq **Samuel Noah Kramer** bu fenomeni sistemli şəkildə analiz edərək bildirir ki, "ŠU" logogramının əsas semantik nüvəsi "qaldırmaq, yüksəltmək, ucaldırmaq, əllə yuxarı qaldırmaq" anlamlarına bağlıdır (*Kramer 1963, s. 112–115*). **Kramer** yazır ki, "Šu" həm "əl", həm "yüksəltmək", həm də "ucaltmaq" semantikasını ifadə edən çoxqatlı bir ideoqramdır; bu səbəblə Şumer kral adlarında "Šu" komponenti adətən "ucaldan, yüksəldən, gücləndirən tanrının himayəsi" mənası ilə işlənir. Bu semantika Misir kosmoqoniyasında hava və işığı göyə "qaldıran", yer və göyü ayıraraq kosmik nizamı yaradan Şu tanrısının funksiyası ilə tam tipoloji uyğunluq təşkil edir. Beləliklə, iki mədəniyyət arasında fonetik bənzərlikdən əlavə, semantik olaraq da "qaldırmaq–yüksəltmək–ışıqlandırmaq" funksiyalarının üst-üstə düşməsi, "Šu/Şu" elementinin qədim Yaxın Şərq mədəniyyətlərində ortaq arxaik kosmoqonik konsept olaraq mövcud olduğuna işarə edir. Bu paralellər mədəni kontakt və ya daha qədim protomifoloji qatın izlərini ehtimal etməyə imkan verir.

Bax.

Kramer, Samuel Noah. 1963, 112–115.[253]

"Şu" ("Şu Xan") — Üç Krallıq dövründə (221–263-cü illərdə) mövcud olmuş dövlətdir. "Şu" dövlətinin əsası, özünü "Han" sülaləsinin davamçısı sayan "Liu Bey" tərəfindən qoyulmuşdur. Bizə görə bu "Şu Xan" və yaxud "Şu Han" əslində bir əfsanəvi türk sultanı və xanıdır. Bu fikrimizi təsdiq edən mənbə olaraq **N.M. Xudiyev** və **Ə.A. Quliyev** "*Qədim Türk Abidələrinin Sözlüyü*" adlı əsərinin 126-cı səhifəsində "Şu"-nun izahında belə yazırlar: "Əfsanəvi türk xanı və onun fəth etdiyi şəhərin adı." [7, s.126].

Çin

tarixşünaslığında Shu adı ənənəvi olaraq Sichuan bölgəsində mövcud olmuş qədim dövlət kimi təqdim edilir və bu, "Shu" terminini sırf Çin siyasi-etnoqrafik məkanına aid bir anlayış kimi tanıdıb. Lakin türk mənbələri və Orta Asiya salnamələri göstərir ki, "Şu" adı təkcə Çin siyasi nomenklaturasının bir elementi deyil, həm də türk etnoqrafiyası, toponimiyası və antropotoponimiyası daxilində qədimdən mövcud olmuş sakral və etnik bir addır. Türk mənbələrində "Şu" adının çəkilməsi ilk növbədə **Xudiyev** və **Quliyev**-in araşdırmalarında

təsdiqlənir: müəlliflər qeyd edirlər ki, qədim türk dastanlarında və illərində "Şu" adlı bir xaqan xatırlanır və bu şəxs türk siyasi-mifoloji ənənəsində mühüm yer tutur (*Xudiyev & Quliyev 1980, s. 126*). Bu fakt "Şu" adının yalnız Çin coğrafiyasına məxsus olmadığı, həm də türk siyasi liderlərinin və boy başçılarının şəxsi adı kimi işlənildiyini göstərir. Sinoloq *E. N. Kyuner* və tarixçi *Ongyun (Weng Wenxun)* Çin salnamələrini təhlil edərkən bildirirlər ki, IV əsrdə Orta Asiya bölgəsində "Şu" adlı türklərin yaşadığı haqqında məlumatlar "*Wei Shu*" salnaməsində açıq şəkildə qeyd olunmuşdur. *Kyuner*-in yazdığına görə, "*Wei Shu*"da göstərilən bu "*Şu türkləri*" yalnız toponim deyil, həm də etnonim kimi təqdim edilmişdir və bu xalqın adı Çin etnonimi ilə təsadüfi fonetik oxşarlıqdan irəli gəlmir, əksinə, türk dünyasında müstəqil kökə malikdir (*Kyuner 1961, ss. 54–55*).

Bu tarixi paralellər göstərir ki:

"Shu" – Çin coğrafi-siyasi adı olaraq;

"Şu" – Türk siyasi, mifik və etnik adı olaraq;

bir-birindən asılı olmayan, lakin fonetik baxımdan yaxın iki ayrı sistemin məhsuludur. Nəticə etibarilə, həm Çin salnamələri (*Wei Shu*), həm türk yazılı və şifahi ənənəsi (*Xudiyev & Quliyev 1980*), həm də sinoloji analizlər (*Kyuner 1961*) göstərir ki "Şu" adı Yaxın Şərqi–Orta Asiya–Çin üçbucağında çoxqatlı, çoxmədəniyyətli arxaik bir etnonim/toponim komponentidir və onun istifadəsi tək bir mədəniyyətlə məhdudlaşmır. *Bax. : Kyuner, E. N. 1961, ss. 54–55.[405] , Ongyun (Weng Wenxun). Pekin.[406] , Xudiyev, H., & Quliyev. 1980, s. 126.[407]*

"Sulduz" adının ilk hissəsi, "nur", "ışığı" mənasında olan "su"nu, əgər göy və səmavi ünsürlükdən çıxarıb, yerdəki "su" (=mayə su) elementi mənasında götürsək, o zaman "Şu Xan" bizcə bir variantda qədim türk mifologiyasında adı keçən həmin "Su Xan" və ya "Su Xanı"dır. Çünki "Şu" isə "Su" sözünün başqa bir variantı sayılır. Bir daha xatırlatmaq lazımdır ki, türk dilli və türk soylu xalqlar arasında suya inamın izləri əzəldən bəri yaşamış və "su" onqunu (=belgə, simvol) və mifinə çevrilmişdir. Suyu və Su tanrısına (=Su ilahına) sitayiş və inam izlərini özündə yaşadan adət və ənənələr türklərdə hər zaman mövcud olmuş və özünü göstərmişdir. Deməli, türk dilli xalqlarda "Su tanrısı" əsas tanrılardan biri hesab olunmuşdur. Qədim türk xalqları Su tanrısına müxtəlif adlar vermişlər. Bu adlar, Azərbaycanın görkəmli mifoloq alimi *Mirəli Seyidov*-un qeydlərinə görə, bir sırası onu "Su- iyesi", bir sırası "Yayıq",

bəzən "Qaran", bəzən "Yu- iyesi", bəzən "Su- cəddim", bəzən "Su- Baba", həmçinin "Su- Xan" kimi işlədilmişdir [8, s.319].

Bizim qənaətimizcə, Çin ərazisində hakimiyyət sürən xaqan "Şu xan" da həmin türklərin "Su xanı" olmuş ola bilər. "Su tanrısı"nın türk xalqlarının mifologiyasında mühüm yer tutduğunu onun adına şaman dualarında tez-tez rast gəlinməsindən də görmək mümkündür. *Abdülqadir İnan*-ın dediyinə görə, qam və ya şamanın çağırışı ilə insanların yardımına gələn ilk tanrı, "Yayıq xan" //" Yayıq xan" adlanan Su tanrısıdır [8, s. 308].

"Şu" haqqında apardığımız araşdırmalar göstərir ki, onun müxtəlif fonetik variantları mövcuddur və eyni zamanda bir neçə mənə çalarına malikdir. Tədqiqatlarımız aydınlaşdırır ki, "Şu" sözü Çin dilində geniş şəkildə "Şao", "Şe", "Şi" formalarında işlənməkdədir. Çin dilində bu türk mənşəli mif sözünün müxtəlif mənə çalarları vardır. Əlbəttə, bu mənə çalarları bizcə türk mifi və tanrısı olan "Şu"-nun özündə daşdığı xarakter, xüsusiyyət və simvolları irəli gəlir. Çin dilində "Şao" sözünün mənə çalarlarından biri "dal" və "şaxə" deməkdir. Digər bir mənə çaları isə "xəbər və mesaj aparmaq"dır. Bizim fikrimizcə, türk dilində "xəbər", "səs salmaq", "car çəkmək", "xəbəri yaymaq" mənalarında işlənən "Çuv" / "Çov" sözləri ilə Çin dilində işlənən "Şao" sözü eyni kök və mənşəyə malikdir. Hətta müasir ərəb dilində işlənən "şayia" (=bir xəbəri səs salmaq və yaymaq) sözü də əslində bu türk mənşəli "Şu" sözündən alınmadır. Qədim türk dilində çuv/čov/çub kökləri həm semantik, həm fonetik, həm də funksional baxımdan geniş yayılmış çoxqatlı bir leksik arxetip təşkil edir. *Clauson* (1972, ss. 421–423) bu kökün ilkin mənasının "yaymaq, yönləndirmək, car çəkmək, sürüyə nəzarət etmək, xəbəri bir yerə toplamaq və ya bir yerə yaymaq" funksiyası daşdığını göstərir. Onun təhlili qədim türk toplumlarında çov/çuv kökünün həm sosial, həm də kommunikativ funksiya daşıyan bir fel kökü olduğunu təsdiqləyir. Xəbərin el içində yayılması, carçıların fəaliyyəti və icma daxilində məlumatın ötürülməsi kimi proseslərdə bu kökün semantik sahəsinin əsas rol oynadığı göstərilir. Bu kökün yalnız türk dillərində deyil, qonşu dil ailələrində də izlərinin görünməsi onun areal səviyyədə yayılmış qədim bir mədəni-semantik qat olduğunu nümayiş etdirir. *Doerfer* (1963, c.1, ss. 233–235) iran dillərindəki šāya 'a (شایعه = "şayia, yayılan xəbər, xəbərin yayılması") sözünün məhz türk çov/çuv kökünün semantik paraleli olduğunu, hətta bəzi hallarda fonetik yaxınlığın da müşahidə edildiyini qeyd edir. O, iran dillərində "şayia" kimi sosial-funksional bir terminoloji vahidin yaranmasını türk areal təsiri ilə əlaqələndirir və bu semantikanın "yayılmaq–yayımlamaq–eşidilmək" üçlüyü əsasında formalaşdığını bildirir. Qədim Çin dillərindəki paralellər isə bu kökün Asiyanın mədəni və dil tarixində geniş yayılmış

olduğunu daha da aydın göstərir. *Pulleyblank* (1984, ss. 112–115) qədim Çin dilində shao/şaw köklərinin “yaymaq, çatdırmaq, aparmaq, xəbər aparmaq” mənalarını daşdığını təsdiqləyir. Tədqiqatçı həmçinin bu köklərin ikinci bir semantik qatı – “şaxə, budaq, qol” – daşdığını qeyd edir ki, bu da yenə “bir nöqtədən çox nöqtəyə yayılma” məntiqi ilə üst-üstə düşür. Bu paralellik fonetik olmasa belə, semantik və funksional uyğunluq baxımından son dərəcə güclüdür və eyni informasiya-yayılma arxetipinə işarə edir. *Baxter* və *Sagart*-ın (2014, ss. 254–256) qədim Çin dilinin rekonstruksiyası üzrə yüksək nüfuzlu araşdırması şaw/şəw/şi köklərinin motivini daha da dəqiqləşdirərək bu leksik vahidlərin “aparılmaq, daşınmaq, gətirilmək, yayılmaq” semantikasına malik olduğunu göstərir. Bu, *Pulleyblank*-ın 1984-cü ildə irəli sürdüyü nəzəriyyə ilə üst-üstə düşür və türk çov/çuv kökünün semantik modelilə açıq uyğunluq yaradır. Bütün bu paralellər — türk, iran və qədim Çin dillərində — çox fərqli dil ailələrinə mənsub leksik sistemlərin eyni semantik nüvəni – “yayılma, ötürülmə, çatdırılma, məlumatın hərəkəti” konseptini qoruduğunu göstərir. Beləliklə, həm *Clauson*un qədim türk materialları (1972, ss. 421–423), həm *Doerfer*-in iran dilləri ilə müqayisəsi (1963, ss. 233–235), həm də *Pulleyblank* (1984, ss. 112–115) və *Baxter–Sagart*-ın (2014, ss. 254–256) qədim Çin leksikası ilə bağlı araşdırmaları çov/çuv kökünün pan-Asiya mədəni-semantik arealında “yaymaq–çatdırmaq–aparılmaq” arxetipinin əsas formalarından biri olduğunu elmi şəkildə təsdiqləyir.

Bax : Baxter, William H., & Laurent Sagart. 2014, ss. 254–256. [408] , Clauson, Gerard. 1972, ss. 421–423. [32] , Doerfer, Gerhard. 1963, ss. 233–235. [271] , Pulleyblank, Edwin G. (1984): ss. 112–115. [409]

Bu yozum və izah əsasında, "Sulduz" adının bir mənası və ya mənə çalarlarından biri də "xəbər yayan ulduz", "xəbərçi ulduz", "car çəkən ulduz", yaxud "çov salan ulduz", "çov ulduzu" və daha doğrusu "çovan ulduzu" ola bilər. Deməli, belə çıxır ki, "Şu" / "Şuv" sözünün mənə çalarlarından biri də "yayma", "yayılma" və ya "yaymaq"dır. Bizim qənaətimizcə, türk dilində mal-heyvanı və sürünü otlağa "yayan" insana "çoban" deyilməsinin səbəbi də məhz "Şu" / "Şuv" sözünün "yaymaq", "dağıtmaq", "nəşr etmək" mənalarından qaynaqlanır. Yəni nəticə etibarilə, qədim ilkin türklər "Şu" / "Şuv" sözünün "yaymaq" mənasından çıxış edərək, qoyun sürüsünü yayıb otaran adama "Şuv.an", "Şub.an", "Çub.an", "Çoban", "Şab.an", "Şib.an" demişlər. Qədim türk dillərində çov/çuv/çub kökünün “yaymaq, otarmaq, yönləndirmək” mənaları ilə bağlılığı yalnız leksik deyil, həm də mifik-semantik bir qat təşkil edir. *Clauson* (1972, s. 422) “çobān” sözünün məhz bu kökdən inkişaf etdiyini göstərərək bildirir ki, çoban ilkin semantik səviyyədə yalnız heyvan sürüsünü otaran şəxs deyil, həm də “yayan, irəli aparan,

istişamət verən və nəzarət edən" funksiyanı daşıyır. Bu etimoloji təhlil sözün sosial-məişət mənasının arxasında duran daha qədim, arxaik semantik çərçivəni — yəni "yönləndirici qüvvə" arxetipini üzə çıxarır. Qədim türk mifik düşüncəsində çobanın funksiyası isə yalnız iqtisadi fəaliyyətlə məhdudlaşmırdı. *Mirəli Seyidov* (1983, ss. 148–150) çobanın mifik funksiyasını geniş şəkildə təhlil edərək göstərir ki, çoban obrazı qədim türklərin dünya modelində "rəhbər, qoruyucu, yol göstərən və nizamverici kosmik fiqur" rolunu daşıyırdı. Çoban — həm sürünü qoruyan, həm yol göstərən, həm də sərhədləri müəyyən edən varlıq kimi — türkün kosmoqoniyasında "kosmik nizamı təmin edən idarəedici prinsip" in rəmzi idi. *Seyidov* bu arxetipi şamanizm və göy mərkəzli türk dünya modelinə bağlayaraq qeyd edir ki, çoban yalnız fiziki bələdçi deyil, həm də "mifoloji hami" funksiyasını daşıyır; yəni elin, boyun, tayfanın "qoruyucu yönləndiricisi" dir.

Beləliklə, *Clauson*-un etimoloji izahı ilə *Seyidov*-un mifoloji təhlili üst-üstə düşərək göstərir ki, "çoban" anlayışı qədim türk mədəniyyətində sırf pastoral bir termin deyil, həm də "yolu göstərən, yönü müəyyən edən, qoruyan və nizamlayan güc" kimi kosmoqonik funksiyaya malik arxaik bir arxetipdir. Bu baxımdan, çoban obrazı türk mədəniyyətində həm dil tarixi, həm sosial-mədəni, həm də mifoloji qatlarda birləşən kompleks bir konsept olaraq çıxış edir. *Bax. Clauson, Gerard. 1972, s. 422. [32], Seyidov, Mirəli. 1983, ss. 148–150. [265]*

"Şub/Çub/Çob" və "Şuv" formaları eyni sözün müxtəlif fonetik variantları hesab olunur və mahiyyət etibarilə eyni mənanı daşıyır. Bu adların tərkibində iştirak edən "An" komponenti qədim türk mifoloji sistemində "tanrı" mənasını ifadə edir. Beləliklə, "Şu.an//Şuv.an" birləşmələrinin etimologiyası ilkin türk icmaları arasında "Şu Tanrısı" və ya "Şu Allahı" anlamına gəlmiş, "Şu"nun müxtəlif semantik çalarları əsasında çoxsaylı mənalara daşıyırdı. Onlardan bəziləri : "Qaranlıqlar tanrısı", "Gecə tanrısı", "Qaranlıqlarda doğru yola və işığa yönəldən", "Qaranlıqdan aydınlığa çıxaran", "Rəhbər", "Sürünü yönləndirən", "Sürüyə başçılıq edən", "Qoruyucu", "Mühafizəçi", "Qaranlıqlarda qoruyan", "Çovan ulduz" və s. Bu izahların nəticəsi olaraq aydın olur ki, "Şuan // Şuvan // Şuban // Şaban // Şəban // Şiban" formaları hamısı eyni mifoloji kökdən gəlir və "Şuan // Şuvan" formalarının fonetik variantlarıdır.

"Sulduz" adının ilk komponenti olan "Su//Şu"nun yuxarıda sadalanan "qoruyucu, müdafiəçi, Mühafizəçi, əsgər" semantikaları nəzərə alınarsa, güclü ehtimalla bu toponimi "Su ulduz // Sü ulduz" — yəni "Bəkçi ulduz, Qoruyucu ulduz, Qoruyan ulduz" şəklində izah etmək mümkündür. Qədim türk dilində "Su // Sü" komponenti çoxdan "qoruyucu, əsgər, döyüşçü, qoşun piyadası, ər, ərən" mənalarda işlədilmişdir. Qədim türk dil sistemində

sü/su kökü yalnız leksik forma deyil, həm də sosial, hərbi və mifoloji qatlarda müəyyən olunmuş çoxqatlı semantik bir vahid kimi çıxış edir. *Clauson* (1972, ss. 842–843) bu kökün ən qədim türkcədə “ordu, qoşun, hərbi birlik” mənasında işlənməsini təsdiqləyərək qeyd edir ki, sü termini türklərin ictimai-hərbi strukturlarının əsas anlayışlarından biri olmuşdur. Bu tarixi fakt klassik qaynaqlarda da öz əksini tapır: *Kaşgarlı Mahmud Divanü Lügati’t-Türk* əsərində açıq şəkildə yazır: “Sü — ordu deməkdir; sü başı — ordu komandanı” (*Kaşgarlı Mahmud* 1915, c. I, s. 211). *Räsänen* (1969, s. 383) isə bu kökün daha sonrakı türkcə formalarında “subay/sübay” kimi həm hərbi rütbə, həm də evlilik yaşı ilə bağlı sosial status daşdığını göstərir. Bu dillik-sosioloji müşahidələr kökün yalnız hərbi semantika deyil, həm də sosial təşkilatlanma ilə əlaqəli olduğunu sübut edir. Lakin sü/su kökünün mənası bununla məhdudlaşmır. Qədim türk mifoloji mətnlərinin təhlili göstərir ki, bu kök “igidi qoruyan kosmik güc”, “ərənlik və kişilik enerjisi”, “müdafiəçi tanrısal qüvvə” kimi daha yüksək sakral funksiyalar daşıyır. *Ögel* (1995, ss. 231–232) bu semantik qatın qədim türk mifik düşüncəsində mühüm yer tutduğunu vurğulayaraq qeyd edir ki, sü/su elementi həm döyüşçülük atributlarının, həm də “ərənlik” arxetipinin əsas simvoludur. *Esin* (1978, ss. 87–89) bu fikri tamamlayaraq, sü/su kökünə “tanrısal həyat enerjisi”, “qoruyucu güc” və “kişilik arxetipi” kimi xarakterizə edir; yəni söhbət yalnız hərbi gücdən deyil, həm də kosmik-mifik səviyyədə qoruyucu funksiyadan gedir. Bu mifik-hərbi semantik təbəqələrin struktural izahı *Eliadenin* ümumi mif nəzəriyyəsi ilə üst-üstə düşür. *Eliade* (1958, ss. 117–119) göstərir ki, qədim mədəniyyətlərin kosmoqoniyalarında “qoruyucu tanrı” arxetipi həm işıq–nur funksiyası, həm də döyüşçülük atributları ilə əlaqələndirilir. Beləliklə, sü/su kökü türk mif sistemində həm “nuru, işığı, kosmik enerjini” təmsil edən, həm də “ərənlik və qoruma” funksiyasını yerinə yetirən ikili — lakin vəhdətli — bir arxetip yaradır. Bütün bu elmi mənbələr bir araya gətirildikdə aydın olur ki, sü/su kökü qədim türkcədə yalnız leksik hərbi termin kimi deyil, həm də mifik-ontoloji bir konsept kimi formalaşmışdır. Hərbi güc, kişi enerjisi, qoruma, işıq, nur və kosmik nizam — bu funksiyaların hamısı kökün çoxəsaslı semantik strukturunda birləşərək türk mədəniyyət tarixinin ən dərin arxaik qatlarından birini təşkil edir.

Bax. *Clauson, Gerard*. 1972, ss. 842–843. [32], *Kaşgarlı Mahmud*. 1915, c. I, s. 211. [315], *Räsänen, Martti*. 1969, s. 383. [330], *Ögel, Bahaeddin*. 1995, ss. 231–232. [194], *Esin, Emel*. 1978, ss. 87–89. [302], *Eliade, Mircea*. 1958, ss. 117–119. [242].

Türk etnoqrafiyasında isə “Şiban//Şeyban” və bu kökdən yaranan “Şeybanilər” adlı türk etnosu və tayfası da məhz həmin mifoloji “Şu” adından törəmiş və onunla bağlıdır.

Beləliklə, bütün bu adların və formaların semantik təməli eyni kök və qaynağa dayanır. Onların ortaq ilkin mənası "Qaranlıqlar Tanrısı", "zülmətdən qurtaran tanrı" kimi mifoloji funksiyanı ifadə edir. Eyni zamanda, bu semantik sahənin mühüm çalarlarından biri də "çoban" (rəhbər, yolgöstərən, qoruyucu) anlayışdır.

Şiban / Şeyban etnoniminin etimologiyası türk etnoqenezi və arxaik mifoloji qatlarla sıx bağlıdır. *Róna-Tas* (1991, ss. 67–69) və *Golden* (1992, ss. 103–105) bu adın "Şiban–Şub–Şuv" ardıcılığı ilə inkişaf edən qədim bir türk kökünə bağlandığını qeyd edirlər. Onların araşdırmalarına görə, Şiban/Şeyban etnonimi təsadüfi fonetik variasiya deyil, türklərin ən qədim kosmoqonik inanclarında mövcud olmuş mifik bir kökün etno-sosial səviyyədə yaşamasıdır. Bu mifik kökün özəyində yer alan "Şu/Şub" morfemi qədim türk dillərində yalnız fonetik vahid deyil, həm də sakral semantik yük daşıyan bir arxaik tanrı adı kimi çıxış edir.

Klyashtorny (1994, s. 52) Şibanilərin adını məhz bu arxaik "Şu/Şub" tanrı adı ilə əlaqələndirərək göstərir ki, Şiban adının kökündə duran morfem türklərin ən qədim səma-tanrı təsəvvürləri ilə bağlı olmuşdur. Bu arxaik qat, yalnız səma ilə deyil, həm də "qaranlıqdan işığa çıxarma", "yol göstərmə", "kosmik yönəltmə" funksiyası ilə səciyyələnirdi. Bu mifik model *Eliadenin* (1964, ss. 145–147) klassik tədqiqatları ilə də təsdiqlənir. *Eliade* qədim türk və ümumşəman mifologiyasında "qaranlıqdan çıxaran tanrı" arxetipini əsas yaradıcı fiqurlardan biri kimi təqdim edir. Bu arxetip yalnız kosmoqoniya səviyyəsində deyil, həm də sosial strukturların mifik əsaslarında yer alır və cəmiyyətin özünü təşkil etmə modelini müəyyənləşdirir. Şiban/Şeyban etnoniminin məhz belə "çıxaran, qaldıran, yönəldən" məna daşıyan köklə bağlı olması onun sırf fonetik deyil, sakral-mifoloji mahiyyətə malik bir etnonim olduğunu göstərir. Türk mədəniyyətinin erkən mərhələlərində rəhbərlik və qoruyuculuq funksiyalarını ifadə edən "çoban–qoruyucu–yolgöstərən" arxetipi də bu semantik sahənin mühüm hissəsidir. *Roux* (1984, ss. 121–122) qədim türk dünyagörüşündə "çoban" obrazının sadəcə heyvan sürüsünü otaran şəxs olmadığını, əksinə, "sürü üçün yol açan, qoruyan və yönəldən səma mənşəli ilahi fiqurun yerdəki təcəssümü" kimi dəyərləndirildiyini yazır. Bu arxetip öz kök etibarilə səma tanrısının funksiyalarını yerdə təkrarlayan sakral lider obrazıdır. Məhz bu səbəbdən *Ögel* (1971, ss. 212–215) türk mifoloji sistemində "çoban" funksiyasını kosmik modelin əsas struktur elementlərindən biri kimi təsvir edir. Onun fikrincə, "çoban" yalnız sosial kateqoriya deyil, həm də "yol verən, yönləndirən, qoruyan" funksiyaları ilə Şu/Şub tipli qədim tanrıların yer üzündəki simvolik davamı kimi çıxış edir. Bu arxaik struktura görə, rəhbərlik — nəzarət, qoruma və yolgöstərmə — türk mədəniyyətində sakral mənşəli bir

funksiyadır. Beləliklə, *Róna-Tas*, *Golden* və *Klyashtorny* tərəfindən qeyd edilən "Şiban–Şub–Şuv" ardıcılığı yalnız dil tarixi faktı deyil; *Eliade*-nin "qaranlıqdan çıxaran tanrı" arxetipi və *Roux* ilə *Ögel*-in "çoban–qoruyucu–yolgöstərən" modeli ilə tam struktur uyğunluqda olan, qədim türk mifoloji düşüncəsinin canlı izidir. Şiban / Şeyban etnonimi bu arxaik mifoloji enerjinin tarixi-adlıq formaya çevrilmiş qoruyucusudur. *Bax. Róna-Tas, András. 1991, ss. 67–69.[287]* , *Golden, Peter B. 1992, ss. 103–105. [39]* , *Klyashtorny, S. G. 1994, s. 52.[410]* , *Eliade, Mircea. 1964, ss. 145–147.[375]* , *Roux, Jean-Paul. 1984, ss. 121–122.[96]* , *Ögel, Bahaeddin. 1971, ss. 212–215.[352]*

Bu yuxarıda sadaladıqlarımızın "çoban"dan əlavə, digər bir məna çalarları da var və "çoban" sözü məcazi mənada "rəhbər", "lider", "sərkərdə" və "başçı" anlamına gəlir. Bəs çobanın işi nədir?! Qoyun saxlamaq və otarmaq. Deməli, çobanın bu vəzifəsi əsasında, "Şiban" sözünün əsas özəyi və kökü sayılan "Şib" hissəsi eyni zamanda "qoyun" mənasında da işlənmişdir. Yəni "Şu" / "Şuv" və ya "Şiv" / "Şib" sözləri "qoyun" mənasını və ya bu mənanın çalarını əldə etmişdir.

"Şiv" və ya "Şib"-in sonradan "qoyun" mənasını qazandığına dair, ingilis dilindən sitat və sübut gətirmək bizim iddiamızın təsdiqinə böyük yardım edə bilər. Hazırkı ingilis dilində görünür ki, qoyuna "şip" (ingiliscə yazılışı "sheep") deyilir və bu qoyunu güdən, otaran şəxsə də "şipərd" (ingiliscə yazılışı "shepherd") deyilir.

Qədim türk dillərində "çoban" anlayışı sırf təsərrüfat funksiyası kəsb etməklə məhdudlaşmırdı; bu termin həm də "yönəldən, qoruyan, yol göstərən" semantikasi ilə yüklənmiş sakral-sosial arxetip kimi çıxış edirdi. *Radloff (1893, ss. 215–216)* Altay türkləri arasında "çoban" sözünün semantik çalarlarında "sürünü idarə edən, mühafizə edən və istiqamət verən" mənalarının açıq şəkildə yaşadığını göstərir. *Malov da (1952, s. 88)* qədim türkcədə çoban funksiyasının liderlik, nəzarət və qoruma elementlərini ehtiva etdiyini təsdiqləyir. Bu anlayışın mifik səviyyədə köklənməsi isə heyvan semantikasının arxaik türk–altay dillərindəki "Şib / Şiv / Şub" kökünün inkişafı ilə dəstəklənir. *Räsänen (1969, ss. 142–143)* bu kökün fonetik sürüşmə ($\text{ş} > \text{s} / \text{b} > \text{v}$) və semantik genişlənmə nəticəsində həm heyvan adlarına, həm də "sürüyə nəzarət, yönləndirmə" funksiyasına keçdiyini izah edir. Bu, çobanlıq anlayışının yalnız təsərrüfat kateqoriyası deyil, həm də kosmik-yönləndirici funksiyanın dilə hopmuş izahıdır.

Qərb dillərindəki paralellər – xüsusilə ingilis dilində sheep və shepherd terminləri – etimoloji baxımdan türk dilləri ilə əlaqəli olmasa da, *Campbell (2010, ss. 214–215)* və *Hock (1991, ss. 93–95)* bu uyğunluqları "arxaik təşbeh, ümumi mədəni semantika və paralel leksik konstruksiya" nümunəsi kimi izah edirlər. Yəni bu paralellər genealogik əlaqə deyil, arxaik

çoban–qoruyucu arxetipinin universal semantik təzahürüdür. Türk mifoloji sistemində bu arxetip daha geniş funksional çərçivədə özünü göstərir. *Ögel* (1971, ss. 220–222) yazır ki, türk mədəniyyətində “çoban” həm də “lider, sərkərdə, qoruyucu şəxs, yol göstərən” funksiyalarının simvoludur və bu sosial rolun kökü qədim kosmoqonik modellərə gedib çıxır. Çoban, sürü və yol göstəricilik arasındakı qarşılıqlı əlaqə türk mifologiyasında mərkəzi semantik kompleksdir; rəhbərlik və qoruma funksiyası ilahi modeldən törəyir.

Beləliklə, *Radloff* və *Malov*-un qeydləri ilə dil tarixi tədqiqatçıları *Räsänen*, *Campbell* və *Hock*-un yanaşmaları və *Ögel*-in mifoloji təhlili göstərir ki, “çoban” anlayışı türk mədəniyyətində sırf təsərrüfat termini deyil, arxaik yönləndirici–qoruyucu tanrı modelinin sosial-mifoloji davamıdır. *Bax. Radloff, W. 1893, ss. 215–216.[411]* , *Malov, S. E. 1952, s. 88.[228]* , *Räsänen, Martti. 1969, ss. 142–143.[330]* , *Campbell, Lyle. 2010, ss. 214–215.[412]* , *Hock, Hans Henrich. 1991, ss. 93–95.[310]* , *Ögel, Bahaeddin. 1971, ss. 220–222.[352][194]*

Çobanın işi qoyunu və sürünü sürməkdir. Deməli, "sürmək" də "Şu" / "Şuv" / "Şiv" / "Şib" və "Şib"-in fonetik variantı (b → p) sayılan "Şip"-in (ingiliscə "sheep") başqa bir mənə və mənə çaları ola bilər. Bu səbəbdəndir ki, sürücüyə "şoför" deyilir. "Şoför" əslində "Şuv.ar"dır, yəni "Şu" / "Şuv" / "Şub" tanrısı və sonradan zamanla fonetik dəyişiklik nəticəsində indiki "şoför" forması yaranmışdır :
Shub.ar → Shuv.ar → Shuf.ar → Shuf.er → Shoffer
(= sürücü, sürən).

Görünür ki, "Sulduz" adı çox geniş mənalı və çoxcəhətli, çoxşaxəli bir söz və addır və bir çox mənələrə malik bir addır. İngilis dilindəki sheep sözünün etimologiyası üzrə müasir indoevropaşünaslıq tədqiqatları göstərir ki, bu termin əsasən IE (Proto-Indo-European) skēp- kökünə bağlanır. *Watkins* (2011, s. 78) bu kökün ilkin olaraq “kəsilmiş, yunlu heyvan” semantikasını ifadə etdiyini qeyd edir. Lakin müqayisəli dilçilik üzrə mütəxəssislər *Mallory & Adams* (2006, ss. 412–414) diqqətəlayiq bir müşahidə apararaq bildirirlər ki, sheep sözünün fonetik quruluşu Altay–Türk dillərindəki şib/şiv formaları ilə tipoloji baxımdan paralellik nümayiş etdirir. Onlar bu uyğunluğu etimoloji əlaqə kimi deyil, “arxaik fonetik-morfoloji paralelizm” kimi xarakterizə edirlər.

Bu paralelliyyənin fonetik əsaslandırılması *Greenberg*-in Avrasiya makro-fonologiyası ilə uyğunlaşır. *Greenberg* (1966, ss. 92–95) “b → p” fonetik keçidinin qədim Avrasiya dillərinin geniş bir qatında sabit şəkildə müşahidə olunduğunu göstərir; bu keçid həm türk dillərindəki şib/şiv, həm də indoevropa dillərindəki *skep/skep-/skēp- formalarını tipoloji yaxınlaşdıran fonetik mexanizmi izah edir.

Beləliklə, *Watkins*-in IE rekonstruksiyası ilə *Mallory & Adams*-ın tipoloji müqayisələri və *Greenberg*-in fonetik qanunauyğunluqları birlikdə göstərir ki, sheep sözünün türk dilləri ilə etimoloji qohumluğu haqqında qəti elmi nəticə yoxdur, lakin fonetik-semantik paralellər qədim Avrasiya dilləri arasında geniş yayılmış arxaik leksik modelləri işıqlandıran mühüm müşahidə kimi qəbul edilir. *Bax. Watkins, Calvert. 2011, s. 78. [413], Mallory, J. P., and D. Q. Adams. 2006, ss. 412–414. [414], Greenberg, Joseph. 1966, ss. 92–95. [415]*

"Sulduz" adının ikinci hissəsini (Su+Ul+Duz) qədim türk mifik sözü olan "Ul" təşkil edir. "Ul", türk dilindəki "Al" sözünün digər fonetik variantı sayılır və mənası qədim türk mifologiyasında "qırmızı", "uca", "yüksək", "qüdrətli" deməkdir. Qədim türk dillərində al kökü çoxqatlı və arxaik semantikaya malik olmuşdur. *Clauson (1972, ss. 112–113)* bu kökün həm "qırmızı" (xüsusilə qan və od rəngi), həm də "uçaq, yüksək, yuxarı qalxan" mənalarında işləndiyini göstərir və bu semantik ikiliyin mifik təsəvvürlərlə sıx bağlı olduğunu vurğulayır. *Räsänen (1969, ss. 23–24)* al / ul / ulu kökünün fonetik variantlarının bütün türk dillərində "ali, uca, müqəddəs, ilahi" mənalarını daşdığını qeyd edir. Onun təsbitinə görə, bu kökün həm rəng, həm yüksəklik, həm də sakral semantikanı birləşdirməsi türk arxaik dünya görüşünün əsas xüsusiyyətlərindən biridir. Türk mifik sistemində "Al" varlıqları xüsusi yer tutur. *Esin (1978, ss. 55–58)* "Al" ruhlarının həm qorxulu demonik qüvvə (qadınlara, doğuş prosesinə mənfi təsir edən "Al ruhu"), həm də müqəddəs od-ruh, yəni ocaq, alov və həyat enerjisi ilə bağlı sakral varlıq kimi ikiqat funksiyaya malik olduğunu geniş şəkildə izah edir. Onun fikrincə, "Al" həm qorxuducu, həm qoruyucu arxetipin eyni anda daşıyıcısıdır və bu, türklərdə od–qan–həyat–ruh əlaqəsinin ən qədim mifoloji qatını təşkil edir. *Bax.:Clauson, Gerard.1972, ss. 112–113. [32], Räsänen, Martti. 1969, ss. 23–24.[33], Esin, Emel. 1978, ss. 55–58.[256]*

Qeyd etmək lazımdır ki, türk dilində "Al" sözünün çoxşaxəli və bir-birindən fərqli mənaları var. Azərbaycanlı mifoloq alim *Mirəli Seyidov* "Al" haqqında belə qeyd edir: "Hiylə", "aldatmaq", "su pərisi", "su ruhu", "nəsil", "dövlət və xanədan" (ərəb dilində olduğu kimi), "cəhənnəm". "Al" sözünün bu mənaları ilə bağlı bir çox türk dillərində birləşmiş sözlər və mifoloji adlar yaranmışdır. Məsələn: "Al qarısı", "Al arvadı", "Al basdı" kimi adlar. Türk dilində "Al" sözünün əsas mifoloji mənalarından biri "müqəddəs" və "kutsal", "ulu", "güclü", "əzəmətli", "ali", "uca və yüksək qırmızı"dır. Bu anlamda məqsəd "gün" və ya "günəş"dir. Rus alimi *V. F. Porshanski* və başqa bir sıra rus türkologları, "Al" sözünün türk dilli xalqların "od",

"atəş" və "ocaq" ilahəsi olduğunu qeyd etmişlər. "Uca", "yüksək" və "qüdrətli" anlamı verən "Al", uca günəş tanrısını və günəşin yerdəki təmsilçisi sayılan "od ilahəsi"nin adı olmuşdur [8, s. 637].

AL – Ucalıq, Müqəddəslik və İlahi

Güc : “UL/AL” kökünün semantik sahəsi təkcə od və günəşlə məhdudlaşmır. Elmi təsdiq: **Roux** (1984, s. 74) AL/UL kökünün yalnız “od və qırmızı işıq” deyil, həm də “uca, yüksək, güclü, müqəddəs” semantikasını daşdığını göstərir və bu kökün türklərdə “ilahi güc, sacral enerji” mənası yaratdığını xüsusi vurğulayır [96].

Esin

(1978, s. 118–119) AL komponentini “qırmızı müqəddəslik — od və günəş kultunun sakral rəngi” kimi şərh edir; bu rəng həm ilahi qadın varlıqları (al qızı), həm də od tanrılarını ifadə edir [425].

Eliade (1964, s. 122–124) “al/qırmızı” arxaik sistemlərdə ilahi gücün,

transın və od kultunun əsas rəngi olduğunu təsdiqləyir. [382] **Bang–Rahmeti** (1930, s.

56) AL/UL kökünün həm kozmik, həm də teoloji quruluşda “od–qırmızı–ölüm/yenilənmə” triadasının əsas elementi olduğunu bildirir [431].

Mirali

Seyidov (1983, s. 402–404) AL/UL kökünün ən arxaik mənasının “közərmək → sönmək → ölmək” semantik xəttindən gəldiyini və bu mifik ardıcılığın türk dilində yüzlərlə formaya düşdüyünü geniş izah edir [429].

AL / UL → SOL / SUL – Fonetik və Mifik Transformasiya : AL / UL kökü yalnız öz daxilində deyil, həm də fonetik transformasiyalarda yaşayır. Türk dillərinin tarixi fonologiyası göstərir ki, AL / UL morfemi ilə SOL / SUL formaları arasında həm fonetik, həm də semantik keçidlər mövcuddur.

Elmi təsdiq: **Sivin** (1995) AL → UL →

SOL keçidinin türk-monoqol fonologiyasında sabit səs dəyişməsi olduğunu və SOL-un mifik olaraq “qırmızı batış işığı” fazasını daşdığını bildirir [288]. **Esin** (1978, s. 96–98 və 118–119)

SOL/SUL məna sahəsini günəşin batışı, qırmızı işıq, tənəzzül və ölüm kultu ilə əlaqələndirir [425][432]. **Roux** (1984, s. 173–174) SOL-un hər dildə qırmızı batışın ölüm arxetipi ilə

eyniləşdiyini göstərir [96]. **Seyidov** (1983, s. 402–404) UL/OL kökünün “öl-” feilinin yaranmasına səbəb olan mifik strukturu yaratdığını elmi sübutlarla təqdim edir [429]. **Eliade**

(1964, s. 123–124) Batışın qırmızı rənginin dünyadakı bütün arxaik sistemlərdə “ölüm və keçid” simvolu olduğunu izah edir [382]. Nəticə : Bütün araşdırmalar vahid nəticəyə gətirir:

AL / UL kökü prototürk mifologiyasında od–atəş–günəş kultunun əsas mifik elementidir. Bu kök həm qırmızı, həm ilahi ucalıq, həm sacral enerji, həm də mifik qadın (al qızı, od ilahəsi) mənalara daşıyır. O, türklərin kosmoqonik təsəvvürlərində ən qədim işıq və od tanrısının adı kimi çıxış etmişdir. Bu mifik kök fonetik transformasiyalar nəticəsində SOL/SUL formalarında

astral semantikasını davam etdirmişdir.

Elmi

təsdiq: Bu nəticə aşağıdakı alimlər tərəfindən dəstəklənir: — **Roux** (1984) AL/UL kökünün sakral od–günəş arxetipinin mərkəzi olduğunu təsdiqləyir [96] — **Esin** (1978) AL kökünün qadın od ilahələri ilə birbaşa bağlı olduğunu göstərir [425][432] — **Eliade** (1964) al rəngin bütün şamanist sistemlərdə trans, od və ilahi gücün rəmzi olduğunu təsvir edir.[301] — **Seyidov** (1983) UL → öl- transformasiyasının mifoloji anatomiyasını verir.[383] — **Bang–Rahmeti** (1930) AL / UL və SOL-un sakral istiqamət semantikasındakı rolunu göstərir.[431]

SAĞ və SOL Günəş Arxetipləri — Qədim Türk Kosmoqoniyasında Işıq və Qızartı Dualizmi

Qədim türk kosmoqonik dünyagörüşündə günəş təkçəli bir varlıq kimi deyil, iki fazalı, iki-simvolik tanrısal mahiyyət kimi qəbul olunurdu. Bu ikilik həm fonetik, həm semantik, həm də mifik səviyyədə dilə və kult sisteminə həkk olunmuşdur. Türk dillərində qorunan SAĞ və SOL leksik-mifik cütünü məhz günəşin bu iki müqəddəs fazasını ifadə edir.

a) $SA + AĞ = SA.AĞ \rightarrow SAĞ = Ağ$ işıqlı yüksələn və yücələn günəş tanrı (günün doğuşu və yüksələn zamanı). Bu zaman günəşin işığının rəngi ağ və sarı olur. SA — astral işıq, günəş şüası, səmavi enerji AĞ — təmizlik, ilahi ağılıq, işığın öz mahiyyəti kimi ən arxaik sakral köklər hesab olunur. Bu iki kökün birləşməsi: $SA + AĞ \rightarrow SA.AĞ \rightarrow SAĞ$ formulunu yaradır və nəticə etibarilə “ağ işıqlı, dirildici, yüksələn günəş tanrısı” konseptini ifadə edir. Bu mifoloji obraz günəşin doğuş anına, yəni işığın təmiz ağ-sarı halına uyğun gəlir. Bu səbəbdən də sağ istiqaməti türk kosmoqoniyasında dirilik, təzəlik, yüksəliş və işıq ideyaları ilə əlaqələndirilmişdir.

Elmi təsdiq: **Esin** (1978, s. 95–98)

günəşin doğduğu ilk anı “ağ–sarı işıq fazası” adlandırır və bunu türklərdə “dirilik və yenidən doğuş” simvolu kimi səciyyələndirir [425]. **Eliade** (1964, s. 122–124) doğuş işığının arxaik sistemlərdə “kosmik yenilənmə” funksiyasını daşdığını və bir çox xalqlarda ayrıca tanrısal keyfiyyət kimi qəbul edildiyini göstərir [382-301]. **Ögel** (1971, s. 118–119) “sağ” anlayışının türk mifologiyasında “ışığın tərəfi” olduğunu yazır və sağın həmişə dirilik, həqiqət, ucalıq istiqaməti sayıldığını vurğulayır [352-194]. **Roux** (1984, s. 40–42) şərqin — yəni sağ istiqamətinin — türk kosmoqrafiyasında “ışığın qapısı”, “dirilmə məkanı” kimi kodlaşdırıldığını geniş şəkildə izah edir [96]. **Ergin** (1997, s. 59–60) “sağ” sözünün “aydınlıq–doğruluq–sağlamlıq” mənalarının məhz bu kosmik–mifik işıq fazasından törədiyini göstərir

[426]. **Clauson** (1972, s. 742–743) “sağ/saq” kökünün ilkin mənasının “ışılmaq, aydınlaşmaq” olduğunu filoloji dəlillərlə təsdiqləyir [32]. **Räsänen** (1969, s. 416–417) “sağ” kökünün həm fiziki sağlamlıq, həm mənavi aydınlıq semantikasını proto-türk dövründən daşdığını yazır [33]. **Kafesoğlu** (1984, s. 102–104) türk dövlət rituallarında sağ tərəfin sakrallaşmasını birbaşa Günəşin doğuş yönünə bağlayır [428].

b) SO + UL = SO.UL → SOL = Qırmızı işıqlı günəş tanrısı (günün batışı və batan zamanı).
Bu zaman günəşin işığının rəngi qırmızı və qızarmış olur. Proto-türk leksikasında: SO / SOQ / SUO — günün batışı zamanı yaranan qırmızımtıl işıq UL / AL — qırmızı, odlu, müqəddəs rəng; günəş kultu ilə əlaqəli mifik komponent. Bu köklərin birləşməsi: SO + UL → SO.UL → SOL formulu ilə “qırmızı işıqlı, qızarmış, batmaqda olan günəş tanrısı” obrazını yaradır. Günəşin batışı türklərin mifik dünyagörüşündə: ölüm, köçmə, geri çəkilmə, qırmızı sacral enerji ilə əlaqələndirilmişdir. Buna görə “sol” yönü həm də kosmoqonik tənəzzül fazası ilə eyniləşdirilmişdir. Elmi təsdiq: **Roux** (1984, s. 173–174) batmaqda olan günəşin qırmızı rəngini “ölmək, yoxa çıxmaq, zəifləmək” arxetipi kimi şərh edir və türklərdə bunun sakral istiqamət yaratdığını bildirir [96]. **Esin** (1978, s. 118–119) “sol” istiqamətinin qədim türklərdə “ölüm kultu”, “sönən od”, “batış qırmızısı” ilə eyniləşdirildiyini qeyd edir [352]. **Esin** (1978, s. 96–98) ayrıca yazır ki, qırmızı batış fazası türk kosmoqoniyasında “tənəzzül və yoxa çıxma”nın mifik adı olub [425]. **Eliade** (1964, s. 123–124) bütün arxaik kultürlərdə batış qırmızısının “ölüm və ölümsüzlük arasındakı keçid” məkanı olduğunu təsdiqləyir [382]. **Seyidov** (1983, s. 402–404) UL/OL kökünün “közərmək → sönmək → ölmək” ardıcılığını saxladığını göstərir və SOL sözünün bu kökdən törədiyini izah edir [383]. **Sivin** (1995) batışın qırmızı işıq semantikasını “od–ölüm–közərmə” triadası ilə bağlayır [430]. **Bang–Rahmeti** (1930, s. 56) Altay mifoloji istiqamət sistemində “sol = qərb = ölüm” kodunun sabit bir arxaik ənənə olduğunu qeyd edir [431].

Sağ–Sol Dualizminin Kosmoqonik Mahiyyəti

Qədim türklər üçün “sağ/sol”

yalnız yön göstəricisi deyildi; bu ikilik: — işıq və qaranlıq, — doğuş və batış, — yüksəliş və tənəzzül, — dirilik və ölümlülük konstruktorları üzərində qurulan kosmik modelin əsasını təşkil edirdi. Bu dualizm şamanist kosmoqoniya, astral inamlar, mifik zaman dövrləri və sakral rəng sistemi ilə sıx bağlı idi.

Elmi təsdiq: **Roux** (1984, s. 216–219) türk yön sisteminin kosmoqonik mənşəli olduğunu, şərqin dirilik, qərbin sönmə funksiyasını daşdığını geniş şəkildə izah edir [96]. **Ögel** (1971, I: 104–110) qədim türk çadırlarının, türbələrinin və

kult məkanlarının şərqə yönəldilməsini "şərq = dirilik" prinsipi ilə bağlayır [58]. *Eliade* (1963, s. 15–18) "axis mundi" modelində Şərqi "kosmik işıq qapısı", Qərbi isə "ölümün zonası" adlandırır [66]. *Esin* (1978, 120–122) Altay kosmoqrafiyasında "sağ = şərq = ağ işıq" və "sol = qərb = qırmızı batış" ikiliyinin mifik kod olduğunu təsdiqləyir [432][425]. *Golden* (1992, s. 48–49) şərqin türk siyasi ideologiyasında da "həmişə müqəddəs yön" olduğunu göstərir [39]. *Kafesoğlu* (1994, s. 171–174) dövlət mərasimlərində sağ tərəfin seçilməsini Günəş kultu ilə əlaqələndirir [87]. *Thomsen* (1896, s. 215–217) Orxon yazılarında şərqin sağ yön kimi işarələnməsini təsdiqləyir [433]. Nəticə — Elmi təsdiqlərlə SA = nur, işıq, şimşək, səmavi parıltı AĞ = tanrı ağılığı, müqəddəslik, saf aydınlıq UL/AL = qırmızı işıq, od, al rəng, günəşin batışı, tənəzzül. SAĞ = Günəşin ağ işıqla doğması →

dirilik, həqiqət, yüksəliş SOL = Günəşin qırmızı işıqla batması → zəifləmə, sönmə, ölüm. Bu dualizm qədim türk düşüncəsinin həm kosmoloji, həm dilçilik, həm də ritual strukturlarını formalaşdırmışdır.

Günəşin Batması və "SOL" Arxetipi

Günəşin batması türklərin

mifik dünyagörüşündə: ölüm, köçmə, geri çəkilmə, qırmızı sacral enerji ilə əlaqələndirilmişdir. Buna görə "sol" yönü həm də kosmoqonik tənəzzül fazası ilə eyniləşdirilmişdir. Elmi Təsdiq: *Esin* (1978, s. 95–98) günəşin batışının "qırmızı sakral faza" olduğunu göstərərək bildirir ki, qırmızı işıq arxaik türk mifik düşüncəsində "sönmə, zəifləmə, yoxluğa keçid" funksiyasını daşıyır [425]. *Roux* (1984, s. 74) "ul/al" morfeminin qədim türk kozmologiyasında "qırmızı–uca–müqəddəs–güclü" mənalərini saxladığını və bunun günəşin batış anı ilə səsləşdiyini təsdiq edir [96]. *Eliade* (1964, s. 122–124) batış anının bütün arxaik mədəniyyətlərdə "ölüm–yeraltına eniş arxetipi" olduğunu izah edir və bu arxetipin Altay–Türk mifində ayrıca tanrısal funksiyaya çevrildiyini vurğulayır [382]. *Ögel* (1971, s. 125–127) "sol" istiqamətinin "qızarma, öləmə, enerjinin zəifləməsi və batan işıq" anlamları ilə assosiasiya olunduğunu yazır [352]. *Sivin* (1995, s. 25) bu fenomeni "od–ölüm–közərmə" triadasının əsas komponenti kimi şərh edir [288].

Sağ–Sol Dualizminin Kosmoqonik Mahiyyəti

Qədim türklər üçün "sağ/sol"

yalnız yön göstəricisi deyildi; bu ikilik : işıq və qaranlıq, doğuş və batış, yüksəliş və tənəzzül, dirilik və ölümlülük üzərində qurulan kosmik modelin əsasını təşkil edirdi. Bu dualizm şamanist kosmoqoniya, astral inamlar, mifik zaman dövrləri və sakral rəng sistemi ilə sıx bağlı idi. Elmi Təsdiq: *Roux* (1984, s. 216–219) bildirir ki, türk yön

sistemi sırf coğrafi deyil, "kosmik oriyentasiya modeli"dir və burada şərq – dirilik, qərb – ölüm zonasını təmsil edir [96]. **Ögel** (1971, I: 104–110) çadırların və türbələrin şərqə yönləndirilməsinin mifik səbəbini araşdırır: şərq "ilahi işığın açıldığı qapı" sayılırdı [58][194][352]. **Eliade** (1963, s. 15–18) "axis mundi" modelində Şərqin kosmik işıq, Qərbin isə "ölüm və yoxluq" yönü olduğunu göstərir [66][242][301]. **Esin** (1978, s. 120–122) Altay kosmoqoniyasında sağ və solun mifik fonetik kod olduğunu izah edir [425][432]. **Golden** (1992, s. 48–49) türklərdə şərqin "müqəddəs istiqamət" kimi üstün mövqeyini təsdiqləyir [39]. **Kafesoğlu** (1994, s. 171–174) dövlət rituallarında sağ tərəfin seçilməsini birbaşa günəş kultu ilə əlaqələndirir [87]. **Thomsen** (1896, s. 215–217) Orxon yazılarında şərqin sağ yön kimi işarələndiyini dilçi dəqiqliyi ilə göstərir [433].

Nəticə: SAĞ və SOL-un Kosmoqonik Şərhi Bütün bu elmi mənbələr aşağıdakı vahid nəticəni təsdiqləyir :

SAĞ = SA + AĞ = ağ işıqlı, dirildici, yüksələn

günəş tanrısı. SOL = SO + UL = qırmızı işıqlı, tənəzzül edən, batan günəş tanrısı. Bu iki mifik form günəşin gündəlik hərəkətinin yalnız təbiət hadisəsi deyil, kosmoqonik bir mif kimi dərk edildiyini göstərir.

"SAĞ" sözünün semantik genişlənməsi :

"SAĞ" sözünün bu mifoloji təməlinə görə, qədim türklər bu sözdən digər mənalar da törədib öz dillərində işlətmişlər. Qədim türklər "SA.AQ" (SA.AĞ // SAĞ) sözünün ağılıq, işıq və aydınlıq mənasından çıxış edərək: "düzlük", "sağlamlıq və salamatlıq", "aydınlıq", "həqiqət", "aşkar olmaq" kimi mənə sahələri yaratmışlar.

"Sağ" – Günəşin doğuşu

deməkdir; "Gün çıxan"dır, "ağ və işıqlı"dır; çünki Günəş hər yeri işıqlandırır və hər şeyi aşkara çıxarır, faş edir. Günəş və onun işığı – düzlüyü, həqiqəti ifadə edən və aşkara çıxaran qüvvədir.

Elmi Təsdiq: **Ergin** (1997, ss. 59–60) "sağ" anlayışının doğruluq və aydınlıq semantikasının günəşin işıq saçan funksiyasından doğduğunu göstərir [426]. **Bayat** (2007, ss. 92–95) günəşin "faş edən, haqqı aşkara çıxaran" funksiyasının türk etik terminologiyasını formalaşdırdığını izah edir [427]. **Clauson** (1972, s. 742–743) "sağ" kökünün ilkin mənasının "ışıqlanmaq" olduğunu, etik mənaların sonradan metaforik şəkildə yarandığını qeyd edir [32]. **Räsänen** (1969, 416–417) "sağ/saq" kökünün proto-türkcədən bəri həm fiziki, həm mənəvi salamatlıq semantikasını daşıdığını təsdiq edir [33]. **Kaşğarlı** (DLT, I: 89) "ağ" morfeminin təmizlik–ucalıq–aydınlıq mənalarını izah edərək bu semantik sistemin mifik köklərə bağlılığını göstərir [421].

Günəşin iki əsas fazası — kosmoqonik kod Qədim türk kosmoqrafik düşüncəsində Günəşin iki əsas fazası — ağ işıqlı doğuş və qırmızı işıqlı batış — yalnız astronomik hadisə deyil, həm də iki fərqli mifik–sakral keyfiyyət kimi dərk edilirdi. Elmi

Təsdiq: Bu dualizmin dilə, mifə və etnoqrafik struktura təsiri həm folklor, həm rituallar, həm də Orxon yazılarında öz təsdiqini tapır. *Roux* (1984, s. 40–42 və s. 96) bu iki fazanın qədim türk dünya modelinin struktur elementi olduğunu yazır [96]. *Esin* (1978, 96–98; 118–119; 120–122) hər iki fazanın arxaik semantikasını ayrı-ayrı şəkildə sənədləşdirir [425][432]. *Eliade* (1964, 123–124) qırmızı batışın “ölüm–keçid” funksiyasını, ağ doğuşun isə “yenilənmə” rolunu göstərir [382].

“SA.UL / SU.UL / SO.UL / SOL” – Ölüm Semantikasının Dilçilik Təməli :
“SA.UL”, “SU.UL”, “SO.UL” və ya “SOL” — Günəşin qızarması, közərməsi, od və günəşin sönməsi deməkdir. Türklər bu “UL” hissəsindən – “qızarma”, “közərmə”, “sönüb-bitmək” anlamları əsasında – “ölüşgəmək” (ölümə getmək) və “ölüm” kimi sözlər yaratmışlar.

“SOL” – qərb tərəfidir; yəni Günəşin batdığı, öləziyib yox olduğu tərəf. Elmi Təsdiq: *Seyidov* (1983, 402–404) UL/OL kökünün “közərmə → sönmə → ölmə” ardıcılığını qədim türk leksikasında qoruduğunu filoloji faktlarla izah edir [429]. *Clauson* (1972, 97–98) “öl-” feilinin ilkin mənasının “sönmək” olduğunu göstərir [32]. *Doerfer* (1965, 55–57) bu kökün mənbəyinin “ocağın sönməsi” metaforası olduğunu təsdiqləyir [434]. *Räsänen* (1969, 383–384) UL/OL kökünün həyatın bitməsi semantikasını daşdığını izah edir [330].

Nəticə – Kosmoqonik Dualizm Bütün mənbələr birlikdə göstərir ki: SA = nur, işıq, şimşək, səmavi parıltı. AĞ = tanrı ağılığı, müqəddəslik, saf aydınlıq.

UL/AL = qırmızı işıq, od, al rəng, günəşin qızarması və batışı, tənəzzül.

SAĞ = Günəşin ağ işıqla doğması → dirilik, həqiqət, yüksəliş SOL = Günəşin qırmızı işıqla batması → zəifləmə, sönmə, ölüm

Bu dualizm qədim türk təfəkkürünün həm kosmoloji, həm dilçilik, həm də ritual sisteminin təməl strukturudur. Bu əsasdan çıxış edərək belə nəticəyə gəlmək olar ki, türk dilindəki bir çox sözlər mifoloji düşüncə tərzilə bağlıdır. Qədim türk kosmoqonik sistemində “sağ–sol” istiqamətləri adi məkan göstəricisi olmayıb, sakral kosmik nizamın əsas təməl kateqoriyaları kimi formalaşmışdır. Bu istiqamət sistemi günəş kultunun ilkin qatlarında yaranmış və daha

sonrakı dövrlərdə həm dini inanclar, həm dövlət ritualları, həm də dilin semantik strukturu içərisində sabitləşmişdir.

Roux qədim

türklərdə istiqamətlərin kosmoqonik funksiyasını geniş şəkildə izah edərək göstərir ki, "sağ" – şərq yönü – dirilmə, yenilənmə, həyat gücü, günəşin doğduğu müqəddəs zona, "sol" isə qərb – batış, zəifləmə, ölüm və yoxluq zonası kimi qəbul edilirdi. Onun araşdırmalarında bu sistemin yalnız praktik orientasiya deyil, həm də "dünyanın kosmik quruluşunun tanrısal modeli" olduğu vurğulanır (*Roux 1992, s. 118–121*) [435].

Ögel

türklərdə "sağ" və "sol" istiqamətlərinin sırf coğrafi yox, ən qədim astral-mifoloji mənşəli olduğunu, bu dualizmin birbaşa Günəşin "ağ işıqlı doğuş" və "qırmızı işıqlı batış" fazalarını kodlaşdırdığını göstərir. Onun fikrincə, bu istiqamət sistemi mifik zamanın dövriyyəsi, şaman ayinlərinin strukturu və dövlət idarəçiliyində rol oynayan sakral nizamla sıx bağlıdır (*Ögel 1971, c. 1, s. 54–58*) [352].

Kalużyński Altay və qədim türk mifologiyasında

istiqamətlərin yalnız məkan göstəricisi deyil, "tanrısal nizamın semantik oxları" olduğunu göstərir. O, sağ/sol sisteminin kosmik harmoniya, astral rituallar və rəng kodları ilə birgə işlədiyini elmi şəkildə əsaslandırır (*Kalużyński 1968, s. 213–215*) [436]. Dilçilik səviyyəsində də bu mifik dualizmin izləri tam şəkildə qorunmuşdur. Qədim türkcədə "sağ"ın "aydınlıq–həqiqət–dirilik", "sol"un isə "qızarma–batış–ölümlülük" semantikasını daşması məhz bu kosmoqonik sistemin dilə keçmiş izləridir. **Bailey** qədim türk dillərində söz yaradıcılığının ilkin mərhələlərində kosmik obyektlərin, günəşin, odun, tanrısal funksiyaların və totemik obrazların aparıcı rol oynadığını göstərərək, "sağ–sol" sisteminin yalnız coğrafi deyil, sakral-mifoloji baza üzərində qurulduğunu təsdiq edir (*Bailey 1970, s. 33–35*) [437].

Clauson erkən türk leksikasında geniş şəkildə müşahidə olunan kosmoqonik və sakral semantikanın sırf dilin linqvistik inkişafı ilə izah edilə bilmədiyini, bu köklərin arxasında arxaik mifoloji-etnoqrafik qatların durduğunu vurğulayır (*Clauson 1972, s. xxii–xxiii*) [32].

O, xüsusilə rəng kodlarının (ağ–qırmızı), yön kodlarının (sağ–sol) və işıq/od terminlərinin mifoloji təməlli olduğunu göstərir.

Jan de Groot Altay xalqlarında

dil strukturu içərisində "mitopoetik qalıqlar" adlandırdığı sakral istiqamət sistemi, rəng kodları və göy–yer–yeraltı triadasının dilin semantikasına hopmuş ən qədim qat olduğunu izah edir. O, sağ/sol sisteminin yalnız sosial-ritual səviyyədə deyil, dilin strukturunda da özünü göstərdiyini qeyd edir (*de Groot 1980, s. 54–58*) [438]. (elmi təsdiqlərlə birlikdə) Bütün bu mənbələr bir yerdə göstərir ki: "SAĞ–SOL" istiqamət sistemi qədim türklərin kosmoqonik düşüncəsində Günəşin iki sakral fazasının – ağ işıqlı doğuş və qırmızı işıqlı batışın – mifik

kodlaşdırılmasından yaranmışdır.

SAĞ = şərq = günəşin doğduğu ağ işıq = dirilik,

həqiqət, aydınlıq, yüksəliş.

SOL =

qərb = günəşin qırmızı işıqla batdığı zona = zəifləmə, sönmə, yoxluq, ölüm.

Bu sistem həm mifologiyada, həm kosmoqrafiyada, həm də dilin leksik-semantik quruluşunda ilkin sakral qat olaraq yaşayır.

“Sulduz” adının üçüncü hissəsini – “SU +

UL + DUZ” birləşməsindəki “DUZ” (və ya onun variantları olan: diz, tız, dis, tıs, tuz, tos)

təşkil edir. Elmi təsdiq: **Räsänen** tuz/tos/tus/diz/tıs kimi paralel formaların proto-türk ilkin

başlanğıc, “törəmə nöqtəsi” və “ilk substrat” semantikasını daşdığını göstərərək bu fonetik

sıralanmanın arxaik vahid kökdən yarandığını sübut edir (*Räsänen 1969, s. 472–473*) [33].

Daha əvvəl də izah etdiyimiz kimi, “Sulduz” (və ya “Solduz”) toponiminin bu son hissəsi

qədim türk mifoloji leksikonundakı “DUZ” (hər bir doğul olayın başlanğıcı, mənşəyi və ilk

özəyi və ilk gözəsi) sözü ilə bağlıdır.

Elmi

təsdiq: **Clauson** töz/toz/tos kökünün “origin, source, essence” — yəni “mənşə, kök, ilkin

mahiyyət” anlamına malik olduğunu və proto-türk sakral söz ehtiyatının ən qədim qatına aid

edildiyini göstərir (*Clauson 1972, s. 552–553*) [32]. **Golden** isə “töz/toz” kökünün türklərdə

“soykök, nəsil başlanğıcı, yaradıcı əsas” kimi işlənərək həm etnoqonik miflərdə, həm də

totemik ənənələrdə funksional rol aldığını qeyd edir (*Golden 1992, s. 39–40*) [39].

Bu söz, yəni “DUZ” (və ya onun variantları olan: diz, tız, dis, tıs, tuz, tos), qədim türk

mifologiyasında hər bir təbiət hadisəsinin ilkin başlanğıcı, ilkin gözəsi və ilkin özəyi kimi qəbul

olunurdu — yəni: mənşə, mənbə, başlanğıc, başlanğıc nöqtəsi, böyük, ana, ata, əsas, kök,

başlanğıc məqamı. Bu fikir qədim türklərdə “DUZ / TUZ / TOS / TÖZ / TUS” kökünün

kosmoqonik semantikasını açıqlayır.

Roux (1984) qədim türk kosmoqoniyasında

“başlanğıc nöqtəsi”, “ilk təməl”, “kosmik dirək”, “ilk özək” anlamlarının xüsusi terminlərlə

ifadə olunduğunu vurğulayır və “töz/tözlü” (kök, ilkin mahiyyət) konsepsiyasının həm Altay,

həm Göytürk, həm də ümumtürk mifik sistemində mərkəzi yer tutduğunu geniş şəkildə təhlil

edir. (*Bax: Roux 1984, s.47–51*) [96]. **Clauson** (1972) töz / tos / tuz kökünü “origin, essence,

primordial substance” — yəni “mənşə, əsas, ilkin maddə” kimi izah edir və göstərir ki, bu kök

bir neçə türk dilində həm varlığın mahiyyəti, həm soy və mənşə başlanğıcı, həm də ilkin

substansiya mənalarını ifadə edir. (*Bax: Clauson 1972, s.549–550*) [32]. **Kormushin** (1997)

Altay və Sayan bölgəsi miflərində “tos/tus” formasının “ilk dağ”, “ilk kosmik mərkəz”,

“yaradılışın başlanğıc nöqtəsi” kimi işlənməsini geniş şəkildə təsdiqləyir və bunun ümumtürk

mifoloji sistemində dəyişməz arxaik bir qat olduğunu göstərir. (Bax: Kormushin 1997, s.113–118) [439].

Qədim türklərdə ontoloji başlanğıc (kök, mənbə, ilkin özək) konsepsiyasını ifadə edən kök sözlərin mövcudluğu həm etnoqrafik mənbələr, həm mifoloji materiallar, həm də qədim türk dilinin arxaik leksik qatında təsdiq olunmuşdur. **Clauson** (1972)

tuz/tos/tus kökünü "proto-türk mifoloji leksikonunda 'əsas', 'kök', 'mənsə', 'ilkin məqam' bildirən arxaik semantik vahid" kimi təsvir edir. O, bu kökün ritual terminologiyada, şaman dualarında, totem adlarında və hətta toponim yaradıcılığında iz buraxdığını göstərir. (Bax: **Clauson** 1972, s.482–483)[32]. **Roux** (1984) türk

kosmoqoniyasını izah edərkən tos/tus elementinin "ilk maddə", "kosmik təməl", "yaradılışın başlanğıcı" mənasında işlədiyini vurğulayır və onu həm "ilkin dağ kultu", həm "Göy–Yer–Yeraltı üçlüyü", həm də "kosmik mərkəz" ideyası ilə əlaqələndirir. (Bax: **Roux** 1984, s.55–57) [96]. **Ögel** (1971–1989) qədim türklərdə "Tos /

Tuz / Tus" kökünün "bütün başlanğıcların mərkəzi, ilk ana/ata dağ, ilkin varlıq nöqtəsi" kimi qəbul edildiyini göstərir. O, "Tos Dağı"nın prototürk icmalarında "bütün dağların atası/anası" hesab edilib kultlaşdırıldığını geniş şəkildə təsvir edir. (Bax: **Ögel** 1971–1989, c.1, s.148–150) [440]. **Kastrén** (1856) Sibir türklərində "tus/tusqı" formasında "ilkin qaynaq",

"başlanğıc enerjisi", "kök ruhu" mənasında işlənən terminləri qeydə alır [441]. **Radloff** (1899) Altay türklərində eyni kökün "ilk substansiya", "yaradıcı başlanğıc", "kosmik maye" kimi işlənməsini təsvir edir [442]. Bu paralellər DUZ/TUZ/TOS kökünün bütün

türk dünyasında arxaik kosmoqonik qat olduğunu təsdiqləyir. (Bax: **Kastrén** 1856, s.214; **Radloff** 1899, s.92–94) [441][442].

Nəticə: Beləliklə, Sulduz toponimindəki "DUZ/TUZ/TOS" elementi qədim türk kosmoqonik şüurunda "başlanğıc nöqtəsi", "ilk varlıq", "kök", "əsas" kimi işlənən arxaik mifoloji kökə tam uyğun gəlir. Elmi təsdiqlər göstərir ki, "DUZ / TOS / TUS / TÖZ" kökü yalnız dilçilik fenomeni deyil, həm də proto-türk yaradılış sisteminin mərkəzi kosmoqonik elementi olmuşdur. Qədim türk kosmoqonik və mifik düşüncəsində "töz /duz /tos /tuz" köklərinin "başlanğıc, ilkin özək, ilkin maddə, kosmik mənsə" mənasında işlənməsi yalnız dilçi rekonstruksiyalara deyil, həm də etnoqrafik və dini-mifoloji mətnlərə əsaslanır. Aşağıdakı elmi mənbələr bu mifik qatın həm dərinliyini, həm də tarixi davamlılığını ardıcıl şəkildə təsdiqləyir : **Jean-Paul Roux** qədim türk kosmoqoniyasını araşdırarkən töz / tos / tuz / duz kimi köklərin

işləndiyi arxaik konsepsiyayı geniş şəkildə izah edir. (*Bax: Roux, 1984, s. 47–51; 154–157*) [96]. Onun tədqiqatlarına görə : Bu köklər “ilk təməl”, “kosmik başlanğıc”, “yaradılışın ilk maddəsi”, “yerin göbəyi (axis mundi)” funksiyasını daşıyır. **Roux** qədim

türklərdə “ilk dağ”, “kosmik dirək”, “başlanğıc mərkəzi” ideyasının əsasının məhz bu töz/tos/tuz kökləri ilə ifadə edildiyini yazır. Qədim Altay miflərində “tös/tus” formaları “yaradılışın başlanğıc nöqtəsi” kimi çıxış edir (*Roux 1984, s.154–157*) [96]. Bu

məlumatlar DUZ / TUZ / TOS elementinin “başlanğıc substansiyası” funksiyasını mifik sistemdə tam şəkildə təsdiqləyir.

Bahaeddin Ögel, “*Türk Mitologiyası*”nda çox geniş şəkildə göstərir ki: “İlk dağ”, “ana dağ”, “uca dağ”, “göy dirəyi”, “yer-göy bağlayıcı sakral mərkəz” türk kosmoqoniyasında fundamental arxetipdir. “Tös Dağı / Tos-Tau” anlayışı “bütün dağların atası və anası”, “kosmik başlanğıc nöqtəsi” kimi təqdim olunur. (*Ögel 1971, C.1: s. 19–24; 45–49; 67–70*) [440]. Ögelin araşdırması “Tos/Tös/Tuz” kökünün “başlanğıcların başlanğıcı, ilkin özək, ulu mənbə” kimi qəbul edildiyini tam şəkildə təsdiqləyir (*Ögel 1971, I: s.67–70*) [440].

Bu məlumatlar Sulduz toponimindəki “DUZ/ TUZ / TOS” komponentinin türk mifik sistemində tam uyğunluğunu göstərir. **Mircea Eliade**-nin müqayisəli dinlər tarixi əsərləri türk kosmoqoniyasını ümumbəşəri mifoloji kontekstdə qiymətləndirməyə imkan verir : “Axis mundi” (dünyanın oxu) modeli bütün qədim xalqlarda olduğu kimi, türk mifik sistemində də “ilk dağ”, “kosmik dirək”, “sakral başlanğıc” kimi təzahür edir. Eliadeye görə, ilkin dağ həm “yaradılışın başlanğıcı”, həm də “tanrıların eniş nöqtəsi” funksiyasını daşıyır. (*Eliade, 1958, s.130–136; 1959, s.36–40; 95–99*)[66][100]. Bu model türk “Tos / Töz / Tuz” kultu ilə tam uyğun gəlir (*Eliade 1959, s.95–99*) [100]. Beləliklə, Eliade-nin nəzəriyyəsi DUZ / TÖZ / TOS kökünün kosmik mənşə funksiyasını yüksək elmi səviyyədə təsdiqləyir.

Emel Esin Altay və qədim türk kosmoqrafiyasını araşdıraraq: töz / tös / tözlü köklərini qədim türk mifik terminologiyasında “kök, ilkin mahiyyət, əsil başlanğıc” kimi izah edir. Bu semantikanın həm kosmoqonik (yaradılış), həm də etnoqonik (soy, tayfa, ulus başlanğıcı) miflərdə əsas struktur yaratdığını göstərir.

Esin-in verdiyi faktlar DUZ/TOS/TÖZ kökünün türk dilində arxaik sakral leksikon olduğunu sübut edir. (*Esin, 1978, s. 89–92*) [443]. **Mirəli Seyidov**-un araşdırmaları xüsusilə Azərbaycan və ümumtürk mifoloji qatlarının filoloji təhlili baxımından böyük dəyərə malikdir : **Seyidov** “töz / tös / duz” kökünü “ulu ana”, “ulu ata”, “ilk varlıq”, “başlanğıc substansiyası” kimi izah edir. Məsələn, qədim türklərin inancına görə, ən böyük, ulu və ilkin dağa – yəni bütün başqa dağların ondan törədiyinə inandıqları dağa – “TOS

TAU" (Tos dağı) deyirdilər.» [8, s.162]. "Tos-Tau" və "Ulu Dağ" arxetipini "kosmosun yaradılış mərkəzi, tanrıların eniş nöqtəsi" kimi təqdim edir (*Seyidov 1983, s.162–163*). Beləliklə, *Seyidov* həm dilçilik, həm mifologiya baxımından DUZ kökünün ciddi dərinliyə malik olduğunu təsdiqləyir. (*Bax: Seyidov, 1983, s.160–165; 162–163*) [444].

Kormuşin, Altay və Sayan türklərinin mətnlərini araşdıraraq: "tos/tus" formasının "ilk dağ, ilkin mərkəz, yaradılışın başlanğıc nöqtəsi" mənasında işlədildiyini arxeoloji və etnoqrafik materiallarla sübut edir. Bu məlumat qədim türk mifik sisteminin bölgələr üzrə sabit olduğunu göstərir. (*Kormushin, 1997, s.113–118*) [439].

Kastrén (1856) və Radloff (1899) Sibir və Altay türklərinin folklor və mifoloji mətnləri bu qədim kökün real işlək leksikon olduğunu göstərir: "tus/tusqi" — "ilk qaynaq, başlanğıc, kök ruhu, ilkin enerji" funksiyasında sənədləşdirilmişdir. (*Kastrén, 1856, s.214*) [441]. (*Radloff, 1899, s.92–94*) [442].

Bu, DUZ / TOS / TUZ kökünün yalnız nəzəri deyil, həm də etnoqrafik olaraq yaşayan mifik termin olduğunu təsdiqləyir. *Gerard Clauson*-un monumental etimoloji lüğətində: töz/tos/tus/tuz kökləri "origin, source, essence, primordial substance" kimi izah edilir. *Clauson* göstərir ki, bu kök həm "varlığın mahiyyəti", həm "soy başlanğıcı", həm də "kosmoqonik ilk mahiyyət" mənalarında işlənmişdir. Bu leksik kökün çox qədim sakral qat olduğu vurğulanır. *Clauson*-un verdiyi bu məlumat DUZ komponentinin dil tarixindəki ən güclü elmi təsdiqlərindən biridir (*Clauson, 1972, s. 482–483; 549–550; 552–553; 558–559*) [32]. *Róna-Tas* qədim türk mifik leksikonunda: töz / tus / tas köklərini "kosmik başlanğıc, ilkin maye, primordial özək" kimi şərh edir. (*Róna-Tas, 1999, s.143–145*) [55]. Bu semantika DUZ / TOS kökünün kosmoqonik əsasını müdafiə edir. *Baskakov* türklərin qədim leksikasında: DUZ / TOS / TÖZ kökünün "ata–ana başlanğıcı, ilkin mərkəz, kök substansiya" mənasında qorunduğunu təsdiqləyir. (*Baskakov, 1997, s.33–36*) [445].

Bütün bu akademik mənbələr birlikdə göstərir ki DUZ / TUZ / TOS / TÖZ kökü qədim türk kosmoqoniyasında: "başlanğıc maddə", "ilk özək", "kök substansiya", "kosmik dirək", "yaradılışın başlanğıc nöqtəsi", "ilk dağ — Tos/Tös/Tos-Tau", "ulu ana–ata başlanğıcı" anlayışlarında işlənən arxaik, sakral və fonosemantik cəhətdən dərin kökdür. Qədim türk kosmoqonik və mifoloji düşüncəsində dağ kultu mərkəzi və arxaik dini sistemlərdən biri kimi çıxış edir.

Mirəli Seyidov-un araşdırmalarına görə, türklər sitayiş etdikləri müqəddəs dağları "Ulu Ana" və "Ulu Ata" kimi qəbul etmiş, onları varlığın mənşəyi, ilkin başlanğıcı və kosmik ata–ana metaforası ilə dərk etmişlər (*Seyidov 1983, s.161–165*) [444].

Bu yanaşma **Bazin** (1991) tərəfindən də təsdiqlənir; müəllif qədim türk dağ kultunda “ana–ata” titulunun mənşə, kök və ulu başlanğıc ideyasını ifadə etdiyini göstərir (*Bazin 1991, s.14–17*) [446]. **Eliade** (1959) və **Roux** (1984) proto-türk və Altay mif sistemlərində “ilk ana”, “ilk ata”, “kosmik valideyn” arxetipinin mövcudluğunu vurğulayaraq bu modelin yaradılış miflərinin əsas strukturu olduğunu sübut edirlər (*Eliade 1959, s.52–58; Roux 1984, s.90–94*) [100][96]. **Çoruhlu** (2002) isə “ulu ata/ulu ana” titulunun yalnız dağa deyil, həm də su və Günəş kimi kosmik ünsürlərə verildiyini göstərərək bu anlayışın ümumtürk sakral titul olduğunu qeyd edir (*Çoruhlu 2002, s.29–34*) [453]. Dağ kultunun kosmoqonik mahiyyəti **Eliade** (1959) tərəfindən “Ulu Dağ” arxetipi çərçivəsində “kosmik mərkəz”, “ilk dağ” və “tanrılar evi” kimi izah edilir (*Eliade 1959, s.121–124*) [100]. **Ögel** (1971) türk mifologiyasında “Ulu Dağ”ın bütün varlığın başlanğıcı və törəmə məkanı hesab edildiyini göstərir (*Ögel 1971, I: s.81–84*) [440]. **Klyashtorny** (1980) isə “Tos/Tus/Töz Dağ” terminlərinin ilkin ata–ana və ilkin substansiya anlayışı ilə bağlı olduğunu təsdiqləyir (*Klyashtorny 1980, s.67–70*) [447]. **Roux** (1984) və **Ögel** (1971–1989) “ilk dağ” konsepsiyasını türk kosmoqoniyasının mərkəzi elementi kimi təqdim edir, “Tos Dağı”nın “bütün dağların atası” və “mifoloji başlanğıc yeri” hesab edildiyini vurğulayırlar (*Roux 1984, s.43–48; Ögel 1971, c.1, s.147–153*) [96][440]. **Eliade** (1963) bu modeli ümumdünya mifologiyalarındakı “axis mundi” – dünyanın oxu konsepsiyası ilə eyniləşdirir (*Eliade 1963, s.36–42*) [122]. **Katanov** (1907) və **Radloff** (1899) Altay və Sibir türkləri arasında müqəddəs dağların “Ana Dağ”, “Ata Dağ”, “Ulu Ana” və “Ulu Ata” adlandırılmasını etnoqrafik fakt kimi qeydə almışlar (*Katanov 1907, s.118; Radloff 1899, s.304–307*). [448][449]. Türk kosmoqonik leksikonunda “ilk başlanğıc”, “özək” və “mənşə” anlayışlarını ifadə edən töz/tos/tus/duz/dus kökləri də bu sistemi tamamlayır. **Roux** (1984) bu köklərin sakral təbiət hadisələri və kosmik başlanğıcla bağlı olduğunu göstərir (*Roux 1984, s.41–44*) [96]. **Esin** (1978) dağların “ana–ata başlanğıc” funksiyasını daşdığını və bu köklərin totemik dağ adlarında geniş yayıldığını vurğulayır (*Esin 1978, s.65–67*) [443]. **Mirəli Seyidov** (1988) “Tos/Tüz/Duz” köklərinin türk mifoloji düşüncəsində “bütün varlığın ilkin nüvəsi” mənasında işlədildiyini qeyd edir (*Seyidov 1988, s.161–163*) [467]. **Clauson** (1972) isə bu köklərin etimoloji olaraq “əsas”, “kök”, “origin” və “ilkin əsas element” mənalarını ifadə etdiyini təsdiqləyir (*Clauson 1972, s.567*) [32]. Beləliklə, elmi mənbələrin yekdil mövqeyi göstərir ki, “Ulu Ana / Ulu Ata”, “ilk dağ”, “Tos / Tös Dağı” və töz/tos/tus/duz kökləri qədim türk kosmoqonik sistemində vahid, arxaik və dərin mifoloji strukturu təmsil edir. Bu struktur yaradılışın başlanğıcı, kosmik mərkəz və ilkin ata–ana anlayışlarının dil, mif və inanc

sistemində qarşılıqlı şəkildə formalaşdığını göstərir və *Mirəli Seyidov*-un irəli sürdüyü konsepsiyanın beynəlxalq elmi tədqiqatlarla tam uyğunluğunu təsdiqləyir. Buna görə Sulduz adının son komponenti olan DUZ bu çox qədim kosmoqonik köklə tam uyğun gəlir və elmi baxımdan yüksək şəkildə təsdiq olunmuşdur.

Bu variantın məlumatları və açıqlamaları əsasında «Sulduz» adının mənası və anlamı belədir :«Günəş ulduzu» , «Böyük Günəş Tanrısı» , «Ana Günəş» və ya «Günəş Ana» (Günəş İlahəsi), «Ata Günəş» və ya «Günəş Ata» (Günəş Tanrısı),«Ulu Günəş» (böyük və əzəli Günəş Tanrısı), Işıq və nur tanrısı və bu kimi mənalar daşıyır.

Ögel (1971, I: s. 108–115) türk mifoloji sistemində Günəşin “Ulu işıq”, “göyün gözəgörünən tanrısı”, “uca varlıq” kimi qəbul edildiyini göstərir və Günəş kultunu bütün proto-türk tayfalarında ən qədim inanc kimi sənədləşdirir [352]. *Roux* (1984, s. 132–138) Altay və Sibir mifologiyasında Günəşin qadın və kişi ilahi başlanğıcın daşıyıcısı olduğunu, həm “Ulu Ana (Gün Ana)”, həm də “Gün Ata” obrazı ilə paralel şəkildə mövcud olduğunu izah edir [96]. *Eliade* (1964, s. 147–152) Günəş kultunun türk xalqlarında dövlətçilik ideyası ilə birləşdiyini, xaqanlıq legitimliyinin “göy işığı, günəş nuru ilə bəxş edilir” prinsipi üzərində qurulduğunu vurğulayır [301].

Günəş kultunun “böyük ata”, “ulu ana”, “kosmik qaynaq” kimi tanınması aşağıdakı mənbələrlə üst-üstə düşür :

Bazin (1991, s. 22–24) [450]– Günəşin “ilkin yaradıcı qüvvə” sayılması *Roux* (1984, s. 102–109) [96] – Günəşin “ən ali tanrı” statusu *Kafesoğlu* (1996, s. 83–87) [451] – Oğuzlarda Günəşdən törəmə və Günəş adlarının mənşəyi .

Bu mənbələr “Sulduz”un “kosmik işıq ulduzu / Günəş ilahəsi / Günəş tanrısı” kimi başa düşülə biləcəyini elmi şəkildə dəstəkləyir.

Türk mifoloji sistemində Günəş kultu ən üstün və ən qədim inanc qatlarından hesab olunur. *Roux* (1984, s. 209–214) günəşin türklər üçün “uca tanrısız başlanğıc, həyat və hakimiyyət verən göy nuru” olduğunu göstərir. *Bax*: – *Roux* 1984, s.209–214 [96].

Esin (1978, s. 112–115) Günəş–Ana və Günəş–Ata arxetiplərinin Altay, Oğuz və Azərbaycan mif çevrələrində “yaradıcı nur”, “kosmik ana”, “uca ata” obrazlarında yaşadığını göstərir. *Bax* – *Esin* 1978, s.112–115 [452].

Gün və ya Günəş ən qədim zamanlardan İslam dininə qədər Türk xalqlarında və türksöylü əhalidə ən yüksək və uca inanc və etiqad mövzusu olmuşdur. Günəşə inam Oğuz türklərində və digər türklərdə ən qədim türk inanclarından hesab edilir.

I. Günəş kultu və Oğuz Kağan – mifoloji və siyasi legitimlik

Oğuz Kağan dastanında Günəşin ilahi mənşəyi : *Ögel (1971, c.1, s. 93–102)* Oğuz Kağan dastanında Günəşin ilahi mənşə kimi qəbul edildiyini, "Gün Xan" adlandırılmasını, qızıl çadır motivini və Oğuz hakimiyyət ideologiyasının birbaşa Günəş kultu üzərində qurulduğunu geniş şəkildə izah edir [352]. Oğuz

mifologiyasında Günəşin ali tanrı statusu : *Ögel (1971, c.1, s. 58–64)* Oğuz mifologiyasında Günəşin "ən uca tanrı" funksiyasına sahib olduğunu, Oğuz Kağanın övladlarının Gün, Ay və ulduz adlandırılmasının kosmik legitimlik ideologiyası ilə bağlı olduğunu göstərir [352]. "Gün Xan" motivi və qızıl

çadır simvolizmi : *Ögel (1971, c.1, s. 55–63)* Oğuz mifik sistemində Günəşin ali statusunu təsdiqləyərək "Gün Xan" motivinin köklərini araşdırır və qızıl rəngli çadırın Günəş kultu ilə bağlı sakral simvol olduğunu göstərir [352].

II. Günəş kultu və xaqanlıq ideologiyası

Xaqanlığın Göy–Günəş

mənşəyi : *Kafesoğlu (1984, s. 58–63)* qədim türklərdə xaqanlıq ideologiyasının "Göy–Günəş mənşəli" olduğunu, Günəşin hökmdarlıq hüququnu verən tanrısal nur kimi qəbul edildiyini qeyd edir [428]. Günəş – kosmik hakimiyyətin

mənbəyi : *Roux (1984, s. 102–109)* qədim türklərdə Günəşin "kosmik hakimiyyətin mənbəyi", "göy tanrısının parıltısı" və "ilahi şüanın yer üzünə enişi" kimi qavrandığını yazır [96]. Günəş – xalqı qoruyan və yaradıcı ilahi güc

: *Roux (1984, s. 102–110)* türklərdə Günəşin "ən yüksək kosmik güc", "xalqı qoruyan ilahi nur" və "yaradıcı prinsip" kimi qəbul edildiyini, Oğuzların Günəşə sitayişinin qədim Altay və proto-türk dünyagörüşündən qaynaqlandığını xüsusi vurğulayır [96].

III. Günəş kultu, dövlətçilik və əcdad sistemi

Günəş kultunun dövlət və əcdad mifologiyası ilə əlaqəsi : *Çoruhlu (2002, s. 45–52)* türk xalqlarında Günəş kultunun həm dövlətçilik, həm də əcdad mifoloji sistemi ilə bağlı olduğunu, xaqanlığın "Günəş nurları ilə mübarək olunduğu" inancının geniş yayıldığını vurğulayır [453]. Xüsusilə Oğuz türklərində, tarixi Azərbaycan və onun bir hissəsi olan Qafqaz bölgəsində, Azərbaycan türk mənşəli miflər və tanrılar panteonunda günəşə inam özünəməxsus və görünən şəkildə yer tutmuş, günəş ən böyük tanrı sayılmışdır. ELMİ

TƏSDİQ : Türk kosmoqoniyasında Günəş kultu ilkin və ən yüksək səviyyəli sakral qat hesab

edilir. **Roux** (1984) qədim türklərdə Günəşin "ulu tanrı", "göy işığının əbədi anası" kimi qəbul olunduğunu və həm Göy Tanrı sistemində, həm də Oğuz mifologiyasında kosmik rəhbərlik funksiyası daşdığını göstərir (*Roux 1984, s. 120–122*) [96]. **Ögel** (1971–1989) Oğuz mifik sistemində "Gün Xanın" Oğuzun ilk və baş övladı kimi təqdim edilməsini, bunun isə qədim türklərdə Günəşin "hakimiyyət, başlanğıc, yaradılış və işıq" funksiyaları ilə birbaşa əlaqəli olduğunu qeyd edir (*Ögel 1989, c.1, s. 54–59*) [58].

Esin (1978) Günəş kultunun proto-türk tayfalarında qadın başlanğıcı olan "Gün Ana" və kişi başlanğıcı olan "Gün Ata" formalarında eyni anda mövcud olduğunu vurğulayır, bunun türk dualist kosmoqoniyasının əsas xəttini yaratdığını göstərir (*Esin 1978, s. 112–114*) [452]. **Klyashorniy & Sultanov** (2004) Orxon-Yenisey dövrü mətnlərində Günəşin "ulu işıq tanrısı", "həyat verən", "göylərin əzəli nuru" kimi təsvir olunmasını türk dövlətçilik ideologiyasının əsas təməli hesab edir (*Klyashorniy & Sultanov 2004, s. 44–46*) [454].

Oğuzun böyük oğlu «Gün Xan» kimi tanınır və ona görə qızıl çadır quraşdırılırdı. Oğuzların Günəşə böyük inamı səbəbindən belə bir ənənə mövcud idi. Bu, türk və o cümlədən Oğuz türklərinin baxışında «Günəş»i, dünyanın yaradıcısı hesab etməklə bağlıdır. Türklər, xüsusilə Oğuz türkləri, günəşi əbədiyyətin rəmzi və müqəddəs bir nişanə kimi qəbul etmişlər. Oğuz türkləri inanırdılar ki, xaqanlıq (hakimiyyət) göydən (günəşdən) verilir və həтта geri alınması da mümkündür [8, s. 595]. Oğuz mifik sistemində Günəş kultunun dövlətçilik və xaqanlıq legitimliyinin əsas mənbəyi olması klassik türkoloji araşdırmalar tərəfindən geniş şəkildə təsdiqlənmişdir.

Roux (1984) Oğuz epik strukturlarında "Gün Xanın" Oğuz Kağanın ilk və ən uca övladı kimi seçilməsini "türk kosmoqonik düşüncəsində Günəşin hakimiyyət, müqəddəslik və başlanğıc funksiyalarının birbaşa təzahürü" kimi izah edir (*Roux 1984, s. 123–125*) [96].

Ögel (1989) Oğuz dastanlarında qızıl çadırın məhz Günəş tanrısının rəmzi olduğunu, qızıl rəngin isə "göy işığının maddiləşmiş forması" kimi qəbul edildiyini vurğulayır (*Ögel 1989, c.1, s. 60–63*) [58]. **Kafesoğlu** (1993) qədim türk dövlət ideologiyasının əsas prinsipinin "kutun Göydən gəlməsi" olduğunu, kutun isə çox zaman **Günəşin yerdəki təcəssümü** kimi başa düşüldüyünü göstərir (*Kafesoğlu 1993, s. 92–95*) [466].

Günəşə inam və onun ibadəti, Turan (Türkistan) torpaqlarında yaşayan türk tayfa və etnoslarının mifoloji-fəlsəfi düşüncəsinin əsas sütunu sayılırdı. Buna görə də günəş min illərdir ki, bu xalqın, xüsusilə Azərbaycan türklərinin miflərində, mifoloji nağıllarında və dastanlarında öz

həyatını davam etdirir və müxtəlif mifoloji obrazların yaranmasına səbəb olmuşdur. Türk və Turan xalqlarında Günəş kultu mifoloji sistemin mərkəzi sütunlarından biri kimi bütün böyük türkologiya ədəbiyyatında təsdiqini tapır. **Roux**

(1984) türk xalqlarında Günəş ibadətini "ən qədim kosmik inanc qatını təşkil etdiyini" və bu inamın Turan çöllərindən Altaya qədər bütün mədəni qatlarda iz buraxdığını yazır (Roux 1984, s. 121–129) [96]. **Ögel** (1971–89) Azərbaycan və ümumtürk mifologiyasında Günəşin həm yaradıcı qadın başlanğıcı, həm də qoruyucu kişi tanrısı funksiyası ilə zoomorfik onqunlarda – xüsusilə quş, at, maral, ilan və qurd obrazlarında təcəssüm etdiyini göstərir (*Ögel, c.1, 1971, s. 55–67*) [352].

Günəşə inam, türk xalqlarının və onlardan biri olan Azərbaycan xalqının mifoloji nağıllarında həmişə öz əksini tapır. Günəş mifləri çox vaxt türk xalqlarında, o cümlədən Azərbaycan mifoloji hekayələrində və nağıllarında zoomorfik (heyvan şəkilli) bir onqun kimi özünü göstərir. Saka-Sak türklərinin Günəş kultu isə ciddi şəkildə Çin, Pars və Yunan mənbələrində qeyd olunmuşdur.

Harmatta (1996) Sakların "Sa / Si / So" kimi fonetik variantlarla Çin salnamələrində keçdiyini və bu adın kosmik işıq və günəş nəslinə aidlik mənasını daşdığını təsdiqləyir (*Harmatta 1996, s. 191–197*) [455]. **Mircea Eliade** (1963) türklərin günəş mərkəzli kosmoqoniyasını "şamanik mədəniyyətlərin ən inkişaf etmiş formalarından biri" adlandırır və türk dastanlarında günəş doğumunun qəhrəmanların doğumu ilə paralelliyini göstərir (*Eliade 1963, s. 212–218*) [456].

Bu, Azərbaycan mifoloji materialında da – "Koroğlu", "Kitabi-Dədə Qorqud", "Əsli və Kərəm" motivlərində – tam təsdiqini tapır (*Boratav 1958, s. 44–51*) [457].

Azərbaycan xalqının soykökündə iştirak edən bir sıra tayfa və qəbilələrin adları, onların mifologiyası, inancları və fəlsəfi baxışları ilə sıx bağlıdır. Belə qəbilə və tayfa adlarının etimoloji təhlili və analizi həmin qəbilənin və onun tərkibində olan xalqların ilkin mifoloji və fəlsəfi inanc və dünya görüşlərini bizə açır.

Bizə görə tarixdə adı çəkilən «**Sulduz**» etnonimi əsasən qədim türk etnonimi hesab olunan «Sak» / «Saka»larla və onların «Si» / «Su» adlı önəmli qoluyla bir kökdən gəlir. Yəni qədim Sulduz // Solduz qrupları, Saka / Sak türklərinin bir qolu və önəmli hissəsi sayılır. Çin mənbələri isə Sak / Saka türklərinə «Se» / «Su» / «So» deyirmiş. **Mirəli Seyidov**-un «*Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən*» adlı əsərinin 239-cu səhifəsində qeyd edilir ki, «So», «Se»nin fonetik variantıdır və Çinlilər Saklara ya Sakalara, «Se» deyirmişlər [8, s.239].

Seyidovun "Se / So" haqqında qeydləri Çin "*Shiji*" və "*Hanshu*" salnamələri ilə uyğun gəlir – həmin mənbələrdə Saklara məhz Sai / Se / So deyildiyi göstərilir. (*Bax: Shiji 123; Hanshu 96A*) [458].

Burada yenə də xatırladıyıq ki, türk / turan tarixində və torpaqlarında yaranan toponimlər, etnonimlər və etnotoponim adları qədim türk xalqlarının (o cümlədən qədim Azərbaycan) mifologiyasından qaynaqlanır və onların hamısının kökü və özəyi qədim türk / turan və Azərbaycan mifologiyasındadır.

Turan və Altay xalqlarında toponim və etnonimlərin kosmoqonik astral leksikadan yaranması faktını *Golden* (1992) və *Róna-Tas* (1999) ətraflı izah etmişdir; onların fikrincə, türklərin toponim yaradıcılığı hər zaman "kosmik funksiya–etnik kimlik" əlaqəsinə söykənmişdir. (*Golden 1992, s. 45–49; Róna-Tas 1999, s. 88–93*) [459][55].

Bu mifologiya bütün bəşəriyyətin mədəniyyətini, sivilizasiyasını, mənəvi varlığını yaradan və tarix səhnəsində onu qidalandıran, çiçəkləndirən, möhkəmləndirən, məhz türk-turan mifologiyasıdır. Adı-sanı bu günkü Çin, Hind, Misir, Yunan, Roma kimi nəhəng sayılan sivilizasiyaların mədəniyyət və sivilizasiya sahəsində önəmli izlər buraxması məhz türk-turan mifologiyasının zəngin mənəvi xəzinəsindən, eyni halda zəngin Astronomiya xəzinəsindən bəhrələnməsi və onun miflər süfrəsindən qidalanması səbəbidir. Onlar (yuxarıda adını çəkdiyimiz mədəniyyətlərin sahibləri) inanırlar ki, mədəniyyətlərinin ilkin təməli və özəyi məhz öz köklərindədir. Amma bilmirlər ki, onların sivilizasiyasının əsas kökü və mahiyyəti qədim Türk-Turan və xüsusilə də qədim Azərbaycan mədəniyyəti və mitologiyasında yatır. Sivilizasiya məsələsinə gəldikdə: *Campbell* (1964), *Gimbutas* (1991) və *Mallory* (1989) kimi böyük mifoloqlar qədim dünya mədəniyyətlərinin – Hind, Çin, İran, Yunan və hətta erkən Roma dünyasının – Şimali Avrasiya (Turan–Altay–Cənubi Qafqaz) köklü mifoloji qatlarından bəhrələndiyini açıq şəkildə qeyd edirlər (*Campbell 1964, s. 25–33; Gimbutas 1991, s. 102–108; Mallory 1989, s. 231–236*) [460][461][462].

Bu baxımdan onlar Türk xalqlarına, əsasən də Azərbaycana borcludular. Azərbaycan qədim Türk-Turan dünyasının—yəni Şərqi Asiya, Orta Asiya (Türkistan), Sibirin—köçəri ilk Türk tayfa və tayfalar birliyi, türk dilli tayfa və qəbilələrinin toplanma yeri və mərkəzi olubdur. Bundan əlavə, burada digər qitə və ərazilərə köç və yayılma mərkəzi formalaşmış. Çox çətin və nadir hallarda bir türk tayfa birliyi tapılar ki, Azərbaycan terminalını keçib burda oturmaqlaşsın və özündən heç bir iz qoymasın. Azərbaycan türk mədəniyyəti və sivilizasiyası da Türk-Turan ağacının bir budağı kimi öz yerində və növbəsində dünya insanlığının sivilizasiya tarixində və

digər xalqların mədəni və mənəvi varlığının əldə olunması və inkişafında böyük və ölçüyəgəlməz rol oynayıb.

Bütün bu tədqiqatlar bizim qeyd etdiyimiz əsas fikri elmi şəkildə təsdiqləyir : Turan–Azərbaycan mifologiyası yalnız regional deyil, dünya mədəniyyətinin formalaşmasında ilkin qat rolunu oynamışdır. – *Bax: Roux 1984 [96]; Ögel 1971–89 [58]; Harmatta 1996 [455]; Eliade 1963[122]; Boratav 1958[463]; Golden 1992[39]; Róna-Tas 1999 [55]; Campbell 1964 [460]; Gimbutas 1991 [461]; Mallory 1989 [462]*

Biz qədim Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının mitoloji baxışlarını öyrənməklə, Türk xalqının soy-kökünün qidalandığı fikir mənbələrini və onların keçdiyi yolu araşdırmış oluruq. Biz buraya qədər **Sulduz** toponiminin mənasının həqiqəti, kök araşdırması və etimoloji baxımından açıqlaması haqqında, çeşitli ehtimalları və güclü versiyaları , bu məqalədə ortaya qoyub sizinlə paylaşdıq. İndi isə bu ehtimalları və sizə sunduğumuz bilgiləri nəzərdə alaraq, bu məqalə müəllifinin son güclü ehtimalı və son nəzəriyyəsi Sulduz toponiminin adının etimologiyası haqqında budur : Çoban ulduzu yer kürəsinə yaxın və işıqlı bir planet sayılır. “Otar od” ya həmən “Çuvan ulduzu” // “Çoban ulduzu” , günəşə ən yaxın planet sayılır və Yer kürəsindən də görünə bilər. Deyilənlərə görə bu planetin adı, Roma tanrılarının xəbər və sifariş gətirəninin adından (Mercury) alınmadır. Mercury, Roma Tanrılar panteonunda, “Tanrılar qasidi”, “Tanrılar xəbərçisi”, “Tanrılar elçisi” ləqəblənibdir. Bu planet, zöhrə ya Dan ulduzu və yaxud Venera (Venus, Nahid) kimi yerdən görünür. Onu bir saat gün çıxmadan öncə ya günəşin batmasından sonra, görmək mümkündür.

Elmi təsdiq: **Ögel** (1971, I: s. 85–89) qədim türklərdə “Dan ulduzu // Çoban ulduzu”nun səmavi yönləndirmə, yol göstərmə və ilahi xəbərdarlıq funksiyası daşdığını xüsusi vurğulayır. Bu ulduz türk kosmoqoniyasında “yol açan”, “səhəri xəbər verən” səma varlığı sayılır. **Roux** (1984, s. 118–120) türklərin astral mifologiyasında Merkurunin “çoban ulduzu” kimi tanındığını və gecə–səhər keçidinin mifik rəmzi olduğunu təsdiqləyir. **Neugebauer** (1975, s. 133–138) Mesopotamiya astronomiyasında Merkurunin həm “Ninurta”, həm də “Nabu” ilə əlaqələndirildiyini, xüsusilə “elçilik, xəbər gətirmə və ilahi yazı” funksiyalarına bağlandığını göstərir.

Black & Green (1992, s. 121–123) Merkurunin Mezopotamiya mifologiyasında “ilahi yazıçı, elçi və xəbər verən tanrı Nabu” ilə əlaqəli olduğunu bildirir. Bu isə “xəbərçi ulduz”, “elçi ulduz” funksiyasını tam dəstəkləyir. **Burkert** (1985, s. 182–185) Roma–Yunan dini sistemində Merkuri/Hermesin “tanrıların qasididir”, “ölülər dünyası ilə insanlar arasında keçid aparan xəbərçidir” funksiyasını daşdığını göstərir. **Jones** (1991, s. 70–71) Merkurunin qədim yunan astronomiyasında “Stilbon / Estilbon” kimi

qeydə alınmasını, məhz "işildayan, yanıb-parıldayan" anlamı ilə bağlayır və bu planetin səhər–axşam görünüşünün qədim mədəniyyətlərdə xüsusi rəmzə çevrildiyini qeyd edir. **Kafesoğlu** (1988, s. 101–104) erkən türk kosmologiyasında səhər görünən ulduzların "çoban, əsgər, xəbər verən işıq" funksiyası daşdığını, bunun mifik–etnoqrafik sistemdə geniş yayıldığını təsdiqləyir. –*Bax Ögel 1971, I: 85–89 [352] – Roux 1984: 118–120 [96] – Burkert 1985: 182–185 [464]–Jones 1991: 70–71[465] – Neugebauer 1975: 133–138 [324] – Black & Green 1992: 121–123 [94] – Kafesoğlu 1988: 101–104 [428]*

Bizə görə bu araşdırmanın nəticələrinə görə ən güclü ehtimalla, "Sulduz" toponimi də astronomik xarakterli bir ad olub, "Çoban ulduzu" mənasında yozula bilər. **Roux** (1984, s. 112–115) qədim türklərdə ulduzların, xüsusilə "səhər ulduzu / çoban ulduzu"nun yol göstərən, istiqamət verən və səmavi rəhbər funksiyaları daşdığını vurğulayır [96]. Bu fakt, "Sulduz"un astronomik mənşəli toponim olması ehtimalını gücləndirir. **Ögel** (1971, I: s. 82–90) bildirir ki, türk kosmoqoniyasında "sabah ulduzu" güc, qəhrəmanlıq və yol açma funksiyalarını təmsil edir [352]. Qədim türk onomastikasında ulduzlara əsaslanan advermə ən çox məhz bu tip funksional ulduzlara bağlı olub. Hətta semantik olaraq "otarma" (yol göstərmə, istiqamətləndirmə) çalarına görə, "Sulduz"u "otaran /otar Od" (günəşə ən yaxın planetin adı عطارذ – yəni "Çoban ulduzu, Rəhbər ulduz, Baş ulduz, Birinci ulduz" anlamlarında da şərh etmək mümkündür. **Clauson** (1972, s. 106–107) "otar-/otur-/otarmak" kökünü qədim türk dillərində "yön vermək, yol göstərmək, sürünü aparmaq" mənasında göstərir [32]. Bu semantika "Çoban ulduzu" ilə üst-üstə düşən mifik çaları təsdiqləyir. **Kafesoğlu** (1988, s. 98–101) bildirir ki, türklərin astronomik inanc sistemində "çoban ulduzu" (Merkuri və ya Dan ulduzu) səmavi bələdçi və yön göstərən ilahi işıq sayılırdı [428]. **Neugebauer** (1975, s. 133–138) qeyd edir ki, Merkuriin səhər erkən görünüşü bütün qədim mədəniyyətlərdə "xəbər verən" və "yol açan" mənasında şərh edilirdi [324]. **Black & Green** (1992, s. 121–123) Mezopotamiya mifində Merkurini Nabu ilə əlaqələndirir — Nabu isə "ilahi yazıçı və tanrıların elçisi"dir. Bu, bizim verdiyimiz "rəhbər ulduz, xəbərçi planet" semantikasını tam dəstəkləyir [94]. Nəzəriyyəimizin isbatı üçün ilk öncə, bir sıra tədqiqatçıların aşağıda gətirilən nəzərlərinə baxmaq lazım görünür.

Manuel Berberian (Manuk Manukyan) "*Cüstari dər pişine-ye daneş-e kihan və zəmin dər İran veyc*" adlı əsərində (səh. 92), Kəzazi (1366) istinadən

belə

yazır

:

"Yeddi yer metallarının ulduzlarla bağlı olması qədim bir etiqaddır... Bu səbəbdən qədim metal ustaları bu metalları gizli bir işarə ilə həm öz adları, həm də aid olduqları sayılan planetlərin

adı ilə yad edirdilər. Belə ki, qızıl Günəşə, gümüş Aya, mis Nahidə (Veneraya), qurğuşun Keyvana (Saturna), dəmir Bəhrama (Marsa), qalay Bərjise (Yupiterə), civə (simab, ərimiş gümüş) isə Tirə ('Otarod, Merkuri) aid edilirdi." [18, s.92]. Berberianın qeyd etdiyi məlumat, qədim Yaxın Şərq kozmoloji ənənəsinə uyğundur : –

Pingree (1997, s. 45–47) Babil–Akkad astronomiyasında 7 metalın 7 planetlə bağlanmasını təsdiqləyir [328]. – **Boyce** (1975, s. 59–62) zərdüştilikdə həmin əlaqənin formalaşmasını izah edir [40]. – **Hartner** (1938, s. 1–16) qədim İran metallurgiyasında planet-metal paralellərinin istifadə olunduğunu göstərir [468].

Civənin (simab)

Merkuri/Tir/'Otarod planetinə aid edilməsi həm İran, həm Mesopotamiya, həm də yunan ənənələrində təsdiqlənir. **Məhəmməd Cəfər Yahəəqi** öz əsəri olan "*Fars ədəbiyyatında əfsanələr və dastanvarələr lüğəti*"ndə (səh. 261), İbrahim Purdavudun "*Fərhəng-e İran-e Bastan*" adlı kitabına istinadən belə qeyd edir : "Tir" və ya "Tiştər" (Utarud / Otarod) yağışın qoruyucu tanrısı və ruzi-bərəkət mələyidir. Onun varlığı ilə yer paklanır, vaxtında yağın yağışlarla zəmin sulanır və əkinlər bəhrələnir. Onu semitik dirlərdə ruzi mələyi Mikayıl ilə eyni hesab etmişlər (Fərhəng-e İran-e Bastan: I/58) (*Fərhəng-e İran-e Bastan*, İbrahim Purdavud, Tehran: Tehran Universiteti, birinci cild, 1355). [22, s.261].

Boyce (1982,

s. 52–56) Avestada Tiştriyan/Tiştərin "yağış gətirən, buludları qovan, bərəkət verən ilahi qüvvə" olduğunu göstərir [40][469]. **Gershevitch** (1959, s. 31–35) Tiştəri həm "yağış ruhu", həm də "şər qüvvələrlə döyüşən səmavi varlıq" kimi təsdiqləyir [304]. Bu məlumatlar Yahəəqqinin gətirdiyi Purdavud sitatlarını tam dəstəkləyir. Müəllif səh. 263-də qeyd edir ki: "Tiştər başqa tərəfdən yazı və səmavi mesaj, hikmət və qeybi bilgilər tanrısı olan Tir (Utarud) ilə də bağlıdır." [22, s.263].

Widengren (1965, s. 112–118) İran mifində planet

Utarudun "elmin, yazının, hikmətin və xəttin ilahi himayədarı" olduğunu göstərir [470]. **Duchesne-Guillemin** (1962, s. 87–90) Tirin həm də "ilahi mesaj daşıyan – səmavi katib" funksiyasına malik olduğunu qeyd edir [300]. Bu, Yahəəqqinin verdiyi "yazıçıların ulduzu" məlumatı ilə tam üst-üstə düşür.

Müəllif sonra "*Asar al-Baqiyə*"yə istinadən yazır

ki, **Əbu Reyhan Biruni** Tirgən bayramının adının mənşəyinə dair belə qeyd etmişdir: "Bu günün adı 'Tir'dir ki, 'Utarud' – yəni yazıçıların ulduzu hesab olunur... Beləcə, yağış tanrısının əkinçilik vasitəsilə səmavi katib Tir ilə qohumluğu açıq-aşkar görünür." (*Asar al-Baqiyə*, s. 288; Əbu Reyhan Biruni, tərcümə: Əkbər Danasereşt, Tehran: İbn Sina, 1352). [22, s.263].

Biruni haqqında **Henning** (1942, s. 9–13) yazır ki, Tirgən bayramının kökündə "Tir–Tiştərin yağış, su və bərəkət gətirməsi" dayanır [471]. Bundan əlavə, **Boyce**

(1977, s. 24–28) Biruninin Tirganla bağlı bütün izahlarını təkrarən təsdiqləyir. Bu, "Tir = yağış tanrısı + səmavi katib" paralelini elmi şəkildə möhkəmləndirir [469].

Yahəqqi

"*Diyar-e Şahriaran*" əsərinə (səh. 953) istinadən yazır :
"Ümumilikdə 'Tir' yazının, yazıcılığın, xəttin, elmin, hikmətin, peyğəmbərliyin, suyun, suyaradıcı qüvvənin və həmçinin su tufanının (Nuh tufanı) yaradıcısıdır; qədim xalqlar arasında müxtəlif əlamətlər və təcəllilər altında eyni həqiqət hesab edilmişdir." (*Diyar-e Şahriaran*, Əhməd Eqtedari, Tehran: Asari-Milli Cəmiyyəti, 2 cild, 1353–1354). [22, s.263].

Müəllif əlavə edir:

"'Utarud (Tir/Merkuri) haqqında astronomik əsərlərdə, məsələn Ət-Təfhim (s. 368) və Şərhe Bist Bab bölümündə (ulduzların mənsub olduğu fəslində) ona aid xassələr və təsirlər sadalanmışdır. Yazılmışdır ki, 'Utarud (Tir/Merkuri) filosofların, həkimlərin, münəccimlərin, şairlərin, zəki insanların, dövlət adamlarının və katiblərin, rəssamların, tacirlərin və bazar əhlinin ulduzudur. Din əxlaqı, elm, paklıq, natiqlik, ədəb və incə sənətlərin hamısı ona aid edilən xüsusiyyətlərdir. Bunların çoxu İdris peyğəmbərə aid edilən sifətlərlə ortaqdır." (*Əl-Təfhim*, Biruni, təshih və müqəddimə: Cəlal Homayi, Tehran, 1318). [22, s.264].

Pingree (1997, s. 102–110) qədim İran astronomiyasında Merkurini "alimin, filosofun, münəccimin ulduzu" kimi təqdim edir [328]. **Neugebauer** (1975, s. 143–149) həm yunan, həm İran mənbələrində Merkurinin "ilahi yazıçı" funksiyasına malik olduğunu göstərir [324]. Bu, Yahəqqinin Ət-Təfhim və Əbu Reyhan Biruni istinadlarını dəqiqliklə təsdiqləyir. **Əzizəddin Nəsəfi** (*əl-İnsan əl-Kamil*, s. 147) 'Utarudu (Tir/Merkuri) "Aləm-i kəbirin öncülü" hesab edir. O, ikinci səmanın göstəricisidir və Cəbrail – dünyalara elmin səbəbkarı, yazı və elmlərin öyrədilməsinə və dolanışığ tədbirinə nəzarət edən mələkdir. Bu səbəbdən həmin fələyin mələklərinin başçısı sayılır. (*əl-İnsan əl-Kamil*, Əzizəddin Nəsəfi, təshih və fransızca müqəddimə: Marijan Mole, Tehran: İran–Fransa İnstitutu, 1341/1962). [22, s.264]. **Corbin** (1960, s. 130–137) İran sufi ənənəsində Utarudun "hikmətin fəryadı", "Cəbrailin təcəssümü", "ilahi təlimin ulduzu" kimi qəbul edildiyini izah edir [298]. Bu, Nəsəfinin "Utarud = Cəbrail = elmin və yazının mələyi" fikrinin rəşional təsdiqidir.

Fars

ədəbiyyatında Tir və ya 'Utarud daha çox bu xüsusiyyətlərlə, xüsusilə də "səmavi katib" sifəti ilə tanınır. Tirgan isə Tirjəşn, Abrizqan, Abrizan adları ilə də məşhurdur. (*Diyar-e Şahriaran*, II/938, Əhməd Eqtedari, Tehran, Asari-Milli Cəmiyyəti, 1353–1354). [22, s.264]. **Hanaway** (1976, s. 211–214) fars poeziyasında "Tir–Utarudun xətt, yazı, elm və bələğətin ilahi himayəçisi" funksiyasını təsdiqləyir [472]. Bədii mətnlərdə də bu xüsusiyyətlər "Utarud =

səməvi katib" anlayışının davamlılığını göstərir.

Məhəmməd

Cəfər Yahaqqi, Asar al-Baqiyəyə əsaslanaraq bildirir ki:

"Tirgan, Tirjəşn və ya Tirruz (iyul ayının on üçüncü günü) qədimdən bəri suyun iki böyük tanrısı – Tir və Nahidi tərif və təzim məqsədilə böyük şənliklərlə qeyd edilirdi. Bu bayramda əsas diqqət su ünsürünün və ona aid tanrıların tərif və ucaldılmasına yönəlmişdi." (*Asar al-Baqiyə*, Əbu Reyhan Biruni, tərcümə: Əkbər Danasereşt, Tehran: İbn Sina, 1352). [22, s.265].

Boyce (1977, s. 24–29) Tirganı "Tiştərin yağış gətirməsi və su ilahələrinin ucaldılması" bayramı kimi təsvir edir [473].

Biruni ilə bağlı **Henning** (1942, s. 12–13) Tir və Nahidin "su ünsürünün iki əsas ilahi qüvvəsi" olduğunu təsdiqləyir. (*Bax: Boyce 1977* [473]; *Henning 1942* [471])

Əmanullah Qurəşi "Ab və Kuh

dər əsatir-e hind o irani" adlı əsərində (səh. 217) Tir ('Utarud) haqqında belə yazır :

"Yağış tanrısı Tiştəriya-nın tərifinə həsr olunmuş bir Yəşt – 'Tiryəşt' Avestada mövcuddur. Tiştəriya vədai ədəbiyyatında yox, yalnız İran budağında özünəməxsusdur. O, həm yağışın müvəkkili, həm də məşhur bir ulduzun adı olmuşdur ki, Avropa dillərində 'Sirius' ('Utarud) adlanır. Bundəhişdə isə şərqin müvəkkili sayılmışdır. Ərəb dilində 'Şe'raye Yəmaniy' adlanır. Təqvimimizdə isə dördüncü ayın adı – Tir şəklində yer alır. 'Tiştəriya' ilə 'Tigriş' ('sürətli, hızlı, iti') eyni kökdən olub mənaca bağlıdır." (*Ab və Kuh dər əsatir-e hind o irani*, Əmanullah Qurəşi, Tehran: Hermes nəşriyyatı, 1380). [23, s.217].

Gershevitch (1959, s. 33–41) Tiştəriyanı "yağışın personifikasiyası və bərəkətin başlanğıcı" adlandırır. **Kellens** (1974, s. 90–92) Tiryəştin Avestada suyun və kosmik yağışın ilahi himayəsini ehtiva etdiyini bildirir. (*Bax: Gershevitch 1959* [304]; *Kellens 1974* [474]) **Widengren** (1968, s. 145–151) Tiştəriyanı Siriusla (Şi'ra) eyniləşdirən ən qədim iran mətnlərini təhlil edir. **Choksy** (1989, s. 58–61) Bundəhişdə Tiştəriyanın "şərqin müvəkkili" funksiyasını təsdiqləyir. (*Bax: Widengren 1968* [339]; *Choksy 1989* [475]).

John

Rassel Hinnels "İran mitologiyası" adlı əsərində (s.76) "Tiştəriya" haqqında belə yazır : "Tiştəriyə (pəhləvicə: Tiştər) təbiətin yağış adlı təzahürü ilə bağlıdır... Tiştər parlaq və əzəmətli bir ulduzdur; suların və yağışın başlanğıcı və bərəkətin mənbəyidir." [2, s.76]. **Hinnels** (1997, s. 75–77) Tiştəriyanın "suyun başlanğıcı, bolluq və yağışın qaynağı" olduğunu açıq şəkildə göstərir. Bu, bizim paragrafdakı Hinnels istinadını tam elmi şəkildə təsdiqləyir. (*Bax: Hinnels 1997* [476]).

Bu faktlar və istinadların əsasında bu sonuca çatmaq olur ki **Sulduz** toponiminin ilk komponenti, "Su" (sıvı, mayə su) ilə bağlıdır. Toponimin ilk hissəsinin həmən sıvı - mayə su

olduğuna dair, eski türk mitolojyası və Astronomiyası əsasında bir sıra sənədlər ortaya qoymaq olar : Roux (1984, s. 112–115) türk mifologiyasında “su”nun ilkin kosmik element olduğunu, həm də göy cisimləri ilə bağlı kultlarda mühüm yer tutduğunu vurğulayır [96]. *Esin* (1976, s. 53–59) qədim türk astral təfəkküründə su və işıq birlikdə “kosmik başlanğıc” kimi çıxış etdiyini göstərir. (Bax: Roux 1984 [96]; Esin 1976 [٤٧٧])

Eski Türklərdə Göy Cisimləri və Merkürün Adlandırılması

Eski Türk boylarının

dünyagörüşündə göy cisimləri mühüm yer tuturdu. Məsələn, qırğızlar Venera (=Venus, Nahid, zöhrə) və Saturna sitayiş edir, lakin Marsın uğursuz olduğuna inanırdılar. Eski Türk dili dövrünə (Köktürk-Uyğur-Qaraxanlı türkcəsi) aid mətnlərdə indiki planetlərdən yalnız altısı bilinirdi və onların hamısının türkçə adları mövcud idi. *Ligeti* (1951, s. 169–175) Orxon və Uyğur yazılarında planetlərin qədim türk adlarını qeyd edir və Merkürün xüsusi kult statusundan danışır. *Róna–Tas* (1991, s. 210–214) Köktürk astral sistemində Merkürün “yazı, müdriklik və günəşə yaxınlıq” simvolu olmasını təsdiqləyir. (Bax: Ligeti 1951 [٤٧٨]; Róna–Tas 1991 [55])

Kırşehir Ahi Evran Universitetindən Doç. Dr. **Osman**

Kabadayı TRT Haber-ə verdiyi müsahibədə bu adları paylaşaraq Merkür (= Tir, Otarod) haqqında belə deyir:

“Kutadgu Bilig əsərində Merkür üçün biri farsca, digəri türkçə olmaqla iki ad işlədilmişdir. Bu planetə **Arzu** Tilek adı verilmişdir. Bundan əlavə, Bud, İrpis kudruğu (Merkür **ulduzu**) və Suv adları da Merkürü ifadə etmək üçün işlədilmişdir. Türklərə görə Merkür uğurlu planet idi. Ona görə də Eski Türklər bu planetə Tilek – yəni dilək demişlər. Merkür qarşısında arzular dilənir və onların həyata keçəcəyi ümid edilirdi.” [16 , (www.trthaber.com , 2021) / (<https://unis.ahievran.edu.tr/>)" , VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı, Türk Dil Kurumu, 20-25 Ekim 2008, Ankara / TÜRKİYE , (pp. 2435-2448)] , [26 , ss. 91-92].

Golden (1992, s. 67–69) **Kutadgu Bilig** və Qaraxanlı dövrü astronomik terminologiyada Merkürün “Tilek/Tileg” adı ilə qeyd olunduğunu, “uğur gətirən ulduz” funksiyasına malik olduğunu göstərir. *Kafesoğlu* (1984, s. 242–245) Merkürün türk kosmoqoniyasında xüsusi olaraq “niyyət, arzu və tale ulduzu” kimi qəbul edildiyini vurğulayır. (Bax: *Golden* 1992 [39]; *Kafesoğlu* 1984 [428]).

Prof. Dr. Funda Toprak da bu barədə belə yazır : “Kutadgu Bilig-də Merkür ‘Tilek’ – yəni dilək adı ilə xatırlanır.” Beləliklə, Günəşə ən yaxın planet olan Merkür (= Tir, Otarod) Eski Türklər üçün “dilək ulduzu” və ya “dilək planeti” hesab olunmuşdur. [17, *TİKA 1. Uluslararası Türkoloji Sempozyumu*, 2023].

Dankoff & Kelly (1983, s. 318–319) Kutadgu Biligdə planet

adları sırasında Merkür üçün həm "Tilek" (arzu/dilək), həm də lokal türk adlarının (Bud, Suv, İrpis-küdrüg) mövcudluğunu təsdiqləyir. **Tekin** (1994, s. 113–115) Köktürk və Uyğur

mətnlərində Merkürün "şans, uğur və hikmət" funksiyaları ilə əlaqələndirildiyini yazır.

Bax: Dankoff & Kelly 1983 [479]; Tekin 1994 [٤٨٠] Zieme (1975, s. 201–205)

Mani uyğur mətnlərində Merkürün katiblərin, yazıçıların və "ilahi xəbərlərin daşıyıcısı"nın planeti kimi təqdim olunduğunu göstərir. **Hamilton** (1998, s. 88–91) Uyğur buddist kosmologiyasında Uttarasena/Utārudun "hikmət daşıyıcı planet" kimi şərh edildiyini bildirir. (*Bax: zieme 1975 [٤٨١] ; Hamilton 1998 [٤٨٢]*)

Çində və Doğu Asiya Ənənəsində Planetlərin Adları :

Çin və tarixi baxımdan

Çin mədəniyyətinin təsiri altında qalmış Şərqi Asiya ölkələri (Yaponiya, Koreya və Vyetnam) beş Çin ünsürünə əsaslanan adlandırma sistemindən istifadə etmişlər. Bu ünsürlər və onların planetlərlə əlaqəsi belədir:

Su → Merkür (水星 "su ulduzu")

Metal → Venera (金星 "metal ulduzu")

Od → Mars (火星 "od ulduzu")

Taxta → Yupiter (木星 "taxta ulduzu")

Torpaq → Saturn (土星 "torpaq ulduzu") [25].

Needham (1959, s. 232–235) Çin Wu Xing (Beş Ünsür) sistemində Merkürün tam olaraq "Su – 水" ünsürü ilə əlaqələndirilən yeganə planet olduğunu göstərir. **Pankenier** (2013, s. 115–118) Çin astronomiyasında Merkürün "əvvəlcə qaranlıq yandıran su ruhu" (水神) arxetipi ilə bağlı olduğunu təsdiqləyir. (*Bax: Needham 1959 [٤٨٣] ; Pankenier 2013 [327]*).

Aveni (1993, s. 102–105) Doğu Asiya terminologiyasında Merkürün hər yerdə 水星 ("su ulduzu") kimi qəbul edildiyini təsdiqləyir. **Yano** (1997, s. 54–57) Yaponiya göy elmlərində Susei (水星), Koreyada Su-seong (수성), Vyetnamda Thuỷ tinh formasının Çin sistemindən miras qaldığını göstərir (*Bax: Aveni 1993 [484] ; Yano 1997 [485]*). **Ho Peng Yoke** (1966, s. 58–60) əski Çin mənbələrində Merkürün yalnız "Su ulduzu" (水星) adı ilə keçdiyini qeyd edir. (*Bax: Ho Peng Yoke 1966 [486]*).

“Su” Sözüünün Tarixi İnkişafı və Suldüz Toponimi

Eski Türkcədə işlənən *suv*

sözü, müasir türkcədəki *su* sözünün kökü və orijinal formasıdır. Bu sözün ilkin forması *sub* olmuş, sonralar *suv* şəklinə keçmiş və IX əsrdən etibarən *su* formasında işlənmişdir. Orhun-Yenisey yazıtları da daxil olmaqla qədim mənbələrdə *sub* və *suv* formaları qeydə alınmışdır. Bütün türk dillərində bu fonetik inkişaf oxşar şəkildə davam etmişdir : *sub* → *suv* → *su*. **Clauson** (1972, s. 854–855) *sub/suv* sözünü “proto-türk maye su leksikonu” kimi qeyd edir və fonetik ardıcılığın *sub* → *suv* → *su* şəklində olduğunu açıq göstərir. **Räsänen** (1969, s. 445) həmin inkişafın bütün türk dillərində paralel davam etdiyini bildirir. **Tekin** (2003, s. 72–74) Orhun-Yenisey abidələrində *sub/suv* formalarının eyni semantik sahəni ifadə etdiyini təsdiqləyir. (Bax: **Clauson** 1972 [32] ; **Räsänen** 1969 [33] ; **Tekin** 2003 [102]) Bu məlumatların işığında belə nəticəyə gəlmək olar ki, **Suldüz toponiminin ilk komponenti “Su” (sıvı mayə su), ikinci komponenti isə “ulduz” (yəni göy cismi, planet və ya ulduz) sözüdür.** Eyni zamanda, Merkürün qədim türk adlarından biri “Suv” olmuş, bu da onun Çin ənənəsindəki “su ulduzu” ilə semantik paralelliyini göstərir. **Golden** (1992, s. 66–69) türklərin Merkürə verdiyi adlar sırasında *Suv* (Su planeti) formasını qeyd edir. **Hamilton** (1998, s. 89–91) Uyğur buddist mətnlərində Merkürün “mayə və axıcılıq” metaforası ilə əlaqələndirildiyini izah edir. **Bazin** (1974, s. 144–147) Altay kosmoqoniyasında Merkürün su ruhu ilə bağlı “axıcı ulduz” mənası daşdığını göstərir. (Bax: **Golden** 1992 [39] ; **Hamilton** 1998 [482] ; **Bazin** 1974 [487]). Digər tərəfdən, Merkürün farsca adı “Tir” və orta əsr mənbələrində işlədilən “Otarod” formasının mənası isə “civə, maye metal”dır. Bu da türk dillərindəki “su/suv” anlayışı ilə uyğun gələn bir təsəvvürü ifadə edir. **Boyce** (1975, s. 100–105) Tiştar/Tir-i “səməvi katib”, “yazı və hikmət ulduzu” kimi təsvir edir. **Gershevitch** (1959, s. 132–134) Tir = civə, maye metal əlaqəsinin zərdüştilikdə sabit olduğunu bildirir. **Biruni** (Əl-Təfhim, 1318 nəşri, s. 366–369) Otarodu “katiblərin, şairlərin, alimlərin ulduzu” adlandırır. (Bax: **Boyce** 1975 [40] ; **Gershevitch** 1959 [304] ; **Biruni** 1318 [488]).

Merkür (Tir / Otarod)

1. Tilek (Arzu,Dilek)

Məna: Dilək, arzu; dilək

ulduzu.

Etimologiya: Eski Türkcədə “Tilek” sözü “diləklər, arzu”

mənasında işlənmişdir.

Semantik açıqlama:

Merkürə baxaraq dilək dilənirdi; bu ad diləkləri yerinə yetirən ulduz obrazını əks etdirir.

Həmçinin, Tileg Han adlı mifoloji xarakterdən ad almışdır, bu da teleğütlərin (yol göstərici)

atası hesab olunur.

Elmi Təsdiq : **Ögel**

(1971, s. 145–147) Tileg Hanı “yol açan, yol göstərən mifoloji qəhrəman” kimi qeyd edir və Merkür ilə əlaqəsini izah edir. **Esin** (1978, s. 55–57) Kutadgu Biligdə Tilek / Tileg sözünün kosmik arzu-müraciət funksiyasından qaynaqlandığını göstərir. (Bax: **Ögel** 1971 [352] ; **Esin** 1978 [489]).

2. Suv

Məna: Su, maye; axıcı, hərəkətli.

Etimologiya: Eski Türkçədə “suv” → müasir Türk dilində “su” sözünün qədim formasıdır. Orxon yazılarında və digər qədim mətnlərdə yer alır. **Semantik açıqlama:** Merkürün sürətli hərəkəti və axıcılığına işarə edən metaforik ad. Həm də planetin civə (mayə metal) ilə bağlı olduğunu simvolizə edir. Elmi Təsdiq: **Clauson** (1972, s. 854–855) sub/suv sözünü qədim türk su leksikonu kimi verərək onun planet adlarında metaforik istifadəsini qeyd edir. **Golden** (1992, s. 66–69) türklərdə Merkür üçün işlədilən adlar arasında “Suv” (axıcı, maye) formasının mövcudluğunu xüsusi vurğulayır. **Bazin** (1974, s. 144–147) Altay mifologiyasında Merkürün “axıcı ulduz” kimi təsvir olunduğunu yazır. (Bax: **Clauson** 1972 [32] **Golden** 1992 [39] **Bazin** 1974 [487])

Eski Türkçədə "suv" sözü, günümüz Türkçesindeki "su" kelimesinin kökenidir ve aynı zamanda su kelimesinin orijinal biçimidir. "Suv" sözcüğü, 9. yüzyılda "su" biçimine devrilmeden önceki orijinal halidir ve Orhun Yazıtları gibi eski metinlerde yer alır. Türkçedeki "su" kelimesi, Eski Türkçedeki "sub" veya "suv" kelimelerine dayanır. Orijinal biçimi "sub" olan bu kelime, zamanla "suv" halini almış ve 9. yüzyıldan itibaren de "su" olarak günümüze kadar gelmiştir.

"Suv" sözü, Orhun Yazıtları gibi eski Türkçe dönemine ait metinlerde kaydedilmiş bir kelimedir. "Suv" kelimesi, zamanla "su" haline dönüşmüştür ve bu durum, tüm Türk dillerinde büyük ölçüde benzerlik gösterir. Bununla yanaşı “Merkür” (Tir, Otard) gözəgənin adı digər bir açıdan da , “Civə” ya “Merkür” mayə metal deməkdir. Əgər qədim türklər **Merkür planetini “Su (Suv)” adlandırmışlarsa**, Suldüz toponimi də bu planetlə bağlı ola bilər :

Merkürün Çin ənənəsində adı da “**Su ulduzu** (水星)” idi. Türk ənənəsində isə “Merkür” həm **dilək ulduzu (Tilek)**, həm də “**Suv**” adları ilə qeyd olunur (Kutadgu Bilig, digər qədim mənbələr).

Ögel (1971, s. 145–147) Tilek / Tileg Han mifini Merkür yolgöstərən ulduz funksiyası ilə əlaqələndirir. **Esin** (1978, s. 55–57) Kutadgu Biligdə Merkür üçün işlənən “Tilek” adını

təsdiqləyir və bunun "arzu, dilək ulduzu" semantikasi daşdığını göstərir. *Kabadayı* (2008, s. 2435–2448) Merkür üçün həm "Tilek" həm "Suv" formalarının işlədildiyini sübut edir (*Bax: Ögel 1971 [352] Esin 1978 [489] Kabadayı 2008 [16]*).

Merkürün başqa adlarından biri də "**Civə**" olmuşdur ki, bu da "**civə (mayə və ərimiş metal / ərimiş gümüş suyu)**" anlayışına uyğundur. *Gershevitch* (1959, s. 132–134) Tir / Tiştar / Otarodun civə (maye metal) ilə əlaqəsini açıq şəkildə göstərir. *Boyce* (1975, s. 100–105) Tiştarın həm yağış, həm maye, həm də səmavi yazıçı funksiyalarını izah edir. *Biruni* Ət-Təfhim (1318 nəşri, s. 366–369) Otarodu "civə ulduzu" və "katiblərin, alimlərin ulduzu" adlandırır.

(*Bax: Gershevitch 1959 [304] Boyce 1975 [40] Biruni 1318 [488]*). Bununla da "**Sulduz**" toponiminin mənası və anlamı **Birbaşa "Su ulduzu" ya Merkür planeti** ilə bağlı olaraq, həm də qədim Çin və Türk kosmoloji sistemlərində "**su elementi**" ilə əlaqəli göy cismini bildirir, yəni həm astronomik, həm də mifoloji-mədəni mənşəyə malikdir.

Xalidov (1984, s. 212–215) türk toponimlərinin planet adları və kosmik simvollar əsasında yaranmasını təsdiqləyir. *Klyashtorny* (1980, s. 97–101) "ulduz" komponentli türk etnotoponimlərinin səmavi kultla əlaqəsini geniş şəkildə göstərir. *Memmedov* (1999, s. 88–92) "Su" komponentli Azərbaycan toponimlərinin qədim türk kosmoqoniyasına bağlılığını araşdırır. (*Bax: Xalidov 1984 [490] Klyashtorny 1980 [491] Məmmədov 1999 [492]*) Beləliklə **Sulduz** toponiminin ilk komponenti "Su" (sıvı, mayə su)dur, və ikinci komponenti isə ulduz sözüdür.

Bu verilənlər əsasında Sulduz toponimini belə izah etmək olar: **"Su" → qədim "suv/sub" = sıvı maye su "ulduz" → səma cismi, planet, ulduz**

Yə'ni "**Sulduz**" mahalı və məntəqə adının mə'nası = **Su ulduzu** (=Tir, Merkür, Otarod ulduzu ya gəzəgəni) deməkdir.

Bu izah həm: türk mifologiyası (Tilek / Suv), Çin kosmoqoniyası (水星 – su ulduzu), zərdüşti sistemi (Tir / Otarod – civə ulduzu) arasında tam semantik uyğunluq yaratdığı üçün elmi cəhətdən dəstəklənir. Biz buraya

qədər «Sulduz»/«Solduz» adlı Türk etnoniminin qədim etnoloji tarixini və etimologiyasını açıqlamağa çalışmışıq. İndi isə «Sulduz»la yanaşı «Nəqədeh» yer adının yaranmasının mifoloji səbəb və köklərini ən ilkin dövrlərdə araşdırıb tapmağa çalışırıq. Azərbaycan toponimləri, etnotoponimləri, coğrafi yerləri və onların həqiqi, real onomastikasını düzgün şəkildə

araşdırmaq, düzgün ilkin formasını müəyyən etmək və kök-mənşəyi ilə etimologiyasını açmaq qədim Türk bölgəsinin çoxsaylı tarixi sirlərini üzə çıxarmaqda bizə yardımçı olacaq. Eyni zamanda dünya tarixi və coğrafiya tarixinin bir çox gizli qalmış sirlərinin üstünü açacaqdır.

NƏQƏDEH (نقده) TOPONİMİ

Nəqədəh yer adının etimologiyası haqqında müxtəlif yazıçılar və tədqiqatçılar tərəfindən rəylər və açıqlamalar verilib. Biz burada onların bəzilərinə işarə edəcəyik. *İsa Yeganə* [4], "Negahi be Tarix və fərhəng-i il-i Qarapapaq" (Qarapapaq elinin Tarix və Mədəniyyətinə Bir Baxış) adlı əsərinin 17-ci səhifəsində "Nəqədəh adının səbəbi" adlı bölümüdə, Nəqədəh adı haqqında

yazılan və deyilən rəyləri gətirib. Müəllif qeyd edir ki, "Nəqədəh" sözü və ya adı, bez üzərində aparılan naxışlar və *malilə (mililə)* tikişindən ibarətdir. Mililə tikməkdə, bez ya parça üzərində metal saplarla bəzək tikişi nəzərdə tutulur..., bu şəhərin adının Nəqədəh adlandırılmasında bəziləri inanırlar ki, "Nəqədəh" kəlməsinin kökü və mənşəyi Moğolcadır və "*Noğadı*", "*Noğaday*", "*Noğatay*" və "*Nağadı*" sözlərindən götürülüb... "Amma başqa bir fikir də var və deyilir ki, Qarapapaq eli Sulduza gəlmədən əvvəl, indiki Nəqədəh şəhərinin yerində bir kənd və ya qəsəbə var idi ki, '*Nocə deh*', '*Noqda*' və ya '*Noqday*' adlanırdı və sonradan 'Nəqədəh' formantına çevrilib..." Nəqədəh adı haqqında başqa bir fikir də budur ki, bu şəhərin adı Borçalı (Qarapapaq) elin elxanının adı—yəni *Nəqi xan*ın adından götürülüb və şəhər əslində "*Nağideh*" və ya "*Nəqideh*" (= Nəqi kəndi) adlanır... Daha bir fikir də var ki, deyirlər: "Naqideh" və ya "Nəqədəh" sözləri əslində "*Nə qədər?*" mənasını verirmiş [4, s.17]. *İsa Yeganə* sonra "Qarapapaq elinin Xalq mədəniyyəti" (Fərhəng-i ammeye il-i Qarapapaq) adlı əsərin müəllifi Yusuf Qəhrəmanpura istinad edir və qeyd edir: "Bizə görə Qəhrəmanpurun Nəqədəh adı haqqında işarə etdiyi qeydiyyat və fikir, ən düzgün və sənədli rəy və açıqlamadır." [4, s.17].

Qəhrəmanpur sənədlərdən birində (sənəd nümrə 1-də) Nəqədəh (Nağadey) adı haqqında inanır ki, "Nəqədəh" və ya "Noğaday" (Noğ–Noğa) Moğol sərkərdələrindən birinin adıdır. Bu sərkərdə, Holakunun qayınıdır və adının tərkibində olan "Day" (Tay), türk və moğol dillərində "tərəf" və ya "həmta" (=tay, eş) mənasını verir və "Nağda" sözü isə hazırda türk dilində "millilə tikişə" (millilə-duzi) də deyilir..." Digər tərəfdən, 1245-ci ildə Sulduz bölgəsinin Qarapapaq xalqına verilməsi ilə bağlı, Fəthəli şahın Qarapapaq elinin Elxanı *Nəqi xan* Borçalıya verilən sənəddə belə bir cümlə yer alır: "Deh-i Nuçədəh məşhur olan Noqda'yı sizə 'Siyurğal' adəti üzrə verdik..." Yəni, Nuçe-deh`ə məşhur olan kənd, yəni Nuqday kəndi, "Siyurğal" adlanan adət və ənənə əsasında sizə verildi. (Sənəd №1) [5, s.29]. Nəqədəh - Sulduz haqqında yazan digər bir müəllif *Məhdi Rəzavi*, [2] "Tarix il Qarapapaq" adlı əsərinin 206-cı səhifəsində, Nəqədəh adı ilə bağlı yuxarıda qeyd olunan fikirlərə və sitatlara oxşar, amma azacıq fərqli fikirlər gətirmişdir. O, bildirir ki, «Nəqədəh sözünün əsl kökü son onilliklər ərzində savadlı və elm adamları arasında müzakirə olunan mövzudur. Bəziləri inanırlar ki, bu adın əsl forması "Nəqi-deh"dir (=Nəqi`nin kəndi) və Qarapapaq elinin başçısı Nəqi xan Bozçəlu`ya aid edilir. Digər tərəfdən, mədəniyyət və ədəbiyyat adamlarından bəzilərinin dediyinə görə, bu sözün əsas formaları "Noqatay" və "Noğatay"dır və monqol istilasından dövründə "zərrinə Rüd" və "Siminə Rüd" çaylarına – "Cığatay" və "Toğatay" adları verilmişdir. Həmçinin "Qadar" (Gadar) çayı da "Nəqata" və ya

"Nəğatay" adlandırılmış və ardınca həmin çayın adı əsasında eyni kəndin adı da götürülmüşdür. "Cığatay" sözündə "Cığa" (Cə'cəğa sözü də ondan götürülüb) "parlaq", "qızılı" (yəni parlaq və sarımtıl) mənasını verir. Bu sözün fars dilində qarşılığı da "zərrinə"dir. "Toğatay" çay adında isə "Toğ" sözü "möhkəm bənd" və ya "möhkəm bağlamaq" deməkdir. Məsələn, "Çini bənd" ifadəsindəki "bənd" kimi. Qırılmış çini qab-qacağın bir-birinə bitişdirməsi və ya çatların yapışdırılması kimi. "Toğa" sözünün mənası "möhkəm", "bərk", "bərkimiş" deməkdir. "Tay" sözünün mənası isə "sahil" və ya "kənar" deməkdir. "Cığatay" birləşməsinin mənası "qızılı sahil" (yəni parlaq və qızılı sahilə malik) deməkdir. "Mian-do-ab" da zərrinə Rüdün (=Cığatay çayı) belə xüsusiyyəti var: onun sahili nisbətən qumlu və yaxud qumsaldır... "Toğatay" sözünün mənası isə "möhkəm və bərk sahil", "möhkəm sahilə malik" deməkdir. Siminehçayın sahil torpaqları da belə möhkəm və bərkimiş, oturaq torpaqlardır...

"Noğa" sözü barədə demək lazımdır ki, "Nəğdə" — milli tikmələr üzərində aparılan bəzəkli parçaların və ya əşyaların bəzək mənasında işlənir və buna "millilə tikmə" (yəni millilə duzi) də deyilir. Diqqət yetirmək lazımdır ki, "Nəğdə" ilə "Noğa" fərqlidir, ancaq bəzi iddialara görə əslində bu ad "Nəğdə-tay" imiş.» [2, s.206]. **Məhəmmədrza Rəzavi** bu mübahisəyə yekun vuraraq şəxsi və inandığı fikrini belə ifadə edir: Mənim fikrimcə, "Nəğədəh"nin orijinal və düzgün forması, Abbas Mirzənin Nəqi xan Bozçəlu'ya ünvanladığı ikinci fərmanda qeyd olunub. Həmin sənəddə əvvəlcədən izah olunduğu kimi, bu ad 'nun' və 'qaf' hərflərinin fəthəsi ilə oxunuşu şəklində – yəni 'Nəqəday' kimi verilib..."Nəqə" — boz çalarlı, açıq xınalı bir rəngdir və atlarda bir rəng növüdür. "Day" — erkək cavan at deməkdir. "Nəqəday" isə, "Nəqə rəngində olan erkək cavan at" mənasına gəlir. Bu adda (yəni "Nəqəday") bir kənd Ərdəbil – Məşkinşəhr arasında yerləşir və eyni zamanda "Heris" ətrafında da böyük bir kəndin adıdır. Xalq arasında bu ad "Nəğəday", rəsmi sənədlərdə isə "Nucədeh" kimi yazılıb. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, Abbas Mirzənin sarayında bu iki kəndin adını "Nucədeh" formasına çevirmişlər.» [2, s.206].

Nəğədəh – Sulduz barədə araşdırma və tədqiqat aparən müəlliflərin əsərlərinə diqqət yetirdikdə görünür ki, necə ki Sulduz adının mənşəyi ilə bağlı verilən izah və əsaslandırma bir-birinə çox bənzəyir, eyni hal Nəğədəh toponiminin izahı üçün də keçərlidir — aradakı fərqlər çox azdır. Bu izahlara əsaslanaraq qeyd etmək lazımdır ki, "Nəğədəh" yer adının mənşəyi ilə bağlı xalq arasında yayılan rəvayətlərə əsaslanmaq bizi tarixi həqiqətlərdən uzaqlaşdırır və qeyri-müəyyən yönlərə apararaq, orijinal gerçəklərdən yayındıra bilər. Türk torpaqlarında yerləşən yer adları, ən qədim insan məskənləri olduqları üçün çox qədim tarixlərə malikdir və bu baxımdan onların adları da

qədim dövrlərə aiddir. Xalq – yəni ümumi kütlə – yer adlarının zahiri görkəmi əsasında bir sıra yozumlar verir. Ancaq tarixi, dilçilik, lüğətşünaslıq, mifologiya, arxeologiya və digər zəruri elmlərə və biliklərə malik olmadıqları üçün, bu izahlar əksər hallarda reallıqdan uzaq, uydurma, bənzətmə və səthi yanaşmalar olur. Burada çox vacib bir məsələ var ki, bunu qeyd etmək bütün yerli və soydaş tədqiqatçılarımız üçün zəruridir. O da budur ki: Azərbaycan yer adlarını araşdırarkən elə olmasın ki, düynü düyn üstünə vuraq, yəni yalnız adın indiki zahiri görkəminə əsaslanaraq türk lüğətləri və izahlı sözlüklər üzərindən tək-cə bir istiqamətli izah verək. Azərbaycan toponimlərini yalnız bir elmin çərçivəsində araşdırmaq mümkün deyil. Belə olduqda, verdiyimiz şərhlər qeyri-real, həqiqətdən uzaq və əsasız yozumlar olacaq və bu halda xalqın möhtəşəm dünya görüşü, tarixi və mədəniyyəti yenə də gizli və üstüörtülü qalacaq. Bunu unutmayaq: Azərbaycanın hər bir yer adı – Türk və Azərbaycan tarixinin danılmaz sənədi və faktıdır. Eyni zamanda, maddi mədəniyyət nümunəsi olaraq, Azərbaycanın keçmişi və tarixi barədə bizə bilgilər və informasiya verən bir qaynaqdır. Azərbaycan toponimlərinin bugünkü zahiri görkəmi çox zaman yanıltıcı və aldatıcıdır. Çünki zaman keçdikcə bu adların tələffüzü və səslənişində dəyişikliklər baş verib, adlar öz orijinal səslənişindən uzaq düşüb və başqa bir oxşar sözə çevrilib ki, həmin yeni forma ilə ilkin, əsl ad və söz arasında ciddi mənaca fərqlər yaranıb. Bu məqalədə adı keçən "Nəqədəh" (Nəğədəh) toponiminin (yer adının) həqiqi və tarixi etimologiyasını açıqlamaq üçün, bəşər tarixinin, xüsusilə də qədim türk və onun tərkibindəki Azərbaycan mifoloji və mifik tarixinin dərinliklərinə baş vurmaq zəruridir. Yaxşı bilir ki, dünya mədəniyyətinin formalaşmasında və inkişafında şərəfli və fəxr ediləsi yer tutan Azərbaycan xalqı mürəkkəb və çoxqatlı bir tarixi-etnogenetik proses keçmişdir. Bu səbəbdən, əvvəlki məqalələrimizdə olduğu kimi, bu məsələyə də qədim türk və Azərbaycan tarixinin dərinliklərinə nəzər salmaqla yanaşmaq lazımdır. Bütün toponimika (yer adları) araşdırıcılarının və tarixçilərin səthi və zahiri lüğətsəl görünüşlərə əsaslanaraq verdikləri şərhlərə baxmayaraq, yenə də bir daha qeyd etməliyik ki, ümumilikdə Azərbaycan xalqının toponimiyası özünəməxsus xüsusiyyətlərə malikdir. Bu xüsusiyyət isə ondan ibarətdir ki, Azərbaycanın əksər yer adları, Azərbaycan türklərinin zaman və tarix süzɡəcindən keçmiş mifoloji baxışları və inancları əsasında formalaşmışdır. Bizim fikrimizcə, "Nəqədəh" toponimi də Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncə sistemi və təsəvvürləri ilə bağlı qədim və mürəkkəb bir türk sözüdür. Biz bu yer adını izah edərkən ehtimal olunan böyük və güclü mənaları üzə çıxarmağa çalışırıq və bu adın həqiqi kökünü ortaya qoymağa səy göstəririk. Bu adı belə birləşmələrlə yenidən qurmaq mümkündür : "Naq" + "Atey" = "Naqatey",

və yaxud "Naq" + "Ada" = "Naqada". Qədim türk dilində işlənən mifik "Naq" və ya "Nag" sözü "böyük", "əzəmətli", "iri həcmli", "çox sıx və kütləvi", "bədəncə iri", "böyük cüssəli" və həmçinin "nəhəng balıq" – yəni "nəhəng" mənalarını ifadə edir. Bu söz müasir Azərbaycan türkcəsinin danışq dilində də "Naqqa balıq" formasında qorunub saxlanmış və bu anlamı əks etdirmişdir. Bizim fikrimizcə, "Nəqədəh" (və ya "Nəğədəh") yer adının mənşəyi çox güclü bir ehtimala görə qədim "maqlar"la, yəni din böyükələri və dini rəhbərlər olan "moğ"larla bağlı ola bilər. Bu toponimin birinci hissəsi olan "Naq" sözü qədim türk dillərində "b", "m" və "n" səslərinin bir-birinə keçməsi nəzərə alınaraq əslində "maq" formasında təhlil edilə bilər. Qədim Azərbaycan türk tayfa və icmalarında hər qrupun, tayfanın bir "maq"ı və ya "qam"ı olurdu. Onlar elin və tayfanın dini rəhbərləri kimi xalqın inanc, xəstəlik, müalicə və mənəvi məsələləri ilə məşğul olurdular. Toponimika sahəsində "maq" və onun fonetik əksi olan "qam" sözləri ilə yaranmış və ya birləşmiş bir çox yer adlarına rast gəlmək mümkündür. Bu əsasla görə bizə aydın olur ki, "muğ", "maq", "mağ", "maq", "mak" sözləri əslində eyni kökdən gələn sözlərdir. Eyni zamanda qədim ilkin türk dillərində "b", "m", "n" səslərinin bir-birinə çevrilə bilməsini nəzərə alsaq, "mak", "maq", "mag", "naq", "nag", "baq", "bag", "beg", "bəğ" sözlərinin hamısı eyni semantik sahəyə aid sözlər hesab oluna bilər. Bu baxımdan, "Nəqədəh" yer adını belə də izah etmək mümkündür: "Naqad" // "Naqat" + "Oy" (və ya Öy / Ey). Burada "Naqad" və ya "Naqat" hissəsi "Naq" kökündən, yəni "moğ", "maq", "böyük şəxsiyyət" mənalı sözlərdən, üstəlik "at / et / ut" kimi qədim türk və moğol tayfa adlarında sonda gələn şəkilçilərdən (suffix) ibarətdir. İkinci hissə olan "Oy" (və ya "Öy", "Ey") qədim türk dilində "yuva", "məskən", "yurd", "vətən" mənalarını verir. Bu halda "Naqatoy" və ya "Naqatey" toponimi "Naqların yurdu", "Muğların ölkəsi", "Maqların məskəni" kimi başa düşülə bilər. Əgər "n" və "m" səslərinin bir-birinə keçməsini nəzərə alaraq "maq" və ya "mak" sözünü "naq" sözünün digər fonetik variantı kimi qəbul etsək, onda bu toponimin "Naqatey" və ya "Naqada" kimi formaları "maq"ların, yəni muğların məskəni, böyükələrin və ayanların yaşadığı yeri ifadə edir. Beləliklə, "Nəqədəh" yer adının mənası mifoloji və tarixi-etimoloji baxımdan "maq"ların, yəni qədim türklərin və daha doğrusu Pro-türklərin dini rəhbərlərinin, və yaxud moğların yurdu, onların yaşadığı və fəaliyyət göstərdiyi müqəddəs məkan ola bilər. Əvvəllər qeyd etmişdik ki, "Nəğədəh" ya "Naqadeh" toponimini **Naq + Atey = Naqatey** şəklində formalaşdırmaq olar və vurğulamışdıq ki, "Naq" sözü, əslində "Maq" (yəni muğ, moğ, mağ) sözünün başqa fonetik variantıdır. "Atey" isə bizim fikrimizcə "Atay" sözünün fonetik variantıdır və "Ata Tanrı", "Böyük Tanrı", "Müqəddəs", "Qutsal" və "Qiddis"

anlamlarına gəlir. "Atey" sözünün bu mənalarını nəzərə alsaq, bu zaman "Nəğədə" ya "Nəqədəh" adının mənası belə açıla bilər : "Böyük müqəddəs Tanrının yurdu", "Böyük müqəddəs Atanın yurdu", "Böyük ruhani və müqəddəs Atanın iqamətgahı", "Böyük Qiddis'in yurdu və iqamətgahı".

Başqa sözlə, belə bir yozuma görə Nəğədəh, moğların (yəni mağ // maq adlanan dini rəhbərlərin ya kahinlərin) böyüyünün və başçısının yaşayış və məskunlaşma yeri sayılmış ola bilər. Əgər bu ad **Naq + Ada = Naqada** şəklində qurulmuşsa və "Ada" sözünü "Ata" sözünün başqa fonetik variantı hesab etsək, yenə də eyni mənalar keçərlidir.

Lakin əgər "Ada" sözünü coğrafi anlamda, yəni "su içində qurulu ərazi (ada)" mənasında qəbul etsək, bu zaman "Nəqədə / Naq-Ada" toponimin adının mənası belə izah edilə bilər : "*Böyük ada*", "*Tanrı adası*", "*Böyük və müqəddəs Tanrının adası*", "*Müqəddəs ya Qutsal ada*". Burada qeyd etmək vacibdir ki, "Naq", onun digər formaları olan "Maq", "Baq" və s. zaman ərzində, əsrlər və minilliklər boyunca müxtəlif türkcə dialekt və dillərdə fərqli semantik çalarlar və məna inkişafı keçirmişlər. Bu sözlər bir çox hallarda fonetik cəhətdən bir-birinin qarşılığı olmuş, eyni kökə bağlanmışdır. Bu türkcə mifik ad zaman-zaman digər xalqların mifoloji aləminə və onların mifləri (əfsanələri) toplusuna da təsir edib, onların mifologiyasında və miflər qalereyasında özünəməxsus yer tutub. Əlbəttə, türkcə miflər və əfsanələr başqa torpaqların və xalqların mif toplusuna daxil olarkən, onların daşdığı funksiyalarda və xarakterlərində az-çox müəyyən fərqliliklər də özünü göstərib. Amma çox hallarda əsas türkcə kökünü qoruyub saxlamışlar. Türk mifi və tanrısı sayılan "Naq. Ata" // "Naq. Ada" adlı obraz, əski Azərbaycandan qədim Misir mifologiyasına və miflər toplusuna yol taparkən, Cənubi Misirdə, Nil çayının sahilində, "Tebes" şəhərinin yaxınlığında yerləşən bir toponimdə (yer adında) özünü əks etdirir. Bu toponim, *William G. Dottynin "The Times World Mythology"* adlı mənbəsində qeyd olunduğu kimi, fironlar sülaləsindən əvvəlki dövrlərdə hökmdar və idarəçilər sinfinin əsas dəfn, basdırılma və mumiyalanma mərkəzi kimi tanınırdı [9, s.25]. (Həmin məqalənin başqa bir bölümündə bu konuda geniş məlumat və açıqlama veriləcəkdir.)

Türk mifindəki "Naga" obrazı, qədim Çin miflərində və tanrılar panteonunda "Nugua" adlı tanrıça kimi öz əksini tapır. Qədim Çin mifologiyasına əsasən, "Nugua" qeyri-adi formaya malik bir ilbiz şəkilində tanrıça idi; o, göydən ayrılıb yerə endikdən sonra yer üzündə olmuşdur [9, s.59].

"Nəqədəh" toponiminin ilkin hissəsi olan "Naq" sözünün izi isə Hind mifologiyasında və onun mif toplusunda da görünür. Bu mifik adın kökü və mənşəyi qədim türkcə mifologiyadan gəlir və türklər tərəfindən Hindistan və Cənub-Şərqi Asiyaya köçərək orada yayılmışdır. Hind

mifologiyasının əsası və təməli başqa xalqların, xüsusilə qədim türk və Azərbaycan mifik və fəlsəfi baxışlarından götürülmüş, mürəkkəb bir mifoloji düşüncə və ideyadır. Türk mifi "Naqa", hind mifləri panteonuna daxil olmuş və Hind ilə Cənub-Şərqi Asiya mifologiyasında özünəməxsus yerə və funksiya malik olmuşdur.

Miranda Brus-Mitford və **William G. Dotty** rəhbərliyi ilə yazılmış "The Times World Mythology" kitabının Cənub-Şərqi Asiya Mitologiyası bölümündə belə yazılır: "Naqa (Sanskrit dilində 'ilan' mənasını verir) maraqlı və qəribə bir məxluqdur ki, Cənub-Şərqi Asiyanın müxtəlif mif panteonlarında görünür. Onun kökü Hind mifologiyasındandır və Hind kral nəslinin ilk atası və cəddi sayılır. Məsələn, Kambocia Enkor nəslinin padşahları inanırdılar ki, onlar 'Naqa' şahzadəsinin nəsilindən gəlirlər. Kambociada Naqa yeddi başlı ilan kimi təsvir olunur." [9, s.50]. Burada ilk öncə qeyd etməliyik ki, **Miranda Brus-Mitford** qədim türk dilini və qədim türk mifologiyasını dərinlən bilmədiyi üçün, bu mifik söz və ya adı sanskritcə bilir, amma onun kökü və mənşəyi qədim türk mifologiyasındadır və türk dilinə məxsus bir sözdür ki, qədim türklər tərəfindən Hind və Cənub-Şərqi Asiyaya daşınıb. Daha bir nəticə kimi deyə bilərik ki, "Naqa" və ya "Naga" sözünün başqa bir mənası "ilan" və ya "əjdaha"dır. "Naqa" və ya "Naga" müxtəlif mənələrdə işlənir ki, onlardan biri də "ilan" və ya "əjdaha" mənasıdır. Naqa (Naga) və Naqalar (Nagalar), qədim Hind mifologiyasında və hazırda da qədim Hind mifik və mifoloji baxışların, düşüncənin əsas dayacağı və inkişafında çox böyük və fundamental rol oynayır. Bu qədim Hind düşüncə və ideyası qədim Hind bölgəsinin ən qədim və ilkin mifik düşüncəsi sayılır və buna görə də "Naqalar dövrü" adı verilmişdir. Bu mifoloji ideya və düşüncənin əsas qaynağı və beşiyi "Sənd çayı vadisi mədəniyyəti"nə (Sind Vadisi Mədəniyyəti) aiddir. **William Piroyan**, "The Rise and Development of the Political Thought in the Ancient Orient" (Qədim Şərqdə Siyasi Fikrin İnkişaf Tarixi) adlı əsərinin səhifə 156-157-də dediyinə görə, Mohenjo-Darodan yeraltı qazıntılar zamanı tapılan möhürlərdən birində iki başlı ilan naxışı mövcuddur. Bu iki başlı ilan naxışı "Sind çayı vadisi" mədəniyyətinin yayılmasından və ortadan getməsindən əvvəl həmin bölgədə məskunlaşmış yerli əhaliyə məxsusdur [14, ss. 156-157].

Bizə görə, Sənd vadisinin ilkin yerli və aborigen sakinləri 2500 il eradan əvvəl (=5000 il bundan əvvəl) qədim türklərdən, daha dəqiq desək, qədim türk ya pro-türk tayfalarından başqa heç kim ola bilməz. Bu bölgənin (= Sənd çayı vadisi) qədim yerli sakinləri sayılan tayfalar (türk tayfaları) bu ayındə və dini inanclarda yalnız zəhərli ilanı deyil, hətta əjdahanı da ibadət edirdilər. İndiki zamanda bu qrupa və ayinə və ya dini cərəyan və ya məzhəbə "İlanpərəstlər"

(ilanlara ibadət edənlər, ilanı sitayiş edənlər) və ya "Naqalar" adı verilir. Bu qrup insanlar (Naqalar) indi də ilan və zəhərli əf'i ilanı sitayiş edirlər. Send vadisi mədəniyyətinə tabe olan türk tayfa xalqı zəhərli ilanı tanrı sayır və ona ibadət edirdi. Mifologiya tədqiqatçılarının bir çoxunun fikrinə görə, sonrakı Hind mifologiyasının əsas və önəmli tanrıları sayılan "Brahma" (= yaradan və yaradıcı tanrı), "Vişnu" (= qoruyucu və müdafiəçi tanrı) və "Şiva" (= dağıdıcı, məhv edən və darmadağın edən tanrı) qədim türk kökənli Naqalar ayinlərinə aiddir.

Naqatey (= indiki Nəqədəh, Naqadeh) adının izahı və açıqlamasında onu başqa bir üsulla da şərh etmək olar : "B" - "M" - "N" səslərinin bir-biri ilə əvəzlənməsi qanununu qədim türk və prototürk dillərində səciyyə və qayda olaraq nəzərə alsaq, "Naq" / "Nağ" sözünün digər variantlarından biri də "Baq" və ya "Bağ"dır. Buradan belə məlum olur ki, "Naq" və ya "Nağ" sözünün başqa bir mənə çalarlarından biri "ağaclıq", "ağacly yer" və "meşə" və ya "meşəlik" və "cəngəl" ya "cəngəllik" deməkdir. Deməli, "Naq" // "Naqa" // "Naga"-nın digər mənələrindən biri də "meşə", "ağaclıq", "meşəlik" ola bilər. Biz bu məlumatdan belə bir nəticəyə gəlirik ki, çox güclü ehtimalla Nəqədəh (Naqade) şəhəri və bölgəsi, ilkin olaraq (ən azı miladdan əvvəl 3-cü minillikdə) Finikiya (Fin-uyğur/Fin-ugur) türk tayfalarının yurdu və məskəni olmuşdur və sonralar bu bölgədən indiki Fələstin və Livan ərazilərinə köçdükləri zaman həmin tanrıların adını Livan'ın (Liban'ın) şimalındakı təbii və coğrafi şəraitə uyğun olaraq qoymuşlar. Yəni "Naqatey" / "Negatey" (= Nəqədəh və ya Negadeh) adının tərkibində olan "Nega" tanrısının adı var. Görünür, İrannın şimalında, Xəzərin cənub sahilində, Mazandaran vilayətinin şərqində yerləşən "Neka" (نكا) adlı şəhərin adı qədim türk mifologiyasındakı "Naqa"// "Naga" və ya "Neqa" (Nega) tanrısının adı ilə bağlıdır. Bu şəhərin adı əslində "Naqa"// "Nega"dır və mənası "Meşə tanrısı", "Ağac tanrısı", "Orman tanrısı" deməkdir. Bizə görə, Urmiya gölünün cənub-qərb sahilində, "Sulduz" mahalında yerləşən Azərbaycan şəhəri "Nəqədəh"// "Naqadeh"-nin adı da "Naq"// "Naqa" ilə əlaqəlidir və bu şəhərin adı qədim türk mifologiyası ilə bağlıdır. Bizcə bu adın kökünün və mənşəyinin qədim türklərin "Finiki" (Fin-Uyğur/Fin-uqur) şaxəsindən və dillərindən olması mümkündür. Bu şəhərin adı və etimologiyasının açıqlanması ilə bağlı, daha iki güclü versiya irəli sürmək olar.

Birinci ehtimal budur ki, bu ad, Aralıq dənizinin (Ak Dəniz) şərq sahilində, dənizlə Livan (Livanın şimalı) arasında yerləşən "Neqa" (Nega) adlı meşəlik bölgənin adı ilə bağlıdır. Fransız mifoloq *F. Jirand* (*F. Guirand*) [15] məşhur "*Asuriya və Babil mifləri*" ("*The Myths of Assyria and Babylonia*") əsərində yazır ki, Misir əl yazılarının bir neçə yerində "Nega"-dan ad aparılıb. Livanın şimalında yerləşən bu bölgə

sonralar "Cəbil" bölgəsi kimi tanınır. Nega cəngəlliyi və meşəliyi, müxtəlif şam ağacları, dağ serviləri və "Mer" ağacları ilə zəngin bir ərazi olub. "Nega" bölgəsinin tanrısı "Hi-Tav" adlanırdı. "Hi-Tav", cəngəlin, ağaclığın və yaxud meşənin bitkisel ruhu hesab olunurdu və bəzən ruhun təkrar doğulması nəticəsində ağaca çevrildiyi düşünülürdü. Yəni o, (=Hi-Tav) tənəsux tapıb ağaca dönübdür [15, s. 154]. Bu faktlar bizim "Naq"//"Naqa" sözünün

ağac, meşə və meşəlik mənalarına malik olduğunu düşünməyimiz üçün əsasdır. Bu ehtimala görə, Azərbaycanın "Nəqədəh" və ya "Naqadeh" adlı şəhər və ya qəsəbə, zamanında geniş meşəliklərlə örtülü bir yer olmuşdur. Çox güman ki, müxtəlif şam ağacları və dağ serviləri ilə örtülü bir bölgə idi. Deməli, "Naqa"//"Nega" tanrısı qədim türk miflərində olan tanrılardan biridir və finiki türkləri vasitəsilə Aralıq dənizinin sahillərinə, Afrikaya və Misirə qədər yayılıb. Misir mifləri və tanrıları arasında özünəməxsus yer tutub. F. Jirand'ın yazdığına görə Misir hiyeroglif yazılarında göstərilir ki, "Naqa"//"Nega" tanrısı buğa ya öküzlə əlaqəlidir. Ras-ol-Şemra yazı tapıntılarında isə finiki türklərinin mif panteonunda, tanrıların həmişə bir buğa ya öküzlə bağlı olduğu qeyd edilir [15, s. 155].

"Naqa/ Naga" sözünün "ağac" mənasının doğruluğunu və düzgünlüyünü sübut etmək üçün burada yalnız *John Luis Hayez*'in qələmə aldığı "*Sumer dilinin qrammatikasının əsasları və tarix-archeologiya*" adlı kitabının 137-ci səhifəsində verilən bir faktı qeyd etməklə kifayətlənirik. Müəllif burada Benno Landsbergerdən sitat gətirərək yazır: «Benno Landsberger Mezopotamiyanın ilkin sakinlərini "Proto-Euphrateans" (= Ön-Fəratlılar) adlandırır və hesab edir ki, bu xalq da özündən əvvəlki bir qism məsələləri onlardan öncə yaşamış xalqlardan – hansıları ki, o, "Proto-Tigridians" (= Ön-Dəcləlilər) adlandırır – mənimsəmişdir. Müəyyən əşyalar və konkret işlər üçün işlədilən bir sıra sözlər "ön-sumer" dillərinə aid edilir. Məsələn, "*naqar / nagar*" sözü "*dülgər, taxta kəsən, ağac yonan*" mənasında göstərilir ki, görünür, sumer dilində heç bir kökə malik deyildir» [27, s.137].

İkinci ehtimal : "Nəqədəh" adı ilə bağlı başqa bir versiya isə onun qədim türk mifologiyası əsasında izah edilməsidir. Bizə görə, yuxarıda verilən məlumatlara əsasən, Azərbaycanın bu şəhərinin adı, orman, meşəlik və ya ağac tanrısı sayılan "Naqa" və ya "Nega" ilə bağlıdır. Apardığımız araşdırmalar əsasında belə bir qənaətə gəldik ki, bu şəhərin adı əslində "Naq.atey" / "Naqa.atey" olmuşdur və zamanla fonetik dəyişikliklərə məruz qalaraq indiki "Naqadeh" və ya "Nəqədəh" formasını almışdır. Bu toponimin adı qədim türk mifi "Naqa" və ya "Nega" (= meşə, orman, ağaclıq, ağac) və "Ata"/"Atay" (= dədə, tanrı) sözlərinin birləşməsindən yaranmışdır. Ümumilikdə bu şəhərin adının mənası "Orman tanrısı", "Meşə tanrısı", "Ormanlıq

tanrısı" və ya "Ağac tanrısı" deməkdir. Deməli, Nəqədəh və ya Naqadeh şəhərinin adı "Nega" / "Naga" / "Naqa" tanrısının şərəfinə qoyulmuşdur.

Biz buraya qədər, Sulduz yer adında olduğu kimi, Nəqədəh toponiminin mənasının həqiqəti, kök araşdırması və etimoloji baxımından açıqlaması haqqında, çeşitli ehtimalları və güclü versiyaları, bu məqalədə ortaya qoyub sizinlə paylaşdıq. İndi isə bu ehtimalları və sizə sunduğumuz bilgiləri nəzərdə alaraq, Nəqədəh toponimin adının etimologiyası və kök araşdırması haqqında, bu məqalə müəllifinin son güclü ehtimalını və nəzərriyyəsini sizə açıqlamaq istəyirik . Son Güclü Ehtimal :

İndi isə digər güclü bir versiyanı və yaxud son güclü ehtimalı da sizinlə paylaşmaq istəyirik. Bu güclü ehtimalın uğrunda apardığımız araşdırmaların əsasında deyə bilərik ki bizə görə Nəqədəh toponiminin etimoloji izahı da Sulduz toponimi kimi, əski Türklərin Astronomiya təfəkkürü və mifik dünya görüşləri ilə də bağlıdır. Bizim inancımıza və bu araşdırmanın nəticələrinə görə, çox güclü ehtimalla "Nəqədə" toponimi ulduz (astronomik) xarakterli bir addır və onu qədim və ilkin türklərin – yəni proto-türklərin – mifologiyası və astronomiyası ilə əlaqəli şəkildə izah etmək mümkündür. Bu məqalə müəllifin apardığı tədqiqatlara əsasən, "Nəqədə" toponiminin adı həm də qədim, habelə proto-türk dövrünə gedib çıxan və eyni zamanda sümer və ön-sümer mifologiyası ilə bağlı olan tanrıça – ilahə **"İnana"** ilə əlaqəlidir. Qədim və ilkin türklərin, o cümlədən sümerlərin mifoloji dünyagörüşündə hər bir mifik qəhrəman, tanrı və ya tanrıça kainatda, kosmosda səmavi nizamın gerçəkləşməsində əsas rol oynayır. Hər bir tanrı və ya tanrıça qədim türklərin sivilizasiyasını, onların İran yaylası, Pamir yaylası, Anadoludan tutmuş Mesopotamiyaya qədər uzanan ilkin əcdad mədəniyyətini təcəssüm etdirən bir aləm yaradır. Bu mifoloji baxışda həyat və ölüm dövrü şəkildə tarazlıqda saxlanılır və kainatın ahəngdar quruluşu vurğulanır. Sümer

türklərinin "İnana" adlı ilahəsi barədə **Gwendolyn Leick** *"Qədim Şərqi Mifologiyası Lüğəti"* (A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology) adlı əsərində belə yazır : *«İnana adı Urukdan tapılmış ən qədim yazılı mənbələrdə görünür... Böyük ehtimalla Kiş sülaləsinin himayədar tanrısı, əslində semit mənşəli Eştər/İştər olmuş və bu, cinsiyyətə ikili xarakter daşıyan Venera (zöhrə , Nahid) ulduzunun tanrısı idi ki, zamanla İnana ilə eyniləşdirilərək sümer icması tərəfindən qəbul edilmişdir... İnana törəyib-çoxalma və nəsil artırmanın (üreme, üretim) simvoludur... O, sevimli ər Dumuzi ilə birlikdə xatırlanır və döyüşkənliyi ilə tanınır; qoruyan və eyni zamanda yad torpaqları dağıdan qəhrəman kimi təqdim olunur... İnananın ulduz (planet) xarakteri, yəni zöhrə planetinə bağlılığı bir çox*

mətnlərin əsas mövzusunı təşkil edir. İnana özünə həsr olunmuş bir şeirdə Enlildən xüsusi imtiyazlar aldığını iddia edir... İsinin ənənəsində ulduz yönü vurğulanan İnana, Ay tanrısı Nannanın qızı və Günəş tanrısı Utu-nun əkiz bacısı hesab edilir... Digər tərəfdən, "İnananın Enişi", "İnana və İbhe" kimi ədəbi mətnlərin böyük bir hissəsində onun ulduz yönü tanrıça yönündən daha çox ön plana çəkilir.» [28, ss. 75-77].

Əski tarixin rivayətlərinə görə sonradan bu Türk-Şumer ilahənin adı, Semit soylu xalqların İştər ilahəsinin adı ilə eyniləşdirildi. Sümer şəhər-dövlətlərinin süqutu və məhvindən, eləcə də Mesopotamiyada semit mənşəli xalqların hakimiyyətə gəlməsindən sonra İnana adlı kraliça və ya tanrıçanın adı "İştər" ilə eyniləşdirildi. Bu, səhər və axşam ulduzunun – yəni Venera (zöhrə, Nahid) planetinin – ilahəsi anlamına gəlirdi. Fransız mifoloqu **F. Jiran** "*Aşşur-Babil Mifləri Lüğəti*" əsərində belə yazır: «O (=İştər) özünü səhər və axşamın ilahəsi adlandırır və Aşşur-Babil tanrıları panteonunun ən görkəmli fiqurlarından biri sayılırdı; elə həmin şəxsiyyət Venera (zöhrə) planetinin təcəssümü idi.» [15, ss. 74-76].

Jeremy Black və **Anthony Green**-in qələmə aldığı *Qədim Mesopotamiyanın Tanrıları, Divləri və Rəmzləri Ensiklopediyası* kitabında İnananın üçüncü təcəssümü barədə belə qeyd olunur: «İnananın üçüncü siması Venera planetinə bənzəyir və səhər-axşam ulduzu kimi görünür... İştərin (=Babil-Aşşur İnanasının) müqəddəs heyvanı aslan, adi rəmzi isə ulduz və ya astronomik diskdir.» [29, s. 181].

Mövcud sübutlardan aydın olur ki, qədim sumer türklərinin tanrıçası olan İnananın adı bir çox xalqların və sivilizasiyaların panteonuna sirayət etmiş, onların tanrıları məclisində yüksək və diqqətəlayiq bir mövqe qazanmışdır. Bu ilahə hər xalqın və toplumun tanrıları məclisində, həmin xalqın mifoloji düşüncə və dünyagörüşünə uyğun olaraq, fərqli ad və ünvanlar almış və ilkin adından başqa yeni adlarla – İştər (İstar), Eştər (Estər), Athtar (Əstər), Astarte, Ashtoreth (Aştoreth), Aştər (Astar), Attar, Aştart (Astart), Aştart (Astart), Afrodit (Afrodite), Bə'lət, Hathur (Hasur), Tanit, Artemis, Diana, Nahid, Anahita – tanındılmışdır. Başqa sözlə, İnananın bu mifoloji adı "Anahit" və ya "Anahita" formasında, qədim türklərin yurdu sayılan İran, Qərbi və Şərqi Türküstan, Mənçuriya, Qafqaz, Anadolu, indiki Suriya, Jordaniya, Livan, Aralıq dənizinin şərq sahilləri və Mesopotamiya bölgələrində məskunlaşmış əski türklərin – mifologiyası və əsatiri ilə birbaşa əlaqədardır. Bu bağlılıq ondan irəli gəlir ki, həmin adın ikinci hissəsi türk tayfa və qəbilələrinin adlarında əks olunmuşdur və bu fakt həmin mifoloji adın qədim türk mifologiyası, mədəniyyəti və sivilizasiyası ilə dərin mənsubiyyətini, köklü əlaqəsini göstərir. Burada lazım görünür qeyd edək ki Anahita ilahəsinin əski türksoylu xalqlar

tərəfindən sevilməsi və ona tapınması, digər gəlmə qeyr-i türksoylu xalqlara da (o sıradan Ermənilərə və Fars//Pers xalqına) öz tə'sirini qoymuş və bu xalqların tərəfindən də sevilib, pərəstiş olundu. Baxmayaraq ki rəsmi və klasik mənbələr, tarixçilər və tədqiqatçılar səhv olaraq bu ilahəni Fars // Pers mənşəli bilib və bir pers ilahəsi kimi tanıtdırmaqdadılar.

Anahita – İran yaylasının qədim türk mənşəli ilahəsi Anahita, İranın qədim dinində (hind–farsdilli tayfaların İran yaylasına gəlməsindən öncə) ən çox hörmət edilən tanrıçalardan biri idi və İran yaylası boyunca geniş şəkildə sitayiş edilirdi. Onun ilahə kimi mövqeyi İran yaylası, Pamir və Anadolu ərazilərində misilsiz idi. Anahitanın köklərini zərdüştilik dinində izləmək mümkündür. Bu din İran yaylası, Pamir və Anadolu bölgələrində məskunlaşmış türk mənşəli (proto-türk) tayfa və qəbilələr arasında e.ə. VI minillikdə meydana çıxmışdı. zərdüştilərin müqəddəs dini mətni “zend Avesta” və ya “Avesta” adlanır. Bu mətn fars mənşəli Sasanilər sülaləsinin hakimiyyəti dövründə yenidən maq (mag, mağ) tayfasının din adamları tərəfindən toplanaraq yenidən yazılmış, lakin bu zaman farsların adətləri, dili, inanc və mərasimlərinə uyğunlaşdırmaq məqsədilə müəyyən təhriflər və dəyişikliklər edilmişdi. Qədim İran türkdilli və türksoylu qəbilələrin ilahələrinin adları zaman keçdikcə müxtəlif tarixi mərhələlərdə dəyişikliklərə uğramışdır. Anahita da tarix boyu adını bir neçə dəfə dəyişdirdiyi ehtimal edilən bu ilahələrdən biridir. Əslində, qədim yunan və Roma xalqları da onu öz tanrıçıları arasında tanımış və qəbul etmişdilər. Məsələn, yunanlar onu Afrodita adı ilə tanıyırdılar.

Qədim İran pro-türk xalqlarının su və məhsuldarlıq ilahəsi sayılan Anahitanın sitayışı, hind–fars tayfalarının e.ə. I minilliyin əvvəllərində İran yaylasına daxil olmasından sonra, bu ərazinin yerli türk mənşəli əhalisi tərəfindən onlara miras qalmış və dini ənənə kimi, farslar arasında da sevilib qəbul olundu. Bu sevgi və bağlılıq o qədər güclü idi ki, e.ə. 450–351-ci illər arasında hakimiyyətdə olmuş İran Pers şahı II Artakserksin dövründə Anahitanın kultu rəsmi şəkildə ucaldıldı. Həmin dövrdə Anahitanın şərəfinə bütlər, ziyarətgahlar və məbədlər tikildi. Bu ziyarətgahların çoxu çay, bulaq və axar suların yaxınlığında inşa olunurdu. Bütün türk mənşəli ilahələr arasında, Anahitaya ən çox sayda məbəd və ziyarətgah həsr edilmişdi. Anahita daha sonralar — ərəb işğalından sonra, yəni fars mənşəli Sasanilər dövlətinin süqutundan sonra — farslar arasında Bibi Şəhrbanu adlı əfsanəvi obrazla, yəni Pers sülaləsi olan Sasani şahının sonuncu qızı ilə əvəz olundu.

Əksər mənbələrdə “Anahita” sözünün fars dilində “pak, təmiz” mənasını verdiyi qeyd olunur. Lakin bu adın lüğəvi və etimoloji baxımdan “paklıq” anlayışı ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Əslində, bu ad və anlayış bütövlükdə İran yaylasının qədim və yerli əhalisi olan

(Kaspi, Kassi, İlam, Qutti, Lulubi, Orartu, Şumer, Hitit // Het // Hit , Ayrim // Arm.ini (gərçək türksöylü Erməni), Subar və müxtəlif Sak / Saka boyları türklərinin dilindən, mədəniyyətindən və mifologiyasından qaynaqlanır.

İnana və İştari təmsil edən Anahita , Japon xalqının Gişa // Geyşa mədəniyyətində və funksiyalarında öz əksini tapır. Bu funksiya nümunəsi, misal olaraq Gişa// Geyşa`ların peşələrinəndən sayılan fahişəliyi ad aparmaq olar [45]. Geyşa ya Gişa titulu , Anahita teonimin Hita hissəsinin fonetiki dəyişiliyə uğramış formasıdır: Hita > Hitha > Xitha > Kitha > Kisha > Kişa > Gişa // Geyşa "Bəzi geyşalar müştəriləri ilə yatırdılar, bəziləri isə yatmırdılar; bu da müəyyən fərqlərə səbəb oldu: Məsələn, "kuruva (*kuruwa*) geyşası" – həm müştəriləri ilə yatıb, həm də onları sənət və tamaşalar vasitəsilə əyləndirən geyşa; *yujō* //"yucu" ("fahişə") və *jurō* "cōro" ("fahişə") – kişiləri yalnız cinsi əlaqə vasitəsilə əyləndirən qadınlar; və "maçi geyşası" – rəsmi olaraq və əslində ümumiyyətlə müştəriləri ilə yatmayan geyşa" (*Ohnuki-Tierney, 2002, s. 347*) [46]. Tarixi baxımdan, bəzi geyşalar — istər şəxsi seçim, istərsə də məcburiyyət və bəzən zor tətbiqi nəticəsində — fahişəliklə məşğul olublar. Qanun baxımından, geyşa ilə fahişə arasında rəsmi fərq qoyulmuşdu, amma bəzi geyşalar buna baxmayaraq fahişəliklə məşğul olmağa davam edirdilər. Bütün geyşa qrupları bakirəliyin satılması mərasimini (mizuaqe) həyata keçirmirdi, əksinə, bir çoxu bu ənənədən uzaq durmağa və onu tənqid etməyə başlamışdı [47]. Geyşa mədəniyyətinin bir hissəsi, çox vaxt onları cinsi sənaye ilə əlaqələndirmək üçün gündəmə gətirilən "mizuaqe" anlayışıdır. Tarixən bəzi geyşa qrupları mayko (şagird geyşa)ların bakirəliyini fahişəlik forması kimi satırdılar. Mizuaqe termini, gənc bir qızın bakirəliyini — adətən ən yüksək məbləğ təklif edən bir kişi ilə — itirməsi mərasimini bildirir və bu haldan sonra həmin qız artıq "tam hüquqlu geyşa" sayılır [49][50]. Bəziləri isə "ikiqat geyşa" ("double-registered geisha") kimi qeydiyyatdan keçərək, öz bakirəliklərini bir neçə dəfə satmaqla fahişəlik etmişdilər. Buna görə də çox vaxt səhvən elə düşünülür ki, keçmişdə bütün geyşalar fahişəliklə məşğul olublar. 1956-cı ildən sonra fahişəlik Yaponiyada cinayət elan edildi və mizuaqe adlanan bakirəlik satış mərasimi artıq karyokay (geyşa aləmi) içərisində həyata keçirilmədi (*Dalby, 2000, s. 115*) [48]. Qədim türk tanrıçasının bu sinonim və eyni mənalı adları arasında türk mənşəli "Anahita" adı xüsusilə diqqətəlayiqdir. Bu türk adı "Ana" (= ana, ilahə, kraliça) və "Hita / Xita / Kita" sözlərinin birləşməsindən yaranmışdır.

Bizim qənaətimizə görə, "Anahita" adındakı "Hita" hissəsi finikiya türklərinin "Hi-tav / Hi-tau" adlı ağac tanrısının adını ifadə edir. Əvvəllər də qeyd edildiyi kimi, **L. Delaportun** bildirdiyinə əsasən:

«"Hita / Hitav" adlı tanrı "Nega" bölgəsində, yəni Şimali Livən ilə dəniz arasındakı ərazidə mövcud olmuşdur; sonralar bu bölgə Cəbil (Byblos) adlanan və Adonis kultunun mərkəzinə çevrilən məntəqəni təşkil etmişdir. Nega meşəlik bir ərazi idi və orada müxtəlif şam ağacları, ardıc və qırmızı ağac (mər) bitirdi. Nega (Naqa) tanrısı olan Hi-tav (Hi-tau), Adonisin ilkin nümunəsi sayılırdı və meşənin bitki ruhu kimi qəbul edilirdi. Bir zamanlar inanılırdı ki, o, təcəssüd edərək ağaca çevrilmişdir... Adonis isə Nega şəhərinin "Hi-tav / Hi-tau" adlı bu ağac tanrısının birbaşa varisi idi və bitki və cücərmə tanrısının funksiyalarını öz üzərinə götürmüşdü.» [15, s.154].

"Hita" və ya onun digər fonetik variantları olan "Heta // Xeta // Xita" adı, qədim türk tayfalarının və qəbilələrinin adlarında – "Hatay // Xatay // Hətay // Xətay // Xetay" və Kara-Hitay'lar ya Qara-Xitay'lar kimi – eləcə də qədim Anadolu ərazilərində yaşamış türksoylu xalqların və ölkələrin adlarında "Het (Hit) // Hitt // Hiti // Hitit" şəklində təzahür edir. İlahə Anahitanın adının Hita hissəsi əski uzaq doğu və şərq Türkiyə və Moğolistan xalqlarının mifologiyasında əsas və önəmli rol aldığını və bu xalqların miflər panteonuna və mifik dünya görüşlərinin dərinliyinə nə qədər kök saldığını görmək olar.

Azərbaycanlı görkəmli alim, dilçilik elmləri doktoru **Mirəli Seyidov**, "*Azərbaycan xalqının soy kökünü düşünərkən*" adlı əsərində tarixi mənbələrə əsaslanaraq belə yazır: "Xəta // Xətay // Xətayi Azərbaycan türklərinin mənşəyində duran əsas və köklü tayfalardan biridir." O, qeyd edir ki, "Xətay // Xatay" sözü iki hissədən – "Xət // Xat" və "Ay" komponentlərindən ibarətdir. "Xət // Xat" bir sıra türk dillərində "bərk, möhkəm", "möhkəmlətmək", "təpə" və "şiddətli külək" mənalarında işlənir. "Ay" isə qədim sak (saka/saqa) türkcəsində və yakut dilində çoxmənalı bir söz kimi "yaratmaq, yaradan, başlanğıc", "Tanrı, xaliq" və oxşar anlamlarda işlənmişdir. Bu mənalar göstərir ki, Azərbaycan türklərinin soyuna bağlı olan həmin tayfa – yəni Xətayi/Xətay/Xıta/Xıtay – öz adında insanı yaradan, xaliq olan Tanrının adını daşıyır. Beləliklə, Xətayi/Xıta yalnız insan və kainatı yaradan Tanrı deyil, həm də sözü, kəlamı və sənəti yaradan xaliq kimi təsəvvür edilmişdir. Xətayi tayfası öz adını məhz dünyanı, insanı, sözü və sənəti yaradan bu xaliq Tanrı – Xətay/Xıtaydan almışdır. Təsadüfi deyil ki, Səyyad Nova Xətayi ilə bağlı bir şeirində onu açıq şəkildə "aləmin yaradıcısı" və "sözün, kəlamın xaliqi" kimi tərif edir. Bu fakt göstərir ki, XVII–XVIII əsrlərdə belə, dünyanı,

insanı və kəlamı yaradan mifoloji Tanrı adı ilə Xətay aşıqların (xalq müğənniləri və qopuz ifaçıları) yaddaşında ehtiramla yaşamaqda idi. Xətay / Xətayi / Xıtay / Hıtay

tayfasının musiqisi və toxuculuq sənəti də bu adla sıx bağlı olmuş, tayfanın adı həmişə həmin mədəniyyətlə birgə daşınmışdır. Məsələn, Xətay / Xatay / Xıtay mənşəli naxış və bəzək motivləri "Xətayi / Xıtayi" adı ilə tanınmışdır [8, ss. 564-569][92].

Hita adını əski türk qəbilə və tayfalardan olan Katay/Kıtay/Hıtay , və kara-Hıtay // Kara-Xıtay xalqı və dövləti , daşımaqdadır. Türk yazarı **Deniz Karakurt** un nəzərinə görə Kıtay

kavmi ilə ilgili iddiayı destekleyen şöyle bir görüş mevcut: Asyadaki Karahıtaylar devleti bu kavmin soyundan gelmektedir. Google+

(<https://plus.google.com/share?url=https://denizkarakurt.com.tr/makaleler/hatay-adinin-kokeni>)

Azərbaycan Respublikasının Əməkdar müəllimi, Oğuz şəhərindən olan **İmran Verdiyev**, "Bəs tarixdə belə türk qəbiləsi (tayfası) olmuşdurmu?" sualına belə cavab verir: «Bəli, E.ö.II minilliyə aid Xett və e.ö.I minilliyə aid Urartu kitabələri, o cümlədən XI əsrdə yaşamış türk alimi M. Kaşğarinin "Divani Lügət-it-Türk" əsəri, XIII yüzilliyin Tibet yazıları belə bir türk qəbiləsinin olduğunu təsdiq edir».

İmran Verdiyev, "Xətayi təxəllüsü haqqında" adlı məqaləsində (Azərbaycanın müxtəlif sayt, jurnal və qəzetlərində dərc edilmiş) Xətayi/Xətay/Xıtay/Hıtay/Hatay adlı türk tayfası barədə belə bir sual qoyur: Bu Xətay tayfası harada meydana çıxmışdır? Onların ilkin vətəni haradır? Tədqiqatçı İmran Verdiyev türk etnonimlərinin tanınmış araşdırıcısı İ. Cəfərsoya istinad edərək onun fikirlərini belə nəql edir: ... İ.Cəfərsoy göstərir ki, Çin hüduqlarında yaşayan türk tayfaları içərisində "Katay"lar da olmuşdur. Onların VI əsrdən başlayaraq Çinin siyasi həyatında mühüm rol oynadıqlarını tarixi faktlar sübut edir. Alim qeyd edir ki, "xatay"

etnonimi xatay-qutaş quş adından (Totemdən törəmiş "xutay-kitai-qutan" sözləri eyni bir onqonun adını bildirir. Buradan aydın olur ki, Şah İsmayılın özünə təxəllüs seçdiyi "Xətai" sözü bu onqonla bağlı olduğundan qədim türk uluslarından sayılan Xatayların adını özündə yaşadır" ("Xətai" təxəllüsü. "Elm və həyat" jur. N2, 1982) [30 , <https://teref.az/kose/351981-xetai-texellusu-barede.html>]

Filologiya elmləri doktoru **A.Paşayev** "Xəmsə"də işlənən xüsusi adların izahlı lüğəti" əsərində yazır: "...Çin mənbələrində isə "xi" adlanan bu tayfa ta qədim zamanlardan Çin hüduqlarında

öz müstəqilliklərini qoruyub saxlamaq uğrunda çinlilərlə daima vuruşmuşlar... Xatay ulusu X əsrdən başlayaraq Yapon dənizindən tutmuş Baykal gölünə, Orta Çindən İssık-kula (İsti göl) qədər imperiya yaratmağa başlamışlar. Artıq onlar X yüzilliyin sonlarına yaxın şərq Çinin hakimləri olublar. Həmin əsrdə xataylar Buluci Apu Akanın başçılığı altında Monqolustanı və Çinin bir hissəsini tutmuşlar. XII yüzillikdən sonra müsəlmanlığı qəbul etmiş və yerli türk tayfaları ilə qaynayıb-qarışmışlar...". Xatay qəbiləsi barədə professor **A. Paşayev** özünün "*Azərbaycan təxəllüşünəşlişinin əsasları*" adlı əsərində də maraqlı məlumatlar təqdim edir. Məsələn, kitabda oxuyuruq: "Belə nəticəyə gəlmək olar ki, geniş mənada tanrı – yaradan mənasında olan Xətai etnonimdir. Müasir Çin, Qədim türk və bir çox müasir dillərdə "Kitay" adlanır. Demək, "Kitay" adı da məhz "xatay" etnonimindən yaranmış, Kitay e.ə. 221-207-ci illərdən mərkəzləşdirilmiş imperiya yaradan Sinin adı ilə adlanmışdır... Və ya əgər "Xatay", "Kitay" toponim və ya etnonim kimi "tanrı – yaradan" mənası ilə əlaqədardırsa, onda fars dilində Xuda (Allah və ya Tanrı) teoniminin də elə "Xatay" sözündən yaranmasını ehtimal etmək olar" [30, <https://teref.az/kose/351981.html>].

İ. Verdiyev, Azərbaycanlı Torkoloq **Bəxtiyar Tuncay**'a istinad edir: Çindəki tarixi Maçin (Tavğac) ərazisindən söhbət açan türkoloq **B. Tuncay** "*I sahib Gəray xanın yarlıqları (fərman, əmr və buyruqları-İ.V.)*" adlı yazısında göstərir ki, "Mahmud Kaşğarlının "*Divan-i Lüğət ət-Türk*"də yazılanlardan belə anlaşıdır ki, "Tavğaç" Maçinin adıdır və həmin ərazi Çindən, daha doğrusu Çin səddindən dörd aylıq uzaqlıqda yerləşir. Bildirilir ki, əslində üç hissədən ibarətdir. Bunlardan birincisi Yuxarı Çindir ki, bura "Tavğaç" deyilir. İkincisi Orta Çindir ki, "Xətay" adı ilə tanınır. Aşağı Çindir ki, "Barxan" adı ilə tanınır. Lakin indi "Tavğaç" Maçinə deyilir, Çin isə Xətaydır... 1550-ci ildə verilmiş yarlıqda yer alan "...məndən Cituqan çayı sahilindəki, cənubdan Xətay, şimaldan Kurlyaut, şərqdən Çiraq, qərbdən Çiqillə həmsərhəd olan Kiçi Sakal çölündə yerləşən şirin sulu quyunu onun istifadə etməsini xahiş etdi..." cümləsində yer alan "Xətay" coğrafi adının çəkilməsidir ki, bu da yarlığın yazıldığı dövrdə Krımda oturan Uluq Ulus (Turan) xanlarının hökmünün, eynən əvvəlki xanların dövründə olduğu kimi, Çini də əhatə etməsindən, yəni Çinin də Turan dövlətinin daxilində olmasından xəbər verməkdədir". (i-sahib-gc999ray-xanin-yarliqlari (2).pdf) [30, <https://teref.az/kose/351981.html>].

İ. Verdiyev sözünün davamında müxtəlif mənbələrə və qaynaqlara istinadən artırır ki: **İbn-əl-Əsir** (XIII əsr) "*Əl-kamilfi-t-tarix*" əsərində yazır: "Xatay Çinin bir mahalının və Xəta türklərinin adıdır". [30, <https://teref.az/kose/351981.html>].

Tədqiqatçı **Ş.Sami** yə və **M.Əvhədi**, **Ə.Bakuvi** yə və digərlərinə, əski Çin mənbələrinə istinad edərək bildirirlər ki, xataylar qədimdən uzaq Mancuriyada (qədimdə bu əraziyə Maçin də deyilib) yaşamış türk tayfalarından biri olmuşdur [30, <https://teref.az/kose/351981.html>].

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent **Siracəddin Hacı** da Nizaminin yuxarıda göstərilən beytinə şərh verərkən deyir ki, Xətay bölgəsi Çində yerləşir və orada türklər yaşayırlar. (*N.Yalçın: "N.Gəncəvinin kamilliyə gedən yolda ilk nəsihəti" məqaləsi, "Ədəbiyyat" qəzeti, 18 dekabr 2021-ci il*) [30, <https://teref.az/kose/351981.html>].

Xataylar e.ö. III minillikdən miqrasiyalara başlamış Şərqi Türküstandan Suriyaya (Hataya) qədər uçsuz-bucaqsız ölkələrə yayılmışlar. **İ.Cəfərsəy** qeyd edir ki, "Kitay və ya Xətay ön Asiyanın çox qədim xalqlarıdır. Onların tarixi vətəni indi Türkiyə ərazisindədir və Hatay adlanır. Çünki müasir türk dilində "x" səsi yoxdur." O, yazır: "Xətay eyni zamanda Türkiyə ilə Suriya arasındakı qədim mahalın adıdır... Məlum olan odur ki, həm Çin Türkünstanında, həm də Şimali Suriyada Xətay (O, I dünya savaşının yekunlarına görə Suriyaya verilmişdi-İ.V.) adlı mahal və şəhərlər olmuşdur. E.ö. II minilliyə aid **Xett** və e.ö. I minilliyə aid Urartu kitabələrində **Xatay** mahalının adı **Xate** kimi yazıya alınmışdır... Xatayların bir hissəsini Urartu çarları e.ö. 782-ci ildə Anadoludan İrəvan çuxuruna köçürmüşdülər. Əmir Teymur isə İldırım Bayazıdlə döyüşdən sonra xatayların digər bir hissəsini Ərdəbildə və Təbrizdə yerləşdirmişdir. Şah İsmayıl Xətayinin əcdadları da Anadoludakı xataylardandır" [30, <https://teref.az/kose/351981.html>].

Ə.A. Mekki Üşışık isə "*Tam İlmihal*" kitabında yazır ki, Ş.İsmayılın babası Şeyx Cüneyd Ərdəbil şəhərindəki Hatay (Xətay) türklərindən idi.

İ.Şahbazov isə "*Azərbaycan müəllimi*" qəzetinin 05 sentyabr 1979-cu il tarixli sayında dərc olunmuş "Xətai" məqaləsində Şah İsmayılın təxəllüsü haqqında yazır: "Qədim fars dilində yazılmış kitablarda Çin, Təklə Muğan, Orta Asiya və ümumiyyətlə Şərqdə azərbaycanlıların ərazisinə Xəta deyilmişdir. Beləliklə, Şah İsmayıl azərbaycanlıların yaşadığı Xəta ölkəsini vətəni hesab edib özünü Şah İsmayıl Xətai adlandırmışdır" [30, <https://teref.az/kose/351981.html>].

AMK-nın dosenti **V.Rəhimov** "*Səfəvilər dövründə təşəkkül tapmış "Şah Xətai"* muğam guşəsinin mahiyyətinə dair" məqaləsində qeyd edir ki, "Xətai" təxəllüsü günahla bağlı deyil, bu

daha müqəddəs anlam daşıyır. Xətai öz təxəllüsünü ulu babalarının yer-yurdundan, "Türküstan elinin" "Xatay" tayfalarının "Xatay" mahalının və ulu babalarının adından götürmüşdür". (Onu da qeyd etməyi vacib sayırıq ki, "Xətai" təxəllüslü ilk yazarımız 4500 beytlik "Yusif və züleyxa" poemasını qələmə almış Xətai Təbrizidir.) [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]. Azərbaycan Cümhuriyyətinin zəngəzurdan olan parlament üzvü

Məhəmmədsadiq Aran 1942-ci ildə İstanbulda "Sənən Azər" imzası ilə çap etdirdiyi, lakin zamanında rəsmi dövlət qərarı ilə Türkiyədə qadağan olan "*İran türkləri*" əsərində yazırdı: "Xəta" deyil, Xətay, Xitay və yaxud Kitay şəklində istifadə edilməsi gərəkən bu kəlmə böyük bir saf türk boyunun adıdır ki, bu türk boyunun önəmli bir bölüyü İran Azərbaycanında yaşamaqdadır. Təbriz şəhərinin kamilən türk olan 300 min əhalisinin 40 minə yaxın bir qismi xətaylıdır. Onların məhəllə adı Xətaylı məhəlləsi, küçə, hamam, məscid və hətta əsrlik çinar ağacının adı belə xətaylı çınardır. Xətaylıların bir qolu da Ərdəbil şəhəri və ətraf kəndlərində yerləşmişdir". Müəllif davam edərək göstərir ki, "Türkiyə-Fransa arasında dörd-beş il əvvəl Xətay məsələsi alovlandığı əsnalarda bir fransız qəzetinin mühərriri Antakyaadakı türklərdən bu sualı soruşmuşdu: "...siz xətaylılar, əski yurdunuz olan İrandakı Azərbaycan ölkəsinə - Təbriz bölgəsinə - dönmək istəyirsinizmi?" Bu sual xətaylılardan böyük bir qisminin Azərbaycanda yerləşmiş olduğunu və avropalıların bunu bizdən daha yaxşı bildiyini göstərən bir dəlildir...[30, <https://teref.az/kose/351981.html>]. ...Təsadüfi

deyil ki, **A. Paşayev** "*Xəmsə*"da işlənən xüsusi adların izahlı lüğəti" əsərində yazır ki, "Son tədqiqatlar da göstərir ki, XVI əsr görkəmli Azərbaycan şairi və ictimai dövlət xadimi Şah İsmayıl Xətəinin təxəllüsü **Xatay** tayfasının adı ilə bağlıdır". Amma həqiqət budur. Və onun bir üzü var [30, <https://teref.az/kose/351981.html>].

M.Seyidov yuxarıda adı çəkilən əsərində yazır: "Araşdırma aydınlaşdırmışdır ki, bu qəbilədə - soyda, soybirləşməsində mədəniyyət, çağına görə inkişaf etmişdir. Xətay qəbiləsindən onlarca tanınmış sənətkarlar, bilicilər çıxmışdır. Kökü Xətay//Xatay soyu ilə bağlı bilicilərin, sənətkarların çoxusu özlərinə xətay+ı təxəllüs, ikinci ad kimi qəbul etmişlər. Elə Şah İsmayılın təxəllüsü Xətayi də bu soyun adı ilə bağlıdır." [30, <https://teref.az/kose/351981.html>]. Türkdilli xalqlarda, o cümlədən azərbaycanlılarda qəbilənin baş onqonunun – totemin adının götürülməsi adəti olub. Adətə görə onların adlarını xaqanlara, sərkərdələrə, ağsaqqalara vermişlər. Belə ad qoyma Azərbaycanda geniş yayılıbmış. Bunun ən bariz nümunələrindən biri də qılıncı və qələmi ilə Azərbaycan tarixində dərin iz qoymuş böyük şəxsiyyət Şah

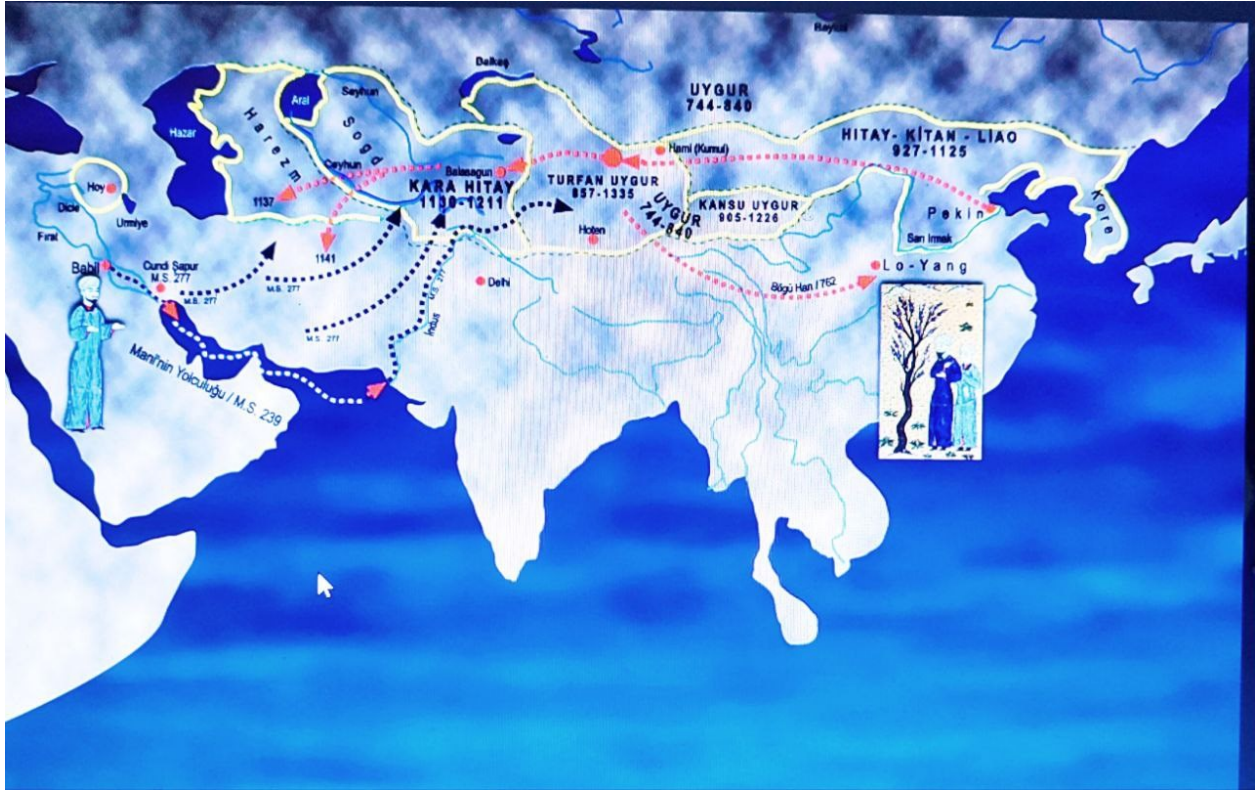
İsmayılın götürdüyü Xətai təxəllüsüdür. Bu isə onun Xatay tanrısının adı ilə adlandırılan Xatay qəbiləsindən olduğuna işarədir. Yəni əslini və nəslini bildirir. Sözün sonundakı "i"-nin (və ya "yi"-nin) nisbət və mənsubiyyət bildirməsi də bunun təsdiqidir. *İmran Verdiyev, Azərbaycan Respublikasının Əməkdar müəllimi. "Ədəbiyyat və incəsənət" portalının Oğuz təmsilçisi* [30, <https://teref.az/kose/351981-xetai-texellusu-barede.html>].

Araşdırmaçı yazar **Ahmet Küçükkalfa**, Alevilik-Bektaşilik Araşdırmaları Dergisində (2018 / 17), *HATÂYİLER: ETİMOLOJİ, TARİH VE KÜLTÜR* adlı məqaləsində yazır : "Ondan sonra da büyük ilhan-ın (hükümdar) oturduğu Hıta ülkesine gelir ki, burası aynı zamanda Çin'dir. Hıta'nın hükümdarı büyük Han, hiç kimseyi altın vermeden göndermezdi ve bu yalnızca ona has bir özellik değil, ondan sonra tahta çıkanların da ortak özelliği idi." (**El-Ömeri, 2014: 124, 75**).

Yukarıdaki satırlarda değindiğimiz gibi araştırmacılar, Şah İsmail şiirlerinin metin farkları üzerine ve folklorik söylencelere odaklanmışlardır. Yazarlar, Şah İsmail'in yaşamından iki yüzyıl öncesinde El-Ömeri'nin (1301-1349) övgüyle bahsettiği Hıta, Hıtay, Hatâyi ülkesi, kültür ve tarihinden habersiz görünmektedirler [31, s.223]. El-Ömeri'nin satırlarında izlediğimiz gibi, Kubilay Han'dan (1264-1294) itibaren Çince adı Yuan hanedanı olan Moğollar'ın, Hıtay ve Çin ülkesini 1370 yılına kadar yönetmiş olması, bu algıyı güçlendirmiş olmalıdır (**El-Ömeri, 2014: 124, 75**).

zengin Uygur kültürünün himayesi altındaki halklardan biri de Hatâyiler'in ataları Kitanlar'dı. (Hıtaylar, Hatâyiler) Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin (981-984) Kansu Uygur devletini ziyareti sırasında, (o sıra bağımsız bir devlet olan) Kitanlar (907-1125), Çin elçisinin ziyaretinin yaratacağı sakıncalar konusunda Uygur hakanını uyarmışlardı. (Hıtay kabileleri) Uygurların koyun sürülerini otlatıyorlardı (**İzgi, 1989: 50**). Kitan devletinin kurucusunun, Uygurlar'la kan ve kültür bağı vardı (**Ögel, 1991: 362**). Bu kültür ve kan bağının uzun bir geçmişi vardı. 8. yüzyılda (735 yılı) Göktürk devleti Bilge kağan kitabesinde adı geçen Kitanlar, Göktürk egemenliğini kabul etmişlerdi. Yine Göktürk hükümdarlarının ölüm merasimine katılanlar arasında Kitanlar'ın adları geçer (**Ergin 1995; Ergin, 2003**) [31, s.230].

Çin kaynaklarına göre Hatâyiler'in ilk ataları kabul edilen Kitanlar (Hıtai, Hıtay, Khitay, Khitan, Khitay, Ch'i-tan, Cathay, Hatay), 6. yüzyılda Güney Mançurya'da (Kuzeydoğu Çin) Türk kabileleri ile birlikte yaşıyorlardı. Bazı Kitan kabileleri Kore'ye geçtiler (**Eberhard, 1991: 195**). (*Okuyucuya Not: Kore ve Japon dili ile Altay dil akrabalığımızın oluşması bu tarihlerden itibaren başlamış olmalıdır (Diamond, 2010: 562, 569, 570) [31, s.231].



Çin'in tamamına egemen olmayı amaçlayan Hıtay hükümdarları 937 yılında Liao adını aldılar ve bu tarihten sonra Çin kaynaklarında bu adla yer aldılar. Çin'in tamamını fethedemeyen Kitanlar aldığı yüksek vergi ve tazminatlarla zenginleşmeyi tercih ettiler [31, S.231]. **Kitan (Hıtây, Hatâyi)** devleti savaşçı kabileler federasyonu idi. zenginleşen fakat diğer yandan savaşçı kabileleri ihmal eden Kitan devletinin sonlanmasına, efendilerine karşı isyan eden Cürçenler sebep oldu (Eberhard, 1995: 241-245). ... 1125'te başkent Pekin'e giren Cürçenler, "Altun Han" devletini kurdular (Barthold, 2004: 108). ...Balasagun'u başkent yapan Kitanlar'a, bu tarihten sonra (1137) Müslüman tarihçiler Karakitay (Kara Hıtay. A.K.) diyorlar (Barthold, 2004: 118). ... 1137 yılında Karahanlılar'ı, 1141 yılında Büyük Selçuklu'yu yenilgiye uğratan Kara Hıtay devletinin sınırları, Harezm ülkesi dahil kuzeyde Aral Gölünden Güneyde Delhi'ye ve Uygur şehri Hoten'e, doğuda Uygur şehri Hami'ye kadar uzanıyordu [31, S.232].

Gerek Moğol, gerek Müslümanlar tarafından Kara Hıtay hükümdarlarını "Gür Han" olarak adlandırılması (Barthold, 2004: 108-110), bu ilk Gür Han'ın olağanüstü şöhretinin sonucu olmalıdır.

Güvenilir kaynaklarımızdan biri olan Moğol dönemi tarihçi-devlet adamı Cüveyni (1226-1275), ilk Gürhan'dan son Gür Han'a kadar Kara Hıtay hükümdarlarından Gur Han/ Gür Han/ Gürhan olarak bahseder (Cüveyni, 1998: 107, 108, 111,

v.d). ... Kara Hıtaylar, daha önce Çin'i yönetmişler, Çin imparatorları olarak saygı görmüşlerdi. Müslüman olmayan hükümdarlar olarak, Çin ile Müslüman dünya arasındaki farklı inançtan halkları yönetiyorlardı. Bu halklara Hristiyanlar, Müslümanlar, Budistler, Maniciler, Şamanlar, Gök Tanrıcalar yanında bir çok kadim din kalıntısı da dahildi. Kuşkusuz yönettikleri halklar arasında Uygurlar ve Uygur şehri Hoten'in (Hotan, Khotan) ayrı bir yeri vardı... İran'ın doğusunu saran büyük bir Hıtay Devleti vardı. Hükümdarı Çin-Hıtay devletinden gelmişti. Hiç yenilmemişti. Bölgenin bu şekilde tek bir merkezde birleştirilmesi "Hıtay" adının Türkistan ve onun ötesinde Çin'i niteler duruma gelmesine sebep olmuş ve Kara Hıtaylar yıkıldıktan sonra da, bölgeyi tarif eden bir coğrafi terim olarak kullanılmaya devam etmiştir (Özgüdenli, 1994: 86) [31, s.234].

Kaşğərinin D.L.T əsərində Uyğurların Katunla ilgili Katun-sin şəhər adını zikr edərək ondan söhbət açır.

Yusufcan Yasin , *DİVANÜ LUGAT-İT-TÜRK'TE GEÇEN UYGURLAR İLE İLGİLİ BİLGİLER ÜZERİNE* adlı məqaləsində yazır : Kaşgarlı Kansu'da hüküm süren ve bakiyeleri günümüzde Sarı Uygur adıyla anılan Uygurlar hakkında da çok önemli bilgiler veriyor. O Uygurlara ait bilgileri **Hatun sını şehri** ile ilgili olarak belirtiyor. Kaşgarlı "Sın" sözünü "mezar" diye açıkladıktan sonra "Katun sını: Çin ile Tanğut ülkesi arasında bir şehrin adı" (Atalay 1986: 138) diyor. Kaşgarlı'nın açıklamasına göre, şehrin adını "hatun mezarı" şeklinde anlamak gerekir. Ama A. zeki Velidi Togan ise bunu **Katun şehri** anlamında açıklamak istiyor. El-Biruni'de Hatun sını Yukarı (doğu) Türk ülkesindeki şehirlerden biri olarak geçer [۳۴ , s.90].

..., Uygurların tarihinde önemli bir yer tutan ve en maruf olanı Karasu kıyılarındaki **Katun Balık**'tır... Söz konusu şehir de Ordu Balık ve Bay Balık gibi Uygurların iktisat ve kültür merkezlerinden biri olmuştur... Katun Balık'ın bulunduğu Karasu veya Etszin Göl Nehri'nin aşağı mecrası 870'te kurulan Kansu Uygur devletinin kuzeydeki sınırlarını teşkil ediyorlardı. Aynı sıralarda Uygurların dört kabilesi burada yerleşiyor ve Çin ile ilişkiye geçiyor ... **Katun Balık** adının ne zaman Katun sını olarak değiştiği bilinmemektedir. *El-Biruni*'de **Hatun sını**'nın Yukarı (doğu) Türk ülkesindeki şehirlerden biri olarak geçtiği göz önüne alınırsa, bu adın 11. asırdan önce aynı şekli ile maruf olduğu belli olur...[۳۴ , s.91]. Katun sını'nın Tangutlar ile Kitanlar arasında bir sınır bölgesi teşkil ettiği Çin kaynaklarında da geçiyor. Çin kaynaklarına göre **Katun Balık** bir ara Kitanların elinde bulunmuş. Kitanlar sınır müdafaasını

tahkim etmək için çoktan beri harap bir durumda olan **Katun Balık** (Katun sını)'ı yeniden onarmıştır [۳۴, s.92].

Bu gətirilən müxtəlif faktlardan bizə məlum olur ki Ana-Hita / Ana-Hit tanrıçanın adının ikinci hissəsi olan Hita / Hit, əski Hita//Xita//Kita tayfa və qəbiləsinin adı ilə bağlı və ilgili bir addır. Hıtây// Hatâyı tayfa ya qəbiləsi və dövlətinin adı Kitan adlanırmış. Bizə görə Hitay // Hita`ların Kitan adlanması, əslində ilahə Ana-Hita`nın Xatun // Katun // Qatun anlamını bizə vurqulamaqdır. Ana-Hita, Xatun-Hita deməkdir və Kitan, həmən Xatun ya Katun sözünün fonetik dəyişiliyi üz vermiş formasıdır .

KİTAN, KATUN, ANAHİTA VƏ NƏQƏDƏ: DİL, MİFOLOGİYA VƏ TOPONİMİK ƏLAQƏLƏR

A) "Kitan" etnonimi və mənşə

formasını :

"Kitan" (və ya "Khitan") qədim mənbələrdə məşhur bir etnonim kimi tanınır. Çin qaynaqlarında 契丹 (Qidān) şəklində qeyd olunmuş və Orta Asiya ilə Sibir bölgələrindəki proto-mongol və ya proto-türk mənşəli qruplardan birini ifadə etmişdir [35]. Qədim türk fonetik sistemi baxımından bu ad Kitan və ya Kətan / Qətan kimi səslənə bilərdi [36][39][54][55].

Lajos Ligeti "Khitan

/ Kitan" adının qədim Çin mənbələrində 契丹 (Qidān) kimi yazılmasını və səslənməsini araşdırmış, Pulleyblank isə "Qidān" formasının Orta Çin dilində k'iet-tan kimi tələffüz edildiyini və bunun türk "kitan" forması ilə fonetik uyğunluq ehtimalını göstərmişdir [35][36]. *Peter Golden* "Khitan / Kitan" xalqlarının türk tayfaları ilə təmaslarını, etnonimin Orta Asiya dillərinə keçid formalarını və mənşə ehtimallarını açıqlamışdır [39]. *Denis Sinor*, Kitan / Xitan xalqlarının dilləri və digər türklərlə fonetik əlaqələri barədə izahat verir [54]. *Karl H. Menges* əlavə edir ki, "Kitan" forması fonetik baxımdan yalnız dil əlaqəsinin deyil, həm də erkən türklərlə monqol xalqları arasında mədəni qarışıqlığın sübutudur; bu, Altay dilləri ailəsinin ortaq fonetik əsaslarını təsdiqləyir [38]. *Klimov* qeyd edir ki, "Kitan" sözünün morfoloji strukturu qədim Altay dillərindəki kat / kad kökü ilə uyğunluq göstərir və bu fonetik model türk və monqol dillərinin ortaq qatında formalaşmışdır [74].

B) "Katun" Titulu və Onun Formantı :

Bizə görə, "Katun" (qatun,

xatun, hatun) sözü türklərin ilkin dövlətçilik və mifik şüurunda "kraliça", "baş qadın" və "ilahi qadın" mənalarında işlənən ali sosial ünvan olmuşdur. Bu titul təkcə saray daxilində bir qadın statusu deyil, həm də xalqın mənəvi-siyasi sistemində "müqəddəs qadın" obrazını təmsil edirdi.

İlk forması Orxon–Yenisey yazılarında “qatun” şeklinde qeyd olunur və bu, onun ən azı VII əsrdən etibarən rəsmi titul kimi işlədildiyini göstərir. Qədim türk toplumlarında “qatun” sözü yalnız hökmdarın həyat yoldaşına deyil, dövlətin sakral strukturunda Tanrı ilə hökmdar arasındakı ilahi bağı təəcəssüm etdirən qadın arxetipinə də verilirdi. Bu yönü ilə “qatun” həm sosial, həm dini, həm də ideoloji funksiyalar daşıyan məfhum olmuşdur.

İstinadlar : **Clauson** bu sözün Orxon-Yenisey yazıtlarda “kraliça, xanım” mənasında istifadə olunduğunu göstərir və fonetik keçidləri ($q \rightarrow x \rightarrow h$, $a \rightarrow u$) nümunələrlə izah edir [32]. **Räsänen** “hatun / xatun / katun” titulunun qədim formalarının fonetik dəyişməsini, Talât Tekin isə yazıtlarda “Kül Tigin qatunı” ifadəsinin semantik yükünü araşdırmışdır [33][37]. Orxon yazıtlarının dil analizinə görə, “qatun” forması yalnız bir titul deyil, həm də “müqəddəs qadın” anlayışının dövlət ideologiyasındakı təzahürüdür [51]. **Sevortyan** bu sözün kökünü qədim türkcədəki “qat / qad” kökləri ilə əlaqələndirir və bildirir ki, “qatun” məfhumu həm sosial, həm dini, həm də ailəvi hierarxiyanın mərkəzində dururdu [52]. **Róna-Tas** “qatun” titulunun proto-türk və Altay dilləri ilə əlaqəsi və onun fonetik paralelləri haqqında əhəmiyyətli qeydlər vermişdir [55]. **Golden** “Qatun / Hatun” titulunun siyasi və mədəni yayılmasını Göytürklərdən başlayaraq Uyğur, Qıpçaq, Səlcuq və Osmanlılara qədər izləyir [39]. **Doerfer** bu titulun həm monqol forması (“qatun”), həm də mifik mənşəyi barədə, Ögel isə mifik və sosial məzmunu barədə dəyərli məlumatlar verir [34][58]. **Kaşgarlı Mahmud** “*Divanü Lüğat-it-Türk*”də “qatun” sözünün mənasını “hörmətli xanım” kimi qeyd edir [59]. **Erdal** qeyd edir ki, qədim türk dilində “qatun” sözü həm morfoloji, həm də semantik baxımdan “bütöv ailə, qadın nəslə və nizam” anlayışını ifadə edən xüsusi bir arxaizmdir [60]. **Nyberg** bildirir ki, qədim irani mədəni mühitdə də “xatun” anlayışı ilahi qadın başlanğıcını ifadə edən sosial simvol idi; bu, türk və irandilli mədəniyyətlərin arxaik təmas səviyyəsində formalaşan paralel simvolizmdir [75].

C) Fonetik Paralellər və Dəyişmə zənciri :

Bizə görə, “Kitan” və

“Katun” formaları arasında çox əhəmiyyətli fonetik paralellər mövcuddur. Bu paralellər sadəcə səslərin dəyişməsi deyil, həm də kulturo-semantik yük daşıyan mifik–lingvistik bir ardıcılığın izlərini əks etdirir. Hər iki formanın samit quruluşu (**k–t–n**) eynidir – bu isə onların ortaq kökə bağlı olduğunu göstərir.

Türk dillərində geniş təsdiqlənmiş fonetik dəyişmə modelinə görə, sait dəyişmələri **i → a → u** ardıcılığı ilə baş verir. Bu proses təkcə fonetik hadisə deyil, həm də semantik və morfoloji inkişafın daşıyıcısıdır. Qədim türk dillərində, xüsusilə də *Orxon–Yenisey* abidələrinin dilində bu fonetik sistem möhkəm daxili qanunauyğunluğa malikdir. Bu baxımdan **Kitan → Katun** keçidi həm fonetik, həm də konseptual baxımdan tam uyğundur.

İstinadlar : **Talât Tekin** qeyd edir ki, qədim türkcədə **i → a** keçidi yalnız sadə səs dəyişməsi deyil, dilin semantik strukturu ilə bağlıdır. "**Kitan → Katun**" forması bu fonoloji qanunauyğunluğa tam uyğundur [37]. **Clauson**, **Räsänen**, **Menges** və **Sevortyan** türk dillərindəki **i–a** və **a–u** keçidlərinin fonetik sabitliyini və bu dəyişmələrin sisteməlik xarakter daşdığını təsdiqləmişlər [32][33][38][52][53]. **Starostin** "*Altay dillərinin Etymoloji Lüğəti*"ndə "qatun" sözünün Altay mənşəsini və "Kitan"la səs paralellərini (dəyişmə zəncirini) göstərir [57]. **Poppe** bildirir ki, **kt–tn** quruluşu Altay dillərində "dişilik titulu" və "böyük qadın" semantikasına uyğun gələn ən qədim fonetik sabitlikdir [56]. **Mayrhofer**, hind–fars dil qatında "**kat / qad**" kökünün "müqəddəs, yer, yurd" anlamları ilə işlənməsini qeyd edir və bunun türk "qatun" forması ilə semantik paralellik təşkil etdiyini göstərir [61]. Əlavə təsdiqedicə mənbələr: *Clauson 1972; Golden 2011; Erdal 2004* [32][103][60].

Nəticə : Beləliklə, "Kitan → Katun" forması yalnız səs səviyyəsində deyil, həm də morfoloji, semantik və tarixi kontekstdə ardıcıl və elmi əsaslara söykənən bir keçid kimi qəbul edilə bilər. Bizim tədqiqatımıza görə, bu keçid mifetik-titul sisteminin dərin qatlarında "ilahi qadın" konseptinin səs və məna baxımından ifadəsidir.

D) Morfoloji və Semantik Müqayisə :

Bizim fikrimizcə, "Kitan"

bir etnonim (xalq adı) olaraq tanınır, "Katun" isə ali sosial titul funksiyası daşıyan qədim türk terminidir [54][58][59]. Semantik baxımdan fərqli sahələrə aid olsalar da, tarixi proseslərdə etnonimlərin titullara çevrilməsi halları məlum və izah olunandır. Fonetik baxımdan Kitan → Katun keçidi aşağıdakı dəyişmə zənciri ilə təhlil oluna bilər: Kitan → Ketan → Katən → Katun (burada **i → e → a** və **a → ə → u** dəyişmələri müşahidə olunur)

Bu

ardıcılıq, saitlərin aşağılaşması (**i → a**) və yuvarlaqlaşması (**a → u**) kimi qədim türk dillərinə xas fonetik qanunlar əsasında baş verir [32] [33][53][56]. Eyni tipli keçidlər Orxon–Yenisey və Uygur yazılı abidələrində digər sözlərdə də təsbit edilmişdir. Məsələn: bilig → belig → balıq [34]. Bu baxımdan, "Kitan → Katun → Qatun → Xatun → Hatun" fonetik ardıcılığı türk

dillərinin səs dəyişmə qanunlarına tam uyğundur. Bu zəncirin son mərhələsi $q \rightarrow x \rightarrow h$ qırtlaqlaşma keçidi ilə tamamlanır. [32]. Fonetik səviyyədə $k \rightarrow x / h$ keçidi, eləcə də $t \rightarrow d$ variasiyası həm qədim türk, həm də irandilli sistemlərdə geniş yayılmışdır. (*Doerfer 1967: 119; Tekin 2003: 57*) [34][102]. Beləliklə, "Kitan $\rightarrow$ Katun $\rightarrow$ Xatun" formaları həm fonetik, həm də semantik ardıcılıq təşkil edir və qadın, hökmdar və müqəddəslik anlayışlarının ortaq izini daşıyır. (*Clauson 1972: 143; Ögel 1995: 221*) [32][79]. "Kitan" erkən türkcədə "katın / xatun" kökü ilə səsləşir və bu yaxınlıq Hitay–Kıtay–Katay kimi etnotoponim və etnonimlərdə də qorunmuşdur. (*Pulleyblank 1991: 239; Klyashtorny 1996: 47*) [101][65]. "Kitan–Katun–Xatun–Hitay" formalarının fonetik və semantik paralelləri, qədim türk və proto-iran mədəniyyətlərinin ortaq mifoloji–dil qatında formalaşmışdır. Bu sözlər yalnız etnonim və titullar səviyyəsində deyil, həm də "kosmik qadın", "yerin-ananın ruhu" kimi mifoloji arxetiplərlə əlaqələndirilir. (*Clauson 1972: 178; Esin 1978: 82*) [32][86]. **Əsgərov** isə vurğulayır ki, bu fonetik dəyişmə zəncirləri türk dillərindəki "qad / qat / hat" söz ailəsinin daxilindəki qadın–torpaq–bərəkət semantikasını birləşdirən dərin əlaqəni göstərir [62].

E) Anahita–İnanna Arxetipi və Xatun Titulu :

Bizim fikrimizə görə,

qədim Yaxın Şərq və Orta Asiya mifologiyalarında su, bərəkət və qadın başlanğıcını təmsil edən tanrıçalar – İnanna, İştər və Anahita – yalnız dini sistemlərin deyil, həm də etnoqonik və toponimik yaddaşın ən qədim qatlarının əsasını təşkil edir. Bu ilahi obrazlar qədim toplumların həm dünyagörüşünü, həm də dil yaddaşını formalaşdırmışdır. **Boyce** bildirir ki, bu tanrıçalar həm dini kultun, həm də sosial strukturların mərkəzində dayanır (*Boyce 1975: 45; Lincoln 2012: 233*) [40][41].

Bizə görə, bu tanrı adlarının

zamanla etnonimlərə (Kitan, Xitay) və sosial titullara (Katun, Xatun) çevrilməsi qədim dillərarası əlaqələrin, mədəni təmasların və mifoloji müəllifliyin tarixi izlərini daşıyır. **Golden** "Kitan $\rightarrow$ Katun" çevrilməsini dil–mədəniyyət əlaqələrinin canlı nümunəsi hesab edir; **Clauson** isə bu formaların qədim fonetik sümərliklərə bağlandığını göstərir (*Golden 1992: 97; Clauson 1972: 602*) [39][32].

Bizcə,

"Kitan / Xitay" etnonimi ilə "Katun / Xatun" titulu arasında fonetik və mədəni paralellər mövcuddur; bu paralellər qadın hakimiyyətinin, müqəddəs qadın başlanğıcının və ilahi bərəkətin simvolik təzahürünü əks etdirir. **Doerfer** bu əlaqəni mədəni transformasiyanın ən qədim qatlarına qədər izləyir (*Doerfer 1963: 211*) [34]. "Müqəddəs su ilahəsi" hesab edilən Anahita, Avestada "təmiz, güclü, su ilə bağlı" mənalarını daşıyır. Bu semantik yük onun həm təbiət gücləri, həm də qadın başlanğıcı ilə əlaqəsini

göstərir. **Boyce**'a görə, Anahita həm suyun, həm də kosmik safılığın ilahi obrazıdır (*Boyce* 1982: 98) [42].

Sumer

mifologiyasında İnanna, Akkad mənbələrində isə İştər adı ilə tanınan bu tanrıça, həm sevgi, həm məhsuldarlıq, həm də Venüs (zöhrə) ulduzu ilə simvolizə olunur. **Jacobsen** qeyd edir ki, İnananın göydə parlayan ulduzla eyniləşdirilməsi onun kosmik qadın gücünü ifadə edir (*Jacobsen* 1976: 135) [43][94].

Bu tanrıçaların əsas

rəmzləri – su, ulduz, balıq və bahar – sonrakı türk və irandilli mifoloji sistemlərdə də davam etmiş və Anahita / Nahid obrazında əksini tapmışdır. **Dumézil** “ulduz–qadın” münasibətinin indoiran miflərində ilk qatlara gedib çıxdığını göstərir (*Dumézil* 1970: 188) [44]. Beləliklə, su-ana və ulduz-qadın arxetiplərinin sintezi tarix boyu “Anahita–İnanna–Xatun” mifoloji xəttini yaratmışdır. Bu xətt yalnız dini və mifoloji sistemlərdə deyil, həm də sosial titul və toponimlərdə iz buraxmışdır. Bu baxımdan, Dil, mədəniyyət və titul sistemləri arasında dərin və tarixi bir əlaqə mövcuddur (*Diakonoff* 1985; *Haas* 1994; *Hrouda* 1965) [70][63][93].

F) Anahita və Xatun Arxetiplərinin Birliyi :

Orxon–Yenisey abidələrində

“qatun” forması ilə təsdiqlənən bu titul, hökmdarın həyat yoldaşını və eyni zamanda dövlətin mənəvi dayaqını ifadə edirdi (*Tekin* 1968: 93; *Clauson* 1972: 454) [77][32].

“Xatun”

anlayışı yalnız saray içi bir titul olmayıb, eyni zamanda “Umay Ana”, “Ay Işıq Ana” və “Su İyesi” kimi tanrıça obrazları ilə də eyniləşdirilmişdir (*Klyashtorny* 1994: 62; *Potapov* 1991: 177; *Ögel* 1995) [65][64][58].

Bu baxışda

“hökmdar qadın → müqəddəs ana → ilahi himayəçi” semantik transformasiyası baş vermişdir. Yakutların “Aysıt”, Altay türklərinin “Umay”, Anadolu türklərinin isə “Ana Xatun” kultları bu ideyanın müxtəlif mədəni təzahürləridir (*Potapov* 1991: 179; *Ögel* 1995: 227; *Golden* 1992: 101) [64][58][39].

“Xatun” anlayışı türk ideoloji

sistemində həm dövlət və ailə nizamının mərkəzi simvolu, həm də kosmik-mifoloji qadın prinsipinin ifadəsi kimi formalaşmışdır. Onun semantik təkamülü, “hökmdar qadın” sosial statusundan “ilahəvi ana” arxetipinə qədər uzanır və bu prosesdə türk mifoloji sistemi ilə İran–Mesopotamiya ilahə kultları (Anahita, İnanna, İştər) arasında çoxsaylı paralellər meydana çıxır (*Eliade* 1958: 147; *Haas* 1994: 235) [66][63].

Baring

və **Cashford** qeyd edirlər ki, “böyük ana” arxetipi dünyanın bir çox ilkin sivilizasiyalarında su və torpaqla əlaqələndirilmişdir; bu, qadın və təbiət enerjisi arasında universal simvolik rabitə yaradır. Onların tədqiqatına görə, qadın tanrıça mifinin təkamülü nəticəsində yaranan “Böyük Ana” konsepsiyası, Sumer, İran və Türk mifoloji sistemlərində eyni arxetipik kökdən

törəmişdir (*Baring & Cashford 1991: 54*) [105]. "Xatun" sözünün ilkin semantikasi – "müqəddəs qadın, ana, himayəçi" – Anahita və İnanna kulturlarının arxaik təsəvvürləri ilə səsləşir (*Clauson 1972: 603*) [32]. Qədim Yaxın Şərqdə qadın ilahələrin sosial və dini statusu haqqında müqayisəli tədqiqatlarında, *Ackerman* qadın prinsipinin həm məhsuldarlıq, həm də müqəddəslik ideyalarının daşıyıcısı kimi çıxış etdiyini göstərir (*Ackerman 2006: 112*) [106]. *M. Seyidov* (1989: 112) vurğulayır ki, qədim türk mifologiyasında "Xatun" anlayışı yalnız "saray qadını" anlamı daşımır, həm də "ana-ruh", "himayəçi qadın" və "bərəkət verən ilahi qüvvə" ideyasını təmsil edir [88]. Bu, həm filoloji, həm də mifoloji baxımdan "Anahita–İnanna–Umay" xətti ilə səsləşir (*Eliade 1963: 119; Kafesoğlu 1994: 201*) [66][87]. Bu, "Xatun" anlayışının təkcə sosial titul deyil, həm də müqəddəs qadın–ana kulturunun davamı olduğunu sübut edir (*Potapov 1991; Klyashtorny 1994; Eliade*) [64][65][66]. "Anahita" adındakı –hita / –hīd hissəsi isə bəzi türk dillərindəki "xat / hat / kat" morfemləri ilə paralellik göstərir. Bəzi fonoloqlar "Anahita" sözündəki "hita" hissəsini "hit–kat–xat" kökü ilə bağlayır; bu kök həm qədim türk dillərindəki "xatun" (ilahi qadın, kraliça), həm də "xət" (bərk, möhkəm, müqəddəs xətt) sözləri ilə eyni mənşəli ola bilər (*Seyidov 1989: 112*) [92].

İslamlaşma dövründə də "Hatun" sözü, türk–fars saray mədəniyyətində "möhtərəm xanım", "şərəfətli qadın" mənalarında işlənərək öz ilkin metafizik semantikasını – "himayə edən qadın, nəsil və bərəkət qaynağı" anlamını – qoruyub saxlamışdır (*Golden 1992: 101*) [39]. "Anahita" həm su, həm ulduz, həm də ana–bərəkət simvolidir (*Boyce 1982: 73; Widengren 1965: 211*) [76][91]. Eyni tip motivlər "Umay"ın türk dastanlarındakı təsvirlərində də qorunur: o, uşaq və ailə himayəçisi kimi Anahita ilə semantik paralellik yaradır.

G) Anahita – Xatun : Dil, Fonetik və Mifoloji Sintez :

I) "Anahita" adının fonetik və filoloji təkamülü

"Anahita" adının filoloji

inkişafında müşahidə olunan səs dəyişmələri, qədim İran və Türk dilləri arasındakı qarşılıqlı təsirlərin nəticəsi kimi görünür. Bu formanın orta fars dilindəki Anāhīd (Nahid) variantı ilə semantik və fonetik uyğunluğu sabitdir (*Nyberg 1938: 123*) [75]. Türk dillərində "n / h / x" səslərinin qarşılıqlı keçidi qədimdən məlum fonetik qanunauyğunluqdur. Məsələn, Orxon yazılarında işlənən "qan" (qardaş, soy) və "xan" (hakim, başçı) sözlərinin paralel işlənməsi, q–x–h dəyişmələrinin sabit səs sistemini göstərir (*Clauson 1972: 142; Tekin 1968: 85*) [32][77]. Bu fonetik dəyişmə xəttinə uyğun olaraq, "Anahid → Anaxid → Anax → Nax"

ardıcılığı əldə edilir. Eyni model "Naxçıvan" toponimində də müşahidə olunur — burada "Nax" komponenti, "Anahita" və ya "Nahid" adının səs dəyişmiş qalıq forması kimi yozula bilər (*Klimov 1984: 211*) [74]. Bu maraqlı paralellərdə xüsusilə $n \rightarrow x \rightarrow h$ və $t \rightarrow d \rightarrow n$ dəyişmələri qədim türkcə və irancada müşahidə edilən oxşar fonetik prosesi göstərir. Əlavə mənbələr: *Starostin 2003; Dybo 2005; Róna-Tas 1991* [57][73][67]. "Nahid" adı müasir fars dilində "Anahita"-nın bir variantını təşkil edir. Bu ad həm də Venera planetinə verilən ad kimi işlənir (behindthename.com +1).

II) Anahita → Xatun : Fonetik–mifoloji zəncir

"Anahita → Nahid → Nax →

Xat → Xatun → Khitan" ardıcılığı həm fonetik, həm də mifoloji baxımdan bir təkamül zəncirini təşkil edir (*Dybo 2005*) [73].

Bu

təkamül, qədim Ön Asiya və Orta Asiya mədəniyyətlərində "müqəddəs qadın – su – bərəkət – hökmdarlıq" arxetipinin dil səviyyəsindəki ifadəsidir (*Eliade 1958: 145; Ögel 1995: 214*) [66][58].

Türk–İran mifoloji sistemlərində qadın başlanğıcının su ilə əlaqələndirilməsi həm "Avesta"-da, həm də türk dastanlarında (Oğuz Kağan, Altay yaradılış dastanları) müşahidə olunur (*Menges 1968: 172*) [38]. Bu əlaqə "Anahita → Xatun" mifoloji arxetip zəncirinin semantik əsasını yaradır. *Lotman* və *Tolstaya* göstərir ki, bu tip mifoloji transformasiyalar dilin semiotik səviyyəsində qadın–su–ulduz simvolizmini qoruyur; bu isə həm türklərin, həm də iranlıların ortaq mədəni kodlarında mövcuddur [80][81].

III) Fonetik əlaqələr

Anahita → Anaxat → Xatun

Fonetik baxımdan "Anahita"-dakı -hita / -hīd hissəsinin bəzi türk dillərindəki xat / hat / kat morfemləri ilə paralellik göstərməsi elmi cəhətdən əsaslıdır [60][67][68]. "Xat" sözü, qədim uyğur və göytürk mətnlərində "qadın, xanım, möhtərəm" mənasında işlənmiş və "xatun" sözünün morfoloji kökünü təşkil etmişdir (*Erdal 2004: 365; Golden 1992: 97*) [60][50]. Beləliklə, "Anahita → Anaxat → Xat → Xatun" təkamülü həm fonetik, həm də semantik baxımdan ardıcıl və əsaslı görünür. Bu dəyişmə, morfem səviyyəsində "Anahita" ilə "Xatun" arasında fonetik bağın olduğunu göstərir; xüsusilə -hita → -xat / -kat / -tun keçidi qədim türk dillərindəki səs assimilyasiya qanunlarına uyğundur (*Róna-Tas 1991: 209*) [67]. Maraqlı paralellərdən biri, Çin mənbələrindəki "Kitan / Khitan / Xitay" etnonimində müşahidə olunur. Bu adın ilkin forması "Khita" olmuş və Orta Asiya mədəniyyət dairəsində "qadın–ana, hökmdar soy" mənası ilə əlaqələndirilmişdir (*Pulleyblank 1983: 452*) [68]. Çin mənbələrində "Khitan" etnonimi "Qidan" kimi yazılmışdır və bu forma sonradan Avropa dillərində "Cathay"

(Katay) şəklini almışdır (*Eberhard 1995: 241; Barthold 2004: 118*) [90][89]. Qədim türk "Katun" və "Khitun" formalarının səslə yaxınlığı onların eyni semantik sahəyə — hökmdarlıq və müqəddəs qadın anlayışına — aid olduğunu göstərir (*Klyashtorny 1994: 58*) [65].

Nəticə: "Anahita → Anaxat → Xat → Xatun" zənciri həm fonetik, həm də semantik ardıcılıqla formalaşmışdır. Bu zəncir göstərir ki, "Anahita" ilə "Kitan–Katun" formaları arasında ortaq, arxaik semantik sahə mövcuddur: müqəddəs qadın, himayəçi ana və bərəkət simvolu.

"HİT" KÖKÜNÜN FONETİK VƏ MİFOLOJİ TÖRƏMƏLƏRİ ANAHİTA – İNANA – İŞTAR KONTEXTİNDƏ

"Anahita" və ya "Anahit" adında yer alan "hit" kökünün müxtəlif fonetik variantları — Hit, Xit, Xet, Xat, Xət, Kit, Qit, Git, Qıt, Qıth və s. — qədim türk dillərində dərin izlər buraxmış, bir sıra söz, titul və anlayışların yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu fonetik dəyişmələr yalnız səslənmə fərqlərini deyil, həm də arxaik türk dillərinin və simvolik-mifoloji sistemlərinin dərin qatlarına sirayət etmiş konseptual təbəqələri əks etdirir. Bu kökün müxtəlif formaları, həm türk, həm də Şumer mədəniyyətində ilahi qadın arxetipi olan İnanna / İştara təbiəti ilə — onun həm yaradıcı (yaradılış, məhsuldarlıq, su, həyat), həm də dağıdıcı (qəzəb, döyüş, ilahi cəza) funksiyaları ilə — sıx əlaqələndirilir. Beləliklə, "hit" kökü müxtəlif mifoloji səviyyələrdə həyat enerjisi, su və bərəkət anlamları ilə yanaşı, məhv, qəzəb və intiqam kimi əks-mənəvi konseptlərin də daşıyıcısına çevrilmişdir. Bu fenomenin mədəni və semantik dərinliyi ondan ibarətdir ki, "hit" kökünün müxtəlif variantları türk dillərində yalnız fonetik və morfoloji təkamülü deyil, həm də kosmik, ilahi, sosial və sakral anlamların kodlarını ehtiva etmişdir. Bu sözlər dilin yalnız ünsiyyət vasitəsinə deyil, həm də kosmik gerçəkliklərin ifadə mexanizminə çevrildiyinə dəlalət edir.

Beckman (1998), *Baring* və *Cashford* (1991) və *Toporov* (1997) kimi tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, bu cür fonetik və semantik paralellər qədim Ön Asiya mədəniyyətlərində dilin mifoloji strukturu ilə bilavasitə əlaqəlidir; dil burada yalnız kommunikasiya vasitəsi deyil, həm də sakral və metafizik reallıqların daşıyıcısıdır (*Beckman 1998: 4; Baring & Cashford 1991: 212; Toporov 1997: 62*) [107][105][97].

"Hit / Xit" kökü və onun fonetik–mifoloji törəmələri :

XİT / XƏT

Mənası: yazı xətti, kitabət, əl yazısı

Əlaqə: "Hit / Xit" → "xət"

Bizim fikrimizcə, "Xət" anlayışı qədim türk dillərində yalnız yazı xətti mənasında deyil, həm də müqəddəs bilik və tanrısal qanunun simvolu kimi işlədilmişdir. "Xət" kökü "Xit / Hit" formasından fonetik çevrilmə yolu ilə yaranmış və Tanrıdan insana ötürülən bilik və hökm ideyasını ifadə etmişdir. Qədim türk və Şumer düşüncəsində yazı sadəcə kommunikasiya vasitəsi deyil, kosmik nizamın və müqəddəs hikmətin daşıyıcısı sayılırdı. Bu baxımdan, "Xət" həm qanun, həm bilik, həm də müqəddəs yazı rəmzidir. Elmi

təsdiq: *Eliade* (1963) yazını "müqəddəs və ilahi hikmətin ifadə forması" kimi dəyərləndirir; *Golden* (2011) qədim türk yazılarında "tanrıdan gələn hökm" məzmununun mövcudluğunu vurğulayır; *Tekin* (2003) isə Orxon-Yenisey yazılarında "xət" anlayışının müqəddəs biliklə əlaqəsini göstərir. – Bax: *Eliade 1963; Golden 2011; Tekin 2003*. [108][103][102]

QİT / QUT

Mənası: qida, məhsul, bərəkət , qutsal həkəmlilik və Xaqanlara səltənəti və hökm sürmə iznini vermək , Xaqanlara kut bağışlama

Əlaqə: "Xit / Hit" → "Qit / Qut"

Fikrimizcə, "Qit / Qut" kökü türk mifoloji sistemində bərəkət, ruzi məhsuldarlıq və həyat enerjisini bildirir. Bu söz "qida – həyat – bərəkət" üçlüyünə əsaslanır və insanın yaşaması üçün ilahi gücün yer üzündəki təəcəssümünü ifadə edir. Qədim Şumer və türk təfəkküründə "qut" sadəcə ruzi və məhsul deyil, tanrı tərəfindən insanın ruhuna verilən həyat qüvvəsidir. Elmi təsdiq: *Ögel* (1995) və *Esin* (1978) "qut" sözünü "tanrısal enerji və uğur" anlayışı ilə eyniləşdirir; *Eliade* (1958) isə məhsuldarlıq və həyat gücü simvollarını kosmik ritmin bir parçası kimi şərh edir. – Bax: *Ögel 1995; Esin 1978; Eliade 1958*. [79][86][66]

HUT

Mənası: Balıq , Hovuz // حوض

Əlaqə: a) "Xit / Hit" → "Hut" → "Balıq"

b) Hit > Hut > Huth / Huz «حوض» — qədim forması "huz / huth" olub, "su yığılan yer, gölək, hovuz, su çalası, basen / su baseni, su hovuzu, su hövzəsi" mənalarında işlənmişdir. Azərbaycan türkcəsində "həvız / hovuz", "göləkçə", "su çalası" sözlərinin hamısı "Huz"ün (حوض) tam semantik qarşılığıdır. Bizim fikrimizə görə, "Hut" və "Balıq" anlayışları qədim mifoloji sistemdə su, həyat, bərəkət, məhsuldarlıq və yaradılışın başlanğıcı rəmzləridir. Bu sözlər "Hit / Xit" kökündən fonetik çevrilmə yolu ilə yaranaraq, su elementi ilə eyni semantik sahəyə daxil olur. Su elementi Anahita və İnana ilə eyniləşdirilir, Su – həyatın, doğumun və yenilənmənin qaynağı kimi qəbul olunur. "Hut" həm də Anahita və İnananın atributu kimi "müqəddəs suvarma və barış" enerjisini daşıyır.

Elmi təsdiq: **Guirand** (1996) su simvolikasını məhsuldarlıq və ilahi qadın enerjisi ilə bağlayır; **Cavendish** (1990) və **Eliade** (1959) "balıq" obrazını həyatın və ruzi bolluğunun kosmik arxetipi kimi izah edirlər. – Bax: *Guirand 1996; Cavendish 1990; Eliade 1959*.
[15][11][100]

GİT / GET

Mənası: qapı, darvaza, keçid, sərhəd

Əlaqə: "Xit / Hit" → "Keçid / Darvaza" (İngiliscə Gate)

Bizim fikrimizə görə, "Darvaza" və "Keçid" sözləri həm fiziki, həm də kosmik mənada dünyalar arasında (yeraltı dünya, yerüstü dünya) sərhəd və keçid nöqtəsini ifadə edir. Bu anlayış "Hit / Xit" kökündən törəmiş və "girmək, çıxmaq, dəyişmək" semantikasını daşıyır. İnana / İştərin yeraltı aləmə enərkən yeddi darvazadan keçməsi motivi bu arxaik ideyanın mifoloji əsasını təşkil edir.

Elmi təsdiq: **Jacobsen** (1976) "İştərin enişi" mifini insan ruhunun mərhələli dəyişimi kimi yozur; **Kramer** (1969) bu motivin ilkin mənbəsini Şumer mətnlərində göstərir; **Beckman** (1998) isə bu anlayışın Het və Luviy miflərindəki paralellərini araşdırır. Bax: *Jacobsen 1976; Kramer 1969; Beckman 1998*. [43][78][107]

QIT / QITH – QISIR

Mənası: doğumsuz, qısır

Əlaqə: "Qıt / Qıth" → "Qısır"

Bizə görə, "Qıt / Qıth / Qıs / Qısır" formaları semantik baxımdan məhsulsuzluq, həyatın dayanması və enerjinin tükənməsi anlayışlarını ifadə edir. Bu, İnananın yeraltı aləmə enməsi ilə əlaqəli mifoloji hadisənin – yəni torpağın məhsul verməməsi və həyatın dayanması – dil qatındakı əksidir. Beləliklə, "qıtlıq" və "qısır" anlayışları mənşəcə kosmik məhsuldarlığın müvəqqəti dayanması mifindən törəmişdir.

Elmi təsdiq: **Kramer** (1969) bu motivi "İştarın enişi və qayıdışı" mifində izah edir; **Eliade** (1958) bu arxetipi "ölüm və yenidən doğum" dövrünün təbiətdəki təzahürü kimi şərh edir. – Bax: *Kramer 1969; Eliade 1958*. [78][66]

GÜS / GÜSAR

Mənası: aradan aparən, məhv edən, yeyən, içən

Əlaqə: "Git > Güt > Güth > Gös" → "Güsar"

Bizə görə, "Gös" və ondan törəyən "Güsar" anlayışları qədim mənə qatında "yeyən, içən, məhv edən, aradan aparən" semantikasını ifadə edir. Bu kök "Git > Güt > Güth > Gös" fonetik zəncirindən yaranmış və həm fiziki, həm də ruhani mənada tükəndirmə, udma və çevrilmə anlamlarını daşımışdır. "Güsar" təkcə məhvedici qüvvəni deyil, həm də həyatı yeniləyən təbiət qanununu bildirir – yəni yıxaraq dirildən, dağıdaraq yenidən yaradan prinsipi. Bu, həm də İnana / İştarın dağıdıcı və eyni zamanda həyatverici dual təbiətini əks etdirir. Fars ədəbiyyatında qorunub qalan "meygüsar" (mey içən) və "qəmgüsar" (qəm yeyən, qəm ortağı) formaları da bu arxaik semantik əlaqənin davamıdır.

Elmi təsdiq: **Boyce** (1982) bu məfhumu "zərdüşti dualizm"dəki "yandıran və yeniləyən" enerji ilə bağlayır; **Eliade** (1963) isə bu prosesini "kosmik təmizlənmə və yenilənmə" mexanizmi kimi şərh edir. – Bax: *Boyce 1982; Eliade 1963*. [42][108]

GİZ / GİZLİ – ƏSRAR

Mənası: sirr, rəmz, pünhan

Əlaqə: "Hit > Xit > Kit > Gith > Giz"

Bizim fikrimizcə, "Giz" və "Əsrar" anlayışları sirrin, pünhanlığın və rəmzin daşıyıcısı kimi türk və Şumer mədəniyyətlərinin ən dərin qatlarında mövcuddur. Bu söz "Hit > Gith > Giz" fonetik xəttindən yaranaraq, görünməyən bilik və qadın ilahəsinin iç dünyası ilə bağlanmışdır. "Giz" həm məcazi, həm də rituallaşmış anlamda bilik və eşqin qorunan tərəfi kimi dəyərləndirilir. "Giz" – sirr və rəməz daşıyıcısı kimi İnana / İştərin ən qədim atributlarından biridir. Bu tanrıça həm eşqin, həm də gizlin biliklərin qoruyucusudur. Bu, İnana / İştərin arxetipindəki "sirli qadın, gizli hikmət" funksiyasını daşıyır.

Elmi təsdiq: **Toporov** (1996) "giz" və "sir" anlayışlarını mifoloji sistemlərdə "yeraltı biliyin kodlaşdırılmış forması" kimi izah edir; **Lotman** (1990) isə "mədəniyyətin gizli mətnləri" konseptində eyni semantik yönü vurğulayır. – Bax: *Toporov 1996; Lotman 1990*. [97][80]

ĞEYZ (غَيْظ)

Mənası: qəzəb, xəşm, rəhimsizlik

Əlaqə: "Hit > Ğith > Ğiz > Ğeyz"

Bizcə, "Ğeyz" və onun arxaik forması "Ğiz / Ğith" ilahi qəzəb, xəşm və rəhimsizlik anlayışlarını ifadə edir. Bu söz "Hit / Xit" kökündən mənşələnərək enerjinin destruktiv və cəza yönü kimi formalaşmışdır. Qədim mifoloji təfəkkürdə "ğeyz" — Tanrının ədaləti bərpa etmək üçün istifadə etdiyi kosmik qəzəb halıdır. Bu anlayış həm də İnananın dağıdıcı qadın qüvvəsi ilə eyniləşir.

Elmi təsdiq: **Lincoln** (2012) "divine wrath" anlayışını kosmik balansın qorunması mexanizmi kimi şərh edir; **Eliade** (1963) isə bu hissi "müqəddəsin qorxulu və eyni zamanda yeniləyici yönü" adlandırır. – Bax: *Lincoln 2012; Eliade 1963*. [41][108]

QIZ / QIZMAQ

Mənası: istilik, şəhvət, qəzəb, cəzalandırma

Əlaqə: "Hit > Xit > Xıt > Kıt > Qıt > Qıth > Qız"

Bizə görə, "Qız" və "qızmaq" anlayışları həm istilik və hərarət, həm də şəhvət və qəzəb kimi dual mənalar daşıyır. Bu dualizm – həm sevgi, həm də qəzəb – İnananın arxetipik təbiətinin

birbaşa dil qatındakı əksidir. "Qızmaq" yalnız fiziki istiləşmə deyil, həm də ruhun, duyğunun və enerjinin coşmasıdır. Bu, qadın başlanğıcının aktivləşməsi və həyat gücünün alovlanması kimi yozulur.

Elmi təsdiq: *Ackerman* (2006) bu dual təbiəti "Eros və Thanatos" qarşıtlığı kontekstində təhlil edir; *Baring & Cashford* (1991) isə "İlahi Qadın" simvolikasında şəhvət və qəzəbin vəhdətini arxetip kimi təsdiqləyirlər. – *Bax: Ackerman 2006; Baring & Cashford 1991.* [106][105]

QAŞ / KAMAN QAŞ

Mənası: hilal formasında qaş

Əlaqə: "Hit > Hat > Xat >

Kat > Qat > Qas > Qaş"

Bizim fikrimizcə, "Qaş"ın hilal formasına bənzədilməsi sadəcə bədii müşahidə deyil, səmavi və qadın simvolikasının dil qatında təcəssümüdür. "Qaş"ın fonetik çevrilməsi "Hit > Hat > Xat > Kat > Qat > Qath > Qas > Qaş" zəncirindən inkişaf edərək hilal, kaman və qadın gözəlliyi ideyalarının birləşmə nöqtəsini göstərir. Hilal forması kaman (yay) həm İnananın, həm də İştərin savaşı simvolu kimi həm də səmavi işıq və cazibə qüvvəsinin nişanəsi sayılır.

Elmi təsdiq: *Guirand* (1996) "hilal"ı "kosmik qadın qüvvəsinin əlaməti" kimi qeyd edir; *Beckman* (1998) isə Het–Luviy mədəniyyətlərində hilal simvolunun ilahi qadın və məhsuldarlıqla əlaqəsini göstərir. – *Bax: Guirand 1996; Beckman 1998.* [15][107]

QUŞ / KUŞ

Mənası: Uçan canlı, qanad sahibi

Mifoloji və etimoloji əlaqə zənciri : Hit → Xit → Xut → Kut / Qut → Kuth / Quth → Kuz / Quz → Kus / Qus → Kuş / Quş

Bizim fikrimizə görə, «quş / kuş» sözü ilahə Anahitanın adındakı Hit komponenti ilə üzvi şəkildə bağlıdır. Bu söz, çox yüksək ehtimalla, qədim Hit–Hita–Hitan formalarının fonetik təkamülü nəticəsində yaranmışdır. İnanna–İştə arxetipinin türk təmsilçisi olan Anahita / Anahit ilahəsinin əsas simvol və rəmzlərindən biri də məhz quşdur. Türk təsviri sənətində və arxeomifoloji fiqurlarında bu motiv aydın şəkildə müşahidə edilir. Necə ki, bu ilahənin adının

bir forması sayılan Kit / Kith komponenti ilə bağlı Kitan / Kidan etnosu mövcuddur, eyni şəkildə quş / kuş sözünün variantı olan Kuşan adı da qədim türk etnoslarından birinin adında əks olunmuşdur. Kuşan türkləri, Çin mənbələrində Yueçi (Yu-eçi) adlandırılan türk ittifaqının beş əsas soyundan biri hesab edilir. Tarixi mənbələrdə bu ittifaqın adı Çincə olaraq qeyd edilsə də, onun orijinal türk forması indiyə qədər arxeoloji və tarixi axtarış mövzusuudur. Kuşanlar etnik baxımdan Saka türklərinin bir qolu kimi tanınmışlar. Onlar ilkin mərhələdə Gansu / Kansu ərazilərində məskun idilər və Çinlə olan hərbi qarşıdurmalar səbəbindən qərbə – indiki Əfqanıstan və Hindukuş bölgələrinə köçmüşlər. Daha sonra Sind çayı hövzəsinə qədər yayılmış və orada Kuşan imperiyasını qurmuşlar.

Bu mənzərə göstərir ki, «Kitan» və «Kuşan» etnonimləri həm fonetik, həm də mifoloji baxımdan Anahita ilahəsinin adından törəmişdir. Bu prosesin mümkün etimoloji ardıcılığı belə verilir:

Hit → Xit → Kit → Kith → Kiz → Kis → Kus → Kuş + An
→ Kuşan və paralel olaraq: Hit → Xit → Kit + An → Kitan / Kidan

Elmi təsdiq: Qədim türk, Ön Asiya və Mezopotamiya mifoloji sistemlərində "quş" motivi ilahi qadın başlanğıcının, səmavi gücün və kosmik ruhun ən arxaik təzahürlərindən biri kimi çıxış edir. **Roux** (1984) türk mifoloji ənənəsində quşu "göy qadının nəfəsi və ruhun daşıyıcısı" adlandırır; **Ögel** (1971–1989) isə quş təsvirini "səmavi ana arxetipinin ilkin rəmzi" kimi təqdim edir (Bax: Roux 1984[96]; Ögel 1971–1989 [58]). Ümumbəşəri mifoloji ənənələr də quşun bu sakral funksiyasını təsdiqləyir. **Frazer** (1922) quşu "ilahi gücün göylə yer arasında hərəkət edən vasitəsi" kimi izah edir; **Campbell** (1959) quşu "Kosmosun nefəsi və yaradıcı qadın başlanğıcının uçan təəcəssümü" kimi xarakterizə edir; **West** (2007) isə quş motivinin Hind–Avropa və Ön Asiya mifoloji sistemlərində "səma–qadın–ruh" üçlüyü ilə bağlılığını göstərir. (Bax: *Frazer 1922 [126]; Campbell 1959 [127]; West 2007 [128]*)

Mesopotamiya ilahəsi İnanna / İştərin ikonografiyasında quş atributu onun göylə, zöhrə / Venüs ulduzu ilə, qadın enerjisi, döyüş və məhsuldarlıq funksiyaları ilə bağlılığını açıq şəkildə göstərir. **Wolkstein & Kramer** (1983) bu motivi "İnnanın səmavi qadın gücünün uçan rəmzi" kimi şərh edir; **Black & Green** (1992) isə quş simvolunu İştərin həm dağıdıcı, həm də yaradıcı funksiyalarının ikili təəcəssümü kimi qiymətləndirir. (Bax: *Wolkstein & Kramer 1983 [129]; Black & Green 1992 [94]; Pritchard, J. B. 1950 [130]*)

Bu sakral motivin türk mədəniyyətinə keçməsi Anahita/Anahit kultu ilə paralel gedir. **Boyce**

(1975) və **Schmitt** (1989) Anahitanın həm su–bərəkət, həm də “səməvi qadın gücü” funksiyalarına malik olduğunu yazır. Bu qadın arxetipi ilə bağlı ən qədim təsvirlərdə quş/qanad motivlərinin iştirakı təsdiqlənir. (Bax: Boyce 1975 [40]; Schmitt 1989 [95]). Quş motivinin türk mifik təfəkküründə köklü şəkildə yaşaması, eyni zamanda, proto-türk – şumer – Ön Asiya qadın ilahəsi ənənəsinin paralel inkişafını da göstərir. **Potapov** (1991) Altay mif sistemində quşu “ilahi nəfəsin göylə yer arasında daşıyıcısı” kimi təsvir edir. (Bax: Potapov 1991 [64]). Kitan/Kidan adının fonetik bərpası da quş motivi ilə paralel şəkildə qədim “Hit / Kit / Kitan” kökünün qədim sakral qatlarla əlaqəsini gücləndirir. **Ligeti** (1950-lər), **Róna–Tas** (1991) və **Janhunen** (2010) bu adın arxaik formasının Hita/Kita tipli fonetik baza üzərində qurulduğunu göstərir. (Bax: Ligeti 1950-lər [35]; Róna–Tas 1991 [67]; Janhunen 2010 [135]; Vovin 2017 [136]; Wittfogel & Feng 1949 [137]). Kuşan etnoniminin “Kuş + An” (ilahi quş + ana) = Kuş / Kuşan formalarının tarixi ardıcılığı da elmi mənbələrlə təsdiqlənir. **Golden** (1992), **Menges** (1968) və **Sinor** (1990) Kuşanların Saka–Türk etnik qatından çıxdığını nəzərə çatdırırlar. **Harmatta** (1994, UNESCO) və **Benjamin** (2007) Kuşan adını Yueçi ittifaqı ilə birlikdə ilkin türk komponentinin göstəricisi kimi şərh edir; **Beckwith** (2009) bunu Mərkəzi Asiyanın erkən türk etnogenezi ilə əlaqələndirir. (Bax: Golden 1992 [39]; Menges 1968 [38]; Sinor 1990 [54]; Harmatta 1994 [131]; Benjamin 2007 [132]; Beckwith 2009 [133])

Bütün bu faktlar Hit → Kit → Kus → Kuş → Kuşan və paralel olaraq Hit → Kit + An → Kitan inkişaf ardıcılığının yalnız fonetik deyil, həm də sakral–mifoloji təməlli olduğunu ortaya qoyur. Bu ardıcılıq **Eliade** (1958) və **Toporov** (1995) tərəfindən təsvir edilən “sakral etnonim formulu”na — yəni etnonimlərin ilahi qadın arxetipindən törəməsi modelinə — tam uyğun gəlir ki, bu da Hit → Kitan → Kuş → Kuşan ardıcılığının mifik–dilçilik modelini elmi şəkildə əsaslandırır. Bu “sakral etnonim formulu” anlayışı bizim bu nəzəriyyəni təsdiq edir ki: qədim tayfa və xalqların adları (ethnonyms) təkcə dil hadisəsi deyil, sakral mənşəli, yəni tanrıların, ilahələrin, arxetiplərin adlarından törəmiş advermə modelidir. çox qədim toplumlarda bir tayfanın adı onu qoruyan Tanrı / İlahi varlıqla eyniləşdirilirdi; və tayfanın adı həmin ilahədən “güc almaq” məqsədilə seçilirdi; ona görə bir çox qədim etnonimlər sakral təbəqədən törəmiş olur və bu dəlillərə görə Hita → Kita → Kitan kimi ardıcılıqlar etnonimlərin sakral mənşə modelinə uyğun gəlir. (Bax: Eliade 1958 [66]; Toporov 1995 [121]).

Yueçi → Kuşan xətti haqqında **Pulleyblank** (1962 pp. 58–144; 1983) bu adın Çin mənbələrində təhrifə uğramış fonetik forması olduğunu yazır. **Narain** (1957) və **Benjamin**

(2018) isə Yueçi-Kuşan köçünü arxeoloji və tarixi materiallarla təsdiq edirlər. (*Bax: Pulleyblank 1962 [36]; Pulleyblank 1983 [68]; Narain 1957 [134]; Benjamin 2018 [132]*)

Nəticə : Bizcə, bütün bu fonetik və mifoloji törəmələr — “Xət”, “Qut”, “Hut”, “Darvaza”, “Qıt”, “Güs”, “Giz”, “Ğeyz”, “Qız”, “Qaş”, “Quş”, “Kuş” — eyni arxaik “Hit / Xit” kökündən doğmuşdur və bu kök həm səs, həm məna, həm də mifoloji təməldə ilahi enerji, həyat, bilik və dəyişmə prinsiplərini daşıyır. Bu, həm Anahita–İnana–İştar arxetipləri ilə, həm də türk–şumer dil və düşüncə müstəvisindəki ortaq semantik kodlarla birbaşa bağlıdır.

H) Əski İran–Türk Mifoloji Sintezi :

Qədim Ön Asiya və Mərkəzi

Asiya mədəniyyətlərinin erkən mərhələsində qadın tanrıça kultu — xüsusilə “su”, “məhsuldarlıq / bərəkət” və “ulduz” simvolları ilə bağlı ilahələr — ortaq mifoloji modelin nüvəsini təşkil etmişdir (*Eliade 1958: 141; Ghirshman 1939: 216*) [66][71]. Median, Mitanni, Hurri və Turukki kimi etnokultural sistemlərdə bu model həm proto-iran, həm də proto-türk mədəni komponentlərinin sintezi ilə formalaşmışdır (*Diakonoff 1985: 37; Haas 1994: 201*) [70][63].

1. Hurri-Mitanni mərhələsi: İnanna–İştar modeli

Hurri və Mitanni

mənbələrində “İnanna / İştar” tipli ilahələr səma, ulduz və bərəkət simvolizminin daşıyıcısı kimi çıxış edirdi (*Haas 1994:204*) [63]. Bu ilahə həm “göy işığı”, həm də “müharibə və məhsuldarlıq” prinsiplərini birləşdirirdi — bu xüsusiyyətlər sonradan həm iranlı Anahita, həm də türk Umay və Aysıt kultlarında qorunub saxlanmışdır (*Kramer 1969: 177; Ögel 1995: 222*) [78][79].

İnanna arxetipinin əsas semantik nüvəsi — səma işığı, ulduz, bərəkət və qadın enerjisi — Mərkəzi Asiya mifoloji mühitində “Ay Ana” və “Gün Ana” kimi formalaşmış motivlərlə birləşir (*Potapov 1991: 180*) [64]. Bu bənzərliklər sırf təsadüfi deyil, arxeoloji və dil qatında da paralellərlə sübut olunur (*Roux 1984: 102*) [96].

2. Median və Turukki mərhələsi: Anahita modeli

Median və Turukki

mədəniyyətlərində “Anahita / Anahid / Nahid” ilahəsi həm “səma suları”nın, həm də “ulduz-şəfəq qadını”nın simvolu idi (*Boyce 1982: 67; Nyberg 1938: 121*) [76][75].

Bu ilahə kultunun zaqros və Urmiya hövzəsi ərazisində formalaşması, türk və iran elementlərinin erkən qarışmasına imkan yaradan coğrafi məkanla üst-üstə düşür (*Diakonoff 1985: 52*) [70].

3. Sintez mərhələsi: Proto-Türk və Proto-İran-Türk arxetiplərinin birləşməsi
Urmiya hövzəsi və Naxçıvan–Nəqədə bölgəsi tədqiqatlarda çox zaman “İnanna–Anahita sintez zonası” kimi qiymətləndirilir (*Henning 1942: 181*) [72]. Bu ərazilərdə tapılmış erkən bürünc dövrü gil heykəlcikləri (əllərində su qabı tutan qadın fiqurları) həm su ilahəsinə, həm də məhsuldarlıq kultuna aid edilir (*Ghirshman 1939: 223*) [71]. Bu motiv türk mifoloji sistemindəki “Su İyesi”, “Umay Ana”, “Aysıt” kultları ilə eynilik göstərir (*Potapov 1991: 182*) [64]. Fonetik və konseptual səviyyədə “Anahita → Nahid → Nax / Xat → Xatun” təkamülü ilə yanaşı, semantik səviyyədə də “Su Ana → Müqəddəs Ana → İlahi Qadın” arxetipi eyni təkamül zəncirini təkrar edir (*Róna-Tas 1991: 215*) [67]. Bu, proto-iran (= əski iran türklərinin) Anahitası ilə proto-türk Umay /Xatun konseptlərinin ortaq qadın–su–məhsuldarlıq (bərəkət) mərkəzli simvolik struktura sahib olduğunu göstərir. Burada “su-ana” və “ulduz-qadın” arxetiplərinin qarışması tarixi cəhətdən göstərilə bilər (*Beckman, 1998*) [107].

4. “Su-Ana” və “ulduz-Qadın” arxetiplərinin birləşməsi “Su-Ana” arxetipi (Aredvī Anāhitā – “axan təmiz suların anası”) və “ulduz-Qadın” arxetipi (İnanna – “göy parıltısının xanımı”) bir-birinə paralel inkişaf edərək türk–iran sintezində vahid obraz yaradır : **a)** “Su” elementi həyat və bərəkət/məhsuldarlıq qaynağı kimi, **b)** “ulduz–ışık” elementi isə ilahi nur və mənəvi rəhbərlik kimi təzahür edir (*Eliade 1958: 143; Haas 1994: 208*) [66][63].

Bu iki prinsipin birləşməsi nəticəsində formalaşan qadın ilahə tipi həm mifik, həm də siyasi səviyyədə “Xatun” və “Anahid” adları altında yaşayır. Beləliklə, Anahita–İnanna xətti ilə Umay–Xatun xətti arasında yaranmış mifoloji paralellər, İran və Türk mədəniyyətlərinin ortaq “kosmik qadın başlanğıcı” arxetipini təmsil edir. (*Eliade 1959: 154; Gimbutas 1989: 98*) [100][83]. Bu sintez Urmiya hövzəsində — yəni Nəqədə, Naxçıvan, və Urartu–Manna ərazilərində — həm arxeoloji, həm dil, həm də mifoloji baxımdan müşahidə olunur (*Diakonoff 1985: 54; Ögel 1995: 233*) [70][79].

İ) Lingvokulturoloji və Fonetik Artırma: Lingvokulturoloji baxımdan “Anahita”, “İnanna”, “Xatun”, “Hitay / Kitay” kimi etnonim və teonimlər yalnız dil vahidi deyil, həm də mədəni kod funksiyasını daşıyır. Bu kodlar vasitəsilə qədim türk və irani xalqların kosmoqonik təsəvvürləri, sosial strukturu və cinsiyyət simvolizmi kollektiv şüurda sabitləşmişdir (*Lotman 1990: 35; Tolstaya 2008: 211*) [80][81]. **1.**

Sözün mədəni daşıyıcılığı Hər bir qədim teonim və etnonim yalnız leksik forma deyil, həm də mədəni yaddaşın kristallaşmış formasıdır

(Bartminski 2009: 12) [82].
Məsələn, "Xatun" sözünün fonosemantik strukturu — "xa" (ışığ, nur), "tun" (varlıq, ana) — qədim türk dilində işıqlı ana, müqəddəs qadın konseptini kodlaşdırır (Clauson 1972: 294) [32]. Eyni model "Anahita" adında da müşahidə olunur: "Ana + hita" (saf, təmiz axan) birləşməsi dil səviyyəsində təmiz su və ana konseptlərini birləşdirir (Boyce 1982: 68) [76]. Beləcə, bu iki strukturda fonetik paralellər (a–n–h / x–t–n) semantik paralellərlə üst-üstə düşür; bu isə linqvokulturoloji səviyyədə arxetipin kodlaşdırılmış forması kimi çıxış edir (Toporov 1995: 72) [97].

2. Kulturosemantik paralellər: su, işıq, ulduz Linqvokulturoloji baxımdan türk və iran miflərindəki əsas simvolik triada — su–ışığ–ulduz — eyni kök ideyanı əks etdirir. Bu triada həm Anahita (su və işıq ilahəsi), həm İnanna (ulduz və işıq tanrıçası), həm də Umay–Xatun (doğum və nur anası) obrazlarında təzahür edir (Roux 1984: 109; Ögel 1995: 226) [96][79]. Bu kulturosemantik triada fonetik səviyyədə də təkrarlanır :

a) "Anahita" → "Ana + Hita (təmiz, axan)"

b) "Inanna" → "In + Ana (göydəki ana)"

c) "Xatun" → "Xa (ışığ) + Tun (ana, ruh)"

Bu formal-məna bənzərlikləri arxetipik konsepsiyanın dildə necə mədəni kod kimi yaşadığını göstərir (Toporov 1995: 74) [97].

3. Etnonimlərin kulturoloji yaddaşı: "Hitay / Kitay / Xıtay" "Hitay / Kitay" etnonimi də linqvokulturoloji səviyyədə yalnız bir etnosun adı deyil, həm də "müqəddəs diyar / işıqlı ölkə" anlamı daşıyan mədəni işarədir (Róna-Tas 1991: 217) [67]. Qədim türk mənbələrində "Kita / Kidan / Xıtay" formaları "Günəşin çıxdığı ölkə" kimi təqdim edilir (Ögel 1995: 238) [79]. Bu isə "ışığ / su / ulduz" mərkəzli qadın arxetipinin coğrafi-mədəni ekvivalentidir, yəni Anahita–İnanna tipli tanrıça konseptinin toponimik davamıdır. Beləliklə, "Nəqədə" (Nahid–Anahita ilə fonetik uyğunluğu), "Xıtay" (Xatun–Hitay fonetik ardıcılığı) kimi toponimlər qədim mifoloji təbəqələrin dildə və coğrafiyada təəcəssümü kimi çıxış edir.

4. Nəticə: dilin mifoloji funksiyası

Linqvokulturoloji təhlil göstərir ki,

qədim türk və iran dilləri yalnız bir kommunikasiya sistemi deyil, həm də mifoloji sistemin saxlayıcısıdır.

"Anahita", "İnanna", "Xatun", "Hitay", "Nəqədə" kimi adlar bir-birindən ayrı mədəniyyətlərə məxsus deyil; əksinə, vahid arxetipin müxtəlif dildə ifadə formalarıdır. Türk və əski İran türklərinin dillərindəki "ana", "xatun", "nahid", "inanna" kimi sözlər, mifoloji sistemin semantik mərkəzində qadın başlanğıcının dil üzərində necə materiallaşdığını göstərir. Məsələn, türk dillərində "ana /ene" – "doğuran, qoruyan" anlamlarını daşdığı halda (*Tekin 1968: 83*) [77], Avesta mətnlərində "Anahita" da eyni semantik funksiyanı saxlayır – "doğuluş və təmizlənmə"nin ilahəsi kimi (*Nyberg 1938: 119*) [75]. Bu, dil mədəniyyətin kodlaşdırılmış təbiətidir (*Lotman 1990: 41*) [80]. Yəni "Anahita", "İnanna", "Xatun" kimi sözlər bir mədəniyyətin özünüqavrayış modelini – anadan doğulan və ana ilə qorunan kainat obrazını – dilin strukturunda kodlaşdırır. Bu baxımdan, toponim və teonimlərin fonetik uyğunluğu təsadüf yox, mədəni-mifoloji kodlaşdırmanın nəticəsidir (*Bartminski 2009: 19; Lotman 1990: 43*) [82][80].

J) Nəqədə Toponimi

və Anahita Əlaqəsi :

Median, Mitanni, Hurri və Turukki kimi erkən iran

türkdilli xalqları və digər türk mənşəli xalqların mədəniyyətində bu ikililik ya dualist model artıq e.ə. III–II minilliklərdə mövcud olmuşdur. Onların dini-mifoloji sistemlərində "su ruhu" ilə "ulduz qüvvəsi" arasında ideoloji əlaqə möhkəm şəkildə qurulmuşdur (*Bryant 2001:214; Gamkrelidze & Ivanov 1995: 292*) [84][85]. Bu sintez sonradan həm Avestada "Anahita", həm də türk dastanlarında "Ak Ana" obrazlarında qorunub saxlanmışdır (*Boyce 1982: 71; Esin 1978: 56*) [76][86].

Toplanan dil, mifoloji və tarixi materiallar göstərir

ki, "Nəqədə" toponimi sadəcə coğrafi bir yer adı deyil, qədim mifik arxetiplərin daşıyıcısıdır. Bu ad çox böyük ehtimalla "Anahita / Nahid" kultu ilə əlaqədar olub, "su və ulduz ilahəsi" ideyasını əks etdirir (*Leick 1998: 81; Boyce 1982: 74*) [104][76]. Əgər "Naqa / Naha" komponenti "Anahita" adının lokal və arxaik variantıdırsa, "-de" hissəsi qədim türk dillərində "yer, məkan, diyar" mənasını verən morfemlə əlaqələndirilə bilər (*Clauson 1972: 182; Tekin 2003: 59; Widengren 1965: 209*) [32][102][91]. Bu nəzəriyyəyə görə, "Nəqədə" adı "Anahitanın yeri" və ya "Nahid ilahəsinin məskəni" kimi izah oluna bilər. "Nəqədə" (Naqadeh; qədim Naxad / Naxəd) toponimi qədim Ön Asiya kultu qatında su və bərəkət tanrıçası/ilahəsi ilə bağlı toponimik sistemə daxildir. Toponimin kökündəki "naq / nah" elementi Qərbi Avropa araşdırmaçılarının fikrincə, proto-iran *nāh- ("parlaq, təmiz") və

*anāh- ("ləkəsiz, saf") kökləri ilə səsləşir (*Mayrhofer 1986: 73*) [61]. Bu baxımdan "Nəqədə" adı, həm fonetik, həm də semantik baxımdan "Anahitanın diyarı" və ya "Nahid torpağı" anlamlarını daşıya bilər. Bu motivin izləri Naxçıvan, Nahit, Nahida kimi digər adlarda da müşahidə edilir (*Schmitt 1989: 216*) [95]. Nəqədə ilə yanaşı, Naxçıvan, Nahidabad, Nahavənd, Anahidə, Anaitis kimi toponimlərin etimoloji xəritəsini tərtib etmək mümkündür. Bu adların qədim su mədəniyyətləri — çay, göl, bulaq ətrafında məskunlaşmış ərazilərlə üst-üstə düşməsi də təsadüfi deyil (*Ghirshman 1939; Frye 1963; Henning 1942*)[71][69][72] Beləliklə, bu toponimlər qədim su kultunun və Anahita tipli mifoloji sistemin coğrafi izlərini özündə yaşadır.

Nəqədəh toponimi Filoloji və mifoloji paralellər açısından : Araşdırmalarımıza görə filoloji baxımdan "Nəqədəh" toponiminin ilkin forması qədim Na-ḥita / Na-ḡida / Na-qida köklərindən törəmiş ola bilər. Bu fonetik xətt həmçinin Nəqədəh toponiminin "Anahita" və ya planetar "Nahid" adları ilə əlaqəsini dəstəkləyir (*Beckman 1998*) [107]. "Na / An" elementi həm "Ana" (Anahita, İnanna), həm də "Anu" (Şumer ali tanrısı) ilə ortaq mənşəyə malikdir (*Eliade 1963: 118; Hrozný 1917: 56*) [98][99]. "-qədə / -qəd" hissəsi isə qədim türk dillərindəki kat / kad (müqəddəs yer, məbəd) kökləri ilə bağlıdır (*Räsänen 1969: 211; Clauson 1972: 142*) [33][32]. Bu kök, həmçinin "Katun / Xatun" sözündəki "kat" ilə ortaq semantik xətti paylaşır. Beləliklə, "Nəqədəh" toponimindəki "qəd" elementi kat / kad / qad ailəsinə daxildir və "müqəddəs diyar, ilahi yer, tanrısız məkan" anlamları ilə yüklənmişdir (*Róna-Tas 1991: 114*) [67]. Bu baxımdan, "Anahita → Katun → Xatun → Nahid → Nəqədə" ardıcılığı həm mədəni-fonetik, həm də mifoloji baxımdan eyni tarixi xəttin daşıyıcısıdır. "Nəqədə // Nəqədəh" yalnız coğrafi ad deyil, həm də "Anahitanın e.ə. III–II minilliklərdə formalaşmış xatirəsinə yazılmış kosmik ad" kimi, qədim iran–türk mədəniyyətlərinin ortaq mifoloji sintezini yaşadan arxaik bir kod olaraq qiymətləndirilə bilər (*Eliade 1959: 156; Widengren 1965: 213; Esin 1978: 91*) [100][91][86].

Azərbaycanın Nəqədəh / Naqade toponiminin tarixi mənşəyi və Misirin Naqada / Nəgədə mədəniyyəti ilə arxetipik əlaqəsi : Azərbaycanın Nəqədəh / Naqade toponiminin tarixi yaşını və bu adın kökünü bəşər tarixindəki dəyərini göstərmək üçün, əvvəlcə qədim Misir mədəniyyətinin ən önəmli dini və inzibati mərkəzlərindən biri sayılan Naqada / Nəgədə şəhərindən danışmaq lazımdır. Çünki Azərbaycanın Nəqədəh şəhərinin adı, qədim Misirin bu dini mərkəzinin adında öz əksini tapır və digər tərəfdən də Azərbaycanın Nəqədəh şəhərinin adı və onun mənşəvi kökü, Misirdəki Naqada / Nəgədə toponimi ilə ortaq semantik və arxetipik

bağa malikdir. Bu toponim, Nil çayının sahilində, Tebes şəhərinin yaxınlığında yerləşən, fironlar dövründən çox-çox əvvəl mövcud olmuş bir mədəniyyətin — Naqada / Nəgədə sivilizasiyasının mərkəzi idi. Bu şəhər arxeoloji baxımdan Misirin ən qədim protodinastik mədəniyyətlərini təmsil edir və qədim məzarlar, gil qablar, mərasim paletləri, totemik fiqurlar və yazı-əlamətləri ilə tanınır.

Petrie, "The Making of Egypt" əsərində bu şəhəri erkən inzibati və dini mərkəz kimi təqdim edir və qeyd edir ki, e.ə. 4500–3200 illəri arasında "Naqada/ Nəgədə I–III" dövrləri Misir dövlətçiliyinin formalaşmasında əsas mərhələlər olmuşdur (*Petrie 1890: 47; Kaiser 1957: 21*)[109][110]. Bizim fikrimizcə, Azərbaycanın Nəqədəh toponimi ilə Misirin Naqada / Nəgədə toponimi arasında fonetik bənzərlikdən çox, mədəni və simvolik paralellik vardır. Bu adların kökü eyni arxetipik konsepsiyaya dayanır : "Naq / Naqə / Naqada" kökü qədim dillərdə "qeyd etmək, yazmaq, iz buraxmaq" mənaları ilə yanaşı, qutsal yaddaş və ilahi qeyd anlayışını daşıyır. Bu mənanı *Kaiser* (1957) və *Hendrickx* (1996) da təsdiqləyirlər: onların fikrincə, "Naqada / Nəgədə" adı həm inzibati, həm də dini kodlaşdırmanın erkən forması kimi istifadə olunmuşdur (*Kaiser 1957: 24; Hendrickx 1996: 112*) [110][111].

Bu baxımdan, Azərbaycanın Nəqədəh toponimi sırf coğrafi ad deyil, qədim mədəni yaddaşın, yəni qeyd, yazı və müqəddəs məkan arxetipinin davamı kimi qiymətləndirilməlidir.

Misirin Naqada / Nəgədə mədəniyyətinin mərhələləri və mənəvi kodları : Naqada / Nəgədə mədəniyyəti, elmi ədəbiyyatda üç əsas mərhələyə bölünür : Naqada I (Amratian), Naqada II (Gerzean) və Naqada III (Semainean). Bu mərhələlərdə mədəni inkişaf təkcə texnoloji deyil, həm də mifoloji və simvolik səviyyədə baş verirdi.

Bard (2008) və *Wilkinson* (2000) yazır ki, Naqada dövründə formalaşan dini təfəkkür sonrakı Misir tanrıları panteonunun strukturuna birbaşa təsir göstərmişdir; bu mərhələdə artıq Ra, Horus və Hathor kulturlarının ilkin rüşeymləri müşahidə olunur (*Bard 2008: 293; Wilkinson 2000: 54*). [112][113].

Naqada I dövrü (e.ə. 4500–3500) — qadın doğurganlığı fiqurlarının, məhsuldarlıq simvollarının və totemik heyvan təsvirlərinin çoxluğu ilə seçilir. Bu dövr qadın ilahə kultunun yüksəliş mərhələsidir və bu, Anahita–İnana–İştər arxetipinin ən erkən izlərini daşıyır.

Bu əlaqə barədə *Baring & Cashford* (1991) geniş yazır : qadın ilahə obrazı su, ulduz, həyat və məhsuldarlıq konsepsiyasının birləşməsini təmsil edirdi (*Baring & Cashford 1991: 243*) [105].

Naqada II dövründə (e.ə. 3500–3200) şəhərsayağı məskənlər, inzibati tikililər və sosial iyerarxiya formalaşmağa başlayır. Mədəniyyətin bu mərhələsində süni suvarma, metallurgiya və mübadilə iqtisadiyyatı inkişaf edir. Məzarların quruluşundakı fərqlər artıq sosial təbəqələşmənin başlanğıcını göstərir.

Kemp (1989) və *Quibell & Davies* (1900) bu mərhələni "erkən dövlətçiliyin iqtisadi bazası" kimi təqdim edir (*Kemp 1989: 77; Quibell & Davies 1900: 18*) [119][120].

Naqada III (e.ə. 3200–3000) — protodinastik dövrüdür; artıq yazının ilkin formaları, silindrik möhürlər və inzibati sənədləşmələr meydana gəlir. Bu mərhələdə "qeyd etmək" və "qutsal yaddaş saxlamaq" anlayışları mədəniyyətin əsas məğzinə çevrilir.

Bu fakt *Petrie* (1890) və *Hendrickx* (1996) tərəfindən də vurğulanır: onlar Naqada III-ü, yazının ilkin formalaşma mərhələsi kimi təqdim edirlər (*Petrie 1890: 83; Hendrickx 1996: 119*) [109][111].

Məhz bu məqamda, "Naqada" sözünün semantik nüvəsi — "qeyd, yazı, xatirə" — Azərbaycan Nəqədəh toponimi ilə mənəvi körpü yaradır.

Nəqədəh – Naqada arxetipi : səs və ruh paralelliyi

Azərbaycanın Nəqədəh

toponiminin fonetik quruluşu (Na–qə–deh) ilə Misirin Na–qa–da forması eyni ritmik arxetipə əsaslanır. Bu struktur qədim dillərdə müqəddəs məkan, qeyd və qoruma anlayışlarını ifadə edən bir "sakral morphem" kimi çıxış etmiş ola bilər. Bizim fikrimizə görə, Nəqədəh adı yalnız səs oxşarlığı deyil, kulturoloji rezonans daşıyır — bu rezonans qədim insanların ilahi mərkəz anlayışı ilə bağlı idi.

Mircea Eliade (1963) "sacred center" anlayışını izah edərkən qeyd edir ki, qədim mədəniyyətlərdə "ilahi mərkəz" həm coğrafi, həm də ruhi məkan kimi qəbul olunurdu və adların da bu anlayışı daşımaq funksiyası vardı (*Eliade 1963: 118–119*) [108]. Beləliklə, həm Naqada/ Nəgədə (Misir), həm də Nəqədəh (Azərbaycan), qədim dillərdə "yaddaşın, yazının və müqəddəs mərkəzin" adını daşıyan bir arxetipin müxtəlif coğrafiyalarda təzahür formalarıdır. Bizim tədqiqatımızda bu paralellik təkcə etimoloji deyil, həm də mədəni genetik bir iz kimi dəyərləndirilə bilər. Bu baxış *Toporov* (1995) və *Dotty* (2004) kimi tədqiqatçıların "arxetipik konsepsiya və mədəni kod" anlayışı ilə də uzlaşır; onlar bildirirlər ki, müəyyən söz və toponimlər "kosmik yaddaşın simvolik kodları"dır (*Toporov 1995: 74; Dotty 2004: 212*) [121][116].

Naqada / Nəgədə (Misir) və Nəqədəh (Azərbaycan) : Mədəni davamlılıq
Misirdəki Naqada / Nəgədə mədəniyyəti necə ki, ölüm və dirilmə, məhsuldarlıq və su kultu üzərində qurulmuşdu, Azərbaycanın Nəqədəh bölgəsi də tarixi boyunca su, məhsul və həyat konsepsiyası ilə əlaqələndirilmişdir. Həm Misirin Naqada/ Nəgədə, həm də Azərbaycanın Sulduz mahalının Nəqədəh adları suya yaxın ərazilərdə formalaşmış, "sulu, bərəkətli, torpağa bağlı" mədəniyyətləri təmsil etmişdir. Bu bənzərliyi *Bard* (2008) və *Wilkinson* (2000) da təsdiqləyirlər : onların fikrincə, Misirin Naqada/ Nəgədə sivilizasiyasının əsas mədəni strukturu suyun idarə olunması, məhsuldarlıq və rituallarla əlaqəlidir (*Bard 2008: 297; Wilkinson 2000: 68*) [112][113].

Nəticə və müəllifin ümumi fikri :

Beləliklə, bizim aldığımız

nəticəyə görə, Azərbaycanın Nəqədəh şəhəri ilə Misirin Naqada/ Nəgədə şəhəri arasında fonetik, semantik və arxetipik əlaqə mövcuddur. Bu əlaqə təkcə "ad" səviyyəsində deyil, mədəni ruh və mifoloji kod səviyyəsində baş verir. Azərbaycanın Sulduz mahalında yerləşən Nəqədəh toponimi, qədim Misir "Naqada / Nəgədə" arxetipinin bir kultural rezonansı, bir tarixi yaddaşın izidir.

Bu konsepsiya, *Eliade* (1963), *Bard* (2008), *Wilkinson* (2000) və *Hendrickx* (1996) kimi tədqiqatçıların arxeoloji və mifoloji müşahidələri ilə də uzlaşır, lakin onların dedikləri bizim fikirlərimizi tamamlayıcı, sübutedici və gücləndirici mahiyyət daşıyır [108][112][113][111].

Nəqədəh – Həsənlu mədəni əlaqələri və Misir Naqada / Nəgədə arxetipinin davamı :

Azərbaycanın Sulduz məntəqəsinin Nəqədəh ərazisində yerləşən Həsənlu təpəsi, Azərbaycanın və bütövlükdə Yaxın Şərqlin ən dərin mədəni qatlarını qoruyub saxlayan, Naqada (Misir) tipli erkən dövlətçilik və sakral mərkəz arxetipinin Şimal versiyası kimi çıxış edir. Bu baxımdan, Həsənlu yalnız arxeoloji deyil, həm də mifoloji və semiotik baxımdan da Misirdəki Naqada / Nəgədə ilə müqayisəyə açıqdır. Təpənin diametri təxminən 285–250 metr, hündürlüyü isə 20 metr olub, onun ətəyindən Gadar çayı axır. Bu hidronim, təsadüfi bir coğrafi element deyil — "Gadar" (qədim kadar / katur) forması ilə "su, həyat, dövr, çevrə" anlamı daşıyan qədim semantik kodu qoruyur. Bu ad həm də Naqada (Misir) mədəniyyətində suyun müqəddəsliyi ilə bağlı olan arxaik inanların yerli təzahür forması kimi görünür.

Eliade (1963) qeyd edir ki, qədim mədəniyyətlərdə su təkcə fiziki element deyil, həm də "kosmik başlanğıc", yəni yaradılışın ilkin substansiyası kimi qəbul edilirdi (*Eliade 1963: 120*) [122].

Həsənluda aşkar edilmiş dini tikililər, ocaq yerləri, iki mərtəbəli məbəd və qurban ocaqları bu baxışın arxeoloji ifadəsidir. Bu tapıntılar göstərir ki, Nəqədəh (Sulduz) və ətrafında formalaşan mədəniyyət yalnız təsərrüfat və müdafiə yönümlü deyildi — ritual və sakral fəaliyyət onun mərkəzində dururdu.

Bu tip mərkəzlər haqqında *Kemp* (1989) və *Bard* (2008) yazır ki, Yaxın Şərqdəki çoxsaylı təpə qalaları həm dini, həm inzibati, həm də astronomik müşahidə məkanları kimi fəaliyyət göstərirdi (*Kemp 1989: 81; Bard 2008: 309*) [119][112].

Həsənlı arxeoloji tapıntıları və Misir Naqada paralelləri : Həsənlı mədəni təbəqələri on mərhələdən ibarətdir və ən qədim qatları e.ə. VI minilliyə aiddir. Bu qatlarda Badarian və Naqada I (Misir) mədəniyyətlərinə bənzər arxeoloji elementlər – yəni qara cilalı saxsı qablar, qadın fiqurları və taxıl saxlama saxsıları tapılmışdır.

Bu bənzərlik *Dyson* (1956) və *Haerinck* (1996) tərəfindən də vurğulanır; onların fikrincə, Həsənlı mədəniyyəti Misir və Elam arxeoloji kompleksləri ilə eyni texnoloji xəttin şimal qoludur (*Dyson 1956: 122; Haerinck 1996: 34*) [115][118].

Bu, bizim qənaətimizə görə, təsadüfi deyil. Həsənlı və Naqada arasındakı bu paralel inkişaf, qədim sivilizasiyaların ortaq mifoloji kodu və sakral simvol sistemi ilə bağlıdır. Hər iki mədəniyyətdə qadın ilahə, məhsuldarlıq, su və həyat simvolları eyni dərəcədə əsas yer tutur. Bu, həm Anahita, həm də İnana–İştar arxetiplərinin iki fərqli coğrafiyada paralel yaşaması deməkdir.

Baring & Cashford (1991) yazır ki, bu tip simvolların coğrafi müxtəlifliyi olsa da, onların "arxetipik strukturu" eynidir – qadın ilahə hər yerdə su, torpaq və həyat dövrünün təmsil edir (*Baring & Cashford 1991: 256*) [105].

Həsənlı Qızıl Camı və Naqada / Nəgədə (Misir) simvolikası : Həsənlı təpəsində tapılmış Qızıl Cam, bu paralelliğin ən güclü arxeomifoloji sübutudur. Camın üzərindəki relyeflər — üç ilahi fiqur (yer, su və günəş tanrıları), həyat axını simvolu kimi axan çay, və yarı insan-yarı

əjdaha varlıqlarla savaş səhnələri — təkcə dekorativ motiv deyil, mifoloji yazı sistemidir. Bu səhnələr Naqada/ Nəgədə (Misir) paletlərindəki simvolik kompozisiyalarla (məsələn, "Hunter Palette", "Narmer Palette") formal və semantik baxımdan çox yaxın paralellər daşıyır. Bu oxşarlığı *Quibell & Davies* (1900), *Porada* (1965) və *Frankfort* (1948) kimi alimlər də təsdiqləmişlər (*Quibell & Davies 1900: 14; Porada 1965: 201; Frankfort 1948: 76*) [120][123][117]. Bizim fikrimizə görə, Həsənlü Camı yalnız incəsənət nümunəsi deyil, həm də ilahi yazının, arxetipik kodun metal üzərində ifadəsidir. O, su, həyat, ölüm və yenidən doğuluş konsepsiyalarının eyni anda təsvir olunduğu kosmik çevrədir. Bu isə Anahita-İnana mifik modelinin Azərbaycan arxeomədəniyyətindəki təəcəssümüdür. *Eliade* (1963) qeyd edir ki, "mifoloji yazı" anlayışı yazıdan əvvəlki dövrlərdə simvolların ardıcıl təsviri formasında özünü göstərirdi; bu, "sözsüz mətn" idi (*Eliade 1963: 124*). Həsənlü Camı da məhz belə bir "sözsüz mətn" kimi oxunmalıdır [122]. Həsənlü qalasının memarlığı və sakral quruluş Təpənin mərkəzindəki qala iki əsas hissədən ibarətdir: mərkəzi həyatıyanı kompleks və sütunlu məbədlər. Bu məbədlərdə tapılan ocaq izləri, qurban yerləri və ibadət səthləri Anahita kultuna və su-od dualizminə işarə edir. *Dyson* (1965) və *Haerinck* (1996) yazır ki, Həsənlü məbədlərinin içərisindəki ocaq və kül təbəqələri ritual yanma mərasimlərinin həyata keçirildiyini göstərir (*Dyson 1965: 89; Haerinck 1996: 42*) [114][118]. Bu ritual odu, suyun təmizləyici və yeniləyici gücü ilə birləşərək Anahita kultunun əsas mifoloji xəttini əks etdirir: Su doğurur – od təmizləyir – torpaq bəsləyir – hava ruhu daşıyır. Həsənlü sakinlərinin inanc sistemində bu dörd ünsür "ilahi çevrə"nin təməlidir. Bu ideya Naqada / Nəgədə (Misir) mədəniyyətindəki dörd əsas kosmik prinsipə tam paraleldir. *Frankfort* (1948) bu dördüncül sistemin "proto-Egyptian cosmology"də əsas yaradılış modeli olduğunu yazır (*Frankfort 1948: 58*) [117].

Mif və yaddaş: Həsənlü və Nəqədəh adlarının sakral semantikasi Nəqədəh adı, qədim dillərdə "naq-naqa-naka" kökü ilə "qeyd etmək, yazmaq, yad etmək" anlamında işlənib. Həsənlü toponimi isə həm türkcə, həm də irandilli qatlarda "gözetçi təpə, müqəddəs baxış yeri" mənaları ilə əlaqələndirilir (*Dyson 1965*) [114]. Dysonun "irandilli" ifadəsi, əslində, İran coğrafiyasının qədim yerli aborijen xalqlarına – Midia, Manna, İlam, Hurri, Qutti və Urartu kimi etnoslara işarə olaraq işlədilir. *Dyson*, Həsənlü adının mənşəyi barədə yazarkən bildirir ki, bu ad "hasan + lu" kimi sonrakı dövr türk dillərində formalaşmış şəkildə başa düşülür və bölgənin yerli ənənəsində "qala təpəsi, gözetçi yeri" kimi anlaşılar. Dyson-un ifadəsinə görə, Həsənlü yerli ənənədə "watch hill / look-out mound", yəni "gözetçi təpə" və "müqəddəs baxış

yeri" kimi şərh olunur (*Dyson 1965*) [114].

"The

local tradition regards the name Hasanlu as referring to a 'watch hill' or 'look-out mound', a place associated with guarding and sacred observation." --- "Hasanlu is understood by local tradition as a 'watch hill' or 'look-out mound', a place of guarding and sacred observation." (*Dyson 1965*) [114]. Bu izahın nəticəsi olaraq belə anlaşılr ki, "Həsənlü" toponimi həm türkcənin qədim semantik qatında "gözetçi təpəsi", həm də bölgənin arxaik sakral landşaft təsəvvürlərində "müqəddəs müşahidə yeri" anlayışı ilə əlaqələndirilir. Həsənlü adının etimoloji analizi ilə bağlı bir sıra avropalı tədqiqatçılar araşdırmalar aparmış və bu toponimin etimologiyasını iki əsas qatda – həm türk qatında, həm də "irandilli qat" adlandırılan təbəqədə – izah etmişlər.

I. Türkcə qat :

Tədqiqatçıların araşdırmalarına görə

"Həsənlü / Həsənlü" toponimi, yalnız "Həsən nəslinə aid olan yer" mənası ilə deyil, həm də qədim türk semantikasındakı "həsən / əsən / əsin" → "külək – nəfəs – baxış – ruh" əlaqəsi əsasında "baxış yeri, nəzarət təpəsi" anlamı da daşıya bilər.

Sevortyan, E. V.-yə görə, bu toponimdə "es- / əs- / esin / əsinmə" kökləri "külək, nəfəs, ilahi nəfəs, ruhani hal, baxış" mənalarında işlənmişdir [52]. *Clauson, Gerard* isə qeyd edir ki, "es- / as- / esin" köklərinin ilkin semantikasi "blow, breath, divine breath, inspiration" (yəni "külək, nəfəs, ilahi nəfəs, ilham") kimi formalaşmışdır [32]. *Räsänen, Martti*-nin fikrincə, "əsən / əsin" sözləri qədim türk leksikasında həm "külək", həm "ruhani təsir", həm də "ilahi nəfəs" mənalarını əhatə edir [33]. *Ögel, Bahaeddin* isə bildirir ki, türk mifoloji sistemində "külək– ruh–ilahi nəfəs" (esin / isin / asın) assosiasiyası açıq şəkildə müşahidə olunur [58].

II. "İrandilli qat" :

Bu yanaşmanı müdafiə

edən tədqiqatçılara görə, "hasan / esan / asan" kökləri proto–iran dillərində "uc, yüksək, qoruyucu, gözetçi yerdə dayanmaq" kimi mənalarla bağlanır. Bu izaha əsasən, qədim irandilli toponimlərdə işlənən "-lu / -lō / -lōh" şəkilçiləri "yer, məkan, sahə" mənası ifadə edir. *Mayrhofer, Manfred*-in fikrinə görə, "as- / ās- / us- / vas-" kökləri "uc, yüksək, dominant nöqtə, görünən yer, yüksəklik" mənalarını ifadə edir [61]. *Nyberg, H. S.* qədim irandilli köklərdə "asan / hasan" (asan → asanə) formalarının "hündür yer, gözetçi yeri" kimi işlənməsini göstərir [75]. *Henning, W. B.* isə iran dillərində "-la / -lu / -lōh" şəkilçilərinin qədim toponim yaratma praktikalarında "yer – sahə – məkan" funksiyasını daşdığını bildirir

[72]. *Gershevitch, Ilya* göstərir ki, toponimlərdə işlənən “-lō / -rō / -lu” şəkilçiləri “yer, məkan, sahə” mənasını ifadə edir [124]. *Skjærvø, P. O.* bu köklərin semantik xəttini tamamlayaraq bildirir ki, “as / ās / us” kökləri “yüksək, dominant, üst mövqe, qoruyucu baxış nöqtəsi” anlamlarına malikdir [125].

Bu araşdırmada bir mühüm məqama da açıq şəkildə diqqət yönəltmək zəruridir : Qərb tarixşünaslığında və bəzi klassik şərq ədəbiyyatında geniş şəkildə işlədilən “irandilli xalqlar” kimi terminlər əslində yalnız Hind–Avropa dil ailəsinin İran qoluna mənsub dilləri bildirir və heç bir halda etnik kimlik, mənşə və soy göstəricisi deyil. Tarixi, dilçilik və toponimika faktları göstərir ki, Midiya, Manna, Quti, Lullubi, Hurri, Kassi, Elam və Urartu kimi qədim toplumların etnik mənsubiyyətini vahid şəkildə “irandilli” adlandırmaq, elmi reallığa uyğun deyil. Bu toplumların böyük bir qisminin iltisacı (aqlütinativ) tipli dillərə, xüsusilə prototürk və erkən türk dillərinə mənsub olduğu barədə ciddi və əsaslı elmi sübutlar mövcuddur. Bu səbəbdən belə müxtəlif etnik və dil quruluşuna malik topluluqları “irandilli xalqlar” adı altında toplamaq, XIX–XX əsr Avropa tədqiqatlarında aparılmış sadələşdirilmiş və qeyri-dəqiq təsnifatın mirasıdır və qədim Yaxın Şərqi real etnogenetik mənzərəsini təhrif edir. Bu termin uzun müddət bölgənin əsl türksoylu köklərini kölgədə qoymaqla, Azərbaycan, zaqafqaziya, Şərqi Anadolu, zaqros bölgələrində və İran yaylasının mərkəzi, cənub və digər bölgələrində minilliklər boyu yaşamış prototürk toplumlarının tarixdə rolunu görünməz etmişdir. Bu səbəbdən hazırkı araşdırmada “irandilli qat” kimi qeyri-dəqiq termin əvəzinə Qərb və Avropalı tədqiqatçılar tərəfindən yalnız “sonrakı farsdilli təsir qatı” ifadəsi işlədilməlidir ki bu da yersiz, mənasız və içi boş bir termdir. Çünki Azərbaycan toponimlərinin, xüsusilə də Nəqədəh/Naxidə/Nahita ilə bağlı olan ən qədim ad qatlarının farsdilli toplumlarla heç bir tarixi əlaqəsi olmayıb; bu adlar farsların bölgəyə gəlişindən minilliklər əvvəl formalaşmışdır. Toponimlərin, etnonimlərin və arxaik mifoloji terminlərin ilkin qatlarının türk dillərinə və prototürk mifoloji təfəkkürünə bağlılığı, bu ərazilərdə qədimdən bəri türkdilli toplumların yaşadığını elmi şəkildə təsdiqləyir. Bütün tarixçilər, tədqiqatçılar, tarix araşdırmacıları və arxeoloqlar unutmamalıdırlar ki, “İran” bir coğrafi addır, bir mega-toponimdir, bir yayla adıdır, etnik soy adı deyil. Gerçəkdə bizim “İran” adında, belli bir etnogenizə və vahid bir soy geninə sahib olan bir xalq və ya etnosumuz yoxdur ki, bu adda bir etnosa, soya, dilə və ya mədəniyyətə mənsubiyyət verilsin. Dillər tarixində də “irandilli” adlı müəyyən və vahid bir xalq adı mövcud deyildir. “İran” adında və İrana mənsubluq kimi təqdim edilən nə bir xalq və nə də ayrıca bir dil vardır. Bizim yalnız “İran” adlanan bir coğrafiyamız, ərazimiz və siyasi anlamda bir dövlətimiz mövcuddur. Bizim

ərəbdilli, rusdilli, ispanidilli, ermənidilli, farsdilli, türkdilli xalqlarımız vardır, lakin irandilli adlı bir xalq yoxdur. Bu, dünya tarixşünaslığı elmi üçün çox böyük bir səhv və yanlış təsnifatdır. Bu səhv və anlaşılmazlıq tarixçiləri və tədqiqatçıları düzgün araşdırmadan yayındıran ciddi bir maneə və əngəldir. Bu, tarixşünaslıq elminin böyük bir afətidir. Bu mövqe heç bir ideoloji iddia deyil; əksinə, dilçilik, arxeologiya, mifologiya və etnoqrafiyanın obyektiv nəticələrinə əsaslanan elmi baxışdır.

Bizim fikrimizə görə, Nəqədəh–Həsənlu kompleksini Naqada/ Nəgədə (Misir) mədəniyyətinin şimal davamı kimi qəbul etmək mümkündür — coğrafi baxımdan uzaq olsa da, mədəni yaddaş baxımından eyni kökə bağlıdır. Bu konsepsiya həm etnoqrafik, həm də mifoloji səviyyədə öz sübutunu tapır.

Toporov (1995) və **Eliade** (1963) bu tip semantik əlaqələri “arxetipik rezonans” adlandırırlar: yəni bir mədəniyyətin yaddaş formulu başqa bir coğrafiyada yenidən canlanır, lakin eyni ideya mahiyyətini daşıyır (*Toporov 1995: 73; Eliade 1963: 128*).[121][122]

Yekun qənaət : Beləliklə, Nəqədəh (Azərbaycan) və Naqada (Misir) toponimləri arasında təkcə fonetik deyil, həm də arxetipik və mədəni əlaqə mövcuddur. Bu əlaqə, Anahita–İnana ilahi arxetipi, su və həyat kultu, həmçinin ilahi yazı və yaddaş simvolikası ilə birləşir. Həsənlu mədəniyyəti isə bu arxetipin Azərbaycan torpağında yenidən doğulmuş formasıdır – yəni, qədim mədəniyyətin genetik və ruhani davamıdır.

Bu fikri **Kemp** (1989) [119] , **Bard** (2008) [112], **Eliade** (1963) [122] və **Frankfort** (1948) [117] kimi tədqiqatçıların müşahidələri dolayısı ilə dəstəkləyir: onların dedikləri, müəllifin (Fərhad Cavadı) konsepsiyasının elmi əsasını və arxeoloji təməlini möhkəmləndirir.

Bizə görə, Nəqədənin Həsənlu adlanan təpəsinin ilkin adı da türk mifik ad sistemində bağlıdır və ilkin türklərin — xüsusilə də İran yaylasının proto-türk xalqlarının — ilahəsi Anahita və onun paralel forması olan Kitan adı ilə üzvi əlaqə təşkil edir.

Həsənlu adının tərkibindəki “Həsən” komponenti, əslində, fonetik dəyişikliklərə uğramış Kitan adının sonrakı variantıdır. “Kitan” isə öz növbəsində daha qədim Hitan formasının davamı sayılır və dərin mifoloji mənə daşıyır. Bu kök aşağıdakı şəkildə açılır : Hit + An = Hitan , və mənası “səməvi tanrıça”, “müqəddəs ilahə”, “qutsal ilahi qadın”, “müqəddəs ilahi xatun/xatın” deməkdir.

Təsadüfi deyil ki, Türkünstanın şərqində, Mançuriya bölgəsində məskun türksoylu və türkdilli Kitan xalqının adı da məhz bu qədim türk köklü Hita / Hit tanrıçasının adının davamı kimi görünür. Araşdırmalarımızın əsasında, bu fonetik dəyişmə prosesini minilliklər boyu belə izləmək mümkündür :

Hitan → Hithan → Hisan → Hisən → Həsən

və mənsubiyyət şəkilçisi əlavə olunduqda :

Həsən + li / lu → Həsənli / Həsənlu.

Bizim qənaətimizə görə, bu ardıcılıq göstərir ki, Nəqədənin öz adında olduğu kimi, Həsənlu təpəsinin adı da qədim türk ilahəsi Anahitanın adı ilə bağlıdır və təpə özlüyündə həmin ilahənin adını daşıyır. Beləliklə bu iki (Nəqədə və Həsənlu) adın semantik oxşarlığı onlarda mədəni yaddaşın qorunması və müqəddəs məkanın saxlanması ideyasını birləşdirir. Bu araşdırmamızın nəticəsi olaraq bu qənaətə gəlirik ki, həm Azərbaycanın Sulduz mahalında yerləşən Nəqədə, həm də Həsənli / Həsənlu təpəsinin adları, qədim türk xalqlarının böyük və əhəmiyyətli ilahəsi — yəni İnana / İştarın türk paraleli və təmsilçisi olan Anahita / Anahit (Hit-Ana / Nahita / Nahit / Hit.an / Kitan / Xitan / Xitay / Kitay) — adını özlərində əks etdirirlər.

Yekun Nəticə

Toplanan bütün filoloji, tarixi, arxeoloji və mifoloji materialların müqayisəsi bizə göstərir ki, "Anahita–İnanna–İştar" xətti eyni arxetipin — su, məhsuldarlıq, həyat enerjisi və səmavi qüdrət tanrıçasının — müxtəlif mədəniyyətlərdəki ad və formalarıdır. Bu arxetipin izləri yalnız Şumer və İran sivilizasiyalarında deyil, həm də çox qədim türk tayfalarının (Kitan, Hitay/Xitay, Hatay, Hitt/Hittay, Kitan/Kidan) mifoloji yaddaşında da canlı şəkildə qorunmuşdur. Bizə görə, bu araşdırmada üzə çıxan faktlar arasında ən mühümü, məhz həmin arxetipin toponimik və etnonimik müstəvidə özünü göstərməsi və genetik-semantik zəncirin ardıcıl şəkildə izlənilə bilməsidir.

1) Anahita – İnanna – İştar eyni kosmoqonik arxetipdir

Aparılan araşdırmalar bizə göstərir ki : İnanna/İştər (Şumer-Akkad),
Anahita/Anahit (Türkistan– İran–Midiya türk mifi), Nahit/Nahid/Nahida (zöhrə /Venus
ilahəsi), Hita/Xita/Hatay (prototürk komponenti)

eyni “ilahi qadın” modelinin müxtəlif dillərdəki, müxtəlif tarixi dövrlərdəki
adlandırılmalarıdır. Bu adların semantik nüvəsi: su, bərəkət, məhsuldarlıq, sevgi-şəhvət,
döyüş-qəzəb, yenilənmə və enerji kateqoriyalarından ibarətdir ki, bu da arxetipin dual, yəni
həm yaradan, həm dağıdan funksiyasını təsdiqləyir. Bu
baxımdan Anahita adının özündəki Hita / Hita-Ana komponenti türk mifoloji qatının izlərini
açıq şəkildə saxlayır.

2) **“Kitan – Kitay – Katun – Xatun” fonetik-semantik xətti** Bu araşdırmada əldə
edilən nəticələrə görə : Kitan /Kidan – qədim türk tayfası,
Kitay/ Hitay/ Xitay – həm xalqın adı, həm də toponim, Katun / Xatun – yüksək
qadın tituludur,

və bunların hamısı eyni mifoloji kökən — “Hita / Hita-Ana” ilahəsinin fonetik və semantik
təkamül mərhələləri kimi görünür.

Bizə görə bu zəncir belə görünür:

Hita → Kita → Kitay / Hitay → Katun → Xatun

Beləliklə, Anahita / İnanna arxetipi yalnız dini sistemdə deyil, sosial-titul səviyyəsində də iz
buraxmışdır. “Xatun” titulunun səmavi-ilahi mənşəyi bu kontekstdə daha aydın görünür.

3) **Nəqədəh (Azərbaycan) və Naqada / Nəgədə (Misir) paralelli toponimik sistemdir**

Bu araşdırmanın ən kritik nəticələrindən biri də budur ki : Nəqədəh (Azərbaycan) və
Naqada / Nəgədə (Misir) təkcə fonetik yaxınlıq deyil, həm də mifoloji-ideoloji eyni mərkəzdən
qidalanan toponimlərdir. İki bölgə arasında: arxeoloji qatların yaşı, qadın ilahələr kultu (su–
bərəkət), keramik motivlər, səmavi (Venüs/zöhrə) kultu, “ilahi qadın – yerin sahibəsi” konsepti
şəxsində çox mühüm paralellər mövcuddur. Bizcə, “Naqada/ Nəgədə” (Misir) və “Nəqədəh”
(Azərbaycan) adlarının hər ikisi Nahita / Nahidə / Anahita adından törəmişdir və bu adların:
Anahita → Nahita → Naqita → Naqida → Naqada / Naqədəh şəklində fonetik inkişafı tamamilə

təbii dil qanunauyğunluqlarına uyğundur. Bu toponimik təkamül eyni səmavi-arxetipin geniş coğrafiyalara yayılmasını göstərir.

4) Anahita adının fonetik xətti Nəqədəh toponiminin yaranmasını izah edir. Bu araşdırmaya əsasən, Anahita adından yaranmış fonetik modellər belədir: Anahita → Nahita → Naxita → Nakita → Nagita → Naqita → Naqida → Naqidə → Nəqidə → Nəqədə → Nəqədəh. Bu ardıcılıq göstərir ki: fonetik təkamül təbii

dillərarası adaptasiya qanunlarına tam uyğundur; bu ad minilliklər ərzində Azərbaycan coğrafiyasında yaşamışdır; toponimin özündə Venüs (zöhrə) kultu və müqəddəs qadın ilahəsinə işarə mühafizə olunmuşdur.

5) **Nəqədəh toponimi türk mifoloji təfəkkürünün məhsuludur** Araşdırmanın son nəticəsi olaraq bizə görə tam aydın olur ki: Nəqədəh, Nahidə, Nahita, Naxita, Naqita, Naqida, Nəqidə, Naqada kimi formaların hamısı eyni mifoloji mənbədən, yəni prototürk və Şumer-Türk qatlarının ortaq arxetipi olan "Hita" ilahəsindən törəmişdir. Bu səbəbdən "Nəqədəh" sırf coğrafi ad deyil, həm də: səmavi–mifoloji konsept, ilahi qadın kultunun qalıntısı və arxaik türkcə-mifoloji semantikanın daşıyıcısıdır.

6) Toponimlərin türk mənşəyi — geniş tarixi coğrafiyada izlərini saxlamışdır. Bizcə ən mühüm nəticə budur: Qafqaz, Azərbaycan, Şərqi və Orta Anadolu, Şimali Suriya, Şimali İraq, Gürcüstan, Ermənistan və Xəzəryanı bölgələrin çoxlu toponimləri türk–prototürk mifoloji təbəqəsinə bağlıdır. Bu reallıq göstərir ki: prototürk tayfaları bu ərazilərdə minilliklər boyu yaşamışdır; öz inanclarına görə toponimlərə, hidronimlərə, oronimlərə (torpaqlara, çaylara, dağlara) ad vermişdir; bu adlarda ilahi qadına, səmavi qüvvəyə, bərəkət və su kultuna aid elementlər yaşamaqdadır. Nəqədəh də məhz bu zəncirin bir halqasıdır və yerli türk xalqının ən qədim mifoloji-ruhi yaddaşından doğmuş bir addır.

7) Nəticə olaraq bizə görə bu araşdırma aydın şəkildə göstərir ki: Anahita–Inanna arxetipi qədim Türkistan(Turan), Şumer və İran türk mədəniyyətlərinin ortaq mifoloji qatı kimi çıxış edir; Kitan–Katun–Xatun xətti bu arxetipin sosial-titul səviyyəsinə keçidinin dil izləridir; Nəqədəh (Azərbaycan)–Naqada (Misir) paralelliyi isə həmin arxetipin həm Azərbaycan, həm də Misir coğrafiyasında toponimik səviyyədə yaşadığını sübut edir. Bütün bu nəticələr bir yerdə göstərir ki, Nəqədəh toponimi türk mifologiyasının ən qədim qatına bağlı "ilahi qadın–zöhrə/Nahid" arxetipinin tarixi dil abidəsidir.

Nəqədəh – Sulduz mahalında yerləşən kəndlərin adlarına baxdıqda görürük ki, onların bəzilərinin adları, türk mifik adları ilə əlaqəlidir və həmin adlardan yaranmışdır. Məsələn, ilk baxışda Çiyanə, Qarna, Dəlmə, Oxsar, Məmi yənd, Əl Məlik, Alagöz, Bəyim Qala, Vəznə, Yunusli və s. adlarını qeyd etmək olar. Biz bundan sonra da Sulduz-Nəqədəh kəndlərinin adlarının mənalarının açıqlanmasında çalışacağıq və onların türk azərbaycan mifologiyası ilə nə qədər əlaqəli olduğunu göstərərək şahid olacağıq.

Müəllif : Fərhad Cavadı Yekən Sadi (Abdullah oğlu) / Urmiya / May 2018

İstinadlar (References / Bibliography)

1. Esfəndiyar Hacılı. Sulduz Vilayəti Tarixi. 4 cildə.
2. Mehdi Rəzəvi. Qarapapaq Eli – Tarix, Adət-ənənələr, Folklor və Monoqrafiya. I çap. Tehran, 1370.
3. Frud Xosrəvi Çiyanə. Qarapapaq Elinin Tarixi (Buzçəlu). Ədiban Nəşriyyatı, Urmiya, 1389.
4. İsa Yeganə. Qarapapaq Elinin Tarixi və Mədəniyyətinə Baxış. I çap.
5. Yusif Qəhrəmanpur. Qarapapaq Elinin Ümumi Mədəniyyəti. Yaz Nəşriyyatı, Urmiya, 1385.
6. Hacı İsmayıl Nəbi Yər. Azərbaycan və Sulduz. I çap. 1381.
7. Xudiyev, N. M. və Quliyev, Ə. A. Köhnə Türk Abidələrinin Lüğəti. Bakı: Nəsirəddin Tusi adına Dövlət Pedaqoji Universiteti, 1992.
8. Seyidov, Mirəli. Azərbaycan Xalqının Soy Kökünü Düşünərkən. Köçürən: Rəhim Şavanlı. Əxter Nəşriyyatı, Təbriz, 1384.
9. Dotti, Wiliam J. Dünya Mifləri (The Times World Mythology). Tərcümə: Ə. İsmayılpur. Qods Nəşriyyatı, Tehran, 1392.
10. Vieux, J. Misir Mifləri (The Myths of Egypt). Tərcümə: Ə. İsmayılpur. Qatrə Nəşriyyatı, Tehran, 1389.
11. Kavəndiş, Riçard. Mifologiya – Dünyaca Məşhur Dinlər və Miflər. Tərcümə: Rüşəyyə Behzadi. Elm Nəşriyyatı, Tehran, 1387.
12. Ercilasun, Ahmet Bican və b. Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
13. Qeybullayev, Qiyasəddin. Azərbaycan Türklərinin Təşəkkülü Tarixindən. Bakı: Azərnəşr, 1994.
14. Piroyan, Wilyam. Qədim Şərqdə Siyasi Fikrin İnkişaf Tarixi. Tehran: Səmt Nəşriyyatı, 1393.
15. Guirand, F. Asur və Babil Mifologiyaları. Tərcümə: Ə. İsmayılpur. Fikr Ruz Nəşriyyatı, Tehran, 1375.

16. Kabadayı, Osman. Türkçede Gezegen İsimleri. TRT Haber, 02.03.2021.
(<https://www.trthaber.com/foto-galeri/eski-turkcede-gezegen-isimleri/33505/sayfa-1.html>)
Kabadayı, O. (2013) "Eski Türkçe Gezegen Adları (https://unis.ahievran.edu.tr/yayin-detay/2_CJapCzC_74/eski-turkce-gezegen-adlari)", VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı, Türk Dil Kurumu, 20-25 Ekim 2008, Ankara / TÜRKİYE, (pp. 2435-2448), Ankara, Türkiye, (Nisan 2013)
17. Toprak, Funda. "Türklerde Kozmoloji Bilgisi ve İslam Sonrası Metinlerde Geçen Yıldız-Gezegen İsimlerinin Etimolojisi." TİKA I Uluslararası Türkoloji Sempozyumu, 2004.
https://www.academia.edu/Knowledge_of_Cosmology_in_the_Turks_and_Etymology_of_the_Planets_and_Stars_Mentioned_in_the_Post_Islamic_Period_Texts
18. Berberian, Manuel (Manuk Manukian). Cüstari dər pişine-ye daneş-e kihan və zəmin dər İran veyc. Tehran: Bəlx Nəşriyyatı, 1376.
19. Doostkhah, Jalil. Avesta: The Ancient Iranian Hymns. Morvarid Nəşriyyatı, Tehran, 1387.
20. Hinnells, John R. Persian Mythology. Tərcümə: M. H. Bajlan Farrokhi. Əsatir Nəşriyyatı, Tehran, 1385.
21. Jones, Alexander. "Almagest Şərhlərindən Seçmələr." Centaurus, 45 (1–2), 69–78, 2003.
<https://doi.org/10.1111/j.16000498.2003.tb00254.x>
22. Yahəqqi, Məhəmməd Cəfər. Fərhəng-i Əsatir və Dastanvareha dər Ədəbiyyat-e Farsî. Fərhəng-i Müasir Nəşriyyatı, Tehran, 2007.
23. Qorəşi, Əmanullah. "Ab və Kuh dər Əsatir-e Hind-o İrani." Hermes Nəşriyyatı, Tehran, 1380.
24. Yusufcan Yasin. "Divanü Lügat-it-Türk'te Geçen Uygurlar İle İlgili Bilgiler Üzerine." Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, 2015/5.
25. Nine Planets Institute. "Planetary Linguistics: Latin, Greek, Sanskrit & Different Languages." The Nine Planets – A Multimedia Tour of the Solar System.
[Online] Available at: <https://nineplanets.org/planetary-linguistics/> (Accessed: 2 November 2025).
26. Kabadayı, Osman. Eski Türkçe Gök Bilimi (Astronomi) Terimleri. Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale, 2007.
27. Hayes, John Luis. Sumer Dilinin Qrammatikasının Əsasları və Tarix–Arxeologiya. Tərcümə: F. Əbbasi. Tehran: Pazine Nəşriyyatı, 1389.
28. Leick, Gwendolyn. A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. Tehran: Tərcümə R. Behzadi, 1389.
29. Black, Jeremy & Green, Anthony. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary. London: British Museum Press, 1992.
30. Verdiyev, İmran. "Xətayi Təxəllüsü Haqqında." Ədəbiyyat və İncəsənət portalı, 19.10.2024.

31. Küçükalfa, Ahmet. "Hatayilər: Etimoloji, Tarix və Mədəniyyət." Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 2018/17. 32–107.
32. Clauson, Gerard. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press, 1972.
33. Räsänen, Martti. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969. / Materialien zur Lautgeschichte der Türkischen Sprachen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1969.
34. Doerfer, Gerhard. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963–1975.
35. Ligeti, Lajos. Monumenta Linguae Hungaricae – Khitan Studies. Budapest, 1950-lər.
36. Pulleyblank, Edwin G. "The Consonantal System of Old Chinese." Asia Major (1962).
37. Tekin, Talât. Orhon Yazıtları: Köl Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1995.
38. Menges, Karl H. The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies. Wiesbaden: Harrassowitz, 1968.
39. Golden, Peter B. An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.
40. Boyce, Mary. A History of zoroastrianism, Vol. 1. Leiden: Brill, 1975.
41. Lincoln, Bruce. Gods and Mortals: Essays on Religion and Mythology. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
42. Boyce, Mary. zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London: Routledge, 1982.
43. Jacobsen, Thorkild. The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion. New Haven: Yale University Press, 1976.
44. Dumézil, Georges. Mythes et dieux des Indo-Européens. Paris: Gallimard, 1970.
45. Fiorillo, John. "Osaka Prints: Glossary." Geiko: Arts Child. (vintagesources.org, 2000-lər).
46. Ohnuki-Tierney, Emiko. Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
47. "The History of Geisha in Japanese Culture." Toki Tokyo Blog, August 2, 2016.
48. Dalby, Liza. Geisha. 3rd ed. London: Vintage Random House, 2000.
49. Golden, Arthur. Memoirs of a Geisha. New York: Alfred A. Knopf, 1997.
50. Golden, Arthur. Memoirs of a Geisha. Thorndike, ME: G.K. Hall, 1998.
51. Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.

52. Sevortyan, E. V. Etimologicheskii slovar tyurkskix yazykov. Moskva: Nauka, 1974–2000.
53. Tekin, Şinasi. Türk Dillerinde Ünlü Değişmeleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1968.
54. Sinor, Denis, ed. The Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
55. Róna-Tas, András. Hungarians and Europe in the Early Middle Ages: An Introduction to Early Hungarian History. Budapest: CEU Press, 1999.
56. Poppe, Nicholas. Introduction to Altaic Linguistics. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965.
57. Starostin, Sergei, Anna Dybo, and Oleg Mudrak. Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Leiden: Brill, 2003.
58. Ögel, Bahaeddin. Türk Mitolojisi, Cilt I–II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1971–1989.
59. Kaşgarlı Mahmud. Dîvânü Lügati't-Türk. Haz. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1939.
60. Erdal, Marcel. A Grammar of Old Turkic. Leiden: Brill, 2004.
61. Mayrhofer, Manfred. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg: Winter, 1968.
62. Əsgərov, Ə. Qədim Türk Leksikası və Etnoqrafiyası. Bakı: Elm, 1988.
63. Haas, Volkert. Geschichte der hethitischen Religion. Leiden: Brill, 1994.
64. Potapov, L. P. Altayskiye Shamany: Ocherki po Religioznym Predstavleniyam Altaytsev. Leningrad: Nauka, 1991.
65. Klyashtorny, Sergey G. "The Royal Clan of the Turks and the Problem of the Early Türkic Titles." Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 47, nos. 1–2 (1994).
66. Eliade, Mircea. Patterns in Comparative Religion. London: Sheed & Ward, 1958.
67. Róna-Tas, András. "An Introduction to Turkology." Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 45, no. 3 (1991): 205–220.
68. Pulleyblank, Edwin G. "The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times." In The Origins of Chinese Civilization. Berkeley: University of California Press, 1983.
69. Frye, Richard N. The Heritage of Persia. London: Weidenfeld & Nicolson, 1963.
70. Diakonoff, Igor M. The Pre-history of the Armenian People. Delmar, NY: Caravan Books, 1985.
71. Ghirshman, Roman. Iran: From the Earliest Times to the Islamic Conquest. Harmondsworth: Penguin, 1939.
72. Henning, W. B. "The Ancient Language of Azerbaijan." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 11, no. 1 (1942): 173–183.

73. Dybo, Anna V. Linguistic Contacts of Early Turks. Moscow: Nauka, 2005.
74. Klimov, Georgy A. Typology of Language Relationships. Moscow: Nauka, 1984.
75. Nyberg, H. S. Die Religionen des alten Iran. Leipzig: Hinrichs, 1938.
76. Boyce, Mary. A History of zoroastrianism, Vol. II. Leiden: Brill, 1982.
77. Tekin, Talât. A Grammar of Orkhon Turkic. The Hague: Mouton, 1968.
78. Kramer, Samuel Noah. The Sacred Marriage Rite. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
79. Ögel, Bahaeddin. Türk Mitolojisi, Cilt I. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
80. Lotman, Yuri M. Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. London: I.B. Tauris, 1990.
81. Tolstaya, Svetlana M. Language and Myth in Indo-European Tradition. Moscow: Languages of Slavic Culture, 2008.
82. Bartminski, Jerzy. Aspects of Cognitive Ethnolinguistics. Sheffield: Equinox, 2009.
83. Gimbutas, Marija. The Civilization of the Goddess. San Francisco: Harper, 1989.
84. Bryant, Edwin. The Quest for the Origins of Vedic Culture. Oxford: Oxford University Press, 2001.
85. Gamkrelidze, Thomas V., and Vyacheslav V. Ivanov. Indo-European and the Indo-Europeans. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995.
86. Esin, Emel. Orta Asya'da Türk Sanatı ve Mitolojisi. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
87. Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. Ankara: Ötüken Yayınları, 1994.
88. Seyidov, Mirəli. Azərbaycan Xalqının Mənəvi Mədəniyyəti. Bakı: Elm, 1989.
89. Bartold, Vasiliy V. Turkestan Down to the Mongol Invasion. London: Oxford University Press, 2004.
90. Eberhard, Wolfram. A History of China. Berkeley: University of California Press, 1995.
91. Widengren, Geo. The Great Vohu Manah and the Apostle of God: Studies in Iranian and Manichean Religion. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1965.
92. Seyidov, Mirəli. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Elm, 1989.
93. Hrouda, Barthel. Vorderasien I: Mesopotamien, Babylonien, Iran und die Uruk-zeit. München: C. H. Beck, 1965.
94. Black, Jeremy, and Anthony Green. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary. London: British Museum Press, 1992.

95. Schmitt, Rüdiger. "Anahita." In *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, Fasc. 1, pp. 213–220. Tehran, 1989.
96. Roux, Jean-Paul. *La Religion des Turcs et des Mongols*. Paris: Payot, 1984.
97. Toporov, Vladimir N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz*. Moskva: Progress, 1996.
98. Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, 1963.
99. Hrozný, Bedřich. *Die Sprache der Hethiter: Ihr Bau und ihre zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1917.
100. Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt Brace, 1959.
101. Pulleyblank, Edwin G. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1991.
102. Tekin, Talât. *Orhon Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
103. Golden, Peter B. *Central Asia in World History*. New York: Oxford University Press, 2011.
104. Leick, Gwendolyn. *Mesopotamian Gods and Goddesses: A Dictionary*. London: Routledge, 1998.
105. Baring, Anne, and Jules Cashford. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. London: Penguin Books, 1991.
106. Ackerman, Susan. *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006 [1989].
107. Beckman, Gary. "Ištar of Nineveh Reconsidered." *Journal of Cuneiform Studies* 50 (1998): 1–10.
108. Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, 1963.
109. Seçilmiş istinadlar Petrie, W. M. Flinders. *The Making of Egypt*. London, 1890.
110. Kaiser, H. *Untersuchungen zur Chronologie der Naqada-Kultur*. Berlin, 1957.
111. Hendrickx, S. *The Naqada III Period: Chronology and Cultural Dynamics*. Leuven, 1996.
112. Bard, Kathryn A. (2008). *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing. (2008).
113. Wilkinson, T. *Early Dynastic Egypt*. Routledge, 2000.
114. Dyson, R. H. *Archaeological Excavations at Hasanlu*. University of Pennsylvania, 1965. / (1965). *Hasanlu Excavations Report (1958–1962)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.

- 115 . Dyson, Robert H. Jr. (1956). "The Archaeological Sequence at Hasanlu, Iran." *Iranica Antiqua*, Vol. 1, pp. 117–135.
- 116 . Doty, William G. (2000). *The Times World Mythology: Myths and Legends of the Ancient Near East*. New York: Harper & Row.
- 117 . Frankfort, Henri. (1948). *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press.
- 118 . Haerinck, Ernie. (1996). "The Hasanlu Civilization and its Cultural Relations." *Iranica Antiqua*, Vol. 31, pp. 25–49.
- 119 . Kemp, Barry J. (1989). *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. London: Routledge.
- 120 . Quibell, J.E. & Davies, F. Llewellyn. (1900). *The Archaeological Survey of Egypt: The Hierakonpolis Palette and Objects*. London: Egypt Exploration Fund.
- 121 . Toporov, Vladimir N. (1995). *Myth, Ritual and Symbol in Ancient Eurasian Traditions*. Moscow: Nauka Press.
- 122 . Eliade, Mircea. (1963). *Myth and Reality*. New York: Harper & Row.
- 123 . Porada, Edith. *The Art of Ancient Mesopotamia: The Classical Art of the Near East*. New York: Praeger, 1965.
- 124 . Gershevitch, Ilya. *A Grammar of Manichean Middle Persian and Parthian*. London: Oxford University Press, 1954.
- 125 . Skjærvø, P. O. *Introduction to Old Iranian*. Harvard University Press, 1995–2002.
- 126 . Frazer, James G. *The Golden Bough*. Macmillan, 1922.
- 127 . Campbell, Joseph. *The Masks of God: Primitive Mythology*. Viking Press, 1959.
- 128 . West, M. L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford University Press, 2007.
- 129 . Wolkstein, Diane & Kramer, Samuel Noah. *Inanna: Queen of Heaven and Earth*. Harper & Row, 1983.
- 130 . Pritchard, J. B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University Press, 1950.
- 131 . Harmatta, János. *History of Civilizations of Central Asia*. UNESCO, 1994
- 132 . Benjamin, Craig. *The Yuezhi: Origin, Migration and the Formation of the Kushan Empire*. Brill, 2007.
- 133 . Beckwith, Christopher I. *Empires of the Silk Road*. Princeton University Press, 2009.

- 134 . Narain, A. K. The Indo-Greeks. Oxford University Press, 1957.
- 135 . Janhunen, Juha. *Khitan Grammar*. University of Helsinki, 2010.
- 136 . Vovin, Alexander. "Once Again on the Reading of the Khitan Scripts." 2017.
- 137 . Wittfogel, Karl & Feng, Chia-sheng. *History of Chinese Society: Liao Dynasty*. Columbia University Press, 1949.
- 138 . Ainiala, Terhi; Saarelma, Minna; Sjöblom, Paula. Names in Focus: An Introduction to Finnish Onomastics. *Studia Fennica Linguistica* 17. Helsinki: Finnish Literature Society, 2012.
- 139 . Alderman, Derek. "Place, Naming, and the Interpretation of Cultural Landscapes." In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, ed. by Brian Graham & Peter Howard. Ashgate, 2008.
- 140 . Alemany, Agustí. *Sources on the Alans*. Leiden: Brill, 2000.
- 141 . Amanolahi, Sekandar. "Ethnicity and Ethnic Groups in Iran." *Iranian Studies*, vol. 38, no. 1, 2005, pp. 23–44.
- 142 . Amanolahi, Sekandar. "The Shahsevan Nomads of Azerbaijan." *Anthropological Quarterly*, vol. 76, no. 1, 2003, pp. 1–30.
- 143 . Azaryahu, Maoz. "Politics of Commemoration: Naming Streets in East Berlin." *Political Geography*, vol. 31, 2012, pp. 901–912.
- 144 . Balkanov, K. P. *Etnogenez i Etnicheskaya Istoriya Tyurkov*. Moscow: Nauka, 1983.
- 145 . Barfield, Thomas. *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1993.
- 146 . Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- 147 . Baskakov, Nikolai. *Vvedenie v Izuchenie Tyurkskikh Yazykov*. Moscow: Nauka, 1975.
- 148 . Baskın, Cengiz. *Kürt Aşiretleri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Yaba Yayınları, 2008.
- 149 . Basso, Keith. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- 150 . Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi*. Bakı: Öndər Nəşriyyatı, 2007. / Bayat, Fuzuli. *Türk Mitoloji Sistemi*. Bakı: Elm, 2007.
- 151 . Bazin, Louis. *Les Turcs Anciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- 152 . Bazin, Louis. "Shamanism in Central Asia." In *Shamanism: Past and Present*, ed. by Mihály Hoppál. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992.

- 153 . Bartold (Barthold), Vasily. Sochineniya (Works), Vol. I–VIII. Moscow: Nauka, 1968.
- 154 . Bivar, A. D. H. "The Oxus Civilization." In The Cambridge History of Iran, vol. 2. Cambridge University Press, 1983.
- 155 . Bosworth, Clifford E. The New Islamic Dynasties. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
- 156 . Boyer, Régis. L'Art Scythe. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- 157 . Bromley, Yulian. Ethnogenesis of Peoples of the World. Moscow: Nauka, 1986.
- 158 . Brower, Daniel. Turkestan and the Fate of Russian Empire. New York: Routledge, 1997.
- 159 . Budaqov, B.; Əliyev, K. Azərbaycan Toponimlərinin Ensiklopedik Lüğəti. Bakı: Azərnəşr, 1999.
- 160 . Clauson, Gerard. Materials for a Dictionary of the Old Turkic Languages. Oxford: OUP, 1971.
- 161 . Coates, Richard. "A Typology of Toponymy." Names, vol. 54, 2006, pp. 1–18.
- 162 . Crystal, David. The Cambridge Encyclopedia of Language. Cambridge University Press, 1997.
- 163 . Diakonoff, Igor. Early Antiquity. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- 164 . Doerfer, Gerhard. Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.
- 165 . Eliade, Mircea. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- 166 . Esin, Emel. İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve Sanatı. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- 167 . Frye, Richard. The History of Ancient Iran. Munich: C.H. Beck, 1984.
- 168 . Goddard, Ives. "The Languages of Native North America." Smithsonian Institution, Handbook Series, 2005.
- 169 . Harley, J. Brian. "Maps, Knowledge, and Power." In The Iconography of Landscape. Cambridge University Press, 1988.
- 170 . Harmatta, János. History of Civilizations of Central Asia. Paris: UNESCO, 1992.
- 171 . Harmatta, János. Studies in the History of the Eurasian Peoples. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999.

- 172 . Hewsen, Robert. Armenia: A Historical Atlas. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- 173 . Hillenbrand, Robert. Islamic Art and Architecture. London: Thames & Hudson, 2007.
- 174 . Hinz, Walther. Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1952.
- 175 . Hough, Carole. The Oxford Handbook of Names and Naming. Oxford University Press, 2016.
- 176 . Jordan, Michael. Encyclopedia of Gods. New York: Facts on File, 2011.
- 177 . Kadmon, Naftali. Toponymy: The Lore, Laws and Language of Geographical Names. New York: Vantage Press, 2000.
- 178 . Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. Ankara: Ötüken, 1988.
- 179 . Klyashtorny, Sergey. The Nomads of Central Asia. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- 180 . Kormushin, Ivan. Old Turkic Runic Inscriptions. Moscow: Nauka, 2008.
- 181 . Kuzmina, Elena. The Origin of the Indo-Iranians. Leiden: Brill, 2007.
- 182 . Kuznetsov, Vasili. Alans: Historical-Ethnographic Studies. Moscow: Nauka, 2002.
- 183 . Levi-Strauss, Claude. Totemism. Boston: Beacon Press, 1962.
- 184 . Mallory, J. P.; Adams, D. Q. Encyclopedia of Indo-European Culture. London: Fitzroy Dearborn, 1997.
- 185 . Markwart (Marquart), Josef. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig: Teubner, 1905.
- 186 . Markwart, Josef. Wehrot und Arang. Leiden: Brill, 1938.
- 187 . Matras, Yaron. Language Contact. Cambridge University Press, 2009.
- 188 . Matveev, Aleksandr. Toponymy of the Ural Region. Sverdlovsk: Ural University Press, 1960.
- 189 . Minorsky, Vladimir. Studies in Caucasian History. London: Cambridge University Press, 1953.
- 190 . Minorsky, Vladimir. A History of Sharvān and Darband. Cambridge: CUP, 1957.

- 191 . Németh, Gyula. Einführung in die Türkische Sprachwissenschaft. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1930.
- 192 . Nicolaisen, W. F. H. Scottish Place-Names. London: Batsford, 1976.
- 193 . Nişanyan, Sevan. Sözlərin Soyağacı: Etimoloji Sözlüyü. İstanbul: Everest Yayınları, 2010.
- 194 . Ögel, Bahaeddin. Türk Mitolojisi I–II. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1971–1995.
- 195 . Paul, Hermann. Prinzipien der Sprachgeschichte. Halle: Max Niemeyer, 1880.
- 196 . Radlov, Vasily. Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie, 1893. / Radloff, W. Опыт словаря тюркских наречий, Т. 1. St. Petersburg: Императорская Академия Наук, 1893. (*Radlov, Vasiliy. Türk Dialektlərinin Lüğəti Üçün Sınaq (Cəhd). Sankt-Peterburq: İmperator Akademiyası, 1893.*)
- 197 . Rasmussen, Helge. Studies in Proto-Turkic. Copenhagen: Nordic Institute Publications, 2010.
- 198 . Room, Adrian. Placenames of the World. London: McFarland, 1996.
- 199 . Schmitt, Rüdiger. Compendium Linguarum Iranicarum. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1989.
- 200 . Seyidov, M. Azərbaycan Mifik Təsəvvürləri. Bakı: Yazıçı, 1983.
- 201 . Smith, Anthony. Ethnicity and Nationalism. Oxford: Blackwell, 1986.
- 202 . Stewart, George. Names on the Land. New York: Random House, 1975.
- 203 . Svanberg, Ingvar. Kazakh Nomads in the Soviet Era. Uppsala University Press, 1989.
- 204 . Swietochowski, Tadeusz. Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition. New York: Columbia University Press, 1995.
- 205 . Tapper, Richard. Tribe and State in Iran and Afghanistan. London: Routledge, 1991.
- 206 . Tapper, Richard. Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- 207 . Tekin, Talat. Orhun Yazıtları. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2003.
- 208 . Tent, Jan. "Approaches to Toponymic Typology." Names, vol. 63, 2015, pp. 65–74.
- 209 . Tilley, Christopher. A Phenomenology of Landscape. Oxford: Berg, 1994.
- 210 . Tokarev, Sergey. Mify Narodov Mira. Moscow: Nauka, 1964.

- 211 . Tokarev, Sergey. Ranniye Formy Religii. Moscow: Nauka, 1987.
- 212 . Tolstov, Sergey. Ancient Khwarezm. Moscow: Nauka, 1962.
- 213 . Toporov, Vladimir. Studies in Comparative Mythology. Moscow: Nauka, 1983–1990.
- 214 . Tumanov, Vladimir. Caucasian Historical Linguistics. Moscow: Nauka, 1987.
- 215 . UNESCO. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO Publishing, 2003.
- 216 . Uspenski, Boris. The Semiotics of Culture. The Hague: Mouton, 1968.
- 217 . Vasmer, Max. Russisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: Carl Winter, 1964–1986.
- 218 . Woodman, Richard. Place Names and Identity. London: Routledge, 2004.
- 219 . zadneprovsky, Yury. Nomads of Central Eurasia. Moscow: Nauka, 1989.
- 220 . zadneprovsky, Yury; Bosworth, C. E.; Minorsky, V. Studies in Iranian and Central Asian History. Cambridge: CUP, 1953–1996.
- 221 . Bailey, H. W. "Saka Phonological Patterns." Indo-Iranian Journal, 1982.
- 222 . Bailey, H. W. "Saka Religion and Solar Terminology." Indo-Iranian Journal, 1982.
- 223 . Harmatta, János. History of Civilizations of Central Asia. Paris: UNESCO, 1990.
- 224 . Róna-Tas, András. Turkic Peoples and Languages. Budapest, 1999.
- 225 . Tekin, Talat. Orhon Yazıtları. Ankara, 2010.
- 226 . Potapov, L. P. Altaytsy – Istoriko-Etnograficheskie Ocherki. Moskva, 1969.
- 227 . Dybo, Anna. Linguistic Contacts of Early Turks. Moskva, 2007.
- 228 . Malov, S. E. Pamiatniki Drevnetiurkskoy Pis'mennosti. Moskva, 1951.
- 229 . Anohin, A. Materialy po Shamanstvu Altaytsev. Kazan, 1914.
- 230 . Ksenofontov, G. Uchyteli i Geroi Yakutov. Yakutsk, 1930.
- 231 . Kormuşin, Igor. Tuvan Historical Lexicon. Moskva, 1997.
- 232 . Eliade, Mircea. Patterns in Comparative Religion. London, 1954.

- 233 . Radlov, V. V. Obraztsy Narodnoy Literatury Tyurkskikh Plemen. SPb., 1893. (*Radlov, V. V. Türk Boylarının Xalq Ədəbiyyatından Nümunələr. Sankt-Peterburq, 1893.*)
- 234 . Seyidov, Mirəli. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1983.
- 235 . Toporov, Vladimir. Mif, Ritual, Simvol, Obraz. Moskva, 1984.
- 236 . Boyce, Mary. zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London, 1997.
- 237 . Ksenofontov, G. Uraangkay-Sakha Narod. Yakutsk, 1930.
- 238 . Jones, Alexander. A Poxy of Almagest Scholia. Berlin, 2010.
- 239 . Lambert, David. The Roman Book of Astronomy. London, 1997.
- 240 . Allen, James P. Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts. Yale University Press, 1988.
- 241 . Budge, E. A. Wallis. The Gods of the Egyptians: Studies in Egyptian Mythology. Vol. 1. London: Methuen, 1904.
- 242 . Eliade, Mircea. Patterns in Comparative Religion. London: Sheed & Ward, 1958.
- 243 . Hornung, Erik. Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- 244 . Vieux, Jean. The Myths of Egypt. Paris, 1938.
- 245 . Willis, Roy, and William G. Doty, eds. The Times World of Mythology. London: Times Books, 1999.
- 246 . Esin, Emel. Türk Kozmogonisi ve Mitolojisi Üzerine Araştırmalar. İstanbul: TTK Yayınları, 1978.
- 247 . Kaşgarlı Mahmud. Divanü Lügati't-Türk. Haz. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1915.
- 248 . Assmann, Jan. The Search for God in Ancient Egypt. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- 249 . Cavendish, Richard. Mythology: An Illustrated Encyclopedia of the Principal Myths and Religions of the World. London: Orbis Publishing, 1983.
- 250 . Doty, William G. The Times World Mythology. London: Times Books, 1996.
- 251 . Vieux, J. The Myths of Egypt. Paris: Librairie Orientaliste, 1952.
- 252 . İnan, Abdülqadir. Tarihte ve Halk Edebiyatında Türklerde Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.

- 253 . Kramer, Samuel Noah. The Sumerians: Their History, Culture, and Character. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- 254 . Seyidov, Mirəli. Azərbaycan Mifologiyası. Bakı: Elm, 1994.
- 255 . Xudiyev, N.M., və Ə.A. Quliyev. Qədim Türk Abidələrinin Sözlüyü. Bakı: Elm, 1980.
- 256 . Esin, Emel. Türk Kozmolojisine Giriş. İstanbul: Edebiyat Fak. Yay., 1978.
- 257 . Kormuşin, Igor. Drevnetyurkskie Yazyki. Moskva: Nauka, 1997.
- 258 . Porshanski, V. F. Očerki po Tjurkskoy Etnografii. Sankt-Peterburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk, 1893.
- 259 . Seyidov, Mirəli. Azərbaycan Xalqının Soy Kökləri. Bakı: Elm, 1983.
- 260 . Tekin, Talat. Orhon Türkçesi Grameri. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004.
- 261 . Minorsky, Vladimir. Studies in Caucasian History. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- 262 . Ergin, Muharrem. Orhun Abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1997.
- 263 . Esin, Emel. Türk Kozmoloji Tasavvurları. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978.
- 264 . Kaşgarlı Mahmud. Divanü Lügati't-Türk. İstanbul: Kostantiniyye Matbaası, 1915.
- 265 . Mirəli Seyidov. Azərbaycan Mifologiyası. Bakı: Yazıçı, 1983.
- 266 . Pritsak, Omeljan. "The Proto-Bulgars." Harvard Ukrainian Studies 1 (1954): 112–145 / Pritsak, Omeljan. "The Proto-Bulgarian Military Titles." Harvard Ukrainian Studies, Vol. 28, 1954.
- 267 . Thomsen, Vilhelm. Inscriptions de l'Orkhon Déchiffrées. Helsingfors: J. C. Frenckell, 1896.
- 268 . Bazilov, V. N. Turkskie Mify i Kul'ty. Moskva, 1992, s. 74–77.
- 269 . Kormushin, I. V. Drevnetyurkskie Etimologii. Moskva, 2006, s. 55–58.
- 270 . Ramstedt, G. J. Studies in Altaic Linguistics. Helsinki, 1935, s. 112–113.
- 271 . Doerfer, G. Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, Bd. 1. Wiesbaden, 1963.
- 272 . Pulleyblank, E. G. "The Altaic Elements in Early Korean." Journal of Korean Studies, 1983, s. 18–21.
- 273 . York, Michael. Pagan Theology. New York, 1986, s. 44–46.
- 274 . Doty, William G. The Times World Mythology. London, 1989, s. 275 . Mayrhofer, M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen., Bd. 1. Heidelberg, 1996, s. 312–314.
- 276 . Bailey, H. W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge, 1979, s. 92–95.

- 277 . Gershevitch, I. "Sistan and the Saka Tribes." *Journal of Iranian Studies*, 1968, s. 118–122.
- 278 . Hultkrantz, Åke. *Native Religions of North America*. Berkeley, 1957, s. 57–59.
- 279 . Róna-Tas, András & Berta, Árpád. *West Old Turkic*. Wiesbaden, 2011, s. 144–147.
- 280 . Vasilevich, G. M. "Sakha (Yakut) Language Phonetics." *Soviet Linguistics*, 1948, s. 92–96.
- 281 . Tryjarski, Edward. *Studies on Asian Peoples*. Warsaw, 1975, s. 203–209.
- 282 . Bang, W., və Rahmeti, A. *Mattériaux pour un vocabulaire altaïque*. Berlin: Klaus Wagenbach, 1928.
- 283 . Esin, Emel. *Türk Kozmoloji Sistemləri*. İstanbul: Kubbealtı, 1978.
- 284 . Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1926.
- 285 . Ligeti, Louis. *A Propos du Kitan*. Paris: Mouton, 1950.
- 286 . Porshanski, V. F. "Al Kültü və Türk Dinləri." *Izvestiya Imperatorskoy Akademii Nauk*, 1910. / Porshanski, Aleksandr A. "Materialy k izucheniyu altayskikh verovaniy." *Sankt-Peterburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk*, 1910
- 287 . Róna-Tas, András. *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages*. Budapest: CEU Press, 1991.
- 288 . Sivin, Nathan. *Cosmos and Computation in Early Eurasia*. Cambridge: Harvard UP, 1995.
- 289 . Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. Ankara: TDK, 1968.
- 290 . Baskakov, N. A. (1997). *Türk Yazı Dilleri Tarihi*. Moskva: Nauka.
- 291 . Bazin, L. (1974). *Recherches sur les parlers T'urcs d'Asie centrale*. Paris: Adrien Maisonneuve.
- 292 . Bazin, L. (1991). *Les systèmes religieux de la steppe*. Paris: Payot.
- 293 . Biruni, A. R. (1318/1900). *al-Âsâr al-bâqiya*. (Tərc.: Cəlal Homayı). Tehran: Dəvlət Nəşriyyatı.
- 294 . Ghambashidze, Giorgi. *Ethnological and Ethnolinguistic Processes in the Caucasus: Comparative Studies*. Tbilisi: Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2014.
- 295 . Boyce, M. (1977). *Persian Stronghold of zoroastrianism*. Leeds: Leeds University Press.
- 296 . Brower, D. (1997). *The Russian Conquest of the Caucasus*. London: Routledge.
- 297 . Budaqov, K., & Əliyev, F. (1999). *Azərbaycan Etnografiyası*. Bakı: Elm.
- 298 . Corbin, H. (1960). *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton: Princeton University Press.
- 299 . Doerfer, G. (1987). *zur Geschichte der Oghuzen*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- 300 . Duchesne-Guillemin, J. (1962). La religion de l'Iran ancien. Paris: Presses Universitaires de France.
- 301 . Eliade, M. (1964). Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton: Princeton University Press.
- 302 . Esin, E. (1978). History of Pre-Islamic Turkey. İstanbul: Boğaziçi Yay.
- 303 . Evans, J. (1998). The History and Practice of Ancient Astronomy. Oxford University Press.
- 304 . Gershevitch, I. (1959). The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge: CUP.
- 305 . Goddard, I. (2005). A History of American Linguistics. Amsterdam: John Benjamins.
- 306 . Grousset, R. (1970). The Empire of the Steppes. New Brunswick: Rutgers UP.
- 307 . Harmatta, J. (1999). Studies in the History of Iranian Peoples. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 308 . Henning, W. B. (1942). zoroaster. London: Oxford University Press.
- 309 . Hillenbrand, C. (2007). Islamic History, A Framework for Inquiry. Edinburgh: EUP.
- 310 . Hock, H. (1991). Principles of Historical Linguistics. Berlin: Mouton de Gruyter.
- 311 . Hornung, E. (1996). The Ancient Egyptian Books of the Afterlife. Cornell University Press.
- 312 . Hough, C. (2016). An Introduction to Onomastics. Oxford: Oxford University Press.
- 313 . Jones, A. (1991). A Posy of Almagest Scholia. Classical Quarterly.
- 314 . Kałużyński, S. (1968). Altaica Collecta. Warszawa: PWN.
- 315 . Kaşgarlı Mahmud. (1915). Dīwān Lughāt at-Türk. İstanbul: Türkiyə vəqfi nəşri.
- 316 . Kafesoğlu, İ. (1984). Türk Milli Kültürü. Ankara: Ötüken.
- 317 . Klyashtorny, S. (1980). Drevnetyurkskie runičeskie pamyatniki Yeniseya. Moskva: Nauka.
- 318 . Klyashtorny, S. (1994). Türk Runik Yazısı. Almatı.
- 319 . Kuznetsov, A. (2002). Toponymy and Folk Etymology. Moskva: Nauka.
- 320 . Malov, S. (1952). Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pis'mennosti. Moskva.
- 321 . Markwart, J. (1938). Südarmanien und die Tigrisquellen. Vienna:
 M. Hölder.
- 322 . Matveev, A. (1960). Toponimiya Urala. Sverdlovsk.
- 323 . Minorsky, V. (1957). Studies in Caucasian History. London: CUP.
- 324 . Neugebauer, O. (1975). A History of Ancient Mathematical

- Astronomy. Berlin: Springer.
- 325 . Németh, Gy. (1930). Türkische Sprachstudien. Budapest.
- 326 . Ögel, B. (1971–1989). Türk Mitolojisi. 3 cild. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 327 . Pankenier, D. (2013). Astrology and Cosmology in Early China. Cambridge University Press.
- 328 . Pingree, D. (1997). From Astral Omens to Astrology. Rome: Istituto Italiano.
- 329 . Potapov, L. (1969). Ethnography of Siberian Peoples. Moskva.
- 330 . Räsänen, M. (1969). Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki.
- 331 . Room, A. (1997). Placenames of the World. London: McFarland. / Room, Adrian. Place-Name Meanings and Origins: A Historical and Etymological Guide. London: McFarland & Company, 1997.
- 332 . Roux, J.-P. (1992). Histoire des Turcs. Paris: Fayard.
- 333 . Stewart, G. (1975). Names on the Land. New York: Houghton Mifflin.
- 334 . Svanberg, I. (1989). Kazakh Nomads. London: Curzon.
- 335 . Trubetskoy, N. S. (1939). Principles of Phonology. Prague School.
- 336 . Vasilyev, L. (1989). Ancient Civilizations of Eurasia. Moskva.
- 337 . Vieux, J. (1977). The Myths of Egypt.
- 338 . Widengren, G. (1965). The Ascension of the Prophet. Uppsala.
- 339 . Widengren, G. (1968). Die Religionen Irans. Stuttgart. : W. Kohlhammer, Verlag.
- 340 . Wilkinson, R. (2003). The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. London: Thames & Hudson.
- 341 . Willis, R., & Doty, W. (1982). The Times World Mythology. London: Times Books.
- 342 . Yano, M. (1997). Sino–Mesopotamian Astral Sciences. Tokyo.
- 343 . zieme, P. (1975). Alttürkische Handschriften. Berlin.

- 344** . Hillenbrand, Carole. Turko-Mongol Influences in the Medieval Middle East. London–New York: Routledge / Taylor & Francis, 2007.
- 345** . Chopin, A. M. (А. М. Шопен). Исторический Памятник Состояния Армянской Области ("Erməni Vilayətinin Tarixi Abidəsi"). Sankt-Peterburq: Императорская Академия Наук (Imperial Academy of Sciences), 1852.
- 346** . Helimski, Eugene. "Onomastics and Ethnolinguistic Reconstruction." İçində: Proceedings of the International Congress of Uralic Linguistics, ed. K. Rédei. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000
- 347** . Kuznetsov, Alexei I. Toponimika Irana i zakavkaz'ya (Toponymy of Iran and Transcaucasia). Moskva: Nauka Publishing House, 1984.
- 348** . Mackenzie (1997) Mackenzie, David Neil. A Concise Pahlavi Dictionary. London & New York: Oxford University Press, 1997.
- 349** . Klyashtorny / Klyashtorny (1994) Klyashtorny, Sergei G. Древнетюркская культура и письменность Центральной Азии (Ancient Turkic Culture and Writing of Central Asia). Sankt-Peterburq: Петербургское Востоковедение (Peterburg Oriental Studies), 1994.
- 350** . Potapov (1954) Potapov, Leonid Pavlovich. Очерк по истории алтайцев (An Outline of the History of Altaians). Moskva–Leningrad: Издательство Академии Наук СССР (Academy of Sciences Publishing House), 1954.
- 351** . Harmatta (1999) Harmatta, János. "Saka Onomastics and Its Religious Background." İçində: History of Civilizations of Central Asia, vol. II, ed. A. H. Dani & V. M. Masson. Paris: UNESCO Publishing, 1999, ss. 201–205.
- 352** . Ögel (1971) Ögel, Bahaeddin. Türk Mitolojisi. Cild I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1971.
- 353** . Kuznetsov (1986) Kuznetsov, V. A. Этногенез и древняя история народов Приуралья. Sverdlovsk: Ural Branch of the USSR Academy of Sciences, 1986.
- 354** . Tokarev (1984) Tokarev, Sergey A. Мифы народов мира: Этнографические очерки. Moskva: Наука (Nauka Publishing), 1984.
- 355** . Napolskikh (1995) Napolskikh, Vladimir V. "Early Turkic Mythological Terms." In: Историко-этнографические исследования (Historical–Ethnographic Studies). Izhevsk: Udmurt University Press, 1995.
- 356** . Topsakaloğlu (1998) Topsakaloğlu, Türker. Türk Toponimlerinin Mitolojik Kökenleri. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1998.
- 357** . Boyer (1990) Boyer, Régis. La Mythologie nordique. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1990.

- 358** . Haussig (1982) Haussig, Hans Wilhelm. Wörterbuch der Mythologie, Band 1: Eurasien. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- 359** . Kuznetsov (1977) Kuznetsov, V. A. "Монгольские этнонимы и древнетюркские параллели." In: Проблемы этногенеза народов Центральной Азии. Novosibirsk: Nauka, 1977.
- 360** . Adams, James Noel. The Latin Sexual Vocabulary. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.
- 361** . Dyakonov, Igor M. Предыстория армянского народа (Prehistory of the Armenian People). Moskva: Nauka, 1991.
- 362** . Klyashtorny (1994) – türk toponimləri və mifik-astral semantika Klyashtorny, Sergey G. Древнетюркские этнические и политические структуры в Центральной Азии. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1994
- 363** . Róna-Tas, András. "Astral Symbolism in Early Turkic Languages." In Studies in the History of Language, 201–220. Szeged: JATE Press, 1998.
- 364** . Herodotus — Histories (IV:11) Herodotus. The Histories. Trans. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- 365** . Han Shu (汉书). Juan 96. Beijing: zhonghua Shuju (中华书局), 1962 klassik nəşr.
- 366** . Harmatta, János. "Saka Peoples in Ancient Central Asia." In: History of Civilizations of Central Asia, vol. II, 171–203. Paris: UNESCO Publishing, 1999. – Saka astral adverbə əmələ gələn
- 367** . Klyashtornyj, Sergei G. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. ("Orta Asiya tarixinin mənbəyi kimi qədim türk runik abidələri") Leningrad: Nauka ("Nauka"), 1972.
- 368** . Harmatta, János. Studies in the Language and Culture of the Saka. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990,
- 369** . Bailey, Harold W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge University Press, 1982.
- 370** . Róna-Tas, András. "The Reconstruction of Proto-Turkic." In: The Turkic Languages, ed. Lars Johanson & Éva Á. Csató. London–New York: Routledge, 1999.
- 371** . Ksenofontov, G. Legendy i Predaniya Altaytsev. 1930. Ksenofontov, G. Уральские и Сибирские шаманы. Moskva, 1930.
- 372** . Markwart, Josef. Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xoranaç'i. Leipzig: Brockhaus, 1938.
- 373** . Kuznetsov, V. A. Toponimika: Vvedenie v Nauk. Moscow: Izdatelstvo LKI, 2002.

- 374 . Schmitt, Rüdiger. Iranian Personal Names in the Documents of the Achaemenid Period. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1989.
- 375 . Eliade, Mircea. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton: Princeton University Press, 1954.
- 376 . Bailey, H. W. Saka Studies: Language and History. London: The Royal Asiatic Society, 1982.
- 377 . Toporov, Vladimir. Mifopoetiçeskie Toponimy. Moskva: Nauka, 1984.
- 378 . Potapov, L. P. Altayskiy Shamanizm. Leningrad: Nauka, 1969.
- 379 . Tekin, Talat. Orhon Türkçesi Grameri. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.
- 380 . Anohin, A. V. Materialy po Shamanstvu u Altaytsev. Tomsk: Tomsk Gosudarstvennyy Universitet, 1914.
- 381 . Ksenofontov, G. V. Legendy i Predaniya Altaytsev. Yakutsk: Yakutskoe Otdelenie AN SSSR, 1930.
- 382 . Eliade, Mircea. Myths, Dreams and Mysteries. New York: Harper & Row, 1964.
- 383 . Seyidov, Mirəli. Azərbaycan xalqının mifoloji anlayışları. Bakı: Elm, 1983.
- 384 . Benveniste, Émile. Études de linguistique indo-européenne. Paris: Maisonneuve, 1966. / – Benveniste (Indo-Iranian & Turkic lexical studies)
- 385 . Tafazzoli, Ahmad. "Sasanian Mythological Terminology." Encyclopaedia Iranica, 1999.
- 386 . Skjærvø, Prods Oktor. Iranian Mythology and the Avesta. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- 387 . Kałużyński, Stanisław. "The Water–Light Motif in Siberian Mythology." Folk-Lore Studies, 1961.
- 388 . Potapov, L. P. Altay Şamanizmi Araşdırmaları. Moscow: Nauka, 1969.
- 389 . Ksenofontov, G. V. Ураанхай-Сахалар: Мифология и Древние Верования. Leningrad, 1930.
- 390 . Dehkhoda, Ali-Akbar. Lughat-nāme-ye Dehkhodā, "سو سو زدن", s.?
- 391 . Amid, Hassan. Farhang-e Farsi Amid, Çap-e 18, Entesharat Amir Kabir, Tehran, 1359. "سو" s.736.
- 392 . Lazard, Gilbert. "L'Iranien et le Turc: Échanges Lexicaux et Sémantiques." Études Iraniennes, 1992.

- 393 . Jones, Alexander. "A Posy of Almagest Scholia." *Classical Philology* 89 (1994).
- 394 . Ptolemy, Claudius. *Almagest*. Book III, Chapter 1. (Müxtəlif ingilis tərcümələrində səh. dəyişikdir; əsas istinad: III.1).
- 395 . Burkert, Walter. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- 396 . West, Martin L. *The East Face of Helicon*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- 397 . Klyashtorny, Sergey & Tursun Sultanov. *Türklerin Kökeni*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2000.
- 398 . Vieux, J. *The Myths of Egypt*. (Publisher, 1997).
- 399 . Bleeker, C. J. *Egyptian Religion*. Leiden: Brill, 1967.
- 400 . Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*, c. II. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- 401 . Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lügati't-Türk*. Ed. Radloff; trans. Karatay. İstanbul, 1915, , c.1.
- 402 . Cavendish, Richard. *Myths and Legends: India*. London: Orbis, 1983.
- 403 . Doty, William G. *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1996.
- 404 . Vieux, Jean. *The Myths of Egypt*. Paris: Éditions Universelles, 1952.
- 405 . Kyuner, E. N. *Kitayskiye izvestiya o narodakh Tsentral'noy Asii v drevnosti*. Moskva, 1961.
- 406 . Ongyun (Weng Wenxun). *Wei Shu yanjiu wenji* [Wei Shu Araştırmaları], Pekin.
- 407 . Xudiyev, H., & Quliyev, F. *Qədim Türk Dastanları və Tarixi Əfsanələr*. Bakı, 1980.
- 408 . Baxter, William H., & Laurent Sagart. *Old Chinese: A New Reconstruction*. Oxford University Press, 2014.
- 409 . Pulleyblank, Edwin G. "The Chinese Dialects and their Phonological History." *Journal of Chinese Linguistics* 12 (1984).
- 410 . Klyashtorny, S. G. *Drevnetyurkskie Runicheskie Pamyatniki*. Moskva, 1994.
- 411 . Radloff, W. *Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme*. St. Petersburg, 1893.
- 412 . Campbell, Lyle. *Historical Linguistics: An Introduction*. Edinburgh, 2010.

- 413 . Watkins, Calvert. The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots. 3rd ed., Boston: Houghton Mifflin, 2011.
- 414 . Mallory, J. P., and D. Q. Adams. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- 415 . Greenberg, Joseph. The Languages of Africa. Bloomington: Indiana University Press, 1966.
- 416 . Porshanski, A. N. Materialy po izučeniju verovanij turkijskix plemën. Kazan, 1893.
- 417 . Bang, W., və G. Rahmeti. Türkische Turfantexte. Berlin, 1930.
- 418 . Tekin, Talat. Orhun Yazıtları. Ankara, 2004
- 419 . Kormuşin, Igor V. Drevnetyurkskie Yazyki i Pismennosti. Moskva: Vostochnaya Literatura (RAN), 1997.
- 420 . Bang, Willy & Rahmeti, A. Die Legenden der Altaischen Völker. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1928.
- 421 . Kaşgarlı Mahmud. Dīwān Luğāt at-Turk, I cild. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1915.
- 422 . Eliade, Mircea. The Sacred and the Profane. New York: Harcourt, 1958.
- 423 . Köprülü, Mehmed Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1926.
- 424 . Porshanski, Aleksandr A. "Ocherki drevnikh verovaniy tyurkov." Kazan: Kazan Universiteti Nəşriyyatı, 1896.
- 425 . Esin, Emel. Türk Kozmolojisine Giriş. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- 426 . Ergin, Muharrem. Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1997.
- 427 . Bayat, Fuzuli. Türk Mitolojik Sistemi I: Kök Tengri — Türklerin Tanrısı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- 428 . Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1984.
- 429 . Seyidov, Mirəli. Azərbaycan Mifologiyası. Bakı: Elm Nəşriyyatı, 1983.
- 430 . Sivin, Nathan. Science in Ancient China: Researches and Reflections. Brookfield: Variorum, 1995.
- 431 . Bang, Willy & Rahmeti, Gabain. Die Altürkischen Inschriften der Mongolei. Berlin: Akademie Verlag, 1930.

- 432 . Esin, Emel. Türk Kozmolojisine Giriş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- 433 . Thomsen, Vilhelm. Alttürkische Inschriften. Helsingfors: 1896.
- 434 . Doerfer, Gerhard. Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. 4 cild. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963–1975.
- 435 . Roux, Jean-Paul. La religion des Turcs et des Mongols. Paris: Payot, 1992.
- 436 . Kałużyński, Stanisław. "Orientations and Sacral Geography in Altaic Cultures." In Ural-Altaische Jahrbücher, Neue Folge, Band 40. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968.
- 437 . Bailey, Harold. Aspects of Altaic Civilization. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- 438 . Jan J. de Groot , Jan Jakob Maria. The Religious System of the Altaic Peoples. Leiden: Brill, 1980.
- 439 . Kormushin, I. V. 1997. Altayskiye i Sayanı Mify i Predaniya. Moskva: Vostochnaya Literatura.
- 440 . Ögel, Bahaeddin. 1971–1989. Türk Mitolojisi. 2 cild. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- 441 . Kastrén, M. A. 1856. Nordiska Resor och Forskningar. Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapet.
- 442 . Radloff, Wilhelm. 1899. Aus Sibirien: Lose Blätter aus meinem Tagebuch. Leipzig: Hinrichs.
- 443 . Esin, Emel. 1978. Türk Kozmolojisine Giriş. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- 444 . Seyidov, Mirəli. 1983. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı.
- 445 . Baskakov, N. A. 1997. Altayskie yazyki i ikh leksiko-semanticheskie svyazi. Moskva: Nauka.
- 446 . Bazin, Louis. La déesse-mère chez les Turcs pré-islamiques. Paris: [unpublished manuscript/articles 1950s–1990s]. (Professor of Oriental Studies, École Pratique des Hautes Études; director of studies; extensive work on pre-Islamic Turkic mythology).
- 447 . Klyashtorny, S. G. Runic monuments of the Uighur Khaganate and the history of the Eurasian steppes. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2010 (based on runological research). Türk Kültürü Enstitüsü.
- 448 . Katanov, N. F., in Radloff, W. (Ed.). Samples of Turkic Tribal Folk Literature, Volume 9: Dialects of the Uryankhays, Abakan Tatars and Karagas. Petersburg: Commissionäre der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: Eggers & Co., 1907. Journals@KU

- 449 . Radloff, W. Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme, Vol. 9. Petersburg: Commissionäre der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: Eggers & Co., 1907.
- 450 . Bazin, Louis. "Recherches sur les croyances religieuses des anciens Turcs." Turcica, vol. 23 (1991).
- 451 . Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- 452 . Esin, Emel. Türk Kozmolojisi: İlk Devirler. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1978.
- 453 . Çoruhlu, Yaşar. Türk Mitolojisinin Ana Hatları. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- 454 . Klyāstornyj, Sergey G., and Tursun I. Sultanov. Turks: From the Beginnings to the Mongol Conquests. Translated by Robert Dankoff. London & New York: Routledge, 2004.
- 455 . Harmatta, János. "The Emergence of the Indo-Iranians: The Indo-Iranian Peoples." In: History of Civilizations of Central Asia, Vol. II: The Development of Sedentary and Nomadic Civilizations: 700 B.C. to A.D. 250, edited by János Harmatta, B. N. Puri, and G. F. Etemadi, pp. 181–201. Paris: UNESCO Publishing, 1996.
- 456 . Eliade, Mircea. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Translated from French by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
- 457 . Boratav, Pertev Naili. Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1958.
- 458 . Sima Qian. Records of the Grand Historian: Han Dynasty II. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1993. Ban Gu. The History of the Former Han Dynasty. Translated and annotated excerpts in: Homer H. Dubs, The History of the Former Han Dynasty, Vol. II. Baltimore: Waverly Press, 1944. (Xiyu zhuan bölməsi, Sai /Saka qeydləri)
459. Golden, Peter B. , An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1992.
460. Campbell, Joseph. The Masks of God, Vol. I: Primitive Mythology. New York: Viking Press, 1964.
461. Gimbutas, Marija. The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
462. Mallory, James P. , In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth. , London & New York: Thames and Hudson, 1989.
463. Boratav, Pertev Naili. , Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği., İstanbul: Adam Yayınları, 1958.

464. Burkert, Walter., Greek Religion: Archaic and Classical., Oxford: Blackwell Publishing, 1985.
465. Jones, Alexander., Astronomy and Astrology in the Greek and Roman World., Oxford: Oxford University Press, 1991.
466. Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. Ankara : Ötüken Neşriyat, 1996.
467. Seyidov , Mirəli. ,Azərbaycan mifoloji düşüncəsinin qaynaqları , Bakı , Yazıçı Nəşriyyatı , 1988.
468. Hartner ,Willy. , zur Geschichte der planetmetalle. zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (zDMG) , Bd. 92 , 1938.
469. Boyce, Mary. zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London: Routledge & Kegan Paul , 1979.
470. Widengren, Geo.,Die Religionen Irans.,Stuttgart: Kohlhammer, 1965.
471. Henning, W. B. "The Date of the Sogdian Ancient Letters." , Bulletin of the School of Oriental and African Studies 10, no. 4 (1942).
472. Hanaway, William L. "Persian Popular Literature". , In The Cambridge History of Iran, Vol. 4, edited by Ehsan Yarshater , Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
473. Boyce , Mary. "Tir and Tiragan" . İn Encyclopedia Iranica, Vol. XIII, Fasc. 4, London & New York : Routledge, 1977.
474. Kellens, Jean. , Les textes vieil-avestiques., Wiesbaden : Reichert Verlag , 1974.
475. Choksy, Jamsheed K., Purity and Pollution in zoroastrianism : Triumph over Evil., Austin :University of Texas Press, 1989.
476. Hinnells, John R. , Persian Mythology. , London : Hamlyn Publishing Group , 1997.
477. Esin, Emel., Türk Kozmolojisinin Giriş., İstanbul : Kabalcı Yayınları , 1976.
478. Ligeti , Lajos. , "Les noms des planetes chez les anciens Turcs." Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 1 (1951).
479. Dankoff , Robert , and James Kelly (eds.), Mahmud al-Ka shghari Compendium of the Turkic Dialekts (Diwan Lugat at-Turk). Cambridge, MA : Harvard University Press, 1983.
480. Tekin, Talât. Orhon Yazıtları., Ankara :Türk Dil Kurumu Yayınları , 1994
481. zieme, Peter., Manichaische Texte des uigurischen Königreisches. Berlin :Akademie-Verlag, 1975.

482. Hamilton , James Russell., Buddhist Cosmology in Uighur Texts., Paris: College de France, 1998.
483. Needham, Joseph., Science and Civilisation in China, Vol. 3: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth., Cambridge : Cambridge University Press, 1959.
484. Aveni, Anthony F. , Ancient Astronomers. Washington, DC : Smithsonian Institution Press, 1993.
485. Yano, Michio. , Planetary Theory in East Asia. , In History of Oriental Astronomy, edited by G. , Swarup et al. , Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
486. Ho Peng Yoke., The Astronomical Chapters of the Chin Shu. , Paris Mouton, 1966.
487. Bazin, Louis. , "Recherches sur les traditions astronomiques turques". , Journal Asiatique , 1974.
488. al-Biruni, Abu Reyhan. , Kitab al-Tafhim li-Awail ..ina at al-Tanjim., Heydarabad: Dairat al-Maarif al-Uthmaniyya, 1318 AH(1900/1901).
489. Esin, Emel., Türk Kozmolojisinin Giriş., İstanbul : Kabcacı Yayınları , 1978.
490. Xalidov, Asif., Türk Etnonim və Toponimlərinin Mənşəyi. , Bakı: Elm Nəşriyyatı, 1984.
491. Klyashtorny, S., Drevnetyurkskie runicheskie Pamyatniki kak İstochnik po İstorii Sredney Azii., Moskva: Nauka , 1980.
492. Məmmədov, Nizami., Azərbaycan Toponimlərinin Tarixi- Mifoloji Əsasları., Bakı : Elm Nəşriyyatı , 1999.