

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L

DƏDƏ QORQUD

DEDE GORGUD

دَدَه قورقود

Elmi-ədəbi toplu

IV(91)

BAKI – 2025

**Toplu Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Folklor İnstitutu Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur.**

BAŞ REDAKTOR: **fil.e.d., prof. Qafarlı Ramazan**
BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ: **fil.ü.f.d., dos. Səfərova Aynurə**
MƏSUL KATİB: **fil.ü.f.d. Məmmədova Xalidə**

REDAKSİYA HEYƏTİ: akademik Həbibbəyli İsa, akademik Abdullayev Kamal, akademik Kərimli Teymur, akademik Nizami Cəfərov, prof. Hacıyev Asif, fil.e.d., prof. Həsənqızı Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli, fil.e.d., prof. Nəbiyeva Ülkər, fil.e.d., prof. Rəsulov Rüstəm, fil.e.d., prof. Bəydili Cəlal, fil.e.d., prof. Əsgərov Əfzələddin, fil.e.d., prof. Orucova Səhər, fil.e.d., dos. Xavəri Sərxan, fil. e.d., dos. Qarayev Səfa, fil.e.d., dos. Quliyev Hikmət, prof. dr. Baymıradov Amanmırat (Türkmənistan), prof. dr. Çetin İsmet (Türkiyə), Prof. dr. Çobanoğlu Özkul (Türkiyə), Prof. dr. Ekici Mətin (Türkiyə), prof. dr. Yakıcı Əli (Türkiyə), prof. dr. Duymaz Əli (Türkiyə), akademik İbrayev Şakir (Qazaxıstan), prof. dr. Məlikov Tofiq (Rusiya), prof. dr. Osman Fikri Sərtqaya (Türkiyə), xalq şairi Süleymenov Oljas (Qazaxıstan), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), prof. dr. Gayliev Oqulay Kurbanmuradovna (Karakalpak), akademik Soyegov Muratgəldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadıq (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur. İSSN (Print) ISSN 23097949. Azərbaycan Respublikası Ədliyyə Nazirliyi tərəfindən 18.02.2011-ci il tarixdə 3355 nömrə ilə mətbu nəşrlərin reyestrinə daxil edilmişdir. “Dədə Qorqud” jurnalında akademik səviyyədə tədqiq olunan və elmi heyət tərəfindən müsbət qiymətləndirilən Azərbaycan, rus, ingilis və türk dillərində məqalələr çap olunur. Jurnal aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir: “Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar”, “Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor örnəklərinin orijinal mətnləri və Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvimi”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. **2025, IV (91), 208 s.**

www.folklor.az; email: qorqud.dede@yahoo.com; qorquddede@yahoo.com;
www.dedeqorqud-jurnali.az

Folklor İnstitutu, 2025

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan OAFARLI

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: ramazanqafar@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-6422-0423>

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.3>



TÜRK EPİK SEMİOSFERİNDƏ DƏLİLİKDƏN SUVERENLİYƏ: LİMİNALLIQ, SİYASİ-TEOLOGİYA VƏ EPİK LEGİTİMLİK ARXETİPLƏRİ

Açar sözlər: türk epik düşüncəsi, dəlilik fenemeni, Dədə Qorqud, Dəli Domrul, Dəli Dönməz, Salur Qazan, alp, xaqan, epik legitimlik, siyasi mif, suverenlik

РЕЗЮМЕ

ОТ БЕЗУМИЯ К СУВЕРЕНИТЕТУ В ТЮРКСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ СЕМИОСФЕРЕ: ЛИМИНАЛЬНОСТЬ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И АРХЕТИПЫ ЭПИЧЕСКОЙ ЛЕГИТИМНОСТИ

Настоящая статья посвящена исследованию феномена «безумия» в тюркском эпическом мышлении в мифологическом, семиотическом и идеологическом контексте. Понятие безумия рассматривается не как психическая или социальная аномалия, а как архетип перехода, трансформации и легитимации власти. Основным материалом исследования является эпический корпус «Книга Деде Коркута».

В статье доказывается, что героическая модель в тюркской эпической традиции носит динамический характер и развивается по типологической линии «Безумец – Алп – Каган». Данная линия отражает последовательный переход от архаического шаманского мировоззрения к исламизированной этической системе и далее — к суверенной политической власти. Образ Дели Домрула интерпретируется как фигура метафизического перехода, тогда как Салур Казан рассматривается как идеальный тип эпического суверенитета.

Вводится и обосновывается понятие «эпической легитимности», анализируемое в контексте политического мифа. Устанавливается, что легитимность власти в тюркском эпическом мышлении основывается не на юридических или рациональных принципах, а на мифологических, сакральных и символических механизмах. В этом смысле эпос «Деде Коркут» выступает как корпус политического мифа, формирующий ранние модели тюркского политического сознания.

Сделан вывод о том, что безумие функционирует как исходная хаотическая энергия, алп — как её социальная форма, а каган — как политико-сакральная кульминация. Тем самым тюркская эпическая традиция интерпретируется как фундаментальная система мифологического обоснования власти и государственности.

Ключевые слова: тюркское эпическое мышление, феномен безумия, Деде Коркут, Дели Домрул, Дели Дёнмез, Салур Казан, альп (эпический герой-воин), каган, эпическая легитимность, политический миф, суверенитет.

SUMMARY

FROM MADNESS TO SOVEREIGNTY IN THE TURKIC EPIC SEMIOSPHERE: LIMINALITY, POLITICAL THEOLOGY, AND ARCHETYPES OF EPIC LEGITIMACY

This article explores the phenomenon of “madness” in Turkic epic thought from mythological, semiotic, and ideological perspectives. Madness is interpreted not as a psychological disorder or social deviation, but as an archetype of transition, transformation, and political legitimation. The primary material of the study is the epic corpus of *The Book of Dede Korkut*.

The article demonstrates that the heroic model in Turkic epic tradition is dynamic and develops along the typological line of “Madman – Alp (Hero) – Khagan”. This line reflects a gradual ideological transformation from an archaic shamanistic worldview to an Islamized ethical system and ultimately to sovereign political authority. The figure of Deli Dumrul is analyzed as a symbol of metaphysical transition, while Salur Kazan represents the ideal type of epic sovereignty.

The concept of “epic legitimacy” is introduced and analyzed within the framework of political myth. It is argued that legitimacy in Turkic epic thought is grounded not in legal or rational principles, but in mythological, sacred, and symbolic mechanisms. From this perspective, *The Book of Dede Korkut* functions not merely as a literary text, but as a corpus of political myth encoding the foundational structures of Turkic political consciousness.

The findings suggest that madness constitutes the primordial chaotic energy, the alp embodies its social form, and the khagan represents its political-sacral culmination. Thus, Turkic epic culture is interpreted as a fundamental mythological system underlying sovereignty and state ideology.

Keywords: Turkic epic thinking, the phenomenon of madness, Dede Korkut, Deli Dumrul, Deli Donmez, Salur Kazan, alp (epic warrior-hero), khagan, epic legitimacy, political myth, sovereignty.

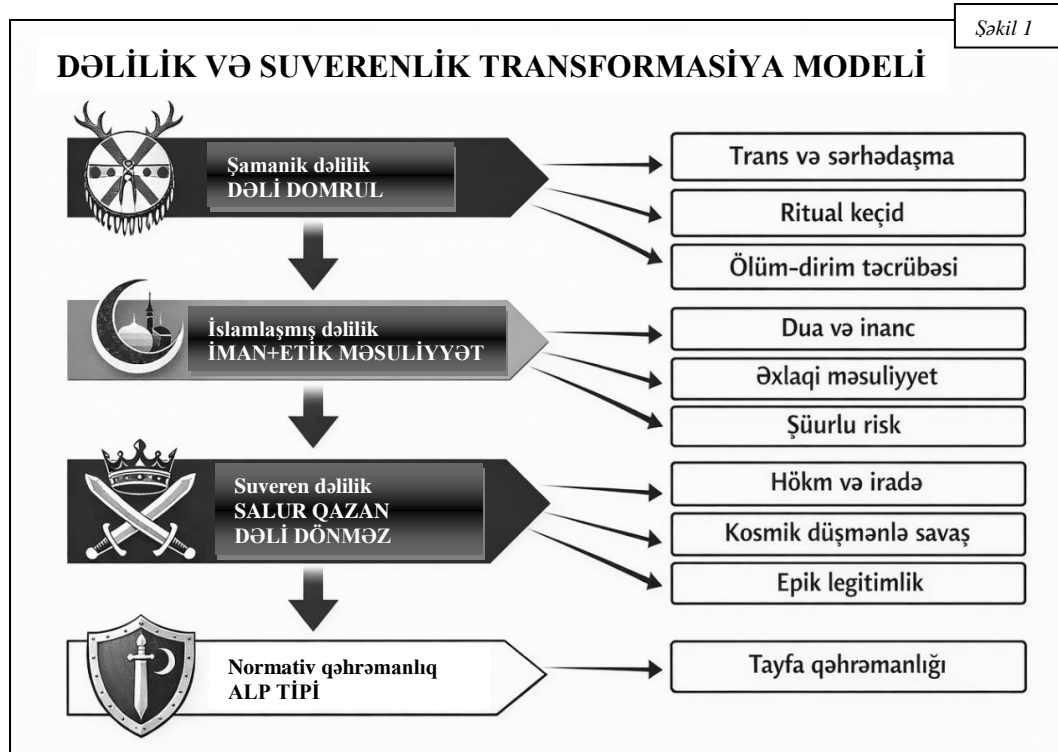
Giriş. Türk epik ənənəsində “dəlilik” anlayışı gündəlik psixoloji mənada anomaliya və ya sosial davranış pozuntusu kimi deyil, mədəniyyətin dərin qatlarına işləyən keçid, transformasiya və legitimləşmə mexanizmi kimi təzahür edir. Epik mətnində “dəli” fiquru, bir tərəfdən normativ sosial nizamın sərhədlərini pozan “kənarda qalma” statusunu daşıyır, digər tərəfdən isə məhz həmin pozuntu vasitəsilə yeni normanın yaranmasına xidmət edən struktur funksiyasını işə salır. Bu baxımdan “dəlilik” türk epik düşüncəsində təsadüfi xarakter xüsusiyyəti deyil; o, arxaik dünyanın semantik kodlarını, şamanik təşəbbüs məntiqini, islamlaşma mərhələsində etik reinterpretasiya mexanizmini və nəhayət, suverenlik aktında qərar-hökm-bərpa xəttini birləşdirən arxetipik enerji kimi çıxış edir.

Məqalənin əsas problemi belə formullaşdırıla bilər: Türk epik sistemində dəlilik necə olur ki, şamanik trans və liminal “sərhəd rejimi” kimi başlayıb, islamlaşmış etik məsuliyyət qatında yenidən yazılır və suverenlik mərhələsində “istisna anında qərar” (hökm) funksiyasına çevrilərək epik legitimliyi yaradan aparıcı mexanizmə dönür?

Bu sualın cavabı həm epik poetikanın daxili strukturunu anlamaq, həm də türk siyasi-mədəni təfəkküründə hakimiyyətin sakrallaşdırılması və kollektiv yaddaşda normaya çevrilməsi prosesini izah etmək üçün əhəmiyyətlidir. Çünki epik mətnlər təkcə narrativ-estetik obyekt deyil; onlar eyni zamanda kollektiv identikli-

yin qurulduğu, “dost-düşmən”, “içəri-çöl”, “nizam-xaos” kimi qarşıdurmaların kodlaşdırıldığı ideoloji semantik sistemlərdir.

Bu tədqiqatın obyektini türk epik korpusunda “dəli” tipinin funksional-semantik təzahürləridir; predmeti isə həmin tipin dəlilik → alp qəhrəmanlığı → suveren hökm xətti üzrə dəyişən statusu və bunun epik legitimliyə təsiridir. Məqalənin məqsədi “Dəlilik və suverenlik transformasiya modeli” (Bax: *şəkil 1*) əsasında dəlilik fenomenini ardıcıl mərhələlər kimi göstərməkdir:



- Arxaik/şamanik dölilik (liminal status və metafizik təmas),
- İslamlaşmış dölilik (dua-iman-etik məsuliyyətlə yenidən çərçivələnmə),
- Suveren dölilik (istisna vəziyyətində qərar, hökm və nizamın bərpası).

Məqsədə çatmaq üçün tədqiqat qarşısına aşağıdakı vəzifələri qoyur:

- a) Arxaik mədəniyyətlərdə döliliyin “patolojiya” deyil, sərhəd rejimi kimi işləməsini və bu mexanizmin keçid ritualları məntiqi ilə əlaqəsini göstərmək;
- b) “Dədə Qorqud” materialında Dəli Domrul epizodunu “ölüm-dirim”, metafizik dialoq və liminal transformasiya kontekstində şərh etmək;
- c) Eyni korpusda Salur Qazan (Dəli Dönməz) xəttini yalnız igidlik deyil, ideoloji liderlik və suveren qərar funksiyası kimi oxumaq;
- d) Günbəd nüsxəsi variant korpusunda semantik sərhədlərin genişləndirdiyini nəzərə alaraq, islamlaşma qatının güclənmə formalarını tipoloji baxımdan dəyərləndirmək;

e) Əldə edilən nəticələri ümumtürk tipologiyası səviyyəsində “Dəli–Alp–Xaqan” ardıcılığı kimi konseptuallaşdırmaq.

Metodoloji baxımdan məqalə bir neçə nəzəri xətti birləşdirir. *Birincisi*, antropoloji-ritual yanaşma (keçid ritualları və liminallıq) dəliliyin mətdaxili rolunu “ayrılma-liminal mərhələ–reintegrasiya” sxemi üzərindən izah etməyə imkan verir. *İkincisi*, mifoloji və şamanizm tədqiqatı dəlilik fenomeninin arxaik təşəbbüs və “ölüm-dirim” semantikasını ilə bağlılığını açır. *Üçüncüsü*, semiotik yanaşma epik mətni “işarələr məkanı” kimi götürərək “dəli” fiqurunun semiosferdə sərhəd mexanizmi kimi (içəri ilə çöl arasında vasitəçilik funksiyası) rolunu izah edir. *Dör-düncüsü*, siyasi-teoloji yanaşma suverenlik anlayışını “istisna” və “qaydanın dayandırılması” (*rule’s suspension*) kimi kateqoriyalarla əlaqələndirərək, epik liderlik aktının yalnız hərbi qələbə yox, nizamın ontoloji-siyasi bərpası olduğunu göstərməyə şərait yaradır. Nəhayət, sinergetik perspektiv epik sistemi statik deyil, xaos-nizam keçidləri üzərində işləyən dinamik struktur kimi oxumağa yardım edir: “dəli” fiquru bu dinamikada tez-tez bifurkasiya nöqtəsini işə salan “tetik” rolunu oynayır. Bu məsələlərə bizdən əvvəl araşdıran tədqiqatçıların, xüsusilə prof. Seyfəddin Rzasoyun konsepsiyasına ayrıca məqalə həsr etdiyimizdən, burada toxunmayacağıq.

Məqələnin elmi yeniliyi ondadır ki, “dəlilik” fenomenunu anlayışı türk epik düşüncəsində ayrıca psixoloji etiket kimi deyil, arxetipik transformasiya mexanizmi kimi semiotik və sinergetik prizmadan sistemləşdirilir və suverenlik problemi ilə bir konseptual çərçivədə birləşdirilir. Burada Dəli Domrul xətti yalnız “imanla nəticələnən hekayə” kimi yox, epik sistemin arxaik enerjisini islamlaşmış etik mənə ilə yenidən kodlaşdıran keçid modeli kimi; Salur Qazan (Dəli Dönməz) isə yalnız qəhrəman deyil, “istisna anında qərar” verən və epik legitimliyi təmin edən suveren fiqur kimi şərh edilir.

Struktur baxımından məqalə üç bölmədə qurulmuşdur. *Birinci bölmə* dəliliyin arxaik mənşəyini və funksiyasını izah edir: dəlilik burada patologiya deyil, sərhəd statusu, trans və metafizik təmas mexanizmidir; semiotik çərçivədə “dəli” mədəniyyətin içəri-çöl sərhədində yol göstərən keçid fiquru kimi təsvir olunur. *İkinci bölmə* “şaman-qəhrəman” modelini mətdaxili təhlillə açır və Dəli Domrul epizodunda Əzrail ilə qarşılaşmanı “keçid qapısı” olaraq götürərək arxaik ölüm-dirim sxeminin islamlaşmış etik nəticə ilə necə birləşdiyini göstərir. *Üçüncü bölmə* Salur Qazan xəttində “suveren dəlilik” anlayışını əsaslandırır: istisna vəziyyəti, hökm və iradə, kosmik düşmənlə savaq motivləri epik legitimliyi yaradan siyasi-metafizik mexanizm kimi təhlil edilir; həmçinin Günbəd nüsxəsi korpusunun semantik xəritəsini necə genişləndirdiyi tipoloji baxımdan qiymətləndirilir.

Beləliklə, məqalə türk epik düşüncəsində dəliliyin “kənara çıxma” kimi başlayıb “qanunlaşdırma”ya qədər gedən yolunu izləyərək göstərir ki, epik sistemdə dəlilik çox vaxt yeni nizamın doğulduğu yerdə görünür: dəlilik xaosu çağırır, xaosun içində nizamın bərpa mexanizmini işə salır. Bu baxış dəlilik fenomenini

həm epik poetikanın daxili strukturunda, həm də türk dövlətçilik və hakimiyyət təsəvvürlərinin arxetipik qatında eyni konseptual xətt üzrə oxumağa imkan verir.

TÜRK EPİK DÜŞÜNCƏSİNDƏ DƏLİLİK VƏ SUVERENLİK ARXETİPİ

1) Dəlilik anlayışının arxaik mənşəyi (arxetip və funksiya).

1.1. “Dəlilik” arxaik mədəniyyətdə patalogiya yox, sərhəd rejimidir. Arxaik epik sistemdə “dəli” fiquru çox vaxt normadan çıxma (sosial nizamdan “kənara atılma”), liminal status (keçid məkanı), metafizik təmas (ölüm, ruhlar, qadağa), və nəticədə yenidən-quruluş (qayıdış / legitimləşmə) funksiyalarını daşıyır.

Arnold van Gennepin “rites of separation, transition rites, and rites of incorporation” – yəni “ayrılma, keçid (liminal) və reintegrasiya” üçlü strukturunu meydana atır: “The notion that an individual’s life consists of a series of transitions... involving rituals of separation, liminality, and incorporation...” Azərbaycan dilinə tərcüməsi: “İnsanın həyatı bir sıra keçidlərdən – ayrılma, liminal (aralıq) və reintegrasiya mərasimləri vasitəsilə təşkil olunur...” Bu ifadələr “The Rites of Passage” kitabının ingilisdilli (1960 Chicago) nəşrindəki əsas tezlərdən biridir və əsərin struktur modelini xülasə edir.

Arnold van Gennepin üç alt-kateqoriyasının nəzəri şərhə. O, bu üç mərhələni “rites of passage” (keçid mərasimləri) kimi verir və iddia edir ki, bütün mədəniyyətlərdə status dəyişiklikləri bu üç mərhələnin ardıcılığı ilə baş verir. Bu üç mərhələ struktur baxımdan aşağıdakı kimi işləyir:

A) Ayrılma mərasimləri (rites of separation / preliminal rites). Bu mərhələdə subyekt – fərd və ya qrup – köhnə sosial statusdan ayrılır: Sosial qrupdan fiziki və simvolik ayırma baş verir. Köhnə status “simvolik şəkildə ölüdür”. Adətən bu mərhələ ritualla müşayiət olunur – geyim dəyişməsi, adın çəkilməməsi, əvvəlki davranış qaydalarından imtina və s. Bu mərhələ mədəni sistemin “ayrılma” funksiyasıdır: köhnə identiklik pozulur və subyekt “statusdan kənar” vəziyyətə gətirilir. Turner bunu “preliminal” kimi adlandırır (Latin dilində *pre-limen*, yəni “sərhəddən əvvəl”).

B) Keçid (liminal) mərasimləri (transition rites / liminality). Bu, ən kritik mərhələdir — subyekt artıq əvvəlki statusda deyil, lakin yeni statusda da deyil. Orta vəziyyətdədir: Sosial və mədəni strukturlar müvəqqəti dayandırılır, qərarvermə, sınaq, “statusun eşiği, daxili və çözü” kimi hallarla üz-üzə gəlmə olur, bəzən bu vəziyyət “betwixt and between” (aralıq vəziyyət də) adlanır. Van Gennep bu mərhələni rituallardakı “aralıq (liminal)” vəziyyət kimi müəyyənləşdirir. Turner isə liminal fazanın xüsusiyyətlərini daha da detallandırır: bu mərhələdə norma müvəqqəti zəifləyir və subyekt “statusdan kənar” şəraitdə müəyyən sınaqlarla üzleşir — bu, sosial və ontoloji “təkrar doğuş”un mərkəzi momentidir.

C) Yenidən daxilolma / inkorporasiya mərasimləri (rites of incorporation / postliminal rites). Bu mərhələdə subyekt yeni sosial statusa daxil olur. Yeni ad, hüquqlar və məsuliyyətlər verilir; cəmiyyət tərəfindən rəsmi tanınma baş verir

(məs., ad alma, nikah mərasimi, igid adı alma). Burada ritual artıq yenidən sabitlik yaradır: sistem köhnə statusu defragment edib yenisini formalaşdırır. Bu mərhələ ritualın son hissəsidir, yəni “reintegrasiya”dır.

Van Gennep özü bu üç mərhələni çox universal struktur kimi görürdü: doğuş, yetişmə, evlilik, ölüm kimi bütün əsas sosial keçidlər bu ardıcılıqla təşkil oluna bilər. Bu struktur təkcə fərdin həyatının mərhələlərini deyil, həm də ictimai və mədəni sistemin davamlı funksionallığını təmin edir: normanın pozulması ilə yenidən nizamın qurulması arasında sistemin dayanıqlığı qorunur.

Beləliklə, Van Gennepin üç mərhələ modeli aşağıdakı mühüm nəzəri nəticələri verir:

1. Ritualın funksionallığı — ritualar cəmiyyətin struktur dəyişikliklərini idarə edir.

2. Statusun sosial konstruksiyası — rituallardakı mərhələlər insanların kimliklərini yenidən qurur.

3. Liminallıq — bu, subyektin sosial identitetini yenidən formalaşdırdığı “aralıq zonadır”, burada “öz” və “yad” qarşılaşır.

Van Gennep bu üç mərhələni təsvir etməklə müasir antropologiyanın ritual nəzəriyyəsinin əsasını qoydu və bir çox sonrakı nəzəriyyələrin (Turner, Douglas və s.) inkişafına təkan verdi.

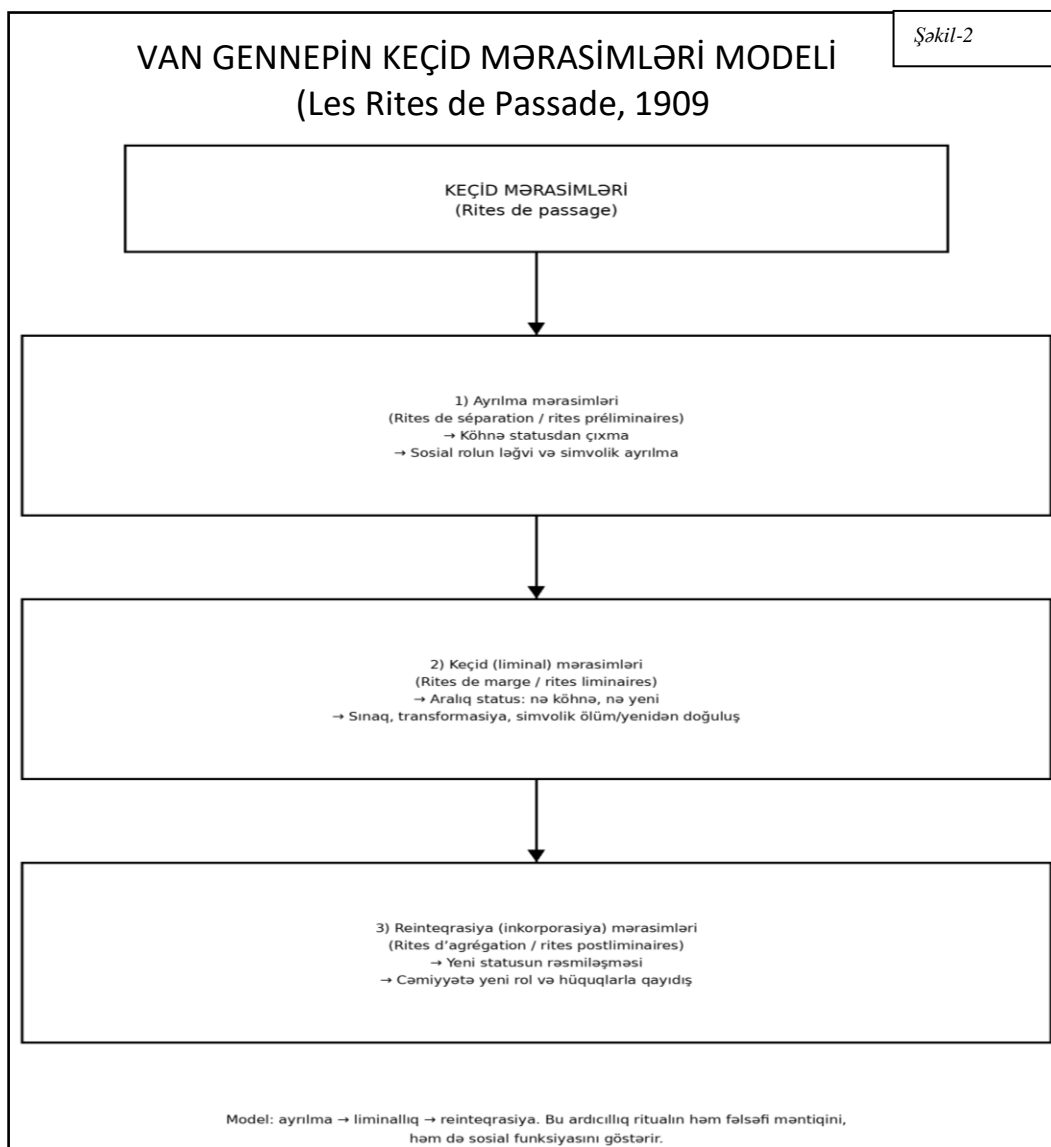
Nəticə etibarilə Arnold van Gennep “rites of passage” konsepsiyasında ictimai status dəyişikliklərini üç ardıcıl mərhələ ilə təsvir edir: ayrılma mərasimləri (rites of separation), liminal/keçid mərasimləri (transition rites) və yenidən daxil olma mərasimləri (rites of incorporation) — rituallardakı struktur bu ardıcılıqla işləyir və sosial statusun kosmik-ritual nizamla dəyişməsinə təmin edir (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

Fransızca orijinal mətn kimi aşağıdakı ifadə əsərin girişində və ya ilkin fəsilələrindən birində yerləşir və ritualların üç növünü fərqləndirir (tərcümə edilmişə yaxın surətdə): “Je propose en conséquence de nommer rites préliminaires les rites de séparation du monde antérieur, rites liminaires les rites exécutés pendant le stade de marge, et rites postliminaires les rites d’agrégation au monde nouveau.” Mənbə: *Arnold van Gennep, Les rites de passage, première édition originale, Paris 1909 (réimpression Picard 1981).*

Azərbaycan dilinə dəqiq tərcüməsi: “Bu səbəbdən əvvəlki dünyadan ayrılma mərasimlərini “rituallardan ayrılma” (rites préliminaires), aralıq mərhələdə icra olunanları “liminal rituallar” (rites liminaires), yeni dünyaya qoşulma mərasimlərini isə “rituallardan inkorporasiya” (rites postliminaires) adlandırmağı təklif edirəm.”

Üç terminin fransızcadakı əsas qarşılıqları belədir:

- rites de séparation / rites préliminaires – ayrılma (preliminal) mərasimləri
- rites de marge / rites liminaires – liminal (aralıq/keçid) mərasimləri



• rites d'agrégation / rites postliminaires – reintegrasiya (inkorporasiya) mərasimləri

Van Gennep bu struktural üçlük modeli mədəni sistemdə status dəyişməsinə idarə edən universal ritm kimi görür. Onun nəzəriyyəsinə görə, birinci, ayrılma ritləridir (rites de séparation / rites préliminaires). Subyekt əvvəlki statusdan simvolik olaraq çıxarılır. Sosial rollar, adlar və normativ çərçivə bu mərhələdə “müvəqqəti dayandırılır”. Bu o deməkdir ki, fərd artıq əvvəlki sosial statusda deyil, lakin hələ yeniyə daxil olmamışdır.

İkinci, liminal ritlərdir (rites de marge / rites liminaires). Bu mərhələ “sərhəd” və “aralıq zonası”dır. Fərd yenidən doğulma, dəyişmə, imtahan və transfor-

masiya mərhələsində olur. Normativ məntiq müvəqqəti pozulur; bu, Victor Turner tərəfindən sonradan “liminallıq” kimi spesifik terminləşdirilmişdir.

Üçüncü, inkorporasiya ritləridir (rites d’agrégation / rites postliminaires). Yeni status sistem tərəfindən rəsmiləşdirilir. Sosial yenidən qəbul və legitimləşdirmə mərasimi baş verir. Bu mərhələ identikliyin “yenidən sabitləşməsi”ni təmin edir.

Bu üç mərhələ modeli Van Gennep üçün təkcə “ritual növlərinin təsnifatı” deyil, həm də mədəni mənə və sosial nəzəri struktur deməkdir. O, ritualları təsadüfi sosial adətlər kimi yox, statuslararası keçidləri nizama salan universal mexanizm kimi qəbul edir.

Bu model ritualların sosial funksiyasını, identic-lik dəyişməsinin mexanikasını, şüuraltı və struktur səviyyədə “keçid effektini” aydın şəkildə göstərir.

Aşağıdakı diaqram (*Şəkil 2*) Van Gennepin üç mərhələsini sadə struktur şəklində göstərir və həm ritualın fəlsəfi ardıcılığını, həm də sosial funksiyanı eyni anda ortaya qoyur.

Van Gennepin bu üçalt kateqoriya modelinə dair təsviri irəli antropoloji ritual nəzəriyyənin əsasını təşkil edir.

Aşağıda Victor Turner və Mary Douglasın Van Gennepdən sonra ritual nəzəriyyəyə verdiyi konseptual töhfələri sitatlarla, elmi mənbə və səhifə istinadları ilə təqdim edirəm.

1) Liminality və Communitas haqqında. Victor Turner *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* əsərində liminalite (aralıq/keçid mərhələsi) anlayışını Van Gennepdən götürərək genişləndirir və onu ritual proseslərin mədəni struktur–antistruktur dialektikasının mərkəzi kimi təqdim edir: Belə ki, Turner Van Gennep-in keçid mərasimlərindəki liminal mərhələ anlayışını daha ümumi bir səviyyəyə genişləndirir... əvvəllər sosial mühafizəkarlığın “qalıq orqanları” kimi qəbul edilən rituallar artıq sosial dəyişmənin yarana bildiyi və sosial praktikaya daxil edilərək mənimsənildiyi sahələr (arenalar) kimi qiymətləndirilir

Turner liminaliteni Van Gennepdən götürərək onu ritualın “antistruktur” aspekti (struktura əks mərhələ) kimi oxuyub. Bu mərhələ normal sosial rolların keçiciliklə dayandırıldığı, communitas (bərabərlik və kollektiv birlik vəziyyəti) kimi emosional bir sahənin meydana gəldiyi bir zonadır.

2) Mary Douglas – “Purity and Danger” və simvolik sərhədlər. Mary Douglasın “*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*” əsəri antropologiyada ritualın simvolik mənə sistemi çərçivəsində fırlanan ən nüfuzlu işlərdən biridir. O, məşhur antropoloji tezisini belə ümumiləşdirir: “dirt is matter out of place” — (kirlilik *yerindən kənar maddədir*). Bu ifadə ritual simvolizminin sərhədlərin qorunması və mədəni təsnifat sistemləri baxımından anlaşılmasının qarantıdır: “kirlilik” yalnız təmizliklə deyil, mədəni sərhəd pozuntusu ilə bağlıdır.

Douglas ritual konsepsiyasını “Legion of sacred boundaries” kontekstində oxuyur: rituallar yalnız “maddi” deyil, simvolik sərhəd problemlərini idarə edən

mədəni mexanizmlərdir. “Kirlilik” antropoloji olaraq “yerindən kənarlıq” deməkdir və bu, ritual normasının mədəni səviyyədə necə qorunduğunu təsvir edir.

Beləliklə, Turner, liminalite anlayışını ritual proseslərin dinamik mərkəzi kimi genişləndirərək onu mədəni strukturun özünün transformasiya mexanizmi səviyyəsinə qaldırır. O, liminality daxilindəki “antistruktur” fenomenini sistemin sosial sabitliyini və yenilənməsini təmin edən metariya aləti kimi oxuyur (bu, ən azı, adlandırılmışdır: liminalitas və communitas). Turnerin bu konsepsiyası bugünkü antropologiyada ritualın funksional-struktural analizini başqa bir mərhələyə qaldırdı və ritual–sosial dəyişmə modelini formalaşdırdı.

Mary Douglasin işləri ritual haqqında simvolik antropologiya sahəsinə əsaslanır. Onun “kirlilik”ə dair analizi göstərir ki, ritual norma yalnız fiziki təmizlik qaydaları deyil, mədəni sərhədlərin qorunmasına xidmət edən xüsusiyyətdir. Bu düşüncə antropologiyada ritualın yalnız performativ təsirini yox, kognitiv təsnifat sistemi kimi rolunu vurğulayır və onun mədəni sinifləndirmə ilə necə əlaqəli olduğunu göstərir.

Şamanik matrisa: trans, ölüm-dirim sxemi. Şamanik modeldə “dəli”lik trans və “özünü aşma” texnikası kimi çıxış edir. Eliade şamanik təşəbbüsün nüvəsində ritual ölüm və dirilmə sxeminin dayandığını vurğulayır və bunu “death and resurrection of the candidate” kimi ümumiləşdirir. Bu, sxeminizdəki “Trans və sərhədaşma / Ritual keçid / Ölüm-dirim təcrübəsi” bloklarının arxaik semantik bazasıdır.

Semiotik çərçivə. Mədəniyyət burada “işarələr məkanı” kimi işləyir: Lotman semiosferi “semiotic space necessary for the existence and functioning of languages” kimi müəyyənləşdirir (mədəniyyətin bütün kodları bir məkan daxilində qarşılıqlı işləyir). Epik “dəli” fiquru həmin semiosferdə sərhəd fiqurudur: “içəri” (qanun/normativ) ilə “çöl” (xaos/ruhlar/ölüm) arasında tərcümə edən vasitəçi.

Şaman–qəhrəman modeli (Şəkil 1-dəki sxemin 1-ci mərhələsi). “Şamanik dəlilik / Dəli Domrul” = liminal qəhrəman. Sxemdəki 1-ci mərhələ Şamanik dəlilik statusundadır: “trans”, “ritual keçid”, “ölüm-dirim təcrübəsi”. Bu mərhələdə qəhrəman sərhədi pozur (normal sosial rəşionalizmə sığmayan davranış), ölümlə danışır / mübahisə edir (metafizik dialoq), məhz bu dialoqla dəyişir. Turner liminallığı “between” zonası kimi düşünür və liminal mərhələnin strukturunda “low/high, inside/outside” kimi ikiliklərin yenidən qurulduğunu göstərir. Dəli Domrul epizodu bu ikilikləri epik poetikada “can–qəhrəmanlıq”, “güc–qədr”, “iddia–iman” qarşıdurması kimi oynadır.

Dəli Domrul və metafizik keçid (sxemin 1→2 transformasiyası). Mətn səviyyəsi: Əzrail ilə qarşılaşma = “keçid qapısı”. Dəli Domrul hekayəsində əsas “partlayış nöqtəsi” Əzrail ilə təmasıdır. Müasir elmi şərh bunu zihni dönüşüm kimi izah edir: Domrul üçün Əzrail “ölümün ilk səbəbi” deyil; o, arxaik (mitik) məntiqdən çıxış edir və Əzrail ilə qarşılaşma onu “keçmişdən indiyə” gətirən mexanizm kimi işləyir. Bu, sxemdə “ritual keçid” oxunun məhz məntədaxili izahıdır.

İslamlaşmış dəlilik: iman + etik məsuliyyət (sxemin 2-ci mərhələsi). Domrulun transformasiyası nəticədə “dua və inanc / əxlaqi məsuliyyət / şüurlu risk” istiqamətinə yönəlir. Dəli Domrulun formalaşma və ötürülmə prosesində mifoloji və mistik elementlərin “sufi truths” kontekstində paralel təqdim olunduğu göstərilir; yəni arxaik qəhrəmanlıq kodu islamlaşma zamanı sufi-etik semantikaya “yeni-dən yazılmışdır”.

Dədə Qorqud mətnində “iman”ın epik möhürü. Muharrem Ergin nəşrində Dədə Qorqudun “Evvel ahir uzun yaşın ucu ölüm...” xeyir-dua formulunda “arı imandan ayırmasın” kimi ifadə epik sistemin yekun etik çərçivəsini verir. Bu, sxemdə “İslamlaşmış dəlilik” mərhələsinin semantik “qanunlaşdırılması”dır: arxaik trans enerjisi → iman/dua/etik məsuliyyət.

Salur Qazan və ideoloji liderlik (sxemin 3-cü mərhələsi: suveren dəlilik)

“Suveren dəlilik” nədir? Sxemdə (*Şəkil-1*) 3-cü mərhələ “Suveren dəlilik / Salur Qazan / Dəli-Dönməz” kimi verilir və sağ blokda hökm və iradə, kosmik düşmənlə savaq, epik legitimlik göstərilir. Burada “dəli”lik artıq şamanik trans yox, **suveren qərar gücü** (istisna anında iradə) kimi işləyir. Schmitt suverenliyi məşhur formulla verir: “Sovereign is he who decides on the exception.” (s. 5).

Mətin səviyyəsi: Qazan = Oğuzun “arkası”, divan və hökm məkanı. Ergin nəşrində Qazan “kudretli Oğuz’un arkası” kimi təqdim edilir. Bu formula ideoloji liderlik semantikasını açır: Qazan tək-cə igid deyil, Oğuz nizamının dayaqdır (suverenlik funksiyası). “Evi yağmalanan” boyda (Qazan) düşmən hücumu Oğuz nizamını dağıdan “xaos aktı”dır: “ağır hazinesini... yağmaladılar... Burla Hatun esir gitti...” Bu xaosa cavab suveren reaksiyanı tələb edir: istisna vəziyyəti → hökm → bərpa.

Salur Qazan narrativində “kosmik düşmən” modeli (“Əjdaha” boyu). Salur Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürdüyü boyun təhlilində “güc, qüdrət, liderliyi”in əjdaha obrazında mərkəzləşdiyi, Qazanın bu gücü “mimetik arzu”¹ ilə özünə keçirdiyi göstərilir. Semiotik baxımdan əjdaha burada xaosun

¹Mimetik arzu (fr. *désir mimétique*) termini əsasən René Girard tərəfindən işlənmiş nəzəri anlayışdır və arzu, güc və zorakılığın təqlid yolu ilə ötürülməsi mexanizmini izah edir. Girarda görə, insan bir şeyi ona görə istəmir ki, o, obyektiv olaraq arzulanan xüsusiyyətə malikdir; insan başqasının arzusunu təqlid etdiyi üçün onu arzulayır. Yəni arzu birbaşa obyektə yox, modelə yönəlir. Bu model çox vaxt güclü, təhlükəli və ya dominant fiqur olur. Girard bu mexanizmi belə formullaşdırır: Subyekt → Model → Obyekt. Burada obyekt (güc, hakimiyyət, qadın, torpaq, qüdrət) dolaylıdır; əsas hədəf modelin mövqeyidir. “Əjdaha” boyunda mimetik arzu necə işləyir? Salur Qazanın əjdaha ilə mübarizəsində xaoslu varlıq sadəcə fiziki düşmən deyil. Əjdaha epik sistemdə “maksimal gücün daşıyıcısı”dır: kosmik xaosu təmsil edir, fəvqəltəbii gücə malikdir, qorxu yaradır, hamını ram edir. Bu xüsusiyyətlərə görə əjdaha hakimiyyətin mərkəzi kimi çıxış edir. Yəni o, “ən güclü olan”dır, “ən qorxulu”dur, “ən hökm edən”dir. Məhz bu nöqtədə iş düşür. Salur Qazan əjdahanı yalnız öldürmək istəmir; o, əjdahanın təmsil etdiyi mövqeyi ələ keçirmək istəyir. Bu mövqə mütləq güc, qorxu üzərində hakimiyyət, kosmik nizamı dəyişmək bacarığıdır. Yəni Qazanın arzusu əjdahanın bədəni və ya xəzinəsi deyil, daşdığı qüdrət statusudur. Bu baxımdan Qazan əjdahanı model kimi götürür və onun gücünü təqlid yolu ilə mənimsəyir. Bu, mimetik ar-

işarəsi, Qazan isə onu “nizam”ın legitim əlamətinə çevirən suveren qəhrəmandır (epik legitimlik).

René Girarda birbaşa istinadlarla (səhifə göstərərək) “mimetik arzu”nu izah edək və onun Karl Şimitin suveren istisnası” paralelini ayrıca nəzəri cəhətdən əsaslandıraraq:

I. “Mimetik arzu”nun Girarda birbaşa istinadla izahı. René Girard “mimetik arzu” anlayışını ilk dəfə sistemli şəkildə “Deceit, Desire, and the Novel” əsərində irəli sürmüş və sonrakı işlərində (“Violence and the Sacred, Things Hidden Since the Foundation of the World”) bu konsepti antropoloji və mifoloji səviyyədə genişləndirmişdir. Girarda görə, arzu avtonom və spontan deyil, o, həmişə başqasının arzusunun təqlidi nəticəsində formalaşır: “Man desires according to the desire of the Other.” (Girard, Deceit, Desire, and the Novel, 1965, p. 2). Bu baxımdan arzu üçbucaqlı struktura malikdir Subyekt (arzulayan), model (arzunun nümunəsi), Obyekt (formal hədəf). Girard bu strukturu “triangular desire” adlandırır və vurğulayır ki, obyekt əslində ikinci dərəcəlidir; əsas olan modelin tutduğu mövqedir (ibid., pp. 2–3). “Violence and the Sacred” əsərində Girard bu mexanizmi mifoloji zorakılıq kontekstində izah edərək göstərir ki, mimetik arzu rəqabət və zorakılıq yaradır, çünki subyekt modelin güc və mərkəz mövqeyini ələ keçirməyə çalışır: “The rival desires what the model desires, but above all he desires the being of the model.” (Girard, Violence and the Sacred, 1977, p. 146). Bu sitat “Salur Qazan–əjdaha” boyu üçün həlledicidir. Çünki Qazan əjdahanın sahib olduğu obyekt (xəzinə, məkan və s.) deyil, onun “being”ini – yəni ontoloji statusunu (mütləq güc, qorxu yaradan mərkəz, kosmik hökm mövqeyi) arzulayır.

Girard mifoloji fiqurlar haqqında ayrıca qeyd edir ki, monstrlar və tanrılar çox vaxt kollektiv gücün daşıyıcısı kimi modelləşdirilir və onların öldürülməsi gücün yox olması deyil, yeni daşıyıcıya transferi deməkdir: “Mythical monsters con-

zunun klassik formasıdır. Əslində, mimetik arzu = gücün legitim transferidir. Girard nəzəriyyəsinə görə mimetik arzu çox vaxt zorakılığa və rəqabətə gətirir. Epik mətnlərdə isə bu mexanizm leqallaşdırılır və sakrallaşdırılır. Salur Qazan öldürüldükdən sonra əjdaha artıq xaosu təmsil etmir, onun gücü “boşluqda qalmır”, bu güc Qazanın üzərinə transfer olunur. Beləliklə əjdaha = xaosun qeyri-legitim gücü, Qazan = həmin gücün qanuni, epik və sakral formaya salan subyektdir. Bu səbəbdən “Qazan bu gücün ‘mimetik arzu’ ilə özünə keçirir.” Burada “arzu” psixoloji istək yox, struktur ehtiyacdır: epik sistem xaosu məhv etmir, onu öz mərkəzinə çəkir. Semiotik müstəvidə əjdaha → xaosun işarəsi, Qazan → nizamın daşıyıcısı, mimetik arzu → işarənin mənasının dəyişdirilməsi mexanizmidir. Qazan əjdahanı məhv etməklə xaosu silmir, nizamın atributuna çevirir. Bu proses Lotman semiosferinin sərhədində tərcümə aktıdır: təhlükəli, “çöl” mənası “içəri”yə alınır və legitimləşdirilir. Beləliklə, mimetik arzu “Salur Qazan–əjdaha” boyunda gücün obyektini yox, mövqeyini hədəfləyən arzu formasıdır; əjdahanın xaotik təbiətinin suveren qəhrəman tərəfindən mənimsənilməsi mexanizmidir; epik legitimliyin necə yarandığını izah edən açar anlayışdır. Qazan əjdahanı öldürməklə sadəcə qalib gəlmir; o, bu məxluqun “nə olduğu”nu, mahiyyətini öz üzərinə götürür, lakin bu dəfə kaos yox, nizam adına. Mimetik arzu bu transformasiyanın daxili mexanizmini izah edən nəzəri açıqdır.

concentrate violence and power; their death redistributes this power within the community.” (Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, 1987, p. 141)

Bu nəzəriyyə əsasında Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi gücün məhv edilməsi deyil, əjdahanın daşdığı xaotik qüdrətin Qazan üzərinə mimetik transferidir. Beləliklə, “mimetik arzu” epik mətn kontekstində gücün legitim şəkildə mənimsənilməsi mexanizmi kimi işləyir.

II. “Mimetik arzu – Schmittin suveren istisnası” paraleli: Karl Şimit *“Political Theology”* əsərində suverenliyi belə müəyyənləşdirir: “Sovereign is he who decides on the exception.” (*Schmitt, Political Theology*, 1922, p. 5). Burada istisna hüquqi-normativ sistemin dayandırıldığı, lakin yeni nizamın qurulduğu sərhəd vəziyyətdir. Şimit üçün suverenlik qanuna tabe olmaq deyil, qanunun kənarında qərar verə bilmək gücüdür. Bu nöqtədə mimetik arzu ilə suveren istisna arasında struktur paralelliyi aydın görünür:

1. *Modelin mövqeyi.* Girardda model – arzunun mərkəzi, güc daşıyıcısıdır, Şimitdə istisna vəziyyəti – hakimiyyətin real mənbəyidir.

2. *Arzu və qərar.* Mimetik arzuda subyekt modelin mövqeyini istəyir. Suveren istisnada subyekt qanunun dayandırıldığı nöqtəni ələ keçirir.

3. *Əjdaha – istisna fiquru.* Salur Qazan narrativində əjdaha qanuna tabe olmayan, nizamdan kənar, kosmik istisna yaradan varlıqdır. Bu mənada əjdaha xaosun suverenidir. Qazan isə mimetik arzu ilə əjdahanın istisna yaratma gücünü, qorxu üzərində hökm mövqeyini öz üzərinə götürür.

Əjdahanın öldürülməsi, Şimitin terminləri ilə desək, istisnanın ləğvi deyil, onun yeni subyektə keçməsidir.

4. *Epik legitimlik nöqtəsi.* Bu səbəbdən Qazan əjdaha kimi qanunsuz gücə malik olmur, lakin əjdahanın gücünü qanuni (epik-sakral) istisna halına gətirir. Burada mimetik arzu → suveren istisna mexanizmi işə düşür: əjdaha (xaotik istisna) → Qazan (legitim istisna). Bu, epik legitimliyin mərkəzi mexanizmidir.

Beləliklə, Salur Qazanın əjdaha ilə mübarizəsində mimetik arzu Girard mənasında əjdahanın “ontoloji mövqeyinə” yönəlmiş arzu kimi çıxış edir; bu arzu Şimitin “suveren istisna” anlayışı ilə üst-üstə düşərək, xaotik gücün legitim siyasi-sakral hakimiyyətə çevrilməsini təmin edir. Əjdahanın məğlubiyyəti xaosun yox edilməsi deyil, onun suveren qəhrəman tərəfindən mənimsənilməsi və nizam adına yenidən kodlaşdırılmasıdır.

5) Günbəd əlyazmasının epik sistemdə yeri (mətn tarixi + sistem genişlənməsi). *Günbəd/Gonbad nüsxəsi “Dədə Qorqud” korpusunun semiosferini genişləndirən materialdır: yeni boy/variantlar təkcə filoloji əlavə deyil, epik sistemin kod xəritəsini böyüdür.*

Atsızın (2020) icmalında Shahgöli və b. nəticəsinə istinadən belə bir tarixləndirmə verilir: əlyazmanın “probably written down in the second half of the 16th century... and copied in the second half of 18th” (tərcüməsi: “Ehtimal ki, XVI əsrin ikinci yarısında yazıya alınmış və XVIII əsrin ikinci yarısında üzə köçürülmüşdür”) olması göstərilir. Bu, tipoloji xəritə üçün vacibdir: İslamlaşmış qatın

(dua, Kəbə, Məhəmməd ə.s. mərkəzli ifadələr) mətnin bəzi laylarında daha güclü olması epik transformasiyanın “gec” qatlarını da görünən edir.

6) *Tipoloji xəritə və ümumtürk modeli (sxemin yekunlaşdırılması). Aşağıda sxemi tipoloji-semiotik dildə “ümumtürk” model kimi təqdim edək:*

Mərhələ A — ŞAMANİK DƏLİLİK (Dəli Domrul):

Funksiya: sərhəd pozucusu → trans/liminallıq → ölümün semantikasını açır.

Kodlar: trans, ritual keçid, ölüm-dirim təcrübəsi (*Bax: Eliadenin “death and resurrection” sxemi*)

Mərhələ B — İSLAMLAŞMIŞ DƏLİLİK (iman + etik məsuliyyət):

Funksiya: arxaik gücün etikləşdirilməsi → dua/inanc → məsuliyyət.

Kodlar: sufi-mistik reinterpretasiya ; epik xeyir-duada “arı iman”la normativ çərçivə

Mərhələ C — SUVEREN DƏLİLİK (Salur Qazan / Dəli-Dönməz)

Funksiya: istisna anında qərar → hökm və iradə → nizamın bərpası.

Kodlar: Schmittin suveren “exception” qərarı ; Agamben-in “rule’s suspension” məntiqi ; Qazan “Oğuzun arkası” kimi siyasi-ideoloji mərkəz

Mərhələ D — NORMATİV QƏHRƏMANLIQ (Alp tipi / tayfa qəhrəmanlığı)

Funksiya: dəlilik enerjisinin sistemə tam inteqrasiyası → tayfa nizamının davamlı modeli.

Sinergetik şərh: sistem “bifurcation point” (keçid nöqtəsi) yaşayır və ya xaosə dağılır, ya da yeni “order/organization” səviyyəsinə sıçrayır; Prigogine bu sıçrayışı “bifurcation point... leap to... higher level of order... ‘dissipative structure’” kimi izah edir. Epik strukturda “dəli” fiquru çox vaxt məhz bu bifurkasiya anını işə salır: normanın dağıldığı yerdə yeni norma doğulur.

Nəticə etibarilə:

1. Dəlilik türk epik düşüncəsində “psixoloji anomaliya”dan çox, keçid texnologiyasıdır (liminal mexanizm).

2. Dəli Domrul modeli arxaik “ölüm-dirim” təşəbbüsünü islamlaşma qatında dua-iman-etikaya çevirir.

3. Salur Qazan mərhələsində dəlilik “trans” yox, suveren qərar (istisna) kimi görünür; bu, epik legitimliyin siyasi-metafizik formasıdır.

4. Günbəd nüsxəsi korpusun semiosferini böyüdərək islamlaşmış qatların və tipoloji variasiyaların xəritəsini genişləndirir.

Bu bölmədə məqsəd türk epik düşüncəsində dəlilik anlayışının arxaik şamanik köklərini, onun islamlaşma mərhələsində etik-ideoloji transformasiyasını, daha sonra isə suverenlik və normativ qəhrəmanlıq modelinə çevrilməsini elmi-nəzəri, metodoloji, semiotik və sinergetik müstəvidə təhlil etməkdir. Təhlil “Dəlilik və suverenlik transformasiya modeli” adlı tipoloji sxem əsasında aparılır.

TÜRK EPİK DÜŞÜNCƏSİNDƏ DƏLİLİK VƏ SUVERENLİK ARXETİPİ. Türk epik ənənəsində “dəlilik” anlayışı klassik rəasional kateqoriya kimi deyil, mədəni-semiotik, mifoloji və ideoloji funksiya daşıyan arxetip kimi çıxış edir. Epik mətnə “dəli” obrazı nə psixoloji pozuntu, nə də sosial marjinalılıqla

məhdudlaşır; o, keçid, transformasiya və legitimlik mexanizmlərini işə salan struktur elementdir. Xüsusilə “Dədə Qorqud” kitabı çərçivəsində “Dəli Domrul”, “Dəli Dönməz”, “Salur Qazan” kimi fiqurlar türk düşüncəsində dəlilik–qəhrəmanlıq–suverenlik xəttinin ardıcıl inkişafını nümayiş etdirir.

METODOLOJİ ƏSASLAR. Tədqiqat aşağıdakı metodoloji çərçivəyə əsaslanır:

1. **Mifoloji-struktur metod** (Eliade, Propp) – dəliliyin təşəbbüs, ölüm-dirim və keçid mexanizmi kimi təhlili.

2. **Antropoloji-ritual metod** (Van Gennep, Turner) – liminallıq və keçid mərasimləri kontekstində.

3. **Semiotik metod** (Lotman) – epik mətnin işarə sistemləri və semiosfer daxilində analizi.

4. **Siyasi-teoloji metod** (Schmitt, Agamben) – suverenlik, istisna və legitimlik anlayışlarının tətbiqi.

5. **Sinergetik yanaşma** (Prigogine) – epik sistemdə xaos-nizam transformasiyası.

DƏLİLİK ANLAYIŞININ ARXAİK MƏNŞƏYİ. *Arxaik mədəniyyətdə “dəlilik” və normadan kənar status.* Arxaik toplumlarda dəlilik patologiya deyil, seçilmişlik formasıdır. Şaman, kahin, peyğəmbər, qəhrəman tipologiyasında normadan çıxma müqəddəs funksiya daşıyır. Mircea Eliade qeyd edir ki, şamanın ilkin təşəbbüsü “ritual ölüm və yenidən doğuluş” aktı ilə müşayiət olunur (Eliade, 1964, s. 35–40). Bu mərhələdə fərd cəmiyyətin normativ sahəsindən çıxarılır və metafizik sahəyə daxil olur.

Keçid ritualları və liminallıq. Arnold van Gennep keçid mərasimlərini üç mərhələyə ayırır: ayrılma, liminallıq və reintegrasiya (Van Gennep, 1909, s. 11). “Dəlilik” məhz liminal mərhələnin epik formasıdır. Victor Turner bu mərhələni “between and betwixt” statusu kimi xarakterizə edir (Turner, 1969, s. 95).

Türk mifoloji sistemində arxaik dəlilik. Türk mifoloji təfəkküründə şaman (kam) fiquru trans halı, qeyri-rasional davranış və kosmik səyahətlə xarakterizə olunur. Bu xüsusiyyətlər epik qəhrəmanlara ötürülərək “dəli” tipinin yaranmasına zəmin yaradır.

ŞAMAN–QƏHRƏMAN MODELİ. *Şamanik dəlilik və qəhrəmanlıq təşəbbüsü.* Şamanik dəlilik fərdi gücləndirən və onu kosmik miqyasda fəaliyyətə hazırlayan mexanizmdir. Eliade bu prosesi “archaic techniques of ecstasy” kimi xarakterizə edir (Eliade, 1964, s. 89).

Epik qəhrəman = təşəbbüsdən keçmiş şaman. Türk epik sistemində qəhrəman şamanik təşəbbüsün sekulyarlaşmış formasıdır. O artıq ruhlarla deyil, düşmənlə döyüşür; lakin metafizik legitimlik qorunur.

DƏLİ DOMRUL VƏ METAFİZİK KEÇİD. *Dəli Domrul obrazının strukturu.* Dəli Domrul mətnində öz gücünü ilahi iradədən asılı olmayan mexanizm kimi təqdim edir. Əzrail ilə qarşılaşma isə onun arxaik dünyagörüşünün dağılması nöqtəsidir.

Ölüm-dirim dialoqu və iman transformasiyası. Əzrail ilə dialoq ritual ölüm rolunu oynayır. Domrulun dua etməsi isə islamlaşmış dəliliyin əsas əlamətidir. Bu mərhələdə dəlilik etik məsuliyyətə çevrilir.

SALUR QAZAN VƏ İDEOLOJİ LİDERLİK

Suveren dəlilik anlayışı. Salur Qazan dəliliyi artıq trans yox, hökm və qərar gücü formasında nümayiş etdirir. Carl Schmittin fikrincə, “suveren istisna haqqında qərar verəndir” (Schmitt, 1922, s. 5).

Kosmik düşmən və nizamın bərpası. Əjdaha, kafir orduları və xaos Salur Qazan üçün kosmik düşməndir. Onun qələbəsi epik legitimlik yaradır.

GÜNBƏD ƏLYAZMASININ EPİK SİSTEMDƏ YERİ.

Günbəd nüsxəsinin kəşfi və tarixi. Günbəd əlyazması Dədə Qorqud korpusunun semantik sərhədlərini genişləndirir (Shahgoli et al., 2019).

İslamlaşma qatının dərinləşməsi. Bu nüsxədə dua və peyğəmbər mərkəzli ifadələr güclənir və islamlaşmış dəlilik mərhələsi daha aydın görünür.

TİPOLOJİ XƏRİTƏ VƏ ÜMUMTÜRK MODELİ.

Dörd mərhələli transformasiya modeli:

1. Şamanik dəlilik
2. İslamlaşmış dəlilik
3. Suveren dəlilik
4. Normativ alp tipi

Sinergetik şərh. Prigogine görə, sistemlər bifurkasiya nöqtəsində ya dağılır, ya da yeni nizam səviyyəsinə keçir (Prigogine & Stengers, 1984, s. 14). Epik dəlilik bu bifurkasiyanı işə salan mexanizmdir.

Təhlil göstərir ki, türk epik düşüncəsində dəlilik mədəniyyətin özünü yeniləmə mexanizmidir. Dəli Domrudan Salur Qazana qədər bu anlayış transdan etikaya, etikadan suverenliyə doğru inkişaf edir və nəticədə normativ alp tipini formalaşdırır.

TÜRK EPİK DÜŞÜNCƏSİNDƏ “DƏLİ–ALP–XAQAN” XƏTTİ VƏ HAKİMİYYƏT SEMANTİKASI. Türk epik ənənəsində qəhrəmanlıq modeli statik deyil, inkişaf edən tipoloji zəncir şəklində qurulur. Bu zəncirin əsas oxu “Dəli → Alp → Xaqan” ardıcılığıdır. Bu ardıcılıq yalnız fərdi gücün artımı deyil, sosial məsuliyyətin, siyasi legitimliyin və kosmik nizamın mərhələli quruluşunu ifadə edir.

Birinci bölmədə göstərildiyi kimi, “dəli” fiquru epik sistemdə keçid və transformasiya mexanizmi rolunu oynayır. Burada isə həmin mexanizmin alp qəhrəmanlığına, oradan da xaqan/suveren hakimiyyət modelinə necə çevrildiyi araşdırılır. Beləliklə, türk epik düşüncəsində dəlilik təkcə mifik və ya psixoloji kateqoriya deyil, hakimiyyətin ilkin enerjisi kimi çıxış edir.

Dəli–alp–xaqan xəttinin nəzəri çərçivəsi.

Tipoloji ardıcılıq anlayışı. Tipoloji ardıcılıq dedikdə epik obrazların funksional inkişaf mərhələləri nəzərdə tutulur. Propp qəhrəmanın funksiyalarının dəyişməz, lakin daşıyıcıların dəyişkən olduğunu göstərirdi (Propp, 1928). Türk epik

sistemində isə funksiyalarla yanaşı, status və legitimlik səviyyələri də dəyişir. Bu baxımdan Dəli – liminal, sərhəd pozucu, xaosla təmasda olan fiqurdur; Alp – nizamı qoruyan və genişləndirən hərbi qəhrəmandır; Xaqan – nizamı yaradan, hökm verən və kosmik-siyasi balansı saxlayan suveren fiqurdur.

Antropoloji paralellər. Georges Dumézil hind-avropa mifologiyasında hakimiyyətin üçlü funksiyasını (müqəddəs-suveren, hərbi, iqtisadi) ayırırdı. Türk epik sistemində bu funksiyalar xronoloji yox, transformativ ardıcılıqla bir qəhrəman tipində birləşir (*Dumézil, 1970*).

“DƏLİ” FİQRU: XAOSLA TƏMAS VƏ LEGİTİMLİYİN İLK ENERJİSİ. *Dəli – normadan kənar başlanğıcdır.* “Dəli” epik sistemdə sosial normanı pozan, lakin onu məhv etməyən fiqurdur. O, cəmiyyət üçün təhlükəli görünür, lakin məhz bu təhlükə yenilənmənin şərtidir. Lotman belə fiqurları mədəniyyətin “sərhəd mexanizmi” adlandırır (Lotman, 1990).

Dəlilik və müqəddəs güc. Arxaik düşüncədə müqəddəs güc təhlükəlidir. Rudolf Otto “numinous” anlayışı ilə bu gücün həm qorxuducu, həm də cəlbədicə olduğunu göstərir (Otto, 1917). Dəli obrazı bu numinoz enerjinin daşıyıcısıdır.

Türk epik nümunələri. Dəli Domrul, Dəli Dönməz, Dəli Qarcar kimi fiqurlar ilkin mərhələdə idarəolunmaz gücü təmsil edirlər. Onlar hələ alp və ya xaqan deyillər, lakin hakimiyyət potensialı artıq mövcuddur.

ALP MODELİ: DƏLİLİKDƏN NORMATİV QƏHRƏMANLIĞA KEÇİD. *Alp anlayışının semantikasi.* “Alp” sözü türk dillərində cəsur, igid, qorxmaz mənalarnı daşıyır. Alp artıq xaosla deyil, xaosa qarşı fəaliyyət göstərir. O, dəlilik enerjisini nizamın müdafiəsinə yönəldir.

Alpın sosial funksiyası. Alp fərdi qəhrəmanlıqdan kollektiv məsuliyyətə keçidi ifadə edir. Dədə Qorqud boylarında alp tayfanın, elin, obanın müdafiəçisidir. Burada qəhrəmanlıq etik çərçivəyə daxil olur.

Dəlilik izlərinin qorunması. Alp tam rəasional fiqur deyil. Onun cəsarəti, ölçüsüz döyüş ruhu və ölümə meydan oxuması dəliliyin qalıq enerjisidir. Bu, alpin sırası döyüşçüdən fərqi dir.

XAQAN MODELİ: SUVERENLİK VƏ HÖKM SEMANTİKASI. *Xaqan – kosmik və siyasi mərkəz.* Xaqan türk epik və tarixi düşüncəsində Tanrı tərəfindən seçilmiş fiqurdur. Orxon-Yenisey yazılarında xaqanın hakimiyyəti birbaşa “Tengri” ilə əlaqələndirilir.

Suveren qərar və istisna. Carl Schmittin “istisna haqqında qərar” anlayışı xaqan modelinə tam uyğun gəlir (Schmitt, 1922). Xaqan qanunu tətbiq edən deyil, qanunu yaradan və dayandıran fiqurdur.

Dəlilik enerjisinin sublimasiyası. Xaqan mərhələsində dəlilik artıq görünür, lakin tam yox olmur. O, iradə, qətiyyət və amansız hökm formasında sublimasiya olunur.

DƏLİ–ALP–XAQAN XƏTTİNİN SEMİOTİK OXUNUŞU. *İşarə səviyyələri.* Dəli – xaos işarəsi, Alp – mübarizə işarəsi, Xaqan – nizam işarəsidir. Bu ardıcılıq mədəni semiosferdə xaos → struktur → sistem xəttini yaradır (Lotman, 1990).

Mifdən ideologiyaya keçid. Dəli mifin, alp epikin, xaqan isə ideologiyanın daşıyıcısıdır. Bu baxımdan türk epik düşüncəsi siyasi mifik təfəkkürün klassik nümunəsidir.

ÜMUMTÜRK MODELİ VƏ TARİXİ PROYEKSİYA. *Epik modeldən tarixi dövlətə.* Dəli–Alp–Xaqan xətti yalnız mətdaxili deyil, tarixi dövlətçilik modelinin də arxetipidir. Hun, Göytürk və Səlcuq hakimiyyət ideologiyasında bu xətt açıq şəkildə izlənilir.

Sinergetik izah. Prigoginein sinergetik nəzəriyyəsinə görə, sistemlər kaos mərhələsindən keçmədən yeni nizam qura bilməz (Prigogine & Stengers, 1984). Dəli mərhələsi bu kaos rolunu oynayır.

Beləliklə, bu fəsildə aparılan təhlil göstərir ki, türk epik düşüncəsində “Dəli–Alp–Xaqan” xətti sadə qəhrəmanlıq ardıcılığı deyil, hakimiyyətin mifik-ideoloji formalaşma mexanizmidir. Dəlilik ilkin enerji, alp bu enerjinin sosial forması, xaqan isə onun siyasi-sakral kulminasiyasıdır. Bu model türk dövlətçilik şüurunun epik təməllərini təşkil edir.

TÜRK EPİK DÜŞÜNCƏSİNDƏ EPİK LEGİTİMLİK VƏ SİYASİ MİF. Epik mətnlər yalnız estetik və ya narrativ strukturlar deyil, eyni zamanda hakimiyyətin mənşəyini, hüququnu və davamlılığını əsaslandırان ideoloji mexanizmlərdir. Türk epik düşüncəsində legitimlik hüquqi müqavilə və ya rəsonal razılaşma üzərində deyil, mifoloji-sakral əsaslar üzərində qurulur. Bu səbəbdən epik qəhrəmanlıq siyasi mifin ilkin forması kimi çıxış edir.

Birinci fəsildə dəliliyin transformativ funksiyası, ikinci fəsildə isə “Dəli–Alp–Xaqan” xəttinin hakimiyyət semantikasi açılmışdı. Bu fəsildə əsas məqsəd həmin xəttin epik legitimlik mexanizminə və siyasi mifə necə çevrildiyini göstərməkdir. Xüsusilə Dədə Qorqud boyları əsasında türk epik sistemində hakimiyyətin müqəddəsləşdirilməsi, kosmik əsaslandırılması və kollektiv yaddaşda normaya çevrilməsi təhlil olunur.

Legitimlik anlayışı. Siyasi nəzəriyyədə legitimlik hakimiyyətin “haqlı” və “qəbul edilən” olması deməkdir. Max Weber legitimliyi üç tipə ayırır: ənənəvi, xarizmatik, rəsonal-hüquqi (Weber, 1922). Türk epik düşüncəsində rəsonal-hüquqi legitimlik yoxdur; əsas rol xarizmatik və ənənəvi legitimlikdədir. Lakin bu legitimlik mifoloji səviyyədə qurulduğu üçün Weberin klassifikasiyasından daha dərin sakral mənə daşıyır.

Mif və legitimlik əlaqəsi. Roland Bart mifin “ikinci dərəcəli işarə sistemi” olduğunu qeyd edir: mif tarixi hadisəni təbii və qaçılmaz kimi təqdim edir (Barthes, 1957). Epik legitimlik də bu mexanizm üzərində qurulur: hakimiyyət tarixi seçim deyil, kosmik zərurət kimi göstərilir.

Epik legitimlik termini. Bu tədqiqatda “epik legitimlik” anlayışı aşağıdakı mənada istifadə olunur: hakimiyyətin epik-mifoloji narrativ vasitəsilə sakrallaşdırılması və kollektiv şüurda normaya çevrilməsi.

SİYASİ MİF: FUNKSİYA VƏ STRUKTUR. *Siyasi mif anlayışı.* Ernst Cassirer siyasi mifi “rəsonal arqumentdən daha güclü olan simvolik həqiqət” kimi

izah edir (Cassirer, 1946). Siyasi mif insanları inandırmır, inanmağa məcbur etmir – inanclar yaradır.

Mifin əsas funksiyaları. Siyasi mifin əsas funksiyaları bunlardır: hakimiyyətin mənşəyini izah etmək; zorakılığı əsaslandırmaq; itaəti mənəvi norma kimi təqdim etmək; keçmiş ideallaşdıraraq gələcəyi legitimləşdirmək; türk epik mətni bu funksiyaların hamısını daşıyır.

Epik mif və kollektiv yaddaş. Jan Assmanna görə mədəni yaddaş mətni sadəcə saxlamır, təkrar-təkrar aktual edir (Assmann, 1992). “Dədə Qorqud” boyları da hər oxunuşda siyasi mif kimi yenidən işləyir.

“DƏDƏ QORQUD” BOYLARINDA EPİK LEGİTİMLİK. *Dədə Qorqud fiquru – sakral avtoritet.* Dədə Qorqud yalnız nəql edən deyil, hökm verən, ad qoyan, xeyir-dua edən fiqurdur. Onun sözü qanun statusu daşıyır. Bu, epik sistemdə metahakimiyyət formasıdır.

Xeyir-dua və hökm semantikasi. “Boy boyladı, soy soyladı” formulu epik legitimliyin ritualaşdırılmış ifadəsidir. Qəhrəmanın fəaliyyəti Dədə Qorqudun xeyir-duası ilə qanunlaşır.

Qazan bəy – legitim hakimiyyətə canatma modeli. Salur Qazan yalnız güclü döyüşçü deyil, Oğuz elinin mərkəzi fiqurudur. Onun evi Oğuzun evidir, düşmənin hücumu isə kosmik xaos aktıdır. Qazanın qələbəsi yalnız hərbi deyil, ontoloji bərpədir.

KOSMİK DÜŞMƏN VƏ LEGİTİMLİK MEXANİZMİ. “*Kafir*”, “*əjdaha*”, “*yağlı*” obrazları. Epik düşmən sadəcə real opponent deyil; o, xaosun personifikasiyasıdır. Bu obrazlar hakimiyyətin zor tətbiqini legitimləşdirir.

Müharibə və müqəddəsləşmə. Düşmənlə savaş Tanrı iradəsinin icrası kimi təqdim olunur. Bu, Schmitt-in “dost–düşmən” siyasi teologiyası ilə üst-üstə düşür (Şimit, 1932).

Qələbə = legitimliyin sübutu. Epik məntiqdə qalib gələn haqlıdır. Qələbə Tanrının seçimini təsdiqləyir. Bu mexanizm siyasi mifin ən təhlükəsiz legitimləşdirmə formasıdır.

EPİK LEGİTİMLİKDƏ DƏLİLİK FAKTORU. *Dəlilik və istisna.* Dəli fiquru qanunu pozur, lakin bu pozuntu yeni qanunun yaranmasına şərait yaradır. Agambenin istisna anlayışı burada açıq görünür (Agamben, 1998).

Xarizma və qorxu. Dəlilik qorxu yaradır, qorxu isə itaəti möhkəmləndirir. Hakimiyyətin “təhlükəli” görünməsi onun müqəddəsliyini artırır.

EPİK LEGİTİMLİKDƏN TARİXİ DÖVLƏT İDEOLOGİYASINA. *Epik mifin tarixə transferi.* Orxon yazılarında xaqanın Tanrı tərəfindən seçilməsi epik mifin tarixi ideologiyaya çevrilmiş formasıdır.

Türk dövlətçilik ənənəsində davamlılıq. Hun–Göytürk–Səlcuq–Osmanlı xəttində epik legitimliyin əsas strukturları qorunur: seçilmişlik, müqəddəslik, düşmənlə kosmik mübarizə.

Nəticə etibarı ilə bu bölmədə sübut olundu ki, türk epik düşüncəsində legitimlik hüquqi yox, mifoloji-siyasi kateqoriyadır. Epik mif hakimiyyəti təbii, zəruri və müqəddəs kimi təqdim edir. Dəlilik bu mifin ilkin enerjisi, alp onun hərbi for-

ması, xaqan isə ideoloji kulminasiyasıdır. Beləliklə, epik legitimlik türk siyasi şüurunun dərin strukturunu təşkil edir.

Aparılmış tədqiqat türk epik düşüncəsində “dəlilik” anlayışının sadə xarakter xüsusiyyəti və ya psixoloji anomaliya olmadığını, əksinə hakimiyyətin, qəhrəmanlığın və legitimliyin formalaşmasında əsas struktur mexanizmlərdən **biri** olduğunu sübut etmişdir. Məqalədə dəlilik fenomeni arxaik şamanik təcrübədən başlayaraq islamaşmış etik sistemə, oradan isə suveren siyasi iradəyə qədər ardıcıl transformasiya xətti üzrə təhlil olunmuşdur.

Araşdırma nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, türk epik ənənəsində qəhrəmanlıq modeli statik deyil; o, dəli → alp → xaqan ardıcılığı ilə inkişaf edən, mədəniyyətin özünü yeniləmə mexanizmini əks etdirən dinamik sistemdir. Bu sistemdə dəlilik ilkin xaotik enerji, alp mərhələsi bu enerjinin sosial-etik forması, xaqan mərhələsi isə onun siyasi-sakral kulminasiyası kimi çıxış edir.

Araşdırma göstərir ki, epik legitimlik hüquqi və ya rəşional əsaslardan deyil, mifoloji, sakral və simvolik əsaslardan doğur. “Dədə Qorqud” boyları bu mənada yalnız ədəbi mətn deyil, türk siyasi təfəkkürünün ilkin ideoloji kodlarını daşıyan siyasi mif korpusudur. Epik qəhrəmanın qələbəsi, düşmən obrazının demonizasiyası, Dədə Qorqudun xeyir-duası və Tanrıya istinad hakimiyyətin legitimliyini kollektiv yaddaşda “təbii” və “qaçılmaz” hala gətirir.

Beləliklə, tədqiqat türk epik düşüncəsində dəlilik, qəhrəmanlıq və suverenlik anlayışlarını vahid tipoloji-sinergetik model çərçivəsində birləşdirərək yeni interpretativ perspektiv təklif edir.

Bu araşdırmanın əsas elmi yenilikləri aşağıdakılardır:

1. Türk epik düşüncəsində “dəlilik” anlayışı ilk dəfə müstəqil tipoloji və ideoloji kateqoriya kimi sistemli şəkildə təhlil edilmişdir.

2. “Dəlilik və suverenlik transformasiya modeli” adlı orijinal nəzəri model işlənmişdir.

3. Dəli Domrul obrazı şamanik təşəbbüs və islamaşmış etik transformasiya kontekstində keçid fiquru kimi yenidən interpretasiya olunmuşdur.

4. Salur Qazan obrazı “suveren dəlilik” anlayışı çərçivəsində siyasi-teoloji baxımdan təhlil edilmişdir.

5. “Dəli–Alp–Xaqan” xətti türk epik və tarixi dövlətçilik düşüncəsinin arxetipik modeli kimi əsaslandırılmışdır.

6. Epik legitimlik anlayışı terminoloji olaraq elmi dövriyyəyə daxil edilmiş və siyasi mif kontekstində izah edilmişdir.

7. Dədə Qorqud boyları ilk dəfə siyasi mif korpusu kimi şərh edilmişdir.

8. Günbəd əlyazmasının epik sistemdəki rolu ideoloji transformasiya baxımından qiymətləndirilmişdir.

9. Epik düşmən obrazları (kafir, əjdaha, yağ) kosmik xaosun semiotik forması kimi izah edilmişdir.

10. Türk epik sisteminə sinergetik (xaos–nizam) yanaşma tətbiq edilmişdir.

MODELİN QRAFİK CƏDVƏLİ VƏ SXEMLƏŞDİRİLMƏSİ
CƏDVƏL 1. “Dəlilik və suverenlik transformasiya modeli”

Mərhələ	Əsas fiqur	Dominant funksiya	Semantik məna	Legitimlik tipi
I	Dəli (Dəli Domrul)	Trans, liminallıq	Xaos, sərhəd pozulması	Xarizmatik
II	İslamlaşmış Dəli	Dua, etik məsuliyyət	Mənəvi dönüş	Sakral
III	Alp	Döyüş, müdafiə	Sosial nizam	Ənənəvi
IV	Xaqan (Salur Qazan)	Hökm, iradə	Kosmik-siyasi nizam	Epik-sakral
V	Normativ Alp	Tayfa liderliyi	Davamlılıq	Kollektiv

SXEMATİK MODEL:



Bu sxem məqalənin konseptual onurğasını təşkil edir və qrafik şəkildə göstərilir.

Nəticə. Türk epik düşüncəsində “dəlilik” və “suverenlik” anlayışları bir-birindən asılı olmayan kateqoriyalar kimi deyil, eyni arxetipik strukturun müxtəlif mərhələlərini ifadə edən semantik formalar kimi çıxış edir. Epik mətnlərdə “dəli” fiquru ilk baxışda sosial normanı pozan, ölçüsüz və təhlükəli davranış nümayiş etdirən obraz kimi görünür. Lakin arxetipik təhlil göstərir ki, bu normapozma destruktiv xarakter daşmır; əksinə, dəlilik türk epik sistemində hakimiyyətin və

nizamın yaranması üçün zəruri ilkin enerji rolunu oynayır. Bu baxımdan dəlilik epik düşüncədə psixoloji anomaliya deyil, mədəniyyətin özünü yeniləmə mexanizmidir.

Arxaik dünyagörüşündə dəlilik çox vaxt trans, ekstaz və metafizik sərhədlərin aşılması ilə bağlıdır. Şamanik modeldə bu vəziyyət ritual ölüm və yenidən doğuluş təcrübəsi ilə müşayiət olunur və seçilmişlik statusu yaradır. Türk epik ənənəsində bu arxaik semantika “dəli” obrazı vasitəsilə qorunur. Dəli Domrul, Dəli Dönməz kimi fiqurlar ölüm, tale və ilahi iradə ilə birbaşa təmas quran, sosial rasionalizmdən kənara çıxan qəhrəmanlardır. Onların dəliliyi epik sistemdə liminal vəziyyəti – köhnə nizamın dağıldığı, yenisinin isə hələ formalaşmadığı sərhəd mərhələsini təmsil edir. Bu mərhələdə qəhrəman həm cəmiyyət üçün təhlükədir, həm də potensial xilaskardır.

Dəlilik arxetipinin əsas xüsusiyyəti onun transformativ xarakteridir. İslamlaşma prosesi ilə birlikdə arxaik dəlilik etik və ideoloji çərçivəyə daxil edilir. Dəli Domrulun Əzrail ilə qarşılaşması və sonradan dua edərək iman etməsi bu transformasiyanın epik ifadəsidir. Burada dəlilik nə aradan qalxır, nə də sadəcə “təbiyət olunur”; o, etik məsuliyyət və şüurlu seçim formasında yenidən kodlaşdırılır. Beləliklə, dəlilik arxetipi islamlaşmış epik sistemdə mənəvi dönüşün başlanğıc nöqtəsinə çevrilir.

Bu arxetipin sonrakı mərhələsi suverenliklə əlaqəlidir. Türk epik düşüncəsində suveren fiqur – Salur Qazan kimi obrazlar – artıq trans halında olan “dəli” deyil, lakin onun daşdığı ilkin enerjini özündə saxlayan liderdir. Suverenlik burada təkcə siyasi hakimiyyət deyil, istisna anında qərar vermək, qanunu dayandıрмаq və nizamı bərpa etmək səlahiyyəti kimi çıxış edir. Qazanın düşmən hücumu zamanı verdiyi qərarlar, kosmik düşmənlə mübarizəsi və Oğuz nizamını yenidən qurması dəlilik arxetipinin suveren iradəyə çevrilmiş formasıdır. Bu mərhələdə dəlilik artıq görünən davranış deyil, hökm və iradə formasında sublimasiya olunmuş enerjidir.

Beləliklə, türk epik düşüncəsində dəlilik və suverenlik arxetipi bir-birini inkar edən deyil, biri digərini tamamlayan mərhələlərdir. Dəlilik xaosla təmas və sərhəd pozuntusu vasitəsilə yeni imkanlar açır, suverenlik isə həmin enerjini normativ və legitim nizam şəklində sabitləşdirir. Bu arxetipik əlaqə göstərir ki, türk epik sistemində hakimiyyət rəasional müqavilədən deyil, mifoloji-sakral transformasiyadan doğur. Dəlilikdən suverenliyə gedən yol epik mədəniyyətin özünü yeniləmə və legitimləşdirmə mexanizminin əsas struktur oxunu təşkil edir.

“Türk epik düşüncəsində dəlilik və suverenlik: arxetipik transformasiya modeli” mövzusu türk epik düşüncəsində “dəlilik” anlayışını psixoloji və ya sosial sapma kimi deyil, arxetipik və struktur funksiyaya malik transformasiya mexanizmi kimi izah etməyi hədəfləyir. Epik mətnlərdə “dəli” obrazı çox vaxt normativ davranış çərçivəsindən kənara çıxan, cəmiyyətin qəbul etdiyi qaydaları pozan və bu səbəbdən təhlükəli görünən fiqur kimi təqdim olunur. Lakin arxetipik oxunuş göstərir ki, bu pozuntu destruktiv deyil; əksinə, yenilənmə və legitimləşmə

prosesinin ilkin mərhələsidir. Dəlilik burada mədəniyyətin öz sərhədlərini yoxladığı və yenidən qurduğu “sınaq zonası” funksiyasını daşıyır.

Arxaik dünyagörüşündə dəlilik çox vaxt trans, ekstaz və metafizik təmasla bağlıdır. Şamanik modeldə bu vəziyyət ritual ölüm və yenidən doğuluş təcrübəsi ilə müşayiət olunur. Türk epik ənənəsində bu arxaik qat tam şəkildə itmir; o, epik qəhrəman obrazlarında transformasiya olunaraq yaşamağa davam edir. “Dədə Qorqud” boyalarında Dəli Domrul kimi fiqurlar dəliliyin məhz bu arxaik arxetipini təmsil edir: qəhrəman ölüm, tale və ilahi iradə ilə birbaşa dialoqa girir, sosial rasionalizmi aşan davranış nümayiş etdirir və nəticədə yeni semantik status qazanır. Bu mərhələdə dəlilik liminal vəziyyət kimi çıxış edir – qəhrəman köhnə nizamdan çıxmış, lakin yenisinə hələ tam daxil olmamışdır.

Arxetipik transformasiya modelinin əsas yeniliyi ondadır ki, dəlilik yalnız keçid mərhələsi kimi qalmır. İslamlaşma prosesi ilə birlikdə bu arxaik enerji etik və ideoloji çərçivəyə salınır. Dəli Domrulun dua etməsi, imanla məsuliyyət götürməsi dəliliyin “təbiyələnməsi” deyil, yenidən kodlaşdırılmasıdır. Bu nöqtədə dəlilik artıq yalnız metafizik təmas deyil, etik seçim və şüurlu risk forması alır. Beləliklə, arxaik dəlilik islamlaşmış semantikada mənəvi dönüşə çevrilir.

Modelin son mərhələsində isə dəlilik suverenlik anlayışı ilə birləşir. Burada “dəli” artıq trans halında olan fiqur deyil; o, istisna anında qərar verən, hökm edən və nizamı bərpa edən liderə çevrilir. Salur Qazan kimi obrazlar bu mərhələni təmsil edir: onların “dəliliyi” ölçüsüz ehtiras yox, qaydanı dayandırmaq və yeni qayda yaratmaq iradəsi kimi çıxış edir. Beləliklə, arxetipik transformasiya modeli göstərir ki, türk epik düşüncəsində dəlilikdən suverenliyə gedən yol təsadüfi deyil; bu, mədəniyyətin özünü yeniləmə və hakimiyyəti legitimləşdirmə mexanizmidir.

“Dəli-Alp-Xaqan” xətti türk epik sistemində qəhrəmanlıq və hakimiyyət modellərinin dinamik və mərhələli inkişafını izah edən tipoloji ardıcılıqdır. Bu xətt qəhrəmanlığın statik olmadığını, əksinə, xaosdan nizama doğru irəliləyən transformativ proses kimi qurulduğunu göstərir. Epik mətnlərdə bu ardıcılıq təkə fərdi taleyi deyil, kollektiv nizamın necə formalaşdığını da izah edən əsas struktur oxunu təşkil edir.

Xəttin birinci mərhələsində “Dəli” fiquru dayanır. Dəli epik sistemdə xaosla təmasda olan, normanı pozan və sosial tarazlığı sarsıdan obrazdır. Onun davranışı təhlükəli və qeyri-proqnozlaşdırılındır, lakin bu təhlükə təsadüfi deyil. Dəli fiquru mədəniyyətin sərhədlərində yerləşir və məhz bu sərhəd mövqeyi sayəsində sistemdə gizli qalmış problemləri üzə çıxarır. Bu mərhələdə dəlilik xaosun özü deyil, xaosu görünən edən mexanizmdir. Buna görə də dəlisiz epik sistem özünü yeniləyə bilməz.

İkinci mərhələdə dəlilik enerjisi alp qəhrəmanlığına çevrilir. Alp artıq xaosla dialoq quran deyil, xaosu qarşı mübarizə aparan fiqurdur. O, dəlidən fərqli olaraq sosial nizamın içindədir və həmin nizamı qorumaq funksiyasını daşıyır. Lakin alpin cəsarəti, ölçüsüz döyüş ruhu və ölümə meydan oxuması dəlilik mərhələsindən qalan arxetipik enerjinin davamıdır. Bu baxımdan alp dəliliyin tam inkarı de-

yil, onun sosiallaşdırılmış formasıdır. Alp mərhələsində qəhrəmanlıq fərdi gücdən kollektiv məsuliyyətə keçir.

Xəttin üçüncü və kulminativ mərhələsi “Xaqan” modelidir. Xaqan alpdan fərqli olaraq, yalnız döyüşçü deyil; o, hökm verən, qərar qəbul edən və kosmik-siyasi nizamı təmsil edən fiqurdur. Bu mərhələdə dəlilik və alp qəhrəmanlığı tamamilə yox olmur, lakin sublimasiya olunur. Xaqanın iradəsi, amansız hökmü və istisna anında qanunu dayandırmaq səlahiyyəti dəlilik enerjisinin ən yüksək formasıdır. Beləliklə, dəlilik → alp → xaqan ardıcılığı xaosun tədricən nizamə çevrilməsi prosesini əks etdirir.

Bu tipoloji xətt türk epik sistemində hakimiyyətin təsadüfi və ya sırf zor üzərində qurulmadığını göstərir. Hakimiyyət əvvəlcə xaosla təmasdan doğur, sonra sosial qəhrəmanlıqla möhkəmlənir və nəhayət, suveren hökm formasında legitimləşir. “Dəli-Alp-Xaqan” modeli bu baxımdan türk dövlətçilik düşüncəsinin epik arxetipini təşkil edir və xaos–nizam transformasiyasının mədəni yaddaşdakı ən parlaq ifadələrindən biri kimi çıxış edir.

YEKUN TEZİSLƏR:

1. Türk epik düşüncəsində dəlilik patologiya deyil, keçid mexanizmidir.
2. Dəlilik arxaik şamanik təşəbbüsün epik formasıdır.
3. Dəli Dömrül obrazı metafizik keçidin simvoludur.
4. Ölüm-dirim motivi epik transformasiyanın əsas mərhələsidir.
5. İslamlaşma dəliliyi etik məsuliyyətə çevirir.
6. Alp tipi dəlilik enerjisinin sosial formasıdır.
7. Alp qəhrəmanlıq kollektiv nizamı qoruyur.
8. Xaqan modeli suveren iradənin epik təzahürüdür.
9. Salur Qazan türk epik suverenliyinin ideal tipidir.
10. Epik düşmən kosmik xaosun personifikasiyasıdır.
11. Qələbə epik legitimliyin əsas sübutudur.
12. Dədə Qorqud fiquru metahakimiyyət funksiyası daşıyır.
13. Epik legitimlik siyasi mif üzərində qurulur.
14. Mif hakimiyyəti təbii və qaçılmaz kimi təqdim edir.
15. “Dəli–Alp–Xaqan” xətti türk dövlətçilik şüurunun arxetipidir.
16. Günbəd əlyazması ideoloji transformasiyanı əks etdirir.
17. Türk epik sistemi sinergetik inkişaf modelinə uyğundur.
18. Xaos olmadan yeni nizam yarana bilməz.
19. Epik düşüncə tarixi ideologiyanın əsas mənbəyidir.
20. Türk epik mədəniyyəti siyasi təfəkkürün mifoloji əsasını təşkil edir.

ƏDƏBİYYAT

- Dumézil, G. (1970). *Archaic Roman Religion*. University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press.
- Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 1960 — 1960

Turner, Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Routledge, 1969/1995).

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Routledge, 1966).

Lotman, Y. (1990). *Universe of the Mind*. London: I.B. Tauris.

Otto, R. (1917). *The Idea of the Holy*. Oxford University Press.

Jung, C. G. (1954). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton: Princeton University Press.

Propp, V. (1928). *Morphology of the Folktale*. University of Texas Press.

Girard, R. (1965). *Deceit, Desire, and the Novel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 2–3.

Girard, R. (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 146.

Girard, R. (1987). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press, p. 141.

Schmitt, C. (1922). *Political Theology*. Munich: Duncker & Humblot, p. 5.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer*. Stanford University Press.

Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order Out of Chaos*. New York: Bantam.

Shahgoli, N. et al. (2019). "The Gonbad Manuscript of Dede Korkut." *Journal of Turkish Studies*.

Ergin, M. (1969). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul.

Shahgoli, N. et al. (2019). "The Gonbad Manuscript of Dede Korkut." *Journal of Turkish Studies*.

Assmann, J. (1992). *Cultural Memory and Early Civilization*. Cambridge University Press.

Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Seuil.

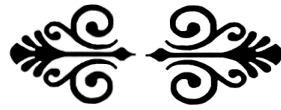
Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. Yale University Press.

Weber, M. (1922). *Economy and Society*. University of California Press.

Ergin, M. (1969). *Dede Korkut Kitabı: Giriş–Metin–Sözlük–Tıpkıbasım*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkutun Kitabı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Özçelik, S. (2005). *Dede Korkut – Dresden Nüshası: Metin, Sözlük, Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



Xalidə METE

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Gəncə bölməsi

E-mail: xalidamete@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6003-9578>

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.27>



**“DUXA QOCA OĞLU DƏLİ DOMRUL BOYU”NDA
SİNAQ MOTİVİNİN EPİK SEMANTİKASI**

Açar sözlər: Dəli Domrul, sınaq, motiv, qadın, fədakarlıq, əbədi həyat.

РЕЗЮМЕ

**ЭПИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА МОТИВА ИСПЫТАНИЯ В «СКАЗАНИИ О ДЕЛИ
ДУМРУЛЕ, СЫНЕ ДУХА КОЧА»**

Статья посвящена художественной и семантической сущности мотива испытания в контексте «Сказания о Дели Думруле, сыне Духа Коча», одной из ключевых историй Книги Деде Коргут. В работе проводится анализ концепции испытания в коллективном сознании через призму отношения Дели Думрула к жизни, смерти и самопожертвованию, а также его духовного преобразования и темы женской жертвы. Особое внимание уделяется взаимоотношению человеческой воли и божественной силы, диалогу человека с Богом и духовной победе, к которой он приходит.

Впервые мотив испытания в данном сказании систематически рассматривается в контексте мифологической и моральной трансформации, подчеркивая развитие персонажа, социально-философскую значимость женской жертвы в эпическом тексте, а также поэтические и идеологические аспекты диалога между Богом и человеком. Статья дополнительно акцентирует внимание на теоцентрическом мировоззрении, представленном в сказании, на роли Божественного в формировании человеческой судьбы и на влиянии этой концепции на эпическое сознание.

Ключевые слова: Дели Думрул, испытание, мотив, женщина, жертва, вечная жизнь

SUMMARY

THE EPIC SEMANTICS OF THE TRIAL MOTIF IN THE “BOY OF DELI DUMRUL, SON OF DUXA QOCA”

The article examines the artistic and semantic essence of the trial motif within the context of “The Tale of Deli Dumrul, Son of Duxa Qoca,” one of the key narratives of the *Book of Dede Qorqud*. The study analyzes the notion of trial in the collective mindset through Deli Dumrul’s stance toward life, death, and sacrifice, as well as his spiritual transformation and the theme of female self-sacrifice. It also explores the relationship between human will and divine power, the dialogue between man and God, and the spiritual victory ultimately achieved. For the first time, the trial motif in this tale is systematically analyzed in light of mythological and moral transformation, highlighting the character’s development, the socio-philosophical value of female sacrifice within the epic text, and the poetic and ideological dimensions of divine-human dialogue. The study further emphasizes the theocentric worldview presented in the tale, the role of the Divine in shaping human destiny, and how this perspective influences the epic consciousness.

Keywords: Deli Dumrul, trial, motif, woman, sacrifice, eternal life

Giriş. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı türk epik şüurunun ən qiymətli yadigarlarından biridir. Bu dastan yalnız qəhrəmanlıq nümunəsi deyil, həm də xalqın etik-mənəvi sistemini, mifoloji dünyagörüşünü və ictimai-mədəni münasibətlərini özündə ehtiva edir. “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu” bu sistemin içərisində xüsusi yeri ilə seçilir (Abdulla, 2002). Dəli Domrulun yaşadığı sınaqların bədii təcəssümünə, onların semantik təhlilinə və sosial-psixoloji dəyərində diqqət yetirdikdə görürük ki, bu obraz vasitəsilə dastanda Tanrı, ölüm və həyatın mahiyyəti, insanın sınılanması və mənəvi ucalığı kimi fundamental mövzular qaldırılır. Eyni zamanda canını ərinə qurban verməyə hazır olan qadın motivi dastanda onun əzizini qorumağa çalışan və mənəvi olaraq özünü təslim etməyə hazır olan bir varlıq kimi təqdim olunur. Bu məqam həm qadın fədakarlığının ən yüksək nöqtəsinə işarə edir, həm də fədakarlıq və sevginin müqəddəs bir hissə olduğunu göstərir.

Tədqiqat. Dəli Domrul obrazının bədii xüsusiyyətləri. Türk dastan qəhrəmanlarının ən başlıca xüsusiyyətləri möcüzəvi doğuluşa malik olması, qeyri-adi bacarıqları ilə qəhrəman adı alması, xalqın, yurdun, obanın, ailənin çətin məqamında öz igidlikləri və ağılı ilə onları xilas etməsi şəklində davam edir (Mete, 2022, s.67). Dəli Domrul ilk baxışdan tipik qəhrəman kimi təqdim olunur: cəsur, qüvvətli, özünü tanıdan və qorxmaz. Lakin o, Tanrı qarşısında acizliyini dərk etdikdə, daxili transformasiya yaşayır. Əvvəlcə öz gücünə arxalanan Domrul ölümlə qarşılaşdıqda, bu gücün heç bir anlam daşmadığını başa düşür: “Ya qadir Allah, birliyin, varlığın xatirinə, Əzrayılı mənim gözümə göstər, vuruşum, gülüşüm, döyüşüm – yaxşı igidlərin canını qurtarım” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004, s.241). Lakin qəhrəman üçün bu mübarizə düşündüyü qədər asan deyil. Obrazın təkamülü onun sınaqla üzləşdiyi anlarda baş verir. Bu təkamül, epik qəhrəmanın mənəvi yetkinləşmə prosesinin əsas göstəricisidir.

Ədəbi yaşam istəyi və Tanrı ilə dialoq. Domrulun əsas istəyi yaşamaqdır. O, Tanrıya dua edir, mərhəmət istəyir: “Ucalardan ucasan, Kimsə bilməz necəsən. Gözəl Tanrı!” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004, s.243). Domrulla Tanrı arasında baş verən dialoq, türk epik ədəbiyyatında nadir hallarda rast gəlinən vasitəsiz Tanrı-insan münasibətinin bədii təzahürüdür (Acaloğlu, 2024, s. 121). Düzdür, birbaşa olmasa da, bir sıra türk dastanlarında tanrısal bir güclə əlaqəni göstərən məqamlar var. Məsələn, “Alp Ər Tunga” dastanında (Hüseyn, 2007) qismət və qədərən tez-tez vurğulanması, Oğuz Kağanın Tanrıya dua edərək, qərarlarını onun iradəsinə uyğun verməsi, “Ərgənəkön” (Öcal, 2004) dastanında Tanrı tərəfindən göndərilən bir bələdçinin (mifik bir bozqurdun) xalqı çıxış yoluna aparması ilahi bir qüvvə ilə bağlılığı ifadə edir. “Manas” (Ergun, 1998) dastanda Tanrıya dua etmə, Tanrıdan yardım diləmə və şamanist rituallar vasitəsilə ruhlar və ilahi varlıqlarla “danışığ”lar mövcuddur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqud tez-tez Tanrıya dua edir, onunla danışır ki, bu da Tanrı ilə dialoqun örnəyidir.

Dəli Domrul isə Tanrı ilə vasitəsiz dialoqa girir. Onun Tanrı ilə ünsiyyəti sadəcə qəhrəman yox, həm də dərin düşüncəli, vicdanlı insan obrazı kimi təqdim edilir.

İstər müxtəlif dini inanclardan, istər dünyaya hökmranlıq edən sultanlardan, istərsə də tanrı və yarıtanrı mifoloji qəhrəmanlardan, pəri hekayələrindən bəhs edən folklor nümunələrində yaşlıni cavanlaşdırən, xəstəni sağaldan, rifah və sonsuz həyat verən bir ot, mənbə, daş, sərxoşedici içki, dirilik suyu və ya buna bənzər bir iksir motivi olduqca məşhurdur. İlk yazılı kitabə olan “Gilqamış” (Bilqamış, 1985) dastanında Urukun görkəmli kralı sonsuz həyatın sirrini tapmaq üçün səfərə çıxar və dənizin dibində sonsuz həyat otunu tapma şansına sahib olar. Onu yerindən sökər, amma diqqətsiz bir şəkildə ortalıqda buraxar və bir dəniz ilanını onu oğurlayar. Gilqamışın itirdiyi bitkini tapmaq üçün sayısız insan çalışmışdır. Sağlamlıq, rifah və sonsuz həyatı bağışlaya bilən sehirli bir maddənin varlığı mövzusunda inanc insanların ölümə meydan oxuması qədər qədim bir diləkdir. Ölümü həyatın təbii nəticəsi olaraq qəbul etmək yerinə, hər yerdə insanlar onu cəhalət və pis niyyətin nəticəsi olaraq görmüşlər. İnsanların bir zamanlar ölümsüz olduqları və əbədi həyat inancı ölümün dünyaya necə girdiyini izah edən mifoloji əhvalatlarda ehtiva edilməkdədir. Dünyanın müxtəlif mifoloji sistemlərində ölümsüzlük, əbədi gənclik və ya ilahi bilik kimi dəyərlərin qoruyucusu olaraq tez-tez ilanlar, dəniz canavarları və digər sirli varlıqlar təsvir edilir. Gilqamış dastanında dəniz ilanının ölümsüzlük otunu oğurlaması bu motivin qədim nümunələrindən biridir. Eyni struktur Yunan mifologiyasında Hesperidlərin qızıl almalarını qoruyan əjdahada, Nord mifologiyasında İqqdrasil – həyat ağacını əhatə edən ilanlarda, Çin və Hind miflərində isə ölümsüzlük iksirini qoruyan sehirli varlıqlarda da görünür.

Bu miflərin ortaq kökündə insanın ölümsüzlüyə olan arzusu və bu arzunun tanrılar və ya fəvqəlgüclər tərəfindən qadağan edilmiş, əldə olunması çətin bir bilik və ya nemət kimi təsvir olunması dayanır. Mifoloji baxımdan bu, “kosmik nizam”ın qorunması məqsədilə tanrıların ölümsüzlüyü yalnız özlərinə aid tutmaq istəməsi ilə izah edilir. İnsan bu qadağanı aşmaq üçün həm fiziki, həm də mənəvi sınaqlardan keçməli, çox zaman isə bunun mümkün olmadığı göstərilməlidir.

Simvolik səviyyədə isə bu motiv insanın təbiətə və taleyə qarşı mübarizəsini, biliyə və ölümsüzlüyə can atmasını əks etdirir. İlahi neməti qoruyan ilan və ya canavar bəzən qorxu və qadağaları, bəzən də insanın daxilindəki nəfs və zəiflikləri təmsil edir. Beləliklə, bu miflər sadəcə fantastik hekayələr deyil, həm də insan şüurunun dərin qatlarında kök salmış arzu, qadağa və itki mövzularının simvolik ifadələridir.

Dastanlarda, nağıllarda, əfsanələrdə Gilqamışdan başlayaraq, ural batırlar, isgəndərlər, dəli domrullar, qorqudlar və digərləri əbədi yaşam uğrunda mübarizə aparmışdır. Qəhrəmanların bu sınaqları digər türk dastanlarının mahiyyətini təşkil edən sınaqlardan tamamilə fərqlənir. Ümumtürk dastanlarında əsas süjet xalq, yurd, qəhrəmanlıq, ad alma, evlilik, məhəbbət yolunda sınaqlar üzərində qurulursa, bu dastanlarda qəhrəmanın sınağı əbədi həyat qazanmaq üçündür (Mete, 2019, s.211).

Sınaq motivi və onun məzmun yükü. Sınaq motivi Domrulun həyatında bir çox fərqli mərhələdə təkrarlanır. Ölümə qarşı mübarizə, özüylə barış və sevdiklə-

rini qoruma məqsədilə qarşılaşdığı çətinliklər sınaq motivinin simvolik təzahürüdür. Sınaq həm də bir dəyişim və təkamül prosesinin göstəricisidir. Domrulun qarşılaşdığı bu sınaqlar onun şəxsi inkişafının və mənəvi mübarizələrinin göstəricisidir. Əsərdə sınaq motivi çoxsəviyyəlidir:

- İnsan–ölüm münasibətləri: Domrulun öz əvəzində öləcək birini tapmaq cəhdi.

- Ailə - Altruizm: Valideynlərin imtinası və həyat yoldaşının fədakarlığı.

- İnanç–Tanrı müdaxiləsi: Tanrının nəticədə ədalətli qərar verməsi.

Bu sınaqlar həm fərdi, həm də kollektiv dəyərlərin imtahanıdır. Əsərdə bu motiv vasitəsilə epik qəhrəman sınaqdan keçir, saflaşır və ilahi mərhəmətə layiq olur. Dəli Domrul sınağı məhz arvadının fədakarlığı ilə keçə bilir. Digər türk dastanlarından fərqli olaraq Domrul bunun üçün nə fiziki, nə əqli sınağa məruz qalmır.

Dastanda qadın fədakarlığı və onun bədii təqdimatı. Türk dastanlarında sevgi sınaqları, sevgi uğrunda mübarizələr müxtəlif inkişaf mərhələlərindən keçmişdir. Abbas zəhər quyusuna salınmış, Qurbaninin taleyi qumara qoyulmuş, Kərəmin 32 dişi çəkilməmiş, Tahir sandığa qoyulub çaya atılmışdır və sairə. Dastançılar qəhrəmanın möhkəm, dönməz, basılmaz olduğunu nümayiş etdirmək üçün öz qəhrəmanını bütün girdablara salmış, hamısından da qalibiyyətlə çıxarmışdır (Mete, 2020, s.91). Qadın qəhrəmanlar da öz sevgisi üçün çox sınaqlardan keçmiş, fədakarlıqlar göstərmişlər. Məsələn, Manas yaralandıqda və ölüm təhlükəsi ilə üzləşdikdə, Kanıkey onu gizlədərək düşmənlərdən qoruyur, onu sağaltmaq üçün müalicə yolları axtarır, xalqına qarşı çıxmaq bahasına belə Manasın həyatını önə qoyur. Manas sürgünə göndərildikdə və ya hiylə ilə tutulduqda, Kanıkey düşmənlə üzləşməkdən çəkinmir, bəzən kişi libası geyinərək, ərinin azadlığı uğrunda savaşıq və siyasətə qarışıq, ailənin və tayfanın dirəniş ruhunu qoruyur (Mete, 2023, s.84). Koblandı Batırın səfərləri və döyüşləri zamanı Qurtqa daim səbr və sədaqət göstərir, onu ruhlandırır (Koblandı Batır, 1975). Koblandı əsir düşəndə Qurtqa ailəsini qoruyur və siyasi ağılla davranaraq düşmənin əlinə keçməməyə çalışır (Mete, 2017, s.116). Qarlıqda da sevgilisi Koblandıının ən ağır məqamlarında öz həyatını təhlükəyə ataraq onunla birgə hərəkət edir və səbrlə gözləyir (Mete, 2017, s.118). Belə demək olarsa, bütün türk dastan qəhrəmanlarının qadınları maddi, mənəvi, fiziki cəhətdən böyük fədakarlıqlar göstərmişdir. Lakin onlardan heç biri Domrulun arvadı qədər canını ərinə qurban vermək kimi ağır şərt qarşısında qalmamışdır. Dastanda qadın obrazı – Domrulun arvadı – bu boyun mənəvi yükünü daşıyan əsas fiqurlardandır. O, ərini qorumaq üçün ölümə razı olur: “Qüdrətli Allah şahid olsun, qurbanam sənə, Mənim canım qurban olsun sənə canına!” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004, s.247). Bu, türk epik ənənəsində qadın fədakarlığının, ailəyə sədaqətin və sevginin zirvədəki təcəssümüdür. Bu fədakarlıq yalnız ailə içində deyil, bütövlükdə türk düşüncəsində qadının yerini və rolunu göstərən poetik bir nümunədir.

Əzrayılla döyüşdə məğlub olan Dəli Domrula başqa bir can qarşılığında həyatının geri verilməsi təklifinə qarşı yaşamaq üçün mübarizəyə başlayan qəhrəmana nə atası, nə anası öz canını verməyincə dastanda eşqin ən güclü və ən saf halını gözlər önünə sərən bir qadın məhəbbətinin qüdrəti sərgilənir.

Əzrayılın Dəli Domrulun canını ala biləcəyini eşidən “yad qızı” – “arvad”

Qarşı yatan uca dağları səndən sonra mən neylərəm,

Yaylayarsam, görüm olsun!

Soyuq-soyuq sularını mən içərsəm, mənim qanım olsun!

(Kitabi-Dədə Qorqud, 2004, s.247) - deyir.

Dastançı bu qadın qəhrəmanı yaradarkən Oguzlarda ailə bütünlüyünün önəmini, sevginin qüdrətini, doğru ər-arvad seçimini diqqət mərkəzinə gətirmək istəmiş, öz əri üçün canını qurban verə biləcək ideal qadın tipinə diqqət çəkmişdir. Bununla da, bu fədakarlığa qarşılıq Domrula verilən uzun ömrü ailədə bir-birinə verilən dəyərin mükafatı kimi qiymətləndirmiş, hər zamanki kimi eşqin zəfərinə, əzminə və qələbəsinə inamı artırmışdır (Mete, 2024, s.74).

Ümumiyyətlə, xalq dilində sevgi öz səmimiyyəti, ahəngdarlığı, gücü, dəyəri ilə fərqlilik qazanır. Xüsusilə xalq dastanlarını sevgisiz, eşqsiz təsəvvür etmək mümkün deyil. Qəhrəmanlıq dastanlarının özündə belə vətən, yurd, xalq, millət sevgisi ilə yanaşı, xalq qəhrəmanının öz yarına olan sevgisi bu və ya digər şəkildə öz əksini tapır. Bu səbəbdən də türk xalq dastanlarında məhəbbət dastanlarının xüsusi yeri və çəkisi var. “Əsli və Kərəm”, “Tahir və Zöhrə”, “Leyli və Məcnun”, “Aşiq Qərib” kimi türk dünyasında geniş yayılan dastanlar daxil olmaqla, bütün məhəbbət dastanlarında eşqin, sevginin, izzətərin, sevgi yolunda çəkilən əzabların, əziyyətlərin, sınaqların təsviri o qədər gözəl dillə verilir ki, eşqin qüdrətinə inanmaya bilmərsən (Mete, 2024, s.71).

Dəli Domrul haqqında boyda arvadının adı belə keçmir, lakin o öz xarakteri və fədakarlığı, Domrulun həyatını qorumaq üçün öz canını qurban verməsi ilə elə bir iz qoyur ki, nəinki türk dastan qəhrəmanı kimi, bütövlükdə türk cəmiyyətində qadının, ailənin, sevginin ən saf və əzəmətli portretini ədəbi tarixinə yazır. Bu məqam, sevginin və qurban vermə anlayışının mükəmməl təzahürüdür. Arvadın Domrula olan sevgisi, fədakarlığın ən yüksək formasıdır və bu fədakarlıq onun ailə və sevgi anlayışında öz yerini tapır.

Arvadının öz canını ona qurban verməyə hazır olması, qadının həm də psixoloji təbiəti ilə sıx bağlıdır. Ənənəvi türk mədəniyyətində, qadın ailənin qoruyucusu, həyat yoldaşının əzablarına şərik olan şəxs kimi nəzərdən keçirilir. Arvadın fədakarlığı, yalnız sevgi və təmənnəsiz bağlılıq deyil, həm də onun həyatını və öz varlığını ərinə bağlamasıdır. Arvadın bu davranışı, həm də onun həyatını sadəcə bir şəxsin deyil, cəmiyyətdəki müsbət dəyərlərin qorunması üçün verməyə hazır olduğunun göstəricisidir.

Nəticə. “Dəli Domrul” boyunda sınaq motivi yalnız bir epik hadisə deyil, həm də dərin mənəvi anlam daşıyan bir struktur elementidir. Bu sınaqlar insanın

öz mahiyyətini dərk etməsinə, mənəvi yetkinliyə çatmasına və Tanrı qarşısında saflaşmasına yol açır. Qadın fədakarlığı, həyat və ölüm münasibətləri bu motivi daha da zənginləşdirir. Beləliklə, “Dəli Domrul” türk epik düşüncəsində mənəvi ucalığın, inancın və insanlıq dəyərlərinin poetik əksidir. Bundan sonrakı tədqiqatlarda “Dəli Domrul” boyu müasir ədəbi təhlil metodları ilə müqayisəli şəkildə tədqiq olunaraq türk-islam fəlsəfəsi kontekstində daha geniş şəkildə şərh oluna, qadın obrazının epik dastanlardakı funksiyası ayrıca bir monoqrafiyanın predmetinə çevrilə bilər. Həmçinin, sınaq motivi türk dastanları arasında strukturlaşdırılaraq ümumtürk mifoloji kodlarının açılmasına xidmət edə bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla, B. (2002) Dəli Domrul “Kitabi-Dədə Qorqud”da və qorqudşünaslıqda. Elm
2. Acaloğlu, A. (2024). Türk xalqları mifologiyasının kökənləri. Məqalələr, tezislər və monoqrafiya. Elm və təhsil.
3. Bilqamıs dastanı (Mətn). (1985). Gənclik.
4. Hüseyin, İ. (2007). Alp Ər Tonqa (Astiaq, Əfrasiyab) tarixdə və bədii ədəbiyyatda. Nurlan.
5. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsl və sadələşdirilmiş mətnlər. (2004). Öndər Nəşriyyatı.
6. Mete, X. (2019). Dastanlarda sınaq anlayışının epik semantikasi. Filologiya və sənətsünaslıq. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, № 2, s. 209-219.
7. Mete, X. (2024). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “eşq”in təsviri və eşq sınaqları. Poetika.izm, 2024, № 2, s.70-76.
8. Ergun, M. (1998). Alıp Manas Altay Türklerinin Kahramanlık Destanı. Kültür Bakanlığı Yayınları.
9. Öcal, O.M. (2004). Destan Tanımı ve Eski Türk Destanları. Milli Folklor. yıl 16, sayı 62, s. 5-7.
10. Mete, Kh. (2020). Epic semantics of the bud trial in Turkish love epic stories. European Journal of Science and Theology. Vol.16, No.1, 91-97.
11. Mete, Kh. (2023). Formulation of the epic hero problem in turkic epics. “Manuscripts Don’t Burn”. Vol. 9, No: 2, pp. 84-91
12. Mete, X. (2022). Формы необычного рождения героев тюркских дастанов. Вестник Московского университета. С.13. Востоковедение, № 1, с.84-91
13. Mete, X. (2017). Образы Гуртга и Гарлыга в дастане “Кобланды Батыр” в роли яка, освещающего путь испытаний героя. Молодой ученый, (Казань), 29 (163), с.114-119
14. “Кобланды батыр”. Казахский героический эпос. (1975). Героический эпос народов СССР. Т.2, “Художественная литература”, с.127-175



İmran VERDİYEV

Azərbaycan Respublikasının Əməkdar müəllimi

E-mail: verdiyev58@internet.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.33>



OĞUZ RAYONUNDA DƏDƏ QORQUDUN İZİ İLƏ

Açar sözlər: Oğuz rayonu, Daşüz, Bayan kəndi, Daşağıl, Oğuz folkloru, Qazanın ağılı, Qarabulaq, Qarabaldır, yəxni, Xızovuz dağı, Ərdağ.

РЕЗЮМЕ ПО СЛЕДАМ ДЕДЕ ГОРГУДА В ОГУЗСКОМ РЕГИОНЕ

В статье показано, что события в эпосе «Китаби-Деде Горгуд» также происходили на территории Огуза (ранее Варташен) небольшого региона Азербайджана. Другими словами, Огуз также был родиной героев Деде Горгуда. Они не приходили сюда и не проходили через него. Здесь находятся курганы предков и их собственные могилы. В статье говорится о топонимах, которые резонируют с персонажами, мотивами, понятиями и словами эпоса в этом районе, о легендах, собранных здесь, о том, что некоторые блюда и некоторые комплексы одежды, относящиеся к кухне эпоса, используются и сегодня, и о том, что язык эпоса по-прежнему является глубоко укоренившимся языком среди жителей региона. На основе фактов доказано, что Огузский регион входит в историко-географическую область эпоса «Китаби-Деде Горгуд».

Ключевые слова: Огузский регион, Дашуз, село Баян, Дашагил, огузский фольклор, ум Газана, Гарабулаг, Гарабалдир, яхни, гора Хызовуз, Ардаг.

SUMMARY ON THE TRACK OF DEDE KORKUT IN OGUZ REGION

The article shows that the events of the epic "Kitabi-Dede Korkut" also took place in the territory of a small region of Azerbaijan - Oghuz (formerly Vartashe). In other words, Oghuz was also the homeland of Dede Korkut's heroes. They neither came here nor passed through it. Both the burial mounds of their ancestors and their own graves are located here. The article cites the results of archaeological excavations in the region, place names in the region that coincide with the characters, motifs, concepts and words of the epic, legends collected from here, some dishes and clothing complexes related to Dede Korkut cuisine are still used today, and the language of the epic is still deeply rooted among the inhabitants of the region. Based on the facts, it is proved that the Oghuz region is included in the historical and geographical area of the epic "Kitabi-Dede Korkut".

Key words: Oghuz region, Dashuz, Bayan village, Dashagil, Oghuz folklore, Gazan akili, Garabulag, Garabaldir, yakni, Khizovuz mountain, Ardag.

Giriş. Xalqımızın ümummilli lideri H.Əliyev deyirdi: “Bizim zəngin tariximiz, qədim mədəniyyətimiz və milli mənəvi dəyərlərimiz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda öz əksini tapmışdır. Bu epos bizim ümumi sərvətimizdir və hər bir azərbaycanlı onunla haqlı olaraq fəxr edə bilər. Bu, bizim ana kitabımızdır. Gənclik bu kitabı nə qədər dərinlənsə, millətini, xalqını, vətənini, müstəqil Azərbaycanı bir o qədər çox sevməkdir...” “Kitabi-Dədə Qorqud” həm də bizim etika kitabımız, əxlaq kodeksimizdir. Böyüyə hörmət, ata-anaya məhəbbət, iman və eti-

qad, namus və qeyrət, ailəyə, torpağa, vətənə sədaqət – bu insani keyfiyyətlər, mə-nəvi məziyyətlər Qorqud övladlarının qanına ana südü, ata nəfəsi ilə birlikdə daxil olur və son mənzilə qədər onlarla birlikdə gedir. Dədə Qorqud dünyasındakı milli dəyərlər, stereotiplər, ritullar sistemi əslində hər bir azərbaycanlının varlığının ayrılmaz hissəsidir [1, səh. 6].

Akademik T.Hacıyev isə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını türkün yeddi möcüzəsindən biri hesab edirdi. O deyirdi ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” Oğuzun tarixidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” Oğuzun dövlətçiliyidir, “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycanın tarixi coğrafiyasıdır” [2, səh. 220].

Tədqiqatçılar yekdilliklə qeyd edirlər ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı hadisələr, əsasən, Azərbaycanda və qismən də Anadolu ərazilərində cərəyan edir. Dastanın ilk tədqiqatçılarından V.Bartold yazırdı ki, “Qorqudun adı ilə bağlı bu epik silsilə çətin ki, Qafqaz mühitindən kənarında yaradıla bilər”. Tədqiqatçılar K.İnostrantsev, M.F.Köprülü, A.Kononov, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, V.Jirmunski, M.H.Təhməsimib, A.Nəbiyev, N.Cəfərov, O.Ş.Gökyay və digərləri də bu fikrin tərəfdarıdır.

Dastan haqqında kifayət qədər araşdırma aparılmışdır. Biz bu barədə deyilən və yazılanları təkrarlamaq istəmirik. Bu yazıda ancaq Azərbaycanın kiçik bir bölgəsi olan Oğuz rayonunun ərazisində Dədə Qorqudun, dastanlardakı hadisə və qəhrəmanların izləri (arxetipləri) haqqında söhbət açmaq istəyirik.

Əsas hissə: Xalq yazıçısı Anarın dedi ki, Azərbaycanın hər guşəsindən Dədə Qorqud dünyasının ətri gəlir [3, səh.14].

Bütün Azərbaycan ərazisi kimi Oğuz rayonu da Dədə Qorqud qəhrəmanlarının doğma yurduudur. Onlar burada nə köçəri-gəlmədirlər, nə də ötüb-gedəndirlər. Dədə-baba kurqanları da, öz qəbirləri də buralarda yerləşir. Arxeoloji tədqiqatlar nəticəsində əldə edilmiş maddi-mədəniyyət nümunələri təsdiq edir ki, bu ərazidə neolit və eneolit dövrlərindən insanlar toplu şəkildə məskunlaşmışlar. Vaxtı ilə Azərbaycan arxeologiyasının banilərindən biri, tanınmış arxeoloq S.Qazıyev rayonun Vardanlı (indiki Kərimli) və Qarabaldır kəndlərindən cənubda qazıntı işləri aparmış, qədim yaşayış yeri və kurqanlar aşkarlamışdır. Böyük alim qədim qəbirlərdən, daş qutu abidələrdən 2500–3000 il bundan əvvələ aid edilən maddi-mədəniyyət nümunələrini taparaq elm aləminə bildirmişdir [4, səh. 25-52]. Bu tapıntılar çox uzaq keçmişimizdən, Dədə Qorqud dünyasından xəbər verir.

Rayon ərazisində dəniz səviyyəsindən 1150 və 1160 metr yüksəkdə olan Baş Daşağıl və Filfilli kəndlərinin şimalında yaşı bilinməyən, tədqiq olunmamış, əhalinin bu gün də “uğuz qəbirləri” adlandırdığı, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında boylarla səsləşən nəhəng qəbirlər hələ də qalmaqdadır [5].

Rayon ərazisində “Kitabi-Dədə Qorqud” dünyası, dastanın personajları, motivləri, anlayışları və sözləri ilə uyğun gələn xeyli yer adları – toponimlər vardır. Tarix üzrə fəlsəfə doktoru Z.Cavadovanın yazdığı kimi, yurdumuzun tarix salnaməsi olan “Kitabi Dədə-Qorqud”la səsləşən bu toponimlər bölgənin zəngin və qədim tarixindən xəbər verir [6, səh. 8]. Əslində, Dədə Qorqud dünyası ilə səsləşən bu adlar torpağa sancılmış oğuz-türk möhürləridir.

Rayon ərazisindəki Daşüz sahəsi, ona yaxın bölgədəki Qazan xan qalası, Oğuz şəhərinin cənubundakı Bayan kəndi, onun yaxınlığındakı Bayandur talası (bura “Baydar talası” da deyirlər), Oğuz şəhərinin və Xaçmaz kəndinin yaxınlığındakı Oğuz (bəlkə də, quz) və Qız qalaları, Muxas yaşayış məntəqəsinin yaxınlığındakı Maluq qalası, Baş Daşağıl kəndində Qazanın ağılı deyilən ərazi onların Dədə Qorqud soraqlı olmasını söyləyir. Daşüz yaxınlığındakı Qazan xan qalasının “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının əsas personajlarından, Oğuz elinin Salur boyundan olan Qazan xanla bağlı olduğu ehtimal olunur.

Daşüz adı da dış oğuzlarla əlaqələndirilir. Həmçinin Daşağıl sözü dış ağıl kimi izah olunur.

Baş Daşağıl kəndinin yaxınlığındakı “Qazanın ağılı” isə Qazan xanın qoyun sürülərinin saxlandığı yer olub. Ərazinin heyvandarlıq üçün çox əlverişli olması, yaxınlıqdakı yaylaqlardan birinin “Qazandurmaz” (və ya Qazanuçan) adlanması da bu ehtimalı gücləndirir. Yəqin ki, Qazan xanın qoyun sürüləri Dərbəndlə yanaşı, burada da bəslənmişdir. Hətta burda qoyunlar üçün daşdan ağıllar da düzəldilibmiş. “Qazandurmaz”ı isə həm də Qazan xanın dayanmadan ötüb keçdiyi dağ kimi izah edirlər (3, səh. 14).

Rayondakı Bayan və Bayandur talası toponimləri isə dastandakı xanlar xanı Bayandır xanla əlaqələndirilir. Bayandurlar qədim türk tayfa adı olmaqla tarixdə mühüm iz buraxmışlar. Bayat eli, Bay komponenti də eyni soy olmaqla iç oğuz soyuna mənsubdur.

Oğuz rayonundakı Qarabulaq (bu adda Azərbaycanın digər rayonlarında, Qərbi və Cənubi Azərbaycanda, İranda, Gürcüstanda, Qazaxıstanda, İnuşetiyada və Türkiyədə də çoxlu kəndlər vardır) və Qarabaldır (bu adda Qaxda da kənd mövcuddur) kənd adları da dastanın qəhrəmanları Qarabudaq, Qaragünə və Oğuz boylarından biri olan “Qarabölük”lərlə bağlı ola bilməzmi?! Tədqiqatçılar göstərir ki, Günə və Budaq adlarında “qara” sözünün işlədilməsi igidlərin güc və qüdrətini ifadə etməkdən əlavə, həm də nəsildən nəslə keçən bir ələmətin göstəricisi kimi çıxış edir. Tədqiqatlarda göstərilir ki, “qarabaldır” Azərbaycan xalqının etnogenezində iştirak etmiş qədim türk tayfalarından birinin adı olmuşdur (8, səh. 80). Qarabulaq kəndində isə qədim alban məbədləri hələ də durur. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının qəhrəmanları Qarabudaq, Qaragünə kimi Qarabaldır, Qarabulaq kənd adları da türk mənşəli olub, çox qədimdir.

Xalxal kəndinin şimalında Böyük Qafqazın cənub yamacında olan Xızovuz dağının adı da özündə “Xızır” şəxs adını və “Oğuz” tayfa adını hifz etmişdir və dastanın “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu”nu xatırladır.

Bu toponimlər göstərir ki, Oğuzun ərazisi də Dədə Qorqud, Bayandur xan, Qazan xan və digər dastan qəhrəmanlarının yurd yeri, ata-baba məskəni olmuş, onların şanlı tarixi bütün Azərbaycanda olduğu kimi, onun kiçik bir parçası olan Oğuzda da yazılmışdır. Bunlar həm də azərbaycanlıların bu torpaqlarda yaşamalarının çox uzaq tarixinə ən tutarlı dəlildir.

Oğuz rayonunda “Kitabi-Dədə Qorqud”un izlərinin varlığının bir başqa sübutu da bölgənin folklor nümunələrinin dastanın mövzuları ilə paralellik təşkil etməsidir. Oğuz rayonundan toplanmış “Daşüz haqqında”, “Uğuz baba”, “Oğuz xan dayanan yer” adlı rəvayətlərdə [7, səh. 53-55], həmçinin bir sıra atalar sözlərində və alqışlarda bu paralelliyi aydın görmək mümkündür. Məsələn, “Daşüz haqqında” rəvayətdə oxuyuruq: “Nəsruallah kişi (rayonun Xaçmaz kənd sakini – söyləyicidir) deyirdi ki, kənddə bizim tayfaya, uruq-turuğumuza “qurdlar” adı vermişdilər. Daşüzdə çəltik zəmisini olardı. Lap qədim əyyamlarda isə buralarda uğuzlar, yəni ki, bizim ulu babalarımız yaşamışlar. İri, sağlam insanlar olublar. Hərəsinin də bir atı varmış. Azad, şən həyat sürürmüşlər. Çox qoçaq, işlək olan uğuzlar ha bu dərədən bizim Xaçmaz dağları tərəfə İçüz, ha o tərəfə, Ərəş tərəfə isə “Daşüz” deyərmişlər. Həm də ha bu Daşüz deyilən ərazi günbatana, Şəkiyə, Qaxacan uzanır” [7, səh. 53]. Mətndəki “uğuzlar”, “İçüz” və “Daşüz” kəlmələri diqqəti xüsusi olaraq cəlb edir. Bu kəlmələr “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı “oğuz, iç və dış oğuz” sözlərini ehtiva etməklə bu yerlərin də dastan qəhrəmanlarının vətəni olduğunu göstərir.

Və yaxud “Uğuz baba” rəvayətində deyilir: “Uğuz baba Adəmdən çox sonra, bizim əyyamdan isə çox əvvəl yaşayıb...Yeddi yüz yetmiş yeddi il ömür sürüb. Oğul-uşağının, nəvə-nəticələrinin sayını özü də bilmirmiş. Hamı ondan məsləhət almış. Ölənə yaxın iki yüz əlli yaşlı oğlunu yanına çağırıb iki vəsiyyəət edib.

Birinci vəsiyyəti ha bu olub ki, azalmağınızdan qorxuram, çalışın azalmayın, küsöyü dağılan ocaq tez sönər. İkinci vəsiyyəti də həblə olub ki, vətən, həyat dünyaya gəlib üstündə gəzdiyiniz torpaqdan başlanır, torpağı sevin, qoruyun, torpaq uğrunda ölümə yox, öldürməyə gedin. Bəli, bizim Uğuz babamız həblə baba imiş. Allah ona rəhmət eləsin!” [7, səh. 55].

Gördüyünüz kimi, bu rəvayət də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında təsvir olunan cəmiyyətin etnik tərkibini təşkil edən, turkdilli xalqlardan olan “babamız” oğuzları yada salıb, Dədə Qorqud öyüdlərini xatırladır. Unutmyaq ki, mifoloji mətnlərdə, əfsanə və rəvayətlərdə “çəyirdək qədər də olsa, tarixi gerçəklik mayası olur”. Bu tipli örnəklər əslində rəvayətləşmiş xalq yaddaşdır ki, dastan öz izlərini həmin nümunələrdə hiş edib saxlayır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dastanı “xalqımızın yerini-yurdunu, elini-obasını, oğullarının-qızlarının söz-söhbətlərini, görkəmlərini, adlarını, inanc və tapınaqlarını, geyim-kecimlərini və yeyib-içdiklərini...” yerli-yataqlı əbədiləşdirib [3, səh. 5]. Dastanda adı çəkilən geyim-kecimlərin, yemək və içkilərin tədqiqi göstərir ki, maddi mədəniyyət sahəsində ənənələr itməmiş, onlar cüzi dəyişikliklərlə günümü-zə qədər gəlib çatmışdır.

Oğuz mətbəxinin izinə rayonda indi də addımbaşısı rast gəlmək mümkündür. Buna aid xeyli nümunə göstərmək mümkündür. Lakin biz bir nümunə ilə kifayətlənəcəyik. Söhbət “Kitabi-Dədə Qorqud”da adını eşitdiyimiz “yəxni”dən (yaxnidən) gedir. Yəni, əsasən, qoyun ətindən, daha keyfiyyətli sayılan qara qoyun ətindən bişirilərdi. Lakin etnoqrafik materiallar yəxninin məişətdə həm qoyun

və həm də mal ətindən bişirilib, qovurma deyil, soyutma olduğunu təsdiq edir. Əksər zonalarda əhalinin mətbəx məişətindən çıxsa da, bir sıra zonalarda, o cümlədən Oğuzda indi də hazırlanmaqdadır. Yaxın süfrəyə yəxnikəş adlı xüsusi qabda verilərdi, adətən, mərasim xörəklərindən sayılırdı. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında “yəxni” kimi qeyd olunan bu yemək növü oğuzluların, həmçinin aborigen Oğuz udilərini mətbəxində bu gün də yaşadıdır. Mal ətindən hazırlanır. İri tikələrdə doğranıb qazanda bişirilən soyutma ətdir. Soğan tökülür. Soğan və istiot ət bişdikdən sonra üstünə tökülüb süfrəyə verilir [7, səh. 191].

Yeməklər barədə dediklərimizi geyimlər barədə də deyə bilərik. Rayonun ucqar kəndlərində “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı çəkilən börk və küləh (kişi baş geyimləri), cübbə (üstədən geyilən uzun ətəkli, enli və düyməsiz geyim) kimi geyimlər eyni adla adlanaraq, son dövrlərə kimi dəbdən düşməmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında börk ifadəsinə Qaraca Çobanın dilindən bu şəkildə rast gəlirik: “Başındakı turulğanı nə öyərsən mərə kafir, başımdakı (keçə) börkümçə gəlməz mana”. Börkün təpəsi şiş uclu olurdu. Bəzi tədqiqatçılar börkün adının türk xalqlarının totemlərindən biri olan “boz qurd”–“börü”, “börü”nin adından törəndiyini iddia edirlər. Bəzi tədqiqatçılar isə onun “bürümək”, “bürük” sözlərindən yarandığını söyləyirlər.

Börkdən fərqli olaraq küləhlər konus şəkili olub, təpə hissəsində qotazı olmuşdur. “...altı oğac dərisindən, küləh etsə, qulaqlarını örtməyən qolu-budı xarınca, uzun baldırları incə, Qazan bəgün dayısı At ağızlu Aruz qoca çapar yetdi” cümləsindən də bəlli olur ki, oğuzların küləhi də qoyun dərisindən, xüsusilə erkək dərisindən tikilmiş.

Cübbə isə həm kişi, həm də qadın üst geyim kompleksini tamamlayan qədim tarixə malik libas növüdür. Cübbə yapıncısına gen gövdəli geyim tipi olub. Çuxadan fərqli olaraq, cübbəni bilavasitə qoldan bədənə geymir, sadəcə çiyinə alıb ona bürünmüşlər. Kişi cübbəsindən fərqli olaraq qadınların cübbəsinin yaxasının kənarlarına və ətəyinə qiymətli xəz dəri tikilmiş.

Rayonun Baş Daşağıl, Filfilli, Qarabulaq, Xalxal kəndlərinin yaşlı sakinlərinin söylədiklərinə görə, onların ata-babaları həmin geyimləri özləri hazırlayırmışlar. Hətta ayrı-ayrı kəndlərdə bunları hazırlayan xüsusi adamlar varmış.

Dastanın ümumi məzmunundan da belə məlum olur ki, oğuz cəmiyyətində dağlar səmaya ən yaxın yerlər kimi Göy Tanrısı ilə əlaqəni simvolizə edir və müqəddəs yerlər hesab olunur. Dağın sakral statusu dastanda əhatəli formalarda öz əksini tapmışdır. Oğuzlar dağlara təbii formasiyalar kimi baxmır, həm də onları qoruyucu, müqəddəs varlıqlar kimi qəbul ediblər. Dağlar türklər üçün təkcə ibadət yeri deyil, həm də mühüm mərasimlərin, ayinlərin, qurbanların kəsildiyi yerdir. Xüsusilə mühüm hadisələr və ya fəlakətlər zamanı insanlar dağlara çıxıb tanrılardan kömək diləyirdilər. Bu inanc türklərdə “dağ kultu” kimi tanınır.

Araşdırmalar göstərir ki, hazırkı Oğuz rayonu ərazisində dağ kultunun izlərinə hələ də rast gəlinir. Məsələn, Xalxal kəndinin şimalındakı Ərdağ və Xızovuz, Qarabulaq kəndinin şimal-şərqindəki Pirdağ və Yaqublu kəndinin şimal-şərqində-

ki Ərdağ bir zamanlar əhalinin intensiv ziyarət etdikləri, mühüm mərasimlərin, ayinlərin keçirildiyi, qurbanların kəsildiyi, Tanrıdan kömək diləndiyi dağlar olub. Bu məkanlar indi də müqəddəs sayılmaqdadır.

Oğuz şivə sözlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı izlərinin müəyyənləşdirilməsi göstərir ki, dastanda işlənmiş bir çox sözlər, tipik idiomlar, ibarələr, məsəllər və atalar sözləri rayon sakinlərinin dilində indi də canlıdır, dipdiridir, eşidilməkdədir. Anaru (kənar), becid (tez), birər (bir-bir), qalabalıq/qələbəlik (böyük), di (təkid, əmr ədatı), zaval (ziyan), tıxmaq (acgözlüklə yemək), toxlu (6 aylıq qoyun balası), dürtüşmək (zorla bir yerə girmək) kərrə (dəfə), bozlamac (soba üzərində bişirilən fətir), şivən (hay-küy), yəlaq (yalaq), öylə (elə) nola (nə ola), yaraq (silah), qanırılmaq (dönmək), yavuş (yavuşlu), yamaç və s. onlarla belə sözlər dediyimizə sübut sayıla bilər. Tarixçi Z.Ə.Cavadova haqlı olaraq yazır ki, “Bu gün Dədə Qorqud qəhrəmanlarının dilindən qopan şirin oğuz türkcəsini kim öz qulaqları ilə eşitmək istəyirsə, Şimal-Qərbi Azərbaycana gəlsin, Şəkinin, qədim Taraqayın (Qaxın) dağ kəndlərinə – Baş Köynüyə, İlisuya, Sarıbaşa getsin, Zaqatalanın, Balakənin – muğal kəndlərinə baş vursun, Oğuz, Qəbələ camaatı ilə görüşsün! Bu yerlərin istiqanlı camaatının minillərlə qoruyub saxladığı qədim türk məişəti ilə canlı təmasa girsin!” [6, səh. 3]. Bu sayaq ifadələr və sözlər əsrlər boyu dəyişikliklərə uğrasalar da, xalqın deyim və düşüncə tərzinin uzun tarixi müddətə sabit qaldığını da göstərir [3, səh. 13].

Nəticə: Zənn edirik ki, qeyd etdiklərimiz Oğuz rayonunun da “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının tarixi-coğrafi arealına daxil olduğunu sübut etmək üçün yetərli sayıla bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. “Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası”, I cild, 622 səhifə, “Yeni nəşrlər evi”, Bakı-2000, səh:6
2. Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı”: tariximizin ilk yazılı dərslisi” (“Dədə Qorqud” eposunun elm aləminə bəlli olmasının 200 illiyinə həsr olunur), 344 səhifə, Bakı - 2014, Elm və təhsil, səh. 220
3. Anar: “Dədə-Qorqud dünyası”, 190 səhifə, “Yeni nəşrlər evi”, Bakı-1999.
4. Qaziyev S.M. “Vardanlı arxeoloji qazıntılarının hesabatı” (1956-cı il)/Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri. İctimai elmlər seriyası, 1960, № 4, s. 25-52
5. DomayurdunslngiKITAB (3).pdf
6. Cavadova Z.Ə.: “Şimal-Qərbi Azərbaycan (tarixi-demoqrafik tədqiqat)”, 87 səhifə, Bakı- 1999, “Altay” nəşriyyatı, səh: 8/13
7. “Oğuz-Qəbələ folkloru” (tərtibçi şair, folklor tədqiqatçısı Y.Rzayev), 204 səhifə, Bakı - 2023, səh: 53-55/191
8. Nuriyev E. “Azərbaycan SSR Şəki – Zaqatala zonasının toponimiyası”, Bakı, Elm, 1989



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

Hikmət QULİYEV

Filologiya elmləri doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

email: hikmet.guliyev85@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9166-5627>

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.39>



**“AZAFLI” TƏXƏLLÜSÜNÜN PSIXOSEMANTİKASI: SOSIAL
PROTESTİN LATENT MƏNA QATI**

Açar sözlər: Mikayıl Azaflı, dəlilik, cünunluq, sosial protest, psixoanalitik yanaşma, latent məna

РЕЗЮМЕ

**ПСИХОСЕМАНТИКА ПСЕВДОНИМА «АЗАФЛЫ»:
ЛАТЕНТНЫЙ СМЫСЛОВОЙ УРОВЕНЬ СОЦИАЛЬНОГО ПРОТЕСТА**

В статье анализируется психосемантическое содержание псевдонима «Азафлы», который носил один из выдающихся представителей азербайджанского ашугского искусства XX века Микаил Азафлы, сквозь призму психоаналитической фольклористики. Основная цель исследования выявить многослойную семантическую структуру псевдонима «Азафлы», который выступает не только показателем географической принадлежности, но и носителем социального протеста, метафорико-символического самовыражения и суфийско-ирфанского мировосприятия. В статье обосновывается, что социальный протест в ашугском творчестве выражается не в форме прямого сопротивления, а посредством косвенных и символических моделей, легитимированных культурной системой и оформленных в эстетической форме.

Проведённый анализ показывает, что в ашугской поэзии мотив жалобы на время, эпоху и судьбу является скорее поэтическим выражением коллективной социальной реакции, нежели индивидуального недовольства. В этом контексте псевдоним «Азафлы» формируется в тесной связи с тяжёлой судьбой ашуга, его тюремной жизнью и отношением к общественной несправедливости, выводя на первый план семантику «страдания» и «страдальчества».

В рамках указанного концептуального подхода системно объясняется метафорико-символическая сущность таких суфийско-ирфанских понятий, как «нищета», «болезнь», «безумие», которые в ашугском творчестве выступают как псевдонимы, и раскрывается латентный смысловой слой псевдонима «Азафлы» в контексте социального протеста.

В результате исследования выдвигается вывод о том, что псевдоним «Азафлы», с одной стороны, несёт в себе суфийско-ирфанскую символику, выраженную в понятиях влюблённости, нищеты, болезни, дервишества, безумия и др., а с другой воплощает социальный протест, обусловленный природой творчества и представляющий собой метафорико-символическое выражение психологического самовыражения, протест против Бога, отца, авторитарной власти, норм и правил. Таким образом, понятие «Азафлы» в азербайджанском ашугском искусстве представляет собой многослойную художественно-философскую модель, синтезирующую социальный протест, божественную любовь и духовное страдальчество.

Ключевые слова: Микаил Азафлы, безумие, сумасшествие, социальный протест, психоаналитический подход, латентный смысл.

SUMMARY
PSYCHOSEMANTICS OF THE PENNAME “AZAFLI”: THE LATENT MEANING OF SOCIAL PROTEST

In the article the psycho-semantic essence of the penname “Azaflı” carried by Mikayıl Azaflı, one of the prominent representatives of the Azerbaijani ashıq art of the 20th century, is studied through the prism of psychoanalytic folklore studies. The main purpose of the study is to reveal the multi-layered semantic structure of the penname “Azaflı”, which is not only an indicator of geographical affiliation, but also a carrier of social protest, metaphorical-symbolic self-expression and Sufi-mystical thinking. In the article it is said that social protest in ashıq creativity is expressed not in the form of direct protest, but through indirect and symbolic models legitimized by the cultural system and molded into aesthetic molds.

The carried-out analysis shows that in ashıq poetry the motif of complaining about time, period and fate is more a poetic expression of a collective social reaction than an individual dissatisfaction. In this context, the penname “Azaflı” was formed in close connection with the ashıq’s hard fate, prison life and attitude towards social injustices, bringing to the fore the semantics of “suffering” and “hurt”.

Within the framework of the aforementioned conceptual approach, the metaphorical-symbolic essence of mystical-mystical concepts such as “poverty”, “illness”, “foolishness”, “madness” that appear as penname in ashıq creativity is systematically explained and the latent layer of meaning of the penname “Azaflı” is revealed within the framework of social protest.

As a result, in the study it is concluded that the penname “Azaflı” contains mystical-mystical semantics, which carry symbolic meanings such as love, infatuation, foolishness, poverty, illness, mystics, madness and on the other hand, it contains social protest, which stems from the nature of creativity and contains the metaphorical-symbolic embodiment of psychological self-expression - a protest against God, father, authoritarian power, norms and rules. Thus, the concept of “Azaflı” is a multilayered artistic and philosophical model in Azerbaijani ashıq art that synthesizes both social protest, divine love and spiritual suffering.

Keywords: Mikayıl Azaflı, madness, insanity, social protest, psychoanalytic approach, latent meaning

Giriş. XX əsr Azərbaycan aşıq sənətinin görkəmli simalarından biri olan Mikayıl Azaflı milli aşıq ənənəsinin həm ifaçılıq, həm də poetik-estetik müstəvidə kamil daşıyıcısı kimi çıxış etmişdir. O, aşıq sənətinə dərinədən bələd olmaqla yanaşı, güclü poetik təxəyyülə, yüksək bədii düşüncə tərzinə və coşğun yaradıcı təbə malik olmuşdur. Məhz bu kompleks keyfiyyətlər onun yaradıcılığını aşıq poeziyasının inkişafında xüsusi, istiqamətverici mərhələyə çevirmişdir. Təsədüfi deyildir ki, Əli Kafkasiyalı Mikayıl Azaflının XX əsr Azərbaycan aşıqlarının “bayraqdarı” adlandırmış, Qəzənfər Paşayev isə onu “aşıq-şair” anlayışı ilə xarakterizə etmişdir. Bu yanaşmalar Azaflının həm sənətkarlıq, həm də estetik planda aparıcı mövqeyini açıq-aşkar ifadə edir.

Mikayıl Azaflı klassik aşıq ənənələrinin yalnız qoruyucusu deyil, həm də onların yaradıcı şəkildə yenidən interpretasiyasını həyata keçirən sənətkardır. O, aşıq şeirinin qoşma, gəraylı, təcnis, divani, müxəmməs, ustadnamə və s. kimi, demək olar ki, bütün şekillərində yüksək bədii səviyyəli nümunələr qələmə almaqla yanaşı, bu poetik formaların funksional imkanlarını da genişləndirmişdir. Onun

şeyrlərində klassik aşiq poetikasının struktur elementləri – obrazlılıq, dilin axıcılığı, ənənəvi düşüncə modelləri, eləcə də müasir dövrün estetik tələbləri üzvi şəkildə qovuşur. Bu isə, bütövlükdə, Azaflı yaradıcılığını bir tərəfdən klassik aşiq ənənələrinin müasir dövrdəki daşıyıcısı, digər tərəfdən isə ənənə ilə müasirliyin uğurlu sintezi kimi səciyyələndirməyə imkan verir.

Eyni zamanda Mikayıl Azaflı aşiq sənətində yalnız poetik yaradıcılıqla kifayətlənməmiş, musiqi-estetik müstəvidə də məhsuldar fəaliyyət göstərmişdir. Onun müəllifi olduğu bir sıra aşiq havaları – “Azaflı dübeyti”, “Azaflı gözəlləməsi”, “Azaflı sənəti”, “Azaflı dünyası” və s. Azərbaycan aşiq musiqisinin melodik və ritmik palitrasını zənginləşdirməklə bərabər, klassik aşiq musiqi ənənəsinin davamı və Azaflı dünyasının fərdi elementlərini də özündə əks etdirir. Nəticə etibarilə Mikayıl Azaflı Azərbaycan aşiq poeziyasını bir tərəfdən yüksək bədii-estetik dəyərə malik poetik mətnlərlə, digər tərəfdən isə orijinal və yaşarı aşiq havaları ilə zənginləşdirmiş ustad sənətkardır. Onun yaradıcılığı klassik aşiq ənənələrinin müasir dövrə ötürülməsində funksional körpü rolunu oynamaqla yanaşı, eyni zamanda bu ənənələrin yenilənməsi və dinamik inkişafı üçün də zəmin yaratmışdır. Bu baxımdan Mikayıl Azaflı irsi Azərbaycan aşiq sənətinin XX əsrdəki təkamül mərhələsinin elmi-nəzəri və estetik baxımdan əsas açar simalarından biri kimi qiymətləndirilməlidir.

Ustad aşığın keşməkeşli taleyi, qaçaqlıq və zindan həyatı onun yaradıcılığına əsaslı təsir etmiş, ictimai məzmunlu, dövrdən, zamandan şikayət ruhlu şeyrlərinin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. “Ağarmayın, ay saçlarım, amandı”, “Sən demə”, “Deyəmmərəm” kimi şeyrlər məhz bu məzmunu özündə ehtiva edir. Professor Qəzənfər Paşayev Mikayıl Azaflı yaradıcılığında iki məqamı xüsusi fərqləndirir. Alim yazır: “*Birincisi, o, heç vaxt mövcud quruluşa yarınmamış, onu mədh etməmiş, ikincisi isə odur ki, o, sovet quruluşunun eybəcərliklərini tənqid atəşinə tutmaqdan çəkinməmişdir*” (Paşayev, 2018). Şübhəsiz ki, Mikayıl Azaflı yaradıcılığında müşahidə olunan bu tendensiya – dövrədən, zəmanədən şikayət ruhu onun yaradıcılığının ölməzliyini, ictimai xarakterini müəyyənləşdirmişdir. Sovet dövrü üçün xarakterik olmayan bu tendensiya, təbii ki, “*folklorun cari gerçəklikdə funksionallığını təmin edən sosial protest təbiətindən*” (Dundes, 1980: 34) konkret olaraq, aşiq yaradıcılığının imkanlarından qaynaqlanır. Aşiq yaradıcı subyekt kimi kollektiv düşüncə və reaksiyanın fərd üzərindən ifadəsini özündə ehtiva edir. Lakin buradakı fərdilik bütün hallarda ənənənin çərçivələri (istər forma, istərsə də məzmun baxımından) içərisində, sazın semiosferasında – musiqinin, havacatın semiotik “dilində” qaynayıb-qarışır. Beləliklə, folklorun sosial protest təbiəti yaradıcılıqda metaforik-simvolik mənalar vasitəsilə ifadə olunur ki, bunu da müxtəlif səviyyələrdə müşahidə etmək mümkündür.

Ən ümumi planda sosial protest yaradıcılığın ictimai məzmununda, sosial gerçəkliyin müxtəlif sferalarında mövcud olan ədalətsizliklərə, haqsızlıqlara verilən reaksiyada – şikayət və etiraz diskursunda özünü göstərir. Diqqət yetirsək, görürük ki,

Qurbaninin, Abbas Tufarqanlının, Xəstə Qasımın, Aşıq Ələsgərin və başqalarının yaradıcılığında sosial protest dövrən, zamandan şikayət şəklində məzmunlaşmışdır. Sosial protestin bu şəkildə ifadəsi onun açıq qarşıdurma və birbaşa etiraz/inkar formasında deyil, mədəni sistem tərəfindən qəbul edilən, legitimləşdirilən və estetik qəliblərə salınan dolayı etiraz modeli kimi formalaşdığını göstərir. Burada şikayət motivi fərdi narazılığın ifadəsi kimi deyil, kollektiv sosial münasibətin poetik üslubda metaforik-simvolik işarəsi kimi təcəssüm olunmuşdur. Odur ki, folklordakı, konkret olaraq, aşıq yaradıcılığında sosial protest, əslində, yaradıcılıqda metaforik-simvolik işarəyə çevrilən, daha doğrusu, mədəni sistemin özü tərəfindən “istehsal olunan” digər bir metafora ilə sanksiyalaşdırılır. Psixanalitik folklorşünas S.Qarayev sosial həyatda şeyirdlik etməklə öyrənilən aşıqlığın – saz çalmaq və söz demək qabiliyyətinin yaradıcılıqda bədə vasitəsilə verilməsini “*qəhrəmanın müstəqilləşmək kontekstində atasını (sənət daxilində ustası – H.Q.) inkar etmə kompleksinin tərkib hissəsi*” (Qarayev, 2022: 66) kimi izah edir və yazır: “*sənətdəki şüuri hörmət yaradıcılıqdakı qeyri-şüuri münasibət*” (Qarayev, 2022: 66) şəklində özünü göstərir.

S.Qarayev eyni zamanda dəliliyi də ataya protest kimi şərh edir və onun yanaşmasına görə, dəliliyin psixosemantikası atanın mövqeyi ilə oğulun mövqeyi baxımından fərqli mənə kəsb edir. Oğulun mövqeyindən igidlik kimi görünən bu gerçəklik, atanın mövqeyindən dəlilik, axmaqlıq kimi mənalandırılır. Məsələyə psixanalitik rakursdan yanaşdıqda, aşıq yaradıcılığında sosial protest yalnız sosial gerçəkliyə qarşı yönəlmiş etiraz kimi deyil, eyni zamanda qeyri-şüuri olaraq ata avtoritetinə qarşı metaforik-simvolik müqavimət forması kimi də dərk olunmalıdır. Burada ata obrazı sosial nizamı, ənənəni, hakim ideoloji sistemi və normaları təmsil edir. Bu mənada aşığın şikayəti və etirazı ikili semantikaya malikdir: üst səviyyədə, zamandan, dövrən, taledən şikayət, mətnaltı səviyyədə isə hakim sosial-mədəni sistemə qarşı yönəlmiş psixoloji arzusunun ifadəsi – metaförk-simvolik səviyyədə ataya protest.

S.Qarayevlə S.Rzasoyun “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” kitabına yazdığımız “Ön söz”də də vurğuladığımız kimi “*Mədəniyyətdə “haqq aşıqlığı” da “abdallıq” və “dəlilik” kimi “müqəddəs axmaqlıq”, “ilahi dəlilik” semantikasını kontekstində daxildir və yaradılış anından qazanılmış sakral keyfiyyətin təzahürü kimi anlaşılır*” (Qarayev, Quliyev, 2015: 16). Əlavə olaraq onu deyək ki, dəlilik, abdallıq, məcnunluq və s. kimi metaforik-simvolik mənə xəttinə daxil olan “xəstəlik” anlayışını S.Rzasoy “Əsli-Kərəm” dastanı kontekstində “Kərəmin eşq xəstəliyi” aspektindən şərh edir və bunu “*ritual davranışın etnik tipi kimi “şaman xəstəliyi” arxetipinin epik paradigması*” (Rzasoy 2015: 108) mənalandırır. Alimə görə, “xəstəlik” qəhrəmanlıq dastanlarında “dəlilik” kimi üzə çıxır (Rzasoy, 2015: 112).

Bu baxımdan yanaşdıqda “haqq aşıqlığı” metaforasının da psixosemantikasında Tanrıya (ilahiyyə) nəzərən aşıqlıq, dolayısı yolla isə müstəqilləşmək arzusunun latent mənası əks olunmuşdur. Qəhrəmana anadan ayrılmamağa, atanın təsir dai-

rəsindən çıxmağa, nəhayət, sevgilisinin ardınca getməyə məhz “haqq aşiqliyi” statusu imkan verir ki, bu metafora əslində, mədəni sistemin özü tərəfindən təqdim edilən protest “kanalı”dır. Eyni mənəni biz aşıqların adları və özlərinə seçdikləri təxəllüslərdə də görürük. Ümumi olaraq deyək ki, *həmin adlardakı “təvazökarlıq” (qul, abdal, xəstə və s.) metaforik-simvolik mənə daşımaqla, qeyri-şüuri şəkildə gizlədilər, evfemizmlə ifadə olunan iddianın ifadəsidir.* Məsələn, aşıqların daşdıqları “abdal” metaforası, əslində, xüsusi mənə yükünə malikdir. Abdal “*sufilərin və dərviş-aşıqların daşdıqları rəmzi adlardan biridir. Ərəb mənşəli söz-termin olub, “ağlıni itirmiş” mənəsinə gəlir. Ələvi-bəktəşi xəttinə mənsub olan sufi-dərvişlərin bir qismi ilahi eşqə – Haqq aşiqliyinə bağlılıqlarının aşırı ölçüdə olmasını “abdal” olmaqda – ağlıni itirməkdə görür və özlərini abdal sayırdılar*” (OAE 2019: 35). Şübhəsiz ki, “ağlıni itirmək” bioloji və yaxud psixoloji anlamı deyil, məcazi mənəni – aşiqliyi, metaforik olaraq, Tanrı/Ata qarşısında üst mənədə acizliyi, alt qatda gizli iddianı – normalardan, qaydalardan kənara çıxmanı ifadə edir.

Azərbaycan aşiq yaradıcılığının bir sıra nümayəndələrinin adlarında da “abdallıq” təxəllüsünün yer alması diqqəti cəlb edir: “*Bir çox görkəmli təriqət ədəbiyyatı nümayəndələri özlərinə “abdallıq” təxəllüsü götürmüşlər: Qayğusuz Abdal (XV əsr), Pir Sultan Abdal (XV-XVI əsrlər), Abdal Musa (XV-XVI əsrlər), Miskin Abdal (XVI əsr) və b. Azərbaycan və Anadoluda “abdallıq” adını daşıyan toponimik vahidlərin olması (Abdallı, Abdallar, Abdalgüləblı, Abdal və b.) da sufi-dərviş dönmənin tarixi izləri kimi görünməkdədir*” (OAE 2019: 35). Şübhəsiz ki, abdalılıqla bağlı bəzi məqamlara dərvişlikdə də rast gəlmək mümkündür. Dərvişlər də dünyaya malından imtina etməklə, nəfsinə qalib gəlmək iddiasında bulunmaqla zahirən “təvazökar”lar cərgəsinə qoşulur. Maraqlı fakt odur ki, “rəmzi-məcazi səciyyə daşıyan məhəbbət dastanlarının baş qəhrəmanı olan haqq aşıqları (Qurbani, Abbas Tufarqanlı, Aşiq Qərib, Novruz və b.) özlərini həm də dərviş-aşiq sayırlar” (OAE 2019: 250). Düşünürük ki, Mikayıl Azaflı yaradıcılığına, xüsusilə də onun daşdığı “Azaflı” təxəllüsünə də bu rəkursdan yanaşaraq, ənənədən qaynaqlanan və xüsusi mənə kəsb edən məqamlara diqqət yönəldə bilərik.

Məlum olduğu kimi, ilk dövrlərdə “Solğun”, “Coşğun” imzaları ilə şeirlər yazan ustad sənətkar sonradan doğma kəndinin adını – “Azaflı”nı özünə təxəllüs kimi qəbul edir. Hesab edirik ki, istər “Solğun”, istər “Coşğun”, istərsə də “Azaflı” imzaları klassik şeir ənənələri, təsəvvüfi-irfani düşüncə sistemi ilə birbaşa bağlıdır. Psixosemantik baxımdan isə “Solğun” və “Coşğun” təxəllüsləri əzabın daxili drammatizmi kimi dəyərləndirilə bilər. Əslində, ənənə kontekstində mistik məzmun daşıyan bu metaforalar sosial reallığa münasibətdə “normal”, “adi” reaksiyanı deyil, xüsusi emosionallığı ifadə edir.

Nəzər yetirsək, məlum olar ki, “dəlilik”, “cünunluq”, “məcunluq”, “miskinlik”, “abdallıq”, əslində, “*normalara qarşı gələn obrazlar*”ın (Quliyev, 2016: 64-65), eşq badəsinə içən aşıqların daşdığı adlardır.

Başqa sözlə desək, bu təyin-adlar əslində eşqin əzabına düçar olan, əzab çəkən, əzablı həyat yaşayan mənasını ifadə edir. Haqq aşıqları, insani sevgidən yüksəkdə duran ilahi eşqin “əzabkeşləri”dir. Beləliklə, təsəvvüfi-irfani ənənələr üzərində bərqərar olan aşıq poeziyasında miskinlik Miskin Abdalda, xəstəlik Xəstə Qasımda, əzabkeşlik – Azaflı Mikayılda vahid xətt yaradır (eləcə də, Qurbani adındakı “qurban” (qurban//qəriban), Aşıq Qəribdəki “qəriblik” və s.). Deməli, Azaflı təxəllüsü təkcə məkanın adı deyil, eyni zamanda təsəvvüfi-irfani mahiyyət daşıyan, haqq aşıqlığı semantikasını özündə ifadə edən metaforik-simvolik anlayışdır. Yeri gəlmişkən onu deyək ki, “Azaflı” oykonimi əvvəlcə “Azaplı” şəklində olmuş, sonradan yerli əhalinin tələffüz şəklinə uyğun olaraq bu şəkildə “Azaflı” formasına düşmüşdür. Yerli əhalinin məlumatına görə, “*yaşayış məntəqəsinin yaxınlığında, Köhnəqala adlı yerdə zindan (əzabxana) olmuş və kənd öz adını buradan götürmüşdür*” (ATE 2007: 94). Heç şübhəsiz ki, aşıq xalq düşüncəsindəki bu əlaqələndirmə kontekstindən xəbərdar olmuş və təkrar bu adı öz üzərinə götürməklə özünün zindan məhbusluğuna – dünyadakı məhrumiyyətlərinə işarə etmişdir. Bu ad əslində solğun və coşğun kontrastının yaratdığı stereotip drammatizmi ifadə edir.

Qeyd olunanlar işığında Mikayıl Azaflının “Azaflı” təxəllüsünün mahiyyətinə nəzər yetirdikdə aşağıdakı qənaətlərimizi ifadə edə bilərik:

- “Azaflı” təxəllüsü sənətkarın yaradıcılığının və şəxsiyyətinin dərin qatlarını açan mühüm elementdir;

- Mikayıl Azaflının “Solğun” və “Coşğun” təxəllüslərindən sonra doğma kəndinin adını – “Azaflı”-ni təxəllüs kimi seçməsi sadəcə coğrafi mənsubiyyəti ifadə etməklə kifayətlənmir, həm də psixosemantik anlam daşıyır;

- Mikayıl Azaflının keşməkeşli taleyi, qaçaqlıq və zindan həyatını ifadə edən ictimai məzmunlu, dövrədən, zamandan şikayət ruhlu şeirləri “Azaflı” təxəllüsünün – “əzablı, əzab çəkən, əzablı həyat yaşayan” zahiri mənası ilə korelyasiya olunmaqla sosial protest ruhunun ifadəsidir.

- “Azaflı” təxəllüsünün mahiyyəti aşıq poeziyasındakı “miskinlik”, “xəstəlik”, “abdallıq” kimi təxəllüslər, təsəvvüfi-irfani ənənələrlə sıx bağlıdır və bu kontekstdə “əzabkeşlik” də ilahi eşqin, haqq aşıqlığının bir təzahürü kimi qəbul edilə bilər;

- Dəlililik və abdallıq maddi dünya çərçivəsində əldə edilmiş azadlığa işarə edirsə, “azaflı” olma drammatizmi daha kəskin ifadə edir.

- Azaflı təxəllüsü təkcə məkanın adı deyil, eyni zamanda təsəvvüfi-irfani mahiyyət daşıyan, haqq aşıqlığı semantikasını özündə ifadə edən metaforik-simvolik bir anlayışdır. Miskin Abdalda miskinlik, Xəstə Qasımda xəstəlik, Azaflı Mikayılda isə əzabkeşlik vahid bir irfani xətt üzrə birləşir.

- Folklorşünas S.Qarayevin psixanalitik yanaşması ilə bu təxəllüsün dərin qatlarına nəzər yetirdikdə məlum olur ki, aşıq yaradıcılığında sosial protest yalnız sosial gerçəkliyə qarşı yönəlmiş etiraz kimi deyil, həm də qeyri-şüari olaraq

ata avtoritetinə qarşı metaforik-simvolik müqavimət formasıdır. “Azaflı” təxəllüsündəki “əzab” motivi, bu kontekstdə, hakim sistemin yaratdığı çətinliklərə, məhdudiyyətlərə qarşı daxili bir etirazın, müstəqilləşmək arzusunun latent ifadəsi kimi də şərh oluna bilər.

Beləliklə, Mikayıl Azaflının təxəllüsü onun yaşadığı coğrafiyanın tarixi yaddaşı, şəxsi həyatının çətinlikləri və aşıq sənətinin təsəvvüfi-irfani dəyərləri ilə sıx bağlıdır. Bu təxəllüs, aşığın həm sosial gerçəkliyə qarşı etirazını, həm də ilahi eşq yolundakı mənəvi əzabkeşliyini, eyni zamanda müstəqil sənətkar mövqeyini simvolizə edir. O, sadəcə bir təxəllüs deyil, Mikayıl Azaflının sənət fəlsəfəsinin və yaradıcı kimliyinin metaforik-simvolik təəcəssümüdür.

Ümumilikdə, Mikayıl Azaflının “Azaflı” təxəllüsü onun sənətkar şəxsiyyətinin çoxşaxəli təbiətini, sosial mühitlə qarşılıqlı əlaqəsini və dərin mənəvi-psixoloji axtarışlarını əks etdirən bir açıdır. Bu təxəllüs, aşığın həm yaşadığı dövrün çətinliklərinə verdiyi cavabı, həm də ilahi eşq yolundakı fədakarlığını, eyni zamanda ənənə ilə müasirliyi sintez edən müstəqil sənətkar mövqeyini simvolizə edir. Bütövlükdə, “Azaflı” təxəllüsü aşıqlıq, aşıqlıq, abdallıq, miskinlik, xəstəlik, dərvişlik, dəlilik, məcnunluq və s. kimi rəmzi mənə daşıyan təsəvvüfi-irfani semantikanı, digər tərəfdən isə yaradıcılığın təbiətindən qaynaqlanan, psixoloji özünüifadənin metaforik-simvolik təəcəssümünü özündə ehtiva edən sosial protesti – Tanrıya, ataya, avtoritar gücə, norma və qaydalara etirazı özündə ehtiva edir.

ƏDƏBİYYAT

ATE (2007) Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. İki cildə. I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 427 səh.

Dundes A. (1980). Projection in Folklore – Plea for Psychoanalytic Semiotics. *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, p.33-62.

OAE (2019). Ozan-aşıq ensiklopediyası. 2 cildə. I cild. Bakı, Gənclik, 500 s.

Paşayev Q. (2018). Mikayıl Azaflı: Azərbaycanın qoca qartalı.

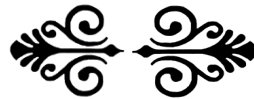
<https://525.az/news/96407-mikayil-azafli-azerbaycanin-qoca-qartali>

Qarayev S. (2022). Sosial-psixoloji komplekslərin folklorlarda proyeksiyası: metaforik düşüncə və simvolik mənə. Bakı, Elm, 600 s.

Qarayev S., Quliyev H. (2015) Qəhrəman arxetipinin alp və aşıq funksionerləri: Qazan və Kərəm. (Ön söz)./Seyfəddin Rzasoy Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi (“Əsli-Kərəm” və “Dədə Qorqud”). Bakı, Elm və təhsil, s. 3-28

Quliyev H. (2016). Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradıqları. Bakı, Elm və təhsil, 216 s.

Rzasoy S. (2015). Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. (“Əsli-Kərəm” və “Dədə Qorqud”). Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.



Ramazan QAFARLI

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: ramazanqafar@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-6422-0423>

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.46>



**“SARI GƏLİN” XALQ MAHNISI İNFORMASIYA MÜHARİBƏSİNDƏ:
melodiya “pasportu”, mənşə diskursu və qoruma strategiyaları**

Açar sözlər: Sarı gəlin; informasiya müharibəsi; mədəni irs; qeyri-maddi mədəni irs; appropriasiya; mənşə diskursu; muğam ladları; aşıq ənənəsi; semiotika; arxetip; sinergetik təhlil; etik təqdimat; UNESCO.

РЕЗЮМЕ

**НАРОДНАЯ ПЕСНЯ «САРЫ ГЕЛИН» В ИНФОРМАЦИОННОЙ ВОЙНЕ: «ПАС-
ПОРТ» МЕЛОДИИ, ДИСКУРС ПРОИСХОЖДЕНИЯ И СТРАТЕГИИ СОХРАНЕНИЯ**

В статье рассматривается одна из наиболее известных песен азербайджанской традиционной музыки — «Сары гелин» — не только как лирико-фольклорный текст, но и как феномен на пересечении культурного наследия и информационной войны. Цель исследования — вывести вопрос «чья это песня?» из эмоционально-политической плоскости в научную, этическую и коммуникационную рамку. Анализ разворачивается в трёх направлениях: (1) многозначность названия и текста (в частности, этимологические прочтения компонента “sarı”) как источник уязвимости для манипуляций; (2) архаическая (архетип «запретной любви»), семиотическая (коллективный субъект запрета, объектность, эмоциональные маркеры) и синергетическая (производство смысла через повтор, работа рефрена как механизма памяти) организация песни, обеспечивающая её универсальную воспринимаемость и повышающая риск присвоения; (3) потенциал дискурса ЮНЕСКО о нематериальном культурном наследии (ICH) как этической модели разрешения конфликтов вокруг происхождения. В качестве методического инструмента вводится понятие «паспорт мелодии»: ладо-мелодическое поведение, соответствие мугамно-ашугской эстетике, факты нотирования и живая исполнительская традиция рассматриваются как системные индикаторы корректной атрибуции. В заключение обосновывается, что наиболее продуктивной стратегией против искажения и апроприации является не риторика «собственности», а научная документация, корректное обозначение происхождения, участие сообществ-носителей и этические стандарты медийной презентации в логике safeguarding.

Ключевые слова: «Сары гелин»; информационная война; культурное наследие; нематериальное культурное наследие; апроприация; дискурс происхождения; мугам; ашугская традиция; семиотика; архетип; синергетический анализ; этика представления; ЮНЕСКО.

SUMMARY

**THE FOLK SONG “SARI GELIN” IN INFORMATION WARFARE: THE MELODY’S
“PASSPORT,” ORIGIN DISCOURSE, AND SAFEGUARDING STRATEGIES**

This article examines “Sari Gelin,” one of the best-known items of Azerbaijani traditional music, not merely as a lyrical folk song but as a discursive phenomenon situated at the intersection of cultural heritage and information warfare. The study aims to move the debate from the emotion-

ally charged question of “ownership” toward a scientific, ethical, and communication-oriented framework. The analysis proceeds along three lines: (1) the song’s semantic and etymological polysemy (especially competing readings of “sarı”) and how it increases susceptibility to manipulation; (2) the song’s archetypal structure (the “forbidden love” pattern), semiotic coding (collective agents of prohibition, objectification, and emotional markers), and synergetic dynamics (meaning production through repetition and the refrain as a memory mechanism), which together foster universal reception while amplifying appropriation risks; and (3) the relevance of UNESCO’s Intangible Cultural Heritage (ICH) discourse as an ethical pathway for addressing contested attributions. Methodologically, the article proposes the notion of a melody’s “passport,” systematizing indicators for responsible attribution: modal/melodic behavior, alignment with Azerbaijani mugham and ashugh performance aesthetics, early documentation (including notation history), and the continuity of living performance traditions. The article concludes that the most effective response to distortion and cultural appropriation is not an escalation of “ownership” rhetoric but safeguarding-oriented strategies grounded in documentation, transparent labeling, community participation, and ethical media practices.

Keywords: Sari Gelin; information warfare; cultural heritage; Intangible Cultural Heritage (ICH); cultural appropriation; origin discourse; mugham; ashugh tradition; semiotics; archetype; synergetic analysis; ethical representation; UNESCO; safeguarding.

Müasir dünyada müharibələr artıq yalnız silahlarla aparılmır. İnformasiya, simvol, yaddaş və mədəni kodlar XXI əsrin əsas mübarizə vasitələrinə çevrilib. Xüsusilə çoxmillətli və tarixi cəhətdən mürəkkəb regionlarda mədəni irs – mahnılar, rəqslər, dastanlar, hətta sözlər – geosiyasi rəqabətin və ideoloji qarşıdurmanın səssiz, lakin təsirli alətlərindən biri kimi çıxış edir. Bu kontekstdə bir xalq mahnısı bəzən diplomatik bəyanatdan, bəzən isə hərbi ritorikadan daha güclü təsir yarada bilir.

Azərbaycan xalq musiqisinin ən tanınmış nümunələrindən olan “Sarı gəlin” də məhz bu səssiz, lakin kəskin qarşıdurma sahəsində yer alan mədəni irs elementlərindən biridir. Bir tərəfdən sevgi, ayrılıq və nisgil kimi universal emosiyaları ifadə edən bu mahnı, digər tərəfdən müasir informasiya müharibəsində mənşə, kimlik və legitimlik mübahisələrinin mərkəzinə çəkilib. Son illərdə, xüsusilə regional media məkanında “Sarı gəlin”in müxtəlif etnik və milli kontekstlərdə təqdim edilməsi, bəzən isə açıq şəkildə təhrif olunması bu mahnını sırf folklor nümunəsi olmaqdan çıxarıb simvolik mübahisə obyektinə çevirib.

Məsələnin kökündə təkə “kimindir?” sualı dayanmır. Əsas problem mədəni irsin necə təqdim edildiyi, hansı diskursla danışıldığı və kimlik narrativlərinə necə daxil edildiyidir. “Sarı gəlin”in melodiyası, ifa ənənəsi və musiqi quruluşu Azərbaycan muğam və aşiq mühitinin estetik məntiqinə söykənsə də, onun regional yayılması və müxtəlif dillərdə oxunması bəzən bu mənşəni bulanıqlaşdırmaq üçün istifadə olunur. Belə hallarda folklorun təbii dolaşımı ilə məqsədli mədəni appropriasiya arasında sərhəd pozulur.

Bu məqalə “Sarı gəlin”i sadəcə musiqi nümunəsi kimi deyil, mədəni irs–informasiya müharibəsi kəsişməsində duran bir fenomen kimi təhlil etməyi qarşısına məqsəd qoyur. Burada üç əsas sual ön plana çıxarılır: birincisi, “Sarı gəlin”in

mətnində və adında mövcud olan çoxmənalılıq (məsələn, “sarı” sözünün etimologiyası) niyə onu manipulyasiyaya açıq edir; ikincisi, bu mahnının arxetipik və semiotik quruluşu necə universal qəbul yaradır və mənimsəmə riskini artırır; üçüncüsü isə, belə hallarda müasir beynəlxalq mexanizmlər – xüsusilə UNESCO-nun qeyri-maddi mədəni irs diskursu – hansı etik və kommunikativ çərçivəni təklif edir.

Məqalənin əsas iddiası ondan ibarətdir ki, “Sarı gəlin” ətrafında yaranan mübahisələr emosional və siyasi müstəvidə deyil, elmi, etik və mədəni məsuliyyət müstəvisində həll edilməlidir. Bu yanaşma nə inkar, nə də qarşıdurma yaradır; əksinə, mədəni irsi qorumağı, düzgün təqdim etməyi və informasiya müharibəsinin destruktiv təsirini neytrallaşdırmağı hədəfləyir. Beləliklə, “Sarı gəlin” nümunəsi regional folklor mübahisəsindən çıxaraq qlobal mədəni siyasət və kommunikasiya problemlərinin açar misalına çevrilir.

Mədəni irsin təqdimatında məsuliyyətli və etik yanaşma nə deməkdir? Bu anlayış aşağıdakı əsas prinsipləri ehtiva edir: 1) Mənşəyə hörmət; 2) Hər bir mədəni irs nümunəsinin (mahnı, rəqs, dastan, abidə və s.) tarixi, coğrafi və etnik mənşəyi saxtalaşdırılmadan təqdim olunmalıdır. 3) Tarixi faktların təhrif olunmaması: Mədəni irs siyasi, ideoloji və ya assimilyasiya məqsədləri üçün dəyişdirilməməli, kontekstdən qoparılmamalıdır. 3) Mənimsəmə və appropriasiyadan çəkinmək. Başqa xalqa məxsus mədəni nümunənin “özünüküləşdirilməsi” etik baxımdan qəbul edilməzdir. 4) Multikultural həssaslıq. Xüsusilə regionumuzda ortaq və ya paralel mədəni elementlər mövcuddur. Bu hallarda elmi əsaslı, balanslı və dialoqa açıq yanaşma vacibdir.

İndi gələk, “Sarı gəlin” məsələsinə: problem nədən ibarətdir? “Sarı gəlin” Azərbaycan xalq musiqisinin ən tanınmış və sənədləşmiş nümunələrindən biridir. Onun melodiyası, söz variantları, ifa ənənəsi və musiqişünaslıq mənbələri Azərbaycan mədəni mühitinə bağlıdır.

Son günlərdə İran mediasında (xüsusilə bəzi televiziya və rəqəmsal platformalarda) mahnının mənşəyinin dəyişdirilməsi, Azərbaycanla əlaqəsinin ya gizlədilməsi, ya da inkar edilməsi, alternativ etnik və ya milli kimliyə aid kimi təqdim olunması halları müşahidə olunub. Bu isə bir neçə etik problemi ortaya çıxarır: birincisi, mədəni irsin təhrifidir. Bu cür təqdimat tarixi-mədəni həqiqətləri pozur və ictimai rəyə yanlış informasiya ötürür. İkincisi, mədəni hüquqların pozulmasıdır. Xalqların mədəni irsi onların kollektiv kimliyinin bir hissəsidir. Onu başqa ad altında təqdim etmək mədəni hüquqlara ziddir. Üçüncüsü, siyasi və ideoloji alətə çevrilmədir. Yəni mədəni nümunələrin bu şəkildə təqdimatı çox zaman asimilasiya və ya ideoloji təsir məqsədi daşıyır ki, bu da etik prinsiplərə uyğun deyil.

Nəticə və düzgün yanaşma nə olmalıdır? “Sarı gəlin” kimi nümunələr elmi mənbələrə əsaslanaraq açıq şəkildə Azərbaycan xalq mahnısı kimi təqdim olunmalıdır. Əgər regional yayılma və ya fərqli interpretasiyalar mövcuddursa, bu şərh

kimi, əsas mənşə gizlədilmədən qeyd edilməlidir. Media qurumları mədəni mövzulara yanaşarkən etik kodeks, akademik məsuliyyət və qarşılıqlı hörmət prinsiplərini əsas götürməlidirlər.

“Mədəni irs + informasiya müharibəsi” çərçivəsində “Sarı gəlin” olayını geniş çərçivəyə salıb, mahnının mənşəyi və musiqi-melodiya “pasportu”nu, sonda isə mətnini misra-misra (seçmə misralar üzrə) semiotik və sinergetik təhlilini veririk.

Sual doğur, informasiya müharibəsində mədəni irs: niyə “mahnı” hədəfə çevrilir? Mədəni irs “yumşaq güc”dür: bir mahnı, bir rəqs, bir nağıl — “biz kimik?” sualına emosional cavab verir. İnformasiya müharibəsində məqsəd çox vaxt tankla, top-tüfənglə, hücumla deyil, narrativ olur, yəni hadisələrin ardıcıl təqdimatı verilir.

• *Mənimsətmə (appropriation)*: “Bu da bizimdir” deyərək simvolu öz tərəfinə çəkmək.

• *Təhrif*: mənşəni bulanıqlaşdırmaq, konteksti dəyişmək.

• *Legitimlik yaratmaq*: tarixi iddiaları “mədəni kök”lə dəstəkləmək.

• *Sarsıtma*: qarşı tərəfin kimlik dayaqlarını zəiflətmək (“Sizin olan heç nə sabit deyil”).

“Sarı gəlin” kimi mahnılar çox yayılmış, emosional, asan paylaşılır və bir neçə dildə oxuna bilir — bu da onu manipulyasiya üçün “ideal obyektə” çevirir.

Bəs İran TV kanalı dəfələrlə Azərbaycan mədəniyyətinə aid mənəvi sərvətləri özgə xalqların adına çıxmaqda hansı mədsəd güdür? Son vaxtlar Azərbaycan mediasında “Sarı gəlin”in erməni mahnısı kimi təqdim edilməsi barədə məlumatlar yayıldı; Azərbaycan tərəfdən (o cümlədən İP Agentliyi xətti ilə) buna etiraz/reaksiya bildirildi. Bu tip hadisələr informasiya müharibəsində tipikdir: səhnə (TV), performans (ifa), etiket (mənşə adı) — üçü birləşib “reallıq” kimi təqdim olunur.

“Sarı gəlin”in mənşəyi... niyə mübahisə yaradır? Beynəlxalq mənbələrdə “Sarı Gəlin / Sari Aghjik” adı ilə mahnının Cənubi Qafqaz–Şərqi Anadolu–İran arealında müxtəlif dillərdə variantlarının olduğu qeyd olunur və mənşə ilə bağlı fikir ayrılıqlarının mövcudluğu göstərilir. Bu, iki şeyi eyni anda mümkün edir: a) Mahnının müxtəlif dillərdə variantlarının olması (regional dolaşım), b) Amma eyni zamanda konkret bir xalqın musiqi ənənəsində ən köklü, sistemli, “ev sahibi” statusunun mövcudluğu.

Azərbaycan dilində mənbələr “Sarı gəlin”i Azərbaycan xalq mahnısı kimi təqdim edir və onun türkdilli arealda yayılmasını vurğulayır; həmçinin 1930-cu illərdə Asəf Zeynallının mahnını nota köçürməsi faktı qeyd olunur.

Musiqi və melodiya: Azərbaycana mənsubluğunu əsaslandırın “pasport” dəlilləri ortadadır. Burada iki tip dəlil var: (a) musiqi sistemi dəlili, (d) sənədləşmə/ənənə dəlili.

A) Musiqi sistemi dəlili: muğam ladları və “Şur/Bayatı” xətti. Azərbaycan tərəfinin rəsmi mövqeyində “Sarı gəlin”in “Şur” ladında mövcudluğu, “Şur”un

Azərbaycan muğam sisteminin əsas ladlarından biri olduğu vurğulanır. Beynəlxalq təsvirlərdə də melodiyanın bayatı makam/mode xəttində qurulduğu qeyd edilir. Bu nə deməkdir? “Sarı gəlin” melodik davranışına görə (intonasiya, dayaq səslər, tipik dönmələr) Azərbaycan milli musiqi praktikasını ilə uyğun gələn lad məntiqi göstərir. Muğam ladları Azərbaycanın ənənəvi musiqi düşüncəsinin “qrammatikasındır”: melodiyanın “dili”dir. Yəni yalnız “kim oxudu?” yox, “melodiya hansı lad məntiqi ilə nəfəs alır?” sualına cavab verir.

B) Sənədləşmə və icra ənənəsi dəlili. Qeyd etdiyimiz kimi, mahnının 1930-cu illərdə Asəf Zeynəllı tərəfindən nota köçürülməsi/işlənməsi Azərbaycan musiqi məktəbi daxilində onun erkən sənədləşmiş varlığını göstərir. Dünya musiqi resenziyalarında da “Sarı Gəlin”in “popular Azerbaijani folk song” kimi təqdim olunduğu nümunələr var. Bunlar “mənşə mübahisəsi” fonunda ən güclü arqumentlərdəndir: sistem (lad) + məktəb (notalaşma, repertuar) + canlı icra ənənəsi.

Niyə məhz “Sarı gəlin” manipulyasiya olunur? (informasiya müharibəsi mexanikası). Bu mahnı “həssas nöqtə”dir, çünki sevgi + ayrılıq arxetipi: din, etnos, ailə qadağası kimi motivlərə rahat bağlanır. Adın çoxmənalı olması: “sarı” (rəng) və ya “sarı” (dağ) kimi etimoloji oyunlar narrativ üçün əlverişlidir. Dil dəyişkənliyi: eyni melodiya fərqli dildə oxunanda tamaşaçı “bu da bizimdir” illüziyasına asan düşür.

Mahnın Azərbaycan mətninin ən işlək, ən geniş yayılmış variantlardan birini Türkiyənin Ərzurum xətti variantı ilə müqayisəli analiz edək:

Mahnının Azərbaycan variantının mətni:

Saçın ucun hörməzlər,
Gülü sulu dərməzlər, Sarı gəlin.

Bu dərənin uzununu,
Çoban, qaytar quzunu, quzunu

Saçın ucun hörməzlər,
Gülü qönçə dərməzlər, Sarı gəlin.
Bu sevda nə sevdadır?
Səni mənə verməzlər,
Neynim aman, aman,
Neynim aman, aman, Sarı gəlin.

Bu dərənin uzununu,
Çoban qaytar quzunu, quzunu.
Nə ola bir gün görəm
Nazlı yarın üzünü.
Neynim aman, aman,
Neynim aman, aman, Sarı gəlin.

Bu sevda nə sevdadır?
Səni mənə verməzlər,
Neynim aman aman,
Neynim aman, aman, Sarı gəlin.

Nə ola bir gün görəm
Nazlı yarın üzünü.
Sevirəm sözün deməyə
Neynim aman, aman, Sarı gəlin.

Mahnının Azərbaycan variantını bənd-bənd, misra-misra iki paralel ox üzrə (arxetipik + semiotik, sinergetik) təhlil edək. Məqsəd “nə deyilir?”dən çox, “niyə məhz belə deyilir?” sualını açmaqdır.

I BƏND

1) “Saçın ucun hörməzlər...”

Arxetipik oxu: Saç türk–Azərbaycan mədəniyyətində sadəcə bədən detallı deyil: qadınlıq enerjisinin, gözəlliyin, taleyin ipinin arxetipidir. Saçın hörülməsi isə status aktıdır: “qızlıqdan” “gəlinliyə” keçidin, yəni sosial qəbulun işarəsidir. “Hörməzlər” deyimini arxetipik olaraq “keçidi bağlayırlar” deməkdir: qızın həyatının axarı dondurulur.

Semiotik oxu: Burada ən vacib işarə “mən”in olmamasıdır. “Mən hörmürəm” deyil → “hörməzlər”. Yəni subyekt (qız) öz bədənini üzərində belə qərar verə bilmir. Qərar icma/ailə/ənənə adlı kollektiv mexanizmdir. Bu, mətnin əsas ideyasını daha birinci misrada verir: sevgi fərdi məsələ deyil.

2) “Gülü sulu dərməzlər...”

Arxetipik oxu: Gül arxetipik olaraq sevgi, gözəllik, taleyin qısa ömrü, tərəvət və “bahar” deməkdir. “Sulu gül” isə ən tər haldır: şəhli, təzə, canlı. Bu arxetip bizə deyir: sevginin ən canlı anı belə qadağadadır.

Semiotik oxu: “Dərmək” seçməkdir, əldə etməkdir, hüquqdur. “Dərməzlər” → seçimin əlindən alınmasıdır. Bununla mətn yalnız qıza yox, sevginin özünə də nəzarət olduğunu göstərir: “gül” (təbiət) belə icazə mexanizminə tabe edilir.

3) “Sarı gəlin.”

Arxetipik oxu: Burada “Sarı gəlin” qadın obrazının adıdır, amma ad artıq ideal arxetipə çevrilir: əlçatmaz, uzaq, müqəddəs. Folklorda sevgili çox zaman “real insan” olmaqdan çıxır və “mifik obraz” olur.

Semiotik oxu: Bu misra təkcə çağırış deyil, həm də etiketdir: bütün mətnin simvolik mərkəzi. “Sarı” sözünün çoxmənalılığı (rəng, işıq, günəş, bəzən coğrafi oxunuşlar) bu etiketi açıq saxlayır — buna görə də mahnı manipulyasiyaya daha həssasdır.

II BƏND

1) “Saçın ucun hörməzlər...”

Arxetipik oxu: Bu təkrar arxetipin sabitliyidir: qadağa dəyişmir. Folklor təkrarı “həqiqətin möhürü” kimi işlədilir.

Semiotik oxu: Təkrarın funksiyası informasiyanı yox, qanunu vurğulamaqdır: “verməzlər” sistemi, “icazə mexanizmi” sistemi.

2) “Gülü qönçə dərməzlər...”

Arxetipik oxu: “Sulu gül” tərəvət idisə, “qönçə” daha sərtidir: hələ açılmamış sevgi. Yəni burada qadağa daha da dərinləşir: sevgi çiçəklənmədən boğulur.

Semiotik oxu: Qönçə = potensial. “Dərməzlər” = potensialın reallaşmasına imkan vermirlər. Bu misra qadağanı yalnız “münasibətə” yox, gələcəyə yönəldir.

3) “Sarı gəlin.”

Arxetipik oxu: Refren yenə ideal obrazı çağırır. Burada “gəlin” sözünün özü də arxetipdir: “ailəyə gələn”, “gələcək həyat”, “yeni ev” deməkdir.

Semiotik oxu: Refrenin bu mərhələdə təkrarı mahnının strukturunu belə qurur: qadağa → çağırış → qadağa → çağırış. Yəni mətnin ritmi belə “çıxışsızlıq”dır.

III BƏND (tezis və kulminasiya)

1) “Bu sevda nə sevdadır?”

Arxetipik oxu: Bu sual “qadağan sevgi” arxetipinin əsas düyməsidir. Folklorda “normal sevgi” adətən nikaha aparır. Burada isə sevgi “qaydanı pozur”. Qəhrəman sevginin adını belə sorğulayır.

Semiotik oxu: Sualın semantikasi vacibdir: “Bu sevda sevdadır?” demir → “nə sevdadır?” deyir. Yəni sevgi təsnifdən çıxır. Dil onu izah edə bilmir. Bu, psixoloji sarsıntının dil formasıdır.

2) “Səni mənə verməzlər...”

Arxetipik oxu: Bu misra patriarxal mübadilə arxetipini açır: qadın “seçilən subyekt” deyil, “verilən obyekt” kimi qurulur. Bu, çox qədim sosial modeldir və ona görə folklorda (əfsanə, rəvayət, eşq dastanları və bayatılarda) geniş yayılıb.

Semiotik oxu: Burada iki ağır işarə var: “Səni” → obyektləşdirmə, “verməzlər” → icazə mexanizmidir. Ən kritik detal yenə odur ki, “verməzlər” deyən tərəf görünmür. “Kim vermir?” sualı açıq qalır. Bu “boşluq” informasiyanın rahat manipulyasiya edilən yeridir: hər kəs o boşluğu öz ideoloji izahı ilə doldura bilir.

3) “Neynim aman, aman...”

4) “Neynim aman, aman...”

Arxetipik oxu: “Aman” arxetipik olaraq yalvarışdır, çıxışsızlıqdır, yolun bitməsidir. Bu nida folklorda “mən məğlub oldum” cümləsidir, sadəcə sözlə deyil, səsin özü ilə.

Semiotik oxu: “Neynim?” sualdır, amma cavab gözləmir. Bu “ritual sual”dır: məqsəd cavab tapmaq yox, dərdi elan etməkdir. Təkrar isə emosianın “yaddaşa yazılması”dır.

5) “Sarı gəlin.”

Arxetipik oxu: Bu mərhələdə Sarı gəlin artıq insan yox, taledir. Qəhrəman sanki sevgilini yox, qadağanı çağırır.

Semiotik oxu: Refren burada “ad” deyil, mərkəzi simvol kimi çıxış edir: mətnin bütün enerjisi həmin etiketə yığılır.

IV BƏND (məkan və məsafə bəndi)

1) “Bu dərənin uzununu...”

Arxetipik oxu: Dərə arxetipik sərhəddir: iki dünya arasındakı keçilməz məsafə. “Uzun” — ayrılığın zaman və məkan ölçüsüdür.

Semiotik oxu: Fiziki məkan emosional məkan olur. Dərə burada sadəcə coğrafiya deyil: ayrılığın xəritəsidir.

2) “Çoban, qaytar quzunu, quzunu...”

Arxetipik oxu: Çoban arxetipik “qoruyucu”dur: taleyin nizamlayıcısı. Quzu isə məsumluq, qurbanlıqdır. Bu misrada sevgi “qurban” modelinə keçir.

Semiotik oxu: “Qaytar” əmri çox sərtidir. Bu, “sevgi irəli getməsin, geri dönsün” deməkdir. “quzunu” təkrarı isə emosional vurgudur: qəhrəman içindəki məsum arzunu geri çağırır.

(Təkrar) “Bu dərənin uzununu, / Çoban qaytar quzunu, quzunu.”

Arxetipik oxu: Təkrar “dərə”ni (ayrılıq sərhədini) daha da dərinləşdirir: ayrılıq sabitdir.

Semiotik oxu: Bu, musiqidə də “dövrə” yaradır: sevgi hər dəfə eyni yerə (çox uzaq nöqtəyə) qayıdır.

V BƏND (ümid bəndi)

1) “Nə ola bir gün görəm...”

Arxetipik oxu: Bu, arxetipik dua formuludur. Qəhrəman artıq “sahib olmaq” istəmir — yalnız görmək istəyir. Bu, sevginin ən minimal formasıdır.

Semiotik oxu: “Nə ola” ifadəsi ümidin zəiflədiyini göstərir: istəyin gücü dua formasına düşüb.

2) “Nazlı yarın üzünü.”

Arxetipik oxu: Üz arxetipik həqiqətdir, varlıqdır. Üzünü görmək = “reallığı görmək” deməkdir. “Nazlı yar” isə sevgilinin artıq ideal obraz olduğunun göstəricisidir.

Semiotik oxu: “Nazlı” epiteti sevgilini “insan”dan “mif”ə keçirir: o, real deyil, simvola çevrilir.

3) “Neynim aman, aman,”

4) “Neynim aman, aman,”

5) “Sarı gəlin.”

Bu hissə əvvəlki izahın daha emosional təkrarıdır: qadağa → ümid → yenə çixışsızlıq.

VI BƏND (variant, əlavə misra ilə)

1) “Nə ola bir gün görəm”

2) “Nazlı yarın üzünü.”

Burada yenə minimal ümid və ideal obraz təkrarlanır.

3) “Sevirəm sözün deməyə...”

Arxetipik oxu: Bu misra çox önəmlidir: sevgi burada sözə çevrilmək istəyir, amma əvvəlki bəndlərdə sistem buna icazə vermir. Folklorda “demək” arxetipik addımdır: sevgini elan etmək, nişanlamaq, tale yazmaq.

Semiotik oxu: Bu misra “mətnin gizli dramını” açır: Sevgi var, amma dil onu tam ifadə edə bilmir. Çünki “verməzlər” sistemi yalnız qızı yox, sözü də qadağan edir. Bu, informasiya müharibəsi baxımından da güclü nöqtədir: söz (dil) bloklananda, narrativ boşluğu başqa biri doldurur.

4) “Neynim aman, aman,”

5) “Sarı gəlin.”

Bu final refreni mahnının arxetipik dövrəsini bağlayır: sevgi → qadağa → yalvarış → simvol.

Yekun nəticə (bu variantın ümumi modeli). Azərbaycan variantında “Sarı gəlin”in mətni 3 əsas mexanizm üzərində dayanır:

1. Kollektiv qadağa (hörməzlər, dərməzlər, verməzlər)

2. İdeal sevgili (Sarı gəlin, nazlı yar)
3. Ritual ağrı dili (Neynim? aman, aman)

Arxetipik səviyyədə mahnı “sevgi”dən çox qadağan sevgi modelidir. Semi-otik səviyyədə isə mətnin bütün gücü “mən”in yoxluğu və “onlar”ın görünməz hökmü üzərində qurulub. Bu da mahnını həm emosional, həm də ideoloji manipulyasiya üçün “çox işlək” materiala çevirir.

Sinergetik təhlildə ayrı-ayrı misraları “tək-tək mənalandırmaqdan” çox, onların bir-birinə necə enerji ötürdüyünü nəzərdən keçiririk. Belə ki, təkrarlar sadəcə “təkrar” deyil, məna generatoru kimi işləyir. Refren (“Neynim aman, aman / Sarı gəlin”) məhz bu formada yaddaş mexanizminə çevrilir. Bu oxda “mətn” bir sistemdir. Sistem isə tək-tək hissələrin cəmi deyil: hissələr birləşəndə yeni keyfiyyət yaranır.

1) Sinergetik başlanğıc: Mətn “qadağa sistemi” kimi qurulur. Mahnının ilk iki misrası belədir: “Saçın ucun hörməzlər, Gülü sulu dərməzlər...” Bu iki misra sinergetik baxımdan iki paralel qadağa oxu yaradır:

A) İnsan bədəni oxu (saç). Saç = sosial status, qadınlıq, taleyin ipidir.

B) Təbiət oxu (gül). Gül = sevgi, tərəvət, həyatın “ən canlı anı”dır.

Sinergetik nəticə: Bu iki ox birləşəndə qadağa yalnız “ailə qadağası” olmur. Qadağa “kosmik” miqyas alır. Yəni belə bir hissə yaranır: “Bu sevgi təkcə insanlar arasında deyil. Sanki həyatın özü buna icazə vermir.” Bu, sinergetik olaraq çox güclü effektdir, çünki qadağanı “sosial fakt”dan çıxarıb “tale qanunu”na çevirir.

2) Qadağanın dərinləşməsi: “sulu gül” → “qönçə gül”. Variantda ikinci bənd belədir: “Saçın ucun hörməzlər, Gülü qönçə dərməzlər...” Burada sinergetik mexanizm belə işləyir:

1-ci bənddə qadağa: “ən tər, ən canlı gül” (sevginin pik anı).

2-ci bənddə qadağa: “qönçə” (sevginin hələ başlamamış potensialı).

Sinergetik nəticə: Mətn qadağanı yalnız “nəticəyə” yox, “başlanğıca” da tətbiq edir. Bu, sistemdə “çıxış yolunu” bağlayır. Əgər sevgi çiçəklənəndə qadağan olsaydı, insan düşünərdi: “Bəlkə bir gün açılar...” Amma qönçə də dərilirsə, deməli: “Heç açılmağa da qoymurlar.” Bu, mahnının dramatik enerjisini artıran əsas sinergetik pillədir.

3) “Bu sevdə nə sevdadır?” misrası sistemdə “faza keçidi” yaradır. Mahnının ən kritik nöqtəsi: “Bu sevdə nə sevdadır?” sorğusu və “Səni mənə verməzlər” təsdiqidir. Sinergetik baxışla, bu sual bir misra deyil — sistemin faza dəyişməsidir.

Əvvəlki mərhələdə məişət və təbiət detalları (saç, gül) nəzərə çatdırılırdısa, bu mərhələdən sonra açıq tezis irəli sürülür (qadağan sevgi, icazə mexanizmi). Bu, “xaosdan kosmosa keçid” kimidir: əvvəl hissələr dağınıqdır (saç, gül), sonra qəfil “səbəb” görünür: verməzlər.

Sinergetik nəticə: Mətnin emosional enerjisi bu nöqtədə toplanır və partlayır.

4) “Verməzlər” vurğusu: sistemin “görünməz mərkəzi”dir. Sinergetik olaraq “verməzlər” sözünün rolu çox böyükdür. Çünki bütün əvvəlki misralar (hөрməzlər, dərməzlər) bu mərkəzə işləyir.

- Hörməzlər → statusu,
- Dərməzlər → seçimi,
- Verməzlər → taleyi bağlayırlar. Bu, sistemin üç pilləli qadağa zənciridir.

Sinergetik nəticə: Mahnı “sevgi hekayəsi” deyil, qadağa maşınıdır. Bu maşında insan yalnız bir şey edə bilir: “aman” deyərək çəkər.

5) Təkrarların sinergetik rolu: “qanun”un qurulması. Mahnıda bir neçə təkrar var: “Saçın ucun hörməzlər” iki dəfə, “Bu sevdə nə sevdədir / Səni mənə verməzlər” iki dəfə, “Bu dərənin uzununu / Çoban qaytar quzunu, quzunu” iki dəfə, “Neynim aman, aman” dəfələrlə təkrarlanır. Sinergetik təhlildə təkrarın əsas funksiyası: Təkrar = “hiss”i yox, adət-ənənəni, “qayda-qanun”u təsdiqləyir. Çünki folklorlarda təkrar belə işləyir: Bir dəfə deyəndə xəbərdir. İki dəfə deyəndə tale olur. Bu, mahnının “davamlılıq hissi”ni yaradır. Dinləyici artıq belə düşünür: “Bu dəyişən bir şey deyil. Bu, həmişə belə olub, belə də qalacaq.”

6) “Bu dərənin uzununu” bəndi: qadağa sosialdan coğrafiyaya keçir. Birinci hissədə qadağa sosial idi: verməzlər (icma/ailə). İkinci hissədə isə qadağa məkanlaşdırılır: Bu dərənin uzununu. Sinergetik baxımdan bu, çox vacib transformasiyadır: Sosial qadağa → coğrafi qadağa ilə əvəzlənir. Bu o deməkdir ki, mətn təkcə “onlar vermir” demir, həm də bildirir ki, “Aramızda bir dərə var.” Bu “dərə” simvolik olaraq: məsafə, sərhəd, ayrılıq, keçilməzlikdir.

Sinergetik nəticə: Qadağa “adamların qərarı”ndan çıxır, “dünyanın quruluşu”na çevrilir. Bu, mahnını daha universal edir.

7) “Çoban qaytar quzunu” misrası: sistemin “idarəedici mexanizmi”dir. Bu misra sinergetik olaraq mahnının ən qəribə, amma ən ağıllı misralarındandır. Çünki “çoban” idarə edən, nizamlayan, sürünü yönəldən arxetipdir. Mahnı burada gizli şəkildə edir ki, “Bu sevgi sürü kimidir. Kiminsə onu geri qaytarmağa gücü çatmaz.” Quzu isə məsum arzudur.

Təkrar (“quzunu, quzunu”) nə edir? Hansı funksiyadadır? Təkrar sinergetik olaraq “qayıtma hərəkətini” musiqidə də yaradır. Yəni sözün özü “geri dönmə” effektini səslə simulyasiya edir.

8) “Nə ola bir gün görəm” bəndi: sistemdə “son ümid enerjisi”dir. Bu hissədə qəhrəman artıq istəmir və demir: “Səni alım;” “Səni mənə versinlər;” yaxud: “Sən mənim ol”. Onun yalnız bir istəyi var: “Bir gün görəm”. Sinergetik baxımdan bu, sistemin dramatik enerjisini daha da artırır. Çünki bu “tələbin kiçilməsi”dir.

Nəticə: Əgər bu qədər kiçik arzu belə mümkünsüzdürsə, deməli, qadağa tamdır. Bu, dinləyicidə ən güclü empatiyanı yaradan hissədir.

9) “Sevirəm sözün deməyə” misrası: sistemdə “dil partlayışı”dır. Bu misra variantın ən maraqlı hissəsidir. Sinergetik baxımdan bu, belə işləyir:

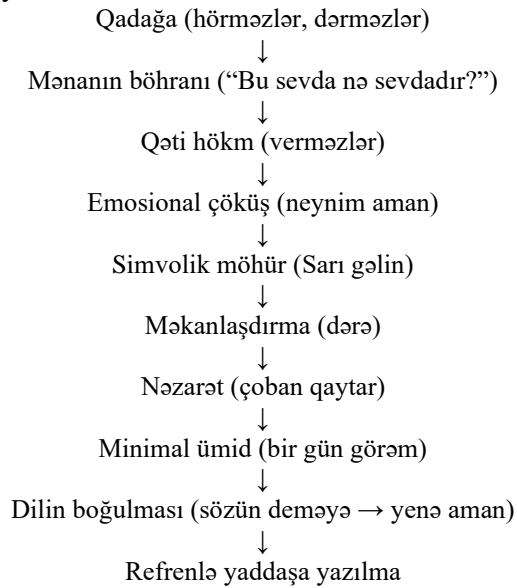
Mətn boyunca qəhrəman yalnız şikayət edir (“neynim”, “aman”). Bu misrada qəhrəman nəhayət “söz demək” istəyir. Yəni sevgi səsdən (ahdan) çıxıb dilə (sözə) keçmək istəyir. Amma cəsarəti çatmır, zamanın qanunları onu susdurur, dərhal yenə “neynim aman” gəlir. Bu nə deməkdir? Sistem sözü də udur. Bu, sinergetik baxımdan mahnının ən tragik yeridir: Sevgi ifadəyə çevrilmək istəyir, xaosdan çıxıb kösmösa can atır, lakin qadağa onu boğur.

10) Refrenin “yaddaş mexanizmi” kimi işləməsi. Refren iki hissədən ibarətdir: “Neynim aman, aman, Sarı gəlin”. Sinergetik olaraq refrenin funksiyası:

A) “Aman” = emosional möhürdür. Bu, informasiyanı emosiyağa bağlayır. İnsan beyni faktı yox, ağrını xatırlayır.

B) “Sarı gəlin” = simvol etiketidir. Bu, ağrını bir adla bağlayır. Yəni refren belə bir mexanizm yaradır: Ağrı + ad = yaddaş. Bu, folklorun ən güclü texnologiyasıdır. Mahnı nə qədər dinlənirsə, “Sarı gəlin” sözü o qədər “mənsə”dən çox “hiss” daşımağa başlayır.

11) Sinergetik yekun: Mahnının sistemi necədir? Bu variantın sinergetik “mühərriki” belə işləyir:



Bu sistemin nəticəsi budur: “Sarı gəlin” sevgi mahnısı deyil, sevginin qarşısında duran qadağa sisteminin poetik modelidir.

Mahnının Türkiyə (Ərzurum xətti) variantının mətni:

Ərzurum çarşı bazar neylim aman aman
Neylim aman aman neylim aman aman sarı gəlin.

İçində bir qız gəzər ay nənən ölsün sarı gəlin aman
Sarı gəlin aman sarı gəlin aman təqdim edə yarım.

Ərzurumda bir quş var neylim aman aman
Neylim aman aman neylim aman aman sarı gəlin.

Qanadında gümüş var ay nənən ölsün sarı gəlin aman
Sarı gəlin aman sarı gəlin aman təqdim edə yarım.

Əlində divit qələm neylim aman aman
Neylim aman aman neylim aman aman sarı gəlin.

Qətlimə fərman yazar ay nənən ölsün sarı gəlin aman
Sarı gəlin aman sarı gəlin aman təqdim edə yarım.

Palan tökən gözəl dağ neylim aman aman
Neylim aman aman neylim aman aman sarı gəlin.

Altı bənövşəyi sümbüllü bağ ay nənən ölsün sarı gəlin aman
Sarı gəlin aman sarı gəlin aman təqdim edə yarım.

Verməm səni əllərə neylim aman aman
Neylim aman aman neylim aman aman sarı gəlin.

Nə qədərki bu halımsa ay nənən ölsün sarı gəlin aman
Sarı gəlin aman sarı gəlin aman təqdim edə yarım.

Türkiyə (Ərzurum xətti) variantını da tam olaraq beyt-beyt, misra-misra üç paralel oxla təhlil edək:

1. Arxetipik ox – kollektiv yaddaş, mifoloji motivlər.
2. Semiotik ox – işarələr, kodlar, sosial məna.
3. Sinergetik ox – təkrarların məna istehsalı, misraların bir-birinə enerji ötürməsi, refrenin yaddaş mexanizmi.

Bu təhlildə də məqsəd “nə deyilir?” yox, “niyə belə deyilir?”dir.

Variantın ümumi fərqi. Azərbaycan variantında əsas xətt qadağa + kollektiv icazə mexanizmidirsə (“verməzlər”), Ərzurum variantında isə əsas xətt: məkan (Ərzurum) + baxış (qız gəzər) + taleyin yazılması (fərman) + sahiblik iddiasıdır (“verməm səni əllərə”). Yəni bu variant daha çox “şəhər folkloru + obrazlar + taleyin yazısı” xəttindədir.

I BEYT

1) “Ərzurum çarşı bazar neylim aman aman”

Arxetipik ox: “Çarşı-bazar” arxetipik olaraq dünyadır. Folklorlarda bazar yalnız alış-veriş deyil: həyatın axını, insanların gözü, söz-söhbət, ictimai nəzarət, tale yollarının kəsişdiyi məkandır. Ərzurumun adının çəkilməsi isə “yer”i mərkəzləşdirir: sevgi abstrakt deyil, konkret coğrafiyada baş verir.

Semiotik ox: “Ərzurum” burada etnik-coğrafi marker kimi işləyir: mahnını yerə bağlayır. “Çarşı bazar” sosial məkan kodudur: sevgi artıq gizli deyil, ictimai mühitdədir. “Neylim” – agentlik böhranıdır: qəhrəman “nə edir?” deyir, amma cavab yoxdur.

Sinergetik ox: Birinci misra sistemin “giriş enerjisi”dir: məkan + çıxışsızlıq. Bu, bütün mahnını “dünya içində tək adam” psixologiyasına kökləyir.

2) “Neylim aman aman neylim aman aman sarı gəlin.”

Arxetipik ox: “Aman” burada yalvarış arxetipidir. “Sarı gəlin” isə ideal sevgili arxetipidir.

Semiotik ox: Bu refren iki funksiyani yerinə yetirir: emosiyanı “aman”la verir, simvolu “Sarı gəlin”lə möhürləyir.

Sinergetik ox: Refren sistemin “ritm mühərriki”dir. Mətn hər dəfə fakt deyir → refren gəlir → faktı emosiyağa çevirib yaddaşa yazır.

II BEYT

1) “İçində bir qız gəzər ay nənən ölsün sarı gəlin aman.” Bu misra həm poetik, həm də folklor dilinə görə çox tipikdir.

Arxetipik ox: “Qız gəzər” – əlçatmaz gözəllik arxetipidir. Qız “dayanmır”, “görünür”, “keçir” – yəni görünən, amma tutulmayan obrazdır. “Ay nənən ölsün” isə arxaik folklor söyüş formuludur: bu, modern məntiqlə “qarğış” kimi görünür, amma folklorda çox vaxt belə işləyir: sevginin gücü o qədər yüksəkdir ki, dil “tərif” yox, “partlayış” formasına keçir. Bu, məhəbbətin “dil sərhədini aşması”dır.

Semiotik ox: Bu ifadə (ay nənən ölsün) emosional şok markeridir. Dinləyicini silkələyir, mətnin tonunu kəskinləşdirir. Sanki qəhrəman deyir: “Sən məni yandırırısan.”

Sinergetik ox: Bu misra mahnının enerji səviyyəsini yüksəldir: çarşı-bazar (normal həyat), qəfil qarğış/şok (emosional partlayış). Bu keçid mahnını “adi sevgi”dən çıxarıb “obsessiv sevgi”¹yə yaxınlaşdırır.

2) “Sarı gəlin aman sarı gəlin aman təqdim edə yarım.”

Arxetipik ox: Burada “yarım” (sevgilim) arxetipik bağıdır: “yar” = həyatın yarısı. “Təqdim edə” ifadəsi isə maraqlıdır: sevginin sözlə təqdim olunması, yəni elan edilməsi motividir.

Semiotik ox: Bu misra mahnının performativliyini artırır: sanki qəhrəman mahnını oxumayıb, məclisdə sevgilisini çağırır.

Sinergetik ox: Refrenin ikinci qolu kimi işləyir: “aman” emosional yüküdür, “yarım” isə əlaqəni “müəyyənləşdirir”. Yəni sistem simvolu (Sarı gəlin) konkret münasibətə bağlayır.

¹Obsessiv sevgi (obsessive love) — bir insana qarşı sevginin artıq normal hiss və bağlılıq sərhədini keçib fikrə, nəzarət ehtiyacına və daxili məcburiyyətə çevrilməsidir. Bu halda sevgi belə görünür: sevdiyi insan haqqında dayanmadan düşünmək, fikri ondan ayıra bilməmək; onu itirmək qorxusunun həddən artıq böyüməsi; qısqanclığın “adi hiss” yox, daxili yanğı və narahatlıq səviyyəsinə qalxması, qarşı tərəfi “sevmək”dən çox, onu sahiblənmək, nəzarətdə saxlamaq istəyi; sevgidə rahatlıq yox, daha çox gərginlik, iztirab, asılılıq olması; “onsuz yaşaya bilmərəm” düşüncəsinin həddindən artıq güclənməsi. Sağlam sevgi ilə fərqi nədir? Sağlam sevgidə qarşı tərəfin sərbəstliyi var, sevgi insanı böyüdür və rahatlaşdırır. Obsessiv sevgidə isə sərbəstlik azalır, sevgi insanı “darıxdırır”, sıxır, iztiraba salır, sevgi “hiss”dən çıxıb vəziyyətə çevrilir. “Sarı gəlin” kontekstində niyə bu söz işləndi? Bu termini Ərzurum variantının bəzi misralarında (“ay nənən ölsün...”, “verməm səni əllərə...”) emosiyanın çox kəskinləşməsi, şok dili və sahiblik kodu gücləndiyi üçün poetik-psixoloji təsvir kimi işlətdik.

III BEYT

1) “Ərzurumda bir quş var, neylim aman, aman”

Arxetipik ox: Quş arxetipik olaraq: xəbər, ruh, azadlıq, taleyin elçisidir. Sevgi mahnılarında quş çox vaxt “xəbər aparan”dır.

Semiotik ox: “Ərzurumda bir quş var” – sevginin dünyası genişlənir: artıq yalnız qız yox, təbiət də danışır.

Sinergetik ox: Bu misra sistemə yeni enerji gətirir: insan → təbiət. Bu, folk-lorda mətnin universallaşma üsuludur.

2) “Qanadında gümüş var, ay nənən ölsün, sarı gəlin, aman.”

Arxetipik ox: Gümüş arxetipik olaraq ay işığı, saflıq, qiymət, sirrdir. Qanadında gümüş olması quşu adi varlıqdan çıxarıb mifoloji obraza çevirir.

Semiotik ox: Bu obraz sevgilinin dəyərini dolayısı yolla artırır: sevgi o qədər qiymətlidir ki, təbiət də zinətlənib.

Sinergetik ox: Mahnının sistemi belə qurulur: “qız gəzər” (gözəllik), “quş var” (xəbər), “qanadında gümüş” (mifləşmə). Yəni sevgi sadəcə hiss deyil, artıq dünya modelidir.

IV BEYT

1) “Əlində divit qələm, neylim, aman, aman.”

Arxetipik ox: Bu misra çox güclüdür. “Divit qələm” arxetipik olaraq yazı, hökm, tale, qanundur. Yəni sevgi “şifahi” məkandan çıxıb “yazılı taleyə” keçir.

Semiotik ox: Divit-qələm Osmanlı-Şərq bürokratiyası kodudur. Bu, mahnıya “fərman” estetikasını gətirir.

Sinergetik ox: Mətnin enerjisi yüksəlir: bazar (ictimai həyat), quş (mif), qələm (tale yazısı). Bu, sinergetik olaraq “həyat → mif → qanun” keçididir.

2) “Qətlimə fərman yazar, ay nənən ölsün, sarı gəlin, aman.”

Arxetipik ox: Bu, qadağan sevgi arxetipinin ən sərt formasıdır: sevgi ölümə bərabərdir. Burada “qətl” fiziki ölüm kimi də oxuna bilər, metaforik də: “mən məhv oluram”.

Semiotik ox: “Fərman” sözü göstərir ki, ölüm “təsadüf” deyil, qanunidir. Yəni sevgi bir qərarla öldürülür.

Sinergetik ox: Bu misra sistemdə kulminasiyadır. Əvvəl “verməzlər” yox idi — burada daha sərt şey var: “qətlimə fərman”. Bu, Azərbaycan variantındaki “verməzlər”in Türkiyə variantında “hökməlməmiş” formasıdır.

V BEYT

1) “Palantökən gözəl dağ, neylim, aman, aman.”

Arxetipik ox: Dağ arxetipik olaraq ucalıq, əlçatmazlıq, müqəddəslik, sərhəddir. “Palantökən” isə maraqlı ifadədir: palan = yük, at/heyvan yükü. Bu ifadə dağın “yük tökən”, yəni “yolu bağlayan” kimi də oxuna bilməsinə imkan verir.

Semiotik ox: Bu misra coğrafi kodu gücləndirir: mahnı “Ərzurum”dan çıxıb “dağ”a keçir.

Sinergetik ox: Mətn yenə genişlənir şəhər (çarşı), təbiət (quş), qanun (fərman), coğrafiya (dağ). Bu, sevginin qarşısındakı maneələri “çoxaldır”.

2) “Altı bənövşəyi, sümbüllü bağ, ay nənən ölsün, sarı gəlin, aman.”

Arxetipik ox: Bağ, arxetipik olaraq cənnətdir. Sümbül və bənövşə rəngləri isə klassik Şərq poetikasında nisgil, incəlik, romantik kədər, bahar kodlarıdır.

Semiotik ox: Bu misra “gözəlliy”in çoxaldığı yerdə yenə qarğış gətirir. Bu, çox mühüm semiotik mexanizmdir: Gözəllik artdıqca, ağrı da artır.

Sinergetik ox: Sistem “paradoks” qurur: dünya gözəldir, amma sevgi öldürür. Bu paradoks mahnının emosional gücünü yüksəldir.

VI BEYT (final tezis)

1) “Verməm səni əllərə, neylim, aman, aman.”

Arxetipik ox: Burada arxetip dəyişir. Azərbaycan variantında “verməzlər” (başqaları icazə vermir), Türkiyə variantında “verməm” (mən vermərəm). Bu, çox böyük fərkdir. Qəhrəman artıq passiv deyil. O, sevgilisini “başqalarına vermək” istəmir. Bu, sahiblik arxetipidir.

Semiotik ox: “Əllər” sözü çox güclü işarədir: yadlar, başqaları, icma, rəqiblər. Bu misra həm də qısqançlıq kodudur.

Sinergetik ox: Mətnin enerjisi burda “dönür”: Əvvəl “mən nə edim?” (passivlik), sonra “verməm!” (aktivlik). Bu, sistemdə sonuncu faz keçididir.

2) “Nə qədər ki, bu halımsa, ay nənən ölsün, sarı gəlin, aman.”

Arxetipik ox: Bu, arxetipik anddır: “Mən bu vəziyyətdə olduğum müddət-cə...” Bu, sevginin “daimi vəziyyət”ə çevrildiyini göstərir.

Semiotik ox: Burada “hal” sözü çox vacibdir: sevgi hiss deyil, ruhi vəziyyətdir.

Sinergetik ox: Bu misra finalı bağlayır: qadağa (fərman), məkan (dağ), sahiblik (verməm), daimi hal (bu hal) və yenə refren.

7) Refrenin sinergetik mexanizmi (bu variantda daha güclü). Bu variantda refren çox uzundur:

- Neylim, aman aman
- Neylim, aman aman,
- Sarı gəlin,
- Sarı gəlin, aman,
- Sarı gəlin, aman,
- təqdim edə yarım...

1) “Neylim” → agentlik böhranı yaradır. Qəhrəman “hərəkət edə bilmir”.

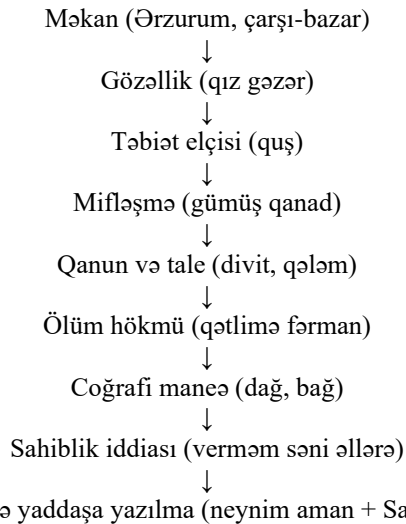
2) “Aman” → emosional gərginlik yaradır. Bu, musiqidə də gərginlik pikidir.

3) “Sarı gəlin” → simvolu möhürləyir. Hiss bir adla bağlanır.

4) “yarım” → simvolu münasibətə bağlayır. Yəni abstrakt ideal yox, “mənim yarım”.

Sinergetik nəticə: Bu refren mətnin “yaddaş cihazı”dır. Dinləyici bəndləri unutsa da, refreni unutmur. Refren qalıb “mənsə” mübahisələrində də işlək olur.

8) Sinergetik yekun: Türkiyə variantı nə model qurur? Bu variantın sistemi belədir:



Beləliklə, Türkiyə variantında “Sarı daha çox yerli-coğrafi (Ərzurum), daha çox tale-yazısı (fərman, qələm), sahiblik və qısqanclıq (verməmə səni əllərə), şok emosiyası (“ay nənən ölsün”) kodları ilə işləyir. Azərbaycan variantında isə daha çox kollektiv qadağa (“verməzlər”) daha çox sosial icazə sistemi, patriarxal mübadilə modeli, nisgil və ümitsizlik dominantdır.

Aşağıda Azərbaycan və Türkiyə (Ərzurum) variantlarını bir elmi cədvəl modeli kimi veririk. Cədvəllər 3 şeyi eyni anda göstərir:

1. Misra → arxetip
 2. Misra → semiotik kod (fərqləndirici işarə)
 3. Sinergetik sistemdə rolu (mətnin “enerji mexanikası”nda yeri)
- CƏDVƏL 1. Azərbaycan variantı (struktur-kod xəritəsi)

Misra	Aktiv arxetip	Semiotik kod (əsas işarə)	Sinergetik funksiyası
Saçın ucun hörməzlər	Qadınlıq/status/tale ipi	“hörməzlər” = kollektiv qərar, subyekt yoxdur	Sistemin “qadağa başlanğıcı”
Gülü sulu dərməzlər	Sevgi/təravət/bahar	“dərməzlər” = seçim hüququnun əlindən alınması	Qadağanı təbiətə də yayır, qadağanı “kosmikləşdirir”
Sarı gəlin	Əlçatmaz ideal qadın	ad = simvol etiketi	Simvolu mərkəzləşdirir, refrenin yaddaş düyməsi
Gülü qönçə dərməzlər	Açılmamış sevgi/potensial	“qönçə” = başlanğıcın boğulması	Qadağanı daha sərt edir: sevgi başlamadan ölür
Bu sevdə nə sevdədir?	Qadağan sevgi arxetipi	sual = təsnifat böhranı	Sistemdə “faz keçidi”: detallardan tezisə keçir

Misra	Aktiv arxetip	Semiotik kod (əsas işarə)	Sinergetik funksiyası
Səni mənə verməzlər	Patriarxal mübadilə	“səni” = obyektləşdirmə; “verməzlər” = görünməz hakimiyyət	Qadağanın kulminasiyası, sistemin görünməz mərkəzi
Neynim aman, aman	Yalvarış/çıxışsızlıq	ritual nida, cavabsız sual	Emosional gərginliyi zirvəyə çıxarır, yaddaşa yazır
Bu dərənin uzunluğunu	Sərhəd/məsafə	məkan = emosional məsafə	Qadağanı sosialdan coğrafiyaya keçirir
Çoban qaytar quzunu	Nəzarət/taleyin çobanı	“qaytar” = arzusunun geri çevrilməsi	Sevgini “idarə olunan sürü” modelinə salır
Nə ola bir gün görəm	Dua/son ümid	“nə ola” = ümidin zəifləməsi	Sistemə minimal ümid verir, faciəni daha da böyüdür
Nazlı yarın üzünü	İdeal sevgili/üz=həqiqət	“nazlı” = mifləşmə	Ümidin obyektini ideal edir, əlçatmazlığı artırır
Sevirəm sözün deməyə	Dilin azadlığı	“söz demək” = performativ elan	Sistem “sözü” də boğur → dramın son mərhələsi

CƏDVƏL 2. Türkiyə (Ərzurum) variantı (struktur-kod xəritəsi)

Misra	Aktiv arxetip	Semiotik kod (əsas işarə)	Sinergetik funksiyası
Ərzurum çarşı bazar	Dünya/ictimai məkan	şəhər adı + bazar = sosial nəzarət	Mətnə “coğrafi giriş” verir, dünyanı açır
Neylim aman, aman	Çıxışsızlıq	“neylim” = agentlik böhranı	Refren mühərrikini işə salır
İçində bir qız gəzər	Əlçatmaz gözəllik	“gəzər” = görünür, tutulmur	Obrazı hərəkətə salır, sevgi “ov”a çevrilir
Ay nənən ölsün	Şok/qarğış formulu	folklor emosional partlayışı	Tonu sərtləşdirir, dramatik enerji artır
Ərzurumda bir quş var	Xəbərçi/ruh elçisi	quş = xəbər, azadlıq	İnsan → təbiət keçidi, mif qatını açır
Qanadında gümüş var	Ay/saflıq/mif	gümüş = qiymət + sirr	Obrazı mifləşdirir, estetik yükü artırır
Əlində divit qələm	Yazı/tale/hökm	divit = bürokratik kod	Mətnə “qanun və yazı” qatını gətirir
Qətlimə fərman yazar	Ölüm hökmü	fərman = rəsmi hökm	Kulminasiya: qadağa → ölüm hökmünə çevrilir
Palantökən gözəl dağ	Dağ/sərhəd/ucalıq	dağ = maneə, coğrafiya	Məkan kodunu sərtləşdirir
Altı bənövşəyi sümbüllü bağ	Cənnət/estetik dünya	bağ = ideal gözəllik	Paradoks yaradır: gözəllik + ağrı

Misra	Aktiv arxetip	Semiotik kod (əsas işarə)	Sinergetik funksiyası
Verməm səni əllərə	Sahiblik/qısqanclıq	“vermə” = aktiv subyekt	Sistemdə dönüş: passivlik → iddia
Nə qədərki bu halımsa	And/daimi hal	“hal” = sevgi vəziyyət kimi	Final sabitliyi: sevgi taleyə çevrilir

CƏDVƏL 3. Variantlar arasında əsas fərqlər (arxetip, kod, sistem)

Müqayisə sahəsi	Azərbaycan variantı	Türkiyə (Ərzurum) variantı
Mərkəzi arxetip	Qadağan sevgi + kollektiv qadağa	Məkanlı sevgi + tale yazısı + sahiblik
Qadağanı kim edir?	“verməzlər” → görünməz icma/ailə	“fərman” → qanun/hökm; “vermə” → aşiqin iddiası
Qadının statusu	“səni” → mübadilə obyekt	“qız gəzər” → gözəllik obyekt, “yarım” → münasibət etiketi
Əsas poetik simvollar	saç, gül, dərə, çoban, quzu	bazar, quş, gümüş, divit-qələm, fərman, dağ, bağ
Emosional dil	nisgil, yalvarış, ümitsizlik	şok, qarğış formulu, dramatik sərtlik
Refrenin funksiyası	ağrını sabitləşdirən “yaddaş möhürü”	həm ağrı, həm performans (məclis çağırışı)
Semiotik əsas kod	kollektiv nəzarət (hörməzlər/dərməzlər/verməzlər)	coğrafi identifikasiya (Ərzurum) + hüquqi kod (fərman)
Sinergetik sistem	sosial qadağa → coğrafi məsafə → minimal ümid	məkan → mif → yazı/hökm → sahiblik andı

CƏDVƏL 4. Sinergetik sistemlərin “harada ayrıldığı” (kritik qırılma nöqtələri). Bu cədvəl məqalədə ən yaxşı işləyən hissədir, çünki “iki mətnin ruhu harada fərqlənir?” sualını birbaşa cavablandırır.

Qırılma nöqtəsi	Azərbaycan variantında sistem	Türkiyə variantında sistem
1-ci qırılma: başlanğıc	məişət+təbii detal (saç, gül) ilə qadağa	coğrafi giriş (Ərzurum, çarşı) ilə dünya
2-ci qırılma: qadağanın dili	“verməzlər” → icma mexanizmi	“fərman” → yazılı hökm, qanun mexanizmi
3-cü qırılma: emosiyanın tonu	nisgil, sakit ağrı (“aman”)	şok, sərt partlayış (“ay nənən ölsün”)
4-cü qırılma: subyektin statusu	aşiq passivdir, sistem onu sıxır	aşiq finalda aktivləşir (“vermə”)
5-ci qırılma: final mənası	ümid minimaldır (üzünü görmək)	and və sahiblik sabitliyi (bu halımsa)

Bu iki variant eyni melodik nüvəyə bağlı olsa da, mətn sistemi baxımından iki fərqli “kulturoloji model” yaradır:

• Azərbaycan variantı daha çox “kollektiv qadağa + patriarxal icazə sistemi + sosial məsafə” modelidir.

• Ərzurum variantı isə “coğrafi identifikasiya + mifləşən təbiət obrazları + yazılı hökm (fərman) + sahiblik andı” modelidir.

Müqayisə göstərir ki, Azərbaycan variantı daha arxaik (qədim qatlara yaxın) xüsusiyyətlər daşıyır. Bu fikri elmi şəkildə belə əsaslandırmaq olar:

1) Arxaik folklorun əsas əlaməti: “şəxsi” yox, “kollektiv” mexanizm. Azərbaycan variantında əsas aşar sözlər bunlardır: hörməzlər, dərməzlər, verməzlər. Bu fellərin hamısı qeyri-müəyyən çoxluq şəxs formasıdır. Yəni qərar verən konkret adam deyil, “icma”dır. Bu, arxaik toplumların tipik modelidir: sevgi fərdi seçim yox, ictimai institutun icazəsidir.

Türkiyə (Ərzurum) variantında isə finalda “Verməm səni əllərə” deyilir. Bu artıq daha “sonrakı” bir psixoloji modeldir: aşıqın “mən”i güclənir, fərd subyekt olur.

Elmi nəticə: Arxaik qatlarda “mən” zəif olur, “onlar” (icma) güclü olur. Azərbaycan variantı bu baxımdan daha arxaik görünür.

2) Azərbaycan variantında arxaik qat: “bədən + təbiət” paralelizmi. “Saç” və “gül” paraleli çox əski folklor mexanizmidir. Saç = bədən, qadınlıq, statusdur, gül = təbiət, sevgi, həyatdır. Bu cür paralel quruluşlar ən çox mifoloji düşüncəyə yaxın mətnlərdə olur: insanla təbiət eyni sistemin hissəsi kimi işləyir.

Ərzurum variantında isə simvollar daha çox: bazar, divit-qələm, fərman kimi “sosial-tarixi” işarələrdir.

Elmi nəticə: Bədən-təbiət paralelizmi → daha qədim poetik təfəkkürdür. Bürokratik və şəhər kodları → daha sonrakı qatların göstəricisidir.

3) “Fərman” motivi variantın tarixi qatını gecikdirir. Ərzurum variantının ən mərkəzi misrası “Qətlimə fərman yazar...” “Fərman” anlayışı tarixi olaraq yazılı mədəniyyətin, dövlət-bürokratiya sisteminin, hüquqi hökm dilinin folklorlara daxil olmasını göstərir. Bu, mətnin arxaik kökündə ola bilər, amma adətən belə olur: folklor köhnə nüvəni saxlayır, sonra yeni tarixi simvollarla onu “yeniləyir”. Yəni “fərman” çox vaxt sonradan əlavə olunmuş modernləşdirici qat kimi çıxış edir. Azərbaycan variantında isə belə “tarixi-bürokratik” simvol yoxdur. Orada qadağa “adət”dir, “icma hökmü”dür.

Elmi nəticə: “Fərman” = daha gec tarixi qat. “Verməzlər” = daha arxaik sosial mexanizm.

4) Azərbaycan variantı “qadağa səbəbini” açmır — bu da arxaikdir, Azərbaycan variantında qadağanın səbəbi deyilmir: Niyə vermirlər? Kim vermir? Bu “izah boşluğu” arxaik folklorun tipik xüsusiyyətidir. Çünki arxaik mətnlər çox vaxt “səbəb”i deyil, “qanun”u deyir.

Ərzurum variantında isə daha konkret istiqamətlər var: Ərzurum (yer), fərman (qanun), qətl (ölüm). Bu artıq daha “narrativləşmiş” bir mətn hissəsidir.

Elmi nəticə: Arxaik folklor “səbəb izahı” vermir. Sonrakı qatlar isə heka-yəni konkretləşdirir.

5) Sinergetik sistem baxımından: Azərbaycan variantı “daha qapalı dövrə”dir. Azərbaycan variantında sistem: qadağa → qadağa → qadağa → aman və yenə qadağa. Bu, arxaik “tale dövrəsi” modelidir: insan çıxış tapa bilmir, sistem onu yenə başlanğıca qaytarır. Ərzurum variantında isə sistemdə dönüş var: əvvəl “neylim” (passiv), sonra “vermə” (aktiv). Bu, daha “sonrakı” psixoloji modeldir: fərd özünü ifadə etməyə başlayır.

Bu müqayisə göstərir ki, Azərbaycan variantı poetik və semantik strukturu etibarilə daha arxaik (qədim qatlara yaxın) xüsusiyyətlər daşıyır. Azərbaycan mətnində qadağa mexanizmi fərdi subyektin (“mən”) iradəsi ilə deyil, qeyri-müəyyən kollektiv instansiyanın (“verməzlər”, “hörməzlər”, “dərməzlər”) hökmü ilə işləyir. Bu, arxaik toplumların sosial modeli olan “icma qərarı” və “adət hüququ”nun poetik təzahürüdür. Bundan əlavə, saç – gül paralelizmi kimi bədən və təbiətin eyni simvolik sistemdə işlədilməsi mətnin mifoloji düşüncə qatına yaxınlığını gücləndirir. Türkiyə (Ərzurum) variantında isə şəhər (çarşı-bazar), bürokratik yazı (divit-qələm) və hüquqi hökm (fərman) kimi tarixi-konkret işarələrin dominantlığı, eləcə də finalda “vermə” kimi fərdi subyektin güclənməsi mətnin daha gec qatlarda lokallaşdırıldığını və yeniləndiyini göstərir.

Bu argumenti daha da gücləndirmək üçün 2 əlavə “elmi dayaq” da qura bilərik:

1. Folklorda arxaik və gec qatların ayırd edilmə meyarları (qısa nəzəri istinadlarla),

2. “Ərzurum” lokallaşmasının mətnə necə “sonradan yerli möhür” rolunu oynaması (lokallaşdırma mexanizmi).

I. Folklorda arxaik və gec qatların ayırd edilmə meyarları (qısa nəzəri dayaq). Folklor mətnləri “bir vaxtda yaranıb donmuş” məhsul deyil; onlar qat-qat yığılan sistemdir. Eyni məhənin müxtəlif variantları arasında fərqlər çox zaman “kimin daha çox dəyişdirdiyi” ilə yox, mətnin hansı tarixi-sosial mərhələdə yenilənməsi ilə izah olunur. Folklorşünaslıqda arxaik və gec qatların ayırd edilməsində bir neçə klassik meyar qəbul edilir:

1) Kollektiv subyekt → fərdi subyekt keçidi. Arxaik folklor strukturlarında “mən” çox vaxt zəifdir, qərar verən instansiya isə “icma”dır. Bu, mətnin dilində belə görünür: “verməzlər”, “hörməzlər”, “dərməzlər” (qeyri-müəyyən kollektiv agent). Bu tip formalar arxaik cəmiyyətlərin sosial modelini əks etdirir: fərdin taleyi adət, icma və ailə tərəfindən müəyyən edilir. Gec qatlarda isə “mən” güclənir, subyekt öz mövqeyini açıq ifadə edir: “vermə sənə əllərə”. Bu, artıq fərdi psixologiyanın və fərdi “iradə”nin folklor dilinə daxil olmasının göstəricisidir.

Bu meyar folklorun sosial funksiyası ilə bağlı yanaşmalarda (funksionalizm, performans nəzəriyyəsi, mədəni yaddaş yanaşması) sabit şəkildə vurğulanır: ənənəvi icma modelində kollektiv norma, modernləşmə prosesində isə fərdi agentlik artır.

2) Mifoloji simvollar → tarixi-institusional simvollar keçidi. Arxaik qatlarda mətnin əsas simvolları adətən: bədən (saç, tel), təbiət (gül, dərə), heyvan (qu-

zu), pastoral fiqur (çoban) kimi “universal” və mifoloji düşüncəyə yaxın işarələr olur. Gec qatlarda isə mətn daha çox tarixi və institusional işarələrlə “yüklənir”: divit-qələm, fərman, çarşı-bazar, şəhər adı. Bu tip sözlər yazılı mədəniyyətin, dövlət sisteminin, bürokratik düşüncənin folklora daxil olmasını göstərir.

Beləliklə, folklorun “arxaik nüvə + sonrakı lokallaşdırıcı əlavələr” prinsipi struktural və tarixi-poetik məktəblərdə geniş işlədilərən yanaşmadır: nüvə uzunömürlü qalır, amma mətn yaşamaq üçün hər dövrün “dilini” özünə əlavə edir.

3) Qadağanın “adət” kimi işləməsi → qadağanın “qanun” kimi işləməsi. Azərbaycan variantında qadağa “adət” kimidir: vermirlər, icazə yoxdur, status verilmir. Ərzurum variantında isə qadağa “qanun” kimi qurulur: “qətlimə fərman yazar”. Bu, qadağanın “rəsmi hökm” səviyyəsinə qaldırılmasıdır və adətən daha gec qatların əlamətidir.

Bu meyarlar tətbiq edildikdə görünür ki, Azərbaycan variantı daha çox arxaik sosial-mifoloji modelə, Türkiyə (Ərzurum) variantı isə daha çox tarixi-lokallaşmış, institusional işarələrlə yenilənmiş modelə yaxındır.

II. “Ərzurum” lokallaşması: mətndə “sonradan yerli möhür” mexanizmi necə işləyir? İndi ikinci dayağı quraq: Ərzurumun mətndə görünməsi təsadüfi “coğrafiya” deyil. Bu, folklorda çox tanınmış bir mexanizmdir: lokallaşdırma (localization).

1) Folklor “daşıyıcı nüvə” və “yerli əlavələr” ilə yaşayır. Bir çox xalq mahnılarında belə olur: Melodiya və əsas refren sabit qalır (nüvə), mətnin bəzi hissələri isə ifa mühitinə uyğun “yerləşdirilir” (lokal əlavələr). Bu, folklorun canlı qalmasının şərtidir: mahnı hər yeni bölgədə “özününküləşmək” üçün yerli markerlər alır.

2) “Ərzurum çarşı bazar” misrası mətnin nüvəsi deyil, “möhür”dür. Bu misra funksional olaraq belə işləyir: mətnin əsas konfliktini yaratmır, sevgi arxetipini izah etmir, qadağa mexanizmini qurmaq üçün zəruri deyil, amma bir şeyi edir: mahnını Ərzurumun mədəni xəritəsinə “möhürləyir”. Bu, folklorda tipikdir: yer adı mətndə çıxanda dinləyici dərhal belə qəbul edir: “bu bizim mahnıdır”, “bu bizim şəhərdə baş verir”, “bu bizim yaddaşımızdır”. Bu, sadəcə coğrafiya deyil, mədəni mənimsəmə mexanizmidir.

3) Lokallaşdırma niyə məhz “çarşı-bazar”la başlayır? Çünki çarşı-bazar ən universal şəhər kodudur. Niyə “Ərzurum qalası” və ya “Ərzurum paşası” yox, “çarşı-bazar” deyilir. Bu, iki şeyi təmin edir: mətn yerli statusu alır və hər kəsə tanış olur. Yəni lokallaşdırma həm “yerli”, həm də “hamıya anlaşılan” bir simvolla edilir.

4) “Ərzurum”un əlavə olunması mətni tarixən gecikdirir. Çünki yer adı daxil olan variantlar çox vaxt belə yaranır: mahnı artıq dolaşır, sonra hər region onu “öz yerinə bağlayır”, nəticədə variantlar yaranır: X şəhərində, Y dağında, Z bazarında... Bu, folklorun transregional yayılmasının təbii nəticəsidir. Yəni “Ərzurum”un adı mətndə varsa, bu avtomatik olaraq “mahnı orada yaranıb” demək deyil. Çox vaxt bu, sonrakı mərhələdə mətnin yerli mədəniyyətə oturdulmasıdır.

5) Lokallaşdırma mexanizmi: “yer adı → mənimsəmə illüziyası”. İnformasiya müharibəsi kontekstində bu mexanizm xüsusilə həssasdır. Çünki yer adı belə bir illüziya yaradır: “Adı çəkilən yer = mənşə”. Halbuki folklorşünaslıqda bilinir

ki, yer adı çox vaxt “mənşə sübutu” deyil, “variantın harada aktiv yaşadığının göstəricisi”dir.

Beləliklə, folklor mətnlərinin arxaik və gec qatlarının ayırd edilməsində kollektiv agentliyin dominantlığı, mifoloji-universal simvolların üstünlüyü və qadağanın adət hüququ kimi işləməsi əsas meyarlardandır. Azərbaycan variantı bu baxımdan daha arxaik struktura malikdir. Türkiyə (Ərzurum) variantında isə şəhər adı, çarşı-bazar, divit-qələm və fərman kimi tarixi-institusional simvolların artması, eləcə də mətnin “Ərzurum” lokallaşdırması vasitəsilə regional yaddaşa möhürlənməsi onun daha gec qatlarda yenilənmiş və yerli performans mühitinə uyğunlaşdırılmış variant olmasını ehtimal etməyə imkan verir.

Azərbaycan variantının arxaikliyi göstərən daha bir üçüncü meyar var — “qadağa səbəbinin boş saxlanması” (izah boşluğu) və bunun arxaik poetik sistemlərdəki rolu. Bu meyar qədimlik arqumentini xüsusilə gücləndirir, çünki o, təkəcə dil və simvol səviyyəsində yox, poetik sistemin düşüncə tərzində arxaikliyi göstərir.

III. “İzah boşluğu”: qadağa səbəbinin açılmaması və yaxud arxaik poetik sistem. Azərbaycan variantının arxaikliyi göstərən ən mühüm göstəricilərdən biri də mətnin qadağanın səbəbini açmamasıdır. Mətn faktı deyir, amma səbəbini açıqlamır: “verməzlər” var, amma “niyə verməzlər”, “kim verməz” yoxdur. Din, etnos, sinif, sərhad, düşmənçilik kimi motivlər açıq şəkildə ifadə edilmir. Bu, təsadüfi “natamamlıq” deyil, folklorun arxaik poetik sisteminə çox tipik olan bir mexanizmdir: izah boşluğu.

1) Arxaik poetik sistemdə “səbəb” yox, “qanun” danışır. Arxaik folklorun dili çox vaxt belə işləyir: “Belədir.” “Olmaz.” “Verməzlər.” “Qadağandır.” Yəni mətnin məqsədi “rasional izah” vermək deyil, normanı və taleyi ifadə etməkdir. Azərbaycan variantında “verməzlər” elə bir səviyyədə deyilir ki, o, artıq sosial qərar deyil, taleyin qanunu kimi səslənir. Bu, arxaik düşüncənin əsas xüsusiyyətidir: dünya “səbəblərlə” yox, “qadağalarla” idarə olunur.

2) “İzah boşluğu” mətnin arxaik enerjisini artırır. Azərbaycan variantında qadağa səbəbi açılmadığı üçün mətn belə bir atmosfer yaradır: qadağa mütləqdir, amma izah yoxdur və izah olmadığı üçün qadağa daha qorxulu və daha “mistik” görünür. Bu arxaik poetikanın klassik mexanizmdir: izah verdikcə, qadağa “adi”ləşir, izah vermədikcə qadağa “qədimləşir”.

3) Bu boşluq “mifoloji düşüncə”nin tipik xüsusiyyətidir. Mifoloji düşüncədə çox vaxt belədir: qayda, qadağa, tabu var, amma səbəb bəzən izah edilmir. Çünki tabu “müqəddəs qanun”dur, izaha ehtiyac duyulmur. Azərbaycan variantında “verməzlər” tabuya çox yaxın işləyir. Bu da göstərir ki, mətnin dərin qatında sevgi problemi təkəcə sosial deyil, tabu problemdir.

4) Türkiyə variantında izah boşluğu azalır (mətn konkretləşir). Ərzurum variantında isə mətn qadağanı “konkretləşdirir”: “Ərzurum” (yer), “çarşı-bazar” (ictimai mühit), “divit-qələm” (yazılı mexanizm), “fərman” (qanun/hökm), “qətl” (ölüm). Burada qadağa artıq mistik deyil. O, tarixi-sosial sistemlə bağlanır. Bu isə folklor mətninin daha gec qatlarda “izahlandırılması”dır.

5) Arxaik folklorun ən güclü cəhəti: “səbəbi susmaq”la universallaşdırmaqdır. Azərbaycan variantında qadağa səbəbi deyilmədiyi üçün mahnı universal olur. Çünki hər dinləyici bu boşluğu öz həyatı ilə doldura bilir: din, tayfa, sınıf fərdiləşmir, ailə razılığı, yaxud narazılığı bildirilmir, sərhəd, müharibə, düşmənçilik görünür, “qız verməmək” ənənəsi açıq-aydın nəzərə çatdırılmır. Bu, arxaik poetikanın ən böyük gücüdür: mətn izah vermir → dinləyici özü izah yaradır və zaman mərhələsinə uyğun yeni izahlar axtarılır və mətnə yapışdırılır. Bu mexanizm folklorun min illərlə yaşamasının əsas səbəblərindən biridir.

6) Bu meyar informasiya müharibəsi üçün də açar rolu oynayır. Erməni və farsların İran televiziyasında uydurduqları barədə əvvəldə məlumat vermişik.

İzah boşluğu folklor üçün arxaik və estetik üstünlükdür, amma informasiya müharibəsi üçün riskdir. Çünki boşluq belə işləyir: “verməzlər” var, səbəb yoxdur, deməli, hər ideologiya onu öz xeyrinə doldura bilər. Yəni arxaik poetikanın gücü informasiya müharibəsində manipulyasiya üçün “qapı”ya çevrilir. Bu, məqaləmizin əvvəlki əsas konseptual tezisində tam oturur.

Göründüyü kimi, Azərbaycan variantında qadağanın səbəbinin açılmaması (“verməzlər”in izahsız qalması) mətnin arxaik poetik sistemə yaxınlığını göstərən üçüncü mühüm meyardır. Bu “izah boşluğu” qadağan olunmuş sevgi arxetipini tabu səviyyəsinə yüksəldir, qadağanı sosial qərardan çıxarıb taleyin mütləq qanunu kimi təqdim edir və nəticədə mahnını həm universal, həm də uzunömürlü edən mifoloji-estetik mexanizm yaradır. Türkiyə (Ərzurum) variantında isə yer adı, yazılı hökm (fərman) və konkretləşdirici simvollar bu boşluğu qismən doldurur; bu da variantın daha gec qatlarda lokallaşdırılaraq yenilənməsi ehtimalını artırır.

NƏTİCƏ. Aparılan müqayisəli mətn və struktur təhlili göstərir ki, “Sarı gəlin”in Azərbaycan və Türkiyə (Ərzurum) variantları eyni melodik nüvəyə söykənsə də, poetik sistemin daxili mexanizmləri baxımından fərqli tarixi qatları təmsil edir. Bu fərqlər yalnız lokal söz dəyişmələri səviyyəsində deyil, mətnin sosial semantikasi, simvol sistemi və narrativ quruluşu səviyyəsində müşahidə olunur. Xüsusilə üç meyar – kollektiv subyektin dominantlığı, mifoloji simvol sisteminin üstünlüyü və qadağa səbəbinin izahsız saxlanması (izah boşluğu) – Azərbaycan variantının daha arxaik (qədim poetik təfəkkür qatlarına yaxın) xüsusiyyətlər daşdığını elmi əsaslarla ehtimal etməyə imkan verir.

Birinci meyar kimi Azərbaycan variantında qərarverici instansiyanın fərdi “mən” yox, qeyri-müəyyən kollektiv agent (“verməzlər”, “hörməzlər”, “dərməzlər”) olması çıxış edir. Bu dil modeli arxaik icma strukturlarına xas olan “adət hüququ” və kollektiv nəzarət mexanizmlərini əks etdirir: sevgi fərdi seçim kimi deyil, icma tərəfindən tənzimlənən sosial status məsələsi kimi təqdim olunur. Mətnin semantik nüvəsində qadağanın icrası konkret şəxslərdən deyil, “onlar” adlanan görünməz, lakin mütləq sosial instansiyadan gəlir. Türkiyə (Ərzurum) variantında isə final mərhələsində “vermə sənə əllərə” kimi fərdi subyektin aktivləşməsi müşahidə olunur. Bu dəyişiklik mətnin psixoloji modelini fərdiləşdirir və qadağanı

icma hökmündən qismən çıxarıb aşıqın iradə və sahiblik iddiası səviyyəsinə gətirir ki, bu da daha gec sosial-psixoloji qatların göstəricisi kimi dəyərləndirilə bilər.

İkinci meyar Azərbaycan variantında simvol sisteminin əsasən mifoloji-universal kodlara (saç, gül, dərə, çoban, quzu) əsaslanmasıdır. Bu simvollar arxaik poetik təfəkkür üçün xarakterik olan bədən və təbiət paralelizmini yaradır və qadağanı yalnız sosial müstəvidə deyil, kosmik miqyasda “tələ qanunu” kimi təqdim edir. Saçın hörülməməsi qadınlıq statusunun dondurulmasını, gülün dərilməməsi sevginin seçiminin qadağan edilməsini bildirir; bu iki kod birlikdə sevgi qadağasını həm insan, həm təbiət səviyyəsində işlədən vahid sistem yaradır. Türkiyə variantında isə simvolik inventar daha çox tarixi-institusional işarələrlə zənginləşir: “Ərzurum çarşı bazar”, “divit-qələm”, “fərman”, “qətl” kimi sözlər mətnə şəhər və bürokratik qanun kodu daxil edir. Bu, folklor nüvəsinin daha sonrakı mərhələlərdə tarixi reallıqla uyğunlaşdırılması və lokallaşdırılması ehtimalını artırır.

Üçüncü meyar kimi Azərbaycan variantında qadağanın səbəbinin izahsız saxlanması xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Mətn qadağanı elan edir (“verməzlər”), lakin qadağanın motivasiyasını açmır: nə din, nə etnos, nə sosial status, nə də konkret konflikt səbəb kimi göstərmir. Bu “izah boşluğu” arxaik poetik sistemin tipik xüsusiyyətidir, çünki arxaik mətnlər çox vaxt “səbəb” deyil, “qanun” danışır. Qadağa izahsız qaldıqca onun təsiri sosial qərardan çıxıb tabu və taleyin mütləq hökmü səviyyəsinə yüksəlir. Eyni zamanda izah boşluğu mahnının universallaşmasına xidmət edir: dinləyici bu boşluğu öz mədəni və şəxsi təcrübəsi ilə doldurur və beləliklə mətn müxtəlif dövrlərdə, müxtəlif icmalarda yaşayış qabiliyyətini saxlayır. Türkiyə variantında isə “Ərzurum” lokallaşması, “fərman” və “qətl” kimi konkretləşdirici simvollar bu boşluğu qismən doldurur; qadağa artıq abstrakt tabu deyil, yazılı hökm və sosial reallıq çərçivəsində görünür. Bu da variantın daha gec qatlarda yenilənmiş mətn strukturu olduğunu ehtimal etməyə əsas verir.

Beləliklə, kollektiv subyektin dominantlığı, mifoloji simvol sisteminin arxaik quruluşu və izah boşluğunun poetik funksiyası bir yerdə götürüldükdə, Azərbaycan variantının “Sarı gəlin” mətninin daha qədim qatlarına yaxın olduğunu göstərən konseptual əsaslar formalaşdırır. Türkiyə (Ərzurum) variantı isə eyni melodik nüvənin regional performans mühitində lokallaşdırılması, tarixi-institusional kodlarla zənginləşdirilməsi və fərdi subyektin psixoloji aktivliyinin artırılması ilə xarakterizə olunur. Bu nəticə, “Sarı gəlin” mübahisəsinin yalnız “mənşə iddiası” səviyyəsində deyil, folklorun tarixi qatlaşması və mədəni kommunikasiya mexanizmləri səviyyəsində araşdırılmasının daha məhsuldar olduğunu təsdiqləyir. Eyni zamanda bu yanaşma göstərir ki, informasiya müharibəsində mədəni irs elementlərinin manipulyasiyaya açıq olması onların zəifliyi deyil, məhz folklorun transregional dolaşım və çoxqatlı semantik təbiətinin nəticəsidir; buna görə də ən effektiv müdafiə yolu emosional qarşıdurma deyil, elmi əsaslı təqdimat və etik kommunikasiya strategiyasıdır.

Bu nəticələr UNESCO-nun 2003-cü il Qeyri-Maddi Mədəni İrs Konvensiyasının əsas məntiqi ilə də uzlaşır: mübahisənin mərkəzində “sahiblik” deyil, ele-

mentin yaşadığı icmaların iştirakı ilə onun sənədləşdirilməsi, düzgün etiketlənməsi və qorunması (safeguarding) dayanmalıdır. Məhz bu yanaşma “Sarı gəlin” kimi transregional folklor nümunələrinin informasiya müharibəsində təhrif və appropriasiya obyektinə çevrilməsinin qarşısını almaq üçün ən effektiv beynəlxalq etik-kommunikativ çərçivəni təmin edir.

Növbəti mərhələdə üç mövzunu ayrı-ayrı, amma bir-birinə bağlı şəkildə geniş təhlil edək: (1) “sarı” sözünün etimoloji mübahisəsi, (2) mahnının niyə mənimsənməyə açıq olması, (3) UNESCO diskursunda necə təqdim edilməli olması. Mənbələrdə müxtəlif izahlar var; onları sistemləşdirib “hansı izah nəyi mümkün edir?” sualını cavablandırmağa çalışacağıq.

1) “Sarı” sözünün etimoloji mübahisəsi: rəngmidir, dağmıdır, addırımı?

A) Türk dillərində “sarı” = “sarı rəng/ ingilis dilində: yellow, blond, golden” mənasındadır. Azərbaycan və türk dilində ən birbaşa oxunuş budur: sarı rəng sifətidir; “gəlin” isə “ailəyə gələn” – yəni *gəlin* deməkdir. Bu halda “Sarı gəlin” “sarı (rəngdə) gəlin”, “sarışın/golden-haired gəlin”, daha poetik oxuda “günəş kimi parlaq” gəlin kimi anlaşılır. Semiotik nəticə: “sarı” rəng olarsa, mətndəki sevgi obrazı “ışıq/günəş/tərəvət” kodları ilə güclənir (gül, aman, nazlı yar və s. ilə yaxşı “oturur”).

B) Erməni dilində “սարի (sari)” = “dağın / dağlıq yerin” anlamlı ifadədir. Beynəlxalq mənbələrdə göstərilir ki, erməni variantının adı “Sarı Aghjik” kimi keçir və erməni dilində “sarı” “dağa aid / dağdan” mənasını verə bilir. Bu halda “Sarı gəlin” (və ya “Sarı Aghjik”) “dağ qızı/dağ gəlin” kimi təqdim olunur. Semiotik nəticə: “sarı” dağ olarsa, mətndəki “dərə”, “çoban”, “quzu” kimi pastoral işarələr daha “coğrafi-mifoloji” çərçivəyə oturur. Yəni sözün özü mahnını təbiət arxetipinə çəkir.

C) “Sarı” = “Sara” adının təhrif olunmuş formasıdır (xalq etimologiyası xətti). Azərbaycan dilli mənbələrdə bir versiya var: “sarı” sözünün “Sara” xüsusi adının (xüsusən oyun/yallı kontekstində) danışmada təhrif olunmuş forması ola bilməsidir. Semiotik nəticə: bu oxunuşda “sarı” rəng və ya coğrafiya yox, antropomorf (şəxsi ad) kodudur: “gəlin” konkret bir qızın adla çağırılması kimi şərh olunur.

Nəticə: niyə bu qədər “oxunuş” var? Çünki “sarı” fonetik olaraq qısa, çox işlək və müxtəlif dillərdə mənaya açıq vahiddir. “Sarı”nın bu “çoxmənalılığı” mahnını poetik (rəng simvolikası), coğrafi (dağ/dərə), şəxsi (ad) səviyyələrində eyni anda işləyə bilən “kod düyünü”nə çevirir.

2) “Sarı gəlin” niyə müxtəlif xalqlar tərəfindən mənimsənməyə açıqdır?

Burada məsələ “kim oxuyur?”dan çox, mahnının strukturunun niyə mənimsənməyə əl verdiyidir. a) Transregional yayılma: eyni melodiya, fərqli sözlər. Mənbələr “Sarı gəlin”in İran, Cənubi Qafqaz və Şərqi Anadolu arealında populyar olduğunu, müxtəlif dillərdə oxunduğunu və eyni melodiyanın fərqli mətnlərlə yaşadığını vurğulayır. Bu, folklorlarda tipikdir: melodiya “daşıyıcı platforma” kimi dolaşır, sözlər lokallaşır. İnformasiya müharibəsi baxışı: “eyni melodiya” faktı manipulyator

üçün “sübut illüziyası” yaradır: “*bax, eyni mahnıdır, deməli bizimdir*”. b) Mətnin “boşluqları”: qadağanın səbəbi açıq deyil. Təhlil etdiyimiz bəndlərdə “verməzlər” var, amma niyə vermirlər, tam deyil: din? etnos? sinif? ailə? Bu “izah boşluğu”nu hər tərəf öz narrativi ilə doldura bilir. c) Arxetipin universallığı: qadağan sevgi motivi. “Əlçatmaz yar”, “icazə vermirlər”, “aman” – bunlar lokal yox, universal arxetipdir. Universal arxetip regional mahnını qlobal emosiyaya çevirir; mənimsəmə asanlaşır. d) Adın ikiqat oxunuşa açıq olması. Yuxarıda dediyimiz kimi, “sarı” həm rəng, həm dağ, həm ad kimi oxuna bildiyi üçün titul özü mübahisəni “daşıyır”. e) Siyasi-ideoloji “uyğunlaşma”. Müasir mediada bu mahnı bəzən xatirə siyasəti (memorialization) və konflikt narrativlərinə bağlanır; müxtəlif tərəflər onu fərqli travma hekayələrinə “etiketləyər” bilir. Bu da mahnının “musiqi mətni”ndən çıxıb “simvol”a çevrilməsinə səbəb olur.

UNESCO diskursunda “Sarı gəlin” necə təqdim edilməlidir? UNESCO-nun Qeyri-Maddi Mədəni İrs (ICH) yanaşmasında əsas hədəf “kimindir?” davası yox, qoruma (safeguarding) və icmaların iştirakıdır. UNESCO, paylaşılan irs üçün multinasional (çoxmillətli) nominasiyaları və birgə qoruma mexanizmlərini təşviq edir. Eyni zamanda inventarlaşdırma və nominasiyalarda icma iştirakı və metodik yanaşma vurğulanır.

Bunu “Sarı gəlin”ə tətbiq edəndə ən sağlam çərçivə belədir: A) Elementi “mahnı” kimi yox, “icra ənənəsi” kimi təriflə.

UNESCO dilində elementin adı daha dəqiq belə qurulmalıdır: “Sarı gəlin”in Azərbaycan aşiq/muğam mühitində ifa ənənəsi, regional variasiyalar, ifa kontekstləri (toy, mərasim, konsert), ötürülmə mexanizmi (ustad-şagird). Bu, mübahisəni “etiket”dən çıxarıb “yaşayan praktika”ya gətirir. B) “Paylaşılan irs” modelini idarə edən üç qayda:

1. Ayrı-ayrı icmaların öz variantını tanı (variantları inkar etmədən),
2. Amma mənşə iddiasını elmi inventar və sənədləşmə ilə göstər,
3. “Birgə qoruma” planı təklif et (multinational nomination prinsipi).

C) Narrativi “sahiblik”dən “sorumluluq”a çevir. UNESCO diskursunda ən güclü mətn “bizimdir” yox, budur: kimlər ifa edir, necə öyrədir, hansı risklər var (təhrif, yanlış mənşələndirmə, kommersiyalaşma), hansı qoruma addımları atılır (arxiv, notlaşdırma, tədris, etik qaydalar).

Bu, informasiya müharibəsinin “mənimsəmə” mexanizmini zəiflədir, çünki UNESCO məntiqi “kim daha çox qışqırdı?” yox, “kim daha yaxşı qoruyur?” sualı ilə işləyir.

D) Praktik tövsiyə: təqdimatda “etik etiketləmə protokolu”. UNESCO ruhuna uyğun “etik protokol” belə görünə bilər:

- Başlıq: “Sarı gəlin – Azərbaycan ənənəvi ifa repertuarında xalq mahnısı; regional arealda variantları mövcuddur.”
- Variantlar bölməsi: “Transqafqaz/Anadolu/İran arealında müxtəlif dilli mətnlərlə səslənən melodik nüvə” (mübahisəni “düşmənçilik” yox, “etnomusiqi-şünaslıq” səviyyəsində idarə edir).

Bağlayıcı fikir (informasiya müharibəsi prizmasından): “Sarı gəlin” mübahisəsi əslində “bir sözün” (sarı) yox, “bir simvolun” kimlik kapitalıdır. Ona görə də etimologiya mübahisəsi → narrativ üçün qapıdır, çoxvariantlılıq → mənimsəmə üçün alətdir, UNESCO çərçivəsi isə → mübahisəni hüquqi-siyasi emosiyadan çıxarıb qoruma etikasını üzərinə gətirən ən effektiv diskursdur.

Aşağıda UNESCO-nun Qeyri-Maddi Mədəni İrs (ICH) Konvensiyasına uyğun, “Sarı gəlin” üçün hazır və tətbiq edilə bilən NOMİNASİYA STRUKTURUNU təqdim edirəm. Bu struktur həm elmi, həm etik, həm də informasiya müharibəsinə davamlı şəkildə qurulub.

UNESCO NOMİNASİYA STRUKTURU: Qeyri-Maddi Mədəni İrs Elementi

Elementin adı: “Sarı gəlin” – Azərbaycan ənənəvi musiqi mühitində xalq mahnısının ifa və ötürülmə ənənəsi

Başlıq şüurlu şəkildə “mahnı” yox, ifa və ötürülmə ənənəsi kimi qurulur – bu, UNESCO diskursunda həlledici nüansdır.

1. Elementin tərifi (Definition of the Element): “Sarı gəlin” Azərbaycan xalq musiqi irsinin ən tanınmış lirik nümunələrindən biri olub, əsasən aşıq sənəti, muğam mühiti və xalq ifaçılığı kontekstində nəsildən-nəslə ötürülən ənənəvi mahnıdır.

Element şifahi ənənə yolu ilə yaşadılır, muğam lad sistemində (xüsusilə Şur/Bayatı xətti) əsaslanır, sevgi, ayrılıq və sosial-mədəni maneələr mövzunu ifadə edir, fərqli ifa mühitlərində (toy, məclis, səhnə, tədris) müxtəlif variantlarda səslənir. Bu irs nümunəsi Azərbaycan icmaları üçün kollektiv yaddaş, emosional identiklik və mədəni özünüdərk vasitəsidir.

2. Elementi daşıyan icmalar və qruplar (Communities, Groups and Individuals).

Element aşağıdakı icmalar tərəfindən yaşadılır və ötürülür:

• Aşıqlar (klassik aşıq məktəbləri: Qarabağ, Borçalı, Qazax–Tovuz, Şirvan mühiti)

- Xalq müğənniləri və xanəndələr
- Musiqi müəllimləri və tələbələr
- Folklor kollektivləri və yerli icmalar
- Musiqişünaslar və etnomusiqişünaslar

İcmalar bu elementi ifa etməklə, öyrətməklə, mərasimlərdə yaşatmaqla, ailə və ustad-şagird münasibətləri ilə qoruyur və ötürür.

3. Elementin yaşayış mühiti və funksiyası (Social and Cultural Functions).

“Sarı gəlin” emosional ifadə vasitəsi (sevgi, ayrılıq, nisgil), ictimai yaddaş mexanizmi, estetik tərbiyə vasitəsi, milli-mədəni identikliyin simvolu kimi fəaliyyət göstərir.

Mahnı ailə və icma məclislərində, mədəni tədbirlərdə, tədris prosesində, peşəkar səhnə ifalarında yaşayan praktikadır.

4. Tarixi davamlılıq və ötürülmə mexanizmi (Transmission). Elementin ötürülməsi aşağıdakı yollarla təmin olunur:

- şifahi ənənə (ustad-şagird modeli),

- ailədaxili mədəni ötürmə,
- musiqi məktəbləri və ali təhsil müəssisələri,
- notlaşdırma və arxivləşdirmə (XX əsrdən etibarən),
- audio-vizual yazılar və tədqiqatlar.

5. Risklər və təhdidlər (Threats and Risks). Elementin yaşamasına risk yaranan əsas amillər:

1. Mənşənin təhrif olunması – yanlış etiketləmə, siyasi və ideoloji məqsədlərlə təqdimat.

2. Mənimsəmə və appropriasiya – elementin başqa mədəni kontekstdə əsassız şəkildə “özünküləşdirilməsi”.

3. Kommersiyalaşma və kontekstdən qopma – musiqinin yalnız səhnə məhsuluna çevrilməsi.

4. Gənc nəsildə şifahi ötürmənin zəifləməsi

6. Qoruma və davamlılıq planı (Safeguarding Measures). Qısa və orta müddətli tədbirlər: sistemli audio-vizual arxivləşdirmə, regional ifa variantlarının sənədləşdirilməsi, musiqi məktəblərində tədris proqramlarının gücləndirilməsi, aşıq məktəblərinə institusional dəstək.

Uzunmüddətli tədbirlər: rəqəmsal irs platforması yaradılması, gənclər üçün ustad-şagird proqramları, beynəlxalq festivallarda etik təqdimat standartları, elmi tədqiqat və nəşrlərin təşviqi.

7. Etik media və təqdimat qaydaları (Ethical Guidelines). Elementin təqdimatında aşağıdakı prinsiplər əsas götürülməlidir:

- mənşə və icma açıq şəkildə göstərilməlidir,
- regional variantlar inkar edilmədən, amma təhrif olunmadan qeyd edilməlidir,
- siyasi və ideoloji manipulyasiyadan qaçınılmalıdır,
- ifaçıların və icmaların razılığı əsas götürülməlidir,
- “sahiblik” dili yox, “qoruma məsuliyyəti” dili istifadə olunmalıdır.

8. Sübut bazası və sənədləşmə (Evidence and Documentation). Nominasiyanı dəstəkləyən materiallar:

- Arxiv audio və video yazıları,
- Notlaşdırmalar (XX əsrdən etibarən),
- Elmi tədqiqatlar və musiqişünaslıq məqalələri,
- Peşəkar ifaçıların repertuar nümunələri,
- Tədris proqramları və dərsləklər,
- İcma razılıq məktubları.

Yekun konseptual tezis (UNESCO dili ilə): “Sarı gəlin” Azərbaycan icmalarının mədəni yaddaşında yaşayan, nəsildən-nəslə ötürülən, şifahi ənənəyə əsaslanan və bu gün də aktiv şəkildə ifa olunan qeyri-maddi mədəni irs elementidir. Onun qorunması mədəni müxtəlifliyin, qarşılıqlı hörmətin və etik təqdimatın təşviqi baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır.

Aparılan təhlil göstərir ki, “Sarı gəlin” ətrafında yaranan mübahisələr təkcə bir xalq mahnısının mənşə məsələsi deyil, daha geniş miqyasda mədəni irsin mü-

asir dünyada necə istifadə edildiyi və necə sui-istifadə edildiyi sualını ortaya qoyur. Bu mahnı öz arxetipik quruluşu, emosional gücü və regional yayılması sayəsində informasiya müharibəsində xüsusilə həssas hədəfə çevrilib. Məhz bu xüsusiyyətlər onu həm sevilən mədəni dəyər, həm də manipulyasiya aləti edir.

“Sarı” sözünün etimoloji çoxmənalılığı, mətnin qadağan olunmuş sevgi arxetipinə söykənməsi və melodiyanın transregional dolaşımı mahnının müxtəlif narrativlərə uyğunlaşdırılmasını asanlaşdırır. Lakin bu, avtomatik olaraq mənşənin dəyişdirilməsi və ya təhrif olunması üçün əsas yarada bilməz. Əksinə, belə hallar mədəni irsə yanaşmada etik məsuliyyətin nə qədər vacib olduğunu göstərir. Mədəni irs fakt deyil, canlı praktikadır; onu qoruyan isə səs-küylü iddialar yox, davamlı ifa ənənəsi, sənədləşmə və icma yaddaşdır.

Bu baxımdan UNESCO-nun qeyri-maddi mədəni irs yanaşması “Sarı gəlin” kimi nümunələr üçün ən sağlam çərçivəni təqdim edir. Bu çərçivə mübahisəni “sahiblik” ritorikasından çıxarıb qoruma, ötürmə və etik təqdimat müstəvisinə keçirir. Mədəni irsin qorunması onun başqalarına qarşı alətə çevrilməsi deyil, gələcək nəsillərə düzgün, şəffaf və məsuliyyətli şəkildə ötürülməsidir.

Nəticə etibarilə, “Sarı gəlin”in hekayəsi bizə göstərir ki, informasiya müharibəsində mədəni irsi qorumağın ən effektiv yolu emosional qarşdurma deyil, elmi əsaslı kommunikasiya strategiyasıdır. Bu strategiya faktlara söykənir, beynəlxalq terminologiyadan istifadə edir və mədəni müxtəlifliyi inkar etmədən mərkəzi ənənəni aydın şəkildə ortaya qoyur. Belə yanaşma yalnız bir mahnını deyil, bütövlükdə mədəni kimliyi qorumağın müasir və davamlı yoludur.

ƏDƏBİYYAT

UNESCO. (2003). *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*.

UNESCO. (müxtəlif buraxılışlar). *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (Operational Directives daxil).

Mälksoo, M. (2021). *The Politics of Becoming European: A Study of Polish and Baltic Post–Cold War Security Imaginaries*. Routledge.

Rid, T. (2020). *Active Measures: The Secret History of Disinformation and Political Warfare*. Farrar, Straus and Giroux.

Azərbaycan xalq mahnıları. I cild. Bakı: "Öndər nəşriyyat". 2005.

Qafarlı R. Xalq mahnıları. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: 10 cildə / AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu; red. heyəti: İ. Ə. Həbibbəyli [et al.]. I cild: Şifahi xalq ədəbiyyatı / İ. Ə. Həbibbəyli, M. P. Qasımlı, A. M. Acaloğlu [et al.].- Bakı, Elm, 2018, 1072 s.

<http://www.youtube.com/watch?v=XjQN8rEMFv0>

<http://www.youtube.com/watch?v=cA8axMkz9To&translated=1>



Əros VƏLİYEV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutunun

“Qərbi Azərbaycan folkloru” şöbəsinin

aparıcı elmi işçisi,

E-mail: elyarvelisoy@mail.ru

https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.75



NAXÇIVANDA QƏDİM ÇÖRƏK BIŞIRMƏ ƏNƏNƏSİ

Açar sözlər: Naxçıvan, folklor, çörək, tarix, mədəniyyət, ənənə.

РЕЗЮМЕ

ДРЕВНЯЯ ТРАДИЦИЯ ВЫПЕЧКИ ХЛЕБА В НАХЧЫВАНЕ

Нахчыван является одним из самых древних и богатых с историко-культурной точки зрения регионов Азербайджана. Традиция выпечки хлеба в Нахчыване — это древний, богатый и уникальный обычай. Сформировавшаяся на протяжении веков, эта традиция представляет собой не просто кулинарный процесс, а имеет глубокие корни. Одновременно выпечка хлеба служит средством укрепления семейных, родственных и соседских отношений, способствует взаимопомощи между людьми. Эта традиция, являясь особой частью нахчыванской культуры, играет важную роль в её сохранении и передаче будущим поколениям. В собранных в Нахчыване фольклорных материалах широко представлены пословицы, верования, клятвы, благословения и проклятия, связанные с хлебом.

Ключевые слова: Нахчыван, фольклор, хлеб, история, культура, традиция.

SUMMARY

ANCIENT BREAD BAKING TRADITIONS IN NAKHCHIVAN

Nakhchivan is one of the oldest and most culturally rich regions of Azerbaijan in terms of history and heritage. The tradition of bread baking in Nakhchivan is ancient, diverse, and unique. This practice, developed over centuries, is not merely a culinary process but is deeply rooted in the cultural and social fabric of the region. Bread baking in Nakhchivan also serves as a means of strengthening family, kinship, and neighborly ties, fostering a spirit of mutual support among people. As a special component of Nakhchivan's cultural identity, this tradition plays a significant role in preserving and passing down cultural values to future generations. Folkloric examples collected from Nakhchivan feature numerous proverbs, beliefs, oaths, blessings, and curses related to bread.

Keywords: Nakhchivan, folklore, bread, history, culture, tradition.

Naxçıvan tarixi və mədəniyyəti baxımından Azərbaycanın ən qədim və zəngin bölgələrindən biridir. Əsrlər boyunca müxtəlif sivilizasiyaların məskəni olmuş füsunkar diyar həm də dərin tarixi kökləri, zəngin mədəni irsi, fərqli adət-ənənə-

ləri və müxtəlif mərasimləri ilə seçilərək Azərbaycanın ən önəmli mədəniyyət mərkəzlərindən birinə çevrilmişdir. Burada əsrlərlə formalaşmış sosial həyat tərzini, xalq yaradıcılığı və mərasim ənənələri bu gün də lap keçmişdə olduğu kimi yaşadırlar və nəsildən-nəslə ötürülərək xalqın mənəvi yaddaşında öz dəyərini qoruyub saxlayır. Naxçıvan sakinləri qədim milli dəyərləri qoruyub saxlamaqla yanaşı, həm də onları müasir dövrün tələblərinə uyğun şəkildə yaşatmağı da bacarırlar.

Naxçıvanda çörək bişirmə (əsasən lavaş) çox qədim və zəngin bir ənənəyə malikdir. Lavaş əsasən iki üsulla; daha çox təndirdə, bəzi hallarda isə sacda bişirilir. Hər iki formada hazırlanan lavaşın özünəməxsus dadı və hazırlanma forması var. Bu bölgədə çörək sadəcə bir qida deyil, həm də mədəniyyətin, ailə dəyərlərinin, qonaqpərvərliyin, yardımlaşmanın və ictimai həyatın ayrılmaz bir hissəsidir. Naxçıvanda çörək bişirmə ənənəsi yüz illərlə formalaşaraq günümüzdə qədər gəlib çatmış və bu gün də qorunur. Burada lavaş bişirilməsi ənənəsi həm də qonaqpərvərliyin və bolluğun rəmzidir. Toylarda, bayramlarda və hansısa xüsusi günlərdə açılan süfrənin əsas nemətlərindən biri lavaş sayılır.

Şərur rayonunda çörəyin lavaş, dəstana, kömbə, qalın, çırpma və başqa növləri var. Gündəlik yeməklərdə əsasən lavaşdan istifadə olunur. Lavaşı təndirdə bişirmək üçün bir çörəyi yapan qadın və onun kündələri yayaraq lavaşı açan üç-dörd köməkçisi olur. Bir kisə unu üç köməkçi qadın bir nəfər çörək yapanla birlikdə bir neçə saata bişirib bitirə bilirlər. Bəzən bir nəfər qadın da vərdənə ilə kündələri yayır ki, oxlovla daha rahat açmaq olsun. Vərdənə oxlovdan daha yoğun bir alətdir. Onunla kündələri biraz yayıb daha sonra oxlovla tam nazikləşənə qədər yayırlar. Kündələr tam yayılaraq çörək daşı qədər olanda onu oxlova sarıyır, daha sonra çörəyi yapana uzadırlar. Çörəyi yapan oxlovu alaraq lavaşı rəfətəyə açır, uc hissələrinə ya su, ya da suya qatılmış yumurta sarısı vuraraq təndirə yapır (yapışdırır). Lavaş bişəndə isə şişlə lavaşın aşağı hissəsindən tutaraq təndirdən çıxarır, üst-üstə yığır. Təndirdən çıxan ilk lavaşlar yumşaq, sonrakılar quru olur. Ona görə də arada lavaşı “tər-quru” edirlər. Yəni bir ədəd təndirdən ilk çıxan lavaş, bir ədəd sonra çıxan lavaşı qoyaraq dəstə düzəldirlər. Belə olanda lavaşlar kiflənmir. Lavaşları bişirib qurtarandan sonra ya xüsusi taxta dolablarda, ya da zirzəmilərin pərdisindən (tavan dirəkləri) kəndirə asılmış taxtaların üzərində saxlayırlar. Lavaş quru olduğu üçün uzun müddət xarab olmadan saxlayaraq istifadə etmək olur. Ona görə də kənd yerlərində daha çox lavaş hazırlanaraq istifadə edilir. Sacda isə daha çox yay aylarında, açıq havada lavaş bişirilir. Yayda hava çox isti olduğu üçün təndirin başında çox dayanmaq olmur. Ona görə də bəzi ailələr yay boyu sacda hazırlanan lavaşdan istifadə edir. Dəmirdən hazırlanan sacın üzərində bişirilən lavaş adətən daha nazik olur. Sacla bağlı Naxçıvan toylarında bir haxışta da deyilir:

*Armud ağacı haça, haxışta
Əlim dolaşdı saca, haxışta
İgid ona deyərəm, haxışta
Sevdiyin ala qaça, haxışta(3).*

“Naxçıvan ərazisində çox qədim zamanlardan yeraltı təndirlərdən istifadə edilmiş, lavaş bişirilmişdir. Bir çox antik dövr abidələrində – Nəcəfəlidizədə (Babək rayonu), Köhnə Kənd Yerində (Qızıl Qışlaq, Şahbuz rayonu), Fərhad arxı kəndində (Şərur rayonu) yerdə qurulmuş təndirlərə rastlanmışdır. Sac üzərində bişirilən yuxa, fətir Naxçıvan ərazisində az hallarda bişirilmişdir. Hətta müvəqqəti olaraq yaylağa köçən maldar ailələr yeraltı təndir düzəltmişlər. Çünki təndirdə bişirilən lavaş yaxşı bişib quruduğu üçün uzun müddət xarab olmur” (5). Keçmişdə hər bir ailənin özünün həyatında təndiri olardı. Təndirin üzərində bir dam da inşa edərək buraya “təndirxana”, “təndir damı” deyilirdi. Təndiri qurmaq üçün əvvəlcədən həyətdə təmiz bir yer seçilərək çala qazılar, palçıq hazırlanırdı. Palçıq xüsusi seçilmiş sarı torpaqdan yoğrulur, əlavə olaraq qırmızı torpaq, qum da əlavə edilərdi. Palçıq quruyanda və bişiriləndə çatlamasın deyə keçi qəzili də doğranıb qatılardı. Təndir küpə formasında olub, ortada genişlənər, ağız hissədə isə yığılardı. Üst-üstə qoyulan laylar barmaqla sığanıb, bərkidilər, şüşə qabla döyəclənərdi. Təndirin dib hissəsindən küflə qoyulardı. Təndirlər, adətən, dörd və ya altı çörək tutardı. Təndir qoyulduqdan üç gün sonra təndirə “qara” salardı. Buna “tüstü qoymaq” da deyərdilər. Yeddi-on gün ərzində təndir, tədricən, quruyar, bişib bərkidirdi. Sonra təndir gur yandırılıb ağardı (5). Təndirdə çörəyin bişirilməsi üçün xüsusi alətlərdən istifadə olunur. Çörək daşı, rəfətə, oxlov, ərsin və s. kimi alətlərsiz təndirdə lavaş bişirmək qeyri-mümkündür (3).

Naxçıvanda toy üçün çörəyin bişirilməsi isə toya sadə bir hazırlıq mərhələsi deyil, özlüyündə xüsusi və rəmzi anlam daşıyan fərqli bir mərasim kimi təşkil olunur. Toya hazırlıq görülərkən quru lavaş tədarüki də mütləq görülməlidir. Adətən toya on gün, bir həftə qalmış toy çörəyinin bişirilməsinə başlanılır. Bir neçə kisə undan xəmir yoğrulduğu üçün çörək bişirmə bəzən üç günə qədər çəkir. Qohum-əqraba, qonum-qonşu da gəlib lavaşın bişirilməsinə kömək edir. Təndirin başına yığışan qadınlar şən əhval-ruhiyyə ilə, xalq mahnıları və bayatılar ifa edərək, haxışta deyərək çörək bişirməyə başlayırlar. Həm lavaşı açanlar, həm də təndirə çörəyi yapanlar tez-tez əvəzlənir ki, yorulmasınlar. Toy olacaq evə hər gələn də çörək birişirənlərə və ev sahibinə nəmər, pay gətirir. Şərurda cavanlar üçün alqış, dua edəndə “gün o gün olsun toy çörəyini yapax”, “bu qapıya toy çörəyi yapmağa gələk, inşallah” deyirlər (3). Bu proses həm də cəmiyyətdə əmək bölgüsü, sosial birlik və həmrəyliyin nümunəsidir. Naxçıvan toylarında gəlinə ünvanlanan bir haxışta da var:

*Gəlin diləkli gəlin, haxışta
Ceyran ürəkli gəlin, haxışta
Xəmir yoğur çörək yap, haxışta
Ay şir biləkli gəlin, haxışta(3).*

Bu bölgədə toy çörəyi sadəcə qonaqlar üçün hazırlanmış bir qida növü deyil, həm də bolluq, bərəkət, xoşbəxtlik və ailə birliyinin, eləcə də öz keçmişinə bağlılığın simvoludur. Belə ənənələr illərlə formalaşaraq nəsildən-nəslə ötürülür və günümüzədək qorunub saxlanılır.

Naxçıvanda insanlar arasındakı münasibətlərdə etibar, güvən və minnətdarlıq hissi çox yüksək qiymətləndirilir. Yaxşılığı edəni unutmamaq, verilən nemətə, xüsusilə də çörəyə yüksək hörmətlə yanaşmaq bu bölgənin ən dəyərli mənəvi prinsiplərindəndir. Lakin bəzən bu dəyərlərə zidd davranan, edilən yaxşılıqları qısa zamanda unudan, etibarsız, nankor, naxələf və qədirbilməz insanlara da rast gəlinir. Belə hallar üçün Naxçıvan dialektində həmin şəxslər haqqında “filankəsin çörəyi dizinin üstündədir” ifadəsi işlədilir (3). El arasında çox tez-tez işlənən bu deyim insanın edilən yaxşılığı qiymətləndirmədiyini, kəsilməz çörəyə hörmətsizlik etdiyini simvolik şəkildə ifadə edir. Bu ifadə həm də həmin şəxsin nankor, naxələf xarakterli olduğunu, güvənə, etimada, sadıqlıya və etibara layiq olmadığını cəmiyyətə çatdırmaq məqsədi daşıyır.

Şərur rayonundan toplanmış rəvayətlərdən birində qeyd olunur ki, “İnsanlar çörəyin qədrini bilmədiyi üçün Allah-taala çörəyi görə çəkir. İnsanlar ac qalmağa başlayır. İt ulayaraq Allaha yalvarır. Allah-taala bircə dənə sümbül verir. O sümbülü əkib çoxaldırlar. Ona görə də deyirlər ki, itin urzasını yeyirik, itləri ac qoymayın” (4, s. 44).

Naxçıvandan toplanan inanclar və yuxuyozmalarda qeyd olunur ki, yuxuda təndir görmək çox müsbət bir əlamətdir. Belə yuxular adətən ruzi-bərəkət, bolluq, ailə içində firavanlıq və gələcəkdə baş verəcək xeyirli hadisələrin müjdəçisi kimi yozulur. Təndir ta qədim dövrlərdən günümüzədək xalqımızın məişətində müqəddəs sayılmış, çörəyin bişirildiyi yer olaraq həm də ailə ocağının simvolu kimi dəyərləndirilmişdir. Yuxuda çörək görmək isə insanın həyatında yeni uğurlara, gözlənilməz qazanca və ailə həyatında rahatlığa, bolluğa, bərəkətə işarədir. Bundan başqa, bu cür yuxular insanın halal zəhməti nəticəsində əldə edəcəyi maddi və mənəvi qazancın da artacağını xəbər verir. Belə yuxular, ümumiyyətlə, hər zaman ümidverici və sevindirici sayılır, yuxunu görənin insanın qarşısındakı günlərdə yaxşı xəbərlər alacağına işarə kimi qəbul olunur.

Naxçıvandan toplanan folklor nümunələrində çörəklə bağlı müxtəlif atalar sözləri, inanclar, andlar, alqış və qarğışların yer alması heç də təsadüfi deyil. Bu bölgə insanlarının çörəyə, yəni halal ruziyə, zəhmətlə qazanılan nemətə verdiyi

yüksək dəyərin bariz nümunəsidir və çörəyin mənəvi dəyər, ailə birliyinin, insan münasibətlərində etibarın, yardımlaşmanın insimvolu olduğunu göstərir.

Çörəklə bağlı inanclar:

Çörək düşsə, onu öpüb başın ya da gözün üstünə, sonra da təmiz yerə qoymaq lazımdır. Çörəyi bıçaqla kəsməzlər, allə doğrayarlar ki, bərəkəti azalmasın.

Təndirdən çıxan ilk çörəyi öküzə verərlər.

Təndirə küt getmiş çörəyi yeyən adam pul tapar.

Bayquş ulayanda bir tikə çörəyin üstünə duz töküüb qoyarlar həmin yerin yaxınlığına və deyərlər “səni and verirəm bu duz-çörəyə, çıx burdan get”.

Dostluğun möhkəmlənməsi üçün çörəyin üstünə bir çimdik duz töküüb yeyərlər (3).

Gəlin gələndə bir quru çörəyi ovub onun başından tökərlər ki, urzası bol olsun. Hər kəs bu çörək ovuntusundan yığıb yesə, deyərlər sağlam olar(1, s. 52).

Çörəklə bağlı atalar sözləri:

Çörək itirən çörək tapmaz.

Aca ürək vermə, çörək ver.

Öz quru çörəyim özgənin plovundan yaxşıdı.

Subay adamın yaxasını bit yeyər, çörəyini –it.

Heç kəsin çörəyi heç kəsin qarnında qalmaz.

Yetimə gəl-gəl deyən çox olar, amma çörək verən az.

Çörəyi ver çörəkçiyə, birini də üstəlik (3).

Duz-çörək, düz çörək (2, s. 136).

Çörəklə bağlı andlar:

Çörək haqqı.

Çörəyin bərəkətinə and olsun (3).

Çörəklə bağlı alqışlar:

Ey Uca Tanrı, süfrəmizin bərəkətini bol eylə. Bizi çörəklə imtahana çəkmə.

Süfrəniz hər zaman bol və bərəkətli olsun.

Allah çörəyinizi bol eləsin (3).

Çörəklə bağlı qarğışlar:

Çörək atlı olsun, sən piyada.

Əlin çörəyə çatmasın.

Quru çörəyə möhtac qalasan.

Çörək gözünü tutsun.

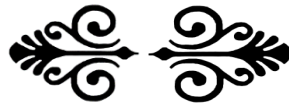
Çörək sənə qənim olsun.

Çörək tapmayasan (3).

Bütün yazılanlardan aydın olur ki, Naxçıvanda çörək (lavaş) bişirilməsi qədim, zəngin və fərqli bir ənənədir. Burada əsrlərlə formalaşan çörək bişirilməsi ənənəsi sadə bir kulinariya prosesi deyil, həm də çox dərin köklərə malikdir. Həm təndirdə, həm də sacda bişirilən lavaşlar qədim adət-ənənələrimizi yaşadır, eləcə də ailələr, cəmiyyət arasındakı milli birliyi də möhkəmləndirir. Çörək burada bərəkət, bolluq və xoşbəxtlik rəmzi kimi xüsusi bir dəyəərə malikdir. Eyni zamanda burada çörək bişirilməsi ənənəsi həm də ailə, qohumluq, qonşuluq münasibətlərinin möhkəmləndirilməsi, insanların bir-birilə yardımlaşması üçün bir vasitədir. Bu ənənə Naxçıvan mədəniyyətinin xüsusi bir tərkib hissəsi kimi özəlliyini qoruyaraq onun gələcək nəsillərə çatdırılmasında mühüm rol oynayır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. I cild. Tərtibçilər: Təhmasib Fərzəliyev. Məhərrəm Qasımlı. Bakı: "Sabah", 1994, 388 səh.
2. Babayev İ. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: "Maarif", 1970, 268 səh.
3. Əpoş İslam oğlu Vəliyevin şəxsi arxivindəki Naxçıvan MR-dan topladığı folklor nümunələrindən.
4. Şərur folklor örnəkləri. I kitab. Tərtibçilər: Muxtar Kazımoğlu (İmanov), Fidan Qasıмова. Naxçıvan: "Əcəmi", 2018, 328 səh.
5. <http://www.oldserqqapisi.az/index.php/humanitar/m-d-niyyt/14354-taendir-odzagla-baghl-adaet-vae-inamlar.html>



Orxan İSAYEV

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu

E-mail: orkhanlit@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4854-8748>

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.81>



“KOROĞLU” DASTANINDA İRAQ-TÜRKMEN (TÜRKMANELİ) İZİ

Açar sözlər: Türkmən, İrak türkmənləri, Koroğlu, epos, səfəvilər, osmanlılar

РЕЗЮМЕ

ИРАКСКО-ТУРКМЕНСКИЙ (ТУРКМЕНЕЛИ) СЛЕД В ДАСТАНЕ «КӨРОĞЛУ»

В статье выдвигаются соображения относительно местонахождения географически значимых выражений, таких как «Туркман эли», «Теке-Туркман», «Туркман юрд», которые часто встречаются в эпосе «Кёроглу», занимающем особое место в эпическом творчестве азербайджанского народа. По мнению исследователя, имена покупателей, упомянутые в эпосе, больше соответствуют территории Ирака, где сегодня проживают туркмены. Автор попытался обосновать свои идеи в статье, опираясь как на текст эпоса, так и на исторические факты. Поскольку территория Туркмани, где компактно проживают туркмены в Ираке, входит в азербайджанский этнокультурный ареал, то эпос «Кёроглу» и движение Джалали, ставшее источником вдохновения для эпоса, не обошли стороной и этот ареал, в эпосе также можно увидеть следы туркмен, проживавших в Месопотамии.

Ключевые слова: Туркмен, Ирака-туркмен, «Кёроглу», эпос, Сефевиды, Османы

SUMMARY

THE IRAQI-TURKMEN (TURKMENELI) TRACE IN THE KOROGU EPIC

The article puts forward considerations regarding the location of geographically meaningful expressions such as “Turkman eli”, “Teke-Turkman”, “Turkman yurd” which are frequently found in the “Koroglu” epic, which holds a special place in the epic creativity of the Azerbaijani people. According to the researcher, the names of the buyer mentioned in the epic are more appropriate for the territory of Iraq where Turkomans live today. The author tried to justify his ideas in the article by drawing on both the text of the epic and historical facts. Since the area called Turkmaneli, where Turkomans live compactly in Iraq, is part of the Azerbaijani ethnocultural area, the “Koroglu” epos and the Jalali movement, which is the source of inspiration for the epic, did not bypass this area, and traces of the Turkomans living in Mesopotamia can also be seen in the epic.

Key words: Turkomans, Irak-Turkman, “Koroglu”, epos, Safavids, Ottomans

“Koroğlu” dastanı yayılma arealına görə böyük bir coğrafi ərazini əhatə edən və bir çox xalqların şifahi xalq yaradıcılığına daxil olan nadir dastanlardan biridir. Bu dastanın Avropadan Orta Asiyaya qədər yayılması, eləcə də təkcə türk xalqlarında deyil, qeyri-türk xalqları arasında da məşhur olması “Koroğlu”nun

çoxsaylı variantlarının meydana gəlməsinə səbəb olmuşdu. Təkcə Anadolu ərazisində dastanın 10-a qədər variantı mövcuddur. Sözsüz ki, dastanın çoxvariantlı olması obrazların, dastanda yer alan toponimlərin, eləcə də baş verən əhvalatların təhrif olunmasına, dəyişikliyə uğramasına, hər variantın məxsus olduğu xalqın epik təfəkkürünün təsiri ilə dəyişməsinə səbəb olmuşdur. Əslində bu, dastan yaradıcılığı üçün xarakterik hal hesab olunur. “Koroğlu” dastanının böyük coğrafi əraziyə yayılması, bəzən bir-biri ilə heç bir yaxınlığı olmayan xalqların folklorunda belə mövcud olması Koroğlunun nə qədər məşhur və sevilən dastan qəhrəmanı olmasına işarədir. Dastan çoxvariantlı olsa da, demək olar ki, hər bir variantda onun Azərbaycana bağlılığına işarə edən nəsə tapmaq mümkündür. Dastanın istənilən variantında XVI-XVII əsrlərdə Qafqazda və Anadoluda cərəyan edən hadisələrin izləri müşahidə olunur. Bu da bir çox tədqiqatçının qeyd etdiyi kimi, “Koroğlu” dastanının Azərbaycan türklərinə məxsus olduğunu bir daha təsdiq edir.

“Koroğlu” dastanı ilə bağlı uzun illərdir tədqiqatlar aparılsa da, hələ də bir sıra qaranlıq məqamlar qalmaqdadır. Bunların arasında müxtəlif coğrafi məkanların dəqiqləşdirilməsi, dastan qəhrəmanlarının tarixi şəxsiyyətlər olub-olmamasının müəyyən olunması, Koroğlu şəxsiyyəti ilə bağlı bir sıra nüansların tarixi hadisələr fonunda aşkarlanması tədqiqatçıları düşündürən məsələlərdəndir. “Koroğlu”da adları çəkilən bir sıra coğrafi məkanların tam şəkildə dəqiqləşdirilməsi ilə dastanın yaranma və yayılma arealını daha da düzgün müəyyənləşdirmək mümkün olar. Doğrudur, “Koroğlu” dastanında İstanbul, Qars, Ərzurum, Toqat, Bağdad, Dərbənd kimi yer adlarının çəkilməsi, hadisələrin bu şəhərlərdə cərəyan etməsi dastanın əsasən hansı coğrafi məkanı əhatə etməsi barədə fikir formalaşdırır. İsrail Abbaslı bununla bağlı yazır ki, eposda hadisələr real coğrafi məkanlarda cərəyan edir və toponimlərin yerli-yerində xatırlanması, təsvir olunan macərələrin mərkəzinə çevrilməsi hadisələri konkretləşdirir [2, s. 37]. Lakin etiraf etmək lazımdır ki, dastanda adı çəkilən bəzi toponimlərin yeri bir qədər müəmmalı olaraq qalır. Belə yerlərdən biri də Təkə-Türkmandır. İsrail Abbaslı “Koroğlu”da bir neçə yerdə rast gəlinən Təkə-Türkman elini Azərbaycanla əlaqələndirərək yazır: “Bəllidir ki, eposda adı çəkilən və bir çox hadisələrin cərəyan etdiyi məskənlərdən biri Təkə-Türkman elidir. Azərbaycan tayfalarından biri kimi təkə-türkmanların tarix səhnəsində oynadıqları rol bəllidir və bu haqda müəyyən araşdırmalar aparılmışdır” [2, s.31]. Həqiqətən də türkmanların tarixən geniş bir coğrafiyada yaşamalarını, müxtəlif dövrlərdə tarix səhnəsinə çıxaraq önəmli rol oynamalarını nəzərə alsaq, İsrail Abbaslının haqlı olduğunu görürük. Lakin “Koroğlu” dastanında bir neçə yerdə adı çəkilən Türkman eli ilə bağlı fikirləri ümumi kontekstdə yox, daha dəqiq şəkildə ifadə etməyə ehtiyac var. Bunu dastanın digər yer adlarına olan münasibəti tələb edir. Dastanda Koroğlunun səfər etdiyi yerlər real coğrafi məkanlardır. İstanbul, Rum (Sivas), Ərzurum, Bağdad, Dərbənd, Qars kimi yer adları tədqiqatçılarda heç bir sual doğurmur. Dastanın özündə bu məkanlar konkret şəkildə göstərilir və təsvir edilir. Təkə-Türkmanla bağlı məsələ isə bir qədər fərqlidir. “Koroğlu”

dastanının mətninə diqqətlə nəzər saldıqda görürük ki, Türkman eli digər yerlər qədər dəqiq təsvir edilmir. Türkman və ya Təkə-Türkman dastanda “Türkman eli”, “Türkman elləri”, “Təkə-Türkman yurdu”, “Türkman obaları” kimi qeyd edilir. Təbii ki, ellər, obalar, yurdlar şəhərlər kimi sərhədləri qala divarları ilə müəyyən edilmiş konkret məkanlar deyil. Bu səbəbdən görkəmli ziyalı Süleyman Əlisanın Təkə-Türkmanı Bərdənin Türkman kəndi ilə eyniləşdirməsi fikri ilə razılaşmaq olmur. Süleyman Əlisa “Təklə eli, tərəkəmə dünyası” kitabında yazır: “Koroğlunun və Nigar xanımın övlad həsrətinə də məhz Təkə-Türkman Aşiq Cünun (?) çarə tapıb. O, gənclik illərindən yaxşı tanıdığı (ərəzicə yaxın olduğu) Təkə-Türkman obasına gəlir. Burada qəssab Alının oğlu gənc Eyvazı yüz igidin içindən seçib bəyənir və onu Koroğluya, Nigar xanıma layiq övlad bilir. Təkə-Türkman kəndi də uzaqda deyil, Muradbəyli və Arasbarla eyni bölgədə yerləşir” [9, s.23]. Dastanın mətnindən çıxış etsək, Təkə-Türkmanın Süleyman Əlisanın dediyi qədər yaxın olmadığını, əksinə eposda təsvir edilən səfərlərdən ən uzağının məhz Türkman səfəri olduğunu görürük. Aşağıda dastandan nümunə olaraq təqdim etdiyimiz cümlələr Türkman elinin kifayət qədər uzaq məsafədə yerləşdiyini açıq-aydın göstərir: “Hər yerdən, hər torpaqdan keçib getdi, axşamüstü Təkə-Türkmanda bir obaya çıxdı” [2, s. 88], “Ay Koroğlu, Təkə-Türkman kimi qorxulu, uzaq səfərə gedirsən, qoy dəlillərdən bir neçəsi yanında getsin, demək olmaz, birdən dava zad olar, sənin üçün yalnız yaxşı keçməz” [2, s. 94], “Qırat yel kimi əsdi, quş kimi uçdu, gədiklərdən keçdi, bellər aşdı, yoxuşlar çıxdı, enişlər endi, yerin damarını kəsib neçə gündən sonra Təkə-Türkmanın yaxınlığına çatdı” [2, s. 94], “Koroğlu Qıratı sürhasür gəlif birbaşa Təkə-Türkmana çıxdı” [2, s. 249]. Məsafənin nə qədər uzaq olduğu bu cümlələrdən aydın olur. Dastanda heç bir yer, heç bir səfər bu qədər uzaqlıqda təsvir edilmir.

Bundan əlavə, tədqiqatçıların böyük əksəriyyəti Təkə-Türkmanı eyni yer və eyni tayfa adı kimi təqdim edir. Bu da mübahisə doğuran məsələlərdəndir. Belə ki, türkmanlar müxtəlif tayfalardan ibarət olur. Təkə isə türkmana daxil olan çoxsaylı türk tayfalarından birinin adıdır. Oqtay Əfəndiyevin “Azərbaycan Səfəvilər Dövləti” adlı əsərində yazır ki, Təkəli tayfasının başçısı Ərdəğdu Xəlifə, Türkman tayfasının başçısı Əmir xanla bərabər II Şah İsmayılın yanına getmək və dini etiqadla bağlı onları narahat edən suallara cavab almaq istəyirdilər [7, s.135]. Bu qeyddən açıq-aydın görünür ki, Təkəli və Türkman müxtəlif tayfalar idi və hərəsinə ayrı-ayrı şəxslər başçılıq edirdi. “Koroğlu” dastanında Təkə və Türkman adlarının eyni verilməsi ərazinin böyüklüyünə və hər iki türk tayfasının nümayəndələrinin bu ərazilərdə yaşamasına işarədir.

Bütün bu qeyd olunanlardan çıxış edərək belə bir iddia irəli sürmək olar ki, “Koroğlu” dastanında təsvir olunan Türkman eli Azərbaycanda və Anadoluda olan çoxsaylı Təkə və Türkman adlı kəndlər deyil. Bu yer bir qədər də uzaqdadır və daha geniş ərazini əhatə edir. Belə olan təqdirdə Anadoluya və Azərbaycana yaxın olan Türkman elinin İraqda olması, günü bu gün də Türkmaneli adlanması

dastanda qeyd olunan Türkman yurdunun məhz Mesapotamiyada olması ehtimalını yaradır. Dastanda Türkman eli ilə bağlı qeyd olunan faktlar, bu yerlərdə baş verən hadisələr, eləcə də Təkə-Türkmana bağlı obrazların təhlili irəli sürdüyümüz iddianı bir qədər də möhkəmlədir. Azərbaycanın ilk koroğluşunaslarından olan Vəli Xuluflunun qeyd etdiyi “İran ilə Turan, Ərəbistan ilə Kürdüstanı zara gətirən Koroğlunun qabağına hələ indiyə qədər çöp salan olmaması” [1, s.46] fikri adı çəkilən ərazilərində də “Koroğlu hərəkatı”ndan kənarda qalmadığını göstərir.

“Koroğlu” dastanının qollarından biri “Türkman səfəri” adlanır. Bu qolun başqa adı “Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi”dir. Məhəmmədhüseyn Təhmasibin 1949-cu ildə nəşr etdirdiyi “Koroğlu” dastanında bu qol “Türkman səfəri” kimi verilib [3]. Görkəmli folklorşunas alim 1956-cı il nəşrində Eyvazın haralı olması ilə bağlı müxtəlif versiyaların olduğunu, lakin əksər qoşmalarda və aşıqlardan toplanmış variantlarda onun türkman kimi qeyd edildiyini yazır [4, s.362]. Maraqlıdır ki, “Koroğlu”nun başqa variantlarının bir çoxunda da Eyvazın türkmanlarla bağlılığına işarə var. Dastanın İstanbul variantında Koroğlu Eyvazı Üsküdardan gətirir və onun Türkman çobanının oğlu olması vurğulanır. Özbək variantında Eyvazın dayısı Türkman Qonur bəy kimi təqdim edilir.

Eyvazla bağlı olan hadisələrin Ərəb Reyhanla bağlılığı da diqqət çəkən məqamlardandır. Ərəb Reyhanın adı dastanda ilk dəfə “Türkman səfəri”ndə çəkilir və o, Türkmanın varlılarından biri kimi göstərilir [2, s.99]. Fikrimizcə, Ərəb Reyhanın “Türkman səfəri”ndə üzə çıxması türkmanlarla ərəblərin iç-içə yaşamasına işarədir. Bu obraz türkman kimi deyil, Türkmanın varlılarından biri kimi təqdim edilir. Bu da önəmli bir məqamdır. Ərəb Reyhanın etnik cəhətdən türkman olması qətiyyətlə təsdiq olunmamışdır. “Koroğlunun Qars səfəri”, başqa adla “Koroğlunun Ərəb Reyhan” qolunda Koroğlunun onu “ərəb oğlu” adlandırması Reyhanın türk yox, ərəb olduğunu düşünməyimizə əsas verir:

*Yaxşı yolda axşamladın,
Ərəb oğlu, Ərəb oğlu.
Boynuna kəfən doladın,
Ərəb oğlu, Ərəb oğlu... [2, s. 206]*

Dastanın Türkman variantında da Ərəb Reyhan ərəb oğlu kimi təqdim edilir [10].

“Koroğlu” dastanının başqa xalqlarda olan variantlarının da bir çoxunda Ərəb Reyhan Eyvazla əlaqəli şəkildə təsvir edilir. Bəzi variantlarda Ərəb Reyhan Eyvazın dayısı kimi də göstərilir. Bolqar türklərinin görkəmli alimi Rza Mollov 1956-cı ildə nəşr etdirdiyi dastanın bir variantında Eyvazı Koroğlunun əlindən xilas etməyə çalışan, sonda isə Koroğlu ilə dost olaraq onun dəlilərinə qoşulan Teymurləngin oğlu Kənan adlı obrazla qarşılaşırıq. Mollov variantında Kənan bir növ Ərəb Reyhanı əvəz edir. Diqqət çəkən məqamlardan biri ondan ibarətdir ki, Koroğlu Kənana da “Ərəb oğlu” deyər müraciət edir:

*Dünyada bir şey çalmadım,
Hirsizliqlə mal almadım,*

*Qayğı içində qalmadım
Gəl sataşma, Ərəb oğlu!...* [12, s. 24-25].

Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, dastanın ilkin variantında Koroğlunun Eyvazı Türkmanelidən alıb aparmasına mane olmağa çalışan Ərəb oğlu, başqa sözlə Ərəb Reyhandır. Sonrakı mərhələdə dastanın nəsr hissəsi dəyişikliyə uğrasa da, nəzm hissə, yəni şeirlər olduğu kimi qalmışdır.

Dastanda Ərəb Reyhanla bağlı əsas hadisələr “Koroğlunun Qars səfəri”ndə cərəyan edir. “Türkman səfəri”ndə Ərəb Reyhan Türkmanın varlılarından biri kimi təqdim edilir. Növbəti dəfə Koroğlu ilə Qarsda qarşılaşsa da, onun qarşılı yox, Türkmandan olması bir daha vurğulanır [2, s.190].

Ərəb Reyhanın Qarsa gəlməyi və burada cərəyan edən əhvalatlar tarixi hadisələrlə üst-üstə düşür. Türkiyəli professor Mustafa Akdağ “Cəlali üsyanları (1550-1603)” adlı monoqrafiyasında yazır ki, Cəlalili Qarayaçıdan şikayətlər çoxaldıqda Bağdad valisi Sokulluzadə Hasan paşa kürd və ərəblərdən ibarət silahlı dəstəsini Mosulda toplayıb Anadoluya gəldi. O, bir neçə istiqamətdə üsyançıları məğlub elədi və qışın gəlməsi ilə əlaqədar Toqata çəkildi [5, s.200]. Bu hadisələrin dastanlaşmış şəkli “Koroğlu” dastanının Qars səfəri qolunda öz əksini tapmışdır. Qolun əvvəlində Koroğlu və Nigarın dialoqu həmin tarixi hadisələrə birbaşa işarədir:

“Koroğlu soruşdu:

- Bəs Aşiq Cünun hanı? Heç gözümə dəymir.

Nigar dedi:

- Aşiq Cünunu yenə də Toqata göndərmişik ki, Hasan paşanın işlərindən bizi xəbərdar eləsin.

Koroğlu getdi fikrə. Dedi:

- Gərək onu Qarsa göndərəydiniz. Mən Hasan paşanın qeyrətinə bələdəm. O da zərbi-dəstimə görə. O, bizim üstümüzdə gələ bilməz. Amma Reyhan igid adamdı. Özünün də məndə hayfı var” [2, s.189].

Bağdad valisi Hasan paşanın Toqat qışlağına çəkilməsi və qış ayları olduğu üçün hücumu dayandırması dastanda kifayət qədər dəqiq təsvir edilib. Hətta onun Toqatda hansı işlərlə məşğul olduğunu öyrənmək üçün üsyançıların ora kəşfiyyatçı (Aşiq Cünunu - O.İ.) göndərməsi də eposda öz əksini tapmışdır. Tarixi mənbələrdə Bağdad vilayətindən Hasan paşa ilə birgə Anadoluya gələn qeyri-türk hakimlərindən İmadiyə hakimi Seyid xan, Cizrə hakimi Mir Şərəf, Hələb bəylərbəyi Canpoladoğlu Hüseyin bəy, Əburışoğlu və digərlərinin adları çəkilir. Bu baxımdan, Ərəb Reyhanın da Türkmandan Qarsa gəlməyi tamamilə tarixi hadisələrə uyğundur. Dastanda “Budun, neçə müddətdi türkmanlı Ərəb Reyhan gəlib əyləşib Qarsda” qeydi də dediklərimizi təsdiq edir.

“Koroğlu” dastanında adı çəkilən Təkə-Türkman obalarının İraqda olması ilə bağlı irəli sürdüyümüz bu iddia tarixi faktlarla da öz təsdiqini tapır. Dastanda təsvir olunan XVI əsr və XVII əsrin əvvəllərində Bağdad və ətraf ərazilər məhz

Təkəli tayfasının nümayəndələri tərəfindən idarə olunurdu. Marafılı cəhət ondan ibarətdir ki, Səfəvilərin vaxtında təkəllilər Bağdad vilayətini idarə etdikləri halda Osmanlıların İraqa nəzarət etdikləri illərdə də onlar öz vəzifələrində qaldılar. I Şah İsmayılın vəfatından sonra Səfəvi dövlətində feodal özbaşınalığı başlamış, müxtəlif tayfaların hərəsi bir ərazini öz nəzarətinə götürmüşdü. İsfahan və Həmədan başda olmaqla İraq təkəllilərin əlində idi [7, s.47]. I Təhmasibin hakimiyyəti illərində də Bağdadın idarəsi Məhəmməd xan Şərəfəddin oğlu Təkəliyə tapşırılmışdı [7, s.71]. 1534-cü ildə Osmanlı sultanı Süleyman Qanuni İraqa hərbi yürüş təşkil edərkən Məhəmməd xan Təkəli şəhərdə baş qaldıran iğtişaşlar səbəbindən Bağdadı osmanlılara müqavimətsiz təslim etmişdi. Əslində, Sultan Süleymanı Azərbaycan və İraqa yürüş etməyə təhrik edənlər də Səfəvilərdən narazı olan təkəllilər idi [7, s.73]. Bu tarixi faktlar da “Koroğlu” dastanında dastan yaradıcılığının şərtləri daxilində bu və ya digər şəkildə əks olunmuşdur.

Türkman-ərəb yaxınlığı təkcə “Koroğlu” dastanında deyil, “Şah İsmayıl” dastanında da öz əksini tapmışdır. Dastanın əsas qəhrəmanı olan Şah İsmayıl Türkman paşası Mahmudun Gülzar adlı qızına aşiq olur və onu gətirmək üçün Türkmana gedir. Şah İsmayıl Türkmana iki yolun olduğunu, rahat və təhlükəsiz yolla üç aya, təhlükəli yolla isə on günə getməyin mümkünlüyü deyilir. Dastan yaradıcılığının özünəməxsus qanunlarına əsasən, Şah İsmayıl daha çətin olan on günlük yolu seçir. Səfərinin doqquzuncu günündə o, Ərəbzəngi ilə qarşılaşır. Ərəbzənginin qalası Türkmana bir günlük məsafədə yerləşir [6, s. 123-158]. Ərəbzəngi “Koroğlu”dakı Ərəb Reyhan kimi ərəb xalqını simvolizə edir. “Şah İsmayıl” dastanında da türkmanların və ərəblərin bir-birinə yaxın məsafədə yaşadıkları açıq-aydın göstərilir. Ərəbzənginin “Koroğlu” dastanının Urfa variantında mövcudluğu da maraq doğuran məsələlərdən biridir.

“Koroğlu” dastanının İraq-Türkmanelilə bağlılığını sübut edən digər bir amil eposun “Durna teli” və ya “Koroğlunun Bağdad səfəri” qolunda əks olunub. Bu qolun da əsas qəhrəmanlarından biri Eyvazdır. O Eyvaz ki, Koroğlu onu bir müddət əvvəl Türkman elindən gətirmişdi. Ümumiyyətlə, dastanın mətninə nəzər saldıqda görürük ki, “Koroğlunun Bağdad səfəri” “Türkman səfəri” qolunun ardıdır. Bunu Bağdada səfərin əks olunduğu qolun əvvəlində işlənən “Eyvaz Çənlibelə gələndən bəri telli Nigarın ürəyi yerinə gəlmişdi” cümləsi də təsdiq edir. Digər bir önəmli məqam durna teli ilə bağlıdır. “Türkman səfəri” qolunda Koroğlunun Ərəb Reyhan tərəfindən təqib edildiyi bir zamanda durna ovlaması, daha sonra durnanın lələyini Eyvazın papağına sancması bir qədər yersiz görünür. Lakin “Koroğlunun Bağdad səfəri” qolunda cərəyan edən hadisələr əvvəlki qolda durna ovu səhnəsinin təsadüf olmadığını göstərir. “Koroğlu” dastanında məhz Türkman eli və Bağdad durnaların yurdu kimi təqdim olunur. Bu məqamda da Türkman yurdu və Bağdad şəhərinin coğrafi ərazi yaxınlığı açıq-aydın görünür. Nigar xanımın, dastanın başqa variantlarında isə Telli xanımın Eyvazın papağındakı durna telini görüb xanımlara daha çox yaraşacağını düşündükləri üçün dəlilərlə Koroğlunun razılı-

ğı ilə Bağdada durna ovuna gedirlər. Maraqlıdır ki, Bağdad səfərində dəstəyə gənc Eyvaz başçılıq edir. Dastandan belə məlum olur ki, bu, Eyvazın ilk səfəridir. Fikrimizcə, Koroğlunun Eyvazın Bağdada getməsinə razı olmasına əsas səbəb gənc pəhləvanın bu yerlərə yaxından bələd olmasından irəli gəlir. Deməli, türkman Eyvaz Bağdadı yaxşı tanıyır. Çünki onun yurdu Bağdaddan o qədər də uzaqda deyil. Bu bir daha Türkman elinin İraqda olması ilə bağlı fikirləri möhkəmlədir.

Tarixin müxtəlif dövrlərində Azərbaycandan İraqa köç edən türkmanların folklorunda Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı ilə eynilik təşkil edən janrların çoxluğu bir daha etnik bağlılıqdan, ortağ tarixi keçmişdən və milli-mənəvi dəyərlərin birliyindən xəbər verir. Doğrudur, İraq türkmanlarında aşırıq ədəbiyyatı Azərbaycandakı qədər yüksək səviyyədə inkişaf etməmişdir. Bunun da bir sıra səbəbləri var. Professor Qəzənfər Paşayev belə bir qənaətə gəlir ki, İraq türkmanlarının aşırıq yaradıcılığının bizdəki qədər inkişaf etməməsinin başlıca səbəbi aşırıq ədəbiyyatının təşəkkül tapdığı dövrlərdə İraq ərazisinin Osmanlı dövlətinin nəzarəti altında olması ilə əlaqədardır [13, s.274]. Çünki Osmanlı ədəbiyyatının özündə də aşırıq yaradıcılığı yüksək inkişaf mərhələsi yaşamamışdır. İraq türkmanlarında aşırıq yaradıcılığının zəif inkişafı fonunda dastan yaradıcılığı da çiçəklənməmişdir. Türkmanlarda “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Əsli və Kərəm”, “Arzu-Qəmbər”, “Leyli və Məcnun” kimi dastanlar kifayət qədər geniş şəkildə yayılsa da, yalnız “Əsli və Kərəm” dastanının Tələfər tərəflərdə sazla çalınıb oxunması yuxarıda qeyd olunan fikirləri bir daha təsdiq edir. Lakin bu, heç də “Koroğlu” dastanının İraq türklərində yayılmadığı, onların bədii təfəkkürünə təsir göstərmədiyini anlamına gəlməməlidir. Əksinə, “Koroğlu” dastanı İraq türkmanları tərəfindən kifayət qədər sevilən və tez-tez müxtəlif məclislərdən danışılan dastanlardan biridir. Təsədüfi deyil ki, bu gün də Türkmanlıda Koroğlu və Çənlibellə bağlı yer adları öz varlığını qoruyub saxlayır. Kərküklü tədqiqatçı Necat Kövsəroğlu “İraqda türkcə yer adları kılavuzu” adlı əsərində İraqda Bağdad yaxınlığında Koroğlu kəndinin olduğunu göstərir. Müəllif qeyd edir ki, XVI əsrə aid olan qeyd dəftərlərində də bu kəndin adı öz əksini tapmışdır [11, s.317]. Bundan əlavə, Kövsəroğlunun kitabında Çardağlı və Çənlibellə bağlı yer adlarının olduğu da qeyd olunub [11, s.103, 104].

“Koroğlu” dastanı böyük bir coğrafiyanı əhatə edir. Əsasən Anadolu və Qafqazda cərəyan edən tarixi hadisələr bu dastanda epik formada və sadə xalqın təfəkkür məhsulu kimi dastanlaşmış şəkildə günümüze qədər gəlib çıxmışdır. Paşa Əfəndiyev mövzu ilə bağlı yazırdı ki, müxtəlif ölkə və vilayətlərdə bu hərəkatın özünəməxsusluğu, yerli və milli xarakterli olmuşdur [8, s.124-125]. Bu da dastanın çoxvariantlı olmasını şərtləndirmişdi.

Uzun illər ərzində dastanla bağlı aparılan tədqiqatlar sübut etmişdir ki, “Koroğlu” dastanı oğuz türklərinin XVI-XVII əsrlər folklor yaradıcılığının zirvəsidir. Sözsüz ki, oğuzların önəmli bir qolunu təşkil edən türkmanlar Yaxın Şərqdə və Qafqazda, eləcə də Anadoluda önəmli rol oynamışlar. “Koroğlu” dastanı oğuz türkmanlarının tarixi rolunu dastanlaşmış şəkildə əbədiləşdirmişdir. Osmanlı və

Səfəvi dövlətlərinin tarixində silinməz iz buraxmış Cəlalilər hərəkatı “Koroğlu” dastanının ilham qaynağı olmuş, bu hadisələrdən ilhamlanan aşuqlar ölməz sənət əsəri yarada bilməzlər. Sözsüz ki, bu yaradıcılığın önəmli bir hissəsi də Dəclə və Fərat çayları arasında qədim sivilisasiyanın beşiyi hesab olunan Mesopotimiyada yaranmışdır. Cəlalilər hərəkatı İraq ərazisinə qədər nüfuz etməsə də, əvvəlcə Səfəvilərin, daha sonra isə Osmanlıların nəzarəti altında olan bu yerlərin yaxınlığında baş verən ciddi siyasi və iqtisadi hərəkatdan kənar qalmamışdır. Bu da müxtəlif şəkildə “Koroğlu” dastanında əks olunmuş, türklərin yaşadığı İraq torpaqları bu gün olduğu kimi Türkmaneli, Türkman yurdu şəklində dastanda öz əksini tapmışdır.

Ədəbiyyat:

1. “Koroğlu” (Vəli Xulufu nəşri - 1927). Bakı: “Elm”, 2007, 150 s.
2. “Koroğlu”. Bakı: “Lider nəşriyyatı”, 2005, 552 s.
3. “Koroğlu”. Tərt.ed: M.H.Təhmasib. Bakı: 1949, 482 s.
4. “Koroğlu”. Tərt.ed: M.H.Təhmasib. Bakı: 1956, 454 s.
5. Akdağ M. “Celali isyanları (1550-1603)”. Ankara: 1963, 308 s.
6. Azərbaycan dastanları. 5 cildə, III cild. Bakı: “Lider nəşriyyatı”, 2005, 328 s.
7. Əfəndiyev O. “Azərbaycan Səfəvilər dövləti”. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007, 344 s.
8. Əfəndiyev P. “Dastan yaradıcılığı” (filologiya fakültəsinin tələbələri üçün). Bakı: 1999, 168 s.
9. Əlisa S. “Təklə eli, tərəkəmə dünyası”. Bakı: “Ziya”, 2013, 312 s.
10. Goli A. “Görogly eposy”. Aşqabad: 2018, 564 s.
11. Kövsəroğlu N. “İraqda türkcə yer adları kılavuzu”. Kərkük: Füzuli Basım Evi, 2012, 512 s.
12. Mollov R. “Körogly”. Sofiya: “Narodna prosveta”, 1957, 112 s.
13. Paşayev Q. “Kərkük folklor janrları”. Bakı: “Elm”, 2003, 320 s.



Elçin QALİBOĞLU*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi**e-mail: elcin.galiboglu@gmail.com**https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.89***“OĞUZNAMƏ”LƏRDƏ MİFİK YARADILIŞ KONSEPSİYASI****Açar sözlər:** Oğuznamə, Oğuz, Əcdad, Oğuz düşüncəsi, mifik yaradılış.**РЕЗЮМЕ****КОНЦЕПЦИЯ МИФИЧЕСКОГО СОТВОРЕНИЯ В «ОГУЗНАМЕ»**

Цель исследования концепции мифического сотворения в «Огузнаме» заключается в выявлении врождённого, полностью уникального и своеобразного подхода Предка к природе, человеку и бытию в целом. В статье анализируются и обобщаются взгляды по данной проблематике, формулируются необходимые выводы. По своей сущности мифическое сотворение в «Огузнаме» означает мировоззрение Предки — его понимание мира, жизни, человека и самого себя. Иными словами, всему тому, что Предок в своё время считал значимым и образно осмысливал, придаётся божественное отношение, опирающееся на возвышенную, уникальную, духовную и национальную основу. Это проявляется через раскрытие тюркского характера, познание, самовыражение и, прежде всего, формирование традиции.

В исследовании показано, что в основе национального самосознания лежит индивидуальное познание; божественное поклонение становится выражением индивидуальной устойчивости. По мере укрепления основ общественного поведения (единства, формирующегося вокруг Огуза) воздействие мифологического сознания на реальность проявляется в новых творческих вариациях; по существу путь от сосуществования к единству (в образе Огуза и через его руководство) последовательно упорядочивается. Данная динамика направляет формирование государственно-созидательного (объединяющего) типа мышления, питаемого мифологическим чувством Предка и действующего на уровне конструирования реальности.

В этом процессе, вследствие того что Тенгрианские воззрения Предка не были кодифицированы в письменной форме и впоследствии не получили развития, а в течение столетий и тысячелетий при переходе от индивидуального к общественному мышлению практически не обновлялись, в творческом сознании постепенно оформились представления о постижении мира на основе исламского мировоззрения; они догматизировались и в эпическом мышлении заменили исходную мифическую концепцию сотворения, восходящую к Огузу.

Распространённое выражение мотивов завоеваний в «Огузнаме», с одной стороны, является выражением мировладения Предка и его подлинной мощи, понимаемой в контексте эпохи как ожидаемая перспектива или как импульс, способный воздействовать на существующее положение. С другой стороны, это одновременно свидетельствует о том, что, к сожалению, с точки зрения национально-духовного творчества, основанного на исходной идее, Предок-тюрк уже не развивался так, как прежде.

Исследование концепции мифического сотворения в «Огузнаме», посредством сопоставления Тенгрианского измерения (уровня) уверенности Предка в своём участии в создании мира с теистическим (аллахоцентричным) измерением предопределённости судьбы (предначертания), позволяет прийти к выводам о результатах развития национального духа и национальной жизни в процессе их трансформации от божественно-мифологического мироощущения к реальной жизненной практике.

Ключевые слова: «Огузнаме», Огуз, Предок, огузское мышление, мифическое сотворение.

SUMMARY
THE CONCEPT OF MYTHIC CREATION IN THE “OGHUZNAMES”

The purpose of examining the concept of mythic creation in the “Oghuznames” is to reveal the Ancestor’s innate, entirely unique and distinctive approach to nature, the human being, and existence as a whole. The article analyzes and synthesizes views on this subject and arrives at the necessary conclusions. In essence, mythic creation in the “Oghuznames” refers to the Ancestor’s worldview — his understanding of the world, life, the human being, and himself. That is, everything that the Ancestor once considered meaningful and rendered into imagery is approached in a divine manner, grounded in an elevated, singular, spiritual, and national foundation. This process manifests itself through the disclosure of the Turkic character, cognition, self-expression, and, most importantly, the formation of tradition.

The study demonstrates that individual cognition lies at the core of national consciousness; divine worship becomes an expression of individual stability. As the foundations of social behavior (the unity initiated around Oghuz) are strengthened, the impact of mythological consciousness on reality reveals itself in new creative variations; essentially, the path from coexistence to unity (embodied in Oghuz and realized through his leadership) is consistently regulated. This trajectory directs the formation of a state-building (unifying) mode of thought that draws strength from the Ancestor’s mythological sensibility and operates at the level of creating reality.

Within this development, because the Ancestor’s Tengrist (Tanrıçılıq) worldview was not canonized in written form and did not subsequently evolve—remaining largely unrenewed over centuries and millennia as it moved from individual to collective thought—representations of the world grounded in the Islamic perspective gradually took shape in creative thinking, became dogmatized, and, within epic consciousness, came to replace the primordial mythic concept of creation that derived from Oghuz.

The widespread depiction of conquest in the “Oghuznames,” on the one hand, expresses the Ancestor’s mastery of the world and his real power, understood — relative to its era — as an anticipated future or as an impulse capable of influencing the existing condition. At the same time, however, it also indicates that, regrettably, the Ancestor Turk, from the standpoint of national-spiritual creativity based on a foundational idea, did not continue to develop as before.

The investigation of the mythic concept of creation in the “Oghuznames,” by juxtaposing the Tengrist dimension (level) of the Ancestor’s conviction in his participation in the creation of the world with the theistic (Allah-centric) dimension of fate as preordained (destiny), makes it possible to arrive at conclusions regarding the outcomes of the national spirit and national life in their transformation from a divine mythological sensibility into lived reality.

Keywords: Oghuzname, Oghuz, Ancestor, Oghuz thought, mythic creation.

Giriş. Türk Əcdad düşüncəsində dünyaya, həyata yaradıcı münasibət təbiəti ardıcıl, yaradıcı müşahidədən gəlir. Təbiətdə onun varlığının bilinməsi, özünü təsdiqi üçün uzun müddət gərək olur. Bu uzunmüddətli gedişdə Əcdadın təbiətdəkilərdən üstün, fitri duyumlu halı, özündə gördüyü ilahi qüdrətin ifadəsi zaman keçdikcə daha da artır; duyğunun, düşüncənin müəyyən bir axarda sistemləşməsi yaranır. Aqlın imkanları artdıqca fitri duyumun yeni ifadə imkanları – gördüyünü, eşitdiyini yaradıcı şəkildə, mifoloji dildə, bədiyyat imkanları ilə yüksək səviyyədə ifadə qabiliyyəti inkişaf edir. Ayrı-ayrı janrlardakı özünüifadələr (miflər, əfsanələr, inanclar və s.) artıq Əcdad düşüncəsinin daha geniş, daha birləşdirici, ümumiləşdirici janrdə ifadəsini zərurətə çevirir.

Hər şeydən öncə bu cür özünüifadə Əcdadın müəyyən bir ərazidə var olmaq, dövlət olmaq qüdrətinin ifadəsi kimi meydana çıxır. Yeni düşüncə öncəkindən fərqli, ideoloji əsaslı yön kimi təqdim və qəbul edilir.

Ümumtürk təfəkkürünün mühüm mifoloji və tarixi qaynaqlarından olan uyğur hərfləri ilə yazılmış «Oğuz kağan» dastanı ilə bağlı İ.Osmanlı yazır, dünya kitabxanaları və muzeylərində saxlanılan oğuznamələrin islami variantlarının çoxlu sayda əlyazma nümunələrindən fərqli olaraq nadir təsadüfdür ki, «Oğuz kağan» dastanının yalnız bir əlyazma nümunəsi var. Bu, onunla izah olunmamalıdır ki, bu əsər qədimdə türk xalqları arasında məşhur olmayıb. Əksinə, onun yenidən üzünün köçürülməsi bu abidənin məşhur olduğunu göstərir. Əvvəldən əskik olduğundan hər hansı bir adı olmayan və elm aləmində şərti olaraq «Oğuz kağan» dastanı adlanan bu möhtəşəm abidənin qədimdə mövcud olmuş bütöv bir dastanın az bir hissəsi olduğunu düşünmək olar. İslamiyyətdən öncə yaranıb böyük bir tarixi yol keçərək, əlyazma şəklində bugünümüzdə gəlib çatan bu abidə qədim türklərin mifoloji dünyadörüşünü öyrənmək baxımından çox dəyərli və mühüm ədəbi mənbədir (7).

N.Cəfərovun araşdırmasında dastanın uyğur variantının əcdad ruhuna uyğun olmasının əsaslandırılması diqqətçəkəndir: “Araşdırıcıların dəfələrlə göstərdikləri kimi, uyğur hərfləri ilə çox gözəl bir türkcədə yazılmış mətdə islam təsirinə, "Kitabi-Dədə Qorqud"dan fərqli olaraq, rast gəlinmir. Burada kifayət qədər tarixi-coğrafi təyinatları ilə təqdim olunan hadisələrin mərkəzində (əslində önündə) türk mifologiyasının ən populyar obrazlarına (Boz Qurd, yay, ox...) Oğuz kağanın uğurlarının atributları olaraq yer verilməsi dastanın islamaqədərki türk düşüncəsində getmiş mürəkkəb təkamül (və mücadilələrin) uzun bir dövrü əhatə edən mənzərəsini əks etdirir” (6). Oğuz Kağanın Tanrıçılıq xisləti dastan boyunca onun hərtərəfli yaradıcılığında – doğulmasından tutmuş ailəçiliyinə, el qurmasınadək özünü göstərir. Bu, Əcdadın özünə baxışıdır, özünü tanımasıdır, tanıtmasıdır.

“Oğuz kağan”da Oğuz, nəticə etibarilə Türk-oğuz elinin yaradıcısı – hökmdarı, "Dədə Qorqud"da isə həmin elin - Oğuz elinin özüdür. Şəxs (əslində mifoloji - tarixi şəxsiyyət adının əvvəl sülalə, tayfa, xalq, sonra isə yurd, ölkə, dövlət adına çevrilməsi türk sosial-mədəni təfəkkürü üçün son dərəcə səciyyəvi hadisədir” (6).

Salar Baba Xaridarının “Oğuznamə”sində (11) “Oğuzların tarixi və əhvalı”ndan bəhs edilir. “Oğuz” adının mənası ilə bağlı müxtəlif qənaətlər var, bircə, “Oğuz” – “ağ, yəni “ışıqlı üz” deməkdir. Mətdə Oğuzun kökünün Nuhdan gəldiyi bildirilir. Oğuz Qara xanın oğludur, “Allah-taalanın fərmanı ilə ondan bəxtiyarlıq və padşahlıq nişanlı bir oğlan” doğulur. Oğuz üç gün, üç gecə anasının döşünü əmmir, yuxuda görür ki, oğlu “tək və tayı olmayan Tanrıya iman gətirməyi, əmrlərini yerinə yetirməyi, qadağan etdiyi əməllərdən çəkinməsini” istəyir. Qadın 3 gecə bu yuxunu görür, ərindən gizlin Allah-taalaya iman gətirir. Burdan anlaşılan odur ki, Oğuz anasını İslama – müsəlmanlığa çağırırmış. Anası “kafir olduğu”, yəni İslam məntiqi ilə kafir sayıldığı üçün südü haram sayılır. Yalnız südəmər oğlunun şərtini qəbul etdikdən sonra südü halal sayılır, Oğuz anasının südünü əmməyə başlayır (11, 10).

Buraya kimi nəql edilənlərdən çıxan nəticə odur ki, İslam düşüncəsinə görə, Oğuz dünyaya gəlməmişdən müsəlman imiş, bu isə dinin alın yazısı məntiqinə uyğun sayılır, Allah insanın taleyini öncədən müəyyən edir, hər şey onun əlindədir. Buradan da ilk mifoloji əcdad sayılan Oğuz haqqında tamamilə ziddiyyətli baxış-

lar yaranır. Təbiidir ki, bu baxış türkün ilkin mifoloji baxışlarına ziddir. Əgər “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qorqudun “Məhəmməd Əleyhissələmə yaxın” doğulduğu yazılırsa, bunun yenə tarixilik baxımından müəyyən mənada “uyğunluq yaratdığı” görünür. Baxmayaraq ki, dastanın tarixinin, müəyyən boyun, boyların bundan nəinki yüzillər, daha qədimə - minillər o yana getməsi ilə bağlı qənaətlər (məsələn, “Dədə Qorqud”da “Basatın boyu”) var.

Ə. Abid yazır: “Müsəlmanlıqdan əvvəlki etiqad və etiqadların izlərini daşıyan “Oğuznamə” ərəb dilinin tutunmasını mütəqaib qüvvətli bir surətdə inkişaf eləyən Quran ədəbiyyatının təsiri altında yerini İslami bir şəkildə doğan başqa xalq mübdələrinə tərk edərək meydandan çıxmışdır” (1, 83).

“Oğuz kağan” mifini “Oğuz mifologiyası” adlı monoqrafiyasında doğuluş konsepti ilə bağlı geniş təhlil etmiş S. Rzasoyun gəldiyi qənaətə görə, qəhrəmanlıq tipologiyasının bütün mifoloji sistem element və xassələrini özündə daşıyan “Oğuznamə” eposu da qəhrəmanın – Oğuz kağanın doğuluşu ilə başlanır. “Doğuluş” bir mifologem olaraq mifoloji kosmogenezin əsasını təşkil edir. Mifoloji dünyaya modelində gerçəkləşən dünyanın strukturunun bütün özünəməxsusluğu bu doğuluşa münqar olunur. Doğuluş öz strukturuna görə qatbaqat paradigmatik quruluşa malik mürəkkəb semiotik sistemdir. Burada doğuluş – yaradılışla bağlı müxtəlif süjet, mifologem və obrazlar biri-biri ilə paralelləşmiş və biri-birinə transformasiya olunmuşdur. “Oğuz kağan” mifində də müxtəlif mifoloji təsvir kodlarının (zooloji, antropoloji, astral və s.) biri-birinə kodlaşmasını müşahidə edirik. Oğuz kağanın bir insan olaraq doğuluşu eyni zamanda canlı və cansız dünyanın bütün mənalı ünsürlərinin doğuluşunu özündə işarələyir. Bu da öz növbəsində həmin kodları təcəssüm etdirən mif tiplərinin bir-biri ilə paradigmatik bağlılığından irəli gəlir. Bütün miflər vahid kosmoqonik mif ətrafında birləşir (9, 90-91).

Oğuz adını özü qoyur. Bu da ilahidən gələn qəhrəman üçün təbii sayılan keyfiyyətdir. Ancaq bütün hallarda burada kökü islamçılıqdan gələn dastan qəhrəmanının Türk ruhu ilə bağlı ruh özünəməxsusluğunu ifadə etməsi görünür. Dastana bu dərəcədə açıq müdaxilə onun bütünlüklə İslam düşüncəsinə köklənməsi məqsədi daşıyır. Dastanın əvvəlində Tanrı və Allah adları qoşa gəlir, yəni bir-birini ayrı-ayrı yerlərdə əvəzləyir. Oğuz şah çadırında doğulduğuna görə özünün Oğuz adlandırılmasını – çağırılmasını tələb edir. Eləcə də Oğuz evləndiyi ilk iki qızla “söhbət etmir, kənar durur”, çünki onlar Tanrını (yəni burada: İslam Allahını) qəbul etmirlər. Sonuncu – üçüncü qız isə Oğuzun xahişinə əməl edir, müsəlmanlığı qəbul edir (11, 12).

Türk yaradılış mifində gerçəkləşmiş kosmoqonik konsepsiyayı Oğuz kağanla bağlı miflərdə müşahidə etmək olur. Bu miflər əsasən “Oğuznamə” adlanan dastanın variantlarında bədiiləşmiş şəkildə bizə gəlib çatmışdır. “Oğuznamə”də iki cəhəti qabartmaq istərdik: “Oğuznamə”də bütün hadisələr, süjetlər, obrazlar və bütün bunların kəsb etdiyi mənalı Oğuz kağan obrazının üzərində cəmləşir; Oğuz kağan haqqındakı mif məzmununa görə qəhrəmanlıq mifidir və bu mifdə təcəssüm olunan yaradılış konsepsiyası birbaşa baş qəhrəman Oğuz kağanla, daha doğrusu, Oğuzun özünün və onun dünyasının yaradılışı ilə bağlıdır (3, 26).

Bəs Oğuzun atasının və ətrafının dünyasındakı Rəbbin, Tanrının funksiyası nədir? Dastanda bu haqda bilgi yoxdur. Bilinən odur ki, Oğuz ilk mərhələdə Allaha inanmağı, dini qəbul etməyi qadınlarına məsləhət görür, xahiş edir.

Atasının dediyi: “Oğlum Oğuz uşaqlıqdan çox qəşəng və adamı özünə cəlb edən idi. İndi eşitdiyimə görə o, öz inam-etiقادından dönüb başqa Tanrıya tapınır. Bu iş bizim şərəfimizə toxunur və eyibdir, bizə və bizim Tanrımıza etinasızlıq etməyinə və zərər vurmağına dözə bilmərik” (11, 12) sözü Oğuzun “kafir” saydığı dünyanın Tanrıçılıq dönəmidir. Oğuzun – Türk soyunun ulu mifoloji babasının – Əcdadın öz “kökündən çıxaraq” ətrafındakıları başqa bir Tanrıya, əslində İslam Allahçılığına çağırması, bu yöndə fütuhata aparması, ölkələr alması dastanın mahiyyətinin dəyişdirildiyindən xəbər verir.

Kiçik arvadının xəbərindən sonra açıq savaşa hazırlaşan Oğuz atası Qara xanı, Kür xanı və Lər xanı savaşda məğlub edir. Sonrakı gedişlər Oğuzun öz ətrafını açıq şəkildə Allahçılığa çağırışları ilə yadda qalır, onların inadını qırır. Tayfaların bir qismi isə Oğuzla təslim olmur. Baxmayaraq ki, Oğuz onlara Alah-talaya iman gətirəcəkləri halda məskunlaşmaq üçün Türkünə verəcəyini vəd edir.

Oğuz onları Qaraqoruma qədər qovur. Yoxsulluq və yazıqlıq onların nəsibi olur (11, 13).

Dastanda Oğuzun soyyaradıcı olmasının sübutu kimi bir məqama diqqət yetirək: “Oğuzun qoşununda bir qadın hamilə idi. Əri vuruşda həlak olmuşdu. Doğmaq vaxtı gəlib çatdı. O ətrafda içi çürük bir ağac vardı. Qadın həmin ağacın içinə girib doğdu. Oğlanı Oğuzun qarşısına gətirdilər. Oğuz vəziyyəti eşidib ona “Qıbçaq” adını qoydu. Həmin ad “qabuk” sözüdür. Türk dilində ortası çürük ağaca “qabuk” deyirlər. Bütün qıpçaqlar onun nəslindəndirlər” (11, 23).

“Oğuznamə”də Oğuz kosmosunun yaranması sxeminə baxaq: Əvvəlcə Oğuz doğulur; Oğuz daha sonra Günəş şüası şəklində yerə enən qızla evlənir və ondan Gün, Ay, Ulduz adlı üç oğlu olur; Gölün ortasındakı ağacın koğuşunda tapdığı qızla evlənir və ondan da Göy, Dağ, Dəniz adlı üç oğlu olur; Oğuz ölməmişdən qabaq 6 oğlu və onlardan doğulan 24 nəvəni Boz oq və Uc oq olmaqla iki qola ayırır (3, 29).

“Oğuzun Kürdüstan yolu ilə Diyarbəkərə və Şama getməsi haqqında” fəslində deyilir, Təkfuru Oğuzun yanına gətirdilər. Oğuz onunla oğlanlarının arasında olan savaşın vəziyyətini Təkfurdan soruşdu. Təkfur olan hadisələrin hamısını söylədi. Oğuz yenə soruşdu:

- Oğlanlarım şəhəri taladılar, ya yox? Təkfur dedi: -Mən həmin yerdə olan vaxt talan və qırğın etmədim. Şəhərdən çıxıb bayırında məskən saldı. Oğuz oğlanlarının talan etmədiklərindən çox xoşal oldu. Oğlanlarının öz sözlərinin üstündə durduqlarına görə Allah-taalaya şükür etdi” (11, 24).

Burada türkün getdiyi yerlərdə qırğın və talan törətmədiyini ilə bağlı gerçək ifadə olunub. Türkün xarakterindən irəli gələn bu hal zaman-zaman təsdiqini tapıb. Eləcə də Oğuzun “Allah-taalaya şükür etməsi” məsələsinə gəlinə, bu, Tanrıya olan inamın əvəzlənməsi kimi təsəvvür olunmalıdır.

Dastanda – “Oğuzun oğlanlarını ordu ilə Firəng və Rum tərəflərə göndərməsi” fəslində üç oğlunu – Gün, Ulduz və Dənizi doqquz min döyüşçü ilə Rum tərə-

fə, digər üç oğlunu – Ay, Göy və Dağı doqquz min adamla Firəng ölkəsinə göndərməsindən danışılır (11, 27). “Oğuzun Misirə yürüş etməsi haqqında” fəslində, eləcə də başqa fəsillərdə Türkün mifoloji əcdadının dünya fatehliyi qabardılır. Bu olayın Türkün gerçək tarixdə varlığının, dövlətçiliyinin formalaşmasında əsaslı rol oynadığı aydındır. Ancaq Türkün tarix boyunca ruhsal yaradıcılıqdan çox qılınca qurşanmasının taleyində yaratdığı acılar da ortadadır.

Oğuz obrazı türkün mahiyyətə Tanrıçılıq görüşlərinin məhsulu olub, onun dünyayaradılışında iştirakını şərtləndirir. “Oğuzun bütün qoşunu ilə Dəməşqə getməsi haqqında” fəslində qəhrəmanın Dəməşq ətrafında düşərgə salıb üç gün qalması, heç bir yürüş etməməsinin səbəbi kimi cavabı göstərilir: “Burada Adəm əleyhissəlam yatır. Mən bu cəhətdən heyran qalmışam və savaşağa razılıq vermərəm” (11, 31). Burada Oğuzun Adəmin bu şəhərdə basdırılmağına görə heyranlığı, savaşağa istəmədiyi onu göstərir ki, məndə öncəki təsvirin necə olduğu bilinməsə də, ilkin düşüncənin təhrif olunduğu, ya da bu hissənin əlavə olunduğu gerçəkdir.

“Oğuznamə”də dünya yaradılışının İslam dininin məntiqi baxımından izah olunması kifayət qədərdir. Bu fəsildə deyilir: Oğuz “Sonra Adəm əleyhissəlamın qəbrinin həmin yerdə olduğunu eşidib, Məkkə və Mədinəyə elçi göndərdi və oradan bir ovuc torpaq gətirmələrini əmr etdi. Həmin torpaqdan bir qədər öz bədəninə sürtdü. Allah-taalaya şükür etdi. Oğlanları ilə əmirlərinə dedi: - Adəm torpaqdan yaranmışdı. Yenə torpağa qovuşdu. Bizim də hamımız torpaq olacağıq” (11, 33-34). Göründüyü kimi, burada Oğuz sırf İslam dininin ölçüsü baxımından təqdim edilir, onun Tanrıçılıq görüşləri haqqında bilgiler gəmək olar, alt qatdadır.

Əgər dastanın əvvəlində Oğuz islamçı kimi təqdim edilirsə, sonrakı fəsillərdə onun “dünyanı el etməsinin” kökündə əslində Tanrıçılığın yox, “daşdığı” dinin durduğunun deyilməsi ilkin (ulusal) dastan düşüncəsinin təhrifi sayıla bilər.

Tanrıçılıq ruhunun bəsitləşdirilməsi, Türkün qüdrətinin talançılığa bərabər sayılması bu “Oğuznamə”nin ilkin mahiyyətdən uzaq düşməsindən xəbər verir: “...Oğuz on min döyüşçünü İsfahanın ətrafında qoyub, özü başqa mənşəyə dayandı. Üç il ərzində həmin vilayətin çöl tərəflərini taladılar və qarət etdilər (11, 35). Əlbəttə, burada “ilkin mahiyyət” dedikdə ilk növbədə ruhsal (ulusal, mənəvi) baxımdan məsələyə yanaşırıq.

Dastan düşüncəsində dünya fəthçiliyinin təsvir olunması təbii sayılıb. Anlaşılan budur, məqsəd Türkün qüdrətinin ifadə olunması, bundan sonrakı gedişlər üçün (tarixi şüurda) zəmin hazırlamaq olub.

Oğuzun getdiyi yerləri el etməsi. “El etmək” burada Oğuzun getdiyi yerləri öz qaydasına uyğun düzənləməsidir. Məsələn, Oğuz Dəməşqi el edəndən sonra Misirə doğru yola düşdü” (11, 33).

Oğuzun tanrısallığı el etməkdə - Yurd salmaqda özünü göstərir. Qoşundan geri qalan döyüşçüyə intizamsızlığı bağışlamır, cəza olaraq “Qal ac, yəni bizdən geridə qal” – deyir. “Oğuznamə”yə görə “Qal ac” sözü sonra “Xal ac” olur. “Bu əsasla bütün xalac övladları və törəmələri həmin adamın nəslindəndirlər” (11, 39).

“Oğuzun Mazandarana, Gürgana, Dehistana, Xorasana və Kuhistana gedib oraları tutması haqqında” fəslində Oğuzun müxtəlif bölgələri el etməsinin daha

bir örnəyi diqqəti çəkir: “Oğuz heç bir canlı qoşundan geri qalmasın deyə qərar vermişdi. Həmin ailələrin geridə qaldıqları məlum oldu. Oğuz onlardan inciyib dedi: -Nə üçün qar səbəbindən qoşundan geri qalıbdırlar? Həmin bir neçə ailəyə “Qarlıq” adını qoydu. İndi qarlıq xalqının hamısı həmin iki-üç ailənin nəslindəndir” (11, 41).

Oğuzun yaşı nə qədərdir? Bu “Oğuznamə”də deyilir, öz yurdundan çıxıb, bütün vilayətləri zəbt edib, yenə öz yurdlarına gəlmələri təxminən əlli il olmuşdu (11, 41). Az sonra həmin fəsildə yazılır: “Tarixçilər onun min il yaşadığını deyirlər. ... Oğuz min il sonra vəfat etdi” (11, 41).

“Oğuz kağan” mifi ən qədim mif kimi qəhrəmanlıq mifidir. Məzmununa görə kosmik anlayışdır: bütün görünən Oğuz dünyası onun təcəssümüdür. Oğuz dünyası insanlar, cəmiyyət, təbiət və zaman da daxil olmaqla “Oğuz” adlanan kosmosu – dünyanı təşkil edir: Oğuz eli, Oğuz xalqı, Oğuz insanı, Oğuz torpağı, “Oğuzun zəmanı”... və s. Habelə “Oğuz kağan” mifi vahid süjet sxeminə malikdir: kosmoqonik-esxatoloji süjet. Oğuz dünyasının yaradılışı (kosmoqoniya) onunla bağlı olduğu kimi, həmin dünyanın Oğuzun ölümü ilə sona çatması (esxatologiya) və onun övladlarının nümunəsində yenidən yaranması (kosmoqoniya) Oğuz kağan obraz mifi ilə bağlıdır. “Oğuznamə”də dünyanın – kosmosun yaradılışı “doğuluş” konsepsiyasında ifadə olunur. Qeyd etməliyik ki, doğuluş dünya mifologiyalarında yaradılışın əsas konseptlərindən biridir (3, 27).

O.Freydenberq yazır: “Ən qədim miflər qəhrəmanlıq mifləridir... Qəhrəman məzmununa görə kosmik anlayışdır: bütün görünən dünya onun təcəssümüdür” (13, 49).

Oğuzun Tanrılığı ilə bağlı təsəvvür, inam aşağıdakı hissədə də aşkara çıxır: “Oğlanları bir gün ova çıxmışdılar. Təsədüfən bir qızıl yay və üç qızıl ox tapıb, ürəyi istədiyi tək bölüşdürsün deyib, atalarının yanına gətirdilər. Oğuz həmin yayı üç böyük oğluna verib, onlara Bozux ləqəbini verdi. Səbəbi: əgər həmin yayı bölüşdürsə, əlbəttə, onu pozmalı idi. Üç oxu üç kiçik oğluna verib onlara Üçox, yəni üç ox ləqəbi verdi. Onlardan törəyən nəsillərin hamısı həmin ləqəblə tanındılar. Yay verdiyi oğlanlarının böyük dərəcəli, ox verdiyi oğlanlarının kiçik dərəcəli olacağı haqqında qərar verdi”. Səbəbi: yay padşahdır, ox da elçi. Bu qayda ilə yurdlarını təyin edib, yay verdiklərinə sağ qolu verib, ox verdiklərinə sol qolu təyin etdi (11, 42).

R.Qafarlı bu doğuluş yolu ilə yaradılış kosmoqoniyasında sakral rəqəmlərin poetikasını görmüş, belə modelləşdirmişdir: “Qədim oğuz-türk mifologiyasında dünyanın say sistemi ilə yaranan dolğun, mükəmməl və tam modelinə rast gəlirik: – Vahid başqa biri (Oğuzu) dünyaya gətirir, ondan iki üçlük (toplusu altı edir) doğulur. – Birinci üçlük barədə mətndə deyilir ki, göydən şüa düşür. Oğuz görür ki, Günəşdən işıqlı, Aydan parlaq işığın arasında gözəl bir qız oturmuşdur. – Baş qızıl qütb ulduzlu bu qızdan onun üç oğlu olur: Gün, Ay və Ulduz. Üç qardaşın nəslə sonralar Bozoxlar – pozuxlar adı ilə tanınır. – İkinci üçlüklə bağlı mifdə göstərilir ki, Oğuz göl ortasında bir ağac görür. Ağacın oyuğunda gözəl bir qız oturmuşdu. Gözləri göydən də göy, saçları dalğa kimi, dişləri inci tək olan bu qızdan da Oğuzun üç oğlu dünyaya gəlir: Göy, Dağ, Dəniz.

– Bu üç qardaşdan törəyən nəsillər isə Üçoxlar adını daşıyır. – Azərbaycan türklərinin söy kökündə həm Bozox, həm də Üçox tayfaları iştirak edir. – Altılardan isə altı dördlük meydana gəlir:

– BOZOXLAR (pozuxlar): – birinci dördlük Gün xanın övladlarıdır: Kayı, Bayat, Alkaravlı (Alka-evli), Qara Avul (Qara-evli); – ikinci dördlük Ay xanın övladlarıdır: Yazır, Dogər, Dodurğa (Durdurqa), Yaparlı (Cayurlu); – üçüncü dördlük Ulduz xanın övladlarıdır: Avşar (Əfşar), Kızık, Bəgdili, Karkın (Bayat, Əfşar, Bəgdili sonralar əsasən Azərbaycan türklərinin içərisində ərimişdir); – ÜÇOXLAR: dördüncü dördlük Göy xanın övladlarıdır: Bayandur, Beçənə (Peçeneq), Çavuldur, Çəpəni; – beşinci dördlük Dağ xanın övladlarıdır: Salur, Eymur, Alayurtlu, Ürəgür; – altıncı dördlük Dəniz xanın övladlarıdır: İqdır, Bəgdüz, Yıva, Kınık. Bu boylardan Bayandur, Beçənə, Çavuldur, Salur, Alayurtlu, Bəgdüz Azərbaycan türklərini formalaşdıran tayfalardandır” (4, 35).

Gün xandan sonra oğlu Dib Yavquy xan yerinə keçir. Onun heyvanları öldürdükdən sonra dillərini xurcunda saxlamasından danışılır. Duman xan doğulanda xurcunu tapırlar, dilləri ona verirlər, o da quşların, hər şeyin dilini bilir. Burada Dumanı məsləhət görən Qorquddur, o, Qara Xocanın oğludur, Bayat nəslindəndir. Ağıllı, müdrik, kəramətli kimi təsvir olunur. Hələ uşaq olduğuna görə 9 il Dumanı naibi Erki əvəz edir.

Qara Barak adlı itin qurdlardan sürünü qoruması, Duman xanın qurdları öldürməsi Qurd obrazının totemliyinin mifoloji şüurda zəifləməsi deməkdir.

Buğra xanla bağlı bölümə Buğra xan cavan arvadının Quri xana tamah salması böhtanına inanıb oğlunun gözünə mil çəkdirir, əjdahaya atdırır. Əjdaha dilini onun gözünə sürtür, gözü sağalır, günahsız olduğu bilinir. Mifoloji şüurda Əjdaha obrazının düzlüyü müəyyən etməsi burada bütün çalarlarıyla ifadə olunur. Eyni zamanda əjdahanın amansızlığı da diqqəti çəkir.

Rəşidəddin “Oğuznamə”sinin də mahiyyətə Salar Baba Xaridarinin “Oğuznamə”sindən fərqlənmədiyi aydın olur, sadəcə, məzmununda müəyyən fərqlər var. Padşah Dib Yavqunun oğlu Qara xanın oğlu doğulur. Başlangıçda “çox ağıllı və padşahlığa layiq oğul”dan söz açılır. Burda da Oğuz 3 gün anasının südünü əmmir. Yuxusunda oğlunun öz-özünə dediyini eşidir (Ancaq bundan öncəki variantda anasına deyir): “... Tanrıya iqrar və etiraf et; onun üzərində olan haqqını olduğu kimi etiraf et” (10, 16).

Qadın 3 gecə bu yuxunu görür: “Bu qövm kafir dində olduğu üçün qadın məsələni onlara anlatmadı. Ərindən gizli olaraq Tanrıya iman etdi” (10, 16).

Göründüyü kimi burada da hər şey Tanrının, əslində Allahın nəzarətindədir. Bir il sonra atasının onda “yetkinlik və alicənablıq əlamətləri” görməsi Allahın lütfü kimi təqdim edilir. Uşağın bir ildən sonra dil açıb danışması: “Mən şah çadırında doğulduğum üçün adımlı Oğuz qoymaq lazımdır” – deməsi dastanın ilkin variantının (burada: əslində ruhunun) təhrif olunduğunu deməyə əsas verir. Nəzərə alsaq ki, Oğuz adı ilkin düşüncədə mahiyyətə Tanrı funksiyasına tay təsəvvür edilir, burada isə Tanrının, mahiyyətə Allahın göstərişlərinin gerçəkləşdiricisi obrazı yaradılır.

A.Fərəcova yazır ki, “Oğuznamə” dastanının bizə məlum olan variantlarının, demək olar, hamısı islami oğuznamələrdir. Onların içərisində yalnız biri – uyğur hərfləri ilə yazılmış “Oğuz kağan” dastanı bu baxımdan istisna təşkil edərək, İslamdan qabaqkı epik-mifoloji görüşləri əks etdirir. “Oğuz kağan” dastanının əlamətdar cəhəti onda Oğuz teoqoniyasının bütöv bir proses şəklində öz ifadəsini tapmasıdır... Dastanda Oğuz kağan bilavasitə tanrı Ay kağanın övladı kimi “Tanrı oğlu” statusunu daşıyır. Oğuz kağan bir Tanrı oğlu olduğu üçün onun övladları da Tanrının nəslə, yəni nəvə-nəticələri hesab olunurlar. Beləliklə, “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında təsvir olunan yaradılış prosesi Tanrıdan başlanmaqla tam bir teoqonik sistemdir (12).

Aşağıdakı qeydlər dastanın ruhunun birbaşa Allahçılığa uyğun köklənildiyini göstərir: “Oğuz uşaqlığında və böyümə çağında, yetkin oluncaya qədər daim Tanrını anıb, ona şükür edərdi. Hər fürsətdə, istər yuxuda, istər oyanıq halda, o, yaradıcı Tanrını mütləq yada salardı. Ona Tanrının nurlu feyzi yetişdi. Hər cür bacarıq və hünərdə, ox atmaqda, nizə tullamaqda, qılınc çalmaqda və bilgi sahəsində ələmə örnək olacaq şəkildə nümunə göstərdi” (10, 17).

Gətirilən örnəkdə Allahçılığın məntiqinə uyğun olaraq insanın bütün qabiliyyətinin yaradıcısı Allahdır, hər şey onun əlindədir, alın yazısı qaçılmazdır. Tanrıçılıq zamanından danışan dastanın Oğuzu “müsəlman etməsi” təbiidir ki, məntiqə sığmır.

Oğuzun atasının kafir olaraq təqdimi də bu qəbildəndir: “Atası kafir Qara xan bu vaxt bir toy düzənlədi” (10, 17).

Qara xanın Oğuzun öncəki iki qadınından əhvalatı soruşarkən onların: “Oğuz bizi bir Tanrıya inanıb, ona ibadətə dəvət etdi. Biz belə bir Tanrı tanımayırıq dedik” (10, 18) – deməsi yuxarıdakı qənaəti anlamağa imkan verir.

F.Bayat “Oğuz Kağan” dastanından çıxardığı qənaətlə Oğuzun toy verib Tanrının onu dünyanın dörd tərəfinə kağan göndərdiyini yazır (2, 13). Heç bir rəsmi tarixi sənəddə türk hökmdarı Tanrı oğlu adlandırılmır, əksinə, Tanrının təyin etdiyi kağan adlandırılır. Tarixi sənədlərdən və əski türk yazılarından məlum olur ki, el yaratmaq hökmdarın Tanrı borcu kimi təqdim olunur. Eyni ideya dastan əənəsində Oğuzun dünyanın dörd tərəfini tutduqdan sonra “Göy Tanrıya mən borcumu ödədim” deməsi ilə təsdiqlənir. El yaratmaq, böyük dövlət qurmaq ideyası sistemli şəkildə mədəniyyətin bütün qatlarında – dastançılıqda, tarixi rəvayətlərdə, epitafik yazılarda, hökmdar mənqəbələrində və s. özünü göstərir. Bu ideyanın mərkəzində Tanrı missiyasını yerinə yetirən (dastanlarda Tanrı oğlu) qəhrəman obrazı durur (2, 12).

Dastanda Oğuzun doğularkən gözlərinin ala, üzünün göy, ağızının qırmızı olması mahiyyətə Tanrılığının təsdiqi kimi təqdim olunur, bunun təbiətdəkilərin mahiyyətini də ifadə etdiyi anlaşılır.

Oğuzun Tanrısallığının sonradan İslam Allahçılığı kontekstində təqdim olunmasına baxmayaraq bütün davranışlarının mayası (qəhrəmanlığı, el yaratması) ilkin mifoloji düşüncədən gəlir.

“Oğuz Kağan” dastanında yaradılış. “Oğuz Kağan” dastanında yaradılış Əcdadın dünya, həyat, insanla bağlı ilkin, özünəməxsus duyumunu qoruyub saxlayır. Ə.Əsgər “Oğuznamə”ni “etnik kimlik şüurunun ifadəsi”, “əcdadlar haqqında dastan” kimi səciyələndirir (5, 53).

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri yaradı, bir oğlu oldu (2, 124).

Burada diqqəti cəlb edən Oğuz kağanın doğulmasının Ay kağanın gözü ilə bağlı olmasıdır. S. Rzasoy yazır: “Oğuz kağanı anası Ay kağan dünyaya gətirir. Burada tədqiqatçıların indiyə qədər diqqət vermədikləri orijinal doğuluş mifologemi – “gözdən doğulma” müşahidə olunur. Həmin mifologemin indiyə qədər öyrənilməməsi mətni orijinaldan tərcümə edən mütəxəssisləri də doğuluşu bildirən sözün dilimizdəki evkivalenti kimi fərqli sözlərdən istifadə etməyə sövq etmişdir. Belə ki, F.Bayat öz verdiyi mətndəki “Ay kağan nunq gözü yarıb butadı” (2, 110) ifadəsini “Ay kağanın gözləri yaradı” şəklində (2, 124), K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu verdikləri mətndə “Ay kağannun gözü yarıb bodadı” ifadəsini “Ay kağanın gözü parladı” şəklində (8, 10) çevirmişlər. Beləliklə, F.Bayatda Oğuz kağan Ay kağanın “gözlərinin yarılması (yarılması – S.R.)” ilə, K.V.Nərimanoğlugildə “gözlərinin parlaması” ilə doğulur. Hər iki halda Oğuz Kağanın doğulması anası Ay Kağanın gözləri ilə bağlıdır və o, Ay Kağanın gözündən (gözlərindən - ?) doğulur” (9, 92-93).

F.Bayat Ay kağan obrazı haqqında yazır, “kosmoqonik görüşlər sistemində Ay yaradıcı tanrı kimi anılır... Dastanda Ay kağan qadın başlanğıcı kimi təqdim olunur. Ayın kişi başlanğıcı kimi təsəvvür edildiyi mətnlər daha çoxdur... Ay kağanın Oğuzu dünyaya gətirməsi əski möcüzəli doğuluş motivinə (partogenez) uyğun gəlir və Oğuzun bakirə, pak hesab olunan Aydan doğulması onu Tanrı oğlu hesab etməyə imkan verir” (2, 141).

Sonuc. Araşdırma göstərdi ki, mövzu ilə bağlı elmi dövriyyədə olan fikirlər müəyyən mənada bir-biri ilə ziddiyət, ya da az uyğunluq təşkil etsə də, ümumən qənaətlər yeni axtarışlar üçün elmi baxımdan gərəkli ipucu verir. Hər şeydən öncə Tanrıçılıq-Allahçılıq məsələsinə baxışın aydınlaşdırılması zərurəti yaranır. Tanrıçılığın sırf türk ruhu, Əcdadın dünyagörüşü – dünyanı, həyatı, insanı, özünü anlaması baxımından araşdırılması sabahımız üçün ardıcıl sistemli qənaətlərə gəlinməsinə səbəb olar. “Sırf türk ruhu” baxımından dedikdə, burada Əcdadın zamanındakı ölçünün aydın duyulması, görülməsi, bunun araşdırma üçün əsas istiqamətə çevrilməsi nəzərdə tutulur. Məhz Tanrıçılığa geniş ölçüdə yanaşma – Əcdadın fitrətən mənalı saydığı, obrazlaşdırdığı hər şeyə tanrısal yanaşmasını şərtləndirib. Burada mənalandırma o dərəcədə yüksək, bənzərsiz, ruhlu, ulusal əsasa dayanır ki, Türkün xarakterinin aşkarlanması ilə dərkətmə, özünüifadə etmə, habelə, başlıcası, ənənənin yaranması baş verir. Ulusal dərkətmənin özülündə fərdi dərk

ketmə dayanır; Tanrısal tapınma fərdi dayanıqlığın ifadəsi olur. İctimai (sosial) davranışların (Oğuzun ətrafında başlanan birlik) özülü möhkəmləndikcə mifoloji şüurun gerçəkliyə etkisi (təsiri) yeni yaradıcı variasiyalarda özünü göstərir, mahiyyətcə biryerdəlikdən birliyə kimi olan yol Tanrıçılıq görüşləri ilə ardıcıl tənzimlənir. Bu, özünü Əcdadın mifoloji duyum ölçüsündə dövlətçilik (birləşdirici) təfəkkürünün yaranmasına yön verir, gerçəkliyə çevrilmə, ardıcıl gerçəkləşmə mərhələlərini yaradır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abid Ə. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi. Bakı. Elm və təhsil. 2016.
2. Bayat, F. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz kağan" dastanı. Bakı: Sabah, 1993. 194 s.
3. Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı, Elm və təhsil, 2020, 180 səh.
4. Qafarov R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası)/ Fil.elm.dok.al.dər.al.üç.təq.ed.dis. atoreferatı. Bakı, 2010, 59 s.
5. Əsgər, Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013. 340 s.
6. Cəfərov N. Türk tanrıçılığının ilk qaynağı və ya "Oğuz kağan"ın poetikası. Ədəbiyyat qəzeti.- 2023.- 14 oktyabr, №39.- S.10-11.
www.anl.az/down/meqale/edebiyat/2023/oktyabr/871068.htm
7. Osmanlı İ. "Oğuz kağan" dastanı: araşdırmalar nə deyir? Xalq Cəbhəsi.- 2016.- 6 fevral.- S.14.
www.anl.az/down/meqale/xalqcebhesi/2016/fevral/476149.htm
8. Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1993. 94 s.
9. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.
10. Rəşidəddin. Oğuznamə. Anadolu Türkcəsindən Azərbaycan dilinə çevirən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblio qrafıyanın tərtibçisi İsmixan Osmanlı. "Azərbaycan Milli Ensiklopediyası" NPB, Bakı, 2003, 108 səh.
11. Salar Baba Xaridari "Oğuznamə". Bakı, 2021, 72 səh. Türkmən dilindən Azərbaycan dilinə çevirən, ön sözün müəllifi və nəşrə hazırlayan: İsmixan Osmanlı.
12. Fərəcova A. "Oğuznamə" eposunun uyğur versiyasında Oğuz Kağan obrazının teoqonik semantikasi
"Oğuznamə" eposunun uyğur versiyasında Oğuz Kağan obrazının teoqonik semantikasi (researchgate.net)
13. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Москва: Наука, 1978, 605 с.



Самир САТТАРОВ

Национальная Академия Наук Азербайджана

e-mail: samir@bk.ru

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6380-0230>

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.4.100>



**СЕРАЯ ШАПШАЛ И ЕГО ВКЛАД В ИЗУЧЕНИЕ
АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ НАРОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:
НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ВЫДАЮЩЕГОСЯ ВОСТОКОВЕДА**

Ключевые слова: Серая Шапшал, тюркология, азербайджанский фольклор, Южный Азербайджан, польское востоковедение, устная народная литература, жанровая типология, баяты, герайлы, теснифы, лексикография.

**SERAYA ŞAPŞAL VƏ ONUN AZƏRBAYCAN XALQ ƏDƏBIYYATININ
ÖYRƏNİLMƏSİNƏ TÖHFƏSİ: GÖRKƏMLİ ŞƏRQŞÜNASIN ELMI IRSI
XÜLASƏ**

Bu məqalədə görkəmli Polşa şərqşünası və karaim əsilli türkoloq Seray Markoviç Şapşalın (1873–1961) elmi irsi araşdırılır. Onun "Fars Azərbaycanı Türklərinin Xalq Ədəbiyyatını Yenidən Yaratmaq Cəhdləri" (Krakov, 1935) adlı mühüm əsərinin təhlilinə əsaslanan bu məqalədə onun 20-ci əsrin birinci yarısında Avropa Azərbaycanşünaslığının inkişafındakı rolu araşdırılır. Bu məqalədə Şapşalın geniş coğrafi ərazidə Cənubi Azərbaycanda Azərbaycan folklorunun sistemli sahə tədqiqatı aparması ilə yanaşı, Qərbi Avropa tədqiqatlarında Azərbaycan xalq poeziyasının ilk janrtipoloji təhlilini də apardığı göstərilir. Əsərin mənbəşünaslıq əhəmiyyətinə, orijinal leksikoqrafik aparatına - Azərbaycan-Polşa-Alman lüğətinə - eləcə də Şapşalın Polşa şərqşünaslığı tarixindəki yerinə və regional xalq ənənəsi ilə Avropa akademik diskursu arasında vasitəçi roluna xüsusi diqqət yetirilir.

Açar sözlər: Qrey Şapşal, Türkologiya, Azərbaycan folkloru, Cənubi Azərbaycan, Polşa şərqşünaslığı, şifahi xalq ədəbiyyatı, janr tipologiyası, bayatılar, gəraylı, təsniflər, leksikoqrafiya.

**SERAYA SHAPSHAL AND HIS CONTRIBUTION TO THE STUDY
OF AZERBAIJANI FOLK LITERATURE: THE SCIENTIFIC HERITAGE
OF AN OUTSTANDING ORIENTALIST
SUMMARY**

This article examines the scholarly legacy of Serai Markovich Shapshal (1873–1961), a distinguished Polish orientalist and Turkologist of Karaite descent. Based on an analysis of his seminal work, "Attempts to Recreate the Folk Literature of the Turks of Persian Azerbaijan" (Krakow, 1935), this article examines his role in the development of European Azerbaijani studies in the first half of the 20th century. It demonstrates that Shapshal not only conducted a systematic fieldwork recording of Azerbaijani folklore in Southern Azerbaijan across a broad geographical area but also undertook the first genre-typological analysis of Azerbaijani folk poetry in Western European scholarship. Particular attention is given to the source study significance of the work, its original lexicographic apparatus—an Azerbaijani-Polish-German dictionary—as well as Shapshal's place in the history of Polish Oriental studies and his role as a mediator between regional folk tradition and European academic discourse.

Keywords: Gray Shapshal, Turkology, Azerbaijani folklore, Southern Azerbaijan, Polish Oriental studies, oral folk literature, genre typology, bayatis, gerayli, tesnifs, lexicography.

История изучения азербайджанской народной литературы в Европе насчитывает несколько этапов, каждый из которых определялся как интеллектуальными запросами эпохи, так и конкретными учёными, придавшими исследовательскому процессу системный характер. На рубеже XIX–XX веков европейская тюркология переживала период активного собирания и первичной классификации фольклорных материалов тюркских народов.[3, р. 45–67] Этот процесс разворачивался в широком контексте позитивистского интереса к «живой» народной словесности — интереса, стимулированного романтической традицией и кристаллизовавшегося в деятельности таких институтов, как Польская академия знаний, Венское востоковедное общество и многочисленные университетские кафедры ориенталистики.

В рамках этого процесса особое место занимает деятельность польских учёных-востоковедов, чей вклад в науку долгое время оставался недооценённым в широкой академической среде. Польская тюркология, сложившаяся на пересечении нескольких традиций — немецкой, французской и русской ориенталистики, — выработала самобытный исследовательский стиль, сочетавший текстологическую строгость с глубоким этнографическим интересом.[10] Именно в этой среде формировался научный облик Серая Марковича Шапшала.

Центральной фигурой данного этапа по праву считается Серая Шапшал — учёный, чья биография сама по себе представляет исключительный интерес. Выходец из среды крымских караимов, носитель нескольких тюркских языков, религиозный лидер и одновременно академический исследователь, он занимал уникальное положение на пересечении культур и научных традиций. Именно эта укоренённость в живой тюркской среде определила качественное отличие его трудов от работ учёных, изучавших тюркские языки исключительно по письменным источникам.

Целью настоящей статьи является комплексный анализ научного наследия Шапшала в области азербайджанистики — прежде всего его фундаментального труда 1935 года, — а также определение его места в истории европейского востоковедения, польской тюркологии и мировой фольклористики. Задачами исследования служат: реконструкция биографического и институционального контекста деятельности учёного; анализ состава, методологии и научного значения его главного труда; оценка лексикографического вклада; выявление долгосрочного влияния на развитие азербайджанистики.

Актуальность темы обусловлена двумя обстоятельствами. Во-первых, в последние десятилетия наблюдается устойчивый рост интереса к истории ориенталистики и к судьбам её «малых традиций» — национальных школ, чей вклад в мировую науку нередко растворялся в тени крупнейших центров. Во-вторых, наследие Шапшала по-прежнему остаётся частично неопубликованным или малоизвестным, что делает его изучение насущной научной задачей.

Серая Маркович Шапшал родился в 1873 году в Бахчисарае — историческом центре крымского татарского и одновременно крымскокараимского мира. [4, S. 11–28] Бахчисарай был городом, где пересекались несколько языковых и культурных пространств: тюркское, еврейско-средиземноморское и русско-имперское. Это многоязычное окружение с детства формировало у Шапшала исключительно острое языковое чутьё и способность к удержанию нескольких культурных перспектив одновременно.

Крымские (и шире — тюркоязычные) караимы являлись особой этно-религиозной общиной, исповедовавшей форму иудаизма, отвергающую раввинистическую традицию, однако говорившей и писавшей на тюркском языке. Принадлежность к этой общине означала органичное владение тюркским языком как родным — что принципиально отличало Шапшала от большинства европейских тюркологов его поколения, приходивших к тюркским языкам через классическое востоковедное образование.

Научное образование Шапшал получил в Санкт-Петербургском университете, в то время одном из ведущих центров ориенталистики в Российской империи. [7, с. 5–22] Здесь он изучал тюркские языки, персидский, арабский и историю Востока. Петербургская школа востоковедения оказала на него значительное влияние: именно здесь он усвоил ту текстологическую строгость и внимание к первоисточнику, которые столь явственно ощущаются в его позднейших работах.

После установления независимой Польши Шапшал связал свою деятельность с польской академической средой, прежде всего с Польской академией знаний (*Polska Akademia Umiejętności*) в Кракове — старейшим польским научным учреждением, основанным ещё в 1872 году. Именно под эгидой ПАУ был в 1935 году опубликован его главный труд. [9] В разное время Шапшал также сотрудничал с Виленским университетом (*Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie*), что вписывало его деятельность в широкий контекст культурной жизни Второй Польской республики. [1, S. 234–241]

Параллельно с академической деятельностью Шапшал занимал пост хахама — высшего религиозного и духовного руководителя — крымских и галицийских («трокских») караимов. Это положение обеспечивало ему уникальный доступ к источникам: как религиозный лидер он пользовался доверием различных тюркских общин, что открывало двери, закрытые для внешнего наблюдателя. Вместе с тем двойная роль создавала определённую интеллектуальную и личную напряжённость: религиозный авторитет и академический исследователь — социальные роли, предполагающие разные отношения к традиции и к объективности. [4, S. 12–14]

Научная карьера Шапшала охватила период колоссальных исторических потрясений — Первую мировую войну, революцию в России, становление независимой Польши, Вторую мировую войну и послевоенную совет-

скую реальность (в которой он оказался после 1940 года, когда Литва была включена в состав СССР). Эта биография — траектория человека, перемещавшегося между империями и режимами, — сама по себе является свидетельством эпохи и определяла как тематику, так и условия его научной работы.

Ключевым опытом, определившим научный облик Шапшала-азербайджаниста, стали его полевые поездки в Южный Азербайджан — регион, исторически входивший в состав Персии (Иран). Точные даты и маршруты всех экспедиций не всегда поддаются точной реконструкции по имеющимся источникам, однако несомненно, что он лично посетил Тебриз, Урмию, Марагу, Ардебиль, Сераб, Джульфу, Миян, Зенджан и многие окрестные сёла.[9] Этот географический охват исключителен: он свидетельствует о системном, а не случайном характере собирательской работы — учёный явно стремился охватить весь ареал бытования азербайджанского языка на территории Иранского Азербайджана, а не ограничиться столичным Тебризом.

Работа в полевых условиях предполагала не только запись текстов, но и непосредственное общение с носителями традиции — сказителями, певцами, рассказчиками, — что требовало глубокого знания языка и культуры, а также умения завоёвывать доверие информантов. В этом отношении Шапшал обладал неоспоримыми преимуществами перед большинством своих коллег-европейцев.

В 1935 году в Кракове в издании Польской академии знаний был опубликован фундаментальный труд Шапшала «[Пробы воссоздания народной литературы тюрков Персидского Азербайджана].[9] Само название уже свидетельствует об энциклопедическом замысле: книга включала оригинальные тексты на азербайджанском языке, их переводы на польский язык, вводные аналитические очерки и оригинальный трёхязычный словарь. Такая многоуровневая структура делала труд доступным сразу для нескольких категорий читателей: специалистов-тюркологов, фольклористов, историков и образованных читателей, интересовавшихся Востоком.

Труд стал итогом многолетней полевой работы учёного и представил европейскому читателю систематизированный корпус азербайджанского фольклора — один из первых в своём роде в западноевропейской науке. Важно подчеркнуть, что к 1935 году публикации подобного рода на западных языках были крайне редки: основной массив академических работ об азербайджанском фольклоре существовал на русском языке и был практически недоступен для германоязычной и франкоязычной аудитории.[1, S. 235]

Фольклорные материалы, включённые в издание, отличаются исключительным географическим охватом. Тексты были записаны в Тебризе — крупнейшем городе Иранского Азербайджана и его исторической столице; в Урмии, расположенной на западе региона и отличавшейся смешанным этническим составом населения; в Мараге — одном из древнейших городов края,

хранившем богатые культурные традиции; в Ардебиле — священном для многих тюркских народов городе, родине сефевидской династии; в Серабе, Джульфе, Мияне, Зенджане и в многочисленных окрестных сёлах.

Столь значительный географический охват принципиально важен с научной точки зрения: он позволял фиксировать региональные различия в фольклорной традиции, диалектные вариации языка, локальные жанровые предпочтения. Тем самым Шапшал охватил практически весь ареал расселения азербайджаноязычного населения Иранского Азербайджана, представив читателю не локальный, а панорамный и репрезентативный срез народной культуры.

В жанровом отношении собранный и опубликованный материал отличается не меньшим богатством. Издание включает: прозаические жанры — сказки (народные повествования с разветвлённым сюжетом, нередко включающие элементы волшебного и бытового), притчи (дидактические краткие нарративы, восходящие как к местной, так и к общеисламской традиции); малые жанры — загадки, пословицы, народные приметы; лирические и песенные жанры — теснифы, герайлы, баяты, дюбба; а также тексты эротического характера как особый функциональный пласт народной лирики.[2] [5]

Подобный охват свидетельствует о строгой академической методологии, основанной на принципе научной полноты. Шапшал целенаправленно фиксировал все функциональные пласты фольклора — от дидактического и обрядового до карнавального и эротического, — не ограничиваясь «удобными» образцами. Такой подход разительно контрастирует с практикой многих его современников, создававших «очищенные» сборники народной словесности для широкой аудитории.

Принципиально важным является то, что Серая Шапшал не ограничился публикацией текстов — он предпринял их систематический жанровотипологический анализ. Это решение имело для европейской науки значение, трудно переоценимое: без аналитического введения иностранный читатель был бы лишён возможности понять, как те или иные тексты функционировали в народном быту, каким формальным критериям отвечали, как соотносились между собой. Шапшал выступил не только как собиратель, но и как интерпретатор — первый систематический интерпретатор азербайджанской народной поэзии для европейской аудитории. [4, S. 20–22]

Его аналитический подход сочетал внимание к формальным признакам жанра (метрике, строфике, схеме рифмовки) с интересом к функциональному контексту бытования — ситуациям исполнения, социальным ролям участников, связи с обрядом или повседневным бытом. Такое сочетание формального и функционального анализа предвосхищало методологические дискуссии, которые развернулись в фольклористике значительно позже.

Теснифы — жанр лирической песни, занимающий особое место в азербайджанской музыкально-поэтической традиции. Тяготея к городской и по-

лугородской культуре, тесниф нередко отличается изысканным стихосложением, богатой образной системой и высокой лирической интенсивностью. [6, s.112–135] Шапшал обращает особое внимание на интонационную и ритмическую специфику этого жанра, на его связь с исполнительской традицией — теснифы создавались в расчёте на вокальное исполнение и потому несли в себе музыкальную структуру. Учёный также отмечает лирический субъект тесниф — нередко женский, что являлось характерной чертой городской лирики.

Герайлы представляют собой строфическую форму народной лирики, характеризующуюся устойчивой схемой рифмовки и силлабическим ритмом. Это один из наиболее распространённых и формально устойчивых жанров азербайджанской ашугской поэзии: его структура предполагает определённое чередование строф с рефреном, восходящее к глубокой тюркской традиции. [6, S. 78–95] Шапшал анализирует структурные особенности герайлы в сравнении с родственными формами турецкой и туркменской лирики, тем самым вписывая азербайджанский жанр в широкую тюркскую типологию. Этот сравнительно-типологический аспект делает его анализ ценным не только для азербайджанистики, но и для тюркологии в целом.

Баяты — одна из наиболее распространённых и, по всей видимости, древнейших форм азербайджанской народной лирики. Представляя собой четырёхстрочное стихотворение (обычно с характерной схемой рифмовки *aaba* или *abab*), баяты отличается афористической сжатостью и многозначностью, охватывая широкий спектр тематики — от любовной лирики и философских размышлений о судьбе до социальной сатиры и элегии. [2, с. 134–159]; [5, с. 88–102] Шапшал особо подчёркивает афористическую природу этого жанра и его важную социальную функцию: баяты создавались и исполнялись в самых разных жизненных ситуациях, служа и средством выражения личных чувств, и формой социальной коммуникации, и кодом коллективной памяти. Он также обращает внимание на специфическую технику «загадочного» начала баяты, когда первые строки содержат иносказание или загадку, разгадка которой содержится в заключительных строках.

Дюбба — менее изученный жанр, занимающий пограничное положение между лирикой и речитативом. Характеризуясь особым ритмическим рисунком, дюбба зачастую связана с игровой или состязательной функцией — она могла исполняться в ситуациях поэтического соревнования, на праздниках, в контексте молодёжных собраний. [9] Шапшал обратил внимание на этот жанр в то время, когда он практически не был описан в научной литературе, что придаёт его характеристике особую ценность первого систематического описания. Включение дюббы в число анализируемых жанров свидетельствует о широте научного кругозора учёного и его готовности работать с малоизученным и трудно поддающимся типологизации материалом.

Отдельного внимания заслуживает включение в корпус текстов эротического характера. В академической практике первой половины XX века этот жанр нередко игнорировался или замалчивался по соображениям приличия. Шапшал, следуя принципу научной полноты, последовательно применил его к полному жанровому спектру фольклора.[3, p. 52–54] Тем самым он предвосхитил позицию, которую позднее отстаивала теоретическая фольклористика: народная культура существует в том числе в регистрах, табуированных официальной культурой, и изъятие этих регистров из научного описания неизбежно искажает картину.

Особую научную ценность в составе издания представляет трёхязычный азербайджанско-польско-немецкий словарь – первый подобный лексикографический инструмент в европейской науке.[9] Его структура предполагала расположение лексических единиц азербайджанского языка в алфавитном порядке с указанием польских и немецких эквивалентов, а в необходимых случаях – с подробными семантическими комментариями.

Принципиально важно, что Шапшал не ограничился составлением простого переводного глоссария. Он подробно раскрыл значения и семантические оттенки ряда лексических единиц — слов, не имевших точных эквивалентов в европейских языках, культурно-специфических понятий, обозначений реалий народного быта и поэтической терминологии. Тем самым словарь приобрёл характер толкового, обладая как переводной, так и энциклопедической ценностью.

Словарь фиксировал живой разговорный азербайджанский язык первой трети XX века – не литературный стандарт, а диалектные и разговорные формы, бытовавшие в конкретных регионах Иранского Азербайджана.[5, с. 15–18] Это делает словарь ценнейшим источником для диалектологии: он фиксирует языковое состояние, предшествовавшее советскому периоду языковой стандартизации на севере и современным иранским языковым процессам на юге.

Особую значимость приобретает то обстоятельство, что в словаре отражён южноазербайджанский диалектный ареал — лингвистически отличный от северного (на территории нынешней Азербайджанской Республики) и значительно хуже представленный в академической литературе. По существу, словарь Шапшала по сей день остаётся одним из немногих систематических описаний лексики южноазербайджанских говоров этого периода.

Двойная ориентация словаря на польский и немецкий языки была стратегически значимым решением. Немецкий язык в первой половине XX века оставался главным языком международной науки, особенно в гуманитарных дисциплинах.[1, s.234] Включение немецких эквивалентов делало словарь доступным для широкой европейской аудитории — немецких, австрийских, швейцарских, а также венгерских, чешских и других исследователей, тради-

ционно владевших немецким. Тем самым труд Шапшала выходил за рамки национальной польской науки и обретал подлинно общеевропейское значение.

К моменту публикации книги Шапшала европейская наука располагала весьма ограниченными ресурсами для изучения азербайджанского фольклора. Основной массив систематических источников был сосредоточен в российской и советской академической традиции: труды В. В. Радлова по тюркским языкам[8], публикации Тифлисского кавказского музея — всё это было практически недоступно западноевропейским исследователям из-за языкового барьера и ограниченности научного книгообмена. Труд Шапшала восполнял эту лауну, выступая посредником между региональной фольклорной традицией и западноевропейской наукой.

Важно учитывать и политический контекст: в 1930-е годы Советский Азербайджан переживал период интенсивной советизации культуры, которая влекла за собой неизбежную трансформацию и частичное вытеснение традиционных форм народной словесности. Труд Шапшала фиксировал южноазербайджанскую традицию — ту её часть, которая оставалась вне советского влияния, — тем самым сохраняя для науки срез культуры в её досоветском состоянии.

Шапшал работал в традиции немецкой ориенталистики XIX — начала XX века, предполагавшей сочетание текстологической строгости с этнографической чуткостью. Его методология, однако, выходила за рамки академической «кабинетной» учёности: учёный не полагался на вторичные источники или случайных информантов, а лично и целенаправленно фиксировал тексты от носителей традиции в их естественной среде бытования. По существу, это и есть то, что позднее получило название «полевой фольклористики» и утвердилось в качестве методологического стандарта лишь в середине XX века.[3, р.46–49]

Включение «неудобных» жанров — эротических текстов, народных примет, загадок в их полном виде, — свидетельствует о последовательной приверженности принципу научной полноты, не подчинённому вкусовым или цензурным соображениям. Это делает корпус текстов подлинным, неидеализированным слепком народной культуры — источником, которому можно доверять именно потому, что он не «причёсан» под ожидания просвещённого читателя.

В тот же период в европейской тюркологии публиковались и другие работы, связанные с фольклором тюркских народов. Труды Мехмета Фуата Кёпрюлю по турецкой ашугской поэзии[6], исследования В. В. Радлова по алтайским и казахским нарративам[8] формировали интеллектуальный фон, на котором разворачивалась деятельность Шапшала. На этом фоне его труд выделялся прежде всего географической специфичностью: он был посвящён именно Южному Азербайджану, малоизученному и с трудом поддававшемуся полемому исследованию региону.

Ряд рукописей и исследований Шапшала по азербайджанскому языку и устному народному творчеству был опубликован сравнительно недавно в авторской редакции — факт сам по себе красноречивый: через десятилетия после создания его тексты были признаны достаточно значимыми для публикации. [4, s.26–27] Современные исследователи азербайджанского фольклора, обращаясь к источникам первой половины XX века, неизбежно сталкиваются с трудом 1935 года как одним из наиболее надёжных и систематически организованных корпусов материалов по Южному Азербайджану.

Деятельность Серая Шапшала вышла за рамки одного, пусть и выдающегося, научного труда. Его работа стала одним из фундаментальных оснований, на которых строилась польская тюркология как самостоятельная академическая дисциплина. Польское востоковедение к 1930-м годам располагало такими именами, как Тадеуш Ковальский, Ананиаш Зайончковский [10, s.45–67], позднее — Вацлав Коляс, однако именно Шапшал придал этой традиции выраженную фольклористическую и лексикографическую составляющую применительно к азербайджанскому материалу.

Публикация труда под эгидой Польской академии знаний придавала ему официальный академический статус и обеспечивала его распространение в европейских научных библиотеках и журналах. Это был не частный издательский проект, а институционально санкционированное научное предприятие. Шапшал поддерживал научные контакты с коллегами из разных стран: его работы рецензировались в немецких, французских и венгерских востоковедных журналах. [1, s.238–240] Тем самым он выступил не только как исследователь, но и как «посредник» — человек, включивший азербайджанский фольклор в систему координат европейской гуманитаристики.

После Второй мировой войны, оказавшись в советской Литве, Шапшал продолжал научную работу в изменившихся условиях. Тем не менее его труды сохранились, частично пополнив рукописные фонды литовских архивов и библиотек. Посмертная публикация ряда его работ свидетельствует о том, что польское и литовское востоковедение не утратило интереса к его наследию. Сегодня имя Шапшала упоминается в польских историографических обзорах тюркологии как одно из ключевых имён межвоенного периода. [7, с. 286–287]

Проведённый анализ научного наследия Серая Марковича Шапшала позволяет сформулировать следующие выводы.

Труд «Próby literatury ludowej Turków z Azerbejdżanu perskiego» (1935) является одним из первых и наиболее полных систематических европейских исследований азербайджанской народной литературы. Он сохраняет источниковедческую ценность по сей день — как для изучения жанрового состава и региональной специфики азербайджанского фольклора, так и для диахронических исследований азербайджанского языка в его южных говорах.

Методологическая строгость учёного — сочетание масштабной полевой фиксации текстов, их литературного перевода, жанровой типологии и

лексикографического описания — определяет комплексный и опережающий своё время характер его работы. По существу, Шапшал практиковал полевою фольклористику задолго до того, как этот термин и соответствующие методологические стандарты получили широкое распространение.

Азербайджанско-польско-немецкий словарь, включённый в издание, представляет самостоятельную научную ценность: это уникальный памятник живого южноазербайджанского языка первой трети XX века с элементами толкового словаря, не имеющий аналогов в тогдашней европейской лексикографии.

Деятельность Шапшала сыграла ключевую роль в становлении польской тюркологии применительно к азербайджанскому материалу и в интеграции азербайджанской фольклорной традиции в европейский академический дискурс. Он выступил подлинным посредником между народной традицией и научным сообществом, между региональной культурой и универсальным языком академического знания.

Научное наследие Шапшала заслуживает дальнейшего систематического изучения – как в контексте истории тюркологии и фольклористики, так и в рамках более широкого осмысления роли «малых» национальных школ в познании тюркского мира. Значительный интерес представляет также сопоставление его наблюдений с данными современных полевых исследований азербайджанского фольклора Ирана, которые могли бы выявить как преемственность, так и трансформации в живой традиции на протяжении почти столетия.

Список использованной литературы

1. Abrahamowicz Z. Türkische Literatur in polnischer Übersetzung // *Orientalistische Literaturzeitung*. 1960. Bd. 55. S. 234–241.
2. Əfəndiyev P. *Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı*. Bakı: Maarif, 1981.
3. Dankoff R. Turkic oral traditions and their European reception // *Journal of Turkic Studies*. 1991. Vol. 15. P. 45–67.
4. Grzybowski M. Seraja Szapszał jako turkolog i folklorista // *Rocznik Orientalistyczny*. 1962. Vol. 25. S. 11–28.
5. Гусейнов Г.Н. *Азербайджанская народная литература*. Баку: Элм, 1985.
6. Köprülü M. F. *Türk saz şairleri*. Ankara: Güven Basımevi, 1940.
7. Kononov A. N. *Biobibliografičeskij slovar' otečestvennyh tjurkologov*. Moskva: Nauka, 1974.
8. Радлов В. В. *Образцы народной литературы северных тюркских племён*. Ч. 1–10. СПб., 1866–1907.
9. Szapszał S. M. *Próby literatury ludowej Turków z Azerbejdżanu perskiego, zawierająca teksty, ich tłumaczenia oraz słownik azersko-polsko-niemiecki*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1935.
10. Zajączkowski A. *Orientalistyka polska w latach 1919–1939*. Warszawa: PAN, 1948.

Yeni nəşrlər

Asif HACILI

f.e.d., prof.

Azərbaycan Universiteti

e-mail: asif.hajiyev@au.edu.az

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-9462-511X>



PROFESSOR RAMAZAN QAFARLININ XAOSDAN AHƏNGƏ DOĞRU AXTARIŞLARI: SİNİRGETİK METODUN FOLKLORUMUZA VƏ ƏDƏBİYYATIMIZA SİSTEMLİ TƏTBİQİ

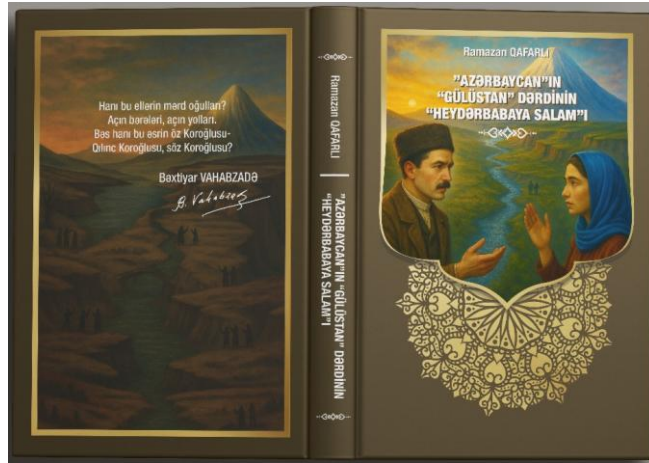


Azərbaycan milli-mənəvi və ictimai mühitində tarix boyu ədəbi proses və filoloji fikir mühüm, deyərdim ki, həlledici rol oynamışdır. Şair və yazıçılar, ədəbiyyatşünas və folklorçuların tədqiqatları bir çox məqamda milli amallara xidmət etmiş, milli kimlik şüurunun ifadəçisi olmuşdur. Bu məqam sovet dövrünün sərt senzura mühitində xüsusilə aktual olmuş, ədiblərimiz sətiraltı yazı manerasına müraciət etmiş və nəticə etibarilə dahi Nəsiminin yalnız “Süleymanın bildiyi quş dilini” yeni məzmununda və poetik formada dirçəltmişlər. Bu yaradıcılıq üsulu ədəbiyyatımızın klassik dövründə sufi şairin vətəndə qərib ruhsal halını aşkarlayır və o, müvafiq mənəvi təkamül mərhələlərindən keçir.

Beləliklə, normativ ictimai mühitə yad olan həqiqi şair üçün əzablı səfər başlayır və o müxtəlif rəmzi mərhələlərdən keçərək tədricən haqq adamı səviyyəsinə yüksəlir. Bu məqam isə şairliyin irfani mənası ilə qovuşur. Müqəddəs kitabımız “Qurani-Kərim”in Şuara surəsində kitab, yazı və şairlik müfəssəl şərh edilir: “Biz ona (Muhamməd-ə) şeir öyrətməmişik. Bu ona lazım da deyil. Onun söylədikləri sadəcə bir öyüddür” - Yəsin, 69. «Bunu özündən uydurmuş o» deyirlər, eləmi? Axı Rəbb-indən haqq olaraq gəlmiş bu Kitab» – Səcdə, 3; “Şairlərə sapmışlar, pərəstişkar adamlar tabe olurlar” – Şuara, 224. “Ancaq başqa şairlər də var, bunlardan deyil onlar. O şairlər ki, iman gətiriblər, saleh işlər görüblər, Allahı tez-tez anıblar, zülm çəkəndən sonra uğur qazanıblar” – Şuara, 227. Quranda Kitab, yazı, qələm özü beləliklə müqəddəsləşir, ilahi müjdəni çatdıran vasitələr kimi sakrallaşır: “And olsun qələmə və yazıya” – Qələm, 1. Bu ilahi hikmətdən aydın olur ki, şeir uydurma deyil, şairlik Allahı tez-tez anan, iman

gətirən, zülm çəkən, saleh işlər görən əməlisaleh insanların işidir, şairin çəkdiyi zülm isə mənəvi, idraki, ruhsal əzabdır, anlamaq dəridir.

Dastanlarda, klassik və müasir poeziyada bu əzablı idrak yolçuluğu, qərib şairin mənəvi axtarışları əsasən sufi mistik təsəvvürlərinə və mənəvi kamilləşmənin şəriət, tərifiqət, həqiqət və mərifətdən ibarət mərhələlərinə uyğun süjet quruluşunu formalaşdırır. Kamilləşmə mərhələləri süjetin mürəkkəbliyindən asılı olaraq, müxtəlif məqamlarla bağlana bilər. Bu məqamlar, əsasən, tövbə (sufi və Haqq aşiqinin günahları üçün əfv



diləyir, məramını qətiləşdirir), bundan sonra ardıcıl olaraq, möminlik məqamının yüksək həddini bildirən, qəribi günahdan, haramdan çəkindirən və mərhələsidir, növbəti məqam zühd – nəfsdən azad olmaq, yaşamaq üçün zərurətdən başqa, dünya nemətlərinə uymamaqdır, digər məqam bütün əvvəlkilər üçün də zəruri olan səbr məqamıdır, səbrin ardınca təvəkkül – ali məqsəd yolunda dözümlü məqamıdır. Bundan sonra riza məqamı, yəni Allahın hökmünə tam mənada tabe olmaq, o cümlədən Allahdan gələn bəlalari, əzabları qəbul edib nəinki razılaşmaq, hətta onları sevinclə, şövqlə qəbul etmək, onlardan zövq almaqdır. Bunun ardınca özünü mütləq şəkildə Allaha təslim etmiş sufi və eləcə də Haqq aşiqi fəna məqamına yaxınlaşır, tərifiqət və həqiqətin sınırında qərarlaşan fəna və bəqa məqamına yaxınlaşır. Bu məqam sufi aşiq və müdrikin artıq öz ərzani varlığından aralanıb, qeyb olaraq, ilahi məqama qovuşduğu mərhələdir, ancaq son deyil, sufünün əbədi olaraq ilahiyə qovuşduğu bəqa billah məqamının ərəfəsidir. Bəqa billah məqamının ardınca son məqam – mərifət mərhələsi gəlir, bu isə artıq ariflik mərtəbəsidir. Sufünün, eləcə də Haqq aşiqinin qeyd olunan məqamları keçib mənəvi kamilliyə ucılması mərhələsində onu xüsusi hallar da müşayiət edir. Sufünün öz səyi, cəhdi ilə keçilən məqamlardan fərqli olaraq, kamilləşmə yolunda qarşılaşdığı bu hallar Allahın mərhəməti, atası hesab olunur. Sufi bu halları Allahın sevgisi kimi qəbul edir, bəzən də xoflanır, belə halda qəlbinə ümid ilgimi gəlir. Bu məqamlar müəyyən mənada təcəllə anlayışını canlandırır, itirilmiş cənnəti xatırladır. Bütün bu əzabkeşlik motivləri, fərdi və ictimai dərdlər folklorumuzda, mifoloji təsəvvürlərdə və eposda əhəmiyyətli yer tutur və bu istiqamətdən də yazılı bədii ədəbiyyata təsir edir.

Klassik ədəbiyyatımıza xas bu motivlər müasir ədəbiyyatımızda da əhəmiyyətli yer tutur. Nizamidən, Füzulidən, Nəsimidən, gələn mənəvi izzət və əzablar, romantizmdə xüsusilə şölələnən fəlsəfi kədər sonrakı dövrlərdə, xüsusən maarifçilikdə və romantizmdə yeni məzmun kəsb etdi. Lakin sovet dövründə hakim yaradıcılıq metodu olan sosialist realizmi dəruni mənəvi-psixoloji axtarışları

ideoloji ehkamlarla, daxilən ziddiyyətli qəhrəmanları isə sinfilik meyarları ilə əvəz etdi. Ədəbiyyatı insan fərdiyyətindən uzaqlaşdıran, ictimai həyatı, sovet əxlaq kodeksini normaya çevirən bu kimi sosioloji meyillər keçən əsrin ortalarından ictimai şüurda və ədəbiyyatda, sənətdə izlənən yeniləşmə prosesi nəticəsində zəiflədi, ədəbiyyat insan fərdiyyətinin, sosial normaların deyil, öz daxilinə yönəlmiş, əfkari-ümumiyyə zidd düşüncəyə sahib azad şəxsiyyətləri və onların insani axtarışlarını, icmaya qarşı olan intibalarını və duyğularını önə çıxardı. Özlüyünü axtaran qəhrəman və cəmiyyətin ictimai-ideoloji meyarları arasında bu konflikt kəskin və ağırlı konfliktə, Rəsul Rzanın “anlamaq dərdi” adlandırdığı konfliktə gətirib çıxardı. Bir qədər sonra bu ziddiyyət mənəvi-psixoloji müstəvini aşaraq geniş mənəvi çarları qazandı, tarixi, milli, mifoloji kontekstdə yeni təzahürünü tapır. Beləliklə, sovet dövrünün ortalarından ədəbi prosesdə şəxsiyyətin fərdi, milli, mənəvi, sosial məzmunlu əzablı daxili axtarışları, anlamaq, qavramaq dərdi mətnlərin alt qatına keçir, sətiraltı qatda aşkarlanır. Bu məqam xalqımızın tarixi boyu izlənən ağırlı fəlsəfi, dini, ictimai, ideoloji, mənəvi məqamları önə çıxardı. Nizaminin “Xosrov və Şirin”ində Xosrovun xarakterində izlənən daxili ziddiyyət, “İsgəndərnamə”dəki ədalət axtarışı, Nəsiminin, Füzulinin lirik qəhrəmanının və personajlarının haqq yolunda əzablı daxili sarsıntıları, Xətayinin şair və hökmdar arasında mənəvi ikiləşməsi klassik ədəbiyyatımızın azad şəxsiyyətləri önə çəkən İntibah təfəkkürünün və poetikasının əlamətləri hesab oluna bilər. Klassik ədəbiyyatımızın mühüm bir mərhələsini səciyyələndirən və sonrakı dövrlərinə istiqamətləndirən, burjua təfəkküründən törəyən Avropa İntibahından fərqləndirən bütün bu xüsusiyyətlər milli ədəbiyyatımızda müəyyən əzabkeşlik anlayışını önə çıxarmış, dini, ictimai, mənəvi, psixoloji, tarixi məzmunlu ədəbi-estetik konsepti – fəlsəfi kədər, dərd, əzab məfhumlarını tarixi poetikamıza daxil etmişdir və bu mühüm konsept müxtəlif ədəbi cərəyanlarda, o cümlədən maarifçilikdə, romantizmdə və bir qədər sonra XX əsrin ikinci yarısından, Hüseyn Cavid, Səməd Vurğun, Məmmədhusəyn Şəhriyar, Səməd Vurğun, Bəxtiyar Vahabzadə yaradıcılığında qərarlaşan ədəbi hərəkatda aşkarlanmışdır.

Lakin qeyd etdiyimiz bu mühüm, həlledici ədəbi-estetik və fəlsəfi-tarixi əhəmiyyətinə baxmayaraq, folklorumuzda və ədəbiyyatımızdakı əzabkeşlik, tarixi dərdlər konsepti bu vaxta qədər xüsusi elmi-filoloji problem kimi bu vaxta qədər məqsədyönlü şəkildə araşdırılmamışdır.

Bu baxımdan, görkəmli alim filologiya elmləri doktoru, professor Ramazan Qafarlımın tarixi dərdlərimizin bədii ədəbiyyatımızda təzahürünə həsr olunmuş “AZƏRBAYCAN”IN “GÜLÜSTAN” DƏRDİNİN “HEYDƏRBABAYA SALAM”I (TARİXİ DƏRDLƏRİMİZ MİFOLOJİ-FOLKLOR İRSİMİZDƏ, NİZAMİ, FÜZULİ, NƏSİMİ, SƏMƏD, BƏXTİYAR VƏ ŞƏHRİYAR POEZİYASINDA – semiotik-sinergetik təhlil) adlı 690 səhifəlik yeni fundamental monoqrafiyasını filologiyamızın və ədəbi-estetik fikrimizin böyük uğuru hesab edirəm.

Monoqrafiyada milli ədəbiyyatımızın müxtəlif dövrlərinin böyük nümayəndələrinin – Nizami Gəncəvi, Məhəmməd Füzuli, İmadəddin Nəsimi, Səməd Vurğun, Məhəmmədhusəyn Şəhriyar və Bəxtiyar Vahabzadənin yaradıcılığı, fəlsəfi düşüncələri və estetik-bədii sistemləri, poetikası tarixi dərdlər konsepti aspektindən folklorşünaslığımızda və ədəbiyyatşünaslığımızda yeni inkişaf edən siner-

getik və semiotik tədqiqat metodologiyası və qeyri-səlis məntiq əsasında tədqiq olunur. Müəllif bu yeni tədqiqat metodlarını klassik və müasir ədəbiyyatımıza sistemli və akademik şəkildə ilk dəfə tətbiq etməklə yanaşı, mövzunun yeniliyini nəzərə alaraq, təhlillərində müəyyən metaforiklikdən də istifadə edir və bununla da sinergetik metodun qavrayışını optimallaşdırmağa nail olur. Belə metaforik elmi konseptlərdən biri – monoqrafiyanın mərkəzində duran "dərdin salam göndərməsi" adlı orijinal metafordur. Bu metafor tədqiqatçıya sinergetik konsepti aydınlaşdırmağa – poetik dərdin xaosdan kosmosa keçid, şairin poetik aktla dünyanı nizam salması kimi yozumunu təqdim etməsinə imkan verir.

Tədqiqatda təhlil üçün seçilmiş müəlliflər və bədii mətnlər uğurlu və optimal, tədqiqat predmetinin mahiyyətini elmi problem, yəni "tarixi dərd" aspektindən şərh etməyə imkan verən kamil əsərlərdir – Səməd Vurğunun "Azərbaycan", Bəxtiyar Vahabzadənin "Gülüstan", Məhəmməd Hüseyin Şəhriyarın "Heydərbabaya salam" əsərləri əsasında milli-tarixi dərdlərin poetik təfsir xüsusiyyətləri və alimin mətndə aşkarladığı varlıq fəlsəfəsi qurulur. Beləliklə, tədqiqatçı araşdırmanın metodoloji əsası olaraq "Üçlü təhlil modeli" – semiotik strukturlaşdırma, sinergetik dinamika və qeyri-səlis məntiqin sintezini təqdim edir. Hesab edirəm ki, bu təhlil modeli mifoloji təsəvvürlərin, folklorumuzun, klassik və müasir ədəbiyyatımızın konseptual məsələlərinin təhlili üçün optimal məzmun daşıyır. Buna görə də haqqında bəhs etdiyimiz monoqrafiyanın milli poeziyamızın tədqiqat aspektlərinin və mətnlərin dərkinin fəlsəfi sərhədlərini genişləndirdiyini deyə bilərik. Beləliklə də, bütövlükdə ədəbiyyatşünaslıqda postmodern və poststrukturalizm təhlil metodlarının tədqiqinin metodoloji dairəsi genişlənilir.

Nəhayət, tədqiqatın fakturasına – araşdırılan materialın mövzu baxımından aktuallığına və optimallığına nəzər salmaq. Professor Ramazan Qafarlının tədqiqatı üçün seçdiyi bədii materialı son dərəcə uğurlu hesab edirəm. Qeyd etmək istərdim ki, kitaba "Sinergetik poetika kontekstində dərdin semiotik sistemi (Ramazan Qafarlının poetik-fəlsəfi kainatına giriş)" adlı sanballı və əhatəli ön söz yazmış görkəmli alim, professor Mahirə Nağıqızı monoqrafiyanın metodoloji, elmi-nəzəri, praktik əhəmiyyətini kifayət qədər dəqiq və hərtərəfli təhlil və şərh etmiş və bununla da oxucunu bu mürəkkəb materialın uyğun qavrayışına hazırlamışdır.

Tədqiqata yüksək qiymət verən professor Mahirə Nağıqızı monoqrafiyanı həm metodoloji, həm nəzəri baxımdan yüksək qiymətləndirir və bununla da tədqiqatın nəzəri-praktik rolu ilə yanaşı tarixi-poetik və metodik əhəmiyyətini təsdiqləyərək, bu sahədə gələcək araşdırmalara işıq salır: "Ramazan Qafarlının "Azərbaycan"ın "Gülüstan" dərdinin "Heydərbabaya salam"ı" monoqrafiyası təkcə elmi əsər deyil, həm də milli-mədəni poeziya tariximizin fəlsəfi arxitekturasını quran möhtəşəm tədqiqatdır. Qürurla demək olar: bu əsər həm milli ədəbiyyatşünaslığın, həm də sinergetik-semiotik poetika araşdırmalarının yeni zirvəsidir".

Səkkiz fəsildən ibarət olan monoqrafiyanın "DƏDƏ QORQUDDAN BƏXTİYARA (Ontoloji poeziya modellərinin şairlik sisteminə tətbiqi)" adlı birinci fəslində Bəxtiyar Vahabzadə poeziyasının ontoloji sinergetik təhlili, "Yalan dünya"da ontoloji xaosla irfani nizamın toqquşması, Zaman – məkan – kimlik üçlüyü, Ontoloji gücün şəkilləri, Bəxtiyarın poetik ontologiyasının sinergetik modeli, Nəsiminin poetik ontologiyasının sinergetik modeli, Vurğunun poetik ontolo-

giyasının sinergetik modeli, Şəhriyarın poetik ontologiyasının sinergetik modeli, poeziyada ontoloji gücün təzahür formaları kimi metodoloji və nəzəri baxımdan aktual problemlər təhlil olunur.

İkinci fəsil fəlsəfi-dini, ədəbi-estetik fikrimizin və tarixi poetikamızın mü-rəkkəb məsələsinə – İRFANİ POEZİYADA SİNERGETİK ELEMENTLƏR VƏ VARLIQDAN HƏQİQƏTƏ DOĞRU POETİK TƏKAMÜL tədqiq olunmuşdur. Müəllif haqlı olaraq bu fəsildə aşılıq anlayışına önəm vermiş və təhlillərini əsasən bu istiqamətdə aparmışdır.

“POETİK ONTOLOJİ GÜCÜN ƏSAS MODELƏRİ” adlı üçüncü fəsil fərqli sinergetik modellərə yönəlmiş və bu anlayışın poetik tipologiyasının açılması və şərhilə səciyyələnilir. Bu baxımdan fəsildəki bölmələrin gələcək tədqiqatlar üçün kifayət qədər material verdiyini söyləyə bilərik: Şəhriyar – daxili kosmosun şairi; Bəxtiyar – Egzistensial enerji nüvəsi; Nəsimi – transsentel ontoloji struktur; Vurğun – tarixi kimlik ontologiyası; poetik vərəqdə yazılmış kosmos.

“DÜNYANI VƏ ZAMANI İÇİNDƏ YERLƏŞDİRƏNLƏR” adlı dördüncü fəsildə tarixi-poetik və fəlsəfi məsələlər nəzərdən keçirilib: Sinergetik kaos və kosmos; Poeziyada kaosun əsas əlamətinin sinergetik təhlili; Klassik Azərbaycan poeziyasında dərd anlayışı; Mifik-tarixi mesajlar sistemində “Dərdin salam”ının poetik təntənəsi; Simvollarla danışan poeziya ; “Azərbaycan” poetik adının semiotik sistemi xüsusi sinergetik və semiotik məfhumlar olaraq təhlil edilərək ümumiləşdirilmişdir.

SALAMIN KOSMOSDAKI XAOSU DAĞITMASI adlı beşinci fəsil Nizami, Füzuli və Bəxtiyar poeziyasında sinergetik, semiotik, fəlsəfi, irfani anlayışlar, “dərd”, “bəla”, “eşq”, “aşiq”, “dərdlilik”, “dərdsizlik” konseptləri şərh edilmiş, altı böyük şairin “eşq”, “bəla/dərd”, “irfan” və “mənlik” konseptləri müqayisəli araşdırılmış, simvolların semiotik və fəlsəfi qatları təhlil edilmiş, ayrılıq-birlik, itki-tapıntı əksliklərinin sinergetik modeli təqdim edilmiş, poetik zaman şərh edilmişdir.

“SƏMƏD VURĞUNUN “AZƏRBAYCAN” ŞEİRİ YENİ TƏHLİL ÜÇBUCAĞINDA” adlı altıncı fəsildə müəllif bu klassik mətni struktur özəllikləri, şeirin quruluşu, funksional semantikasını, folklorizmlər, mifologizmlər və arxetipik simvollar, şeirin semiotik qatı, şeirdə məcazlar, əsas motivlər, qeyri-səlis məntiq, dərəcəli həqiqətlər, sinergetik kaos və kosmos, Azərbaycanın təbiətinin sinergetik obrazları, vahid poetik kainat effektiv böyük xəritə və poetik-fəlsəfi ifadələrin təhlili baxımından müfəssəl təhlil edərək dəyərli nəticələrə gəlmişdir.

“SALAM”IN SİNERGETİK, POETİK-FƏLSƏFİ MƏKANI” adlı yeddinci fəsildə Məhəmməd Hüseyin Şəhriyarın “Heydərbabaya salam” poeması poemanın mifoloji-folklor qatları, mifoloji-folklor obrazları, adət-ənənələr, xüsusilə çərşənbələr, Novruz adətləri, struktur-semantik quruluşu, funksional xüsusiyyətlər, simvollar və işarələr, kodlar, metaforalar, qeyri-səlis məntiq, arxetiplər, sinergetik təhlil və digər yeni aspektlərdən peşəkar təhlil edilmişdir.

“AZƏRBAYCANIN “GÜLÜSTAN” DƏRDİ” adlı sonuncu fəsildə görkəmli şair Bəxtiyar Vahabzadənin “Gülüstan” poeması struktur-semantik, qeyri-səlislik, dinamik sistemlər nəzəriyyəsi baxımından təhlil edilmişdir. Müəllif milli tariximizin faciəli hadisəsinə həsr olunmuş bu əsərdin təhlilində semiotik kodlarla

xaosdan kosmosa sinergetik keçid məkanı, əks işarələrin qarşılaşdırılmasından çıxan nəticələrdən, simvolik işarələr sistemi ilə verilən mesajlardan istifadə etmiş və parçalanmış dövlətin birləşməsi, itmiş ümidlərin qaytarılması, ayrılan torpaqların təzədən birləşməsi yollarının təsəvvürü kimi motivləri şərh etmiş, eyni zamanda sinergetika qanunları ilə təhlildən çıxan nəticələri, şairin üsyanının səbəblərini, Arazın lal axan suları və güllərin solması kədərini, dərđini sinergetik və semiotik prinsiplər əsasında təhlil etmişdir.

Zəhmətkeş, məhsuldar tədqiqatçı olan Ramazan Qafarlının bu yeni monoqrafiyasında böyük şair, milli ruhlu mütəfəkkir, bir çox filoloqlar yetirmiş sözün əsl mənasında müəllim Bəxtiyar Vahabzadənin yaradıcılığı xüsusi yer tutur. Hesab edirəm ki, bu, təsadüfi deyil və müəllifin ədəbi prosesi dolğun dərk etməsinin məntiqi nəticəsidir. Mənim də müəllimim olmuş Bəxtiyar Vahabzadə yalnız şair, dramaturq, ədəbiyyatşünas deyil, milli məfkurə daşıyıcısı, istiqlal ideoloqu idi. Onun belə geniş baxışı Bəxtiyar müəllimin tarixi prosesi mənəvi, milli, türkçü anlamda qavraması ilə bağlı idi. Bəxtiyar müəllim bizə tədris etdiyi fənləri də millilik aspektində təqdim edirdi, ədəbiyyat, şeir, sənət onun üçün milli varlığı ifadə edən anlayışlar idi və öz həyatını, taleyini də bu amala həsr etmişdi.

Ramazan müəllimin tədqiqatları da böyük şairin milli ruhunun dərinliyini aşkarlayır. Haqqında yazdığım “tarixi dərdlər” konseptinə həsr olunmuş monoqrafiyası ilə yanaşı, Ramazan Qafarovun böyük şair Bəxtiyar Vahabzadə haqqında tədqiqatı da baxış, təhlil və elmi qənaət yeniliyi ilə seçilən dəyərli bir əsərdir. “DÜNYANIN ÖZÜNDƏN KEÇİB ZAMANI İÇİNDƏ YERLƏŞDİRƏN BƏXTİYAR VAHABZADƏ” adlı 644 səhifəlik bu kitab böyük şairimizin xatirəsinə layiq əsərdir. Əminəm ki, hər bir tədqiqat müəllifinin yazdığı mövzuya ilk növbədə mənəvi haqqı olmalıdır. Hesab edirəm ki, Bəxtiyar Vahabzadə yaradıcılığı haqqında ümumən ədəbiyyatımız, söz sənətimiz haqqında bir sıra kitabların, məqalələrin müəllifi olan professor Ramazan Qafarlının belə bir haqqı var. Kitabın uğuru da yalnız elmi məntiqi ilə deyil, ilk növbədə bu mənəvi haqla ölçülür.

Ramazan Qafarlının ünlü şair və alim Bəxtiyar Vahabzadə yaradıcılığına həsr olunmuş yeni monoqrafiyası da müasir humanitar elmlərin – qeyri-səlis məntiqin, semiotikanın və sinergetikanın poetik mətnə tətbiqi baxımından əhəmiyyətli elmi hadisədir. Kitabda Bəxtiyar Vahabzadənin poeziyasında “insan-zaman-məkan” anlayışlarının qarşılıqlı əlaqəsi sinergetik məntiqlə şərh olunur və bu əlaqələrin bədii-estetik səciyyəsi aşkarlanır, onların özlüyündə müstəqil bədii kontinuum, özünəməxsus poetik kontekstə çevrilməsi konkret mətnlərin təhlili əsasında hərtərəfli şərh edilir. Müəllif istifadə etdiyi tədqiqat metodunun yeniliyini nəzərə alaraq, kitabın giriş hissəsində sinergetikanın bir tədqiqat metodu kimi şeir sistemlərinin tədqiqində rolunu, üsullarını, vəzifələrini şərh edir. Müəyyən məqamlarda, sinergetik təhlildə və semiotik şərhə poetik sistemə müəyyən qədər informativ sistem, informasiya ötürücüsü kimi yanaşmanın mümkünlüyünü qeyd edir.

Lakin professor Ramazan Qafarlı şeiriyəti informativ sistemə çevirmir, şeir mətninin estetik, poetik, bədii aspektlərinin mətn yaradıcılığında həlledici rolunu vurğulayır. Kitabda mətn sisteminin mühüm elementləri olan “İnsan və Zaman” konseptləri bədii-estetik, poetik məzmun baxımından şərh edilir və müəllif Bəxtiyar Vahabzadənin bütün yaradıcılığı boyu zamanın fəvqündə olduğunu, tarixi geniş milli kontekstdə qavradığını və əsərlərində əks etdirdiyini təsbitləyir. Bu-

nunla yanaşı, professor Ramazan Qafarlı, şairin poetik qavrayışında yalnız mətn elementi deyil, həm də mətndənkənar anlayış, obyektiv reallıq, lirik mətnin qavrayışında canlanan poetik element, xaosu ahəngə gətirən sinergetik amil kimi təqdim edir. “İnsan və Zaman” münasibətinə sinergetik amil və poetik model kimi yanaşma R.Qafarlı tərəfindən şairin yaradıcılığının müqayisəli təhlili ilə təsbitlənməyə imkan verir. Tədqiqatçı şairin yaradıcılığında əsas konseptlərdən olan zaman və məkanın mahiyyətinə, tənasübünə işarəvi-semiotik və simvolik aspektlərdən də yanaşır, bu səpkidə təhlil müəllifə şairin yaradıcılığında zaman və məkan anlayışlarının, bədii xronotopun bədii, estetik, simvolik, poetik, ritmik, vəzn, janr kontekstində şərhinə imkan verir.

Milli ruhlu şair olan, “Gülüstan” kimi tarixi əhəmiyyətli poema müəllifi Bəxtiyar Vahabzadənin yaradıcılığında zaman və məkanın psixoloji və sosial aspektləri də tədqiqatçı tərəfindən unudulmur. Sinergetik metoddan istifadə edərək, tədqiqatçı “İnsanın iki qorxusu” fəslində zamanın xaotik mahiyyətini və təsirini vurğulayır, “Vaxt, sürət, fikir” üçlüyü əsasında zamanın dərkində isə bədii zamanın ahəngdar poetik ahəngini yaradır, sonda isə insanı, oxucunu və lirik məni əxlaq kateqoriyasına yönəldir, beləliklə, xaosdan sinergetik ahəngə keçidin poetik modelini aşkarlayaraq şərh edir.

Göründüyü kimi, professor Ramazan Qafarlı, bu iki novator və ciddi akademik monoqrafiyasında böyük bir uğura imza atmışdır – dərd konsepti haqqında tarixi poetikamızın, ədəbiyyat tariximizin və folklorumuzun, demək olar ki, bütün mərhələlərini sinergetik və semiotik metodologiyadan istifadə etməklə dərinlən təhlil etmiş, verbal sənətimizə bu miqyasda ilk dəfə tətbiq olunan bu metodların təhlil imkanlarından istifadə edərək, klassik və müasir şeirimizdə yeni məna çalarlarını və poetik, üslubi vasitələri aşkarlamışdır.

Böyük şair, milli ruhlu mütəfəkkir, istiqlal və ana dili mücahidi Bəxtiyar Vahabzadəyə həsr olunmuş monoqrafiyada da ünlü şairimizin yaradıcılığının yeni metodoloji zəmində, müasir tədqiqat üsul və metodları ilə təhlili təqdim olunmuş, şairin yaradıcılığının bu vaxta qədər aşkarlanmamış məna çalarları və bədii özəllikləri təhlil olunub elmi ictimaiyyətə təqdim edilmişdir. Professor Ramazan Qafarlının hər iki monoqrafiyasını ədəbiyyatşünaslığımıza, folklorşünaslığımıza, poetikaya layiqli töhfə hesab edirəm və filologiyamızda yeni cığırılar açacağına əminliyimi bildirirəm.

Alimin bu kitablarında təqdim olunan bütün bu metodologiya, yeni tədqiqat metod və üsulları mifologiya, folklorşünaslıq, ədəbiyyatşünaslıq üzrə gələcək araşdırmalarda geniş istifadə olunacaq, yeni tədqiqatlara yol açacaq. Beləliklə, professor Ramazan Qafarlının haqqında bəhs etdiyim monoqrafik tədqiqatları filoloji fikrimizin böyük uğuru hesab edir və dəyərli alimimizə yeni yaradıcılıq uğurları arzulayıram.



Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr



YARDIMLI FOLKLORU – YARDIMLININ SÖZLÜ TARİXİDİR



2014-cü ildə AMEA Folklor İnstitutunun əməkdaşlarından bir qrupu: filologiya elmlər doktoru, professor Füzuli Bayat və filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Tahir Orucov Yardımlı rayonunun folklor örnəkləri toplamaq üçün həmin rayona folklor ekspedisiyasına göndərildi. Bununla da, qədim tarixə və zəngin folklor nümunələrinə malik olan Yardımlının zəngin folklor nümunələri - əfsanə və rəvayətlərini, nağıllar, dastanlar, bayatılar, atalar sözləri və məsəllər, lətifələr, xalq oyunları, toy adətləri, qaçaqlar haqqında, eləcə də yaxın tarixlə bağlı əhvalatlar və s. toplanılmağa başlandı.

Yardımlı rayonu Azərbaycanın cənub-şərq hissəsində, dağlıq ərazidə yerləşir. Yardımlı rayonu İran İslam Respublikası və Azərbaycan Respublikasının Lerik, Masallı və Cəlilabad rayonları ilə həmsərhəddir. Yardımlının cənubdan Lerik rayonu ilə sərhəddinin uzunluğu 40 km, Şərqdən Masallı rayonu ilə 11 km, Şimal-şərqdən Cəlilabad rayonu ilə isə 20 km-dir. Şimal və Qərbdən qonşu İran İslam Respublikası ilə dövlət sərhəddinin uzunluğu 96 km-dir.

Yardımlı Vərgədüz dairəsi kimi 1921-ci ildən 1930-cu ilədək Lənkəran qəzasının tərkibində olmaqla, Azərbaycan SSR-nin inzibati-iqtisadi ərazisi olmuşdur. 1930-cu ildən 1938-ci ilədək Vərgədüz rayonu kimi qeydə alınmışdır. 1938-ci ildən Yardımlı rayonu kimi Azərbaycan SSR-nin inzibati ərazisi olmaqla 1991-ci ilədək bu tərkibdə qalmışdır.

Yardımlı folkloru qədim və zəngin olması ilə yanaşı, özünəməxsus xüsusiyyətlərə malikdir. Toplama zamanı biz Yardımlıda folklorun bütün janrlarının yayıldığını, ancaq bəzilərinin daha çox işlək olduğunu gördük. İndi təqdim etdiyimiz folklor nümunələrinin hamısı yardımlıların öz dialekt və şivələrində, yəni necə varsa, eləcə də verilib. Cənub bölgəsi üçün spesifik olan məzəli və qəribə əhvalatlar Yardımlıda da özünü göstərir. Yardımlı folkloru müxtəlif mövzulu, məzəli və gülməli əhvalatların və lətifələrin çoxluğu ilə seçilir. Bu məzəli əhvalatların (lətifələrin) tipik qəhrəmanı isə, adətən, hazırcavab kənd adamları, Əliqurban, Həbulla kişi və başqalarıdır.

Bu qəbil məzəli və qəribə əhvalatlar Yardımlıda olduqca çoxdur və onlar, demək olar ki, rayonun əksər kəndlərini əhatə edir. Gülüş doğuran, eyni zamanda düşündürən və əyləndirən bu məzəli əhvalatlar, lətifələr xalq icərisində geniş yayılmış söz sənəti örnəkləridir. Bu məzəli əhvalatlar, lətifələr uzunömrlü olub uzun zaman xalqın yaddaşında qalır. Ümumiyyətlə, belə qəribə əhvalatlar mövzu və ideya baxımından hər zaman xüsusi aktualıq kəsb etmiş, günün nəbzi ilə yaxından döyünən bir janr kimi həmişə işlək vəziyyətdə olmuşdur.

Yardımlı bölgəsi həm də əfsanə və dini rəvayətlərin geniş yayıldığı bir bölgədir. Bu bölgədə dini rəvayətlərin, pirlərin, ocaqların, mənqabələrin də populyar olması xüsusi qeyd edilməlidir. "Peyğəmbərin nəsihəti", "Həzrət Əlinin vəsiyyəti", "Hər kəsin yaxşılığı axirəti üçündür", "Həzrət Əlinin qəbrinin tapılması", "Mir Nəzər ağa", "Mir Əhəd ağa", "Mirağa ağa" və s. folklor örnəkləri bunun bariz nümunələridir.

Bu bölgədən topladığımız "Qaçaq rəvayətləri" ndəki qəhrəmanlar Yardımlıda yaşamış real tarixi şəxsiyyətlərdir. Məsələn, Qaçaq Sadatxan qədim türk epik qəhrəman tipinin yaddaşlarda yaşayan cizgiləri ilə "bəzədilərək" real folklor faktına, folklor qəhrəmanına çevrilmişdir. Məlumdur

ki, belə real tarixi qəhrəmanların hərəkətləri epik qəhrəmanın hərəkətinin təkrarı və ya bənzəri olması ilə dəyər qazanmışdır.

Yardımlıdan toplanmış atalar sözləri və zərbi-məsəllərin əksəriyyəti Azərbaycanın digər bölgələrindən qeydə alınmış pəremik ifadələrlə, demək olar ki, eyniyyət təşkil etsə də, variant səviyyəsində fərqlənən, bəzən sırf lokal xarakterli məzmunu malik olanlara da rast gəlinir. "Dürüstlü ilə ocaqkəndlinin gününə düşübsən", "Gülbağdanın yoldaşdığı sən yoldaşdığından yaxşıdır", "Dəlidən doğru xəbər", "Sizin agsaqqalığınızı kim eliyəcək?" kimi nümunələr məhz belə folklor nümunələrindəndir. Bunlar Yardımlı türklərinin həyata, məişətə dünyaya baxışları, milli dəyərləri, mentaliteti və s. haqqında ən dolğun informasiyalar daşıyır.

Aşıq yaradıcılığı Yardımlı folklorunda funksionallıq baxımından ön mövqedə dayanır. Bununla belə, regionda aşıq yaradıcılığı da az da olsa qalmışdır. Yardımlı aşıqlarının yaradıcılığında məhəbbət və təbiət gözəllikləri motivlərin ön planda olması ilk baxışdan diqqət çəkir. Yardımlı aşığı, konkret olaraq Aşıq Gülağanın və onun yaradıcılığının timsalında təkcə rayonun lokal şəraitində deyil, bütün Azərbaycan ərazisində dərin məhəbbət və hörmətlə qarşılanmışdır. Aşağıda biz Yardımlı rayonunun topladığımız bəzi folklor örnəklərini təqdim edirik.

Tahir ORUCOV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

MİFOLOJİ VƏ DİNİ RƏVAYƏTLƏR

Cinlər haqqında

Cinlər də var. Onnar haqqında deyillər ki, iş görəndə, yerə isdi su atanda "Bissimillah" de. Yoxsa cinnəri yandıra bilərsən, sənə əziyyət verəllər. Ona görə "Bissimillah" deməy lazımdı. Çörəy yeyəndə də, yola düşəndə də "Bissimillah" deyinən. Cinnərin məkanına düşən adam çətin sağalar. Ona görə də möhumata, cinnərə inanmağ lazımdı.

Bizdə burda Molla Alışan vardı, onun yeznəsi vardı, o da mollaıdu. Onun bir oğlu vardı- Qulam Həsənov. Onu tutdular – bir sümbül üsdündə. Nədi-nədi otun arasında bir bığda sümbülü gəlmişdi, onu tutdular.

Uşağ can verirdi, gəldi ona baxdı. Qurannan. Dedi ki, cinnər ona toxunub. Çünki isti su atanda cinnərin padşahın yandırır, onnar da uşağa toxunublar. Ona görə belə olub. Gərək yerə isdi su tökəndə "Bissimillah" deyəsən.

*Söyləyici: Aşıq Gülağa,
doğum tarixi 1934-cü il, təhsili orta, təqaüddü.*

Peyğəmbərin nəsihəti

Həzrəti Peyğəmbər Həzrəti Əli əleyissalamı Yəmənə yola salırdı. Peyğəmbər əleyissalam o vaxd xəlifeydi. Həzrəti Əli də onun ən yaxın əsabələrinnən biri idi, onu iş dalıycan yola salırdı. Dedi:

-Ya Əli, sənə 3 şeyi tövsiyə edirəm.

Dedi:

-Ya Rəsulullah, buyur.

Dedi:

-Birinci, sənə dua etməyi tövsiyə edirəm. Ya Əli, dua etməy qəbul olmağınan yanaşdı. Çox dua elə.

İkinci, sənə zülm etməməyi tövsiyə edirəm. Çünki sən zülm etdiyün adam bütün adamları yaradan Allahın bəndəsidü. Bəlkə sən zülm elədiyün adam sən zülm eləməsəydün, dönüb Allahın yoluynan gedəsüydü?! Zülm elədiyün adam kafir də olsa, Allah ona köməy eliyəcəy. Çünki Allah özü bilir kimi cəzalandırmağ lazımdu, kimi yox.

Üçüncüsü, Allah-taala deyib ki, mən dörd şeyi dörd şeyin arasında gizlətmışəm. Birincisi, mən öz razılığımı ibadətdərin arasında gizlətmışəm. Elə isə heç bir ibadəti kiçik saymıyın. Ata övladdarınnan heç nə isdəmir. Ata isdiyir ki, övladdarı tərbiyəli, əxlaqlı bir insan olsun. Heç kəs atıya deməsin ki, sən zülm övladın belə bir qabiliyyətsizdiy elədü. Bir də ki, hər kəs atasını görəndə ona minnətdarlığımı bildirsın.

Allah buyurur ki, mən öz dosdarımı bəndələrimin arasında gizlətmışəm. Elə isə heç bir bəndiyə yuxarıdan aşağı, yəni aşağı göznən baxmıyın. Əyər ucalmağ isdiyirsənsə, özünü başaşağı apar. Ola bilər ki, sən zülm həqarətnən baxdığın bəndə mənim dosdum olar. Bəlkə o, ürəyində gözəl bir insandı, elə sən zülmən də gözəldü. Bəndələri kiçik saymıyın.

*Söyləyici: Mirzənal Xurşudov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

Həzrət Əlinin vəsiyyəti

Həzrət Əli Əleyhissalam başınnan yara alıb, üç gün yataqda yatdığı müddətdə onun yanına müsəlmannar gəlib-gedərdü. O müsəlmannara bu vəsiyyəti eliyüb. Onun vəsiyyəti çox qısa olub. Həzrət Əli deyib:

-Ey mənim qardaşdarım. Mən sizə bunu tövsiyə eliyirəm, nəsihət eliyirəm ki, həmişə zalınnan düşmən, fəqirənən, məzlumnan dost olun.

*Söyləyici: Mirzənal Xurşudov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

Həzrət Əlinin qəbrinin tapılması

Keşmiş zamannarda şücayyətdi, igid insannarın qəbrin gizdin saxlıyırdılar. Məsələn, Həzrət Əli Əleyhissalamın qəbrinin bəzi rəvayətdərdə 130 ildən, bəzilərdə isə 150 ildən sonra Harun ər-Rəşidin tərəfindən aşkarlandığı qeyd olunur. O təpə ki, ona "Nəcəf" deyillər, o "Nəcəf" təpəsində Harun ər-Rəşid məcid yapırdı, sora ora şəhərə çevrildi, oldu ziyarətqah. Xəlifə Harun-ər Rəşidin dövründə. Onun da möcüzü vardı. Orda ovçular məsgən salmışdılar. Ovçular tulaları buraxdılar ceyran tutmağa, gördülər təpə var. Deməli, tulalar gedib çatır təpənin ətəyinə dayanır, ceyran da gedib təpənin başında dayanır, hamarda. Tulalar da gedib, elə təpənin ortasına çatanda, elə bil özlərinnən diyirirənib düşüllər aşağı.

Deyir:

-Axdarın bu vilayəti, qoca bir adam tapun gətirin bu təpə haqqında məlumat versün. Burda bir möcüzə var. Nətər olur, təpiyə ceyran çıxır, tula çıxır bilmir?

120 yaşdı bir qocanı gətirillər, qocanı dindirirlər. Qoca deyir:

- Şahım,- xəlifəyə deyir- əyər o təpə haqqında və özüm haqqında xətər ol-
muyacağsa, yəni ona və mənə toxumamağa söz verəcəysünüzsə, mən o təpə haq-
qında məlumat verə bilərəm.

Dedi:

- Zamındəsüz, hər ikiüz.

Deyir:

- Mənə babam, babama babsı rəvayət eliyüblər ki, o təpənin başında ağa-
mız Həzrəti- Əli Əleyissalamın qəbri-şərifı yerrəşir.

Elə ki bunu eşidir, Harur-ər Rəşid düşür dizi üsdə, namaz qılır. Və elə or-
da da bütün ətrafının insannarını çağurur ki, gəlün. Memarrar, usdalar gəlir orda
məqbərə tikillər, sora da şəhər salıllar.

*Söyləyici: Mirhəqiqət Həsənov Mirməsih oğlu,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

MƏNKABƏLƏR, PİRLƏR, OCAQLAR, KƏRAMƏT SAHİBLƏRİ

“Pıraşxa” piri –“Yel ocağı” piri

Kətdə (Ostair kəndində-top.) pir var. Ona “Pıraşxa” deyillər. “Yel ocağı”
kimi tanınır. Revmatizmə çox xeyri var. Bu söz “Pir” ,“Şıx”, “Ağa” sözdərinnən
əmələ gəlib. Xalq arasında “Pırşıx” da deyilib. Rəhmətdih 110 yaşdı Hacıbaba ki-
şi deyirdi ki, orda bir seyid dəfn olunubdu.Və burda Xurram addı XV əsrə aid
Münək kəndində bir seyid piri var, onnan bacı-qardaşdır. İndi oxşarığına görə
“bacı” deyillər, “qardaş” deyillər-bilmirəm.

Əslində burda qoca bir şeyx basdırılıb. Onun qəbri ziyarət olunur. Burda
ən çox yel xəstəlikləri, revmatizm malicə olunur. Ordan maddə götürüb bədənə
sürtüllər. Noruz bayramını qonşu kətdər həmişə o pirdə keçirirdilər. Hətta Bakı-
dan, başqa yerdən də gələnlər ora gedib oranı ziyarət etməlidir. Üstündə türbə var
imış. Sora onu götürüblər, ətrafı hasarranıbdı, dəmir hasarnan. O qəbrin də kitabə-
sini üsdünə qoymuyublar. 37-ci ildə gizdədilər. Vaxtı ikən bu türbə 5 m. Hün-
dürrüyündə olubdu, soradan dağıdılbı.

Bu pira (“Pıraşxa” piri-top.) niyyətdər deyilibdi. Ən çox da yel xəsdəli-
yi, revmatizm, oynaqlarının iltihabı olannar gedib orda ən çox 2 sahat, bəzən də
günnərnən yatıllar. Həmin o xəstəlihlər bədənnən rədd olub gedir. Bayramlarda
isə adamlar paltarlarınnan kəsib asıllar ordan-ordakı ağaşdan ki, onların bədənin-
nən xəsdəlihlər yox olub getsinnər. Ordakı ağaşdar cır alçadır, yemişandır, qaraği-
lə də deyillər.

Kənd ağsaqqallarından biri deyirdi ki, (O, 5-6 il bundan əvvəl rəhmətə ge-
dibdi.) 37-ci ildə ocaqlar, pırrər dağıdılanda biz o pirin kitabəsini çıxardıb gizdə-
müşüy. Bizim kəndin əsas piri olan bu pirin 90 yaşı var.

*Söyləyici: Mehdi Həsənov,
doğum tarixi 1954-cü il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Yəhərə qalxan ilan

Bizdə Sırığ kəndində seyiddər var. Onnardan birinin-Məhəmməd ağanın bir qəşəy atı olub. Savet hökuməti gələndə oları cox incidillər. Məsələn, bir NKVD işçisi adam göndərir ki, seyid atını versin. Seyid deyib:

- Əşi, at mənimdi, necə yəni atı verim ona?! Axı mən də insanam. Mənə də at lazımdı.

Nəysə, iki-üç dəfə tələb eliyənnən sora seyid atını verməy qərarına gəlir. Özü də gəlib axırncı dəfə. Köməyçiləri olub, onnara deyib:

- Atı gətürün bura.

Gətürüblər atı. NKVD-nin sədri də bilmirəm erməni olub, yoxsa rus. Nəsə, ayağını qoyub üzəngiyə qaxanda, yəhərin üsdünə bir dənə ilan qalxıb. Bu, olmuş əhvalatdı. Təxminən, 1920-30-cu illərdə olan bir hadisədir.

*Söyləyəyici: Mirqiyas Əsgərov,
döğum tarixi, 1956-cı il, təhsili ali.*

Mir Nəzər ağa

Kəndimizdə Mir Nəzər ağa var, Mirəli ağa var. Oların ulu babalarının coxlu kəramətdəri olub. O dövrdə-Savet hökuməti dövründə təhkimçiliy oleydi. Sav-xoza, kalxoza təhkimçiliy elüyərdilər. Rəfiqə Məmmədova vardu, o ya Astaradandu, ya da Lənkərananıydu. Ama, deyəsən, Ərçivannanıdı, burda təhkimçiydi. O dövrdə işdəmiyəne "tüfeyli" deyərdülər. Hamı işdiyirdi. Bizdə Seyiddər kəndi var-Osnağaran, böyük məhəllədü. O kətdən gələn bir seyid var, gələndə burda seyid var, ora, əmisigilə düşür.

Rəfiqə xanım bunu görür deyir ki:

-A kişi, dəryazun hanı?

Deyir:

- Bala, mən qonağ gedirəm.

Bilmir axı, bu seyüddü. Sadəcə nuranı kişidi, ağ saqqalı var.

Deyür:

-A kişi, get dəryazuyu götür, camahat kimi otuu çal.

Deyir:

- Bala, otur maşına yolunnan get. Hələ sənin maşının yolunnan tərپənsə neynək, mən qəyidaram, dəryazımı götürərəm. Belə deyüb kişi düşüb gedib o Mirxəlilgilə-rəhmətdiyi Mirxəlilgilə gedirmiş.

Rəfiqə Məmmədova maşına minib getməy isdiyüb. Maşın yerinnən tərپəmmiyib. Əlnən itəlüyüblər, maşın yenə xoddammuyub.

Rəfiqə xanım deyüb:

- O kişi kimidi?

Deyüblər:

- Filan kətdəndü- seyüddü.

Qaytarub onu, çağırub gəlib, onnan üzr isdiyib, o yana bu yana. Kişi deyüb:

- Bala, Allah taxsırınnan keçsün.

Qayıdub çıxıb gedüb. Sora oturublar maşına, maşın da xoddanıb, çıxıb gedüblər.

Söyləyici: Qali Əsgərov,

doğum tarixi 1963-cü il, təhsili ali, Urakəran kəndi.

Üzüm novbarı

Mirsultan ağanın babası Seyid Əli Mühəmməd əstəğfurullah, Cəlilabadın “Allahı” olub. Onun qəbü-şərifı burdadı. Onun da babası olub: Seyid Sultanəli. Cəlilabadda məşhur, tanınmış bir kişi olub. Bir kişi Ağanın cəddinə nəzir olub ki, mənim bu üzümümə xətər dəyməsün. Nobarın etmədən ağanın payını aparacağam. Hamı qonşuların üzümləri məhv olub yanıb, bu heş dərman da vurmuyub, gül kimi üzüm yaranıb, məhsul verib. Onnarı yüklüyüb arabıya, gedüb ağanın yanına.

Ağa da oturmuşmuş evdə. Ətrafında da 10-15 adam, söybət eliyillərmiş. Cəlilabaddan gələn təpələrdən gələndə nobar gətirən adamın atının ayağı büdrüyür, at yıxılır. Üsdündəki üzümlər dolu zəmbillər yerə dağılır. Kişi durur üzümləri yığır zəmbilə. At yıxılanda burda ağa evdə birdən ayağını qabağa uzadaraq deyir:

- Ya Allah, zamin ol, ya Həzrət Abbas, zamin ol.

Deyillər:

-Ağa, nə oldu?

Deyir:

- İndi görərsüz.

Kişi üzümləri yığır zəmbilə, bir azdan gəlir ağagilə. Ağaya xəbər çatır. Deyillər:

- Ağa, qonağ gəlüb.

Gətirillər qonağı. Boşaldıllar yükləri. Kişi deyir:

- Ağa, üzümdü, nobarını eləmədən gətirmişəm.

Ağa deyir:

- Yox, sən nobarını eləmişən.

Kişi bağdıyır and içməyə ki,- “Ağa nobarını eləməmişəm. Nobar eləmədən gətirmişəm”.

Ağa deyir:

- Bəs o at yıxılanda, üzüm yerə dağılanda yedüyün gilələr nə idi?

Burda məqsəd nədü? Məsələ o gilələri yeməydə döyül. Söhbət Ağanın hər şeyi bilməsinnən gedir. Kişi yıxılır ağanın ayaqlarına, deyir:

- Ağa, bilməmişəm, qələt eləmişəm, başua dönüm.

Söyləyici: Mirhəqiqət Həsənov Mirməsih oğlu,

doğum tarixi 1939-cu il, təhsili ali, Perimbəl kəndi.

Mircahangir ağa və Qara seyid

Bizdə bir Qara Seyid olub. Əslində seyid döyü. O, bizim bu seyiddərə şəkk eliyüb:

- Nətər olur, mən də seyid, siz də seyid?! Gəlün sınağdan keçirəyün. Kəndin ağası ya sən ol, ya da mən olum.

O Qara Seyid də bu kətdən olub, bu kəndin adamıdu. İndi qonşu rayonda-Cəlilabadda olub. Gözdüyüllər, axşam qoyun sürüsü gəlib. Qara Seyid deyüb ki:

- Ağa möcüzüyü göstər. Ağanın adı Mircahangir ağa olub.

Deyir:

- Yox, mənim babam həmişə fürsəti düşməyə verüb. Birinci sən möcüzüyü göstər.

Oların hər ikisinin əlində çubuğ olub. Gəlib qoyun keçəndə o Qara Seyid deyüb:

- Allahun əmriylə canuyu təslim elə.

Ancağ qoyunun biri keçüb, ikisi keçüb, üçü keçüb, qoyunnara heç nə olmuyub.

İndi nöbə çatıb ağıya. Heyvan yaxınlaşanda işarə eliyib. Qoyun uzanıb, güclə kəsüblər. İkincisi də elə. Üçüncünü də kəsənnən sora, Qara Seyid yoxa çıxıb. Nə qədər axtarıblarsa, tapılmıyıb. Burdan yoxa çıxıb.

*Söyləyici: Mirhəqiqət Həsənov Mirməsih oğlu,
doğum tarixi 1939-cu il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

Buzdan tonqal

Seyid Mircahangir ağa Lənkəranda olanda gedib ora. Orda onu qəbul eləmillər. Deyillər ki, bizim öz ağamız var.

Deyir:

- Yaxşı, mən bir söz demirəm.

Qarrı qış günüymüş. Seyid Mircahangir ağa gəlir dənizin qırağına. Orda buzdar olur. Buzdarı yığır ora, ocağ qalır buzdan. Yanır. Səhər-səhər sübdən camahat çıxıb görür ki, ağa dənizin qırağında buzdarı yandırır.

Camahat gedir kəndin ağasının evinə ki, sən ona neynəmişən ki, ağa dənizin qırağında buzdarı yandırır?

Deyir ki:

-Heç nə.

Camahat onnan sora bu ağanı qəbul eliyir, ona hörmət eləməyə başladılar.

*Söyləyici: Mirsiyasət Fəttayev,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

ƏFSANƏLƏR

Qız qalası su çəkilməsi

Bizim Alar kəndində Qız qalası var. Orda bir qıznan bir oğlan sevişir. Qız oğlana deyür:

- Çaydan qalanın içinə su çəksən, sənə gedəciyəm. Özü də irannı olur qız. Onun içərsi də 300-400 qoyun tutan yerdü. Oğlan başdıyır işə, suyu çəkib gətirir. Az qalıb ki, qutara. Onda qız tez oğlana məytuf yazub ordan çıxıb gedür. Yanı qız qaçır.

Orda belə yazıbmış:

Əzizim Ərdəbilə,
Yol gedir Ərdəbilə.
Məni tutmaq istəsən,
Gəlginən Ərdəbilə.

*Söyləyici: Aşıq Gülağa,
doğum tarixi 1934-cü il, təhsili orta, pensiyaçı, Ostair kəndi.*

Loğmanın cavabı

Bir dəfə Loğmanın tanışdarından biri ona rast gəlir. Loğman da bilirsiniz ki, peyğəmbərliyi dərəcəsinə qədər yüksəlmiş, çox savaddu, elmlü biri idi. O həkim idi. Ama hər sahədə biliyi vardı. Dini elmləri də gözəl bilirdü. Öz dövrünə görə elmlərin bilicisi olub. Quranda “Loğman” surəsi var. Rasd gəlidiyi adam Loğmana deyir:

- Ay Loğman, sənün bir neçə eybün var, mən oları sənə deyəcəyəm.

Loğman deyir:

- Əvvəlcədən sənə təşəkkür eliyirəm sənə ki, mənim eyblərimü mənə deyürsən. Kim mənə eyblərimü desə, o mənim güzgümdü.

Deyir:

- Loğman, sənün burnun əyrüdü, qulağın belədü, nə bilim, belin bir az donqardu. Bədən eyüblərünü sayur.

Loğman gülür, deyir:

- Mən təəcüb elədim, sizə. Mən sevindim ki, siz mənim eybimi deyəcəyünüz. Ama siz Xaliqün eyblərini dedüz, Yaradanun eybini dedüz. Allah məni bu cür yaradub. Mənim xasiyyətdərimdə səhlərim var, mən elə bilirdüm onları mənə deyəcəyünüz. Mən ona sevinirdim. O şeylər ki, siz saydınız, onlar mənim eyblərim deyil, Yaradanın eybləridü. Mənim onları düzəltməyə gücüm çatmaz.

*Söyləyici: Mirzəynal Xurşudov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

QAÇAQ RƏVAYƏTLƏRİ, EL QƏHRƏMANLARI

Qaçaq Sadatxan

Şura hökuməti gələndə Azərbaycanın hər yerində Zəngəzurda, Qarabağda, Şirvanda, bu zonada (Talış zonasında-top)-qaçaqçılıq hərəkatı başlandı bu Şura hökumətinə qarşı. Onlardan biri də Qaçax Sadatxan idi. Ayıləsi köşdü keşdi o taya, özü də başladı qaçaqçılığa. Bu kətdə, bu dağlarda onun gəzmədiyi yer olmuyub. Hər yerdə də bunun arxası varıdı. Qaçax Həsən varıydı, onnan dosdux eliyirdi.

Bir dəfə bir hadisə olub. Bizdə bayax dedik-“Qızılqaya” addanan yer var. Onun o tərəfində “Nəsimi” deyilən meşəliyi var. Bu çıxıb ağaca, isdirahət eliyir orda, kəndi seyr eliyir, dörd nəfər də cavan oğlan, saldat bunu axtarıllar. Olar gəlib

təsadüfən həmin ağacın dibində əyləşib dincəllər. Yuxarıdan Sadatxan da bulları görür. Saldatdar da uzanıb yuxuluyub yatılar.

Şıqkıltı olanda saldatdardan biri gözünü açıb baxır, Sadatxanı görür. Bunu gören Qaçax Sadatxan ordan birbaşa hoppanır, onların hamısının qolun-qıçın bağlayıb deyür:

- Sizi öldürmürəm. Gedib olara başa salarsuz.

Sora çıxıb gedüb. Saldatdar gedüb zastava rəyisinə bunu deyiblər. Axdarış təzədən başladıyıb.

Axdarışdarın birində onu təqib eliyilər. O gəlib kəndin şərqindəki “ Qızılqaya” nın üsdündəki uçurumun kəlləsində dayanır. Baxır ki, arxıya yol yox, qabağ uçurum, sağ-sol da mühasirə olunub- yol kəsilibdü. Bircə yol qalıb – o da ancağ irəli, uçuruma tullammağdu. Sadatxan ordan tullanır. Onun yapıncısı ona paraşüt kimi köməy eliyüb. Sadatxan düşüb ağaşdarın başına, ancağ ölmüyüb. Birisi güllə atmağ isdiyəndə kamandır qoymuyub.

Deyib ki:

- Bu adama güllə atmağ haramdı. Allah kimi bir varlıqdır.

Sadatxan ordan gəlib düşür ağacın başına, salamat qalır və çıxıb gedir.

*Söyləyici: Mirtacir Xurşudov,
doğum tarixi 1958-ci il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

Qaçax Sadatxanın qardaşını azad etməsi

Qaçax Sadatxanın qardaşını burdakı zastavanın biri girov kimi götürür ki, məcbur olsun bu Qaçax Sadatxanın özü gəlsin zasdaviya. Buna xəbər verillər ki, sənin qardaşını burada girov götürüblər. Sadatxan gəlir kamendaturuya, kamendatnan görüşür. Deyür:

- Uşağı niyə tutmusunuz? Mən Sadatxanam, gəlmişəm. Uşağı buraxın getsün.

Deyüb:

- Səni danışdıracağıq.

Deyüb:

-Əvvəl uşağı buraxın getsin, sora danışdırarsınız. Uşağı buraxıllar gedir. Sadatxanı da aparıb “ zaderjini” otağa salıllar. Bir-iki sahatdan sora kamendant bunu çağırtdırır. Deyir gəl danışağ, ikiliydə. Sadatxan deyir:

- Danışağ.

Söybət əsnasında Sadatxan qalxır əyağa, bunun buşlatın çəkir onun başına, onun silahını da götürür, çıxır karidora. İndi burdan qaçmağ lazımdı. O, çölə çıxan kimi qapıda duran 2 nəfər əsgəri də kəllə-kəlliyə vurur. O, uzağa, bayıra, kəndə qaçmır. Çıxır kamendaturanın banına (evin damına-üstünə). Komendant özünə gəlir, buşlatı başınnan çıxarır, əsgərrər də özünə gəlir. Kamandır tez əmr verir, başladıyıllar kəndi, meşəni axdarmağa. Sadatxan da bandadı. Gecə Sadatxan damın banınnan yavaşca düşür yerə, çıxıb gedir.

*Söyləyici: Mirzeynal Xurşudov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

ZƏRBI-MƏSƏLLƏR

Dürüslü ilə ocaqkəndlinin gününə düşübsən

Bir dəfə bir ocaqkəndi bir dürüsdüyə qonax gəlir. Dürüsdü indi onu qaytarmaq üçün onunnan qayıtmalı olur. Çünkü qonağ tək qayıda bilməzmiş. Ona görə də, dürüsdü ocaqkəndi ilə Ocax kəndinə qədər gəlir, yəni qonağı aparıb ötürür. Bu dəfə Ocaxkəndi görür ki, dürüsdü evinə tək qayıda bilməyəcək, onda bu dəfə ocaqkəndi dürüsdüyə qoşulub onunla birlikdə kəndə qayıdır. Sora təzədən dürüsdü ocaqkəndini evlərinə ötürür. Bir də baxıllar ki, səhər açılıb.

Bu məsəl indi bizim camahat arasında işdədir. Bir adam birini tez-tez uzağa kimi ötürəndə deyillər: “Sən də dürüsdüylə ocaqkəndinin gününə düşübsən.”

*Söyləyici: Mehdi Həsənov,
doğum tarixi 1962, təhsili ali, Ostair kəndi*

Gülbağdanın yoldaşlığı sənin yoldaşlığından yaxşıdır

Müharibə dövrü olur. Gülbağda arvad bir dənə cavan uşağnan-12-13 yaşdı bir uşağnan dəyirmanı gəlillər, o kənddən bu kəndə. Hərəsinin də kürəyində 10 kilo – 20 kilo buğda. Bir də görüllər yoruldu, təpənin başında küləy tutan yerdə oturullar. Arvad da ortayaşdı arvad olur. O dövrdə müharibə, ajdığ, yoxsulluq, filan, bəsməkan. Ona görə də bu arvadın üsdü-başı cırıq-söküymüş. Qılçaları, buduzadı görünürmüş. Bu uşağ baxır, tamahı keçir, başdıyır Gülbağdanın buduna-qıçına əlini sürtməyə. Arvad fikirrəşir ki, uşağdı də, bu neyləyəsidə ki?! Qoy azarın öldürsün, əlin sürtsün. Uşağ əlin sürtür, eliyir. Arvad görür ki, bu bic oğlu bic, deyəsen, yolun azacay. Bir az keçən kimi deyir:

- Bala, bəsdə, dur gedəy.

Durub gedillər.

İndi kişilərin hamısı müharibəyə gedib. Arvaddar da tək evdən çıxmıllar. Başqa bir arvad-Səlmə arvad həmin uşağı götürür deyir ki:

- Bala, bizim də buğdamız var, gəl gedəy, elə mənimmən yoldaşdıg elə.

Nəyəsə gəlillər, unu çəkillər, qayıdıllar, o təpənin üsdündə oturullar. Oğlan yenə gəlir əlini Səlmə arvadın qıçına-buduna sürtəndə arvad çığırır:

- Çək əliyü köpəkoğlu, nağayırısan?!

Oğlan tez əlini çəkib deyir:

- Əşi get o yana, Gülbağdanın yoldaşdıgı, sənin yoldaşdıgınnan yaxşıdır.

İndi bu, bir zərbi-məsəl kimi işdədir.

*Söyləyici: Mirqiyas Əsgərov,
doğum tarixi, 1956-cı il, təhsili ali.*

Özgəyə quyu qazan, özü düşər

Bizim kənddə Abıcan kişi olub. Mehdi məlimin babası olub. Orda da üzüm bağı vardı, savetin. Üzüm bağı da böyüy idi. Fərrux kişi olurdu, dindar. Üzüm-zad isdiyəndə verirmiş.

Fikirrəşir ki, bulağın yanında quyu qazacam, gedib-gələndə düşsün o quyuya. Bəlkə onnan sora 5-6 gün xəstə yata, biz də gedəy o üzümən sərbəs isdifadə eliyək. O bulağ da qəşəy bulağdı, nehrə suyunu da ordan götürürmüşdər.

Bu, gecəynən quyunu qazır, sahat 2-yə kimi. Həmin gün də Fərrux kişi, Allah isdiyir ki, evə gəlmir. Quyunu qazanın da anası götürər səhəngi, su doldurmağa gələndə düşər o quyuya. Gözdüyəllər arvad gəlməz. Evdən gəllilər, görüllər ki, arvad quyuya yıxılıb, qıçı da sınıb. Deyiblər:

- Kim eliyib bını?

Deyiblər:

- Filankəs.

Onda deyiblər ki, özgəyə quyu qazan özü düşər.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Dəliden doğru xəbər

Bizim kənd (Ostair kəndi– top.) 30-cu illərdə həm də represiyaya uğrayıb. Bax bırdə Təhlükəsizdih Komitəsinin sədri olubdu – Seviyan, erməni. Soradan adunu dəyişdiribdü. O, burda çox zülümlər eliyübdü. Bizdə bir dənə də Mustafa olubdu onun adınan “ Mustafa asılan ağac” olubdu. Əyri ağacdu. Deməli, həmin o Mustafa bizdə Vəlişdi deyilən bir kənt var. Bu kəntdə də, Ostair kəndi də o Vəlişdi deyilən kənd də, Avarağ kəndi də həmişə bir-biri ilə xeyirdə, şərdə bir olub, qız alublar, qız verüblər. Bu Mustafanın bacısı orda ərdəymiş. Bayram vaxdı Mustafa heybəsini götürür, doldurur noxudnan, boyammuş yumurtaynan, kəndirən bacısına bayram sovgatı aparır. Yolda bax o ağacın yanında, zastavada bir Mirzəyev varmış- erməni dilmanc. Tərcümə eliyirmiş. Azərbaycan dilinnən rus dilinə. Yəni azərbaycanlılar, nə deyir, nə danışır?

Həmin bu Mirzəyev gəlir, deməli, əsgərrənən Mustafanı tutullar. Soruşullar:

-Hara gedirsən?

Bu da deyir:

-Bacımgilə.

Deyillər:

-Yalan deyirsən.

Bu dilmanc Mirzəyev yalannan tərcümə eliyir ki, İrannan gəlib. Mustafanı asıllar həmin əyri ağacdən. İndi də həmin əyri ağac qalır. Bəlkə də həmin ağacın 150-200 yaşı var. Deməli, Mustafanı asıllar. Ancağ bu Mustafanı elə asıllar ki, əyağı bir balaca yerə dəyirmiş. Boğazını da kəndirən bağlamışmışdar.

Kəntdə də bir ruhi xəstə varmış, Məmmədcan adında. Bu Məmmədcan da odunnan gəlirmüş. Şələ gətirmüş. Görür ki, Mustafa ağaşdan asılıb. Başa düşmüyüb. Qaçə-qaçə gəlib, kəndə girəndə qayıdıb ki:

-Mustafanı gördüm yelləncəy kimi gedirdi: “xırr”, “ xırr”, “xırr”, “ xırr”.

Camahat deyir ki, əşi, bu nəşə görüb. Onnan sora camahat hamsı qaçır o deyilən yerə. Mustafa da kəntdə tanınmış adammış. Gedillər, görüllər ki, Mustafanı asıblar. Ancağ Mustafa orda ölmüyüb. Əyağı yerə dəydiyinnən özünü saxlaya bilib. O ruhi xəsdənin köməyi ilə Mustafa xilas edilib. Mustafa özü isə soralar ölüb. O dəlinin, ruhi xəstənin kəndə belə xeyri dəyib. Ona görə deyillər ki: “dəlidən doğru xəbər”.

*Söyləyici: İsa Siyabov,
doğum tarixi 1963, təhsili ali, Ostair kəndi.*

İriz eşşəyin, fel gəlinin

Əzazil bir qaynənə olar, bir dənə də gəlin. Qaynənə çox zalımıymış. Gəlinə nə yemək versə, gəlin də onu yeyərmiş. Bir gün qaynənə evi şirəliyər, harıyasa gedər. Tabaq, çörək qalar evdə.

Qaynənə qayıdıb gəlib görüb ki, tabağa tərəf iriz (rədd, iz-top.) düşüb. Baxır görür ki, eşşəyün rəddüdü. Qaynənə gedey baxıb görey ki, tabaqda çörəylərin biri yoxdu. Bu qaynənə məsələni başa düşey. Deyir:

- İriz eşşəyündü, fel (hiylə, biclik-top.) gəlünün. Yəni gəlin şirəyə öz əyağının izi düşməsin deyə eşşəyin belinə minib gedüb tabaqdan çörəy götürübdü. Ona görə də deyüb: “İriz eşşəyün, fel gəlünün”.

*Söyləyici: Əliyev Malik.
1963 təvəllüdlü, orta təhsilli, Ostair kəndi.*

Sizin ağsaqqallığınızı kim eliyəcək?

Kətdərin birində bir gəlin komada xamır yoğururmuş. Qədimdə evə koma deyirdilər, tək dirəyin üsdə tikərmişdər. Gücnən sığışarmışdər aylə üzvləri. Xəmir eləməyçün gəlin gəlir un götürməyə. Un da dirəyin o biri üzündə olub, gəlin də dirəyin bu biri üzündə. Gəlin əllərini qoşa aparıb ki, əlləriynən un götürsün. Əlləri qoşalaşır qalır dirəyin o biri üzündə, əlini çəkə bilmir. Bəs nə eliyə, nə eləmiyə? Hamı yığılır. Ama heş kəs bir çarə tapa bilmir. Biri deyir:

- Bizdə yaşı çox olan bir ağsaqqal var, onu çağırın görəy nə məsləhət görəcəy.

Ağsaqqal gəlir, fikirrəşir deyir:

- Burda bunu iki cür eləməy olar. Yolun biri odur ki, ya gəlinin qolları kəsilməli, ya da gərək dirəy kəsilməli ki, gəlinin qolları azad olsun. Dirəy də kəsilsə, koma təbiyi ki, yıxılacaq camahatın üsdünə.

Yerdən deyillər ki:

- Gəlin cavandı, hayıfdı, indidən bunun qollarını kəsmiyəy, elə dirəyi kəsəy birtəhər olsun.

Kəsillər dirəyi, koma aşır camahatın üsdünə tökülür. Biri əzilir, biri “ah-uf” eliyir, ağsakqal da başdıyır ağlamağa. Ağlıkəsənnər deyir ki:

-Ağsaqal, şükür Allaha, ölən yox, itən yox, salamatçılığdı. Sən niyə ağlıyorsan?

Deyir:

- Mən məhəttələm ki, mən ölənnən sora sizin ağsaqqallığınızı kim edəcək?

*Söyləyici: Nazim müəllim,
Urağaran kəndi.*

BAYATILAR

Savalanım buz bağladı,
Yannarın yarpız bağladı.
Məni bir gəlin oxladı,
Yaramı qız bağladı.

Mixək əhdim ləgəndə,
Mixək boynun əgəndə.
Mən sənə nə demişdim?
Xətirinə dəgəndə?

Əzizim mərzə mən,
Bitirmədim dərzə mən.

Bivəfa yar əlinnən,
Hara yazım ərzə mən?

Əzizim natarazı,
Yel vursun, natarazı.
Kişini tez qocaldar,
Arvadın natarazı.

Əzizim nadan qarı,
Köynəyi kətan qarı.
Kişinin belin sındırar,
Axşamnan tez yatan qarı.

*Söyləyici: Aşıq Gülağa,
doğum tarixi 1934-cü il, təhsili orta, təqaüdü.*

TAPMACALAR VƏ RƏVAYƏTLİ BULMACALAR

O nədi ki, əkilməz, biçilməz, yeyilməz. (tük)
Əyri ilan yol gedər. (çay)
O nədi ki, hey yol gedər, yorulmaz. (saat)
O nədi ki, 3 başı var, 10 ayağı. (Sağıcı, inək və buzov)
Aşıq bir şey görübdü,
Dizi belindən yuxarı. (çəyirtgə)

*Söyləyici: Aşıq Gülağa,
doğum tarixi 1934-cü il, təhsili orta, təqaüdü.*

Arvadının qardaşı mənim dayımdır (rəvayətli tapmaca)

Bir qadın, bir qız yol gedirmişdər, hansısa rayona, hansısa kəndə gedirmişdər. Daldan bir dənə atdı gəlir. Deyir:

- İküzdən biriüzü təryimə götürə bilərəm, hansınız minirsünüz?.

Qız deyür:

- Mən minirəm.

Bu qız atdanır, minir bu kişinin tərzinə. Qadın deyir:

- Ay canu yanmış, mən yaşdu adam, mən bunuyunan təryləşmirəm, sən bunnan niyə təryləşürsən?

Qız deyür:

- Bu özgə adam, kənar adam döyül. Bunun arvadının qardaşı mənim dayımdı.

İndi bu kişi qızın nəyidü? (Açması: Kişi qızın atasıdır).

*Söyləyici: Malik Əliyev,
təvəllüdü 1963, təhsili orta, Ostair kəndi.*

Neçə qazıq? (rəvayəli tapmaca)

Göynən bir dəsdə qaz uçurmuş. Yerdə də bir dənə qaz varıymış. Bı, yerdəki qaz göydəki qazdara deyir:

-Ey göynən gedən yüz qaz, məni də dəsdəüzə götürün.

Qazdarın başçısı deyir:

- Biz yüz döyülük. Bizə biz qədər, bizim yarımız qədər, yarımızın yarısı qədər, bir də sən olsan biz olaruğ yüz qaz.

Göynən nə qədər qaz uçurmuş? (AÇMASI: 36 qaz (36+36+18+9+1=100))

*Söyləyici: Malik Əliyev,
təvəllüdü 1963, təhsili orta, Ostair kəndi.*

MƏZƏLİ VƏ QƏRİBƏ ƏHVALATLAR

Əliqurbanın namazı

Bizdə, əsasən, bir nəfər olubdu, xeyriyyəçimiz-bu kəndin xeyriyyəçisi. Yol çəyməydə, kasıb-kusuba əl tutmağda çox köməy olub Əliqurban rəhmətliy. Adı Əliqurban olubdu. Deməli, o Əliqurban haqqında müxtəlif danışığılar olubdu. Onun bu xeyriyyəçiliyi haqqında. Amma onun bir dənə çatışmayan cəhəti olubdu. Onun çatışmayan cəhəti, deyilənə görə, namaz qılmaması olubdu. Bu, namaz qılmırmış. Namaz qılmadığına görə müxtəlif məclisdərdə deyirmişdər ki, ay Əliqurban, yetmiş yaşun var. Bu vaxta kimi nə qədər xeyriyyəçiliynən məşğul olubsuz, kasıba əl tutubsuuz, körpu salıbsuuz, yol çəkübsüüz. Amma bir dənə namaz qılmırsuz da. O da çox fikirrəşib, çox fikirrəşib, axırda deyüb:

-Molla bu günnən etibarən namaz qılaciyəm. Ancag şərtim var.

Molla deyüb:

-Buyur.

Deyüb:

-Molla, o təsbehüü, möhürüü, bir də o ceynamazuu ver mənə, namaz qılaciyəm.

Molla deyüb:

-Buyur, lap isdiyürsən kastumumu da verim sənə.

Adam alıbdı oları, məclis əhli də görübdü ki, bu, möhürü də götürdü, təsbehi də götürdü, ceynamazı da. Nəysə, həmənki gün belə tərs kimi çox möykəm küləy başdıyıb əsməyə. Küləy əsib, onda da deməli, ildırım düşüb, nəşə bunun tayası başdıyıb yammağa. Kənd əhalisi deyüb:

-Əliqurbanın tayası yanır.

T ökülüb bunu bir təhər söndürüblər. Səhəri gün Əliqurban gələb, mollanı çağırıb deyüb:

-Molla, başua dönüm, gələ sən əmanətüü. 55 ilidi namaz qılmırdım, heç nə olmurdu. Bunnan sora da yenə öz işimdə olacam.

*Söyləyici: İsa Siyabov,
doğum tarixi 1963, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Masallıya kimi tumannan gəldim

Sora, Əliqurbanın bağlı bir hadisə də danışım. O, dediyim kimi çox bəmzə bir adam olubdu. Deməli, bu Əliqurbanın oğlu ali təhsillüdü. O, təhsil alub gələbdü kənd yerinə, təyinatın götürübdü. Onnan sora bu, eyni zamanda öz oxuduğu tələbə qıznan ayilə qurubdu. Ancax ayilə qurmamışdan əvvəl Əliqurban elçiliyə gedübdü. Elçiliyə gedəndə bu Əliqurban başdıyübdü danışmağa. Deyüb:

-Bizim oğlan sizin qızı sevür. Ona görə mən gəlmişəm. İndi süz nə deyürsüz buna?

Qızın ayiləsü baxıb ki, oğlanın ali təhsili vardı, oğlan yaxşı oğlandı, tərbüyəli ayilədən çıxıbdı, ancağ kənd yerinə isdəmirmişdər də, qızdarı getsün. Çox fikirdən sora deyillər ki, neyniyək, necə deyək ki, Əliqurban inciməsün. Deyillər bəlkə elə oğlanı yola gətirək, gəlsin şəhərə. Deyillər:

-Ay Əliqurban, görürəm alicənab adamsuz, oğlunuz da bizim qıznan oxuyubdu, çox gözəl oğlandı, xasiyyəti yaxşıdı, deyilənə görə. Bizim qız da onu isdiyir. Ancağ bir çatışmayan cəhət var bırda.

Deyüb:

-Buyur, nədi ki?

Deyüb:

-Deyəsən, kənd yerində elə bil paltar azdu.

Əliqurban deyüb:

-Hə, düzdü, mən də Masallıya kimi tumannan gəldim, orda paltar aldım, geyindüm əynümə.

*Söyləyici: İsa Siyabov,
doğum tarixi 1963, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Məşədi olduq, yoxsa Kərbəlayı?

Bunnan əlavə, bir dənə də olan hadisədi bu. 90-cı ildə bilirsüz də, sərhəddərümüz açıldı. Bizdə bir nəfər vardı, həmən o da çox sakit, necə deyəllər, sadələf

bir adamıdır. Həmən o adam İrana gedir. İrana gedəndə bı başa düşmür, teli(tikanlı məftili, sərhəddi-top.) o tərəfə keçən kimi qayıdıb yanındakınnan soruşur:

-Qardaş, bağışdıyun, biz indi Məşədi olduğ, yoxsa Kərbəlayı?

*Söyləyici: İsa Siyabov,
doğum tarixi 1963, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Erkəkdi, ya dişi?

Bu kəntdə Şahmar adında bir nəfər olubdu. Daha doğrusu, o mənim babam sayılır. Bir dəfə o gedübdü, at alubdu. Bu, atu minübdü gəlübdü. Onda da sovda vardı: 3 gün. Əgər at pis çıxsa, onu qaytarmağ olardu.

Bir gün o atı satan görübdü, bu Şahmar atnan, atın üsdündə qayıdır. Atı satan öz-özünə deyür ki, yəqin atnan bağlı nəsə olubdu ki, bu, atnan qayudub gəlür. Şahmar gəlüb həyəətə çatanda atı satan kişi soruşur:

-Ay Şahmar kişi, nə işdü, nədü? At xoşua gəlmədü?

Şahmar deyür:

At əla atdu. Elə bil Qıratı yarıda qoyub gedür. Ancağ vallah atu aldum, bilmədim, at erkəydü, ya dişi? Zəhmət olmasa bunu degünən.

*Söyləyici: İsa Siyabov,
doğum tarixi 1963, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Gödək şalbanlar

Rayonda ev tikillər. 20-15 il bunnan qabaq. Tair addı bir nəfər də gedər ora. Onda da qatdama metrələr olurdu, uzanan ruletka kimi. Tair də də onnan biri olur. Metrənin bir qanadı qatdanır, bu bilmir. O da doğruyur şalbannarı. Elə bil 5 metrədə bu şalban, 50 santı gödəy gəlir. Doğruyur bu şalmannarın hamısını. Evin üsdünə düzəndə baxıllar ki, şalmannarın uzunluğu çatmır, gödəydi.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Gücnən canımızı qutardıq

Atam söybət eliyir ki, biqadirmiş. “Dürüst” deyilən yer var bizdə. Orda bostan əhmişimişdər. Pamidor-xiyar yaxşı olan vaxdarı. Həsən müəllimin əmiləri Şırxannan Pırxan finirreşillər ki, nətər eliyəh ki, bu pamidordan- xiyardan ələ keçirdəh. Axırda balaban götürüllər, mis qabdan-zaddan tapıb götürüb gedillər bosdan olan yerə. Başdıyıllar səs-küy salmağa, qab dıncıllatmağa. Qarulçular qaçıllar.

Şırxannan Pırxan da hərəsi bir-iki meşox xiyar götürüb gəlillər evə. Səhəri gün qarolçular kənddə səs-küy salılar ki, bə bosdana cinnər gəlmişdi. Biz gücnən qaçıb canımızı qutardıx.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Yadlarına düşməz

Bir dəfə olan şeydi, bunu dayum danışıb. İndi rəhmətə gedib. Bu, 1950-52 –ci illərdə kalxoz vaxdı kalxoz sədri olub. Silavangi ərazisində Dinməmməd kişi də vardı - birqadirmiş o ərazidə. Biz dəsdə uşağ orda noxud yolanda uşağların hamısını tutullar, salıllar içəri. Uşağları gətirib kalxozun həyətinə köçə (qoyun tövləsi-top.) varmış qoyun köçəsi, salıb ora ayağların bağlıyır, əllərini yox. Ordan gəlir sədr Nağdı kişinin yanına. Qapını döyür, içəri girir deyir:

-Nağdı kişi, sədr, noxudu yolurdular uşağlar, onnarı tutub salmışam kalxozun həyətinəki qoyun köçəsinə. Nağdı kişi deyir ki:

- Bə neynəmişən?

Deyir ki:

- Ayağların bağlamışam.

Deyir:

Əllərin bağlamısan?

-Yox.

Nağdı kişi deyir ki:

- Ay səfeh, bəs əlləriynən ayağların açıb qaçallar.

Deyir:

- Ay sədr, onnar onnarın ağıllarına gəlməz.

Sədr inanmıyıb, gəlib görür ki, uşağlar ordadır, əlləri ilə əyaxlarını açmaq yaddarına düşməyib.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Bizdə o bəxt hardadı?

Biri olur. Olmuş əhvalatdı, faktdı. Sovet vaxdı sığorta elətdirirdilər: işdi valideyin ölsə, sığortanın 5 min misli pul verirdilər. Bunnan 15-20 manat pul alıblar, sığorta eliyiblər, çek veriblər. Evdə arvad cibini yoxluyanda çeki görür və soruşur ki:

- Kişi, bu nədi?

Kişi deyir:

- İşdi mənim başıma bir şey gəlsə, ölüb eləsəm, bunun 5 min misli pul verəcəylər.

Arvad deyir:

- Eyy, ay kişi, bizdə o bəxt hardadı ki, biz bunun 5 min misli pul alağ.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Papaq

O vaxdı Rusetə gedilən vaxdarıymış. Şamaxıynan Ağdam uşğları olur. Gədillər restarana, yeməyin pullarını verillər qabağcadan. Sora oturullar yeyillər- içillər. Axırda afisiyant gəlib deyəndə:

- Hesaf, şot.

Şamaxlı uşaqların papağları varmış, Onu ortuya qoyub deyirmişdər:

- “Xos”.

Afisiandər da onnardan heş nə almıyıf gedirmişdər. Gennən baxannar da bına mətəl qalırımışdər ki, nətər oldu yedilər- işdilər, bir qəpiy də vermədən çıxıb getdilər. Bir gün-iki gün bınarı izdiyillər, görüllər ki, yenə gəllilər. Ollar yeyillər- içillər, haqq – hesaf gələndə papağı qoyuf deyillər:

-“ Xos”.

Onnan da məsələ bitirmiş. Hamı bına mətəl qalırımış. Gəllilər onnarın yanına ki, papax neçiyədi? Deyillər:

- 50 min manat.

Bular papağı satıllar, alıllar pılı, “Asta qaçan namərddi”-deyib. alıllar bileti, qaçıllar gecəyənən. Səhəri papağ alannar gəllilər restarana. Başdıyıllar yeyif-işməyə. Filan gəlsin, filan gəlsin. Nəysə, afisiyant gəlib haqq-hesab isdiyəndə papağ alannar papağı stolun üsdünə qoyub deyillər:

-“ Xos!”

Ayə, nə “xos”? Papağda nə var ki?! Obşim, bunnarı yaxşıca döyüllər, sora qovullar. Səhəri başdıyıllar papağsatannarı gəzməyə. Ancağ haray hara çıxacaq? Onnar çoxdan çıxıb getmişmişdər.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Denən evdə yoxdu

Bizim kətdə rəhmətliy Məcəd kişi olub. Kənt Sovetinin sədiriymiş o vaxd. Kənt uçaskovunun adı Hafiz imiş. Uçaskovu gələndə, qorxusunnan qaçıb gizdədir. Arvaduna deyür:

-Hafizə denən yoxdu, evdə döyül.

O yazıq milisdən bərk qorxurmuş. Halbuki uçaskovu o vaxd ona tabeymiş. Ama o polisdən qorxduğuna görə onnan gizdənirmiş.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Qoyunun alnında “Şirxan” yazılıb?

Mənim rəhmətliy əmim köçüb getdi Sumqayıta, qoyunu verdi bizə. Qoyun bizdə qaldı. Bu qoyun ildə bir dənə toğlu verərdi.

Əmim hərdən gələndə soruşeydi:

- Neçə balası var qoyunun?

Biz də həmişə deyərdüy:

- Altı, beş.

Əmim soruşanda bə o birilər hanı?

Dədəm deyərdi ki:

- Canavar yeyib.

Bir dəfə əmim bezib dedi:

-Ay qağa, bu canavar tanıyır mənim qoyunnamı? Mənim qoyunnamın alnında “Şirxan” yazılıb? Bə canavar səninkiləri tutmur?!

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Gələn il sizə Yezid lazım olmayacaq?

Deməli, bu Aşura günü, günün ikinci yarısında tamaşa gösdərirmişdər-Səbih tamaşası. Yezid olurmuş, İmam Hüseyin olurmuş. İbni Ziyad nə iş görürmüş, nə eliyirmiş, bütün buları tamaşa şəklində gösdərirmişdər.

Bizdə də bu görsənən yerdə həmişə Şəbih olurdu. Deməli, yenə də Aşura günündə Şəbih çıxardılar, Şəbih tamaşası gösdərillər. Nətər olursa hirsəmmiş camahatdu, Şəbih gösdərilənnən sora Yezid rolunu aparən adamı başdıyıllar döyməyə. O qədər bunu döyüllər ki, bu, axırda dözmüyüf deyir:

-Ay zalım uşağı, niyə məni öldürürsünüz, gələn il Sizə Yezid lazım olmayacaq?

*Söyləyici: İsa Siyabov,
doğum tarixi 1963, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Allahla rabitə

Bizdə Molla Əjdər olub, rəhmətliyə Əjdər əmi deyürdü. Çox hazırcavab adam olub. Buna bir dəfə sataşmağ isdiyüblər. O, həmişə deyərmüş ki, Allahnan rabitə yaratmağ lazımdı. Allahnan danışın, namaz qılın. Biri yerdən qayıdıb deyir:

- Nə, Allahnan danışmağ? Allahın telefonu vardu?

Molla Əjdər deyir:

- Niyə yoxdu. Telefonu var!

Yerdən deyiblər:

- Nömrəsin deyə bilərsən telefonun?

Deyib:

- Hə, nömrəsin də deyə bilərəm.

Deyiblər:

- Neçədü nömrəsi?

Deyib:

- 2-44-34

- Əşi, necə yanı 2-44-34?

Deyib:

-Vallah, 2 rükət sübh namazı, 4 rükət günorta namazı, 4 rükət ilkindi namazı, 3 rükət şam namazı, 4 rükət də işa namazı. Yanı 2-4-4-3-4. O da eliyir 2-44-34. Düzdü? Namaza duranda da Allahnan danışsən. Deməli Allahnan rabitə budu.

*Söyləyici: İsa Siyabov,
doğum tarixi 1963, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Gülzar, dalını sən davam elə

Qohumumgildə oturmuşam keçən qışda. Qohumumun nəvəsi seyiddü. Bu da gəlib Akifgilə gedər, Ələkbərgilə. Ələkbər də namaz qılan döyül. 70 yaşı var. İndi bunu məcbur eliyiblər ki, namaz qılsın. Nəysə, bu namaz qılır, bir rükət.

Yarıda səbri çatmır deyir:

- Gülzar, (yoldaşının adı Gülzardı) gəl dalını sən davam elə.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Bəlkə heç ölməyəcək

Bu məhərrəmliydə imamların davası gedir, onların döyüşünnən söz gedir. Camahat da moizə deyir, ağılyıllar. Bu Ələkbər gəlir deyir:

-Molla, saxluyun.

Molla təziyəni saxlayır. Ələkbər camahata deyir:

-Ədə, bəlkə heç imam ölmüycək. Özünüzi niyə qırırsuuz?! O hələ atını suarmağa gedir. Bəlkə heç ölmüycək. Ölennən sora ağılyarsuz.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Pozanı ilə qələmini alın

Kətdə kalxoz vaxdıymı. Bir gün kalxoza yoxlama gəlib. Bu rəhməddiy Al-məmməd kişi mühasibimiş. Kalxoz da birgə əməyin məhsuludu. Hamıya çatma-lıdı. Kalxozu da sədir yeyirmiş. Mühasib, iqtisadçı, bir də ambardarnan dağıdır-mışdar kalxozu. Nəysə, vaxd gəlir onları verillər məhkəmiyə. Məykəmədə gedil-lər Alməmmədi tutdurmağa. Biri söz alır, məykəmədə deyir:

-Yoldaş məykəmə, Alıməmmədin uşağları var bir sürü. Xayış eliyirəm onun özünü tutmuyun. Onun pozanıynan qələmini alın. Belə olsa o daha belə elə-məz. Vəssalam, ehtiyac yoxdu onu tutdurmağınıza.

*Söyləyici: Balabəy Yunusov,
doğum tarixi 1959-cu il, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Cəddim cəddinə bərabər, vəzifəm də artıq

İsaq kişi olub, Sosial Təminat Şöbəsinin müdürü işdiyib. Bu pensiya işinə baxan adam olub. Seyiddərdən biri – Osnağaran seyiddərinnən biri, gəlib bunun yanına, sənəd gətirib. Gedib həkimlərdən birinin yanına yazdırıb. İndi gəlib ki, bunun yanına ala bunu mənə pensiya düzəlt. İsaq kişi baxıb ki, onun sənəddəri qaydasında döyül, düzgün yazılmıyib.

Deyir:

- Olmaz.

Kişi çox təkid eliyib. Deyib:

- Olmaz.

Deyib:

- Əşi bəs mən seyidəm də. Gəl bunu düzəlt, filan.

Hirsdənib deyib:

- Əkisi, niyə çıxırırsan? Cəddim cəddinə bərabər, vəzifəm də artıq.

*Söyləyici: Mirqiyas Əsgərov,
döğum tarixi 1956-cı il, təhsili ali, Yardımlı şəhəri.*

Bəsdı, başımızda gəndalaş bitdi

Əmoğlu Mirməhəmməd var. İndi qonşu kətdədi. Çox baməzə adam olub. Vaxd olub çox yağış yağıb. Bir həfdə, iki həfdə. Belə çox yağışdar yağanda cama-hatın içində deyillər:

- Əyə Miri, nooldu, bu yağış niyə belə çox yağır? Bu nolan şeydi?

Miri də Allaha çox yalvarıb, görüb yox ey, yağış yağır, dayammır. Axırda dözə bilməyib əlini göyə tutub deyib:

- Tanrı kişi, bəsdı, başımızda gəndalaş bitdi. Daha bəsdı.

*Söyləyici: Mirtacir Xurşudov,
döğum tarixi 1958-ci il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

Yandırdım sənın çırağını

Rəhməddiy Mirağa kişi rayonda vəzifədə işdiyib. Ət qəbulu məntəqəsinin müdürü olubdu. Ama özü kəntdə olub. Tanınmış adamdı də. Onun bir qısır inəyi olub, onu satmağ isdiyib. Qonşu kəntdən bir nəfər gəlib. Klet kimi inəyi almağ isdiyib. Soruşub:

- Ağa bu inəy boğazdı? (Yəni, doğmalıdır?- top.)

Ağa əlini inəyin boğazına qoyub deyib:

- Quran haqqı, bu boğazdı. (Yəni inəyin boğazıdır- top.)

Klet deyib:

- Südu-zadı necədü?

Ağa deyib:

- Onu bilmirəm, ama vedrəni qoy, götür.

Alıcı belə duyur ki, yəni süddü inəydü. Yəni vedrəni qoyan kimi süd ilə dolur.

Ağa alıcını şirniyləndirməy üçün deyir:

- And olsun Allaha, öz çırağımı söndürdüm, sənın çırağını yandırdım.

Bu inəy də yatırmış, durmurmuş. Çırağı yandırıb aparırmışdar, onnan sora inəy dururmuş.

Klet inəyi alıb aparıb, orda ağanın dediyələrinin hamısı olub. 2-3 günənən sora alıcı inəyi qaytarıb gəlib ağanın yanına, deyib:

- Ağa, bu nədi?

Ağa deyib:

- Mən sənə nə demişdim? Demişdim boğazdı, əlimi qoyduğum yer inəyin boğazıydı. Demişdim: vedrəni qoyub götürəcəysən? Vedrəni boş qoyub, boş da

götürürsən. Demişdim: Öz çırağımı söndürdüm, sənin çırağını yandırdım? Gecələr inəyi durğuzmaq üçün çırağ yandırıb apamırsan? Hamısını düz demişəm də.

Alıcı kor-peşman çıxıb gedir.

*Söyləyici: Mirhəqiqət Həsənov Mirməsih oğlu,
doğum tarixi 1939-cu il, təhsili ali, Perimbel kəndi.*

Kim dedi ki, mən səfehəm?

İki qadın görüşüllər, söybət eliyillər. Biri o birinə deyir:

- Gə bacılı olağ, yaxınnaşağ.

Deyir:

- Nə olan şeydi, bacılı olmağ?

Deyir ki:

- Məsəl üçün mən gəlirəm Sizə, 5 dənə yumurta gətirirəm. Oturub söybət eliyirik, dərdəşirüy, ayrılıriğ. Sora sən bizə gələndə bir cücə gətirirsən, otururuğ, yeyirüy-içirüy, söybət eliyirüy, gedirüy. Sora mən sizə gələndə 1 kilo kanfet gətirirəm. Sora sən bizə gəlirsən 3 kilo qənd gətirirsən. Oturub söybət eliyirik, dərdəşirüy, ayrılıriğ.

Bu qadın görür ki, bu birisi özü az gətirir, ama onnan çox isdiyir. Qaydır ki:

- Bacı, sənə kim dedi ki, mən səfehəm?!

*Söyləyici: Əli Nəcəfxanlı,
doğum tarixi 1957-ci il, təhsili ali, Yardımlı şəhəri.*

HALAY

I mətn

Yardımlıda halay da olub. Bizdə toyda “yallı” gedilərdi, oxuya-oxuya. Halay da olardı. Nənələrimiz qaval götürərdilər, iki dəsiyə bölünərdilər. Durardılar qabağa-qabağa, halay deyib bir-birlərinə nəğmələr oxuyardılar. Bizim yadımızda qalan bullar-dı. İndi bu, bəzi kəntdərimizdə qalıb.

Hamarkənd Sabir Rüstəmxanlının kəndidir. Bax orada həmin adəti mən gördüm. Nişanıya gələylər, nənələrimiz qavalları götürəylər, mahnılar deyeylər. Mən özüm durdum xeylax ona tamaşa elədim ki, bu adət-ənənəni hələ saxlayanlar var. Halay hələ qalmaqdadu.

*Söyləyici: Qalib Əsgərov,
doğum tarixi 1963-cü il, təhsili ali, Urakəran kəndi.*

II mətn

Halay Hamarkətdə qalır. Məsələn, mənim yadıma gəlir. Zülüş kəndinnən gəlmişdülər bizə. Bu Təzəxanımi aparanda, ollardan bir halay durdu, bırdən də də bir Halay durdu. Başdadılar deyişməyə. Ollar dedü, biz dedüyü. Orda həm Nazim məllimin nənəsi olub- Qunça televizorda göstəriblər, həm də mənim nənəm olub. Böyük nənəm, ikisi də həmyaşd olublar. Allah ikisinə də rəhmət eləsün. Bax olar əsil folklor dular, ensklopediya idilər. Nə qədər söz bilirdilər.

Qunca nənin dövründə televizor vardı, hərdən gəlib çəkərdülər, çəkiliş vardı. Onu gəlib çəkiblər. Qunça nənin lent yazısı qalıbdı. Hərdən Az. TV-də göstərilər. Bizdə o çəkiliş qalmayıb, Az.TV-də qalıb, hərdən-birdən verillər.

*Söyləyici: Qalib Əsgərov,
doğum tarixi 1963-cü il, təhsili ali, Urakəran kəndi.*

XALQ OYUNLARI

Qayış götürdü

Bizdə “Qayış götürdü” oynu olubdu. Onu yaşdı kişilərimiz də oynuyardı. Dayirə çəkərdilər. Qayışlara düzərdilər həmin dayirənin içərisinə. Bir qrup adam dayanardı, o qayışları verməməyə çalışardı. Kənardan kimsə gəlib o qayışı götürməyə isdiyəndə içəridəkilər əlindəki qayışnan onu vurardılar. Kim o qayışı tutub şəkə bilərdisə, oyunçunu oyunnan çıxarardılar. Belə- belə oyun davam edirdi, o dayirəni boşaldardılar. Sora təzə oyunşular, təzə qrup oyuna daxil olurdu.

*Söyləyici: Qalib Əsgərov,
doğum tarixi 1963-cü il, təhsili ali, Urakəran kəndi.*

Hil-hil oyunu (cözmərə)

Bu “Hil-hil” oyununa bizdə “Cözmərə” deyəllər. Ama “Hil-hil”də var, “Cözmərə” də var, ikisi də var. “Hil-hil” oyununda biz yeri qazardıq, balaca ağajdan dayirəvi “hil” düzəldərdü. Onun ətrafında 3 nəfər, 5 nəfər yer düzəldib, ayağın qoyardı onun içinə. Onu zəbt eləməy olmaz.

Sora ağajdardan onu qururduq böyü dayirənin üstündə. Ağacı bu tərəfdən atıruq, onu kim saldı, o, mərənin birini qazanır. Mərə -yəni ayağ qoymaq üçün yuvadır. Elə-elə, axıra qalan başdıyır gedir 3 metr- 4 metr məsafədən o hili dayirəyə salmağa çələşey. Bu, otüşdü xakkey kimi bir şeydi. İndi o hili məriyə salıb özü üçün yuva qazammağ lazımdı axı. Bu birilər isə onu qoruyur, imkan vermir. Ta ovaxda kimi-o hili gətirib o məriyə salana kimi. Hili məriyə salannan sora, tez o birilər yerin dəyişə bilirsə, buna imkan vermir. Yəni olar tez- tez bir birünün yerin dəyişib, yuvanın dəyişəylər, zəbt eliyəyləy. Yox, bu imkan elüyüb tutdusa, tutdu. Kim qaldı-qaldı. Başdıyeylər oyunu təzədən davam elətdirməyə. Belə-belə oyun davam edir.

AŞIQLAR VƏ EL ŞAİRLƏRİ

Bizim arvad

Heç bilmirəm neynəyim?
Dannayır üzümü hey bizim arvad.

Bilmirəm dərdimi kimə söyləyim?
Dannayır üzümü hey bizim arvad.

Elələri çoxdu bizim yerrərdə,
Bir toyuğu var, yumurtdayır çöllərdə.
İsdəyir saxlasın qaz bizim arvad,
Dannayır üzümü hey bizim aravad.

Bacarmadı süd-qatığı yeməyi,
Acığım tutdu keçən il satdım inəyi.
İndi öyrənibdi qonşuları gəzməyi,
Çəpərdən salubdu yol bizim arvad.

*Söyləyici: Dadaş Mansurov:
1923-cü il təvəllüdü, 4-cü sinif təhsilli, Ostair kəndi*

Bəd gəlib bu ilim

Bizdə Ağamusa məllim vardı. Bir gün Ağamusa məllimnən soruşullar:
-Necəsən?

Ağamusa məllim də axır vaxdar özünü pis hiss eliyirdi, nasaz idi. Bu sualı eşidəndə elə bil bədahətən, Allahdan gəlmiş, sinədəftər belə dedi:

Gileyliyətməydən düşmüşəm dildən,
Bəd gəlib bu ilim, keçən ilkindən.
Vallahi- billahi gəlmişəm cana,
Bəd gəlib bu ilim, keçən ilkindən.

Üç ildə böyütdüm gücnən bir dana.
Verdim pulu, qismət oldu dərmana.
Dərman kar etmədi, düşmüşəm əldən,
Bəd gəlib bu ilim keçən ilkindən.

*Söyləyici: İsa Siyabov,
doğum tarixi 1963, təhsili ali, Ostair kəndi.*

Yardımlıya gəl (qoşma)

Sərin su içməyə, can bəsdəməyə,
Min ilham almağa Yardımlua gəl.
Qəlbində ən böyük arzularınla,
Gülüb-şad olmağa Yardımlua gəl.

Gəl, burda açılar toyun-büsatun,
Gülər gözəlliklə, həyatun, vaxtun.

Böyüy xoşbəxdiylər gətirər baxtun,
Xoş arzu bulmağa Yardımlua gəl,

Xalqımız yenə verib əl-ələ,
Mingəçevir işıq verir hər yerə.
Masallı, Leriki demirəm hələ,
Səfalı yaylağa Yardımlua gəl.

Viləşin üsdünnən keçirsən hər an,
Sərin bulağlardan içirsən hər an.
Gülağa, yubanma, tez keçir zaman,
Çalıb-oxumağa Yardımlua gəl.

*Söyləyici: Aşıq Gülağa,
1934-cü il təvəllüdü, orta təhsilli, təqaiüdcü.*

İnciyər (gəraylı)

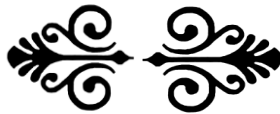
Naşı bağban girmə bağa
Yarpağ düşər, gül inciyər.
Gəl toxumma, göy budağa,
Dəymə ona, əl inciyər.

Hər axşamın səhərisən,
Alagözlüm, dilbərimsən.
Şirin dillə dindirməsən,
Dodaq küsər, dil inciyər.

Gəl zəhmətdən uzağ olma,
Məhəbbətdən uzağ olma.
Hər günü boş yola salsan,
Ay sevinməz, il inciyər.

Pənah deyər: hər vaxdı sən,
Sinən üsdə sazını sən.
Mizrab vurub dindirməsən,
Sazındakı tel inciyər.

*Söyləyici: Aşıq Gülağa,
1934-cü il təvəllüdü, orta təhsilli, təqaiüdcü.*



ZƏNGİLAN LƏTİFƏLƏRİ



Lətifələr şifahi xalq ədəbiyyatının epik növünə daxil olan ən kiçik janrlardandır. Bu janr kiçik olmasına baxmayaraq, atalar sözləri və xalq deyimləri kimi bütün dövrlər üçün xarakterikdir. Lətifələr qədim dövrlərdən bu günümüzdə kimi tarixi proseslərdən keçərək inkişaf edir və areallarda genişlənərək yayılır. Bu janr təkcə Azərbaycanda deyil, bütün xalqların şifahi yaradıcılığında populyardır. Onlar zamana görə dəyişkən olur. Xüsusilə peşə lətifələrini buna bariz nümunə kimi göstərmək olar. Elm və texnikanın inkişafına rəğmən elə peşələr var ki, zaman keçdikcə sıradan çıxaraq arxaikləşir. Lakin klassik lətifələr də var ki, bir sıra bəmərə adlarla bağlanaraq məşhurlaşır və inkişaf edir. Məsələn, Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danəndə və b. türk xalqları arasında yayılmış bir çox adlarla bağlı lətifələr var ki, bu kontekstdə biz onları qələmə ala bilməyəcəyik. Qeyd etməliyik ki, regionumuzdan topladığımız örnəklər arasında da belə personajlar az deyil. Biz yeri gəldikcə onlara da müraciət edəcəyik. Regional lətifələri bir-birindən fərqləndirən xüsusiyyətlər onların leksik cəhətdən müxtəlifliyidir. Bura əsasən regionun dil xüsusiyyətləri, dialekt və şivələr, söyləyicinin nitq mədəniyyəti daxildir. Ə. Mirəhmədov bu barədə yazırdı: “Lətifələr dil, ləhcə xüsusiyyətlərinə görə də seçilir. Bununla da onlar regionlarda fərqlənmiş yerli yumor mühiti ilə yaxından bağlanmışlar”. Lakin semantik baxımdan bir çox lətifələr bir-birinə bənzəsə də, yenə onlar arasındakı fərqlilik araşdırma zamanı özünü büruzə verir. Bəzən elə olur ki, bir lətifənin bir neçə variantda təqdim edilməsini görürük. Klassik lətifələr arasında tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı olanlara da rast gəlirik. Bu janr yazılı ədəbiyyatın satira və yumor janrı ilə eyni xüsusiyyəti daşısa da, deməli ki, satirada acı və istehzal gülüş lətifələr üçün xarakterik deyil. Yumorla lətifəni eyniləşdirmək daha düzgün olar. Sanki yumor şifahi xalq ədəbiyyatının bu janrından qaynaqlara yazılı ədəbiyyata daxil olmuşdur. Məlumdur ki, lətifələrin ən geniş yayılmış növü ailə-məişətlə bağlıdır. Çünki bu janrdakı saf gülüş və məzəli əhvalatlar daha çox nəzərə çarpır. Ailə-məişət lətifələrinin mahiyyətindən söz açarkən alim T.Fərzəliyev yazır: “Ailə, məişət, tərbiyə məsələlərinə toxunan lətifələrdə islahedici yumor qabarıqdır. İctimai rəftar və davranışdan bəhs edən lətifələrdə isə yumorla yanaşı, bəzən satira da, hətta sarkazm da özünü büruzə verir.

Təqdim etdiyimiz lətifələr Azərbaycanın qədim bölgəsi, Şərqi Zəngəzura daxil olan Zəngilan rayonundan toplanmışdır. Tədqiqata cəlb etdiyimiz lətifələri iki qismə bölmək olar ki, bu da bizə təhlil üçün geniş imkan yaradar. Beləliklə, fikrimizi yekunlaşdırarkən bunu da qeyd etməyi vacib bilir ki, Azərbaycanda bölgə lətifələri XIX yüzilliyin II yarısından etibarən təlim-tərbiyə ocaqları, gimnaziya və məktəblərdə tədris üçün hazırlanmış dərs vəsaitlərinə daxil edilmişdir. Bu proses günümüzdə qədər gəlib çatmaqdadır. Lətifələr insan ruhunun insan ruhunun dincəlməsində böyük rol oynayır. Ona görə də bu janra hər zaman ehtiyac duyulur.

Səadət MUSTAFAYEVA

AMEA Folklor İnstitutunun

“Mərasim və milli kulinariya” şöbəsinin

böyük elmi işçisi

MƏN QOCA

Bir gün bir kişi öz oğlu ilə ot biçməyə gedir. Onlar özləri ilə çoxlu yemək götürürlər. Biçməyə çatan kimi oğul ataya deyir:

– Ata, gəl başlayaq otu biçməyə.

Ata deyir:

– A bala, nə tələsirsən, gəl bir az oturub çörək yeyək, sonra biçərik.

Ata, oğul bir kölgəli ağacın dibində oturlar. Ata gətirdikləri azuqəni süfrəyə düzür. Oğul baxır ki, burada on nəfərlik azuqə var, atasına deyir:

– Ata, burda nə çox yemək var. Bu qədəri yeyib qurtara bilmərik.

Ata cavab verir:

– A bala, niyə yeyə bilmirik?! Sən nər, mən nər.

Ata, oğul başlayırlar yeməyə. Süfrədəki yeməklər qurtaranda oğul deyir:

– Hə, ata, yeyib qurtardıq. Gəl, başla otu biçməyə.

Ata tez yazıq vəziyyətə alıb qayıdır ki:

– Eh, ay oğul, nəyi biçək? Mən qoca, sən də ki, balaca uşaq.

BALACALARI İKİ-İKİ, BÖYÜKLƏRİ BİR-BİR

Bir dəfə bir kişi uzaq kəndlərdən birində yaşayan qohumunun evinə qonaq gedirmiş. Onun yolu qonşu kənddən keçirmiş. Bir evin qabağında keçəndə burnuna təzə dəmlənmiş çayın iyi gəlir. Kişi evin qapısını döyür. Ev sahibi çıxır bayıra. Kişi ev sahibinə deyir ki, bərk susamışam, mənə bir stəkan çay ver. Ev sahibinin çarəsi kəsilir, aparır kişini evə. Süfrəyə çay gəlir. Qonaq görür ki, qənd parçaları çox xırdadı, başlayır qənd parçalarını iki-iki yeməyə. Ev sahibi də çox xəsis imiş, gözü qalır kişinin əlində. Ev sahibi baxır ki, belə getsə, qənd qurtaracaq, dözməyib soruşur ki:

– Ay qonaq qardaş, sizlərdə ölünü qəbirə neçə-neçə qoyurlar?

Qonaq da nəyə işarə olduğunu başa düşüb təmkinini pozmadan qayıdır ki:

– Balacaları iki-iki, böyükləri bir-bir.

TURŞU

Üç nişanlı qız söhbət edir. Qızlardan birincisi ikincisindən soruşur:

– Ay qız, nişanlığın adı nədi?

– Şəkər – deyə qız cavab verir.

– Bəs sən nişanlığın adı nədi?

– Duz.

Qızlar görür ki, üçüncü qız danışmır, ondan soruşurlar:

– Bəs sən nişanlığın adı nədi?

Qız deyir:

– Nişanlığın adı Turşudu.

MOTAL KİMİ

Bir dəfə bir kişi dama çıxıb iş görürmüş. Evdə kişinin gəlinindən başqa heç kim olmurmuş. Kişi işin görüb qurtarıb damdan düşmək istəyəndə gəlin qayınatasına deyir:

– Ata, qoy sənə kömək eləyim. Al, bu kəndiri bağla belinə, çəkim səni aşağı.

Kişi ipi bağlayır belinə, ucunu da verir gəlininə. Gəlin ipi dartan kimi kişi gumbultu ilə düşür yerə. Kişi yerdə heysiz qalır. Gəlin deyir:

– Ata, yaxşı gəldin, amma yerə lap motal kimi dəydin.

Kişi gəlinin üzünə baxıb cavab verir ki:

– Hə, bala, sənin aqlında olan kişi elə yerə motal kimi dəyər.

RÜŞVƏTXORLUQ

Bir rüşvətxor idarə başçısından soruşurlar:

– Axı niyə idarədəki rüşvətxorluğun qarşısını almırsan? Nə vaxta qədər bu belə davam edəcək?

O da cavab verir ki:

– Nə verərsən, idarədəki rüşvətxorluğu yığışdırım?

İDMANÇI DEYİLİK

Avtobusda üç nəfər biletsiz oturur. Bir nəfər onlara yaxınlaşıb deyir:

– Bilet alın.

Birinci 50 qəpik verib deyir:

– Mən boks üzrə çempionam.

İkincisi də 50 qəpik verib deyir:

– Mən güləş üzrə çempionam.

Üçüncüsü də 50 qəpik verib deyir:

– Mən futbolçuyam.

Növbəti dayanacaqda bu üç nəfər düşür. Onlardan pul alan da düşür. Üç nəfərdən biri qayıdır ki:

– Yaman aldatdıq konduktoru. Heç biz idmançı deyilik, bir manat əvəzinə 50 qəpik verdik.

Birdən həmin adam yandan çıxıb deyir:

– Mən də sizi yaman aldatdım. Heç mən də konduktor deyiləm.

YAVAŞ-YAVAŞ GƏLİRDİM

Bir kişi bir kəndlinin evinə qonaq düşür. Süfrə ortaya gəlir. Ev sahibi nə qədər deyir, qonaq yemir. Axırda ev sahibi deyir:

– Sən Allah, gəl otur ye.

Qonağa bunu deyən kimi qonaq başlayır yeməyə. Yeyib doyduqdan sonra ev sahibi soruşur:

– Ay qonaq, sən heç adını demədin. Adın nədi?

Qonaq cavab verir ki:

– Bəs başa düşmədin, Allaham da.

Onda ev sahibi deyir:

– İndi ki, Allahsan, mənə qışın gələcəyini qabaqcadan xəbər verərsən.

Qonaq razılaşır. Aylar keçir, qış yaxınlaşır, bütün oba köçüb qışlağa gedir. Amma bu kəndli getmir. Qonşu soruşur ki:

– Ay kişi, sən niyə köçmürsən?

Kişi deyir:

– Siz tələsirsiniz. Mənə Allah qışın gəlməsini xəbər verəcək.

Bir gün kişi görür ki, yavaş-yavaş dağdan qar gəlir. Kişi özün yenə o yerə qoymur. Səhər yuxudan durub görürlər ki, hər yanı qar basıb. Kişi bir də görür ki, həmin qonaq uzaqdan yavaş-yavaş gəlir. Kişi tez qaçıb qonağı yaxalayır və deyir:

– Bəs sən mənə qışın gəlməsini qabaqcadan xəbər verəcəkdin, nə oldu?

Qonaq özün itirmədən cavab verir:

– Niyə xəbər vermədim, uzaqdan görmədin ki, yavaş-yavaş gəlirəm?!

Bölgələr arasında yaranmış müxtəlif variantlı lətifələr:

NƏ ELƏYƏCƏK?

Bir qonşu təzə gəlin gətirir. O biri qonşu arvad gəlinin qayınanasını sınamaq üçün deyir:

– Ay qonşu, heç bilirsən, bu gəlinin nə həyasızdı?! O nə hörmət biləndi, nə özündən böyük sayandı. Heç bilmirəm, o, sənənlə necə yola gedəcək?

Qayınana özünü heç itirmir. Qonşu arvada qayıdır ki:

– Ay qonşu, gəlinimin adı nədi?

Qonşu arvad cavab verir:

– Mülayim.

Qayınana gülüb deyir:

– Lap istəyir Tələtüm olsun, Tələtüm olub mənə nə eləyəcək?!

Bu lətifənin xalq arasında zərb-məsələ çevrilmiş qısa variantı var:

“Bir kişi oğluna elçi gedir. Hə cavabını alandan sonra gəlinin adını soruşur. Deyirlər Mülayim. Kişi də deyir ki, bəd olub neyləyəcək? Haramızı çeynəyəcək?”.

YEYƏCƏM

Bir ləzgi bazara gedir, görür ki, bir yerə çoxlu adam yığışıb. Soruşur ki, nə var? Cavab verirlər ki, soğanlı. Deyir, yeməliidi? Deyirlər ki, bəli, yeməliidi. Ləzgi biləndə ki yeməliidi, durur növbəyə, üç manatlıq alır.

O bazarın bir kənarına çəkilib başlayır yeməyə. Bu vaxt burdan bir nəfər keçən olur, görür ki, biri qabağına tökdüyü soğanları bir-bir soyub yeyir, gözündən də yaş sel kimi axır. Kişi qayıdır ki:

– A qardaş, niyə yeyirsən bu soğanları? Görmürsən, gözündən su sel kimi axır?!

Ləzgi də yana-yana cavab verir ki:

– Qardaş, buna üç manat pul vermişəm, lap gözlərim çıxsada, yeyəcəyəm.

UÇARDIM

Bir alverçiyə deyirlər:

– Səni aya göndərsiydilər, gedərdin?

Alverçi cavab verir:

– İndi nə var ayda? Orda bir bazar açın, görün onda uçardım, ya yox?

QORXURAM GÖZƏ GƏLƏR

Bir dəfə peyğəmbər heyvanlara tapşırır ki, sabah bütün heyvanlar öz balaları ilə onun yanına gəlsinlər. Səhəri bütün heyvanlar öz balalarını götürüb peyğəmbərin yanına gedirlər. Təkcə qarğa öz balasını aparmır. Peyğəmbər görür ki, bütün heyvanların balaları burdadı, təkcə qarğanın balası yoxdu və qarğadan soruşur:

– Məgər sən mənim fərmanımı eşitməmişən?! Balanı niyə gətirməmişən?

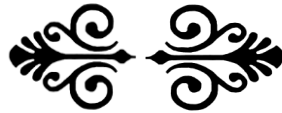
Qarğa qorxa-qorxa cavab verir:

– Eşitmişəm, ulu peyğəmbər, gətirərdim, amma qorxdum ki, balam gözə gələr.

Söyləyicilər:

1. Məmmədaslanov Sədi Murtuza oğlu – Zəngilan rayonu, Mincivan qəsəbəsi, təvəllüdü: 1948.

2. Kalbalıyev Cavanşır Xəlil oğlu – Zəngilan rayonu, Pirçivan qəsəbəsi, təvəllüdü: 1951.



Qərbi Azərbaycandan toplanmış folklor örnəkləri



QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORU

Qərbi Azərbaycan bölgəsində yaşamış soydaşlarımız dəfələrlə deportasiya və soyqırımlara məruz qalmışlar. Xalqımızın əsrlər boyu qoruyub yaşatdığı dəyərlərə düşmən xainliyi nəticəsində ağır zərbələr vurulmuşdur. Bütün qəddarlıqlara baxmayaraq dözümlü soydaşlarımız folklorunu yaddaşlarda yaşatmağa, gələcək nəsillərə ötürməyə səy göstərmişdir. Dildən-dilə ötürülən xalq əmanəti – Qərbi azərbaycanlılara məxsus adət-ənənələr, atalar sözləri, bayatılar, bölgədə mövcud olmuş yer-yurd adları ilə bağlı əfsanə və rəvayətlər yaşlı insanlarımızın hafizəsində yaşayır. İrəvanda, Zəngəzurda, Göyçədə, Dərələyəzdə – bütün o dədə-baba torpaqlarımızda yaşamış, o yerləri qarış-qarış görmüş, hər cığırına bələd olmuş insanlarımızın danışdığı xatirələr, əhvalatlar özləri də bir tarixdir və düşmənin qarşısına çıxarılaçaq faktır. Zamanla yaşlı insanlarımızı itirə biləcəyimizin həyəcanı səbəbi ilə danışılan hər bir folklor mətninin, o cümlədən nəsillər, tayfalar, seyidlər, ziyarətgahlar haqqında söylənilənlərin dəyərini bilməmişik. Ümid edirik ki, Qərbi Azərbaycan folklorunda tarixi yaddaşın öyrənilməsi istiqamətində bu gün təxirəsalınmaz halda toplanıb çap edilən bu materialların böyük faydası olacaqdır. Baxmayaraq ki, Qərbi azərbaycanlılar öz dədə-baba torpaqlarından didərgin düşərək müxtəlif regionlarda məskunlaşsınlar, amma yenə də Qərbi Azərbaycan folkloru yaşayır və ötürülür. Miskin Abdalın nəslindən olan söyləyici Adil Əliyevin nümunəsində deyə bilərik ki, Qərbi Azərbaycan folkloru örnəklərində ana xətti yurd həsrəti təşkil edir.

2025-ci ildə qeydə alınıb toplanmış folklor materialları Yevlaxda, Qax və Zaqatala bölgəsində yaşayan Qərbi azərbaycanlılardan yazıya alınaraq çapa təqdim edilmişdir. Şivə xüsusiyyətlərinin qorunaraq toplandığı Qərbi Azərbaycan folklor mətnləri sübut edir ki, bu irs Azərbaycan mədəniyyətinin ayrılmaz hissəsidir.

Nigar Həsənova

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu*

İNANCLAR

Axşam vaxdı orda çörək verməzdilər, pul verməzdilər. Güyə evin ruzu, bin-bərəkəti geder.

Axşam vaxdı ev süpürməzdər. Rəhmətdih nənəm heç vaxdı razı olmazdı. Süpürəndə də de ki, toy evi süpürürəm. İndi mən qızıdara da onu deyirəm. Güyə yerdə fərişdlər var, ona toxunur. Toy evi deəndə ollar biler, xeyir iş var, bunu eləməlidir.

Söylədi: İsmayilova Şamama İsmayıl qızı, 1953-cü il təvəlliüdlü, ali təhsilli. Qərbi azərbaycanlı, Pəmbək mahalı, Qarakilsə, Ardıc kəndi (Kirovakan, Arçut kəndi).

Qohum, qonşu süd gətirəndə qabı boş qaytarmaq olmaz.

Bizdə, irəhmətə gedənin adını uşaxlara çox qoymurdular.

Söylədi: Mikayılov Murad İsrəfil oğlu, 1947-ci il təvəlliüdlü, ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

Gümüş bulax varıdı. Bizim kəndin qabağında Təkənduran varıdı – dağ. Altdan Arpa çayın bir qolu bizdən keçirdi. Dəmir təpə varıdı. Yaylağa gedəndə mal-heyvan gedirdi orda otdamağa. Qara şum varıdı – ot piçilən yerrər. Məməli

yurdu varıdı, Gölün bulağı olan yer varıdı, Qoşa Vənk deyilən yer varıdı. Heyvan gəlirdi, biri gəlmirdi. Qalırdı çöldə, orda-burda. Qurd ağzı bağlıyırdılar ki, qurt buna dəyməsin. Canavar-zad da. Mənim yoldaşımın xalası bağlıyırdı. Nəsə deyirdi, nəsə eliyirdi, elə bilirdi, bağladı qurdun ağzını. İnanırmışdar.

Söylədi: Əliyev Çingiz Telman oğlu, 1975-ci il təvəllüdü, orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Ələyəz kəndi. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

Yadıma gəlir, toy-zad olacaq, xeyir iş olacaq, məəm mamam əncirin üsdünə qırmızı kələyağ bağlıyardı. Qırmızı parça bağlıyardı ki, yağış yağmıyacağ.

Kimin toyunda yağış yağardı, deerdilər, qazanın divin çox yeefdi.

Söylədi: Mirzəyeva Gülarə Vəli qızı. 1971-ci il təvəllüdü, orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Horbadıx kəndi. Ələyəz kəndi ailəsinə ərə gəlib. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

MİFOLOJİ MƏTNLƏR

I mətn

O vədə yoldaşımın dədəsinin bavası gedir ki, atı minillər tavlada. At tərriyir. Gətirirdi qırı çəkirdi ağın üsdünə aparırdı yapışdırıf atın belinə. Səər gedif ki, bir qız uşağı oturuf həmə o atın belində. Deef, Mirzə baba, atını minmişəm. Deef, yaxşı eləmişən, qızım. Gətirir bir il onu saxlıyır. Bir il onu saxlıyannan soorasına iynə sancıllar üsdə ki, getmir daa onda cinnər. İynəni çəkir, gedir. Deer, Mirzə baba, bir il sən məni saxladın.

Qaynanam danışırdı, bööhlər danışırdı, mən eşitmişəm. Mən heş görməmişəm. Mənnən soruşmadın sarımsax nəyə dərmandı? İyid ölmax nədəndi? Çörəyini mənə halal elə, mən gederəm. Deyir, qızım, halaldı get.

Söylədi: Mirzəyeva Gülbahar Həsən qızı, 1937-ci il təvəllüdü, təqaiüdcü. Dərələyəz mahalı, Keşkənd (Yeğidnazor rayonu), Ələyəz kəndi. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

II mətn

Məəm qoja nənəmi – Çiçəh nənəmi, Köçəri addı bir əmim varıdı, ona yatırdı. Görüf ki, biri gəldi, dedi, Çiçəh, ağzını aş, sana üzüm gətmişəm. Köçəri çəkirdi, nətəər bunu vuruf boynunna, muncuğu varımiş dartıf qırif – qızın. O vədə də o muncuğu kimin döşü gələmiş, apararmışdar. Çiçəh deef kin, “tova, tova, yetdi əfgə dolananınna tova”. Tova eliyif, hal gedif.

Mənim anam gedif Sümbülə. Burasın deyim, gələndə görüf kü, yolda bir dənə nar ağacı var. İsdı, aran yeri. Yanırmış susunna. Bunnarı yolur, bir-bir dənəliyir yeyir. Gələndə oldu dəli. Allah ölənnərinizə rəhmət eləsin, mənim babam mollaymış. Düüz ona qırx gün qələm çaldı. Deer, sənın gəlinin məəm uşaxlarımın gülöyşə narını yolufdu. Heç olmasa, birnsa da saxlamıyırdı. İndi onçun deellər ki, nə olsa, gərəh yerinə qoyasan. Hər şeyi götürdün, gərəh biri yerində qala, qızım.

Söylədi: Mirzəyeva Gülbahar Həsən qızı, 1937-ci il təvəllüdü, təqaiüdcü. Dərələyəz mahalı, Keşkənd (Yeğidnazor rayonu), Ələyəz kəndi. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

ZİYARƏTGAHLAR

I mətn

Bir günnəri də Miskin Abdalın həyat yoldaşı sağanda deer, buğanın döşünənən süd əvəzinə qan gəlir. Qan gələndə bu arvat deer ki, bəs oğlun hardasa qan elədi. Bunun ürəyinə damır ki, oğlun hardasa bir qan eliyif. Buun da oğlu çıxıfmiş yaylağa, mal-heyvanı aparıfmiş yaylağa. Deməli, hadisə nətəər oluf. Gör nooluf? Oğrular, quldurrar hücum eliyillər ki, mal-heyvanı aparmağa. Buun da oğlu, bu da hündür, cüssəli bir oğlan olur. Şadman. Nəsə görür kü, olmur. Tüfəhnən atası olur. Görür kü, bunu birtəhər eliyəhlər, tüfəhnən atası olur, adamın biri ölür, o birilər qaçır. Onnan soora onnarın ocaxları var. İndi də Goranboyun Qaradağlı kəndində ocaxları var. Bizim Miskin Abdal ocağıdı. Mən elə qurban-zad deyəndə elə öz ocağımıza deyirəm, elə aparıv orda kəsirəm. Onnan soora o deer ki, sənnən, ocağı səə verə bilməriy uje qıza verəjiyih. Ocağı verillər qıza. Qız soora nəvilim deellər, ocağ orda qalmıyif, qayıdıf gəlif bir də kişigilə. Təzdənnən bir də kişi özü aparıf qızgilə qoyuf. Beləcənə ocax bu fasonda davam eliyif gəlif. Bugünkü gündə də dediyim kimi Goranboydadı.

Söylədi: Əliyev Adil Əmirxan oğlu, 1962-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Əslən Göyçə mahalı, Basarkeçər rayonu, Sarıyaqub kəndindəndir. Yevlaxda yaşayır. Həkimdir.

II mətn

Ordaalban kilsələri çoxuydu. Bizim kətdə varıydı. Abidə kimi qalırdı. Ermənnər gətirib xaç-zad qoyurdular. Biz uşağıydıq o vaxdı, gəlib xaç qoyurdular. Ama alban kilsələriydi. Görürdüh gətirib ora xaç qoyurdular. Bööh kilsə varıdı, gətirib sooradan xaç qoydular. Bizim kətdə məscid yoxuydu. Ziyarətgahlar varıydı. Bizdən Naxçıvana yaxınıydı deyə, ora - Əshabi-Kəfə gedirdilər. Bizim kətdə Vəngin dalı deyilən yer varıydı, yadıma gəlir. Ocax kimi yeriydi, ora gedirlər ziyarətə. Qəbir varıdı, daş varıdı. Bağlıydı, düzəltmişdilər.

Söylədi: Əliyev Çingiz Telman oğlu, 1975-ci il təvəllüdü, orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Ələyəz kəndi. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

XATİRƏLƏR

I mətn

Atam, bizim nəslimiz Miskin Abdal nəslidi. O nəslin törəmələrinnən. Və neçə, deməli, 1430-cu ildə anadan oluf Misgin Abdal. 1535-də də rəhmətə gedif. O vaxdan bizim nəsil davam eliyir. Hələ də Allahın bu gününə şükür kü, nəslimiz yenə də biz tərəflərdən davam eliyir. Hamısı savatdı oluflar – dövrün savatdıları oluflar babam, dədəmin babası, atamın babası. O vaxdı atam danışırđı, deerđı ki, ölənnəriiz rəhmətdih, deerđı ki, kəndin ən varrı adamlarınnan olufdu. Kəndə bir qonax gələndə onnarın evini gösdərirmişdər ki, gedin ora. Məşədi Alının evinə gedin, o sizi qonağ eliyər. Yəni həm evləri çoxuymuş, həm yeməy-işməh varıymış, həm də qonaxpərvəriymiş. Kəndə hardan kim bir yad adam gəlsə, orda gejanı qonaxlıyif, səər də yola salarmış. Bax belə bir nəsil olmuşux. Misgin Abdal da bi-

lirsiz yəqin ki, Misgin Abdal da dövrün - o vaxkı dövründə saz-söz sənət sahivi olufdu. Və elə onun o saz, söz, şeyir məsələləri nəsilnən davam eliyir, gəlir. Bugünkü gündə mən Allah-taalaya min şükür eliyirəm ki, onnan bir əz də mənə bir pay düşüp. Məəm də yazılarım var özümə görə. Şeyirər deməy olarsa, belə yazıram mən də. Göyçəyə ayit, onnan soora Azərbaycanca ayit. Kəlbəcərə ayit məəm yazılarım var. Qəmbər məəllim - Qəmbər Şəmşiroğlu, bax onnannan da biz əmi-oğluyux. Allah ona rəhmət eləsin. Qəni-qəni rəhmət eləsin. Mən təsadüfən onu televizyada gördüm. Dedi ki, bəs Misgin Abdal nəslinnənih. Dedim, nətəər bu Misgin Abdal nəslinnənədi? Biz də Misgin Abdal nəslinnənih. Mən munu tanımıram heç. Hə, soora nəsə getdim onnan görüşdüm. Tanış olduğ. Elə dosduğumuz, qohumluğumuz, elə mənə əmoğlu deerdi, mən də ona əmi deerdim, bax beləcənə davam elədi, düüz rəhmətə gedənə qədər.

Söylədi: Əliyev Adil Əmirxan oğlu, 1962-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Əslən Göyçə mahalı, Basarkeçər rayonu, Sarıyaqub kəndindəndir. Yevlaxda yaşayır. Həkimdir.

II mətn

Ana tərəfim, anamın ata familyası elə Hüseyinquliyevaydı, ər familyası Əliyeva. Fatma Hüseyinqulu qızı. Dərələyəz mahalının Çaykənt kəndinnənədi. Onnarın da, anam danışır ki, orda bööh bağları oluf. Bu səysəninci illərdə, deməli, xalamın biri İrəvanda yaşayırdı - orda. Onnara getmişdilər. Deer, ordan gələndə yolda düşdüh – Çaykətdə. Getdih bağımızdan meyvə yığmağa. Onnarın orda ərih bağları varıymış. Deer, ora getdih ərih yığmağa. Deer, oranı da qoruğ eliyiflər. Qoymullar heş gimi yaxınlaşmağa. Deer, biz getdih, deer, erməni kişi vardı. Deer, dedi ki, dəymişin ona, onnara dəymişin. Tanıyır bunnarı. Deef ki, bunnarın atalarının bağlarıdı, qoy yığsınnar. Nə qədər isdiyillər, yesinnər. Deer, orda getdih ərih yedih öz bağımızdan. Hə, eləcənə gəldih. Bax bunu danışırım, tühlərim biz-biz olur pu sahatdarı. Çox ağırılı-acılı şeydi (Söyləyici ağlayır. Həm də çox ürəkdağlayan ağlayır – N.H.). Bağışdıyın mənə.

Söylədi: Əliyev Adil Əmirxan oğlu, 1962-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Əslən Göyçə mahalı, Basarkeçər rayonu, Sarıyaqub kəndindəndir. Yevlaxda yaşayır. Həkimdir.

III mətn

Biz, deməli, yetmiş ikinci ildə mən ikinci sinifdə oxuyurdum. Getmişdih yay tətlinə ora – Göyçəyə getdih burdan. Qazaxdan keşdih getdih Dilican pavarotdarinnən, getdih Göyçə gölünün böyrünnən, getdih kəndimizə - Sarıyaqub kəndinə. Siz təsəvvür eləyin ki, Göyçədə yaxşı bir adət-ənənə varıydı. Deməh, bizi orda hər axşam, gündüzdən gəlif deerdilər ki, bu axşam onnar bizə qonaxdılar. Bacılarım, soora qardaşım, mən. Bizi apardılar – qonağ apardılar. Hə, yaxşı bizə yeməy-işməh verirdilər. Qulluğumuzda dururdular. Hər axşam bir ev bizi qonax çağırırdı. Təsəvvür eliyirsiz? Ki bunnar Yevlaxdan gəliflər. Əmirxanın oğlannarıdı, bə bunnar gəliflər, qonax çağırax. Bizi aparırdılar.

Söylədi: Əliyev Adil Əmirxan oğlu, 1962-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Əslən Göyçə mahalı, Basarkeçər rayonu, Sarıyaqub kəndindəndir. Yevlaxda yaşayır. Həkimdir.

IV mətn

Soora orda kətdə bir hadisə də danışım sizə. Deməli, kəndin gülür sahəsi vardı, gülür deerdilər onnar. Lobyaya oxşar bitgidi. Oon da yetişirdi, soora oon kambaynna piçirdilər. Silos eliyirdilər. Ama gülürün özü yeməliydi. Ora heş kimi buraxmırdılar. Kəndin uşaxları aparırdılar bizi, deerdilər ki, gəlin gülür yığmağa. Deerdilər, sizi aparanda o qaroolçu sizə görə bizi də buraxajax. Gedirdih ordan gülür yığmağa. Qaroolçu deerdidi, kimsiz? Deerdilər, bəs Yevlaxdan gəlirlər, qonaxdılar. Əmirxanın uşaxlarıdı. Hə, onda heş nə demirdilər, bizi buraxırdılar, gedirdih orda gülür yığırdıx gəlirdih. Bax elə hörmətçil, qonaxpərvər insannarıydı. Soora onnar payıza çönəndə ordan kartof gətirirdilər. Yevlaxa. Bazarda satmağa. Hərə öz təsərfatını yığıf gətirirdi bura. Bazarda kartof satırdılar. Bizim də bir dənə evimiz vardı. Altının dördəydi, altının beşə otağıydı. Təsəvvür eliyin, səkgiz uşağ, iki ata-ana. Göyçədən gələn adamları o evdə qonağ eliyirdih. Gejə, dədəm deerdidi ki, gedif qasnisada qalmıyın, bizdə qalın. Soora bax bu evimizin yerində köhnə evimiz. Bu tərəf – bu evləri tihdirdih, onnan soora orda qalırdılar. Gəlirdilər, orda yeməhləri, işməhləri – hamısı bizdən olurdu. Gəlif qalırdılar burda, kartofları satırdılar. Yazağzı da qayıdıf gedirdilər. Biz də onnara belə hörmət eliyirdih. Bu şəkildə həyatımız davam eliyirdi. Göyçə haqqında məlumatları deerdilər. Kətdə nə oldu, nətəər oldu. Soora atam kəndə gələndə ora, ölü yerrərini, gedif hamısını ziyarət eliyirdi. Hamısına başsağlığı verirdi. Kimlər-kimlər rəhmətə gedif. Hammısını gedif yad eliyirdi. Soora orda babamızın üsdünə getdih – qəbrinin üsdünə getdih. Ölənnəriizə rəhmət. Deməli, babamın qəbri – qəbirsannıxda o boyda uzunnuxda qəbir görmədim. Kişinin boyu iki metir, bəlkə də iki metirdən artıx boyu oluf – hündür. Dədəm deerdidi ki, oon bir xançalı vardı. Camaat bir novlu xançal taxanda belinə, oon xançalı iki novluymuş. Gövdəli, cüssəli – elə bir kişiymiş ki, o nəzih balaca bir iqruşqa kimi gəlirmiş də ona. Bu iki novlu, qalın, yekə xənçəli varmış, bellərinə taxırmış. Onnarın kətdərində mədrəsə olufdu. Dini təbliğ eliyiflər orda. Onnan soora canım sizə desin, o kəndin lap əvvəli deəsən, deerdidi ki, Zərgərri kəndi oluf. Sarıyaquvun adı əvvəli Zərgərri oluf. Nətəər oluf orda? Orda bir ticarət mərkəziymiş ora. Bööh yeriymiş. O mədrəsə də elə ona görə orda quruluş yaradılıfdı. Orda, dədəm deerdidi ki, pütün hər yerdən – Kəlbəcərdən də adamlar gəlirdilər ora - o mədrəsəyə gəlirdilər, oxuyurdular. Dədəm deerdidi, məəm əmim oğulları var - bizim əmioğullar Kəlbəcərdədilər. Onnar da gəlip, deer, bizdə qalırdılar. Deer, beş gün qalırdılar bizdə, mədrəsədə oxuyurdular. Altı-bazar gedirdilər yerrərinə - evlərinə - Kəlbəcəyə. Soora gəlirdilər. Belə davam eliyirdi. Bizim də nəsil orda Məşədi Hasan nəslə olufdu.

Söylədi: Əliyev Adil Əmirxan oğlu, 1962-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Əslən Göyçə mahalı, Basarkeçər rayonu, Sarıyaqub kəndindəndir. Yevlaxda yaşayır. Həkimdir.

V mətn

Şəxsən mən özümü deerəm. Bir əz qabaa burda qonaxlar vardı, mən elə belə söz tüşdü danışdım. Dedilər, sən Allah danışma dedilər, bizim ürəyimiz ağrıdı. Belə şeylər danışma. Soora məəm özümün mal-qoyunum vardı. İrmi dənə qoyun vardı, bir üç dənə də mal vardı. Gətirif ordan Kəlbəcərdə qoymuşdum. Get-

dim həməən o Zəylih kəndi var, orda – tanış vardı, onnarda qoymuşdum. Soora burdan maşın götürüf, iki dənə Zil, Sətdar məəllim, Muxdar rəhmətdih, bizim qohumlar da, atamın dayısı uşaxlarıydı, onnarınkı da orduydu, bir də mən. Getdih, geje qaldıx Kəlbəcərdə. Səhər durdux ordan yığdıx maşına. Malları bir maşına, qoyunnarı bir maşına. Mənnən, məəm xalamın yoldaşı otdux o mal olan maşına, qardaşı da otdu o qoyunnar olan maşına. O tərəfdən gələndə, Kəlbəcərdən gələndə Qozdu deellər, Qozdu kəndi, Qozdu körpüsü. Qozdudan çıxanda bööh bir padyom var, çıxırsan başı yuxarı, ordan yanvarın neçəsiydi bilmirəm, ordan baş aşağı spuska belə tüşürsən aşağı, o da necə yoldu, deməli, enirsən belə başı aşağı elə dərin nədi ki, orda yol daralır bir maşın keçəsi cığır var. Onnan soora yenə padyoma qalxır. Yanvar ayı, qar yağır lopa-lopa bax belə. Yer buz. Bərkiyif hamısı. Mal da bir əz axı, dokquz-on dənə malıydı, mal da bir əz maşında ləngər verir da o yanabu yana. O yuxardan çıxdıx buranın şoferrəri də elə yerrərdə çox maşın sürə bilmillər, çünkü bizim şoferrər orda pastayannı. Bizim şoferrər elə vaxd olurdu ki, nədi o, bir metir qarın üsdünnən maşınnan hopbanıf keçirdilər. Yəni örgənmişdilər da, vərdis eləmişdilər. İndi bullar o qədər qarrı yerrərdə maşın sürmüyüf. O maşın ordan yenəndə bu tormuz elədi. Tormuz eliyəndə maşın çevrildi. Maşın çevrildi, maşın lija kimi belə gedəsi maşın, belə gedir. Deməli, bir balaca qaldı ki, bu dar yerə çatsa, maşın ordan gedəsidi. Onun da aşağısı bəlkə bir üç kilometr sıldırım qayalıx, daşdıx, nə bilim, dərə. Mən kışqırdım, dedim, ə, neylədin sən? Ona kimi rəhmətdih xalamın yoldaşı, o da şoferiydi tez buna elə ora çataçatda dedi, ə, tormuzu burax dedi, maşına qaz ver. Bu tormuzu buraxdı, maşına qaz verəndə o da Allahın işidi – Allah saxlıyır da. İnanırram səni o maşını elə bil əlnən götürüb çevirdin belə qoydun, o maşın ordan keşdi. Keşdi qalxdı padyoma. Getmişdih öz də inandırram sizi, ordan heş kim bizi çıxardası da dööldü. Elə orda qalası şeylərdi. Bax o zülünnən biz kutardıx. Başımız elə şeylər çəkib.

Söylədi: Mikayilov Murad İsrəfil oğlu, 1947-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

VI mətn

Orada – Göyçədə - Sarıyaqf kəndində, yaxşı kətdi ora, demirəm, əvvəllər zərgərrər işdiyiv orda qızılınan bağlı. O kətdə atam danışırdı ki, nə qədər qızıl var. Nə qədər qızıllar basdırırlar. O kəndin adamları nə qədər qızıllar tafdılar. Yerdən e. Məəm babamın, Məşədağa babam – onnarın orda yurdu var – Buğabölünən deerdilər. Miskin Abdalın yeri olufdu. Deməli, nətəər? Marallar gəlirmişdər. Öz də seyid adam oluf da. İndi onun – o vaxdı Şah İsmayıl Xətayinin yanında oluf axı o. Şah İsmayıl Xətayi böyüdüfdü. Miskin Abdalı. Bax o böyüdüv ərsəyə çatdırıf. Bax onun da saz-söz çalmağında Miskin Abdalın əməyi var.

Soora döyüşgən olması, ona qılinc oynatmaq - hər şeyi o örgədif. Sooradan ordan - Göyçədən gedif İran Azərbaycanına. Nədən danışırdım e, dayan görüm, əvvəlini (Söyləyici xatırladıqca xəyalən o yurda qayıdırdı sanki. “Buğabölünən” deyərək yadına salıram – N.H.). Hə, Buğabölünən. Marallar gəlirmiş ora, orda bölünürmüşdər. Dişilər ayrı dururmuş, erkəhlər ayrı. Dişilər gəlirmiş orda –

sağına gəlirmişdər, Miskin Abdalın da həyat yoldaşı onnarı sağırmış. Onnar – marallar sağına gəlirmişdər. Buğabölünən ona görə deyiblər. Onnarı sağırmış, gedirmişdər.

Söylədi: Əliyev Adil Əmirxan oğlu, 1962-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Əslən Göyçə mahalı, Basarkeçər rayonu, Sarıyaqub kəndindəndir. Yevlaxda yaşayır. Həkimdir.

VII mətn

Qışda sankə düzəldirdih. Öz də bizim kət dağlıx yeridi. Sürüşürdüh. Səər çıxırdıx, axşam qayıdırdıq evə. Qış vaxdı.

Beşdaş deerdilər, evin içində oynuyurdux.

Atam kalxozda şofer idi. Anam da evdə. Xalça toxuyurdu. Qışda gəvə toxuyurdular. Hər qış birin toxuyurdular. Qaynanam da toxuyub - əl gəvəsi.

Qoyunnarı qırxırdılar, yun da özdeşinnən. Rəngi də - təbii rənkərnən boyuyurdular. Karişni rəngi palıdın qabıqın gətirib boyuyurdular. Soğan qabığıyan.

Deyimlərnən, məsəllərnən danışan adamlar varıdı. Anamın anası helə olub. Tamam arvad. Hər sözə bir cavab tapardı. Atamın anası Zeynab nənəm bayatı deyərđi.

Söylədi: Əliyev Çingiz Telman oğlu, 1975-ci il təvəllüdü, orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Ələyəz kəndi. Qax rayonunun Turacı kəndində məskunlaşmışlar.

VIII mətn

Beş yüzə yaxın Qərbi azərbaycanlı var burda - Zakatalada. Yüz əlli səkgiz aylədi. Pərakəndə - dağınıxdı. Bir çox hissəsi şəhər ərazisidi, ama bir irmiyə yaxın kətdərə dağlıblar. Beş-on aylə, üç aylə. Onnarın içinnən qırx səkkizdə gələnnər də var, yetmişlərdə gələnnər də var. Səysən səkgizdə qaçqın tüşüf gələnnər də var, az bir hissə olsa da. Ayda bir dəfə yığılırıx. Bizim evdə, deməy olar, heç bir sənəd yoxdu, açığı. Bibimin varıydı yaş kağızı, onu tapıb verdim, atəstatı varıydı, onu tapıb verdim. Kimin nəyini bacarsax. Əmimgilin varıydı.

Atam, İbrahim Xəlilov – olların familyası var, mən İsrafil – atam babamın adını bizə familya qoyub. İbrahim Xəlil Məmməd İsrafil oğlu 1952-ci ildə Qərbi Azərbaycanın Basarkeçər rayonunun Yuxarı Şorca kəndində anadan olub. Soora ali məktəbə gedib - köhnə, keçmiş Texniki Unversitetə. Göyçədən gəlib orda oxuyub. Oranı bitirənnən sora gəlib Zakatala rayonuna. Yetmişinci illərdə.

Mən səysən səkgizinci ilə qədər gedib gəlmişəm. Hər yay getmişiy ora. Pütün tətili orda olmuşux. Kəndin pavarotu, xram olan yeri, mərkəzi, mağaza olan yeri, babamgil olan yeri, babamgildən aşağı qaş deyirdih, çayın qırağı bir uşax yaddaşınan yadımdadı.

Səysən səkgizinci ilə qədər hər il rəhmətdiy atam, ölənlərinizə rəhmət, bizi götürüb, yay uzunu biz orda olmuşux. Orda kəndin uşax yaddaşınan girişi, gedirdiy orda Göyçə - Sevan gölü ətrafınan keçib bizim kəndə gedirdik. Kəndimiz Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndidi. O vaxdı Basarkeçərə Vardenis deerdilər. Ama bizim kəndin adı bildiyimizdən Yuxarı Şorca olub. Atamgilin kəndi sırf azərbaycanlı olub. Orda birəz ermənnərnən qarışix kənd də vardı. Göyçədə sırf azərbaycanlı kəndi idi. O vaxdan uşax yaddaşınan yadımdadı ki, məəm atam-

gilin kəndi balaca kənd olub. Hamı bir-biriynən qohum-qardaşıydı. Kətdə pis də çıxmasın, üzür isdiyirəm, nə pis söz desən deyərdin, o poblemlə deyildi, amma ən pis söyüş erməni balasıydı. Uşağıydım, uşağın biri o birsinə dedi, erməni balası. Qırğın tüşdü. Mən gedib atamgilə dedim. Dedi ki, o təhqirdi. Yadımdadı ki, bizlər – bizimkilər ermənlər tərəfinnən sıxışdırılıb. Ermənisdännilər gedirdilər İrəvana, şəhərin mərkəzinə, bazara. Atamgil, əmimgil danışrdılar, filankəsin uşağı xəsdəxanada əməlyat olub. Filan erməni həkimi. Bəlkə də, onu həkim öldürdü.

Söylədi: Söylədi: İsrəfilzadə Vəlif Məmməd oğlu. 1978-ci il təvəlliüdlü, ali təhsilli. Əslən Basarkeçər rayonunun Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada yaşayır.

IX mətn

Kətdə babamgilin evinin qabağında yığıncaq yer varıdı. Ora axşamlar söhbətə-zadə çıxırdılar. O vaxdı spışqa qutusunnan kart oynuyurdular. Atamın əmisi varıydı, Xalıq kişi deerdilər, kefqom kişiydi, özdəri üçün lağlağı eləməyə.

Tədbirər də nə olurdu? Kiminsə uşağı əsgər gedirdi. Kənt nəyində yığıncaqdı tutax ki, yeməh-işməh. Atam qışda da gedirdi. Atamgilin kəndində qar Sibir qarı kimi olurdu. Bir metrə, iki metrə olurdu. Çox qurağ olduğı üçün, bura qədər rütubətde deyildi. Ayların, günnərnən yol-izin bağlandığı vaxlar olurdu. Gediş-gəliş olmuyub olmağına.

Təzəhdən yanacax düzəldirdilər yandırmağ üçün. Mal peyininnən. Yadımdadı ki, qazıb aşağı kartof saxlamağ üçün. Yaxşı kartof çıxırdı kətdə, kartof olurdu. Dərin quyu üç metrə, beş metrə dərinliyində quyu. Nərdivannan oon divinə salırdılar. Kartofu orda saxlıyrdılar. Bu yaydan taa o yaya kartof orda xarab olmadan qalırdı. Babamgilin evinin qabağında yadı.

Taxıl olurdu. Ot piçməyə gedirdilər kərəntiynən. O vaxdı traxdır-zad yoxudu.

Şoşan olurdu. Bitgi növü. Pişirirdilər.

Dava-dava oynuyurdux. Atamın əmisi uşaxlarıynan. Biz gedəndə də ollar üçün toy-bayram olurdu. Pütүн günü çayın qırağında olurdux. Çay keçirdi aşağı. Evə yığışmax yoxuydu. Səhər çıxırdın axşama qədər.

Barılar əlnən tikilən barılarıydı. Atamgilnən babamgilin evi bir kırıxanın altında olub. Çıxanda qonşuların evin görürdün. Bu Baratgilin evi, bu Kərəm kişigilin evi, bu Əmiraslangilin evi - arxada. Həyətin indiki kimi divarları bağlı olsun, yox. Yalnız mal-qaradan qorunmağ üçün bu hündürrühdə çay daşınnan eliyirdilər ki, bu, buranın sərhədidi. Dokqazı da burdan. Mal-qara girməsin içəri. Kəndin bu başınnan o başındakı həyəti görürdün.

Söylədi: Söylədi: İsrəfilzadə Vəlif Məmməd oğlu. 1978-ci il təvəlliüdlü, ali təhsilli. Əslən Basarkeçər rayonunun Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada yaşayır.

X mətn

Atam deyirdi ki, mən sizi heç vaxt atamın yanında qucağıma götürməmişəm. Orda gəlinnər qaynatanın qabaanda çörək yemiyiblər. Qaynata sözü müzakirə olunmuyub. Atamgilin kəndi balaca olduğı üçün pis də çıxmasın, kiminsə qızın ad eliyib almamax deyən bir şey yoxuydu. Beşihkəsmə kimi, deyihli kimi filankəsə deyilib, almıyasan. Çox pis baxılıb orda. Atamgilin kəndi kampakt olub.

Adnan hamını əzbərə tanıyırdılar. Kiçik Qafazın dağ kəndi olduğu üçün, qışı da sərt keçən olduğu üçün başqa yerə çıxışı-zadı da qar yağdısa, olmuyub.

Söylədi: Mirzəyeva Gülarə Vəli qızı. 1971-ci il təvəllüdü, orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Horbadıx kəndi. Ələyəz kəndi ailəsinə ərə gəlib. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

XI mətn

Oradan danışsam, bir dasdandı.

Bizim kət bööh kət də dööldü. Yüz əlli-yüz altmış təsərfatıydı. Mənfur qonşularımızın üzünən heş nə eliyə bilmirdih. Rayona gedirdin, rayonda bütün azərbaycanlılara üz vermirdilər. Rayonda başqa işə qoymurdular. Mən özüm İrəvanda kutarmışam İnstitutu. Oon hesabına, öz kəndimizə məəllim gələ bildim. Yəni bizim kətdən kutarıb gedib Bakıda oxuyub gələn adamların heç birinə orda iş verilmirdi. Orda yol idarəsinin müdiri varıdı. Çox savatdıydı o adam. Bəlkə də, ensiklopediya idi. Dil-ədəbiyyat müəllimi idi. Onun kirvəsiydi o adam. Çox yaxınıydılar. Elə bil ki, bir-birinin eviydi. Onun oğlu, Nazimi deyirəm ey, Sətdar məllimin oğlu, Bakıda oxudu kutardı. Oon ixdisası yoludu. Palitexniki oxumuşdu. O gəldi. Atası getdi oon yanına ki, məəm oğluma, yaxınıx, kirvəyih, iş ver. Dedi ki, yox. Get oğlunu apar. İş verimiyəjək. Qandırdı onu ki, olmaz. Elə də ona iş vermədi.

Soora adicə məllimiydik, iclasa gedəndə, məllimlərin avqust konfransına. Siz tanıyırsız Əhliman Əmiraslanovun atası o rayonda Maarifin müdürüydü, çox savatdıydı. Ermənicə elə danışır ki, zalda otururdux, Mədəniyyət evində o adam çıxış eliyirdi. Qabaxca azərbaycanca çıxış eliyirdi, soora ermənicə çıxış eliyəndə ermənnər oturuf böyrümüzdə, onnar deyirdi, biz erməniyih, biz bu sözdəri bilmi-rih. Bu adam bunnarı hardan bilir? Yəni elə savatdı adamlara, qabaxcıl adamlara üz vermirdilər. Çox qabilyətdi insan iydi.

Səysən səkgizə çatanda hər şey dəyişdi. Biz ordan çıxdıx da. İnanın, gecə Kəlbəcər yolu – bizim kət Kəlbəcərnən yaxındı. Hardasa irmi bir kilometr. Arada bir dağ var. Ordan aşırđın Kəlbəcərdi. Daa camaatın əlacı çatmıyib o qışda dekabr ayında, deməli, ordan yayın ortasında güjnən keçirdi. Dekabrda iki metr qar olanda bütün o millət hamısı o dağnan aşdı. O dağda nə qədər insannar qırıldı. Nə qədər maşınnar avarya elədi. Nə qədər uşaxlar qarın altında qaldı öldü. İnanın, daha baxsan, o mənzərəni görsəydiniz, bəlkə də heç ağlagəlməz mənzərəydi. Axır vaxdar – hardasa üç ay, dörd aya kimi heç bir insan rayona gedə bilmədi. Nə maqazinə bir dənə şey göndərmədilər. Nə xəsdəxanaya xəsdə gedə bilmədi. Belə faktlar o qədər var. Bir döyül, beş döyül. Məsələn, adicə avtobusdar. Gəlmirdi kəndə. Əvvəl işdiyirdi, soora kəsdilər. İnsannar neynəməliydi aj, susuz? Hamısı qalmışdı ortada. Maqazinə çörəh gəlmirdi. Un göndərmirdilər. Özdəri əkib, piçib onnan dolanırdılar. Da axırını – səysən səkgizin dekabrında başdadılar kətdərə hücum etməyə. Birbaşa kətdərə. Görürdün, bööh bir dəsədə avdamatnan, filannan hamısı kətdərə. Hələ biz bir əz uzağıydıx. Kəlbəcəərə tərəfiydih. Hardasa on altı-on yetdi məsafə kilometr yolumuz varıydı. Elə kətdər varıydı, üç kilometr, beş kilometr arası varıydı. Hücum eliyirdilər kətdərə. Camahat da çıxırdı da. O çıxanda artıx onnarın var-döölətin əlinnən alırdılar. Yandırdılar. Neçə dənə yoldan köç gətirən

maşınnar yandırdılar. Maşın qarışx yandırdılar. Neçə insannarı öldürdülər. İnsannar əzyətnən, zülümnən, dağlannan bir təhər keşdilər. Ama bir vaxdı ora iki dəne maşın gəlmişdi. Bööh kamazdar gəlmişdi. Yəni kartoşqa aparırdılar da. Azərbaycana gətirirdilər ordan. O maşınnar ora gələndə onnar şüphələnilflər güya ki, bura – Basarkeçərə silah göndərilir. İki kamaz silah göndərifdi. Onun hesabına daha da qızışdılar. Nə silah? Boş maşınnarıdı gəlif, kartof gətirirdilər. Getdihcə pisdəşdi. Adicə özünün ən yaxın adamı, həmişə evinə gəlif-gedən, sən onun evinə gedif-gələn, münasibətin yaxşı olan insan heç belə dönüf üzünə baxmırdı. Deerdin, əşi, neynəmişih biz sizə? Türksən, vəssalam da. Bizdən aşağı – rayonnan o tərəfə kət varyıdı. Subatan kəndi deyirdilər. Zağalı kəndi deyirdilər, Zağalı kəndində azərbaycannılar yaşıyırdılar. Ordan qaçan mametdə - camahat çıxan mametdə bir dəsədə gedir ora, ev yiyəsinin bütün evlərini, köçünü-zadını yandırmışdılar. Ev yiyəsinin iki qızı. Cumullar qızdarın üsdünə. Qızdar qaçır. Gör nə qədər prinsipli qızdar olur, öz cannarına qıyıflar, qayanın başına çıxıf özdərini qayanın başına çıxıv atıv özdərini öldürüflər. Belə açınacaxlı vəziyyət iydi. Da artıx camahat heç nə elyə bilmədi. Soora başqa kətdərdən gəlib mal-qoyunnarını əlinnən alıb aparırdılar. Hünərin nəydi, vermiyəsen? Vermiyəndə gülləni başından atıb gedirdilər. Belə, nə cür deyim? Çox pisdəşmişdilər. Da soora insannar heç nə eliyə bilmədilər.

Gəldih, burda da yerrəşdih, işnən təmin olundux. Məəm özüm bir-iki ay boş qaldım. Soora internat məktəbə məəllim göndərdilər. İrmi üç il həmin məhtəbdə məəllim işdədim. Arada elə-belə yardım-zad verirdilər. Məjburi köşgünnərə çörəh pulu verirdilər, ama biz qaşqınnara verilmədi.

Turaclıda səysən səkgizdən neçə il əvvəl gəliblər, Turaclıda dövlət onnara köməy eliyib.

Söylədi: Mikayilov Murad İsmayil oğlu, 1947-ci il təvəllüdü. Ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

TAYFALAR, NƏSİLLƏR

Bizdə tayfalar var iydi. Bizim kətdə üç-dört tayfa varyıdı. Bəzisinə gülənilər tayfası, bir hissəsi daşdəmirrilər tayfası, bir hissəsi ayaxyalınnar tayfası, kamıllılar tayfası. Ama heç bir tayfaynan fərq qoyan yox iydi.

Bizim tayfa əyaxyalınnardı. Ən böyüh tayfa bizim tayfaydı. Əslində bizim kəndin əsası Qazaxdan gedənnərdi. Üş-dört qardaş olub. Qazax mahalınnan. Gediflər. O vaxdı da boşduğuydu. Hamı gedib özünə yer tuturdu. Bizim ulu babalarımız Qazaxdanıydı. Onnar gəliblər, dörd qardaş o kəndə çıxıflar. O kətdə biri bir yerdə məsgən salıb, o birsi o bir yerdə məsgən salıb. Yavaş-yavaş artıb inkişaf edib. Bir kət yaradıblar. Aşağı Şorca da həmin helə. Onnar da eşitmişdim, Arzu deirdi, neçəsə qardaş gəliblər ora. Onnar da orda məsgən salıblar. Onnar da Qazaxdan gələnnərdi. Onnar da, bunnar hamısı bir yerdə gəliblər. Onnar Aşağı Şorcada bir neçə qardaş qalıb, bunnar çıxıblar, onnannan ayrılıb gediblər çıxıblar yuxarı, bizim kəndə - Yuxarı Şorcaya. Orda məsgən salıblar. Özdərnə yurt salıblar. Ev tikiblər, nə bilim heyvan-zad saxlıyıblar, yavaş-yavaş başdıyıb inkişaf eliyib gəlib kət yaranıb.

Əli Vəkil anamın doğma əmisi oğludu. Yoldaşım yarı daşdəmirridəndi, yarı biz tərəfdəndi. Mən təmiz əyaxyalınnıyam. Bunun nənəsi əyaxyalınnıdı. Gözümüzü açıf görmüşüh bu əyaxyalın tayfasıdı, bu daşdəmirri tayfasıdı, bu kamilli tayfasıdı.

Söylədi: Mikayilov Murad İsrafil oğlu, 1947-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

ADƏTLƏR, ƏNƏNƏLƏR

I mətn

Bizdə təndirə yuxa pişirirdilər.

Məəm bir xalam vardı – doğma xalam. Gülçöhrə xalam. O həmişə yuxa pişirərdi. Evdə, aylədə onnar həmişə yuxa yeərdilər. Pişirirdi, bu qalınırıxda. Sulu-yurdu, olurdu pambıx kimi. Bizdə ərişdə kəsməh vardı. Yarım meşok unu xəmir eliyirdilər. Yığılırdı, onu qonşular hamısı arvatdar bir yerə, ərişdə kəsib ipə səridilər. Quruyurdu, qış-yaza kimi isdifadə eliyirdilər. Əvəlih yığırdıx. Qurudurdux. Bizdə çəşir yoxuydu. O təbii otdardan bizdə vardı əvəlih, şoşan, yemliş, quzucuqlağı, quşəpbəyi. Kətə pişirillər e, ən yaxşı kalorili, keyfiyyətdi. Onu meşoknan yığırdılar. Eee pişirəndə... Qurudurdular onu qış yaza, yayı da -həmişəliş kətəsini, onnan nəvilim, cılvırını isdifadə edirdilər. O əvəlih dediyim şey, kim ki bir balaca ösgürüdü, kiminsə boğazı ağrıyırdı, kimsə bir balaca soyuxluyurdumu, oon içinə bir əz xəmir kəsib töküdürlər, o əvəliyi pişirirdilər, ərişdədən də, onnan bir qav işdi o adam, qutardı. Olurdu sapbasağ. Heş nə yoxdu.

Şoşan deyən taxılların içində pitirdi. Əsas taxıl əkilən yerrərdə. Bizim rəhmətliş, Vasifin atası – məəm qardaşım da, ora gələndə, deerdim, ona heş nə vermiyin. O şoşanın, onun şorabasını – turşusunu qoordular. Üş kilolux balonnarda. Bəlkə bir irmi dənə tuturdux. Okkədər daddı, ləzətdi olurdu, inan, gələndə onnan neçə balon gətirirdi. Çox keyfiyyətdiydi.

Söylədi: Mikayilov Murad İsrafil oğlu, 1947-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

II mətn

Basarkeçərin dağı bizim kətdən yuxarıdaydı. Bir gün – İldırımın toyunda, məəm əmim oğlunun toyunda, dağdan gəlirdilər, Qaz-24 taksionən dörd-beş nəfər. Məəm əmoğlumun toyu çalınırdı qapıda. Günorta vaxdı toy çalınır. Düz bizim ev də yolun qırağındaydı. Yolu keçiv ordan. Toy qapıda çalınırdı. Ordan maşını sürdürlər düz qapıya. Ermənnər. Beş nəfər iydi. O maşınnan tüşdürlər, səni inandıraram, kapotun üsdə çıxıf kapotun üstə oynuyurdular. Oynadılar. Dedilər, güldülər, getdilər. Əvvəllər. Son vaxdar da qutardı. Hər şey bağlandı.

Bizdə ən çox mal-qoyun çoxudu deyə ən çox isdifadə olunan ət. Toyucüce saxlıyırdı bizimkilər. Toyuq saxlıyanda lap adicə bizim özümüz yüz dənə, yüz əlli dənə, iki yüz dənə toyuq saxlıyan vardı. Daa o beş dənə, üç dənəyənən yox. Onnan soora mal-qoyun saxlıyannar. Ən çox xəngəldən çox isdifadə eliyirdih biz. Əkinçilih də, maldarıx da bizdə qoşa. Ferma. Sahələr vardı. Yığırdılar. Ot da yığırdılar. Bizdə qar çox olurdu. Elə vaxd olurdu, iki metrə qar olurdu. Yəni

okdiyabrdan yox, noyabrdan soora bizim mal, qoyun – hamısı qalırdı içəridə. Artıx içərdə yemləniydi. Taa birdə aprel, nə bilim, marta qədər, yaxud bir əz əvvəl martda havalar yaxşı olsa, qar tez ərisə, onda çıxırdı örüşə, sahəyə gedirdi.

Mən - şəxsən mən özüm, indi həmişə deyif gülüllər, rəhmətdih qardaşım bir maşın göndərdi, apardı, maşınnan getdim – Zilnən getdim. Göyçədən ən axırını köçü mən gətirmişəm. Deməli, getmişəm, Gədəbəy yolu gedəndə getdim, postlarda hamısında saxlıyıblar, yox, Göyçədə bir dənə köç yoxdu, hara gedirsən? Ay bala, məm köçüm ordadı, qoyub gəlmişəm. Nəysə, bir tər zülumnən gedib çıxdım kəndə. Kartofu biz quyuda saxlıyırdıx da. Yığıf quyuya töhmüşdüh. İnan-dırnam, bəlkə bir otuz-qırx meşok kartof orda. Elə-hələ qaldı orda. İki-üş meşok çıxardıf gətirdim. Qalanı qaldı. Yağ – bir qazan dolu yağımız gətirə bilmədim. Yer olmadı. Yerrəşdirə bilmədim. Qaldı orda. Dört-beş meşok un, onnan buğda. Nə bilim, qab-qazan. Da o turşu bankalarını demirəm. Elə də qaldı orda. Çünkü gətiməh nümkün dööldü. Ama gələndə o yolnan gəlmədim da. Uje dedilər, bu yolu gedə bilməzsiz. Öz də axşama düşmüşdü, axşamtərəfi çıxdıq ordan. Yolda yandı-rajaxlar, getmiyin. Çerez Keyti, Kəlbəcərənən. O da maşın çıxmırdı, gedif təzdən o Zəyliş deerdilər, kət – ordan traxdır gətirmişih. O maşını çıxardıf, dağdan aşif, yühlü maşını. O da gəldi, orda mebellər-zad, maşın çayın içinnən çıxa bilmədi. Qalxdı, tüşdü, qalxdı, tüşdü. Hamısı pütün sındı, qırıldı, dağıldı. Nəysə, kəlbəcər-rilər yazıqlar axırı yekə bir ip gətirif maşına bağlıyif, bəlkə bir irmi-otuz nəfər. Özdəri qoşuluf o maşını ordan çıxartdılar. Sağ olsunnar, onda çox köməy elədilər. Onnan soora gəldih qaldıx Kəlbəcərdə. Bizim tanış varıydı orda. Ama səhəri du-rub çıxıb gəldih. Ən axırını köçü mən gətirmişəm.

Söylədi: Mikayilov Murad İsrəfil oğlu, 1947-ci il təvəllüdü, ali təhsilli. Təqaüdü. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

III mətn

Qan davası bizdə olufdu. Bax o balaca kətdə neçə dənə qan davası oluf. Hətta ölənnər də olufdu. Bax bu məm yoldaşımın babası qan davasında ölüf. Rəhmətə gedifdi (Bu yerdə Murad müəllim həyat yoldaşını çağırır ki, xanımı nənəsindən eşitdiyini özü danışsın, lakin səhhəti imkan vermədiyindən Həqiqət Pirverdi qızı Mikayılova (1957-ci il təvəllüdü) qısa cavab verir: “Nənəm danışırdı ki, Musdafa qan davasında ölüfdü. Nənəm danışırdı ki, əmim qan davasında ölüf. O tərəf onnarı öldürüf. Onda mən uşağıydım. Nənəm danışanda eşitmişəm. Oluf qan davası. Qan davasına görə nənəmi 12 yaşında ərə veriflər ki, barışığ olsun da. Soora da nənəm başqasına köçüf.

Söylədi: Mikayilov Murad İsrəfil oğlu, 1947-ci il təvəllüdü. Ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

TOY ADƏTLƏRİ

Toyda qazanaşma verərdilər.

Cox yerdə südpulu deələr, bizdə başdix verilirdi. Mənim üç qızım var, həmişə deyirəm, başdix isdiyəcəm. Qızdar deer, bizi satacaxsan?

Zurna çalan Azay varıdı. Aşxırlar Göyçədən gəlirdi. Həsən Mirzənin dayısı məəm atamın qohumu olub.

Söylədi: Mirzəyeva Gülarə Vəli qızı. 1971-ci il təvəlliüdü. Orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Horbadıx kəndi. Ələyəz kəndi ailəsinə ərə gəlib. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

BAYRAMLAR

Biz Qərbi Azərbaycanda yaşasax da, inandırım sizi, bütün adət-ənənələrimizi saxlıyırdıx. Novruz bayramıdı, Qurban bayramıdı, Oruşduxdu – hamısını biz tam saxlıyırdıx.

Nooruz bayramı keçirirdih, ilaxır sulaşma. Bütün camahat tökülürdü çaya, bulaxların üsdünə, sulaşırdılar. Səər tezdən beşdə camahat hamısı dururdu. Təzə gəlin gətirən – hamı da. Camahat yenirdi çaya. Hamı sulaşırdı. Birinci onu, təzə gəlin ki gətirirdilər evə, qabağca onu su başına çıxardırdılar. Çaya, bulağın üsdə çıxardırdılar. Bax ordan qoyulmuşdu əsası.

Baja-baja gəzməy onun kimi. Uşaxlar gedirdilər, kəndiydi daa, o onun qapısına papağ atırdı. Hamı bir-birin qapısına papağ atan uşaxlar. İlin axırında bizdə adətliydi, deerdilər, gərəh stolun üsdündə yetdi löyün xörəy olsun. Bütün xörəylərdən olsun, yetdi löyün olsun. Yəni qonax gəlsin. Hamı bir-birini gedirdi təbrik eliyirdi. Qohumlar, qonşular. Elə bir adam yoxudu ki, biri o birini təbrik eləməsin. Kənd elə bil ki, bir yerdə keçirirdi o bayramı. Qurbannıx gəlirdi, hamının evində heyvanı varıdı - qoyunu varıdı, malı varıdı. Mal kəsib pay eliyirdilər. Hərə bir dənə qoçu yıxıb kəsirdi, olurdu oon qurbannlığı. Ama biz bura gələnnən soora məni qınamıyın, o adətdərin bəzilərini biz görmədih.

Söylədi: Mikayılov Murad İsrəfil oğlu, 1947-ci il təvəlliüdü. Ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

KİRVƏLİK

Kirvəlih bizdə çox müqəddəsiydi. Kirvə kirvənin damının üsdünə çıxmaz ki, torpax tökülər. Uşağa sünnət eliyəndə kimi ki ürəyi isdiyir, kirvə tuturdu. Özinə kimi yaxın bilirdi, onu tuturdu. Onnan soora o aylələr ölənə qədər bir-biriyənən bir ayləydilər. Bu onun evinə gedirdi, pay aparırdı. O bunun uşağının yanına gəlirdi, pay gətirirdi. Xeyirdə, şərdə - hamısında bir yerdəydilər.

Bizim orda bir kirvəmiz varıdı, qonşu kətdəniydi. Aşağı Şorca kəndi varıdı, biznən yaxınıdı, üç kilometr arası. Arzu var, həmin kəndin icma sədridi. O uşağın kirvəsi məniydim. Qırx ildi mən onu görmürdüm. Atası Bakıda rəhmətə gedəndə biz getdiy onun yerinə. Onnan soora əlaqə kəsildi. Oğuzda kimnənsə tapıb zəng elədi. Bu yaxınnardazəng gəldi. Oturmuşdum evdə. Götürdüm. Kimdi? – Arzu. Məni ağlamax tutdu. Boğuldum (Söyləyici kövrəlir – N.H.). O qədər isdəhliyidih. Bura gəlif, ayləsini də gətirif. Yuxarda – Carda ev tutuf, ayın axırına kimi burda qaldılar. Ayləsiynən çağırdım. Gətdi gəldi. Otdudux. Keşmişdəri yada saldıx.

Söylədi: Mikayılov Murad İsrəfil oğlu, 1947-ci il təvəlliüdü. Təqaüdü. Ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

BULAQLAR

Bizdə bulaxlar çoxuydu. Həddinnən artıx. Öz də bulaxlar varyıdı, inandır-ram səni, saniyə barmağını o bulağın suyunda saxlıya bilməzdin. O qədər buz ki-mi. Deməli, bizdə varyıdı, Teliin suyun bulağı deyirdilər. Onnan soora yuxarda – Kəlbəcərnən bizim arada dağ varıdı, Keyti dağı. O dağın düz ortasında bulax var idi. O bulağı Keyti-Meyti deerdilər. İki qardaş olufdu. Onnarın qəbri həmin o da-ğın başında. İkisi də bir yerdə, orda basıtrılıflar. İki qardaş. Həmin bulağı onnar yaradıflar. Düzəldiblər qoyublar, onnarın adınnan elə o bulax adlanırdı. Onnan so-ora başqa bulaxlar varyıdı. Yerin addarınnan da məsələn, deerdilər, kor Alının bu-lağı. Onnan soora, hə, biri də varyıdı, Xram çayının bulağı. Yerrərin adınnan o qə-dər bulaxlar varyıdı, Belə rəvayət daa lap əvvəlləri mən, düzü, bilmirəm, mənim dövrümnən bəri olannar belə adlanırdı.

Söylədi: Mikayilov Murad İsrafil oğlu, 1947-ci il təvəlliüdlü. Ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.

TÜRKƏÇARƏ

Bizdə çöpcü yoxuydu. Sınıxcı varyıdı. Mənim nənəm özü, köbəh tüşmə-zad özü rahat eliyirdi. Nənəmin adı Məryəmiydi. Atamın anası. O, kimin köbəyi tüşdü deəndə gəlirdi onun yanına. Mualicə eliyirdi salırdı yola.

Bizdə, bilirsənmi, bizim kət muasir kəndiydi. Yəni geri qalmış kət döölüy-dü. Ermənnər özdəri də bizim kətdə çox neyniyirdilər, həsəd aparırdılar ki, bunnar çox belə qabaa gedib. Hamısı qabaxcıl, dünyagörüşdüydü. Muasiriydi. Orda elə şeylər yoxuydu.

Mollalarımız varyıdı. Aşaa Şorcada. Daşkətdiydi. Seyit Bayram. Bilirsən kim? Alqayıtın bavası - anasının atası, çox sınınmış, çox məşhur ojağıydı. Seyit Bayram deerdilər, çox inanılmışıydı.

Aşağı Şorcada varyıdı Molla Bəşir. Daşkətdiydi.

Söylədi: Mikayilov Murad İsrafil oğlu, 1947-ci il təvəlliüdlü. Ali təhsilli. Basarkeçər rayonu Yuxarı Şorca kəndi. Zaqatalada məskunlaşmışdır.



HAVUŞDA NOVRUZ ADƏTLƏRİ (ÇƏRŞƏNBƏLƏR)



Havuş Naxçıvan Muxtar Respublikasının Şərur rayonunun dağlıq və sərhəd kəndlərindən biridir. Havuş kəndi Şərur şəhərindən təxminən 30-35 kilometr aralı məsafədə, dəniz səviyyəsindən 2 min metr hündürlükdə yerləşir.

Kənd sakinləri heyvandarlıqla, əkin-biçinlə, arıçılıqla məşğul olur, halal zəhmətlə dolanırlar. Havuş Şərurun ən qədim kəndlərindən biridir. Sanki hündür dağların ovcunda yerləşdiyindən kənd “ovuc”, “avuc”, “Havuş” adlandırılmışdır. Professor Akif İmanlının “Onomastika məsələləri” kitabında “Havuş” sözünün mənşəyi barədə yazılır: “Kəndin adının mənşəyi yerləşdiyi coğrafi mövqe ilə sıx bağlıdır. Bir zamanlar “ovuş”, “avuş” adlanıb, sonralar Havuş şəklinə düşüb. İraq-Kərkük bayatılarında da bu sözə rast gəlinir :

İnci səpdim havuşa
Sərxoşam yerim döşə.
Yastığımdan gül qoxar,
Döşəyimdən bənövşə.

Kənddəki yurd yerləri tarixən burada yaşamış türk tayfalarının və onun başçılarının adıyla bağlıdır. Qazan xan, Mayılxan, Çıraxana, Xanın qoruğu, Tamaşalıq, Xırda xanımın yurdu, Püşgəhli, Çoban piri və s.

Kənd sakinləri yaz-yay aylarında mal-davarını yaylağa qaldırır və bu yurd yerlərində məskunlaşarlar. İki-üç ay ərzində məhsullarını toplayar, payızda dağdan enirlər. Havuş kəndinin sakinləri adət-ənənələrlə yaşayar, milli dəyərlərə hörmətlə yanaşarlar. Adı ilə yaşayan yurd yerləri haqqında həqiqətləri, kimliklərini, gələcək nəsillərə aşılayarlar.

1929-cu ildə Şərura aid doqquz kənd Ermənistanı verilmişdir. Nəticədə vaxtilə Azərbaycana aid olan Xaçık kəndi ilə böyür-böyürə qalan Havuş ən ucqar sərhəd kəndi kimi nəinki xalqımıza məxsus milli dəyərlərimizin, adət-ənənələrimizin, eyni zamanda dövlət sərhədinin qorunmasında ön mövqedə dayanmış, müxtəlif dövrlərdə erməni yaraqlılarının hücumlarının qarşısını almışdır.

Adət-ənənələri sevib yaşadan, folkloru yaddaşına yazan sakinlər bildiklərini övladlarına, nəvələrinə öyrədirlər. Uşaqlar bu adətlərin içində böyüyər, dedə-babadan bizə miras qalmış milli sərvətimizi gələcək nəsillərə erməğan edirlər. Buna nümunə olaraq Havuş folklorundan bəhs edən kitab işiq üzü görüb. “Şərur folklor örnəkləri” (2-ci kitab, Bakı) adlanan həmin kitab (304 səh.) AMEA Folklor İnstitutu Elmi Şurasının qərarı ilə 2023-cü ildə nəşr olunmuşdur. Söyləyicisi olduğum bu kitabın toplayıb tərtib edən və ön sözün müəllifi fil.ü.f.d., dos. Ləman Süleymanovadır. Bu kitabda yer alan folklor nümunələri Havuş kəndinə aiddir.

Biz ata-babalarımız, nənələrimiz, analarımız tərəfindən söylənilən müdrik kəlamları, dastan və nağılları, bayatı və oxşamaları, torpağa, vətənə bağlılığı, ədəb-ərkanı, mənəvi zənginliyi unutmuruq. Bu dəfə oxuculara Havuş kəndində keçirilən Novruz bayramı və ilaxır çərşənbələrlə bağlı məlumatları təqdim edirik.

Südabə HƏSƏNOVA

Türk xalqları folkloru şöbəsinin böyük elmi işçisi

Havuş kəndinin adət-ənənələri, bayramları çox gözəl, maraqlı keçir. Bizdə Novruz bayramına Navriz bayramı deyəriy. Bayramnan qabax çərşənbələr var. Təxminən bı vaxtlar, fevralın ilk on günlüyündən təmizliy işdəri başdıyardı. Əv-eşiy tökülür, qurum eliyillər (uzun süpürgəylə yuxarıları, künc-bucağı tavanı təmizdiyip süpürəllər). Yorğan-döşəy, gəbə-kilimlər, qərbid-cecim tökülər eşiyə, günün qabağına. O vaxlar axşamnan havıya baxardılar, göydə ulduz varsa, sabah yaxşı gün (günəş) olacax; əv-eşiy töyməy olar. Əvi təmiz tökəllər eşiyə, böyüy əş-

yaların üstün örtəllər, süpürüp təmizdəyəllər. Yorğan-döşəyi çəvirəllər. Ocaxlar asılar, yekə qazannarda su qoyular. Yorğan-döşəyin üzü, cecim, pər-pərdə yuyular. Əvdəki yer-döşəmələrin çayda-bulaxda yuyallar. Hər yeri, hətta eyvan, təndir başındakı garbıd-cecim, döşəyçələr yuyular. Hər yeri yuyullar, təmizdiyillər. Əv-eşiyi təmizdədiyəcə həmişə “bayram əv-eşiyi tökəy, şənniy eliyəy. Cənabi Fatimənin suyu, kiri, pasavı, dərdi-bəlanı, götür üstümüzdən” deyəllər. Biz təmizdiyə bayram əv-eşiyi töyməy, bayrama hayırrıx deyəriy. Bööylər, anam nənəm deyərki ki, Cənab Əmir bayramıdır – “Cənab Əmir qırmızı geyib taxta çıxıp”. Oon taxta çıxmasıynan bağlı biz bayram eliyiriy. Bı dini cəhətdən bir inandır. İkinci cəhətdən yeni gün gəlir, elə-obaya, torpax, su, təbiət oyanır, canlılar cana gəlir, il təhvil olur. İl hansı heyvanın üstündə təhvil olursa, insanlar növbəti ilə qədər işdəri, sağlamlıqlarını və heyvanın xüsusiyyətləriylə bağlıyallar. “Bı il qoyun ili heş maa tüşmədi. Əjdə ili çox xeyirri il oldu, oğlumun toyunu elədim. Allah elin-obanın üstünə aydınnıx suyu səpsin” deyərih. Bir söznən, təmizdiy işdəri kutarır, əv-eşiy gül kimi olur. Yanı bayramda hər gün görülməyən işdəri görülür. Tavla-baca, samannıx, arılıx təmizdədir, səhmana salınır. Təsərrüfat işdəri, çöl-bayır, əkin işdəri başdıyır. Xanımların yarımçıx işdəri qalarsa, çərşənbələrin arasında yekunlaşdıralar. Əlləri göydə xeyir-duva eləyəllər: Allah xeyir ver, bayramuuz mübarəy olsun. Elin obaan günü-dirriyi avand olsun. Balalarım, əzizdərimə can sağlığı ver. Bas yoldaşımı (ər mənasındadı) qolu başımızın, olanımızın üstündə var eylə. Xəstələrə ver, Ya Rəbbim.

Bööy bayramnan qabax dörd çərşənbə var.

1. Su çərşənbəsi
2. Torpaq çərşənbəsi
3. Yel çərşənbəsi
4. İlxır çərşənbəsi

Çərşənbələrin həm qəribə, həm gözəl xüsusiyyətdəri var. Göy guruldamıyınca torpaxdan, sudan bi pencər yığıp yeyə bilməzsən. Ona görə ki, göy guruldamıyıp. Deməy ki, haramdı. Allah-taala çərşənbələrdən ard-arda yer üzünü qış yuxusundan oyadır. Bı, baba-nənənin sözüdi. Suyu, torpağa, dağa, daşa, ağaşdara cərmə tüşər, oyanar. Yatan təbiətin oyanışına cərmə deyəriy. Hər həftəən eyni müqəddəs gününə tüşən çərşənbələrin əlamətdar gözəlliyi də budur. Min illərdi, tarixin axar bulağından axıp gələn adət-ənələrimizi unutmuyax.

Baba-nənəm deyərki ki, Allah-taala hər çərşənbəyə bir ad qoyub.

Su çərşənbəsi

1. Suyun oyanışı, quruyan bulaxların portup axmasıyla bağlıdı. Cərmə tüştü suya, yuxulu su diysinip oyandı.

2. Cərmə torpağa tüşər, yatan kışın ağır yuxusunnan silkəliyip durğuzar. Cərmə tüşəndə torpax, su puxarranar, qəribə ağ tüştü qalxar, torpax, su isinər, oyanar.

3. Yel çərşənbəsində cərmə ağaşdara, daşa-qayıya tüşər. Bı cərmə yelnən, uğultuyunan gələr. Dağ-daş lərziyə gələr, silkələyər, çalxalanar, oyanar.

4. İlxır çərşənbədə bı oyanışdarı bayram eliyəriy. Şənniy keçirəriy. İlin hansı heyvan üstə təhvil olmağı insannar arasında xeyir-duvayla qarşılanır. Pütün bu çərşənbələrnən yanaşı, bı arada hava gurulduyar. Binnarda yer üzünə, torpağa

halallıx gələr. Bınnar soora pencər (göy-göyərtili) yeyilər. İlk dəfə göy gurulduyanda ana-nənələrimiz qəfil olduğu üçün hərə bir işdə, bir yerdə olur. Onçün yaxında əlində nə varsa, adətən bir tərəfi bağlı qazan, çanax, kasa, seyin, qırılmayan qabı atallar. Göy guruldayan kimi qabı “Ya Allah, Pismillah Rəhman Rəhim” deyib var gücnən tulluyallar göyə. Qabda fırrana-fırrana qayıdıp tüşər torpağa. Əyər ki, qab üzü üstə tüşdü, deməy qıtdıx, quraxlıx olacax. Yox əyər qabın ağzı yuxarı tüşərsə, bollux, fıravannıx olacax. Əyər bollux olmazsa, quraxlıx, kasıblıx, ajdıx, susuzdux, xəstəliy olacax. Qab ağzı açıx tüşərsə, hamı sevinər, Allaha şükranıx eliyəllər. Üzü üstə tüşərsə, hamı məyus olar, “təvəkkül Allaha” deyip duvalar eliyəllər. Göyə qab tullamax həm də inanclardı.

Dördüncü çərşənbəyə bir neçə ad deyəllər.

1. İlxır çərşənbə
2. Axır çərşənbə
3. Od çərşənbəsi

Heydar babam deyərki ki, hər çərşənbəən öz vacibat şərtdəri var.

Su çərşənbəsi

Su çərşənbəsi ilk çərşənbədi. Baba-nənəm deyərki ki, Allah-taala payızdan hər şeyi qış yuxusuna verir. Su, torpax, ağaşdar, quşdar, daş-təpə, meşə heyvannarı – hamsı yatır. Yatırtmax da, oyatmax da, diriltməy də, öldürməy də Yarananın əlindədir. Onun izni olmadan bir yarpax tüşməz, bir ağaş cüçərməz. Bunnan bağlı babam çox söybət eliyərki. “Yeri, göyü xəlq eliyən Allahdı. Oon tanımayana nəhlət, kafirdi” deyərki.

Su çərşənbəsində hamı süb tezdən gedəllər bulax başına, su başına. İrəymət-diy nənəm, bibilərim, anam, hansı olsa, onnarnan su üstünə getmişəm. Uşaxlar səhər yuxudan dura bilmədiyləriçün oon üz-gözünə çərşənbə suyu vurallar. Su üstünə gedən analar birinci suya salam verəllər. Anam deərki ki, salam eyleyüm, sucığaz. (Onu da qeyd edim ki, yuxu görəndə anam suya nağıllardı və bizə elə məsləhət eliyərki ki, birinci yuxuu suya nağıllayallar ki, yozumunu sucığaz xeyrə calasın). “Çərşənbə mübarəy, sucığaz. Suyumuz bol, axar olsun, bulaxlarımız heş qurumasın. Sən paksan, sucığaz, dər-dəlan özünən apar. Su mindarrix götürməz deyip dədələrimiz. İcazə ver, çərşənbə suyu götürüm” deyip əllər yuyular, alınnan yuxarı təpiyə qədər suyunnan isdadallar, yanica apardıxları uşaxların əl-üzünü yuyallar, sənəylərin, vedrə, çaydannarın doldurallar. Xəstələri – ayax tutannarı su üstünə aparıp, əl-ayax, başdarına su vıralar. “Əziz sucığaz, bı xəstəən şəfasın ver, dər-din-balasın al götür dağlara, dərələrə töy, ermənlərin canna töy” söylərlərə.

Ağır xəstələrə əvə su gətirəndə üz-gözünə su vıralar, şəfa diliyəllər. Əvə gətirilən sudan çaya, samvara, qazana – biş-tüşə tökəllər. Əvin künc-bucağına su çiliyəllər, akuşka güllərinə tökəllər, bulağa gedəmmiyən hər bir kəs çərşənbə suyunnan içər, əl-üz yuyallar. Bööy sənəyin suyunu saxlıyıp küncə dayıyallar ki, qalsın. Həm 40 gün müddətinə su zikr eləsin, həm də qırx gün ərzində qaşix-qaşix su götürüp çaya, piş-tüşə atallar, həm də içəllər.

Suyun, torpağın oyanışı “cərmə” addandır.

Su çərşənbəsində suya cərmə tüşür. Saat 12-1 arasında, gunortuya yaxın arada sudan puxar qalxır. Həmən vaxtı Havışda – kəndimizdə hamı bir-birini səslərki.

– Ay ana, Səhnə bacı, dədə, get suya cərmə tüşüp. Bizim baxçamızdan bulax çıxırdı. Adı da irəhmətliy Heydar babamın babası Heydarın adıydı.

Heydar bılağı. Aşağı məhlə bizim bılaxdan işdədərtilər. Atam söyüddən, qələmədən nav düzəldip, baxçamızdan keçirip kəndin ayağına aşağı məhliyə çəymişdi. Həyətimizdə bılax suyu götürənnər də vardı, aşağıdan da mal-davarına, paltar-palazına qədər işdədərtilər. Bını deməyə məqsədim odur ki, suya cərmə tüşəndə biz eyvanımızdan, balkonumuzdan göördüy. Uşax vaxtımnan suya, torpağa cərmə tüşməyin gözdərimnən görmüşəm, indi də xatirimdədi.

Bulaqları görə bilmədiyimiz halda, bir neçə yerdən puxar qalxır. Elə bil ki, tütən ocaxdı. Fərqi bırdadı ki, ocağın-odun tüstüsü qara göydü. Suya tüşən cərmə-nən puxarı ağappax olur.

Baba-nənəm deyərki ki, xoş gəlip bayram da, çərşənbələr də, xeyirri günümüz də; ağır şiriniylə keçəcəy. Sudan soora torpax çərşənbəsidi.

Torpax çərşənbəsi

Torpaxla su arasında, dörd çərşənbənin hamısının arası yeddi gün çəkir. Çərşənbələr ikinci gündür. Torpax ikinci gün, ikinci çərşənbədir. Bı çərşənbədə nahar vaxtı cərmə tüşür. Sudan qalxan puxar eynən torpağa tüşür, ağ puxar torpaxdan qalxır. Dərələr, tərələr, baxça-bağ, bir söznən torpax ağappax buxar olur. Cərmə-puxarnan torpağı oyadır. Torpax oyanıpsa, əkin əkməy olar.

Cərmiyə qədər əkin əkməy olmaz. Allahın izn - irzasıynan cərmə tüşür və halallıx verir. Cərmə-puxardan soora – həmənin vaxt dədələrimiz, analarımız torpağa bir sey toxum əyməlidilər. Noxud, yaşıl mərciməy, maş (lobya), məkə (qarğıdalı) və digər toxumlar əkəllər və deyəllər.

“Nəhlət Ömərə,
əydiyi göyəre” (cücərə).

Torpağa da xeyləy toxum əkəllər. Bı da olar torpax çərşənbəsinin oyanışı və halallığı. Toxumları səpərkən yuxarda söyləməni deyəllər və duvalar eliyəllər: Allah, əydiylərimi sağ-salamat yeyəy, xeyrə kismət olsun, bol urzu-bərəkət ver.

Torpax çərşənbəsinənin soora başdıyallar hərə öz həyət bacasında, baxçasında ağaşdarıynan, torpağınnan əlləşməyə.

Üçüncü çərşənbə: Yel çərşənbəsi

Biz bı çərşənbələrin əlamətdərin bildiyimizçün vaxt-vədəni gözdüyüydü. Suyun, torpağın, cərməsin, yerdə qaranquşdarın gəlişini sevincərəy bayram eliyərdiy.

Belə vaxtlarda irəymətliy anam deyərki ki, bala, vaxt vədiyə baxmasa da, vədə vaxta baxar. Maşallah, vaxt gəldi, çatdı, bayramın saabına qurban olum. Xoş gəldin, əziz bayram, gət urzumuzu, bərəkətimizi. Xeyirri, uğurru, toylu-düyünnü, çal-çağırırı bir il ol. Maharbələr, ölüm-itim olmasın. Elin üstünə aydınnıx suyu səp, Allah.

Yel çərşənbəsində elə olur ki, yel bir-iki gün qabaxdan xəbər gətirir. Üçüncü, yel çərşənbəsinə həm də bəzən xəbərçi çərşənbə deyəllər. Yanı qaranquşdar yayın xəbərini gətirillər. Bakıda daim küləy olur. O vaxtlar Naxçıvanda, ələxüsus Havışda dağların, qayaların ortasında yerləşən Havışda küləy, yel çərşənbəsi anlamında işdədir. Çünki, çox küləyli olmadığına görə üçüncü çərşənbədə əsən yel qaranquşların, ələxüsus köçəri quşların gəlişinə aiddir. İlk carçısı Qaranquşdu. Ba-

bam irəymətdiy söybət eliyərdi ki, bı qaranquş ki var, çox ehtibarsız quşdu. So-oğlar tüşən kimi uçup gedir isti ölkələrə. Bir də yaz gələndə qayıdıp gəlillər. Durnalar, qaranquş və başqa köçəri quştar da belədi. Əmə boz sərçə bir damcı canıyla büzüşürəy kışı biznən keçirir. Bir el deyimimiz var: Qaranquşdar gəldi-gedərdi, bizə qalan boz sərçədi.

Bala, bı da Allahın bir lütvidi. Heyvannara verdiyi xislətdi. Hərəsiin öz gözəlliyi var. Qaranquş da üçüncü çərşənbəən xəbərçisidi, elçisidi.

Yel çərşənbəsində əsən yel uğulduyur, üsgürəy səsi çıxardır. Bı səs tüşürdü kəndin başındakı qayalara, əks-səda veerdi və qəribə səs çıxarırdı. Yaşdı nəsil deerdi ki, qaranquşun xəbərini gətirip. Yel çərşənbəsində küləy-yel bəzən tufannan, qarnan, çovğunnan keçirdi. Ordan yağırdı, ordan günəş çıxırdı. Onda nənlərimiz deerdi ki, bala, ağlar-gülər aydı. Bina görə boz ay deyərlər bı vaxta. Yel elə əsirdi ki, ağaşdar sağ-sola vıyıldıyır. Çərşənbə küləyin, yelin fərqi başqadır və bütün yellərdən seçilirdi. Yel çərşənbəsi pütün təbiəti oyadır. Ağaşdar, dağlar, qayalar lərziyə gəlir. Üçüncü çərşənbə tək elə qaranquşun gəlişiyə bağlı deyil ki, pütün təbiətə, daşlara, təbii meşə ağaşdarına, kollarına tüşürdü. Deməh, birinci suyun oyanışı, ikinci torpağın oyanışı, üçüncüsü quşdarın xəbərçisi pütün dağ-daşı lərziyə gətirir.

Dördüncü çərşənbə İlxır çərşənbəsidir.

Bı çərşənbəni ən çox dəbdəbəli keçirəy. Pişintilər pişirilər, yumurta boyanar, xonçalar bəzənər, həvişdi aş süzülər. Axır çərşənbəylə bööy bayramın arası bəzən bir həftə, bəzən iki gün çəkirdi. Ara məsafə üç-dörd gün olanda pişintiləri iki hissiyə bölürdülər. Qalıp köhnəlməsin deyə, yetəcəy qədər pişirilər. Qonum-qonşuya, qohumlara, əlsiz-əyaxsızdara, pay gedəcəy xonçalara verilərdi.

Çərşənbədən bir gün qabaq Şərurun “maş çöçəsi” təndirdə yapılar. Bı çöçəən xəmiri çim, südə olmalıdı. Yanı suyla olmaz. Süd, bir avıç nehrə yağı, bir neçə yumurta, acı xamra, un. Çöçəən için axşamnan hazırranar. Ağ, qırmızı dənəvəri maş, yaşıl mərciməy axşamnan yuyulup istanar, səər durup təkər yuyup ayrı-ayrı qaynadılır, suyu süzülür. Çoxlu baş soğan doğranar, nehrə yağında yandırmamax şərtilə tavlıyallar, soora əzilmiş maşı, mərciməyi töküb yağ-soğanın içinə tavlıyallar, duzu, sarı çiçəyi atallar içinə. Xəmir acıyana yaxın təndiri salallar, başın döşüyəllər. Un sırfasın, dördəyaxları, döşəyçələri düzəllər. Çöçəən ellinən- köməyli yapallar. Kündələr salınar, biri orta vəziyyətdə yayıp atar ikinci daşa, o da içliyi doldurub qırağın yüngülcə bərkidip atar üçüncü daşa. O da qırxların şəkərbura formasında burup yapaan daşına qoyar. Yapan üstünə sarı çiçəyli-yumurtalı üzdü-yü üzünə çəkib, dalına dən-dənə vırıp yapar. Köməyli yapıp kutarallar, növbəylə qohum-qonşu bir-birinə köməy eliyə. Elliyə hamsına yapıp kurtarallar. Axşamnan uşaxlar şar qayıralar, köhnə çar-çapıdalan yumru qayıralar, üstünnən simnən bağlyallar, salallar ağ neftin içinə. Sabaha qədər neft çəkər canına. Axşamnan təpələre, deimləre qalax-qalax odun topluyallar. Quru odunnar, üstünnən də, ardıc ağaşdarın yığallar. Qız-gəlin axşamnan çoxlu piltə hazırrıyallar. Hazzıramma qaydası belədi: Söyüd, qələmə ağacınnan şöy çubuxlardan qırıp gətirəllər əvə. Pambıxdan, köhnə əski parçalarınnan bı çubuxların başına sarıyıp saldılar dağ olmuş nehrə yağının içinə. Sabah axşam çağına qədər yağı çəkər canına. Piltəni həm pırə-

ocağa ailən sayına görə aparıp yandırallar, qalanın da axşamçağı tonqallar yandırılarda dörd bir yana eşiy tərəfdən yandırıp sancallar çattax-çattax yerlərə, deşiyələrə. Bayramnan qabax Tiflisə, İrəvana alış-verişə gedərdilər. Əlbətdə, imkanı olanlar. Kənddə nə olmurdusa, alırdılar. Xurma, şahbalıd, findıx, qənd-çay, kar-kanfet, pay qoymaxçün parçalar, (oymalıx, tumannıx), yaylıx, uşaxlara, əv adamına çilpaxlıx alardılar. Çərşənbə günü arvaddar tezdən aşı süzərdilər, yanı plov, rənddə həvişdi piloy deyərdilər. Həvişdi qaralı deməydi. Kənddə hər yerdə canlanma vardı. Hamı iş görür, hazırlıx eliyir axşama, əvdə olan qızdara, bacılara pay gedir.

Yaxın qalanlara pay qoyallar, payı şər qarışanda, ocaxlar qalananda aparallar. Bayram vaxtı mal-davara döl tüşürdü. Kənddə qoyun-quzuun səsi, adamların hazırlıx səs-küyləri qarışırdı bir-birinə. Həyəət bacada tullantı saman qırıntılarını, odunnarı yığdırdılar üst-üstə tonqal yaradırdılar ki, hazır olsun. Çoxlu yumurtaan soğan qabığında qoyardılar, yerinə oğlan uşaxları aşıxları boyuyardılar. Bir də aşıxları gəvə-kilim, karbid ipləri boyananda aşıxları tökərdilər həməən qazana, bir neçə rəngdə boyanardılar. Çərşənbə və bayramda oğlannar, cavan kişilər aşıq qatırı qoyardılar, xoruz döyüşdürərdilər. İt boğuşdırardılar. Səhər tezdən arvaddar əyirdəy – pişi pişirəllər. Bı xəmir də yağlı, süddü yumurtalı elədir. Sajda, təndir-ocaxda pişirillər. Əyirdəyi balaca-balaca, quşbaşı xəmirrərin iki barmaxnan ortasın çöcəldəllər, tökəllər yağa. Özü də sarı yağa, yanı nehrə yağına. Qızardallar, yığallar yekə teş-tabağa. Əyirdəyi pesokluyallar. O dövr şəkər tozu iştətməzdilər. Ya kəllə qəndi əzərdilər, ya balnan yeyərdilər. Bir hissəsinə əzilmiş qənd səpərdilər. Qalanını sırfıya verəndə balnan, doşabnan düzərdilər. Kim nəynən istəsə, yeyərdi. Pişini yayırdılar, yağlayırdılar. Bir neçə dəfə açallar, yağlıyallar, axırda yayıp açallar, sajda yağnan qızardardılar.

Axır çərşənbədən əvvəlki cuma günü qəbir üstə çıxallar. Təzə ölülərin qara bayramı deyilən bayramı çıxar. Hamı təzə ölüün əvinə gedəllər, qara bayramnan çıxardallar, pay-pülüş, qənd, çay xına aparallar. Əv saabı son olaraq Qara bayramçün yeməy-işməy verəllər, sırfalar açılar, yeyəllər, fatəsin verəllər. Ölü saabına, bala-bulasına, əv-eşiyinə xeyir-duva verəllər. Qohum-əqrəba yas əvini yasdan çıxardallar. Qara bayramın axşamınnan əv-eşiyi tökəllər, paltar-palazı, gəbə-kilimi töküp çırpallar. Həm yası əvdən qovallar, həm də bayramın gəlişin ocağı məvis (həsərət) qoymazdar. Sabahı gün köməyləşip maş cöcəsi, əyirdəy, pişi pişirəllər. Qapısında od yandırallar, aş süzəllər, bayram payı aparallar. Sora gedip əvlərində aş süzəllər. Bununla Qara bayram çıxar.

Gunortaya qədər hazırlıx işdəri yekunnaşar. Gunortadan soora arvaddar, qız-gəlin pirə-ocağa gedər. Ailənin sayına, əyər ki uzaxda, qərribannıxda bir çəkərin (oğlın-qızın, qan bağı olan əzizin) varsa, hamısını adına həməən o piltədən yandırallar, sancallar ziyarətəgahın divarına. Duvaların, niyyətdərin eliyip nəzirrərin qoyup qaçarax gələllər. Əvdə işdər çox olur bayramda. Əvvələ bayram payların göndərəcəylər. Kimlərə pay gedəcəysə, hazırlıyallar, konfet, cəviz, findıx, nabat, xurma, alma, üstünə də oymalıq-parça, yaylıx, corap-dəsmal qoyup yığallar bir məcmeyiyə, ortasında buludda aşı həvişi, qazmağı, əyirdəy – pişini də edir, kasa-ya yığıp, qoyallar xonçaan ortasına. Əvin qız-gəlini, balaca oğlan uşaxları da yanıca gedəllər bayram payı aparmağa. Şənsin (şər qavışanda) əlləşəndə həyətdə ocax

çatılar, şarrar oddanar, qadınnar piltələri yandırıp dam-daşın çataxlarına sancallar. Həmən gün hər bir ölüün ruhu gələr öz ocağına. Ocağı çal-çağırrı, mehriban, qazannar qaynar, ocaxları alovlu görəndə sevinir, ruhu şad olur. Yeri gəlmişkən, hərə öz ölüsünə Bayram xatirinə, eşqinə Quran oxutmalıdı ki, Allaha xoş getsin.

Kəndin oğlan uşaxları, cavannar, qalxıllar demilərə, dünənnən yığdıxları odunnara od vırırlar. Sarrarı həyətdə, kənd qırağında, demilərdə atırdılar. Tonqalları simnən bağlıyıp od vırıp tərədən, demidən hellədirdilər. Axşamnan uşaxlar gəvən (tikannı, çox yekə, çöl bitgisi, həm yandırallar, döyüp qaraya, at-eşşəyə yedirdəllər. Yağını sızıp götürəllər dərman, məlhəm qayırallar). Gəvənnəri odduyup tərələrdən hellədirdilər. Kənddə çıxarvqana dönürdü. Atəşfəsannıx, uşaxların, bööylərin gülüşdəri, sarrarın vıyılıtsı ələmi götürürdü başına. Hamı tonqalın üstünnən hoppanır. Üç dəfə od üstünnən tullanmalısan. “Ağırrıgım- uğurruğum, tökül bı odun üstünə” deyərtilər. Analarımız duva eliyəllər: Bayramımız, çərşənbəmiz mübarəy olsun. Xeyirri günnər görəy, elliynən toy eliyəy, gəlin gətirəy, qız köçürəy. Şadı-xürrəm yaşıyax. Allah tüşmana, mərdimaza nəhlət eləsin.

Qocaların qolunnan tutup tonqal başına gətirəllər, xeyir-duva verəllər. Körpə uşaxları qucaxlarında tullandırallar. Od üstünnən hoppanmayan adam qalmazdı. İtdəri zəncirdən açıp buraxallar ki, heyvannar təşvişə tüşməsin. Hamı həmən gün xısa batmalıydı. Bı vacib və mütləqdir. Ənənəvi bir halıydı. Heydar baba deyərdi ki, çərşənbə günündə xısa-pısa batmıyan bizdən dəyil. Ermənilərə işarəydi. Biz eyni bölgədə yaşayardıx. Nəhləttiy urusdar zaman-zaman torpaxlarımızı qaracı ermənnərə veriplər. Kəndimiz Havışın son sərhəd kəndidir. Xəcəynən böyür-böyürəyiy. Xəçiy də bizimdi. İndi yağı tuşman oturup ocağımızın başında. Əvvəllər alver bir yerdəydi. Novurz bayramındakı hazırxıxları, təmizdiyi, ələxusus atəşfəşannığı görüp hey deyərtilər ki, türklərin qanı coşup. Onnar bizə azərbaycanı deməztilər. Bizə türk deyərtilər. Gəlip kənddə yum, mal-davar alanda, qiyməti aşığı deyəndə bizimkilər coşardılar ki, həylə şey olmaz. Sən hazıra nazırsən, mən nə zulumnan saxlamışam, yığmışam. Onda dığalar, haxçıylər deyərdi ki, bax, bax türkün qanı coşdu.

Kimin nəyə gücü çatarsa, əl tutr. Xəstələrə, kasıplara, yetim-yesirə, zahı arvada, boylu gəlinə qədər pişirdiyim piş-tüşlərdən yığıp göndərirsen ki, Allaha xoş getsin. Həm də qoxu-iy verir, boğazdan keşmir. Bayramda it-pişiyyə hər yeməydən verəllər ki, yazıxdı. Qoy ağzı dada gəlsin. Anam irəhmətdiy belə vaxtlarda, bayramda, axır çərşənbədə, məhsul yığımında, hamı ürəyin tutardı və deyərdi: Xarman üstüdü bala, Allah bün maa verip ki, paylaşım. Səən payladıxca, əl tutduxca, uman ürəyləri aldinsa, nə gözəl. Allah tikəsinə bölənin urzusun birə min artırır.

Çərşənbə odun-ocağın keçirtməzdər, üstünə nə su, nə torpağ töyməzdər. İla-xır odu-alovu özü yavaş-yavaş keşməliidi. Bööylər axır çərşənbə günündə nə vaxt yatardılar, bilməzdiy. Həyət-bacada oda-ocağa baxardılar ki, samannığa, ot-ələfa od tüşməsin. Odu sömmüş külü “bayram külü” deyip ağaşdarın dibinə tökəllər. İla-xırdan qabax imkanı olan ailə başçıları əvinə, balalarına bayram çılpaxlığı (paltar) eliyərtilər. İmkansızdar əllərində tikərdilər. O dövr eləydi ki, çox paltarı – geyiləcəy əşyalarını əldə tikərdilər. Hamı bayramda təzə paltar geyərdi. Qız uşaxları cavannar qırmızı oyma geyərtilər, yaylıx salardılar. Orta yaşdı arvaddar da aləlvən, qırmızı paltar geyərtilər. Bööylər deyərdi ki, Cənabəmiz qırmızı geyip tax-

ta, çıxıp, biz də bayramın eliyiriy. Belə fikirdə olannar da vardı ki, Allah-taala yer üzündə yatannarı, yuxuya gedənnəri – pütün təbiəti, suyu, torpağı, dağı-daşı çərşənbələrnən oyadır. Yeri-göyü xəlq eliyib, başında durup idarə eliyən Uca Allahın pütün buyruş və qanunnarına əməl eləməy biz bəndə.

Böyük bayram

Bayram çərşənbələrdən sonra gəlir. Novruz bayramı gəzmir. Bayram bayramı, Qurban bayramı gəzir, yanı hər il 10 gün qabağa atır. Əmə Novruz bayramı deyəllər. İnanca görə, bı bayramda kir, pasax, köhnəliy yuyulup təmizdəmməlidı, hər şey paklammalıdı. Küsülülər barışmalıdı. Hamı sevinməlidı, sevindirməlisən. Axır çərşənbəylə bayramın arası 4-5 günə qədər çəkir. Bəzən bir gün, bəzən dal-badal tüşür.

İlaxır çərşənbədə daim piloy-aş, özü də həvişdi (yanı qaralı) aş pişirilər. Bayramdasa ürəyin nə isdəsə, pişirsə bilərsən. Yaxud da ailənin qərarıyla müxtəlif pişmişdər asallar. Məsələn, qoyun-hunduşka, toyux, qaz-ördəy öldürəllər. Onnan piti, bozbaş, daş kiftəsi asıp pişirəllər. Sırfalar yığılmaz, dolu qalar ki, il dolu sırfıya üstə gəlsin. Təkcə əppəyi (çörəy) sırfada qoymazdar. O mənada kı, əppəy açış qalanda naintizar qalar.

Martın iyirmisi bayram axşamıdır. İyirmi biri bayramdı. Martın iyirmisi, iyirmi birinə keçən gecə il təhvil olur. Yaz (bahar) ayları basdıyır. Qış ömrünü yaya verir. Bayram axşamı ağsaqqalın, ağpirçəyin, xəstələrin yanına gedəllər. Pay-ülüs aparallar. “Bayramız mübarək (mübarək)” deyip, bööylərin əllərinnən öpüb gözdərin üstünə qoyallar. Bööylərdə öz növbəsində onların alınnan öpərdilər. Hamı bir nəfər kimi kənddə bööylərin ayağına gedər, bayramlaşallar, onların xeyir-duasın alallar.

Qara bayramı olan təzə ölü saabın əvinə gedəllər. Axır çərşənbədən qabax yaşdan çıxartmaçün, bayramdasa bayramlaşmax, bölüşməy, dərdinə, kədərinə yanmaçün gedib “bayramız mübarək” deyəllər.

Bayram gecəsi 20-21-nə keçən gecə, il təhvilolan gecə, (ağacdar) gecə yarısı ağaşdar (ağacdar) üş dəfə başını yerə-torpağa qoyar-qaldırar.

Axır çərşənbədən bir gün qabax, yumurta boyanar, axırları qatara hazırlıyalar. Bı şenniyləri adətdəri bayram keçənə qədər davam eliyəllər. İyirmi biri günü cəhər tezdən uşaxlar oğlanı-qızdı tüşəllər əvlərə. “Ay filankəs xala, bayramın mübarək. Ay bayramınız mübarək, gəlin bala” eliyip, əv saabı yumurta alma, cəviz, findıx, şabalıd, kar-kanfet verip yola salallar. Saat birə qədər uşaxların bayram gəzintisidi. Uşaxların bööylərin bayramlaşmağın fərqi var. Uşaxlar 21 səhər tezdən tüşəllər qapılara bayramlaşmağa, özüdə əliboş. Bööylərsə 20-21-də dedəllər ağsaqqalların, ağbirçəylərin, xəstələrin yanına, özü də əli-dolu, pay-pülüşnən, pişintilərnən. Gedəllər, yoluxallar, hörmətnən-izzətnən qarşılanallar. Bı da adət-ənənəmizin gözəlliyi, etibarrığıdı.

Bayramda nişanı qızdara oğlan əvinnən xonçalar tutular. Oğlanın qohum-əqrəbası yığışar oğlan əvinə, ordan da ayrılmış vaxtda qız əvinə gedəllər. Qız əvi hörmətnən qarşılayar, yeməy-işməy verər. Deyip güllələr, yeip-içip dağılallar əvdərinə. Ümumiyyətlə, bayram günlərində hamı yekə qazannarda Allah verən nemətdən pişmiş (xörəy) asallar. Cünki əvlərə get-gəl olacax deyən, hamı işin hazır tutardı. Bayram günnerində qız “hə”si alardı, bəlgə, nişan qoyardı. hətta toy

da eliyərdilər. Bayram bayrama, xeyirri günnər bir-birinə qarışardı. Hamının üzü gülər, hamı təzə paltar geyinər, çal-çağır aləmi başına götürər. Mart bööylər qan oyanan ay deyəllər. Bı səbəbdən mart ayı hamı coşar, sevinər, təzə işdər görəllər, hər bir kəs təzə paltar geyinər. Ermənnər bizim bayramımıznan bağlı deyərdilər, türklərin bayramı gəlip, qannarı coşup. El arasında marta “mart çıxdı, dərt çıxdı; mart gəldi, dərt gəldi” deyəllər. Ulularımız nə desələr, bizə qəbuldu. Əmə mart bayramlar ayıdır ki, bööy çilə çıxar-çıxmaz bayram hazırlıqları başdıyar. İstər təmizdiyənən, istər pay-pülüšnən, istər sovqatıynan, paylaşmağıynan, alış-verişiynən. “Allah birliyimizi, mərhəmətimizi əlimizdən almasın” deyəllər. Ata əvinnən il axır çərşənbədə də, bayramda da ər əvindəki qızdara xonça gedər.

Oğlan uşaxları, cavannar, hətta orta yaşdı kişilər yumurta qatarı qoyallar, yumurta döyüşəllər. Xoruz döyüşdürəllər, it boğuşdurallar. Ortaya uduş qoyallar. Yanı uduzan-udana yumurtasın verəcəy. İt, xoruz döyüşəndə kimin xoruzu, kimin iti qalibdisə, əvvəldən ortuya bir şey qoyallar. Bı udan itin, xoruzun saabına çatar.

Bayramda bacadan şal sallıyallar. O dövrdə əl damların akuşkası yoxuydu, bir qapısı, bir bacası varıydı. Oğlannar, istər xırda oğlan uşaxları olsun, istərsə də cavannar olsun, fərqi yoxdur. Hamısı şal sallıyardılar. Onda papax atmax yoxuydu. Yəqin ki, əv damların yaşamına son verildi, qapılı, akuşkalı otaxlar, qəfxanalar (qəhvəxanalı), yanı giriş, dəhliz, (karidor) tikildi, orada şal sallamax çətin oldu və papaxlar, gepkalar isə tüşdü. Bibilərini danışardılar ki, şala daş tuş, (duzdağın ələxüs narın duzu yox, parçalanmış, mal-davayın yalaması üçün ayrılmış sal duz) pişiy, daş qoyardıx-zarafatnan. Onnarda icəşməy çün qartonu, atardılar, su tökərdilər. Soora çağırardık ki, İsa, Hüsen (hamısı qohum-əğrəbaydı). Şalı Salla qanfet, əyirdəh qoyacıyix, burnuu sallama. Soora bıax başında, təndir-ocax başında, kürsü başında hana başında binnan bağlı gülməli, zarafattı şeyləri deyip-gülərdilər. Binnannan bağlı el deyimləri yaranıp, məsəllər yaranıp.

Bayram axşamı cavan qızdar gedəllər qapı pusmağa gizlicə qapı-akuşkadan, əv damın bacasınnan güdəllər. Kim yaxşı, sən, xoşagəlim söz eşidəndə səvinərdilər ki, niyyətim hasil olacax. Axı qızdar qulax falına çıxanda niyyət tutardılar. Bı qapı pusmağa. Qulax falı da deyəllər. Əv saabları deyəllər, bayramdı, gəşəy sözdər danışın ki, kefirmiz saz olsun. Həm də qapımızı pusmağa gələcəylər, gəşəy danışın, niyyətdəri çin olsun. Kefizi saz eliyin yoxsa yeddi il kefsiz, pəjmürdə olarsız.

Qapı pusan qızdar niyyət və arzusuna uyğun eşitdiyləri sözdəri xeyriyyəyə yozurdular. Bu il toyum olacax, sevdiyim oğlanı mənnən ayırmasınnar. Bı istəyləri eşitdiyləriynən əlaqələndirillər.

Birdə hamı bayram əvində keçirərdilər. Kim başqa yerdə olarsa, əvinə çatmırsa, çox pis olardı. Çünki, bun urusumu pis olar. Kim bayramı əvində keçirmirsə, yeddi il əvində olmayacax, yanı əvində, ailəsiynən bayram keçirməy kismət olmur.

Bayram axşamı qızdar yığışıp bir otağa çəkiləllər. Dərin bir qaba su tökəllər, dövrə vırıp başında oturallar. Qızıl, halqa üzüyə sap salallar. Kimsə ürəyində niyyət tutar. Əyər üzüyü niyyət saabın istədiyi istiqamətdə hərəkət edirsə, deməy, niyyət hasil olur. Niyyət saabı sevincərəy atılıp tüşür, qızdar da ona qoşulur. Allah-taala deyir, ay bəndə, sən mənnən istə, arzu-istəyi, niyyəti, duaları qəbula yetirim.

Bütün bı işdər, Bismillah rəhmanrəhimlə, Allah, Məhəmməd, Əli, Fatimə ya İmam Hüseyinlə başdıyar, şükranıxla qurtarar.

Bayram çərşənbələrdə xeyirri olsun deyə, yeni işin başlanğıcın, bünövrəsin qoyardılar. Qız “hə” si alallar, nişan qoyallar, gəbə-kilimçün hana uzadallar və tarixini, çərşənbələrdən, bayramnan hesablayallar.

Subay qızdar, elə nişannı qızdar da bayram axşamı duzdu yeməy yeyəllər ki, çoxlu su işsinnər və niyyət eləsinnər ki, Allahım, gecə sevdiyim oğlanı, bəxtimə yazılan oğlanı görüm. Əyər sevdiyi və xoşladığı oğlan yuxuda göörsə, çox xoşhal olur, gizdincə-gizdincə yaşdı, yaxın qızıdara deer ki, kismətini gördüm.

Bayram aylarında niyyət eliyəllər: Gələnilki, bayrama kimi, oğluma, qızıma evlat payı ver, Yarəbbim. Xəstələrə şəfa diliyəllər. Bayram ayında, Cənabəmir bayramında dilənən arzu istəklər daha tez müstəcəb olar.

Çərşənbələr başdamamış (Yazın) bəzəyi, oyantısı olan səməni qoyular. Bu ard-arda olar. Yanı hər çərşənbədə səməni alar. Saraldıxca verəllər mal-davar yeyər. Dalıca təzə cücərəmməz gələr. Birinci su çərşənbəsiçün qoyullar. Kənd yerində məkədən buğdaan cücərmə müddətini bildiyiçün dalbadal səməni qoyallar. “Neməti atmax olmaz” deyə saralan səməniin mal-davara, toyux-cücəyə atallar. Bayramın ən vacib nemətləri – simvolu yumurta boyamax, səməni cüçərtməydi. Bı iki nemətsiz xonçaları, əvləri təsəvvür eləməy olmaz. Yaşdı adamlar tövsiyə eliyəllər ki, yadıza qalsın, sırqa eləyin asın qulağızdan ki, yumurta boyamax, səməni qoymax, aş süzməy vacibdi. Yoxsa urusumu (niyyətə, axırı) pis olar. Allah bayram urzusunu verər əlbət, bəndəsin darda qoymaz.

Cavan oğlannar, qızdar (qardaş, bacı, bibi, dayı uşaxları) uzun paltarrar geyəllər. Nənələrin tuman koftasın geyəllər. Yekə şal yaylığı başdarına çalallar, üzgözdərin bürüyəllər, özdərin tanınmaz hala salallar. Çiyinlərində xurcun, əllərində ağaş qapı-bacaan döyəllər. Ay əv saabı, qonax istəmirsiz? Keçəl, kosa bacı gəlip, durun xurcunu doldurun. Əv saabı da “Ay bala, əvə keçin bir tikə kismət yeyin. Yox, ay nənə, paymızı verin gedəy, hələ çox qapı gəzəcəyik” deyəllər. Əv saabı onnarın xurcununa bayram ayın-oyunu (yanı sovqatıl) doldurar, bir dürməy də yeməy verəllər və deyəllər: “Ə bala, üzü aşdaa, görəy kimin uşagısız. Cavannar üzgözdərin açallar. Qahqahaynan güləllər. “Ay saqqalın ağarsın, pırçəyi ağarmış, kefüz olsun. Allah sizi güldürsün, toyuya gələy deyip”, yola salallar. Cavannar da dürməylərin yeyə-yeyə gedəllər. Çərşənbə və bayramda yaxın adamlara pay aparallar. Bir az gecikəndə əv saabı nayran olur ki, bəə qızın payı qaldı. Bala, payın vaxtı var. “Toydan soora nağara, xoş gəlibəsən Bayramağaan” məsəli olur. Belə yerdə atam anama deərdi ki, ay arvad darıxma. Tut yetişənə qədər arvaddarın bayramıdı. Bı deyim bizim kəttən hələ də işdədir.

Novruz bayranı milli dəyərlərimizin yaşadan bir bayramdı. Bı bayramı baba-nənələrimiz yazın gəlişiyə, həm dinlə, təzə ilnən – ilin təhvil olmağıyla bağliyardılar. Bınla bağli bayrama istəy, məhəbbət, həvəs o qədər güjdüydü ki, hamı bir nəfər kimi hazırığıyla, yuyup-təmizdəməylə məşğul olurdu.

Xalqımızın gözəl adətlərindən biri də bı Bayramı həyatında, ruhunda yaşadıb gələcəy nəsillərə çatdırmaqdır.



Cənubi Azərbaycan folklorundan nümunələr



“KOROĞLU”NUN TƏBRİZ VARIANTI
və güneyli toplayıcı Həsən Dilavər

“Koroğlunun Təbriz qolu” adlanan variant dərginin redaksiyasına 26 yaşlı təbrizli gənc Həsən Dilavər bəy təqdim etmişdir. O, dastanın bu variantını Təbriz şəhərində yaşayan aşığı Əli Kərimidən qeydə almışdır. Həsən Dilavərin qeydlərinə görə, dastanın bu variantı ilk dəfə nəşr edilir. Dastan şirin Təbriz ləhcəsində, özünəməxsus gözəl dili və üslubu ilə seçilən bir variantdır. Bu mətndə təkcə Koroğlunun başına gələn hadisələrdən bəhs edilmir, burada Koroğlunun atası, babası haqqında, Koroğlunun özündən əvvəlki üç nəslin başına gələn rəvayətlər nəql edilir. Həsən Dilavər bəy bu mətni əldə edənədək uzun illər sahə toplanması ilə məşğul olmuş, xeyli aşuqlarla görüşmüş, onlardan saysız-hesabsız mətnlər əldə etmişdir. O, şifahi ənənəni, aşuq ənənələrini qorumaqla, aşuğun ifa tərzini, canlı ifadan qeydə aldığı dastanları və digər aşuq şeirlərini oxucu auditoriyasına təqdim etməyin məsuliyyətini yaxşı bilir, hər dastanın, nağılın üstündə xüsusi məsuliyyətlə dayanır, onu qoruyur, asanlıqla başqalarının ixtiyarına vermir.

Həsən Dilavər toplayıcılıq işinə son dərəcə bağlıdır, bu işi fanatikcəsinə sevir və neçə illərdir ki, Güney Azərbaycanı el-el, oba-oba, oymaq-oymaq gəzir, xalq ədəbiyyatını, folklor örnəklərini, etnoqrafik mətnləri, o cümlədən aşuq ədəbiyyatını toplayır. Bu gün Təbrizdə belə təəssübkeş, vətənpərvər gənclərin varlığı bizi çox sevindirir. Qloballaşan dünyada türklüyün, türk mədəniyyətinin beşiyi olan qədim Təbrizdə xalq ədəbiyyatına, aşuq yaradıcılığına sonsuz maraq göstərən, onları toplayıb sistemləşdirən belə gənclər bizim milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması naminə böyük işlər görür, milli mədəniyyətimizə can verir, onu unudulmaqdan hişz edir. Bu bizi çox sevindirir. Belə gənclərin var olmasını, milli kimliyini dərk edən, onu mühafizə edən, milli folklor mirasını – söz xəzinəsini xalqdan toplayıb kitablaşdıran gəncləri gördükcə qürur duyuruq. Arzu edirik ki, milli mədəniyyətimizi – folklor mirasımızı gələcək nəsillərə ötürən ləyaqətli oğullarımızın, qızlarımızın sayı çox olsun!

İnanırıq ki, işinin vurğunu olan fədakar, gənc toplayıcı Həsən Dilavərin qeydə aldığı bu variant oxucuların və folklorşünasların diqqətini çəkəcək. Ümidvarıq ki, bu variant geniş araşdırmalara, ciddi tədqiqatlara cəlb ediləcək, dastanın üzərində yeni fikir və qənaətlərin formalaşmasında mühüm rol oynayacaq. Aşağıda toplayıcı Həsən Dilavərin özü, toplama zamanı qarşılaşdığı hadisələr və bu variantını qeydə aldığı Aşuq Əli Kərimi haqqında bilgi verilir, ardınca “Koroğlunun Təbriz qolu” təqdim edilir.

Fil.ü.f.d., dos. A.Səfərova



HƏSƏN DİLAVƏR
Folklor araşdırıcısı, İranda
yaşayan türklərin,
azərbaycanlıların şifahi irsinin
toplayıcısı

Toplayıcı Həsən Dilavər 21 Sentyabr 1999-cu ildə Təbriz şəhərində doğulmuşdur. O, Təbriz Konservatoriyasında “Teatr aktyorluğu və rejissorluğu” üzrə ali təhsil almışdır. İranda yaşayan türklərin, azərbaycanlıların şifahi ədəbiyyatının toplanması, qeydə alınması və yaşadılması işi ilə məşğuldur. Bu məqsədlə Təbrizdən Xorasana yeddillik səfər etmiş, 2019-cu ildən bəri İranda türklərin, azərbaycanlıların yaşadığı hər bir bölgəni kənd-kənd, el-el gəzmiş, kamera və səs qeydiyyat cihazları ilə qeydə almış, itmək təhlükəsi altında olan şifahi mədəni irsimizi həm vizual, həm də audio şəkildə yazıya köçürmüş, sənədləşdirmişdir. Bu müddət ərzində 200-dən çox nağıl toplamış, 120-dən artıq aşiq dastanı qeydə almışdır. Toplama zamanı yüzlərlə söyləyici ilə görüşmüş, minlərlə kilometr yol qət etmişdir. Bütün bu işləri heç bir qurumun dəstəyi olmadan, şəxsi imkanları ilə həyata keçirmişdir. Könüllü olaraq toplama işlərinə bağlılığının səbəbini belə bir açıqlama ilə izah edir. “Niyə bu yolu seçdim?” – Nağılların və dastanların təkcə hekayə olmadığına inanıram. Hər biri bir dünyagörüşü, bir həyat fəlsəfəsi və bir cəmiyyətin kollektiv hikmətidir. Bir nağılı itirdiyimizdə təkcə bir hekayəni deyil, bir mədəniyyətin ruhunu, bir dilin zənginliyini və nəsillərin təcrübəsini itiririk. Bu mənada Həsən Dilavər gördüyü bu müqəddəs işin nə qədər vacib

olduğunun fərqi vardır. Həsən Dilavərin topladığı maddi-mədəni irslə bağlı öz planları, gələcək layihələri vardır. Bu barədə yazır:

Bu səfər bir başlanğıcdır. Qarşımdakı hədəflər bunlardır:

- Topladığım 200 nağılı kitab seriyası şəklində nəşr etdirmək;
- Qeyd etdiyim 120 aşiq dastanını sənədli seriallara çevirmək;
- Onlayn əlcatan bir nağıl və dastan arxivi yaratmaq;
- Universitetlərdə şifahi ədəbiyyat seminarları təşkil etmək;
- Türk dünyasını əhatə edən bir folklor şəbəkəsi qurmaq.

Tələskənliyimin səbəbi: zamana qarşı yarış! 25 yaşındayam. Mənə “hələ gəncsən” deyirlər, amma bilirəm ki, hər gün bir danışan dünyasını dəyişir. Hər ay bir nağıl unudulur. Hər il bir dil və ya ləhcə səssizliyə qərq olur. Mədəniyyət gözləyə bilməz, irs təxirə salına bilməz. Ya indi hərəkətə keçərik, ya da bu sərvətləri əbədiyyətcə itirərik. Bu tələskənlik hissi məni hər gün yeni materiallar əldə etmək üçün yollara salır.

Bir ümid: gələcək nəsillərə çatdırmaq! Ümid edirəm ki, bəlkə əlli il sonra biri bu qeydlərə çatıb belə deyəcək: – “Yaxşı ki, biri bu səsləri, bu hekayələri qeyd edib. Yoxsa heç birimiz bilməyəcəkdik”. Bax, bu fikir bütün yorğunluğuma dəyər!

Son söz: Yeddi ildir tək-tənha gəzdiyim bu yolda nə maddi var-dövlət, nə də şöhrət axtarıram. Qazandığım tək şey, içimdəki mədəni məsuliyyəti yerinə yetirmənin rahatlığıdır. **“Gözlərim çox şey gördü, qulaqlarım çox səs eşitdi, ürəyim çox hekayə topladı. İndi növbə bunları sizinlə bölüşməkdir!”**

Toplayıcının dastan və onun söyləyicisi haqqında qeydləri: Önüzdə duran bu dastan, “Koroğlu” hamsəsinin (qəhrəmanlıq dastanının – A.S.) tam və əskiksiz nüsxəsidir. Bu dastanda Koroğlunun babası Səfərəlinin başına gələn zülmərdən başlayaraq onun oğlu Əlinin (Alının) başına gələn hadisələrə cən və xeyli maraqlı məqamlar rəvayət edilir. Dövrün, zamanənin real gerçəkləri, dastan qəhrəmanlarının həyat tərz, ictimai bərabərsizlik, haqq-ədalətin tapdalanması və nəhayət, ədaləti bərpa edən Koroğlunun özünün başına gələn dastanın bu versiyasında tam, əhatəli əks olunur. Aşiq Əli Kərimidən topladığımız bu mətndə dastanın mətni, həmçinin şeirləri ətraflı, təfəsilatlı qeydə alınmışdır. Bu nüsxənin üstünlüyü odur ki, burada aşiq tam mətni, üç nəslə əhatə

edən dövrü, heç nə çıxarmadan və əlavə etmədən nəql edir. “Koroğlu” kimi hamsələr (qəhrəmanlıq dastanları – A.S.) fərdin zalım quruluşa müqavimət eksenini ətrafında formalaşdırırlar. Üç nəsil quruluş (zərəf çəkən, hazırlayan, qisas alan) burada məharətlə işlədilmişdir. Bundan əlavə, tarix və əfsanə arasındakı əlaqə dastanda aydın görünür: real hadisələr əfsanəvi ünsürlər filtdən keçərək daimi mədəni rəmzlərə çevrilirlər. Bu bağın aydın nümunəsi, at və silah rəmzşünaslığıdır. “Qırat” və “Dörrat” təkə hərəkət vasitəsi deyil; onlar qəhrəmanın azadlıq ruhunu təcəssüm etdirirlər. “Qılınc” da təkə döyüş aləti deyil, ondan daha irəlidir, ilahi ədalətin təcəllisidir. Bu versiyanın önəmli cəhətlərindən biri də dastanın adı məsələsidir. Bu versiya “Koroğlu” adlandırılır ki, biz əvvəllər bunu bir ləhcə sayırdıq, əslində isə “Koroğlu” adının tarixi-ictimai kökləri var. Türkmən tayfaları arasında bu ad geniş yayılmışdır, tamamilə fərqli mənə daşıyır. “Kor” bu təfsirdə qəbir mənasındadır və “Koroğlu” yəni “qəbirdən qalxan” və ya “öldüdən doğulan” deməkdir. Bu adlandırma qəhrəmanın əfsanəvi və fəvqəltəbii gücünü önə çıxarır və onu ölüb dirilən, yaxud ölümdən dönmə gücü olan qəhrəmanlar sırasına qoyur.

Mən bu mətni əldə edəndə Təbriz çevrəsində yaşayan yüzlərlə aşıqla görüşmüşəm, dastanı Aşıq Əli Kəriminin canlı ifasından, dürbinlə, videogörüntülü əldə etmişəm. Şifahi ənənənin yaşadılması, aşıq poeziyasının, dastan söyləmə gələniyin mühafizəsi baxımından bu mətnin dəyəri çox böyükdür. Apardığım folklor topluslarında hər şeir parçasını və nəql hissəsini əldə etmək üçün naçar idim ki, başqa el və ya tayfadan nadir bir dastan və yaxud şeir aşığa verim ki, qarşılığında onun xəzinəsinin bir hissəsini alım. Bu cür qarşılıqlı mübadilələr, qarşılıqlı etimad və hörmət əsasında formalaşır, pul və ya müqavilə əsasında yox. Bu gün qarşınızda gördüyünüz dastan həmin “mədəni mübadilələrin” nəticəsidir; bəzən həftələr və ya aylar çəkən və tayfaların yazılmamış qanunlarının və daxili münasibətlərinin dərin şənaxtını tələb edən mübadilələr. Deyə bilərəm ki, hər dastan bağlı sandıqdan çıxan zərgərlik məmulatı kimidir ki, indi ilk dəfə ümumən gözü qarşısına qoyulur. Dastanın bu mətnində aşıq Əli Kərimi bütün şeirləri qoruyur, orijinal ləhcəni və dili toxunulmamış saxlayır. Dastan yazımında aşığın dilindən deyilən hər şey dəqiq, həmin cür qeydə alınmış və yazıya ötürülmüşdür; nə çox, nə az. Hətta canlı ifanın nişanələri – fasilələr, müraciətlər, təkrarlar qeydə alınmışdır ki, tədqiqatçı və oxucu həqiqi ifa məkanını hiss edə bilsin.

Şifahi ədəbiyyat, dastanlar, nağıllar və rəvayətlər türklər yaşayan bölgələrin ən köhnə və ən maraqlı mədəni örnəkləridir; milli kimliyimizin güzgüsüdür. Bu mətnlərdə tariximiz, dinimiz, inanclarımız, milli mədəniyyətimiz və əfsanəvi rəmzlərimiz qorunur. Əsrlər boyu şifahi dastanlarımızın varlığı, nəsilədən nəsilə, dildən dilə ötürülməsi, unudulmaması sayəsində həmin mətnlər bizim üçün həm misilsiz sənət nümunələri olmuşdur, həm də tariximizi qoruyub mühafizə edən milli kimlik sənədimiz... Dastanların ən əsas parlaq xüsusiyyəti onların musiqili, ritmli olmasıdır və bu, cəmiyyətin yaddaşı ilə qırılmaz tellərlə bağlıdır.

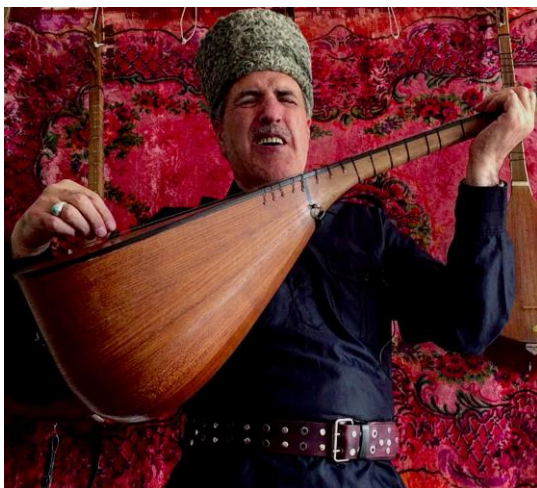
Dastanın Bakıda nəşrinin səbəbi. Bu kitabın Bakıda nəşri təkə coğrafi seçim deyil. Təbriz dastanında Çənlibel – Türkiyədə azadlıq və müqavimət rəmzi sayılan dağlıq bölgə – qarşısında duran “şəhər” rəmzidir. Digər tərəfdən bu şəhər Azərbaycan müasir tarixində yerli mədəniyyətin qorunması və yayılması mərkəzi olmuşdur. Koroğlunun Bakıda nəşri həmin tarixi məsuliyyətin davamıdır.

İllərdir ki, folklorun, mədəni irsin toplanmasıyla məşğul oluram. Xalq dastanlarımızı əldə etmək üçün aylarla evimdən ayrılır, kənd-kənd, el-el gəzirəm, aşıqlardan və digər dünyagörmüş adamlardan el ədəbiyyatımızı toplayıram. Aşıq ədəbiyyatının bizim milli mədəniyyətimizdəki özünəməxsus yerini, dəyərini bilirəm, yüksək qiymətləndirirəm. Bilirəm ki, aşıq ənənəvi türk cəmiyyətlərində çoxcəhətli bir funksiya yerinə yetirir: aşıq həm ravidir, həm şair, həm təhlilçidir, həm də tarixin qurucusu... Onun hər ifası yaradıcılıqla əhatə olunur, müəyyən zamana və məkana bağlıdır. Bu çəviklik “Koroğlu” dastanının fərdi mülkiyyət deyil, cəmiyyətin, toplumun sərəvəti olmasına səbəb olmuşdur. Hər bir aşığın ifası onu yenidən “dirilən dastana” çevirir. **Bu Koroğlu dastanı mənim arxivimdən bir nümunədir.**

Aşıq Əli Kərimi hicri təqvimlə 15/04/1345 – miladi təqvimlə 06/07/1966-cı il tarixində Təbrizdə doğulub. O, doğma türkcəni, fars və ərəb dillərini bilir. Əsas sənəti aşıqlıq etmək, qopuz, saz düzəltməkdir. Aşıq Əli Kərimi Təbrizin Səhənd bölgəsində, Ocean mahalında doğulmuşdur, aşıqlıq ənənələrinin davamçısıdır. Onun həyatı, uşaqlıq dövründə yaşadığı çətinliklər və sonrakı il-

lərdə qazandığı müvəffəqiyyətlərlə doludur. Aşıq Əli 4 yaşında olarkən görmə qabiliyyətini itirmişdir. Bu, onun gənc yaşlarından musiqiyə və şeirə olan sevgisini daha da artırmışdır. Görmə qabiliyyətini itirməsi onun həyatında dərin bir iz buraxmışdır, lakin bu çətinlik onu aşıqlığa doğru yönəlməyə sövq etmişdir. Çünki musiqi və ədəbiyyat, onun içindəki dünyanı zənginləşdirən bir vasitə olmuşdur. 15 yaşında olarkən Aşıq Əli, öz dogma kəndinin aşıqlarından ilham alaraq bu sənətə yönəlmişdir. Aşıq Səlim onun ilk müəllimi olmuşdur. Sonralar, 20 yaşında Təbrizə gəldikdən sonra aşıq mühitinə daha da dərinlən daxil olmuşdur. Burada Aşıq Fərid Cəhanidən¹ bir qopuz almışdır, bu da onun musiqi dünyasına ilk addımı olmuşdur. Sonra Təbrizdə Aşıq Hüseyn Namurinin² yanında təhsil alaraq, 72 müxtəlif havanı öyrənmişdir. Bu havaları öyrənməsi, onun aşıqlıq qabiliyyətinin inkişafına və formalaşmasına səbəb olmuşdur. Aşıq Hüseynin yanında aldığı dərslər, ona aşıqlığın inceliklərini öyrənməyə imkan vermişdir. Eyni zamanda nağıl və hekayələrin öyrənilməsi, onun bədii yaradıcılığı üçün zəngin bir mənbə olmuşdur.

Aşıq Əli öz istedadını yalnız ifalarla təqdim etməmiş, eyni zamanda özü də şeirlər yazmışdır. Onun yaradıcılığına tənqis, divan, qoşma kimi fərqli formalar daxildir. Bu gün sizə təqdim edilən bu dastanı – “Koroğlunun Təbriz qolu”nu, Aşıq Əli Kərimi o zaman Aşıq Hüseyn Namuridən öyrənib. Bu dastanı Aşıq Əlinin öz evində durbin ilə qeyd etmişəm, indi də xidmətinizə çatdırıram.



Aşıq Əli Kərimi. Doğulduğu yer: Güney Azərbaycanın şərq bölgəsi, Səhənd dağının ətəyi. Ucan mahalı Nücədə kəndi

ruhunu canlı saxlamaqda hələ də fəal rol oynayır.

Aşıq Əli hazırda Təbrizdə yaşayır və müxtəlif aşıq festivallarında iştirak edir. Bu festivallar ona yalnız ifa etmək imkanı vermir, eyni zamanda aşıqlıq sənətini tanımaq, mədəniyyət mübadiləsi aparmaq üçün gözəl şərait yaradır. Onun təqdim etdiyi ifalar, dinləyicilərə zəngin bir musiqi və mədəniyyət təcrübəsi bəxş edir. Aşıq Əli aşıqlıq sənətini qopuz sazı düzəltməklə və bu alətdə ifa etməklə davam etdirir. O, yalnız ifaçı deyil, həm də aşıqlığın kitabını yazan bir sədsir. Müxtəlif nəsillərə ilham vermək, yerli mədəniyyətin qorunmasına və inkişafına töhfə vermək onun əsas məqsədlərindən biridir. Aşıq Əli musiqisi, sözləri və yaradıcılığı ilə Güney Azərbaycanın aşıqlıq cəmiyyətinin önəmli bir simasıdır. Onun yaradıcılığı, təkcə öz mədəniyyətini deyil, eyni zamanda ümumən türk aşıqlıq ənənəsinə də xidmət edir. Başqaları üçün ilham mənbəyi olmağı davam etdirir, beləliklə, aşıqlıq dünyasının

Həsən Dilavər, Təbriz, 2025

“KOROĞLU” DASTANININ TƏBRİZ VARIANTI

Başlayıram bir Allahın adı ilan, nəfəs verib könül açan yadı ilan. İstəkli illərə verirəm səlam, illərimin duasından güc alam. Geçmiş babalardan eyilirəm söh-

¹ Aşıq Fərid Cahani: 1947-ci ildə Bərmülük kəndində, Qaradağ bölgəsində anadan olub. Aşıq Polad Zərilinin şagirdi olub. 1972-ci ildən etibarən aşıqlıq fəaliyyətinə başlayıb və Təbrizdə yaşayır.

² Aşıq Hüseyn Namveri: Aşıq Mətləbin oğlu 1923-cü ildə Aminabad kəndində, Ucan mahalında anadan olub.

bət, eşidən insanlar çəhsinlər lizzət¹. Danışan Aşıq Əli Kərimidir. Sizə hardan xəbər verim? Bir qəhrəmanın əsli nəslindən² ki, kimin oğludur? Hardan gəlib, harda baş qozayıb? Bəli, bu qəhrəman Koroğludur ki, adı dillərdə deyilib və adı ömür boyu qalacaqdır. Koroğlunun atası kimdir? Hardan gəlib hara gedir? Harda atası anadan olub? Harda özü anadan olub? Xitmətizə çatdıracıyam. “Səhəndava³” kəndlərində bir kənd var, “Qazançayı⁴” adında. Bu, “Bostanabaddan⁵” o yanadır,⁶ “Ağbulağdan” bu yanadır, Ağbulağla Bostanabadın arasındadır. “Gülaxır” ilə “Həsən gölünəndə” həmsayadılar⁷. Bu kənd böyük bir kəndidir. Amma bu kənddə iki qardaş yaşayırmış. Birinin adı Səfər Əli idi, ortancılın də adı Mirza Bəy idi. Bunların işi nə idi? Qədimdən Qazançayı çün at yeri idi. At saxlardılar, bunlar ilxi⁸ saxlardılar, ilxi becərərdilər. Hamı bunların atlarından işlədərtilər. Hansı kənddə hər kimin kefi saz olsa⁹, onun dövrəsinə¹⁰ çox adam yığışar. Bəziləri ziddinə¹¹ dolanar, bəziləri də səlahına¹² dolanar, bəziləri puluna dolanar. Bunlar çün at saxlayırdılar, kefləri saz idi. Qazançayı da elə at yeri idi. Orda bir Oruc var, Oruc Paşa deyərlər. At saxlar, at becərər. Bir neçə nəfər də bunların ziddinə dolanırdılar. Bunların keflərinin saz olmağın gözləri götürmürdü. Amma bir gün oldu, bu kənddə bir tayfa davası düşdü. Bir nəfər vuruldu. Səfər Əli Bəyinin qardaşı Mirza Bəy öldü. Öləndən sonra neçə başlar sındı, neçə qollar sındı. Nələr olur, onlarla işim yox. Dövrə kəndlərə xəbər yetişdi. Gəlilər, davaya son qoyurlar. Aramışə¹³ çəkilər.

Bir neçə ay bu işin üstündən keçəndən sonra, çün Səfər Əli Bəy yaxşı adam idi, ağsaqqallar, böyüklər gəlirlər. Bu qatildən rızayətlik alırlar. Qoymurlar qatildən qisas olsun. Qatil azad olannan sora, Səfər Əli Bəy eşiyə çıxdıqca, evə girdiqcə, qatil gözünə sataşdıqca¹⁴ görür ki, bu qatili təhəmmül edə bilmir. Qeyrəti təhəmmül eləmir. Nə etsin, necə etsin. Görür çəkə bilmir. Ya, vursun, bu qatili öldürsün, ya da ki, söz verib, mən bu qatili bağışlamışam. Çox fikirləşəndən sonra

¹ Lizzət – zövq

² Əsli nəslə – nəslə, soyu

³ Səhənd Dağı – Cənubi Azərbaycanın ən böyük və məşhur vulkanik dağlarından. Təbriz şəhərinin cənubunda, Bostanabadın (keçmiş Ucan) cənub-qərbində, Mərəğə şəhərinin şimalında və Həştərud şəhərstanının şimal-qərbində yerləşir.

⁴ Qazançayı – Şərqi Azərbaycan ostanının Bostanabad (keçmiş Ucan) şəhərstanının mərkəzi bölgəsində yerləşən kənd. Təbriz ilə Bostanabad arasındadır. 414 nəfər əhalisi var.

⁵ Bostanabad – Şərqi Azərbaycan ostanının şərqində yerləşən şəhər və şəhərstan mərkəzi. Tarixi adı Ucan olub. Təbrizdən təxminən 50 km, Sərab şəhərindən isə 65 km məsafədədir. Təbriz, Ərdəbil və Zəncan şəhərlərinin yol kəsişməsində yerləşdiyi üçün iqtisadi əhəmiyyətə malikdir.

⁶ O yanadır, bu yanadır – o tərəfdədir, bu tərəfdədir

⁷ Həmsayadılar – qonşudurlar

⁸ İlxi – at sürüsü

⁹ Kefi saz olsa – varlı olsa, vəziyyəti yaxşı olsa, pulu çox olsa

¹⁰ Dövrəsinə – yanına, ətrafına

¹¹ Ziddinə – əksinə

¹² Səlahına – xeyirinə, mənfəətinə

¹³ Aramışə – sülh, barışıq

¹⁴ Sataşdıqca – rast gəldikcə

bu qərara gəlir ki, bu kənddən köçsün bir tərəfə. Hara köçüm, nə ediyim? Fikirləşirdi bu haqda. Səfər Əli Bəyin Təkə Türkəməndə bir dostu var idi. Gələrdi, Səfər Əli Bəydən at aparardı, satardı, saxlardı. Bir cür at əvəzi-bədəli¹ elərdilər, dost idilər. Burda idi ki, bir gün Səfər Əli Bəyin dostu gəldi Səfər Əli Bəyin yanına. Qəziyyədən xəbər alandan sonra dedi:

– Bunun fikri yoxdur, sən orda ilxı saxlasan, burdan da yaxşı qabağa gedər. Ora ki, atın yeridir. Dur ayağa, mənle köçüb gedək, Türkəmən elində Təkə tayfasında qalarlı ol. Orda da bazarın rənəqli² olar.

Səfər Əli Bəy qəbul etdi, köçmək qərarı qoydu. Bu xəbər Qazançay əhlinə³ yetişən kimi, Səfər Əli Bəyin köçməsi Qazançayından bunları qəmə salır⁴. Bunlar qoymurlar, deyirlər:

– Biz icazə vermərik sən gedəsən. Ya biz də sənle gedəcəyik, ya icazə vermərik.

Səfər Əli Bəy görürlər ki, qoymayacaqlar, deyir:

– Qoyun, mən 2-3 il gedim, ayrı yerdə qalım, havam dəyişilsin, yenə də qayıtım, gəlim.

Səfər Əli Bəy bu sözü bunlara verib, bunlarla söz aldı, köçmək icazəsini aldı, köçdü.

Amma bu halda qatillərin adamları gəlib deyirlər:

– Səfər Əli Bəy, sən icazə ver, biz köçək burdan. Bu kəndin asayışı sənin əlindədir, sənin burada qalmağın lazımdır.

Səfər Əli Bəy dedi:

– Burdan köçən olsa, elə də mən köçəcəyəm. Siz burada qalmalısınız. İnşallah gedərəm, neçə ildən sonra sizin yanınıza qayıtıb gəlim.

Ancaq qabaqın ala bilmədilər. Səfər Əli Bəy burdan köçür Türkəmən elinə.

Orda bir-iki il qalandan sonra Səfər Əli Bəyin bir oğlu dünyaya gəlir. Adını qoyurlar Əli. Əli kimdir? Həmin Koroğlunun babası olacaqdır. Buna Alı da deyirlər. Niyə Alı deyirlər, onu da xidmətə çatdıracağam.

Səfər Əli Bəy burda ilxıçılıq⁵ edirdi ki, 15 yaşına yetişəndə oğlan, Səfər Əli Bəyin ömrünün çırağı sönür, ⁶ ömrünü uşaqlarına bağışlayır. Oğlan yetim qalır. Səfər Əli Bəy öləndən sonra Səfər Əlinin ehtiramını⁷ Türkəmən eli bürümüşdü. Dillərdə, könüllərdə, çöllərdə ehtiramı var idi. Görülər ki, oğlu yetim qaldı. El yığışır, qucağına alır oğlanı. Oğlana dillərlik verirlər ki:

– Çün sənin atanın ehtiramı bizim yanımızda çoxdur, atanın iyin səndən alırıq. Elə sənə biz Alı deyəcəyik. Sənin adın Alı oldu. Daha biz səni Əli

¹ At əvəzi-bədəli – at mübadiləsi, alış-verişi

² Rənəqli – görkəmli, adlı-sanlı

³ Əhlinə – adamlarına, sakinlərinə

⁴ Qəmə salır – kədərləndirir

⁵ İlxiçı – at yetişdirən

⁶ Çırağı sönür – ölür, həyatı başa çatır. Həyatı işıqlı bir çıraq kimi təsvir edən məcazi ifadə.

⁷ Ehtiram – hörmət

səsləyənəmrik. O idi ki, buna Alı da deyər dilər, Əli də deyər dilər. Amma Alı burada ilxıçılıq eləməhdə olsun.

Sizə kimdən xəbər verim? Xacə¹ Mahmud var idi Təkə Türkəmən elində. Mahmud Bazırqan deyər dilər. Xacə Mahmudun dövləti həddən aşıb, sayısı-sanı yoxdur. Amma Allah Taala buna əfsus ki, bir oğlad verməyib də. Sonsuz də bu da burada ilxı saxlayır, ilxıçılıq ediyir. O yan bu yana at aparıb satardı.

Xacə Mahmudun bir ilxıçısı var idi. Bir gün bu ilxıçı dünyadan köçür. Ondan sonra neçə ilxıçı gətirir? Heç birisi Mahmud Bazırqanın ilxısını yarada bilmirlər². Hər adam ilxı yarada bilməz. İlxiçiliğin ayrı yolu var, qılığı var. Hər ilxiçidan da mehtər olmaz.

Xacə Mahmud bir az fikirləşdi, nə etsin, nə etməsin. Birdən Alı düşdü fikrinə. Dedi:

– Oğlan, Səfər Əli oğlu Alı ilxiçidir, mehtərdir. Qoy gedim onu gətirim. Həm ilxıma yetişər, həm də Tükülələr bunun var dövlətini əlindən alalar. İlxiçiliği də əlindən çıxaralar. Aradan aparalar. Gedim gətirim, görüm mənim bu ilxımı bu yarada bilər ya yox. Əgər yaratdı, qalar mənə. Mən də buna xidmət edərəm. Gözümün işığı kimi saxlamam. Gecəni səhər eləyib gəldi, onu tapdı. Səlamlaşandan sonra dedi:

– Oğul, Allah atana rəhmət eləsin. Yaxşı kişi idi, yaxşı ilxiçi idi. Sən də onun əlinin altından çıxmısan, yaxşı ilxiçisan. Mən istəyirəm ki, gəlib mənim ilximə baxasan, mənim ilxiçim olasan. Özünün də nə qədər at var ilxında, ötür mənim atlarımın içinə. Onlara da heç şey istəmirəm. Özünə də hər nə desən verəcəyəm. Bu şərtlə ki, mənim ilxımı mənim kimi bəsləyəsən.

Alı razılaşandan sonra gəlir, Mahmud Bazırqana ilxiçi olur. Bir neçə aydan sonra Mahmud Bazırqan görür, elə at bəsləmək bu kişinin işidir. Daha bunun atlarının üstünə at olmur. Gözəl ilxi bəslir ki, Təkə Türkəmən elində adı tək deyilir. Xacə Mahmud ki, o yan bu yana at göndərirdi, daha da müştərisi çoxaldı. Müştərisi bir olsaydı, on oldu. Mahmud Bazırqanın hər yana səsi-sorağı³ çatdı.

Mahmud Bazırqan Alıdan o qədər razı oldu ki, dedi:

– Mənim ki oğlum yoxdur. Mən elə bunu oğulluğa götürüm. Yaxşı bir adam bundan hardan tapacam ki, mənim var dövlətimə sahib olsun. Gedib o zamanın hakiminin yanına dedi:

– Mən bu oğlanı oğulluğa götürürəm. Mənim nə qədər var dövlətim var, yazın⁴ bunun adına. Məndən sonra mənim varisim budur.

Alını özünə oğulluğa götürdü. O gün nə qədər var dövləti var idi, yazdırdı Alının adına. Alını öz oğlu kimi bildi. Xacə Mahmud çün başqa ölkələrə at aparardı. Hərdən də bir Təbrizə gələrdi. Xacə Mahmud qocalmışdı. Yavaş-yavaş qocalığı yetişmişdi. Dolanışığı⁵ ağırlaşmışdı. Alıya deyir ki:

¹ Xacə – xoca

² Yarada bilmirlər – idarə edə bilmirlər

³ Səsi-Sorağı – şöhrəti, adı-sanı

⁴ Yazın – qeyd edin

⁵ Dolanışığı – gəzişi, gediş, gəlişi

– Oğul, mənə hər dövlətə gərək gedəsən. Orda həm səni tanıyalar ki, mənim oğlumsan, həm də məndən sonra bu işə davam verəsən. Mənim daha ömrümün axır günləridir. Hər zaman qalmaqacağam ki, sənin yanında. Gərək gözün açıla, biləsən nə edəcəksən. Məndən sonra təhlükə hiss etməyəsən. Və olar ki, məndən at alardılar. Olar da səni tanısinlar, gəlsinlər səndən at alsınlar. Həm də alver işinin yol-yöndəmini öyrən. Alverin özünə görə fənni¹ var. Tək ilxıçılıq etməklə olmaz. Gərək alverin yolunu öyrənəsən, biləsən, necə alısan, necə satısan ki, bundan sonra bu işə davam verəsən. Xacə Mahmudla Alı xarici dövlətlərə aparıb at satıb gətirərdilər. Amma günlərdə bir gün Mahmud Bazırqan dedi:

– Oğul, ildə bir dəfə Təbrizə gedərik. Bayramdan sonra Təbriz səfərinin vaxtıdır. Təbriz şəhərinə at aparmalıyıq. Atları yığ sabağ, inşallah aparaq Təbrizə. Çün Təbrizin dövlətlərindən yazın əvvəlində gələlər məndən at aparalar. Məsələn, yazın bir ay əvvəl, ay yarım əvvəl gəlib at aparalar. Mahmud Bazırqan onu deyirdi ki, gələrlər at aparalar. Dedi:

– İndi olar orda mənim yolumu gözləyirlər. Atları hazır edək gedək görək, bu il Təbrizdə bazarımız necə olur.

Atların yaxşılardan bir qədər seçdilər, Təbrizə yola başladılar. Amma gəlib Təbriz şəhərinə yetişdilər. Axşam vaxtı idi. Təbriz şəhərinin bazar tərəfində Saman Meydanında² karvansaralar var idi. Amma gəldilər, həmin karvansaralara atları saldılar, gecəni qaldılar. Elə ki səhər açıldı: “Üzünə xeyirli açılısın, dostlar!” Hər tərəfə xəbər düşdü: “Xacə Mahmud at gətirib”. Olar da ki, Firəngistandan gəlmişdilər. Çıxıb gəldilər karvansaranın ətrafına. Müntəzir³ qaldılar: Mahmud Bazırqan atları eşiyə çıxatsın, ta bunlar at alsınlar. Karvansaranı əhatə⁴ etmədə olsunlar ki, Mahmud Bazırqan atları çıxatsın. Xacə Mahmud əmr verdi:

– Oğul, atları çıxart, gətir eşiyə. Müştərilər baxsın, hansı atı bəyənsələr, alsınlar.

Atlardan bir neçəsini çıxartmışdılar. Bir yel əsdi, tənəkəni saldı yerə. Tənəkənin dangildisina⁵ atların biri ölküdü, yola başladı qaçmağa. Amma Mahmud Alıya dedi ki:

– Oğul, qaç atın dalına, tut gətir.

İndi o Saman meydanın qabağından ki, karvansaralar o tərəfdə idilər, oradan at qaçdı. At qaçmaqda olsun, Alı Mehtər də atın dalısınca gəlməkdə olsun. Bunlar hara gəlir? Maralan⁶ məntəqəsinə⁷ sarı.

¹ Fənni – texniki

² Saman Meydanı – Təbriz şəhərinin Dövəçi məhəlləsində, Sahibül-əmr məscidinin qarşısında yerləşən tarixi meydan. Keçmişdə burada çoxsaylı karvansaralar var idi. Səyyah Şardenin qeydlərinə görə, onların ən kiçiyi belə 300 nəfər qonağı qəbul edə bilirdi.

³ Müntəzir – gözləmə

⁴ Əhatə – mühasirə

⁵ Dangildisina – gurultusuna, səsinə

⁶ Maralan – Təbrizin cənub-şərqində yerləşən tarixi məhəllə. Şimaldan Xiyaban məhəlləsi, cənubdan Yanıq təpələri, şərqdən Xiyaban bağları və Çaçadağ təpələri, qərbdən isə Nobər məhəlləsi ilə həmsərhəddir. Azadlıq bulvarı vasitəsilə şəhərin şərq və qərb bölgələri ilə birləşir.

⁷ Məntəqə – məhəllə, yer

Sizə kimdən xəbər verim? Maralan məntəqəsində bir Polad Pəhləvan var idi. Təbrizin adlı-sanlı pəhləvanlarından idi. Bunun da bir bacısı var idi, Taclı Bəyim adında. Maralan məntəqəsi bağ-baxça idi. İndi şəhər olubdur. O zaman bunların hamısı bağ-baxça idi. Bulaq var idi, qızlar o bulaqa suya gedərdilər.

Taclı Bəyim bir neçə qız yanında yetişdilər, bulaqdan su gətirsinlər ki, gələndə gördülər bir at gəlir, yerin göyün arasında. Taclı Bəyim gördü ki, bu at əgər gəlsə, bu qızları ayaqlayıb keçəcəkdə. Ordaydı ki, dolçanı¹ çiyinindən atdı yerə, özünü verdi yolun ortasına. At gələndə yolun ortasında bunlara rast gəldi, əl atıb atın yalına. Atı öylə sağladı ki, at daha heç yana dərbənə bilmədi. Taclı Bəyimin o qədər gücü var idi ki, at mıx² kimi durdu Taclı Bəyimin ayaqlarının qabağında. Alı Mehtər nəfəsini döyə-döyə özünü yetirdi atın yanına. Alı Mehtər nə gördü? Gördü bir qızdı, o qudrətlik da atı öylə sağlayıb ki, at cücə kimi bu qızın əlində.

Dedi:

– Bunda qudrətə bax, qızda da bu qədər güc olar.

Yerdən irəli atılarda gördü, nə qəşəh qudrati var. Camaldan da öylə gözəl idi ki bu qız, Allah gözəl qələmdə bu qızı yaradıbdı. Alı diqqətlə yenə baxdı, qızın həm qudratinə aşıq oldu, həm camalına, həm qamətinə³. Burdaydı ki, qızın gözlərindən bir ox qurtuldu, dəydi Alının ürəyinin başından. Alı Mehtər ilə bir yoxdan durudu, qaldı yerdə. Daha cürət⁴ edə bilmədi gəlib atı ala. Qız baxdı ki, bir cavanıdı, elə bir at bunundi.

Dedi:

– Amma durub baxır hürüt-hürüt⁵ bunlara.

Dedi:

– Oğlan, nəyə durmusan, baxısan bura? Gəl atını al apar. Az qalmışdı atın ayaqlayıb öldürsün bizi. Hələ çox da fələ iş görübsən, dayanmısan, hürüt-hürüt baxısan bizim üzümüzə.

Dili tutar-tutmaz dedi:

– Xanım, at mənimkidi, atı aparacam. Amma istəyirəm, sənə bir neçə kəlmə söz deyəm, sonra aparam.

Dedi:

– Oğlan, bura söz yeri deyil, gəl atını götür apar. Bilirsən, mən kimiyəm?

Dedi:

– Hər kim olursan ol, mənim evimi yıxdın⁶, qarımın çərçivəsini qopartdın. Məni yerlə-yeksan etdin. İstəyirəm, sənə bir neçə bənd⁷ söz deyəm.

Burada Alının sinəsinə söz gəldi. Götürüb qıza dedi:

– Alı Bəy nədiyir, mən deyim?

¹ Dolçanı – gügümü, su qabını

² Mıx – mismar, mıx

³ Qamətinə – boyuna

⁴ Cürət – cəsərət

⁵ hürüt-hürüt – heyran-heyran

⁶ evimi yıxdım – evimi dağıtdım, həyatımı alt-üst etdin

⁷ bənd – beyt, misra

Vəkalətən dostların hamısının salamətçilinə. Sağ olun, şad, dil xoş yaşayın:

Yol üstündə duran gözəl,
Elə baxma, inciyərəm¹.
Gözüm baxsın gözünə,
Kırpik çalma, inciyərəm.

Qız bu sözü eşidəndə elə qəzəbli baxdı Alıya ki, az qaldı qızın qaşları Alının bağrını² deşsin, dalıdan çıxsın eşiyyə.

Dedi:

– Oğlan, gəl atını al apar. Hələ mənə söz də oxuyur.

Alı dedi:

– Xanım, qulaq as sözüümün başqasına:

Kırpiyin tökür qanıımı,
Çəkir ruhu canımı.
Baxışın vurur bu canımı,
Oda yaxma, inciyərəm.

İnciyərəm deyəndə qız da bir müştəri gözü ilə baxdı.

Dedi:

– Pis oğlan deyil, qəddi qameti şux çəkilib, gözəldir. Bu da yaxçı oğlandır.

Amma elə boş qabda qoymalı idi. Qız daha üzə çıxatmadı aşıq olduğunu.

Amma oğlana dedi:

– Mənə şeir-qəzəl oxuma. Az qaldı atın bizi ayaqlasın. Hələ mənə şeir oxuyur. Gəl, atını al, apar.

Alı dedi:

– Xanım, necə baxmıyım? Sənin kimi gözəli görən başqa baxmaz. Qulaq as:

Nur yağılır³ gözəl üzdən,
Sən Allah, incimə bizdən.
Keçən sözü durub təzədən
İşə qatma, inciyərəm.

Qız dedi:

– Oğlan, mən Polat Pəhləvanın bacısıyam. Qardaşım gələr, acığı tutar, səni də burada öldürər, məni də. Gəl atını al, çıx get, qalma burada.

Alı dedi:

– Xanım, qulaq as, sözüümün sonunu deyim. Bu sözüümü qəbul edəsən, çıxıb gedərəm. Nə deyirəm, qulaq as:

Alının səbrini kəsən,
Sən mələksən, nəsən?
Qəlbimi qırarsan yox desən,
Dönüb çıxma, inciyərəm.

¹ İncik – narahat, üzülən

² Bağrını – sinəsini, ürəyini

³ Nur yağılır – işıq saçır

Söz ilə işarə elədi ki, mən səni sevdim. Sənə hər kim elçi gəlsə, nə ona get, nə sözündən dön. Sənə inşallah, elçi göndərərəm. Bu sözünən işarə etdi, vəfalı olmağın sözdə dedi, dönüb çıxma, inciyərəm.

Elə ki söz təmam oldu, geçib atın boynuna bir kəmənd saldı. Minib atın üstünə, atı bulardan araladı. Üz çördü, qayıtdı getməyə. Amma öz-özünə belə fikr elədi. Dedi:

– Mən bu qızı sevdim, amma nə bilim bu kimdir. Mən kimə nə deyim? Bəlkə, mən buna elçi göndərdim, nə unvanınan. Atama deyim, kimi sevmişəm. Bu fikrideydi ki, gördü, yolun qırağında iki nəfər qadın oturublar, tərə dəriblər, tərə aydıllar. Dedi:

– Yaxşı budur, bu qadınlardan soruşum, görüyüm, bu qız kimdir?

Dedi:

– Xanımlar, səlam.

Dedilər:

– Əleyküm əs-səlam. Oğul, at səni yordu, hə?

Dedi:

– Bəli. Amma xanımlar, atın yorğunluğu ilə işim yoxdur. Sizdən bir söz soruşsam, deyə bilərsiz?

Dedilər:

– Niyə demirik? Soruş guraq nə deysən?

Dedi:

– Analar, o qız ki bu atı tutub saxladı, o qız kimin qızı idi? Adı nədi, harda olar? Qadınlardan biri çoxbilmiş idi, dünyagörmüş qarı iydi. Baxdı oğlana, dedi:

– Hə, elə bir qıza vuruldun, hə?

Dedi:

– Yox, ana, vurulmadım, amma onun gücü məni heyran qoydu. İstədim ki, görəəm, o qüdrətdə qız atı saxladı, kimdir?

Dedi:

– Oğul, görəəm, vuruldun, gözlərin dərinə tüşübdü, day mənə də yox. Sənin gözlərindən əşk tökülür, sənin gözlərin o qıza vuruldu. Amma, oğul, qoy, deyim, o bir adlı-sanlı adamdı, onu sənə verməzlər. O, Polat Pəhləvanın bacısıdı, elə bu Maralanda olar, maralanlıdı. O, bu Maralanın gözəl qızlarının birisidir, özü də adlı-sanlı tayfadılar. Onu inanmıram, sənə verələr, bizdən deməh, sən özün biləsən.

Alı dedi:

– Allah sizi var eləsin, Allah işizə varsın.

Bunlardan ayrıldı, amma atı gətirdi karvansariyə. Xacə Mahmud gördü ki, Alının rəngi əvəz olub¹, gözlər alaca-bulaca çalır. Belə hesabladı ki, bəlkə də, at bunu yorubdur.

Dedi:

– Alı, bə bu halda niyə?

Dedi:

¹ Rəngi əvəz olub – rəngi dəyişib, üzü solub

– Ata, at qaçdı, mən də dalısıcan qaçdım. Nəfəsim təngidi¹, ona görə bu hala tüşdüm.

Alı atasından utandı, əşkın üzünə çıxardammadı, deyə bilmədi ki, mən getdim o qıza aşiq oldum. Dostlar, gədim, xatir-hörmət var idi, indikilər dəyirdi ki, atasının yanında az qalır qızı qucaqlasın, öpsün. Mahmud gördü, Alının fikri dağda-bağdadı. Dedi:

– Oğul, at səni bücür yormaz, bu at yorğunluğu dəyir, niyə bu hala tüşdün?

Alı dedi:

– Ata, burdan Maralanacan, atın dalısıcan qaçdım. Atın qaçması mənə keyfimi pozdı.

Alı utandı, yenə də əşkın üzünə çıxardammadı. Elə ki, Firəngidən xaricdən gələnlər gəldilər, ata baxdılar. At alanlar aldı, at satanlar sattı, işləri qutuldu, qayıtdılar Təkə Türkəmənə, Mahmud bazırgan gördü, Alı günbəgün dalı gedir. Rənginə günbəgün sarı gəlir. Alı həman, alı dəyir ki, atlara o şoq² ilə baxardı. Gecənin yarısında durub gedərdi, atlara yetişərdi. İliyə baxmağa da höysələsi yoxdur, özü də fikirdədir. Dedi:

– Oğul, bu nə fikirdir, sən tüşmüsən? Niyə dərdivi demisən?

Dedi:

– Ata, biraz noxuşam³, inşallah düzəlləm, bir neçə gündən sonra yaxşı olam. İş oraya yetişdi ki, Alı tüşdü yorqan-döşəyə⁴. Mahmud bazırgan getdi, oturdu Alının başının üstündə.

Dedi:

– Oğul, bu nə işdir, niyə dərdivi mənə demisən? Sənin məndən artıq kimin var? Mənim səndən artıq kimim var? Niyə gərəh dərdivi mənə deməyəsen?

Alı yenə də demədi.

Dedi:

– Atacan, inşallah düzəlləm.

Dedi:

– Oğul, hara düzələsən? Bir gün noxoş, iki gün noxoş. Sən Təbrizdən gələndən elə bu haldasan. Mənə də bir söz deməsən?

O qədər Alını bərkə qoydu ki, Alı gördü ki, yox da, söz yerinə gəlib, gərəh deyəm.

Dedi:

– Atacan, sözümlü dili ilə deyəmmərəm. İcazə versən, şer ilə deyim biləvə.

Dedi:

– Oğul, bəyə şer də deyə bilirsən?

Dedi:

– Ata, qulaq as, gör, deyə bilirəm, ya yox?

¹ Təngidi – tənğişdi, nəfəsi kəsildi

² Şoq – həvəs, istək

³ Noxuş – xəstə, narahat

⁴ Yorqan-döşəyə – yatağa

Dedi:

– Onda mən yazım.

Dedi:

– Osun, ata, yaz, gör, mən nələr deyirəm.

İndi bir yol alıb, Alı, görəh atasına nələr deyir. Mən deyim, vəkalətən dostların hamısının səlamətçiliyinə.

Canım ata, əgər bülsən dərdimi,
Nə müddətdi, bir azara düşmüşəm.
Bir kimsənəm yoxdur açam sırımı,
Günü-gündən ahu zarə düşmüşəm.

Dedi:

– Oğul, məndən artıq, kimə sırrı açacaqsan? De, görüm, dərdin nədir? Əlac iyliyim, pulunandı, zorunandı¹. Haradadı, dərdin dərdin tapım.

Alı mehtar alıb sözün ikincisini belə deyir:

Söndürən yox ataşımı, közümü,
Bilmirəm ki, necə deyim sözümü.
Qalmayıb könlümün səbri dözüümü,
Gözü yaşlı, intizara düşmüşəm.

Dedi:

– Oğul, mən sənin atavam. Açıq de, görüm, nə deyirsən? Evlənmək istəyirsən, evləndirəm. Nə dərdin var, onu mənə açıq de. Görüm, neynirəm.

Alı üçüncü bəndi belə deyir:
Tapılmır bir nəfər dərdimi qana,
Mənəm eşq oduna alışıb yanan.
Təbriz şəhərində sevdiyim canan
Onun atəşi ilə nara düşmüşəm.

Xoca Mahmud dedi:

– Adını bilirsən, mənə deyərsən. Kimdi, kimin qızıdı, mən sənin dərdinə əlac ilərəm. Mənim də ürəyimin arzısı budur ki, toy eləyəm, oğul evləndirəm. Ömrümün son çağında nakam² olmayayım. Bilim ki, səni evləndirdim. Ölsəm də, arzım qalmasın. Bala, denən, kimdir? Mən neynəməliyəm? Və bir də de, o hansı tayfadandır? Getməyimizə, almağımıza dəyər. Bəlkə, bir bədəsir³ xanı vadədəndir⁴. Bəlkə, bizə layiq olmadı. Gedim, soruşum. Əgər əsil⁵ xanı vadədən ola, hər nəyə baxsa, bunu bil ki, alıb gətirirəm.

Alı bu sözü eşidəndə, ürəyi açılıb, aramış tapdı. Ümid tapdı ki, mənim də dərdimə yetişən var. Alı sevinə-sevinə dedi:

¹ Zorunandı – gücünəndi

² Nakam – arzuya çatmamaq

³ Bədəsir – adsız, sansız

⁴ xanı vadədəndir – ailədir

⁵ Əsil – nəcabətli

– Ata, niyə deyə bilmirəm, qulaq as deyim, kaş o diyara getməyəydim. Mən oradan gələndən, bu dərdə mübtəla¹ olmuşam. Bir sodaya² düşmüşəm. Bilmirəm, çarəsi tapılacaq, yoxsa yox.

Dedi:

– Atacan, izni versən, deyərəm.

İndi bir yol Alı alır sözün, dördüncüsün sonun belə deyir. Mən deyim dostların səlamətçiliyinə:

Alıyam, sevdiyim, adlı-sanlıdır,
Cəmalı ay, özü xoş nişanlıdır.
Adı Taclı Bəyim, maralanlıdır,
Salıbdır kəməndə, tora düşmüşəm.

Alı bu sözü deyəndə, ağladı, Mahmudu da ağladı, özü də ağladı. Amma Mahmud gördü, bu bir yetim oğlandı, bir kəsi yox, gümanı buna gəlir, özü də ağladı.

Dedi:

– Düz de, bunun da bir kəsi yox, mənim də, bizim gümanımız bir-birimizə gəlir, nəcür olub ki, mən oğlumun dərindən baxəbər olmamışam.

Alı mehdər, saz ilə dediqi kimi, dildə də dedi:

– Atayı mihriban, orada iki dənə xanım var idi, onlardan soruşdum, qızın adresi³ nəmin-nişanın, dedilər, Polad Pəhləvanın bacısıdır.

Mahmud Bazırgan dedi:

– Polad Pəhləvan adlı-sənli bir adamdır, tanıyıram, gedib ondan elçilik elərəm, mənim də sözümü yerə salmaz, alıb gətirirəm sənin üçün. Elə də oldu, dostlar. Durdu gəldi, Təbrizdən elçilik elədi, Polad Pəhləvanda Mahmud Bazırganın sözün yerə salmadı, qəbul elədi, Taclı Bəyimi alıb mihtərə adaxlandırıdılar⁴. Bir neçə ay o zəmanın qaralı ilə adaxlı qalandan sonra Taclı Bəyimin toyun elədilər, Təbrizdə bir neçə gün toy tutuldu, bir neçə gün toy başa çatandan sonra Taclı Bəyimi ilə Mahmud Bazırgan Təbrizdən gətirdilər Təkə Türkəmən elinə orada yaşamağa. Bir neçə il yaşayandan sonra Mahmud Bazırganın ömrü başa çattı, ömrünü Alıya bağışladı, nəmənə var-dövləti var, hamısı qaldı Alı mihtərə, indi Alı mihtər o var dövləti ilə yaşayışına başverir. Bular bir neçə il yaşayandan sonra Alı mihtərin yetmiş sinni⁵ var idi, Allah tala bulara oolad vermemişdi.

Bir gün ağşam başı idi, Alı mihtər qapıda durmuştu. Gördü, hamı yapışıp uşağının əlinən gəlir gedir. Alı mihtər baxdı, birdən yürəyinə düşdü, dedi:

– Mənim niyə buracan ooladım olmayıb?

Dedi:

– Bəlki, bu ocağın yünmünəndi, Mahmud Bazırganın da uşağı olmadı bu ocağda.

¹ Mübtəla – düçar

² Sodaya – bəlaya, dərdə

³ Adres – ünvan

⁴ Adaxlı – nişanlı

⁵ Sinni – yaşı

Alı mihtər biraz fikirleştı, pozaldı. Ağşam əzan vaxtı idi, gəldi dəstəmazin aldı, namazını qıldı, biraz dua eyledi, ibadət eyledi. Amma daha hüvsələsi olmadı şam yemağa. Alı mihtər elə bekif olmuşdu ki, çıtmək vursıydın, qanı çıxmazdı.

O vəzdə Alı mihtər gəldi, yattı yerində. Alı mihtər huş apardı, gecədən biraz keçmişti. Alı mihtər yuxuda gördü, eşihdə bir dərvişin səsi gəlir, qəsidə diyir. Çıxdı eşiyə, dərvişə səlam verdi, əleyk aldı.

Dərviş baxdı buna, dedi:

– Niyə bu cür bekifsən?

Alı mihtər dedi:

– Mən bikif olmayım, neyliyim. Mənim yetmiş sinim var, Allah tala mənə oğlad vermeyib, yadına salmayıb. Mənim də arzım var, bir oğladım olsun.

Dərviş dedi o kişidən:

– Necə sənin intizarın var, Allah səni yadına salsın, Allahın da sənən intizarı var. Bir bilə mal dovlət verib, de görüm neyinəmişən, hansı lüt ayinləri bitirmisən, hansı ac qarınları doyurmusan. Bu var dovləti neyinəmişən, kimin gölünü alacaksan, Allah da səni yadına salsın. Allahın gönlünü almax asandır, amma sən başarmısən, var dovləti ilə Allahın gönlünü ala biləsən, özü ilə razı edəsən, o da sənə oğlad versin. Gasidin yapıştı ki, üzünən öpsün. Alı yuxudan ayıldı, gördü yastığı qucaqlayıb üzünən öpür. Durdu, gördü, tər bunu bürüyüb. Amma namaz vaxtidı, durub namazını qıldı. O günən başladı ehsan vermağa, lüt ayinlər bitirdi, yoxsullara yetişdi. O qadar xəşlədi ki, dahi biraz var dovləti qaldı özün dolandırmag için. Bir il keçməmişti ki, Allah Alıya bir oğlad verdi. Amma gördülər, bunun xanımı boyludı. Alıya müjdə¹ verdilər ki xanımın boylu olmagın. Gün o gün oldu ki, uşaq istir, dünyaya gəlsin. Amma bu uşaq dünyaya gəlmağda o qadar əzab əziyyət verdi ki, Taçlı Bəyim bihuş oldu, nəfəs gizləndi, daha gəlmədi. Hamı dedilər ki:

– Day bu arvad öldü.

Taçlı Bəyimi apardılar, gısl eylədilər. Bunu qəbristanlıqda dəfn eylədilər, quyladılar, üstün bastırdılar. Malla gəlmişdi təlgın versin. Dostlar onda gördü ki, qəbirdən iki dənə səs gəlir: bir uşaq səsi, bir böyük səsi. Bir qışqırdı ki, gəl görəsən!

Cəmətə hay verir:

– Ay gəlin, görün bu qəbridə nə olubdur. Gəlin bu qəbri açaq. Hər tərəfdən töküldülər. Qəbri açanda gördülər kəfənin bətdəri açılıb, uşaq diridi. Yanında bir oğlan uşağı var, elə bir beş yaşı var. Bir günlük uşağa oxşamır². Cecim palaz gətirdilər, uşaq ilə arvadı evə apardılar. Alı mehtər və dövrələri çox şad oldular. Şadlıq binası qoydular. Üçüncü günü idi, gətirdilər bu uşağa ad qoyalar. Oğlanın adın Roşən qoydular, çün bunun olmağı ilə bizim gözlərimiz işığılandı, Roşən oldu. Uşağın üçüncü günü çün anası qəbirdə qoxmuşdu, həmin qorxu ilə dünyasını tərək eylədi, ömrünü oğluna bağışladı. Taçlı Bəyim ölməsi ilə Roşən yetim qaldı. İndi bir yol Alı mehtər Roşənə həm dədə oldu, həm nənə. Hayat yoldaşı da ixtiyar ey-

¹ Müjdə – muştuluq

² Oxşamır – bənzəmir

ləmədi¹, işə getmədi. Başladı bu uşağı böyütməyə. Roşənin iki yaşı var idi, dostlar. Çün Alı var-dövlətini xəşləmişdi, biraz da işə getmədi, əli yoxsulluğa çıxdı. Olub qalanı da əlindən getdi. İndi Alının əlində heşsad yoxdur.

Bu burda qalmaqda olsun, sizə kimnən xəbər verim: bizim bu Çaldıran² məntəqəsində bir Həsən Xan adında bir kəs var idi – xan. Mahmud bazırmanı tanıyırdı, eşitdi Mahmud bazırmanı ölüb. Ondan bir il sonra bunun ilxıçısı ölmüşdü besahab³ idi. Gördü, ilxı besahabdı, Alının da tərifi eşitmişdi ki, yaxşı ilxı becərir. Bir məktub yazdı, üstünə adam göndərdi. Yazdı məktubda:

– Alı, eşitmişəm Mahmud bazırmanı ölüb, özün də təh qalmısan. Gəl, mənim ilxımı otar, mənə ilxıçı ol. Hər nə istəsən, verirəm. Əgər mənim ilxımı yaxşı bəsləyəsən, gözümün üstündə yerin vardır. Alı məktubu oxuyan kimi oradan götürüb gəldi Çaldıran məntəqəsinə. Həsən xanın ilxısını otarmağa başladı. Alı ilxı otarmaqda olsun, sənə kimdən xəbər verim? Roşənən. Roşən 10 yaşına yetişəndə o qədər savaşağdaran⁴, küləşən oldu ki, buna Ürşən ləqəbi verdilər. Çün çox davakar idi, ona görə adın Ürşən qoydular.

Dostlar, qədim belə idi, əvvəl uşağın adın qoyardılar, ondan sonra ki həddi hududa⁵ yetişdi, ona görə də ləqəb verərdilər biləsinə. Bir rəvayət ikidir burda, biri var Roşən qoyublar oğlanın adın, bir rəvayət də var Ürşən qoyublar. Amma dostlar, söz yerində otumayanda bir qıran ərzişi⁶ yoxdur. Dostlar, Roşən ışıqlıq mənasıdır, Ürşən cənkco⁷ güləşmək mənasındadır. İndi hər iki rəvayət yerində oturur: nə dəlilə⁸ Roşən qoymuşdular, nə dəlilə Ürşən qoymuşdular. Xitmətizə çatdırdım.

Alı 18 il Həsən xana ilxıçılıq elədi. Elə bir ilxı becərdi ki, Həsən xan ömründə belə ilxı görməmişdi. Həsən xanın atlarının soraxi dünyanın hər yanına yayıldı. Amma Alı çox qocalmışdı, ömrün Həsən xanın qarısında çürütmüşdü. Yenə də özün cavan hiss edirdi. Dağlarda, daşlarda, çöllərdə bir yer qalmamışdı, Alının əyağı dəyməsin. Hər yana ilxı aparırdı, orada ilxı otarırdı.

Günlərin bir günü Alı ilxını aparmışdı Van dəryasının qrağında, ilxını otarırdı. Səhər çağıydı, dayanmışdı bir daşa. Gördü, hava qovuşdu, qaraldı. Elə qaraldı ki, elə bir gecə oldu. Başladı yağmağa, ıldırımlar şaxdı. Getdi, dəyidi o tayda qaya, qaya əridi töküldü. Qayadan bircad qobdu, yerə töküldü. Alı qayıdıb bu tərəfə baxanda gördü, dəryadan iki dənə at çıxdı. Bunun atlarının ikisi ilə yaxınlaşdı. Alı dedi:

¹ ixtiyar eyləmədi – yenidən evlənmədi

² Çaldıran – Qərbi Azərbaycan ostanında şəhəristan. Mərkəzi Siyəçəşmə şəhəridir. 1514-cü ildə Şah İsmayıl Səfəvi ilə Sultan Səlim Osmanlı arasında baş vermiş tarixi Çaldıran döyüşünə görə məşhurdur.

³ Besahab – başsız, sahibsiz

⁴ Savaşağdaran – döyüşkən

⁵ həddi hududa – həddi-bülüğ yaşı, yetkinlik yaşı

⁶ ərzişi – qiyməti, dəyəri

⁷ cənkco – döyüşçü, müharibəçi

⁸ Dəlil – səbəb

– Burada bir hökmət var.

Bu atları nəzərində saxladı, nişanladı.

Dedi:

– Qoy görəh, bu atlar bala doğacaq, ya yox.

Sonra heç kimə heç nə demədən gəldi daşa sarı. Gördü, daşdan bir qaya tüşüb yerə. Nə daşa oxşayır, nə dəmirə. Baxdı, gördü bəd simitən bir şeydi. Gördü, nə mənə üstünə salır, daş salır, sınımr. Bunu götürdü, qoydi bir parçaya, gətirdi qoydu dağarcığına ki, heç kəs görməsin. Axşam oldu, axşam gətirdi, evdə gizlətdi. Zaman günləri saydı. Vaxt oldu ki, bu atların hərəsi bir arıq qulan doğdular. Bu qulanları alıb böyüdüb yetirdi o zamana ki, bular dayça oldular. İndi yirmi ildi Həsən xanın qapısında ılxıçılıq eləyir. Həsən xanın Türkiyənin İzmir şəhərində bir dostu var idi Həsən paşa adında. O da Həsən xana qonaq gəlmişdi. Elə ki qonaq gəlmişdi, Həsən xan peşvaz eyləmişdi¹. Elə ki şam gəldi arıya, yedilər, içdilər, danışdılar. Söhbət arasında Həsən paşa dedi:

– Həsən xan, eşitmişəm, sənin yaxşı cins atların vardır. Olsa, iki dənə mənə cins at verəsən.

Həsən xan bu sözü eşitməh üçün baş üstə dedi, üzünü Alıya tutub dedi:

– Sabah ılxını çölə aparma, Həsən paşaya at seçməliyuk.

Alı Həsən xandan bu sözü eşidəndə dərya atlarının balası tüşdü.

Dedi:

– Həsən xanın başın ucadsa əgər, gərəh bu dərya atlarının balası ilə başın ucaldam.

Alı qoca mehtər idi, istəmədi, ılxı ac qalsın. Səhər yerindən qalxıb həman dərya atlarının balasını ayırdı, bağladı. İlxını apardı çölə. Səhər açıldı, üzüzə xeyrə açılıns. Həsən xan və Həsən paşa durublar, gəldilər ki, at seçsinlər. Gördülər, ılxıdan xəbər yoxdur, amma iki dənə uzun, sağırılı, arıx, taya qalıbdır. Həsən paşa baxıb bir şaqqa çəkib güldü. Üzün Həsən xana tutub dedi:

– Həsən xan, eşitmişim, səndə yaxşı cins atları vardır. Bu ələngə-üləngə atlar nə mənədi saxlayıbsan mənə? Mənə elə bunları tikə tutubsan. Bu ələngə-üləngələrdən mənə çox vardır.

Həsən xan dedi:

– Paşa sağ olsun, mənim mehtərim qoca mehtərdir, atları yaxşı tanıyır. Bunlar yaxşıdır ki qoyub səndən ötəri.

Dedi:

– Bunlardan qoturluq tökülür, mən bunları apara bilmərəm. Elə bir sən başa düşmədin, qulaq as, sənə bir söz deyim.

İndi götürüb Həsən paşa Həsən xana bu sözləri deyir. Mən deyim vəkalətən dostların hamısının səlamətçiliyinə, sağ olun, şad, dilxoş yaşayın:

Bunlar nədir, ay Həsən xan,

Mən sənə cins at istədim.

İşindən olarsan peşman,

Mən səndən cins at istədim.

¹ peşvaz eyləmişdi – qarşılamişdı

– Məni nə hesablısan, arıq atlarını istəyirsən, mənə bəd deyəsən. Bil ki, bu işdən pəşman olacaqsan.

Burdaydı, Həsən xanın qanı qaraldı. Dedi:

– Paşam sağ olsun, sənə ayrı at verirəm. Niyə narahat olsan? Gedəq ılıxının içindən hansı atı seçsən, onu seçərik.

Paşa dedi:

Bu sözün qəlbimə oxdur,
Atın yoxdur, denə yoxdur.
Bunlardan məndə çoxdur,
Mən səndən cins at istədim.
Həsən deyir, hamı bilsin,
Yığıb bu işə gülsün.
Budaylar özünün olsun,
Mən səndən cins at istədim.

Söz təمام oldu. Burdaydı, Həsən xanın qəzabı tutdu, dodaxları titrədi. Hökm eylədi:

– Gedin Alı mehtəri gətirin bura.

Gedib Alı mehtəri gətirdilər bura. Alı mehtər səlam verdi. Həsən xan səlamın almadı. Dedi:

– Oğlan, bular nə mənədi verib sən mənim dostuma? Mən sənə deməmişdim, ılıxını saxla, at seçəcəyux!

Alı dedi:

– Xan sağ olsun, mən bir qoca mehtərəm, atı yaxşı tanıyaram. O atlar ki bağlamışam ora, onlar buların içində bir dənədi. Mən paşaya layiq bu atları gördüm.

Bu sözdə paşanı gülməh tutub dedi:

– Bu öyli atlardan mənim özümdə çoxdur. Hər kim sənə qoca mehtər deyib, yaxşı mehtər deyib, iştibah¹ eyliyə. Sən heç at tanımayıbsən indiyəcən.

Bu halda Həsən xan Alının qulağının dibinə bir sillə vurdu.

Paşa dedi:

– Hən öcür olar ha, belə mehtəri heç adam qapısında saxlamaz. Bir mehtər ki atın yaxşı pisini tanımayacaq, onun tanımağı nəmə nədir?

Alı mehtər bir üzün sildi, dedi:

– Paşa sağ olsun, atı mən yaxşı tanıyıram, ya sən.

Dedi:

–Mən.

Dedi:

–Sən bu atları apar, bunların axiri olmasa, sən ver məni öldürsünlər.

Paşa dedi:

– Oğlan, bunları mən verirəm qapımda ona buna ki, yerim açılsın. Elə budur sənin at tanımağın.

¹ İştibah – xəta, səhv, yanlış

Həm Həsən paşanın qanı qaraldı, həm Həsən xanın. Həsən xan hökm eylədi:

– Callad, bunun boynunu vur!

Paşa dedi:

– Yox.

Dedi:

– Niyə öldürməyim?

Dedi:

– Bunu bücür öldürsən, bir yolluq dünyadan gedər. Bunu elə eləyəsən ki, bu dünya boyu zəcr¹ çəkər.

Dedi:

– Bəs neyniyim?

Paşa dedi:

– Hökm eylə, bunun gözlərin çıxatsınlar, dünya boyu qaranlıqda qalsın.

Həsən xan hökm eylədi ki:

– Qoyun şişlər qızışsın, bunun gözlərin dağlayım.

Alı gördü, bunlar bir şey başa düşmədi.

Dedi:

– Paşam sağ olsun, qulaq as. Atın bir nişanələri var, onları deyəcəyəm. Onlar olmalıdır. Onlar hansı atda olsa, o atın dünyada əvəzi² yoxdur.

Dedi:

– Gulaq as, gör nə deyirəm.

İndi bir yol Alı götürüb bu sözləri deyir. Mən deyim, vəkalətən dostların hamısının səlamətçiliyinə, sağ olun, şad, dil, xoş yaşayın:

Bunları bilginən, ay Həsən Paşa,

Bədoda nişanə neçə gərəhdir?

Dərin dərələrdən, neçə qayalardan

Tələh tək tullanıb geçə gərəhdir.

At əgər dərin dərələr tələh kimi gecməsə, onun faydası yoxdur. Paşa bu sözü eşidəndə daha da gəzəbi çoxaldı. Belə deyir:

Dördünən beşə geçəndə yaşı,

Şahmar tək gərəhdir bidonun başı,

Alma tək gözləri, almas tək dişi,

Döyüşdə misalı beçə gərəhdir.

At gərə meydanında beçə kimi döyüşə.

Paşa dedi:

– Elə bir səndə yavaş-yavaş dil uzadın, indi sən dilini qıssaldaram.

Alır sözün sonun belə deyir:

Niyə töhdü qoşa atır zəhləmi,

Namərd olan öz dostundan şəhləli.

¹ Zəcr – əzab, işgəncə

² Əvəzi – bərabəri, bədəli, eynisi

Ləli sərraf seçər qoca köhləni,
Alı kimi mehtər seçə gərəhdir.

Söz təمام oldu.

Dedi:

– Əgər mehtər mənəm, seçmişəm, bu at hamısından yaxşıdır. Yox, özüz seçisiz, siz gedin o ılxıdan ayrı atlar seçin.

Xan dedi:

– Öcür dəyir, sən iki nəfəri səriyəsən, məsxərə¹ eliyəsən. İndi səni cəzava yetirəm.

İndi bir yol verdi, Alının gözlərin dağılasınlar. Gördü, bular namərdiçilik elillər.

Dedi:

– Qoy bulara bir iltimas² eyliyim. Bilirəm, qəbul eyləmiyəcəklər, əgər qəbul eyləmədi, mən də bulardan qisas alsam, mən də buların iltimasını qəbul eyləmiyim.

Alı alır, bu sözləri bulara oxuyur. Mən deyim, vəkalətən dostların hamısının səlamətçiliyinə, sağ olun, şad, dilxoş yaşayın:

Zalim Paşa, bir qulağ as,
Gəl məni nayib eyləmə.
Eylirəm sənə iltimas,
Gəl məni nayib eyləmə.

Paşa dedi:

– Sən ki yalvaracadin, evvəldə işivi düz göreydin. Bu zay atları mənə vermiyəydin. İndi daha iş işdən keçib, şişlər qızıb. İndi müntazir³ ol, ta gözlerin dağılansın.

Alı belə deyir:

Zay dəyir, cins attı bunlar,
Sözümü ariflər anlar.
El eşidər, səni danlar,
Gəl məni nayib eyləmə.

Paşa dedi:

– Elə nə mərbutti⁴. Günahkar gərəh cəzasına yetişə. Sən ki günahkarsan, gərəh də cəzava yetişəsən. Sənin gərəh gözlerin dağılana.

Alı indi bir yol alır, sözünün sonun beyle deyir:

Alı burda bir də galmaz,
Həq danışan girdə qalmaz.
Zülüm hiç vax yerdə qalmaz,
Gəl məni nayib⁵ eyləmə.

– Bunu bilin ha, zülüm yerdə qalmıyacaq, bu qisaslar alınacaqdı. Amma siz məni buraxın, burdan çıxıb gedərəm, bir də bura dolanmaram. Çıxıb gedərəm ayrı

¹ məsxər: – tənə, istehza

² İltimas – xahiş, yalvarış

³ Müntazir – gözləyən, gözləyici

⁴ Elə nə mərbutti – Elə nə aid? Hamıya nə aid?

⁵ Nayib – Kor etmək

yerdə yaşayaram. Mənlə işiz olmasın, mənə bu qədər zülm eləmiyin. Amma Alının yalvarmağına baxmadılar. Şişlər qızdı, Alının gözləri dağlandı. Alının gözlərini çıxatdılar. Alının gözləri dağlanandan sonra huşu başdan çıxdı, bir az öcür qaldı. Huş başına gələnən sonra durdu, çəkildi otursun bir tərəfdə.

Həsən xan dedi:

– Get mənim qarımdan, bir də qalma.

Alı dedi:

– Həsən xan, gözlərimi çıxatdın. İcaza versən, sənə də bir neçə sözüm var, onları deyim gedərəm.

Həsən xan qulaq asmada. Alı yanix halda – görah Həsən xana nələr deyir. Mən deyim, vəkalətən dostların hamısının səlamətçiliyinə, sağ olun, şad, dilxoş yaşayın:

Ay Həsən xan, gözlərimi çıxatdın,
İnsaf eylə, qovma məni qarımdan.
Zülm eylədin, dərdu gəmimi çoxatdın,
İnsaf eylə, qovma məni qarımdan..

Dostlar, Alı bülürdü, sözü qəbul olmayacaq. Bunları ayəndiyə¹ görə deyirdi ki Həsən xan yalvaranda bunlar qəbul eyləməsin. Nə ki Alı namərdə yalvarırdı, Alı namərdə yalvaran dəyir.

Dedi:

– Geç gözümün önindən, itil! Səni öldürəm ha, səni gördüqcan qanım qaralır.

Alı dedi:

– Qulaq as, sözün ikincisin deyim:

Ömür boyu etdim sənə xitməti
Daimən qarında çəhdim zəhməti
Budur mənim xitmətimin qiyməti?
İnsaf eylə, qovma məni qarımdan.

– Mənim xitmələrimin, zəhmələrimin, əməhlərimin əvəzinə cəzam gözlərimin çıxması oldu.

Xan dedi:

– Daha baş ağrısı vermə, get gözümün evindən ölməmiş.

Dedi:

– Pəs qulaq as, birin də deyim:

İndi hislənibsən, qızıbdı gözün,
Bu his yatar, qaralar üzün.
Bir gün bəlasını çəkərsən özün,
İnsaf eylə, qovma məni qarımdan.

– Hökm səninkidir, bir gün olar bu hökümü sənin özünə elələr. Onda bu qisas yerdə qalmayacaq ha.

Dedi:

¹ ayəndiyə – gələcəyinə, gələnə

– Sən mənim dostumun yanında xəcil elədin, günahım var idi cəzasın çəhdim. Mənim də havaq günahım olanda cəzasın çəkərəm, amma səni elə günə saldım ki dünya varkən sən əzabu əziyyətdə olacaqsan. Get, məni daha bondan artıq qana batırma.

Alı dedi:

– Qulaq as, sözümlə sonunu deyim, ondan sonra çıxıb gedərəm:

Alıyam, günümü eylədin qara,
Bülürəm dərdimə tapılmaz çara.
Qocalmışam, gedərəm qallam avara,
İnsaf elə, qovma məni qapından.

Söz təمام oldu, Həsən xan, dedi, gözlərin çıxdı, bədənin yüngülləşmədi. Elə bil, başın da bədənivə ağırlıq elir. Get burdan, daha çox danışma.

Alı dedi:

– İndi ki gözlərimi çıxatdız, özün də bilisən 18 il sənin qapında nökrçilik eləmişəm. O dayçaları mənim haqqıma ver, mən gedərəm, onlarla məşğul olam.

Həsən xan dedi:

– Bu dayçaları gördüqçən mən ətimi tökürəm. Bu dayçaları da götür, xatanı burdan soy.

Atları da açıb verdilər Alıya. İndi bir yol, tapdana-tapdana gəldi öz qapılarına. Qapını döydü. Ürşənin o zaman 20 yaşı var idi. Çıxdı, gördü, atası al qanın içindədir, atasının vəziyyəti dəyişilibdir, gözlərindən qan tökülür.

Dedi:

– Ata, bəs belə niyə, kim səni bu hala saldı?

Dedi:

– Gedim, onu mən nəslin yer üzündən götürüm.

Atası dedi:

– Oğul, geç içəriyə, o sözlərin vaxtı deyil.

Ürşən çox soruşdu, atası demədi. Çün Ürşən qüləşən idi, bir dənədə **cürəsi**¹ var idi, çalib oxuyar idi, aşılıq da edərdi.Əl atdı cürəsini götürdü. İndi görəh Ürşən atasından nələr soruşur. Mən deyim, dostların hamısının salamətçiliyinə, sağ olun, şad dil, xoş yaşayın.

Canım ata, gözüm ata,
Söylə, bu hal nədir səndə?
Səni hardan tapıb xəta,
Söylə, bu hal nədir səndə?

– Oğul, zalim xanların, paşaların işi budur. Hər nə qədər adam onlara xitmət eləsə, axırdə əməklərinə bücür verərlər əllərinə.

Dedi:

– Ata, nəcur narahat olmayım? Bir qulaq as:

İgidəm, vermərəm dərdə,

¹ Cürə – Həmədan və Şahsevən türkləri arasında qopuza/bağlamaya "cürə" deyilir. Aşiq musiqisində istifadə olunan ənənəvi sazdır.

Vermərəm fürsət namərdə.
Qoymaram qan qala yerdə,
Ata, nədir bu hal səndə?

– Oğul, indi qisas almaq, qan almaq vaxtı deyil, hər işin bir vədəsi vaxtı vardır. Gəl, otur yerə.

Dedi:

– Qulaq as, ata, sözümlün sonunu deyim, ondan sonra.

Urşanam, meydan quraram,
Xan ilə paşanı qıraram.
Zalimin boynunu vuraram,
Söylə, nədir bu hal səndə?

– Ata, bəyəm, mən ölmüşəm, səni bu hala salanlar. Mən sənin qisasını almayacağam, bəs kim alacaqdır?

Dedi:

– Oğul, sözümlə baxırsan?

Dedi:

– Niyə baxmıram!

Dedi:

– Əgər sözümlə baxırsan, gəl, qulaq as, bir neçə vəsiyyətim var, bir-bir deyəcəyəm. Elə ki, onları yerinə yetirdin, qisasını də alarsan, əvvəl vəsiyyətləri yerinə yetirəsən, sonra da qisasını alasan.

– Ata, vəsiyyətin nə mənədir? Əvvəl gələ, gözlərimin əziyyəti yaxşı ola, görəh, neynirik?

Getirdilər o zamanın dərmanı nə idisə, qoydular bunun gözümlə, neçə gün çəkdi, bunun gözlərinin əzabı yaxşılaşdı.

Dedi:

– Oğul, indi gəl, vəsiyyətlərimə qulaq as.

O qara daşı ki ıldırım vurub gətirmişdi, onu gizlətmışdi, gedib onu gətirdi, verdi oğluna.

Ürşən dedi:

– Bu nə mənədir?

Dedi:

– Oğul, bu bir daşdır, mənə bir dostum var Təbrizdə, Usta Murad adında, usta Süleyman da deyərlər. Aparırsan, bu daşı verirsən ona, bundan sənə bir qılınc qayırsın, deyərsən, filan kəsin oğluyam, bunun işi çətindir.

Bunların bir atı var idi, Ürşən atı mindi, gəldi Təbriz şəhrinə, usta Muradı tapdı, salam ərz eylədi.

Usta dedi:

– Oğul, işin nə mənədir, gəl görüm nə istəyirsən?

Dedi:

– Ata, bir qılınc istərəm.

Dedi:

– Oğul, mənim poladım Misirdən gəlir, neçə vaxtdır qurtarıb daha gəlmir, gərək dözsən, Polad gələ, sənə bir qılınc qayırim verəm.

Dedi:

– Mənim Poladınla işim yoxdur.

Dedi:

– Mən öz qılınclığımı özüm gətirmişəm. – Daşı qoydu usta Muradın qarşısına.

Usta gördü, bu daşdan çətin qılınc düzələr. Zəhməti də çoxdur.

Dedi:

– Oğul, mən bundan qılınc qayırmaram. Dözürsən döz, dözmürsən heç, özün bilirsən.

Çox yalvardı, az eşitdi. İndi götürüb görəh, Ürşən usta Murada nə deyir.

Usta, and verirəm Allaha,

Yaxşı qılınc qayırkınan.

Tələsik iş yaxşı olmaz,

Olçunan, diqqət ilə qayırkınan.

– Həvsələnləndə bu qılıncı düzət, bəlkə yaxşı qılınc olsun.

Usta Murad dedi:

– Sən kimsən və nə cür qılınc istəyirsən ki? Belə diqqət ilə təkid eylisən ki, yaxşı qılınc istəsən?

Dedi:

– Qulaq as, deyim.

Savaşlardan gəlsin səsi,

Səsi qorxutsun hər kəsi.

Poladdan olsun dəstəsi

Nəinki, pülad qayıırırsan.

Usta Murad dedi:

– Oğul, bu mənim işim deyil, bundan da qılınc olmaz. Mənim 5 gün çəkər poladımın gəlməsi. Əgər dözürsən, 5 günə sənə bir qılıncı çəkim. Dözmürsən, o sən, o da yolun, gedə bilərsən.

Ürşən gördü qəbul etmir, birdən atasının sözü yadına düşdü. Dedi:

– Məni tanıtdır, mənim adımlı ver, onda sənə hörmət edər.

Dedi:

– Usta, bir dənə də söz deyirəm, icazə verirsən.

Dedi:

– Mənim başımı aparma, mənə başı başa qoyma. Gəl çıx, get burdan.

Amma burdaydı, Ürşən dedi:

– Sənə bir bəndi də deyim, qəbul eyləməsən, gedim.

İndi görəh Ürşən üçüncü bəndi necür deyir:

Mənimlə etmə cədəl

Sözlərimə söylə, bəli,

Atam dey, ilxıçı Alı

Versə bağış, qayırkınan.

– Usta, mən ılxıçı Alının oğluyam. Özüm gəlməmişəm bura, məni yollayan var, məni atam yollayıb. Bəyəm məni tanımırısan?

Bu sözü eşidən usta Murad durdu, oğlanın üzündən öpdü.

Dedi:

– Oğlan, bunu mənə səhərdən desən. Mən hardan tanıyacağam, axı? Bəniyə sənin atan bu çətin işləri mənə yollayır, bundan qılinc olmaz. Çün sən mənim yoldaşımın oğlusan, çarəsi yoxdur. Vəli, bu nəcə şeydir ki, bir belə bunun üstündə sən təkid edirsən ki, gərək qılinc ola?

Burdaydı ki, Ürşən alıb sözün sonunu belə deyir.

Ürşən deyər, Billə kişi,

Bu daşdır, ıldırım daşı.

Bilirəm, çətindir işi,

Çalış, əl yetir qayırkinan.

– Bilirəm, zəhməti çoxdur. Amma çalış, bu qılinc düzət, zalimlərin qanına susuyan qılinc olsun.

Usta dedi:

– Oğul, adın Ürşən deyir.

Dedi:

– Bəli.

Dedi:

– Mənim özümə qonaqsan. Neçə gün ki bu qılinc hazır oluncan, bir yerə getmək haqqın yoxdur, mənə qonaqsan. Bu daş almas daşı deyil, bunun işi çox olacaq. Mən öz sələqləmlə¹ bir qılinc çəkəm.

Dedi:

– Nə qədər desən, dözərəm.

Usta Murad o daşdan qılinc qayıran zaman, baxdı, gördü, nə qədər tapdadıkcən, ağzı itilir. Baxdı, oğlanın qəddi qamətində.

Dedi:

– Doğurdan da, elə bu qılincin bu oğlana ləyaqəti var. Özünə də güvənir ki, mən bu qılincin bu oğlana düzəldirəm. Zəhmətim hədəri olmayacaq.

Elə ki qılinc hazır oldu, Ürşən aldı qılincin bir baxdı, qılincin çəhdi, qəmzəsinə gətirdi, ucuna ötürdü, fənər kimi açıldı.

Dedi:

– Doğurdan da, qəşəng qılincdir.

Dedi:

– Usta, haqqın nə mənədir?

Dedi:

– Heysad, mən Alı ılxıçıdan pul almaram.

Dedi:

– Atam deyib ki, haqqını almasa, qılincin gətirmə.

¹ Sələqləmlə – öz diqqəti ilə, öz xüsusi qaydası ilə

Amma çox yalvarandan sonra haqqını verdi, elə ki usta Murad pulunu aldı, dedi:

– Oğul, bir neçə gün qabaq sən mənə sözlərini dedin. İndi də bu qılıncın üstündə mənə sənə bir neçə sözlərim var. Onlara sən qulaq as, bu qılıncı görə bir neçə söz deyim, ondan sonra sənə verəm, qulaq as, gör nələr deyirəm.

İndi görəh usta Murad Ürşən bəyə nələr deyir. Mən deyim, dostların hamısının səlamətçiliyinə. Sağ olun, şad, dilxoş yaşayın.

Sənə deyim, igid oğlan,
Bu qılınc misri qılıncıdır.
Yağılara verməz aman,
Bu qılınc misri qılıncıdır.

Ürşən kef eyliyr, usta sözüün ikincisini belə deyir.

Zalimlərin bağrını sökər,
Namərdi görsə, haşa çəkər.
Poladı da kəsib tökər,
Bu qılınc misri qılıncıdır.

Usta sözləri dedihcan, amma Ürşənin xoşuna gəlir, gözü qılıncıdadır.

Deyir:

– Allah onu mənə imkan verəcək ki, onu bir çəkəm qınından eşiyə.

Usta sözüün belə deyir.
Ustad Murad sənə əta,
Düşmənlərin yağısı ata,
Məndən sənə budur əta,
Bu qılınc misri qılıncıdır.

– Oğul, dünyanın bütün xəzinəsini alalar bu qılıncı. Bunun əvəzi olmaz, odur ki, bu qılıncı mən sənə əta edirəm, miyatol.

Söz tamam oldu, usta Murad qılıncı verdi Ürşənə. Ürşən qılıncı aldı, ustanın əllərindən öpdü. Xudahafizləşdi¹, razılaşdı, icazə istədi yola düşsün. Ordan birbaş gəldi atasının yanına. Atasının yanına yetişəndə salam ərz etdi.

Atası dedi:

– Oğul, niylədin?

Dedi:

– Çox müsibətlə qılıncı boynuna qoydum ki, qayırsın. Gəl gör, nə cür qılınc olub.

Alı aldı, bir qılıncı fişar verdi.

Dedi:

– Oğul, bu mən deyən qılıncıdır. Bu qılınc sənənin əlində olsa, dünya, əvvələlah, sənə cavab deyə bilməz. Bizim çox işimiz var. Bu birinci vəsiyyətim idi. Bu da ikinci vəsiyyətimdir. İndi deyəcəyəm.

Dedi:

– Ata, de görüm, ikinci vəsiyyətin nədir?

¹ Xudahafizləşdi – vidalaşdı, sağollaşdı

Dedi:

– Oğul, burdan gərək biz tezliyinən köçək.

Ürşən qəbul eylədi. Durdular evin kara-gələn əşyaları atdılar atlara. Bu dayçaları da götürdülər. Gecə yarısı evdən çıxdılar. Sabahdan axşama can yol gəldilər. Çatdılar bir çay qırağına. Güllü, çəmənli, çiçəkli. Güzəl, bir səfalı yer idi. Ötraq eylədilər axşam.

Alı dedi:

– Oğul, bura necə yerdir?

Ürşən dedi:

– Ata, bura güllü, çiçəkli, sulu, çeşməli, çaylı. Güzəl, bir yerdir.

Dedi:

– Oğul, burada ötraq eyləyə bilmərik. Çün malın, qatırın, atın, adamların gedib gələnin əyağının altında qallıq, çürüyərik, burada qalmaq olmaz.

O günü axşamdan yenə yol getdilər, axşam bir düzəngahlıq yerə yetişdilər, o gecə o düzəngahlıq yerdə ötraq eylədilər.

Alı dedi:

– Oğul, bura necə yerdir?

Dedi:

– Ata, bura da bir ucu-bucağı görünməyən düzəngahlıq yerdir, bir dağ təpəsi də yoxdur.

Dedi:

– Oğul, burada da yuva sala bilmərik, çün atlınan ovçular burada gələlər, karvanların ayaqlarının altında qallıq.

O gecəni istirahət¹ etdilər, yenə yola düşdülər. Az gəldilər, çox gəldilər, dərə təpə, çox gəldilər, bir təpənin üstünə çıxdılar.

Alı dedi:

– Oğul, bura necə yerdir?

Ürşən dedi:

– Bir tərəfi çəskinli, dərəli, başı dumanlı bir dağdır.

Dedi:

– Hə, oğul, biz elə burada qalmalıyıq, mən axtardığım yer buradır. Özümüz üçün bir ev, atlar üçün bir töylə tikməliyik.

Gecəni istirahət etdilər, sabah özləri üçün bir ev, atlar üçün bir töylə tikdilər.

Dedi:

– Oğul, bu atlara çatışacaqsan, çalış, bu atların üstünə heç yerdən gün düşməsin.

Amma, Ürşən, atasının təcrübələrindən eşidir, səhəri atlara çatışır. İşi, gücü bu atlara çatışmaqdır.

Alı bir gün soruşdu:

– Oğul, atların vəziyyəti, halı necurdu?

Ürşən dedi:

¹ istirahət – dinclik

– Ata, sağ tərəfə bağladığım at dərman kimi nə mənəyə qarşısına gəlir dartır, nə yemi çatıra bilirəm, nə suyunu çatıra bilirəm. Sol tərəfdəki bağladığım at da yaxşıdır, amma ona çata bilməz.

Alı dedi:

– Oğul, mənə apar bir atlara baxım, görüm necurdulər?

Ürşən, atasının əlindən yapışdı, gətirdi atların yanına, amma əvvəldə sol tərəfdəki atının üzünə, gözünə, yalına hər yerinə əl çəkib, sonra keçdi sağ tərəfdəki atın yanına. Sağ tərəfdəki atın üzünə, gözünə, yalına, baldırına əl çəkəndən sonra gördü, sarısında bir fındıq gizlənən yer var.

Dedi:

– Oğul, Ürşən, bax gör, üstədən bir işıq düşmür.

Ürşən baxanda gördü, ağacların arasında bir balaca deşik var, işıq gəlir.

Dedi:

– Atacan, ağacların arasından bir barmaq keçən işıq gəlir.

Dedi:

– Oğul, bir barmaq keçən işığın yolundan bir dünya soyuğu gələr, çıx oranı bağla.

Elə ki, oranı bağladı, bir müddət bu işin üstündən keçdi, Alı dedi:

– Oğul, mən bir də atlara baxmaq istəyirəm.

Gəldilər atların yanına, Alı baxdı, gördü, atların minik vaxtıdır, gərək atlar sınaqdan çıxsın, dayçalıqdan çıxıblar.

– Oğul, bugündən mən bu sağ tərəfdəki atın adını qoydum, **Qır at**, sol tərəfdəki atın da adını qoydum, **Dör at**. Bu gündən öz adın da oldu **Koroğlu**, indi bu Qır atını çıxat eşiyə, min sal, şuluğa, batlaqaa. Dolandır gəl yanıma.

Ürşən atları çəkdi eşiyə, Qır atını mindi vurdu sulanmış sulara, batlıqlara, getdi o başa, dolandı, gəldi, Alı kişinin yanına. Qoca kişi, mehtər Alı, atın burnunu tutdu, qulağını qoydu atın sinəsinə, gördü at nə tədiyir, nə ösgürür, sonra əl çəkdi ayaqlarına, gördü, ayaqlarının heç birinə zix yapışmayıb.

Dedi:

– Oğul, indi Dör atını min, görüm necə olur.

Ürşən Dör atını mindi, sürdü yaylaqalara, batlıqlara, yenə qayıtdı atasının yanına. Alı bunun da qulağını qoydu sinəsinə, gördü, bu da nə ösgürdü, amma ayaqlarına əl çəkəndə, gördü dalı ayaqlarında, bir qədər damcı pəlçiq var.

Dedi:

– Oğul, indi Qır atını min vur qara tikanlığa.

Qır atını mindi vurdu qara tikanlığa, Qır at qara tikanları yararaq gedir qabağa, qayıdır o başa, gəldi Alının yanına. Qoca mehtər Qır atın baldırlarına, qışlarına əl çəkdi, gördü, heç yerinə tikan batmayıb.

Dedi:

– Oğul, indi Dör atını vur həmən tikanlığa.

Dör atı da vurdu həmən tikanlığa, qayıtdı Alının yanına. Alı bunun da dırnaqlarına əl çəkdi, gördü, yaxşıdır, amma dalı dırnaqlarının üstünə tikan çırıb.

Dedi:

– Oğul, indi Qır atını sal daşlığa, qayalığa, görüm üçüncü imtahandan nəcür çıxır.

Ürşən Qır atını saldı qayalığa, daşlığa, qızıl quş kimi qayaları çıxır, ildırım kimi qayıdır mehtər Alının yanına.

Alı dedi:

– Oğul, indi Dör atını vur.

Bunu da vurdu çiməli qayalığa, o da qızıl quş kimi çıxdı, ildırım kimi əndi Alı mehtərin yanına, gördü, ikisi də yaxşıdır.

Dedi:

– Oğul, atlar çox yaxşıdır, amma Qır at Dör ata çıxa bilməz.

Alı dedi:

– Oğul, davalara, döyüşlərə Qır at minərsən, sənənin əlində qılınca altında Qır at olsa, heç kəs sənə batışa bilməz. Bunu gözün kimi bəslə.

Dedi:

– Oğul, indi bir vəsiyyətim qaldı, ona da əməl etməyəcəksən.

Dedi:

– Ata, o nə mənədir?

Dedi:

– Oğul, bu dağın başında xalis çıldırım daşlı qayalı, dağdır yoxsa yox?

Dedi:

– Bəli, ata, vardır.

Dedi:

– Oğul, o dağın başında bir cüt bulağ var, ora qoşa bulaqlar deyərlər. O bulaqların aşağısında bir ağaclar var, o bulaqların suyu gəlir, o ağacların üç tərəfində bir-birinə qarışır, yeddi ildən yeddi ilə cümə axşamı bir ulduz, gün çıxandan gələr, bir ulduz da gün batandan gələr, o sular qarışan yerdə dəyələr bir-birinə, o ulduzlardan bir nur, işıq tökülər suyun üstünə, o sudan köpük qalxar, hər kəs o suda çimsə, onun bədəni qüdrət tapar, bir qüdrətli pəhləvan olar, hər kəs onun suyundan içsə, həm sinəsinə şər gələr, həm də onun səsində bir qüdrət olar ki, yeddi ağacdən yeddi ağacağa nərsi gedər, səsi də dağları, daşları titrəder.

Dedi:

– Ata, mən hardan bilim ki, o yeddi il haçan başa çatır, ulduzların gəliş vaxtı havaxtı?

Dedi:

– Oğul, dünən gecə mən yuxuda gördüm ki, iki dənə quş göydə gedilər, o qoşa bulaqların suyunun qarışan yerində dimdiklərin vurdular bir-birinə. Ordan bilirəm ki, bu cümə axşamı o ulduzlar gələcəklər. Üçüncü vəsiyyətim budur ki, o sudan bir qab mənə gətir, indi kəməndi götür, vəsiyyətimə əməl elə.

Ürşən atasının sözü ilə kəməndi götürüb, gəldi dağın dövrəsini dolandı, bir yol tapanmadı, amma bir yarıq yer tapdı ki, ordan oraya yol var. Baxdı gördü, çıxmaq çox çətinlik, kəməndi atıb, daşların yarıqlarını çıxdı getdi çox çətinlik ilə. Gördü bəli, bulaqlar üçdə çıxır, gəlir ağacın yanına, sular qarışır bir-birinə, elə ki qarışır, gəlir ağacın aşağı tərəfində daş hamardı, sular yenə ayrılır, o ağacın o əl

bu əlindən yenir aşağıya. Gördü bəli, ağacın bir zənə üçalığında, bulağların biri sağdan çıxır, biri soldan çıxır, axşam bulaqlar qaynayır-gəlir, gündən gün batan çağına kimi, Ürşən dözdü, istədi gün batsın, gördü, bir ulduz o tərəfdən gəldi, bir ulduz bu tərəfdən gəldi, bunlar dəydi bir-birinə, bir nur düşdü, o sular qarışan yerdə köpük qaxdı göyə, Koroğlu tez o sudan bir qab doldurdu, tökdü başına, bir qab da doldurdu, içdi, əyildi üçüncü qabı doldurmaq istədi, gördü, köpük yatı. Bulaqlar yenə axmağa başladı, narahad oldu, dedi:

– Niyə mən əvvəldə atama su götürmədim, atama nə cür cavab deyəcəyəm?

Koroğlu məlul müşkül olur, qayadan endi gəldi aşağı, gəldi atasının yanına. Ata gördü, Koroğlu gəlir, ama çox məlul müşküldi.

Dedi:

– Hətmən bulağı tapmayıb.

Dedi:

– Oğlum, nə cür oldu?

Dedi:

– Ata, tapdım, ama əzəldə səhv eləmişdim, sənin üçün su götürmədim, əvvəl qabı başıma tökdüm, ikinci qabı içdim, üçüncünə çatışanda bulağ qurıdı, köpük getdi.

Dedi:

– Oğul, o suyu ki sən içdin, bədənivə gücü çox artırdı. Sənin qorxundan qatır dırnaq salar, quşlar qanat salar, sənin səsinin qüdrəti yeddi ağacdən yeddi ağaca gedər, nərə çəkəndə boylu arvadlar uşaq salar, amma o suyu ki gətirə bilmədin, bildim ki, mənim ömrümün axırlarıdır, bu gecəni yataq, səhər atları yəhərlə, gedək Həsən xandan qisas alağ.

Dedi, sənə ki deyirdim:

– Səbr eylə, qisasın vaxtı var. Bu zəman qisasın vaxtidir. Sabah gedəm, qisası alax, ölərəm, gedərəm, arzı qalar ürəyimdə.

Ürşən getdi, atları yəhərlədi, özü də gedib geyindi, atdan bağlandı. Atdan geyindi, üsdən qıfınlandı, qalxan götürdü, şeşbər götürdü, qılıncın götürdü.

Atası dedi:

– Oğul, sən min Qır ata, mən də minirəm Dür ata.

İkisi atlanıb yola düşdülər. Az gəldilər, düz gəldilər, yetişdilər Həsən xanın imarətinin qabağına. Qədim xanların imarətinin qabağı böyük meydan olardı, çün xanlar orada aşıq oxudardılar. Həmi də hər kəsin günahı olsaydı, o meydanda cəzasına yetirərdilər.

Ürşən gəndə dayanıb. Alı mehtər irəli qabağa geçdi, səslədi, çağırıdı:

– Ay Həsən xan, çıx gəl eşiyə!

Həsən xan səsi eşidib, baxanda gördü həman alı kişidir ki, gözlərin çıxatmışdı. Bir uca boylu atın üstündə oturub, ondan biraz qırağda oğlu Ürşən - alma gözlü, ceyran birçəhli, uzun boylu bir atın üstündə oturub ki, misli manəndi¹ yoxdur.

Dedi:

¹ manəndi – bənzəri, oxşarı

– Ay Həsən xan, bular həman atları ki, buların üstündə mənim gözlərimi çıxatdın. Bular dərya atların balasıdır. Mən Həsən paşaya layiq bilirdim, sən mənim sözümü layiq bilmədin. İndi gəlmişəm səndən ki, qısas alam.

Həsən xan bu sözü eşidəndə qəzəbi tutdı, qılıncı götürdü yenidə aşağıya qozadı, alı kişinin üstünə vursun.

Ürşən dedi:

– Əl saxla! Bir neçə sözüm var. Mən o zaman gəlirdim səni öldürəm, atam qoymadı, saxlayıb bu günə. İndi neçə sözüm var, oları sənə deyim, görəh işimiz hara yetişir.

Paşa dedi:

– Sözü nə ola bilər? Hökm eyləsəm, qoşun səni tutub tikət-tikə eləyər.

Ürşən dedi:

– Qulaq as, gör nə ola bilər.

İndi Ürşən qılıncın döndərdi saz əvəzi sinəsinin üstünə. Görəh Həsən xana nə mənə deyir, mən deyim vəkalətən dostların hamısının səlamətçiliyinə: sağ olun, şad dil, xoş yaşayın.

Qoşun gəlib mənə alsa araya,
Şirəm, bu meydanda edərəm cəngi.
Cəsədim bölünsə necə paraya,
Mən qəbul etməyəm bu namunəngi¹.

Paşa dedi:

– Oğlan, cəvanlığıva öymə. Sən bir nəfərsən, mənim elə igidlərim var ki, sən onların boynundan aslanasan. Yer üzü pəhləvanın ola, səni qutara bilməyəcək. Bir qulaq as:

Yetişibdir əcəlin, çatıbdır vaxtın,
Daha gülməyəcək üzünə baxdın,
Alaram şəhrivi, yıxılar təxtin,
Qalmaz sarayın səng üstə səngi.

Paşa dedi:

– Elə danışsın ki, elə bir əzraildən kağız gətirib sən. Çox yekə danışsın.

Hünərimi ində sənə bildirəm,
Qısas alıb atam üzün güldürəm,
Bu meydanda səni öldürəm,
Mənəm əli qulların yek rənki.

Paşa dedi:

– Çox cəfəng² deyirsən, özündən çox yekə danışsın. O sözlər sənə yaraşmır.

Koroğlu dedi:

– Qulağ as sözümün sonuna:

Koroğluyam, atım gəlsə çolana
Mən başıvı top eylərəm çolana

¹ namunəng –: şərəfsizliyini

² cəfəng – mənasız, boş (söz)

Qoymaram yurdunda qalsın nişana
Görərsən kim danışır çəfəngi.

Həsən xan hucum eylədi, qılıncı qozadı alı kişini vursun. Koroğlunun qılıncı bundan tez qozandı, qızıl quş kimi atıldı. Həsən xanı vurmaxla, Həsən xanın ləşi bir yana düşdü, başı dıbrılandı, getdi düşdü meydanın ortasına.

Qoşun işi böylə görəndə hucum eylədilər hər tərəftən bu iki nəfərin üstünə. Koroğlu sağdan vurur soldan çıxır, soldan vurur sağdan çıxır. Bir taraftan Koroğlunu, bir tarafdən Qır at qoşunu qırırlar. Amma Koroğlu gördü qoşunun sayı çox alır. Hərdən bir nərə təpir, qoşun özünü itirir, yine də birazdan sonra gəlir özünə. Bunları dövrələdilər.

Alı his eyledi qoşunun dalısı çox alır. Koroğluya dedi:

– Oğul?

Dedi:

– Bəli.

Dedi:

– Bala, bir yol aç, çıx qoşundan qırağa. Atalar deyiblər: igidlər on olsa, doqquzu hilədi. Kəmənd atalar, tutalar, öldürərlər. Yaxçısı budur: bir yol aç, çıxax, qaçax.

Koroğlu gördü özü ələ keçməsə, atasın tutacaxlar. İstədi bir yol açsın, gördü Koroğlunu qoymur qoşun yol açsın.

Burdaydı Koroğlu, görəh atlarına nəmənələr deyir. Mən deyim vəkalətən dostların hamısının səlamətçiliyinə: sağ olun, şad dil, xoş yaşayın.

Ceyrana bənzər qaçışız,
Ay mənim qoşa atlarım!
Tərlana bənzər uçuşuz,
Ay mənim qoşa atlarım!

Alı gördü, Koroğlunun səsi gəlir, belə baxanda gördü, atlara tərif deyir.

Dedi:

– Hən oğol, xoşuva gəlir?

Dedi:

– Ata, atlara baxdıqcan daha şoğa gəlirəm, hiss edirəm, cəng eləmirəm. İndi qulaq as öbürsü tərifə:

Qılıçdan kəstirirəm yəhər,
Xumarlaram axşam səhər.
Aradan çıxın bir təhər,
Ay mənim qoşa atlarım!

Atlar bu oxumaqdan şoqə gəldi. Koroğlu sonun belə deyir:

Koroğlu söyləyər belə,
Şöhrətiz yayılar elə.
Qalxın gedəh Çəmlibelə,
Ay mənim qoşa atlarım!

Dostlar, burdaydı ki Qır at dərya kimi yara-yara, Koroğlu qıra-qıra yol açdı. Dör at da bunun dalısacan. Bular çıxdılar, qaçmağa başladılar.

Bular biraz getmişdilər. Koroğlu dalıya baxanda gördü, bir dəstə bulara atlı gəlir, yetirdi, ay yetirdi!

Dedi:

– Ata, bir dəstə şəhər atlı az qalır bizə yetirsin. Neyiniyək?

Alı dedi:

– Oğul, atların ağızların vur şum batlağa.

Koroğlu atları vurdi sulanmış şuma. Sulanmış şumdan bular getdilər. Şəhərli atlar gəldilər ki, burdan keçsinlər, əyaqları batdı batlağa.

Koroğlu gel, bir az getmişdilər, bir də geri baxanda gördü, bir dəstə qara atlı gəlir.

Dedi:

– Ata, bir dəstə qara atlı gəlir. Neyiniyək?

Alı dedi:

– Oğul, atların ağızların qara tikanlığa vur.

Atları vurdular qara tikanlığa. Bular getdilər. Amma qara atlılar gəlib qara tikanlığda atların əyaqların tikanlar şili-şüt eylədi, qızılqan eylədi. Orada qaldılar, yol apara bilmədilər.

Bular bir xeyləh vaxt gəlmişdilər. Alı dedi:

– Oğul, bir də bax gör gələn yoxdur.

Amma Koroğlu baxanda gördü, bir dəstə ağ atdılar yetirə yetirdədilər.

Dedi:

– Atacan, elə bir qurtulacağımız yoxdur. İndi də bir dəstə ağ atlı gəlir. Daha neyiniyək?

Alı dedi:

– Oğul, olsun, qoy gəlsin. Atların ağızların vur qayalığa.

Koroğlu həməni işi gördü. Qır atınan Dür at qayalıqdan qızıl quş kimin uçdular, çıxdılar başa. Aq atlılar gəldilər çıldırım qayalığa tüşəndə qayaların nalların töhdi şili-şüt eylədi. Yol apara bilmədilər. Qoşuni təməm atlılar töhdi-yərə qaldılar orda.

Elə ki bular gəldilər çardaxlı Çəmlibelə çatdılar. Alı kişi dedi:

– Oğul, sənə bir vəsiyyətin var. Burda bir Dəli Həsən var, ondan gözlə. Ondən dostluq etmə, həməndə düşmanlıq eyləmə. Və bir də, oğul, mənim ömrümün axırlarıdır. Mən bu neçə gündə dünyadan gedərəm. Əgər mən ölsəm, mənə apar o Qoşa bulaxların ətəyində bastır.

Dostlar, bir neçə gündən sonra atası da ömrün Koroğluya bağışladı. Koroğlu atasının vəsiyyətinə əməl eylədi, apardı atasını o dağdan ki Qoşa bulaqlar varidi. O dağın ətəyi hamarlıq bir yer idi, apardı orda quyladı.

Ondan sonra Çəmlibelə dəlilər gəlir, pəhləvanlar gəlir. Koroğlunun başına dəlilər yığışa yığışdılar. Koroğlu da dəlilərinə baxdıqcan fərəhlənirdi¹, şadlanırdı.

Bir gün kef məclisi qurmuşdular. Koroğlu dəlilərinin içində dəlilərinə baxır, ürəh coşa gəlir, götürür burada bu sözləri deyir. Mən deyim vəkalətən dostların hamısının səlamətçiliyinə: sağ olun, şad dil, xoş yaşayın.

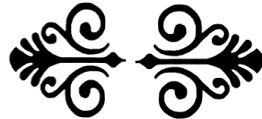
¹ fərəhlənirdi – şadlanırdı, sevinirdi

Dəlilərdən güc alaram
Bu dünyada, bu dünyada.
Zalimlərdən bac alaram
Bu dünyada, bu dünyada.
Paşaları ağladaram,
Qollarını bağladaram,
Sinələrin dağladaram
Bu dünyada, bu dünyada.
Allahı çağıraram dada,
Zəhmətlərim getməz bada,
Paşalara sallam qada
Bu dünyada, bu dünyada.
Paşaları ağladaram,
Sinələrin dağladaram,
Zülmün yolunu bağladaram
Bu dünyada, bu dünyada.
Yağının bağrını oyaram,
Çəkərəm dərşini soyaram,
Koroğluyam, ad qoyaram
Bu dünyada, bu dünyada.

Koroğlunun günbəgün cəlalı¹ artır, burada gün keçirdir. Zalimlərdən, zülmkardan alırdılar, verirdilər yoxsullara. Beləliklə, Çəmlibildə gün keçirdirdilər.

Dostlar, Koroğlunun bu Təbriz qolu burada sona çatdı. Bu qolu Aşiq Hüseyn Namvəri ki mənim usdadım idi, ondan almışdım. Ondan yetişmişdi ki mənə, sizə də çatdırdım.

Qoca Təbriz, 2025



¹ cəlalı – şöhrəti, nüfuzu

MÜNDƏRİCAT

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan QAFARLI. Türk epik semiosferində dəlilikdən suverenliyə: liminallıq, siyasi-teologiya və epik legitimlik arxetipləri.....	3
Xalidə METE. “Duxa Qoca oğlu Dəli Dömrül boyu”nda sınaq motivinin epik semantikasi.....	27
İmran VERDİYEV. Oğuz rayonunda Dədə Qorqudun izi ilə.....	33

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

Hikmət QULİYEV. “Azafı” təxəllüsünün psixosemantikasi: sosial protestin latent məna qatı.....	39
Ramazan QAFARLI. “Sarı gəlin” xalq mahnısı informasiya müharibəsində: melodiya “pasportu”, mənşə diskursu və qoruma strategiyaları.....	46
Əpoş VƏLİYEV. Naxçıvanda qədim çörək bişirmə ənənəsi.....	75
Orxan İSAYEV. “Koroğlu” dastanında İraq-Türkman (Türkmaneli) izi.....	81
Elçin QALİBOĞLU. “Oğuznamə”lərdə mifik yaradılış konsepsiyası.....	89
Samir SƏTTAROV. Seraya Şapşal və onun Azərbaycan xalq ədəbiyyatının öyrənilməsinə töhfəsi: görkəmli şərqsünasın elmi irsi.....	100

Yeni nəşrlər

Asif HACILI. Professor Ramazan Qafarlının xaosdan Ahəngə doğru axtarışları: sinergetik metodun folklorumuza və Ədəbiyyatımıza sistemli tətbiqi.....	110
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr

<i>Yardımlı folkloru – Yardımlının sözlü tarixidir.....</i>	117
<i>Qərbi Azərbaycandan toplanmış folklor örnəkləri</i>	147
<i>Cənubi Azərbaycan folklorundan nümunələr.....</i>	171

СОДЕРЖАНИЕ

Коркутоведение: поиски, открытия

- Рамазан КАФАРЛЫ.** От безумия к суверенитету в тюркской эпической семиосфере: лиминальность, политическая теология и архетипы эпической легитимности.....3
- Халида МЕТЕ.** Эпическая семантика мотива испытания в «сказании о Дели Думруле, сыне Духа Коча».....27
- Имран ВЕРДИЕВ.** По следам Деде Горгуда в Огузском регионе.....33

Фольклористика: проблемы, исследования

- Хикмет ГУЛИЕВ.** Психосемантика псевдонима «азафлы»: латентный смысловой уровень социального протеста.....39
- Рамазан КАФАРЛЫ.** Народная песня «Сары Гелин» в информационной войне: «паспорт» мелодии, дискурс происхождения и стратегии сохранения.....46
- Апош ВАЛИЕВ.** Древняя традиция выпечки хлеба в Нахчыване.....75
- Орхан ИСАЕВ.** Иракско-Туркменский (Туркменели) след в дастане Кёроглу».....81
- Эльчин КАЛИБОГЛУ.** Концепция мифического сотворения в «Огузнаме».....89
- Самир САТТАРОВ.** Серая Шапшал и его вклад в изучение Азербайджанской народной литературы: научное наследие выдающегося востоковеда.....100

Новые издания

- Асиф ХАДЖИЛИ.** Поиски профессора Рамазана Гафарли от хаоса к гармонии: систематическое применение синергетического метода к нашему фольклору и литературе.....110

Новые образцы из Азербайджанского фольклора

- Ярдымлинский фольклор – устная история Ярдымлы*.....117
- Примеры фольклора Западного Азербайджана*.....147
- Примеры из Южноазербайджанского фольклора*.....171

CONTENTS

Gorgud studying: investigations, discoveries

- Ramazan Gafarli.** From madness to sovereignty in the turkic epic semiosphere: liminality, political theology, and archetypes of epic legitimacy.....3
- Khalida METE.** The epic semantics of the trial motif in the “boy of Deli Dumrul, son of Duxa Qoca”.....27
- Imran VERDIYEV.** On the track of Dede Korkut in Oguz region.....33

Folklore studies: problems, researches

- Hikmet GULIYEV.** Psychosemantics of the penname “Azafli”:
the latent meaning of social protest.....39
- Ramazan Gafarli.** The folk song “Sari Gelin” in information warfare:
the melody’s “passport,” origin discourse, and safeguarding strategie.....46
- Aposh VALIYEV.** Ancient bread baking traditions
in Nakhchivan.....75
- Orkhan ISAYEV.** The Iraqi-Turkmen (Turkmeneli) trace
in the Koroglu Dastan.....81
- Elchin QALIBOGLU.** The concept of mythic creation
in the “Oghuznames”.....89
- Samir SATTAROV.** Seraya Shapshal and his contribution to the study of Azerbaijani
folk literature: the scientific heritage of an outstanding orientalist.....100

New editions

- Asif HAJILI.** Professor Ramazan Gafarli's Search from Chaos to Harmony:
Systematic Application of the Synergetic Method to Our Folklore
and Literature.....110

New samples from Azerbaijani folklore

- Yardimli folklore – oral history of Yardimli*.....108
- New samples from West Azerbaijani folklore*.....147
- Examples from South Azerbaijani folklore*.....171

“DEDE GORGUD” - scientific and literary journal. Published since 2001. ISSN (Printed) and ISSN 2309-7949. It was included in the register of printed publications by the Ministry of Justice of the Republic of Azerbaijan on 18.02.2011 with number 3355.

The journal “Dede Gorgud” publishes original articles in the Azerbaijani, Russian, English and Turkish languages, which are researched at the academic level and receive a positive assessment of the scientific community. Articles promoting the personal interests of the authors are not accepted. The journal consists of the following sections: in the sections “Gorgud Studies: Searches, Discoveries” and “Folklore Studies: Problems, Research” new articles are published on topical problems of modern folklore, history, theory, collection, publication and research of folklore of Azerbaijan and the peoples of the world. The section “New samples of Azerbaijani folklore” presents new samples of oral folklore recorded in oral folk poetry recorded during expeditions and the section “Examples of fraternal Turkish folklore” presents the original texts of the folklore of the Central Asian and Turkic peoples and their translations into Azerbaijani. Materials of the sections “Calendar of Folklore”, “From the Life of Folklore”, “Reviews” and “New Publications” were also appreciated by the scientific community.

2025, IV (91), 208 səh. Bakı, “*Elm və təhsil*” nəşriyyatı, 2025

Nəşriyyat direktoru:

İnal Məmmədli

Ədəbi işçilər:

Xuraman Kərimova, Səbinə İsayeva, Gülxarə Əhmədova

Operator:

Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi, dizayner:

Ləman Abduxalıqova

Kağız formatı: 60/84 1/16

Mətbəə kağızı: № 1

Tirajı: 150

Toplu “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.

Ünvan: Bakı, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31

Tel: 492-93-14; **Fax:** 492-93-14

E-mail ünvanı: qorqud.dede@yahoo.com, qorquddede@yahoo.com,

<http://www.dedeqorqud-jurnali.az>