

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

I (80)

BAKI – 2023

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

BAŞ REDAKTOR: fil.e.d. Qafarlı Ramazan
BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ: fil.ü.f.d. Adışirinov Nizami
MƏSUL KATİB: fil.ü.f.d., dos. Orucov Tahir

REDAKSİYA HEYƏTİ: akademik Həbibbəyli İsa, akademik Abdullayev Kamal, akademik İmanov Muxtar, akademik Kərimli Teymur, akademik Cəfərov Nizami, prof. Hacıyev Asif, fil.e.d., prof. Həsənqızı Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli (Bayat), fil.e.d., prof. Nəbiyeva Ülkər, fil.e.d., prof. Rəsulov Rüstəm (Kamal), fil.e.d., prof. Kazımov İsmayıl, fil.e.d., prof. Bəydili Cəlal, fil.e.d. Əsgərov Əfzələddin, fil.ü.f.d., dos. Ələkbərli Əziz, fil.e.d., dos. Xavəri Sərxan, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Ağaverdi, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Rza, fil.ü.f.d. Məmmədli Elxan, fil.ü.f.d., dos. Sayılov Qalib, fil.ü.f.d., dos. Qarayev Səfa, fil.ü.f.d., dos. Vahid Zahidoğlu (Adilov), fil.ü.f.d., dos. Hacıyev Asif (Şirvanelli), fil.ü.f.d., dos. Quliyev Hikmət, prof. dr. Abdulkadir Emeksiz (Türkiyə), prof. dr. Şükrü Haluk Akahın (Türkiyə), prof. dr. Baymıradov Amanmırat (Türkmənistan), prof. dr. Çetin İsmet (Türkiyə), Prof. dr. Çobanoğlu Özkul, Prof. dr. Əkici Mətin (Türkiyə), prof. dr. Yakıcı Əli (Türkiyə), prof. dr. Ərcilasun Əhməd Bican (Türkiyə), prof. dr. Duymaz Əli (Türkiyə), akademik İbrayev Şakir (Qazaxıstan), prof. dr. Məlikov Tofiq (Rusiya), prof. dr. Osman Fikri Sərtqaya (Türkiyə), xalq şairi Süleymanov Oljas (Qazaxıstan), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), akademik Soyegov Muratgeldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadıq (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur. İSSN (Print) ISSN 2309-7949. 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: “Qorqudsünaslıq: 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 əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvimi”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. 2023, I (80), 194 səhifə.

www.folklor.az; email: qorqud.dede@yahoo.com, qorquddede@yahoo.com
Folklor İnstitutu, 2023

Heydər Əliyev – 100



Ramazan OAFARLI

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: ramazanqafar@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.3>

**AZƏRBAYCAN-TÜRK MİFOLOJİ-FOLKLOR İRSİNİN
ARAŞDIRILMASINDA HEYDƏR ƏLİYEVİN ROLU**

Açar sözlər: Ümummilli lider, mifoloji-folklor irsi, mənəvi bütövlük, epos, xalq təntənəsi, mərasim, Novruz bayramı

SUMMARY

**THE ROLE OF HAYDAR ALIEV IN STUDYING THE AZERBAIJANI-TURKIC
MYTHOLOGICAL AND FOLKLORE HERITAGE**

Promotion of Turkic mythology-folklore heritage and folk traditions is the basis of moral concept of national leader of Azerbaijani people Heydar Aliyev. He gave special attention to the development of folk art. In the article was given great leader's activities, political opinions, statements and his conclusions promotion of culture. And also was speaking about national leader's services in identification of the place "Book of Dede Korkut" epos and historical importance. In the 30s of the last century Soviet-Russian chauvinism had stamped this great spiritual wealth of Azerbaijan nation to archives by name "panturkist".

Keywords: national leader, mythology-folklore heritage, moral integrity, epos, the triumph of the people, ceremony, Novruz holiday.

РЕЗЮМЕ

**РОЛЬ ГАЙДЕРА АЛИЕВА В ИЗУЧЕНИИ АЗЕРБАЙДЖАНО-ТЮРКСКОГО МИ-
ФОЛОГИЧЕСКОГО И ФОЛЬКЛОРНОГО НАСЛЕДИЯ**

Популяризация тюркского мифо-фольклорного наследия и народных традиций лежит в основе нравственной концепции общенационального лидера азербайджанского народа Гейдара Алиева. Особое внимание он уделял развитию народного творчества. В статье приведены деятельность великого лидера, политические взгляды, высказывания и его выводы по пропаганде культуры. А также говорил о заслугах общенационального лидера в определении места эпоса «Книга Деде Коркут» и исторической значимости. В 30-х годах прошлого века советско-российский шовинизм запечатал это великое духовное богатство азербайджанского народа в архивы под названием «пантюркист».

Ключевые слова: национальный лидер, мифолого-фольклорное наследие, нравственная целостность, эпос, торжество народа, обряд, праздник Новруз.

Hər bir xalqın hansı ərazidə məskunlaşdığıнын ilkin və ən mühüm göstəricisi arxaik mifoloji-folklor materialları və etnoqrafik daşıcıyılardır. İnsanlar coğrafi

məkana, ocağa sahib olan andan orada öz izlərini adlarla (toponimlər, hidronimlər, tanrı isimləri və s.) qoyurlar. Yazı meydana gəlməmişdən qabaq Azərbaycan türkünün dünya haqqındakı təsəvvürləri Qobustandakı rəsmlərdə, Azıx mağarasındakı məişət əşyalarında, şifahi şəkildə formalaşan bədii yaradıcılıq nümunələrində, primitiv əmək alətlərində və məişət əşyalarında əks olunmuşdur. Qadın və kişi başlanğıcın animastik qayaüstü təsviri göstərir ki, ulu əcdad özünün meydana gəlməsini 5 min il əvvəl də ata-anaya bağlamışdır. Bu onu təsdiqləyir ki, türkün atalar kultuna inamının tarixi kökləri çox dərin qatlardan gəlir. Deməli, hər hansı bir etnosun mifologiyası və folkloru yaşadığı ərazinin təbiəti ilə yoğrulmayıbsa, onun haqqı yoxdur ki, özünü həmin yerin köklü sakini saysın. Bu mənada türkdilli xalqların Ural ətrafından, Qafqaz və Altaydan başlanan köç etməsi çox əski çağlardan bütün Asiyanı bürümüş və Avropanın ətkələrində yayılmışdır.

Heydər Əliyev çıxışlarının birində bildirirdi: “Biz fəxr edirik ki, atababalarımız digər xalqlarla dostluq və qardaşlığa can atmışlar”. Türk tarix boyu bir əlində qılınc, digər əlində müqəddəs “Kitab” tutub dünyanı bir bayraq altında birləşdirməyə çalışmış və qonşularını həmişə barışa, sülhə, onun gücü, qüdrəti, haqqı, ədaləti qarşısında “təslim olmağa” çağırırdı. Müdrik və sənətkarlıqla deyilmiş hər sözü öz andı bilib qorumuş, şər fikrə düşənləri isə Dədə Qorqud kimi mənəvi ucalığın kölgəsində utandırmağı bacarmışdır. Ona görə ki, “bədii söz insanların ağına və ürəyinə daha tez yol tapır, daha dərinə nüfuz edir, onlara son dərəcə böyük təsir göstərir” (4, 23).

Belə bir həqiqət var ki, hər hansı bir xalqı kölə vəziyyətinə salmaq üçün onun tarixini əlindən almaq, ya da kökünü dərinliklərdən uzaqlaşdırıb yaxın çağlara gətirmək lazımdır. Heydər Əliyevin böyüklüyü ondadır ki, bu həqiqəti rəhbər vəzifəyə gəldiyi gündən başa düşüb daim diqqət mərkəzində saxlamış, doğma xalqına tətbiqinin qarşısını almağa nail olmuşdur. O, Milli Elmlər Akademiyasının əməkdaşları qarşısındakı çıxışında görkəmli elm xadimlərinə 20-30 il əvvəlki tövsiyələrini təsadüfi xatırlatmırdı: “Tarixçilərimizin xatirində olmalıdır ki, mən Azərbaycanda işləyən dövrdə – 70-ci illərdə və 80-ci illərin əvvəllərində dəfələrlə onlara müraciət etmişəm ki, bizim tariximiz – həm qədim tariximiz, həm orta əsrlər tariximiz, həm də son dövrlərin, yəni XVIII, XIX, XX əsrlərin tarixi istənilən səviyyədə yazılmayıb. Tarixçilərin yadındadır ki, mən alimlərlə dəfələrlə görüşmüşdüm, hər dəfə də öz narahatlığımı bildirmişdim” (3, 337). Bu narahatlığın əsas səbəbi ondan irəli gəlirdi ki, keçmiş sovet məkanında mənfur qonşularımız və onların mərkəzdəki havadarları Rus çarizm idarəçiliyində bünövrəsi qoyulan mənfur siyasəti (Qafqazı müsəlman türklərdən tam təmizləyib xristianlaşdırmaq, saxta “Böyük Ermənistan” xəritəsini simvolik şəkildə bərpa etmək) incəliklə davam etdirir, Azərbaycan xalqının qədimliyini təsdiqləyən faktlara göz yumur, ya da başqa səmtə yönəldir, qəribə konsepsiyalar irəli sürərək

kökümüzü Qafqazdan uzaq salmağa səy göstərir, bununla da ulu babalarımızın yaşadığı əzəli ərazilərə XII yüzillikdən sonra gəldiklərini yaddaşlara yerləşdirmək niyyəti güdürdülər. Heydər Əliyevin təkcə türkün Qafqazla əlaqələnən ilk yazılı eposunun yaranma tarixini 1300 əvvələ aparması, bunu Beynəlxalq miqyasda keçirilən tədbirlərdə təsdiqləməsi, bir qədər kobud desək, gözə soxması göstərir ki, yüzlərlə alimin yerinə yetirə bilmədiyi mühüm problemin təməlini əsaslı formada qoymuş və Türk Dünyası yazıçılarının III qurultayında belə bir həqiqəti də açıqlamışdır ki, “türkdilli xalqlar qədim, çoxəsrlik tarixi boyu Avrasiya qitəsinin böyük hissəsində yaşayaraq dünya, bəşər mədəniyyətinə böyük töhfələr vermiş, onu zənginləşdirmişdir. Qədim tarix boyu türkdilli xalqların həyatı cürbəcür, bəzən xalqların varlığını təhlükə altına alan müharibələrlə, döyüşlərlə, təcavüzlərlə rastlaşmışdır. Ancaq xalqlarımızın dərin kökləri, bir-birinə mənəvi bağlılığı onları bütün bu mərhələlərdən, imtahanlardan, sınaqlardan çıxarmışdır” (2). Ən maraqlısı odur ki, Ulu Öndərin tövsiyələrində örnək kimi istinad etdiyi əsas mövzu türk xalqlarının mifoloji görüşlərlə zəngin olan tarixi qəhrəmanlıq eposlarıdır. O, tarixi köklərimizin yazıçılar tərəfindən işıqlandırılmasını yüksək dəyərləndirmiş, Şərqi ən möhtəşəm yazılı abidələrinin içərisindən türk xalqlarının yaratdığı əsərləri seçib diqqət mərkəzində saxlamağın, araşdırmağın və bütün dünyaya yaymağın vacibliyini nəzərə çatdıraraq bildirmişdir ki, “Dədə Qorqud”, “Manas”, “Alpamiş”, “Koroğlu” dastanları qədim dövrlərdə yaranmış, xalqlarımızın hamısına mənsub olan dahi şairlərimiz, yazıçılarımız – Nizami, Yunus İmrə, Nəsimi, Əlişir Nəvai, Füzuli, Məhdimqulu, Mirzə Fətəli, Səbir, Cəlil Məmmədquluzadə, Abay, Hüseyn Cavid və digərləri isə türkün tarixini, mənəvi dəyərlərini əks etdirən, onu dünyada tanıtdıran ölməz əsərlər meydana gətirmişlər. Bütün bunlar nəsillərdən-nəsillərə ötürülərək “xalqımızı özünəməxsus millimənəvi dəyərlər, o cümlədən ümumbəşəri dəyərlər əsasında tərbiyə etmiş, onlarda vətənpərvərlik, vətənə sədaqət hisslərini daim gücləndirmişdir (1, 280).

Faktlar göstərir ki, yüksək dövlət kürsülərində çalışarkən Heydər Əliyevi azərbaycanlıların tarixi taleyi və mənşəyinin labirintə salınması, ilkin dünyagörüşünün, mifoloji təsəvvürlərinin yoxluğu kimi elmi əsası olmayan qənaətlərin irəli sürülməsi sarsıtmış, yüksək dövlət postları ilə daim irəliyə doğru cəsarətli addımlarını ona görə atmışdı ki, həqiqəti üzə çıxarmaq üçün alimlərin meydanını genişləndirməyə səlahiyyəti çatsın. O, Məhəmməd Füzulinin 500 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının iclasındakı yekun sözüündə uzun illər ürəyini didib-parçalayan haqsızlıqlar və elmi yanlışlıqların baş alıb genişlənməsi barədə açıqlamalar vermişdir: “Hamımıza məlum olan düşmən qüvvələr həmişə sübut etməyə çalışmışdır ki, Azərbaycan xalqının zəngin tarixi olmamışdır, onun kökü yoxdur. Şübhəsiz ki, bu cəfəngiyyatdır”. Kommunist idelogiyasının “iri addımlarla irəlilədiyi” çağlarda belə (1981-ci ildə) onu narahat edən məsələlərdən biri Azərbaycan xalqının tarixinin bədii ədəbiyyatda dolğun əks etdirilməsi

olmuşdur. O, yaxşı dərk edirdi ki, millətlərin özünüdərkini unutdurmaqdan ötrü onun tarixini saxtalaşdırmaq, kökünü dərinlikdən yaxınlara gətirmək xətti yeridilir. Bu acı həqiqətin onun doğma xalqına tətbiqi ilə barışmadığını Azərbaycan yazıçılarının qurultayındakı nitqində açıq-aydın nümayiş etdirərək qələm sahiblərinin fəaliyyətindən narazı qaldığını bildirmişdir: “Açıq demək lazımdır: Azərbaycan tarixinin bir çox parlaq səhifələri bədii ədəbiyyatda layiqincə əks etdirilməmişdir” (3, 46).

Mənəvi dəyərlərin qorunması üçün bütün imkanları səfərbər edən dövlət başçısı Azərbaycan və ümumiyyətlə, türklər haqqında formalaşan qeyri-etik və elmilikdən kənar qənaətləri alt-üst edən çoxsaylı tədbirlər həyata keçirmişdir. Onun səyi və prinsipial mövqeyi nəticəsində dünya anlamağa başlamışdır ki, “Dədə Qorqud”, “Manas”, “Koroğlu” kimi eposlar düzüb-qoşan xalq ancaq haqqa tapınar, şərə meyl göstərməz. H.Əliyev düşmənlərimizin hiyləgərliyinə yaxşı bələd idi. Ona görə də prezidentlik fəaliyyəti dövründə çalışırdı ki, türk xalqlarının birliyinə nail olsun. Bu birliyi o, vahid türk dövlətinin qurulması şəklində deyil, məhz mənəvi dəyərlərin eyniliyini, oxşarlığını üzə çıxarıb mədəni amillər əsasında bir-birinə yaxınlaşma, milli ruhu oyadıb kökə qayıtma kimi gerçəkləşdirməyə can atırdı.

Bu gün ayrı-seçkiliyin yalnız bir məsələdə qabarıq şəkildə görünməsinə isə sevinir – çünki türk xalqlarının hər birinin öz müstəqil dövləti yaranmışdı. Cüzi dil fərqləri istisna olmaqla dünyada yeddi müstəqil türk dövlətinin bayrağının dalğalanmasını (Azərbaycan, Türkiyə, Özbəkistan, Qırğızistan, Qazaxıstan, Türkmənistan və Türk Kipri) böyük qələbə sayırdı. O, türk xalqlarının mənəvi birliyindən qürurlanmaqla yanaşı onların yüksək inkişaf yolunu tutmasını arzulayaq deyirdi: “Bizim tarixi köklərimiz xalqlarımızın öz iradəsi ilə bir dilə, bir mənəviyyətə, bir dinə bağlı olduğuna görə çox dərin və qeyd edim ki, mənəvi dəyərlərimizin inkişafı tarixin bütün mərhələlərində nə qədər çətinliklərlə, keçilməz yollarla rastlaşıbsa da, dayanmayıb, inkişaf edib, qalxıb. Amma indi isə, türkdilli xalqların müstəqil dövlətləri olduğuna görə və bizim əlimizdə böyük imkanlar yarandığına görə bu prosesləri daha da gücləndirə, daha da mütəşəkkil edə bilərik” (1).

Türk mifik təfəkküründə ulu əcdad Oğuz dünyaya elə missiya ilə qədəm basır ki, haqqı tapdayanların dərslərini versin, ədaləti, düzlüyü sevnələri isə öz qanadı altına alıb şərdən, yad təcavüzlərdən qorusun. Bu gün həmin misiyəni öz çiyinlərində ancaq bir şəxs daşıyır – türkün mənəvi yüksəkliyinə, müdrikliyinə və tarixi qəhrəmanlığına sığınan Heydər Əliyev!..

Siyasət aləmində Heydər Əliyevin ən böyük xidməti müstəqil Azərbaycan dövlətinin özülünü və əsas sütunlarını qurması, inkişafa, yüksəlişə istiqamətləndirməsidir. Lakin özünün də təsdiqlədiyi kimi “müstəqil dövlət olmaq üçün xalqın gərək mentalitet səviyyəsi olsun” (8,48). Respublikada yaşayan insanları

mentalitet səviyyəyə gətirən amillərin birincisi isə xalqın kökünün düzgün müəyyənləşdirilməsi, ilkin dünyagörüşünün – mifologiyasının bərpası, mənəvi-əxlaqi dəyərlərinin qorunması və adət-ənənələrinin haqqa, ədalətə, humanist ideyalara söykəndiyinin başqa ölkələrdə düzgün nümayiş etdirilməsidir. Bu işin özəyində isə folklor irsinin yazıya alınıb nəşr edilməsi və araşdırılması durur.

Ümumiyyətlə, ölkə prezidentinin son illərdə folklorla göstərdiyi qayğını – verdiyi mühüm qərar, göstəriş və fərmanları nəzərdən keçirəndə adamı heyrət bürüyür. Özü də həmişə bu sahə ilə bağlı aparılan tədbirləri xüsusi nəzarətdə saxladığından şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması, nəşri və təbliği sahəsində böyük işlər görülmüşdür. İlk növbədə, onu vurğulamaq lazımdır ki, Milli Elmlər Akademiyasının “Folklor” elmi-mərkəzinin imkanları genişləndirilmiş və müstəqil elmi-tədqiqat instituna çevrilmişdir. Burada bir cəhətə xüsusi diqqət yetirilir. Zorla, silah gücünə dədə-baba yurdlarından didərgin salınan Qərbi Azərbaycan və Qarabağ torpağının köklü sakinlərinin folkloru damla-damla yazıya alınıb əbədiyyət qazanır. Bu elə bir hünərdir ki, hər buraxılan 600-800 səhifəlik folklor toplusu düşmənin başına Ağrı dağı ağırlığı qədər zərbə endirib xülyalarını boşa çıxardır. Bu işlərin əhəmiyyətinin böyüklüyünü bir faktla nəzərə çatdırım. Bu yaxınlarda respublikamızdan uzaqlarda (Sankt-Peterburqda) yaşayan bir neçə soydaşımızın evində qonaq olanda gördüm ki, onlar sadaladığım folklor antalogiyaları ilə bir sırada Aşıq Ələsgərin iki cildliyini, “Koroğlu” və “Dədə Qorqud” eposlarını, Molla Cumanın əsərlər toplusunu stolüstü əsərlərə çevirmişlər. Həmvətənlərimiz xalqın yaratdıqları bədii yaradıcılıq nümunələri ilə nəfəs alır, folkloru övladlarına əzbərlətməklə vətəndən uzaqda köklərini unutmamağa çalışırdılar. Bu mənada Heydər Əliyev uzaqgörənliklə dövlət xadimlərinə tövsiyə edirdi ki, “hansı hakimiyyət olursa-olsun, xalqa sədaqətlə xidmət edən, xalqın irəli getməsinə çalışan adam heç bir şeylə hesablaşmamalıdır” (4, 28).

Əslində tariximizin son olayları – musiqimizin beşiyi Şuşanın işğalı hamıdan çox ölkə başçısını sarsıtmışdı. Eləcə də bu qədər zəngin mənəvi sərvət yaradan insanları xəyanətlə heç vaxt barışmamağa çağıran da cənab Heydər Əliyev olmuşdur. O, çıxışlarında təkrar-təkrar deyir: “Elə düşünməsinlər ki, Azərbaycan xalqının mənəviyyatını sarsıda bilərlər, yox! Elə güman etməsinlər ki, Şuşanın işğalı daimi ola bilər. Yox, ola bilməz!.. Biz öz torpaqlarımızın sahibi olmalıyıq... Nəyin bahasına olursa-olsun, hansı yolla olursa-olsun, Şuşa da, Qarabağ da, işğal olunmuş bütün torpaqlarımız da azad olunacaq – Azərbaycan xalqının iradəsi ilə azad olunacaq”. Bir ictimai xadim və siyasətçi, mübariz insan kimi gücünü, tükənməz enerjisini türkün qəhrəmanlıq eposlarından aldığını isə çıxışlarında bir neçə dəfə etiraf etmişdir. Uşaqlıq və gəncliyində “Koroğlu” kitabını əlindən yerə qoymadığı açıq-aydın hiss olunur. Eposun xüsusiyyətləri və ideyasını şərh edərkən bir folklorşünas alim tək ümumiləşmələr aparır, türkün

milli ruhda yetişməsində eposun müstəsna əhəmiyyətə malikliyini vurğulayır. Heydər Əliyev Üzeyir Hacıbəyovun 110 illiyinə həsr olunan yığıncaqda çıxış edərkən vurğulayırdı ki, “Koroğlu” dastanı insanları həmişə qəhrəmanlığa, cəsurluğa dəvət etmişdir. Bu dastan insanlarda qəhrəmanlıq, cəsurluq və vətənpərvərlik əhval-ruhiyyəsi yaratmışdır. “Koroğlu” dastanı insanları həmişə azadlığa, azadlıq uğrunda zülmə qarşı mübarizəyə çağırmışdır. “Koroğlu” dastanı ona görə sevilir ki, xalqın həyatı, gələcəyi üçün ən əhəmiyyətli fikirlər bu dastanda cəm olunmuşdur” (1,456).

Gözlərimiz önündə baş verən son tarixi hadisələr göstərir ki, heç bir ölkədə xalqın mənəvi sərvətinə bizdə olduğu qədər dövlətin diqqət və qayğısı nəzərə çarpmır. Ölkə Prezidentinin fərmanı ilə “Dədə Qorqud” abidəsinin 1300 illik yubleyinin YUNESKO xətti ilə dünya miqyasında keçirilməsindən sonra ölkəmizdə bir-birinin ardınca mühüm tədbirlər həyata keçirilir. Respublikamız güclü folklorşünas kadr potensialına malikdir. Bakının üç böyük təhsil və elmi müəssisəsində, eləcə də Naxçıvan, Gəncə və Şəkidə məktəb səviyyəsində – özü də hər biri öz dəsti-xətti ilə seçilən folklor ocaqları fəaliyyət göstərir. Bakı Dövlət Universitetinin “Folklor” kafedrası neçə illərdir ki, AMEA-nın müxbir üzvü A.Nəbiyevin rəhbərliyi ilə həm elmi kadrların yetişməsində, həm də ekspedisiyalar vasitəsi ilə xalqdan toplanan folklor nümunələrinin nəşrində böyük işlər görür.

Heydər Əliyev özü aforizmə çevrilən kəlamları ilə üzünü sapı özümüzədən olan baltalara tutub demişdir: “Dağıtmaq asan işdir, amma yaratmaq çox çətinidir. Tarix, insanlar isə həmişə quranları, yaradanları qiymətləndirir. Dağıdanlar həmişə tarixdən silinmişlər, yaxud da tarixə mənfi rol oynamış adamlar kimi daxil olmuşlar” (1,134).

Dili “ürəyin açarı” hesab edən Azərbaycan xalqı onunla qürur hissi duymalıdır ki, yeni minilliyə xalqının dilini, tarixini, mədəniyyətini, incəsənət və ədəbiyyatını fanatikcəsinə sevən, dünya siyasətinin öndəri olan böyük şəxsiyyətlə qədəm basdı. Heydər Əliyev yenidən müstəqillik qazanan dövləti bataqlıqdan çıxarmaqla, ayağa qaldıraraq müasir sivilizasiyalı ölkələr səviyyəsinə çatdırmaqla yanaşı xalqımızın mənəvi sərvətinin qorunmasına, tarixi-mədəni abidələrinin üzə çıxarılıb bütün dünyada tanıtılmasına çalışır, həmçinin nitq ustalığını nümayiş etdirməklə, idarə və təşkilatlarda rəsmən Azərbaycan dilinə qayğı ilə yanaşılmasına nail olub milyonların rəğbətini qazanır. Onun bu sahədə gördüyü işlər həm gələcək siyasətçilərimiz, həm alim və ziyalılarımız, həm də gənclərimiz üçün örnəkdir. Öz ana dilini sevən hər bir kəs bu barədə həqiqəti açıqlamağa borcludur və buna hədsiz ehtiyac vardır.

Xalqının dilinə, tarixinə və ədəbiyyatına onun bu vurğunluğunu ancaq iki şəxslə müqayisə etmək olar: Nizami Gəncəvi və Qayğısız Abdalla. Türkün mifoloji dünyagörüşündə belə bir təsəvvür var ki, yer üzünün ilk insanı Adəm

ayağını torpağa basanda türk dilində danışmışdır. Ulularımız gələcək nəsillərə mifoloji görüşlərdən götürdükleri bir qənaəti həmişə örnək tək vurğulamışlar. Türkün dünyanın qədim və köklü sakini olduğunu hamıdan öncə böyük Nizami qeyd etmişdir. O, bəşəriyyətin atasının milliyyətindən danışanda bu qənaətə gəlir ki, Adəm də mənşəcə türkdür. Şairin “Sirlər xəzinəsi” poemasında oxuyuruq:

*“[Allah] Adəmi öyrətdi” [ayəsi] onun pak sifətinədir...
O, həm ev-eşiyini, həm də [behişt] bəzəyini tərək edərək
Elə bir danənin tələsinə düşdü ki,
O [danə] “Allah sənə şükür!” duasına da layiq deyil...
O, ay kimi Xətay türkü oldu,
Və xəta zülfünü papağının altında gizlətdi (11,32).*

Şair ayəni Qurandan götürmüşdür, lakin müsəlmanların müqəddəs kitabında yazılmamışdır ki, Adəm xəta işlədiyinə görə yer üzünə Xətay türkü sifətində göndərilmişdir. Eləcə də bəşərin atasının Aya bənzədilməsinə də Quranda işarə edilmir. Adama elə gəlir ki, Nizami Adəm peyğəmbərdən deyil, Ay kağanın bətnində ikən Allaha tapınan Oğuzdan danışır. Ola bilsin ki, Böyük türk sərkərdəsi Şah İsmayıl da özünə bu səbəbdən “Xətai” ləqəbini götürmüşdü.

Bir fakt da heyrət doğurur: “Qayğısız Abdal” təxəllüsü ilə şeirlər düzüb-çoşan türk xalq təsəvvüf ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Alaiyeli Ələddin Gaybi XIV yüzildə ulu soydaşı Nizaminin səsinə səs vermişdir. O, Adəm peyğəmbərin “türklüyünü əsaslandırın” bir mifi xalq dilindən götürüb nəzmə çəkmişdir. Nizaminin və Qayğısız Abdalın yaşadığı bölgələrin ağsaqqalları danışmışlar ki:

“Məlum səbəbdən həzrət Adəmin cənnətdən çıxması əmri verilir. Fəqət həzrət Adəm “bəlkə, əf edildim” – ümidi ilə bir müddət orada qalır. Bu durumu gören Cənab-i Haqq Cəbrayıl buyurur: “-Ya Cəbrayıl, get Adəmə söylə, Cənnətdən çıxsin!” Cəbrayıl vəzifəsini o dəqiqə yerinə yetirir. Lakin Həzrət Adəm cənnətdə qalmaq arzusunda və günahının bağışlanmasında yenə israrlı görünür. O zaman Cənab-i Haqq Cəbrayıl təkrar buyurur: “-Ya Cəbrayıl, get Adəmə TÜRK DİLİNDƏ söylə, durmasın, cənnəti ən qısa zamanda tərək etsin!..”

Göründüyü kimi, Allah Adəmin günaha batıb adiləşəndən sonra ilahi aləmdəki deyəmi anlamadığını görür və öz mələyinə göstəriş verir ki, onunla yer əhli üçün ayırdığı dildə danışsın. Bu gün Azərbaycan türklərinin gündəlik söhbətləri zamanı fikrini düzgün anlada bilməyə, kəlmələri baş-ayaq söyləyə, tələffüz qaydalarına riayət etməyə qarşı acıqlanıb belə bir cümlə işlədirlər: “Sözünü Adam dilində söyləsənə!” Yaxud “Adam kimi danışsana!..” Bu o anlamı verir ki, ulu əcdad Adamın cənnətdən özü ilə gətirdiyi dili – türkcəni qoyub yad sözlər işlətmə. Bizcə, bu, Nizaminin və Qayğısız Abdalın faydalandığı əsatinin

əslərin sınağından keçərək xalq məsələinə çevrilməklə şifahi yolla zəmanəmizə çatdırılmasıdır.

Qayğısız Abdalın “Gülüstən” əsərindəki mənzum parça daha dolğun və poetikdir:

“GÜLÜSTAN”NIN ORİJİNAL MƏTNİ:

*Hak buyurdu Cebraile var didi,
Ademi cennet içindən sür didi.*

*Geldi Cebrail Ademe söyledi,
Haq (buyruqanı) ayan eyledi.*

*Cebrail didi:
“Çıgil Uçmaq”dan Adem,
Tanrıun buyrağı budur iş bu dem.*

*Nice ki söyledi hergiz gitmedi,
Cebrailun sözünü işitmedi.*

*Türk dilin Tanrı buyurdu,
Cebrail,
Türk dilince söylegil,
dur git digil.*

*Türk dilince Cebrail
“Hey dur” didi,
“Dur-gel
uçmaqun terkin ur” didi (13, 316).*

AZƏRBAYCAN TÜRKCƏSİNƏ ÇEVİRİLMƏSİ:

*Haqq çağırıb, Cəbrayıla “get” – dedi,
“Adəmi cənnətdən sürgün et” – dedi.*

*Cəbrayıl Adəmə çatıb söylədi,
Haqqın buyruğunu əyan eylədi.*

*Cəbrayıl:
“Cənnətdən get, – dedi, Adəm!*

Tanrının əmrini icra et bu dəm”.

*Nə qədər söylədi, Adəm getmədi,
Cəbrayılın sözün heç eşitmədi.*

*Tanrı Türk dilində dedi:
“– Cəbrayıl,
Dur, get,
Türk dilində söylə və sayıl”.*

*Cəbrayıl tez türkcə:
“Adəm, get!” – dedi,
“Hey, dur, get,
cənnəti tez tərk et” – dedi.*

(Nəzm parçası Azərbaycan türkcəsinə müəllif tərəfindən çevrilmişdir).

Əbbürrəhman Gözəl Qayğısız Abdalın məsnəvi formasında qələmə aldığı mifin şərhini belə açıqlayır: “İşte bu buyruktan sonra Hz.Adem cennetten çıkar. Kayqusuz bu eseriyle Hz.Ademin de Türkçe ile anlaştıklarını özellikle ifade etmektedir. Yani Kayqusuz Abdal, Türkçeyi “İlk insan Hz. Adem”in de bildiğini, kendisine cennette bu dille hitab edildiğini, bu dili anladığını ve bu sebeple de cennetten çıktığını vurgulamaktadır”. Öz kökünə Nizami və dilinə Qayğısız Abdal qədər vurğun olan ikinci bir sənətkarı göstərmək çətindir. Bu faktlara mifoloji sistem, struktur baxımından nəzər salanda ilahi əlifbanın da türkə Yer üzündə Adəm övladları arasında ünsiyyət, birlik yaratmaq, mədəniyyətə yiyələnmək vasitəsi kimi türklər tərəfindən icad edildiyi anlaşılır.

Rusiyanın Sank-Peterburq şəhərində yerləşən ali təhsil ocaqlarının birində bu faktları söyləyəndə yerdən bir nəfər replika atmışdı: “Siz Adəmin türklüyünə inanırsınız?” Ona belə cavab vermişdik ki, yox, nəinki Adəmin türklüyünə, heç tarixən mövcudluğuna inanmıram. Ancaq böyük Nizaminin türklüyünə Sizin ölkədə də şübhə ilə yanaşırlar, bu faktlar qeyri-şərhsiz həmin şübhələri alt-üst edir. Adəmin türklüyünə gəlincə, bu, mifdir. Hər bir xalqın mənəvi haqqı çatır ki, ilkin arxetiplərdən öz payına düşəni götürsün.

Bu, mifin ədəbi faktora çevrilməsi və türkün böyük söz ustalarının gələcək nəsillərə verdiyi tövsiyələridir. Həmin əsərlərdə qoyulan ruh bu gün hamıdan qabaq Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin təmsalında daha əsaslı və böyük sevgi ilə davam etdirilir. Bu yaxınlarda Bakı şəhərində TÜRKSÖY təşkilatının üzvü olan ölkələrin mədəniyyət nazirləri Daimi Şurasının 19-cu toplantısında maraqlı bir hadisə baş vermişdi. Orada cənab Heydər Əliyev çıxışında bildirir ki, Leninqradda tələbəklik illəri zamanı Xakasiyadan gələn bir nəfərdən hansı

millətdən olduğunu öyrənmək istəyir. Daha doğrusu, öyrənmək istəyir ki, xakaslar türk olduqlarını anlayırlar, yoxsa yox. Bu zaman bir nəfər yerdən replika atır ki, xakaslar şamanlardır. Dövlət başçısı təmkinini pozmadan deyir ki, “şaman olsalar da, türklərdir. Türklər də şamanlardır” (9,67). Bu, məhz türkün böyüklüyünü Nizami və Qayğısız Abdal kimi dünyaya çatdırmaq idi. Bu o demək idi ki, sovet dövründə türklüyü dandırmaq siyasəti yeridildiyi hər kəsdən öncə cənab Heydər Əliyevi narahat edirdi. O, tutduğu mühüm vəzifəni itirmək təhlükəsinə baxmayaraq keçmiş SSRİ-də yaşayan türk xalqlarını öz kökünə qaytarmağa çalışmışdı.

Heydər Əliyev “Manas” eposunun 1000 illiyi münasibəti ilə söylədiyi çıxışında türk dillərinin tarixinə ekskursiya etdikdən sonra demişdi ki, “biz bir kökdən, bir dildən olan xalqlarıq. Ancaq əsrlərdən-əslərə dilimizdə müəyyən fərqlər yaranmışdır. Bir-birimizi qəlbən duyuruq, qəlbən anlayırıq, amma dilimizdə olan fərqlərə görə deyilən sözlərin bəzilərini anlama bilmirik. Mən bu gün sözlərimi Azərbaycan dilində başladım”. Bəli, ölkə Prezidenti həmişə əsas sözlərini, xalqına tövsiyələrini öz ana dilində başlamışdır. Lazım gələndə, xüsusilə xalqımızın düşmənlərinin məkrli əməllərini dünyaya çatdırmaq istəyəndə isə rus dilindən faydalanmışdır.

Adanı heyretə gətirən faktları ona görə tez-tez xatırlatmaq lazımdır ki, gənclərimiz eşidib öyrənsinlər. Çünki Azərbaycan Prezidenti hər an Türkün tarixinin saxtalaşdırılması işinə son qoyulması barədə düşünmüşdür. O, xalq şairi B.Vahabzadənin “Özümüzü kəsən qılınc” (“Göytürklər”) pyesinin tamaşasına baxandan sonra teatr kollektivi ilə görüşündə maraqlı bir təşəbbüsünü yada salmışdır. Özbəkistanda Əmir Teymurun 660 illik yubileyində türkdilli dövlətlərin başçıları ilə türk xaqanlığının 1450 illiyinin keçirilməsini müzakirə etdiyini bildirmişdir. Orxon-Yenisey abidələrinin motivləri əsasında yaranan tarixi əsərin təhlilini verən Heydər Əliyev məhz 1450 il əvvəl baş verən dəhşətli hadisələrin bu gün də davam etdiyini qeyd edərək demişdir: “Təəssüflər olsun ki, bizim ulu əcdadlarımız da hakimiyyətdən ötrü bir-birini qırıblar, torpağı da satıblar. Görürsünüz ki, hakimiyyətə gəlmək üçün düşməne satılanlar olur. Qardaş-qardaşı öldürür ki, xaqan olsun. Bir qardaş digərinin əleyhinə çıxır” (1, 337).

Gültigin, Bilgə kağan kimi sərkərdələr də Göy türkləri oğuz və uyğurlarla birləşməyə çağıranda ötənləri xatırlatmış, “yuxarıda göy, aşağıda yer” deyib eyni kökdən pöhrələnən soyların bir çadırda el məclisi qurmasını arzulamışdır. O vaxtdan 15 əsr keçməsinə baxmayaraq indi də Xəzərin sularına görə hər türk eli bir iddia ilə meydana atılır. Heydər Əliyev siyasət meydanında elə davranmağa can atır ki, nə türkmənin, nə də qazağın mənafeyinə ziyan gətirilsin. Ancaq təkəcə siyasi anbişiyalarda deyil, ədəbi-mədəni məsələlərdə də əski abidələri, hətta söz sənətkarlarını öz tərəfinə çəkmək niyyətində olanlar var. “Füzulini təkəcə “Leyli və Məcnun” poemasının müəllifi kimi yox, dünya miqyaslı filosof, böyük alim tək

dünyaya tanıtmığı” qarşısına məqsəd qoyan ölkə başçısı Azərbaycana aid mənəvi dəyərləri qeyri-şərhsiz özününküləşdirənlərə çox incə və alicənablıqla cavab verirdi: “Burada çıxış edən nətiqlər dedilər ki, ərəblər və farslar Füzulini öz şairləri sayırlar. Türkdilli xalqlar isə hesab edirlər ki, o, türkdür. Biz də deyirik ki, Füzuli türk, azərbaycanlıdır. Eyni zamanda, bunu türkmən, özbək, qazax, Türkiyədə yaşayan türklər, İraq türkmənləri də deyə bilərlər. Qoy Füzuli hamıya məxsus olsun, tarixə bəşəri şəxsiyyət kimi düşsün” (1,201). Bu mənada “Məhəmməd Füzulini türkləri birləşdirən böyük söz ustadı” hesab etsə də, onun azərbaycanlılığını əsaslandırın tutarlı dəlillərə üz tutur və vətənpərvər ziyalı tək istəyir ki, biz – alimlər elmi əsaslarla Nizaminin, Füzulinin azərbaycanlılığını, “Dədə Qorqud”un isə ulularımıza məxsusluğunu, ilk növbədə, qan qardaşlarımıza sübut edək. Lakin başqa türk xalqlarının folklor örnəklərindən, sənət adamlarından söz düşəndə Heydər Əliyev böyük qürur hissi keçirdiyini nümayiş etdirir. Başqa ölkə başçıları tək dilinə gətirmir ki, azərbaycanlılara məxsusdur, fəxr edir ki, qardaş xalq qüdrətli əsərlə dünyanı valeh etmişdir. Belə ki, “Manas” eposunu qırğız xalqının “müdrikliyin, zəkasının, qəhrəmanlığının, cəsarətinin rəmzi” (5,283) hesab edir və onda qırğız türklərinin vətənpərvərliyinin, ədalətsevərliyinin, azadlıqsevərliyinin əks olduğunu bildirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Əliyev H. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. – Bakı, Ozan, 1999.
2. Əliyev H. Xalqların dostluğu - ədəbiyyatların dostluğudur (Yazıcıların Ümumittifaq yaradıcılıq konfransında məruzə) ”Kommunist” qəz., 29 oktyabr, 1980.
3. Əliyev H. Tarixi köklərimiz bir dilə, bir mənəviyyətə, bir dinə bağlı olduğuna görə çox dərinidir // H.Əliyev. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 1999.
4. Əliyev H. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı. “Azərbaycan qorqudşünaslığı” kitabında. Bakı, “Elm və Təhsil”, 2020
5. Əliyev H “Manas” bütün dünya sivilizasiyasının sərvətidir // Heydər Əliyev. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 1999.
6. Cəfərov N. Heydər Əliyev – Siyasətin ziyalısı. 2012.
7. Kərimov M. Heydər Əliyev fenomeni // Milli Elmlər Akademiyası bizim milli sərvətimizdir - onu qoruyub saxlamalıyıq. ”Elm” qəzetinin xüsusi buraxılışı, 2003, s. 8-46
8. Əliyev Q. Heydər Əliyev və milli mentalitet fəlsəfəsi. Bakı, Qismət, 2003, s. 248.
9. Əliyev V. Heydər Əliyevin dil siyasəti. Bakı, 2003.
10. Hacıyev T. ”DQK-1300” - tarixi dövlət tədbiri // Heydər Əliyev və milli mənəvi dəyərlərimiz. Bakı, Səda, 2003, s. 8-11.
11. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir. – Bakı, 1981.

12. Qafarlı R. Heydər Əliyev və qədim türk mifoloji-folklor irsi. “Heydər Əliyev və mənəvi dəyərlər” adlı elmi-praktik konfransın materialları. – Bakı, Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutu, Səda, 2003, s. 52-71.

13. Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Osaq-Haziran, 1989.

14. Виктор Г. Речь при открытии конгресса мира 21 августа 1849 года. <https://poisk-ru.ru/>

15. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю: письма к дочери из тюрьмы содержащие свободное изложение истории для юношества. Пер. с англ. /под ред. Г.В.Бондаревского/ - М., Прогрес, 1989.



Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar



Ramil ƏLİYEV

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: ramill.aliyev@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.14>

**“DUXA QOCA OĞLU DƏLİ DOMRUL BOYU”NDA MİFOLOJİ ZAMAN
(AYLANU KONSEPTİ VƏ YUMUŞCU OĞLAN)**

Açar sözlər: Dəli Domrul, Aldacı, Əzrayıl, Allah, Aylanu, Toğrul quşu, matriarxatlıq

SUMMARY

MYTHOLOGICAL TIME IN THE "SONG DUKHA GOJA OGLU DELI DOMRUL" (THE CONCEPT OF AILANU AND THE YUMUSHCHU BOY)

The "Epic of Deli Domrul" differs from other dastans in its mythological features. This dastan reflects the most ancient mythological worldview. Its story even embodies the Upper Paleolithic totem and the ongon thought. "The Epic of Deli Domrul" tells about the mythological worldview of our ancient ancestors during the Upper Paleolithic. In the structure of the dastan, we see that the motives of life instead of life, as a result of the ideas of our ancient ancestors about life and death, the irrational thought of yumushchu oğlan is reflected in the generic worldview. Observing nature, they see how night succeeds day, sunset, moonrise at night and disappearance during the day. The idea that the dragon swallows the moon and the sun turns into a myth, and in the matriarchal period the sun and the moon are presented as a girl. Why is it customary in the mythological consciousness to sacrifice girls?

Because in matriarchy, it is advisable to sacrifice a girl, because she is pure. In particular, the girl sacrificed to the Dragon for the resurrection of the Moon plays the role of a goddess in subsequent performances, performing the function of a motive for giving life instead of life. In Altai-Turkic mythology, this motive is called Ailanu. We do not find such a name in other motives. This proves that the motive for Ailanu is a very ancient motive at the world outlook level. So, Ailanu, as an ancient motive, went through many stages of worldview. The earliest stage of the formation stage of Ailanu can be associated with the period when he was a goddess. In world mythology, there is a lot of information about the gods who sacrificed their lives. But none of them undergo the ritual of resurrection and sacrifice in connection with the moon. Only in the Sumerian myth the gods created by Gestinanna and Enki for sacrifices correspond to the mythological concept of the Moon. In Turkic mythology, the motive to give one's life instead of the life of others takes a special form, therefore this sacrifice is called Ailanu. It is for these reasons that the image of Ailanu as a dead and resurrected goddess enters into epic thinking, especially during the formation of the Epic of Deli Domrul in "Kitabi-Dada Korkut".

In the patriarchal period, the presentation of the Moon as a man gave birth to the belief that Deli Domrul leads himself as a yumushchu boy. Saga shows how long he was a yumushchu boy. A new mythological worldview is taken into account at the expense of the soul of the deceased hero Azrail (in the lower worldview - Aldaji). But this event takes place in the heat of the saga. Below the name of the living angel is represented as Aldaji, as in Altai-Turkic mythology. It seems

to us that the Deli Domrul war with Azrael was based on his fight with Aldaji. Instead, Deli Domrul, who lost to Aldaji, should die. During the transition from the mythological consciousness to the epic in the saga is also used the motive of choice in the sacrifice of the dead resurrected goddess Ailanu. But the name of Ailanu in the saga is not mentioned. The reason may be several. Either the Circle is considered very sacred, and Deli Domrul's wife was not named in her honor, or the name of the lady was named in her honor in the old versions of the saga, and in the later versions it was called her. Not only that, the motive of sacrifice, dressed with the motive of life instead of life, played a special role in the fact that the wife of Deli Domrul gave her life to her husband. This does not correspond to Islamic thought, so they are usually forgiven and given 140 years of life.

Keywords: Deli Domrul, Aldaci, Azrayil, Allah, Ailanu, Togrul bird, matriarchy

РЕЗЮМЕ

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ В "ДУХА ГОДЖА ОГЛУ ДЕЛИ ДОМРУЛ ПЕСНИ" (КОНЦЕПЦИЯ АЙЛАНУ И ЮМУШЧУ ОГЛАН)

"Песни Дели Домрула" отличается от других песен по мифологическим характеристиками. Эта песня отражает древнейшее мифологическое мировоззрение. Даже исторический верхнепалеолитический период тотемной и онгонной мысли живет в ее структуре. "Дели Домрул" рассказывает о мифологическом мировоззрении наших древних предков в эпоху верхнего палеолита. В структуре песни отражены представления наших древних предков о жизни и смерти, мире, мотив жизни вместо жизни, иррациональное мышление о "йумушчу оглан"е в племенном мировоззрении. Наблюдая за природой, наши предки видят, что день превращается в ночь, солнце садится, ночью всходит луна, а день исчезает. Изображение дракона, пожирающего луну и солнце, становится мифом, а в матриархальные времена солнце и луна представляются дочерьми. Почему в мифологическом сознании принято жертвоприношение девушек? Потому что при матриархате девушку можно принести в жертву только потому, что она невиновна. В этом смысле девушка, которую приносили в жертву Солнцу и Луне, была важнее мужчины в принятии этой жертвы. Поэтому воскресение Солнца и Луны, ярко представленное в мифологическом сознании, понимается как их воскресение. В частности, девушка, приносимая в жертву Дракону для воскресения Луны, играет роль богини в реализации функции мотива души вместо души в более поздних изображениях. Этот мотив упоминается как Айлану в алтае-тюркской мифологии. В других мотивах мы не видим такой традиции. Это доказывает, что мотив Айлану очень древний мотив на мировоззренческом уровне. Это значит, что Луна, как древний мотив, проходит через множество уровней мировоззрения. Самый ранний этап формирования Айлану может быть связан с периодом, когда она была богиней. В мировой мифологии есть много рассказов о богах, жертвующих своими жизнями. Но никто из них не проходит через ритуал воскрешения и жертвоприношения, связанный с Луной. Только в шумерской мифологии Гестинанна и Энки, боги, созданные для жертвоприношения, соответствуют мифологическому представлению о Луне. В тюркской мифологии особая форма мотива души вместо души означает, что жертва вспоминается как Айлану. Образ умершей и воскресшей богини Айлану играет роль в формировании характера Дели Домрул, особенно в «Китаби-Деда Горгуд», и входит в идею эпоса. В патриархальный период идея о том, что Луна была мужчиной, заставляла Дели Домрула восприниматься как «йумушчу оглан». Песня показывает, как долго длится функция «йумушчу оглан».

Восстановив душу умирающего героя Азраилом (с Алдаджи в подмировоззрении), принимается новое мифологическое мировоззрение. Но это событие происходит в верхнем слое шеи. Имя ангела, живущего в нижнем слое песни, представлено как Алдаджи, как и в

алтае-тюркской мифологии. Нам кажется, что битва Дели Домрула с Азраилом основана на его битве с Алдаджи. Дели Домрул, побежденный Алдаджи, должен умереть вместо кого-то другого. При переходе от мифологического сознания к эпическому в мифологии используется и мотив выбора богини Айлану в качестве жертвы. Однако имя Айлану не упоминается. На это есть несколько причин. Либо Айлану считается очень святым, поэтому жена Дели Домрула не названа в его честь, либо шея упоминалась под его именем в старых версиях, но позже исчезла. Однако мотив жертвоприношения играл особую роль вместе с мотивом жены Дели Домрула, отдающей жизнь вместо жизни. Поскольку это не соответствует исламскому мышлению, оба прощаются и получают по 140 лет жизни.

Ключевые слова: Дели Домрул, Алдаджи, Азраил, Бог, Айлану, птица Тогрул, матриархат

Dəli Domrul boyu öz mifoloji xüsusiyyətlərinə görə başqa boylardan fərqlənir. Bu boy ən qədim mifoloji dünyagörüşü əks etdirir. Onun tarixi hətta Üst Paleolit dövrünə məxsus totem və onqon düşüncəsini öz strukturunda yaşadır. Dəli Domrul boyu qədim əcdadlarımızın Üst Paleolit dövründə hansı mifoloji dünyagörüşə malik olduğundan xəbər verir. Boyun strukturunda qədim əcdadlarımızın həyat və ölüm, o dünya haqqında təsəvvürlərinin nəticəsi kimi qurbanvermə motivinin və can əvəzinə can istəmə, can əvəzinə can vermə motivlərinin, yumuşcu oğlan haqqında irrasional düşüncənin qəbilə dünyagörüşündə öz əksini tapmasını görürük. Bu motivlər matriarxatlıq dövrünün şüuru ilə bağlıdır. Onlar təbiəti müşahidə etdikcə gecənin gündüzü əvəz etməsini, Günəşin batıb çıxmasını, Ayın gecə çıxıb, gündüz yox olmasını gördükcə bu proseslərə mifoloji don geyindirir, onların təhtəşüurunda Günəşi, Ayı udan qüvvənin şər xislətli olması, əjdaha kimi təsəvvür edilməsi əks olunur. Əjdahanın Ayı, Günəşi udması haqqındakı bu təsəvvürlər miflərə çevrilir, matriarxat dövründə Günəşin, Ayın qız kimi təsəvvür olunması baş verir. Günəşin, Ayın şər qüvvənin əlindən xilas edilməsi üçün onlara qurban verilməsi ritualı gerçəkləşdirilir. Mifoloji şüurda niyə qızların qurban verilməsi qəbul olunur? Çünki matriarxatlıqda qız pak olduğu üçün qurban verilməsi məqsədəuyğundur. Bu mənada Günəş və Aya qurban verilən qız bu qurbanın qəbul olunmasında kişidən daha çox əhəmiyyət daşıyırdı. Buna görə də canlı təsəvvür olunan Günəşin və Ayın canı əvəzinə can verilməsi mifoloji şüurda onların dirilməsi kimi başa düşülür. Xüsusilə Ayın dirilməsi üçün Əjdahaya qurban verilən qız can əvəzinə can motivinin funksiyasının həyata keçirilməsindən sonrakı təsəvvürlərdə ilahə kimi canlandırılır. Bu motiv Altay-türk mifologiyasında Aylanı adı ilə işarə olunur. Bu cür ad verməyə başqa motivlərdə rast gəlmirik. Bu da Aylanu motivinin dünyagörüşü səviyyəsində çox qədim olmasını sübut edir. Deməli, Aylanı qədim motiv kimi bir çox dünyagörüşü səviyyələrindən keçmişdir. Aylanunun formalaşmasının ən qədim mərhələsi onun ilahə olması dövrü ilə bağlı ola bilər. Dünya mifologiyalarında canını qurban verən ilahələr haqqında çoxlu məlumatlar vardır. Amma onların heç biri Ayla bağlı ölüb-dirilmə və

qurbanvermə ritualından keçmir. Təkcə Şumer mifində Geştinanna və Enkinin qurbanlıq üçün yaratdığı məbudlar Ayla bağlı mifoloji düşüncəyə uyğun gəlir. Türk mifologiyasında can əvəzinə can motivinin xüsusi şəkil alması həmin qurbanın sonradan Aylanu adlandırılmasını şərtləndirir. Məhz bu kimi səbəblərdən sonra Aylanunun ölən və dirilən ilahə kimi obrazı epik düşüncəyə daxil olur, xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Dəli Domrul boyunun formalaşmasında rol oynayır.

Patriarxat dövründə isə Ayın kişi cinsində təsəvvür olunması ilə Dəli Domrulun yumuşcu oğlan kimi fəaliyyətinə inanc yaranır (Dəli Domrulun matriarxat dövründə Aya bağlılığı. Urfa bölgəsində Sinlə (Ay tanrısı) bağlı tapınaqlar EHULHUL adı ilə tanınır (Demirçi. 2005: 111-123) və Aylanu matriarxatlıqdakı ölüb-dirilən ilahə funksiyasını dəyişərək, Dəli Domrulun xatununa çevrilir. Onun yumuşcu oğlan funksiyasının nə qədər davam etməsi boyda göstərilir. Ölən igidin canının Əzrayıl (alt dünyagörüşdə Aldacı) tərəfindən alınması ilə yeni mifoloji dünyagörüş qəbul olunur. Amma bu hadisə boyun üst qatında baş verir. Boyun alt qatında isə can alan mələyin adı Altay-türk mifologiyasında olduğu kimi, Aldacı adı ilə təqdim olunur. Bizə belə gəlir ki, Dəli Domrulun Əzrayılla savaşının da əsasında onun Aldacı ilə mübarizəsi dayanır. Aldacıya məğlub olan Dəli Domrulun canı əvəzinə can tələb edilir. Mif şüurundan epos şüuruna keçiddə mifologiyada ölüb-dirilən ilahənin – Aylanunun qurban kimi seçilməsi motivindən boyda da istifadə olunur. Amma Aylanu adı boyda xatırlanmır. Burada bir neçə səbəb ola bilər. Ya Aylanu çox müqəddəs hesab edildiyindən Dəli Domrulun xatunu onun adı ilə adlandırılmır, ya da xatunun adı boyun əski variantlarında onun adı ilə adlanmış, yeni variantlarda isə yeni dini şüur onun adının üstündən xətt çəkmiş, sonradan patriarxatlıq zamanında Domrulun təsiri ilə unudulmuşdur. Buna baxmayaraq, qurbanvermə motivi can əvəzinə can motivi ilə birlikdə Dəli Domrulun xatununun öz həyatını ərinə bağışlamasında xüsusi rol oynamışdır. Bu isə İslam düşüncəsinə uyğun gəlmir, ona görə də onların hər ikisinin canı bağışlanılır və 140 il ömür verilir.

“Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu” “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının içərisində ən qədim boylardan biridir. Boyun qədimliyini göstərən bir neçə motiv və süjet xətti vardır. Dəli Domrulun Əzrayılla savaşı, Dəli Domrulun atasından və xatunundan öz canı əvəzinə can istəməsi, Dəli Domrulun ölüm mələyi kimi boyun süjet xəttindən bərpa olunması, xatununun can əvəzinə can verməsi ilə bağlı motivin və xatununun adının bərpa olunması, xatunun ölüb-dirilən ilahə adının izlənilməsi, can əvəzinə can və ölüb-dirilmə motiflərinin bir obrazda təcəssüm olunması, Dəli Domrulun qəbilənin ölüm mələyi kimi funksiyası, qədim türk mifologiyasında ölüm mələyi kimi adı keçən Aldacı ilə həmin ölüm mələyinin – Dəli Domrulun savaşı fonunda Dəli Domrul və Əzrayıl münasibətləri, matriarxat dövründən patriarxat dövrünə keçiddə Dəli Domrul və

can əvəzinə can motivinə yaxın motivlər, Əzrayılın özünü yumuşcu oğlan adlandırmasının ona deyil, Dəli Domrula və Aldacıya aid olması, Dəli Domrulun ölüm mələyi funksiyası və s. məsələlər bu boyun alt qatında özünəməxsus şəkildə yer alır.

Boyda Dəli Domrulun Əzrayılla görüşünü iki hissəyə ayırmaq olar: Dəli Domrulun Əzrayılla savaşı və Dəli Domrulun can əvəzinə can axtarması. Birinci hissədə Dəli Domrul öz keçmiş statusuna – ölüm mələyi olmasına güvənir. Zənnimcə, boydakı “yumuşcu oğlan” sözü təkcə Aldacıya şamil olunmamalıdır. Katib Dəli Domrulun ölüm mələyi olmasını islam düşüncəsinə zidd qəbul etdiyindən bu funksiyanı Əzrayıla aid etmişdir. Amma Əzrayıl türk mifoloji düşüncəsinin Qurana zidd bu adını dini məntiqə görə daşıya bilməz. Mif məntiqinə görə Aldacı ilə vuruşan Dəli Domrul da yumuşcu oğlandır. Bu cəhətdən Seyfəddin Rzasoyun Dəli Domrulu “yumuşcu” funksiyasının paradiqması” hesab etməsi özünü doğruldur (Rzasoy. 2004: 7). Bu hissədə Dəli Domrul Əzrayılla iki dəfə üz-üzə gəlir. Başa düşür ki, can alan, can verən Allahdır. Məhz bundan sonra Allahı tanıyır. Əzrayıla nida gəlir ki, Haqqın birliyini tanıdığına görə can əvəzinə can bulsun, onun canı azad olsun (Kitabi-Dədə Qorqud. 1978: 90). Halbuki ölüm mütləqdir və heç kəsin can əvəzinə can axtarmaq ixtiyarı yoxdur. Can əvəzinə can axtarmaq qədim düşüncə olduğundan bu, türk mifologiyasında tanrılara verilən ixtiyardır.

Yumuşcu sözü itaətkar deməkdir. Əzrayıl da itaətkar xidmətçi kimi Allahın əmrini yerinə yetirir. Boyun bu hissəsinə qədər Dəli Domrulun yumuşcu və ya ölüm mələyi olması barədə heç nə deyilmir. Bu funksiyanı oxşar mətnlərdəki situasiyalara uyğun olaraq bərpa edə bilərik. Dəli Domrulun dilindən söylənən “Mərə, Əzrail dediyin nə kişidir kim, adamın canını alır? Ya qadir Allah, birliyin, varlığın həqqiçün Əzraili mənim gözümə göstərgil! Savaşım, çəkişim, dirəşim, yaxşı igidin canını qurtarayım” cümləsi onun hələ də ölüm mələyi olmasına iddialı olduğunu göstərir.

Şumer mifologiyasında İnannanı yeraltı dünyanın tanrısı Enki xilas edir. O, gildən iki eybəcər məxluq düzəldir, onları yeraltı dünyaya göndərir, onlar orada İnannanı dirildirlər (Şıxıyeva. 2011: 249). Annunaklar onun dirildilməsinə etiraz edirlər, İnannanın qohumlarından can əvəzinə can istəyirlər. İnanna ölümün baxışını Dumuziyə (əjdaha-quş ipostazında əjdaha güclü onqondur. Dumuzinin anası “ama-uşumqal”, yəni anası əjdaha olduğu üçün Şumerdə matriarxatlıq dövründə Dumuzinin atasının adı çəkilmir, patriarxatlıq dövründə isə Dəli Domrulun onqon anasının adı xatırlanmır. Akademik Tofiq Hacıyev onun da anasının əjdaha olduğunu qəbul edir) yönəldir, Dumuzi ölür, onu şeytanlara verirlər (Şıxıyeva. 2011: 250). Bitki tanrısı Geştinanna qardaşı Dumuzinin əvəzinə ölməyə razı olur (Şıxıyeva. 2011: 250).

Yunan mifologiyasında da Dəli Domrulun adı ilə bağlı olan can əvəzinə can motivinin izlərini görmək olar. Əcəl vaxtı çatdığına Admet ölməlidir. Amma Admet öz canı əvəzinə can tapa bilsə, Əcəl onun canını almayacaq və Dəli Domrul boyunda olduğu kimi, onun ata-anası da oğullarının əvəzinə ölmək istəməzlər, zövcəsi Alkesta öz canını onun əvəzinə verməyi qəbul edir. Yeraltı dünyanın tanrısı Hadesin zövcəsi Persefona bu bağlılıq qarşısında yumşalır, Alkestanı ərinə qaytarır (Muharrem. 2004/1. X. Sayı: XXXVII, 237).

“Ər-Töştük” dastanında da Jesmen Bay onu öldürmək istəyən Kafir oğlu Yel Moğusa (Zel Moğus) öz canı əvəzinə oğlu Ər-Töştükün canını təklif edir. İkinci gəlin (dastanda Ər-Töştükün iki xatununun – Kül ayim və Biyti-künqün adı çəkilir) Ər-Töştükün canı əvəzinə Yel Moğusa öz canını vermək istəyir. Yel Moğus onların ikisinin də canını azad edir. Altaylıların Ay Manqus mifində o, kasıblığın daşını atmaq üçün macəralara əl atır. O, Altun Erkəklə savaşağa başlayır, lakin gücü ona çatmayanda, Altun Erkək onu öldürmək istəyəndə Çek Pergen öz canını təklif edir və ölür. Daha sonra bu çarpışmalarda iki çalğıcı Ay Manqusun yerinə öz canlarını təklif edirlər, onların oxuduğu nəğmələrin təsiri ilə Altun Erkəyin özü və atı daşa dönür, onlar da xilas olurlar. Burada da Ər-Töştüklə Dəli Domrul arasında müqayisələr aparmaq mümkündür. Ər-Töştük yenilməz bir bahadır. Dəli Domruldən fərqli olaraq, ölüm mələyi deyil, atasının canı əvəzinə qurban kimi seçilmişdir. Həm Dəli Domrulun xatunu, həm də Ər-Töştükün xatunu onun əvəzinə ölməyi qəbul edirlər. “Ər-Töştük” dastanında Yel Moğus şər qüvvədir, buna baxmayaraq, gənclərin bir-birinə sevgisi qarşısında yumşalır və Ər-Töştükün canını azad edir. Amma “Dəli Domrul boyu”ndakı oxşar süjetdə Yel Moğusa oxşar ad silinmiş və şər qüvvənin adı xeyirxah Allah-təala ilə əvəz olunmuşdur.

Türk mifologiyasında Aylanu motivinin 3 inkişaf dövrü keçdiyini görmək olar. Aylanu adının qədim türk xalqlarının epik düşüncəsinin məhsulu və adı, yoxsa “Kitabi – Dədə Qorqud”dakı Dəli Domrulun xatununun adı olaraq qəbul etmək lazımdır? Bu məsələnin cavabını izah etmək ölüb-dirilmə motivinin mifdə, yoxsa dini şüurda ilkin olmasını öyrənmək qədər çətindir. Bu məsələnin cavabı çoxlu şərh tələb edir.

Əgər etnik düşüncəni birinci qəbul etsək, Aylanunu ölüb-dirilmə ilahəsinin və can əvəzinə can motivinin adı olaraq qəbul etməliyik. Hərəkətin məzmunu adın məzmununa uyğun gəldiyi kimi, düşüncənin də yaratdığı dünyagörüşü onun modelinə uyğun olmalıdır. Deməli, model düşüncənin ifadə olduğu formadır, düşüncə isə onu konkret adla ifadə edir. Motiv də düşüncənin yaratdığı modeldir, onun adlandırılması isə şüurun vəzifəsidir. Qurbanvermə motivini də şüur yaradır. Onun tətbiq olduğu yeri – ritualı da insan şüuru həyata keçirir. Qurban verilən insandırırsa, bu hərəkət toplumun qarşısında icra olunmalıdır ki, onun mahiyyəti başa düşülsün. Yəni qurbanvermənin bir neçə məzmunu ola bilər. Onlardan biri

də can əvəzinə tələb olunan canın qurban verilməsidir. Bunu həm fiziki halda başa düşmək olar, həm də psixoloji toplum düşüncəsinin qəbul etdiyi forma kimi anlamaq olar. Çox zaman ikincisi (forma) birinci halı stimullaşdırır. Bu işə insanın insana bağlılıq vəziyyətindən asılıdır. Bu bağlılığı Dəli Domrulun xatununda da görürük. Dəli Domrulun xatunu ölümü affekt halında qəbul edir. O, ərinə bağlı olmasaydı, affekt halında olmayacaqdı. Ümumiyyətlə, bütün qurban verilənlər affekt halını almasalar, bu akta inancları olmasa, ritual baş verə bilməz. Eyni zamanda qurbanvermə Dəli Domrulun xatununun (Aylanının) funksiyasıdır. Deməli, onun bu hərəkəti təkə affekt nəticəsində deyil, həm də gözlənilən funksiyadır. Qurbanvermə, qəbilə adamının kosmik şüurunda can əvəzinə canın və ya canların yeni həyata dönməsinin təmin edilməsi deməkdir. Qəbilə şüurunda can insanın fiziki materiyasından kənarında düşünülüyünə görə toplumun günahlarının bağışlanması və yaşamasının təmin olunması üçün qurbanvermə ritualı vacib proses sayılmışdır. Boyda isə tək bir adamın günahı, Allahı tanımaması ucbatından bu ritualın həyata keçirilməsinə zəmin yaradılmalıdır. Can bədənə ayrı düşünülməyəydi, qurbanvermə bir şəxsə aid olacaqdı. Burada isə can bədənə kənarında düşünülüyünə görə bütün qəbilənin günahının bağışlanması üçün qurbanvermə də ümumi xarakter daşıyır.

Boyda da günaha görə qəbilə və Oğuz kosmoqoniyası arasındakı ziddiyyəti (dəyişmiş totem dünyagörüşü ilə bağlı olan ziddiyyət. Əjdaha-quş ipostazında Dəli Domrulun yaradıcısı tulu quş və əjdahadır. Qurd toteminə keçiddə əjdaha inanlı Dəli Domrul qurban verilməlidir) aradan qaldırmaq üçün qurban tələb olunur. Ya günahkar, ya da onun ən yaxını qurban verilməlidir. Ümumiyyətlə, qurbanvermə qəbilə şüurunun affekt halı kimi diqqəti cəlb edir.

Qurban verilənin qəbul olunmasında qan həlledici rol oynayır. Qurbanın qəbul olunması üçün onun qanı axmalıdır. Axan qan isə qədim insanlarda ölüb-dirilmə düşüncəsinə yaradır, yəni qurban verilən şəxs kosmik məkanda dirilib yaşayır. Bu deyilənlərə uyğun olaraq, Dəli Domrulu mifoloji qəhrəman və ya yumuşcu oğlan kimi qəbul etsək, onda yumuşcunun xatununun can əvəzinə can motivini səciyyələndirən adının da ilahə Aylanu olduğunu görməliyik. Dəli Domrul adının da keçdiyi tarixi-mifoloji mərhələni izlədikcə ona və xatununa fikrimizi daha dəqiq ifadə edə biləcəyik.

Zənnimizcə, mifoloji düşüncənin məhsulu olaraq, Aylanu Dəli Domrulun funksiyasına əks olan ölüb-dirilmə ilahəsinin və can əvəzinə can vermə motivinin adı kimi ilkin qəbul olunmalıdır. Epik təfəkkürün məhsulu kimi isə oxşar mənbələrə əsasən Dəli Domrulun xatununun adının da ilahə Aylanu olduğunu fərz edə bilərik. Aylanu adının Ay ilə bağlılığı, Ayın can əvəzinə can verilməklə xilas edilməsi (əjdaha tərəfindən udulmaması üçün Aya at qurban kəsilməsi ritualı keçirilir) qədim mifoloji şüurun məhsuludur. Öləng adının da Aylanu ilə əlaqəsi olduğunu düşünmək olar. Öləng təbiət kultu ilə bağlı olan su və yaşıllıq ilahəsi

kimi Göy Tanrının xatunudur, həm də qadın kultudur. Qədim toylarda oğlan və qızlar arasında gəlinin vəsfi ilə bağlı oxunan nəğmələr də Öləng nəğmələri adlanır (İzahlı saz-söz lüğəti, 2015: 81). Xızırın unutturduğu Öləng həm də bitki (üzərrik) adıdır, ailə qoruyucusudur, ölüb-dirilmə ilə bağlıdır, həkimlərin hamisidir. Buradan Aylanunun da Öləng kimi ilahə olmasını fərz edə bilərik.

Mifoloji düşüncədə Ayın əjdaha tərəfindən udulmaması üçün ona da qurban vermək lazımdır. Sonrakı mifoloji təfəkkürdə əjdaha şər qüvvə hesab olunduğu üçün bəzi türk xalqlarında ona dovşan və ya at kəsib qanını göyə atırdılar. “Məlikməmməd” nağlında da əjdahaya qurban verilən qızı xilas etmək üçün Məlikməmməd özünü irəli verir. Burada əjdahanın qurbanı qızıdır. Qurban verilən qız əjdahanın qəddarlığını nəzərə almadan öz təfəkküründə formalaşan toteminin obrazına vurulur, ona qarşı simpatiya yaranır, qeyri-şüuri olaraq məhəbbətin gücü ilə özünü qurban verir.

Mifoloji təfəkkürdə də Aylanu Ayı Əjdahanın ağzından xilas etmək üçün can əvəzinə can motivini özü icra edir. Aylanu və Aydahar (əjdaha – qazax mifologiyasında) sözlərində Ay hissəciyi Ay tanrıya, onların arasındakı birtərəfli mübarizəyə işarədir (əjdahanın əjdahaya qarşı mübarizəsi motivi də “Məlikməmməd” (Bükə Məmməd) nağlının gizli qatındadır, hələ araşdırılmamışdır, “Məlikməmməd” nağlının gizli qatındakı əjdaha-Məlikməmməd mübarizəsinə bağlı olan qədim mifoloji düşüncədə də canlı təsəvvür olunan Ayın dirilməsi üçün can əvəzinə Aylanunun canı əjdahaya qurban verilir – eposda Dəli Domrula). Ay Ata Altay tenqriçilik inancında Ay tanrısıdır (Karakurt. 2012: 125). Aylanu xeyirxah əjdahanın qıza reinkarnasiyasıdır. Ayla halə deməkdir, Aylanu – dolu ay mənasındadır. Aydan adında da dolu ay mənası vardır. Aylanu da Aydan adının y/d əvəzlənməsi yolu ilə düzələn ad təsiri bağışlayır. Yəni Ay üzlü qız. Burada Ay sözü özəllik deyil, üz, sifət mənasındadır, gözəlliyi simvolizə edir, onun yaratmaq, işıq mənası da vardır, yaradıcı tanrıların adının qarşısına əlavə edilir, məsələn, Ürünq Ay Toyon, Ay Ata, Ayıhı, Ay xan (Ayığ xan). Aylanu isə canını kişi cinsində təsəvvür olunan sevdiyi Aya qurban verməyə hazır olan varlıqdır, “Div Ay nənəni tutub” deyimində də əjdahanın Ay Ananı udması düşüncəsi yaşayır (Bəydili. 2003: 76). Qurumsaq sözündə də “qurum” qurbanlıq mənasında, qurumsaq qurban törəni mənasındadır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da oğuzların özlərinə qırım seçməsi də qurban mənasına yaxın gəlir. Kur sözü də qurbana işarədir (kurqan), atın quyruğunun kəsilməsi, ölənin igrinin məzarına atın qurban kəsilib qoyulması da bu mənə ilə bağlıdır (Bəydili, C., 2003: 354). Can əvəzinə can vermə motivi qurbanvermə motivi ilə də bağlıdır. Qurumsaq sözündə də qur sözü canlı qurban mənasında Aylanunun ölüm mələyinə qurban verilməsi kimi anlaşıla bilər. Ölüm mələyinə verilən qurban canlı adam və ya ilahə olduğundan Aylanunun da canlı olduğunu, qurban verilən

qız olduğunu düşünürük. Aylanu adının apelyativində can əvəzinə can, həm də qurban verilən qız mənaları gizlənilir.

Aylanu düşüncəsi matriarxatlıq dövrünün məhsuludur. Belə düşünmək olar ki, Aylanu şəxsləndirilmiş obrazdır. Tarixi dilçilik baxımından da Aylanu adının qrammatik izahı maraqlı doğurur. A.Vamperi arslan sözünü “arıs (güclü)+lan (vəhşi heyvan) kimi izah edir. A.Tietze və türkiyəli Sevan Nişanyan da bu sözü ars (boz, qəhvəyi)+lan (vəhşi heyvan) kimi izah etmişlər. Yılan/ılan sözündə də -lan hissəciyi heyvan və ya quş (ılan-quş) mənasındadır. Onun Çin dilində Lung/Loon/yılan kimi işləndiyini, xalq dilində isə yılan, ilan şəklinə düşdüyü haqda məlumat verilir (Eyvazov. 2019: 152). Mulan sözündə də -lan heyvan mənasında əjdahaya işarədir (loon). “Mulan nəğməsi”ndə Mulana sadıq olan Muşunun hərəkətlərində can əvəzinə can motivinin izləri vardır. Belə ki, Mulan nə qədər Muşunu özündən ayırsa da, lakin onun çətin vaxtlarında Muşu yenidən peyda olur, ona məsləhətlər verir. Mulan adının kökündə -lan hissəciyi də əjdaha mənasındadır və əjdaha mənşəli Mulan deməkdir.

Bir sözlə, Aylanu can əvəzinə can motivinin adı olmaqla bərabər, həm də ölüb-dirilmə motivi ilə də bağlıdır. Ölüb-dirilmə tanrılara, ilahələrə xas xüsusiyyətdir. Tanrılara qızlar qurban verilir. Aylanu da tanrıya (burada Ay tanrıya) qurban verilir.

Nağıllarımızda ilana (ılan-qadına) evlənən kişilər çox zaman həyat yoldaşlarının ilan mənşəli olduğunu bilmirlər. Müdrik insanlar onlara bu barədə söylədikdən sonra arvadlarını öldürmək barədə düşünürlər. “İlan və qız” nağılında da er evləndiyi qadının ilan mənşəli olduğunu biləndən sonra dərvişin məsləhəti ilə onu təndirdə yandırır (Azərbaycan nağılları. 2005: 233). Süjetin əsasında yenə də ilan (əjdaha) motivi dayanır. Əjdahanın sadıqlığını göstərən əjdaha motivində isə onun öz nəslinə münasibəti xeyirxahlıqla, pozitiv enerji ilə ölçülür. Belə düşünmək olar ki, Aylanu sözündəki Ay (Ay tanrısı)+lan (əjdaha totemi) əjdaha-quş modelində təsəvvür olunan qədim Türk ilahəsi, can əvəzinə can motivinin antropomorflaşmış ölüb-dirilən məbududur.

“İlan və qız” nağılı özünü qurban verən ilanın, əjdahanın (Aylanunun) dəyişilmiş variantıdır. Bu nağılda ilana, əjdahaya olan nifrətin səbəbindən özünü qurban vermə itmiş, ilana erə getmə motivi ilə əvəz edilmişdir. Belə ki, nağılda Məhəmməd kol-kos kəsdiyi yerdə bir ilanla qarşılaşır. İlan ondan qızlarından birini istəyir. Nağılda ilan və ilan-qadından doğulan 3 qız təsvir olunur. Dərvişin yandırdığı ilanı tapmaq üçün kiçik bacı sevgisi yolunda özünü qurban verir. İlan haqqındakı təsəvvürlərdə onun 1200 il yaşadığından sonra qıza çevrilməsi inamı vardır. Gəncədən toplanmış “Qız və ilan” nağılında da ilan 1200 il yaşadığından sonra qıza çevrilir. Belə düşünmək olar ki, Dəli Domrulun xatunu da həmin qaydada qıza çevrilmiş ilan-əjdahadır. Aylanu da əjdahaya qurban verilən ilahədir.

Dəli Domrul adında da quş-əjdaha məzmununun olması Aylanu ilə Domrul arasındakı yaxınlığı göstərir. Domrulla Dumuzi arasında da genetik bağlılıq vardır. Belə ki, bacısı Geştinanna da Dumuzinin yenidən həyata qayıtmasında rol oynayır. Aylanu da əjdaha tərəfindən udulan Ayın (Ay tanrısının) dirilməsi üçün özünü qurban verir. Beləliklə, mif və dastanlarda Aylanu və ona bağlı olan obrazların qurban verilməsinin çox qədim astral görüşlərin təsiri ilə yarandığını söyləmək olar. Mifoloji dünyagörüşlərdə də əcdadlarımızın kosmoqoniya ilə bağlı təsəvvürləri öz əksini bu şəkildə tapmış olur.

Göstərilən şifahi və yazılı mətnlərdə ölümə dirəniş vardır. Qədim insanların şüurunda ölüm anlayışı sonradan yarandığından onlar bu düşüncənin bağlı olduğu tanrı, Aldacı, Əzrayıl kimi məbudları çox çətinliklə dərk etmişlər. Bunun bariz nümunəsini Dəli Domrulun şəxsində görürük. O, qəbilə şüurunun yaratdığı, sonradan ölümə bağlanan məbudu olmuşdur, onun qəbilənin dini kahini kimi ilkin dövrlərdə rol oynadığı aydın görünür. Biz bunun belə olduğunu qədim dil faktlarında da görürük. Dəli Domrul boyunun da qədimliyində prototürk dilinin oynadığı rol, qədim dil vahidlərinin, arxaik dil materialının boyun strukturunda həlledici rol aydın görünür.

Dilin ilahi mənşəli olduğunu Süleyman peyğəmbərin quşların dilini, Həzrət İbrahimin oğlu İshaq peyğəmbərin ağacların dilini bilmələri də təsdiq edir. Dilin ilahi mənşəli olduğunu dillərin Allah tərəfindən qəbilələrə, tayfalara ünsiyyət vasitəsi kimi göndərilməsi haqqındakı rəvayətlər də sübut edir.

Ağacın, quşun dilini bilmək ilahi keyfiyyətdir və peyğəmbərlərə xasdır. Həyata gəlmə, doğulma, dilin verilməsi, səsin ruhla birgə ana bətninə daxil olması, həyatın sonu – səsin və ruhun, o cümlədən dilin də ilahi dərgaha qaytarılması özü bir dövretmə prosesidir.

Tanrının, peyğəmbərlərin yer üzünə göndərilməsi də Yer dövr etməsini nizamlamağa xidmət edir. Çünki dini təsəvvürlərdə günahların artması Qiyamətin yaxınlaşmasına səbəb olur. Musanın əjdahanı öldürməsi ilahi bir tapşırıqdır. Çünki əjdahanın totem olmasına inanmayan insan ona artıq şər qüvvə kimi baxır. Dini tənqidi yenilənməsi nəticəsində Əzrayıl – Şeytan inancları bir mələyin iki üzünü kimi fərqlənməyə başlayır. Yəhudi rəvayətlərində və çoxallahlılıq dövründə müsbət mənfiyə çevrilməsi ilə bağlı olaraq Estanın səs dəyişməsi yolu ilə mələk adının məzmununu da dəyişir. Estan – Satan, Əzazil (yəhudi dilində Allahın Əzizi) – Əzrayıl sözləri buna misaldır. Hətta Nəsimi yaradıcılığında da Əzazil adı Şeytanın qədim adı kimi (Azazel) işlənir. Yəqin ki, qədim türk dilində də Domrul adı şər mələk məzmununu ifadə etmiş (Qara Humayı yadımıza salaq), sonra Əzrayılın (ölüm mələyinin) funksiyasını daşıyan yumuşcu oğlan olmuş, ölüm isə Domrul adının ekvivalentinə çevrilmişdir (ölüm, öləng sözlərində də həyata yeni münasibət, post ölüm düşüncəsi yaşayır). Dəli Domrul da İbrahim peyğəmbər, Musa peyğəmbər və digərləri kimi ölümə müqavimət göstərərək tarixi-mifoloji

obraz kimi həyatın şirin olduğunu qəbul edir. Baxmayaraq ki, o, ölümsüz mələk idi, amma ölümün canlı olduğunu dərk etmir. Bununla da qədim dastançı bir ölüm mələyi kimi Dəli Domrulun ölümsüzlüyünə işarə edir. Yunan mifologiyasında Tantal ölümsüzlük nektarı içir və çox yaşayır. Bilqamısdan fərqli olaraq, Domrul isə bu dünyaya əbədi olaraq gəlib, ona görə də etdiyi günaha görə cəzalandırılmaq əvəzinə, simvolik 140 il ömür (ölümsüzlük) verilir.

Musa peyğəmbərin canının Allah tərəfindən alınması motivinə uyğun olaraq Dəli Domrulun da canının bu boyun ən qədim variantında arxaik mifoloji türk tanrısı tərəfindən alınmasının arzu edilməsi diqqət çəkəndir. Epos təfəkkürünə uyğun olaraq ölüm mələyinin canının islamdakı Əzrayıl tərəfindən alınması Dəli Domrulun mifoloji şüuruna görə yolverilməzdir. Epos düşüncəsindən fərqli olaraq, qədim rəvayətlərdə olduğu kimi, türk mifoloji düşüncəsində də ölüm mələyinin adı çəkilmir, Aldacı ad deyil, onun xarakterinə işarə edir, buna görə də ölüm mələyinə konkret ad verilmir və o, daha çox Qara İlan adı ilə xatırlanır. Bu, qədim türklərin ölümsüzlük haqqındakı mifik təsəvvürlərindən irəli gəlir. Sonradan bu təsəvvür ölümün haqq olması düşüncəsinə transformasiya olunur.

“Bilqamıs” dastanındakı “əcəl suları” anlayışı (sonradan yunan mifologiyasına keçmişdir, Xaronun əcəl sularında qayıqla ölü ruhunu aparması), türk mifologiyasında “əcəl suyu” ölümlə bağlı olan “Şahmaranın ayaq suyu” ilə əvəz olunur (mətn məndədir). Nağılda Şahmaran öz ayaq suyunun ona düşməni olan rəmmallara verilməsini Camısəfdən xahiş edir. Qədim totemlər də ölümsüz düşünülmüşdür, amma onların qəhrəmanlar tərəfindən öldürülməsi bu ölümsüzlüyə qarşı çıxmadır. Bəs Məlikməmməd? O, əgər əjdahadırsa, niyə ölümsüzlüyə xidmət edir? Çünki o, dövr edən üçləmə prosesindən keçərək mifoloji ölüb-dirilmə tanrısının həm də antropomorflaşmış şəkli. Yəni o, totem əjdahadan mifoloji tanrıya çevrilir, sonra isə yenidən qəhrəmana transformasiya olunur (*Ölüm canlı obraz kimi həm də ölüm prosesinin icraçısı olan ilana çevrilir bilər. Məlikməmməd də mifoloji şüurda əjdaha mənşəli olduğuna görə bu prosesdən keçir, ölüb-dirilmə tanrısının antropomorfunu çevrilir*). Bu, qədim türk mifoloji şüurunda Ayın və Əjdahanın “ölməsi və dirilməsi” ilə bağlıdır). Türk mifologiyasında olduğu kimi, islam düşüncəsində və Quranda ölümü icra edəninin adı ümumi şəkildə “mələkül-mövt” adı ilə verilmiş, sonradan Əzrayıl adı ilə təsbit olunmuşdur (Quran. Əraf surəsi, 7, 37-ci ayələr, Səcdə surəsi, 32/11, Ənam surəsi, 6/61). Bu cəhəti qeyd edən S.Şıxıyeva Dəli Domrul boyunun X əsrdən sonra yenidən işləndiyini, yenidən qələmə alındığını yazır (Şıxıyeva. 2011: 247). Dəli Domrulun mifoloji çağın qədim türk tanrısı panteonunda və türk mifologiyasında adsız ölüm mələyi olması da, həqiqi ölüm qarşısında heyrətə gəlməsi də onun öz qəbiləsinin (boyunun) ölüm mələyi olmasına bağlıdır (Qiyamət günündə 4 mələyin ölməsi barədə Quranda qeyd edilir. Türk Qiyaməti günündə də ölüm mələyinin ölümünün labüd olduğunu və yeni tarixi dövəndə diriləcəyini

düşünürük. Bu səbəbdən Məlikməmmədi də ölüb-dirilən mələyin antropomorfu kimi qəbul etmək olar). Dəli Domrulun ölüm mələyi olmasını özünün quru çayın üzərində inşa etdiyi körpüsündən (o dünya bu dünyanın əksi olduğu üçün bizim dünyanın axar çay üzərində salınan körpüsü mifoloji şüurda o dünyanın quru (susuz) çayı üzərində tikilən körpü ilə əvəz olunur) keçənlərdən 33 aqça alması (33 ədədi – o dünyanın simvoludur) da təsdiq edir. Əgər bu belədirsə, deməli, Dəli Domrul ölümləri o dünyaya müşayiət etməli, yumuşcu oğlan vəzifəsini icra etməlidir.

Türk mifologiyasında Əzrayılın funksiyasının Aldacı tərəfindən yerinə yetirildiyini görürük. Epos düşüncəsində Dəli Domrulun qarşılaşdığı ölüm mələyi də Aldacıdır. Yenə epos düşüncəsinə uyğun olaraq, ola bilər ki, *Domrulun xatununun da adı ilahə Aylanunun adına uyğundur*. V.Y. Butanayev yazır ki, Sayan-Altay türkləri yeni doğulan körpələrə ölməsin deyərək Aylan adı qoyurdular (library.tersu.uz). Qırğızlarda isə ona Aylan xan adı vermişlər. Qədim altaylılar zamanın hərəkətini Aylanu adı ilə ifadə etmişlər. Aylanu dövr etmə, çevrilmə deməkdir (Алтай – Опыс sözlük, 2018). “Ağ Mergen” qazax dastanında ailədə 11 adam, o cümlədən gənc Aylan, onun beş yaşlı qardaşı və anası yaşayır. İndi də qazaxlar doğulan körpəyə Aylana adı verirlər.

Qədim türklər Ayın çıxıb-batmasını ölüb-dirilmə kimi başa düşmüşlər. Can əvəzinə can motivi də Aylanu adlanır. Dəli Domrul boyuna uyğun gələn bütün miflərdə seçilən qurbanın adı verilir. “Ər-Töştük” dastanında Jesmen Bay onu öldürmək istəyən Kafir oğlu Yel Moğuşa öz canı əvəzinə oğlu Ər-Töştükün canını təklif edir.

Dəli Domrulun arxaik adı Altay və türk dillərində Tunqruldur. Dəli Domrul adında *m* səsinin *n* kimi bəzi bölgələrdə tələffüzü deməyə imkan verir ki, Dumrul adı Dunrul/Tunqrul kimi tələffüz edilə bilər. Bu adın Toğrul quşu ilə də bağlılığı vardır. Bu adın antropomorflaşma xüsusiyyəti vardır. Hammerə istinad edən Bahəddin Ögəl yazır ki, Osmanlı dövlətinin ilk bəylərindən Ər Toğrul qazi, rəvayətə görə, yuxusunda uçan bir göyərçin görür və oyanan kimi yuxusunu yozdurur. Yuxunu yozanlar ona hökmdar olacağını söyləyirlər. Elə Ər Toğrulun adı da bu doğan növünün adı idi (Bahəddin Ögəl, 2006: 587 – 588). Cəlal Bəydili yazır ki, ilk səlcuq bəylərindən Toğrul, Çağn, Beykunun adları yırtıcı heyvan və quş adları daşıyırdı (Bəydili, C., 2003: 23). Qədim türk qəhrəmanlarının, hətta tanrı səviyyəsindən enmiş igidlərin də quş adı daşması məlumdur. Yenə C. Bəydili yazır ki, müsəlmanlığı qəbul etmiş Oğuzlarda iki ad olurdu. Biri yeni müsəlman adı idi, digəri isə boy və soy mənsubluğunu göstərirdi (Bəydili, 2003: 23). O, Aldacı sözünü kumandirlərdə ölüm mələyinə verilən ad kimi qeyd edir (Bəydili, 2003: 41). Onu quş kimi təsəvvür etsək, nağıllarımızdakı (“Tələtin nağılı” və s.) ruh daşıyan quşlarla onun eyni funksiyaya malik olduğunu düşünə bilərik. Ölüm qədim zamanlarda həyatın bir sonu olaraq başa düşülməmişdir.

Buna görə də ölüm pis ruhların təsiri ilə qavranılır, əski türklərdə ibtidai dinlərin təsiri ilə “ölüm mələyi”nə inanc yaranır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da da ölüm mələyi kişi cinsində yumuşcu oğlan adı ilə xatırlanır.

Türk xalqlarının dilləri bir-birinin leksik yaradıcılığının zənginləşməsinə də rol oynamışlar. Düşünürəm ki, yumuşcu sözü də türk xalqlarının ümumişlək leksikasına aid olmuşdur. Aldacı haqqında Dəniz Qaraqurt yazır ki, o, türk və Altay mifologiyasında ölüm mələyidir, Erlikin insanların canını alması üçün göndərdiyi və ən çox inandığı şər bir ruhdur. Ona səfərdə yoldaşlıq edən ruhun (ti) hərəkətsiz hissəsi sur adlanır (Karakurt. 2012: 68).

Dəli Domrulla xatununun ilişgilərinə matriarxat cəmiyyətin prizmasından da baxmağa çalışsaq. Bu zamanda xatunun praobrazının kim olduğu, onun öz həyatı prinsipləri, Domrulla, ya da onun praobrazı ilə münasibətləri hansı səviyyədə olmuşdur? Xatunun praobrazı boydan gördüyümüz can əvəzinə can motivini funksiyalaşdırır, yoxsa bu motiv daha çox Domrulla, onun keçmişinə aid olan problemdir? Hər halda, bu məsələ ilə bağlı tarix və epos heç bir məlumat vermir.

Əgər xatunu və Dəli Domrulu mifoloji şüurun yaratdığı obrazlar hesab etsək, matriarxat cəmiyyətdə hər ikisinin özlərinə məxsus qadın və kişi mövqeləri və hüquqları olmalıdır. Domrul tanrı səviyyəsindən endiyi üçün onun hüququnu cəmiyyət qəbul edə bilmir. Onun kişi hüququ qorunmur. Dastanda xatun ərinə sadıq həyat yoldaşdır. Amma onun eposdan əvvəl yaşadığı matriarxat cəmiyyətdə qadın hüququ aparıcı rol oynayır. Eposda xatuna məxsus olan can əvəzinə can motivi işlənsə də, matriarxat cəmiyyətdə az başa düşülür, fərdin canı totem canına bağlı olduğu üçün hamı öz canını qoruyur, ya da matriarxatlığın sonunda, ölümün dərk olunduğu vaxtda şərti olaraq Dumuzi kimi Dəli Domrulun da qədim ölüm mələyinin iradəsinə görə ölməyə məhkum edilən xatununun canı əvəzinə öz canını qurban verməsini düşünə bilərik. Bu cəmiyyətin qaydaları qadına kişi üzərində hökmran olmağı öyrədir. Epos düşüncəsi ilə baxsaq, Dəli Domrulun atası da bu cəmiyyətin üzvləridir. Amma matriarxat cəmiyyətdə can ümumi şəkildə hamının hesab olunur. Onlar Dəli Domrulla niyə canlarını vermirlər?

Dəli Domrul özü can alan mələk olub mifoloji qəhrəman səviyyəsinə enəndən sonra onun can almaq funksiyası insana məxsus olan can əvəzinə can istəmə (öz canını girov qoymaq) ilə əvəz olunmuşdur. Onun mələk səviyyəsində olduğu zamanın xatunu isə can əvəzinə can motivinin daşıyıcısına çevrilmişdir. O da ilahi mənşəlidir. Əgər atası Domrulla canlarını versəydilər, o, mələk kimi qala bilərdi. Lakin bu baş verməyəndə mifoloji düşüncədə Domrulla olan inam itir, inisiyasiya prosesi də baş vermir və Domrul ölüb-dirilə bilmir, funksiyasını itirib qəhrəmana dönür. Aldacı (Əzrayıl) ilə toqquşması isə “səlahiyyətini” itirmiş mələyin ümitsiz dəli statusuna yiyələnməsi və məğlub olması deməkdir.

Dəli Domrul Duxanın (öküzün) can bəxş etdiyi, yaratdığıdır. Ona görə də Domrul öz yaradıcısından ona təkrar can (ruh) verməsini istəyir. Duxa niyə can

vermək istəmir? Çünki onun təmsilçisi olan ata boyda patriarxat cəmiyyətin üzvü kimi yaşayır. Əgər matriarxatlıq dövrü olsaydı, canvermə baş verə bilərdi. Amma patriarxatlıq dövründə inanc olaraq can xüsusiləşir, şəxsin özünə aid olur, buna baxmayaraq, bədənən kənarında düşünülür. Matriarxat dövründə isə can ümumdür. Deməli, totem canının hamıya məxsus olması mifoloji düşüncədə can əvəzinə can istəməni asanlaşdırır, patriarxatlıq dövründə isə canın kənarında düşünülməsi can əvəzinə can verməni mümkünsüz edir, onu ancaq öldürüb canına yiyələnmək olar. Məlikməmməd də divi öldürür, nağılda onun canına yiyələnmək hiss olunmasa da, aşağı dünyaya ölü kimi daxil olduğundan divi öldürdükdən sonra onun canını mənimsəyib dirilir. Bu isə onun aşağı dünyadan bu dünyaya qayıtmasında rol oynayır, div isə öz canının qoruyucusuna çevrilə bilmir. Eyni proses Təpəgöz boyunda da baş verir.

Əcdad – mələk – qəhrəman səviyyələrindən keçən Dəli Domrul can əvəzinə can motivinin köməyi sonucunda əcdad – insan, mələk – insan düsturları ilə qarşı-qarşıya qalır. Onun mələk ilə əlaqəsi zoonimik düşüncədə mümkündür, amma tarixi düşüncədə bu bağlılıq pozulmuşdur. Bu da onun öz ata-anasından can almasını mümkünsüzləşdirir. Burada “ölümlə barışmamaq” düşüncəsi də vardır. “Ölümlə barışmamaq” düşüncəsi mifoloji şüurda ölümdən qaçma motivini formalaşdırır. Ona görə də bütün mifoloji qəhrəmanlar mifoloji şüurda öz həyatlarını qorumaq üçün can əvəzinə öz canını girov qoymağa məcburdurlar. Amma tarixi şüurda Dəli Domrulun öz canını girov qoymaq məsələsi yoxdur, çünki boyda Domrulun (Təpəgözün də) birbaşa ölməsi tələb olunur.

Başqasının əvəzinə ölmə motivi monqol qəhrəmanı Ödegeyin yerinə ölən Tuluy (tulu quş) və Humayun üçün ölən Babur örnəklərində də qarşımıza çıxır (Bəydili. 2003: 236). Tulu quş da can əvəzinə can motivində iştirak edir. Mifə görə Dəli Domrul/Tunqrul/Dunrul üçün ölən də tulu quşdur. “Ağ quş” nağılında da Ağ quş sevdiyi Şirzadı təhlükələrdən xilas edir, sonda ona həyat verib özü ölür (Azərbaycan nağılları. 2005: 102-110). Şirzad şir südü ilə böyümüşdür. Buna görə də onu Basatla eyniləşdirmək olar. Şir hər ikisinin tapındığı heyvandır. Amma Şirzadın onqonu Ağ quşdur. Domrulun onqonu isə tulu quşdur. Onqon öz canını ona sitayiş edənlərə qurban verməlidir. Ağ quş da canını Şirzada qurban verir. Onqonun adı ilə oğulların adlanması Tulu oğlu Domrul, Deqelek oğlu Dumrul/Tunrul/Tungrul/Tuğrul kimi paralellərdə hələ öz izahını tapmamışdır (Tulu oğlu Tulu, Deqelek oğlu Deqelek). Serikböl Kondıbay da tulu quşun digər adının deqelek olduğunu qeyd edir (Серикбол. 2008: 346-350). Domrul adı ilə Tunqrul/Tuğrul – tulu arasında da yaxınlıq görünür. Aldacı sözündə də aldatmaq feilinin məzmunu vardır. “Ağ quş” nağılında da Ağ quş onqon kimi kömək etdiyi, himayə etdiyi adama ərə getmək arzusunda olub, lakin oğlan vəfasız olduğu üçün yenə də canını fəda edir. Əgər Şirzad vəfasız olmasaydı, Ağ quş ona ərə gedərdi. Deməli, Ağ quş (Tulu quş) Şirzaddan fərqli olaraq vəfalıdır. Ona görə də ona öz

canını qurban verir. Şirzad vəfali olsa da, olmasa da, Ağ quş canını ona qurban verməlidir, çünki o, hami olaraq qoruyucu funksiyasını daşıyır. Ağ quşun sonda dediyi söz buna misaldır: “Mənim alınma yazılmışdı ki, mən gərək bir adama kömək edəm. Əgər o adam mərd çıxsa, ona gedəm, əgər namərd çıxsa, öləm. İndi mənim vaxtım tamamıdır. Bunu deyib Ağ quş dönüb daş oldu” (Azərbaycan nağılları. 2005: 110). Bu nağılda can əvəzinə can vermə - Aylanu motivi süjetin əsasında dayanır. Ağ quş isə Dəli Domrulun xatununun nağıl tipidir. Motivün şərtlərinə uyğun olaraq Ağ quş sevdiyini ölümdən qurtarır, özü isə daşa dönür.

Mifdə də qədim süjetə görə, Dəli Domrulun xatununun praobrazı ölür, tulu quş da ölür. Bəs boyda xatunun canı niyə bağışlanır? Can əvəzinə can motivinin şərtinə görə xatun ölməli idi. Bu boyun qədim variantında da Dəli Domrulun xatununun ölməsini düşünə bilərik. Burada islamın təsiri vardır. Rəhm Allahın sifətlərindən ən ilkinidir, buna görə də rəhmli Allah xatunun və Domrulun canını bağışlayır, üstəlik 140 il də ömür verir.

Bəs niyə eposda Domrul Duxa (öküz) oğlu kimi təqdim olunur? Onqon dünyagörüşünə görə Domrul adı onun quş nəslinə bağlanır və onqon adı olması ilə bərpə oluna bilər. Matriarxat dövrü olsaydı, Tulu oğlu Tunqrul olardı, patriarxat dövründə Duxanın oğlu kimi təqdim olunmalıdır.

Burada yada salmaq ki, Oğuzun da işarəsi quşdur (öküz-quş/duka/deqe-lek). Yenə deqelek sözü ilə duka/düğe sözünü qarşılaşdırmalı olacağıq. Düyənün, dügenin əsasında deqe/düğe apelyativi hiss olunur. *-lək/lek* şəkilçisi isə sözə artırılaraq quş sözünü ifadə etməlidir. Bu şəkilçi leylək sözündə hifz olunur. *Ley* qırğı mənasındadır, *-lək* şəkilçisi artırıldıqdan sonra yeni quş adı yaranır. *Leylək*, *ödlək*, *tülək*, *öləng* apelyativlərində *-lək* şəkilçisi sözlərin iç məzmununda quş mənasının yaradılmasında iştirak edir. Serikbol Kondıbay da yazır ki, "Deqelek" sözü "dege" (deg) və "lek" (elek) sözlərindən ibarətdir. "Buradakı "elek" (uleq/ilanq) sözü ilanla əlaqəli bir anlayış (ilan-quş) ifadə edir. "Deg" (dege) sözü, şogım (sağır nun) işarəsindəki kəsişmə nöqtəsinin adını ifadə edən -tag variantı praforması -tang prototürk praformasından əmələ gəlir (təñir - tengri sözünün "taqalan", "tagimasad" (skiflərdə müqəddəs quş), "aydahar" sözləri ilə eyni kökdən olduğu ortaya çıxır" (Кондыбай. 2008: 349). Müəllif demək istəyir ki, dege+lek (deg) sözü öküz tanrını və əjdahanı ifadə edir. Buradan da tulu ilə deqelek quş adının əjdahaya bağlanmasını görürük. S.Kondıbay tulu sözündə tu/tuğ (can və bayraq) hissəciyinin əjdaha ilə bağlılığını yazır. "İşarənin "oxunması" nəticəsinə istinad edərək, "bayraq" – "can" – "ruh" – "ruhun zoomorfik siması (ilan)" – "əjderha / ilan-əcdad" – "əcdad-quş" – "həyat ağacı" və s. semantik zəncirinin mövcudluğunu təsdiq edə bilərik" (Серикбол. 2008: 311). Qədim türk bayraqlarında da əjdaha simvolu vardır.

Bütün bu faktlar əjdaha toteminin arxaik köklərə malik olduğunu göstərir. Bu deyilənlərdən çıxış edərək Domrul obrazının da antik dövrlərdə formalaşdığı

qənaətindəyik. Həm Aylanu motivi, həm də Dəli Domrulla bağlı can əvəzinə can istəmə və can əvəzinə can vermə motivləri Domrulun və onun xatununun mifoloji köklərdən qaynaqlandığını bir daha təsdiq edir. Həmin motivlərin də mifoloji zamanda yaranması, dastan içində və boyun strukturunda aparıcı mövqeyə malik olması, Aylanunun əjdaha, Domrulun quş semantikasını daşması və onların mifoloji düşüncədə sabitləşməsi, onların haqqında yaranan miflər Dəli Domrul boyunun formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan nağılları. 5 cildə. 2-ci cild. Tərtib edən: Məmməd Hüseyin Təhmasib. Bakı, Şərq-Qərb, 2005.

Azərbaycan nağılları. 5 cildə. 5-ci cild. Tərtib edən: Nurəddin Seyidov. Bakı, Şərq-Qərb, 2005

Алтай – Орус sözlük. Горно-Алтайск, 2018.

Bahəddin, Ö. Türk mifologiyası. I cild. Bakı, MBM, 2006.

Bəydili, C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003.

Eyvazov P. Prof. Dr. Çoban Bəkirzadənin dilçilik araşdırmalarında söz yaradıcılığı məsələləri/ Uluslararası türk ləhcə araşdırmaları dərgisi (Türklad). 3.cild, 1.sayı. 2019, s.144 – 159.

Demirçi G. Antik Urfada Sin kultü. Milel ve Nihal, 2 (2), 2005.

Karakurt D. Türk Söylence Sözlüğü (Açıqlamalı Ansiklopedik Mitoloji Sözlüğü). Deniz Karakurt. e-kitap. – Ankara, 2012.

Kitabi – Dədə Qorqud. Bakı, Gənclik, 1978.

Quran. Əraf Surəsi, 7, 37, Səcdə Surəsi, 32/11, Ənam) Surə 6/61. Bakü, 2004.

İzahlı saz-söz lüğəti. Bakı, 2015.

Muharrem, K. Türk Halk Edebiyatında Deli Dumrul ve Dünya Kültüründeki Benzerleri. Folklor/Edebiyat, 2004/1. Cilt X. Sayı XXXVII: 237.

Rzasoy S. Oğuz mifi “Dədə Qorqud Kitabı”nın bərpasının ana qaynaqlarından biri kimi. "Dədə Qorqud" toplusu, № 4, 2004.

Şıxıyeva S. Dəli Dəmrul boyundakı bir motivin analoqları. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 1 / 2011.

Серикбол, К. Мифология предказахов. Книга третья. Часть вторая. М.: Алматы: СаГа, 2008.



Aygül OURBANOVA
AMEA Folklor İnstitutu
E-mail: aygul.qurbanova89@mail.ru
<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.32>



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” TƏHKİYƏSİNDƏ EPİK HAŞİYƏLƏRİN ROLU

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, dastan, təhkiyə, epik haşiyə, ozan, mətn

SUMMARY THE ROLE OF EPIC EDGES IN THE DEVELOPMENT OF “KİTABİ-DADA GORGUD”

“Dada Gorgud” oguznames which are one of the most magnificent examples of Turkish folk thought, preserve hundreds of years of deep and valuable word creativity with their language, content, phonetic-morphological composition and rich lexicon. In the epic many words and phrases that shed light on the dark layers of our history with the burden of meaning, the exhausted information it has, have been used. One of such words and expressions is the epic borders used in the epic, which are important elements of the “Kitabi-Dada Gorgud” text. Although epic borders are not numerous in the epic, they perform an important function, they aim to facilitate the transition from one event to another by creating a connection between the events and stories narrated in the epos. With the help of epic borders, ozan concludes a story and transitions to a new story without tiring the listener.

Key words: “Kitabi-Dada Gorgud”, epos, narration, epic border, ozan, text

РЕЗЮМЕ РОЛЬ ЭПИЧЕСКИХ ПРИМЕЧАНИЙ В ПОВЕСТВОВАНИИ «КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД»

Одним из выдающихся образцов Тюркского народного мышления, которым является «Деде Горгуд», сохранил в себе языки огузнаме, их содержание, фонетико-морфологический состав. Богатая лексика, уходящая в глубокую древность, не утратил свое ценное словесное творчество. Носящая смысловую нагрузку эпоса, доходящая до умов информация, используется во многих словах и в выражениях, которая является лучом света в темных закоулках нашей истории. Таким важнейшим элементом в эпическом повествовании являются примечания, слова и выражения, употребляемые в дастане «Китаби – Деде Горгуд». Хотя мы и не часто встречаем эпические примечания в дастанах, но оно выполняет важную функцию. Так, эпические примечания облегчают переход и связывают между собой события и историю происходящие в дастане. С помощью эпических примечаний, озан не утомляя слушателя, с легкостью завершает одну историю и повествует другой рассказ.

Ключевые слова: «Китаби – Деде Горгуд», дастан, повествование, эпическое примечание, озан, текст.

Məsələnin qoyuluşu. “Kitabi-Dədə Qorqud”un təhkiyəsində epik haşiyələrin xüsusi rolu vardır. Ozanın auditoriyaya müraciətlə söylədiyi epik haşiyələr həm təhkiyəni xaosluqdan qurtarır, həm onun daha yaddaqalan olmasını təmin edir, həm də nəql olunan hadisə və əhlalətlərin bir-biri ilə əlaqələndirilməsinə xidmət edir .

İşin məqsədi. Epik haşiyələrin “Kitabi-Dədə Qorqud” təhkiyəsindəki yerini müəyyən etmək.

Arxaik türk təfəkkürünün özəlliklərini özündə əks etdirən “Dədə Qorqud” təhkiyəsi magik gücə malik olan dastan təsəvvürünün, eyni zamanda tarixin qatlarından süzülüb gələn türk düşüncə sisteminin mətnləşmiş forması kimi günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Orta əsrlərin təhkiyə mədəniyyətinin xüsusiyyətlərini özündə ehtiva edən dastanın təhkiyə sisteminin bir parçası olan epik haşiyələr də bu mədəniyyətin həcmcə kiçik, lakin funksionallıq baxımından böyük əhəmiyyətə malik olan ünsürlərindəndir. “Kitabi-Dədə Qorqud” təhkiyəsinin əsasında duran performativliyin bir növ rituallaşmış forması kimi dastanda özünə xüsusi yer qazanan epik haşiyələr həm də şifahi mətnin magik gücünü və performativliyin süjetin təşkilindəki mühüm rolunu göstərir.

Formulların digər bir növü olan keçid formulları, yaxud mətdaxili formullar kimi də adlandırılacaq epik haşiyələr dastanda nəql olunan hadisə və əhlalətlər arasında əlaqə yaratmaqla həm də dastan mətnini xaosluqdan qurtarır, bir növ nizam-intizama salır. Başqa sözlə, epik haşiyələr, yaxud *“keçid formulları mühüm kompozisiya elementi olub, əsasən, epizodları bir süjet xətti ətrafında birləşdirməyə, hadisələrin axınıni istiqamətləndirməyə kömək edən hazır ənənəvi ifadələrdir”* [1, 104].

Ozan dilinin çevikliyinə göstəricisi olan epik haşiyələr həm də dastanın müqəddiməsində işlənən atalar sözləri kimi özündə türk etnosunun həyat təcrübəsini, dünyagörüşünü, dəyərlərini əks etdirən aforistik deyimlərdir. Onu da qeyd etmək ki, epik haşiyələr Qorqudun dilindən verilən atalar sözlərindən fərqli olaraq *“məzmun etibarilə hər hansı kontekstlə bağlanır”* [2, 48].

“Kitabi – Dədə Qorqud” mətni şübhə yoxdur ki, vaxtilə söyləyici-ozanla dinləyici-auditoriya arasında mövcud olan canlı ünsiyyətin katib qələmi ilə yazıya alınmış formasıdır və təəssüf ki biz, mətnin ifa prosesindən məhrumuq. *“Şifahi mətn yalnız ifa zamanı mövcud olur”* [3, 1] fikrini təsdiqləyərək, deyə bilərik ki, epik haşiyələrin əsl mahiyyəti də ölü, yəni yazılı mətdə deyil, şifahi ifadə öz əskini tapa bilər. Çünki epik haşiyələr də məhz bu canlı ünsiyyətin bir hissəsi, ozanın dastan mətnini ifa edərkən yeri gəldikcə auditoriyaya etdiyi müraciətlərdir.

Qorqudşünas alim Ş.Cəmşidov “Dədə Qorqud” dastanında olan epik haşiyələr haqqında yazır: *“Sonra yaradılan dastanlarda bir hadisədən danışılıb, bununla əlaqədar başqa bir hadisənin nəqlinə keçmək üçün aşığı belə bir ifadə işlədir: “Bu burada qalsın”, yaxud “filankəs filan etməkdə olsun, görək filankəsin*

başına nə gəldi". "Dədə Qorqud" boylarında təsvirin bu cür əlaqələndirilmə forması demək olar ki, yoxdur, bunun əvəzində də eyni hadisənin çox sonralar ola biləcək davamını danışmaq üçün: "at ayağı külük, ozan dili çevik olur" atalar misalı işlədilir və bunun ardınca hadisə nəql edilir. Ozan dinləyiciyə, hüsurunda danışdığı şəxsə müraciətən hadisəni uzun təfəssilatla yol vermədən, artıq söz işlətmədən yığcam şəkildə nəql edir" [4, 65].

Qeyd edək ki, araşdırıcı epik haşiyələrlə bağlı bu fikirləri söylərkən bir məqamı diqqətindən qaçırmışdır. Belə ki, qorqudşünas alim eposda təsvirin "filankəs filan etməkdə olsun, görək filankəsin başına nə gəldi" tipli əlaqələndirmə formasına, demək olar ki, rast gəlinmədiyini söyləsə də, biz dastan mətnində keçid formulunun bu növünə də rast gəldik.

"Kitabi-Dədə Qorqud"un "Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu"nda [5, 104] dastanda bəhs olunan hadisə və əhvalatlar arasında əlaqə qurmaq məqsədilə işlədilən "Bunlar bu sözdə ikən" [5, 107] formuluna rast gəlirik. Belə ki, Qanturalının dilindən verilən "Hey qırq eşim, qırq yoldaşım!" [5, 107] komponenti ilə başlanan "soylama"dan sonra ozan "Bunlar bu sözdə ikən mægər, xanım" [5, 107] müraciəti ilə dastanda baş verən növbəti hadisələri nəql etməyə keçid alır. Daha çox nağıllarda işlənən bu formulu folklorşünas alim O.Əliyev həm keçid formulu, həm də müraciət formulu adlandırır [6, s.39]. Zənnimizcə, həmin formulu müraciət məzmunu ifadə edən keçid formulu kimi səciyyələndirmək daha məqsədəuyğun olardı.

Qeyd etdiyimiz kimi, epik haşiyələr dastanda sayca çoxluq təşkil etməsə də, vacib bir funksiyanı yerinə yetirir, bir hadisədən digərinə keçidi asanlaşdırmaq məqsədi daşıyır. Ozan dinləyicini yormamaq və onun dastana olan marağının itməməsi üçün bəzi hadisələri təfərrüatı ilə nəql etmək istəmir. Bu zaman onun köməyinə "bir hadisədən, əhvalatdan digərinə keçidə xidmət edən" [7, 64] epik haşiyələr çatır. Qorqudşünas alim Tofiq Hacıyevin də qeyd etdiyi kimi, ozan "uzun mətləblərə körpü salmaq üçün" [8, 118] epik haşiyələrdən istifadə edir. Məsələn, qəhrəman yaralanır və onun yarasının sağalması üçün müəyyən bir müddət keçməlidir ki, o yenidən əvvəlki fəaliyyətinə qayıtsın. Ozan qəhrəmanın yaralanmasından bəhs edir, lakin onun yarasının sağalması dövrünü dinləyicilərə nəql etmir. Onun əvəzinə epik haşiyə söyləyərək yenidən qəhrəmanın fəaliyyətinin verildiyi dövrü, onun başına gələn hadisələri dinləyicilərə nəql edir, "dinləyicini uzun-uzadı ayrıntılarla yormamaq üçün vaxt itirmədən əsas mövzuya keçir" [9, 62].

Epik haşiyələr dastandakı statik və dinləyici üçün maraqsız olan hadisələri əvəz edir.

"Kitabi-Dədə Qorqud"da ümumilikdə 14 epik haşiyə verilmişdir. Dastanın 12 boyundan 5-də epik haşiyələrə rast gəlirik.

Dastanın birinci boyu olan “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu”nda [5, s.24] üç epik haşiyə verilmişdir. Bunlar aşağıdakılardır:

“*At ayağı külük, ozan dili çevik olur*” [5, 27] və “*İyəgülü ulalur, qaburğalı böyür*” [5, 27]. Ozan Dirse xanın oğlunun anadan olduğu gündən on beş yaşına qədərki dövrü dinləyiciyə nəql etmir, epik haşiyələri söyləyərək növbəti hadisəyə keçir. Deməli, hər iki epik haşiyənin söylənməsində məqsəd hadisələri tezləşdirməkdən ibarətdir.

Dastanın birinci boyunda qarşımıza çıxan növbəti üçüncü epik haşiyə də “*At ayağı külük, ozan dili çevik olur*” [5, 33] komponenti ilə qarşımıza çıxır. Ozan Dirse xanın oğlunun yarasının sağalması dövrünü dinləyiciyə nəql etmir, onun əvəzinə həmin bu epik haşiyəni söyləyir və daha sonra qırx günə oğlanın yarasının sağaldığını qeyd edərək dastan qəhrəmanının sonrakı fəaliyyətindən danışır. Belə məlum olur ki, həmin epik haşiyə aradan keçən bu qırx günün əvəzində işlənir və zamanı tezləşdirmək məqsədi daşıyır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyu”nda da işlənən “*At ayağı külük, ozan dili çevik olur*” [5, 47] epik haşiyəsindən isə “*təkcə uzun vaxt içərisində baş vermiş hadisəni nağıl etmək, ya da uzun məsafəni qısaltmaq məqsədilə deyil, kəskin psixoloji böhran zamanında hadisənin sürətini artırmaq məqsədilə istifadə edilir. Məsələn, döyüş meydanında Şöklü Məliyin qalası dibində dayanmış Qazan bəy ilk növbədə anasını xilas etməyi Təkurdan xahiş edir. Qazanın bu tələsməsini hiss edirmiş kimi müəllif ozan, “at ayağı külük, ozan dili çevik olur” ifadəsini işlədir və sonra ona söz verir*” [4, 66].

Dastanın “Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda [5, 52] da üç epik haşiyə verilmişdir. Bunlar “*Dərin olsa, batırdır, qalabalıq qorxudur*” [5, 61], “*At işlər, ər öginür*” [5, 61], “*Yayan əriñ umuru olmaz*” [5, 61] komponentli epik haşiyələrdir. Ozanın bu epik haşiyələri söyləməkdə məqsədi dinləyicinin fikrini bir daha dastanda cəmləşdirməkdən, ardıcıl təsvir olunan eynitipli hadisələrin onu yormamasından ibarətdir.

“Dədə Qorqud”un “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyu”nda [5, 78] da işlənən “*Qalaba qorxudar, dərin olsa baturar*” [5, 83], “*Yayanıñ umudu olmaz*” [5, 83] epik haşiyələri də eyni məqsədlə işlənmişdir.

Dastanın “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”nda [5, 104] da ozanın uzun məsafəni qısaltmaq məqsədilə işlətdiyi “*At ayağı külük, ozan dili çevik olur*” [5, 105] epik haşiyəsinə rast gəlirik.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Uşun Qoca oğlu Səyrək boyu”nda [5, 145] da iki epik haşiyə verilmişdir. Bunlardan biri “*İyəgülü ulalur, qabırqalı böyür*” [5, 146] komponentli epik haşiyədir, bir hadisədən digərinə keçidi asanlaşdırmaq məqsədilə işlənir. İkincisi, “*Əski donuñ biti, öksüz oğlanıñ dili acı olur*” [5, 146] komponentli epik haşiyədir. Ozan bu epik haşiyəni söyləməklə nəql olunan hadisələr arasında bir növ əlaqə qurur.

Dastanın “Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boyu”nda [5, 154] bir epik haşiyəyə rast gəlirik. Bu da “*At ayağı külük, ozan dili çevik olur*” [5, 159] komponentli epik haşiyədir. Ozan bu epik haşiyəni zamanı tezləşdirmək və bir hadisədən digərinə keçidi asanlaşdırmaq məqsədilə söyləyir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da ən çox təkrarlanan epik haşiyə “*At ayağı külük, ozan dili çevik olur*” komponentli epik haşiyədir.

İşin elmi nəticəsi. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı təhkiyə sisteminin qurulmasında epik haşiyələrin xüsusi rolu vardır. Təhkiyədəki xaotikliyi nizam-intizama tabe edən epik haşiyələr ozanın nəql etdiyi hadisə və əhvalatlar arasında mühüm əlaqələndirmə forması kimi dastan mətninin daha sabit, nizam-intizamlı, yadda qalan olmasını təmin edir, həm cümlələr, həm də mətn daxilindəki struktur və mənə əlaqəsinin qorunmasına xidmət edir.

İşin elmi yeniliyi. Məqalədə dastan mətninə əsaslanmaqla epik haşiyələrin “Dədə Qorqud” təhkiyəsindəki rolundan bəhs olunmuşdur.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. “Kitabi-Dədə Qorqud”un təhkiyə sisteminin öyrənilməsində istifadə oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Əliyev, O. Azərbaycan nağıl və dastanlarında ənənəvi formul və ifadələr // – Bakı: “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu, – 2017. №2 [61], s. 36-43.
2. Əliyev, Y.V. “Kitabi-Dədə Qorqud” və bədii mətnin struktur-semantik təşkili. Metodik vəsait / Y.V.Əliyev. – Bakı: – 2005. – 137 s.
3. Неклюдов, С.Ю. О слове устном и книжном. Фольклор и постфольклор: [Elektron resurs] / URL: структура, типология, семиотика. <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov5.htm>
4. Cəmsidov, Ş. Kitab-Dədə Qorqud [Qısa bələdçi] / Ş.Cəmsidov. – Bakı: Örnək nəşriyyatı, – 2000. – 54s.
5. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər / – Bakı: Öndər nəşriyyat, – 2004, – 376 s.
6. Əliyev, O. Azərbaycan nağıllarının poetikası / O.Əliyev. – Bakı: Səda, – 2001.– 192 s.
7. İsgəndərova, V. Ənənəvi nağıl formulları [Azərbaycan və Türkiyə nümunələri əsasında] / V. İsgəndərova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2014, 202 s.
8. Hacıyev, T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz / T.Hacıyev. – Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, – 1999. – 212 s.
9. Bayat, F. Folklor haqqında yazılar [nəzəri məsələlər] / F.Bayat. – Bakı: Elm və təhsil, – 2010. – 224 s.



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

Muxtar KAZIMOĞLU - İMANOV
AMEA Folklor İnstitutunun baş direktoru
Filologiya elmləri doktoru, akademik
E-mail: mukhtarkazimoglu@gmail.com
<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.37>



**NOVRUZ BAYRAMININ MİFOLOJİ VƏ
SOSİAL-MƏDƏNİ SEMANTİKASI**

Açar sözlər: Yaradılış mifi, yalançı qəhrəman, yalançı ritual, inisiyasiya, xaos, kosmos, oyun, maska, harmoniya

SUMMARY

MYTHOLOGICAL AND SOCIO-CULTURAL SEMANTICS OF NOVRUZ HOLIDAY

In the article the mythological essence of the Novruz holiday is associated, first of all, with the belief of Creation. It is noted that in Novruz some traditions such as to paint eggs, to make “semeni”, to go to fortune-telling, to throw bags to houses, to collect alms, to go to the cemetery and remember the dead relatives, to put various dishes on the table, to consider the elements of water, fire, wind, earth sacred and others symbolize precisely the belief of Creation.

In the article the special attention is paid to the issue of false Tuesday. It is believed that the custom of false Tuesday is inextricably connected with such binary oppositions as true God – false God, true ruler – false ruler, true ceremony – false ceremony, which occupies a wide place in mythological thinking. In these oppositions, the second (“false”) side has the function of deceiving the evil spirits and protecting the second (“true”) side from the evil.

The system of masking and hiding the true essence and protecting oneself from evil in this way is also clearly manifested in the festive performances such as “Godu-Godu” and “Kosa-kosa”. Godu, decorated as a doll in the performance “Godu-Godu”, is a symbol of the Sun, it is a false Sun. Godu, carried door-to-door and finally broken, serves the purpose of giving magical power to the Sun and increasing its light and heat through imitation. The main characters of the play “Kosa-kosa” such as Kechel (Bald), Kosa and Akhta Teke (Goat) are symbols of fertility, but they hide their true essence under the masks of baldness (external ugliness), “kosalig” (sexual weakness) and “akhtalig” (erotic impotence).

In the mythological-ritual system of Novruz holiday the belief of death and resurrection becomes the leading line. According to the mythological imagination creation of cosmos from chaos, resurrection of dead nature ensures the establishment of social harmony.

Keywords: myth of Creation, false hero, false ritual, initiation, chaos, cosmos, game, mask, harmony

РЕЗЮМЕ

**МИФОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ
СЕМАНТИКА ПРАЗДНИКА НОВРУЗ**

В статье рассматривается мифологическая сущность праздника Новруз и, в первую очередь, его связь с верой о творении. Надо отметить, что окраска яиц, приготовление

сэмэни (солода), гадание на слух, подкидывание мешочка к дверям, собирать подарки, посещать кладбище для поминки родных, накрывать стол разными блюдами, считать воду, огонь, ветер и землю священными элементами и т. п. новрузские традиции символизируют именно веру о творении.

В статье особенно уделяется внимание к вопросу о ложном вторнике. Считается, что традиция ложного вторника неразрывно связана с такими бинарными оппозициями, как истинный Бог – ложный Бог, истинный правитель – ложный правитель, истинный обряд – ложный обряд, занимающие широкое место в мифологической мысли. В данных оппозициях первая («истинная») сторона несет функцию защиты от зла, а вторая («ложная») сторона - обмана злых духов.

Скрывая истинную суть, путем маскировки система защиты от зла также ярко проявляется в таких праздничных представлениях, как «Году-году» и «Коса-коса». В представлении «Году-году» Году, одетый как кукла, является символом Солнца, то есть ложным Солнцем. Прогуливаясь и в конце сломав Году, посредством имитации придает Солнцу магическую силу, увеличивает его свет и теплоту. Главные образы представления «Коса-коса» Кечал (Лысый), Коса и Ахта Теке (Козел), будучи символами плодородия, свою основную суть скрывают под масками облысения (внешнее уродство), “косалыг” (физическая слабость) и “axtalıq” (эротическая импотенция).

Вера в воскресение является ведущей линией в мифо-ритуальной системе праздника Новруз. Создание космоса из хаоса, оживление мертвой природы, согласно мифологическому представлению, обеспечивает установление социальной гармонии.

Ключевые слова: миф о творении, ложный герой, ложный ритуал, инициация, хаос, космос, игра, маска, гармония

Novruz bayramının mifoloji mahiyyəti, hər şeydən qabaq, yaradılış ideyası ilə, köhnə dünyanın əsasında yeni dünyanın yaranması inamı ilə bağlıdır. Belə bir inamla bağlı olduğuna görə Novruz özünün əksər mərasimlərində və simvollarında bu və ya digər dərəcədə məhz yaradılış məzmunu ifadə etməkdədir. Boyanmış yumurta yaradılışı, göyərdilmiş səməni təbiətin yaşıllaşmış canlanmasını, süfrəyə müxtəlif yeməklərin qoyulması məhsuldarlığı simvolizə edir. Qulaq falı zamanı eşidilən sözün də yaradılışa xidmət etdiyi, həyatvericilik mahiyyəti daşdığı şəksiz-şübhəsizdir. Çünki mifoloji düşüncəyə görə, sözün də yaratmaq gücü, magik təsiretmə funksiyası vardır. Təsadüfi deyil ki, Bibliyada Tanrı “ışıq yaransın” dedi və dünya yarandı; Quranda Allah “ol” dedi və dünya yarandı inamı var. Belə bir inam folklorunda alqış və qarğışların meydana gəlməsinə səbəb olub. Qədim insan həm alqışla, həm də qarğışla deyilmiş sözün həyata keçəcəyinə daxilən inanıb. Belə inamın bir göstəricisidir ki, ilaxır çərşənbədə söylənən sözün yaradılış gücünə şək-şübhə etmərlər və qapı pusub qulaq falına çıxırlar. Kosanın, Keçəlin, “Qodu” gəzdirenlərin adamlardan pay almasında da bir yaradılış, həyatvericilik məzmunu var. Belə ki, insanlar pay verməklə hami ruhlara, ilahi qüvvələrə qurban vermiş olurlar və qurban müqabilində yeni ildə dolanıyıqlarının, yaşam tərzlərinin yaxşılaşacağına inam bəsləyirlər. Şal salama, qurşaq atma, torba atma kimi adlar daşıyan adətin özündə belə tədqiqatçılar (məsələn, Səfa Qarayev) oğlan-qız, kişi-qadın münasibətlərinin və həmin münasibətlər arxasında gizlənən

həyatı başlanğıcın, doğuluşun işarəsini görürlər (1, 32). Qəbirlərin ziyarət edilməsi, rəhmətə getmiş doğmalara dualar oxunması da dolayı olaraq yaradılış inamı ilə bağlıdır. Rəhmətə getmiş doğmaları yad etmək mifoloji semantikasına görə ilk əcdadı yad etməkdir. O əcdad ki, yaradılışda, cəmiyyət üçün gərək olan ilk əşyaların meydana gəlməsində həlledici rol oynayıb. O əcdad ki, onun yaşadığı zaman sakral zamandır. Bayramda keçirilən müxtəlif rituallar vasitəsilə insanlar həmin sakral zamanla, həmçinin sakral zamanda yaşamış ilk əcdadla ünsiyyət yaratmış olurlar.

Dünyanın yenidən yaranması ideyasını ifadə edən ən məşhur simvollar, təbii ki, çərşənbələrin adı ilə bağlı su, od, yel və torpaq simvollarıdır. Əvvəla, onu xatırladım ki, çərşənbələrin ardıcılığı tam şərti səciyyə daşıyır. Çərşənbələrdə əsas məsələ dünyanın yaranması üçün vacib olan dörd ünsürün qeyd edilməsidir. Bəli, mifoloji təsəvvürə görə, dünyanın yaranmasında su, od, hava və torpaq kimi ünsürlər iştirak edir. Bu gün insanlar su, od, yel, torpaq çərşənbələrini xüsusi qeyd etməklə dünyanın həmin ünsürlərdən yaranmasına işarə etmiş olurlar. Bunlar öz yerində. Amma unutmamaq olmur ki, Azərbaycanın, o cümlədən Cənubi Azərbaycanın bir çox bölgələrində çərşənbələr müxtəlif sayda və müxtəlif adda (yalançı çərşənbə, xəbərçi çərşənbə, ölü çərşənbəsi, axır çərşənbə; yalançı çərşənbə, əzəl çərşənbə, müjdəçi çərşənbə, gül çərşənbə, kül çərşənbə, ilaxır çərşənbə; oğru çərşənbə, oğru buğ, oğru üskü, doğru çərşənbə, doğru buğ, doğru üskü, cəmrələr və s.) qeyd olunur. Bu cür müxtəliflikdə təəccüb doğuracaq bir şey yoxdur. Çünki çoxvariantlılıq xalq mədəniyyətinin əsas xüsusiyyətlərindən biridir və Novruz bayramı da xalq mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmaqla özündə çoxvariantlılığı əks etdirə bilər və əks etdirir. Bu çoxvariantlılıqda mənim diqqət yetirmək istədiyim məqam yalançı çərşənbə məsələsidir. Aydınlaşdırılmasına ehtiyac olan belə bir sual çıxır ortalığa: Niyə çərşənbələrin əvvəlincisinə bir çox bölgələrimizdə yalançı çərşənbə deyilir? Yalançı çərşənbənin mifoloji semantikasi nədən ibarətdir? Bu suala doğru-düzgün cavab vermək üçün mifoloji düşüncənin bəzi mühüm cəhətlərini nəzərə almaq lazımdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, bədxah fəvqəltəbii qüvvələrdən qorunmaq mifoloji düşüncənin mühüm cəhətləri sırasına daxildir. Fransız etnoloqu Levi-Strossun qənaətinə görə, mifoloji düşüncədə şərdən qorunmağın üsullarından biri bədxah fəvqəltəbii qüvvələri aldatmaqdır. Bədxah fəvqəltəbii qüvvələri aldatmaq üçün, tutalım, oğlana qız paltarı geyindirirlər, onu öz adı ilə yox, başqa bir adla çağırırlar. Levi-Strossun qeyd etdiyi bu məsələ mifoloji düşüncədən ana xətt kimi keçir və folklorda Tanrı və yalançı Tanrı, hökmdar və yalançı hökmdar, qəhrəman və yalançı qəhrəman və s. kimi saysız-hesabsız mifoloji paralellər yaranır, bu paralellərin zəminində zaman-zaman xüsusi mərasimlər keçirilir. Və mərasimlərdə yalançı Tanrı həqiqi Tanrını, yalançı hökmdar həqiqi hökmdarı, yalançı qəhrəman həqiqi qəhrəmanı şərdən qorumağın magik vasitəsi kimi özünü göstərir. Məsələn, dünyanın müxtəlif

xalqlarında, o cümlədən də bizdə müvəqqəti hökmdar mərasimləri keçirilib. Həmin mərasimlərdə müvəqqəti hökmdar olaraq təyin edilən şəxs ya həqiqi, ya da məcazi mənada öldürülüb ki, onun ölümü hesabına əsl hökmdarın gücü-qüdrəti artmış olsun. Yeri gəlmişkən xatırladım ki, M.F.Axundzadə “Aldanmış kəvakib” povestində yalançı hökmdar mifoloji motivindən öz üslubuna və maarifçilik dünyagörüşünə uyğun şəkildə istifadə edib. Novruz bayramına gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, bu bayramın müxtəlif mərasimlərində də şərdən magik qorunmanın səciyyəvi nümunələri ilə qarşılaşırıq. “Xanbəzəmə” oyunu belə nümunələrdən biridir. Bu oyunda bir neçə günlüyə seçilən yalançı xanın sonda çaya atılması və taxtdan salınması həqiqi xana magik güc-qüvvət vermək mahiyyəti daşıyır.

Dünyanın müxtəlif xalqları yalançı hökmdar mərasimləri kimi yalançı Tanrı mərasimləri də keçiriblər. İngilis etnoloqu D.D.Frezer yalançı Tanrı mərasimlərindən birini İtaliyada qeydə alır: italyanlar Maslenitsa günü Meşələr Tanrısının müqəvvasını düzəldib şəhərin mərkəzi meydanına gətirirlər və orada müqəvvaya od vurub yandırırırlar. Bu mərasimdə başlıca məqsəd bağlara və meşəliklərə magik güc-qüvvət verib, yaşıllığa, bar-bəhərə nail olmaqdır (2, 839-840). Bu cür magik güc-qüvvət vermə funksiyasını “Qodu-qodu” mərasimində də aid edə bilərik. Həmin mərasimdə bəzədilib qapı-qapı gəzdirilən gəlincik yalançı Günəşdir, Günəş ilahəsinin simvoludur. Mərasimin sonunda gəlinciyin sındırılması həqiqi Günəşi hərəkətə gətirmək, onun çıxmasına nail olmaq üçündür. Yeri gəlmişkən xatırladım ki, Günəş və hökmdarla bağlı bu cür mərasimlərin keçirilməsi təbiətdə və cəmiyyətdə harmoniya yaratmağa xidmət edir. Təbiətdə harmoniya yaratmağın başlıca şərtini qədim insan Günəşə güc-qüvvət verməkdə, cəmiyyətdə harmoniya yaratmağın başlıca şərtini Günəşin təmsilçisi olan hökmdara güc-qüvvət verməkdə görür. Qeyd edim ki, bayramda tonqal qalanmasının mifoloji mənalarından biri də imitasiya vasitəsilə Günəşin işıq və istilik vermə gücünü artırmaqdır. Bəs bütün bu nümunələrin yalançı çərşənbə anlayışı ilə bir mifoloji bağlılığı yoxdurmu? Əlbəttə, var. İş burasındadır ki, həqiqi mərasim və yalançı mərasim anlayışları da mifoloji düşüncə üçün səciyyəvi anlayışlardır. Məsələn, bir-biri ilə son dərəcə mehriban münasibətdə olan iki tayfa bayram günlərində yalançı döyüş ritualı keçirirlər ki, şər qüvvələri aldatmış olsunlar və onların mehriban münasibəti pozulmasın. Və yaxud dünya xalqlarında dini mərasimlərin komik variantını nümayiş etdirmək adəti var. Din xadimlərinin iştirakı ilə keçirilən həmin oyun-parodiyalarda başlıca məqsəd həqiqi mərasimi şərdən qorumaqdır. Bu kimi nümunələrlə müqayisə əsasında aydın görmək olur ki, bizdə yalançı çərşənbələr də həqiqi çərşənbələri, bütövlükdə isə Novruz bayramını bədxah fəvqəltəbii qüvvələrdən qorumaq funksiyası daşıyır.

Novruz mərasimlərində bədxah fəvqəltəbii qüvvələrdən qorunmaq, ilk növbədə, ona görə lazımdır ki, köhnə sıradan çıxsın və yeni onun yerini tuta

bilsin. Demək, Novruz bayramının mifoloji-ritual sistemində ölüb-dirilmə inancı əsas yer tutur. Tanınmış türk alimi Mətin Andın araşdırmalarına əsaslanıb deyə bilərik ki, Novruzla bağlı mərasimlərdə, o cümlədən oyun və tamaşalarda əksini tapan ölüb-dirilmə inancı dörd əsas mərhələni özündə ehtiva edir:

- a) korluq, sıxıntı və üzüntü çəkmək;
- b) dirilik və canlılığa təhlükə yaradacaq nə varsa, onlardan təmizlənmək;
- c) döyüşmə, yarışma və qovuşmalardan keçib güclənmək;
- ç) yeni mərhələyə uğurla keçməyin sevincini, şadlığını yaşamaq (3, 104).

Korluq, sıxıntı və üzüntü çəkmək Kiçik çillə antropomorfik obrazında qabarıq ifadəsini tapır. Xalq təsəvvürünə görə, Böyük çilləyə baxanda Kiçik çillə daha amansızdır. “Küpləri, xaralları boşaldacam”, “Gəlinlərin əlini un çuvalında donduracam”, – deyən Kiçik çillə korluq, sıxıntı və üzüntü çəkməyin əsas səbəbkarı kimi təsəvvür olunur. Təsadüfi deyil ki, xalq arasında Kiçik çilləyə “qışın oğlan çağı” deyilir.

Korluq, sıxıntı və üzüntü çəkmək Kosa-kosa nəğmələrində də öz ifadəsini tapır. Keçəlin dilindən deyilir:

*Yediyim yarma aş, yarısı sudu,
Geydiyim yeddi qat paltar, təzəsi budu.*

Korluq, sıxıntı və üzüntü çəkmək, ölüb-dirilmənin ilk mərhələsi kimi, Novruzla bağlı xalq deyimlərində də öz əksini tapır. “Mart çıxdı, dərd çıxdı” belə deyimlərdən biridir.

Ölüb-dirilmənin ikinci mərhələsi olan təmizlənmə, yəni dirçəlişə, canlılığa mane olacaqlardan təmizlənmə odla bağlı inam və adətlərdə xüsusən qabarıqdır. Belə adətlərdən biri haqda görkəmli folklorşünas Məmmədhusəyn Təhmasib məlumat verir: “Çox qədim keçmişdə yeni anadan olmuş uşağı ocağın, odun başına dolandırmaqla pəklər, ancaq bundan sonra ananın qucağına verərdilər... Bu inamın və buna əsaslanan xüsusi mərasimin çox aydın izi bu gün də “Çevir ocağa, al qucağa” kimi atalar sözlərində yaşamaqdadır” (4, 108-113).

Od vasitəsilə təmizlənilib dirilik qazanmağın ən bariz nümunəsi tonqal üstündən atlanıb, “Ağırlığım-uğurluğum, tökül bu odun üstünə” deməkdir.

Novruz günlərində təmizlənilib dirçəlişə qovuşmağın oddan sonrakı ikinci başlıca vasitəsi, heç şübhəsiz, sudur. “Azərbaycan mifoloji düşüncəsində su çox hallarda odla əlaqəli təqdim edilir” (5, 70). Od kimi suyun da üstündən atlanıb, “Ağırlığım-uğurluğum, tökül bu suyun üstünə”, – deyirlər. Amma su ilə bağlı mərasimlər bununla bitmir. İləxır çərşənbəsində qablardakı köhnə su boşaldılır, qablara yeni su doldurulur. Çaydan-çəşmədən gətirilmiş iləxır suyu, yəni yaradılışda əsas ünsürlərdən biri kimi iştirak edən su həyat-bacaya, ev-eşiyə səpilir ki, bərəkətə, dirçəlişə səbəb olsun.

Ölüb-dirilmə mifoloji xəttinin üçüncü mərhələsinə nəzər salaq. Qeyd etdik ki, üçüncü mərhələ yarışma, döyüşmə və qovuşmalardan keçib güclənmək

mərhələsidir. Bu mərhələni Novruz günlərində oynanılan müxtəlif oyunların timsalında daha aydın şəkildə müşahidə etmək olar. Diqqət yetirsək, görürük ki, həmin oyunların bir çoxunda ölümlər aparıcı obrazlar sırasındadır. Azərbaycan türklərinin qismən çox olduğu Qars bölgəsindən qeydə alınmış “Xortdan bəzəmə” oyunu, Kəlbəcərdən qeydə alınmış “Kaftar” oyunu buna misal ola bilər. Hər iki oyunda yerə uzadılmış ölü məzəli hərəkətlərin mərkəzində dayanır. Oyun ölünün dirilib ayağa qalxması və oyunçulara qoşulması ilə başa çatır. Görmək çətin deyil ki, xatırladığımız oyunlarda ölüm-dirilmə motivi ana xəttə çevrilir.

Məlumdur ki, dünya mifologiyasında ölümə bağlı məşhur motivlərdən biri əjdahanın (yaxud divin, alıcı quşun) gözəl qızı qaçırması və baş qəhrəmanın həmin qızı xilas etməsi ilə bağlı motivdir. Bu motivdə istər əjdaha, istərsə də div və alıcı quş ölümün rəmzidir. Baş qəhrəman gözəl qızı xilas etməklə onu ölümün əlindən almış olur. Qeyd etdiyimiz bu mifoloji motivə transformasiyaya uğramış şəkildə Novruz günləri oynanılan bir çox oyunlarda da rast gəlirik. Məsələn, “Ana, məni Qurda vermə” belə oyunlardan biridir. Oyunda balalarını ölümdən xilas etmək istəyən Ana, Qurdla üz-üzədir. Onlar arasında döyüş gedir. Bu döyüşdə Ananın öz balalarını Qurdun əlindən alması “Xortdan bəzəmə” və “Kaftar” oyunlarında ölünün dirilməsi ilə eyni mifoloji mahiyyət daşıyır. Mifoloji mahiyyət ondan ibarətdir ki, ölünün dirilməsi və quzuların Qurd əlindən alınması ilə insanlar özlərində yeni güc-qüvvət tapacaqlarına inanırlar.

Qeyd etdik ki, ölüm-dirilmə mifoloji xəttinin dördüncü mərhələsi köhnənin ölməsinin, yeninin dirilməsinin sevincini, şadlığını yaşamaqdır. Bu mərhələdə aparıcı mifoloji amil gülüşün bir kult kimi qəbul edilməsidir. Bəli, mifoloji düşüncədə Günəşin rəmzi olan gülüş doğuluş və həyatvericilik mənbəyidir. Təsadüfi deyil ki, nağıllarda pəri qızların gülüşündən gül-çiçək yaranır. Torpağa ana bətni kimi baxan qədim insan belə düşünür ki, torpağı məhsuldar etməyin yollarından biri “Kosa-Kosa” tipli məzəli oyunları açıq meydanlarla yanaşı, əkin yerlərində, tarlalarda oynamaqdır. Mifoloji təsəvvürə görə, bu cür məzəli oyunlar, həmin oyunlarda ifadəsini tapan gülüş kultu torpağın canlanmasına, bol məhsul verməsinə öz magik təsirini göstərir. Gülüşün magik mahiyyəti “Kosa-kosa” tamaşasındakı Keçəl, Kosa və Axta Təkə obrazlarının mifoloji semantikasına ilə üzvi vəhdət yaradır. Məlumdur ki, keçəllik zahiri eybəcərliyin, kosalıq və axtalıq cinsəl zəifliyin əlamətidir. Zahiri eybəcərlik maskası taxan Keçəl, cinsəl zəiflik maskası taxan Kosa və Axta Təkə əslində həmin maskalarla xaos təəssüratı yaradır, bədxah ruhlardan qorunmaq üçün maska arxasında özlərinin əsl mahiyyətini gizlətməmiş olurlar. Onların əsl mahiyyəti məhsuldarlığa magik təsir göstərməkdir (6, 82). Təsadüfi deyil ki, Kosa hansı həyətə birinci girsə, o həyətə daha bərəkətli olacağına inam bəslənir; sonsuz adamlara Kosa rolu həvalə edilir ki, övladı olsun. Kosa və Təkə barədə onların məhsuldarlığa təsir göstərməsini əks etdirən eyni sözlər oxunur:

*Təkəm bir oyun eylər,
Quzunu qoyun eylər.*

Bu sözlər eynilə Kosaya da aid edilir:

*Kosam bir oyun eylər,
Quzunu qoyun eylər.*

Tamaşada Keçəlin də məhsuldarlıqla bağlılığını əks etdirən sözlər var:

*Keçəl, keçəl mərəndə,
Arpa, buğda sərəndə.
Bir arpanı beş eylər,
Yeddi qazan aş eylər.*

Bizim folklorşünaslıqda geniş yayılmış belə bir fikir var ki, Kosa qışın, Keçi (Təkə) yazın rəmzidir. Bu fikir səhv deyil, amma natamamdır. Məsələ burasındadır ki, Kosa həm qışın, həm də yazın ifadəçisidir. Çünki yaz məhz ölməkdə olan qışdan doğulur. Buna inanmaq üçün “Kosa-kosa” tamaşasından belə bir nümunəyə diqqət yetirmək lazım gəlir:

*Kosama əl vurmayın,
Kosam ikicanlıdır,
Qolları mərcanlıdır.
Əmiri börk başında,
Qələm oynar qaşında,
Yüz əlli beş yaşında
Lap, lap cavandı Kosam.*

Bu nümunədə yüz əlli beş yaşlı Kosanın ikicanlı, yəni hamilə olması eyni obrazda qocalıqla cavanlığın, həyatla ölümün, qışla yazın bir yerdə əksini tapması deməkdir. Eyni bir obrazda (Kosada) ölüm və həyat həm qarşı-qarşıyadır, həm qarşılıqlı əlaqədə. Hamiləlik və cavanlıq (həyat) yüz əlli beş yaşlı qocalığa (ölümə) qarşı olsa da, onlar ayrılmazdır, çünki eyni bətdədirlər.

Əks qütblərin – ölümlə həyatın, qışla yazın həm qarşı-qarşıya, həm də qarşılıqlı əlaqədə olması bayram gülüşünün birtərəfli olmamasından və çoxmənalı mahiyyət daşımından xəbər verir. Məhz bayram gülüşü vasitəsilə Yuxarı ilə Aşağı, hökmdarla rəiyyət arasında sədlər, sərhədlər sözün müsbət mənasında pozulur, qoruq-qaytaq aradan götürülür və tərəflər oyundaşa, eyni oyun daxilində tərəf-müqabilə çevrilirlər.

Novruz bayramının ritual-mifoloji mahiyyəti əsasında onun sosial-mədəni mahiyyəti ortaya çıxır. Kəsülülərin bərişdiği, Aşağı və Yuxarı ayrı-seçkiliyinin aradan qalxdığı bayram vaxtı cəmiyyətdə sosial harmoniya yaranır. Bu harmoniya köhnə ilin yeni illə, qışın yazla əvəzlənməsi, gecə və gündüzün bərabərləşməsi sayəsində təbiətdə yaranmış harmoniya ilə vəhdət yaradır.

ƏDƏBİYYAT

1. Qarayev S. Sosial-psixoloji komplekslərin folklorda proyeksiyası: metaforik düşüncə və simvolik məna. Bakı, Elm, 2022.
2. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Москва, Изд-во Политической литературы, 1980.
3. And M. Tarihte və bugün şamanizm. Materyaller və araşdırmalar. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.
4. Təhmasib M.H. Adət, ənənə, mərasim, bayram // Seçilmiş əsərləri, 2 cildə, 1-ci cild. Bakı, Mütərcim, 2010.
5. Qafarlı R. Mifologiya, 6 cildə, 2-ci cild. Bakı, Elm və təhsil, 2019.
6. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, Elm, 2006.



Rüstəm KAMAL – RƏSULOĞ

Filologiya elmləri doktoru, professor

Odlar Yurdu Universiteti

E-mail: kamalrustam@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.45>



ŞUŞA ƏDƏBİYYATIMIZDA “METEOROLOJİ MİF” KİMİ (“Şuşanın mifopoetikası”ndan)

Açar sözlər: Şuşa, meteorologiya, mif, semiotika, poeziya

SUMMARY

SHUSHA AS A "METEOROLOGICAL MYTH" IN OUR LITERATURE

Shrouded in myths from the moment of its foundation, the city of Shusha left its mark in the works of Azerbaijani writers, the Shusha weather was reflected in poetic lines. Shusha weather is not just a background against which the plot of the poetic story unfolds, it is its separate, inimitable character. Diverse atmospheric manifestations - cloudiness, fog, rain, snow are an important component of the city's portrait. For many poets, as a rule, fog and snow dominate the Shusha meteorological landscape - This is how a kind of “meteorological myth” of Shusha is formed.

Literary interest in this topic is due to the laws of the process of mythologizing the image of the city. The analysis of literary texts makes it possible to single out the mythosemiotic features of Shusha.

Key words: Shusha, meteorology, myth, semiotics, poetry.

РЕЗЮМЕ

ШУША КАК «МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ» В НАШЕЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Окутанный мифами с момента основания, город Шуша оставил след в произведениях азербайджанских писателей, Шушинская погода отразилась в поэтических строках. Шушинская погода не просто фон, на котором разворачивается сюжет поэтического повествования, это – отдельный, неповторимый его персонаж. Многообразные атмосферные проявления – облачность, туман, дождь, снег являются важной составляющей портрета города. У многих поэтов доминантами шушинского метеорологического пейзажа выступают, как правило, туман и снег – так формируется своеобразный «метеорологический миф» Шушы.

Сотственно литературоведческий интерес к этой теме обусловлен закономерностями процесса мифологизации образа города. Анализ художественных текстов позволяет выделить мифосемиотические особенности Шушы.

Ключевые слова: Шуша, метеорология, миф, семиотика, поэзия.

Şuşa xalqımızın düşüncəsində yalnız bir şəhərin adı deyil, bir simvol mifdir. 270 il bundan öncə Pənahəli xan tərəfindən Qala kimi binası qoyulmuş və qəribədir ki, tez bir zamanda simvollaşa bilmişdir. Tarixi-mədəni və coğrafi yad-

daşımızda Təbriz, Gəncə, Naxçıvan, Bakı kimi, Şuşa da orta q mifoloji, metafizik məkanlar sırasına daxil olmuşdur. Rus ədəbiyyatşünası və semiotiki Y.M.Lotman qeyd edirdi ki, şəhərin çertyojdan, qazıntılardan fərqi ondadır ki, “bu (şəhər), canlı orqanizmdir. Elə ki onu anlamağa cəhd edirik, bu zaman şüurumuzda hansısa üstün strukturu – deyək ki, Puşkin Peterburqunu, “Tunc atlı” Peterburqunu, Dostoyevski Peterburqunu və yaxud zamanımızın Peterburqunu qururuq. Biz hansısa bir zaman nöqtəsini götürürük. Amma bu, prinsipcə reallığa adekvat olmur. Hətta şəhər müəyyən edilmiş ciddi hərbi plan üzrə tikilsə belə, reallıqda olduğu kimi həmişə özünə bərabər deyil. O, hansı baxış bucağından baxmağımızdan asılı olaraq dəyişir” (10).

Yaddaşımızda Şuşanın neçə obraz variantı mövcuddur: Vaqifin Şuşası, Üzeyir bəyin Şuşası, Xan qızının Şuşası. Şuşaya yalnız tarixi fəlsəfənin bir kateqoriyası kimi deyil, metafizik məkan kimi baxmalıyıq. Hava və iqlim yalnız meteoroloji araşdırmanın obyektı deyil, həm də ədəbi-bədii və tarixi refleksiya mövzudur. Azərbaycan ədəbiyyatında “meteoroloji kodu”nun öyrənilməsi bəzi geopoetik mətləblərə də aydınlıq gətirə bilər. Şuşa Azərbaycanın nadir şəhərlərindən biridir ki, onun semiosferasında – mənalar dünyasında landşaft – topoqrafik xüsusiyyətləri ilə yanaşı, meteoroloji amillər də əhəmiyyətə malik olub, bu şəhərin “görünməzliyini görümlü” edir. Şuşanın havası və iqlimi XVIII əsrdən başlayaraq, Azərbaycanın və şəhər tarixinin mühüm bir obrazına çevrilir, “Şuşa mifi”nin əsas tərkib komponentlərindən biri də “meteoroloji kod” yer tutmağa başlayır. “Meteoroloji kod” deyəndə mövsümi və ya gündəlik atmosfer hallarını, iqlim hadisələrini nəzərdə tuturuq. Demək olar ki, bütün mətnlərdə Şuşa havasının əsrarəngizliyi, təkrarsızlığı qabardılır. Hava Şuşa semiosferasında gərəklı işarələrdən biridir. Şəhər peyzajının təsvirində cəlbedici üstünlüyə malikdir. Şuşa peyzajının və ya meteoroloji mifinin bütöv obrazı aşağıdakı amillərdən təşkil olunur: - havanın (buludlu, yağmurlu) dəyişkənliyi; - havanın ideal, yüksək xüsusiyyətə malik olması; - havanın pozitiv estetik xarakteri. Qarabağ xanlığının tarixindən bəhs edən əsərlərdə – “Qarabağnamələr”də Şuşanın iqlimi və havası haqqında geniş məlumatlar verilmir. “Qarabağnamə” müəllifləri yalnız hadisələrin mistik-macəra effektini gücləndirmək üçün bəzi meteosituasiaları istər-istəməz xatırlamalı olublar. Məsələn, Mirzə Adıgözəl bəy yazır: “Və çün o vaxtda yaz fəsli idi. Arazın suyu daşıb həddən ziyadə olmuşdu. İbrahim xan belə səlal gördü ki, əgər rus qoşunu ilə Qarabağ qoşunu gedib Xudafərin körpüsünü kəssələr, dəxi qoşun körpüdən keçməsə, qeyri yerdən keçmək məqbul olmaz. Bir-iki ay təxir olar” (6). Əlbəttə, tarixi salnamədə peyzaj motivinin qabardılmasına ilk növbədə janrın tələbləri imkan vermirdi. Tarixdən məlumdur ki, Ağa Məhəmməd şah Qacara Şuşanın təslim olmasının bir səbəbi də 1797-ci ildə Qarabağda baş verən quraqlıq və əhalinin dəhşətli aclığı olmuşdur. “Əhalinin çoxu bir tikə çörəkdən ötrü Şəki, Şirvan, Qaradağ və başqa yerlərə dağılıb, pis vəziyyətə düşmüşdülər.

Qarabağda o qədər adam qalmamışdı ki, Şuşa qalasını saxlaya bilsin” (6). İnsafən, “Qarabağnamə” müəlliflərində bu quraqlıq hiperbolik üslubda qeyd olunur. Quraqlığın miqyası o dərəcəyə çatır ki, “dənli bitkilər gözəllərin mişk iyli xallarından da əziz tutulurdu”. Salmaməçi gürcülərin Qacar ordusu tərəfindən qəfil yaxalanmasını da hava şəraiti ilə əlaqələndirir: “Təsadüfən o gün hava tüstü və tozdan elə tutuldu ki, adamlar bir-birini görə bilmirdilər. Mustafa xan öz qoşunu ilə qabağa yeridi. Qızılbaşlar yolu tanımadıqlarından nəhəng dağın üstündən aşdılar. Hava buluddan və tozdan təmizlənən kimi valinin əsgərləri gördülər ki, qızılbaşlar şəhərin yuxarı hissəsindən keçib onların arxasını kəsmişdir. Axırda çarəsiz qalib geri qayıtdı və İraklı xan öz imarətinə gəlməyə imkan tapmadı” (7). Mirzə Adıgözəl bəy də Qacarin Tiflisə hücumunu təsvir edərkən həmin “meteo situasiya”-nı vacib süjet hadisəsi kimi təhkiyəyə daxil edir. Janrın fəlsəfəsinə uyğun olaraq, salnamədə tarixi hadisə ilə təbiət hadisəsi uzlaşdırılır. “Birisi dəxi zəxmdar olub gün məğribə yetişib, hava artıq soyuq oldu. Ramazan və orucluq ayı idi. Yer dəxi qar idi. Çox məğşuş oldular ki, soyuğun çoxluğundan əlləri iş tutmaq müşkül idi. Naçar həmin yerdə bir kiçik dağın üstə qarın içində yerbəyerdən tökülüb, yüklərini açdılar və sübhə kimi burada qalib, sübh tezdən köçmək binası etdilər ki, dala qayıtsınlar”.

Əhməd bəy Cavanşirin də “Qarabağnamə”-si salnamə silsiləsində yeganə əsərdir ki, Şuşanın metaforik obrazına rast gəlirik. Nostalji duyğular necə güc gəlibsə, Əhməd bəy Cavanşir “Qarabağ xanlığının 1717-1805-ci illərdə siyasi vəziyyətinə dair” adlı tarixi oçerkində Qacarin ölümündən bəhs etdiyi yerdə təhkiyəsini birdən dayandırır, Şuşanın landşaftı və təbiəti haqqında lirik ricətlərini oxucularla bölüşür. Bu şəhərin landşaft obrazı da, meteoroloji obrazı da ona şəcərə tarixinin unudulmaz xatirəsi kimi maraqlı, xanlığın şərəfli və faciəli tarixi qədər vacib və sirli idi. “Ağa Məhəmməd xanın pişxidməti öz hökmdarının yataq otağına qayıdana qədər Şuşanın mənzərəsinə bir nəzər salaq, onu tarixi və topoqrafik cəhətlərdən təsvir etməyə çalışsaq. Dumanlı havada şəhərin hər hansı bir yerindən şimala, şimal-şərqə və şimal-qərbə nəzər salan adam belə gözəl bir mənzərədən valeh olur: burula-burula qalxan dumanlar və qara buludlar gah Qarabağ dağlarının qara zirvələrini və ağaran Qafqaz dağlarını dövr eyləyərək onların başına dolanır və onlara toxunub dağılır, gah da anlığa onların qabağını örtür. Bu gözəl mənzərə Krım yarımadasına gəmidən tamaşa etmiş olan bir müşahidəçiyə onun gördüyü mənzərəni xatırladır. Fırtınalı gündə daim köpüklənib coşan ağ ləpələr sanki gəmini öz ağuşunda sıxıb əzmək istəyirmiş kimi, gah üfükü görməyə imkan vermir, gah da gəmini göylərə qaldırır və Ayıdağ, Çatır-dağ və Krım yarımadasının başqa zirvələri göz önündə canlanır. Şimal-şərq tərəfdəki qayalı dağlar öz kənar çıxıntı və bürcləri ilə taclı başını qürurla yüksəldən əfsanəvi nəhəngləri xatırladır” (1).

Məlum hərbi-siyasi, iqtisadi səbəblər, ədəbi-bədii sistemdə janr üzündən XVIII əsr Azərbaycan poeziyasında Şuşa peyzajına o qədər də ciddi diqqət yetirilmir. Təbiət təsvirlərinin yer aldığı epik janrlara tələbat azalır, lirik janrların (qəzəl, müxəmməs, gözəlləmə) funksionallığı genişlənir. Yeri gəlmişkən, bir cəhəti vurğulamaq istərdik: maarifçi-realist nəsrimizdən fərqli olaraq, poeziyamızda və lirik nəsrimizdə qış arxetipi neqativ mənə daşımır. “Duman”dan sonra Şuşanın “meteoroloji mifi”ni yaşadan təbiət hadisələrindən biri də qardır. “Qarın dizə qədər yağması” motivi ədəbiyyatımızın “Şuşa mətni” üçün səciyyəvi haldır – Molla Pənah Vaqifdən İlyas Əfəndiyevə qədər, demək olar ki, Azərbaycan ədəbiyyatının nümayəndələri Şuşanın qış günlərini, qış gecələrini təsvir etmək üçün bu motivdən istifadə etmişlər. Molla Pənah Vaqifin qoşmasında təsvirə baxaq: Ay ağalar, sizə bir ərz eyləyim: Bu gün qar yağıbdir, dizə çıxıbdir. Bir gözəlin həsrətini çəkərdim, Təzə-təzə gəlib bizə çıxıbdir (8).

Xalq yazıçısı İlyas Əfəndiyevin “Xan qızı Gülsənubərlə tarzən Sadıqcanın nağılı”nda bir cümləyə diqqət yetirək: “Hacılar da dizə qədər örtülü olan uzun qış gecələrində bir-birinə qonaq gedib, “Şahnamə”dən, Sədinin macərəli həyatından, qadınları günahlarını öyrənib yazma cəhdindən söhbət edirdilər” (12).

“Şuşa qarı” arxetip kimi “yuxu mətni”ndə də iştirak edir. Görkəmli şair, publisist, tərcüməçi İntiqam Qasımzadə 29 il sonra Şuşa səfəri ilə bağlı qələmə aldığı “Şuşanın dolayları” adlı son dərəcə maraqlı və poetik məqaləsində bir yuxusunu yada salır: “İkinci yuxudan sonra yuxuda gördüm ki, babamın ömrümdə olmadığım, uşaq vaxtı yalnız uçuq divarlarını gördüyüm evində xəstə yatıram, sübh tezdən ayılmışam, bir yüngüllük hiss edirəm canımda, bədənim də bumbuzdur. Əynimdə yataq paltarları, durub pəncərəyə yaxınlaşdım. Hər tərəf süd kimi ağappaq idi, möhkəm qar yağmışdı. Armud ağacı da büsbütün qara bürünmüşdü, ürəyim armud istədi. Yadıma düşdü ki, anam deyərdi: “Daşarmudu ilk qar yağanda yığıb yeyərlər; onda şipşirin, həm də sulu olur. Uşaqılıqda biz səhər-səhər gedərdik ağacın altına, görərdik ki, qarda çoxlu çuxurlar var; tökülən dəymiş armudların çuxurlarıydı – əlimizi o çuxurlara salıb yığardıq armudları”... Mən də qarını açıb həyəətə çıxdım. Anam tez üzünü görmədiyim babamın kürkünü gətirib çiyinə atdı. Armud ağacının altına getdim; həqiqətən də, qarda xeyli çuxur vardı. Əyildim, bir-bir bu çuxurlardakı armudları yığmağa başladım. Elə bu vaxt ayıldım; bumbuz idim. Başımın ağrısı da keçib getmişdi. Canımda bir yüngüllük hiss edirdim...” (11).

Qarlı hava Şuşa tarixinin və peyzajının ən yaddaqalan hadisəsidir. Belə qarlı havalardan biri məhz Vaqif məqbərəsinin açılışı günündə baş verir. Bu gün də həmin hadisənin ağıl-qaralı kino və fotokadrlarına baxanda həmin hadisə Şuşaya qar yağması fonunda insanda fərqli ovqat yaradır. Xalq şairi Nəriman Həsənzadə bu münasibətlə “Xarıbülbül” poemasını yazır. Çünki həmin gün Şuşaya qarın yağmasında mistik bir işarənin olmasına inanır. Qarın belə yağdığını

görməmişdim, qarda belə “sel” axını görməmişdim. Qar töküdü Göy Yer üstə, – varaq üstə dodaq üstə, şeir üstə, kirpik üstə, eynək üstə... Çiçək, çiçək, çiçək üstə! Hava qarala bilmirdi, Qarabağda ağ gecəydi, Allah, Allah, o necəydi?! Şuşa sanki heykəl idi, qar altında hərəməz bir qartopuyduq, qarlı alqışlar altında. Molla Pənah şairlərin yaşadıydı, Şuşalılar Şuşadaydı (3).

Duman Şuşanın havası və landşaftı üçün səciyyəvi gündəlik təbiət hadisəsidir. Xan Şuşinskinin oxuduğu mahnının ilk misrası “Şuşanın dağları başı dumanlı” yaddaşımızda həmin hava ovqatına kökləyir. Məhz duman şəhərin metaforik obrazını yaratmağa qadirdir.

Təsadüfi deyil ki, Əhməd bəy Cavanşir dumanlı Şuşanı qaynayan mis qazana bənzədir. “Cənub tərəfdən, Kirs dağından Şuşaya bir nəzər saldıqda ətlərində bu şəhərin yerləşdiyi alınmaz qaya ilə şəhərin yarımdairəvi görünüşü duman arasından, içərisində maye qaynadıldığına görə buxarlanan nəhəng mis qazanı xatırladır” (1). Bütün bədii mətnlərdə duman Şuşanın əsas atributudur. Elçinin hekayələrindən biri “Şuşaya duman gəlib” adlanır. Ə.Haqqverdiyev “Uca dağlar başında” hekayəsində Şuşanın meteoroloji təqdimatını “duman” ilə başlayır: “Şəhər tamam qışı və baharın yarısını qara, dumana bürünmüş keçirib; axırda bu qara çadırşəbi atıb gözəl bir nazənin sənəmtək surətinin parıltısını aləmə salıb, tamam yay istirahəti arzusunda olan isti yerlər əhalisini öz ağışına alır” (2). Şairlər şəhərin gözəlliyini vurğulamaq üçün daim duman motivinə müraciət edirlər. “Duman” motivi sanki şairə, yazıçıya poetik fiqurların (metafora, təşbeh, epitet və s.) fəal işlənməsinə geniş imkanlar verir. Vaxtilə Xalq şairi Fikrət Qoca Şuşa dumanını belə görmüşdü:

Dumandan sıyrılıb qalxır qayalar,
Dumandan tökülüb qalır çiçəklər (9).

Şuşanın səmimi peyzaj obrazlarından biri Xalq şairi Mirvarid Dilbazinin “Şuşa” şeirində (1958) şəhərin “duman məqamı” ardıcılıqla təqdim edilir:

Ağ duman bürüdü dərəni, dağı,
Gizləndi dağların gözəli Şuşa!
Meh vurub uçurdu o ağ duvağı,
Göründü şairin öz eli Şuşa!

Buludlar dayanıb qabaq-qabağa,
Şimşək alovunu çəkəndə dağa,
Çökən qaranlığı bağçaya, bağa
Nə gözəl dağıtdı yaz yeli, Şuşa! (9).

Xalq şairi Nəbi Xəzri “Vaqifi gördüm” şeirində “duman”ı Şuşanın vacib peyzaj elementi kimi poetik mətnin strukturuna daxil etməli olur:

Qalxır Daşaltıdan sərin dumanlar,
Səhər... Cıdır düzü, Şuşa dağları (9).

Ə.Haqqverdiyev Şuşanın havasını uşaq qəlbinə bənzədirdi: "...havası məsum uşaq qəlbitək ipək" (2). Maraqlıdır ki, 1947-ci ildə Şuşanın havası xalq şairi Rəsul Rzada da oxşar metaforik təəssürat yaratmışdı:

Burda hava körpə uşaq kimidir,
Gah tutulur, gah ağlayır, gah gülür.
Burda səhər buludların döşündən
Qayalara qızılgüllər tökülür.
Göylərində at oynadır şimşəklər,
Bir an olur gur yağışı, dolusu.
Əlvan çiçək xalıları yamacda,
Baş qaldırır nərgiz, gözü dolu su (9).

Bu şəhərin qarı da, yağışı, dumanı da onun poetik-simvolik obrazını dəyişir. Yalnız insan deyil, bu zaman bütövlükdə şəhər "katarsis" keçirir. İnsan da, şəhər də Tanrıya bir az yaxın olur.

Gecə ağ yağışda durulanıbdı,
Gecə dağ mehində qurulanıbdı.
Daranıb, bələnib işıqlarına,
Taxıb qarmağını göy tağlarına
Bir çılçıraq şəhər, bir qəndil şəhər,
Hər evi bir qızıl qərənfil şəhər (4).

Bu qısa "meteoroloji" təhlildən göründüyü kimi, Azərbaycan ədəbiyyatında Şuşanın havası fiziki kateqoriyalıqdan çıxıb, metafizik məna kəsb edir. Bu, həm də onun mistik aurasını anlamağa imkan verir...

ƏDƏBİYYAT

1. Əhməd bəy Cavanşir. Qarabağ xanlığının siyasi vəziyyətinə dair (1747-ci ildən 1805-ci ilə qədər) // Qarabağnamələr. Bakı: Yazıçı, 1989, s.157-190.
2. Haqqverdiyev Ə. Seçilmiş əsərləri. İki cildə, II cild. Bakı: "Lider nəşriyyat", 2005, s.220-229.
3. Həsənzadə N. "Xarı bülbül" (Şuşada şeir axşamı) // Həsənzadə N. Seçilmiş əsərləri. 7 cildə. Poemalar. 2-ci cild. Bakı: "Prometey", 2010, s.387-394
4. Məmməd Araz. Seçilmiş əsərləri. İki cildə, I cild. Bakı: "Lider nəşriyyat", 2004, 224 s.
5. Mir Mehdi Xəzani. Kitabı-tarixi-Qarabağ // Qarabağnamələr, II kitab. Bakı, Yazıçı, 1991, 201 s.
6. Mirzə Adıgözəlbəy. Qarabağnamə // Qarabağnamələr, I kitab. Bakı, Yazıçı, 1989, 4-102 s.
7. Mirzə Yusif (Nersevov) Qarabaği. Tarixçi-safı // Qarabağnamələr, II kitab. Bakı, Yazıçı, 1991, s.94-204.
8. Molla Pənah Vaqif. Əsərləri (şeirlər). Bakı: Yazıçı, 1988, 192 s.
9. Şuşa nəğmələri. I cild. Bakı: "Şuşa" nəşriyyatı, 2001.
10. Город и время: Интервью с Ю.М.Лотманом // Метафизика Петербурга. СПб., 1993.
11. İntiqam Qasımzadə. Şuşanın dolayları // "Azərbaycan" jurnalı.-2021.- №6-7
12. İlyas Əfəndiyev. Xanqızı Gülsənubərlə tarzən Sadıqcanın nağılı // Əfəndiyev İ. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə, I cild. Bakı: "Avrasiya-press", 2005, 280 s.



Mətanət ABBASOVA

Filologiya elmləri doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: abbasova-metanet@list.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.51>



NOVRUZ BAYRAMI “ÇƏRŞƏNBƏ”LƏRİNİN İNANC VƏ SINAMALARI TÜRK MİFİK TƏFƏKKÜRÜNDƏ (GÜNEY AZƏRBAYCAN XALQ MƏİŞƏTİ ƏSASINDA)

Açar sözlər: Güney, folklor, məişət, çərşənbə, ritual, inanc, sınaq, türk, mifoloji

SUMMARY

"TUESDAY" BELIEFS AND OMENS OF NOVRUZ HOLIDAY IN TURKISH MYTHICAL THINKING (ON THE BASIS OF THE FOLK LIFE OF SOUTH AZERBAIJAN)

Holiday rituals, games and performances, music and dance traditions, fortune-telling techniques, etc. on Novruz Tuesdays are rich in beliefs and omens related to Turkish mythical thinking. Although ceremonies in the southern family life in the regions of Tabriz, Ardabil, Hamadan, Urmiya are organized and held according to national codes and spiritual-cultural unity, they are distinguished by their differences in various ritual images in local character. In the south, these ceremonies, which are successively called "khabar", "gul", "kule" and "akhir" Tuesday, are compared in terms of special combination of magical elements and fire and water, and imitative protection from fetish amulets, evil eye and evil spirits through hypnosis, binding, talisman and so on.

In addition, a mirror "joined" to the sacral energy of fire, water, tree-plants, and wind elements of creation, selection of Quranic verses in verbal magic, table traditions decorated with various colors, "Chilyasin water" ceremony, as well as the images of "Tuesday grandmother" and "Tuesday boy" in the series of the ceremony heroes called Kosa and Kechal, the uniqueness of greeting ancestral spirits in songs have a special place in this context. Among the ceremonial dances, "Yalli" and "Jalman" ("Chelman"), which are compatible with the ancient "Jalin" in which shamans also participate, immortalize the complex content of beliefs in the ritual content of holiday games. "Tuesday" rituals in the southern family life, in any case, preserve the multifaceted historical presence of beliefs and faith in the ethnographic framework, including the religious worldview, starting from the pre-animistic thinking system.

Keywords: South, folklore, family life, Tuesday, ritual, belief, omen, Turkish, mythological

РЕЗЮМЕ

ПОВЕРЬЯ В «ЧЕРШЕНБЕ» В ТЮРКСКОМ МИФИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ (на основе народного быта Южного Азербайджана)

Чершенбелер (среды) во время праздника Новруз, богаты праздничными ритуалами, игр – зрелищами, музыкальными и танцевальными традициями, техникой гадания и др. поверьями тюркского мифического мышления. В быту Южного Азербайджана в таких ре-

гионах как Тебриз, Ардебиль, Хамадан, Урмия в общенациональных кодах обряды составляют единство, также духовная культурология локально характеризуясь в разнообразных ритуалах, выделяются своими различиями.

В Южном Азербайджане поочередность таких обрядов как «весть», «цветок», «бесхвостый» и «конец», в особенности сопряженная с магическими комбинациями элементов огня и воды, можно сопоставить с фетиш амулетами, гипнозом от сглаза и злыми духами, поверий об оберегах посредством заговора и т.д.. Отдельно огонь, вода, дерево, сакральная сила элементов сотворения ветра, «сопряжены» с зеркалом, Избрание вербальной магией аятов Корана, традиционный праздничный стол, богатое различными яствами, обряд «Джилясин сую», а также ряд обрядов связанные с образами героев Коса, Плешивый «Чершенбе нене», «Чершенбе оглан», своеобразное приветствие духа предков занимает особое место в этом контексте. Обрядные танцы «Яллы», «Джелманы», которые похожи на древние танцы шаманов «Джалын», в праздничных играх и в играх с ритуальным содержанием продолжает существовать в комплексе поверий с ритуальным содержанием. В быту Южного Азербайджана во всех случаях ритуалы «чершенбе» начиная с доанимистического мышления, включая религиозное мировоззрение, в этнографических рамках поверий сохранил многогранность своей истории.

Ключевые слова: Южный, фольклор, быт, среда, ритуал, поверье, опробование, ту-рок, мифологический

Giriş: Türk xalqlarının bayram ənənələrində başlıca yer tutan “Novruz” çərşənbələri ritual davranışlar, oyun-tamaşa şəkilləri, fal açma, sınaq və inancları və s. ilə etnosun zəngin mədəniyyəti, mifik təfəkkürünün tarixi qaynaqlarını müəyyənləşdirməkdədir. İlk yaradılış ünsürləri, falaçmaların aparıldığı çoxsaylı magik elementlərin kombinasiyası, qədim mərasim rəqsləri, müxtəlif bitki, predmetlərin qoşulduğu nəzər, pis ruhlardan qorunma inancları və s. kompleks şəkildə “Novruz” bayram adət-ənənələrində bir araya gəlməkdədir. “Yaz (bahar) və ya Novruz bayramı öz zəngin fəlsəfəsi, teatrallığı, poetik strukturunun mükəmməlliyi ilə seçilir. Bu bayram bir sıra müxtəlif mənşəli xalqların mədəniyyətində, adət-ənənə və vərdişlər sistemində geniş yer tutsa da, azərbaycanlı təfəkküründə daha böyük mövqeyə malik olmuşdur. Xüsusilə o mənada ki, Novruz özündə ən qədim dövrlərdən gələn inancların, etiqadların, dünyagörüşlərin “dialoqa” girərək “süxurlaşdığı”, spesifik bir bütövlük yaratdığı mənəvi-kulturoloji (və ideoloji-etnoqrafik) texnologiyadır. İnsanla Təbiətin elə bir səmimi, emosional, müdrik diskursu, anlaşması, həmrəyliyidir ki, ciddi, zəngin fəlsəfi məzmunla malikdir” (2, 36). Qeydə alınan mərasiməyönlü ritual görüntülər bu baxımdan bütün hallarda Yer Ana ruhu, torpağın oyadılması, gələcək il üçün arzulamalar, magiya üzərindən şər ruhlar, pisliklərdən uzaqlaşdırılmasına bağlıdır.

Novruz çərşənbələrinin keçirilməsi başlıca olaraq yaradılış kulturları – su, od, hava, torpaq üzərində qurulmaqla hər biri xalq məişətində xüsusi təntənə ilə qeyd edilməkdədir. Bayram ayının çərşənbələri qədim Təbriz məişətində ardıcıl olaraq “xəbər”, “gül”, “külə” və “axır” çərşənbələr olaraq adlandırılmışdır. Bu silsilədə

“su çərşənbəsi” torpaq çərşənbəsinə qədər keçirilən ilk bayram ənənəsidir. Kosmosun bərpasına qədər dünyanın su başlanğıcında mövcud olması, təbiətin canlanması təsəvvürləri sırasında su kultu ilkin sırada dayanmaqla bir çox xalqların mifoloji dünyagörüşündə qoruyucu, toplayıcı məzmununu saxlamaqdadır. Güney folklor məişətində də “su” çərşənbəsində ilk olaraq həyət-baca, ev-əşiyin təmizlənməsi aparılır, kol-kos basmış arxlar təmizlənir, həyətlərə su daşınmaqla torpağın dibi yenilənir. Başlıca olaraq kuzələrdə evlərə su daşınır, bəzi bölgələrdə su çərşənbəsində su kuzələri bulaq başında sındırılıb, yenilənir (yeni kuzələrdə su daşınması burada həm də ailə təsərrüfatının yenilənməsi düşüncəsindən irəli gəlir). Xüsusilə, qızların bu çərşənbədə dırnaq tutub su üzərindən atlanmaları da ritual davranışların sırasında seçilməkdədir. Dırnaq tuma, tutulan dırnağın həmişə göz önündən kənardə saxlanması, hətta künc-bucaqda basdırılması inancı insana qarşı çevrilən qara magiyanın “təqlid ovsunu” yolu ilə yönəldilməsi ehtiyatlılığından irəli gəlir. Su çərşənbəsində müxtəlif nəğmə mətnləri oxunmaqla su üzərindən atlanmaq həm də verbal magiya yolu ilə arzu, istəyə bağlı səslənmələrlə ifadə edilməkdədir:

Sel çapar, su çapar,
Bir günah işlətdim,
Gəl onu tut apar.
Sel çarpar, su çarpar,
Gəl apar, gəl apar.... (9, 50)

Saqqız ağacı suda,
Birin kəs, birin buda.
Gözü yolda qalanın
Mətləbin versin xuda.

Nəğmə mətnindən də görüldüyü kimi, suya səslənmə günahlardan arınma istəyi üzərində qurulmaqla təmizlənmə, yeni bir ruhi-mənəvi başlanğıca olan işarədir. Eyni kontekstdə su çilənməsi təmizlik, yenilənmə, su yaradıcı enerjisinin paylanması təsəvvüründə çərşənbə rituallarında ayrıca bir mərhələ təşkil edir. Burada su və ayna, su və Quran üzərindən rituallara qoşulan inanc və sınımalar isə başlıca yer tutur. Məlumdur ki, Güney məişətində Novruz süfrələrinin bəzədilməsində müxtəlif şirniyyat, meyvələrlə yanaşı, süfrəyə bir dolu kasada su və ayna qoyulması da ənənəvi görüşlər sırasındadır. Bütün hallarda suyun üzərinə düşən istənilən varlıqları əks etdirmə özəlliyi ayna-güzgünün funksional məzmunu ilə eynilik təşkil etməkdədir. Qədim türk təsəvvüründə suda olan görüntülərin ruh olaraq qəbul edilməsi (1, 46) inancı kimi, güzgünün də ruhun köçdüyü predmet kimi (məsələn, dünyasını dəyişən insanın nəşi üzərinə güzgü qoyulması ənənəsi) sakrallaşma düşüncəsi mövcuddur. Şamanların gələcəyi güzgü ilə görməsi və eləcə də günahkarların ayna vasitəsilə üzə çıxarılması bu

mərəsimlərdə mühüm yer tutmaqdadır. Bir çox nağıllarımızda ağsaqqal, ruhani qocaların çətinliklərdən xilas etdikləri qəhrəmanlara geriye dönmədən, el-obalarına qayıtması əmri də güzgüdə əks olunmaqla ruhlar aləminə keçid inancından qaynaqlanmaqdadır. Xalq məişətində qəbiristanlığa ziyarətə gedən insanların ziyarət sonrası geriye baxmadan məkandan uzaqlaşması, eyni zamanda qədim “ruh tutma” ayinlərində müxtəlif predmetlərlə yanaşı (kömür, buğda, daş və s.), güzgünün də yer alması inancları eyni mifik təsəvvürlərdən yol almaqdadır. Sakral güc, enerji mənbəyi kimi su və ruhların keçdiyi, başqa sözlə desək, əcdad ruhunun qorunduğu güzgünün çərşənbə süfrələrinə gətirilməsi bilavasitə yaradılış-tapınma müstəvisində mifoloji məzmun qazanır. Təsadüfi deyildir ki, xalq məişətində məhz bu günlərdə qəbirin ziyarət edilməsinə xüsusi diqqət yetirilir, hətta bir çox yerlərdə (xüsusilə, Qarabağ ərazisində) qəbiristanlıq ətrafında süfrə qurulub, ehsan paylanılır. Burada güzgü və suyun sakral məzmununda qoruma, hifz etmə, ilkin yaradılış gücü və əcdad ruhu bir araya gəlməkdədir. “Kosa-kosa” mərasim oyunlarına aid nəğmələrdə mifoloji obrazın ətrafdakıları salamlamasının bu və ya digər qüvvələrlə yanaşı, əcdad ruhuna yönəldilməsi də maraq doğurur:

Kosa-kosa hannan gəlib,
Hani hamamunan gəlib.
Kosuya heş nə demiyin,
12 ayyamınan gəlib.

Kosa gəlib qapuyuz,
Səlam verib sapuyuz.
Çoban uşağı holla-holla,
Atul kosa, düş kosa,
Yorqan üstə şiş kosa. (7, 58)

“Kosa” ilə bağlı verilən nəğmə mətnində Kosanın 12 ayın birində görünməsi, təmizlənməsi (su, hamamda arınması) ilə yanaşı, görüşdə “sapuyuz” soy-kökə, geniş mənada əcdad ruhlarını salamlaması ənənəsi qeydə alınmışdır.

Qeyd edək ki, güzgü ilə bağlı digər xalq inanclarında hətta səfərə çıxan insanın xəta-bələdan uzaqda tutulması üçün evin ortasında güzgü qoyub, üzərindən su tökülməsi kimi qabaqlayıcı, qoruyucu magik rituallar mövcuddur (6, 19). “İlaxır çərşənbə”də nişanlı qızlara aparılan qurbanlıqların boynuna şalla yanaşı güzgü bağlanması, yaxud “şal sallama” da gənclərin sevdiqləri qızlara bacalarından torbada güzgü də sallaması və s. geniş yayılmış qədim inanclar sırasındadır. Güney məişətində il təhvil olarkən güzgü və suya baxıb salavat çəkilməsi də uyğun inancların mahiyyətinə bağlıdır.

Məlumdur ki, qədim türklərin ilkin dünyagörüşü formaları təbiət, atalar, Göy Tanrı inanc və düşüncəsinə bağlıdır. Xüsusilə, Oğuz-Türk mədəniyyətində

varlıq və kosmosun bərpası Tanrı Qara xan və Ağ Ana sakral varlıqlarına aid edilir. Bundan başqa, öndə gedən Tanrılarla yanaşı, dünyanın idarə olunması qoruyucu (Umay, Ana Maygıl, Ayısıt), Yerüstü (Dağ, Daş, Ağac, Su və s), Yeraltı (Yerlik, Qarabasan, Al Anası), göy (Günəş, Ay, ulduz) iyələriylə tamamlanır. Sonrakı dövərdə – VII əsrdən etibarən Şərqdə islam dininin yaranması qısa bir zamanda türk toplumlarının məişət dünyagörüşünə daxil olur. Nəticədə islam mədəniyyətinin xalq məişətinə təsiri ardıcıl şəkildə onun folklorunda da möhkəmlənir. Folklorun yeni motiv, mövzularla zənginləşməsi əvvəlcə “yerli”, “mövcud” müqəddəs kultların islam müqəddəslikləri ilə qarşılaşma və nüfuz olunmasındakı bədii mexanizmində seçilir. İslamaqədərki xalq mifik düşüncəsinin yerli kultları bu prosesdə aktivləşməklə yerli-gəlmə mədəni kultların qəbulunda bir-birini tamamlayan paralel, yanaşı prosesə qoşulur. Bu baxımdan əski türk düşüncəsində Yer iyələrindən su sakrallığı islamın başlıca dini kitabı olan “Quran” müqəddəsliyi ilə bir araya gəlir. Güney Azərbaycan məişətində çərşənbə mərasimlərində bu baxımdan bir neçə rituallaşma örnəkləri qeydə alınmışdır. İnanca görə, çərşənbə gecəsi “çərşənbə su”yuna “Quran” oxuyub evdəki xəstə bir kimsəyə içirtsən, o, şəfa tapmış olar. Yaxud, Miyananın Qoşabulaq kəndində il təhvil olunması belə qeydə alınır ki, həmin gün kənd ağsaqqalları kəndin məscidinə toplaşar, orada davamlı “Quran” oxunur. Eyni zamanda məsciddə iri bir qazanda su qoyularaq onun çevrəsində müxtəlif dua və “Yasin” surəsi oxunur ki, bu mərasim ayrıca “Çilyasin” (“40 Yasin”) adlandırılmaqdadır. İlin yenilənməsi qeyd olunduqda məsciddəkilərin hər biri bu sudan götürüb evlərinə aparır, suyu içib, qapı-bacaya səpməklə ritualı başa çatdırmış olurlar.

“Çərşənbə” gecələrinin başlıca inanclar sistemi həm də od kultundan irəli gələn rituallarda qorunmaqdadır. “Od”, hər şeydən əvvəl, yaradılışın 4 ünsüründən biri, türk mifologiyasında Yerüstü sahiblər – Qal xan, Alaz xan, Andar xan, Çalın adlandırılan ocaq tanrıları və iyələrinin sakral obrazlılığında seçilən mif düşüncəsidir. Ocaq ruhunu ifadə edən bu iyələr müxtəlif mifoloji mətnlərdə həm qadın, həm də kişi obrazında təsvir edilməkdədir. Ocaq, od iyələrinə ehtiram və onları qəzəbləndirməmək inancı üzərində məişətdə bir çox sınaqlar mövcuddur ki, bunlara ritual daxilində “çərşənbəlik”lərdə də təsadüf edilməkdədir. Od üzərindən atlanmaq, oda dua etməklə pislik və xəstəliklərin məhvini nail olmaq inancı “od çərşənbəsi” mərasimində uyğun nəğmə mətnlərində qorunmaqdadır:

Baş ağrım,
Diş ağrım,
Göz ağrım,
Düş bu odun üstünə.
Sancım, quluncanım,

Bel ağrım,
Düş bu odun üstünə.¹

Bundan başqa, ritual daxilində oda müraciətlə “sənin qırmızılığın mənə, mənim sarılığım sənə” söyləməklə verbal yolla enerji ötürülməsini həyata keçirmiş olurlar.

Emonasiya – təmizlənmək anlamında odda yandırılıma bu mərasimlərdən kənarında müxtəlif ovsunların keçirilməsində də başlıca rituallara daxildir. Gözdəymə, çilləkəsmədə də ritual sonrası duz, yaxud üzərlik od üzərinə atılaraq yandırılır. Təbii ki, kult-odun mifoloji məzmununa bağlı xalq məişətində bir çox tabular da mövcuddur. Çərşənbə odunun su ilə keçirilməsi, natəmiz halda ocağa yaxınlaşma, yanan çırağın üfürülərək söndürülməsi, ocaq yanarkən onun durmadan közü ilə oynamaq, ocaq külünün təmiz yerə tökülməsi və s. od iyələrinin qəzəbləndirilməsi inancına bağlı tabular sırasındadır.

Odlu bağlı ritual davranışların diqqət çəkən ikinci mühüm xüsusiyyəti çərşənbə axşamlarında ocaq ətrafında toplaşanların dövrə qurub fırlanmaları, ayrıca “Yallı”, “Halay” rəqs qrupundan müxtəlif oyunları ifa etmələridir. Qədim xalq rəqslərindən olan “Yallı” ilə bağlı folklorşünaslıqda bir çox fikir və mülahizələr mövcuddur. Oyunun adlandırılması bu kontekstdə rəqs hərəkətlərinin sürətliliyi (M.Allahmanlı), sıralanma, Al ruhu anlayışında və s. izah olunmaqdadır. Bütün hallarda rəqsin quruluşu, keçirilmə məkanı, rəqs edənlərin cins və sayı, hərəkətlərin dinamik, həyəcanlandırıcı olması və s. oyunun məişət xarakterində mifoloji məzmun funksiyasını aydınlaşdırmaq dadır. Bahar bayramları, ayrıca Novruz çərşənbə rituallarının mahiyyəti bilavasitə su, od, küləyin hərəkətə gətirilməsi, nəticədə Torpaq ruhu, Yer Ananın oyadılması inancına bağlıdır. Torpağın bərəkəti, oyanışı isə onun artma, çoxalma məzmununda qorunur. Bu baxımdan od, ocaq ətrafı ritualların oğlan və qızlar da daxil olmaqla birlikdə dinamik hərəkətlərdə həyata keçirilməsi eyni çoxalma, törəmə aktivliyini simvolizə etməkdədir. Bu baxımdan oyunun qarşılıqlı şəkildə, xüsusilə oğlan və qızların bir yerdə oynamaları və ən əsası od ətrafında dövrələnmə Yer Ana ruhunun oyadılması, artım, istək və s. ilə bağlıdır. Məlumdur ki, Yer Anaya müraciətlər, onu oyatma və artım, bolluq üçün dəvət türk xalqlarının bir çox mərasimlərində qorunub saxlanmaqdadır. Yer in özünə

¹ Əhəd Fərəhməndinin toplama materiallarından

müraciətlər üzərində qurulan (“Yer, Yer gücümü ver...” müraciətli nəğmələr qrupu) nəğmələrin əksəriyyəti məhz bu qədim törənlərin unudulan mərasim rituallarında qorunmaqdadır. Vaxtilə türk məişətində xalq inaclarına dayanan qədim “Calın” mərasimləri mövcud olmuşdur ki, şamanın və 39 qız və oğlanın iştirak etdiyi bu törəndə müxtəlif səslər çıxarmaqla rəqlər etmək, Yer Anası, Yer iyəsi üçün təşkil edilmişdir (8). Bundan başqa, Güneydə toy mərasimlərində ayrıca halay qurulması üzərində təşkil edilən rəqlər “Çəlman”, yaxud “Çəlman” adlandırılmaqdadır. “Çəlman bir dəstə cəmi rəqsdir ki, otuz iki havadan ibarət olub və hər toyda bu otuz iki hava çalınar....Çəlmanın əvvəlində bir nəfər dəsmal əlinə alıb başı çəkər. Çəlman çıraqlar yanında davam tapar, çıraqlar yanında qonaqlar yığılıb miz, səndəl üstündə əyləşərlər. Və orda bir qaval və bir kaman və bir nağara çalınıb, növbətinən qonaqları oynadarlar....” (7, 78). Oxşar motivlərə yakutların əski mərasimlərində də rast gəlirik. Onlar bu mərasimdə “Isıyak” ağacı altına toplanır, qurbanlar kəsir, meydana od üzərindən tullanmaqla Yer ruhlarını məmnun etməyə çalışırlar.

“Çərşənbə”lərin keçirilməsində ən çox qeydə alınan inanclar həm də müxtəlif bitkilərin müqəddəsləşdirilməsinə bağlıdır. Ümumiyyətlə, türk dünyagörüşündə bitkilərin sakrallığı və mifoloji xüsusiyyətləri geniş yayılmış dünyagörüşü formalarından biridir. Hər şeydən öncə, yaradılış, kosmosun məkan mövcudluğu bu təssəvvürlərdə Dünya Ağacının məzmununda izahını tapır. Yeraltı, Yerüstü, Göy təbəqəsini əhatə edən Dünya Ağacı burada həm də məkan və zamanların mifoloji yerlərini müəyyənləşdirir. Şaman bənbələri, xüsusi geyimlərində təsvir edilən ağac və nərdivan şəkli onun qamlama mərasim əsnasında ruhən Dünya Ağacının məkanlarına səyahətini simvolizə etməkdədir. Belə ki, şaman bu mərasimdə ağacı nərdivan kimi istifadə edərək ruh aləmi, Yerliyin dünyasına baş vura bilər. Hunlara aid əski kurqanlarda tapılan bəzək əşyaları, türk damğaları üzərindəki rəsmlər, ayrı-ayrı nağıl, mifik mətnlərdə yer alan əfsanəvi obrazların yaranması, sehri güc qaynağı və s. bitkilərin müqəddəsləşdirilməsinin məzmununu ifadə edir. Ağac, bitkilərə inam hələ animizm dövründə mövcud olmasına baxmayaraq, bu inancın kökləri daha erkən insan cəmiyyətlərinə aid edilir. Qədim insanlar ağacların hərəkət etməsi, bir-biri ilə və insanlarla danışdıqlarına inanırdılar (10). Tarixi gəlişmələrdə qədim türklərin qayın, şam, ardıc, iyde, dağdağan və s. bitkiləri müqəddəs sayaraq onlar üzərində

müəyyən tabuları qoyması qeydə alınmışdır (məişətimizdə dağdağan, əncir, barlı armud və s. ağacların kəsilməsinə qoyulan tabular). Bundan başqa, türk-oğuz mətnlərində əcdadlıq həm də ağacla mifoloji dövriyyəyə keçir. Türk soylarının ağac koğuşuna düşən işıqdan törəməsi ənənəsi, eləcə də Yer Ana ilə bağlı əski mərasimlər bilavasitə ağac, bitkilərin ətrafında keçirilmişdir. Digər yaradıcı qüvvələrin “razı salınması”nda olduğu kimi, “ağac payı” üçün qurban kəsilməsi ənənəsi də mövcud inanclar içərisində ayrıca yer tutur (12, 22).

Ağac inancının qədim türk məişətinə dayanan təsəvvürləri “Çərşənbə”lərin inanclar sistemində bu və ya digər şəkildə qorunmaqdadır. İlk olaraq bu sakrallaşmada söyüd, əncir və dağdağan ağacları mifoloji dövriyyəyə daxil olur. Güneydə “Yel” çərşənbəsində gecə niyyət tutularaq söyüd ağacının altında “Yel baba”nı səsləyirlər. Əgər Yel niyyət tutan insanın səsinə eşidib, arzusunu qəbul edərsə, o zaman söyüdü budaqları titrəyib torpağa toxunmuş olur. İnanca görə söyüd ağacı Yer Ananı salamlayan ilk bitkidir ki, onun səsi də Yel Baba vasitəsilə eşidilir. Əski rəvayət və əfsanələrə görə hələ Adəm peyğəmbər cənnətdə günah işlədərkən açılan ayıb yerlərini örtmək üçün ilk olaraq söyüd ağacına müracət edir. Lakin söyüd günaha girən Adəmlə birlikdə olmamaq üçün onun bu istəyini rədd edir. İnanca görə, söyüd və iydə ağaclarının ətri məhz bu mifoloji özəlliyinə görə daha ətirli və təmizdir. Söyüd ağacı ilə bağlı ikinci bir ritual davranış məhz çərşənbə gecəsində ona sarılıb niyyətlərin söylənilməsinə bağlıdır.

Söyüdlə yanaşı, “çərşənbə” gecələrində niyyət tutulduğu digər ağac əncir ağacıdır. Əncir ağacı isə söyüd və iydənin mifoloji məzmununa əks olaraq xalq rəvayətlərində Adəm peyğəmbərə “bürünməkdə” yardım etməsi məzmununda müqəddəslik qazanaraq sakrallaşmışdır. Güneydə “ilaxır çərşənbə” də əncir ağacının budaqlarını burub səhərə qədər gözləyərlər, əgər səhər o budaqlar yenidən öz əvvəlki halına qayıdarsa, deməli, niyyət tutanın niyyəti qəbul olunmuşdur.

“Çərşənbə” rituallarına qoşulan digər mühüm inanclar bəd ruhlar, gözdən ailə, evin qorunması üçün görülən tədbirlər, bolluq, bərəkət, dincliyin təmin edilməsi üçün seçilən predmetlərin ritullara qoşulması məsələsidir. Çərşənbə axşamaları xalq məişətində ev, ailənin bəd ruhlar, pis nəzərlərdən qorunması üçün baca ətrafı, dam üstü cızıqlanır, dairəyə alınmaqla hifz edilir. Dairəyə salmaq, çəkilən çızıqla şər ruhların qovulması inancı məişətdə sofi-ilanların ovsunla ram

edilməsi ənənəsində daha çox təsadüf edilməkdədir. Sofi-ilan ovsunçusu bu ritualda evin tən ortasında iri bir halqa, dairə cızmaqla, müvafiq ovsunlar oxuyur, ətrafa duz səpməklə ilanları dairəyə dəvət etmiş olur. Cızıqlanma, çevrələnmə və duz, üzərlik dənələrinin daxil edildiyi bu fal texnikası ayrı-ayrılıqda magik predmet, hərəkətlərin kombinasiyasında funksionallıq qazanır. Güney məişətində “Qəşş edəni cızığa salsan ayılar”, “Əcinnələr səni çağıranda deyənən gələmmirəm, duz dartıram”, “Birisinin evinə xoşlamadığı bir qonaq gəlsə, tez evdən çıxıb getsin deyə, qonaq bilmədən başmağının içinə duz tökərlər”, “Qorxan uşağa duz yaladarlar” və s. sınımalarda ayrıca uşağın qorxuluğunun götürülməsi, sancı və s. ovsun rituallarında üzərlik, kül, qıfıl və s. predmetlərlə birlikdə həyata keçirilir. Eyni ovsun elementinin fərqləndirilməsi çərşənbə rituallarında da yer almaqdadır. Bundan başqa, bayram axşamı dam üstünə bir neçə parça kömür (qara gün anlamında), bir ovuc duz (göz dəymənin götürülməsi), qara pul (yoxsulludan qurtulmaq mənasında), qovurğa torbası (ruzi mənasında) atılması da uyğun arzulamaların məntiqinə bağlıdır.

“Çərşənbə” mərasimlərinin digər maraq doğuran rituallarından biri də “Çərşənbə nənəsi”, “Çərşənbə oğlu”nun rəsminin evin divarlarına həkk edilməsidir. “Evdə (qış evlərində) palçıq divarlarda onlar bir qadın “çərşəmmə nənəsi” və bir erkək “çərşəmmə oğlunun” rəsmlərini əl-ələ tutmuş halda çəkib, bunları ağızlarına çərşənbə yemişi qoyarmışlar (yapışdırarmışlar, ağzı şirinlik olsun deyə). Bu şəkillər silinməyənəcən silməzlərmiş” (3, 31). Çox məhdud şəkildə rast gəlinən bu ənənə də əslində sehr, əfsun “çalınması” mexanizminin tərkib hissəsi olaraq diqqət mərkəzində dayanır. Xalq məişətində “qara”, yaxud “ağ” magiya uygulamaları bağlama, hipnoz, tilsim və s. üzərində aparılır ki, mərasimin ən geniş yayılmış formalarından biri də təqlidi yolla ovsunun həyata keçirilməsidir. Daha çox təsvir, rəsm üzərində formalaşdırılan bu ritualda da başlıca məqsəd seçilən obyektə təsir, onun məhv edilməsi və yaxud canlandırılması inancına bağlıdır. Bu baxımdan “Çərşəmmə nənə” və “Çərşəmmə oğlu”nun bayram rituallarında yer alması həm evə bərəkət, şadlıq gətirməsi, eləcə də təbiət ruhları-cin və pərilərdən mühafizə olunması inancından irəli gəlir.

Bütün hallarda Novruz çərşənbələri qədim türk mifoloji təfəkkür, düşüncəsinin qaynaqlarına bağlı mərasimlərin inanc və sınımalarını bir araya gətirərək kompleks təsəvvür yanaşmasını müəyyənləşdirir. Bu yanaşma həm də

ilkin türk təssəvür sisteminin dini dünyagörüşlə qarşılaşması, onunla qarşılıqlı şəkildə xalq məişətinə daxil olması, gəlmə kultların mövcud düşüncəyə nüfuz olunma mexanizmlərini və s. mahiyyətini açmağa kömək edir.

ƏDƏBİYYAT

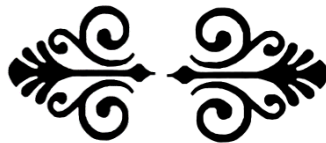
1. Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud"un poetikası, Bakı, Elm, 1999, 224 s.
2. Cəfərov N., Sərdarov V., Cəfərov A. Azərbaycançılıq ideologiyasının etnoqrafik əsasları. Bakı, Elm və təhsil, 2016.
3. Əbadi D. Qoşaçayda çərşənbə axşamının dəbləri. El bilimi, 122/123 sayı, 1398.
4. Güney Azərbaycan folkloru, IV kitab, Tərtib edən: f.ü.f.d.Mətanət Maşallahqızı (Abbasova), .Dr.Hüseyn Şərqidərəcək (Soytürk), Bakı, Elm və təhsil, 2015. 388 s.
5. Güney Azərbaycan folkloru, V kitab, Tərtib edən: f.ü.f.d.Mətanət Maşallahqızı (Abbasova), Toplayan: Böyükbəy Ələkbəroğlu, Bakı, Elm və təhsil, 2015, 388 s.
6. Hicran. F. Güzgü arxetipi folklorda. Bakı, Elm və təhsil, 2012, 56 s.
7. Xadəmlu X. Kosa çıxartma. El bilimi, 107-ci sayı, 1397, səh.58.
8. İsmayılzadə M. Urmu folkloruna qısa bir baxış. Urmiya, Buta nəşr, 1390, 123.
9. Nəğmələr, inanclar, alqışlar. Toplayan və tərtib edən: A.Nəbiyev. Bakı, Yazıçı, 1986, 215 s.

Türk dilində

10. Deniz Karakur. Türk söylence sözlüğü (açıklamalı, inceleme, derleme), 2012, 906 s.

Rus dilində

11. Демидов С.М. Растения и животные в легендах и верованиях туркмен. Серия «Этнография туркмен». Вып. 1. – М.: Старый сад, 2020.
12. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.-Л., 1937.



Yeganə İSMAYILOVA

Filologiya elmləri doktoru, professor

Bakı Dövlət Universiteti

E-mail: yegane-n@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.60>



“KOROĞLU” EPOSU SÜJETİNİN TARİXİ KÖKLƏRİNƏ DAİR

Açar sözlər: Koroğlu, epos, süjet, semantika, spesifik, etnik

SUMMARY

ON THE HISTORICAL ROOTS OF THE PLOT OF THE “KOROĞLU”

The article examines the topic "On the historical roots of the plot of the epic "Koroglu". It is noted that the study of the historical semantics of the plot of the epic "Koroglu" means the study of the relationship between the epic and reality, epic and history. This relationship is complex and has serious epic specifics. Thus, the fact that the epic acts as a "memory" of ethnic thought inevitably gives it the role of "history", "reality", "past". The article concludes that the epic, no matter how close to reality with its world, in all cases is a product of epic-artistic thought.

Keywords; “Koroğlu”, epic, plot, semantics, specifics, ethnicity

РЕЗЮМЕ

ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ КОРНЯХ СЮЖЕТА ЭПОСА «КЕРОГЛУ»

В статье исследуется тема «Об исторических корнях сюжета эпоса «Кероглу». Отмечается, что изучение исторической семантики сюжета эпоса «Кероглу» означает изучение взаимосвязи эпоса и действительности, эпоса и истории. Эти отношения сложны и имеют серьезную эпическую специфику. Тот факт, что эпос выступает «памятью» этнической мысли, неизбежно придает ему роль «истории», «действительности», «прошлого». В статье делается вывод о том, что эпос, как бы он ни был близок к реальности со своим миром, во всех случаях является продуктом эпико-художественной мысли.

Ключевые слова: Короглу, эпос, сюжет, семантика, специфика, этничность

“Koroğlu” eposu süjetinin tarixi semantikasının araşdırılması epos və gerçəklik, epos və tarix münasibətlərinin tədqiq edilməsi deməkdir. Bu münasibətlər isə mürəkkəb olmaqla ciddi epik spesifikaya malikdir. Belə ki, eposun etnik düşüncənin “yaddaşı” rolunda çıxış etməsi ona istər-istəməz “tarix”, “gerçəklik”, “olmuşlar” rolunu vermiş olur. Halbuki epos öz dünyası ilə gerçəkliyə nə qədər yaxın olursa-olsun, o, bütün hallarda epik-bədii düşüncənin məhsuludur.

Qeyd edək ki, epos və tarix problemi elmin diqqət mərkəzində olmuş, bu məsələnin özünəməxsus semantikasi ilə bağlı dəyərli tədqiqatlar aparılmışdır. Məhz bu problemi slavyan və türk eposu əsasında müqayisəli olaraq araşdırmış

B.N.Putilov eposun təqdim etdiyi bədii gerçəkliklə real tarixi arasında olan əlaqələrin mürəkkəb quruluşunu nəzərdə tutaraq yazır: “Elə yerində qeyd etmək lazımdır ki, epik dünya ilə real-tarixi dünya arasındakı münasibətlər birmənalı olmaması, ziddiyyətli ilə səciyyəlidir. Münasibətlərin özünəməxsusluğu həmin dünyaların tərkib elementlərini ayrı-ayrılıqda araşdırdıqda xüsusilə üzə çıxır... Tarixin, məişətin, coğrafiyanın, əşya inventarının, insan davranışının istənilən gerçəkliyi epos kontekstində “öz” cizgilərini, mənalərini, səciyyələrini qazanmış olur, spesifik olan epik dünyaya keçir, real-empirik əlaqələrini itirir, yeni əlaqələr kəsb edir. Bu keçid və dəyişmələr epik estetikanın ən əhəmiyyətli xüsusiyyətlərindən birini səciyyələndirir. Epos orbitinə düşmüş gerçəklik üçün artıq geriye yol yoxdur (1, 7). Elə bunun üçün də B.N.Putilov eposun təqdim etdiyi epik cəmiyyət əsasında real cəmiyyətin bərpa edilməsini ümum-nəzəri planda yanlışlıq sayır (1, 45). Başqa sözlə ifadə etmiş olsaq, müəllifin tədqiqatından görüldüyü kimi, eposda təqdim olunmuş epik dünya və cəmiyyəti birbaşa real dünya və cəmiyyətin özü kimi qəbul etmək olmaz. Burada epikləşdirmə, obrazlaşdırma nəzərə alınmalıdır. Epos epik dünyanı, epik cəmiyyəti öz qanunları əsasında yaradır. Ancaq burada belə bir təbii sorğu meydana çıxır: eposda təqdim olunan dünyanın real dünya ilə əlaqələri nə səviyyədədir?”

Bu sualın cavabı epos poetikasının öz qayda-qanunları ilə bağlıdır. Təbii ki, epos xalqın yaddaşı ilə bağlı olmaqla xalqın tarixinə isnad edir. Yəni epos öz qaynağını gerçəklikdən götürür. Bu səbəbdən, eposda gerçəklik var. Ancaq bu gerçəklik hərfi mənada real gerçəkliyin özü deyildir, obrazdır. Məsələnin bu istiqaməti tədqiqatçılar tərəfindən nəzərə alınmayanda yanlış nəticələr qaçılmaz olur. Bəzən hər hansı bir dastanın bir variantının epik toponimikası əsasında həmin eposdakı hadisələrin cərəyan etdiyi real toponimika bərpa olunur. Burada epikləşdirmə səviyyəsi unudulur. Nəzərə alınmır ki, eyni süjetin başqa bir mühitdəki variantı artıq başqa mühitin toponimlərini təqdim edir. Bu, göstərir ki, epik gerçəklik əsasında real gerçəkliyin bərpası mürəkkəb məsələdir və burada real tarixlə onun eposda obrazlaşma nisbətləri nəzərə alınmalıdır. Belə bir nisbət, münasibətlər spesifikası epos poetikasının pozulmaz qanunlarındanır. Bunlara münasibətdə B.N.Putilov yazır ki, düşüncədən keçmiş, transformasiya olunmuş «reallıqla» eyni transformasiyaya uğramış «uydurma» (epik yaradıcılıq, təxəyyül – Y.İ.) vahid xəlitə yaradır... (1, 46). Yəni burada gerçəkliklə bədii dünyanın qovuşması bir neçə qatdan keçir. Real tarix epikləşərkən, obrazlaşarkən artıq transformasiyaya uğramış olur. Yəni epos yaradıcısının real olaraq qavradığı dünya gerçəkliyin ona ən yaxın bir formasıdırsa, həmin qavranmış dünyanın epikləşdirilməsi artıq epik-bədii transformasiyadır. Gerçəklik qavranır, sonra epikləşdirilir. Bu epikləşdirmə ilə hazır dastan strukturu qovuşur və «vahid xəlitə» yaradır.

B.N.Putilovun fikirlərindən də göründüyü kimi, eposun tarixi semantikasının araşdırılması zamanı epikləşdirmənin spesifikasiyası nəzərə alınmalıdır. Yəni epik dünya gerçəkliyinin obrazlaşmasıdır. Ümumiyyətlə, eposda nə varsa, istər əşyalar, istərsə də hərəkət, hamısı obrazlaşdırmanın məhsuludur. Epik reallıq əsasında tarixi reallığı araşdırmaq istəyən tədqiqatçı obrazla işlədiyini unutmamalıdır. Burada problemin daha bir incə tərəfi ortaya çıxır. Eposda obrazlaşan dünya hazır epik modelə transformasiya olunur. Yəni epos ilkin kosmoqonik miflər, mifoloji rəvayətlər (mifoloji eposlar), arxaik epos, klassik epos mərhələlərindən keçə-keçə gəlir. Hər mərhələ öz dövrünün gerçəkliyini müəyyən səviyyədə öz üzərinə «köçürür». Yəni hər dövrün öz reallığı obrazlaşaraq eposa transformasiya olunur. Bu səbəbdən, eposda konkret tarixi hadisələrin izlərini axtararkən nəzərə almaq lazımdır ki, bu izlər zahiri, aldadıcı ola bilər. Hər bir epik elementin altında daha qədim tarixi dövrlərin obrazlaşmış layları vardır. Bu qanunauyğunluq istisnasız olaraq “Koroğlu” eposunun tarixi semantikasının araşdırılmasına da aiddir. Belə ki, “Koroğlu”-nin hər bir qolu, sanki gerçəkliyinin özünü birbaşa təqdim edir. Tarixi şəxsiyyətlərin, yerlərin, təbiət obyektlərinin hamısı real təsəvvür bağışlayır. Ancaq tədqiqatçı nəzərə almalıdır ki, eposda bu “gerçəklik” həm də mifoloji “gerçəkliklə” (mifoloji obrazlar, toponimika və s.) yanaşı, qovuşmuş halda, “vahid xəlitədə” mövcuddur.

Əlbəttə, real tarixin eposda obrazlaşmasının qayda-qanunları nə qədər tipoloji olsa da, yəni nə qədər universallaşmış qanunauyğunluqlar təqdim etsə də, bütün hallarda milli spesifikasiya özünü göstərməkdə davam edir. Yəni Azərbaycan eposunun öz spesifikasiyası var. Real tarixin obrazlaşmasının ümumi qanunauyğunluqları Azərbaycan eposunda özünü təzahür etdirməklə yanaşı, burada tarixin obrazlaşmasının milli eposun öz epikləşdirmə keyfiyyəti ilə müəyyənləşən spesifikasiyası da vardır. Başqa sözlə ifadə etmiş olsaq, rus eposunun, alman eposunun tarixi obrazlaşdırma səviyyəsi ilə, türk eposunun, o cümlədən, oğuz-türk eposunun tarixi epikləşdirmə səviyyəsi eyni deyildir. Burada milli tarixin, milli gerçəkliyinin öz şəraiti də ciddi rol oynayır. Bu səbəbdən, belə hesab edirik ki, Azərbaycan-türk eposunda gerçəkliyinin epikləşdirmə səviyyəsinin öz qayda-qanunları da vardır. Bu qayda-qanunlar universal qanunauyğunluqları inkar etməyərək, onun xüsusi götürülmüş səviyyəsini təşkil edir. Onda yenə də təbii olaraq belə bir sorğu meydana çıxır: Azərbaycan eposunun belə bir özünəməxsusluğu başlıca olaraq nədə ifadə olunur?

Azərbaycan eposu bütün poetik tutumu, epik estetikası ilə ümumtürk eposunun tərkib hissəsidir. Bu cəhətdən, ümumtürk eposunun minillər boyu özünü gerçəkləşdirmiş qanunauyğunluqları milli eposumuzda, o cümlədən «Koroğlu» eposunda özünü göstərməkdədir. Belə ki, şifahi ənənəyə söykənən cəmiyyətlərdə epos həm də elin «yaddaşı», yəni tarix kitabı rolunda olur. Türk etnosu da at üstündə doğulub at üstündə ölən, dünyanın ənginliklərinə can atan, atdan düşüb,

daş üstündə tarixini yazıb, yenə də atlanan etnos olaraq öz eposuna müqəddəs baxmış, onu gerçək tarixi saymışdır. Heç də təsadüfi deyildir ki, oğuzlar “Dədə Qorqud”u məhz “Qurani Kərim” kimi müqəddəs sayaraq, ona “Kitab” adı vermişlər. Buradan göründüyü kimi, türklərdə epos birbaşa gerçəkliyin özü sayılmışdır. Halbuki onların eposu da gerçək tarixin obrazlaşdırılmasıdır. Ancaq burada əsas olan həmin bu obrazlaşmaya münasibətdir. Öz eposunu birbaşa öz tarixi kimi qəbul edən xalq tarixinin əhəmiyyətli hadisələrini eposda “yaddaşlaşdırmağa”, “tarixləşdirməyə” səy göstərir. Bütün bunları nəzərə aldıqda, belə bir elmi yanaşma mənzərəsi alınır.

“Koroğlu” eposunun tarixi semantikasının araşdırılması zamanı iki cəhət nəzərə alınmalıdır:

1) *Eposun təqdim etdiyi dünya və cəmiyyətin real dünya və cəmiyyətin obrazı olması haqqındakı universal qanunauyğunluq;*

2) *Azərbaycan-türk eposunun real gerçəkliyi epikləşdirməsinin özünəməxsusluğu.*

Bütün bu göstərilənləri nəzərə aldıqda, «Koroğlu» eposunda özünü ardıcılıqla, davamlı olaraq nəzərə çarpdıran süjet və motivlər tarixi semantikasi baxımından maraqlı mənzərə yaradır. Eposun tarixlə bağlılığı haqqında yazmış müəlliflər bu əlaqələrin intensivliyini qeyd etmişlər. “Koroğlu” eposundakı hadisələr ən üst qatında belə, XVI-XVII əsrlərdə Azərbaycanda baş vermiş ictimai-siyasi hadisələrlə səsləşir. Bunu eposun Orta Asiya variantlarının tədqiqi ilə məşğul olmuş araşdırıcılar da təsdiq edirlər (2, 190). Ancaq M.H.Təhmasibin sözləri ilə desək, “bu, heç də o demək deyildir ki, “Koroğlu” ancaq və ancaq bu əsrlərin əsas tarixi-ictimai hadisələrindən faydalanmaqla məhdudlaşmışdır. Şübhəsiz ki, ayrı-ayrı qolların, surətlərin yaradılmasında daha qabaqkı əsrlərdə baş vermiş əhəmiyyətli tarixi hadisələrin hafizələrdə yaşayan rəvayət və əfsanələrindən də qidalanma, istifadə az olmamışdır» (3, 130).

Göründüyü kimi, Azərbaycan eposunun bu görkəmli tədqiqatçısı “Koroğlu” eposundakı hadisələrin birmənalı izah edilməsini qəbul etmir. Alim XVI-XVII əsrlərdə baş vermiş tarixi hadisələrin eposdakı izlərini yalnız bu hadisələrlə bağlamır. Nəzərə alır ki, bu hadisələr eposun süjetindən görünən ən axırıncı obrazlaşma layıdır. Bu layın altında daha qədim tarixi hadisələrin obrazlaşma layları vardır. Fikrimizcə, tədqiqatçı bu yanaşmasında tamamilə haqlıdır; o, eposdakı hadisələrin tarixi semantika baxımından izahı zamanı professional folklorşünas mövqeyi nümayiş etdirir. Çünki eposun üst qatındakı hadisələr XVI-XVII əsrlərin üsyanları, üsyanda iştirak etmiş tarixi şəxsiyyətlərlə bəzən birbaşa səsləşir. Ancaq bu səsləşmə tədqiqatçını yanlış yola da sala bilər. Məsələn, Dəli Həsən, Eyvaz, Bolu bəy və başqa obrazların adları tarixi adlarla səsləşir. Təbii olaraq, burada gerçək şəxslərin obrazlaşması var. Ancaq bunlar həm də epik obrazlardır. Yəni dastandakı epik obrazların süjet hərəkətləri artıq real tarixi

hərəkətlər yox, minillərdən bəri cilalana-cilalana gələn epik hərəkətlərdir. Həmin epik hərəkətləri birbaşa olaraq tarixi şəxsiyyətin adına yazmaq olmaz.

“Koroğlu” dastanından bəhs edən bütün folklorşünasları, etnoqrafları, ümumiyyətlə, xalq ədəbiyyatına bu və ya başqa münasibətlə müraciət edənləri Koroğlunun tarixi şəxsiyyət olub-olmaması düşündürmüşdür. Bu məsələ, doğrudan da, ciddi elmi problemdir. Çünki dastanın obrazlar sisteminin araşdırılması həm tarixi və epik səviyyələrin qarşılaşdırılmasını, qarşılıqlı münasibətlər spesifikasının açılıb ortaya qoyulmasını tələb edir. Dastanın bütövlükdə Koroğlu obrazı əsasında qurulduğunu, Koroğlunun dastandakı bütün hadisələrlə bağlı olduğunu nəzərə alsaq, onda deməliyik ki, burada ən əhəmiyyət kəsb edən obraz elə Koroğludur. Yəni Koroğlu obrazının tarixlə nə dərəcədə bağlı olması elə o biri obrazların və bütöv olaraq eposun tarixlə əlaqələrinin səviyyəsini açıb ortaya qoymuş olur.

Tədqiqatçıların əksəriyyəti belə bir fikri əsas götürür ki, “Koroğlu” XVI-XVII əsrlərdə Azərbaycanda baş vermiş kəndli hərəkəti ilə əlaqədar obrazdır. M.H.Təhmasib göstərir ki, “Koroğlu” eposunun «ilk bünövrəsinin qoyulmuş olduğu... tarixi kəsim, heç şübhəsiz ki, XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəlidir» (3, s.166). Bundan başqa, tədqiqatçılar göstərir ki, “Koroğlu” dastanı XVI əsrin sonu – XVII əsrin əvvəllərində Azərbaycanda baş vermiş Cəlalilər hərəkəti ilə sıx bağlıdır.

Tədqiqatçıların “Koroğlu” eposunu ardıcıl olaraq Cəlalilər hərəkəti ilə əlaqələndirməsi təsadüfi deyil. Eposun obrazları, epik hərəkətlərin baş verdiyi yerlər, epik hadisələr (döyüşlər, səfərlər və s.) buna əsas verir. Bütün bunlar tədqiqatçıları “Koroğlu” dastanını Cəlalilər hərəkəti ilə əlaqələndirməyə əsas verir. Ancaq burada bir məqam nəzərə alınmalıdır.

Hadisələrin cəlalilər hərəkəti ilə bağlılığı eposun bütövlükdə məhz bu hərəkətdən törədiyi demək deyildir. Yada salmaq lazımdır ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun dağılması ilə “Koroğlu” eposunun qurulması bir çağa düşür (N.Cəfərov). “Dədə Qorqud” eposu dağılıb yox olmuş, yeni qəhrəmanlıq eposuna – “Koroğlu”ya transformasiya olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud” bütün obrazlaşma səviyyəsi ilə oğuz tarixi gerçəkliyinin epikləşməsidir. Burada heç bir cəlalilər hərəkətindən söhbət gedə bilməz. Ancaq “Koroğlu” eposundan cəlalilər hərəkəti, eləcə də XVI-XVII əsrlərin narahat siyasi-ictimai ruhu “görünür”. Məhz bu “görünənlərə” əsaslanan tədqiqatçılar haqlı olaraq eposda konkret dövrün tarixi hadisələrinin epik təzahürünü qeyd edirlər. Bütün bunlar bizi “Koroğlu” süjetinin tarixi semantikasını gerçək tarixi hadisələr fonunda götürüb nəzərdən keçirməyi tələb edir.

Tarixi məlumatlara görə, 1590-cı il İstanbul sülh müqaviləsinə əsasən Azərbaycan ərazisi Osmanlı və Səfəvi dövlətləri arasında bölünmüşdü. XVI əsrin sonu – XVII əsrin əvvəllərində Azərbaycanın və qonşu ölkələrin iqtisadi vəziyyəti çox ağır idi (4, 211). Qızılbaş-osmanlı münasibətlərinin dini don geydirilərək

kəskinləşdirilməsi osmanlıların dəfələrlə Azərbaycana yürüş edərək yolu üstündə nə varsa, qarət və məhv etməsi ilə nəticələnmişdi. Digər tərəfdən isə, sultan qoşununun Azərbaycanda hərəkətini çətinləşdirmək üçün Səfəvilərin göstərişi ilə Türkiyə sərhədlərindən tutmuş Təbrizə qədər bütün yerlərin xarabazara çevrilməsi əhalinin maddi vəziyyətini hədsiz dərəcədə pisləşdirmişdi. Şəhərlərin çoxu və kəndlər dağıdılmışdı, təsərrüfat həyatı durğunluq keçirirdi. Əhali zəbt edilmiş yerlərdən qaçır, kəndlilər öz ata-baba yurdlarını tərk edirdilər (4, 244). “Azərbaycanda kəndli kütlələri çıxılmaz vəziyyətdə qalmışdı. Əhalinin etirazı getdikcə daha kəskin xarakter alır və hər yerdə var-yoxdan çıxmış kəndlilərin üsyanları baş verirdi (5, 258).

XVI əsrin sonunda Osmanlı imperiyasının tərkibinə qatılmış Azərbaycan torpaqlarında işğalçı hakimiyyət orqanlarına qarşı üsyanlar Cəlalilər hərəkatı adı ilə məşhur olmuşdur. Bu hərəkat adını 1518-ci ildə Toqatda üsyan başçısı Şeyx Cəlaləddin almışdır. Sonralar Türkiyənin müxtəlif vilayətlərində genişlənən kəndli hərəkatları Osmanlı tarixində “Cəlalilər fitrəti” adı altında yad edilmişdir (4, 246). XVI əsrin sonlarında Cəlalilər hərəkatı böyük vüsət almış və İ.P.Petruşevskinin göstərdiyi kimi, “tez bir zamanda Kürdüstan, Ermənistan və Azərbaycana da yayılmışdır” (5, 275). Bu hərəkat XVII əsrdə də davam etmişdir. XVII əsr tarixçiləri İ.Münşi, Ö.Çələbi və başqalarının əsərlərində bu dövrün hadisələri haqqında materiallar saxlanmışdır (6, 114-119).

Bütün bu tarixi hadisələrin formalaşmasının həmin çağa düşmüş “Koroğlu” eposuna təsiri şübhəsizdir. Epos – xalqın ruhunun ifadəsidir. Xalqın ruhu isə həmin vaxt azadlığa, mübarizəyə, qəhrəmanlığa köklənmişdi. Xalq təkcə öz qüvvəsi ilə deyil, eyni zamanda öz epik qəhrəmanı vasitəsi ilə də vuruşurdu. Epos burada tarixlə üst-üstə düşür, səsləşir, qovuşur. Bu qovuşma eposun bütün quruluş qatları boyu özünü təzahür etdirir. Heç təsadüfi deyildir ki, “Koroğlu” eposunda o dövrdə baş vermiş tarixi hadisələrin ruhu açıq-aydın görünməkdədir. Koroğlunun xotkar və paşalara qarşı apardığı mübarizə bütün hallarda sosial və siyasi mübarizə kimi təhlilə gəlir. Yəni dastanda sosial səciyyəli konflikt siyasi səciyyəli konfliktlə başabaşdır. Heç bir etnik konflikt, qarşıdurma yoxdur. Osmanlı paşalarına qarşı mübarizədə osmanlı hakimiyyəti nin üzərində təşəkkül tapdığı osmanlı türk xalqına qarşı mübarizənin əsər-əlaməti yoxdur və ola da bilməz. Fikrimizcə, dastandakı hadisələrin gerçək tarixi hadisələrlə iki əlaqələnmə planı açıq-aydın boy verir:

1) Siyasi əlaqələnmə planı.

Koroğlunun İrandan Türkiyəyə gedən karvanları soyması, xotkarla, yəni osmanlı hakimiyyətinin mərkəzi fiquru ilə, o cümlədən əsasən osmanlı paşaları ilə mübarizə aparması dastan süjetinin tarixi semantikasının XVI-XVII əsrlərin gerçək siyasi hadisələri ilə, başqa sözlə ifadə etsək, Osmanlı-Səfəvi müharibələri, onların doğurduğu nəticələrlə bağlı olduğunu göstərir. Hər iki dövlət – Osmanlı

Türkiyəsi və Səfəvi Azərbaycanı türk dövlətləri idi. Onların arasındakı mübarizə bir çox səbəblərlə bağlı olmaqla yanaşı, orta əsr feodal dövlətləri arasındakı siyasi mübarizələrdən heç nə ilə fərqlənmirdi. Başqa sözlə ifadə etsək, bu iki dövlət arasında nüfuz mübarizəsi gedirdi. Tarixi sənədlərdən görülməsi kimi, osmanlı işğalının ağır nəticələri xalqda azad olmaq istəyi yaratmışdı. “Koroğlu” dastanı da məhz bu siyasi kontekstdə həmin dövrün hadisələri ilə əlaqələndirilir. Görkəmli Azərbaycan alimi Ə.Cəfəroğlu bu xüsusda yazır ki, bir ovuc azəri türkü kəndisindən qat-qat üstün düşməyə qarşı istiqlal mücadiləsinə atılmışkən Azərbaycanın ... torpağının məhsullarından sayılan “Koroğlu” da aşıq bir şevəlye (cəngavərlik, igidlik – Y.İ.) saflığı ilə xanlar, şahlar və vəzirlərlə mücadiləsinə atılmışdı (7, 17).

2) Sosial əlaqələnmə planı.

“Koroğlu” dastanı çox güclü sosial zəmində XVI-XVII əsrlərin tarixi hadisələri ilə səsləşir. Belə ki, Koroğlu obrazı bir xilaskar qəhrəman kimi haqq uğrunda mübarizə aparır. Bu mübarizənin sosial xarakteri özünü onda göstərir ki, zülmkar insanın, yaxud ədalətsiz hərəkət edənin haradan olmasının fərqi deyildir. O, harada olursa-olsun, ədalətsizliyi, haqsız hərəkət edəni cəzalandırır. Elə bu üzündən, onun mübarizəsi xalqın haqq, ədalət haqqındakı arzularının ifadəsi olaraq təənnüm edilir.

Koroğlunun mübarizəsinin sosial konteksti özünü onda təzahür etdirir ki, bu dastan mövcud olduğu bütün dövrlərdə özünün ədalət ideallarını dəyişməz olaraq saxlayır. Yəni onun qəhrəmanlığı istər XVI-XVII əsrlərdə, istər sonrakı dövrlərdə, istərsə də bizim günlərdə, bütün hal və məqamlarda xalqın arzu və istəklərin ifadəsi olaraq qalır. Elə bunun üçündür ki, Ə.Cəfəroğlu Koroğlunun mübarizəsinin sosial xarakterini ictimai zülmün bütün milli formaları ilə əlaqələndirir. O yazır ki, “zaman və təfəkkür fərqləri bir tərəfə buraxılacaq olursa... “Koroğlu”nun mücadilə fəlsəfəsində xan – İran, şah – Rusiya, vəzir də – Osmanlı imperatorluğu olsa gərəkdir. Üzərinə bu qədər savaşı yükü almaqla o, Azərbaycan tarixinin bu şevəlyelik dövrünü bütün çıpaqlığı ilə aydınlatmaqdadır” (7, 17).

“Koroğlu” süjetinin beynəlmillət səciyyəli bu tarixi semantikasını dastanın müxtəlif xalqlar arasında yayılma səbəblərindən birini təşkil edir. Bu, həm də bir məsələnin üzərinə işıq çiləyir. Bildiyimiz kimi, sovet dönəmi folklorşünaslıq araşdırmalarında “Koroğlu” dastanı sosial fonda geniş təhlil edilmişdir. Koroğlunun mübarizəsi bəylərə, xanlara, paşalara, şahlara, bir sözlə – zülmkarlara qarşı aparılan sosial-sınıf mübarizəsi kimi səciyyələndirilmişdir. Əlbəttə, istər bədii yaradıcılıqdan, istərsə də bədii təhlildən sosializm realizminin tələbləri ruhunda əsərlərin tələb edilməsinin normaya çevrildiyi şəraitdə dastandakı sosial fon çox qabardılmışdır. Ancaq bu fon, əslində, dastanda doğrudan-doğruya var. Koroğlu, həqiqətən, xalqın azad olmaq, azad yaşamaq, rahat ömür sürmək, bolluq, firavanlıq içərisində yaşamaq arzularının da ifadəçisidir. Çənlibeldəki sosial həyat

– azad, bərabər əsaslı münasibətlər, şən ab-hava, qayğısızlıq, haqq-ədalətin heç vaxt pozulmaması, insanların azad həyat haqqındakı arzularının çin olması əslində xalqın sosial ədalətlə bağlı minilləri aşan arzu və istəklərinin ifadəsidir. Bura elə bir azad cəmiyyətdir ki, xotkar, paşa, xan qızları da öz firavan həyatlarını tərki edib Çənlibelə gəlirlər. İncidilən, yaşamağa heç nəyi olmayan insanlar bura üz tuturlar. Bu, onu göstərir ki, eposun sosial fonu çox qüvvətlidir və XVI-XVII əsrlərdə baş vermiş hadisələrin sosial fonu da dastanda öz əksini tapmışdır.

Qeyd edək ki, “Koroğlu” süjetinin tarixi semantikasını göstərən dövrdə Şah Abbas dönəmində baş vermiş tarixi hadisələri də epikləşmiş şəkildə özündə saxlayır. Bu, o dövr idi ki, Şah Abbasla sultanlıq arasında gedən uzunmüddətli müharibələr, o cümlədən yerli feodallar arasındakı qanlı çekişmələr xalqın vəziyyətini pisləşdirmişdi. Şah Abbasın Səfəvi hakimiyyətini farslaşdırmağa başlaması, paytaxtı Qəzvindən İsfahana köçürməsi, azərbaycanlı sərkərdə və ordu başçıları İranlı zadəganlarla əvəz etməsi, Azərbaycan türkcəsinin əvəzinə fars dilinin dövlət dili kimi işlədilməsi xalqda milli səciyyəli narazılıqlar, qəzəb yaradırdı. Digər tərəfdən, Şah Abbasın Osmanlı Türkiyəsinin zəbt etdiyi Səfəvi torpaqlarını geriye alması Osmanlıların Azərbaycana böyük qoşun hissələri göndərməsinə səbəb olurdu. Beləliklə, Səfəvi İran qoşunları ilə Osmanlı qoşunlarının vuruşmaları ölkəni viran etmiş, iqtisadiyyatı iflic hala salmışdı.

XVII əsrin əvvəllərində Şah Abbasın iqtisadi siyasəti Cəlalilər üsyanının daha da güclənməsinə səbəb olmuşdu. Belə ki, 1610-cu ildə Azərbaycanda, 1614-1615-ci illərdə Gürcüstan və Şirvanda, 1616-cı ildə Səlmasda, 1625-ci ildə Qarabağda, 1629-cu ildə isə Talışda baş verən üsyanları (5, 275) nəzərə alsaq, orta əsr mənbələri tərəfindən belə qeydə alınmış bu üsyanların simasında xalq hərəkatının nə dərəcədə vüsət almasını təsəvvür etmək olar. Tarixi ədəbiyyatdan onu da əlavə edək ki, Azərbaycanda genişlənən kəndli hərəkatı 1610-1630-cu illərdə son dərəcə kəskin xarakter almışdı (8, 271).

Fikrimizcə, o dövrün sosial, siyasi, iqtisadi həyatında baş vermiş, bilavasitə xalqın hərəkatını nəzərdə tutan, onun qəzəb və nifrətinə səbəb olan bu hadisələr öz izlərini tarixi-semantik lay kimi “Koroğlu” dastanında saxlamışdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, xalq hərəkatı, kəndli üsyanları insanların şüurunda psixoloji gərginliyin təzahürüdür. Sadə həyat adamları üsyana qalxırsa, bu, onların qəzəb, nifrət, mübarizə ruhunun dirçəlişindən, oyanışından xəbər verir. Mübarizə döyüş ruhunun şüurlara hakim kəsilməsi deməkdir. Unutmaq olmaz ki, ənənəvi düşüncə ilə yaşayan orta əsr insanının döyüş ruhu onun qəhrəmanlıq yaddaşı ilə qırılmaz vəhdətdə olur. Yəni döyüş, mübarizə ruhunun oyanması xalqın yaddaşındakı qəhrəmanlıq eposunun da hərəkatə gəlməsi deməkdir. Bunun belə olması dastandan görünür. Eposda kəndli hərəkatı ilə bağlı bir çox ünsürlər mühafizə edilib saxlanmışdır. Bunlar “Koroğlu”nun XVI-XVII əsrlərdə Azərbaycanda baş verən kəndli hərəkatının təsiri ilə yenidən inkişaf etdiyini söyləməyə əsas verir.

Yəni tarixi hadisələr epik süjeti fəallaşdırır və epik süjet sürətli inkişaf keçirərək tarixə qoşulur; epos xalqla birlikdə hərəkət edir, mübarizə aparır. Bu isə təsadüfi olmayıb, epik düşüncənin öz xarakteri ilə bağlıdır.

“Koroğlu” dastanı qəhrəmanlıq eposu kimi özündən əvvəlki eposun (“Kitabi-Dədə Qorqud”un) transformasiya törəməsidir. Əvvəlki epos – oğuz eposudur; oğuz dövrü, oğuz ruhu burada açıq-aşkar görünür. “Koroğlu” isə yeni dövrün – ondan sonrakı dövrün eposudur. “Dədə Qorqud” oğuz dövrünün qəhrəmanlıq ruhu ilə qırılmaz bağlılıqda olduğu kimi, “Koroğlu” eposu da öz dövrü ilə belə qırılmaz bağlılıqdadır. “Koroğlu” dastanının istər Azərbaycan folkloru, istərsə də başqa xalqların folkloru kontekstində çox nəhəng hadisə olması bu eposun hansısa bir dövrdə xüsusi inkişaf keçirdiyini göstərir. Yəni “Koroğlu” eposunun xüsusi inkişafının, nəhəngliyinin, əzəmətinin xüsusi şəraiti olmalı idi. Düzdür, epos uzun əsrlərdən bəri cilalana-cilalana, böyüyə-böyüyə gəlir. Ancaq bu böyümə onun tarixi əzəməti haqqında yaddaş olmadan mümkün deyildi. Elə bu üzündən, belə bir qənaətə gəlmək olur ki, “Koroğlu” dastanı XVI-XVII əsr tarixi hadisələrinin təsiri altında epik böyümə keçirmişdir. Onda, təbii olaraq, belə bir sorğu ortaya çıxır ki, “Koroğlu” süjetinin tarixi semantikasını nəyə görə XVI-XVII əsrlərin hadisələri ilə bağlı olmalıdır?

Epos poetikasına görə müəyyən bir qanunauyğunluq var ki, hər bir dövr epos üzərində təsirini saxlayır. Yəni hər bir dövrün xalq yaddaşına təsir edəcək hadisələri bu və ya digər şəkildə eposda öz epikləşməsini tapır. “Koroğlu” dastanı da istisna təşkil etmir. Dastanın epik dünyası, epik cəmiyyəti və s. birbaşa reallığa ünvanlanıb. Buradakı yer adları, təbiət obyektləri hamısı real və canlıdır. Bu epik gerçəkliyin XVI-XVII əsrlərin tarixi hadisələri ilə səsələşməsi ondan görünür ki, eposun bütün tarixi izləri arasında ən güclü reallıqlar sözü gedən dövrə aiddir. Bura epik qəhrəmanların adlarından tutmuş, döyüşlər, yer adları, milli məişət göstəriciləri və s. aiddir. Koroğlunun mübarizəsi, əsasən, xotkara, osmanlı paşalarına qarşıdır və s. Bunun nəticəsində belə bir qənaətə gəlmək olur ki, “Koroğlu” süjetinin tarixi semantikasında epikləşmiş gerçəklik layları içərisində ən qüvvətli və aparıcısı XVI-XVII əsrlərin hadisələridir.

“Koroğlu” eposunun göstərilən dövrün hadisələri ilə bağlı olmasını tarixi qaynaqlar da təsdiq edir. Hətta bu faktlar o qədər güclüdür ki, Koroğlunun tarixi şəxsiyyət olması fikri də irəli sürülmüşdür. Tarixi ədəbiyyatda bu fikri ilk dəfə İ.P.Petruşevski irəli sürmüşdür (8, 329). Onu da qeyd edək ki, dastanda bir çox qəhrəmanların adları mənbələrdə tarixi şəxsiyyət adları ilə uyuşur. Koroğlunun yaxın silahdaşları Dəli Həsən, Giziroğlu Mustafa bəy, Kosa Səfər və Tanrıtanımaz tarixi qaynaqlarda Cəlililərin geniş şöhrətə malik olmuş rəhbərləri arasında yad edilir. Tarixi qaynaqlarda göstərilir ki, Dəli Həsən qardaşı Qara Yazıcının əməlini davam etdirərək 1602-ci ilin fevralında Şərqi Anadoluda Cəlililər hərəkətinə rəhbərlik etməyə başlamışdır (8, 249). Q.Daranaxsi Canpoladoğlu Dəli Həsənin

Ərzincanda məğlub edildiyini göstərmişdir (9, 10-15).

Dastanda Giziroğlu Mustafa bəyin adı qəhrəmanlar sırasında gedir. Tarixi qaynaqlardan bəlli olur ki, müstəqil surətdə fəaliyyət göstərən Cəlali dəstələrinin 23 rəhbəri arasında onun adı şərəfli yer tutur. Q.Daranaxsi Giziroğlunun III Sultan Muradın əmri ilə 1591-ci ildə tutularaq, İstanbulda üzərinə neft tökülüb yandırıldığını qeyd etmişdir (9, 10-15). Qeyd edək ki, Cəlallərə qarşı belə amansız cəza tədbirləri “Koroğlu” süjetində öz izlərini saxlamışdır. Paşa və xanların əllərinə düşən Koroğlu dəlilərinə onlar amansız şəkildə cəzalandırmağa çalışırlar; hətta dərilərinin soyulması haqqında əmr verirlər. Bu, tarixin epikləşməsinin özünəməxsus obrazıdır. Epos tarixi bir foto olaraq yaddaşlaşdırmır, onu obrazlaşdırır. Yəni Cəlallərə qarşı aparılmış amansız cəza tədbirləri eposda paşa və xanların qəddarlıqlarının obrazlaşması şəklində öz əksini tapmışdır. Bu, epos poetikasının özünəməxsus xüsusiyyətidir və tarixi semantikanın araşdırılmasında obrazlaşmanın bu səviyyəsi hökmən nəzərə alınmalıdır.

Orta əsr tarixçisi İsgəndər bəy Münşi Kosa Səfərin də Cəlali üsyanı rəhbərlərindən biri olduğunu göstərmişdir (4, 249). Onun məlumatından aydın olur ki, öncə Cəlallər hərəkatında iştirak edən, sonralar Ərzurum hakimi olan Kosa Səfər Osmanlı ordusunun Azərbaycana yürüşündə iştirak etmiş, osmanlıların 1605-ci il noyabrın 7-də Sufiyan yaxınlığındakı məğlubiyətindən sonra əsir alınmış və edam olunmuşdur (4, s.250).

Eposdakı Ərəb Reyhanın da tarixi şəxsiyyət olması haqqında faktlar vardır. A.Nəbiyev göstərir ki, “Dəli Həsən və Ərəb Reyhanla əlaqədar epizodlar başqa türkdilli variantlarda olduğu kimi, özbək variantında da mühafizə olunmuşdur. Odur ki, Koroğlunun tarixi şəxsiyyət olduğundan danışarkən onun Eyvaz və tarixi şəxsiyyət olduğu güman edilən digər qəhrəmanlarla əlaqəsi məsələsini də qeyd etmək lazımdır” (10, 55). Başqa sözlə ifadə etsək, A.Nəbiyev Koroğlu dastanındakı bir sıra obrazların və süjetin tarixiliyi fonunda digər obrazların da tarixiliyini qəbul etməyin epos poetikası kontekstində mümkünlüyünü ifadə etmişdir. Bu, qanunauyğunluqdur. Çünki süjetdəki tarixi lay müəyyən bir sistem təşkil etməlidir. Əks halda, bu artıq özünü bürüzə verən sistem hadisəsi yox, sırf fraqmentar hadisədir. Ancaq eposun süjetinin tarixi semantikasını güclü lay təşkil edir. Bu fonda digər obrazların da tarixi cizgilərinin olması qəbul ediləndir.

Eyvazın da tarixi şəxsiyyət olması haqqında qaynaqlarda məlumatlar vardır. Məlumdur ki, 1571-1573-cü illər Təbriz üsyanında şəhər yoxsulları, sənətkarlar, pəhləvanlar iştirak etmişlər. Həsən bəy Rumlu pəhləvanlar hərəkatının başçılarından birinin adının Əvəz olduğunu yazır (11, s.221). İ.P.Petruşevski bunun Eyvaz ola biləcəyi fərziyyəsini irəli sürür. Çox ehtimal ki, Təbrizdə baş verən bu üsyan dastanda epikləşmişdir. Qəssabların əsas rol oynadığı bu üsyan başçılarından birinin adı Əvəz – Eyvaz olmuşdur. Dastanda da Eyvaz həm bir

pəhləvan, həm də Qəssab Alının oğludur. Belə olduqda, dastandakı Eyvazın tarixi Əvəz – Eyvazla bağlı olmasını irəli sürən tədqiqatçılar haqlıdır. Dastan süjetinin tarixi semantikasını baxımından Əvəz-Eyvaz paralelliyi bir neçə halla şərtlənir:

a) *Eyvazın sərkərdə statusu.*

Təbriz üsyanında rəhbərlərdən biri olan Əvəz-Eyvaz dastanda da dəlilərin rəhbərləri sırasındadır. O, Koroğlunun sırası dälisi olmayıb onun sərkərdələrindəndir.

b) *Eyvazın qəssab motivi ilə bağlılığı.*

Təbriz üsyanında qəssablar xüsusi rol oynamışdır. Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi dastanın, demək olar ki, bütün variantlarında qəssablıqla bağlı olur. Eyvaz qəssab oğludur. Bu, təsadüfi deyildir. Əgər burada təsadüfilik olsa idi, onda qəssablıq motivi variantlarda bu dərəcədə aparıcı şəkildə özünü göstərməzdi. Demək, dastandakı motiv öz semantik impulsunu reallıqdan götürmüşdür.

c) *Eyvaz-Əvəz adının leksik paralelliyi.*

“Koroğlu” eposu istər türkdilli, istərsə də türkdilli olmayan xalqlar (kürdlər, taciklər və s.) içərisində yayılmışdır. Bu kontekstdə Eyvaz adının Eyvaz – Avaz leksik variasiyası yaranmışdır. Elə buna görə də, hansı dilin leksikasını təqdim etməsindən asılı olmayaraq, Əvəz-Eyvaz bir adın variativ sırası ola bilər.

Deyilənləri tarixi bilgilər də təsdiq edir. İ.P.Petruşevski Venesiya elçisi D’Allesandrinin 1571-1573-cü illər Təbriz üsyanını gözləri ilə görməsi haqqında yazır və bu üsyanın ət qəhətliyi ilə əlaqədar olduğu, buna görə də hərəkətdə qəssabların mühüm rol oynadığı haqqında məlumat verir (11, 223). Dastanın “Türkmən” səfəri qolundakı Eyvazın Qəssab Alının oğlu olması, bəzən də Qəssaboğlu adlanması (12, 114-142), A.Xodzko variantında qəssab Mir İbrahimin oğlu olması, özbək, türkmən, tacik və b. Orta Asiya variantlarında qəssab oğlu olması, türk variantlarında yenə qəssab, yaxud qəssabbaşı oğlu olması, eyni zamanda, bütün bu variantların, demək olar ki, hamısında Eyvazla əlaqədar olan qol, məclis olması və dastanlarda ət qəhətliyindən danışılması Eyvaz haqqında deyilənlərin (13; 14; 15) tarixi qaynaqlarda verilən məlumatlara uyğunluğunu göstərir.

M.H.Təhmasibin fikrincə, əgər “Koroğlu” eposu doğrudan da XVII əsrin birinci yarısında baş vermiş Cəlalilər üsyanı ilə bağlı yaranmağa başlamışsa, 25-30 il əvvəl baş vermiş bu üsyanın əsas başçılarından biri olan Eyvaz haqqında xalq içərisində yaşayan rəvayətlərdən, xatirələrdən, epizodlardan, sərgüzəştlərdən də istifadə edilə bilərdi. Ola bilsin ki, Həsən bəy Rumlunun adını çəkdiyi pəhləvan Eyvaz qəssab, yaxud qəssab oğlu imiş (3, 133). Bu mənada, Təbriz şəhərini iki il əlində saxlamış bu el qəhrəmanı epikləşərək Eyvaz surətinin əsasını təşkil edə bilərdi. Və yaxud, eposun əsasını yaradan ilk dastançı öz epik qəhrəmanının obrazını yaratmaq üçün bu üsyan haqqında xalq arasında dolayan əfsanələrdən, rəvayətlərdən də istifadə etmişdir (3, 133).

Bundan başqa, XVII əsrdə Azərbaycana səyahətə gələn Övliya Çələbinin “Səyahətnamə” əsərində Koroğlunun Azərbaycanda baş verən Cəlalilər hərəkatının iştirakçısı olduğu qeyd olunur (6, 114-119). Burada Övliya Çələbi üç yerdə Koroğlu haqqında danışır. İki yerdə Koroğlunun adını həmin dövrün aşiq və şairlərindən danışarkən çəkir. Üçüncü dəfə isə onun adını məşhur bir qaçaq, yenilməz bir qəhrəman kimi çəkir. Həmin məsələni ilk dəfə tədqiq edən F.Fərhadovun göstərdiyi kimi, bu son məlumatdan “Koroğlu” tədqiqatçıları istifadə etməmişlər” (9, 10).

Məşhur koroğluşünas alim X.Koroğlu da dastanın süjetinin əsas obrazı olan Koroğlunun epik semantikasının tarixi hadisələrlə bağlı olmasını yazmışdır. O qeyd edir ki, Türkiyədə əldə etdiyi arxiv sənədlərində Koroğlu XVI əsrin sonlarında Türkiyə ərazisində yaşamış üsyançı və şair kimi təqdim olunur (16, s.143).

Qeyd edək ki, dastanda müəyyən informativ səciyyəli məlumatlar vardır. Məsələn, “Koroğlu təkə tayfasından idi” cümləsi obrazı ciddi olaraq tarixi kontekstə gətirmiş olur. Bəllidir ki, təkətilər hələ XV əsrdə yerli Azərbaycan-türk tayfalarından idi. Bu dövrdə Şah Abbas etibar etmədiyi təkətilərə ağır divan tutmuşdur. Bu hadisə “Koroğlu” eposu ilə səsleşən kəndli hərəkatı ərəfəsində (1596) baş vermişdir. Bundan bəhs edən M.H.Təhmasib yazır ki, “Koroğlunun, doğrudan da, azərbaycanlı tayfalarından biri olan təkətilər içərisindən çıxmış olması tamamilə mümkündür” (17, 12). Təkə etnoniminin Koroğlunun tayfa mənsubiyyəti kimi ardıcıl olaraq təkrarlanması eposun bu səviyyədə tarixi kontekstini ortaya qoymuş olur. Tarixi hadisələrin tutuşdurulması və bu prosesdə təkə tayfasının da iştirakı Koroğlu süjetinin tarixi semantikasını yalnız gücləndirmiş olur.

Burada epos poetikası ilə bağlı bir məsələ nəzərə alınmalıdır. Tarixçi İ.P.Petruşevski yazır ki, “tarixi şəxsiyyət olan Koroğlunun hansı məsələ ilə əlaqədar olaraq xalq dastanının qəhrəmanı olduğunu söyləmək çətindir... Ola bilsin ki, Cəlalilər hərəkatının üzvlərindən biri özünə Koroğlu ləqəbini götürmüş və sonradan xalq əfsanəsinin qəhrəmanı kimi əfsanələşdirilmişdir” (18, 329).

Qeyd edək ki, İ.P.Petruşevskinin bir tarixçi alim olaraq söylədiyi bu fikir tarixi aspektindən daha çox, folklorşünaslıq, epos poetikası aspekti ilə diqqət çəkir. Göründüyü kimi, tarixçi alim epos qəhrəmanı ilə tarixi şəxsiyyət arasında birbaşa, hərfi eyniləşdirmə aparmaqdan uzaq olmuş, predmeti bunu tələb etməsə də, eposun tarixlə bağlılığının mexanizmini təsəvvür etməyə çalışmışdır. Bu əsasda o, güman etmişdir ki, Koroğlu ləqəbli qəhrəmanlardan biri epik ənənəyə təkan verə bilərdi.

Öz növbəmizdə bildirmək yerinə düşür ki, tarix və epos əlaqələri çox mürəkkəbdir. Bunun bir sxem üzrə baş verməsi ağlabatan deyil. Yəni qarşılıqlı

əlaqələr mürəkkəb quruluşa malikdir. “Koroğlu” dastanının öz epik ruhu ilə XVI-XVII əsrlərin qəhrəmanlıqlarla dolu ruhunun üst-üstə düşməsi faktıdır. Bu, inkar olunmur. Ancaq tarix və eposun qarşılıqlı təsirlərinin yalnız birtərəfli istiqamət üzrə gerçəkləşməsi eposun yaşam qanunlarına ziddir. Təsir qarşılıqlı baş verir. Epos xalqa, xalq eposa təsir edir. XVI-XVII əsrlərdə üsyanlar vaxtı qəhrəmanlıq ruhu gərginləşmiş xalq kütlələrinin öz epos qəhrəmanlarından güc alması reallıqdır. Ancaq bununla bərabər, real xalq qəhrəmanlarının göstərdiyi igidlilərin dövrün nəğməkarları tərəfindən tərənnüm olunması da bir reallıqdır. Dövrümüzdə çox yaxın olan qaçaq dastanlarını, xüsusilə, “Qaçaq Nəbi” eposunun yaranmasını xatırlayaq. Onun qəhrəmanlıqları xalqın dilində əzbər olmuş, aşuqların yaradıcılığında tərənnüm olunmuşdur. Unutmaq olmaz ki, professional sənətkarlar – aşuqlar Qaçaq Nəbi obrazını yaradarkən Azərbaycan eposunun obrazlaşdırma ruhuna uyğun hərəkət edirdilər. Yəni xalq minillər boyu öz qəhrəmanlarını necə öymüşdüsə, necə obrazlaşdırmışdısa, indi də eləcə epikləşdirirdi. Bu baxımdan, bizim fikrimizə görə, “Kitabi – Dədə Qorqud” eposunun oğuz abidəsi kimi öz fəaliyyətini dayandırması ilə Azərbaycan qəhrəmanlıq eposu yeni silsiləyə – “Koroğlu” epik silsiləsinə transformasiya olunmuşdur. Həmin dövrdə baş vermiş və qəhrəmanlıq ruhu ilə xüsusi seçilən kəndli üsyanları eposun təşəkkülünü, formalaşmasını, həm də bunu xüsusi olaraq qeyd edirik ki, epik “böyüməsini” təşkil etmişdir. Bütün bu deyilənlər əsasında daha bir sorğu meydana çıxır: Azərbaycan “Koroğlu” eposu süjeti niyə öz tarixi semantikasını ilə belə seçilir?

Bu sorğunun cavabı yenə də tarixi gerçəkliyin özünə söykənir. Azərbaycan “Koroğlu”su sıx şəkildə tarixi hadisələrlə bağlıdır. Baş vermiş tarixi hadisələr eposun tarixi aktuallığını gücləndirmiş və XVI-XVII əsrlərdə “Koroğlu” eposu xalq hərəkətinin mənəvi qaynağına çevrilmişdir. B.Karriyev təsadüfi olmayaraq yazır ki, “müxtəlif xalqlar içərisində yaranmış variantlardan fərqli olaraq Azərbaycan variantı ideya-bədii və Cənubi Azərbaycanda baş verən hadisələri əks etdirmək baxımından çox fərqlənir. Cənubi Azərbaycan versiyası bütün digərlərinə nisbətən daha tarixidir” (14, 45). Prof. A.Nəbiyev onun fikrinə bir qədər dəqiqləşdirmə gətirərək əlavə edir ki, “Cənubi Azərbaycan” sözü coğrafi mənada işlənmişdir, çünki bu, Azərbaycan xalqının yaratdığı vahid bir dastandır (10, 30-31).

Hər iki koroğluşünas alimin fikri bizim dastan süjetinin tarixi semantikasını ilə bağlı qoyduğumuz soruya cavab verir. Nə B.Karriyevin dastanın tarixiliyinin Cənubi Azərbaycan versiyasında daha qüvvətli olması, nə də A.Nəbiyevin bu tarixiliyi bütöv Azərbaycan eposuna aid etməsi təsadüfi deyil. B.Karriyevin fikrinin həqiqiliyi onda üzə çıxır ki, eposun tarixilik nüvəsi Azərbaycanla bağlıdır. Cənubi Azərbaycan həmin tarixiliyin birbaşa qaynaqlaşdığı məkandır. A.Nəbiyevin fikrinin obyektivliyi onda üzə çıxır ki, o, bir eposşünas alim olaraq

tarixiliyin təkə lokal – məhəlli kontekstini yox, ümumazərbaycan miqyasında tarixi semantikasını müşahidə edir. Bu tarixi semantika epik səciyyəlidir. Yəni burada tarixlə epizmin vahid obrazlaşma müstəvisində olması unudulmamalıdır. Bunu “Koroğlu” eposunun təkə XVI-XVII əsrlərin qovşağındakı hadisələrlə səsleşməsi yox, sonrakı dövrlərdə səsleşməsi də sübut edir.

Koroğluşünas F.Fərhadov türk alimi M.Nəimanın Türkiyənin 70 illik tarixindən bəhs edən tədqiqatında XVII əsrin ikinci yarısında Koroğlu adlı qaçaq haqqında faktlar olduğunu yazır. Həmin kitabda IV Məhmədin (1648-1692) hökmdarlığı illərində Koroğlu adında bir qaçağın olduğundan, onun yerli paşalarla mübarizədə qalib gəlməsindən və böyük şöhrət qazanmasından danışılır. Həmin kitabda qeyd edilir ki, Bolu şəhərində Süleyman ağa adlı birisi öz dəstəsi ilə qəfildən gecə Koroğlunun üstünə hücum edir, onu ayağından güllə ilə yaralayaraq İstanbula gətirir. Koroğlu vəzir Məlik Əhməd paşanın qabağında deyir: “Biz şəhərləri dağıtmamış, adamlara hücum etməmişik, ancaq zülm və istismarlardan qaçmaq istəmişik”. Kitabda daha sonra Koroğlunun necə asıldığından və onun yoldaşlarının müxtəlif yerlərdə öldürüldüyündən danışılır (9, 10-11).

Bu fakt Epos – tarix münasibətlərinin qarşılıqlı təsirlərinin üzərinə işıq salır. Göründüyü kimi, XVII əsrdəki qaçaq özünə Koroğlu ləqəbi götürür. Bu, xalqın öz eposunun, öz qəhrəmanının ruhu ilə yaşadığını göstərməklə, epos və gerçəklik münasibətlərinin qarşılıqlı təsirlər baxımından tək istiqamətli olmadığını nümayiş etdirir. Heç təsadüfi deyildir ki, Koroğlunun adı qaçaqlar və cəngavərlər üçün bir nümunə olmuşdur. Yəni zülmə qarşı çıxıb, at belinə minənlər Koroğlu ruhuna sığınmış, onun yaddaşlarda yaşayan qəhrəman obrazından güc almışlar.

Övliya Çələbi XVII əsrin ortalarında Türkiyədə yaşayan Qara Heydəroğlu, Qatırçioğlu, Gürcü Nəbi və s. bu kimi Cəlalilər hərəkatının fəal iştirakçılarının adlarını çəkir (9, 10-11). Bu, onu göstərir ki, epos tarixi hadisələrlə hərfi mənada yox, obrazlaşdırma kontekstində, epikləşdirmə süzğəcindən keçdikdən sonra qovuşur.

“Koroğlu” dastanı süjetinin tarixi semantikasını dastanın nə vaxt yaranması, formalaşması kimi elmi problemə də diqqət yetirməyi tələb edir. Dastanın ingiliscədən rus dilinə tərcüməsinin 1856-cı il “Kavkaz” qəzetindəki çapında Koroğlunun şəxsiyyətinə dair haqlı olaraq yazılır: “Asiyada və ümumiyyətlə Şərqdə elə bir guşə tapmaq olmaz ki, bu ad (Koroğlu adı) orada məşhur olmasın” (14, 26). Bu, həm Koroğlunun epikləşməsinin, epik obraz, qəhrəman olaraq xalq yaddaşındakı mövqeyinin miqyasını, həm də bağlı olduğu tarixi hadisələrin epik yaddaşa verdiyi təkanın miqyasını göstərir. M.H.Təhmasib yazır ki, “Koroğlu” dastanı qədim epos, süjet və motivlərin tarixi hadisələrin yaratmış olduğu epizodlarla qaynayıb-qovuşmasından əmələ gəlmişdir. Daha aydın deyilsə, “Koroğlu” eposunun ayrı-ayrı qollarını yaratmış aşuqlar qədim xalq ədəbiyyatı xəzinəsindən yüksək dərəcədə istifadə etmişlər (19, 11-12). Bu proses də daha çox

XVI-XVII əsrlərin tarixi hadisələri ilə qaynaqlanır. Deməli, dastanın bir epos olaraq hazırkı tutumu və əzəmətinin təşəkkül dövrü, formalaşma, böyümə dövrü də elə bu vaxta aiddir.

Təsadüfi deyildir ki, tədqiqatçılar, A.Nəbiyevin sözləri ilə desək, “Koroğlunun tarixi şəxsiyyət olduğunu inkar” etməmişlər (10, 27). XVI əsrin sonu – XVII əsrin əvvəllərində baş vermiş tarixi hadisələr reallıqdır və epos bu reallıqla müxtəlif səviyyələrdə bağlanır. Məsələn, İ.Şopen variantının əlyazması bu baxımdan əhəmiyyət kəsb edir. Məlumdur ki, həmin variantı İ.Şopen Araz çayı yaxınlığında olan kiçik bir kənddən toplamışdır. O yazır ki, “Koroğlu” hərfi tərcümə edilərkən “Kor oğlu deməkdir” və bir çoxları bu fikirdədirlər ki, bu yenilməz qəhrəman tatarıdır (azərbaycanlıdır – Y.İ.)” (14, 26). Başqa sözlə, İ.Şopen təmsil etdiyi dövrün elminin simasında Koroğlunun tarixi şəxsiyyət olduğunu qəbul etmişdir. Bəzi türk tədqiqatçıları da Koroğlunun tarixi şəxsiyyət olması fikrindədir. Belə ki, məşhur koroğluşünas P.N.Boratav Koroğlunun milliyətcə türk olduğunu və Cəlalilər hərəkətinin iştirakçısı olduğunu (10, 39), Sadətdin Nüzhet Koroğlunun İran-Türkiyə müharibələrində fəal iştirak etdiyini, həm cəngavər, həm də şair olduğunu (10, 39), Ağah Sirri Ləvənd onun XVI əsrin sonlarında yaşadığını, şair və aşiq olduğunu, özünə xalq içərisində şöhrət tapan Koroğlu təxəllüsünü götürdüyünü yazmışdır (20, 79).

Bu xüsusda başqa cür fikirlər də mövcuddur. Mithət Səndər “XVII əsrdə iki tarixi Koroğlunun (şair Koroğlu və cəngavər Koroğlu – Y.İ.) olduğu və həqiqi şair olan Koroğlunun şeirləri ilə cəngavər Koroğlunun mahnılarının qarışdığını” yazmışdır. Bu fikirlə prof. A.Nəbiyev razılaşmamışdır (10, 41). O göstərir ki, Koroğlunun cəngavər olmaqla yanaşı, həm də şair olması haqqında S.Nüzhetin fikri daha ağılabatandır. Çünki məlumdur ki, XVI-XVII əsrlərdə Azərbaycanda aşılıq sənəti inkişaf etmişdir və Koroğlunun gözəl bir saz ustası, şair olması ehtimalı daha böyükdür. M.H.Təhmasibin sözləri ilə desək, “zaman keçdikcə öz dövrünün nüfuzlu şəxsiyyəti olan Koroğlu xalqın hafizəsində həm şair, həm də igid bir cəngavər olaraq həkk olunmuşdur”. B.Karıyev də Koroğlunun həm şair, həm də cəngavər olmasını mümkün sayır və öz fikrini belə əsaslandırır ki, Şərqdə bir çox görkəmli sərkərdələr şair olmuşdur.

Koroğlunun haradan olması barədə danışarkən onun Muradbəyli kəndindən olduğu haqda fikirlər söylənilir. Qeyd etməliyik ki, eposda Koroğlunun həmin kənddən olduğunu bildirən qoşma və epizodlar var (17, 147). Həqiqətən də, Təbriz yaxınlığında bu adda kiçik bir kənd olmuş və XVI-XVII əsrlərin kəndli müharibələri dövründə yerlə-yeksan edilmişdir (10, 54). Bütün bunlar eposu sözü gedən dövrün tarixi hadisələrinə bağlayır. Hətta Muradbəyli kəndinin yerlə-yeksan edilməsi belə, ümumi müharibə konteksti kimi bu tarixi kəndi Koroğlunun kəndi ilə əlaqələndirir. Yəni əldə olan, mənbələrdə qorunan, tarixçilərin, folklorşünasların və digər mütəxəssislərin araşdırmalarında üzə çıxan faktlar,

mülahizələr, tutuşdurmalar bir sistem boyunca düzülür və hamısı eposu XVI-XVII əsrin tarixi hadisələrinə ünvanlandırır.

Bütün bu deyilənlər “Koroğlu” süjetinin tarixi semantikasını ilə bağlı aşağıdakı nəticələrə gəlməyə imkan verir:

1) *“Koroğlu” eposu süjeti epik və tarixi layların qovuşmasından təşkil olunmuşdur.* Süjetin epik əsasını Azərbaycan-türk eposunun qəhrəmanlıq süjeti ənənəsi təşkil edir. Elmi ədəbiyyatdan da bəlli olduğu kimi, “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanlarının öz tarixi epoxasını başa vurmağı ilə Azərbaycan qəhrəmanlıq eposunun yeni mərhələsi başlayır. Bu mərhələ artıq “Koroğlu” süjet nüvəsi ətrafında silsilə təşkil edir.

2) *“Koroğlu” süjetinin tarixi semantikasını Epos-Tarix (yaxud Dastan-Gerçəklik) münasibətlərinin poetik qanunauyğunluqlarına söykənir.* Belə ki, gerçəkliyin epik mətnə keçməsi epikləşmə prosesini nəzərdə tutan transformasiyadır. Yəni gerçəklik şüurda qavranılır və sonra bu qavranmış şüur hadisəsi epik obraza çevrilir. “Koroğlu” dastanının da Azərbaycan tarixi gerçəkliyi ilə hər cür əlaqəsi epik qanunauyğunluqlardan qıraqda deyil. Bu baxımdan, “Koroğlu” süjetinin bütün tarixi mənzərəsi əslində gerçək tarixin eposdakı obrazıdır. Bu da öz növbəsində eposun obrazlar sisteminin bir qatını təşkil etmiş olur. Obrazlar sistemi mürəkkəb olmaqla qarşılıqlı münasibətlərlə müəyyənləşən quruluşa malikdir. Dastanın obrazlar sistemində epik layla tarixi lay bir-birinə qovuşmaqla eposun obrazlaşma səviyyəsinin mürəkkəb quruluşunu təqdim etmiş olur. Epik lay ənənə ilə gələn, Azərbaycan eposunun türk başlanğıcından gələn qatdır. Tarixi lay isə ona nisbətən müasirdir. Tarixi gerçəklik layı eposun öz müasir zamanı ilə əlaqələrini nümayiş etdirir. Ancaq bütün bunlar obrazlar sistemindən, daha doğrusu, obrazlaşmanın mürəkkəb sistemindən qıraqda deyil. Çünki eposdan görünən tarixi gerçəklik bütün hallarda epik ümumiləşdirmədir. Heç təsadüfi deyildir ki, “Koroğlu” dastanının tarixi hadisələrlə bağlılığını araşdıran tədqiqatçılar XVI-XVII əsrlərə aid çoxlu tarixi hadisələri misal gətirirlər. Bu, o deməkdir ki, tarixi hadisələr eposa elə-belə, birbaşa düşmür. Epikləşmənin, obrazlaşmanın “süzgəcindən” keçir. Bu prosesdə eposun tipikləşdirmə xassəsini nəzərə almamaq olmaz. Epos gerçəklikdəki hadisələri obrazlaşdırarkən onları tipikləşdirir. Tipoloji olanı, yəni ardıcıl olaraq təkrarlanıb quruluş elementinə çevriləni qəbul edir. Bu səbəbdən, gerçək hadisənin eposdakı inikası onun tipikləşdirilmiş obrazıdır.

3) *“Koroğlu” eposunun təşəkkülü, formalaşması və epik “böyümə” keçirməsi, tədqiqatlardan da gördüyümüz kimi, XVI-XVII əsrlərin hadisələri əsasında baş verir.* Eposdakı şəxs adları (antroponimlər), yer adları (toponimlər), çay, su adları (hidronimlər), Koroğlunun mübarizə apardığı antiqəhrəmanların sosial-inzibati mənsubiyyəti (paşalar, xotkar, xanlar), epik mübarizənin siyasi və sosial səciyyəsi inadla eposdakı reallığı bu əsrlərdə baş vermiş xalq hərəkəti ilə

bağlayır. Bütün bunlar belə bir nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, eposun təşəkkül, formalaşma çağı bu əsrlərdəki hadisələrin təsiri altında baş vermişdir.

4) “Koroğlu” eposunda tarixi layın güclü fon təşkil etməsi eposun qəhrəmanlıq tipi ilə xüsusilə bağlıdır. Belə bir elmi qənaətə gəlmək olur ki, eposa tarixi layın qovuşmasının səbəbləri “Koroğlu” dastanının qəhrəmanlıq ruhu ilə XVI-XVII əsrlərin qovşağında baş vermiş hadisələrin qəhrəmanlıq ruhunun üst-üstə düşməsidir. Eposla tarix, epik qəhrəmanlıqla real qəhrəmanlıq tarixin bu çağında qovuşmuşdur. “Koroğlu” dastanı azadlıq, sosial ədalət uğrunda mübarizə aparən xalq kütlələrinin mənəvi güvənc yeri olmuş, xalq öz eposu ilə nəfəs almış, ondan güc almış və öz növbəsində onu gücləndirmişdir. Sonuncu cümlə Tarix və Eposun qarşılıqlı münasibətlərini nəzərdə tutur. Yəni “Koroğlu” eposu qəhrəmanı Koroğlunun yenilməz qəhrəman olması, məğlubedilməz igid olması xalq kütlələrini mübarizələrə ruhlandırdığı, onları mənəvi baxımdan gücləndirdiyi, zənginləşdirdiyi kimi, xalq da öz növbəsində gerçək qəhrəmanların şücaətlərini tərənnüm edərək eposu yeni qollarla zənginləşdirmişdir. Bu, eposun tarixi gücüdür və “Koroğlu” eposu öz tarixi gücünü, qənaətimizə görə, XVI-XVII əsrlərin xalq hərəkətindən almışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., «Наука», 1988, 224 с.
2. Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М., Гослитиздат, 1947, 520 с
3. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı, Elm, 1972, 398 s.
4. Azərbaycan tarixi. 7 cildə, III c., Bakı, Elm, 1999, 534 s.
5. Петрушевский И.П. Азербайджан в XVI-XVII веках. – Сб. статей по ист. Азерб., вып.1, Б., Азернешр, 1946, с.145-310
6. Короглы Х.Г., Набиев А.М. Азербайджанский героический эпос. Б., «Язычы», 1996, 305 с.
7. Saferoğlu A. Azərbaycan Dili ve Edebiyatının Dönüm Noktaları. – Azərbaycan Kültür Derneyi Neşrlərindən, Ankara, 1951
8. Петрушевский И.П. Очерки из истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв. Л., Изд. ЛГУ, 1949, 384 с.
9. Fərhadov F. “Koroğlu” dastanının Zaqaqaziya versiyası. Doktorluq dissertasiyasının avtoreferatı. B., 1968, 74 s.
10. Nəbiyev A.M. “Koroğlu” dastanında Koroğlu surəti (Azərbaycan və özbək materialları əsasında). Namizədlik dissertasiyası. B., 1970, 163 s.
11. Петрушевский И.П. Восстание ремесленников и городской бедноты в Табризе в 1571-1573 гг. – Сб. статей по ист. Азерб., вып. 1, Б., 1949, с.210-354
12. Koroğlu. 3-cü çapı. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. B., Az SSR EA Nəşriyyatı, 1959, 508 s.

13. Брагинский И.С. О таджикском эросе «Гургули» и его художественных особенностях – «Вопросы изучения эпоса народов СССР». М., 1958, с.26-149
14. Карриев Б.А. Эпические сказания о Кероглы у тюркоязычных народов. М., «Наука», 1968, 258 с.
15. Набиев А.М. Взаимосвязь Азербайджанского и узбекского фольклора. Б., «Язычы», 1986, 288 с.
16. Специфика фольклорных жанров. М., 1973, 324 с.
17. Koroğlu. Tərtib edəni M.H.Təhmasib, redaktoru H.Araslı. 2-ci nəşri. B., Az SSR EA Nəşriyyatı, 1956, 456 s.
18. Петрушевский И.П. Очерки из истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв. Л., Изд. ЛГУ, 1949, 384 с.
19. Koroğlu. Tərtib edəni M.H.Təhmasib, redaktoru H.Araslı. B., Az SSR EA nəşriyyatı, 1949, 482 s.
20. Fərhadov F. «Koroğlu» dastanının Zaqafqaziya versiyası. Doktorluq dissertasiyası. B., 1968, 354 s.



Atif İSLAMZADƏ

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: atif.islamzade@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.77>



TEOLOJİ İNANC SİSTEMİ ASPEKTİNDƏ NOVRUZ MƏRASİMLƏRİ

Açar sözlər: Allah, Tanrı, Novruz, mərasim, inanc, din, mif

SUMMARY

NOVRUZ CEREMONIES IN THE ASPECT OF THEOLOGICAL BELIEFS SYSTEM

In this study Novruz rituals are investigated in the aspect of the theological beliefs system. It can be said that the research in this direction is the first work in Novruz-study. Here it is explained on the basis of sources and evidence that the Novruz ceremony is notable for carrying the belief in Allah as a belief system at its root. In the pre-Islamic period God manifests as the same meaningful word as the belief in Allah in the Islamic era. Bringing pagan tendencies to this ritual at different times has not been able to overshadow the belief of Allah. In addition, the fact that Novruz is not a religious holiday, but a spring holiday, a holiday of nature and a culture of agriculture does not deny the belief in Allah. Because the holiday held as an act of creation is still noticeable through prayer and applause to the Creator. In other words, Novruz is the greatest cultural event to be explored in terms of the theological belief system.

Keywords: Allah, God, Novruz, ceremony, belief, religion, myth

РЕЗЮМЕ

ОБРЯДЫ НОВРУЗА В АСПЕКТЕ СИСТЕМЫ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

В данном исследовании обряды Новруза рассматривались с точки зрения теологической системы верований. Можно сказать, что в Новрузоведении это первое исследование в этом направлении. Здесь на основе источников и свидетельств объясняется, что на основе церемонии Новруза как система веры лежит вера в Аллаха. В доисламскую эпоху Бог появляется как слово с тем же значением, что и вера в Аллаха в эпоху Ислама. Привнесение в этот обряд языческих тенденций в разное время не могло затмить веру в Аллаха. Кроме того, тот факт, что Новруз является не религиозным праздником, а праздником весны, праздником природы и хозяйственно-земледельческой культурой, не отрицает веру в Аллаха. Потому что праздник, проводимый как акт творения, до сих пор заметен молением и хвалой Творцу. Другими словами, Новруз является крупнейшим культурным событием, которое необходимо исследовать в аспекте богословской системы верований.

Ключевые слова: Аллах, Бог, Новруз, обряд, вера, религия, миф.

Novruz və Novruz mərasimləri haqqında, təbiidir ki, çox yazılıb. Bunun üçün öncə Novruzun tədqiqat tarixi haqqında ümumi məlumat vermək ehtiyacı da

hiss olunur. Ancaq biz iki cəhətdən bu istiqamətdə araşdırma aparmaq yolunu seçmirik. Birincisi, Novruz bayramına qədərki mərhələlər və Novruz bayramı haqqında minlərlə kitab və məqalələr yazılmışdır ki, yalnız bu tədqiqatların adını və müəllifini təqdim etmək bütün araşdırmanın həcm imkanlarını məhdudlaşdırma bilər və bu tədqiqatları görmək üçün “Novruz Ensiklopediyası” (1) və s. biblioqrafik ədəbiyyatlar vardır ki, ona baxmaq kifayətdir (bu ədəbiyyatlarda ən qədim dövrdən bəri bu günə qədər bütün qaynaqları müşahidə etmək olar); ikincisi, bizim təqdim etdiyimiz araşdırma adından göründüyü kimi, çox orijinaldır, Novruz mərasimləri teoloji inanclar sistemi aspektində indiyə qədər araşdırılmamışdır ki, bu baxımdan qaynaqların yalnız ümumi məlumat verə bilməsi araşdırma üçün tələb olunan əsas təşkil edə bilmir. Güman edirik, bundan sonra bu tədqiqat işi özü gələcək tədqiqatlar üçün ciddi qaynaq olacaqdır.

Novruz haqqında nə üçün bu mövzuda araşdırma aparılmamışdır. Bu ondan irəli gəlir ki, tədqiqatçılar novruza dini bayram kimi baxmadıqları üçün sovet dönəmindən əvvəl də bu istiqamətdə araşdırmalara xüsusi ehtiyac hiss olunmamışdır. Biz ona görə sovet sisteminə diqqət çəkirik ki, bu dövrdə materialist-ateist baxışlar dövləti nəzəri-ideoloji əsas təşkil etdiyi üçün Novruza bu istiqamətdə yanaşmaq mümkün deyildi. Eyni zamanda uzun illər Novruz bayramının keçirilməsi belə qeyri-rəsmi yasaq təşkil edirdi. Xalq arasında bu bayram keçirilsə də, rəsmi ideologiyada təbliğ edilmirdi. Məlum olduğu kimi, ilk dəfə Ş.Qurbanovun xüsusi zəhməti nəticəsində Novruz bayramı rəsmi şəkildə keçirilməyə başladı (1, 128). Halbuki sonrakı dövrlərdə yenə də rəsmi-ideoloji münasibət Novruzun təbliğ və təşviqini əngəllədi. Yalnız ölkəmiz müstəqillik qazandıqdan sonra bu bayram rəsmi bayramlar cərgəsinə daxil edildi.

İstər sovet dönəmindən əvvəl, istərsə də sovet sistemində, hətta müstəqillik dövründə belə tədqiqatçılar Novruz bayramının teoloji inanclar aspektində araşdırılmasına laqeyd qalmışlar. Bunun üçün öncə üç suala aydınlıq gətirmək vacibdir ki, tədqiqat işinin elmi əhəmiyyəti əsaslandırılınsın:

1. Novruz bayramı islam bayramıdır mı?
2. Novruz bayramı dini bayramdır mı?
3. İnanclar və din.

Tədqiqatçıların gəldiyi qənaətlər və mənbələr təsdiq edir ki, Novruz bayramı islam bayramı deyil. Bu mövzu üzərində mübahisə etməyə dəyməz. Ancaq Novruz bayramının islamda qəbul edilməməsi kimi iddialar da özünü doğrultmur. Çünki mütərəqqi və toplumsal bayramlar islamda inkar olunmur. Çünki bayram sevgi və ünsiyyət meydana gətirir ki, bunun da bəzi müəlliflərin iddia etdiyi kimi küfrlə heç bir əlaqəsi yoxdur, xalqların yaxınlaşması, insanların sevgi və həyəcanı əsasında ortaya çıxan bayramlar islamda inkar olunmur. Hətta bu barədə hədislər də mövcuddur. Nə qədər səhih olub-olmaması mübahisə mövzusu olsa da, islam mahiyyət etibarilə sevgi dinidir, bu baxımdan insanlara

sevinc gətirən, ünsiyyət yaradan, bəriş bəxş edən, uşaqların könlünü sevindirən, hədiyyələşən bayramın qeyd olunmasının küfr sayılması məntiqli görünür.

Biz onu da qeyd etmək istəyirik ki, Novruz bayramı dini bayram deyil. Bu baxımdan yalnız islamda deyil, digər dinlərdə də Novruz bayramını birmənalı olaraq dini bayram kimi təqdim etmək olmaz. Etiraf etmək lazımdır ki, Novruz bayramı əsas etibarilə təqvim bayramı, təbiət bayramıdır. Hər il təqvimin dəyişməsi, il başlanğıcı Novruz bayramına düşür, eyni zamanda təbiətin oyanması, qışdan yazı keçid, yazın gəlişinin qeyd olunması, bir sözlə, çilədən çıxmanın bayram edilməsi Novruzda özünü göstərir. Buna görə də, fikrimizcə, Novruz mərasimləri üç kontekstdə araşdırılmalıdır:

1. Novruz – inanc sistemi kimi;
2. Novruz – təqvim bayramı kimi;
3. Novruz – xalq adətləri kimi;

Təbiidir ki, öncə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi inanc və din qavramları aydınlaşdırılmalı, daha sonra Novruz inanc sistemi araşdırılmalıdır. Öncə qeyd edək ki, bütün dinlər inancı təşkil edir, ancaq inanc yalnız din anlayışı vermir. Bu paradoksu izah etməyə çalışaq. Novruzu və s. digər mədəniyyət spektrlərini izah etmək üçün inancı təbiidir ki, sadə sözlüklərlə deyil, mifoloji təhlillərlə əsaslandırmaq doğrudur. Çünki Novruz nə qədər qədimdirsə, qeyd olunduğu kimi, islam öncəsinə gedib çıxırsa, o zaman bu bayram da öncə mifoloji spesifikasi ilə daha düzgün araşdırıla bilər. Buna görə də inancın mahiyyət etibarilə əsaslandırılması üçün mifoloji yönümdə tədqiqinə ehtiyac hiss olunur. Biz burada Novruzun nə üçün teoloji inanc sistemi aspektində araşdırılması üçün eyni zamanda zəmin hazırlayırıq. Həmçinin bu baxışlar sadə iddia ilə deyil, elmi əsaslandırılmalarla aparılır. Mif haqqındakı mifoloji tədqiqatlar onu göstərir ki, mif əsasən epik mətnədən öyrənilir. Bu mətn yazıya alınan şifahi ədəbiyyat örnəyi və yaxud yazılı şəkildə bizə çatan, mifik məlumatlar verən hansısa ədəbi əsər ola bilər. Lakin epikliyin spesifik hadisəsi olan mövzu, motiv və janr forması mifi tamamilə əhatə edə bilməz. Çünki mif inanc olaraq qədim, dünyagörüşü olaraq arxaikdir. Epik mətn hadisəsi kimi isə fərqli anlayışdır. Yəni miflə (inanc olan miflə) hətta arxetiplər (ən qədim mif, ən qədim obraz) arasında müəyyən bir məsafə vardır. Çünki tip səciyyədir, obrazlaşdırmadır, ümumiləşdirmədir. Bir tip əsasında müxtəlif fakt, hadisə və yaxud şəxs (prototip) dayana bilər. Arxetiplər də əsasında dayandığı materialın ümumi görüntüsüdür. Arxetip qədim obrazların başlanğıc (arxe) tipi kimi ana variantı olaraq onların əsasını təşkil etdiyi kimi, tarixi şüur çağına aid edilən obrazların başlanğıc nöqtəsi olduğu kimi, arxetipin özünün də əsasını təşkil edən ünsür mövcud dini dünyagörüşü sistemindən qopan real inanc, fakt, şəxs və digər hansısa maddi ünsür və s.-dir. Mif inanc hadisəsi kimi ibtidai təsəvvürlər adlandırdığımız primitiv səviyyə deyil, sistemli dünya baxışıdır. Fikrimizcə, mif ilkin anlayışda tarixi İslamdan əvvəl mövcud olmuş

dinləri ifadə edir. Dini inancın kütləvi təbliği, ifadələnməsi ən az iki şəkildə meydana çıxır:

- 1) Mif – ritual hadisə kimi
- 2) Mif – bədii-epik mətn tipi kimi

Mif ritual hadisə olaraq avazın (musiqinin), sözün (bədii-epik ifadənin) və yaxud sözsüzlüyün (mimika və pantomimika) və rəqsin sinkretik əlamətlərini özündə cəmləyir ki, burada mif inanc mənbəyi kimi əsas səbəb rolunu oynayır, ritual ifadələnmə isə janr spesifikasiyasını ortaya çıxarır. Ritual poetikanın əsas mahiyyətində iki əhəmiyyətli komponent dayanır:

- 1) Ritual vəzifə
- 2) Ritual ifadə

Ritual vəzifə sakral missiyadır. Ritual icraçısı İlahi qüvvə tərəfindən vəzifələndirilmişdir. Ritualdakı ayinlərin icrasında əsas məqsəd İlahi nəzarətlə ritual subyektin davranış və fəaliyyətini istiqamətləndirməkdir. Ritual vəzifə ən-nübüvvət (Adəmdən Xatəm) silsiləsindən olan nəbilərin təbliğ etdikləri vahid dini sistemin qayda-qanunlarına uyğun olan məsələləri özünəməxsus bir dildə (sözlü-sözsüz, açıq-qapalı, hərfi-simvolik və s.) nümayiş etdirir.

Ritual ifadə isə bu mövcud dünyagörüşünə söykənən ayin və digər mərasim faktorlarının sözlü və ya sözsüz bir şəkildə müxtəlif janr və fikir formaları ilə təzahür etməsi, diqqətə çatdırılmasıdır. Yəni ritual ifadə ritual vəzifənin törəməsi və yaxud funksiya daşıyıcısı kimi meydana çıxır. Eyni məntiqi yekun kimi bədii, epik mətn tipi olan mif, ritual hadisə olan mifdən törəyir. Mif bədii, epik mətn tipi kimi təhkiyə üsulu olaraq qavranılır. Yəni inanc olan mifin sistem kürəsindən qopan hissəciklər ifadələndikdə obraz-personaj görüntüləri meydana çıxır. Halbuki bu görüntülər olmasa, belə mif inanc hadisəsi kimi dəyişməz olaraq qalır. Arxetiplər, modelləşdirilmiş dünya obrazı təfəkkür hadisəsi olaraq ifadə planında inancı obrazlaşdırır, lakin inanc idrakdan üstün hadisə olaraq paradigmatik görüntülərdən asılı olmur. Klassik poeziyada şairlər tərəfindən ənənəvi şeir forması kimi işlənməkdə olan münacat, nət necə ki, Allahın və onun sonuncu peyğəmbərinin idrakın ifadə edə biləcəyi vəsflərini diqqətə çatdırır, bədiiləşdirir, epikləşdirir, obrazlaşdırır, lakin bu şeir formaları heç olmasa belə yenə də İlahi gerçəkliyi və onun vəzifələndirilmiş peyğəmbərlərinin mövcudluğu inkar olunmaz olaraq qalır; eynən mif inanc olaraq təhkiyə kimi təzahür edən mifdən asılı deyil, əksinə onun zahirə çıxma səbəbidir. Burada inanc olan mifi təhkiyə olan mifdən fərqləndirən “inanc” istilahi din anlamında işlənməklə yuxarıda göstərdiyimiz kimi, iradi olaraq idrakdan üstün hadisə hesab olunur. Çünki idrakı yaradan haqqındakı bilgiləri idrak yarada bilməz. Allah-Təala dərk olunmaz olduğu üçün bizim dərk edə biləcəyimiz, yəni idrak həddində mümkün şəkildə qavraya biləcəyimiz məlumatları vəhy, fəhm və kəşf vasitəsilə peyğəmbərlər, övliyalar, siddiqlər, salehlər və uləmələr tərəfindən bizlərə çatdırır, Tövhid (Allahın birliyi

və vahidliyi) yaradılış (bütün mövcudat) və qayıdış (ölüm və qiyamət) (Həşr, ərəsət və axirət) kimi məsələlərdən insanları agah edir. Elə bu baxımdan da inancı idrak yaratmır, idrakı olan inancı qəbul edir, idrakı zəif olanlar isə inkar edir. Beləliklə, mif strukturunda inancdır, ifadə planında təhkiyədir. Təhkiyə üsulu olaraq variantlaşan görüntülər paradigmatik olaraq epikləşməkdədirsə də, invariant sxemi olaraq inanc olan mifdən ayrılan hissələr və yaxud hissəciklərdir.

Son olaraq bu kontekstdə qeyd edək ki, Xıdır peyğəmbər anlayışı dini sistemi ifadə etməklə Vahid Allah inancının Novruzda əsas inanc sistemi olduğunu təsdiq edir. Ümumiyyətlə, toplumun suya, oda, havaya, torpağa, günəşə və s-ə and içməsi, əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, Vahid Allah inancını inkar etmir. Çünki Yaradanın yaratdığına əhəmiyyətli olduğunu qavrayan toplum bu ünsürlərə and içməklə şüurunda Uca Allaha inamının sabitliyini ifadə etmiş olur. Bu baxımdan Novruzda inanc sisteminin deyil, mərasimlərin ayrı-ayrı etiket formalarının təhlili qarışıqlığa səbəb olmuşdur. Əsas inanc sistemi araşdırıldıqda isə yalnız qədimdə Tanrı, bir qədər sonra isə Allah inancı aşkar görünür. Əlbəttə, bu da tarixi mərhələ olmaqla Tanrı-Allah ekvivalentinin mövcudluğunu leksik baxımdan aydın şəkildə göstərir. Qədim türklər də elə Tanrı dedikdə çoxtanrılılığı deyil, Tək Tanrını, Vahid Allahı nəzərdə tutur.

- Novruzda mübarəkabadlıq mövcuddur;

Biz leksik vahidlər əsasında da Novruzda teoloji inanc sisteminin olduğunu görürük. İslam istilahları əsasında əsər yazıb Novruz mərasimlərində islamı və yaxud əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, Vahid Allah inancını inkar etmək nəinki ziddiyyətli, hətta gülünc görünür. Bu baxımdan Novruzda toplumun bir-birini təbrik etməsi, mübarəkabadlıq verməsi təhlilə cəlb olunmalıdır. İlkin olaraq bu sözün leksik anlamını izah edək. “Mübarək” sözü nə deməkdir və yaxud hansı anlamı ifadə edir? Lüğətdə bu söz “xeyir-dua verilmiş; uğurlu, xeyirli; xoşbəxt mənasında tərcümə edilmişdir (2, 92).

Qeyd edək ki, təbrik, bərəkət sözləri də ərəbcədə bu sözlə eyni kökə malikdir. Eyni zamanda toplumun Novruzda mübarəkabadlıq etməsi, bir-birinə xeyir-bərəkət, ruzi, xoşbəxtlik arzulaması Vahid Allah inancından irəli gəlir. Çünki şəxslər Uca Allahdan yeni ilin gəlişinin bu gözəlliklərlə davam etməsini diləyir, alqış edirlər.

– Novruzda yoxsullara yardım etmək adət səviyyəsindədir;

Novruz mərasimlərində yoxsullara yardım etmək iki şəkildə diqqət çəkir. Birincisi, ümumiyyətlə, yoxsul olanlara yardım edilir, onlara pay göndərilir, ikincisi, bu, uşaq oyunları olan qapılara qurşaqtma ilə müşayiət olunur ki, atılan qurşaq, şal və yaxud papağa pay qoyulur ki, bu da adət halını almışdır. Novruz bayramını məişət səviyyəsində qələmə alan ustad sənətkar M.H.Şəhriyar “Heydərbabaya səlam!” poemasında bu barədə yazır:

Bayram idi, gecəquşu oxurdu,

Adaxlı qız bəy corabın toxurdu,
Hər kəs şalın bir bacadan soxurdu,
Ay nə gözəl qaydadı şal sallamaq,
Bəy şalına bayramlığın bağlamaq.

Şal istədim mən də, evdə ağladım,
Bir şal alıb tez belimə bağladım,
Qulamgilə qaçdım, şalı salladım,
Fatma xala mənə corab bağladı,
Xan nənəmi yada salıb ağladı.

Bayram olub, qızıl palçıq əzərlər,
Naxış vurub otaqları bəzərlər,
Taxçalarda düzmələri düzərlər,
Qız-gəlinin fındıqçası, hənəsi,
Həvəslənər anası, qaynanası.

Bakıçının sözü, sovu, kağızı,
İnəklərin bulaması, ağızı,
Çərşənbənin girdəkani, mövizi,
Qızlar deyər: "Atıl-matıl. çərşənbə,
Ayna təkin bəxtim açıl, çərşənbə"

Yumurtanı göyçək, güllü boyardıq,
Çaqqısdırıb sınıanları soyardıq,
Oynamaqdan bircə məgər doyardıq?
Əli mənə yaşıl aşığı verərdi,
İrza mənə növruzgülü dərərdi (3, 15, 16).

Göründüyü kimi, bu mətndə M.H.Şəhriyar Novruz mərasimlərini ustalıqla nəzmə çəkmiş, xüsusilə bayramda pay verilməsi və alınması ilə bağlı adətlərə xüsusi olaraq toxunmuşdur. Əlbəttə, bu da təsadüfi deyil. Çünki Novruzda Uca Allaha inam özünü bir daha göstərir, kimsəsizlərə, yoxsullara, acizlərə əl tutmaq etnokulturoloji cizgilər olaraq şair qələmində əks olunur. Uşaqlara bu bayramda xüsusi olaraq pay verilməsi də zəiflərə kömək, kiçiklərə sevgini ifadə edir ki, bu da eyni anlamları göstərir. Müqəddəs kitabımız Qurani-Kərimdə deyilir: "Yadınıza gətirin ki, Biz bir zaman İsrail oğullarından: "Allahdan qeyrisinə ibadət etməyin, valideynlərinizə, yaxın qohumlarınıza, yetimlərə, yoxsullara ehsan (yaxşılıq, kömək) edin, insanlarla xoş danışın, namaz qılın, zəkat verin!" – deyər əhd-peyman aldıq. Sonra az bir qisminiz müstəsna olmaqla, əhdinizdən döndünüz,

çünki siz (İsrail övladı haqdan) üz döndərənsiniz” (“Əl-Bəqərə” surəsi, 83-cü ayə) (4, 13).

Göründüyü kimi, bu ayədə yoxsullara kömək etməyi Allahu-Təala ehsan sayır.

Eyni surədə yoxsullara yardım etmək ibadət səviyyəsində yaxşı əməl hesab olunur: “Yaxşı əməl heç də (ibadət vaxtı) üzünü günçixana və günbatana tərəf çevirməkdən ibarət deyildir. Yaxşı əməl sahibi əslində Allaha, axirət gününə, mələklərə, kitaba (Allahın nazil etdiyi bütün ilahi kitablara) və peyğəmbərlərə inanan, (Allaha) məhəbbəti yolunda (və ya mal-dövlətini çox sevməsinə baxmayaraq) malını (kasıb) qohum-əqrəbaya, yetimlərə, yoxsullara, (pulu qutarıb yolda qalan) müsafirə (yolçulara), dilənçilərə və qulların azad olunmasına sərf edən, namaz qılıb zəkat verən kimsələr, eləcə də əhd edəndə əhdinə sadıq olanlar, dar ayaqda, çətinlikdə (ehtiyac, yaxud xəstəlik üz verdikdə) və cihad zamanı (məşəqqətlərə) səbr edənlərdir. (İmanlarında, sözlərində və əməllərində) doğru olanlardır. Müttəqi olanlar da onlardır! (“Əl-Bəqərə” surəsi, 177-ci ayə) (4, 25).

“Maun surəsində isə oxuyuruq: “(Ya Peyğəmbər!) Dini (haqq-hesab gününü) yalan hesab edəni (Əbu Cəhli) gördünmü? O elə adamdır ki, yetimi itələyib qovar (haqqını verməz); Və (xalqı) yoxsulu yedirtməyə rəğbətləndirməz (nə özü fəqiri yedirdər, nə də özgəsini qoyar) (Maun surəsi, 1-3 ayə) (4, 644).

Göründüyü kimi, burada nəinki yoxsula yardım etmək, hətta yardım etməyi təbliğ etməmək də ağır qəbahət olaraq görülür. Biz Qurani-Kərimdə görürük ki, Allahu-Təala başqa ayələrdə günahın cəriməsi olaraq kölələrin və yoxsulların yedirilməsini əmr edir: (Oruc tutmaq) sayı müəyyən olan (bir ay) günlərdir. (Bu günlərdə) sizdən xəstə və ya səfərdə olanlar tutmadığı günlər qədər başqa günlərdə oruc tutmalıdırlar. Oruc tutmağa taqəti olmayanlar isə (hər günün əvəzində) bir yoxsulu doyuracaq qədər fidyə verməlidirlər. Hər kəs könüllü xeyir iş görərsə (həm oruc tutub, həm də fidyə verərsə), bu onun üçün daha yaxşı olar. Bilsəniz oruc tutmaq sizin üçün nə qədər xeyirlidir! (“Əl-Bəqərə” surəsi, 184-cü ayə) (4, 26).

Ümumiyyətlə, Qurani-Kərimdə yoxsullara yardım etməklə bağlı saysız ayələr mövcuddur ki, bu da xalqın inancında mühüm yer tutmuşdur. Eyni zamanda əvvəlki dinlər də Vahid Allah inancı üzərində qurulduğundan, Tovhidi əsas götürdüyündən, xüsusilə türklərdə Tək Tanrı inancı olduğundan eyni inanlar xalqın genetikasına və düşüncə tərzinə hopmuş və bu kimi keyfiyyətlər də müxtəlif mərasimlərdə özünü göstərmişdir. Biz məhz Novruz mərasimlərində də bu əməlin adət səviyyəsində olduğunu görür, bunun teoloji inanc sisteminə bağlı olduğunu iddia edirik.

– Novruz simvolları Yaradanın yaratdığı yaradılışı ifadə edir;

Təsadüfi deyil ki, Novruz simvollarının mühüm hissəsi də Yaradanın yaratdığı yaradılışı ifadə edir ki, bu da eyni sistemi təzahür etdirir. Novruz

süfrələrində olan şorqoğalı günəşi, paxlava ulduzu, şəkərbura ayı simvolizə etməklə kainatı əhatə edən göy sferasını, səməni yaşıl torpağı, kosa boz torpağı ifadə etməklə yerləri və göyləri semantik səviyyədə, müxtəlif laylarda Novruzun invariant strukturunda qoruyub saxlayır. Bu klişələrin məhz törəyiş aktını göstərməsi Novruzun Vahid Allah inancına dayanan ərafə və bayram olduğunu təcəssüm etdirməsi aşkar görünür. Bu baxımdan Novruza nə qədər anlamlar yüklənsə də, teoloji inanc sistemi inkar oluna bilmir.

– Novruzda dörd ünsür teoloji mahiyyətlidir;

İlkin olaraq qeyd edək ki, Novruzda dörd ünsürün çərşənbələrin əsasını təşkil etməsi də Yaradanın yaratdığı varlığı ifadə edir. Su, od, hava, torpaq çərşənbələri materiyanın əsasını təşkil edir. Toplum hər çərşənbədə bir ünsürlə bağlı mərasim keçirərkən Uca Allaha inanclarını ifadə edir və qarşıdan gələn ili qutlayır. Aydındır ki, baharın gəlişi dörd çərşənbənin qeyd olunması ilə müşayiət olunur. Bu çərşənbələr su, od, hava, torpaq olmaqla bütün yaranışın tərkibini təşkil edən dörd ünsür əsasında götürülən və bu adla adlanan çərşənbələrdir. Çərşənbələrin sıra ardıcılığı konkret olaraq bu gün də müəyyən olunmamışdır. Folklorlarda və yazılı ədəbiyyatda bu sıralama müxtəlif şəkildə özünü göstərir. Ancaq bir çox hallarda öncə su çərşənbəsi, sonra od, sonra hava, axırda isə torpaq çərşənbəsi gəlir. Bu məsələ o qədər əhəmiyyətlidir ki, hətta ünsürlər baxımından çərşənbələrin sırası da müxtəlif mübahisələrə səbəb olur, folklorlarda və yazılı ədəbiyyatda bu kimi təqdimatlar özünü göstərir. Biz M.Füzulinin bu üqumlara fərqli münasibətini də hiss etdiyimiz üçün hətta bu istiqamətdə araşdırma da aparmışıq. Kontekst daxilində bu araşdırmanı səciyyə olaraq elmi ictimaiyyətə təqdim edirik. M.Füzulinin bir rübaisində şifrələnmiş çərşənbələr sırasında biz bu sıralamanı fərqli şəkildə görürük:

Məcnun oda yandı, şöleyi-ah ilə pak,
Vamiq suya batdı əşkdən oldu həlak.
Fərhad həvəs ilə yelə verdi ömrün,
Xak oldular onlar, mənəm imdi ol xak (5, 198).

Böyük şair dörd misrada məzmun səviyyəsində İlahi eşqi ürfani baxışlarına uyğun şəkildə ifadə etməklə bərabər, burada kodlaşdırdığı fikirləri müəmma janrına uyğun olaraq şeirin içində məhz Füzuliyə layiq şəkildə gizləmişdir. Biz rübaini oxuyarkən şeirin bədii gözəlliyini və mənə dərinliyini, eşq yolçularının şöhrət tapmış adlarını izləyərək bu gizli şifrələrin üzərindən keçib gedirik. Əlbəttə, şeirin mənasını izah etməli olsaq, çox geniş təhlilə ehtiyac olar. Ancaq bu, başqa bir yazının mövzudur. Diqqət çəkdiyimiz kontekstdə isə bizə məqsədimizə uyğun gizli nüansları açmaq gərəkdir. Bu baxımdan rübainin bu istiqamətdə araşdırılmasına ehtiyac duyuruq. Necə olur ki, M.Füzuli bu rübaidə çərşənbə şifrələri qurur? Əgər qurursa, şair burada çərşənbələri hansı ardıcılıqla götürür.

Bizə məlumdur ki, Füzuli yalnız şair deyil, həmçinin dövrünün böyük alimidir. Bu fəaliyyət sahəsində M.Füzulinin müxtəlif dillərdə yazdığı fərqli mövzularda elmi əsərləri də vardır. Eyni zamanda Füzuli şeirləri yalnız şeir deyil, həmçinin elmdir. Elə buna görə də müxtəlif qatlarda funksional mənalar Füzuli yaradıcılığında üzə çıxır. Bundan əlavə şair özü üçün poeziya devizi kimi açıq-aşkar elmi deviz götürdüyünü elan etmişdir:

Elmsiz şeir əsası yox divar olur,
Və əsassız divar gəyətdə bətibar olur.

(Elmsiz şeir əsassız divar kimidir, əsassız divara isə etibar yoxdur).

Elə buna görə də M.Füzulinin bu rübaisində şifrələdiyi çərşənbələrlə bağlı fikirlərə təsadüfi yanaşmaq olmaz. Aydın olur ki, bu şeirdə şair çərşənbələrin sıralanmasına bu şəkildə qəbul etmişdir.

İlk dəfə İslam İslamzadənin arxivində bu şeirin təhlilinə aid bu kimi şifrə açımına rast gəlmişdik. Daha sonra füzulüşünaslıqda da bu semantik laylara diqqət verilməsini də oxuduq:

Məcnun **oda** yandı, şöleyi-ah ilə pak (od)
Vamiq **suya** batdı əşkdən oldu həlak (su)
Fərhad həvəs ilə **yelə** verdi ömrün (yel, hava)

Xak oldular onlar, mənəm imdi ol xak (xak-torpaq deməkdir)

Tədqiqatçılar bu kimi şifrələrin Füzuli tərəfindən bilərək şeirə salındığını müddəa olaraq irəli sürür. Əlbəttə, öncə burada ürfani bilgilər özünü göstərir. Bütün yaranmış mövcudatın tərkibinin vahid eşq olduğu kimi İlahi eşq fəlsəfəsi şeirdə işarələnir. Ancaq eyni zamanda bu tərkibin məhz təbiətin yenidən dirilməsində sıralandığı da Füzuli qələminə məxsus çoxlaylı anlamlarda özünü göstərir. Uşaqlıqdan oxuduğum bu kimi misralar mənəm yaddaşımda bu günə kimi qalmış və görkəmli şairin bu misralarda eyni zamanda çərşənbə şifrəsi yaratdığı qənaətinə gəlmişəm. Demək, M.Füzuliyə görə, çərşənbələr aşağıdakı kimi sıralanmalıdır:

Məcnun oda yandı – od çərşənbəsi;
Vamiq suya batdı – su çərşənbəsi;
Fərhad yelə verdi ömrün – yel çərşənbəsi;
Mənəm imdi ol xak – torpaq çərşənbəsi.

Eyni zamanda bu ünsürlər və yaxud üqnumlar, qeyd etdiyimiz kimi, bütün mövcudatın əsasını ifadə edir. Əlbəttə, çərşənbələrin sıralanmasına aid müxtəlif fikirlər diqqət yetirdiyimiz kimi təqdim olunmuşdur, ancaq biz bir rübaidə bu sıralanmanın fərqli şəkillərinə diqqət çəkməyə ehtiyac hiss etdik.

Onu da qeyd edək ki, yalnız Füzulidə deyil, bütün folklorda və klassik ədəbiyyatda dörd ünsür yaradılışı ifadə edir və yaradılışın əsasının bu üqnumlar olduğu qəbul olunur. Əlbəttə, qeyd etdiyimiz kimi, bu da törəyiş aktını, kosmoqonik anlayışları və Allahu-Təala tərəfindən yaradılan varlığı ifadə edir.

Toplum məhz çərşənbələrdə Vahid Allah inancından gələn nəticəni mərasim silsilələri olaraq qeyd edir.

– Novruz tamaşaları leksik-semantik səviyyədə Vahid Allah inancını ifadə edir;

Xalq tamaşaları kimi tanıdığımız tamaşaların əsas etibarilə Novruz mərasimlərilə bağlılığı da inkar olunmazdır. Elə bu tamaşa ünsürlərinin bu gün də Novruz mərasimi kimi ifadəsi göz qabağındadır. Bu da Novruzun təqvim bayramı, təbiət bayramı, təsərrüfat bayramı kimi qəbul olunmasından irəli gəlir. Ancaq bu Vahid Allah inancını yenə də inkar etmir. Çünki təqvimi olan, təbiət dəyişiklərini qeyd edən, təsərrüfat günlərini mərasim olaraq keçirən toplumun inancını inkar etmir. Bu o demək deyil ki, təbiətlə bağlı mərasimləri qeyd etmək Uca Allaha inkar etməkdir və yaxud insanlar o zaman təbiətə pərəstiş edir, Vahid Allah inancı köüllərdən yoxa çıxır. Əgər belə olarsa, o zaman biz keçirdiyimiz yaz bayramlarında bu gün də Vahid Allaha deyil, təbiətə pərəstiş etmiş olmalıyıq. Halbuki hər kəsə aydındır ki, bu çox mənasız iddia olardı. Biz bu kontekstdə antitezis irəli sürməklə elmi sahələrdə müxtəlif teorilərin yeri-gəldi-gəlmədi toplumun düşüncəsinə tətbiq olunduğuna diqqət çəkirik.

Biz xalq tamaşalarının Novruz və Novruz mərhələləri ilə bağlılığını təsdiq edən “Xalq ədəbiyyatı” qaynağına da müraciət etməyi münasib bilirik: “Xalq dramları...Bayram günlərində, xüsusilə Xıdır Nəbi, Axır çərşənbə, Novruz bayramında şənliklər zamanı ifa edilir (6, 251).

Eyni zamanda, qeyd etdiyimiz kimi, Xıdır Nəbi ilə bağlı olan, çərşənbələri ifadə edən tamaşa ifa edilir ki, biz əvvəldə də bu proseslərin inanc təməlinə Vahid Allah inancı olduğunu əsaslandırılmışıq.

Novruz bayramının məşhur tamaşası olan, personajları zaman-zaman tədqiqatlara cəlb olunan “Kos-Kosa” (Kosa-Kosa) tamaşasında da leksik-semantik səviyyədə Vahid Allah inancının ifadəsini görmüş oluruq. Mətnə müraciət edək:

Ay kos-kosa, gəlsənə,
Gəlib salam versənə,
Çömçəni doldursana,
Kosanı yola salsana.
Ay uyruğu-uyruğu,
Saqqalı it quyruğu,
Kosam bir oyun eylər,
Quzunu qoyun eylər,
Yığar bayram xonçası,
Hər yerdə düyün eylər.

Novruz-novruz bahara,
Güllər-güllər nubara,

Bağçanızda gül olsun,
Gül olsun, bülbül olsun,
Bal olmasın, yağ olsun,
Evdəkilər sağ olsun,
Xanım dursun ayağa,
Kosaya pay versin ağa (6, 256).

Tamaşanın bu hissəsində, əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, Novruzda paylaşma, yoxsullara, kasıblara yardım aşkar şəkildə ifadə olunur:

Ay Kos-Kosa gəlsənə,
Gəlib salam versənə,
Xanım ayağa dursana,
Kosaya pay versənə...

Əlbəttə, burada yazla qışın binar oppozisiyası semantik səviyyədə işarələnir, ancaq bu oyun səviyyəsində, bayram ovqatı üzərində köklənməklə Vahid inancı inkar etmir.

“Kosa-Kosa” xalq tamaşasında aşkar olaraq leksikoloji baxımdan da Vahid Allah inamı ifadə olunur;

Mərmər hovuzun dörd qırağında,
Bülbüllər oxur şax budağında,
Hər nə istəsəm, Xudadan allam,
Dəllək dükanın yadıma sallam,
Dəllək dükanı tamam cıraqban,
Nağara çalıb, kəsərik qurban (6, 256).

Göründüyü kimi, bu tamaşada altı misrada iki kontekst mövzumuz baxımından işarələnir. Birincisi, hər bir diləyin Uca Allahdan (Xudadan) istənməsi, ikincisi isə diləyə çatdıqda Allah üçün qurban kəsilməsi mətnə ifadə planında aşkar görünür. Təsadüfi deyil ki, A.Səfərova Z.Səmədovaya istinadlarla qeyd edir ki, Azərbaycanın bəzi bölgələrində kosalar tək Novruzda yox, hətta Qurban bayramında da qapı gəzirlər. Tədqiqatçı Z.Səmədova yazır ki, Zaqatala bölgəsində Novruz bayramı ilə yanaşı həm də Qurban bayramında kosalar evləri gəzirlər (7, 121). Həm də Novruzda Allahdan dilək dilənib qurban kəsilməsi Novruzun bütperəst meyllərlə bağlanmasını açıq şəkildə inkar edir. Burada iddia oluna bilər ki, bütün dövrlərdə qurban adətləri olmuşdur. Ancaq bu adətlərdə qoyun deyil, insan qurban verilmişdir. Burada isə açıq-aydın Xudadan istədiyini alıb qoyun qurban kəsilməsi işarələnir. Eyni zamanda başqa bir iddia meydana qoyula bilər ki, mətn İslam dövründə bu kimi ifadələrlə dəyişikliyə uğramışdır. O zaman, əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, tək Tanrı inancı dövrəyə daxil olur ki, yenə də teoloji inanc sisteminin əsasını təşkil edən Vahid Allah inancını özündə daşıyır. İslamdan əvvəlki dövrdə də, məhz İslama uyğun olan ehkamların türk xalqlarının sosial toplumunda qüvvədə olması və bir-birini tamamlayan dinlərin

mahiyyətindən doğan bir şəkildə adi məişət həyatına daxil olan məsələlərin az qala təkrarlanması, fikrimizcə, bir daha ciddi əsas verir. Əlimizdəki mənbədən oxuyuruq: “Türk halkları arasında çok yaygın olan inanca göre Allahın halis kullarının Allah indinde itibarlı yeri vardır. Bu şahıslar dileğin Allaha ulaşmasında yardımcı olurlar” (8, 8).

İslam mənbələrində şəfaət sözlüyü ilə keçən bu şüurüstü hadisə (ən böyük şəfi /şəfaətçi) Muhəmməd Əleyhissəlam daha sonra vəlilər, saleh qullar və s. dərəcələrinə görə Allaha yaxın olan zatlardır) barədə başqa bir mənbədən sitat götürək: “Biz, Allahu-Teala sevdiklərinin ruhlarına işitdirir, onların hatırı için isteniləni yaratır, diyoruz.

...Allahu Tealanın sevdiyi kullarının ruhları diri iken de, öldükden sonra da, Allahu-Tealanın verdiyi kuvət ile ve izni ile dirilərə yardım ederler” (9, 109). Göründüyü kimi, bu mənbələrin arasındakı sitatları birləşdirsək, söhbətin eyni bir məsələdən getməsi, hətta bir məsələ haqqında eyni bir mənbədən gələn fikir qənaəti yarana bilər. Halbuki birinci mənbə İslamdan öncə türk xalqları arasında olan inancdan bəhs edirsə, ikinci mənbə İslama aid şəfaətçiliyin mahiyyətini açıqlayır. Məhz bu da, yuxarıda bir neçə dəfə qeyd etdiyimiz kimi, eyni Tovhid missiyasını daşıyan, eyni əhkamı gətirən silsileyi-nübüvvənin gerçək mahiyyətindən irəli gəlir. Hər hansı bir dövrə düşürsə düşsün, bu nə fərqli mədəniyyət hadisəsi deyil, nə fərqli inanc sistemi, nə də fərqli həyat tərzidir. Bu, diaxron ardıcılıqdır. Maddi xronotopdur. Adəmdən Xatəmə gələn əhkamdır. Əhkam dəyişməz olduğuna görə dövrlər, şəxsiyyətlər və yazılı, şifahi qanunlar dəyişsə də, bu məsələlər dəyişməzdir. Bəzən bu təkrarlıq səviyyəsində olursa, heç də iddia olunduğu kimi daha qədim dövrlərdən iqtibas (kəbud şəkildə oğurluq) və yaxud transfer hadisəsi deyil, eyni bir əhkamın təhrif olunmuşca, Allahu-Teala tərəfindən yenidən təzələnməsi, vəhy yolu ilə peyğəmbərlik vəzifələrinin Xatəmül-Ənbiyaya (sonuncu peyğəmbər) qədər davam edən zəruri ardıcılığıdır. Vəhy Allah (Celle Celaluh) tərəfindən müəyyən mübarək şəxsiyyətə bəxş edildiyi üçün burada heç bir trans olunma (bədi, epik, struktural) şəkillənməsi ciddi qəbul edilə bilməz. Bəzən eyniyyət yaxınlığı görünən inanc və ibadət qaydalarına da, bu cür səthi yanaşsaq, hətta mükəmməl sistemlərin guya ibtidai davranış normalarından çırpışdırılması qənaətinə gəlinir ki, bu da qeyd etdiyimiz İlahi əhkamın vəzifələndirilməsi gerçəkliyinə diqqətsiz yanaşmadan irəli gəlir.

Biz yuxarıda örnək verdiyimiz xalq dramlarına qayıdaraq onu da qeyd etməyi vacib bilir ki, əlimizdəki mətnlər onsuz da leksik baxımdan əsas etibarilə islamdan əvvəlki dövrdən daha çox islam dövrünü əhatə edir. Ancaq biz invariant struktur, paradigma, arxetip baxımından qədim dövrləri bərpa edə bilirik. Çünki mətn bilgiləri ilə mətn ifadəsi təbiidir ki, eyni şey deyil. Ancaq nə qədər cəhd

etsək də, yenə də bütün dövrlərdə Vahid Allah inancını həm bilgi, həm ifadə səviyyəsində mətnlərdə müşahidə etmiş oluruq.

Xalq dramında başqa bir nüansa diqqət yetirək:

“Mahnı qurtaran kimi Kosa “Kosa öldü”- deyib yerə yıxılır. Bu zaman ona aşağıdakı kimi suallar verib cavab alırlar:

- Kosa, haradan gəlirsən?
- Dərbənddən.
- Nə gətirmisən?
- Alma.
- Almanı neylədin?
- Satdım.
- Pulunu neylədin?
- Öküz aldım.
- Öküzü neylədin?
- Vurdum, öldü.

Kosanın bu sözündən sonra yoldaşları birlikdə bu mahnını oxuyurlar:

Başın sağ olsun, Kosa!

Ərşin uzun, bez qısa,

Kəfənsiz ölməz Kosa! və s. və i (6, 256-257).

Mətnin bu hissəsində qeyd olunan “başın sağ olsun!”, “ərşin uzun, bez qısa”, “kəfənsiz ölməz kosa” ifadələri islam qayda-qanunları ilə dəfn prosesini göstərir. Məlumdur ki, müxtəlif dəfn formaları vardır ki, burada kəfən belə yoxdur. Təkrar olaraq qeyd edək ki, əgər arxaik mətnə bu ifadələr yoxdursa, demək, ekvivalenti vardır ki, yenə də eyni anlamı ifadə edir. Yoxsa bu ifadələr tamaşada yer almazdı. Bu da Vahid Allah inancının Novruzda əsas təşkil etməsini bir daha nümayiş etdirir.

– Təbiətin ölüb-dirilmə motivi dünya və axirət şəklindədir;

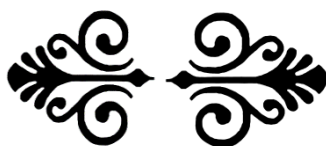
Aydındır ki, Novruzda qışdan yazıya keçid ölüb-dirilmə motivini aydın şəkildə işarələyir. Qışda ağacların yarpaq tökümü yazda yenilənmə ilə müşayiət olunur, təbiət yeni paltar geyinir, bir sözlə, ölüb-dirilir. Bu həm də ölüb-dirilmə motivinin hansısa mədəniyyət hadisəsindən əvvəl təbiət hadisəsi olaraq mövcudluğunu göstərir. Yəni yalnız bu motivin inisiyasiya mərasimi ilə bağlanması da özünü doğrultmur. Təsəvvür edin ki, qış və yaz dəyişməsində təbiətdə ölüb-dirilmə aydın şəkildə müşahidə olunur. Lakin bu, təbii prosesdir. Heç bir inisiyasiya mərasimi ilə bağlı deyil. O zaman bütün hallarda mətnə status dəyişmə və yaxud ölüb, yeni şəkildə təzahür etmə hansısa mədəniyyətə aid olan ayin, mərasim və inanc ilə bağlı olmaq məcburiyyətində deyil. Bu səbəbdən o mətnin yaradıcılarının hansı mədəniyyət və kültür daşıyıcısı olduğu diqqətlə öyrənilməlidir ki, yanlış a yol verilməsin. Hətta oxşarlıq eynilik deyil, yaxud da bənzərsizlik eyni mahiyyəti ifadə edə bilmək gücündədir. Ölüb-dirilmə eyni

zamanda dünya-axirət qavramlarını işarələyir. Çünki səmavi dinlərdə axirət anlayışı mövcuddur ki, öldükdən sonra dirilmə vardır və hər kəs Uca Allah qarşısında dirilib qiyama duracaq və öz əməlləri üçün cavab verəcəklər. Bu baxımdan, Novruzda ölüb-dirilmənin bu qavramı ifadə etməsi təbii şəkildə də teoloji inanc sisteminə bağlılığını ifadə edir.

Biz Novruz haqqında təsnif etdiyimiz müəyyən məsələlərdən bir qismini burada izah etməyə cəhd etdik. Bu da onu aydın şəkildə göstərir ki, Novruz bütperəst inanclarla, materialist görüşlərlə bağlamaq özünü doğrultmur, əslində mədəniyyət hadisəsi adı altında ideoloji çəşqınlıq və inkarçılıq meydana gətirir. Elə bunun üçün də Novruz mərasimlərinin teoloji inanc sistemində araşdırılması çox vacib və zəruridir. Biz bu plan işində bu vəzifəni həyata keçirməyə çalışdıq. Bunun üçün diletant səviyyədə fikir yürütməmək baxımından elmi qaynaqlar əsasında kiçik bir tədqiqat işi ortaya qoymağa çalışdıq. Ancaq gələcəkdə bu araşdırmanı daha da genişləndirmək niyyətindəyik. Çünki toplumun əsas inanc sistemi olan Vahid Allah inancının digər mətnlərdə olduğu kimi Novruz bayramında və Novruza qədərki ərafədə də özünü göstərdiyi inkarolunmazdır. Son olaraq qeyd edək ki, mövzu açıq qalır və bu istiqamətdə geniş tədqiqatların meydana gələcəyinə ümid edirik. Eyni zamanda Novruz mərasimlərinin teoloji inanc sistemi əsasında araşdırılması bizim tərəfimizdən ortaya qoyulan ilk işdir və son iş olmayacağı da aydındır.

ƏDƏBİYYAT

1. Novruz Bayramı ensiklopediyası. Bakı: Şərq-Qərb, 2008.
2. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti. II cildə, II cild. Tərtib edənlər: B.Abdullayev, M.Əsgərli, H.Zərinəzadə. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
3. Şəhriyar M.H. Heydərbabaya salam! Bakı: Azərənəşr, 1964.
4. Qurani-Kərim. Tərcümə edənlər: Bünyadov Z. Məmmədəliyev V. Bakı: Azərənəşr, 1992.
5. Füzuli M. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Yazıçı, 1984.
6. Xalq ədəbiyyatı. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası, XX cildə, I cild. Cildi tərtib edənlər: Fərzəliyev T. Abbasov İ. Bakı: Elm, 1981.
7. Səfərova A. Neftçala-Salyan regionunda Novruz bayramı // "Dədə Qorqud" jur., № 1, Bakı: Nurlan, 2008.
8. Kalafat Y. Balkanlardan Uluğ Türkiştana - Türk halk inançları. I, Ankara, 2002.
9. İmami Gazali. Kiyamet ve Ahiret. İstanbul, Hakikat kitabevi, XXV baskı. 1999.



Sakir ALBALIYEV
AMEA Folklor İnstitutu
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
E-mail: albaliyevshakir@gmail.com
<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.91>



QURBAN BAYRAMININ MƏNƏVİ VƏHDƏT MODELİ KİMİ ETNOKULTUROLOJİ SİSTEMDƏ YERİ VƏ FUNKSİYASI

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

SUMMARY

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

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

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

РЕЗЮМЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

Nuridə Muxtarzadə Azərbaycandakı ziyarətgahları aşağıdakı kimi təsnif etmişdir:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Burada üç nöqtə diqqəti cəlb edir:

Birincisi, su qız şəklində təsəvvür olunur;

İkincisi, onun şərafinə qurban kəsilir;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Burada biz İslami qurban modelindən fərqlənən bir neçə nöqtə görürük:

Birincisi, kəsilən heyvan üç yaşını tamamlamalı idi;

İkincisi, Oğuz bölgəsində hökmən qara qoç kəsilirdi;

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

Bu adətlər bölgə əhalisini vahid davranış modelinə kökləyən formullardır.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

İşin elmi nəticəsi və yenilikləri:

Bütün bunlar aşağıdakı iki əsas qənaətə gəlməyə imkan verir:

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

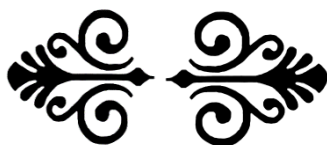
İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən bayramlar haqqında aparılacaq başqa tədqiqatlarda nəzəri qaynaq olaraq istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə mərasim folklorunun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

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

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

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



Elcin QALİBOĞLU

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: elcin.galiboglu@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.102>



İBLİS OBRAZI: MİFOLOJİ-DİNİ ŞÜURDA VƏ YAZILI ƏDƏBİYYATDA (H.CAVİDİN “İBLİS” PYESİ ƏSASINDA)

Açar sözlər: İblis obrazı, mifoloji-dini şüur, “İblis” pyesi, cin, şeytan.

SUMMARY

IMAGE OF IBLIS: IN MYTHOLOGICAL – RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AND WRITTEN LITERATURE (BASED ON THE PLAY “IBLIS” BY H. JAVID)

Huseyn Javid is not only Azerbaijan, but one of the rare figures of human culture. In his works, a call to reach humanity, truth, and justice is heard - confident, stubborn, divine... The events of 1937 were aimed at eliminating the intellectuals and shaking our nation in general. Huseyn Javid was one of the first victims of this. He did not fit into the age and environment in which he lived. There was a world of difference between him and society. His works and the state of his heroes show this.

The article examines the image of Iblis in mythological-religious consciousness and written literature (based on the play “Devil” by H. Javid).

Key words: the image of the Devil, mythological-religious consciousness, the play “Devil”, demon, devil.

РЕЗЮМЕ

ОБРАЗ ДЬЯВОЛА: В МИФОЛОГУ-РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ И ПИСМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА (НА ОСНОВЕ ПЬЕСЫ Г.ДЖАВИДА «ИБЛИС»)

Гусейн Джавид, является представителем не только Азербайджанской, он есть один из редких деятелей человеческой культуры. В его произведениях звучит призыв к достижению человечности, истины, справедливости – уверенности, к принципиальности, к Божественности... Расстрелы 1937 года в первую очередь были направлены на ликвидацию известных людей, в целом на уничтожение всего народа, на его сокрушение. Одним из первых, кто получил этот удар, был Гусейн Джавид. Он не вписывался в эпоху, в среду, в которой жил. Разрыв между ним и обществом были существенными. Об этом свидетельствуют его произведения и положение его героев.

В статье представлен образ демона в мифолого-религиозном сознании и в письменной литературе (на основе пьесы Г. Джавида "Иблис").

Ключевые слова: образ демона, мифолого-религиозное сознание, пьеса “Иблис”, демон, дьявол.

Giriş. H.Cavidin əsərləri insan faciəsini, bitməyən kədərini göstərirdi dərəcədə oxucunun yaşamaq ümidini bir an da azaltmır. Çünki Cavidin yaradıcı insan olaraq harayında insan, ulus, bəşər dərindən, halına doğru yanaşma var. Cavidin həqiqət axtarırları bitmir, tükənmir, insanlara, əbədi sabahlara yeni yaradıcılıq imkanları yaradır. Onun qəhrəmanları gerçəkliyə sığmırlar.

Cavid gerçəkliyi gözəl bildiyi dərəcədə bənzərsiz yaradıcı xəyalçıdır. “Şeyx Sənan” faciəsi sevdiyim əsərlərdəndir, insanın həqiqətə doğru qarşısızalmı, qeyri-adi, bənzərsiz sevgisini, həqiqətə qovuşmaq ehtirasını ifadə edir. Ümumiyyətlə, Cavidin bütün əsərlərində insanın ali həqiqət axtarırları başlıca yer tutur:

Hər qaranlıqda çırpınır bir nur,
Hər həqiqətdə bir xəyal uyuyur.

Cavid “Şeyx Sənan”da özlərindən ayrı düşənlərin faciəsini dahiyənə şəkildə göstərir. İnamsızlıqdan adamların içərisində qorxu, böhtan ağacı boy atır, şübhə meyvələri yetişir, ancaq Sənanların içərisində ədalət, ülvyyəət ağacı bitir, fərəh, inam meyvələri yetişir. Sənanın ömrünə bənzərsiz qətiyyəət gəlir, iradə məqamına yüksəlir. İdrakın gerçək idrakdan göy qədər uca, əlçatmaz səviyyəsi var. Bu həqiqəti Cavid dərindən anlayır, duyur, özünəməxsus ifadə edir.

Cavidin Səyavuşu, Xəyyamı da zamana qarşıdır, şəraitdən, mühtədən yüksək həqiqət istəyir. Cavid oxucunun idrakını zamandan ötəliyə çağırır, onu özündəki naqisliklərlə bərişməyə qoymur...

Şairin qəhrəmanları mənəviyyətin göy səviyyəsinə yüksəlirlər. Bu obrazlar insanları ədalətsizliyə, həqiqətsizliyə qarşı durmağa çağırır, ləyaqətsizliyə, azğınlığa, zalımlığa, harınlığa qarşı vuruşur, örnək olurlar.

Faciəvilik ruhlu insanın zamandan üstünlüyüdür, fərdin özündən keçməsi bahasına başa gəlir. Ulus məsələsi uca hadisədir. Əgər fərd anlayırsa ki, onun aqibəti xalqı yaratmağa xidmət edir, deməli, bu faciəvilik artıq gerçəkliyə sığmayan aqibət, özünü təsdiqdir. Böyük mənada aqibətini yaşayan insan bilir ki, onun gerçəkləşdirmək istədiyini əməl faciəsiz başa gəlməyəcək. Hüseyin Cavid bu bənzərsiz taleyi yaşadı, qəhrəmanlarının aqibətini təsdiq etdi.

Cavidin “İblis”indəki insanlıq harayı İblisə uymuşların inamsızlığına qarşıdır. Əsərdən alınan qənaət budur: yerdəkilərin İblis adlı səcdəgahı var, onlar yüksələn görüdükləri dərəcədə alçalırlar, çünki göysüzdürlər. Cavid haray çəkir: insanların yaşamında zülmət gətirən İblis halı yaranır. İnsanların duyğu, iradə yoxluğundan fitnə-fəsad, şərdən yoğrulmuş işlər törəyir. Xurafat, cəhalət, anlamsız adət-ənənələr mənəviyyətsizlik yaradır. Şairin qəhrəmanları zəllilləşmənin yaratdığı qələbəyə inanmır. Mənəviyyətsizlər vicdanın səsini eşitmirlər, çünki İblisə tapınırlar. H.Cavidin ölçüsündə İblislik insansızlıqdan yaranır. Bu, şübhəsiz, doğru yanaşmadır.

İblis obrazı mifoloji-dini şüurda. Azərbaycan folklorunda İblis (Şeytan) mövzusunda atalar sözü və məsəllərdə (“Şeytana pəriş tikir, dabanını da deşik qoyur”, Şeytandan da betərdir”, “Şeytanın dal ayağıdır” və s.), inanclarda (“Axşam düşəndən sonra yerə qaynar su tökmək olmaz, cinlər balalarınıyan gəzirlər, yandıqları üçün insandan qisaslarını mütləq alırlar” (1, 92-93) və s.), habelə folklorun başqa janrlarında (əfsanə, rəvayət, nağıl və s.) rast gəlinir. El arasında “Cin ayrı, şeytan ayrı” kimi çox işlənən məsəl də var. Göyçədən toplanmış mifoloji rəvayətdə qoca kişi hal arvadını tutur, məlum olur bu cindir, onu bir şərtlə buraxır ki, nəslindən – “yeddi arxa dönəninən” kim varsa, ona toxunmasın (1,54). “Cin dərəsi” adlı mətndə deyilir, Göyçənin Ağbulaq kəndində Usuf adlı kişinin faytonuna ağ paltarlı adam minir, çiyində də kisə olur. Usuf bunu nə qədər danışdırırsa, dillənmir. Sən demə, bu, cin imiş, qəbristanlığa çatanda düşür. Usuf bərk qorxur, yatağa düşür, bir də o yolu tək getmir (1,55). “Cin gəlini” adlı mətndə yad yerdə əxlaqa uyğun davranmayan adam başına gələn qorxulu hadisəni danışır. Məlum olur, əylənmək istədiyi qadın cin imiş. Bir də bu cür etməyəcəyinə and içdikdən sonra qopmuş qulağı yerinə qayıdır, cinlər onu öldürümlər (1, 56). Mahiyyətə buradakı cin obrazı şeytan anlamında anlaşılır.

Mətnlərdə fobiyanın (qorxunun) güclü olduğu aydınca görünür. Hadisənin iştirakçıları dünyaya gözlərini açandan eşitdiklərinin təsiri ilə ömrü boyu yaşayır, altşüurda bu, xof səviyyəsində qalır, bu və ya başqa şəraitdə (qaranlıqda, gecə tək yol gedərkən, uyğun olmayan davranış zamanı və s.) qarşılaşdıqları durumu “normalaşmış məntiqlə” əsaslandırırırlar.

İblislik ağılda, ömürdə necə yaranır? Əslində İblis şər saydığımız duyğuların (qorxu, həsəd, köləlik, xəbislik, cahillik, vəhşilik, hərislik, zalımlıq və s.) ifadəsidir. Minillər öncəki insanların həyata, təbiətə münasibəti şübhəsiz, indiki səviyyədə deyildi. Onun istər-istəməz ətrafda baş verənləri anlama, dəyərləndirə bilməməsi, çoxçeşidli fobiyalarının, anlaşılmazlıqlarının, tərəddüdlərinin, mənasız həyəcanlarının yaranmasına səbəb olurdu.

İbtidai insanların yaşamından indiki dövrə kimi bəşər təsəvvürəgəlməz dərəcədə inkişaf yolu keçib. Bu gün dünyada kompüter texnologiyalarının inkişafı artıq qarşısızalmaz görünməklə yanaşı sabahımızda hətta böyük fəsadlar yaradacağı haqqında faktlarla danışılır. İnsan gerçəkdən yaratdıqlarının əsirinə çevrilmək təhlükəsi ilə üz-üzədir. Belə bir zamanda yenə də tərəddüdsüz olaraq pragmatik ağıldan fərqli olaraq yaradıcı, insanlığa əsaslanan idrakın məntiqində mənəviyyat məsələsi önə keçir, buna qaçılmaz gərəklilik yaranır. Ulusların, dövlətlərin sabahkı taleyi artıq hamını ciddi şəkildə düşündürməkdədir. Ancaq müharibəni yaradan güclərin bu amansız gedişi dayandırmaq fikirləri göründüyü kimi yoxdur. Yəni dünyanın halsızlığının, ölkələrarası, insanlararası münasibətlərin kökündə elə insanların halsızlığı dayanır. İnsanlararası münasibətlərin pisliliyi ölkələrarası münasibətlərin pisləşməsinə səbəb olur.

İblis (Şeytan) mövzusunun insan idrakının işığında, mənəviyyat imkanlarını aşkarlamaqla həll etməli olduğu halda bəşərin bu qanlı gedişdə özünü qəsdən çaşdırması dəhşətli dərəcədə ağırlıdır. Çağdaş dünyəvi düşüncə sivilizasiyalı gediş deyərəkən daha çox texnoloji əsaslanmanı önə çəkir. Habelə dünyada dini təmayüllərin artması, çoxçeşidli gərginliklərin, anlaşılmazlıqların qalması yenə də bəşərin təzadlı yaşamasından xəbər verir. Bu baxımdan araşdırdığımız mövzusunun aktuallığı göz önündədir. İnsanlığın məntiqi deyir ki, çağımızda bu yöndə elmi araşdırmaların canlı, ömürdən gələn insani məntiqlə birikməsi qaçılmazlığa çevrilir.

Əcdad düşüncəsində Xeyirin gec-tez qələbə çalacağına sarsılmaz inam Cavidlərin qələmində yenidən ömürləşir, çağımıza nəfəs səviyyəsində mənəvi yön verir.

Mifoloji-dini şüurda İblis (şeytan) obrazının daimi varlığı, qarşısızalmazlığı əslində insanın öz yaradıcı imkanlarına tam inanmaması, alın yazısı mifizminə qapılması ilə bağlıdır. Əcdad düşüncəsində - alt şüurunda bu, artıq qarşısızalmaz fobik təmayülə çevrilir, minillərdir transformasiyaya uğrayaraq gerilikçi yol gəlir, mahiyyətə isə demək olar, xeyirliyə heç nə dəyişmiş. Fobik əhvallar çağımızda psixologiya, psixiatriya tərəfindən təhlil olunur, irsiliyin problemləri araşdırılır, ancaq həm də insanın fobiya ilə yanaşı ağılıq duyğusunun bir-biri ilə bağlı olduğu unudulur. Psixologiya, psixiatriya bu mövzunu da təbii olaraq öyrənir, ancaq “necədir?” sualına cavab verir, “nə üçün?”, “necə etməli?” suallarına cavab vermir. Folklor mətnlərində bu halsızlıqların doğurduğu əhvalları aydınca görmək olur. Yəni qorxan (fobiyaya məruz qalan) həm də qorxudur. Ərdoyla bağlı mətnlərdə bunun izlərinə rast gəlmək olur. Ərdoyu bir kişi meşədə tutub kəndə gətirir, işlədir. Bunlar metal əşyadan qorxurlarmış. Ancaq fənd işlədib qaçarkən uşaqların bir neçəsinin yanağını dişləyir (3). Halla bağlı inanclarda isə həyat yoldaşı doğan kişi Halı qorxutmaq üçün tufəng atır (3).

Cinlərlə bağlı bu inanc indi də adamların təsəvvüründə var. Təsədüfi deyil ki, kəndlərimizdə bəzi evlərin girişində indi də köhnə at nalı vurulur. Səbəbi odur ki, inanca görə, cinlər metal əşyadan qorxduqları üçün evə girə bilmirlər (3).

M.Kazımoğlu-İmanov yazır ki, “mifoloji düşüncədə şeytan (iblis) qədər dərin iz buraxan ikinci bir demonik varlıq tapmaq çətindir. Şeytanın (iblisin) qüdrəti, mifoloji təsəvvürə görə, cilddən-cildə girib insan qəlbini ələ almasında və insanı onun (şeytanın) iradəsinə uyğun addımlar atmağa təhrik etməsindədir. Əgər belədirsə, yəni şeytan gücün-qüdrətin bir rəmzidirsə, onda insan düşüncəsində bu güc-qüdrəti dəf etmək arzusu da yer tapmalıdır və tapır da (7, 6).

Dini-mifoloji şüurda ibtidailikdən gələn fobiya (qorxu) “əlmiləşdirilir”, standartlaşdırılır, yəni aqibətləşdirilir, əbədi həyat təmayülünə çevrilir.

İblis mövzusunə münasibət istər-istəməz dindəki yanaşmanı təhlil etməyi önə çəkir. Dinə görə, İblis zəhərli oddan yaradılıb. Bununla bağlı çoxlu dini

təfsirlər var: İnsanın palçıqdan, İblisin isə oddan yaradılması dönə-dönə vurğu edilir. Dində bu məsələ xüsusi şəkildə obrazlaşdırılır. Azərbaycanda islamın gəlişindən sonra bu yöndə təsəvvürlər çulğaşıb, daha çox isə dinin təsiri üstünlük təşkil edib.

Qurandan: “Bir zaman Biz mələklərə: “Adəmə səcdə edin!” dedikdə, İblisdən başqa hamısı səcdə etdi. O, imtina edib təkəbbür göstərdi və kafirlərdən oldu (Əl-Bəqərə 2.34) (6, 7). “Şeytan haqq ilə müxalif olan hər növ tüğyançı varlığa deyilir – istər insanlardan olsun, istər cinlərdən, istərsə də heyvanlardan. İblisi ilahi göstərişlərlə müxalifət və tüğyan etdiyinə görə onu “şeytan” adlandırırlar. Deməli, şeytan həm İblisə, həm də ondan qeyrilərinə aid edilə bilən ümumi bir addır (9).

Dini şüurda İblis insanları ardıcıl çaşdırma bilən bir varlıqdır. Bir məqama da diqqət edək: “Quranda cinlər zahiri gözlə görünməyən varlıqlar sayılır. Şeytan da cin tayfasından sayılır: gözlə görünməyən, ancaq varlığı dəqiq olan, ağıl qarışmış, tərs, xaraktercə zəif olan insanları yolundan azdırmağa çalışan cinlərə şeytan adı verilir. Əsil adı İblisdir. İblis Rəbbinin buyruğuna uymayan, üsyan edərək yoldan azmış cinlərdir” (5).

İblisin oddan yaradılması ideyası onun daha çox yandırıcılıq, məhvedicilik xüsusiyyəti ilə bağlıdır. Ancaq Azərbaycan mifoloji, fəlsəfi düşüncəsində odun isidicilikdən üstün, işıqpərəstlik yönü özünü aydın şəkildə göstərir. Zərdüştün “təmiz söz, təmiz düşüncə, təmiz əməl” düsturu mahiyyətcə Azərbaycan – türk düşüncəsidir. Burada insanın içdən arınması, od amilinin mənəvililiyinin ön plana çəkilməsi aydınca görünür. “Avesta”da iki əsas qütb var: Xeyiri təmsil edən Hürmüzd, şəri təmsil edən Əhrimən. Hürmüzd hər yerdə Əhrimənlə döyüşür, onun gec-tez məhv olacağına, tamam silinəcəyinə inam var. Əsatirdən yaranan bir dinin şəxsində bu, ciddi bir ideya idi.

Azərbaycan-türk hadisəsi Zərdüştçülüğü Tanrıçılığın davamı saymaq olar. Novruz düşüncəsində Xeyir və Şər ideyalarının yaşarılığı var, əcdad düşüncəsində soyuq (qış) Şər, istiliyin (yazın) gəlişi, təbiətin canlanması Xeyir sayılıb. Zərdüştlükdəki od türk düşüncəsindən gələn oda ilahi-insançı münasibətə əsaslanır. Novruz düşüncəsində odun insanı içdən təmizlədiyinə inam olub, indi də bu fitrətən yaşayır. Bu, odun tanrılaşdırılmasıdır. Dinlərdə, eləcə də İslamda odun İblis obrazında təqdimi ilə türk düşüncəsində oda ilahi-insançı, yaradıcı (təmizləyici) yanaşmadan tamam fərqli bir yanaşma var.

Xeyir-şər təzadı var, dialektik məntiqdən fərqli olaraq təzadların birliyi yoxdur. Əslində əcdad düşüncəsindəki qətiliyin məntiqi burada aydın görünür. Türk düşüncəsində xeyirə və şərə münasibətin sərhədi, aydınlığı var.

R.Qafarlı yazır ki, “Avesta” təsəvvürlərində şərlə xeyirin təmsilçiləri ancaq yer üzündə – işıqlı dünyada bir-biri ilə vuruşurlar. Mifoloji mətndə isə Ağ qoçla (ışıqlı dünyanın bələdçisi) Qara qoç (qaranlıq aləmin bələdçisi) yeraltında daim

döyüş vəziyyətindədir. Hər ikisi çalışır ki, iki aləmin ayrıcında duran insanı öz belinə mindirib xidmət etdiyi ilahi qüvvənin ölkəsinə aparsın (4, 312).

Dünyanın gedişində şər, yəni xeyirə uyğun gəlməyən nizamsızlıq, çatışmazlıq var, insanların minillərdir gerçəkliyə qarşı müxtəlif səviyyələrdə hiddəti, razılaşmaması dünyanı, həyatı, insanlıq, ali həqiqət idealına uyğun görmək istəyilə bağlıdır.

C.Bəydilinin tərtib etdiyi “Türk mifoloji sözlüyü”ndə V.Radlova və Y.Tursunova istinadən “Şeytan” adlı məqalədə deyilir: “Gözə görünməyən demonik varlıqlardandır. Ənənəvi görüşlərə görə, dinib-danışmır, kimsəyə görünmür. Bəzən də İblis adlanan bu ruh adamları həmişə natəmiz işlərə sürüklər. Türk düşüncəsinə görə, övliyaların, müqəddəslərin olmadığı yerə şeytan gələr və o zaman da həmin yerdə çirkinlik, yamanlıq və şər ruh hakim olar. Tədqiqatçılara görə, yeraltı ruhlara şeytan deyilməsi islamın qəbulundan sonra bir ənənə şəklini almışdır (2, 341).

İblisin ruh sayılması, eləcə də “şər ruh” anlayışı yüzillərdir insanların ağılında normalaşıb, oturuşub. Ancaq ruh anlayışının mahiyyəti bütün sahələrdə - fəlsəfədə, dində, elmdə tam anlaşılmadığına görə mövzu hələ ki, açıq qalmaqdadır. Mahiyyətcə insanın inamı, idrakı, mənəviyyəti və iradəsinin birliyi olan ruhun keyfiyyətlərinin insanlığın bugünkü səviyyəsində öyrənilməsi bəşərin yeni bir inkişaf səviyyəsini yarada bilər.

İblis mövzusu çağımızda da çəlbəciliyini saxlayır. İblisin – Şərin daxildən təmizlənməsi, yoxa çıxarılması mümkündürmü? Dində alın yazısı olduğundan bunun aradan qaldırılması mümkünsüzləşir, insan ömrü boyu yaratdığı təsəvvürlər sistemindən asılı olaraq qalır. Yəni dinə görə insanın taleyi öncədən müəyyənləşdirildiyindən onun özünü islah etmək imkanı mahiyyətcə yoxdur.

Cavidlərin yaratdığı bəşəri ədəbiyyatın böyük istəyi odur ki, insan özünə yiyə dura bilsin.

Tanrıçılıqda insan Tanrısı ilə bir ola bilər. Əslində Türk insanı Tanrısı ilə birlikdə, həm də Tanrı olaraq dünyanın yaradılışında iştirak edə bilər. Dində dünya Dünyadan qıraqdakı qüvvə tərəfindən yaradılır, Tanrıçılıqda isə dünyadakından yaradılır.

Yüzillərdir ədəbiyyat bu mövzuya müraciət edir, bədii ədəbiyyat ölçüsündə çıxış yolu axtarılır. F.Dostoyevskinin “Cinayət və Cəza” romanının əsas surəti Raskolnikov Napoleon olmaq istəyir. Bu səbəbdən də varlı sələmçi qarını vicdan əzabı çəkmədən öldürür, ancaq müəyyən vaxt keçdikdən sonra cinayətini etiraf edir, obrazlı desək, Şeytan onu axıradək yenə bilmir. Əslində burada vicdan amilinin insanın içində ölçü olduğu görünür, bilinir.

Hötenin “Faust”unda Mefistofel Tanrı ilə bəhsə girir. Sual yaranır: Faustun qüdrətinin yaranması Mefistofelin köməyinəmi möhtac idi? Başqa cür mümkün

deyildimi? Hötenin “Faust”unda yaşı artıq ötmüş olan Faust Mefistofelin – İblisin inadı qarşısında yenilir. Mefistofel ona gözəl günlər vəd edir. Əgər Faust ruhunu İblisə verib cavanlığını alırsa, bu yaşam necə ideal, insanlığa uyğun ola bilər? Göründüyü kimi, Qərb dünyası Höte kimi düşüncə yiyəsinin şəxsində çaşır, bəşəri də çaşdırır. Belə insanlığa ideal sayıla biləcək xoşbəxtlik olmur. Burada insanlığın məntiqi pozulur.

Faustun yanaşmasından fərqli olaraq, Caviddə Xeyirin xeyir, Şərin isə şəər sərhədi aydınca bilinir, insanlıqdan ayrılanların faciəsi təsvir olunur, şəər dağıyıcısı ola bilməyənlərin məsumluğu insanlıq dərsi kimi təqdim edilir. Cavid şübhəsiz, Hötedən də bəhrələnib, ancaq onun əsəri mahiyyətə İnançı ideyasına görə Höteninkindən üstündür. H.Caviddə bunun özünəməxsus, həm də fəlsəfi həllini görürük. Cavid Hötedən fərqli olaraq bəşərin qurtuluş yolunu özünəməxsus göstərə bilir: İnsan içindəki şərdən qurtulanda dünya var olacaq. Dünyanın pis günə qalması insanın özünün yaratdığı durumla bağlıdır. “İblis” əsərinin qeyri-adiliyi bir tərəfdən gerçəkliyin peşəkar şəkildə ifadə olunması, başqa tərəfdən, ona bənzərsiz romantik çalar verilməsindədir. Əslində bu mövzuda “İblis”i dünya klassikasının ən gözəl əsəri saymaq olar:

Ya rəbb, bu nə dəhşət, nə fəlakət,
Ya rəbb, bu nə vəhşət, nə zəlalət?!
Yox kimsədə insaf, mürüvvət! (8, 8)

Burada ilahi ünvanla ünvanlanan haray əslində Vicdanın səsidir. Cavid gerçəkliyin acı, zəlifli durumunu aydın təsvir edir, ancaq dəhşəti bu sayaq ifadə etmək insanlığa, insana ümidin əlamətidir:

Ya rəbb, bu cinayət, bu xəyanət, bu səfalət
Bulmazmı nəhayət?!
Yüz min deyil iblisə uyan, həp bəşəriyyət
Etmiş bu gün ev yıxmağa, qan içməyə adət! (8, 9).

Yaxud:
Duyduqca, düşündükcə olur qəlbimə tarı,
Mən şübhəli illət.

Mən dürlü həqiqət mənə xəndan, həpsində də zülmət! (8, 15)

Cavid çağında ideal sayılan nə varsa, hamısında yalan görünür. Fəhmi ona deyir ki, şəər qarışmış xeyir artıq xeyir deyil, şərdir. Şər dünyanın mayasında, mahiyyətində deyil, zahirən güclü olsa, sayılsa da, təməlsizdir. Bu gedişi yaradan insanlardır, onlar özləri də bunu sonlandıra bilərlər:

Hər fəlsəfə, hər dinü təriqət, bütün adət
Rəqs etmədə həp olsa xəyal, olsa həqiqət.
Həp rəqs ediyor hüznü sürür, eşqü fəlakət,
Həp rəqs ediyor xeyirlə şəər, elmü cəhalət
Rəqs etmədə hətta o görünməz ulu məbud,

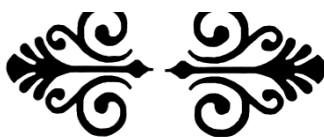
Rəqs etmədə həтта o vücudi-ədəmalud (8, 27).

Caviddə məsələ – problem geniş biçimdə qoyulur. Dünyanın gedişatındakı şər Arifləri qatilə çevirir, İxtiyarları halından eləyir. Cavidin haqlı, idraklı kədərinin mayasında həm də böyük bir ümid yaşayır. Cavid insanlığın ümidini insanın vicdanında arayır, inamında yanılır...

Nəticə. Araşdırma göstərir ki, İblis obrazı mifoloji-dini şüurda və yazılı ədəbiyyatda bəşərin indiyə qədərki idraki səviyyəsinin ifadəsi olaraq özünü göstərir. Mövzunun bundan sonra daha geniş, çoxçalarlı araşdırılması zərurəti yaranır. Burada dünya ədəbiyyatı örnəklərindən bir neçəsi haqqında qısa danışmaqla H.Cavidin “İblis”i ilə paralellər apardıq. Gəlinən qənaət odur ki, H.Caviddə sözügedən mövzuya yanaşma bənzərsiz məntiqli, insanlığa, deməli, ədəbiyyatın da sabahkı özünü təsdiqinə uyğundur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 3-cü kitab. Göyçə folkloru, Bakı: Səda, 1999, 746 s.
2. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
3. Qaliboğlu E. Şəxsi arxivi.
4. Qafarlı R. Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası), Bakı, ADPU-nun nəşri, 2010, 420 s.
5. Quran nəzərindən İblislə şeytanın fərqi nədir? - Cavablar xəzinəsi - açılmasında məqsəd İslama aid suallara cavab vermək olmuşdur (islamquest.net)
6. Qurani Kərim və Azərbaycan dilinə mənaca tərcüməsi (islamhouse.com)
7. Kazımoğlu-İmanov M. Şifahi və yazılı ədəbiyyatımızda demonizm. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Elmi-ədəbi toplusu, 2022/1 (57). Bakı, Elm və təhsil, 2022, səh. 3-34.
8. Hüseyin C. Əsərləri. Beş cildə. III cild. Bakı, Lider, 2005, 304 s.
9. Cin və şeytan haqqında - Qurana istinadən.
<http://ixlas.az/meqaleler/551-cin-ve-sheytan-haqqinda-qurana-istinaden.html>



Ülkar BAXSİYEVƏ

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti

E-mail: ulker.baxsiyeva@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.110>



NİZAMİNİN “LEYLİ VƏ MƏCNUN” POEMASINDA MƏHƏBBƏT DASTANÇILIQ ƏNƏNƏLƏRİNİN İZLƏRİ

Açar sözlər: Nizami, məhəbbət dastanı, iz, ənənə, şərq

SUMMARY

TRACES OF LOVE EPIC TRADITIONS IN NIZAMI'S POEM "LEYLI AND MAJNUN"

Nizami was a poet attached to his nationality, homeland, clan with all his soul. In his poem "Leyli and Majnun", Nizami expressed his clear national-ethnic, political-ideological approach to the problem of Turkishness. He showed how high his thoughts about Turkish language identity, Turkish national identity, and Turkish literary-aesthetic identity were for him. For this reason, it is possible to hear the influences of the Turkish folklore tradition throughout the entire "Khamasa" work, especially in the "Leyli and Majnun" poem. The characteristics of Azerbaijani love stories were used in the masnavi. The poet gave ample space to benefit from the traditions of the plot and image in the love stories. Like the foundation of the love stories, the plot of the "Leyli-Majnun" story is also connected with mythology, which is the foundation of human thought, the initial beginning.

The story of "Leyli and Majnun" was native to Eastern peoples from a mythical point of view, and it became a pan-Eastern plot, engraved in the memories of different peoples.

Key words: Nizami, love story, track, tradition, East

РЕЗЮМЕ

СЛЕДЫ ЛЮБОВНЫХ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ПОЭМЕ НИЗАМИ «ЛЕЙЛИ И МЕДЖНУН»

Низами был художником, который всей душой был привязан к своему народу, родине, селу и роду. Низами в поэме «Лейли и Меджнун» в проблеме тюркизма открыто выразил свое отношение к национально-этнической, политической идеологии. Он показал, насколько высоки для него его мысли о тюркской языковой, тюркской национальной, тюркской литературно-эстетической личности. По этой причине влияние тюркской фольклорной традиции можно увидеть во всех произведениях «Хамса», особенно в поэме «Лейли и Меджнун».

В маснави использованы особенности азербайджанских любовных историй. Чтобы воспользоваться традиционным сюжетом и образам в любовных дастанах, поэт отвел им большое место. Подобно основе любовных эпосов, и сюжет повести «Лейли-Меджнун» изначально связан с мифологией, которая является фундаментом человеческой мысли. История «Лейли и Меджнун» с точки зрения мифа была близка для восточных народов и стала общевосточным сюжетом, запечатлевшимся в памяти разных народов.

Ключевые слова: Низами, история, любви, грех, традиция Восток.

Giriş. Nizami bütün ruhu ilə, canı ilə öz xalqına, vətəninə, elinə-obasına bağlı sənətkar olmuşdur. Nizami “Leyli və Məcnun” poemasında türklük probleminə özünün açıq-aydın milli-etnik, siyasi-ideoloji yanaşmasını ifadə etmişdir. O, türk dil kimliyi, türk milli kimliyi, türk ədəbi-estetik kimliyi haqqındakı düşüncələrinin onun üçün nə qədər ali səviyyədə olduğunu göstərmişdir. Bu səbəbdən bütün “Xəmsə” yaradıcılığı boyu, xüsusilə də, “Leyli və Məcnun” poemasında türk folklor ənənəsinin təsirlərini duymaq mümkündür. Məsnəvidə Azərbaycan məhəbbət dastanlarının xüsusiyyətlərindən istifadə olunmuşdur. Şair məhəbbət dastanlarındakı süjet və obraz ənənələrindən bəhrələnməyə geniş yer vermişdir. Məhəbbət dastanlarının bünövrəsi kimi, “Leyli-Məcnun” hekayətinin süjeti də bəşəri düşüncənin bünövrəsi, ilkin başlanğıcı olan mifologiya ilə bağlıdır. “Leyli və Məcnun” hekayəsi Şərq xalqları üçün mifik baxımdan doğma idi və müxtəlif xalqlar arasında yaddaşlara həkk olaraq ümumşərq süjetinə çevrilmişdir.

Tədqiqat. Nizami Gəncəvi yaradıcılığı ilə bütün dünya ölkələrinin ədəbiyyatşünas alimlərini, tədqiqatçıları öz fəvqünə ala bilən, klassik Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli simalarındandır. Nizami sənəti əsrlər, illər boyu təhlil olunub araşdırılmasına baxmayaraq bitib-tükənməyən sehrli xəzinədir. Nizami yaradıcılığının özəlliyi onun orijinallığında, hər zaman aktuallığındadır. Şairin toxunduğu bəşəri və fəlsəfi ideyalar hər zaman cəmiyyəti düşündürən məsələlər olmuşdur. Nizami bütün ruhu ilə, canı ilə öz xalqına, vətəninə, elinə-obasına bağlı sənətkar olmuşdur. Bu səbəbdən də bütün “Xəmsə” yaradıcılığı boyu türk folklor ənənələrinin elementləri duyulur. Nizami yaradıcılığında türk folklor ənənəsindən istifadə baxımından “Leyli və Məcnun” məsnəvisi xüsusilə seçilir. Məsnəvidə Azərbaycan məhəbbət dastanlarının xüsusiyyətlərindən istifadə olunmuşdur. Şair məqsədli şəkildə süjet və obraz ənənələrindən bəhrələnməyə geniş yer vermişdir. Nizami Gəncəvi bununla öz türk kimliyini və türk dilinə münasibətini vurğulamaq istəmişdir.

“Leyli və Məcnun” poemasının mövzusu xalq ədəbiyyatı ilə bağlıdır. Çingiz Sasaniana görə, “Leyli və Məcnun” dastanının harada və nə vaxt yaranması ilə bağlı bir neçə versiya olmuşdur. Bir fikir belədir ki, dastan VII əsrin ikinci yarısında Ərəbistanda meydana gəlmişdir. Bu barədə məşhur sovet alimləri akademik İ.Y. Kraçkovski və Y.E. Bertels geniş tədqiqat aparmışlar. İkinci versiya belədir ki, “Leyli və Məcnun” dastanı ərəblərdən də əvvəl qədim asurilərə məlum imiş [8, 24]. Bu fikri iddia edənlər isə E. Dunayevski və Y.Z. Şirvani olmuşdur.

Bu hekayət Şərq xalqları içində sevilir və geniş yayılmış, ona hər xalqın epik təfəkküründən fərqli bədii-estetik boyalar əlavə olunmuşdur. Ədəbiyyat tarixində bu mövzu daha çox ərəb əfsanəsi kimi tanınır.

Maral Yaqubovaya görə, “Leyli və Məcnun” hekayəsi hər şeydən öncə bəşərin yaddaşına əbədi hopmuş, müqəddəsləşmiş, əfsanəyə, rəvayətə çevrilmiş bir məhəbbət hekayəsidir”. Tədqiqatçının fikirlərinə görə, xalq tərəfindən yaradılan hər hansı bir süjet əvvəlcə xalqın yaddaşında möhkəmlənir, sonra nəsillərdən-nəsillərə ötürülür. Bu nümunələr yazılı tarixi salnamə şəklində düşükdən sonra ədəbiyyat tərəfindən mənimsənilir. Bir-birilə zəncirvari şəkildə bağlı olan bu prosesdə həmin nümunələr ədəbi yaddaşda möhkəmlənir. Sonra incəsənətin digər növləri ilə paylaşılır: rəssamlıq, musiqi, kino, teatr kimi sahələrdə də yeni-yeni Leyli və Məcnunlar peyda olmağa başlayır və bu yenidən yaranma prosesi bu günə kimi davam edir [10, 78].

M.Yaqubovanın fikirlərini dərinlən təhlil etsək, iki məqam diqqətimizi çəkir. Birincisi, “Leyli və Məcnun” xalqların yaddaşına əbədi həkk olunmuş məhəbbət hekayəsidir. İkincisi, “Leyli və Məcnun” mövzusu əsrlər, illər keçsə belə, ədəbiyyat və incəsənətdə hər zaman müraciət olunan mövzulardandır və yenidən yaranmaqda davam edir.

“Leyli-Məcnun” süjetinin qədim tarixə malik olması, ədəbiyyat tarixində bu günümüzdə qədər aktuallığını itirməməsi onun mifik düşüncənin ən ilkin qatı – mifologiya ilə bağlı olmasından irəli gəlir. Bu əfsanənin mövzusu, obrazları, süjeti xalq tərəfindən müqəddəsləşdirilmişdir. Xalq onu kollektiv yaddaşına əbədi olaraq həkk etdirmişdir. Çünki yalnız mifoloji arxetiplər insan düşüncəsinin ayrılmaz parçası kimi düşüncədə daimi yaşamaqda və zamanla aktuallaşaraq özünü göstərməkdə davam edir. Məhz buna görə də, “Leyli-Məcnun”un süjeti bəşəri düşüncənin bünövrəsi, ilkin başlanğıcı olan mifologiya ilə bağlanır.

H.Araslı “Leyli və Məcnun”un şifahi xalq yaradıcılığının məhsulu olması fikrini əsaslandırılmış və müdafiə etmişdir. H.Araslının “Leyli və Məcnun” mövzusu ilə bağlı dediyi “onu xalq yaratmış və ərəb şifahi poeziyasında müxtəlif variantlarda yaşatmışdır” [2, 198] fikirləri yuxarıdakı yanaşmamız ilə üst-üstə düşür. Belə ki, alimə görə, bəzi tədqiqatlarda bu süjetin bilavasitə mifik mənşəli olması təsdiq edilir. Məsələn, Yusif Ziya Şirvani qeyd edir ki, “Leyli və Məcnun” haqqındakı hekayə dərin keçmişlərə, xristianlığa qədərki dövrə, büt-pərəstlik mədəniyyətinin son parlayış dövrünə qədər kök atmışdır” [9, 114].

Müəllifin “büt-pərəstlik mədəniyyəti” ifadəsi bilavasitə mifologiya deməkdir. “Leyli-Məcnun” süjetinin mifologiyaya bağlılığının göstəricisi isə onun folklorda geniş yayılması, variantlaşmasıdır.

Mifologiya, tədqiqatlardan məlum olduğu kimi, insan, dünya, tanrılar, ruhlar və s. haqqında hekayələr [13, 328], bütün başlanğıcların başlanğıcı haqqında müqəddəs tarixdir [14, 384]. Mifoloji düşüncənin özünəməxsus xarakteri onun yaradılışdan bəhs etməsidir.

Mifologiyada yaradılış ilk əcdadlar arasındakı nikahdan başlanır [12, 422]. Oğuz türklərinin mifologiyasında Oğuz kağanın göy və yer qızları ilə evlənməsi

oğuzlar üçün müqəddəs nikah hesab olunur. Oğuz inancına görə, bütün oğuz xalqı bu nikahdan yaranmışdır.

Mifoloji mətnlər içərisində “antropoqonik miflər” adlanan mətnlər insanların ilk ata və ilk anadan necə yaranmasından bəhs edir [11, 87]. Şərqi xalqlarının mifoloji şüurunda dünyanın, insanların, tayfaların, qəbilələrin, xalqların yaradılışı ilə bağlı ilkin miflər vardır. Bu mifik hekayələrdə hər bir xalqın özünün necə yaranması ilə bağlı maraqlı mifik düşüncələr vardır. Şübhəsiz ki, belə mifik hekayətlərin hamısında ilk ata və ilk anadan bəhs olunur. Bu prizmadan yanaşdıqda Leyli və Məcnunun nakam məhəbbəti haqqında hekayənin kökündə də ilk ata və ilk ananın izdivacından bəhs edən mifik hekayət durur. Bu baxımdan, “Leyli və Məcnun” hekayəsi Şərqi xalqları üçün mifik baxımdan doğma idi və müxtəlif xalqlar arasında yaddaşlara həkk olaraq ümumşərq süjetinə çevrildi.

N.Araslı və Z.Allahverdiyevanın tədqiqatlarına görə, bünövrəsini ərəb mənbələrindən götürən “Leyli və Məcnun” hekayətinin ayrı-ayrı süjetlərinin kökü Nizamiyə qədərki dövrə gedib çıxır. Bu süjetlər Yaxın və Orta şərqdə, o cümlədən Türkiyə və Azərbaycanda yayılmışdır.

Nizami bu mövzunu işləyərkən məzmun və forma baxımından ona yeni don geyindirmişdir. Şair “Leyli-Məcnun” mövzusunun özünün yüksək bədii istedadına məxsus tərzdə tam fərqli planda işləmişdir. Şair bu mövzuya tamamilə yeni müəllif konsepsiyası baxımından yanaşmışdır. Məsnəvinin “daxili aləmində”, onda təcəssüm olunmuş yeni bədii-estetik ideallarda və s. biz bu yanaşmanın şahidi oluruq. Nizami digər məsnəvilərində olduğu kimi bu poemada da türk epik folklor ənənəsinə əsaslanmaqla yeni bir ruhda, novatorcasına gözəl bir əsər ərsəyə gətirmişdir. Çünki türk ruhu hər zaman şairin qanında coşub daşmışdır. Bu coşqunun əsərlərinin ana ruhuna da hakim olmuşdur. Bu cəhətdən, İlham Abbasova görə, Nizaminin türklüyə bağlılığı təkcə dil məsələsində deyil, “şairin yaradıcılığının məzmun və ideya istiqamətlərində, onun dünyagörüşü və düşüncə tərzində də çox qabarıq və aydın şəkildə görünür” [1, s. 340].

Maraqlı məqamlardan biri odur ki, müəllif “torki”ni, yəni “türklük” məsələsini bu poemada fərqli şəkildə qoymuşdur. Bunu iki planda müşahidə etmək mümkündür:

Birincisi, Nizami özünəqədərki ədəbiyyat ənənələrindən istifadə edərkən sünilikdən uzaq olmuşdur, ənənəyə həmişə yaradıcı yanaşmışdır. Yəni Nizaminin yararlandığı istənilən material özünün müəllif konsepsiyasına uyğun şəkildə yaradıcı kombinasiyalara məruz qalmışdır. Dahi Nizami bir şair kimi yaradıcı təfəkkürə malik sənətkar idi. Dahi şair zamanının mənsub olduğu ədəbi məkanın ədəbi-poetik, fəlsəfi-konseptual prinsiplərini dəyişərək ədəbiyyata yeni baxış gətirmişdir. Nizaminin yaradıcılığının dünya səviyyəsində məşhurlaşması və bu söz xəzinəsinə çoxsaylı dünya tədqiqatçılarının marağının cəlb olunması bir daha

şairin yeni baxış prizmasının və bəşəriyyətinin bariz sübutudur. İ. Abbasovun qənaətlərinə görə, türk bədii təfəkkürünün ən möhtəşəm təzahürlərindən biri olan Nizami yaradıcılığı dünya ədəbiyyatının gedişatına böyük təsir göstərmişdir. “Bütün dünyada insan mənəviyyatının və psixologiyasının ifadəsi kimi qəbul edilən müasir anlamda bədii ədəbiyyat məhz Nizamidən başlayır”. Nizamiyə qədər bütün xalqların folklorunda və antik ədəbiyyatında insan mənəviyyatının ifadəsi, psixoloji yaşantılarının inikası yoxdur. Hər şeyin ilahi qüvvənin iradəsindən, alın yazısından, taleyin, qəzavü-qəderin hökmündən asılı olduğu təlqin edilir. İnsanın psixoloji durumu, mənəvi haləti heç nəyi həll etmir [1, 344].

Nəticə. Deyilənlərdən bu qənaətə gəlirik ki, Nizami yalnız nəhəng farsdilli ədəbiyyat çevrəsində deyil, dünya ədəbiyyat tarixində “müasir ədəbiyyatın” yaradıcısıdır. Bunlar Nizaminin bəşəriyyətin gələcəyi ilə bağlı işıqlı düşüncələri, humanizm prinsipli yanaşmalarıdır. Bu, onun ədəbiyyatın missiyasının bilavasitə bəşəriyyətin gələcəyi ilə bağlı olması haqqındakı inam və düşüncəsində parlaq şəkildə ifadə olunmuşdur. “Keçmiş” insanlığın “indisinin” (bugününün) yaddaş təcrübəsi kimi qəbul edən Nizaminin bütün diqqəti “gələcəyə”, sabaha yönəlmişdir. Bu cəhətdən, Mahirə Hüseynovanın “Xəmsə”ni bütövlükdə “*gələcək üçün çağırış*” adlandırması Nizami yaradıcılığının bütün bədii-estetik və fəlsəfi-idraki mahiyyətini ifadə edir [3, 6].

Nizaminin türklüklə bağlı birinci yanaşmasından belə qənaətə gəldik ki, türklük (torki) “Leyli və Məcnun” məsnəvisində bəşəri ideallarla insanpərvərlik, humanizm ideyaları ilə qovuşaraq yeni bir harmoniya yaratmışdır.

İkincisi, Nizami “Leyli və Məcnun” poemasında türklük probleminə özünün açıq-aydın milli-etnik, siyasi-ideoloji yanaşmasını ifadə etmişdir. Nizamini bu məsələni belə açıq şəkildə yazmağa təhrik edən bir səbəb olmuşdur. Belə ki, məsnəvinin yazılmasını sifariş verən Şirvanşah Axsitan şairin milli heysiyyətinə toxunmuşdur. Şirvanşah Axsitanın ədəbiyyatımıza yanaşmasında şüubi baxışları mövcud olmuşdur. Hər zaman qəlbi türk milli ruhu ilə döyünən, Azərbaycanın vətənpərvər oğlu Nizami Axsitanın bu mövqeyinə sakit dayana bilməzdi. O, məsnəvinin giriş hissəsində bu fikirlərə qarşı öz mövqeyini cəsarətlə qoymuşdur. O, türk dil kimliyi, türk milli kimliyi, türk ədəbi-estetik kimliyi haqqındakı düşüncələrinin onun üçün nə qədər ali səviyyədə olduğunu göstərmişdir. Nizami bununla təkcə öz milli əqidəsini göstərməklə kifayətlənməmiş, eyni zamanda türklüyün XII əsrdə milli ideoloji düşüncədəki mövqeyini göstərmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov İ. Nizaminin türk ruhu / Nizami Gəncəvi-880. Çağırış ili (məqalələr toplusu). – Bakı: Müəllim, – 2021, – s. 339-345

2. Araslı H. Şərqdə “Leyli və Məcnun” əsərləri / Nizami, 4 kitabda, I kitab. – Bakı: Azərneşr, – 1940, – 194-237

3. Hüseynova M. “Nizami Gəncəvi ili”: gələcək üçün çağırış / Nizami Gəncəvi-880. Çağırış ili (məqalələr toplusu). – Bakı: Müəllim, – 2021, – s. 6-13
4. Qafarlı R. Nizami poeziyasında məkan, zaman və kəmiyyət vahidləri: dini-mifoloji düşüncə kontekstində / Nizami Gəncəvi və folklor (məqalələr məcmuəsi). – Bakı: Nurlan, – 2013, – 36-64
5. Qafarlı R. Mifologiya [6 cilddə]. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və təhsil, – 2015, I cild, – 454 s.
6. Rza R. Yüksək eşqin böyük heykəli // “Ədəbiyyat qəzeti”, – 27 sentyabr, – 1947-ci il
7. Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti / S.Rzasoy. – Bakı: Ağrıdağ, – 2003, – 211 s.
8. Sasanian Ç.S. Nizaminin “Leyli və Məcnun” poeması / Ç.S.Sasanian. – Bakı: Elm, – 1985, – 124 s.
9. Şirvani Y.Z. “Leyli və Məcnun” əsərinin meydasa gəlməsi məsələsinə dair / Nizami, 4 kitabda, III kitab. – Bakı: Azərənşr, – 1941, – s. 114-127
10. Yaqubova M. Mifik-tarixi mətndən bədii mətnə transformasiya: Leyli və Məcnun hekayəsi // XXI yüzillikdən Nizamiyə baxış (Dünya mədəniyyəti və ədəbiyyatına böyük töhfələr vermiş dahi şair Nizami Gəncəvi yaradıcılığına həsr olunmuş respublika konfransının (26 aprel 2021-ci il, Bakı) materialları). – Bakı, – 2021, – s. 78-94
11. Иванов В.В. Очерк «Антропогонические мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 87-89
12. Левинтон Г.А. Очерк «Священный брак» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 422-423
13. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. – Москва: Советская энциклопедия, – 1990, – с. 634-640
14. Элиаде М. Аспекты мифа / М.Элиаде. – Москва: Академический проект, – 2001. – 240 с.



Aynurə SƏFƏROVA

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: aynura.safarova1@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.115>



XƏLİL RZA ULUTÜRKÜN POEZİYASINDA FOLKLOR MOTİVLƏRİ

Açar sözlər: Xəlil Rza, şeir, folklor, etnoqrafiya, motiv

SUMMARY

FOLKLORE MOTIVES IN THE POETRY OF KHALIL RZA ULUTURK

The language of Khalil Rza's poems is related to the soul of the people. His poems are related to folk creativity and philosophy, folk ethnography and folklore. Khalil Rza is a poet with a fighting spirit, a rebel and a fighter, a determined person, the author of bold thoughts and ideas in the Soviet era, as well as a lyric poet who expresses the most munificent emotions and writes the most fragile feelings in a highly figurative way. The language of his poems is fluid, the goal is specific and clear, and they are perfect examples of art in terms of subject and content. He was deeply familiar with the intricacies of Azerbaijan Turkish, and used his mother tongue at the highest level in his poems. That is why his works have been received with great sympathy by the readers.

In the poems of Khalil Rza, our native language is expressed at such a high level that these poems will never lose their freshness.

Key words: Khalil Rza, poetry, folklore, ethnography, motive

РЕЗЮМЕ

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ ХАЛИЛА РЗА УЛУТУРКА

Язык стихов Халила Рзы связан с душой народа. Основы его стихов связаны с народным творчеством и философией, народной этнографией и фольклором. Он был глубоко знаком с тонкостями азербайджанского языка и использовал свой родной язык на самом высоком уровне в своих стихах, что и дала возможность его произведениям быть воспринятым читателями с большой симпатией.

В стихах Халила Рзы мы видим совершенные образцы пословиц и поговорок, колыбельных и баятылар, фразеологических сочетаний, а также наблюдаем прекрасные примеры шаблонных выражений. Его стихи настолько совершенны с точки зрения активности фольклорных образцов, описания этнографических картин, а также с точки зрения особенностей звуков и слов, гармонии и синтаксиса нашего языка, что этот вопрос может быть отдельным объектом исследования.

В стихах Халила Рзы наш родной язык выражен на таком высоком уровне, что эти стихи никогда не утратят своей новизны.

Ключевые слова: Халил Рза, поэзия, фольклор, этнография, мотивы

Giriş: Xəlil Rza şeirlərinin dili xalqın ruhuna qırılmaz tellərlə bağlıdır. Xəlil Rza döyüşkən ruhlu, üsyankar və mübariz şair, qətiyyətli insan, sovet dövründə

kimsənin dilinə gətirə bilmədiyi cəsarətli fikir və ideyaların müəllifi olmaqla yanaşı, həm də ən munis duyğuları dilləndirən, ən kövrək hissləri obrazlı şəkildə qələmə alan lirik şairdir. Onun şeirlərinin dili axıcı, hədəfi konkret və aydındır, mövzu və məzmun baxımından mükəmməl sənət nümunələridir. O, Azərbaycan dilinin incəliklərini dərinlən bilmiş, dilimizin istər səs və söz özəlliyini, ahəngdarlığını, istərsə də dilin sintaksisini elə gözəl bilmişdir ki, nəticədə mükəmməl sənət əsərləri ortaya çıxmışdır. Onun şeirlərində atalar sözləri və məsəllərin yerli-yerində qafiyələnməsi, xalq bayatılarını şeirlərinin mövzusuna uyğun əlaqələndirməsini, etnoqrafik lövhələrin təsviri və digər məsələləri müşahidə edirik. Şairin şeirlərində frazeoloji birləşmələrin və qəlibləşmiş ifadələrin mükəmməl örnəklərini görürük.

Atalar sözləri, məsəllər, etnoqrafik cizgilər

Şairin yaradıcılığını izləyərkən el deyimlərinə dərinlən bələdliyini, xalq psixologiyasını, atalar sözləri və məsəlləri gözəl bilməsini müşahidə edirik. O, məsəllərdən və atalar sözlərindən öz şeirlərində ustalıqla istifadə etmiş, yeri gəldikcə, həmin məsəlləri şeir başlığı kimi vermişdir. “Uman yerdən küsərlər” (X.R. 1992: s.328) adlı şeiri buna misaldır. Şair “El gücü – sel gücü”, “Polad sınar, əyilməz”, “Ağac bar verdikcə başını aşağı dikər”, “Qoyun otlar quzu ilə, ayağının tozu ilə”, “Hələ quzu cildində yaşar neçə canavar”, “Qor üstünə su tökməzlər” və digər məsəlləri şeirlərində məharətlə işlətmişdir.

“Xalq iradəsi” adlı şeirində qədim el məsəlini şeirin qafiyəsinə uyğun şəkildə işlədərək “El gücü – sel gücü” məsəlinin danılmaz gerçəklik olduğunu qeyd edir:

Düşdü yada qədim məsəl:

Elin gücü, selin gücü, yelin gücü.

Yelin gücü – qasırgaymış,

Selin gücü – qaynar ümman.

Elin gücü daha zormuş qasırgadan, okeandan (X.R.1992: s.18).

“Qürur türküsü” adlı başqa bir şeirində “Ağac bar verdikcə başını aşağı dikər” deyimini xatırlayır. Bu məsəli şeirin qafiyə sisteminə uyğun elə tənzimləyir ki, şeirin texnikasına heç bir xələl gəlmir.

Kişi sifətidir təvazökarlıq,

Yüz məsəl bilirsən bu barədə sən.

Lap qolu sınsa da, ağac başını

Daim yerə dikər bar gətirərkən... (X.R. 1992: s.20)

“Sevincin zirvəsi, qəmin zirvəsi” adlı şeirində “Dad yarımçıq əlindən!” və “Qızınmadıq istisinə, kor olduq tüstüsünə” deyimlərini bir-biri ilə əlaqəli şəkildə qafiyələndirmiş, ikinci məsəlin deyilişində xırda dəyişiklik etsə də, ümumi mənaya heç bir xələl gəlməmiş, əksinə, şeirin məzmununa obrazlılıq gətirmişdir:

Bu söz, bəlkə, yaranmış

Qəzəb, hiddət selindən:

– Dad yarımçıq əlindən!
– Dad yarımçıq əlindən!
– Yarımadıq istisindən,
Kor olduq tüstüsündən!
Gah gizli deyiblər, gah aşkar, açıq.
Bağda ağac yanıb, tağda şamama,
Gələndə arxların suyu yarımçıq... (X.R. 1992: s.33)

“Səssiz açılan güllələr” şeirində isə el arasında işlənən “Polad sınar, əyilməz” ifadəsi ilə şeirin məzmunu arasındakı uyğunluğu belə ifadə etmişdir:

Sənin mərdliyindən qorxurlar onlar,
Yüz namərd üst-üstə bir mərdə dəyməz.
Polad sərtliyindən qorxurlar onlar,
Məsəl var, sınsa da, polad əyilməz! (X.R. 1992: s.36)

Moskvada Lefortovo zindanında dustaq olduğu günlərdə də doğma vətəni düşünən, qəlbi bir an vətəndən ayrı dözə bilməyən şairin “Bizim ellər yerindəmi” adlı şeirində xalq psixologiyasında durna quşunun ayrılığın simvolu olduğuna işarə edir, şeirdə “Qoyun quzu ilə otlar” məsəlini xatırlayır:

“Durna” dedim, Moskvada mægər durna görür dustaq?
Boynu uzun, qanadı ağ, o tanrısız quşa baxmaq,
Görmək əhdi yerindəmi?
“Qoyun otlar quzu ilə, ayağının tozu ilə”
Ağ üzlərdə yanan şölə – qızılgüllər yerindəmi? (X.R. 1992: s.217)

Xalq deyimləri ilə paralel həm də milli etnoqrafik cizgiləri əks etdirən şeirləri Xəlil Rza yaradıcılığının soy-kökə bağlılığını təsdiqləyir. Aşağıda verdiyimiz “Əyil, Kürüm, əyil, keç” şeirində xalqın inanc və etiqadlarına dayanan maraqlı etnoqrafik lövhələri görməmək mümkünsüzdür. “Çörək müqəddəsdir” deyərək yerə düşən çörəyin öpülüb göz üstə qoyulmasını, illərlə küsülü qalanların Novruz bayramında barışmasını, insanların gördüyü yuxunun axar suya danışılmasını, “od üstünə su tökməyin yasaq olduğunu”, evin giriş qapıları üzərində at nalı asılmasını, ay-ulduzlu məzarlara salavat göndərilməsini və digər ülvü, müqəddəs adətlərimizi sadalamaqla şair, bir insan ömrünün yaşantılarını şeirə köçürmüşdür.

Bircə tikə çörəyi də
Allah payı saymağımız,
Yerə düşsə, dərhal öpüb
Göz üstünə qoymağımız,
Küsənlərin Novruz günü
Bayramlaşıb barışması...
Elin elə, evin evə
Yağın bala qarışması,
Yuxusunu axan suya
Açanların etiqadı,

“Qor üstünə su tökməzlər”
Deyənlərin od əcdadı,
Qapılara bənd edilən
At nalına inamımız,
Ay-ulduzlu məzarlara
Rəhmətimiz, salamımız...
Bu ülvyyə, bu qüdsiyyə
Yerin-göyün nəfəsidir.
Kür adlanan xəzinənin
Yalnız bircə töhfəsidir (X.R. 1992: s.332).

Doğmasına həsr etdiyi “Nənəm Güllər” şeirində rast gəldiyimiz etnoqrafik lövhələr kənd həyatından bəhs edir. Şair nənəsini itirdikdən sonra onu sevgiylə xatırlayır, gündəlik icra etdiyi işləri ardıcılıqla sadalayaraq birlikdə keçən günlərin həsrətini çəkir. “İnək sağan, süd bişirən”, “yun darayan, yorğan salan”, “kərəntiylə yonca çalan”, “göy muncuqlu, ağ sələli nehrəni çalxamaqdan ilham alan”, “bir beşiyi tərpedəndə min beşiyə layla çalan” epitetləri ilə nənəsini yad edir.

İnanmadım ölümünə.
Axı nə cür inanaydım?
Qalxıb hər gün səhər tezdən
İki əllə min iş görən
İnək sağan, süd bişirən,
Yun darayan, yorğan salan,
Kərəntiylə yonca çalan,
Göy muncuqlu, ağ sələli
Nehrəmizi çalxamaqdan ilham alan,
Bir beşiyi tərpedəndə
Min beşiyə layla çalan... (X.R. 1992: s.321)

Şeirlərində atalar sözləri və məsəlləri, etnoqrafik mənzərələri, adət-ənənələri, inanc və etiqadlarımızı əridərək məharətlə işlətməsinə şairin yaradıcılığında tez-tez rast gəlmək mümkündür. Bu, bir daha sübut edir ki, Xəlil Rza xalq psixologiyasına dərinədən bələd olmuşdur.

Xalq bayatıları, laylalar

Xalq bayatıları, laylalar Xəlil Rzanın ruhunu oxşayır, onun şeirlərinin mayası xalq yaradıcılığı və fəlsəfəsi ilə yoğrulmuşdur. Fikrimizin bariz təsdiqini şairin “Azərbaycan türkcəsi” adlı şeirində görürük. Şair ana dilini ulduzlarda səslənən laylaya, bayatıya, “bir cüt nur qanada” bənzədir, dilimizi “xəzinənin diri, qızıl külçəsi” adlandırır.

Sən ağzımda dilim yox, ürəyimdə dilimsən!
... Ulduzlarda səslənən laylamsan, bayatımsan,
Məni ərsə qaldıran bir cüt nur qanadımsan.
Ey batmış xəzinənin diri, qızıl külçəsi,

Azərbaycan türkcəsi! (X.R. 1992: s.372)

Xəlil Rza xalq ədəbiyyatına və etnoqrafiyaya bağlı olduğu qədər də onun vurğunu idi. O, el bayatılarını, laylaları sevirdi. Təbrizli Nəсібə xanım üçün yazdığı “Anam layla çalır” şeirində şair anaların layla dünyasını dilləndirir, layla ilə yanaşı, ürəyindəki Təbriz dərini bura əlavə edir. Müəllif uşaqlıqda anasından öyrəndiyi el bayatılarını öz şeirlərində ustalıqla işlədir:

Laylanın yüz yerdən ürəyi şan-şan,

Üz tutub danışır dünyalar ilə.

Söz deyil, ürəkdir yanan-alışan,

Deyir dərdlərini laylalar ilə.

– Aşığı haradan gəldi,

Səni yaradan gəldi.

Nə duman var, nə çiskin,

Bu sel haradan gəldi?

...Qar yağıbdir dizəcən,

Bakıdan Təbrizəcən.

Yolunu gözləyəyəm,

Mən gələn Novruzacan (X.R. 2014: s.50-51).

Repressiya şairimiz Əhməd Cavada ithafı yazdığı “Əyil, Kürüm, əyil, keç!” şeirində də el bayatısını şeirə əlavə edərək maraqlı məzmun yaratmışdır:

Ürəyimin sözü Kürüm,

Çörəyimin duzu Kürüm,

Dünən hər ağ dalğan pələng,

Bu gün mənim quzu Kürüm!

Şirvanın yastı yolu,

Su gəldi, basdı yolu.

İstədim görəmə səni,

Əzrayıl kəsdi yolu (X.R. 1992: s.332).

Xəlil Rzanın şeirlərində saysız-hesabsız belə xalq bayatılarına rast gəlmək olar.

Ağılar, oxşamalar

Şairin 1989-90-cı illər Bakıda meydan hərəkətində daim ön sırada olduğu, azadlıq uğrunda yorulmadan mübarizə apardığı, xalqı mücadiləyə səsləmək üçün etdiyi fədakarlıqlar hamıya məlumdur. 20 yanvar 1990-cı il tarixində sovet qoşunlarının Bakıda törətdiyi qırğınlara etinasız qalmaq mümkün deyildi. “Xəlil Rza ölkənin bütün qeyrətli vətəndaşlarını azadlıq mübarizəsinə qoşulmağa çağırır, rəsmi dövlət siyasətinə qarşı öz iradlarını bildirmək üçün onları meydana səsləyir. Qarabağdakı xəyanətin, Sumqayıtdakı fəlakətin əsl səbəbkarlarını sərrast ifadələrlə ifşa edən sənətkar Azərbaycanın azadlığı uğrunda mübarizənin həm tarixinə, həm də coğrafiyasına müxtəsər poetik ekskurs etmişdir” (Nəbiyev 2005: s. 11). Bu mövzuda Xəlil Rzanın saysız-hesabsız şeirləri vardır. Belə şeirlərdə

xalqın faciəsini qələmə alan şair el arasında məşhur olan ağları şeirlərinə əlavə edərək yağılı, həzin əsərlər yaratmışdır. O faciə gecəsində şəhid olanların dilindən yazdığı “Əlvida, Azərbaycan!” şeirinə on beş el bayatısını – ağını öz şeirinə daxil etmiş, şeirin məzmununda maraqlı improvizasiya alınmışdır.

Bakı qanlı bir məzar, özü boyda laləzar,
Selin, suyun altında pərən-pərən bir gülzar.
Əzizim, üzü qanlı,
Ayağı, dizi qanlı.
Ölən biz, qırılan biz,
Tutdular bizi qanlı (X.R. 1992: s.113-114).

Yaxud da:

Dünyanın ortasında şəhidlər sərgisi var,
Ürəyindən vurulmuş igidlər sərgisi var.
Eləmi tikə-tikə,
Bədənim tikə-tikə.
Qəbrimi özüm qazdım,
Kəfənim tikə-tikə (X.R. 1992: s.114).

“Üç imarət arasında” şeirində dünyadan köçən oğluna “layla çalan” ananın yanıqlı səsinə, acısını, kədərini təsvir edir. Ağrı deyən “ananın səsinədən daşın bağrının çatlaya biləcəyini” göstərir:

Mən bir ana gördüm tabut başında,
Səsi gah qırılır, gah alçalırdı.
Dinləsə, çatlardı bağı daşın da,
“Laylay, balam”, – deyə layla çalardı.
“Laylay, balam” deyə layla çalardı
Otuz iki yaşlı ər övladına... (X.R. 1992: s.50)

Şair el ədəbiyyatına bağlı olduğundan və elin adət-ənənələrini dərinədən bildiyindən ki, əsərlərində tez-tez xalq yaradıcılığı nümunələrinə yer verirdi.

X.Rzanın şeirlərində söz birləşmələri və frazeologizmlər

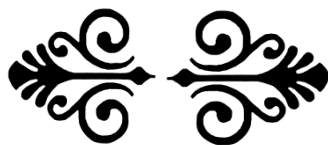
X.Rzanın həm əsərlərində, həm də mətbuata verdiyi müsahibələrdə maraqlı faktlarla qarşılaşmaq mümkündür. Azərbaycan dilinə aid olan onlarla, bəlkə də, yüzlərlə sözün qonşu xalqların dilinə keçməsi ilə bağlı maraqlı izahları vardır. Xüsusən də ruscadakı *çelovek*, *nyanya*, *mama*, *papa*, *Oleq* (Uluq bəy), *Kazbek* (Qazı bey), *Baykal* (Bəy göl), *İrtiş* (Yırt iş – yırtıb gedən çay) və digər sözlərin Azərbaycan dilindən rus dilinə keçdiyini deyir və sübut edirdi (internet resursu). Öz ana dilinə son dərəcə təəssübkeşliklə yanaşan X.Rzanın şeirlərində çox maraqlı frazeologizmlərə rast gəlmək mümkündür. Məlum olduğu kimi, frazeoloji birləşmələr dildəki qəlibləşmiş sözlərdir. Belə qəlibləşmiş sözlər tərkibcə dəyişməz olur, onlar dildə hazır şəkildə işlənən məcazi mənalı birləşmələrdir. Belə söz birləşmələrini – frazeologizmləri mənasını itirmədən

qafiyə şəklində işlətmək şairdən ustalıq tələb edir. “Bayırdan gələn səslər” şeirində rast gəlinən bəzi misralara diqqət edək: “*Ərzi qorumaq üçün çirməmişəm qolumu, Zindanlar kəsə bilməz o səslərin yolunu*”, “*Saf damcılar elə ki al günəşə sarılır, Nur verir gözlərinə, düşmən bağı yarıdır*”; “*Dəridən çıxır onlar, qabıqdan çıxır onlar, Çıxırlar ki, gizlətsin, boşsun bizi dörd divar*”; “*Keşikçilərım*” şeirindən bəzi misralara diqqət edək: “*Qırx ildir bağa kibi çəkilmisən qınına, Peşən dərdidir qanana*”; “*Nəfəsini kəsibdir keşik çəkdiyi zindan, Fərqi çoxmu bayırda qarıldayan qarğadan?*”; “*Səni gəbərdəcəklər*” şeirində “*Arxadan bıçaq vurub, qaçıb gizlənməyi yox! Yurdun ləyaqətini düşməyə satmağı yox!*”; “*Sənətkar məğrurluğu*” şeirində “*Keçdin dağ kəlitək sən öz yolundan, Aldın vüqarını qaynar köksündən, Höte bircə anda düşdü gözündən*” və digər yüzlərlə belə frazeoloji birləşmələrə rast gəlinir. X.Rzanın yaradıcılığında belə frazeoloji birləşmə və deyimlərin sayı sonsuzdur.

Xəlil Rza şeirlərində ana dilimiz elə yüksək səviyyədə ifadə olunmuşdur ki, bu şeirlər öz tərəvətini heç vaxt itirməyəcək. Xəlil Rza yaradıcılığı elə bir ümmandır ki, onun əsərlərində maraqlı dil və folklor ünsürlərini araşdırdıqca bitib-tükənməz!

ƏDƏBİYYAT

1. Nəbiyev B. Ön söz / Xəlil Rza. Seçilmiş əsərləri. I cild. Bakı. Şərq-Qərb, 2005
2. Ulutürk X.R. Seçilmiş əsərləri. Bakı. Xalqbank, 2014
3. Ulutürk X.R. Davam edir 37. Bakı. Gənclik, 1992



Məleykə MƏMMƏDOVA

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: mmeleyke@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.122>



AZƏRBAYCANDA VƏ ANADOLUDA UŞAQ OYUNLARININ RİTUAL ASPEKTDƏN MÜQAYİSƏSİ

Açar sözlər: mərasim, uşaq, oyun, ritual, toy, yas, adət-ənənə, mədəniyyət, miras.

SUMMARY

A RITUAL ANALYSIS OF CHILDREN'S GAMES RELATED TO CEREMONIES IN AZERBAIJAN AND ANATOLIA

Games play an important role in the physical, psychological, sociological and aesthetic development, socialization and preparation of children for life. Our children's games, which make a significant contribution to the development of the child as an individual, have a history as old as the life of humanity, at the same time they are among our invaluable folklore examples that have been transferred from generation to generation, reflecting the worldview of the people, different parts of their lives, as well as the traditions and customs that make up their culture, their beliefs and various ritual and ceremonies.

In the article, games related to various ceremonies such as mourning, asking for marriage, engagement, eloping with a girl, wedding, as well as children's games that include different traditions and customs, which are an important part of our culture, were examined in terms of ritual and similar examples in Azerbaijan and Anatolia were mutually compared.

In the article the games about the wedding traditions, Kız Kaçırma, Biz Şuranın Kızını İsteriz, Alaydan Bulaydan, İnci Boncuk, Avul, Diyojen, Kara Kazan which is about mourning ceremony, Fatmanene Uç (Flying a Ladybug) connected to traditions and customs, Evcilik, Komshuculuk, Doktorculuk, Misafircilik, Yemek Pishirmek, Gelin Getirmek, Tfu Ne Pis, Chomlek Kapmaca etc. The games were introduced in a comparative way, and their commitment to the ceremonies and the ritual dimension were examined. As it can be understood from the examples given, our children's games that best encompass and reflect our very rich culture are our national cultural heritage, which is important to protect, transfer to future generations and keep alive. Considering all of this, while giving a big place to games in the research, various anthologies, researches, magazines and books were scanned, and our children's games that we collected from different regions belonging to our personal archive were also examined and included in the article.

Key words: ceremony, child, game, ritual, wedding, mourning, tradition, custom, culture, heritage.

РЕЗЮМЕ

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДЕТСКИХ ИГР, СВЯЗАННЫХ С ОБРЯДАМИ, В АЗЕРБАЙДЖАНЕ И АНАТОЛИИ С РИТУАЛЬНОГО АСПЕКТА

Значение игр в физическом, психологическом, социологическом, эстетическом здоровом развитии, социализации и подготовке к жизни детей очень велико. Наши детские

игры, играющие большую роль в формировании личности ребенка, имеют древнюю историю, как жизнь человечества, и являются бесценными образцами фольклора, отражающими мировоззрение народа, разные стороны его жизни и в то же время, их традиции, верования, различные обряды, которые составляют ядро их культуры и передаются из поколения в поколение.

В статье рассматриваются игры, связанные с различными обрядами, такими как траур, прошение девушки, обручение, похищение девушки, свадьба, а также детские игры, включающие в себя различные обычаи и традиции, которые составляют основную часть нашей культуры были уточнены с ритуальной точки зрения, аналогичные примеры в Азербайджане и Анатолии были взаимно сопоставлены.

В статьях «Похищение девушки», «Нам нужна девушка из совета», «Алайдан Булайдан», «Инджи Бончук», «Авул», «Диоджен» о свадебных обычаях, «Черный котел» о траурной церемонии, «Фатманене уч», связанные с традициями («Полет божьей коровки»), «Евджие -евджик» «Евджик», «Сосед-сосед», «Гомшучулуку», «Хежим-хежим», «Докторчулуку», «Гонаг гетмек»/ «Мюсафирчилик», «Йемек биширмек», «Гелин гетирмек», «Тфу не пис», «Чомлек капмача» и др. в сравнительной форме введены игры, подробно показана их связь с церемониями и ритуалами.

Как видно из приведенных примеров, наши детские игры, которые в наилучшей форме освещают и отражают нашу культуру, являются нашим национально-культурным достоянием, которое важно сохранить и передать будущим поколениям.

Итак, в статье рассказывается об играх, в которых отводится широкое место в исследовании, и в то же время изучаются различные антологии, исследования, журналы и книги, уточняются и принимаются наши детские игры, собранные из разных регионов, принадлежащие нашему личному архиву.

Ключевые слова: обряд, ребенок, игра, обряд, свадьба, траур, традиция, культура, наследие.

Giriş. Tarixi insanlığın ömrü qədər çox qədimlərə dayanan uşaq oyunları adətlərimizdən, inanclarımızdan, ənənələrimizdən, ritual və mərasimlərimizdən, günlük yaşantımızın hər sahəsindən izlər daşımaqla bərabər, zəngin mədəniyyətimizi əks etdirməsi və nəsil-dən-nəsillərə ötürülməsi baxımından əhəmiyyət kəsb edir. Bildiyimiz kimi, uşaqlar ətraflarında gördükləri əşyalardan, təsirləndikləri hadisələrdən və içində olduqları hər hansı bir vəziyyətdən özlərinə pay götürərək xəyal dünyalarını və fantaziyalarından istifadə edərək yeni oyunlar ortaya qoyurlar. Bəzən də eynilə böyükləri təqlid edərək gözəl oyunlar ortaya çıxarırlar. Sözügedən bu oyunlardan müxtəlif mərasimlərlə bağlı olanları xüsusilə diqqət çəkir. Bu oyunlar mərasim və törənlərlə, adət-ənənələrlə, inanclarla və rituallarla bağlı olmaqla bərabər xalqın günlük həyat tərzini, əyləncə dünyasını, dünyagörüşünü yansıtməsi baxımından da diqqət çəkicidir. Uşaqların təlim və tərbiyyəsində, fiziki, zehni, psixoloji və estetik inkişafında əhəmiyyət kəsb edən uşaq oyunları modern dünyamızda sürətlə inkişaf edən texnologiya və qloballaşmanın nəticəsində yaranan müxtəlif maraq dairələrinin təsirindən asılı olaraq unudulmaq təhlükəsilə qarşı-qarşıyadır. Əsrimizin uşaqları bir çox ənənəvi uşaq oyunlarımızı bilməməklə bərabər bilinənləri belə oynamamaqdadır. Çünki həyatımıza girən telefon və komyüter oyunları, rəngli möhtəşəm görüntülü

animasyalı çizgi filimləri uşaq oyunlarımızın yerini almağa başlamışdır. Fəqət bu oyunlar əyəcəli olduğu qədər uşaqlara sosioloji, psixoloji, estetik, zehni və bənzəri bir çox cəhətdən mənfi təsir göstərməklə sağlamlıq üçün problem təşkil edir. Belə ki, gün boyu televizor və kompyüter qarşısında əyləşib hərəkətsiz bir gün keçirən uşaqlar qeyri-sağlam həyat tərzini yaşayırlar. Bu da gələcəkdə uşaqlarda bir çox problemlərin üzə çıxmasına yol açacaqdır. Çizgi filimlərlə uşaqlara təqdim olunan görüntülər, uşaqların düşünmə qabiliyyətini yavaşladır, psixoloji cəhətdən təmbəlləşən uşaqlar düşünməmə, bir şeylər etmək istəməmə kimi həvəssizlik, istəksizlik göstərməyə başlayırlar. Eyni zamanda bu təmbəlləşmə nəticəsində uşaqlar yaşlılarıyla sosial cəhətdən münasibət qurmaqda da əziyyət çəkir, hətta nitqlərində nöqsanlar ortaya çıxır. Lakin ənənəvi uşaq oyunlarımız oynandığı zaman uşaqlar sosioloji cəhətdən aktiv olduğu qədər, oyunların icrası zamanı gerçəkləşdirilən düşünmə, tətbiq etmə, həyata keçirmə, hərəkət, mücadələ və bənzəri hərəkətlərin nəticəsində uşaqların estetik düşüncəsi, fizioloji quruluşu sağlam inkişaf edir. Uşaqlarımızın öz mədəniyyətinə, adət-ənənələrinə bağlı şəxsiyyət kimi yetişməsində son dərəcə əhəmiyyətli olan ənənəvi uşaq oyunları uşaqlarımızın hər cəhətdən sağlam əqidəli inkişafını təmin etməklə yanaşı milli-mədəni mirasımızın nəsilədən nəsilə ötürülməsində böyük rol oynayır. Bu baxımdan uşaq oyunlarımızın qorunması vacib olan milli-mədəni mirasımızdır. Bu mirasın qorunması, təbliği və gələcək nəsillərə ötürülməsi əhəmiyyət kəsb edir. Bildiyimiz kimi ənənəvi uşaq oyunlarımız istər mövzu baxımından, istərsə də ünsürlər, incə ayrıntılar baxımından olduqca zəngindir. Bu zənginliyi diqqətə alaraq uşaq oyunlarımızı əsasən belə qruplaşdırma bilərik: 1. Adət-ənənələrlə bağlı uşaq oyunları 2. Günlük əyləncələr 3. Arxaik məzmunlu uşaq oyunları 4. Dinin təsiri ilə yaranan uşaq oyunları 5. Sosial-siyasi tarixin məhsulu olan uşaq oyunları 6. Uşaqların nitq və bədən tərbiyyəsi məqsədilə oynanan uşaq oyunları (13, s.85-86, 14,s.476). Ümumən bu şəkildə qruplaşdırdığımız uşaq oyunlarımız içində adət-ənənələrlə bağlı uşaq oyunlarımız məqaləmizin əsas tədqiqat obyektidir.

Bir millətin keçmişini, onun həyat tərzini, dünya görüşünü, geyim-kecimini, günlük yerinə yetirdiyi işləri, hadisələrə sosioloji, psixoloji və estetik yanaşmasını öyrənmək və dərk etmək baxımından inanclarla, adət-ənənələrlə, ritual və mərasimlərlə bağlı uşaq oyunlarımız və bu oyunlar zamanı istifadə olunan əşyalar, oyuncaqların hər biri ayna mahiyyətində olub bizə xalqımızın mədəniyyətini, adət-ənənələrini əks etdirməsi baxımından əhəmiyyət kəsb edir. Azərbaycan və Anadolu folklorunda var olan ənənəvi uşaq oyunlarımız xalqımızın adət-ənənələrini, milli dəyərlərini yansıdır. Bu adət-ənənələr qız istəmə, toy, yas kimi mərasimlərimizlə bağlı olduğu qədər günlük icra edilən işlərimiz – yemək bişirmə, pəpəş toxuma, qonaq getmək, qonşuluq münasibətləri və bu kimi

adətlərlə də yaxından bağlıdır. Sözügedən ailə-məişət problemlərilə bağlı məişət mərasimlərindəki adət-ənələri uşaq oyunlarında özünü göstərir.

Xalq ədəbiyyatı sahəsində araşdırma edən alimlər, folklorşünaslar uşaq oyunlarının qədim ritualların uşaqlar tərəfindən təqlid edilərək günümüzdə qədər gəlib çıxdığını vurğulayırlar, eyni zamanda uşaq oyunlarının ritual və inanclarla əlaqəsi olduğu görüşü üzərində də dururlar. Ümumiyyətlə, insan nəyəsə inanaraq, müxtəlif inanclar çərçivəsində yaşamını davam etdirir. Bu inanclarla həyatda qalabilmək, fitrətindəki sonsuzluq duyğusunu tətmin edəbilmək üçün daima nələrsə istəmək, qorxu və əndişələrindən qurtulmaq, dilək və arzularını gerçəkləşdirmək və həyatını davam etdirmək üçün də müəyyən zamanlarda müxtəlif ayin və rituallara üz tutmuşlar və demək olar ki, hazırda da bu ənənəni davam etdirənlər də az deyil. Çox zaman bu ritualları müəyyən vaxtlarda, xüsusilə də təbiət hadisələrindən qorunmaq (yağışı, fırtınanı və küləyi kəsmək, sakitləşdirmək vb.) və həyatını davam etdirmək, arzularını gerçəkləşdirmək üçün, bəzən də toy, yas kimi müxtəlif mərasimlərdə icra etməyə çalışıblar. Təbii olaraq uşaqlar da böyüklərdən gördüklərini oyuna çevirərək milli-mədəni mirasın yaşadılaraq yeni nəsillərə ötürülməsindəki ənənəni davam etdirmişlər. Eyni zamanda uşaqların gerçəkləşdirdiyi oyunlar sadəcə mərasim və ritualların təqlidindən də ibarət deyildir. Nəticədə xəyal dünyası sərhədsiz olan uşaqlar ətraflarında tapdıqları hər hansı əşyanı alıb müxtəlif oyunlar ortaya çıxarırlar. Bu baxımdan uşaqların gördükləri hər hansı bir şey, həyatlarındakı hər hansı təsirli bir hadisə, hər hansı bir əşya vb. özləri tərəfindən uydurduqları oyun üçün yeni mövzu və vasitə mahiyyətindədir.

Bir din və ya inanc sisteminə aid ibadət, ayin, mərasimlər və bu çərçivədə əməl edilməli metod və qaydalar olaraq bilinən rituallar əsasən istəklərimizi gerçəkləşdirmək üçün tətbiq olunur. Ümumiyyətlə, bir diləyin olması, arzu və istəklərin gerçəkləşməsi, qorxu və narahatçılıqlarımızdan, pisliklərdən arınmaq üçün müxtəlif rituallar icra edilmişdir. Adət-ənənə və mərasimlə bağlı uşaq oyunlarımız da rituallarla zəngindir. Xüsusilə uşaqlar böyükləri təqlid edərkən oynadığı bu oyunların zəngin adətlərimizi, inanclarımızı özündə əksətdirən mərasimlərlə bağlılığı yanısıra rituallarla da bağlılığı müəyyənləşdirilmişdir.

Rituallarla, toy adət-ənənələrilə zəngin olan toy mərasimlərilə bağlı uşaq oyunlarına Azərbaycanda “Qara qazan” (5, s.405; 6, s.454)// “Vermərəm, ay vermərəm” (2, s.399) “Qız qaçırdı” (17, s.27), “Biz şuranın qızını istərik” (1, s.16-17; 17, s.23-24), Anadoluda isə “Alaydan bulaydan” (8, s.185)// “Alaydan alaydan” (9, s.143)// “Alaylım”(15, s.50), “İnci boncuk” (8, s.200), “Avul” (8, s.186) və “Diyojen” (8, s.196) oyunlarını misal göstərə bilərik. Bu oyunlar toy mərasimlə bağlı adət-ənənələrin izlərini daşıyır. Belə ki, oyunda uşaqlar böyüklərin toy adətlərini qavradıqları formada icra edirlər.

Məişət mərasimlərimizdən olan həm toyla, həm də yasla bağlı adət-ənənələrimizin yer aldığı oyunlardan biri “Qara qazan”dır. Folklorşünas alim Ramazan Qafarlının toplayıb yayınladığı və özünün də vurğuladığı kimi bu oyunun birinci hissəsi toy, ikinci hissəsi isə yas mərasimilə bağlı adət-ənənələrimizin izlərini əks etdirir. Belə ki, oyunda uşaqlar böyüklərin toy və yas adətlərini başa düşdükləri kimi təqlid edirlər. Həm toy, həm də yas mərasim rituallarını ehtiva edən “Qara qazan” oyununun tətbiq formasını nümunə üçün incələyə bilərik:

Qara Qazan Oyunu:

“Qara qazan” oyununda uşaqlar bir yerə yığışb iki dəstəyə ayrılırlar və hər dəstə özünə başçı təyin etdikdən sonra üz-üzə dayanıb deyişməyə başlayırlar:

Birinci dəstə: - Qara qazan doldu mu?

İkinci dəstə: - Doldu da, boşaldı da.

Birinci dəstə: - Çömçə yarım oldu mu?

İkinci dəstə: - Oldu da, boşaldı da.

Birinci dəstə: - Anan saçın yudu mu?

İkinci dəstə: - Yudu da, daradı da.

Birinci dəstə: - Hansı qızını ərə verirsen?

İkinci dəstə: - Balaca qızımı ərə verirəm.

Birinci dəstə: - Toyuna gələk, yasına?

İkinci dəstə: - Toyuna.

Birinci dəstə: - Toynan gələk, tütəknən?

İkinci dəstə: - Toynan da, tütəknən də.

Bu zaman uşaqlar böyüklərin toy adətlərini başa düşdükləri formada təqlid edirlər: gəlini bəzəyirlər, saçını hörürlər, xına yaxırlar, əllərinə ayna və lampa alıb mahnılar oxuyurlar. Oynaya-oynaya üzü duvaqla örtülü qızı, yəni gəlini qoluna girib qarşı dəstəyə doğru aparırlar. Sonra oyunda hər şey yenidən eyni şəkildə təkrarlanır. Bu dəfə isə sonda soruşulan suallara fərqli cavablar verilir:

Birinci dəstə: - Toyuna gələk, yasına?

İkinci dəstə: - Yasına...

Hər iki dəstə ağılamağa başlayır. Uşaqlar saçlarını yolurmuş kimi edirlər, üzlərini cırraraq, sinələrinə döyürlər. Ağı söyləyib əllərini, üzlərini qara qazanın qarasına bulayırlar (6, s. 454). Qızlar tərəfindən oynanılan bu oyunda qızlar gələcəkdə gəlin olmaq, ərə getmək xəyallarını öz toyları edilirmiş kimi ritual şəkildə gerçəkləşdirib diləklərini, enerjilərini kainata, fəvqəl güclərə, Yaradana bu formada, bu yolla göndərirlər.

Toy adət-ənənələrindən olan “Qız istəmə” mərasiminə isə “Biz şuranın qızını istərik”, “Alaydan Bulaydan”, “Diyojen”, “Qız qaçırma” və “İnci boncuk” oyunlarında rast gəlirik. Ümumiyyətlə, 4 və ya 5 nəfərlik iki dəstə ilə oynanılan “Alaydan Bulaydan” və “Diyojen” oyunlarında hər iki dəstə bir-birlərinin

qarşısına keçib dayanır və qol-qola girib oynaya oynaya qarşılıqlı dəyişirlər. “Alaydan Bulaydan” oyununun dəyişmə hissəsində qız alıb vermə, qızı vermək üçün qızıl, sap istəmə, “Diyojen” və “Qız qaçırma” oyunlarında isə qız istəmə, qız qaçırma kimi adətlər özünü göstərir. Azərbaycanda “Alaylar”, “Alaydan Alaydan”, “Alaylı”, “Alaylar Qalaylar” kimi adlarla bilinən “Biz Şuranın qızını istərik”, Anadoluda isə “Alaylı”, “Alilər” adları ilə bilinən “Alaydan Alaydan” bənzər oyunlardır. Təkrəlmələri fərqli olsa da, mahiyyət etibarilə qız istəmə və toy adətlərinin təqlidindən ibarət olan hər iki oyun çox nəfər oyunçu və qızlar tərəfindən oynanılır. Azı 6-7 uşaq tərəfindən oynanılan “İnci boncuk” oyununda isə qız istəmə mərasimində olduğu kimi qızı istəməyə gələn oyunçudan oğlanın özü və məsləyi, yəni ixtisası, işi-gücü soruşulur. Bu oyunda bəy olan oğlanın ixtisası ilə maraqlanıldığı üçün oyuna Anadolunun bəzi bölgələrində “Məslək oyunu” da deyilir. “Avul” oyununda isə, toy günü gəlini avluya, yəni baxçaya çıxaran zaman davullara vurulması adətini xatırladan “gəlin avula, vurun davula” təkrəlməsi oyunun icrasında əhəmiyyətli rol oynayır. Yəni bu oyunların da hər birində toy ritualları, toy mərasiminə xas olan inanclar, adət-ənənələr uşaqlar tərəfindən təqlid edilərək oyun formasında icra edilir.

Adət-ənənələrlə bağlı digər bir oyun isə “Fatmanənə, uç” (11, s.13-17)// “Uğur böcəyi uçurma” (19, s.328) oyunudur. Həm Azərbaycanın, həm də Anadolunun müxtəlif bölgələrində uşaqlar arasında sevilərək oynanılan bu oyun uşaqların fatmanənəni, yəni parapüzəni (uğur böcəyini) əllərində gəzdirərək ona söylədikləri diləklərlə gerçəkləşdirirlər. Əvvəlcə uşaqlar uğur böcəyini otların, çiçəklərin arasından axtarıb tapırlar. Sonra onu tutub əllərində gəzdirərək müxtəlif diləklər söyləyib uğur böcəyini uçurdurlar. Oyunda söylənən diləklər bəzi bölgələrimizə görə az da olsa fərqlilik göstərir. Məsələn: Nahçıvan, xüsusilə də Ordubad bölgəsində “Fatmanənə, fatmanənə, uç, mənə pəpiş gətir”, Qarabağ və Muğan bölgəsində isə uzaqda olan, uzaqda yaşayan hər hansı bir qohumu üçün darıxan uşaqlar onu görmək istədikləri zaman, “Uçan, uçan, uç mənə bibimi (nənəmi, babamı, dayımı, xalamı vb.) gətir” (11, s.13), yaxud “Uçana, uç, uç, qanad aç, aç, get dədəmi gətir, get nənəmi gətir” (4, s.373) kimi təkrəlmələrlə öz arzu və istəklərini uğur böcəyinə söyləyərlər. Hətta Ordubad bölgəsində uşaqlar bu oyunu oynarkən şeir şəklində olan aşağıdakı təkrəlməni söyləyirlər:

Fatmanənə, Fatmanənə,
Uç mənə pəpiş gətir.
Gül üzülü bəbəklerin,
Əlindən yəpiş gətir (11, s.14).

“Fatmanənə uç” oyununda söylənən təkrəlmənin Naxçıvan bölgəsində bir neçə variantı ilə qarşılaşsaq da, oyunun daha geniş yayılmış variantında “Fatmanənə, fatmanənə uç, mənə pəpiş gətir” təkrəlməsi söylənərək uğur böcəyindən pəpiş istənilsə də, Naxçıvanın özündə və Şərur bölgəsində uşaqlar

müxtəlif diləklər diləsə belə, eyni zamanda qaqaş, bacı gözləyənlərin qız və ya oğlan olub olmaması, uğur böcəyinin onlara qardaş gətirib gətirməyəcəyinin də soruşulduğu görülür: “Uç, uç, anama qız, ya oğlan” və ya “uç, uç, anam qız doğacaq, ya oğlan” deyərək uğur böcəyinin uçmasını gözləyirlər. Təkərləmə söylənən an uğur böcəyi uçsa, təkərləməni söyləyən uşağın qardaşı olacağına inanılır (11, s.15).

Eyni formada Anadoluda da uşaqlar uğur böcəyini əllərinə alaraq “uç, uç böcəyim, annem sana terlik papuç alacaq” (11, s.13) təkərləməsini söyləyib böcəyi üfürərək uçurdular, böcək uçsa, uğur gətirəcəyinə inanılır. Bu oyunda uğur böcəyi ilə bağlı xalq inanclarının izləri və nənələrin pəriş toxuma adəti və b. özünü göstərməklə bərabər ayin, ritual xususiyyəti daşıyır. Belə ki, uşaqlar istədikləri diləklərinin (pərişlərinin olması, darıxdıqları qohumlarının yanına gəlməsi, qardaş istəmələri və b.) gerçəkləşməsi üçün uğur böcəyini əllərinə alıb ona bir neçə dəfə diləklərini söyləyirlər. Beləcə bu ritualı icra edərkən uğur böcəyi uçub gedirsə, diləklərinin, arzu və istəklərinin gerçəkləşəcəyinə inanırlar. Sadəcə türk dünyasında deyil, hətta Avropanın da bəzi bölgələrində əlinə və ya üzərinə uğur böcəyi qonan birinin toyu olacağına, diləklərinin gerçəkləşəcəyinə inanılır.

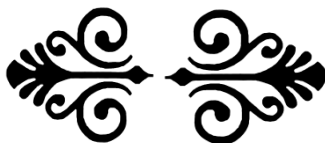
Qız uşaqlarının kiçik yaşlarından çox sevərək oynadıqları və geniş yayılmış oyunlardan biri “Evcik, evcik”dir (3, s.435; 10, s.14). Uşaqlar burada böyüdükləri ailə və ətraf mühitin adət-ənənələrinə uyğun olaraq gördüklərini, böyüklərin, valideynlərinin etdiklərini təqlid edərək özləri üçün evcilik oynayırlar. Azərbaycanın bir çox bölgəsində oyunun eyni qayda ilə oynandığını söyləyə bilərik. Azərbaycanda “Evcik Evcik, Ebcik Ebcik, Öycük Öycük” (1, s.72), “Evcilik”, “Xalabacı” (10, s.14) kimi adlarla da bilinən “Evcik, evcik” oyunu Anadoluda “Evcilik” (18, s.313; 16, s.30) olaraq bilinir. Hər iki oyunda da uşaqlar böyükləri özlərinə nümunə götürərək onları təqlid edir və ailə yaşamını, həyat tərzinin müəyyən qisimlərini canlandırırlar. Xüsusilə qız uşaqları arasında oynanılan bu oyunda ən az iki qız ana rolunu öhdəsinə götürür, başqa uşaqlar da olarsa, evin qızı, uşağı olur. İki qonşu kimi günlük ev yaşamını canlandırırlar: evi yığışdırmaq, qab və paltar yumaq, uşağa baxmaq, ev təmizliyi, bir-birlərinə qonaq getmək kimi adətləri evcilikdə gerçəkləşdirirlər. Bəzən oyunçu sayı az da ola bilər. İki nəfər oyuncaq gəlinciklərilə analıq rolunu davam etdirərkən, bəzən də qız uşaqları tək başlarına oyuncaq gəlinciklərilə evcilik oyununu icra etdikləri müşahidə olunur. Hətta bir qız uşağı öz anasını təqlid edərək oyuncaqları ilə torpaqdan və ya oyun xəmirindən yeməklər hazırlayır, parçalardan oyuncaq gəlinciklərinə paltarlar tikir. Özünü gələcəkdə bir ana kimi xəyal edən və anasından gördüklərini təqlid edərək bir ritual kimi oyuna əks etdirir. Bəzən oynamağa dost olmayanda qızlar yalnız başlarına evdə oyuncaq gəlinciklərilə Evcilik oyununu onlara ana, uşaq, qonşu, və bənzəri kimi rollar müəyyənləşdirərək oynadırlar. Azərbaycanda və Anadoluda günlük həyatımızın

aynası olan “Evcik-Evcik” oyunu müxtəlif məzmununda oynanılaraq “Qonşu-qonşu”// “Komşuculuk”, “Həkim-həkim”// “Doktorculuk”, “Qonaq getmək”// “Misafircilik”, “Yemək bişirmək”// “Yemek yapma”, “Gəlin gətirmək” (10,s.15), “Gəlincik-gəlincik” (7, s.154) və bu kimi müxtəlif versiyaların meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Azərbaycanda “Tfu, nə pisdi” (2, s.399) oyunu ilə Anadoludakı “Çömlek kapmaca” (8, s.195) oyunu da bir-birinə çox bənzəyir. Eyni qaydalar çərçivəsində bənzər formada oynanılan hər iki oyun yemək bişirmə adət-ənənələrimizlə bağlıdır. Belə ki, aşbaz və bir neçə nəfər olmaqla oynanılan bu oyunda aşbaz olan oyunçu milli yeməkləri bişirir kimi davranır və oyunda yemək bişirmə adətlərimizi nümayiş etdirirlər. Oyunçulardan da bişirilən yeməyin dadına baxaraq bəyənib bəyənmədiyi soruşulur. Həm Azərbaycan, həm də Anadolu variantında milli yeməklərin adları dolma, aş (pılav) və b. söylənilir. Adət-ənələrimizin bir parçası olan yemək bişirmə adətinin yer aldığı “Tfu nə pisdi”// “Çömlek kapmaca” oyunu yemək mədəniyyətimizin gələcək nəsillərə öyləncəli bir şəkildə ötürülməsi baxımından da son dərəcə əhəmiyyətlidir. Eyni zamanda sözügedən hər bir oyun ritual xarakterli olub uşaqların öz xeyallarını, gələcəkdə necə bir həyata sahib olmaq istədiklərini, qonşuluq münasibətlərində necə bir yol müəyyənləşdirmələrini, ev-ailə mühitindəki vəziyyətləri, seçəcəkləri və özlərinə uyğun bildikləri ixtisaslarla bağlı diləklərini, arzu və istəklərini oyunlara yansıtaraq xeyallarını gerşəkləşdirmək üçün addımlar atmış olurlar.

Azərbaycan və Anadolu folklorunda adət-ənənələrlə, inanclarla zəngin, mərasim və rituallarla bağlı olan uşaq oyunları əqli, psixoloji, fiziki, sosioloji, estetik və b. baxımdan uşaqlar üçün əhəmiyyətli olduğu qədər ənənəvi mədəniyyətimizin, adət-ənənələrimizin, zəngin dəyərlərimizin nəsildən nəsilə ötürülməsində də bir o qədər önəm kəsb edir. Bu oyunlar ta qədimdən bəri günlük həyat tərzimizin adət-ənənələrlə zəngin müəyyən qisimlərini bizə ötürməklə mədəniyyətimizin əsasını təşkil edən adət-ənənələrimizin, inanclarımızın, mərasim və rituallarımızın bir aynasıdır. Sözügedən oyunlarda gizli olan ən kiçik detalda belə zəngin adətlərimizin, mədəniyyətimizin izləri vardır. Papiş toxuma adətindən tut, günlük yemək bişirmə, ev işlərinə, hətta qız istəmə, toy və yas mərasimlərinə, müxtəlif mərasimlərə, rituallara qədər, demək olar ki, hamısını uşaq oyunlarında görürük. Uşaqlar ayna olub evimizi, bizləri yansıtdığı kimi, türk millətinin mədəniyyətini, zəngin adətlərini, inanclarını, mərasim və rituallarını ənənəvi uşaq oyunlarımızla əks etdirməkdə və onların cəmiyyətin həyatında nə qədər dəyərli mədəni miras olduğunun xəbərini verir. Edilən müqayisələrdən də anlaşıldığı kimi bir millət olaraq eyni düşüncənin, inancın, dünyagörüşünün, həyat tərzinin, adət-ənənələrin, milli mədəniyyətin daşıyıcıları olaraq biz iki xalqın bir çox sahədə ortaq tərəflərimiz olduğu kimi, xalq oyunları və xüsusilə uşaq oyunları baxımından bənzərliklərimiz çoxdur. Bu da bizim genetik kodlarımızla bağlı olub eyni düşüncəni və mədəniyyəti daşıyan bir millət olduğumuzun göstəricisidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Aslanov, E. El-Oba Oyunu, Həlq tamaşası. Bakı: İşıq, 1984, 275 s.
2. Azərbaycan Folkloru antologiyası. VIII. kitab. Ağbaba Folkloru / Toplayıb tərtib edenlər H.İsmayılov, T.Qurbanov. Bakı: Səda, 2003, 476 s.
3. Azərbaycan Folkloru Antologiyası. X kitab. İrəvan Çuxuru Folkloru / Toplayıb tərtib edenlər H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2004, 471 s.
4. Azərbaycan Folkloru Antologiyası. XVII kitab. Muğan Folkloru / Toplayanı B.Hüseynov. Tərtib edənı H.İsmayılov. Bakı: Nurlan, 2008, 447 s.
5. Azərbaycan Folkloru Antologiyası. IV kitab. Şəki Folkloru. I cild / Tərtib edənler H.Əbdülhəlımov, R.Qafarlı, O.Əlıyev, V.Aslan. Bakı: Səda, 2009, 490 s.
6. Qafarlı R. Uşaq Folklorunun Janr Sistemi və Poetikası. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 540 s.
7. Süleymanova L. Şəki Folklor Mühiti. Bakı: 2012, 248 s.
8. Artun E. Tekirdağ Folklorundan Örnkler. Tekirdağ: Taner Matbaası, 1983, 233 s.
9. Çelebi D.B. Türkiye ve Azerbaycan'daki Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarının Karşılaştırmalı İncelemesi, Yüksek lisans tezi. Muğla: Muğla Üniversitesi, 2007, 294s.
10. Məmmədova M. Azərbaycan və Anadolu Folklorunda Xəlq Oyun və Temaşaları. Bakı: Elm ve Tehsil, 2014, 208 s.
11. Məmmədova M. "Fatmanənə uç" Uşaq Oyununun Tipoloji Xüsusiyyətləri Xəlq İnancları Kontekstində. Axtarışlar. Elmi toplu, III, Naxçıvan, AMEA Naxçıvan bölməsi, İncəsənət, Dil və Ədəbiyyat İnstitutu, 2013, s.13-18.
12. Məmmədova M. Azərbaycan və Anadoluda Toy Mərəsimi Oyun və Temaşaları. Journal of Qafqaz University-Philology and Pedagogy, Volume 2, Number 1. Bakı: 2014, s.23-33.
13. Memmedova M. Azerbaijan ve Anadolu Folklorunda Gelenek ve Görenekle Bağlı Çocuk Oyunları. Journal of Baku Engineering University- Philology and Pedagogy, Volume 1, Number 1. Bakı, 2017, s.84-89.
14. Memmedova M. Merasimlerle İlgili Çocuk Oyunlarının Ritüel Yönden İncelenmesi. 9.Uluslararası Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri, Aralık, Akaemi Matbası, İstanbul, 2022, s.475-481.
15. Onur B., Güney N. Türkiye'de Çocuk Oyunları Derlemeler. Ankara: Ankara Ün.Basımevi, 2002, 554 s.
16. Öcal O.M., Ersoy P. Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Çocuk Oyunları. Ankara, Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 2005, 184 s.
17. Özhan M., Muradoğlu M. Türk Cumhuriyetlerinde Çocuk Oyunları. Ankara: KB Yayınları, 1977, 143 s.
18. Turgut E. Elazığ Çocuk Oyunlarının Halk Bilimi Açısından İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Esmā ŞİMŞEK, Elazığ, 2005, 546 s.
19. Yaşar H. Balıkesir ve Yöresinde Çocuk Fokloru Ürünleri Üzerine Derlemeler ve İncelemeler. Yüksek Lisans Tezi, 2008, 403 s.



Sevinc OASIMOVA

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: sevincqasimova@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.131>



AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA QARAÇUXA VƏ BƏXT OBRAZLARININ PARALELİZMİ

Açar sözlər: folklor, Azərbaycan folkloru, nağıl, əfsanə, rəvayət, mif, qaraçuxa, bəxt, xuda, tanrı

SUMMARY

PARALLELISM OF THE IMAGES OF GARACHUKHA AND LUCK IN AZERBAIJAN FAIRY TALES

Azerbaijani fairy tales have a rich text fund. Here you can also find texts about Garachukha. Garachukha is a mythological figure, the guardian of luck, fate, destiny. When Garachukha sleeps - one's luck is closed, when it is awoken - one always finds blessings. In fairy tales, this image is found under different names. In this respect, the tales "The poor man in search of his Garachukha" and "The boy in search of fortune" are typical. The comparative analysis of both tales allows us to reveal valuable information in terms of studying the meaning characteristics of the image of Garachukha. These tales literally repeat each other in terms of ideas, content and plot. The differences between the texts are slight, and are due to the fact that the same plot belongs to different folklore environments. Even though we meet the image of Garachukha in the tale "The poor man in search of his Garachukha" under the name Khuda in the tale "The boy in search of fortune", these are the same images, and the semantic function of both of them is to give a person luck or close luck. When Garachukha is awake, a person's luck is open, and when he is asleep, it is closed. In this respect, Garachukha is the name of the image in our native language, and Khuda is the old name from Persian. It is clear from the texts that Karachukha and Khuda /Bakht are mythical images related to luck and fate. Every person has his own Garachukha. A person's luck depends on whether his Garachukha is asleep or awake. It depends on the person's intentions whether the Garachukha is asleep or awake: Garachukha reveals the luck of a working person, increases his wealth and blessings, and sleeps turning his back to lazy people. The presence of failures in a person's life is a sign that Karachukha is sleeping. A person who wants to awaken Garachukha should love hard work, work, and honesty. Only in this case can he win the patronage of Garachukha. As the poor man and Rustam are foolish people, Garachukha, God/Bakht turns away from them.

Key words: folklore, Azerbaijani folklore, fairy tale, legend, narrative, myth, Garachukha, luck, God

РЕЗЮМЕ

ПАРАЛЛЕЛИЗМ ОБРАЗОВ ГАРАЧУХИ И ОБРАЗОВ УДАЧИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ

Азербайджанские сказки имеют богатый текстовый фонд. Здесь же можно найти тексты о Гарачухе. Гарачуха - мифологическая фигура, хранительница удачи, судьбы. Когда Гарачуха спит, удача закрыта, если нет - человек всегда найдёт благословение. В сказках этот образ встречается и под другими названиями. Типичны в этом отношении сказки

“Бедняк в поисках своего Гарачухи” и “Мальчик в поисках своего счастья”. Сравнительный анализ обеих сказок позволяет выявить ценную информацию в плане изучения смысловой характеристики образа Гарачухи. Эти сказки буквально повторяют друг друга по идеям содержанию и сюжету. Различия между ними незначительны и связаны с принадлежностью одного и того же сюжета к разным фольклорным кругам. Если мы встречаем образ Гарачухи в сказке “Бедняк в поисках своего Гарачухи” под именем Худа, в сказке “Мальчик в поисках своего счастья” это одни и те же образы и смысловая их функция – подарить человеку удачу или везение. Когда Гарачуха бодрствует, удача человека открыта, а когда он спит – закрыта. В этом отношении Гарачуха- название образа на нашем родном языке, а Худа - старое имя с персидского языка. Из текстов видно, что Гарачуха и Худа (Бахт) - это мифические образы, связанные с удачей и судьбой. У каждого человека есть своё Гарачуха. Удача человека зависит от того, спит он или бодрствует. И это всё зависит от намерений человека. Гарачуха создаёт удачу работающему и старательному человеку, увеличивает его богатство и благо, а спит повернувшись спиной к ленивым людям. Наличие неудачи в жизни человека признак того, что Гарачуха спит. Человек, который хочет пробудить Гарачуху должен любить труд и честность. Только в этом случае он может завоевать покровительство Гарачухи. Так как бедняк и Рустам глупые люди Гарачуха, Худа (Бахт) отворачиваются от них.

Ключевые слова: фольклор, азербайджанский фольклор, сказка, легенда, повествование, миф, Гарачуха, удача, Худа, Бог.

Giriş. Mifologiya hər bir milli mədəniyyətin ilkin bazasını, bünövrəsini təşkil etdiyi kimi, folklorun da əsasında durur. Əslində, mifik təsəvvürləri özündə inikas edən obrazların qorunub qaldığı ən nəhəng mədəniyyət sahəsi elə folklorlardır. Bu cəhətdən, Azərbaycan folklorunun müxtəlif janrlarında, xüsusilə epik folklor janrlarında bilavasitə mifik inanclarla bağlı obrazlara geniş şəkildə rast gəlinir. Həmin janrlar içərisində əfsanələr, rəvayətlər və nağıllar xüsusi seçilir. Bunun səbəbi hər üç janrın məzmun, forma və epik funksiya baxımından bir-biri ilə yaxın olması ilə bağlıdır. Eyni mifik obrazlara hər üç janrdə təsadüf etmək mümkündür. Belə obrazlardan biri Qaraçuxadır. Qaraçuxa – bəxt, tale ilə bağlı mifoloji varlıqdır. Onunla bağlı xalq içərisində mifoloji inanclar, rəvayət və əfsanələr də vardır. Nağıllardakı Qaraçuxa obrazları daha geniş planda təqdim olunmaqla obrazın epik sistemdə mövcud olan müxtəlif xüsusiyyətlərini özündə birləşdirir. Nağıllarda Qaraçuxa obrazı Bəxt/Xuda obrazı ilə paralelləşir. Tədqiqat bu iki obrazın mahiyyətə eyni olduğunu təsdiqləyir.

Tədqiqat. Rəvayət, əfsanə və nağıl janrlarında rast gəlinən Qaraçuxa obrazı ilə bağlı motiv və süjetlər bir-biri ilə sıx şəkildə bağlı olub, vahid məna sistemi daxilində birləşir. Bu obraz sözü gedən janrların hər birində müəyyən məna fərqliliklərinə də malikdir. Bu, hər bir janrın özünün təbiətindən irəli gəlir. Rəvayət, əfsanə və nağıl janrlarının epik funksiyalarında olan fərqlər Qaraçuxa obrazının müxtəlif cəhətlərdən təqdim olunmasına imkan yaradır.

Tədqiqatlardan məlumdur ki, rəvayət və əfsanələr bir-birinə daha çox yaxın janrlardır. Hətta o dərəcədə ki, bəzən bir mətnin rəvayət, yaxud əfsanə olduğunu

müəyyənləşdirmək belə çox çətindir. Paşa Əfəndiyev buna əsaslanaraq yazır ki, əsatir, əfsanə, rəvayət forma və janr etibarilə bir-birinə yaxın olub, tarixi inkişaf prosesində biri digərinə çevrilə bilər [14, s. 129].

Tədqiqatlarda bu janrların oxşar və fərqli cəhətləri barəsində qiymətli fikirlər deyilmişdir. İsrafil Abbaslıya görə, əfsanənin əsas məğzini əsasında möcüzə, söyləyici, yaxud dinləyicilər tərəfindən təsdiq olunmuş, inanılmış tərzdə anlaşılan bir obraz təşkil edir. Bununla da rəvayətlərdən fərqli olaraq əfsanələr həmişə öz fantastik məzmun çalarına görə seçilir [1, s. 3]. Azad Nəbiyev əfsanələri olmuş, yaxud olması mümkün olan bədii həqiqətlər, astral təsəvvürlər, həyat və cəmiyyət hadisələri ilə bağlı həyat faktına əsaslanan mətnlər hesab edir [21, s. 282]. Alimə görə, rəvayətlər “Deyirlər”, “Söyləyirlər”, “Rəvayət edirlər ki” formal kəlmələrlə başlayır və ibrətamiz həyat faktını əhatə edir [21, s. 294]. Ramazan Qafarlı göstərir ki, miflər doğuşundan, yaranmasından sonra nisbətən sabitdir, model və strukturuna görə dəyişməzdir. Əgər əfsanələrdə ünvanlaşdırma, fərdiləşdirmə, özününküləşdirmə olmasaydı, onlara inkişafın sonrakı mərhələlərində təbiətə həsr olunan mifoloji görüşlərə qayıdış kimi baxmaq mümkün idi [18, s. 339]. Ramil Əliyev hesab edir ki, əfsanə keçmişdə baş vermiş hadisələri şərh edir. Mif keçmiş, indini və gələcəyi izah edə bildiyi halda, əfsanə mətni indiki və gələcək zamandan məhrumdur [15, s. 245]. Sədnik Paşa Pirsultanlıya görə, əfsanə ibtidai insanın əsatiri baxışından, ilk ibtidai bədii yaradıcılığından üzülüb qalan, hələ də bizə zövq verən onun məhz sadələşməliyindən doğan səmimiyyəti, inamı və uydurmasıdır. Bu inam və səmimiyyət, bu uydurma ilk növbədə əsatirdən əfsanəyə köçmüşdür [22, s. 7]. Təhmasib Fərzəliyev göstərir ki, bəzən alimlər nağıl və eposlardakı mifik obrazların oxşar və yaxınlığını, mövzu və motiv səsləşmələrini əsas götürərək əfsanələri həmin janrlarla eyniləşdirmişlər. Ümumi cəhətlər bu janrın özünəməxsusluğunu heç də inkar etmir [16, s. 33]. Seyfəddin Rzasoya görə, əsatirlər (miflər – S.Q.) mifoloji-kosmoqonik dünya modelinin strukturunu əks etdirən mətnlərdir. Əfsanələr janr səviyyəsi baxımından əsatirlə rəvayətlərin ortasında dayanır. Onlar öz fantastik məzmununa görə əsatirlərə yaxın olsa da, əfsanənin reallığa təmayülü, fantastikanı gerçəklik səviyyəsində təqdim etmə onun bir janr kimi fərqləndirici atributudur [23, s. 34]. Z.Hüseynova hesab edir ki, əfsanələrin məzmunu mifoloji inanclar əsasında formalaşır və milli-mifoloji dəyərləri əks etdirir. (Lakin – S.Q.) əfsanələrin əsas xüsusiyyətləri öz mifoloji xüsusiyyətlərini itirməsidir, yəni əfsanələr mif-ritual köklərindən uzaqlaşdıqca demifləşirlər [17, s. 102]. Elçin Qaliboğlunun fikrinə görə, əfsanəyə canlılıq verən onun poetik mahiyyətindəki ilkinlik qatları – mifoloji strukturlardır [19, s. 43].

Deyilənlərdən aydın olur ki, əfsanələr də, rəvayətlər də öz qaynağını miflərdən almışdır. Əfsanələr məzmun baxımından miflərə daha yaxın olsa da, onlardan bədiiləşmə baxımından fərqlənir. Miflər (əsatirlər) daha çox məlumat –

izahedici səciyyə daşıyır. Əfsanələr də uzah edir, ancaq daha çox bədii planda. Yəni burada biz mifik məlumatın bədiiləşməsini görürük. Rəvayətlər əfsanələrlə məzmunca yaxın olur. Ancaq insanlar rəvayətləri məhz olmuş hadisələr kimi danışirlar. Nağıllar bu cəhətdən fərqlənir. Tədqiqatçılara görə, bu janrın əsasında uydurma, fantastika, bədii yalan durur [28, s. 47; 25, s. 102; 26, s. 124-125; 13, s. 49; 24, s. 60-62].

Nağıllar dastanlarla yanaşı epik növün ən iri həcmli janrı hesab olunur. Bu cəhətdən, nağıllar mənə tutumu baxımından özlərində miflərin, əfsanələrin, rəvayətlərin və s. məğzini, mahiyyətini, motivlər sistemini də əhatə edə bilir. Bu da öz növbəsində bizə Azərbaycan inanclar sisteminin məşhur obrazlarından olan Qaraçuxaya daha geniş və müqayisəli kontekstdə baxmağa imkan verir.

Azərbaycan nağılları zəngin mətn fonduna malikdir [bax.: 2-11]. Burada Qaraçuxa haqqında mətnlərə də rast gəlmək olur. Cəlal Bəydili (Məmmədov) göstərir ki, Qaraçuxa bəxt, tale, qismətlə bağlı mifoloji hami obrazıdır. Qaraçuxa yatanda – insanın bəxti bağlanır, oyaq olanda – insan həmişə xeyir-bərəkət tapır [12, s. 215-216]. Nağıllarda bu obraza başqa adlar altında da rast gəlinir. Bu cəhətdən, “Qaraçuxasını axtaran kasıb” və “Bəxtini axtaran oğlan” nağılları səciyyəvidir [20, s. 188-192; 4, s. 24-27]. Hər iki nağılın müqayisəli təhlili Qaraçuxa obrazının mənə xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi baxımından qiymətli bilgiləri aşkarlamağa imkan verir.

Qeyd olunan nağıllar süjet quruluşu, motivlərin ardıcılığı və s. baxımdan bir-birini, az qala, sözbəsöz təkrarlayır:

1. Bəxtli-bəxtsiz mənə qarşıdurması kontekstində çatışmazlığın aşkarlanması:

Hər iki nağıl mənə baxımından iki qarşı duran obrazın (barlı-kasıb) dialoqu ilə başlanır. “Qaraçuxasını axtaran kasıb” nağılında varlı qonşu kasıb qonşusunu çağırır deyir ki, bizim at doğacaq, axşamdan qalib dərənin ayağında. Bu gecə də bir qoyun azarlamışdı, kəsmişik. Onu apar ver, evdə uşaqlar yesin, sən də get, o atı götür gəl [20, s. 188].

Kasıb kişi qoyunun ətini evə aparmazdan qabaq evə gedib arvadı ilə məsləhətləşmək istəyir. Arvadı razılıq verir. Ancaq o gəlib görür ki, ətin yarısını başqaları aparıb. İkinci dəfə də qalan əti aparmaq üçün arvadından icazə almağa gedib qayıdandan sonra görür ki, qoyunun ancaq başı ilə qarnı qalib. Beləliklə, kişinin çalışmasından asılı olmayaq, ət ona qismət olmur.

“Bəxtini axtaran oğlan” nağılının qəhrəmanının da bəxti gətirmirdi: “Qədim zamannarın birində Rüstəm adlı bir cavan oğlan olur. Bu oğlan qazanardı, amma sabaha heç nəyi qalmazdı” [4, s. 24].

Kasıb qonşu varlı qonşunu atını gətirməyə gedəndə onun qaraçuxası ilə rastlaşır və başa düşür ki, bu vəziyyətdə olmasının səbəbi öz qaraçuxasının yatmasıdır.

Nağılda deyilir ki, atı axtarıb tapan kasıb qonşu görür ki, at təzəcə doğub. Bir qara paltarlı adam qulunun (bala atın) ağzını aralayır, atın əmcəyini salır onun ağzına, qulun da əmir. Kişi yaxına gəlib deyir:

– Salam-əleyküm.

Qara paltarlı kişi də deyir:

– Əleykümsəlam.

Kasıb kişi deyir ki, bu at filankəsin deyil?

Qara paltarlı adam deyir ki, hə, onundur.

Deyir:

– Bəs sən nə edirsən burada?

O da cavab verir ki, mən onun qaraçuxasıyam, qulunu əmizdirirəm. Deyir ki, görəsən, mənim qaraçuxam hanı? Mən yaxşı dolana bilmirəm. Qaraçuxa da deyir ki, sənin qaraçuxan haradadırsa yatıbdır. Gərək, gedib durğuzasan [20, s. 189].

Kasıb qonşuya aydın olur ki, qonşusunun varlı olmasının səbəbi onun qaraçuxasının yatmaması, oyaq qalaraq qonşusuna xeyir-bərəkət verməsidir. O biri nağılda Rüstəmə məsləhət verən adam onun onun qonşusu kimi təqdim olunmasa da, o da kasıb kişinin qonşusu kimi var-dövlətlidir:

“Bir gün o, qocaman bir kişinin yanına gəlib deyir:

– Ay əmi, mən görürəm ki, sən yaxşı yaşayırsan. Mən necə eliyim ki, mənim də bəxtim olsun.

Qoca görür ki, bu oğlan ağıldan bir qədər qıvraxdı, deyir:

– Oğlum, yeddi dağ aşarsan. Səkkizinci dağ axiri-zamandı. Gözəgörünməz xuda ordadı. O, sənə bəxt verir. Gedib ora bəxtini isdəyərsən, o, sənə bəxt verir” [4, s. 24].

Hər iki mətnin giriş hissələri süjetin bütün məzmununun əsasını təşkil edir. Burada biz varlı-kasıb qarşıdurmasını görürük. Lakin bu, səbəb yox, nəticədir. Vasrlı-kasıblığın səbəbi vardır: varlının bəxti gətirir, kasıbınkı gətirmir. Bunun da öz səbəbi vardır: varlının qaraçuxası oyaq olduğu halda, kasıbınkı – yatmışdır. Beləliklə, mətnin girişinin məna əsasları aşağıdakı qarşıdurma səviyyələrini əhatə edir:

Varlı ----- Kasıb

Bəxti gətirən ----- Bəxti gətirməyən

Qaraçuxası oyaq ----- Qaraçuxası yatmış

2. Çatışmazlığın aradan qaldırılması üçün qəhrəmanların yola düşməsi: Qaraçuxa/Xuda/Bəxtin axtarılması:

Hər iki qəhrəman çatışmazlığı aradan qaldırmaq üçün səfərə yollanır. Onların hər ikisinin aydın hədəfi vardır:

a) Kasıb qonşu Qaraçuxasını tapıb oyatmaq üçün axtarışa başlayır.

b) Rüstəm bəxtini axtarmaq üçün yola düşür. Mətnədə onun bəxti “gözəgörünməz Xuda” adı altında təqdim olunur.

Qeyd edək ki, “xuda” sözü fars dilində olub, tanrı mənasındadır. Lakin nağıldakı Xuda obrazını birbaşa Tanrı/Allah kimi qəbul etmək olmaz. Çünki bəxt, tale, qismətlə bağlı mifoloji obrazlar dini düşüncədən çox-çox qədim olan mifik düşüncə ilə bağlıdır. Digər tərəfdən, hər iki nağılın sanki güzgüdə əks olunmuş kimi bir-birini təkrarlaması Xuda obrazının Qaraçuxa obrazı ilə eyni varlıq olduğunu göstərir. Bu cəhətdən, Xuda adı Qaraçuxa adının sonradan dəyişilmiş variantıdır. Digər tərəfdən, nağıldan açıq şəkildə aydın olur ki, oğlan məhz bəxtini axtarır. Demək, Xuda bilavasitə Bəxt/Qaraçuxa obrazının variantıdır.

3. Qəhrəmanın səfərinin mərhələləri və buna uyğun olaraq missiyasının genişlənməsi:

Kasıb kişi öz yolu boyunca üç mərhələdən keçir və hər bir mərhələ də bir obrazla bağlıdır:

Birincisi mərhələ – canavar;

İkinci mərhələ – bağban;

Üçüncü mərhələ – padşah.

Rüstəmin də yolu mərhələləri və qarşılaşdığı obrazlar baxımından kasıb kişinin yolunu təkrarlayır:

Birincisi mərhələ – canavar;

İkinci mərhələ – əkinçi;

Üçüncü mərhələ – padşah.

Göründüyü kimi, hər iki qəhrəmanın yolu üç mərhələdən təşkil olunur. Qeyd edək ki, bu üç mərhələ nağıl qəhrəmanın yolunun universal quruluşu kimi dünya xalqlarının nağıllarında da təkrarlanır [27, s. 90-91].

Hər iki nağılda qəhrəmanlara rast gələn obrazların hamısının bəxti gətirmədiyinə görə xahiş edirlər ki, onların da bəxtsizliyinin səbəbini soruşsunlar.

Kasıb kişi Qaraçuxasını tapıb oyatdıqdan sonra canavar, bağban və padşahın da problemlərinin çarəsini öyrənir:

Kasıb kişi görür ki, bir dağın döşündə qara çuxalı adamdır, başını bürüyüb yatır. Durguzur bunu. Deyir ki, mənim qaraçuxam sənsən? O da deyir ki, hə. Deyir:

– Ə, xalxın qaraçuxası madyan doğuzdurur, qulun əmizdirir, sən də yıxılmışan bura. Bütöv cəmdəyi yeyə bilmədim, parasın yeyə bilmədim, bir poxlu qarına möhtac qaldım.

Qaraçuxa deyir ki, yatmışam xəbərim olmayıb, yoxsa, onu da yeyə bilməyəcəkdin. Məni durguzmusan, daha getginən.

Kişi daha sonra Qaraçuxadan canavar, bağban və padşah haqqında soruşur. Deyir:

– Yaxşı gedirəm. Amma gələndə mənim qabağıma bir padşah çıxdı, mənə belə-belə söz dedi.

Qaraçuxa deyir:

– O padşah qızdı. Getsin sənin kimi bir oğlana. Özü getsin evdə-eşikdə qabaqışığın yusun, səni də qoysun yerində padşah.

Deyir:

– Bəs bağban da belə-belə dedi.

Qaraçuxa deyir:

– O bağbanın da bağının kül olduğu yerdə yeddi küp qızıl var. Qazsın çıxarsın, ondan sora bağ bar verəcək.

Deyir:

– Bəs canavar?

Qaraçuxa deyir:

– Canavar da başı xarab adamın beynini yesin, qoturu onunla gedəcək [20, s. 190-191].

Eyni söhbət eyni məzmununda Rüstəmlə “gözəgörünməz xudanın” arasında baş verir:

“Oğlan yeddinci dağı aşıb səkkizinci dağa çatır. Görür dağlar yoxdu.

Başdıyır qışqırmağa:

– Ey xuda, dərğahına gəlmişəm, mənim üçün bəxt.

Xudadan səs gəlir:

– Ey oğlan, get, bu gündən sənnən bəxtli insan yoxdu, bəxtini verdim.

Oğlan deyir:

– Ey xuda, yolda bir qocaman canavara rast gəldim. O da özünə bəxt isdədi.

Xudadan səs gəlir:

– Ey oğlan, o qocaman canavara deyərsən ki, bu gün qabağına nə çıxsa ye, sabah ruzunu xuda verəcək.

Oğlan deyir:

– Ey xuda, yolda gəlirdim, bir qocaman kişiye rast gəldim, o da özünə bəxt isdədi. O qocaman kişi deyirdi ki, əvvəl təpib, sonra səpib, amma bir sünbül də hasilə gəlməyib.

Xudadan səs gəlir:

– O qocaman kişiye deyərsən ki, torpağın altında qayalar var. O qayaları çıxarsın. Onun da bəxtini verdim. Qoca vaxtında xoşbəxt olacaq.

Oğlan deyir:

– Ey xuda, yolda cavan bir paccahın torpağınan keçdim. O da özünə bəxt isdədi.

Xudadan səs gəlir:

– Ey oğlan, o paccah qızıdır. Atası ona vəsiyyəət eləyib ki, kim sənin sirrini açsa, ona ərə gedərsən. Gedib o paccaha deyərsən ki, ey paccah, bəsdi tac altında gizləndin, sən qızsan, xuda da sənin bəxtini verdi” [4, s. 25-26].

4. Qəhrəmanın geri dönüşü:

Hər iki nağılda qəhrəmanların geri dönüşü də məzmunu və mənası etibarilə bir-birini təkrarlayır.

Kasıb kişi birinci mərhələdə padşahın yanına gəlib ona söyləyir ki, o, kişi yox, qadındır. O, ərə getməli, padşahlıqdan imtina etməli, ərinə padşah edib, özü evdar qadın olmalıdır. Qadın padşah bütün bunların müqabilində kasıb kişiyə onunla evlənməyi və padşah olmasını təklif edir. Lakin kasıb kişi artıq qaraçuxasının oyandığına arxayın olub, təklifdən imtina edir.

Kasıb kişi ikinci mərhələdə bağbanın yanına gəlib, onun bağının altında qızıl küplərinin olduğunu və bağın buna görə bar vermədiyini söyləyir. Bağban qızılları kasıb kişi ilə bölüşməyi təklif edir. Lakin kasıb kişi bu dəfə də artıq qaraçuxasının oyandığına arxayın olub, təklifdən imtina edir.

Kasıb kişi canavara deyir ki, o, bir başıxarab (axmaq) adamın beynini yese qotur xəstəliyi ondan gedəcək [20, s. 191-192].

Bu mərhələ və dialoqlar eynilə Rüstəmlə xanım padşah, əkinçi qoca və canavar arasında da təkrarlanır [4, s. 26-27].

4. Nağılın ibrətamiz finali: öz axmaqlıqları üzündən Qaraçuxasının, yaxud Bəxt/Xudasının üz döndərdiyi qəhrəmanlar:

Hər iki qəhrəman nağılın sonunda canavarların qurbanı olur. Lakin canavarların onlara yaxşılıq etmiş kasıb kişi və Rüstəmi parçalayıb yemələrini nağılın ideyasını təcəssüm etdirmək baxımından məntiqi sonluq kimi tədqim olunur:

Kasıb kişi canavarın yanına gəlib ona dərdinin çarəsini deyir. Canavar deyir:

– Yaxşı, bəs niyə padşah olub orada qalmadın? Bağban sənə dedi ki, gəl qızılı bölək, niyə eləmədin?

Deyir:

– Neynirəm? Qaraçuxamı mən durğuzmuşam.

Canavar hoppanıb bunu yıxır yerə. Deyir:

– Ə, donuz oğlu, padşah olmadın, qızılı çıxartmadın, səndən başı xarab adamı mən haradan tapacam? – deyib onu yeyir [20, s. 192].

Rüstəm də kasıb kişi kimi başıxarablığının, axmaqlığının qurbanı olur:

“Oğlan başdıyır yenə geri qayıtmağa. Gəlib görür canavar yoxdu. Deyir, qoy gözdüyüm, canavar yazıxdı. Onun da bəxtini deyim. Bir də görür ki, budu, canavar ulaya-ulaya gəlir. Oğlan canavardan qorxmur. Sinəsini irəli verir. Canavar deyir:

– Ey oğlan, xudadan mənim də bəxtimi isdədinmi?

Oğlan deyir:

– Ey canavar, xudadan sənın də bəxtını isdədim. Gözəgörünməz xuda dedi ki, bu gün qabağına nə çıxsa ye, sabah xuda köməyin olar.

Canavar deyir:

– Ey oğlan, sən gedəli dilimə heç nə dəyməyib, bir dovşan da tuta bilməmişəm. Mənim bəxtim elə sənsən.

Bunu deyib canavar oğlanı ayaxlarının altına aldı. Parçalayıb yedi” [4, s. 25-26].

Nəticə. Təhlil bizə aşağıdakı qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

1. “Qaraçuxasını axtaran kasıb” və “Bəxtini axtaran oğlan” nağılları ideya, məzmun və süjet baxımdan bir-birini, sözün hərfi mənasında, təkrarlayır. Mətnlər arasındakı fərqlər cüzi olmaqla eyni süjetin müxtəlif folklor mühitlərinə aid olması ilə şərtlənir.

2. “Qaraçuxasını axtaran kasıb” nağılındakı Qaraçuxa obrazına “Bəxtini axtaran oğlan” nağılında Xuda adı altında rast gəlsək də, bunlar eyni obrazlardır və hər ikisinin semantik funksiyası insana bəxt vermək, yaxud bəxti bağlamaqdan ibarətdir. Qaraçuxa ayıq olanda-insanın bəxti- açıq, yatanda - bağlı olur. Bu cəhətdən, Qaraçuxa – obrazın ana dilimizdəki adı, Xuda isə fars dilindən keçmiş adıdır.

3. Mətnlərdən aydın olur ki, Qaraçuxa və Xuda /Bəxt – bəxt, tale ilə bağlı mifik obrazdır. Hər bir insanın qaraçuxası vardır. İnsanın bəxti onun qaraçuxasının yatılı, yaxud oyaq olmasından asılıdır. Qaraçuxanın yatılı, yaxud oyaq olması insanın niyyətinə bağlıdır. Qaraçuxa çalışan, əziyyət çəkən insanın bəxtini açıq edir, onun var-dövlətini, xeyir-bərəkətini artırır, tənbel adamlardan isə üz döndərərək yatır. İnsanın həyatında uğursuzluqların olması Qaraçuxanın yatmasına işarədir. Qaraçuxanı oyatmaq istəyən insan zəhməti, əməyi, halallığı sevməlidir. O yalnız bu halda Qaraçuxanın himayəsini qazana bilər. Kasıb kişi və Rüstəm axmaq adamlar olduqları üçün Qaraçuxa, Xuda/Bəxt onlardan üz döndərir.

Ə D Ə B İ Y Y A T

1. Abbaslı İ. Əfsanə və rəvayətlərin janr özünəməxsusluğu / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XI cild, Bakı: Səda, 2002, s. 3-19

2. Azərbaycan folkloru külliyyatı, I cild. Nağıllar I kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Səda: – 2006, – 400 s.

3. Azərbaycan folkloru külliyyatı, II cild. Nağıllar II kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Səda: – 2006, – 400 s.

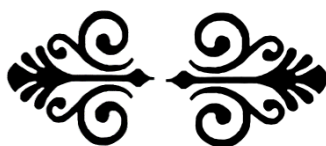
4. Azərbaycan folkloru külliyyatı, III cild. Nağıllar III kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Səda: – 2006, – 400 s.

5. Azərbaycan folkloru külliyyatı, IV cild. Nağıllar IV kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2007, – 400 s.

6. Azərbaycan folkloru külliyyatı, V cild. Nağıllar V kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2007, – 400 s.
7. Azərbaycan folkloru külliyyatı, VI cild. Nağıllar VI kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2007, – 400 s.
8. Azərbaycan folkloru külliyyatı, VII cild. Nağıllar VII kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 400 s.
9. Azərbaycan folkloru külliyyatı, VIII cild. Nağıllar VIII kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 400 s.
10. Azərbaycan folkloru külliyyatı, IX cild. Nağıllar IX kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 400 s.
11. Azərbaycan folkloru külliyyatı, X cild. Nağıllar X kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 400 s.
12. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
13. Çəmənəminli Y.V. Əsərləri, 3 cildə, III c., (məqalə, oçerk və xatirələr). Bakı: Elm, 1977, 318 s.
14. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.
15. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında): Fil. elm. dok. ...dissertasiya. Bakı: 2008, 262 s.
16. Fərzəliyev T. Əfsanə anlayışı və Azərbaycan əfsanələrinin təsnifinə dair// Azərbaycan SSR EA xəbərləri (“Ədəbiyyat, dil və incəsənət” seriyası) 1978, № 1, s. 32-37
17. Hüseynova Z. Əfsanə və rəvayətlərin tədqiq problemləri // “Dədə Qorqud” jur., 2008, № 2, s. 101-110
18. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
19. Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 180 s.
20. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 2012, 464 s.
21. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Elm, 2006, 648 s.
22. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları. Bakı: Azərnəşr, 2002, 163 s.
23. Rzasoy S. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı: Nurlan, 2008, 212 s.
24. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları. Orta əsrlər. Bakı: Elm, 1972, 400 s.

Rus dilində

25. Аникин В.П. Сказки – Русское народное поэтическое творчество. Москва: Просвещение, 1971, с. 101-130
26. Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Ленинград: Наука, 1967, 320 с.
27. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки (статья) / Труды по знаковым системам (сборник статей). Вып. 4. Тарту, 1969
28. Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Москва: Искусство, 1976, 183 с.





Tansu RƏSULOVA

AMEA Folklor İnstitutu, doktorant

E-mail: tansu.kamal.94@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.141>

YUXUGÖRMƏ VƏ RƏVAYƏT SÖYLƏYİCİSİ

Açar sözlər: rəvayətlər, mifoloji, söyləyici, xronotop, motiv, yuxugörmə

SUMMARY

DREAMING AND STORYTELLER

A dream in folklore is a topic for researchers, in fact, promising. A dream is an expressive form of artistic language. Despite the existence of a number of deep, meaningful works devoted to the analysis of dreams in the epic, fairy tales and tales of love, the analysis of the functionality of dreams in the structure of legends remains without attention. Appeal to the issue of poetics and typology of dreams in legends determines the relevance of this study.

Dreams and legends are considered from the standpoint of a communicative act. A comparison is made between the analysis of the text of the legends and the analysis of the dream motif in the legends. Topics discussed: the relationship of the dreamer and the narrator in the text of legends

Key words: legends, mythological, narrator, chronotope, motif, dream

РЕЗЮМЕ

СНОВИДЕНИЕ И СКАЗИТЕЛЬ ПРЕДАНИЙ

Сновидение в фольклоре – тема для исследователей по сути перспективная. Сновидение является выразительной формой художественного языка. Несмотря на существование целого ряда глубоких, содержательных работ, посвященных разбору сновидений в эпосе, сказках и сказаниях о любви, а анализ функциональности сновидения в структуре преданий остается без внимания. Обращение к вопросу поэтики и типологии сновидений в преданиях обуславливает актуальность данного исследования.

Сновидения и предания рассматриваются с позиции коммуникативного акта. Приводится сопоставление анализа текста преданий и анализа мотива сна в преданиях. Обсуждаются темы: отношения сновидца и рассказчика в тексте преданий.

Ключевые слова: предания, мифологическое, рассказчик, хронотоп, мотив, сновидение

Rəvayətlərdə yuxu motivlərinin spesifikliyini müəyyənləşdirmək üçün başqa epik janrlardan (nağıl, dastan) “yuxu” nümunələri təhlilə cəlb edilir və həmin kontekst yalnız “başqa” dünya haqqında təsəvvürlərimizin bərpası (semantik, genetik və s.) üçün gərəkli deyil, rəvayətlərin janr xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmaq üçün maraqlıdır.

Müşahidələr göstərir ki, rəvayət mətnlərində (xüsusən mifoloji rəvayətlərdə) yuxu motivlərinin və obrazlarının geniş yer almasının bir səbəbi yuxulara olan inanclarla bağlıdır. Mifoloji rəvayətlərin, inanc mətnlərinin yaranmasında yuxu motivlərinin janr - strukturyaradıcı funksiyası da bu üzdəndir. Azərbaycan folklorşünaslığının mübahisəli məsələlərindən biri də əfsanə və rəvayətlərin janr differensiallığı ilə bağlıdır. Rəvayətlər və əfsanələr, rəvayətlər və əsatirlər arasında fərqliliklər hələ də tam konkret elmi-nəzəri həllini tapmayıb. Son vaxtlar tədqiqatçılar “mifoloji əhvalatlar” terminini də işlədirlər. Ə.Əsgər mifoloji rəvayətləri mifoloji əhvalatlardan fərqləndirir: “Bu vaxta qədər müxtəlif toplularda “mifoloji əhvalat” adı verdiyimiz mətnlərin janrı “mifoloji rəvayət” adı ilə verilib. Sonuncu adla bu mətn tipi rəvayət janrının bir növü kimi təqdim olunur. Ancaq mifoloji əhvalatlar zaman və məkan baxımından rəvayət janrından köklü şəkildə fərqlənir. Belə ki, rəvayətlərdə hadisələr uzaq keçmişdə baş verir və söyləyicinin tanımadığı admlar haqqında olur. Mifoloji əhvalatlarda isə hadisə yaxın keçmişdə baş verir və söyləyicinin tanıdığı adamlar haqqında olur. Bu fərqi nəzərə alıb belə mətnləri “mifoloji əhvalat” adlandırmağı doğru sayırıq” (6, 52-53). Biz görkəmli folklorşünasla qismən razılaşıaraq, “mifoloji əhvalat və mifoloji rəvayət” terminlərinin sinonim olması qənaətindəyik. C.Bəydili (Məmmədov) isə mifoloji rəvayətləri “öz kökü etibarilə demonoloji təsəvvürlər sisteminə bağlanan” (5, 183) janr kimi səciyyələndirir.

Mövzumuzdan kənara çıxmaq üçün janr təsnifatı ilə bağlı bir məqalə çərçivəsində geniş nəzəri təfərrüatlara və mübahisələrə varmaq istəmirik. Rəvayət janrı təhkiyənin təşkili səviyyəsində (personajların qarşılıqlı əlaqəsi, qarşılaşma zamanı bir-birinə reaksiyası), eləcə də motiv-obraz və pragmatik səviyyədə özünəməxsus struktur –semantik cəhətləri ilə fərqlənir, “çox vaxt janrdaxili xüsusiyyətlərindən, poetik fiqurlarından uzaqlaşmış, məzmun çalarına görə nağıl səciyyəsi daşmışdır” (1, 212). Mövzu ilə əlaqədar təhlilə cəlb etdiyimiz rəvayət mətnlərində təhkiyənin əsasını iki kompozisiya hissəsi (məntiqi və struktur-semantik planda) – “yuxu mətni” və “real mətn” təşkil edir ki, bu da bütövlükdə reallıq / irrealıq (“oyaqlıq/yuxu”) semiotik qarşıdurmasına uyğun gəlir. Yuxu müasir rus semiotiki B.Uspenskinin dili ilə desək, “bizi başqa gerçəkliliklə birləşdirən elementar təcrübədir...” (12, 77). Rəvayətlərin strukturunda yuxu motivləri “iki dünya” arasında vasitəçi olub, “xüsusi oneyrik məkan” (Y.Farino) yaradır.

“Yuxu mətni”nin rəvayət təhkiyəsinin mənə məkanına daxil edilməsi ilə semiotik situasiyasının transformasiyası baş verir. Yuxuların materialı gerçək situasiyadan və “qatılma”dan ibarət olur. Dramatizləşmə ilə, yəni fikirlərin situasiyaya çevrilməsi ilə yanaşı, “qatılma” da yuxu prosesinin vacib və özünəməxsus üsullarından biridir.

“Yuxu motivi” rəvayətlərdə “mənalarnın genaratoru” (Y.M.Lotmanın terminidir) rolunda çıxış edir. “Motiv” termini folklorşünaslıqda “ən çox istifadə olunan” və eyni zamanda ən mürəkkəb kateqoriyalardan biridir (9). “Motiv” anlayışı ilə bağlı iki sitat gətirmək istəyirik. Y.M.Meletinski yazır ki, “motiv strukturu cümlənin (mühakimənin) strukturuna bərabər tutula bilər” (14, 117). Qeyd edək ki, rəvayətlərdə yuxu motivlərini təsvir edəndə biz təkrarlanan mətn strukturlarını, mikrosujetləri aşkar edirik. İ.V.Silantsev motivi mahiyyətcə semantik bütövlük kimi izah edir: “Motiv öz bütövlük mənasını itirmədən sadə narrativ komponentlərə (narrativ “morfemlərə”) bölünür” (11). Biz də bu fikirdəyik ki, motiv ənənə “lüğətinin” daxili dinamik elementi, özünəməxsus “motiv təfəkkürünün” mətnədə təzahürüdür, ya da mətnədə predikat, obraz, situasiya və s. kimi gerçəkləşən, təkrarlanan elementdir. Ona görə də yuxu sujetlərinin təsvirində müəyyən təhkiyə strukturlarını fərqləndirərək, onların semantik ümumiliyinə, başqa sözlə desək, həmin sujet elementlərinin mənacə yaxın yozumlarına diqqət yetiririk.

Rəvayət söyləyicisi “yuxu mətni”ni sujetə elə üzvi şəkildə daxil edir ki, konkret real şəxslərin yuxu hekayələrindən onları ayırmaq bəzən çətin olur: bu mətnlər arasında sərhədin şəffaflığını ilk növbədə onların məişət kommunikasiyası sferasına yaxın olması ilə izah etmək olar.

Mifoloji rəvayətlərin söyləyicisi bir qayda olaraq arxaik, mifoloji düşüncə daşıyıcı kimi, yüksək “yuxugörmə”, “yuxu söyləmə” bacarığına malik olur, yuxularını daha əlaqəli, bütöv şəkildə görür və yadında saxlayır. Yuxu dünyasına inam əslində məlumatların, sirlə işarətlərin mənasına inama əsaslanır. Şamanların yuxuları idarəetmə texnikasına malik olmaları, yuxuları bütöv sujet kimi danışmaları və şərh etmələri həmin mədəniyyətdən və ənənədən gəlir. Rəvayət söyləyicisi yuxuların sakral dünyasını qoruyub saxlayır. Onun irreal dünyaya dərin inancı nəticəsində mətnlərinin desakrallaşması və demifolojişməsi baş vermir.

Rəvayət sujetinin təşkilində söyləyici üçün yuxu xronotopları mühüm rol oynayır. Yuxugörmə zamanı və məkanı xüsusi yerlərdə - qəbristanlıqda, pəyədə, çöldə, ağac altında və s. baş verir. Oneyrik xronotopların təsvirində və ya təqdimatında bir neçə məqam diqqət çəkir: a) məkan obyektlərinin hərəkətliliyi; b) məkanların kontrast və ya inversiya üzrə qurulması; c) məkanın məchulluğu. Məsələn: “Yuxuda gördüm ki, dəyirmanımıza elə su gəlir ki, salacaqdan daşır. Yüyürərək gedif salacağı açaraq suyu qərərinə saldırdım. İstədim ki, geri qayıdım dənələri üyüdüüm, nə qədər elədim sə dəyirmanın daşını görə bilmədim. O qədər bərk fırlanırdı ki, gərmək mümkün döyüldü. Dəyirmanın daşı biddən yerinnən oyniyəraq iti sürətlə diyirlənif dağ başı yuxarı qalxdı...” (2, 155). Amma lətifə tipli rəvayətlərdə bir qayda olaraq yuxu xronotopu parodiya edilir, yuxu motivi situasiyanın absurdluğuna işarə edir. Bir çobanın tənbel, yatağan arvadı düşdüyü

vəziyyətdən çıxmaq üçün yuxu sujeti uydurur. Hər dəfə təndir başında onu yuxu tutur və çörəkləri yandırır. Axırda kişi soruşur: “-Arvad, bu işdən məni azad elə görüm, bu gün xörəyin-çörəyin niyə belə olub? Vallah, a kişi, yuxuda gördüm ki, cənnətə düşmüşəm. Məni xanım kimi əyləşdiriblər. Qulluqçularım, nöqərlərim... Allah, necə baxtavaram. Ayıldım ki, çörək yanıb. Bu sözləri eşidəndə kişi ayağa qalxdı. Çomağı götürüb düşdü arvadın üstünə. Vur ki, vurasan. - Sən iş görmək əvəzinə mənə yuxu danışırısan?” (3, 230). Yuxugörmə sahəsi söyləyicinin naməlum qüvvələrə, demonik-xtonik varlıqlar ilə qarşılaşdığı müdaxiləsinə məruz qalan “aralıq məkanı” olur. Nağıllarda olduğu kimi, rəvayətlərdə də yuxu xronotopu misterial xarakteri ilə seçilir. “Xaos ilə dialoq” yuxu xronotopunun “diffuz” mahiyyətini müəyyənləşdirir.

Yuxu rəvayətdə söyləyicinin psixosomatik təcrübəsinin müəyyən sujet, kompozisiya modeli və ya janr səviyyəsində təcəssümü olub, avtobioqrafik yaddaşının və ya təxəyyülünün nəticəsi, yaxud söyləyicinin öz sirli bilgilərinin ifadəsidir. Z.Freyd həmin məqamla bağlı yazır: “Mənim təcrübəm inandırır ki, istisnasız bütün yuxularda yatanın özü təsvir olunur” (13, 488). Ona görə də, rəvayətlərdə əksər yuxu mətnləri “mən” ilə başlayır. “Mifoloji rəvayətlərin janr xüsusiyyətlərindən biri budur ki, belə mətnlərdə hadisələr çox birinci şəxs dilindən nəql olunur. Nəql olunanlarsa ya söyləyicinin öz başına gələnələr olur, ya da uzaqdan-yaxından tanıdığı birini şahid çəkməklə olur” (5, 184). Mifoloji rəvayətlərdə yuxugörən yuxuda baş vermiş situasiyanın bilavasitə iştirakçısı olur, yəni həm hadisə subyekti kimi, həm də hekayəçi-söyləyici kimi çıxış edir. Rus dilçisi Y.V.Paduçeva danışanın bir neçə ipostasını fərqləndirir: deyxis subyekti, nitq subyekti, şüur subyekti, qavrayış subyekti (10, 262-265). Həmin ipostaslar yuxugörənə - söyləyiciyə də xasdır: “Bir gün yuxuda gördüm ki, ağsaqqallı, nurani bir kişi maa deyir: “Ay oğul, sən gəl o pəyədə işdəmə, o biri pəyədə get işdə. Bu pəyə xatalıdı, çünki tuvarın altında beş-altı adamı basırırlar: elə ona görə də hər gecə ağlaşma, ax-uf səsi kəsilmir burdan” Beyqafıl yuxudan ayıldım. Məni tər basmışdı. Əmə bu yuxuyu heş kimə açıf söyləmədim. Nə bilim tüşəri-tüşməzi olar. Əmə xayış eliyif o pəyədən işdən çıxıf o biri pəyəyə işdəməyə getdim” (3, 75). Söyləyici – yuxugörən “birdən anladım ki...”, “bir də gördüm ki...” ifadəsini işlədir, yuxularda sirli, gizli bilgi, nəyisə anlama qəfildən və hardansa gəlir. Bu tipli mətnlərdə təkrarlanan yuxu elementlərdən biri də “yuxu zamanı” söyləyicinin gücsüz, fiziki imkansızlıq durumuna düşməsidir. Ümumiyyətlə, personajın xtonik, demonik varlıqlara gücünün çatmaması nağıl poetikası üçün səciyyəvidir. Akad. M.Kazımoğlu yazır: “Məişət nağıllarında şeytan güc-qüdrətini dəf etmək arzusunu həmin nağılların poetikasına uyğun ifadəsini görürük. Öz qəhrəmanını ideallaşdıran xalq şeytana üstün gəlməyi qəhrəmanın iti ağıl – dərrəkəsinin mühüm bir göstəricisi hesab edir. Şeytan kimi güc-qüdrət sahibinə qalib gəlmək nağıl qəhrəmanının necə bir fərasət yiyəsi olmasını dinləyiciyə

çatdırmağın meyarına çevrilir” (8, 94). Amma rəvayətdə söyləyicinin yuxuda həmin varlıqlarla qarşılaşması gücsüzlüyü yuxu sujeti üçün vacib olan aktivliyin “bloklanması”nı, yəni yatanın başqa dünya sakini qarşısında real gücsüzlüyünü əks etdirir. Situasiyanın təkrarlanması təhlükəli olur və söyləyicinin yuxudan oyanmasına gətirib çıxarır. “Köhnə qəviristannıxdə enni, üstü yazılı bir daş varıydı. Çox xoşuma gəldi. Onu birtəhər gətirif qapıya qoydum ki, hərdənbir üstündə oturaram. Elə daşı gətirən günün gücəsi təzəcə yuxuya getmişdim ki, boylu-buxunlu bir oğlan içəri girdi. Əl atdı boğazıma, o biri əlinin iki barmağını düz dirədi gözlərimə:- Köpəkoğlu, o daşı yerinə qoy, mənə narahət eləmə, yoxsa gözlərini çıxararam. Nə illah elədim, səsim çıxmadı. Bir də zalım boğzaimnan elə yapışmışdı ki, xırtdanırdım. Dəngəsər yuxudan ayıldım. Səhərə qədər yata bilmədim. Səhər yenə daş yadımdan çıxdı. Gecə həməən hesab oldu: yenə o oğlan gəlib girdi yuxuma, boğazımdan tutub boğdu. Allah, Allah... Yuxudan qan-tər içində ayıldım. Üçüncü gün həmin oğlan maa dedi: “Bu son dəfədi saa deyirəm. Əgər daşı yerinə qaytarmasan sənin gözünü çıxardannan sonra boğub öldürəcəm”. Genə dəngəsər ayıldım. Səhər olan kimi daşı aparıf yerinə qoydum. Bir də o oğlan mənim yuxuma girmədi” (3, 85).

Rəvayətlərin bir səciyyəvi cəhəti də söyləyicinin yuxuda gördüklərini sirr kimi saxlamasıdır, başqalarına danışmasının yasaq edilməsidir. “Bir gün çölə ot pişməyə getmişdim. Bilmirəm, vallah, nə qədər işdədim, əmbə baxdım günorta oluf. Bir əz çörəh yeyifbir kölgəlih yerdə başımı atdım yerə. Əyə, bir vədə oyandım ki, başımın üstündə bir ağ ilan dayanıf. Özü də bu ağ ilan düz quyruğu üstə dururdu. Mən qabaxcax çox eyməndim, əmbə can şirindi deyən birtəhər ilanın altından çıxdım. Ordan düz əvə qaşdım. Əmbə bu işi heş kəsə demədim. Ürəyimə dammışdı ki, burda bir sirr var. Elə həməən gün gecə yatanda yuxuda gördüm kü, həyatdakı ocağımız elə gur yanır, elə gur yanır daha heş demə. Öz-özümə acıxlanmax isdiyirdim ki, əyə, bunu kim belə qalıyıf, aloy göyə daranır. Birdən ocağın, odun içindən bir nurani kişi çıxıf yanıma gəldi: - Oğul, sənin halallığı mən dünən çəmənəhdə verdim. Bilirsənmi? Mat qaldım. Əyə, bu dədə nə deyir. O, mana dedi:- Hələ irəli bax, gör o gələn kimdi. Mən irəli baxanda gördüm kişi yox oldu” (3, 81). Folklorşünas M.Hacıyevanın türk alimi Umay Günayın “Türkiyədə aşiq tərzi, şeir gələnəyi və rəya motivi” kitabına istinadən Aşiq Sümmanın həyatı ilə bağlı rəvayət bu qəbildəndir: “Hüseyn kəndin heyvanlarını otararkən atasının tövsiyəsi ilə ablak daşı yaxınlığında olan şəhid məzarlarının otlarını təmizləyərkən yuxuya dalır. Yuxuda ağsaqqallı bir ixtiyar Qırat üzərində onun yanına gəlib ac olduğunu söyləyir və kəndin yolunu soruşur. Hüseyn özünün arpa çörəyini ona uzadır. Atlı çörəkdən bir tikə alıb geri qaytarır. Hüseyn çörəyi niyə yemədiyini soruşduqda ixtiyar: “Xızır çörək yeməz” deyir.

Xızır Hüseynə ismi-əzəm duasını öyrədir və “oğlum bu duanı 40 gün oxu və məni gördüyünü kimsəyə söyləmə. Qırxıncı gün ablak daşına get və Haq

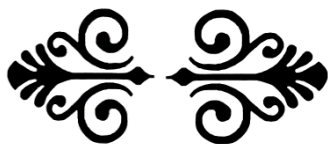
tərəfindən mükafatını alarsan” deyir və qeyb olur” (7, 151). Yasağın pozulması isə yuxugörənin – söyləyicinin həyatında ağır fəsadlara, itkilərə səbəb olur. Gözlənilməz sağlamlıq fiziki problemlər ilə üzləşməli olur, yaxud nələrdənsə məhrum olur: “Belə rəvayət var ki, qədimdə bir dağ varmış. Bir gün bir kişi yuxusunda görür ki, həmin dağda bir oyux var. O, oyuxda ləl, qızıl, cəvahirat var. Kişi səhər durur, yol tedarükü görüb dağa tərəf gedir. Gedib həmin oyuxa rast cəlir. Görür ki, mağaranın qabağında bir əjdaha yatır. Əjdaha kişinin fikrini başa düşür ki, onun ləllərini aparmağa gəlir. Əjdaha dilə gəlib deyir: - Ey insan, sən burda ləl olduğunu heç kimə demə, hər gün gəl sənə bir ləl verəcəyəm – deyir və birini ona verir. Tamah kişiyə güc gəlir. O, evə qayıdıb əhvalatı qardaşına danışır. Kişi ilə qardaşı silah götürüb mağaraya gedirlər. Əjdaha bunları görüb fikirlərini başa düşür və hər ikisini udur. Həmin vaxtdan dağın adı Ləlvar adlanır. Çünki kişi o dağda “ləlvar” deyə o dağa getmiş və əjdaha onu udduğu üçün götürə bilməmişdi. Ləl yenə də o dağda qalmışdır” (4, 56). Yuxu zamanı personaj (söyləyici) müvəqqəti də olsa təcrid olunur- real dünyaya xas olan məkan – zaman koordinasiyasından çıxır. Yuxu fizioloji vəziyyət olaraq yuxugörəni real dünyadan ayırır.

Beləliklə, rəvayət söyləyicisi və yuxugörən obrazları folklorşünaslığın aktual nəzəri məsələlərindən biridir. Yuxu motivi yalnız rəvayət mətninin sujetini və kommunikativ sistemini təşkil etmir, həm də yuxugörən və söyləyici obrazlarını bərabərləşdirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı İ. Rəvayətlər // Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. I c. Bakı: Elm, 2004.211-216 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab. Şəki folkloru. I cild. Bakı, “Səda” nəşriyyatı, 2000. – 498 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII kitab (Ağbaba folkloru). Bakı, “Səda” nəşriyyatı, 2003, - 476 s.
4. Azərbaycan folkloru. Dərələyəz folkloru. XV cild. Bakı, “Səda”, 2006.-483 s.
5. Bəydili C. İstiqbal xalq ədəbiyyatınıdır... (seçmə yazılar). – Bakı, 2015. 312 s.
6. Əsgər Ə. Zəngəzurda folklor həyatı // Zəngəzur folkloru: milli-mədəni düşüncə və çağdaş elmi yanaşmalar (elmi araşdırmalar toplusu). –Bakı, “Elm və Təhsil”, 2002, s.42-76.
7. Hacıyeva M. Türk aşığıları. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2004, - 207 s.
8. Kazımoğlu M. Söz haqqında söz. Məqalələr və müsahibələr. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 276 s.

9. Неклюдов С.Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984, с.221-229.
10. Падучева Е.В. Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
11. Силантьев И.В. Поэтика мотива. М.:Языки славянской культуры, 2004. 296 с.
12. Успенский Б.А. История и семиотика // Успенский Б.А. Этюды о русской истории. СПб: Азбука, 2002, с.9-76.
13. Фрейд З. Толкование сновидений. –М.: Фирма СТД, 2005. – 680 с.
14. Мелетинский Е.М. Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания тематического указателя мотивов и сюжетов // Текст и культура. Труды по знаковым системам. Вып.16.- Тарту, 1983.



Gülxarə ƏHMƏDOVA

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: ehmedova.65@inbox.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.147>



QARABAĞDA İNANCLAR

Açar sözlər: Qarabağ, inanc, folklor, məişət, deyimlər, sınımalar

SUMMARY

BELIEFS IN KARABAKH

The article talks about the beliefs used in the vernacular in the Karabakh region of Azerbaijan. The materials collected from Karabagh speakers for research were included in the article and specific texts were included in the analysis. Beliefs are grouped by topic, with some similar texts compared. The meanings of many beliefs are explained. These beliefs were also compared with similar variants collected from other regions when they were included in the analysis. The main characteristics of those beliefs were investigated and the reasons that created these characteristics were tried to be discovered.

The research shows that, as in other regions of Azerbaijan, the beliefs that exist among the people in the Karabakh region and are not so much related to religion, but rather based on mythical thinking, have been tested for a long time and are widely spread among the people. Every faith has ancient historical roots in its origin.

Key words: Karabakh, faith, folklore, everyday life, idioms, tests

РЕЗЮМЕ

ПОВЕРЬЯ В КАРАБАХЕ

В статье рассказывается о поверьях, которые используются в народе, в Карабахском регионе Азербайджана. В статью включены собранные у карабахских сказителей материалы для исследования, а конкретные тексты включены в анализ. Поверья сгруппированы по темам, и сравниваются некоторые похожие тексты, также было дано смысловое объяснение значений многих поверий.

Исследование показывает, что, как и в других регионах Азербайджана, верования, поверья существующие среди населения Карабахского региона и не столько связанные с религией, сколько основанные на мифологическом мышлении, давно проверены и широко распространены среди людей. Каждая вера имеет в своем происхождении древние исторические корни.

Ключевые слова: Карабах, поверья, фольклор, быт, идиомы, тесты

İnanclar folklorun ən qədim janrlarından biridir. Bu janr özündə çox qədim mifoloji düşüncəni yaşadır. Qarabağ bölgəsi də inanclarla zəngin bölgələrimizdən biridir. Bu bölgədən toplanmış inancların variantlarına digər bölgələrimizdən toplanmış folklor materialları arasında da rast gəlmək mümkündür. Odur ki, bu inanclar da ümumazərbaycan folklorunun bölgə variantlarıdır. Görkəmli folklorşünas alim Azad Nəbiyev inanclarla bağlı yazır: “İbtidai insan ailə, məişət

həyatında, təbiəti dərk etmə prosesində rast gəldiyi yüzlərlə hadisələrlə bağlı inanclar yaratmışdır. Qədim insanın çoxsahəli əmək həyatı, real və mifik təsəvvürləri, astral görüşləri xalq inanclarının yaranmasına mühüm təsir göstərmişdir” (Nəbiyev: 2002, s.312)

Azərbaycan folklorunda inanclar təxminən belə qruplaşdırılır: məişətlə bağlı inanclar; təbiət hadisələri, bitki və heyvanat aləmi ilə bağlı inanclar; astral təsəvvürləri əks etdirən inanclar; əsatiri görüşlərlə bağlı inanclar.

Bu mövzularla bağlı inanclar Azərbaycanın bütün bölgərində yaşayan insanların inam və düşüncələrində özünə yer almışdır. Qarabağ Azərbaycanın folklorla zəngin bölgəsidir. Burada folklorun digər janrları ilə yanaşı, inanclar da əhəmiyyətli yer tutur. Həmin bölgəyə məxsus nümunələrin strukturuna nəzər saldıqda gözə dəyən ən formal əlamət inancların bir qisminin bircə cümlədən ibarət olmasıdır:

Gecə əncil ağacının altında yatan adamın ağzı əyilər.

Həyatında sarımsaq əkməyin düşər-düşməzi olar.

Həyətdə itin ulamağı yaxşı əlamət deyil.

Bu tip inanclarda mətnin özü verilir, amma izahı verilmir. Amma bu, mütləq hal deyil. Belə ki, bəzi inanclar yalnız bircə cümlədən ibarətdir, amma o cümlədə həm inanc verilir, həm də onun izahı var:

Şər vaxdı evi silif-süpürmək, yığışdırmaq olmaz, düşər-düşməzi olar.

Bayram günlərində qara geyinmək olmaz, günah sayılır.

Lakin həcmcə daha geniş olan inanclar da var ki, bunlar kiçik mətn şəklindədir. Bu mətnlərdə həm inancın özü, həm də daha geniş formada izahı verilir. Bu quruluşda olan nümunələri daha az deformasiyaya uğramış mətnlər hesab etmək olar. Məsələn:

Qapının arasında durub, hər iki əli ilə qapının sağ və sol tərəfindən tutmaq pis əlamət sayılır. İnanca görə, evdən ölü çıxırsa bilər. Ona görə də hər iki əlini arxa və qarşı tərəfə vurub gülmək lazımdır.

“Qədim insanların ilkin təsəvvürlərində uğur və uğursuzluq anlayışları ilə bağlı sınaqlar da geniş yer tutmuşdur. Bir sıra ilkin inancların yaranması da bununla əlaqədar olmuşdur. Uğur və uğursuzluq əsasən bir iş arxasınca getmə, səyahətə çıxma və eləcə də gündəlik məişət həyatı çərçivəsindəki müşahidələrlə bağlı idi” (Nəbiyev: 2002, s.312). Qarabağ bölgəsinə məxsus uğur və uğursuzluqla bağlı inanclar insanların gündəlik həyatında inandıqları etiqadlardır. Məsələn:

Kimin həyatında gecələr bayquş ulasa, o evdə nəsə pis hadisə olacağına işarədir. İnanclara görə, həmin evin adamlarından biri şər vaxtı bayquş gəlib ulayan zaman birinci gün duz-çörəyə and verib deyərlər: səni and verirəm bu duz-çörəyə, bir ziyanıq verməmiş çıx get. Əyər sabahısı gün yenə gəlsə, od yandırıb bayquş olan ağaca tərəf aparıb oda da and verirlər. Əyər yenə də

getməsə, Qurana and verirlər. Əyər bayquş çıxıb gedərsə, bəla da gedər. Yox, əyər getməsə, nəsə pis hadisə olacaq.

Bu inancın digər variantı isə belədir:

Evin başına, yaxut ağaca qonan bayquşu qorxutmaq – uçurtmaq və onun bir də oralara qayıtmaması üçün odlu kösöyü – kösövü ona tərəf atmaq lazımdır. Bayquşun ayağını kəsmək üçün siniyə – məcməiyə su, çörək, duz qoyaraq ucadan:

Bay quşu

Baylar quşu – deyib, suya, çörəyə, duza and verərək ordan çıxıb getməsini diləyirlər.

Qarabağ bölgəsinə məxsus inancların mövzu dairəsi genişdir. Bölgədə yaşayan insanların həyatının bütün sahələrinə aid inanclar bu gün də xalq arasında işləkdir. Yeni doğulmuş uşaqlar, zahı qadınlar haqqında inanclara əksər ailələrdə bu gün də əməl olunur. Məsələn:

Təzə doğulan uşağın qırxı çıxana qədər həmin evə çiy ət, dərman aparmaq olmaz, uşaq xəstələnə və ya ölə bilər. Təzə doğulmuş uşağın və ananın on günlük suyun tökmək üçün oğlandırsa, on ədəd buğda, qızdırsa, arpanı suya töküb çiməndən sonra qüsul verilir. Qırxın tökəndə isə qırx buğda, qırx arpa tökmək lazımdı. On və qırx tökülən zaman əvvəlcə ana, sonra isə uşaq çimib qüsul almalıdır. Körpə uşaqlara qırx suyu tökmək adəti digər türk xalqlarında da vardır. Bu mənada türkiyəli alim Y.Kalafat yazır ki, ananın və övladının qırx suyu tökülməsi adəti Türkünstanda, Qafqazda, Orta Şər q və Balkan türklərində də müşahidə edilir. Qırx suyuna gümüş, dəmir qəpiklər atıldığına Trabzon və Qars vilayətlərində də rastlanılır. Bundan başqa, qırx suyuna qırx fındıq, qırx daş, qırx muncuq, qırx təsbeh dənəsi atanlar da olur (Kalafat Y: 2002, s.252).

Təzə doğulan uşağın qırxı çıxana qədər evə kənar adam gələndə uşağı çölə çıxarırlar. Qonaq evə keçəndən sonra uşağı evə gətirirlər.

Təzə doğulmuş uşağın başını bir yaşı olmamış qırxmaq olmaz. Yaşı tamam olanda qırxmaq lazımdır. Yoxsa “mundar tükü üstündə qalıb” deyirlər.

Uşağın ayağının altından öpəndə deyirlər ki, uşaq gec yeriyər.

Uşağın qırxı çıxandan sonra dırnağın tutub dayısının cibinə tökərlər.

Təzə doğan qadının paltarına sancaq taxırlar ki, şər qüvvələr toxunmasın.

Uşağı olmuş zahı qadınlar qırx gün ərzində harda bir-birin görsələr, yaxalarında sancaqlarını dəyişərlər.

Uşağı oynadan adam ayaqları arasından keçirsə, uşağın boyu balaca qalar.

Uşağın boynunun arxasından öpəndə uşaq küsəyən olar. Uşağın bir əlindən öpmək olmaz, ikinci əlindən də öpmək lazımdır. Çünki uşağa nəsə ola bilər.

Təzə doğulan uşağın üstünə azyaşlı uşaq gələrsə, həmin uşağın paltarının ətəyin isladarlar.

Yas mərasimi ilə bağlı inanclar bölgədə geniş yayılmışdır. Bu inanclarda xalqın kədərli anının emosiyaları, düşüncə və davranışları əks olunmuşdur. Bu mövzu ilə bağlı inanclarda xalqın vəfat edənə ehtiramı ifadə olunur. Axirətinin gözəl olması üçün, mərhumun yaxınlarını şər qüvvələrdən qorumaq üçün müəyyən ayinlər icra edilir. Məsələn:

Yas yerindən gələndə birinci ayaqyoluna gedib, sonra əlini yuyub evə keçmək lazımdır ki, yasin ağırlığını evə gətirməsin.

Qəbiristanlığın yanından keçərkən hansısa qəbri görsətmək üçün barmağını uzadırsansa, həmin barmağı asdaca dişləyib ayağının altına qoyub, yavaşca ayaqlayırsan.

Ölmüş adama kimin əli dəyibsə, həmin adam ruflu sayılır. Ölü dəfn olunandan sonra ruflu adam çimif, qüsul verif rufun tökməlidir. Əks halda, ruflu adam əlini kimə vursa, o adam da ruflu sayılır.

Yas olan evi birinci gün kim süpürsə, yeddi gün də həmin adam süpürməlidir.

Hansı evdə ölü ölüb qırxı çıxmayıbsa, həmin evdən başqa ölü yerinə getmək olmaz. İnanca görə, evdə başqa ölü ölə bilər. Buna deyirlər, qırx qırxa qarışıb.

İnanca görə, vəfat etmiş insanı son mənzilə yola salarkən gözü evdəkilərdə qalmasın deyər, dalınca – ətrafındakılar görmədən – bir daş atıb deyəllər:

Altın torpaq,

Üstün daş.

Yağış yağar,

Kəfənin olar yaş.

Bu dünyadan apardığın olsun

Bir dənə daş (AFA: 2002. VIc., 388).

Azərbaycan folklorunda günün bir hissəsinin adı olan “axşamçağı” sözüne sinonim olaraq xalq arasında “şər vaxtı” işlənməkdədir. Xalq təfəkkürünə görə, şər qüvvələr günün bu vaxtında çox fəal olur. İnsanlar onun ziyanlarından – şərdən qorunmaq üçün el arasında yəqin edilmiş bir çox ayinlərə ciddi şəkildə əməl edirlər. Məsələn:

Şər vaxtı isti suyu yerə tökməzlər. Əyər tökəllərsə, “bissimillah” demək lazımdır.

Şər vaxtı evdən qonşuya süt, qatıq duz vermək olmaz. Ona görə ki, evin bərəkətini vermiş olursan.

Şər vaxtı dırnaq tutmaq olmaz. Həmin adam ölə bilər.

Şər vaxtı evdən duz-çörək verməzlər. Ona görə ki, evin bini-bərəkəti qaçar.

Şər vaxtı evi silif-süpürmək, yığışdırmaq olmaz, düşər-düşməzi olar.

Toy mərasimi ilə bağlı inanclar, demək olar ki, Azərbaycanın əksər bölgələrində işlənən nümunələrin ya eynisi, ya da variantıdır:

Toy mərasimi ilə bağlı inanclar Qarabağ bölgəsində özəlliyi ilə seçilir.

Təzə gəlinin cehizin bəzəməyə elə adam getməlidir ki, o adamlar sağlam və xoşbəxt adamlar olsun ki, bu evlilik uğurlu olsun.

Təzə gəlinin qucağına oğlan uşağı qoyurlar ki, birinci oğlu olsun.

Toy günü gəlinin güzgüsü və ya çırağının şüşəsi qırılsa, həmin ailənin uğursuz olacağına işarədir.

Nişan üzüyünü satmaq, itirmək yaxşı əlamət sayılmır.

Səfərlə bağlı inanclar da işləkliyinə görə çox aktivdir:

Səfərə çıxan zaman əyər qarşına sarıbəniz və göygöz adam çıxsa, mütləq evə qayıdıb səfəri təxirə salmaq lazımdı, çünki səfər uğursuz olar. Türkiyəli alim Y.Kalafatın yazdığına görə, qaqauz türklərində də mavi gözlü adamların gözündə bədnəzər olduğu göstərilir. Müəllif xüsusilə qırxı çıxmamış körpələrin mavi gözlü adamlara göstərilməməsini yazmış, mavigözlü insanın bədnəzərli olması inancına Dağıstan, Anadolu, Şimali Mesopotomiya türklərində rastlandığını qeyd etmişdir (Kalafat Y: 2002, s.255).

Səfərə çıxan adamın arxasınca su atarlar ki, səfəri uğurlu olsun.

Bölgədən toplanmış inanclar sırasında Novruz bayramı və digər mərasimlər, ilin fəsilləri, günün müxtəlif hissələri – səhər, axşam, gecə və s. təbiət hadisələri, müəyyən xəstəliklər, yuxu ilə bağlı, məişətin əksər sahələrinə aid nümunələr yerli sakinlərin mifik təsəvvürlərini əks etdirir. Sadaladığımız mövzulara aid bir sıra nümunələrə nəzər salaq:

Novruz bayramında qara geyinmək olmaz. Hər evdə qoorğa qovrulmalı, yumurta boyanmalı, bütün təmizlik işləri görülməlidir.

Novruz bayramında qapılar bağlanmamalıdır. Bayram axşamında uşaqlar torba atardı. Heç kimin torbası boş qayıtmamalıdır.

Axır çərşənbədə bulaşılıq qab-qacağı yumaq olmaz. Evin ruzi və bərəkəti gedər, səhərisi günü yumaq lazımdır.

Qarabağ bölgəsində yaşayan insanların məişəti ilə bağlı çox işlənən inanclara aşağıdakıları da misal göstərə bilərik.

Toyuğu qadının kəsməyi həm günah, həm də haram sayılır.

Toyuların içində fərə banlayırsa, o da yaxşı əlamət deyil. Mütləq həmin fərənin başını kəsmək lazımdır.

Toyuğu mütləq kişi xeylağı kəsməlidir. Toyuğun başını qıvləyə tutub kəsdikdən sonra bıçağın və toyuğun boğazının qanını kəsən adam yumalıdır. Yoxsa həmin toyuq haram sayılır. Hətta qədim zamannarda toyuğu kəsdikdən,

onun iri tüklərini yolduqdan sonra qalan xırda tüklərini ocaqda ütülər. Sonra içini təmizləyirlər. Toyuğu içi təmizlənməmiş suya salanda mundar sayılır.

Cücələr böyüyüb kəsilmə vaxtı çatanda mütləq cücələrin içində olan xoruzların biri banlamalıdır. Yoxsa kəsmək olmaz, haram sayılır.

Pişiği vurmaq olmaz, çünki günah sayılır.

Qonşu qonşuya süt-qatıq verəndə həmin qabı yumamış qaytarmaq lazımdır. Əks təqdirdə həmin evin bərəkəti qaça bilər.

Təndirdən çıxan isti çörəyi birinci ailəli qadın yeməz, əyər yesə, əri ölər. Ətrafda it-pişik olarsa, birinci onlara vermək lazımdır.

Yemək yeyəndə çörəyi kəsən zaman “bissimillah” demək lazımdır, yoxsa cinlər də həmin süfrədə oturur qarşısında.

Üzərliyi dərin zaman onun dibinə mütləq qəpik və ya çörək qoymalısan, yoxsa həmin üzərliyin təsiri olmaz.

Qarşısında olan adamın üstünə əsnəmək və gərnəşmək olmaz. O zaman bütün ağırlığını, azar-bezarını həmin adamın üstünə tökürsən. Ona görə də əsnəyəndən sonra əlini üç dəfə ağzına və sinəsinə vurmaq lazımdır.

Dırnağını tutub əlini yumamış yemək yemək mundar sayılır. Hətta çətinə düşəndə əhd edirlər ki, əyər bu müşkül işim düzəlsə, itin yal içdiyi qabda su içəcəm. Bu ona bərabərdir.

Evdə güzgü qırılmağı pis hadisə olacağına işarədir. Folklorşünas B.Abdullayev güzgünün toy mərasimində də böyük əhəmiyyət daşdığını qeyd etmişdir. Gəlin ər evinə köçərkən qarşısında güzgü tutulmasını tale və ya bəxt güzgüsü hesab edilməsi ilə əlaqələndirən alim, güzgünün çox qədim təsəvvürün, ibtidai dünyagörüşün məhsulu olduğunu yazır. Adamlar belə qənaətdə olublar ki, şər, bədxah qüvvələr hər an gəlinə xətər toxundura bilərlər. Şər qüvvələr, məlum olduğu kimi, əsasən, oddan, işıqdan, həmçinin işığı, parıltını əks etdirən dəmir vasitələrdən qorxurlar. Odur ki, gəlinin yanında şam yandırmaqla bərabər, qarşısında güzgü də tutmuşlar. Müəllif həmçinin evdə yeni doğulmuş uşağın başının altına güzgü qoyulmasını, yaxud təzə evə köçəndə öndə güzgü aparmaq adətini şər qüvvələrin güzgüdən qorxması inancı ilə əlaqəli olduğunu göstərmiş, güzgü sınırsa, bu zaman nikahın və ya planlanan hər hansı işin uğursuzluğuna inanıldığını qeyd etmişdir (Abdullayev B: 1989, s.24).

Qadınların ocaqlara, pirlərə qüsul almamış getməkləri günahdır.

Süpürgə kimə dəysə, həmin adam üç dəfə süpürgəyə tüpürüb deyir: nəhlət şeytana.

Kimin həyatında ala saxsağan qarıldayırsa, deyərlər ki, qəjələ, xeyir xəbər. Həmin evə qonaq gələcəyini xəbər verir. O saxsağanı qovmaq olmaz.

Sağ göz səyriyəndə xeyirə, sol göz səyriyəndə şərə işarədir. Ona görə də deyirlər, xeyirə səyrisin.

Sağ əl qaşınanda pul gələcəyinə işarədir. Sol əl qaşınanda pul gedəcəyini deyirlər.

Təzə evə köçəndə evə birinci pişik buraxırlar ki, evi gəzib bütün nəzəri-nəfsi götürsün (Qarabağ: 2012. III c., 155).

Bir tikə ov əti insanı qırx gün pak saxlayır (Qarabağ: 2014. VIII c., 363).

Qız uşağı qonşuya çörəyə gedərsə, onu əliboş qaytarmaq günahdır (Qarabağ: 2014. IX c., 291).

Qara qoçun dərisinə dua yazıb evə qoysan, o evdən cin-şeytan qaçar (Qarabağ: 2014. IX c., 291).

İlanın adını çəkəndə deyirlər, xalasının dabanına nəhlət.

Saçının uzanmağın isdəyən adam qırx gün dalbadal başını yuyur. Buna deyirlər, saçını qırxa salmaq.

Qadının yeri-yeri saçını darayıb tükünü küləyə verməsi də yaxşı deyil. Ona görə ki, insanın yaxını ölən zaman saçını yolub küləyə verir.

Çərşənbə günü baş yumaq olmaz (Qarabağ: 2014. VIII c., 365).

Payızda yarpaqlar tökülən zaman çinar ağacının yarpaqları tamamilə tökülərsə, qışın çox sərt keçəcəyinə işarədi. Amma çinarın baş tərəfində yarpaqlar qalarsa, qışın çox sərt keçməyəcəyinə işarədir.

Göz səyriyən zaman deyirlər, xeyirə səyrisin və həmin gözün üstünə qırmızı rəngdə sap və ya qırmızı rəngdə başqa parça da qoymaq olar.

Qızılca çıxaran adama eşşək sütü içirirlər ki, qızılcanı yüngül keçirsin. Ancaq sütü içən adam eşşək sütü olduğun bilməməlidir.

Gözünə itdirsəyi çıxan adama deyirlər. İtin payın yemədən, ona görə gözünə itdirsəyi çıxıb, hələ qırxı da çıxacaq.

Qızıl yeli olan adamı suyun içinə qızıl salıb həmin su ilə yuyundururlar.

Dilin uc hissəsinə yara çıxanda həmin adam özündən yaşca kiçik olan adama deyir: dilimə dilbar çıxıb. O da deyir, tüpür, yerə düşsün. Deyir tüpürdüm, düşmədi. Bu proses üç dəfə təkrar olunur.

Həmin inancın Şəki bölgəsində bu gün də işlənməkdə olan variantı belədir:

Dilin uc kütləsində yara və düyün hiss edən adam özündən yaşca kiçiyə üç dəfə deyər: dilimə düyün düşütdü. Cavabında – üç dəfə tüpür, yerə düşsün, diyərlər (AFA: 2002. VI c., 389).

Eşşək anqıranda dərhal başını qaşımalsan, yoxsa keçəl düşərsən.

Evdən hörümçək sallananda evə qonaq gələcəyinə işarədir. Həmin hörümçəyi öldürmək olmaz.

Axar suya mundar şey atmazlar. Deyirlər ki, suda mələklər yaşayır, ona görə günahdır.

Su içən adamı qəfildən vurmaq olmaz. Deyirlər ki, su içən adamı ilan da vurmaz.

Pis yuxu görən zaman heç kimə danışmaq olmaz. Ancaq axar suya danışmaq lazımdır ki, axar su yuxunun ağırlığın aparsın.

Uzanmış adamın üstündən keçmək olmaz. Ona görə ki, həmin adam azarın-bezarın, ağırlığın uzanan adamın üstünə tökür. Ona görə həmin adam geri qayıtmalıdır.

Yanan ocağı su ilə söndürmək günahdır. Söndürən zaman “bissimillah” demək lazımdır.

İki qohum-qonşu arasında dava-dalaş və hətta ölüm işi olarsa, bu zaman qanmıçılığı aradan götürmək və ya yumşaltmaq üçün günahkar tərəf sayılıb-seçilən seyidi götürüb həmin dava və ya ölüm olan yerə aparsalar, heç kim seyidin sözün yerə salmaz. Qorxarlar ki, seyidin ahı onları tutar.

Yuxuda camış görən adam başına pis iş gələcəyindən qorxar.

İki nəfər biri-birindən xəbərsiz bir sözü eyni zamanda desələr, biri-birinə deyirlər: nə vaxt sevinəcəyik?

Eyni vaxtda iki nəfərin ürəyinə damıbsa – onlardan biri fikrini o birini qabaqlayaraq – özü də bilmədən deyirsə, bu şəxs o birinnən çox yaşiyər. Qarşı tərəf bu zaman deyər: sən mənənin çox yaşiyəcəhsən. Hindicə məəm də ürəyimə həmin fikir gəlmişdi (AFA: 2002. VI c., 387).

Ayın çıxdığını görən zaman üç dəfə salavat vermək lazımdır.

Qaranquşlar göy üzündə topa uçarlarsa, gün çıxacağına; alçaxdan, dağınıq uçarlarsa, yağış yağacağına işarədir (AFA: 2002. VI c., 387).

Qarabağda “Fatma ana” adlanan cücünü tutub əlinin üstünə qoyub deyirlər: Fatma ana, uç, uç, əziz adamlarından və kimindən nigarandırsa, onun adını çəkib deyirsən, uçağan, uçağan, uç, qardaşımnan mənə bir xəbər gətir.

Qarabağ variantında bu inanc zamanı həsrətində olduğu adamdan xəbər istənilir. Amma inancın Şəkiddə işlənən variantında isə, sadəcə, ondan uçub getməsi istənilir:

Fatma bacı adlanan cücünü tutub saxlamaq və ya öldürmək günahdır. Fatma bacını belə sözlərlə sığal edirlər: Fatma bacı, Fatma bacı, yağ əppək verim, bal əppək verim, uç, uç, qaç. (AFA: 2002. VI c., 387)

Atanın qarğıışı ağır olar, ananın qarğışının qarşısını südü kəsər.

Qonşudan sarımsaq alan zaman sarımsağı ələ verməzlər, yerə qoyulmalıdı. Yerdən götürmək lazımdır. İnanclar Azərbaycanda xalq arasında sinama, yozum, inam adı ilə tanınan janr olmuşdur. Çünki bu nümunələr əsrlər boyu sınıaraq xalqın yaddaşında yaşayaraq yayılmışdır. İnanclar ilkin mifoloji düşüncədə bir çox hallarda əfsanələrlə bağlı olur. Qeyd edək ki, L.Simonsuuri və G.Burde kimi araşdırıcılar da əfsanələri daha çox inanclarla, bağlayır (Азбелев, С.Н., s.186;

s.187). Burada “inanclar” ifadəsi dolayısı ilə “gerçəkliyin qeyri-adi izah edilməsi” kimi anlaşılır.

Araşdırmadan məlum olur ki, Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi, Qarabağ bölgəsində də xalq arasında mövcud olan və dinlə o qədər də əlaqəsi olmayıb daha çox mifik təfəkkürə söykənən inanclar uzun müddət sınınmış, xalq arasında geniş yayılmışdır. Hər bir inanc öz mənşəyi etibarilə qədim tarixi köklərə malikdir.

Mərasim folklorumuzda inancların müxtəlif növləri mövcuddur. Bunlara misal olaraq təbiət hadisələri ilə bağlı inancları, bitki və heyvanlar aləmi ilə bağlı inancları, əsətiri görüşlərlə bağlı inancları və məişətlə bağlı inancları göstərə bilərik.

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində, o cümlədən Qarabağ bölgəsində məişət və mərasimlərlə bağlı inanclar daha çoxdur. Bu inanclar müxtəlif bölgələrdə az fərqlə ehtiva etdiyi məzmun baxımından oxşarlıq təşkil etməkdədir. Bu onunla bağlıdır ki, bu inancların baş alıb gəldiyi ilkin mənbə – mifoloji dünyagörüşləri vahid qaynaqdan vüsət alır.

Məqalədə Qarabağ bölgəsində yaşayan insanların məişəti, mərasimləri ilə bağlı olan inanclara aid maraqlı nümunələr verilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

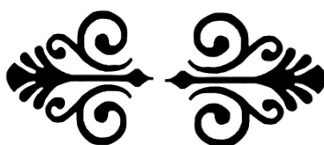
1. Abdullayev, B. Haqqın səsi. Bakı, Azərneşr, 1989, 140 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası, VI kitab. Tərtib edən: H. Bakı, Nurlan, – 2002. – 494 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası, VII c. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, Q.Süleymanov. Bakı, Səda, – 2002. – 464 s.
4. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX c. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı, Zərdabi LTD MMC, – 2014. – 401 s.
5. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VIII c, İ.Rüstəmzadə. Bakı, Zərdabi LTD MMC, – 2014. – 440s.
6. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III c., Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı, Elm və təhsil, – 2012. – 418 s.
7. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I c. Bakı: Turan, –2002. – 680 s.

Türk dilində

8. Kalafat Y. Balkanlar`dan Uluğ Türkiстан`a Türk Halk İnançları – I. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002, 381 s.

Rus dilində

Азбелев С.Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд // – Ленинград: Русский фольклор: Специфика фольклорных жанров. – 1966. – с. 176-195.



Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr



**NAXÇIVAN MUXTAR RESPUBLİKASINDAN TOPLANMIŞ
FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ¹**

**(EXAMPLES OF FOLKLORE COLLECTED FROM THE
NAKHCHIVAN AUTONOMOUS REPUBLIC)**

Folklor materiallarını Naxçıvan MR-nın Ordubad r. Üstüpu və Bist kənd sakinlərindən, atam və əmimdən toplamışam. Ov əhvalatlarını danışanlar peşəkar ovçu olublar, indi isə təsərrüfat işləri ilə məşğuldurlar. Ovçuluq mətnlərində ovlama qaydaları, ov ətinin bölünmə qaydaları, inancları yer almışdır. Qahab lətifələri həqiqətən olmuş əhvalatlardır, lətifə qəhrəmanları qahablılardır, hadisələr sovet vaxtı baş verir. Toplanmış materialların bir qismi – Qahab lətifələri 2020-ci ildə, bir qismi – ov əhvalatları isə 2022-ci ildə toplanmışdır.

Ov əhvalatları, inancları (Ordubad rayonu)

Atama dedim ki, gedirix, atırax vırammırax, qəbəğimizə heyvan çıxır vururux düşür. Dedi get atı yəhərrə gətir. Getdim atı yəhərrədim gətirdim, silahlarımızı zadımızı atın üzəngisinnən geçirdi, nə dedi, neynədi, dedi, indi qəyidin gedin ov vurun. Ordan çıxdıx çıxmağınan vurmağımız bir oldu. Silahı atın qarnının altından geçirdi.

Söyləyən İsrəfil Həsənov Məmmədhasən oğlu. 1959-cu il təvəllüdü. Orta təhsilli. Ordubad rayonu, Üstüpu kəndi.

Marıxda biz çıxdıxsa boş gəlmərix. Marıği elə hesab elə tuturdux, geəb otururdux heyvanın üstündə, mən altdan çıxırdım düz üstünə, vururdum qəyidirdim. Biz özüdə bələdiydıx, bülürdük harda olur, harda olmur. Biz əsas iki qardaş gedərdix, birdə bırda Nazim varıdı oda. Üçümüz də gedəndə o ikisi çıxıb üstə duraceydı, mən altdan aparaceydım onların üstünə.

– Əsas professional ovçu hansı olurdu, üstə duran, yoxsa marıxda duran?

¹ Toplayan Folklor İnstitutunun Folklorun toplanması və sistemləşdirilməsi şöbəsinin aparıcı elmi işçisi *fil.ü.f.d., dos. Aynur Cəlilova*.

– Marıxda duran. Bizdə elə adam varıydı ki, gedirdi səhərdən axşama marıx gözdüyüdü. Özü elə qarın içində otururdu gözdüyüdü. Gözdüyüdü ki, heyvan özü gəlib qəbəğinnən geşsin.

Söyləyən İsrafil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k.

Elə olubdu ki, atmışıx açılmayıb. Bu neçə dəfələrnən olub bizdə. Qardaşımda olub ha, məndə yox. Mən aralıda olmuşam. Hesab elə heyvanı qavalamışam üstünə, neçə dəfə çəkib açılmayıb. Bu patronu çıxardıb başqa patron qoyub çəkib açılmayıb. Heyvan marıxdan qaçannan sora çəkib açılıb. Dədə babadan da vardı ki, açılmadısa çox bərkinə getmirix. O şeylər qalır.

Söyləyən İsrafil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Eşitmişix ki, ovçu tüfəngi atıb, görüb ki, oturub altında sağıllar. Birdə deyillər ki, oniki imamlarımızdanıymış. O da rəvayət kimi deyillər ki, ovları çox qısnıyıpdlar, içinnən heyvan çıxıb ovçunu vurub qəyədən tulluyup. Bizdə maral yoxdu, qoş təkədi, keçidi, qoyun qismidi, belə şeylərdi.

Söyləyən İsrafil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Balalı heyvana biz güllə atmarıx, heç vaxt. Bala dövrünü geçirdi, doğurdu, sora təkələrə, qoşlara güllə atırdıx. Olar da bir müddət seçilirdi. Qoyunnan zaddan ayrı düşürdü. Olar ki, doğdular, təsadüfən içində erkəh heyvan olar. Çəkilib ayrı yerdə olar.

Söyləyən İsrafil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Ovu kəsəndə necə davarı kəsəllər elə kəsirix. Ətini tərəziyə qoymarıx. Satmamışıx, satan olub, amma biz görməmişix. Görməmişix deyəndə biz körpə uşaxlarıydıx, Məmmədəliynən Novruzəli öz heyvannarının adına satardılar.

Söyləyən İsrafil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Dovşan ətini hamilə qadına verməzdər, uşağın ağzı mırıx olar. Ov əti turş olur, birəz də qara olur, daddı olur. Dağ heyvanınnan seçilir. Ovu vurub tək başını kəsib, içalatını çıxardıb göndərmişix rəhmətdix Elçibəyə, onda prezident dəyildi.

Söyləyən İsrafil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

– Heyvanın dərisini neynirdiz?

– Dərisin soyub asırdıx ağaşdan. Qarqa, quş götürüb yesin, o da çörəkdi. Başını xaş eliyirdim dadı olmurdu. Kəlləsini həyətdən asırdıx, bu dövlət gələnnən sora asmırıx. Asdıxlarımızı da yığışdırdıx görsənməsin.

Söyləyən İsrafil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Çıxdıx bira, bira bizim marıx yerimizdi, çıxdıx, indi bılar binoklnan baxır üş nəfəridix. Mən də göznən bəxirəm belə, dedim ode qaçılar. Da baxdım örüşdə heş yerdə heyvan yoxdu. Atdandıx buların dalınnan. Getdix, o qədər qar oldu ki, gedəmmədix, atdarı bəğladıx süpürgəlix vardı, süpürgəliğa, özümüz geşdix, xəzər, külək də bizi kəsir. Yanvar ayıydı. Hesab elə selova girdix ki, küləh tutmasın, od yandıdix orda. Indi od yandırmışix, bir dürmək tutmuşam, əlimdə çörək yeyirəm. Silahı belə qoymuşam yanıma, bı tipdə, bırda da od yanır, özüm də bı tərəfdən uzanmışam qarın üstündə. Bılar da bı yanan heyvan axtarır, tapıblar. Bir 30-a qədər təkə, geçi, belə qarışix tapıblar. Rəhmətdih qardaşım deyir ki, atacıyam bılar yensin bira, ta biz gedəmmırıx. Yanındakı yoldaşı deyir ki, atmıyassan. Atsan olar gəlip o taya geçəcəx, ta biz ora geçəmmıyacıyıx. Elə bı dəmdə o üş heyvan birdə gördüm üstümnən tullanır, tapbatap tullanır, indi silah da yanımdadı. Kırıxıb silahı götürüb atmıram, bılara deyirəm ki getdi, getdi. Rəhmətdix qardaşım o vaxt çöndü ki, istiyir dönsün, dönəhdə atdı. Dedim vırdın, o məni söydü, yamannadı ki, nə vurdum. Silahı götür at görüm da. Dedim yox, vurdun. Vurammadı söydü məni, nəşə. Getdim gördüm ki qan tökülüb, dedim vurmusan, buralarda yatıp. Nəşə, elə birəz gəldim gördüm ki, heyvan yatıp. İstədim atım, dedi dəymə, bı heyvan durdu, indi bizim qəbəğimizcə gəlir. Atdar da bizdən aralıdı, bə deyir ki, qoy getsin atdara sarı. Bı düüz gəldi atdarı da geşdi xeylək getdi yenişə. Qardaşım dedi ki, yazıxdı, incitmə, vur düşsün, gəlim salım atın üstünə. Birdə baxdix ki, polnu sürət aldı getdi. Getdi girdi alçaxda daşa, baxırıx. Rəhmətdix qardaşım düz dalınca gəldi yendi həməən daşa. Heyvan istədi qaşsın, ordan vırdı düşdü alta. Çağırdı ki, gəl, altdadı, başını kəs. Gedim kəsdim, orda od yandırdım. Bılar fırlanıb yanıma gəlincə o uzax məsafəydi, gəlip yanıma çıxınca başdadım kabab çəkməyə. Kabap çəkdım rəhmətdik Cəmil varıydı, dedi bir belə çölə çıxmışam, hələ belə ləzzətdi şey görməmişəm. Kabab zad çəkdix orda yedix, işdix, sizdən də xoş durdux gəldix. Bırda da ətimizi böldüx belə. Üş yerə böldüx. Saldıx atın üstə getdix.

Söyləyən İsrəfil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

– Əti necə bölürsüz?

– Əti tikəliyırıx, üç nəfər arasında, üç tikə düzəldıx. Elə eliyırıx ki, eyni çəki olsun. Da bırda çəki yoxdu, bırda olar yüz qram artıx, yüz qram əysiy. Obşu çəkide lap bir kiloya uyğun gəlir. Üş dənə çöp tuturux, iki nəfər bülür, biri bülür. Sora tutanda elə tuturux ki, biri sınıxdı, bu birsinə verıx deyirix ki, düzüşdürün. İkimiz bülürıx, bir nəfər bülür. O bülüyənə verıx ki, düz üstünə. Bu sənin qismətin, bu mənim, bu onun. Hansı çöp kimin adınadı onu götürür. Sağ solunan, sınığın sağ tərəfin qoyun birinə, sol tərəfin də birinə. Sınıx da bilinir ki

məninkidi. Mən tutmuşam da mən demirəm, sən deyirsən. Bölgümüz bu tipdə gedirdi ki, fikrin qalması bu qəşəhdi, bı pısdı.

– Başqa hansı bölgü varıdı?

– Bir kəğazdı, bürməladıx, adımızı yazdıx, qoydux. Götü bilları düz üstünə. Da mən düzmürəm, mən bülürəm urda addar kiminkidi. Hansı hansına getdi getdi. Diyəx ki, vurup gətimişix bizim evdə bölürəx. Böldüx, addarı yazdıx iş dənədi, ya iki dənədi, beş dənədi, adı yazdıx payladıx üstünə. Açılır, sənın adın çıxdı, səninkidi, onun adı çıxdı onunkudu, hansı ad hardan çıxdı, o ət onundu. Ovda elə şey olmaz ki, narazılıq olsun. Əyər görürəx ki, şübhəli zad eliyir, deyirix sən böl. Əysəriyyət mən bölərdim, dorğuyanda məniydım, bölən də. Mən də deyax ki, götürüdüüm bına bir tikə qoyurdum, ona da bir tikə, o birinə də bir tikə qoyurdum, üçdənə tikə qoyurdum, üç dənə sümük gəlirdi dalınca. İçalatını hansına qismətdi o aparsın, ya elə orda kabap eliyirdix yeyirdix. Pay üç yerə, beş yerə bölünüp qardaşım öz payınnan mənim evimə göndərərđi, ya o birsi də kimisə evinə göndərərđi.

Söyləyən İsrəfil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Qrup kimi getmişix, küvər (erkək dağ keçisi) vırmışix, hərəmişə təqribən iki kilo ət çatıp. 4-5 kilo orda pişirip yemişix. Vırıp elə evə getmişix ki, elə 4, 5 kilosunu orda israf eləmişix 7 nəfər içində olmaxnan. 7 nəfər gedəndə çoxlux qabağa verməzdix, oları ehtiyat eliyirdix ki, özlərini verərlər güllənin qəbəğına, güllə dəyər. Biz gedib dağda rastdaşdırdix, oların da içində bir yaşdısi varıdı, İsa, o çöldə, bayırda çox olan adamıydı. O heş vaxt istəməzdi ki, onun yanında gedənnər qabağa getsin ki, bılara meşat eliyə. Marığa məni göndərərđilər.

Söyləyən İsrəfil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Ovçu marıx olmasa, mümkün dəyil. Heyvan durup bırda daşın dalında, əyər özün üçün marıx tuta bülürsənsə birbaşa gedirsən üstünə. Getsən elə geşməlisən ki, o heyvanı vurasan. Yox, durmuyubsa, o qədər gözdəməlisən ki, gəlip sənın yanınnan geşsin. Mümkün dəyil gəlməsin, o ota dərbəşməlidir. Çöl heyvanı yatan yeri bərədi, o çinqılda yatar, qumləx yerdə yatar, marıx budu da. Sən görürsən ki, o yatır, onu izdiyə-izdiyə gedirsən yatağına. Bı bırda nəşə qalxmax istiyəndə vırasən uje.

Söyləyən İsrəfil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Goreşən nədi, onu da vırmax olmur. Onu da hər adam vırammaz, ona da güllə açılmır.

Söyləyən İsrəfil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Qurdu vurullar, dərisini istifadə eliyillər. Dişindən başqa heç yerinə dəymillər. Qurdun yağınan cadu maduya eliyillər. Tülküdü, canavardı, mevsimləri var, yazda vırmazdar, vırsan xəzi ələ gəlmir. Tük tökən vaxtıdır. Payızda tükü çox qalın olur. Dovşan məkruhdu, yeyən yeyir, yemiyən yemir. Dovşan əti turşdu, seçilir. Yazda, yayda diş heyvan əti dadlı olur. Ən güjdü ovlama vaxtı sentyabrda olur. Göyərçin, kəklik, alabaxdadı, ən yeməli kəklikdir. Qara qarğa yeyilmir, göy qarğa yeyilir, o da xəstəliyin dərmanıdır, göy öskürəyin dərmanıdır, harda ki, müalicə eliyəmmirlər, onda yeyillər. Xəstə heyvana güllə atmırıx. Xəstə heyvan sağlam heyvanın içində gəzəmməz. Dağ heyvanıyan xəstə heyvan heş vaxt gedəmməz. Gülləni atdın, dəydi, heyvan gözünən itmədisə ölsə də yeyilir. İtdisə yox. İtdi, getdin, tapsan da o mındar olub onu yemək olmaz. Sənin gözündən yayındısa ta onu yeyəmməzsən. Sən bilmirsən ki, sənin güllənnəndi düşən, ya başqasının. Bırdı vurdun, sən yanına çatınca canı çıxdı, o, halaldı yeyə bilərsən, Quranda da halaldı. Vırdımsa ölmüyüpsə gedip başını kəsirəm, salavatın verirəm. Gülləni atanda da salavatın verirəm. Patronu qoydun, heyvanı da görürsən ki, bırdadı, atanda duvanı oxuyub atırsan.

– Hansı dua?

– Pismillahi fərmanı həqq. Ona görə də o düşdüsə o halaldı. Güllən açılarda qan çıxır. Sonkü gün getdin tapdınsa o sənin dəyil.

Söyləyən İsrəfil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Ova gedəndə qabağımıza dovşan çıxdısa onu vurub getməliyix. It, pişik ruzudu, tülkü ruzudu. Tülkünü gördünsə get, işin alınacax. Dovşandı, bədniyyət adamnardı, bının üzünə (arvadını göstərir) çıxdınsa işin gətirməz. Bının bir əmiqızı vardı, həmməşə pisdiyirdi, nə qədər çıxdı qabağıma getdim boş gəlmədim. Bir dəfə çıxdı qəbəğimizə danışa-danışa gedirdix ki, bı niyə çıxdı qabağımıza. Getdix elə bırdan aşdıx dağa gördux heyvan qəbəğimizdədi. Atdıx elə orda qaldı. Onnan sora dedix yox üzü pis dəyilmiş. Bir dostumuz vardı indi rəhmətə gedip o, gecəli çıxardı ki, heş kim görməsin. Gələrdi bizim şüşəni yavaşca tıqqıldadardı geçip gedərdi. Durardıx, çay içərdix, işıxlanardı, deyərdi hə, özuuzu camaata göstərirsiniz. Ova gedəndə heş kimə bildirməzdix. Bizdən üstə adam yoxiydi, sora artdı ev eşiyələr, onnan sora da silahları yığdılar. Evdə deyirdim, çörək hazırıyırdılar, götürüdüüm ki, ola bilər gəlmərix. Gecəni mən çox vaxt gedip gəlmirdim. 15-16 km yol gedirdix. O yolu da qəyitmax lazımdı. Gəlirdix qaranlığa düşürdüx, gecəni kovada qalırdıx, səhər çıxıb gəlirdix. Qar indi yoxdu e, o vaxt metr yarım qar olurdu, 1 saata bırdan oracan ancaq gedirdix. Qoluyox Məmmədəli bəlkə min ov vurmuşdu. Elə olurdu ki, bir gündə beşini gətirirdi. Satırdı.

Söyləyən İsrəfil Həsənov, Ordubad r., Üstüpu k

Atam ova gedir, olan şeyi deyirəm. Deyir, getmişəm dağa, baxıram ki, ovlar otduyur, döndərmişəm ki, vırım, baxıram ki, qız, gəlindi per-pencər yığır, bir də baxıb çəkib ovdu, otduyur, istiyir vırsın, qız, gəlin pencər yığır. Onnan da gəlir xəstələnmişdi, qorxmışdu ki, bı nə möcüzədi. Gözündə bının məleykələrdi nədi cannanıb. Gəldi 3 ay xəstə oldu, dili tutulmuşdu, söz deyəmmirdi. Özü də o elə adamıydı ki, qapan tərəziləri var e, özü boyda-buxunda bibisi oğlu var, Şurutda Həsən kişi var, onnan spora giriplər ki, bı tərəzini kim qaldıra bilər, Həsəni də qoyur tərəziyə belə qaldırır. Dayım deyir ki, dədəmin dili onda tutulub. Demə ov məsələsində olub.

Söyləyən Səlimov Rafiq Şamxal oğlu. 1964-cü il təvəllüdü, orta təhsilli. Qafan rayonunda anadan olub, hazırda Ordubad r. Bist kəndində yaşayır.

Mən 89-cu ildə ilk ova getmişəm. Zəng eləmişik at gəlsin bizim qabağımıza. Demə bı ovçular yığışır bizə mən də tanımıram. Mən də Ələhlinin yolunu çəkən dəyiləm. Qardaşım bırdə dağda qar uçqununa düşüb gedib. Ovçular gəliblər ki, mənən bir bələdçi kimi dağlara çıxax. Gələcəydir Qaraqayıya, Gəmiqayanın qabağına. Şofiri qoyduq aşağıda. Dedik dağda od yandırsa siz gələrsiz kəndin başına, yandırmasaq elə orda durarsız. Sentyabr ayıdı, letni formada getmişik. Işıxlananda dağı biz tutduq. Yapışmışıx marığa. Ovlar gecələr yenər otduyur, susuyur. Işıxlananda dırmaşarlar dağlara, gizdənərlər. Bir şey rastımıza çıxmadı. Yoldaşım Əziz deyir ki, davay, döşənin yatışın. Mənim də ilk ova getməyim olub, nə yatmax. Deyirəm ə, gəlin axtarax, tapax. Deyir, qardaş, axtarsan tapammazsan. Bular yatışdı, 5 nəfər adamıx, amma mən binokl gözümde axtarıram da. Necəni yatın, mən gəlmişəm ova yatım? Plannaşdırmışıx axşama qayıdacayıx. Nəysə, yuxu da mənə tutar, mən yatdım. Axşamçağı işarə bir daş dəydi mənə. Baxdım bir keçidi iki balası. Heyvan çıxıb daşa ətrafa nəzarət eliyir, görsün sakitdikdisə yensin gəlsin otdasın. Yoldaşım dedi, qardaş keçidi çıxıdı daşa dur. Heyvan baxdı, baxdı, bizim də gözümüz onda, bı heyvan qayıtdı. Bı qayıdanda iki binoklumuz var, birini verdi mənə, birin özü götdü. İkisi getdi, üçümüz qaldıq orda. Dedi 10 metrden bir sənə baxacam, sən oranı gözdə, mənə gözdə, oranı gözdə, mənə gözdə. Bı işarəynən. Bı addımınan onnan gözdən itdi. Bılar ora girən, qardaş, bir çən, bir duman, bir külək, bir tufan qopdu ki, yarpaq kimi titriyik. Deyir, xırda adam çoxbilmiş olar e, tez daşdarı yığdım, divar elədim, qalaq elədim, girdim içinə, papağımı qara qarğalar az qalır başımnan götürsün getsin. Dağlara belə baxma, sakit görünür, silah əlimdə vəhimləmirəm. Bılar itdilər, gecə dağda qarannıx düşür uje. Bı dəfə güllə səsi gəldi qulağıma. Dedim ə, Fəxrəddin güllə, eşitdin? Dedi yox. Birəz keşdi, genə tap bir səs.. Nəysə, bırdə gördük bıdı qaraltı gəlir. Olar aşağıda, biz yühşəydəyih. Töküldüh bıların qabağına. Bir-birimizi üçtürəynən tanıdıx. Duman basıb, çəndi. Dedim “nəynədiz”, dedi “vırdıx”. Dedim “hanı?”

Dedi “çər-çəpişdəri vırdıx”. Mən heylə şeydər görməmişdim. Poah, 80 kilo, 90 kilo. Inanmadım, dedim verin əlizi qoxluyum. Baş kəsibsə, bının əlinə qan bulaşacaq. Əlin aldım imsilədim, Əziz də bina baxdı. dedim hə, bə hanı heyvan? Dedi: onu gətirmək mümkündür? Demək ikisini vırıqlar, basdırıqlar daşa, qartal sökməsin. Biri də yaralı gedip, deyir ta, barmağım tutmadı, tətüyə gücüm çatmadı, donup. Birini elə vırmışdı ta kəsməyə ehtiyac olmadı, boğazın elə götürmüşdü. Hə, gecə helə tapışmışıx, gəldik yoldaşdar qalıb bı dağın arxasında, biz o dağlardan gəldik hamarığa. Baxdım ki, Mislimgil maşını xodduyub gedir. Dedim, Əziz bı gedip dədəmə xəbər verəcəh, dədəm yerində infakt keçirdip öləcəh. Bına bir güllə at, dayansın. 89-cu ildi, qarışıq vaxtdı. Dedi, yox, çoban qalxar, bırdan, bütün aləm qarışar bir-birinə...

Nəysə, gəldim evə çörək zad götürdüm, özüm də yedim, apardım yoldaşdarıma. Ovun biri yaralı gedib, Əziz getdi onu axtarmağa. Ovları basdırıqlar daşa, getdim bıynızdarı gördüm, vay dədə, dedim mən nə qələt eləmişəm. Ağzımnən söz çıxartmışam, hansı yekədi onu mən götürəcəm. 8 yaşar təkələri, belə durmuşdum, bıynızı gəlirdi çıxırdı bıra. Bir dənə qarnın çıxardıb atıblar. Dəri, qıç, baş, hamısı üstündədi. Yekəni şəlliyiplər mənə. Əziz mənə gördü, dedi, Ə Rafiq, qoy yerə, tut bıynızınən sürü. Deyir, örgənəsən ovçuluğun çəmini. Mən bının sözünü eşitmədim. Elə üzü yeniş yenirəm. Bı birdə dedi, ə qoy yerə sürü. Yenə dedim ə yox. Hirsəndi, nə deyirəm onu elə. Sürüdüm ipəkdi elə bil, gətdim atın yanına, yüklədim ata. Yer hamardı, sal daş, atın ayağı yerə yapışmır, at dal ayağı üstə oturdu, əllərin qoydu yerə. 12 metr ipnən atı sarıdım. At da sora firrandı öz yolunu tapdı, gəldik çıxdıx kəndə.

Söyləyən Səlimov Rafiq. Ordubad r., Bist k.

Getmişih ovların başının üstünü kəmişih. Mən də, Əziz də görmüşük. Silahləndiq getdih. Üstdən aşağı güllə atmazdar. Mən bir dəfə atmışam, yatmış canavara. Güllə boynunun dalınən girdi yerə. Dədəmə dedim, dedi üstən aşağı güllə atmazdar, güllə uçar. Sən biranı nişan alarsan, ora gedib dəyər. Gülləni altdan yoxuşa sərbəst vurarsan. Əziz nişannadı, ikiyaşar qoçdu, bını vurdu. Uzaq mənzil, qoç da yaralı gəlir üstümə. Bı rəhmətdih Fəxrəddin deyir ki, Rafiq vır. Dağın təpəsindəyəm, bı çıxacaq üstümüzə. Heyvan, qalx, tökül mənim üstümə. Dedim, ə, görmürəm axı vırım. Uje, axotnik məndədi, mən bı işi görməliyəm. Elə töküldü üstümə, mən də bıdı part nişan, güllə boşa getdi. Döndərdim qoça da birin, qoç düşdü, indi atıcıya bax, o sürətdə gedən heyvana atmax hər adamın işi deyir. Məndə qoçun ciyarın, miyarın çıxartdım bunnardan bexəlvət tutdum şişə, yanıma yarım litr araş qoydum. Binnar gəlincə bişirdim.

Söyləyən Səlimov Rafiq. Ordubad r., Bist k.

Ovun ən yaxşı yeri “ovçu payı” deyərik, belinin o tərəf bu tərəfidir. Bir də heyvanın ən gözəl yeməli yeri çanaxlıx deyirih oradı. O çanaxlıx həm yağlı yeri olur, həm yumşaq yeri olur. Dadı tamı ondadı. Sora ovun boyun əti yaxşı olar, yumşaxlığına görə. Mal olsun, ov olsun, heyvanın yeməli yeri çanaxlıxdı, xəzinədi.

Söyləyən Səlimov Rafiq. Ordubad r., Bist k.

Qaban məkrühdu, islamda haramdı. Dovşandı məkrühdu, yeyə də bilərsən, yeməyə də. Dovşandan çaxırbeli bişirərəm ki, barmaxları da yeyərsən. Dovşan ətinnən qazan yeməyi hazırlıyırıx çox daddı tamlı olur. Qış aylarında eliyirih. Dovşandı, donuzdu tez bala verən heyvannardı, ama dağ heyvanı ildə bir dəfə bala verir. Ayı yağı çox xeyirlidi, dədəmin belinə o vaxt 100 qram tapdım sürtdüm, onnan da onun belinin ağrısı keşdi.

Biz cavan vaxtlarımızda üş nəfər çıxdıq uşaxlar porsux tutmuşdu, karrı it varıdı, yekə, porsuğa yaxın gedəmmirdi. Mən dedim:

– Bı ermənilər porsuğu yeyir, ölmür, aparax görəh nədi axı. Erməni bij millətdi, bilir nə yeyir.

Bını götürdüh tələdədi, it kimi adamı tutur, bını nə cür eliyəh kəsəh? Tutdum porsuğun başın kəsəm, tutdu ayağımnan. Uşaxlar da gülüşüllər. Daşnan vırdım başınnan, nəysə birtəhər bının başın kəsdih. Ocağı yandırdıx, ətini pişirdih. Uşaxlar yedi dedi, vah dədə nə daddıdı, bı nə tamdı. Gecəydi, yığdım gətdim evə. Bı qalınmıxda piyləri vardı. Anam, biz nənə diyərix, yekə ağaş götürüp: Ə, köpoyoğlu evə gəlmə, qabı, qaşığı mindarramısan. Məni qovaladı, evə qoymadı. Hə belə əhvalatımız olub. Porsuq əti, kirpi əti revmatizmaya güjdü dərmandı. Bir dostum var, Fizuli, xəstədi, porsuq ətini dərman kimi yeyir, çox xeyirlidi. Oxlu kirpi bir hinduşka. O vaxt vırmışdım, 5 kilo əti gəldi, ağappaq əti vardı.

Söyləyən Səlimov Rafiq. Ordubad r., Bist k.

Göyərçin sülh quşudu, əti yeyilir, qırğı şığıdı göyərçinnərin üstünə, göyərçin qalxdı özünü çırpdı maşına. Qırğı apardığını apardı, qalanın da mən yığdım. Göyərçinin tamlı əti var. Arıquşu yeməlidir. Arıquşunun pətənəsini yarmışam, yediyi ancaq arının başıdı.

Söyləyən Səlimov Rafiq. Ordubad r., Bist k.

Bizim dağlarda vaşaq da var, ayı da, bəbir də var, pələng də var. Olarda olan şüur bizdən də yüksəkdi. Əlik varıdı bizim dağlarda, mən özüm görmüşəm.

Qarabatırı tutmuşam. Kəkliyin özünü elə girəviyə salıb vırmalısan ki, o səni görməsin. Hamısı bir-birinnən həssasdı. Sənə deyim, 200 metrdən hiss eliyir ki, bırdə insan var. Ovçu yoldaşım vardı, o dağa gedəndə torpağı alırdı əlinə atırdı göyə. Mən də soruşdum ki, niyə helələyirsən? Dedi ki, sonra diyərəm. Soralar mən özüm fikirləşdim ki, bu niyə belə eliyir. O, küləyin istiqamətin götürür ki, bizim qoxsumuzu o tərəfə aparmasın. Əksinə getməlisən, külək bı yannan əsirsə o yana getməlisən, o yanan əsirsə, bı yana getməlisən. O dərəcədə onlarda həssaslıq var.

Söyləyən Səlimov Rafiq. Ordubad r., Bist k.

Ova gedəndə gecə saat 3-4 də çıxırıx, heş kim bilmir. Ovun dərisini qapıda soyurdux, onu aşılamax lazımdı, elə belə qalmaz.

Söyləyən Səlimov Rafiq. Ordubad r., Bist k.

Əbrəqunusdu ovçu varıdı, heyvanı vırıb, balaları qalib düzdərdə pərən-pərən olub, yetim qalmışdı. Onun öz oğlu Əbrəqunusdan qaçırdı gəlirdi Camaldına, Ərəfsiyə, Türşsuya qədər qaçırdı elə, qaçırdı belə. Dəli olmuşdu. Bizdə vırmazdar.

Söyləyən Səlimov Rafiq. Ordubad r., Bist k.

Qahab lətifələri

Bir gün Müslüm nəsə bir iş üçün Sisyana gedir, qalmağa yeri yox, pulu da az. Fikirləşir, neynim, gedir, görür bir dəstə erməni uşağı top oynayır. Çağırır birindən soruşur ki, bu kimin evidi? Uşaq deyir: Akopun. Mislim gedir qapını döyür. Qarıya Akopun arvadı çıxır.

– Salaməleyküm, bacı, nətərsən, necəsən? Necə dəyişmişən, uşaqlar necədi, nə var, nə yox? Bə qardaşım hardadı? (Akopu nəzərdə tutur).

Arvad deyir:

– İşə gedib. Axşam gələcək.

– Hə. Onda keçim evdə gözləyim

Müslim dəvət gözləmədən evə keçir. Deyir:

– Bacım bilir, qonağa çay verərlər.

Ev sahibəsi çay gətirir. Müslüm içir. Deyir:

– Bacım bilir, çaydan sonra yemək verərlər.

Ev sahibəsi yemək də gətirir. Nə isə Müslim yeyir, içir, bir ucdan da danışır. Həhayət axşam olur, Akop gəlir çıxır. Müslim qaçır qabağına, qucaqlayır, opür:

– Bay, Akop, qardaşım, harda qalmısan? Necəsən, nətərsən, işin gücün? Darıxmışam, gəldim, səni görüm.

Akop da duruxur, fikirləşir ki, bu kimdi, yadına sala bilmir. Müslim də bir adama aman vermir, hey danışır, yatana qədər danışır. Səhər tezdən durur çayını içib getməyə hazırlaşanda Akop deyir:

– Kardaş, mən səni tanımadım axı. Sən kimsən?

Müslim deyir:

– Necə tanımadın? Sən şeydə işdiyəndə, mən də zadda işdiyirdim da.

Söyləyən Elman Cəlilov Mehdi oğlu. 1949-cu il təvəllüdü. Ali təhsilli. Naxçıvan MR Babək r. Qahab kəndi.

Mislimlə Bəlov Naxçıvandan İrəvana qatarla gedirlər ki, mal gətirib satsınlar. Bəlov bir neçə dəfə qatara minmişdi, Mislim birinci dəfəydi minirdi. Hərəsi 3 manat verib bilet alırlar. Qatar İrəvana qədər hər stansiyada dayandıqca Bəlov Mislimə deyir:

– Pulu ver, aparım verim konduktora.

Müslim də dinməz söyləməz 3 manatı çıxarıb verir. Bəlov da kupedən çıxan kimi pulu qoyur cibinə. İrəvana çatana qədər Müslimdən azı 30 manat alır. Alverlərini eləyib qayıdanda yenə 3 manat verib bilet alırlar. Mislim deyir:

– Ay Bəlov, mənim ta pulu qalmayıb, stansiyada neyniyək?

Bəlov deyir:

– Narahat olma, qayıdanda bir dəfə alırlar, onu da almışıq. Stansiyada almayacaqlar.

Müslim də inanır, rahatlaşır. Sonradan Bəlov Müslimin başına açdığı oyunu qahablılara danışib gülürmüş.

Söyləyən Cəlilov Elman. Babək r, Qahab k.

Qahabda Yəhya adlı biri varmış. Yəhya uşaq olanda, təxminən, 7-8 yaşlarında, anası onu dükana alış-verişə göndərir. 1980-ci illərdə Qahabda məscidin yanında dükan vardı, dükanda həm ərzaq, həm də xırdavat, geyim malları satılırdı. Yəhya dükana girib 3 manat verir satıcıya deyir:

– Bir kilo qənd ver, çay ver, bir kilo kişmiş ver, sonra anama yaylıq, dədəmə köynək, özümə saqqız ver, pulun qalanını da qaytar.

Satıcı gülüb deyir:

- Yaxşı, sən bunları apara bilməzsən, get dədəni çağır.

- *Söyləyən Cəlilov Elman. Babək r, Qahab k.*

Yəhya bir gün yenə kibrit almaq üçün dükana gəlir, tələsdiyindən sözləri çaşbaş salır, satıcıya deyir:

– İpişka kirvə, mənə bir Qulu ver.

Söyləyən Cəlilov Elman. Babək r, Qahab k.

Qahabda sovet vaxtı kənd klubunda kino nümayiş olunurdu, ən çox da hind filmləri olanda klubda adam əlindən yer olmazdı, hind filmləri olanda bilet 10, 20 qəpik olardı, yerli film olanda çox vaxt pul da vermirdilər, pulsuz baxırdılar. Kino nümayiş olunmazdan qabaq camaat axşam saat 9-da klubun həyətinə yığılırdı, hərə özünə yer tuturdu, sonra filmi göstərən Hacı gəlib oturanlardan pulu yığırdı. Elələri olurdu ki, 10 qəpiyi də vermək istəmirdi, 5 qəpik verirdi. Hacı pulu tələb eləyəndə 5 qəpik verən gözünün birini yumub deyirdi:

– Mən bir gözümlə baxacıyam, 5 qəpiklik.

*Söyləyən Cəlilov Sədi Mehdi oğlu. 1958-ci il təvəllüdü. Orta texniki təhsilli.
Qahab kəndi.*

Naxçıvanda Araz qırağında Təzəkənd deyilən kənd vardı. Kəndin yarısı erməni, yarısı müsəlman idi. Təzəkənddə Mixail adında erməni varmış, camaat ona Mıxo deyirmiş. Müharibədən sonra Naxçıvana amerikan maşını Sudabek vermişdilər. Bu maşınlar təzə çıxanda Naxçıvanda onu sürən yoxumuş. Bir gün kolxozçuları Naxçıvan şəhərinə aparmaq lazım gəlir. Kolxoz sədri soruşur:

– Aranızda sudabeki sürə bilən var?

Həç kim dillənir, erməni Mıxo tez özünü atır ortaya:

– Mən sürə bilərəm, şofer işləmişəm.

– İşçiləri şəhərə apara bilərsən?

– Niyə aparmıram, sən onu mənə de.

Sədr də arxayın olur, işçiləri maşına yığıb Mıxoya tapşırır. Demə, bu Mıxo maşın sürməyi elə də yaxşı bilmirmiş. Müharibə vaxtı şoferin köməkçisi işləmişdi. Maşına yağ tökürdü, təkərləri yoxlayırdı, amma maşın sürə bilmirdi. Mıxo maşını biraz sürəndən sonra diki çıxmaq istəyəndə maşını aşırır, kolxozçulardan neçəsi yaralanır, hətta ölənlər də olur. Nə isə, Mıxonu ora-bura dartırlar, abırını ətəyinə bükürlər, milis idarəsinə gətirirlər, milis kapitanı deyir:

– Ə, Mıxo, yava oğlu yava, sürə bilmirsən, denən sürəmmirəm də. 15 adam öldürmüşən.

– Mıxo deyir:

– Yox canım, cəmi 6-7 nəfər ölüb, Mıxo elə də xam deyil.

İndi bu söz xalq arasında məsələ çevrilib, elədiyi işin qəbahətini başa düşməyəndə deyirlər: Mıxo xam deyil.

Söyləyən Cəlilov Elman. Babək r, Qahab k.

Əvvəllər Qahaba erməni musiqiçilər gəlirdi, toy aparardı. Qara zurna, zurnanın dəm tutanı, bir də toyçu. Qahabda Əhməd müəllim adlı bir seyid vardı. Dədə-babadan əsil seyid idi. Kimsə ona “cəddinə qurban olum”- desəydi, elə bil dünyanı ona verirdilər. Bu Əhməd müəllim erməni musiqiçilərini həmişə lağaloğaza qoşardı:

- Ə, bıdı sizin xaçırız?

Erməni də Əhməd müəllimin seyid olduğunu bilirdi, ona sataşmaq üçün deyirdi:

- Ay Əhməd müəllim, sən ocaqlama seyidsən, ya qucaqlama?

O vaxtlar şiələr arasında seyid olmaq fəxərət idi, hörmətli adam demək idi, seyid peyğəmbər övladı sayılırdı. Qaydaya görə hər bir müsəlman maaşının 10/1-ni zəkat kimi seyidə verməliydi. Ona görə də seyid olmayan adamlar da pasportstola gedib adının qabağına “Mir” sözünü artırır, guya bu da seyiddir. Həsən olurdu Mirhəsən, Abdulla olurdu Mirabdulla, Ələsgər olurdu Mirələsgər və s. Mir adı almaq üçün biri 50 m., biri 100 m. rüşvət verirdi, olurdu seyid. Həmin adamları tanıyanlar da onun saxta seyid olduğunu bilirdi və lağa qoyurdu: “Ə, sən 50 manatlıq seyidsən da, tanıyıq”- deyirdilər. Erməninin də qucaqlama seyid deməyi lağ mənasında işlənirdi.

Söyləyən Cəlilov Elman. Babək r, Qahab k.

Əvvəllər kənd yerlərində yayda çox adam damın üstündə yatırdı. Ev isti olduğuna görə ailə üzvlərinin hamısı damın üstündə açıq havada yatarmış. Bir gün də Qahabda ər arvad bir də yetkinləşmiş oğlu damın üstündə yatırmışlar. Yatmazdan qabaq arvad kişisinə deyir:

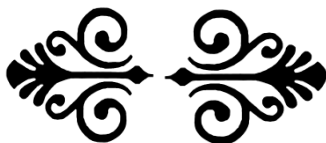
- Ay kişi, gəl, bu eşşəyi sataq, bu uşağı evləndirək.

- Hə arvad, eşşəyə filan qədər verərlər, üstün də düzəldərik, payızda toy eləyərik.

Oğlan ata-anasının danışıklarına qulaq asır, ürəyindən olur ki, onu evləndirsinlər. Ər-arvad hər axşam yatmazdan qabaq eşşəyi satıb uşağı evləndirməklərindən danışirlar. Bir müddət keçəndən sonra, başları qarışır qış azuqəsi yığmağa, oğlanı evləndirmək yaddan çıxır. Oğlan da ha qulaq asır, görür, yox, bunun adını çəkən yoxdu. Axır bir gün özünü saxlaya bilmir, deyir:

- Dədə, ta eşşək-eşşək danışmırsız?

Söyləyən Cəlilov Elman. Babək r, Qahab k.



Türk xalqlarının folklorundan nümunələr



TÜRK XALQLARININ KOSMOQONİK TƏSƏVVÜRLƏRİ¹
(COSMOGONIC IDEAS OF THE TURKISH PEOPLE)

Məlumdur ki, bir şeyin mənşəyindən bəhs edən hər hansı bir örnək bu və ya digər şəkildə kosmoqonik xüsusiyyətləri ifadə edir. Başqa sözlə, kosmoqonik təsəvvürlər bütün yaranış xüsusiyyətlərini özündə cəmləşdirən proseslərin şifahi nümunələrdəki təzahüründən ibarətdir. Müxtəlif xalqlar arasında dünya haqqında kosmoqonik təsəvvürlərin özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Belə ki, dünyanın yaradılması prosesini, onun xarakterini hər millət öz dünyagörüşünə uyğun şəkildə izah edir. Əldə etdiyimiz örnəklərdə ümumilikdə kainatın, həmçinin dünyanın ayrı-ayrı hissələrinin: bir daşın, bir heyvanın, bir bitkinin meydana gəlişi, yaranış prosesində personajların xarakteri, yaranışın səbəbləri, çevrilmənin xüsusiyyətləri, zaman və məkan məsələləri müxtəlif şəkildə təzahür edir.

Türk xalqları folklorunda kosmoqonik örnəkləri araşdırarkən Ay və Günəşin yaranmasından bəhs edən nümunələrin çoxluğu üzə çıxır. Bu örnəklərin bəziləri yalnız Ayın, bəziləri yalnız Günəşin, bəzi örnəklər isə həm Ayın, həm də Günəşin yaranmasından bəhs edir. Bir çox örnəklərdə isə həm Ayla Günəşin, həm də hər hansı ulduzun yaranışından bəhs edilir. Bu mövzulu əfsanələr bəzən müxtəlif süjetlər əsasında qurulur, bəzi hallarda isə eyni süjetin variantlaşması şəkildə özünü göstərir. Biz örnəkləri gözdən keçirərkən müxtəlif variantlaşma xüsusiyyətlərini aşkar edirik. Kipr türklərinə məxsus bir örnəkdə Ay günah iş görür, Dəniz onu cəzalandırmaq məqsədilə yerdən palçıq götürüb onun üzünə atır, Ayın üzündə ləkə yaranır. Bir çox örnəklərdə fiziki təsirlə ləkənin yaranmasını şərtləndirən Günəşdir. Ancaq bu örnəkdə Günəş personajını Dəniz personajı əvəz edir (O.Yorğancıoğlu. Kıprıs Türk folkloru).

Azərbaycan türklərinə xas örnəklərin birində Ay Günəşin oğludur. Günəş dəcəllik etdiyi üçün oğlunu cəzalandırır. İkinci örnəkdə onlar sevgilidirlər. Günəş

¹ AMEA Folklor İnstitutu Türk xalqları folkloru şöbəsinin böyük elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Elnarə Hüseynqızı – Əmirli. E-mail: elnara.amirli@mail.ru; elnaramirli@gmail.com

sevgilisinin gözəlliyini qısqanır və xalını qoparıb ona verməsini istəyir, nəticədə Ayın üzünü qanla dolur və ləkə ortaya çıxır. Ş.İbrayev arxivinə aid olan bir şifahi örnəkdə də variantlaşma bu şəkildə gedir: Ay və Günəş iki əkiz bacıdır. Günəş qısqanıb bacısının üzünü cırmaqlamışdır. Başqırd türklərinə xas bir örnəkdə Ayın üzündəki ləkə ögey ana zülmündən əziyyət çəkən bir qızın şəklidir. Ay işığında qız ögey ananın tapşırığına görə su gətirməyə getmiş, yalvarış edib xilas olmaq istəmiş, Ay və ulduzlar onu göyə çıxarmışlar (Başqort Xalq İjadı, 2-ci cild). Eyni mənbədən olan ikinci örnəkdə də qızın Ayın üzündəki ləkəyə çevrilməsinə səbəb ögey ana zülmüdür. Ay və Günəş haqqında təsəvvürlərin ümumi mənzərəsini təsvir etmək üçün bu tipli nümunələrin sayını çoxaltmaq mümkündür.

Düşünürük ki, kosmoqonik təsəvvürlərin bir hissəsi olan Ay və Günəşin yaranışı haqqında digər türk xalqlarına xas şifahi örnəklərin Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırılması bu yöndə tədqiqat aparən araşdırıcıların işini xeyli asanlaşdıracaq.

Fil.ü.f.d Elnarə Əmirli

AY VƏ GÜNƏŞ

Ay Dədə (Kipr türkləri)

Yaşlı insanların dediyinə görə, əvvəllər dəniz pis işlərlə məşğul imiş. Ay Dədə bunu görmüşdür. Dəniz bunu hiss edəndə ortada bir səbəb olmadan, hətta Ay Dədə bir söz deməmiş günahını ört-basdır etməyə çalışmış, bəzi sözlər söyləmişdir. Ay Dədə onun bu vəziyyətinə gülmüşdür. Dəniz qəzəblənib yerdən palçıq götürmüş və Ayın üzünə atmışdır. Beləliklə, bütöv Aydan əvvəl və sonra görünən bu ləkə həmin palçıq imiş. Bir qoca əlində kürək həmin palçığı atmağa çalışmış, davamlı atdığı halda, heç cür bitirə bilməmişdir.

O.Yorğancıoğlu. Kıprıs Türk Folkloru.

Duydum, Gördüm, Yazdım, Genişletilmiş İkinci Baskı;

Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.

Atatürk Kültür mərkəzi başkanı yayımları, cilt 1, 2001, s. 93

Aydakı ləkələr (Qaraçay variantı)

Ata-babalarımızın qədim inanclarına görə, Aydakı dumana bənzər qara xallar – ləkələr Ayın gözətçiləriymiş. Onların adları Adilbay və Başılbay imiş. Onlar Ayı Celməvuzdan (Ayı udmağa çalışan canavar) qoruyurlar.

A.Soltan, Karaçay Halkını Er Bergen Comakları,

Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.

Atatürk Kültür mərkəzi başkanı yayımları, cilt 1, 2001, s. 137

Günəşlə dənizlər (Qaraçay variantı)

Qədim dağ xalqının inancına görə, Günəş dənizin dibinə batır və istiliyi ilə dənizi qoruyur. Buna görə də dünyanı su basmır. Günəş dənizin dibinə bataraq dənizi qurutmasaydı, dünyanı su basacaqdı və dünyada həyat olmayacaqdı.

*A.Soltan, Karaçay Halkını Er Bergen Comakları;
Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.
Atatürk Kültür mərkəzi başkanılığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 137*

Ay haqqında (Qırğız variantı)

Əvvəllər kainatda çox sayda Ay var imiş. Onların hər biri Yer üzünü görə bilmək arzusu ilə yaşayırmışlar, hər gün növbə ilə tək-tək çıxarmışlar. Digərləri isə tufan çocuğu oluncaya qədər (qiyamət olana qədər) Yer üzünü bir dəfə də olsun görmək üçün tələsirmişlər.

Köykəpədən Yer üzünə bir cadugər çıxmış, insanoğluna və bütün canlılara böyük təhlükələr yaratmağa başlamışdır. Yer üzündəkilərin dualarını Tanrı qəbul etmiş və həmin cadugəri Aya çıxarmışdır. Sonra qumla darını qarışdırıb onu ayırmağı əmr etmişdir. O, qumla darını ayırmağa çalışarkən qaranquş onu quyruğuyla qarışdırır, cadugər yenidən ayırırmış.

Ayın üzündə bizə görünən qaraltı çinar ağacına bağlanaraq qum ilə darını ayırmağa çalışan həmin cadugərin qaraltısıymış.

Qədim zamanlarda Yer üzündə anadan-atadan yetim olan bir qız yaşayırmış. Qız o qədər gözəl imiş ki, Ay da, Günəş də ona aşiq olubmuş. O zaman Günəş daha qüvvətli olduğuna görə öz nurunu salıb qızı özünə cəlb edərkən Ay yalvarıb qızı ondan alır. Yaxşı baxsaq, görürük ki, Ayın üzündəki qaraltı dirəyə vedrələrini asıb gedən bir qıza bənzəyir.

*K.Kırbaşev və A.Akmataliyev arxivini;
Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.
Atatürk Kültür mərkəzi başkanılığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 141*

Ay ilə Günəş (Qırğız variantı)

Ayla Günəş əkiz kimi dünyaya gəlmiş, birlikdə böyümüş, çox gözəl iki bacı imiş. Qısqanlıqdan Günəş Ayın yanğını cırmaqlamış, ikisinin arasında düşməncilik başlamışdır. İndiyə qədər Ayın cırmaqlanmış yanğında bu ləkələr qalmaqdadır. Ay qisas almaq üçün Günəşə yaxınlaşanda onun təkrar cırmaq atmasından çəkinir, cırmaq izləri düşən qara ləkəli üzünü gizlədib örtməyə çalışırmış. O, Günəşdən uzaqlaşanda isə gözəl üzünü çəkinmədən Günəşə göstərir, onun diqqətini çəkmək istəyirmiş.

*Ş.İbrayev arxivini;
Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.*

Atatürk Kültür merkezi başkanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 207

Ay ilə Günəş (Qazax variantı)

Yer üzünü yaradan Ay ilə Günəş bir-biri ilə qovuşa bilməyən sevgililər olmuşlar: Ay gözəl bir qız, Günəş də onun nişanlısı imiş.

Yer ilə Göy yaradılıb, qaranlıq ilə aydınlıq, gündüzlə gecə bir-birindən ayrıldığı zaman əvvəlcə Günəş doğmuş və gündüzə sahib olmuşdur. Ondan sonra Ay çıxmış, onun da payına gecə düşmüşdür. Gündüzlə gecə hər zaman bir-birini qovalayırmış. Onların yeri-yurdu heç vaxt bir-birinə yaxın olmamış. Buna görə də iki aşiq – Ay və Günəş sevgi həsrətiylə qovuşmaq istəyir, ancaq nə qədər bir-birini axtarsalar da, heç cür qovuşa bilməmişlər. Buna baxmayaraq Ay ilə Günəş nə vaxtsa qovuşacaqlarına inanarmışlar. Bəzən işıq saçıb gülümsər, bəzən isə üzülüb qaşlarını çatarmışlar.

Günəşin gözünü, Ayın üzünü örtən qara bulud onların üzüntüləri və dərdləri, yağan yağmur da həsrətdən sel olub axan göz yaşlarıdır.

Sevginin sevinc və üzüntüləri xüsusilə də gözəl Ayı çox təsirləndirmiş, onu qəmgin etmişdir. O, hər ay ümidlə dolub, hüznü solar. Günəşin qovuşma arzusu və ümidi ilə gün keçdikcə daha da gözəlləşən Ay ayın on beşində (bir ayın on beşinci günü) parlayaraq doğudan çıxarkən batan Günəşin solan şölələrini, şəfəqini görür. Keçən axşam Ayın doğduğu yerə güvey (Ayın nişanlısı) ertəsi gün dan ağaranda Günəş gəlir. Amma Ayın obası çoxdan uzağa köçüb getmişdir. Beləcə arzu (xəyal) ilə həsrət, ümid ilə peşmanlıq, gündüz ilə gecə bir-birini əvəz edirlər.....

Həsrətlə saralıb solan Ay bir çubuq kimi əyilir. Hətta onun parlaq üzündə qocalıq əlamətləri də yaranmışdır.

Ş.İbrayev arxivi;

Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.

Atatürk Kültür merkezi başkanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 203

Ay və Ural dağlarının yaranışı (Başqırd variantı)

Çox qədim zamanlarda Göy üzündə iki Günəş var imiş. Onlar fasiləsiz olaraq ətrafı öz nurları ilə aydınlaşdırırmışlar. İnsanlar bu vəziyyətdən narahat olmuşlar. Gün işığında yata bilməyən bir varlı adam demiş:

- Kim bu iki Günəşdən birini vurub salacaqsa, ona qızımı və sərvətimin yarısını verəcəm.

Hər tərəfə atlılar yola salmış, məktub, soraq göndərmişdir. Zəngin adamın çağırışını hər kəs duymuşdur. Sonra onun yaylasına oxçular, nişançılar toplanmağa başlamışdır. Çoxlu oxlar vurmuşlar, ancaq Günəşləri vura bilməmişlər.

- Sizin nişançı adınız batsın! - deyib onları geri yollamışdır.

Nəhayət, Ural adında bir batır da gücünü sınağa gəlmişdir. Buynuzdan düzəldilmiş yayına incə tirini taxmış, almaz oxunu yerləşdirmiş, qulacını gərəkək çəkmiş və buraxmışdır, “dank” deyə bir səs gəlmişdir. Bu səsdən dağlar lərzəyə gəlmiş, axan sular durulmuşdur. Almaz ox Göyə uçmuşdur. Uçaraq gözlərdən itmiş və Günəşlərdən birinə dəyərək onu tən ortasından deşib keçmişdir.

- Ay!

- Ay, deyib səs çıxartmışdır bütün yayla xalqı.

Parçalanmış Günəşin bir hissəsi Göydə qalmış, digər hissəsi isə Yerə düşmüş və yeraltı sərvətlə dolu bir dağa çevrilmişdir. Parçalandıqdan sonra bu Günəşin işığı azalmışdır. O zamandan bəri insanlar gecələri yatıb dincəlməyə, Günəş işığında isə güc toplayıb işləməyə adət etmişlər.

Ox dəyərəkən “Ay” deyib qışqırıqları üçün Göy üzündəki yarımçıq Günəşi Ay adlandırmağa başlamışlar. Günəşin digər yarısından yaranmış dağa isə nişançı Uralın adını vermişlər.

*Başqort Xalq İjadi, 2. Cild;
Türk dünyası edebiyat metinləri anlojisi.
Atatürk Kültür merkezi başkanılığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 409*

Aydakı iki canavar (Başqırd variantı)

Qədim zamanlarda bu diyarda adam soyundan kimsə yox imiş. Dağlar-daşlar arasında ancaq heyvanlar gəzərmişlər. Sonra bir yaşlı gəlmiş. Heyvanlar təəccüblənib soruşmuşlar:

-Niyə gəldin?

Yaşlı demiş:

- Siçanı pişik tutar, çam balığı durna balığı udar, heyvanı heyvan qovalar, insanı insan qırar (yox edər). Sakit bir yer tapmaq üçün gəldim.

Qoca bu torpaqlarda uzun illər ömür sürmüşdü. Bir gün həmin qoca yuyunmaq üçün çaya enərkən sudan bir Alabalıq çıxmışdır.

Alabalıq demiş:

- Məni durna balığı yemək istəyir, harda gizlənim?

- Dağlı-daşlı çaya köç, durna balığı soyuğa çıxmaz.

Balıq yaşlı adamın dediyini etmişdir.

Balıq başqa bir vaxt dağa çıxarkən qarşısına bir ala-bula (or: çalı) xoruz çıxmış və demiş.

-Hara gedim mən, qardaş? Qartal mənə vurmaq istəyir.

Yaşlı adam:

- Meşəyə qaç! Qartal ancaq dağda uçar.

Çalı xoruzu da elə etmişdir. Meşəyə gedib sakitləşmiş və yatmışdır.

Üçüncü dəfə çəmənlikdə gəzərkən iki cüyürə rast gəlmişdir.

Onlar qocaya demiş:

- Qardaş, qurd bizi qovalayır, qurtar bizi.

Yaşlı adam demiş:

- Növbə ilə gedin.

Onlar demiş:

- Birimiz qaçanda digərimiz geridə qalırıq.

Yaşlı adam:

- Mən sizi bir-birinizə bağlayıb göndərəcəm.

Yaşlı adam dediyi kimi də eləmiş. Cüyürləri arxadan bir-birinə bağlamış və demiş:

- Biriniz qaçanda digəriniz dincələr, yorulanda isə arxanıza dönüb davam edərsiniz.

Qurd onları qovalamaqda davam etmiş, onlar qaçmışlar. Qurd qovmuş, onlar qocanın dediyi kimi növbələşmişlər. Cüyürlər gedə-gedə dağın təpəsinə çatmışlar.

Yuxarıdakı demiş:

- Atla o biri dağa.

Qaç-qaç gələn cüyür dağa tullanmaq istəyəndə Aya tullanmış. Onları qovan qurd da atlamaq istəyərkən Ayın üzünə düşmüşdür.

Bu səbəbdən də Ayın üzündə bu iki canlının şekli qalmışdır. Onlar davamlı olaraq bir-birini qovmuşlar. Ancaq qovan heç vaxt cüyürlərə çatmamışdır. Səbəbi odur ki, öndəkinin ayaqları səkkiz dənədir: dördü ilə qaçır, dördü də arxasında dincəlidir. Yorulmağa başlayanda arxaya dönüb digər dörd ayağı ilə yenə qaçarmış.

Başqort Xalıq İjadi, 2. Cild;

Türk dünyası edebiyatı metinləri anlolojisi.

Atatürk Kültür merkezi başkanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 411

Aydakı qız (Başqırd variantı)

Bir yetim qız var imiş. Ögey anası onu Ay işığında suya göndərmişdir. O da ağlaya-ağlaya getmişdir.

O, gedərkən bu sözləri mızıldanmış:

- Ay anacan, alsana,

Ay anacan, alsana.

Bu qızı görən Ay və ulduz yerə enib onu göyə çıxarmışlar. Elə həmin vaxtdan hamı “bax, Ayda qütb qızı var (or: saka sıyrıklı kızı)” demiş.

Başqort Xalıq İjadi, 2. Cild;

Türk dünyası edebiyatı metinləri anlolojisi.

Atatürk Kültür merkezi başkanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 413

Ay və Zöhrə (Başqırd variantı)

Qədim zamanlarda bir qız var imiş. O kiçik olanda anası ölmüşdür. Atası ögey ana gətirmişdir. Ögey ana qızın gününü qara etmişdir: döymüş, söymüş, ağır işlər gördürmüşdür.

Bir gün axşam ögey ana qıza su gətirməyi əmr etmişdir:

- Sabaha qədər bu dolçanı doldurmalısən. Əgər doldurmasan, başımı bədənindən üzərəm.

Özü də dolçanın dibini deşmişdir.

Zöhrə gecə səhərə qədər su daşmış, ancaq dolçadakı su çoxalmamışdır. Ağır dolçanı (or: saka sırığı) qaldırmaqdan çiyinləri yorulmuş, beli bükülmüşdür. Göyün üzündə ancaq Ay var imiş. Zöhrə Aya baxaraq demiş:

- Ey Ayım! Kaş ki halımı bilib xilas edərdin məni.

Ay sakitcə baxırmış.

Zöhrə yenə yalvarmağa davam etmiş:

- Al məni öz yanına!

Bu vaxt Ay aydınlaşmış, nurunu uzadaraq Zöhrəni yanına almışdır. Elə o vaxtdan da Ayın üzündə çiyində dolça olan bir qız şəkli var.

Başqort Xalıq İjadi, 2. Cild;

Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.

Atatürk Kültür merkezi başqanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 457

Günəş, Ay və ulduzlar (Çuvaş variantı)

Qədim zamanlarda Göyün üzü hündür insanların başına dəyərmiş. Bəzi insanlar üçün Göyün üzü örtük (or: qalpaq) kimiymiş. İnsanlar tez-tez öz əşyalarını Göyün üzünə çıxarırmışlar. Ona görə də gecə düşməzmiş. Təbiət daima eyni vəziyyətdə imiş. İnsan az, torpaq çox imiş.

Bir qadınla əri varmış. Onlar bir-birlərini çox sevər və daim işləyərmişlər. Hava aydınlaşanda işə gedər, yorulunca evə qayıdarmışlar. Keşləri kök, damaqları çağ imiş. Mal-mülkləri getdikcə çoxalmış. İşdən qayıdanda onlar yemək bişirirmişlər. Əri qarabaşığı döyərək qabığından ayırmış və sıyıq hazırlamış, xanımı isə ocağı yandırır sıyığa digər ərzaqları əlavə edərmiş. Birlikdə sıyığı bişirirmişlər.

Bir dəfə onlar işləyərkən həddindən artıq acmış, taqətdən düşmüşlər. Ər qarabaşaq arıtlamış, xanım isə bir yağlı toyuq tutaraq ocaqda yolmağa başlamışdır. Yanğın olacağından qorxan qadın ocaqdakı atəşi kürəklə götürərək: “Şeytan səni götürsün!”, – deyib göyə doğru sovurmuşdur. Əri qısa boylu olduğundan qarabaşaq döyməyə mane olduğu üçün əsəbləşib: “Bu Şeytan Göy

yoluyla getsəydi...”, – deyərək həvəngdəstənin dəyənəyi ilə Göyə sərt bir şəkildə vurmuşdur.

Həmin vaxt parıldayıb yanan atəşlə Göy yuxarıya doğru qalxmağa başlamışdır. Əri bunu görəndə xanımına əmr etmişdir ki, közlü odunu yuxarı sovursun. Xanım közlü odunu götürüb sovurmuş, sonra da ocaqdakı digər közləri də götürüb onun arxasınca Göyə atmışdır.

Beləliklə, Göy üzündə Günəş, Ay və ulduzlar yaranmışdır. Göyə baxsan görərsən ki, Günəş mütəmadi olaraq yanır, Ay közlənmiş odun kimi, ulduzlar da yanan kömür kimi işləyir.

M.Yılmaz arxivi;

Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.

Atatürk Kültür mərkəzi başqanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 487

Günəşlə Ay (Çuvaş variantı)

Əvvəllər Günəşlə Ay birlikdə yaşamışlar. Biri hara getsə, digəri də dalınca gedərmiş. Onlar dünyaya işıq və istilik vermişlər. Bir acgözlü odun, çıl-çırpı yığımı (or:hopur) varmı. O, istiliklə işığı qısqandır, onların canlıları sevindirməsinə paxıllıq edirmiş. Buna görə də Günəşlə Aya qəzəbləmiş və onları ayırmağa qərar vermişdir.

Sonra bir gün öz tərəfdarlarını toplamış və Ayı ələ keçirmiş, Günəş batmadan sərbəst buraxmışdır. Bundan sonra Ay Günəşə görünməyə utanmış: Günəş çıxanda batmış, Günəş batanda çıxmışdır. O zamandan bəri Günəşlə Ay ayrı-ayrı gəzməmişlər.

M.Yılmaz arxivi;

Türk dünyası edebiyatı mətnləri analojisi.

Atatürk Kültür mərkəzi başqanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 489

Ay (Çuvaş variantı)

Deyilənə görə, Ay Günəşdən böyükdür. O, dörd xırman böyüklüyündə imiş. Ay Günəş kimi yandırıcı deyilmiş. Ay ildə on iki dəfə çıxar, on iki dəfə batarmış. Təzə ay, səkkizinci ay, doqquzuncu ay, yarım ay, bütöv ay, köhnə ay demişlər. Bunların hamısını çox yaxşı bilmək lazımdır. Bir iş təzə ayda görülərsə, köhnə ayda görülməz. Bəzi işlər təzə ayda edilməz, köhnə ayda başlar. Əkin əkmək, təmizlik etmək, yağışın yağıb-yağmayacağı, küləyin əsib-əsməyəcəyi bu ayın vəziyyətinə bağlıdır, – deyirlər. Çuvaşlar ayı hesablayarkən dörd həftə hesablayırlar və əlli iki həftə olur. Bunu da on iki ay olaraq hesablayırlar. Ayın edəcəkləri bu dörd həftə arasında baş verir.

Ay hesabıyla hesablasaq, il tam on iki ay və bir həftədir.

Ay palçıq yeyirmiş, ona görə də tikanlı quşarmudu rəsmi çəkərək ona atarlar.

*M.Yılmaz arxivi;
Türk dünyası edebiyatı metinleri anlolojisi.
Atatürk Kültür merkezi başkanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 489*

Ayın üzündəki qız (Çuvaş variantı)

Qədim zamanlarda bir qız varmış. Ögey anası pis bir insanla birlikdə ona qurğu qurmuş və onu suya göndərmişdir. Qız suya ağlaya-ağlaya gedirmiş. Suya çatanda pis adam onu ələ keçirəcəkmış. Qız demiş:

- Ey Ay və Günəş! Pis adama ərə getmək istəmirəm, siz məni yanınıza aparın!

Tanrı onun duasını eşidib dolçası və əşyaları ilə birlikdə Aya çıxarmışdır.

*M.Yılmaz arxivi;
Türk dünyası edebiyatı metinleri anlolojisi.
Atatürk Kültür merkezi başkanlığı yayınları, cilt 1, 2001, s. 489*

Ay ilə Gün (Özbək variantı)

Bir zamanlar Ayla Gün ər-arvad imiş. Onlar evli olduqları üçün çox xoşbəxt imişlər. Hər işi, tədarükü, insanlara xidməti birlikdə edərmişlər. Günəş gündüzlər yatağından çıxıb insanları ehtiyac içində görəndə onlara işıq, istilik göndərərmiş. Buna görə də axşamlar evinə yorğun-arğın qayıdarmış. Günəş evinə qayıdanda Ay bişirdiyi yeməkləri onun qarşısına qoyar, onu yedirdib-içirdikdən sonra çıxıb gedərmiş. Qaranlıq düşəndə insanlar bir-birini görə bilməzmişlər. Buna görə də Ay da gecələri evdən çıxıb işıq salar, ətrafı aydınladar, insanların işlərini asanlaşdırarmış. Günlə Ay bu şəkildə ömür-gün sürərmişlər.

Gün keçmiş, ay dolanmış, sonunda Ayla Günün övladları olmuş, adını Ulduz qoymuşlar. Sonra bir uşaq iki, iki uşaq üç, üç uşaq dörd olmuşlar. Beləliklə, get-gedə çoxalmışlar. O qədər çoxalmışlar ki, saysan say çatmaz, çağırısan söz çatmaz.

Bir gün nə baş vermişsə, ər-arvad savaşımlar. Gün və Ay bir-birinə qəzəblənmişlər. Olan isə uşaqlara olmuşdur. Günəş evdən çıxıb getmişdir. Anaları Aymama yuxuya gedəndə Günəş uşaqlardan birini götürməyə çalışmışdır. Ay, bunu başa düşüb ulduzu yanına çəkmişdir. "Ulduz uçdu, Ay tutdu" ifadəsi elə o vaxtdan qalmışdır.

İndi Ay yuxuya gedəndə Günəş uşaqları qaçırtmaq istəmişdir. Ay da oyanıb gedib uşaqları geri almışdır. Gündüzlər isə onları heç göstərməz və ortaya çıxarmazmış.

*Melik Muvadov-Muharrem Şeyhova, a.g.e. s. 4-5;
Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s.525*

Ay ilə Şirin (Özbək variantı)

Şirin o qədər gözəl bir qızmış ki, böyüyüb gəlinlik çağına çatanda gözəlliyi bütün aləmə səs salmışdır. O zamanlar insanlar Ayı dünyanın ən gözəl qızı sayarmışlar. Həmişə “gözəllikdə tayı-bərabəri yoxdur”, – deyib Ayı tərif edərmişlər. Şirin böyüyüb gündən-günə daha da gözəlləşəndə artıq Ayı yox, Şirini tərif etməyə başlamışlar. Ay Şirini qısqanıb demiş:

“Madam ki, mən varkən, Şirini öyürlər, o zaman biz də gözəlliyimizi müqayisə edib ölçək, mən kim, Şirinin kim olduğunu hər kəs görsün”.

Şirini yanına çağırıb demiş:

Sən kim, mən kim? Hər kəs səndən danışır, gözəlliyinin şöhrəti aləmə yayılıb. Gəl təraziyə çıxıb gözəlliyimizi ölçək. Kimin daha gözəl olduğu tərazidə bəlli olacaq. Şirin utanaraq demiş:

“Gözəllikdə siz daha üstünsünüz. Bu savaştan əl çəkin, mənə utandırmayın, mən gözəllik davasında deyiləm”.

Ay çox qəzəblənmiş və demiş:

Əgər sən gözəllik davası etməsən, insanlar elə biləcəklər ki, sən məndən daha gözəlsən. Bu təraziyə çıxıb yarışmasaq, olmaz!

Sonra Ay Şirini zorla tərazinin yanına gətirmişdir. Bütün camaat yarışı seyr etməyə toplanmışdır. Ay məğrur duruşla:

“Bu Şirin, bu da mən! Gözəllikdə kimin daha üstün olduğunu özünüz görürsünüz, - deyib yellənə-yellənə gedərək tərazinin bir gözünə oturmuşdur. Şirin utanaraq çarəsiz halda sağ ayağını “Bismillah” deyib tərazinin boş gözünə qoymuş. Şirin ayağını qoyar-qoymaz tərazinin digər gözündəki Ay Göyün üzünə uçmuşdur. Ay utandığı üçün bir daha Yer üzünə qayıtmamışdır. Elə o vaxdan da Ay Göyün üzündə qalmışdır.

U.Cumanazanov, Tarih, Efsane ve Din, Taşkent, 1990, 45-46; Cörayev, a.g.e. 14Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 526, 554

Ay, Günəş və ulduzun meydana gəlişi (Özbək variantı)

Biri varmış, biri yoxmuş, əvvəl zaman içində bir məmləkətdə üç bacı varmış. Onların üçü də çox gözəl və mehriban imiş. Bu ailəyə hər kəs həsəd aparırmış.

Bir gün bu qızların evinə qorxunc bir aslan gəlmiş və bağıraçaq qızlardan soruşmuş:

“Sizin hansınız mənə arvadım olmağa razısınız?”

Qızlar qorxu içində həyəətə qaçmış və böyük bir ağaca dırmaşmışlar. Aslan da həmin ağaca çıxmağa cəhd etmiş: yarıya kimi çıxmış, sonra sürüşüb yerə düşmüşdür. Bunu görən böyük qız demiş:

“Ey aslan, sənə kim “heyvanların padşahı” adını vermişdir? Sənin ağlın yoxdurmu? Evdən bir qab yağ gətirib ağaca sürtsən, rahatca çıxıb bilərsən”

Aslan böyük bacının nəsihətinə əməl etmiş, ağacın üstü daha da sürüşkən olduğu üçün çıxıb bilməmişdir. Bunu görən aslan ağacı dişləri ilə parçalamaq istəmiş, ancaq dişləri qırılmışdır. Ortancı qız aslana demiş:

“Özünü niyə yorursan, aslanca?! Evdən balta gətirib pillələr düzəltəsən, rahat çıxıb bilərsən”.

Bu sözləri eşidən aslan tez evə gedib balta gətirmiş, ağacın üzərində pillələr düzəltmişdir. Qızlar aslanın dırmanıb onlara çatacağını görəndə ağacın təpəsinə doğru çıxmışlar. Nəhayət, çinarın ucuna qədər çıxmışlar. Aslan da onların arxasınca çıxıb yaxınlaşmış. Kiçik qız bu vəziyyətdən qurtulmaq üçün əllərini Allaha açıb dua edib yalvarmış:

“Ey ulu Tanrım! Bu vəhşi heyvana əsir olmaqdan, bizi dərğahına çıxart!”

Elə həmin vaxt Göy üzündən iplə bağlanmış böyük bir qazan enmiş. Qızlar Tanrıya şükr edib qazanın içinə girmişlər. İp çəkilmiş və qazan Göyün üzünə doğru uçmuşlar. Bunu görən aslan qızlardan ayrılmaq istəmədiyi üçün tez Tanrıya dua etmişdir. Bir az sonra Göy üzündən çürük iplə bağlanmış bir ləyənlənmişdir. Aslan bir çarəsini tapıb ləyənlənə oturmuş və qızların arxasınca Göy üzünə çıxmışdır. Yarı yolda çürük ip qopmuş, aslan ləyənlə birlikdə yerə düşüb parçalanmışdır. Üç bacı isə rahat bir şəkildə Göyün üzünə çıxmışlar. Tanrı qızları dərğahına çağıraraq demiş:

“Mən sizin dualarınızı qəbul edib sizi aslanın əlindən xilas etdim. İndi siz mənə xidmət etməyə hazırsınızmı?”

Qızlar demiş:

“Baş üstünə! Əlbəttə!”

Tanrı böyük qıza baxaraq demiş:

“Sən Günəş ol, işıqla bütün Yer üzündəki insanlara həyat bəxş et, gündüzlər onlara istilik ver!”

Böyük qız Tanrının dediyini edib Günəşə çevrilmiş və gündüzlər işıq saçıb Yer üzünü isitməyə başlamışdır.

Tanrı ortancıl qıza demiş:

“Sən də Ay olub gecələr Yer üzündəki insanlarla dost ol, onların yollarını aydınlaşdır!” Tanrı bunu deyib ortancıl qızı Aya çevirmişdir.

Növbə kiçik qıza gəlincə Tanrı demiş:

“Sən də kiçik ulduz olub Ayın yanında gəz. Tanrı bunu deyib kiçik qızı da ulduza çevirmişdir.

Mamaktul Cörayev, Özbek Esatirleri ve Efsaneleri, Taşkent, 1991, 1-2; Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s.528

Günəş ilə Aygül (Özbək variantı)

Əvvəl zaman içində Kuyaş (Günəş) adlı bir gənc Aygül adlı bir qızı sevmiş. Aygül padşahın qızı olduğu üçün babası gözünün ağı-qarası tək qızını kasıb bir oğlana vermək istəmirmiş. Kuyaş elçilərini göndərərək padşah onları qovmuş və adamlarına əmr etmişdir ki, bu iki gənci bir-birindən ayırsınlar.

Xidmətçilər padşahın əmrini yerinə yetirərək Kuyaşı tutub sıldırım dağların arxasına atmışlar. Bunu duyan Aygül şər qarışanda evdən qaçıb getmiş və göy üzünə çıxıb gizlənmişdir. Kuyaş sevgilisini tapıb qovuşmaq üçün qarşısına çıxan bütün əngəlləri darmadağın etməyə qadir imiş. Buna görə də zəncirləri parçalayıb atmış və var-gücünü səfərbər edərək dağın arxasından xilas ola bilməmişdir. Aygülün göyə doğru getdiyini oyrənəndə o da göyə doğru hərəkət etmişdir. Günəş hər gün səhərdən axşama kimi sevgilisini axtarır, tapa bilməyəndə də qəlbi yaralı halda yenə dağların arxasına çəkilməmiş. Aygül isə Kuyaşı (Günəşi) axtarmaq üçün gecə səhərə kimi göy üzündə gəzərmiş. Ancaq onlar heç vaxt bir-birlərinə qovuşmamışlar.

Cörayev, age 9;

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 545

Ögey anadan qaçan qız (Özbək variantı)

Deyilənə görə, Ayqız adlı bir qızın ögey anası varmış. O qadın həm ögey olduğu, həm də çox gözəl olduğu üçün Ayqızı sevməz, qısqanar, ona pis davranar, müxtəlif bəhanələr taparaq onu döyər, söyər, işgəncə edərmiş.

Günlərin bir günü ögey anayla Ayqız bir səbəblə savaşımlar. Ayqızın gözəlliyini qısqanan ögey ana kir bezini (kirli əskini) onun üzünə atmış, çarəsiz qızın üzünü ləkələnmişdir. Bu işgəncəyə dözə bilməyən Ayqız evdən qaçıb bir dağa çıxmış və demiş:

“Aşağı ensəm, yenə ögey anamın əsiri olacağam. Yerdə əzab-əziyyətlə yaşamaqdansa, göyün üzündə azad quş kimi yaşamaq daha yaxşıdır”, deyər fikirləşib uçub göy üzünə çıxmışdır. Ancaq o, düşündüyü kimi quşa deyil, əksinə, səmaya, göy üzünə aydınlıq gətirən Aya çevrilmişdir.

Elə o vaxtdan bəri o qız göy üzündə yaşar, ögey anasından qorxdığı üçün gündüzlər yox, gecələr gəzməyə çıxar. O, indiyə qədər də ögey anadan qaçmaqdadır.

Cörayev, s.11;

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 546

Ay və qız (Qırğız variantı)

Qədimdə yetim bir qız varmış. O hələ kiçik olanda anası və atası dünyadan köçmüşlər.

Bir gün bu qızın yaşadığı evin üstü damır. Soyuqda nə edəcəyini bilməyən qız ağlaya-ağlaya çox zəngin olan əmisinin evinə gedir. Ancaq əmisi və onun arvadı çox daş ürəkli, xəsis, pis xislətli və zalım imişlər. Qız ora çatar-çatmaz ona ən ağır işləri gördürməyə başlamışlar. Qız səhərdən axşama işləyirmiş.

Bir gün qız suya gedəndə bulağın donduğunu görür. Evə qayıdanda əmisinin arvadı insafsızcasına onunla dalaşır və deyir:

“Su tapmasan, bu evə gəlmə!”

Qız soyuqda çarəsiz halda gedib suyun buzunu sındırmış, su götürüb evə qayıdanda yolda yıxılmış, su yerə tökülmüş. Susuz qayıdan qızı əmisi və arvadı zalımcasına döymüşlər. Çarəsiz qız məcbur olub yenə suya getmiş. Suyu çatanda artıq qaranlıq düşmüş. Qız çox üşümüş. Elə bu vaxt göy üzündə Ay görünmüş. Qız öz dərdsini Aya danışmış, ağlayıb-sızlamış. Arzu-diləyini Aya söyləmiş:

“Nə olar, mənə yanına apar!”

Ay qızın halına yanmış və demiş:

“Qoy bu qızı özümlə birlikdə göyə götürüm. Gecələr çıxanda ulduzlardan başqa heç nə görmürəm. Bu qızı yanına aparım, başımı qatsın”. Bu sözləri deyib Ay yerə enmiş və qızı yanına çəkmiş. Qız çox sevinmiş. Ay qızı bağına basıb isitmiş. Gecə səhərə kimi dayanmadan söhbət etmişlər.

Bir gün Ayla Gün qarşılaşmış. Gün Aydakı qızı görmüş və aparmış. Ay Günə yalvararaq demiş:

“Sən səhərdən axşama qədər çox insan görürsən, mən isə ulduzlardan başqa heç nə görmürəm. Ona görə də qızı geri ver, mən onun sayəsində darıxmıram”. Gün Ayın sözünü eşidib qızı geri qaytarmış. Ay qızı möhkəm bağına basmış, təşəkkür etmiş. Qızı axtarıb tapmadığı üçün Ay qaşlarını çatıb gözlərini bağlamış, bu vaxt Ay tutulması baş vermiş. Deyirlər ki, Ay nə qədər yaşasa, qız da o qədər yaşayacaq.

*Kırgız İlimler Akademisi, “Kolcazbalı” arşivi, inv. 628 (5266);
Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 576*

Aydakı qız (Qırğız variantı)

Qədimdə yer üzündə ata-anasını itirib yetim qalan bir qız varmış. O, elə gözəl imiş ki, Ay görəndə gözü, Gün görəndə könlü düşərmiş. Bu vaxt Günəş Aydan daha güclü çıxaraq işığını-nurunu ətrafa yayıb qızı yanına çəkərkən Ay ondan izin istəyib qızı özü yanına almış. Deyilənə görə, qız Ayda özünə rahat bir yer tapıb indiyə qədər də orda rahat bir şəkildə yaşayır. Yaxşı baxanda Ayda iki dolçasını çiyinə asıb suya gedən qız görünür. Bəzən Ay qızı tapa bilmir və narahat olub qəzəblənir, deyirlər həmin vaxt Ay tutulur.

Baycigidov, s. 35;

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 577

Ayın üzündəki dağ (Qırğız variantı)

Qədim zamanlarda kiçik bir qız varmış. Atasını ögey olduğu üçün qıza çox pis davranır, qəddarlıq göstərirmiş.

Soyuq bir qış günündə ögey ata qızı suya göndərir.

“Get iki qab su doldur, gəl!” - deyib qabları əlinə vermiş. Qız su gətirməyə getmiş. Qalın geyinməsinə baxmayaraq yolda üşüyən qız çarəsiz qalıb arzu-diləyini Aya söyləmiş, ağlayıb yalvarmış. Qızın göz yaşlarını görəndə Ayın qıza yazığı gəlmiş, ona əl uzatmış və yanına çəkib almış. Həmin gündən etibarən qız Ayda xoşbəxt bir halda yaşamağa başlamış. Deyirlər ki, Aydakı qaraltı o qızla sırığının izidir.

Deyilənə görə, Aydakı o qızı görəndə hər hansı bir insan hamını heyrləndirəcək bir gözəlliyə sahib olur.

Tacikistan Cumhuriyyəti, Murgab rayonunda yaşayan Kırğızlardan M.R.

Abdirazakovadan yapılan derleme;

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 577

Ayın üzündəki şəklin sirri (Qazax variantı)

Gecə yaxşı baxsaq, Ayın üzündə çiynində dolça olan insan şəkli görürük. Mən uşaq olarkən anam onun haqqında belə bir əfsanə söyləmişdi:

Qədimdə bir yetim qız bir ağaya xidmətçilik edirmiş. Bir gün ağa bu qıza altında dəşik olan bir su qabı (küp) verib demiş:

“Bunu suyla doldur!”

Bulaq çox uzaqda olduğu üçün qız iki dolça suyu gətirənə qədər su axıb getmiş. Qız sübhədən gecəyə kimi çalışmış, ancaq suyu doldura bilməmişdir. Qız Aya demiş:

“Ey Ay, mən burada sızıldayıb işgəncə görürəm, Bunun əvəzinə mənə çək yanına apar.

Deyirlər ki, Ay bu yalvarışdan sonra qızı yanına çəkmişdir və həmin vaxtdan qız iki dolçasıyla birlikdə Ayda yaşamağa başlamışdır.

Şiğü Kazakistan Oblısı, Zaysan Avdanı, Karabulak Selosında duran 80

yaşındakı Mekey Ayazbayevadan alınan derleme

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 615

Ayın üzündəki qız şəkli (Qazax variantı)

Ağaya xidmət edən yetim qız səhərdən axşama qədər işləyərək əldən düşürmüş. Zalım ağanın qıza yazığı gəlməz, ona mərhəmət etməmiş. Zavallı qız gündüzlər işə od kimi girib axşamlar yorulub kül kimi çıxarmış. Qızın yorğun olduğu vaxt ağa ona altı dəşik olan küpü (su qabı) doldurmaq üçün çaydan su gətirməsini əmr etmiş. Qız nə qədər çalışsa da, iki dolça ilə bir neçə dəfə su gətirsə də, küp dolmazmış. Bu vəziyyəti danışib şikayət etmək istəsə də, ürəyini

boşaltmağa heç kimi tapmazmış. Birdən gözü göyün üzündəki Aya sataşır. Qız Aya demiş:

“Ey Ay! Belə xor görülüb zülmə məruz qalmaqdansa, məni yanına apar!”.

Deyirlər ki, Ayın üzündəki ləkə o vaxtdan qalmışdır: çiyindən iki dolça asılmış həmin qızın şəkli.

Doğrudan da, Ay bütöv olanda (or: dolunay) onun üzündə çiyində su dolçası olan qıza bənzər qərribə bir şəkil vardır.

*Aktöbe Oblısı, Şalkar Avdanı, Sarbulak Sovhozundan Biğan
Tavbayevadan yapılan derleme;*

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 616

Ay ilə Zöhrə (Başqırd variantı)

Qədimdə bir qız varmış. Kiçik yaşlarında anası ölmüş. Atası ögey ana gətirmiş. Ögey ana qızın gününü qara etmiş. Döymüş, söymüş xətrinə dəymiş, ona gücü çatmayacaq işlər buyurmuş.

Bir gecə ögey anası Zöhrəni su gətirməyə göndərmiş.

“Sabaha kimi bu qazanı doldur!” - demiş. Sonra da qazanın altını deşmiş.

Zöhrə gecə səhərə kimi su daşımış, ancaq qazana bir damcı da su dolmamış. Ağır çubuğu daşdığı üçün çiyinləri ağrımış, beli ağırlıqdan əyilmiş, sonunda gücü-taqəti qalmayıb yıxılmış.

Həmin gecə ətrafa səssizlik çökmüş. Ay göy üzündə sakit halda üzüb işıq saçmış. Zöhrə Aya baxmış və demiş:

“Ey Ay! Sən mənim halımı bilirsen. Məni bu zülmədən qurtar!”

Ay etinasız qalmış, səsini çıxarmamışdır. Zöhrə ağlayaraq yenə yalvarmağa davam etmişdir:

“Məni yanına apar, özünə qovuşdur!”

Bu sözdən sonra Ay daha da işıqlanmış, nurunu ətrafa yayıb Zöhrəni alıb özünə qovuşdurmuş.

Elə o vaxtdan bəri Ayın üzərində çiyində əsas olan bir qız şəkli görünür.

*Fenuze Nazırşına, Başkort Halık İcadı-Rivayetter, Legendalar, Öfö,
1980, 42;*

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 683

Ay və Ural dağları necə yaranmışdır? (Başqırd variantı)

Qədim zamanlarda göydə iki günəş varmış. Bu iki günəş fasiləsiz olaraq yer üzünü işıqlandırır, hər tərəfi aydınlaşdırırmış. Həmin vaxt insanlar çox əziyyət çəkərmişlər. Bu fasiləsiz işıqdan yuxuya gedə bilməyən bir bəy demiş:

- Kim bu iki Günəşdən birini vurarsa, qızımı və sərvətimi ona verəcəm.

Bəyin adamları bu xəbəri əl çatan hər yerə yaymışlar. Ölkədə bəyin qərarının yayılmadığı yer qalmamış.

Bu xəbərdən sonra bəyin malikanəsinin ətrafında ən qoçaq, ən usta nişançılar toplanmış. Bir çoxu göyə ox atmış, ancaq iki günəşdən birini də hədəf ala bilməmişlər. Bəy günəşləri vura bilməyən bir nişançıya:

-Sizin bu ustalığınız, səriştəniz kimə lazımdır? – , demiş və onu evinə göndərmiş. Hələ öz bacarığını göstərməyən Ural adlı bir nişançı da varmış. Ural buynuzdan düzəldilmiş yayını götürmüş, qətranlı almaz oxunu ortaya qoymuş, sonra yayı elə çəkmişdir ki, səsi ətrafda əks-səda vermişdir. Bu səsdən dağlar parçalanmış, axar sular durmuşdur. Almaz ox göyün üzünə doğru uçaraq günəşlərdən birinə saplanmış, onu ikiyə parçalayaraq yoluna davam etmişdir. Bəyin köçündəkilər “ah, ah” deyə bağırılmışlar. Günəşin bir parçası səmada qalmış, bir parçası yerə düşmüş, təbii sərvətlərlə dolu bir dağa çevrilmişdir. Günəş ikiyə bölünərək parıltısını, işığını itirmiş. O gündən sonra insanlar gecələr yatmağa, gün işığında işləməyə başlamışlar. Günəş parçalandığı vaxt “ay” deyib qışqırdıqları üçün günəşdən ayrılmış bir hissəyə Ay adı vermişlər. İkinci parçadan meydana gələn dağ isə ovçu Uralın şərəfinə Ural Tav adını almışdır.

Fenuze Nazirşina, Başkirkoye Narodnoye Tvorçestvo, Predaniya i Legendi, Ufa 1987, 31;

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s.683

Aydakı iki heyvan (Başqırd, İdil-ural variantı)

Keçmişdə buralarda insan yaşamazmış. Dağlarda, daşlarda yalnız quşlar və heyvanlar yaşayarmış. Bir gün bura bir qoca kişi gəlmiş. Heyvanlar təəccüblənib soruşmuşlar:

- Niyə gəldin?

İxtiyar kişi demiş:

- Siçanı pişiklər tutar, balığı, qırxayağı durnalar yeyər, heyvanı heyvan qovalar, insanı da insan məhv edər. Mən bura sakit bir yer axtarmağa gəldim.

İxtiyar orda uzun illər yaşamış. Bir dəfə gölə gəlib yuyunmaq istəmiş. Bu vaxt göldən bir alabalıq çıxmış və demiş:

“Ey baba! Məni durna balığı udmaq istəyir. Mən neyləyim, hara gedim ki, o məni yaxalaya bilməsin?!”

Qoca demiş:

“Dağlı-daşlı göllərə get. Durna balığı soyuq sulara girməz. Alabalıq onun dediyini etmiş. İxtiyar başqa bir gün dağa çıxmış. Bu səfər də qarşısına Sibir xoruzu çıxmış və demiş:

Ey baba, bir qartal mənə ovlamaq istəyir, mən hara gedim?”

“Meşədə gizlən. Qartal yalnız yüksək dağlarda yaşar. Sibir xoruzu onu məsləhətinə əməl etmiş. Meşəyə gəlib rahat-rahat yuxuya getmiş.

İxtiyar üçüncü dəfə çəmənlikdə gəzərkən iki cüyür (ceyran) ilə qarşılaşmış. Onlar həyəcanla demiş:

“Baba, bizə kömək et! Qurd bizi qovalayır”.

İxtiyar onlara da məsləhət vermiş:

“Ayrı-ayrı, sıra ilə qaçın”.

“O zaman birimiz qaçarkən birimiz geridə qalırsınız”, – demiş cüyürlər.

İxtiyar:

“Onda gəlin sizi bir-birinizə bağlayaq”, demiş və onları bir-birinə bağlamış. Sonra demiş:

“Biriniz qaçarkən, digəriniz dincəlin. Kim yorulsa, o birinin belə üstünə çıxsın, belüstdə yatsın”.

Bu vaxt cüyürləri qovan qurd gəlib onlara yetişmiş. Ceyranlar qurda fürsət verməmiş, qurd qovduqca, onlar da növbələşərək qaçmışlar. Nəhayət, qaça-qaça gəlib yüksək bir dağa çıxmışlar. Üstdə olan ceyran digərinə demiş:

“Qaç dağın başına tullan!” Qaçmaqda olan ceyran dağın başına atılmaq istəyərkən səhvən Aya çıxmışdır. Onları qovan qurd da onların arxasında atlanıb Aya çıxmışdır.

Ayın üzündəki iki heyvan şəkli bu hadisədən qalmışdır. Deyirlər ki, onlar sonsuza qədər bir-birini qovacaqlar. Qovan heç vaxt qovduğuna yetişə bilməz. Niyə? Çünki qarşıda gedənin səkkiz ayağı var. Dördü qaçarkən dördü dincəlidir. Yorulanlar belinə yatar, dincəlib təkrar qaçmağa başlar.

Nazirşina, Rivayetter, Legendalar, 39;

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 686

Qız və Ay (Başqırd, İdil-ural variantı)

Gözəl bir başqırd qızı aylı bir gecədə su gətirməyə getmiş. Sakit, hüzurlü bir gecə imiş. Ay o qədər parlaq və gözəl işıq saçmış ki, qız heyran-heyran ona tamaşa etməyə başlamış. Qız “Ay necə də gözəldir”, – deyə düşünmüş. Gözəl Ay göy üzündən elə boylanmış ki, sanki gülümsəyirmiş.

Qız bu düşüncələrlə Aya yaxınlaşmış və su qabını doldurmuş. Sonra ətrafına baxmış. Sahildə qumun içində suyun yuyub təmizlədiyi bir sümük görmüş. Bu sümük bir kişi sümüyünə bənzəyirmiş.

Qız “Bu sümük ancaq bir igidə aid ola bilər”, – deyə qışqırıb Aya baxmış və qeyri-iradi bir şəkildə sözünə davam etmişdir:

“Əgər mənim Ay kimi gözəl bir ərim olsaydı, yəqin ki ona belə bir boylu-buxunlu igid doğardım”.

Elə bu vaxt qızın sözlərini eşidən Ay qızı öz yanına çəkmişdir. O qız indi də çiyininin əsası və su dolçaları ilə birlikdə göyün üzündədir.

Nazirşina, Predaniya i Legendi, 35

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 693

Aydakı qız (Çuvaş variantı)

Gecə göy üzünə baxarkən bizə elə gəlir ki, Ay gülümsəyir. Diqqətlə baxsaq, çiyində sopa (dəyəmək) olan insanabənzər bir şəkil də görürük. Həmin insanabənzər şəkil haqda çuvaşların qədimdən bəri söylədikləri bir əfsanə vardır.

Qədimdə yer üzündə ifritə bir qarı varmış. Bu qadının çox gözəl bir ögey qızı varmış. Gözəl olduğuna görə bu qızı çox qısqanan, sevməyən qarı ondan qurtulmaq üçün yollar axtarırmış. Həmişə qızı döyər, əziyyət verər, ən ağır işləri ona gördürərmiş.

Gözəl qız ögey anasının ona xor baxmasını dərd etməz, nə iş buyursa, canla-başla edərmiş. Qızın bülbül kimi səsi, Günəş kimi gözəlliyi varmış. Elinobanın bütün gəncləri ona heyranmış. Ögey anası isə qıza rahatlıq verməz, həmişə gözü onun üstündə imiş.

Bir gün qadın qızı durquzub demiş:

“Susuzladım, get bulaqdan su gətir!”

Qız dolçaları sopaya (dəyəməyə) keçirib çiyindən asmış və bulağa tərəf getmiş. Hava aydınlıq, ətraf səssiz imiş. Ay göyün üzündən boylanıb dünyanı işıqlandırmaqda imiş. Qızın ayaqları altında qalan qarın xışiltısı ətrafa yayılmış. Qız gecənin, göy üzünün gözəlliyinə baxa-baxa bulağın yanına çatmış. Su doldurmaq üçün əyləndə kənardə gur saçlı, qərribə libaslı bir qarı görmüş. Qarı qızı tutub suya atmaq istəyəndə qız çox qorxmış və evə doğru qaçmağa başlamış. Qarı da onun dalınca qaçmış, yolda qızı tutmuş. Qorxan qız: “Ey Ay, məni xilas et!” deyə bağırırmış. Qızın səsinə eşidən Ay daha çox işıq göndərərək qızı göy üzünə çıxartmış. Gözəl qız sopa (dəyəmək) və dolçaları ilə birlikdə göy üzünə – Aya çıxmış.

Elə o vaxtdan bəri buludsuz gecələrdə Ayın üzərində həmin qızın şəkli görünmüş.

Semena Şurtakova, Çuvaşskie Legendi i Skazki, Çeboksan 1979, 18;

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde deyişme motifi, II cilt, metinler, s. 771

Ay ilə Günəş (Kırım türkləri)

Günəş gözəlliyinə görə əndazəyə sığmayan şəkildə öyünən, təkəbbürlü və qürurlu bir qızmış. Göyün üzündə parlayan bütün ulduzlar ona aşıqmış, həsrətlə onun yolunu gözləyirmişlər. Lakin bu qürurlu qız yolunu gözləyənlərin çox olduğunu görəndə daha da qürurlanır, təkəbbür göstərir, sevindən gözlərinə işıq gəlirmiş. Onun gözünün atəşinə dözə bilməyən ulduzlar yanıb kül olmuş, Günəşin doğması ilə yoxa çıxırmışlar. Buna rəğmən ulduzlar Günəşə olan sevdalarını, sevgilərini göstərmək üçün öz vücudlarını parça-parça edirmişlər. Bəzən həsrətindən, sevgisindən o qədər saralıb-solarmışlar ki, Günəşin özü də onu görəncə bir buludu yalandan üzünə pərdə edib arxasında gizlənərmiş.

Bir gün Ay Günəşi görməyə getmiş. Günəş Ayın gözəlliyini görəndə ona aşıq olmuş. Birdən-birə ürəyi sevgidən döyünməyə başlayan aşıq (or: dəliqanlı) Ayın ondan daha gözəl olduğunu görmüş, fikrə getmiş, Aya baxıb:

“Əgər mənə cani-dildən sevirənsə, üzündəki qara xalını dırnağınla qopar mənə ver. Mən onu ovcumda görmək istəyirəm”, – demiş.

Ay heç düşünmədən sevgilisinin əmrini, istəyini yerinə yetirmiş: dırnağı ilə üzündəki qara xalı qoparıb Günəşə vermiş. Ancaq Ayın üzü qan gölünə dönmüş. Günəş isə bu vəziyyətə qəhqəhə çəkib gülmüş, Ayın fədakarlığına cavab olaraq:

“Sənin bütün gözəlliyin bu xalda idi, onu da qopardım. İndi dünyanın ən gözəli mənəm”, – demiş.

Günəşin bu sözləri Ayı çox təəccübləndirmiş. Üzündən axan qan həmin vəziyyətdə qurumağa başlamış.

Elə o vaxtdan bəri Ayın üzü ləkəlidir. Bu hadisədən sonra Ay Günəşdən uzaqlaşmış: onu bir daha görmək istəməmiş. Günəş etdiyi hiyləyə görə çox peşman olmuş. Sonra Ayı nə qədər çağırırsa da, cavab almamış. Elə bu səbəbdən də Günəş çıxanda Ay üzünə pərdə çəkir, parlaq simasını soldurub yox olur. Ay bir daha üzündəki ləkəni Günəşə göstərmək istəməmiş.

Renkler, Kriterion Kitap Üyi, Bucureşti, 1987, 224-225

Metin Ergun, Türk dünyası efsanelerinde değişme motifi, II cilt, metinler, s.815





**“...CÜMLEYİ-ALƏM GÜLÜSTANDIR BU GÜN”
ŞƏRQ XALQLARININ VƏ DÜNYA TÜRKLƏRİNİN
QƏDİM NOVRUZ ƏNƏNƏLƏRİ¹**

**(EASTERN PEOPLE AND TURKS OF THE WORLD
ANCIENT NOWRUZ TRADITIONS)
Gudsiyya GAMBAROVA**

Novruz şərq mədəniyyətinə mənsub olan bir çox ölkələrdə müxtəlif adlarla qeyd olunur. Məsələn, Azərbaycanda Novruz, farslarda Noourz, taciklərdə Navruz, özbəklərdə Navruz/Navroz, türkmənlərdə Novruz/Nouruz, qazaxlarda Nayrız, uyuğurlarda Noruz, qırğızlarda Nooruz, tatlarda Nəürüz/Nəöürüz, türklərdə Nevruz, kırım-tatarlarda Navrez/Navrez, başqırdlarda Nəürüz/Nəöüz, çuvaşlarda Naras. Bu bayram başqa adlar altında da məşhurdur.

TÜRKMƏNİSTANDA NOVRUZ

Türk xalqlarının çox qədim yazılı abidələrindən biri “Ergenekon” dastanında türkmənlərin mis dağlarını əridib azadlığa, müstəqilliyə çıxışlarından bəhs olunur. Onlar həmin günü “Azadlıq günü” deyib bayram ediblər. Məşhur alimlər Novruzun öz mənbəyini türkmənlərin bu bayramından alıb inkişaf etdiyini söyləyirlər. Qədim yunan tarixçisi Strabonun “Antik dövrlərdə və hazırkı vaxtda İkiçayarası (Amudərya və Sırdərya aralığı da olması mümkündür) əhalisi həmin gün Od ibadət xanalarına toplaşır dılar. Həmin gün tacirlər dükən qurar, sənətçilər əl işlərini nümayiş etdirər, insanlar bir-birini təbrik edər, isti içkiləri, təamları hədiyyə edirlər” – deyib, bu bayramın Novruz olmasına inanmışlar. Çünki qədim dövrlərdə Novruz bayramı təntənəli və kütləvi şəkildə qeyd olunubdur. Tarixi mənbələrdə Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərində Novruzun qədim adətlərlə, şadlıq-şadyanalıqla keçirildiyi, nəhəng tonqallar qalayıb, onun ətrafında dövrə vurduqları, odun üstündən hoppandıqları barədə məlumatlar vardır.

Novruz qədim bayram olaraq, islam dini meydana çıxanadək də bayram edilmişdir. Novruz bayramına Məhəmməd peyğəmbərin 622-ci ildə Məkkədən Mədinəyə gedən zaman şahid olduğu barədə də məlumat vardır. O vaxt peyğəmbər Mədinənin ətrafındakı qədim məhəllələrdə adamların nə üçün toplaşdığı ilə maraqlanır. Səhabələrdən biri peyğəmbərə ilin bu günündə gecə ilə

¹ Türkmən dilindən çevirən: AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Qüdsiyyə Qəmbərova

gündüzün bərabərləşməsində təzə ilin başlanması münasibətilə bazarların və tacir-bəzircanların üç gün bayram etdiklərini söyləyir.

Pars dilindən tərcümədə “təzə gün” mənası verən Novruzun insanları təzə ilin ilk günü hökmündə bayram ediblər. Millətin ruhuna çökən müqəddəsliklərin əbədi paklığa çevrilməsi kimi, Novruz həm də müxtəlif xalqların mədəniyyətində müstəsna yer tutubdur. Ona görə də, Novruz bayramının əhəmiyyəti yenilidir, təzə günün simvolu şəklində Gündoğar xalqlarının taleyinə yazılmışdır. Bunu Əlişir Nəvainin “Səddi İskəndər”, Əbu Reyhan Biruninin “Keçən əsrlərdən qalan xatirələr”, Ömər Xəyyamın “Novruznamə” adlı divanlarını, ya da Sədinin, Bayram xanın, Məxtimqulunun, Şeydayinin qoşqlarını oxusaq, aydın görmək olar. Gündoğar xalqları kimi Türkmənlər üçün də Novruz bayramının əsası *səmən*i hesab olunur. Səmən haqqında məlumat qədim qaynaqlarda qorunub saxlanmışdır. Ona görə də səməni hal-hazırda qədər Novruzda açılan süfrələrin əsas təamı olaraq qalır.

Qədim dövrlərdən indiyə qədər Şərqi aləminin başqa xalqları ilə bir sırada türkmən xalqının mədəniyyətində də Novruz bayramı ilə bağlı bir sıra adət-ənənələr öz izini saxlayıb. Bu bayramda niyyət tutub buğda əkmək, bayram günü cücərmiş buğdadan səməni hazırlamaq adəti yayılmışdır.

Qədim dövrlərdə qız-gəlinlər Novruzun axır çərşənbəsində ev əşyalarını çölə çıxarıb içərini təmizləyər, çöl-bayırı, həyə-t-bacanı dərin-dən silib-süpürürdilər. Novruz ərəfəsində adamlar yuyunub-arınar, bədən və ruhunu daha da paklandırırlar. Bir sözlə, xalq Novruzunu arınıb qarşılayar. Çünki insanlar yeni ili necə qarşılasalar, gələn ilin də ona görə olacağına inanmışlar. Şərqi xalqlarında Novruz gününün ilk səhəri pərilərin hər-lənib gəzərək, kimin evi təmiz olsa, o evin ruzisinin, var-dövlət və bərəkətinin artacağına bir inam vardır. Gözəl güllər açılıb təbiətin xoş halına girən dövrü olan Novruzda insanlar həm də təzə paltar geyməyi xeyirliyə yozurlar. Gənclər dəstə-dəstə olub, müxtəlif oyunlar təşkil edər, yelləncəklər qururlar. Gəlin-qızların xoş avazla dedikləri muncuqatdıları, körpələrin sanamaları, yanılmacları, igidlərin gülüş kimi idman oyunlarına toplanmaları, çaparların, süvarilərin yeldən yürək atlarında keçirdikləri yarışları mehr-məhəbbətlə yögrulan coşqun bir mənərə əmələ gətirir. Bunlar Novruzda təbiətin yenidən cana gəlişi kimi insana təzə ruh, təzə güc verir. Gündoğar xalqlarının bu bayramı qeyd etmək adətində bənzərliklər, eyniliklər də az deyil. Dünya türkmənlərinin Novruz adətlərində və bayram təamları hazırlamaq üsulunda müəyyən dərəcədə digər türk xalqlarından təsirləndiyi təbiidir. Türkmənlər hansı dövlətdə yaşasalar da, Novruz bayramında onların süfrəsini səmənidən başqa, *plov*, *çəkdirmə*, *yarma*, *sütlüaş*, *ətli unaş* kimi milli təamlar bəzəyibdir. Eləcə də bu bayramda *pişmə* bişirmək, *halvadır köke* kimi şirniyyatları hazırlamaq qonşu dövlətlərdə yaşayan türkmənlərin əksəriyyəti üçün adətə çevrilib.

Müxtəlif xalqların Novruz adətlərinin bənzərliklərinə nəzər saldıqda, böyük təfəvütləri də görmək olar. Onlar əsasən Novruz bayramı münasibətilə hazırlanan təamların görünüşlərində, onların sayında, bayramlıq süfrələrindəki bəzəklərdə üzə çıxar.

ÖZBƏKİSTANDA NOVRUZ

Özbəkistanda Novruz bayramında yurdun məhəllə və meydanlarında zurna-qara ney kimi milli musiqi alətlərinin səsi gurlayır. Özbək xalqı da bayram münasibətilə dəstərxanını dürlü nemətlərlə bəzəyir. Onların bayram süfrəsində səməni ilə birlikdə *plov*, *mantu*, *çekdirme* kimi milli xörəklər olar. Belə ki, qonşu xalqlar kimi özbəklər də səməni və Novruz təamlarını qonşu-qohuma pay verirlər. Xüsusi pay verilən səmənini ürəkdə yaxşı arzular tutub sağ əlin üç barmağı ilə dadmaq savab sayılır. Yeri gəlmişkən, səməni ilə bağlı bu adət bütün xalqlarda, həmçinin türkmənlərdə də vardır. Özbəklərdə qədim dövrlərdən at çapmaq, xoruz döyüşdürmək adətdir. Novruz mərasimində ağac əkmək, iməcilik işlərinə qoşulmaq bu dövrdə ənənəyə çevrilib. 21 Mart - yaz gecə-gündüz bərabərliyi Özbəkistanda Novruzun gəlişi kimi geniş qeyd olunur. Adətə görə, Novruz ailə əhatəsində bayram edilməlidir. Son illərdə Özbəkistanda qonaq qarşılamaq, qohumlara baş çəkmək, təzə meyvə tingləri əkmək və bayramı elliklə qarşılamaq adətə çevrilib. Novruz ərəfəsində hər məhəllədə iməciliklər keçirilir, arxlar təmizlənir, ağaclar ağardılır, bostanlar əkilir. Novruzda müxtəlif yeməklər hazırlanır, lakin onların sırasında yalnız novruzda hazırlanan *həlimi* qeyd etmək lazımdır. Onun tərkibi kimi təzə qoyun əti və buğda yarması xörəyə həlimlik verir. Xüsusi olaraq hazırlanan *doğrama plov* isə bütün Özbəkistan əhalisinin sevimli xörəyidir. Qədimlərdə bu plovun hazırlanma qaydası yalnız Buxarada məlum idi. Bu gün üçün içliyi yaz göyərtilərindən hazırlanan xüsusi perajkilər bişirilir. Yeni ilin xörəkləri sırasında *sumalak* adlı yeməyi xüsusi qeyd etmək lazımdır. Burada xörəyin tərkibindəki buğda həyatı, hərarəti və sağlamlığı simvolizə edir.

Bayram günündə doğulduğu ay və gündən asılı olmayaraq yaşı 12, 24, 36, 48, 60, 72, 84 yaşı olanların ad günü hesab edilir. Bu da insan həyatının 12 siklə görə keçidi mənasını daşıyır. Özbəkistanda inanırlar ki, Novruzda insan nə işlə məşğul olursa, həmin iş bütün il boyu onu müşayiət edəcəkdir. Bu səbəbdən də bayramın ilk günü evə kimin qonaq gəlməsi əsas şərtidir. O, xeyirxah, bəmərə və ayağı sayalı biri olmalıdır ki, uğur gətirsin.

TATARISTANDA NOVRUZ

Novruz tatarların ən sevimli bayramıdır. O, günəş ilinin ilk ayının ilk günü kimi yaz bərabərliyi ilə əlaqələndirilir. Burada yeni il süfrəsinin hər elementi ruhi və müqəddəs mənə daşıyır. Novruzunu təzə il hökmündə bayram edən tatarlarda o gün bir süfrənin başına toplaşmaq adətdir. Əgər bu ənənə pozularsa, onda, insanın

7 il öz yaxınları ilə bir süfrənin başında görüşməsinin müşkül olacağına inanırlar. Tatarlar bərəkətli Novruz dəstərxanında göz-dildən və bəla-betərdən qoruyucu hökmündə şam, aydınlığın və aşkarlığın nişanı kimi ayna, Yer kürəsinin əlaməti mənasında rəngli yumurta qoyurlar.

Tatarlar Novruzda nəinki yaxın və doğmalara, hətta müsəlman olmayanlara da hədiyyə verirlər. 21 martda Tatarıstanda nəfəsli alətlər səslənir. Qonaqlar üçün bayram süfrəsi açılır. Süfrəyə milli xörək *sumalyak* qoyulur. O, Novruza bir gün qalmış hazırlanır. Təamın hazırlanması xüsusi ritual olub, 15-20 saat davam edir. Böyük qazanda od üstündə xüsusi pasta hazırlanır. Buğdadan hazırlanan bu təamı tiyanda hər kəs bir neçə dəqiqə olsa da, qarışdırılmalıdır. Bu, inama görə, həmin adama və evə xoşbəxtlik gətirəcəkdir.

QAZAXISTANDA NOVRUZ

Qazaxıstanda 21 marta keçən gecəni “Xıdır ata gecəsi” adlandırırlar. Qazaxlar həmin gecə Xıdır atanın ətrafı dolandığına inanırlar. Ona görə də evdəki bütün qabları su, süd, buğda ilə doldururdular ki, əkinçilikdən və maldarlıqdan bol məhsul alsınlar. Gündoğar xalqlarının hamısından əsas fərqlilik Novruz bayramında əsas nemət *novruz kojedir*. Bu təama yaşayışın 7 əlaməti – su, duz, qoyunun kəllə əti, un, yağ, dənə (toxum şəklində dənli bitkilər: düyü, buğda, kətan toxumu, qarğıdalı və s.), həm də süd qoyulur. Təama qoşulan hər bir nemətin öz mənası vardır. Məsələn, qoyunun kəllə ətinin qoyulması həm də qış fəslə ilə sağollaşmanı əlamətləndirir. Süd isə yazın simvolu olub, təzə fəslin rəmzi hesab olunur.

QIRĞIZISTANDA NOVRUZ

Qırğızlar Novruzqabağı alça ağacını tüstülədirib evin içində dolandırirlər. Onlarda evdəki yaramaz ruhları, yəni, hal arvadı və cinləri qovmaq inancı var. Şərq dövlətlərinin bəzi xalqları ilə bərabər, qırğızlar da süfrədə “s hərfi ilə başlayan 7 nemətin olmasına əhəmiyyət verərlər. Onların süfrəsini Novruz bayramında səmənindən başqa, *beşbarmaq*, *mantı*, *plov*, *qatlama* kimi milli təamlar bəzəyər. Qırğızlar bu təamlardan qonşu-qohumlara da pay verərlər.

TACİKİSTANDA NOVRUZ

Süfrədə “s” hərfi ilə başlayan 7 təama xüsusi əhəmiyyət verən tacik xalqı bu bayramı qoruyub saxlayır. Taciklərdə Novruz bayramının əsas neməti *səmən* hesab olunur. Bayram günü yurdun mərkəzi meydanlarında sazlı-sözlü, müxtəlif tənənəli çıxışlar təşkil olunur. Od qalayıb, odun üstündən hoppanırlar. Əgər odu kamillik yaşına çatmayan uşaq yandırsa, o odu müqəddəs hesab edilir. Taciklərdə bir od qalansa, ondan 7 dəfə hoppanırlar. Əgər bir-birinə yaxın, 7 yerdə kiçirək

od qalansa, onda adam bir dəfə tullanar. Taciklərdə odun bütün günahlardan təmizlədiyinə, saflaşdırdığına güclü inam vardır.

ƏFQANISTANDA NOVRUZ

Əfqanıstan xalqı Novruz süfrəsinə, bayram xonçasına öz şirəsinə qoyulan 7 quru meyvəni - kişmiş, iydəni, püstəni, quru əriyi, qozu, badamı, alça qurusunu qoymağı vacib hesab edir. Təmizlənmiş badam dənəsi, yunan qozu, püstə, üzüm, ərik, əncir kimi meyvələrdən hazırlanan *Navruzi* deyilən şərbət əfqan xalqının əsas bayram nemətlərindən biri hesab edilir. Novruz bayramını qeyd edən xalqların bayram süfrəsində 7 təama, 7 şirniyyata, ya da 7 meyvəyə, ümumiyyətlə, 7 sayına xüsusi əhəmiyyət verildiyini görmək olar. Bu dəbin bir tərəfi də həftənin 7 gününün hamısının ruzili olmasını arzu etməkdən irəli gəlir.

TÜRKİYƏDƏ NOVRUZ

Novruzu gecə ilə gündüzün bərabərləşdiyi gün hökmündə qarşılayan dövlətlərdən biri kimi Türkiyədə bir neçə adət vardır. Türklər səhər ikən qəbristanlığa gedib, ötən-keçənlərini yada salırlar. O yerdə bir-birilərinə isti kofe paylayırlar. Bayram mərasimlərinə böyükdən kiçiyə bütün insanlar üreklə qatılırlar. Uşaqlar üçün yelləncək qurular, hamı bir-biri ilə bayramlaşar, təzə il ilə bağlı xoş arzularını bildirirlər. Türklər bayram süfrəsinə bütün təamlar və içkilərdən başqa, yer kürəsinin əlamətləri ilə rənglənən yumurta da qoyurlar. Türklərdə “Novruz günü gözün ilk nəyi görsə, bütün il o sənə yoldaş olar” - deyən bir inanc var. Onlar həvəngdəstə gətirib içini xırdalanan nemətlərlə doldururlar ki, təzə il xoşbəxtlik, şadlıq, rəvaçlıq, anlaşma kimi uğurlar gətirsin.

PAKİSTANDA NOVRUZ

Novruzu “Alem afruz” deyib adlandıran pakistanlılar onun gəlməyi ilə bütün aləmin nurlandığını, təzə günün başladığını bayram edirlər. Pakistan xalqı onlarla eyni dövətdə yaşayan türkmənlərlə bərabər, Novruz bayramını ev-içərini təmizləməklə, müxtəlif təamlar bişirməklə, şirniyyatlar hazırlamaqla qarşılayırlar. Bütün türk xalqlarında olduğu kimi, pakistanlılarda da Novruzda, yəni, təzə ildə bir-birinə qonaq getmək, sovqat alıb-vermək, küsmüş adamları barışdırmaqla Novruzu qarşılamaq ənənəyə çevrilmişdir. Bayram günlərində pakistanlılar bir-birinə xüsusi hörmətlə yanaşırlar. Bu günlərdə urdu, fars, dəri və ərəbcə şeirlər oxuyurlar. Pakistanlılar inanırlar ki, Novruzun məqsədi dünyada, islam dünyasında və planetdə sülhü və təhlükəsizliyi, ümidi və qarşılıqlı yardımı qoruyub saxlamaqdır.

AZƏRBAYCANDA NOVRUZ

Azərbaycan xalqı Novruz bayramında *paxlava*, *bişi*, *şor çörək*, *fəsəli*, *külçə*, *südlü*, *duzlu* və *şirin çörək* növləri hazırlayırlar. Dadlı nemətlərdən başqa,

azərbaycanlılar Novruz dəstərxanına şam, ayna və rəngli yumurtalar qoyarlar. Novruz Azərbaycanda yeni ilin təntənəsidir. Novruz bayramından əvvəl, azərbaycanlılar köhnə ilin son ayının 4 çərşənbəsini - Su çərşənbəsi, Od çərşənbəsi, Torpaq çərşənbəsi və Axır çərşənbəni qeyd edirlər. Sonuncu çərşənbə xüsusi rituallarla qeyd olunur. Məsələn, hər ailə evin damında ailə üzvlərinin sayına görə məşəl yandırır. Tonqal qalanır. Odun üstündən bütün ailə hoppanmalıdır. Ocaq söndürüldükdən sonra gənclər külü yığıb yola və yaşayış evlərinin ətrafına səpirlər. Axır çərşənbədə qaranlıq düşənə qədər fala baxmaq uğurlu sayılır. Gənclər bu zaman qulaq falına çıxır, qonşuların qapılarının arxasından eşitdikləri bir sözlə arzularının yerinə yetməsinə sınaqlar. Bu gündə Hafizin kitabı ilə fala baxılır. Subay qızlar üçün qara pul atılmış su dolu səhəngi neqativ kimi günəş batandan sonra pulla birlikdə küçəyə boşaldırlar.

Qədim adətlər sırasında *səmən*i bişirilməsi təbiətin bərəkətinin və insanın şükranlığının rəmzidir. Köhnə ilin son axşamında hamı evdə toplaşır. Ailə başçısı ata namaz qılır, dualar oxuyur. Onsuz heç kim yeməyə əl uzatmır. Ev sahibəsi ana süfrəyə südlü plov gətirir. Bayram günü evin həyət qapıları açıq saxlanır ki, bu da ev sahiblərinin evdə olmasını bildirir. Bayramlaşmaq üçün gələn qonaqları evin ya böyük oğlu, ya da ev sahibinin qardaşı oğlu qarşılayır, qonağın əlinə gilab tökülür və evə dəvət edir. Sonra növbə qadınlara verilir. Köhnə ilin son gecəsi bütün ailə yatmadan əvvəl köhnə ilin ağırlığını yumaq üçün bir-birinə su çiləyirlər. Bayram gəlir. Hamı təzə paltar geyinib gəzintiyə gedir.

Azərbaycanda Novruz martın 21-də xüsusi qeyd olunur. Birinci gün yuxudan tez durmaq vacibdir. Çay və ya bulaq üstünə gedib yuyunmaq, su sıçratmaq və şirniyyat paylaşmaq adətdir. Bu gündə səhər şirni - bal və ya qənd (şəkər) yemək məsləhətdir. Süfrədə 7 növ [s] hərfi ilə başlayan ərzaq olmalıdır: *sumax, süd, sirkə, səmən*i, *səbz*i və s. Süfrəyə güzgü, şam və boyanmış yumurta da qoyulur. Bütün sadalanan nemətlərin simvolik mənası vardır: şam – insanı bəd ruhlardan qoruyan odu simvolizə edir. Yumurta və güzgü köhnə və yeni ili fiksasiya edir. Azərbaycanlılar boyanmış yumurtaları güzgünün qarşısına qoyaraq yeni ilə başlayırlar. Süfrə ətrafında bütün əyləşənlər bir-birini təbrik edir, xoş arzularını bildirirlər.

Yeni ilin ilk gecəsi şam yanmalıdır. Bu, uğurun əlamətidir. Yeni ilin bayram təntənəsi Novruzun 13-cü günü başa çatır. Bu gündə şəhərlərdə kütləvi gəzintilər, qədim oyunlar, at və dəvə çapma, müxtəlif yığıncaqlar keçirilir. Bütün Azərbaycanda məzhəkəli “Kos-Kosa” tamaşası icra olunur.

İRANDA NOVUZ

Gündoğar yurdları arasında lap qədim dövrlərdən bəri Novruzu geniş bayram edərək davam edən pars xalqı (s) *sin* hərfi ilə başlayan yeddi növ ərzağın bayram süfrəsinə qoyulmasını vacib bilir. Onlar süfrəyə bu bayramın əsas əlaməti

olan səməni, sinjed (iydə), sib (alma), səbzi (müxtəlif göyərtilər), sir (sarımsaq), sirkə (serkə), sumah (mer-meyvələr) qoyurlar. İranlılar bundan başqa da yeniliyin, yeniləşmənin əlaməti kimi göyərti qoşub, “aş-reştə” deyə adlandırılan, ya da “qorma-səbzi” deyilən qovrulan ət hazırlayırlar. İran xalqında qədimdən bəri Novruz süfrəsində bayram təamlarından başqa, Allah Təalanın və Novruzun vəhdətinin nişanı kimi müqəddəs “Quran”ın, paklığın, yağıntının və həyatın birlik əlaməti kimi üz göstərən aynanın, behiştin, bəxtin və sevginin rəmzi kimi almanın, yaradılışın, doğuluşun və nəsil davamının əlaməti kimi yumurtanın süfrədə olması vacib sayılır. İranda ilin ən son ayının rəmzi kimi balığın, xoşbəxtlik və firavanlığın əlaməti kimi qızıl beşliyin (pul- Q.Q.) Novruz xonçasına qoyulması məsləhətdir. Hər bir dənəsi gözdəymənin, bəla-betərin qarşısını almağın əlaməti kimi üzərliyin də süfrədə olması vacibdir. Son illərdə bu qaydanın, iranlı türkmənlərin Novruz adətlərinə də keçdiyini görmək olar.

Dövrən Agalyew

Nowruznama. Türkmən dövlət nəşriyat gullugu. Aşgabat-2013. s. 99-115

MÜNDƏRİCAT

*Heydər Əliyev - 100*

<i>Ramazan QAFARLI</i> AZƏRBAYCAN-TÜRK MİFOLOJİ-FOLKLOR İRSİNİN ARAŞDIRILMASINDA HEYDƏR ƏLİYEVİN ROLU.....	3
<i>Qorqudsünashlıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
<i>Ramil ƏLİYEV</i> . “DUXA QOCA OĞLU DƏLİ DOMRUL BOYU”NDA MİFOLOJİ ZAMAN (AYLANU KONSEPTİ VƏ YUMUŞCU OĞLAN)	15
<i>Aygül QURBANOVA</i> . “KİTABI – DƏDƏ QORQUD” TƏHKİYƏSİNDƏ EPİK HAŞİYƏLƏRİN ROLU	31
<i>Folklorşünashlıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
<i>Muxtar KAZIMOĞLU – İMANOV</i> . NOVRUZ BAYRAMININ MİFOLOJİ VƏ SOSIAL-MƏDƏNİ SEMANTİKASI	36
<i>Rüstəm KAMAL – RƏSULOVA</i> . ŞUŞA ƏDƏBİYYATIMIZDA “METEOROLOJİ MİF” KİMİ	44
<i>Mətanət ABBASOVA</i> . NOVRUZ BAYRAMI “ÇƏRŞƏNBƏ”LƏRİNİN İNANC VƏ SINAMALARI TÜRK MİFİK TƏFƏKKÜRÜNDƏ (GÜNEY AZƏRBAYCAN XALQ MƏİŞƏTİ ƏSASINDA)	50
<i>Yeganə İSMAYİLOVA</i> . “KOROĞLU” EPOSU SÜJETİNİN TARİXİ KÖKLƏRİNƏ DAİR	60
<i>Atif İSLAMZADƏ</i> . TEOLOJİ İNANC SİSTEMİ ASPEKTİNDƏ NOVRUZ MƏRASİMLƏRİ	78
<i>Sakir ALBALIYEV</i> . QURBAN BAYRAMININ MƏNƏVİ VƏHDƏT MODELİ KİMİ ETNOKULTUROLOJİ SİSTEMDƏ YERİ VƏ FUNKSİYASI	92
<i>Elçin QALİBOĞLU</i> . İBLİS OBRAZI: MİFOLOJİ – DİNİ ŞÜURDA VƏ YAZILI ƏDƏBİYYATDA (H.CAVİDİN “İBLİS” PYESİ ƏSASINDA)	104
<i>Ülkər BAXŞIYEV</i> A. NİZAMİNİN “LEYLİ VƏ MƏCNUN” POEMASINDA MƏHƏBBƏT DASTANÇILIQ ƏNƏNƏLƏRİNİN İZLƏRİ	112
<i>Aynurə SƏFƏROVA</i> . XƏLİL RZA ULUTÜRKÜN POEZİYASINDA FOLKLOR MOTİVLƏRİ	118
<i>Məleykə MƏMMƏDOVA</i> . AZƏRBAYCANDA VƏ ANADOLUDA UŞAQ OYUNLARININ RİTUAL ASPEKTDƏN MÜQAYİSƏSİ	125
<i>Sevinc QASIMOVA</i> . AZƏRBAYCAN NAĞİLLARINDA QARAÇUXA VƏ BƏXT OBRAZLARININ PARALELİZMİ	134
<i>Tansu RƏSULOVA</i> . YUXUGÖRMƏ VƏ RƏVAYƏT SÖYLƏYİCİSİ	144
<i>Gülxarə ƏHMƏDOVA</i> . QARABAĞDA İNANCLAR.....	151
<i>Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr</i>	
NAXÇIVAN MUXTAR RESPUBLİKASINDAN TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ	160
<i>Türk xalqlarının folklorundan nümunələr</i>	
TÜRK XALQLARININ KOSMOQONİK TƏSƏVVÜRLƏRİ.....	172
ŞƏRQ XALQLARININ VƏ DÜNYA TÜRKƏRİNİN QƏDİM NOVRUZ ƏNƏNƏLƏRİ	191





CONTENTS

Haydar Aliev - 100

Ramazan GAFARLI THE ROLE OF HAYDAR ALIEV IN STUDYING THE AZERBAIJANI-TURKIC MYTHOLOGICAL AND FOLKLORE HERITAGE..... 3

Gorgud studying: investigations, discoveries

Ramil ALİEV. MYTHOLOGICAL TIME IN THE "SONG DUKHA GOJA OGLU DELI DOMRUL" (THE CONCEPT OF AİLANU AND THE YUMUSHCHU BOY) 15

Aygul GURBANOVA. THE ROLE OF EPIC EDGES IN THE DEVELOPMENT OF "KİTABİ-DADA GORGUD" 31

Folklore studies: problems, researches

Mukhtar KAZIMOGLU – İMANOV. MYTHOLOGICAL AND SOCIO-CULTURAL SEMANTICS OF NOVRUZ HOLIDAY..... 36

Rustam KAMAL –RASULOV. SHUSHA AS A "METEOROLOGICAL MYTH" IN OUR LITERATURE 44

Matanat ABBASOVA. "TUESDAY" BELIEFS AND OMENS OF NOVRUZ HOLIDAY IN TURKISH MYTHICAL THINKING (ON THE BASIS OF THE FOLK LIFE OF SOUTH AZERBAIJAN) 50

Yegane İSMAİLOVA. ON THE HISTORICAL ROOTS OF THE PLOT OF THE "KOROGLU" 60

Atif İSLAMZADE. NOVRUZ CEREMONIES IN THE ASPECT OF THEOLOGICAL BELIEFS SYSTEM 78

Shakir ALBALIEV. THE PLACE AND FUNCTION OF THE SACRIFICE HOLIDAY AS A MODEL OF SPIRITUAL UNITY IN THE ETHNOCULTURAL SYSTEM 92

Elchin QALIBOGLU. IMAGE OF IBLIS: IN MYTHOLOGICAL–RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AND WRITTEN LITERATURE (BASED ON THE PLAY "IBLIS" BY H. JAVID) 104

Ulkar BAKSHIEVA. TRACES OF LOVE EPIC TRADITIONS IN NIZAMI'S POEM "LEYLI AND MAJNUN"112

Aynura SAFAROVA. FOLKLORE MOTIVES IN THE POETRY OF KHALIL RZA ULUTURK 118

Maleyka MAMMADOVA. A RITUAL ANALYSIS OF CHILDREN'S GAMES RELATED TO CEREMONIES IN AZERBAIJAN AND ANATOLIA 125

Sevinj GASIMOVA. PARALLELISM OF THE IMAGES OF GARACHUKHA AND LUCK IN AZERBAIJAN FAIRY TALES 134

Tansu RASULOVA. DREAMER AND STORYTELLER 144

Gulkhara AHMADOVA. BELIEFS IN KARABAKH 151

New samples from Azerbaijani folklore

EXAMPLES OF FOLKLORE COLLECTED FROM THE NAKHCHIVAN AUTONOMOUS REPUBLIC 160

New samples from turkish folklore

COSMOGONIC IDEAS OF THE TURKISH PEOPLE 172

ANCIENT NOVRUZ TRADITIONS OF EASTERN PEOPLE AND TURKS OF THE WORLD 191



СОДЕРЖАНИ



Гейдар Алиев - 100

Рамазан КАФАРЛЫ РОЛЬ ГАЙДЕРА АЛИЕВА В ИЗУЧЕНИИ АЗЕРБАЙДЖАНО-ТЮРКСКОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО И ФОЛЬКЛОРНОГО НАСЛЕДИЯ..... 3

Коркутоведение: поиски, открытия

Рамиль АЛИЕВ. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ В "ДУХА ГОДЖА ОГЛУ ДЕЛИ ДОМУЛ ПЕСНИ" (КОНЦЕПЦИЯ АЙЛАНУ И ЮМУШЧУ ОГЛАН) 15

Айгуль КУРБАНОВА. РОЛЬ ЭПИЧЕСКИХ ПРИМЕЧАНИЙ В ПОВЕСТВОВАНИИ «КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД» 31

Фольклористика: проблемы, исследования

Мухтар КАЗИМОГЛУ – ИМАНОВ. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТИКА ПРАЗДНИКА НОВРУЗ 36

Рустам КАМАЛ – РАСУЛОВ . ШУША КАК «МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ» В НАШЕЙ ЛИТЕРАТУРЕ 44

Матанат АББАСОВА. ПОВЕРЬЯ В «ЧЕРШЕНБЕ» В ТЮРКСКОМ МИФИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ (на основе народного быта Южного Азербайджана) 50

Егане ИСМАИЛОВА. ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ КОРНЯХ СЮЖЕТА

ЭПОСА «КЕРОГЛУ»60

Атиф ИСЛАМЗАДЕ. БРЯДЫ НОВРУЗА В АСПЕКТЕ СИСТЕМЫ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ78

Шакир АЛБАЛИЕВ. МЕСТО И ФУНКЦИЯ ПРАЗДНИКА КУРБАН В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ СИСТЕМЕ КАК ОБРАЗЕЦ ДУХОВНОГО ЕДИНСТВА92

Эльчин ГАЛИБОГЛУ. ОБРАЗ ДЬЯВОЛА: В МИФОЛОГУ-РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ И ПИСМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА (на основе пьесы г.джавида «иблис») 104

Улькар БАХШИЕВА. СЛЕДЫ ЛЮБОВНЫХ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ПОЭМЕ НИЗАМИ «ЛЕЙЛИ И МЕДЖНУН» 112

Айнура САФАРОВА. ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ ХАЛИЛА РЗА

УЛУТУРКА 118

Малейка МАМЕДОВА. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДЕТСКИХ ИГР, СВЯЗАННЫХ С ОБРЯДАМИ, В АЗЕРБАЙДЖАНЕ И АНАТОЛИИ С РИТУАЛЬНОГО АСПЕКТА 125

Севиндж ГАСИМОВА. ПАРАЛЛЕЛИЗМ ОБРАЗОВ ГАРАЧУХИ И ОБРАЗОВ

УДАЧИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ 134

Тансу РАСУЛОВА. СНОВИДЕНИЕ И СКАЗИТЕЛЬ ПРЕДАНИЙ 144

Гульхара АХМАДОВА. ПОВЕРЬЯ В КАРАБАХЕ 151

Новые образцы из Азербайджанского фольклора

ОБРАЗЦЫ ФОЛЬКЛОРА НАХЧИВАНСКОЙ АВТОНОМНОЙ РЕСПУБЛИКИ ...160

Новые образцы из тюркского фольклора

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТУРЕЦКОГО НАРОДА.....172

ДРЕВНИЕ ТРАДИЦИИ НОВРУЗА ВОСТОЧНЫЕ НАРОДЫ И ТЮРКИ МИРА.... 191



“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.

2023, I (80), 194 p. Baki, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2023

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:
Xuraman Kərimova, Xəlida Məmmədova

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 1/16
Mətbəə kağızı: № 1
Tirajı: 300

Toplu “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində
hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.

Ünvan: *Baki, 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*