

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

II (81)

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

REDAKSIYA HEYƏTI: 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. Şükrü Haluk Akalın (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. Duy-maz Əli (Türkiyə), akademik İbrayev Şakir (Qazaxıstan), prof. dr. Məlikov Tofiq (Rusiya), prof. dr. Osman Fikri Sərtqaya (Türkiyə), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), akademik Soyegov Muratgəldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadıq (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur. İSSN (Print) ISSN 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: “Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar”, “Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvim”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. **2023, II (81), 200 səhifə.**

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

Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar



Asif HACIYEV (ŞİRVANELLİ)
pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutu
E-mail: haciyev_asif@mail.ru
<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.3>

**“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NIN BURSA VƏ DREZDEN
ƏLYAZMALARININ MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ
(I VƏ II BOYLAR ÜZRƏ)**

Açar sözlər: Dədə Qorqud, Bursa nüsxəsi, Drezden əlyazması, müqayisəli təhlil, fərqli məqamlar

SUMMARY

**COMPARATIVE ANALYSIS OF THE "BOOK OF DEDE GORGUD" MANUSCRIPTS
FROM BURSA AND DRESDEN (BASED ON STORIES I AND II)**

The possibility of the existence of several copies of the book under the name of Dede Gorgud was fully justified by a manuscript found in Bursa, Turkey. The fact that the work was copied from a common source with the Dresden copy, and therefore the textual similarity is high, is the main indicator of its great scientific value. An important aspect that distinguishes the Bursa copy from the Dresden copy is its cursive writing, which provides ample opportunities for words with controversial readings to be correctly transcribed and explained according to the original. In the article, the texts of the Bursa and Dresden manuscripts are compared with respect to Stories I and II, and the characteristic features that distinguish them are highlighted. Instances where different words are used, words are substituted or omitted, and word order is changed in some sentences are explained by presenting relevant evidence.

Keywords: Dede Qorqud, Bursa manuscript, Dresden manuscript, comparative analysis, distinct points.

РЕЗЮМЕ

**СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РУКОПИСЕЙ "КНИГИ ДЕДЕ ГОРГУД" ИЗ БУРСЫ
И ДРЕЗДЕНА (НА МАТЕРИАЛАХ ИСТОРИЙ I И II)**

Возможность существования нескольких экземпляров книги под именем Деде Горгуд полностью обосновывалась рукописью, найденной в Бурсе, Турция. Тот факт, что работа скопирована из общего источника с дрезденской копией, а потому текстуальное сходство высокое, является главным показателем ее большой научной ценности. Важным аспектом, который отличает копию из Бурсы от копии из Дрездена, является ее скоропись, которая дает широкие возможности для слов с противоречивыми прочтениями, которые могут быть правильно расшифрованы и объяснены в соответствии с оригиналом. В статье тексты Бурской и Дрезденской рукописей сравниваются по отношению к Рассказам I и II и выделяют-

ся характерные черты, отличающие их. Случаи использования разных слов, замены или опущения слов, изменения порядка слов в некоторых предложениях объясняются представлением соответствующих доказательств.

Ключевые слова: Деде Коркуд, рукопись Бурсы, рукопись Дрездена, сравнительный анализ, отличительные черты.

“Dədə Qorqud kitabı”nın Drezden və Vatikan nüsxələrindən savayı, digər əlyazmalarının, eləcə də əlavə boyların mövcud olub-olmaması araşdırıcılarını da- im düşündürmüş və bununla bağlı müxtəlif fikir və mülahizələr söylənilmişdir. Son dövrdə tapılan Günbəd (yaxud Türkmən səhra) [1; 3; 17] və Bursa əlyazmaları bu gözləntilərin heç də əbəs olmadığını ortaya qoydu. Lakin Günbəd əlyazması kimi təqdim edilən nüsxə, əsasən, sonrakı nəsillərin ozanlarının düzüb qoşduğu soylamalardan, Qazan xanın özü haqqında söylədiyi kiçik bir mətn parçasından və yeddi-başlı əjdahanı öldürməsi ilə bağlı hekayətdən ibarət olub məzmunca mövcud nüsxələrdən tamamilə fərqlənirsə [bax:], Bursa əlyazması (bundan sonra: B) müəyyən söz, ifadə və cümlələrin işlənmə fərqi baxmayaraq, Drezden əlyazmasının (bundan sonra: D) hərəkəli nüsxəsidir [B, s. 20-257]. Məhz mətnin hərəkəli yazı ilə verilməsi onun böyük elmi dəyər kəsb etməsini şərtləndirməklə, oxunuş və mənalandırma baxımından qorqudsünaslıqda mübahisə obyektinə olan onlarla söz və ifadənin daha dəqiq transliterasiya edilərək əslinə uyğun izahına geniş imkanlar açır.

B əlyazmasını səciyyələndirən xüsusiyyətlər haqqında ilkin elmi fikir söyləyən O.F.Sertkaya bildirir ki, o, başdan bir səhifə əksik olmaqla 2a səhifəsindən başlayır. Yazmanın tarixi və yazarı haqqında hər hansı bir məlumat yoxdur. 119 vərəqlik, yəni 238 səhifəlik bu əsərin hər səhifəsində 13 sətir yazı vardır. Bəzi başlıqlar qırmızı mürəkkəb ilə yazılmış və eyni zamanda bəzi sətir sonlarında qırmızı nöqtə qoyulmuşdur [16, s. 10]. Dəyərli tədqiqatçı daha sonra Bursa əlyazmasının “Giriş” bölümü ilə Drezden nüsxəsinin müvafiq hissəsini müqayisə edərək diqqəti fərqli məqamlara yönəlmiş və yeri düşdükcə Dədə Qorqudun adı ilə bağlı ata sözlərin digər əlyazma nüsxələrində hansı variantda işləndiyini göstərməklə şərhini vermişdir.

Mövzunun şərhinə keçməzdən öncə B əlyazması ilə bağlı bəzi məqamlara ötəri toxunmaq istərdik. Məlumdur ki, bir çox araşdırmalarda D əlyazmasının daha qədim nüsxədən köçürülmə olduğu fikri ana xətt kimi keçir və biz də söz-söz, sətir-sətir, cümlə-cümlə apardığımız müqayisəli təhlildən bu yanaşmanın daha obyektiv olduğunu dəstəkləyərək konkret nümunələrlə sübuta yetirməyə çalışmışıq [7, s. 3; 9, s. 12; 10, s. 17]. XVII əsrin əvvəllərinə aid edilən B əlyazmasının mətni üzərində aparılan ilkin müşahidələr onun D nüsxəsindən deyil, eyni mənbədən qaynaqlanan digər nüsxə və ya nüsxələrdən üzvi köçürüldüyünü söyləməyə əsas verir. Əgər B nüsxəsi başdan-başa hərəkəli nüsxədirsə, D nüsxəsinin yalnız 8,

9, 11, 12, 13, 14, 17 və 18-ci səhifələrinin bəzi sətirlərindəki söz, ifadə və cümlələr hərəkəli yazılmışdır. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, ilkin nüsxə hərəkəli olmuş, üzü köçürmə prosesində nasixlərin (yəni nüsxəni yazanların) yanaşma tərzindən asılı olaraq, biri hərəkəli, digəri isə hərəkəsiz yazılmışdır. Hər iki nüsxənin daha qədim nüsxədən köçürülmə olduğunu təsdiq edən digər faktlar da vardır ki, bunlardan aşağıdakılara diqqət yetirməyi lazım bilirik:

1. Məlumdur ki, göytürk yazılı abidələrində “tanrı” sözü “teñri” şəklində yazılmış və onun tərkibində işlənən qovuşuq damaq-burun samit səsi [ɲ] bir hərflə işarələnmişdir [18, s. 48]. Lakin orta əsrlərə aid ərəb qrafikalı türk yazılı abidələrində bu səs ilkin mərhələdə “nun” və “kəf” hərflərinin yanaşı işlədilməsi yolu əks olunmuşdur ki, XI əsrin böyük dilçi alimi M. Kaşğarının “Divanü-lüğat-it-türk” əsərindəki **تنكري** yazılış şəkli bunun bariz nümunəsidir [8, s. 326]. Əgər B nüsxəsinin bütün işlənilmə məqamlarında bu söz qədim ənənəyə uyğun olaraq **تنكري** şəklində yazılmışdırsa, D nüsxəsinin 2-12, 3-4, 7-2, 7-3 sətirlərində *kəf* hərfindən öncə bir nöqtəsiz *nun* hərfilə **تنكري**, sonrakı işlənilmə məqamlarında isə yalnız *kəf* hərfi ilə **تنكري** formasında yazılmışdır. O.F.Sertkaya Drezden nüsxəsinin “Giriş” bölümü ilə bağlı dəyərli əsərində bu faktı ayıca qeyd edərək ilk səhifələrdə onun “tangrı”, digər məqamlarda isə “tañrı” oxunacaq şəklində verildiyini göstərir [15, s. 56]. S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrində də bu fərqli yazılış qismən nəzərə alınaraq 2-12, 3-4 sətirlərində “tangrı”, yerdə qalan bütün məqamlarda isə “tañrı” şəklində transkripsiya edilmişdir [19, s. 29, 31, 32 və s.]. Abidənin mövcud nəşrləri arasında yalnız F.Zeynalov və S.Əlizadə bu sözü “teñri” kimi vermişlər [10, s. 31]. Biz də hazırladığımız nəşrlərdə çoxluğun qəbul etdiyi “tañrı” variantını seçim etsək də, Orxon-Yenisey abidələrində və M.Kaşğari sözlüyündə getmiş yazılış variantının daha məntiqi olduğunu söyləmişdik [4, s. 42-43].

Beləliklə, buradan belə qənaətə gəlmək olar ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın ilkin nüsxəsində bu söz **تنكري** şəklində olmuşdur. Sonradan üzündən köçürmə prosesində B nüsxə katibi həmin yazılış variantını bütün əlyazma boyu eynilə saxlasa da, D nüsxə katibi ilk səhifələrdə təkrarlamağa çalışmış, lakin dövrün yazılış qaydalarına əməl edərək onu **تنكري** kimi yazmağa üstünlük vermişdir.

2. Hər iki nüsxədə artıq həmin dövr üçün arxaikləşib mənası nasixə aydın olmayan bəzi sözlərin buraxıldığı, yaxud müasir qarşılığı və ya oxşar yazılışa malik sözlərlə əvəz edildiyi aydın müşahidə edilir. B nüsxəsinin D nüsxəsindən fərqləndirən məqamların çoxu da buradan irəli gəlir. Məsələn, D əlyazmasında:

“Ol Quranı yazdı-düzdi,
Üləmalar ögrənincə köbətədi biçdi,

Alimlər sərvəri Osman Üffan oğlu görkli” [D-6, 6-7] soylama parçasında “cıldlədi, üzlədi” anlamında işlənilmiş qədim “köbətədi” feili [4, s. 67-68] B nüsxə katibinə məlum olmadığı üçün buraxılaraq aşağıdakı kimi verilmişdir:

Ol Qurani yazdı-düzdi,
Üləmalar ögürənincə biçdi,
Üləmalar sərvəri Əffan oğlu
Osman görkli. [B-5, 11-13].

Boyların mətnində də rast gəlinən bu tipli faktlar üzərində irəlidə ayrıca dayanılacaqdır.

3. İlk mərhələdə türk dünyasının böyük bilicisi Dədə Qorqud tərəfindən düzülüb qoşulan boylar sonrakı nəsillər üçün ozanları tərəfindən yaşadıkları zamanın tarixi hadisələrinə, həyat tərzinə, dini baxışlarına və s. uyğunlaşdırılmaqla, hətta eyni ruhda yaradılmış yeni boylar əlavə edilməklə dolğunlaşdırılmış və hansısa bir oğuz xanının məclisində söyləyici ozanın nitqindən yazıya alınmışdır. Fikrimizcə, əsərin mətnində qədim inancları əks etdirən sözlərlə yanaşı, İslam dini ilə bağlı ifadələrin işlədilməsi buradan irəli gəlir və sonrakı nüsxə katibləri də bu əhəmiyyətli sadıq qalaraq müvafiq əlavələr etmişlər. B nüsxəsinin “Giriş” bölümündə D əlyazmasında olmayan “İnşaallah Təala!” ifadəsinin iki dəfə verilməsi faktını yalnız bununla izah etmək mümkündür [B-7, 8; B-8, 11].

Ümumiyyətlə, Dədə Qorqud boylarında əksini tapmış baxışların daha əski çağlardan qaynaqlandığı, demək olar ki, əsərin hər səhifəsindən duyulur. Bunlardan biri də “Giriş” bölümündə 4 qadın tipini səciyyələndirən soylama ilə bağlıdır. Görkəmli alim O.F.Sertkaya B nüsxəsinin “Giriş” bölümündən bəhs edərkən “Türk töresinə uyan ve uymayan kadın tiplerinin anlatıldığı Göktürk harfləriyle yazılmış bir metin” üzərinə diqqəti yönəldir və “Dədə Qorqud kitabı”ndakı variant ilə müqayisə edir [16, s. 15]. Buradan belə bir qənaətə gəlmək olur ki, qadın tiplerinin qruplaşdırılması türklər arasında çox-çox əvvəllər formalaşmış yanaşmadır və ozanlar ozanı Dədə Qorqud bu əhəmiyyətli bölgünü saxlamaqla hər bir qadın tipinin xarakterinə uyğun şərhini vermişdir.

4. Hər iki nüsxədə söz buraxmalarına, bəzən buraxılmış sözün sətirin üzərində, bəzi sözlərin isə təkrar, yaxud yerinin başqa sətirdə yazılması faktlarına rast gəlinməsi nasixlərin qarşılarındakı əlyazma mətnindəki sətiri, cümləni əvvəlcə tam oxumaları, sonra yaddaşlarına əsasən kağıza köçürmələri ilə bağlıdır. Boylarda daha çox özünü göstərən bu cəhətlərə hər iki nüsxənin “Giriş” bölümündə də rast gəlinir. Məsələn, B nüsxəsində “At yeməyən acı otlar bitincə bitməsə yeg!” [B-4, 4] cümləsi D nüsxəsində “At yeməyən acı otlar bitməsə yeg!” [D-4, 7-8] formasında getmişdir ki, burada “bitincə” sözünün buraxıldığı şübhə doğurmur. Yaxud D nüsxəsindəki “Dölümindən ağarsa, baba görkli” [D-6, 12-13] deyiminin ilk sözü B nüsxəsində səhvən bir sətir öncə işlənmiş “Minarədə başlayanda fəqi görk-

lü” [B-6, 3] deyiminin əvvəlində yazılaraq növbəti sətirdə yalnız “... ağarsa, baba görkli” şəklində verilmişdir. B nüsxəsinin I və II boyları ilə D nüsxəsinin müvafiq boylarını müqayisəli təhlilə cəlb edərkən üzərində daha ətraflı dayanacağıımız bu tipli faktlar, fikrimizcə, onu göstərir ki, hər iki nüsxə daha qədim nüsxə və ya eyni qaynağa söykənən nüsxələrdən köçürülmüşdür.

Öncə, göstəriləyi kimi, B nüsxəsini D nüsxəsindən fərqləndirən əsas xüsusiyyət onun hərəkəli yazılmasıdır. Hərəkəli yazılış isə müvafiq sözlərin açıq, yoxsa qapalı, dodaqlanan, yoxsa dodaqlanmayan saitlərlə deyilişini daha dəqiq müəyyənləşdirməyə imkan yaradır. Məsələn, D nüsxəsində “Bayındır” – **بايندور** [D-10, 1], “aydır” – **ايور** [D-12,8], Oğuz xanına müraciətlə deyilən “xanım” – **خانم** (-ım mənsubiyyət şəkilçisidir) kimi yazılan sözlər B nüsxəsində “Bayındır” – **بايندور** [B-8, 12], “aydur” – **ايدور** [B-16, 4], “xanum” – **خانم** şəklində hərəkəli yazılmışdır ki, bu da onların fərqli səs tərkibində deyilməsindən irəli gəlir.

Hər iki nüsxəsinin I boy üzrə müqayisəli təhlili zamanı aşağıdakı faktlar daha çox diqqəti cəlb edir. Əvvəla, D nüsxəsində I boyun başlığında Buğac xan adındakı “xan” titulu “xe” hərfi üzərində nöqtənin səhv qoyuluşu nəticəsində **جان** [D-9, 13] şəklində yazılmışdır ki, abidənin böyük tədqiqatçılarından sayılan V.V.Bartold bu yanlışlığı nəzərə almadan onu rus dilinə tərcümə edərkən “Борач-джан” şəklində vermişdir [11, s. 16]. Lakin B nüsxəsindəki **جان** yazılış şəkli [B-8,11] bunu mexaniki səhv hesab edən nəşirlərin haqlı olduğunu təsdiqləyir. D nüsxəsindəki “Genə toy edib, atdan ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı” cümləsinin tərkibində [D-10, 5], həmçinin 14-12, 23-6, 135-5, 200-11, 260-6, 271-3, 294-7 işlənilmə məqamlarında “atdan ayğırdan” qrammatik formasında yazılmış ifadə B nüsxəsində “atdan ayğır” qəlibində [B-9, 3] verilmişdir ki, bu da müvafiq seçimi edən nəşirlərin mövqeyini gücləndirmiş olur.

İkincisi, D nüsxəsində Dirsə xanın xatununa söylədiyi soylamanın sonunda getmiş “Qavunım, verəgim, döləgim!” [D-12, 11] misrası B nüsxəsində, ümumiyyətlə, buraxılmışdır [B-11, 5] ki, bunu əlyazmanın üzünü köçürüldüyü dövrdə həmin sözlərin işləklidən düşməsi ilə əlaqələndirmək daha inandırıcı görünür.

Üçüncüsü, bəzən B nüsxəsində yol verilmiş səhvlər D nüsxəsində də özünü göstərir. Məsələn, “... ağ tozluca qatı yayını əlinə aldı, altun cıdasın əlinə aldı, bə-dəvi atını tutdurdı, butun bindi” cümləsində həm yayın, həm cidanın (nizənin) ələ alınması göstərilir [D-31, 3-5; B-26, 8-9]. Lakin V nüsxəsindəki “Ağ tozluca qatı yayın əlinə aldı. Altun cıdasını qoluna aldı” [V-17, 8-9] cümlələrindən aydın olur ki, Buğac yayı əlinə, cidanı (yəni nizəni) qoluna alır. Hadisənin bu məzmununda təsviri, sözsüz, daha dəqiqdir. Bu tipli ayrıntılar isə D və B nüsxələrinin köçürüldüyü

əski əlyazmanın və V əlyazmasının fərqli ozanların ifasından yazıya alınması fikrini qüvvətləndirmiş olur.

Yaxud, V əlyazmasında boyun sonunda Dədə Qorqudun dilindən verilmiş soylamanın tərkibindəki “Gəlimli-gedimli dünya, // Son ucı ölümlü dünya” misraları həm D, həm də B nüsxələrində buraxılmışdır [V-19, 13; D-34, 13; B-29, 11]. Müasir nəşirlər çox zaman bu fakta və ya digər boyların sonunda eyni məzmununda verilmiş soylamaya istinadən həmin misraları əlavə etmişlər.

Ümumiyyətlə, bu boyun B və D nüsxələri üzrə təhlili göstərir ki, bir çox söz və ifadələrin yazılışında, bəzi cümlələrin söz sırasında müəyyən fərqlər mövcuddur. Həmin məqamları qarşılaşdıraraq aşağıdakı cədvəllər şəklində verməyi məqsəduyğun bildik.

Fərqli hərf tərkibində və qrammatik formada yazılmış sözlər

Cədvəl 1

	B nüsxəsi	D nüsxəsi
1.	Salqum-saqlum صَقَاوْم tañ yelləri əsdigində. [B-9, 11-12]	Salqum-salqum صَلَقَوْم tañ yelləri əsdigində. [D-11, 2-3]
2.	“Bayındır xan buyruq böylədür, xanum ”, – dedilər. [B-10, 6]	“Bayındır xandan buyruq böylədir, xanım ,” – dedilər. [D-11, 11]
3.	Bayındır xan mənüm nə əksiklügüm gördi? [B-10, 7]	Bayındır xan bənım nə əksikligim gördi? [D-11, 12]
4.	Qılıcdanmı gördi, sufradanmı gördi? [B-10, 7-8]	Qılıcımdanmı gördi, suframdanmı gördi? [D-11, 12-13]
5.	Bu qara-ayıb قَوَائِب baña ya bəndəndür, ya xatundandır, – dedi. [B-10, 13]	Bu qara-ayıb عَرَائِب baña ya bəndəndür, ya xatundandır, – dedi. [D-12, 5-6]
6.	Dirsə xan evinə gəldi, çağırub xatunına söylər , görələm, xanum , nə söylər . [B-10, 13 – 11, 2]	Dirsə xan evinə gəldi, çağırub xatunına soylar , görələm, xanım , nə soylar . [D-12, 6-7]
7.	Borcluları borcından qurtar! [B-12, 11]	Borcluyı borcından qurtarğıl! [D-14, 7-8]
8.	Qaytubanda قَتِيَانَد qızıl dəvə vergil bu oğlana, Yüklət olsun, hünərlidir! [B-15, 10-11]	Qaytabandan قَتِيَانَد qızıl dəvə vergil bu oğlana, Yüklət olsun, hünərlidir! [D-18, 2-3]
9.	Aqın اَقِن turı sulardan xəbər keçə... [B-15, 10-11]	Aqan اَقِن turı sulardan xəbər keçə... [D-19, 7]

10.	Babañ dedi, keyiki qovsun gətürsün, bənüm öñümdə dəpələsün. [B-18, 12]	Babañ dedi, keyikləri qovsun gətürsün, bənim öñümdə dəpələsün. [D-21, 13 – 22,1]
11.	Keyiki qovdı قویدی gətürdi, babasınuñ öñündə siñirlərdir. [B-19, 1-2]	Keyiki qovardı قواری gətürdi, babasının öñündə siñirlərdir. [D-22, 3-4]
12.	Dirşə xan qurt قورت siñirli qatı yayın əlinə aldı, üzəngüyə qalqub qatı çəkdi, uz atdı. [B-19, 7-8]	Dirşə xan qurqut قورقوت siñirli qatı yayın əlinə aldı, üzəngüyə qalqub qatı çəkdi, uz atdı. [D-22, 11-13]
13.	Oq اوق toqundı, alca qanı şoruladı شورلادی, qoymı toldı. [B-19, 9-10]	Uc اوج toqundı, alca qanı şorladı شورلادی, qoymı toldı. [D-23, 1-2]
14.	Dirşə xanuñ xatunu “Oğlancuğumuñ ilk avıdır” dedi . Atdan ayğır , dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı. [B-19, 13-20, 1]	Dirşə xanın xatunu “Oğlancuğımıñ ilk avıdır” deyü atdan ayğırdan , dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı. [D-23, 5-7]
15.	Qapu قابو qaldurdu, Dirşə xanuñ yüzünə baqdı. [B-20, 3]	Qapaq قاپق qaldırdı, Dirşə xanıñ yüzünə baqdı. [D-23, 9-10]
16.	⁴ Sa[ğ] ilən şalın سالین soluna göz gəzdirdi, oğlancuğunu görmədi. [B-20, 4]	Sağ ilən ساغین soluna göz gəzdirdi, oğlancuğunu görmədi. [D-23, 10-11]
17.	Aqarlıda اقرارلیدا qarğamağıl, Qazılıq tağının suyunuñ günahı yoqdur. [B-24, 2-3]	Aqarlıda اقرارلیدا qarğamağıl, Qazılıq tağının suyunuñ günahı ⁶ yoqdur. [D-28, 5-6]
18.	Böylə digəc qırq incə qız yayıldı , tağ çiçəgi devşürdülər. [B-24, 9-10]	Böylə digəc qırq incə qız yayıldılar , tağ çiçəgi devşürdülər. [D-28, 13]
19.	Alubanı qan قان kafir ellərinə yönəldilər. [B-25, 9-10]	Alubanı qalın قالین kafir ellərinə yönəldilər. [D-30, 11-12]
20.	– Gəlün varalum, şol yigidi tutalum gətürələm , ikisini bir yerdə <kafi>rə yetürələm! – dedilər. [B-26, 13 – 27, 1]	– Gəlün varalım, şol yigidi tutub gətürələm , ikisini bir yerdə kafirə yetürələm! – dedilər. [D-31, 9-10]
21.	Ağ yüzlü, ala gözlü gəlin gedərsə,	Ağ yüzlü, ala gözlü gəlinlər ge-











	mənim gedər, Sənün də içində nişanlıñ varsa, yigit, degil maña, Savaşmadın, uruşmadın alı verəyim, döngil gerü! [B-28, 1-3]	dərsə, mənim gedər, Səniñ də içində nişanlıñ varsa, yi- git, degil maña, Savaşmadın, uruşmadın alı verə- yim, döngil gerü! [D-32, 12- 33, 2]
22.	Ağ saqallu qocalar gedərsə, mənim gedər, Sənün də içində ağ saqallu babañ بَبَاڠ varsa, yigit, degil maña, Savaşmadın, uruşmadın qurtarayım, döngil gerü! [B-28, 3-5]	Ağ saqallu qocalar gedərsə, mə- nim gedər, Səniñ də içində ağ saqallu ba<ba>ñ بَاڠ varsa, yigit, degil maña, Savaşmadın, uruşmadın qurtara- yım, döngil gerü! [D-33, 2-4]
23.	Qaytabanda qızıl dəvə sənün gedər, Mənüm də içində yüklədüm var, Qomağum yoq qırq namərdə! [B-28, 9-11]	Qaytabanda qızıl dəvə səniñ ge- dər, Mənim də içində yüklətim var, Qomağım yoq qırq namərdə! [D- 33, 8-9]
24.	Altun başlu ban evlər səniñ gedərsə, Mənüm də içində odum اودم var, Qomağum yoq qırq namərdə! [B-29, 1-2]	Altun başlu ban evlər səniñ gedər- sə, Mənim də içində odam اودم var, Qomağım yoq qırq namərdə! [D-33, 12 – 34,1]
25.	Ağ saqallu qocalar sənün gedərsə, Mənüm də مَنْدَه içində bir ağı şaşmış, biligi yetmiş qoca babam var, Qomağum yoq qırq namərdə! [B-29, 2-3]	Ağ saqallu qocalar səniñ gedərsə, Mənim dəxi دَخِي içində bir ağı şaşmış, biligi yetmiş qoca babam var, Qomağım yoq qırq namərdə! [D-34, 1-3]
26.	Anlar dəxi bu dünyaya gəldi keçdi. Karban كَارْبَان kibi qondı köçdi. [B-29, 10]	Anlar dəxi bu dünyaya gəldi keç- di. Karban كَرْوَان kibi qondı köçdi. [D-34, 11-12]

Müqayisədən göründüyü kimi, bu fərqlər əsasən fonetik və qrammatik səciyyə daşıyır. Lakin 20 və 22-ci sıradakı nümunələrdəki fərqlər sözlərin hərf buraxılaraq yazılması ilə bağlıdırsa, 5 və 12 nümunələrdəki fərqlər ilkin mətnə işlədilmiş sözlərin mənaca qavranılmaması ilə bağlıdır. Araşdırma göstirir ki, 5-ci nü-



munədəki “qara -ayıb” sözü eyni mənanı ifadə edən “qara” qədim türk sözü ilə ərəb mənşəli “ayıb” (<eyb) sözlərinin birləşməsindən yaranmış formadır. Daha dəqiq dedək, “ayıb” sözü eyni mənanı bildiren “qara” sözünün qarşılığı kimi işlədilmişdir [6, s. 40-41]. Görünür, nüsxə katibləri abidənin dili üçün xarakter olan bu cür yanaşmanı duya bilmədiklərindən əski yazılışı öz qavram səviyyələrinə uyğun imitasiya etmişlər. 12-ci nümunədə isə “təkə, dağ keçisi” anlamını verən “qurqut” sözü [21, s. 274-277] B nüsxə katibinə tanış olmadığı üçün onu “qurt” sözü kimi anlayaraq yazmışdır. Maraqlıdır ki, D nüsxə katibinin “cebe” (zireh) və “cübbə” (arxalıq), “qabıza” (çadır dirəyi) və “qabza” (qılıncın tutacaq hissəsi) sözlərini [də qarışdırması da bu səbəblə əlaqəlidir [6, s. 139-142 ; 14, s. 143-144] .

Fərqli tərkibdə yazılmış cümlələr

Cədvəl 2

	B nüsxəsi	D nüsxəsi
1.	“Dədəm Qorqud gəlsün, bu oğlana ad qosun!” dedilər. “Oğlanı babasına alsun, varsun babasından oğlana bəglik, taxt alu versün!” dedilər. [B-15, 2-5]	“Dədəm Qorqud gəlsün, bu oğlana ad qosun, biləsinə alub babasına varsun, babasından oğlana bəglik istəsün, taxt alı versün, ” – dedilər. [D-17, 7-9]
2.	“Babam at səgirdişimə baqsun qıvansun, oq atışımə baqsun güvənsün, qılıc çalışımə baqsun sevinsin,” – derdi. [B-19, 2-3]	“Babam at səgirdişimə baqsun qıvansın, ox atışımə baqsun güvənsün, qılıc çalışımə baqsun sevinsin!” [D-22, 5-6]
3.	Oğlanuñ iki talusınıñ arasından urub yaqdı. [B-19, 9]	Oğlanı iki talusınıñ arasında urub çaqdı , yaqdı. [D-22, 13 – 23, 1]
4.	Oq  toqundı, alca qanı şoruladı  , qoynı toldı. [B-19, 9-10]	Uc  toqundı, alca qanı şorladı  , qoynı toldı. [D-23, 1-2]
5.	“Qanlı Oğuz bəglərini qonuqlayayım! ” – dedi. [B-20, 1-2]	“Qanlı Oğuz bəglərin toylayalım! ” – dedi. [D-23, 7-8]
6.	Qapu  qaldurdu, Dirsə xanuñ yüzünə baqdı. [B-20, 3]	Qapaq  qaldırdı, Dirsə xanıñ yüzünə baqdı. [D-23, 9-10]
7.	Tañrı verən tatlu canuñ seyranda imiş, endi axı  ! [B-23, 4]	Tañrı verən tatlu canıñ seyranda imiş, andi dəxi  ! [D-27, 5-6]
8.	Öz gövdəndə  canun varsa, oğul, xəbər maña! [B-23, 4-5]	Üz-gözüñdə  canıñ varsa, oğul, ver xəbər maña! [D-27, 6-7]
9.	Aqar sənüñ sularuñ, Qazılıq tağı,	Nə Qazılıq tağı, aqar səniñ suların,

	Aqar ikən aqmaz olsun! [B-23, 6-7]	Aqar ikən aqmaz olsun! [D-27, 8]
10.	Başın qaldırdı, anasınıñ yüzünə baqdı. [B-23, 13]	Başın qaldırdı, yalabıdaq gözün açdı , anasınıñ yüzünə baqdı. [D-28, 2-3]
11.	Oğlanuñ anası əmcəgin bir sığadı صِغَائِي , südi gəlmədi, iki sıqdı, südi gəlmədi, üçüncüdə kəndünə güc eylədi, qatı zərblə sıqdı, süd ilə qan qarışıq gəldi . [B-24, 10-12]	Oğlanuñ anası əmcəgin bir sıqdı صِغَائِي , südi gəlmədi, iki sıqdı, südi gəlmədi, üçüncüdə kəndüyə zərb eylədi, qatı toldı, sıqdı, südlə qan qarışıq gəldi . [D-29, 1-3]
12.	Ata bindirdilər, alubanı ordusuna getdilər. [B-24, 13]	Oğlanı ata bindirdilər, alubanı ordısına getdilər. [D-29, 4-5]
13.	Ata ayağı külük, ozan dili çevik <olur>. [B-25, 1-2]	At ayağı külük, ozan dili çevik olur. [D-29, 6]
14.	Qalqubanı Buğac bəg yerindən uru turdı. [B-26, 7-8]	Buğac bəg yerindən uru turdı. [D-31, 2-3]
15.	Boynı uzun bədəvi atlar gedərsə, mənim gedər, Sənün də içində binidün varsa, yigit, degil maña, Savaşmadın alı verəyim, döngil gerü! [B-27, 6-8]	Boynı uzun bədəvi atlar gedərsə, mənim gedər, Səniñ də içində binidiñ varsa, yigit, degil maña, Savaşmadın, uruşmadın alı verəyim, döngil gerü! [D-32, 3-5]
16.	Altun başlu ban evlər gedərsə, mənim gedər, Sənün də içində oduñ اودوك varsa, yigit, <degil> maña, Savaşmadın, uruşmadın alı verəyim, döngil gerü! [B-27, 13 – 28, 1]	Altun başlu ban evlər gedərsə, mənim gedər, Səniñ də içində odañ اورك varsa, degil maña, Savaşmadın, uruşmadın alı verəyim, döngil gerü! [D-32, 10-12]
17.	Mənüm için gəldüñsə, oğlançuğım öldürmişəm, Yigit, maña yazıq degil , döngil gerü! [B-28, 6-7]	Mənüm için gəldüñsə, oğlançuğım öldürmüşəm, Yigit, saña yazığı yoq , döngil gerü! [D-33, 4-5]
18.	Ağayıldı tümən qoyun sənün gedərsə, Mənüm <də> içində şişligüm var, Qomağım yoq qırq namərdə! [B-28, 11-12]	Ağayıldı tümən qoyun səniñ gedər, Mənüm də içində şişligim var, <Qomağım> yoq qırq namərdə! [D-33, 10-11]
19.	< Dirsə xan > bu arada oğlançuğını sağ idüğün yenə bildi. Xanlar xanı <Bayındur xan> oğlana bəglik < verdi ,> taxt verdi. [B-29, 7-8]	Dirsə xan burada oğlançuğı sağ idüğün yenə bildi. Xanlar xanı < xan Bayındır > oğlana bəglik verdi , taxt verdi. [D-34, 8-9]



20.	Anları dəxi əcəl aldı, yer gizlədi. Fani dünya kimə  qaldı? [B-29, 11]	Anları dəxi əcəl aldı, yer gizlədi. Fani dünya yənə  qaldı. [D-34, 8-9]
-----	--	---





Mətn nümunələrinin qarşılıqlı müqayisəsindən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, əski nüsxədən üzüköçürülmə zamanı B əlyazma katibi sanki cümləni hissə-hissə deyil, bütöv oxuyub yaddaşına əsasən yazıya almışdır. Məhz buna görə də D nüsxəsi ilə müqayisədə B nüsxəsində söz sırasının dəyişməsi, bəzi sözlərin əvəzlənməsi, yaxud unudulması hadisəsinə rast gəlinir.

Müşahidələrimiz göstərir ki, I boyla müqayisədə II boyun mətnində bu tipli fərqlərin sayı 200-dən çoxdur və onlardan bəzilərini cədvəlləşdirərək nəzərə çarpdırmaq istərdik.

Fərqli hərf tərkibində və qrammatik formada yazılmış sözlər

Cədvəl 3

	B nüsxəsi	D nüsxəsi
1.	ümmət soyunuñ arslanı [B-30, 8]	Amit soyunuñ aslanı [D-35, 12]
2.	Qıyan Səlcük oğlu Dəlü Dondar [B-31, 7]	Qıyan Səlcük oğlu Dəli Tondar [D-36, 13 – 37,1]
3.	Qazan bəgüñ qardaşı Qara Günə [B-31, 13]	Qazan bəgüñ qarındaşı Qara Günə [D-37, 8]
4.	Altun bañ evlərin kafir çapdı. [B-32, 8]	Altun bañ evlərin kafirlər çapdılar. [D-38, 5]
5.	Tavla-tavla şahbaz atlarını kafir bindi . [B-32, 9]	Tavla-tavla şahbaz atlarını bindilər . [D-38, 6]
6.	Qatar-qatar qızıl dəvələrini yetdi . [B-32, 10]	Qatar-qatar qızıl dəvələrini yetdilər . [D-38, 6-7]
7.	Ağır xəzinə , bol aqçasını yağmaladı . [B-32, 10]	Ağır xəzinəsini , bol aqçasını yağmaladılar. [D-38, 7-8]
8.	İlək oğlu Sarı Qulmaş  Qazan bəgüñ evi üzərinə şəhid oldı [B-32, 13 – 33, 1]	İlək qoca oğlu Sarı Qalmaş  Qazan bəgüñ evi üzərinə şəhid oldı. [D-38, 11-12]
9.	Şol qoyunu dəxi gətürsək , Qazana ulu hayıflar edərdük, – dedi. [B-33, 8]	Şol qoyunları dəxi götürsək , Qazana ulu hayıf edərdük, – dedi. [D-39, 7-8]
10.	Nagahandan Qaraca  çobanuñ üzərinə altı yüz kafir qoyuldu. [B-	Nagahandan Qaraçuq  çobanıñ üzərinə altı yüz kafir qoyuldu.





	33, 13 – 34, 1]	[D-40, 1-2]
11.	Mərə  çoban, ırağından, yaqınından bərü gəlgi! [B-34, 7]	Bərə  çoban, ırağından, yaqınından bərü gəlgi! [D-40, 10]
12.	Saňa bəqlik alalum . [B-34, 9]	Saňa bəqlik alı verələm . [D-40, 12]
13.	Kafirün gözi qorxdı . [B-35, 9]	Kafirün gözi qorqdı . [D-42, 2]
14.	Aydır: “Yarımasun, yarçımasun, bu çoban bizüm həpimüzi qırar olamı?” – dedilər. [B-35, 10]	Aydır: “Yarımasun, yarçımasun, bu çoban bizim həpimiz qırar olamı?” – dedilər. [D-42, 3-4]
15.	Çoban şəhid olan qardaşların haqına qodu, kafir leşindən bir böyük dəpə yığdı, çaqmaq çaqub od yaqdı. [B-35, 11-12]	Çoban şəhid olan qardaşların haqına qodu, kafirilər leşindən bir böyük dəpə yığdı, çaqmaq çaqub od yaqdı. [D-42, 4-6]
16.	Bu işlərdən xəbəriñ yoqdur? – dedi. [B-36, 1-2]	Bu işlərdən xəbəriñ yoqmıdır? – dedi. [D-42, 8-9]
17.	Qızıl dəvələr gəlibən keçdüğü su! [B-36, 5-6]	Qızıl dəvələr gəlib keçdüğü su! [D-45, 6]
18.	Dün yoq, ötə  gün evün bundan keçdi. [B-39, 13 – 40, 1]	Dün yoq, ötəki  gün evün bundan keçdi. [D-47, 9-10]
19.	Qarıcıq anañ qara dəvə boynundan asılı keçdi. [B-40, 1]	Qarıcıq anañ qara dəvə boynunda asılı keçdi. [D-47, 10-11]
20.	Sadağında səksən oxuñ vergil maña! [B-41, 1-2]	Sadağında səksən oquñ vergil maña! [D-49, 1-2]
21.	Kafirə bən varayın! [B-41, 2] və s.	Kafirə mən varayın! [D-49, 3] və s.

Göründüyü kimi, müqayisəyə cəlb edilən nümunələrdə sözlər fərqli fonetik tərkibdə və qrammatik formalarda yazılmışdır ki, bunu əsərin üzünü köçürən naxslərin dilə yiyələnmə bacarıqları ilə izah etmək olar. Üzərində geniş dayanmadan 18 sıradakı nümunə ilə fikrimizi açıqlamaq istərdik. B nüsxəsində “ötə gün”, D nüsxəsində isə “ötəki gün” birləşmələri işlədilmişdir ki, mahiyyətə eyni, yəni “ötən (o biri) gün” anlamı ifadə edən söz formalarıdır [13, s. 1263-1264, 1265].


Fərqli tərkibdə yazılmış söz birləşmələri və cümlələr

Cədvəl 4

	B nüsxəsi	D nüsxəsi
1.	barmaqları nıgarın kafir qızları [B-31, 1-2]	barmaqları nıgarlı məhbub kafir qızları. [D-36, 7]
2.	Ağ bədəvisin çəkdürdi, Bayındı-	Ağ bədəvisin çəkdirdi, Bayındır

	ruñ yağısın basan Şer  Şəm-şəddin bindi. [B-32, 1-2]	xanıñ yağısın basan Şir  Şəm-şəddin bindi. [D-37, 9-10]
3.	Kafirüñ casusu casusladı, varıban Şöklı məlikə xəbər verdi. [B-32, 5-6]	Kafiriñ casusu casusladı, vardı kafirlər arğunu Şöklı məlikə xəbər verdi. [D-38, 1-2]
4.	Xan Qzanuñ oğlu Uruz bəg qırq yigidlən əli bağlu, boynı bağlu getdi. [B-32, 12-13]	Xan Qzanıñ oğlu Uruz bəg üç yüz yigidlən əli bağlu, boynı bağlu getdi. [D-38, 10-11]
5.	Kafir aydur: – Bəglər, Qzanuñ tavla-tavla şahbaz atlarını binmişüz, qatar-qatar dövələrini yetmişüz, altun, aq-çasını yağmalamışuz , qırq yigidlən Qzanuñ oğlu Uruzı dutsaq etmişüz, qırq incə bellü qız ilən Qzanıñ halalını dutmuşuz; bu hayıfları biz Qzana etmişüz. [B-33, 2-5]	Kafir aydır: – Bəglər, Qzanıñ tavla-tavla şahbaz atlarını binmişüz, altun, aq-çasını yağmalamışuz , qırq yigidlən oğlu Uruzı tutsaq etmişüz, qatar-qatar dövələrini yetmişüz , qırq incə bellü qız ilən Qzanıñ halalını tutmuşuz; bu hayıfları biz Qzana etmişüz, – dedi. [D-38, 13 – 39, 4]
6.	Kafir aydur: – Qzanuñ on biñ qoyunu vardır Qapulu Qara Dərvənddə. [B-33, 7]	Kafir aydır: – Qzanıñ Qapulu Dərvənddə on biñ qoyunu vardır. [D-39, 6-7]
7.	Qıyan güci, Dəmür güci – iki qarındaşını yanına aldı, ağıluñ qapusını bərkitdi. [B-33, 12]	Qıyan güci, Dəmür güci – bu iki qardaşı yanına aldı, ağıluñ qapusını bərkitdi. [D-39, 12-13]
8.	Altuñdağı alaca atıñ nə ögərsin? Ala başlu erkəcimcə gəlməz maña! [B-34, 10-11]	Altuñdağı alaca atıñ nə ögərsən? Ala başlu keçimcə gəlməz <maña!> [D-41, 1-2]
9.	Bəlügüñdə  toqsan oxuñ var , nə ögərsin, mərə kafir? [B-35, 1]	Yelügüñdə  toqsan oquñ nə ögərsən, mərə kafir? [D-41, 5-6]
10.	Kafirüñ üç yüzünü sapan taşıyla yerə bıraqdı. İki qardaşı Qaraca çobanuñ oxa düşdi, şəhid oldı. [B-35, 6-7]	Qaraçuq çoban kafiriñ üç yüzünü sapan taşıyla yerə bıraqdı. İki qardaşı oxa düşdi, şəhid oldı. [D-41, 9-11]
11.	Məgər, xanum, Qalın Oğuz devləti , Bayındur xanuñ güyəgüsi Ulaş oğlu Salur Qazan qara qayğılu vaqiə gördi, sərmərdi uru turdı... [B-36, 2-4]	Məgər, xanım, ol gecə Qalın Oğuzıñ devləti , Bayındur xanıñ güyəgüsi Ulaş oğlu Salur Qazan qara qayğılu vaqiə gördi, sərmərdi urı turdı... [D-42, 9-13]
12.	Aydur: – Bərü gəlgil , bilürmisin,	Aydır: – Bilürmisin, qarındaşım

	qarındaşım Qara Günə, yatur idüm. [B-36, 4-5]	Qara Günə, düşümdə nə görüldü? [D-42, 13 – 43,1]
13.	... biləgümdən on barmağımı <qanda> gördüm. [B-36, 9-10]	... biləgümdən on barmağımı qanda gördüm. [D-43, 5]
14.	Yaradanuñ eşqinə, qardaş, mənim bu düşümi yorğıl maña! – dedi. [B-36, 11]	Xanım qardaş, mənim bu düşümi yorğıl maña! – dedi. [D-43, 6-7]
16.	Qoñur atın mahmuzladı, Qazan bəg yola girdi. [B-37, 5-6]	Qoñur atın mahmuzladı, Qazan bəg [mahmuzladı,] yola getdi. [D-44, 2]
15.	Gördi kim, uçarda quzğun qalmış, tazı tolaşmış yörəndə qalmış. [B-37, 6-7]	Gördi kim, uçarda quzğun <qalmış>, tazı tolaşmış yörəndə qalmış. [D-44, 2]
16.	Qoñur atını ökcələdi, kafir keçdiyi yola girdi. [B-38, 1]	Qoñur atını ökcələdi, kafir keçdiyi yola düşdi getdi. [D-44, 12-13]
19.	Qara<ca> çobanuñ qara köpəgi Qazana qarşı gəldi, xəbərleşdi. [B-39, 3]	Qaraca çobanıñ köpəgi Qazana ⁸ qarşı gəldi. Qazan qara köpək-ləm xəbərleşdi. [D-46, 7-8]
20.	Gecə xırsuz gələndə af-af ürən! [B-39, 5]	Gələndə xırsuzları qorqudan! [D-46, 10]
21.	Köpək Qazanıñ atınıñ ayağına çap-çap düşər. Köpək sinsidi, gəldüğü yola getdi. [B-39, 7-8]	Köpək Qazanıñ atınıñ ayağına çap-çap düşər, siñ-siñ siñlər. Qazan bir tumar ilə köpəgi urdu. Köpək çəkildi, gəldüğü yola getdi. [D-46, 13 – 47, 3]
22.	Ünüm aña, sözüm diñlə, çoban! Ağban evüm şundan keçmiş, görmədünmi, degil maña! [B-39, 11-12]	Ünüm aña, sözüm diñlə! Ağ ban evim şundan keçmiş, gördünmi, degil maña! [D-47, 6-7]
23.	Böylə digəc Qazan ah etdi, əqli başından getdi, dünya-aləm gözüne qarañu oldu. [B-40, 5-6]	Çoban böylə digəc Qazan ah etdi, ağlı başından getdi, dünya-aləm gözüne qaranñu oldu. [D-48, 3-4]
24.	Semüz qoyun, arıq toqlı səniñ qoyunuñdan kafirlərə vermədüm. [B-40, 10-11]	Semüz qoyun, arıq toqlı səniñ qayıpuñdan kafirlərə vermədüm. [D-48, 9-10]
25.	Ölsəm, səniñ uğuruña bən öləyim! Öldürsəm, ğazi bən olayım! [B-41, 4]	Ölürsəm, səniñ uğuruña bən öləyim! [D-48, 9-10]
26.	“Ağac, ağac” dersəm saña, arlanma عَارَلْتَهُ ağac! [B-46, 7]	“Ağac, ağac” dersəm saña, erlənme عَارَلْتَهُ ağac! [D-55, 7-8]

Mətn nümunələrinin nüsxələr üzrə qarşılaşdırılması qorqudşünaslıqda mübahisəli oxunuşda verilən “Şer”, “belüg” və “devlət” sözlərinin dəqiq transliterasiya edilməsinə aydınlıq gətirir. Oğuz igidlərindən sayılan Şəmsəddinin “Şir” ləqəbi ilə tədim edilməsi “Kitab”ın əksər nəşrlərində müşahidə olunur. Vaxtilə Ə.Cəfəroğlu bu sözün “şir” şəklində deyir, məhz qədim türklərdə titul kimi işlədilib, “bahadır” anlamını verən “şer” sözü olduğunu irəli sürmüşdür [2, s. 69] ki, B nüsxəsindəki  yazılış bu mülahizənin doğruluğunu əsaslı şəkildə sübuta yetirir.

Digər önəmli məqam D nüsxəsində “yelüğündə”, B nüsxəsində isə “bəlügüündə” oxunuşuna əsas verən 9-cu nümunə ilə bağlıdır ki, “ox qabı” mənasını verən bu qədim sözü “belüg//bəlük” fonetik variantlarında oxuyanlara haqq qazandırmış olur.

Eyni fikri 11-cı sıradakı nümunədə getmiş “devlət” (“bəxt, uğur, səadət” mənalarını ifadə edir) sözüdür ki, Azərbaycan nəşrləri onu müasir dilimizə uyğunlaşdıraraq “dövlət” kimi oxumuşlar. Hərəkəli B nüsxəsi bu problemə də aydınlıq gətirmiş olur.

26-cı nümunədəki fərqli yazılışlar isə B nüsxə katibinin “utanma” anlamını bildirən “erlənmə” qədim türk sözünü [22, s. 471-472] ona mənaca yaxın ərəb mənşəli “ar” kökündən düzəlmiş “arlanma” sözü kimi qavramasından irəli gəlir.

Gətirilən fərqlərlə yanaşı, D nüsxəsi ilə müqayisədə B nüsxəsində müəyyən söz və ifadələrin buraxıldığını da görmək mümkündür. Məsələn: B nüsxəsinin 34-2 sətirində D nüsxəsində getmiş “Südi, peniri bol, qaymaqlı çoban!” [D-40, 4] misrası, 38-4 sətirində isə D nüsxəsindəki “Bağ və bostanın zinəti su!” [D-44, 4-5], 36-7 sətirində “Qara başım qurban olsun, suyım, saña!” [D-45, 8], 39-5 sətirində “Qorquduban şamatasıyla ürkdən!” [D-46, 1], 39-6 sətirində “Qara başım sağlığında eyülüklər edim, köpək, saña!” [D-46, 12-13], 39-13 sətirində “Qanda gəzirdüñ, nerədəydüñ, a Qazan?” [D-47, 9], 40-9 sətirində “Yoxsa köksüündə yoqmıdır iman!” [D-48, 7] misraları buraxılmışdır.

Maraqlıdır ki, bəzən hər iki nüsxədə eyni cümlə daxilində eyni söz buraxılması da müşahidə edilir. Məsələn: “Aydur: – Ağzuñ qurusun, çoban! <Dilüñ> çürisün, çoban! Qadır sənüñ alınıña qada yazsun, çoban! – dedi.” [B-40, 7-8; D-48, 4-6].

Yaxud, 21-ci nümunədən göründüyü kimi, B nüsxəsində “sinsimək” feili, D nüsxəsində isə “çəkildi” sözü işlədilmişdir. Bu qədim sözə Dədə Qorqudun adı ilə bağlı digər bir əlyazmada “zingildmək”, “səs elmək” mənasında rast gəlinir: “Ağayıllar yörüsində bürü sinsir” [TK-5,11; 5, s. 13].

Beləliklə, gətirilən bütün bu nümunələr onu göstərir ki, B və D nüsxələri daha qədim orta qədim mənbədən və yaxud eyni mənbədən qaynaqlanan nüsxələrdən köşürülmüşdür. Məhz bu zaman əsərin üzünü köçürən nasixlər yaşadığı dövrün və bölgənin dil xüsusiyyətlərinə əsasən onun mətnində müəyyən düzəlişlər etmişlər.

Bundan əlavə, hər iki nüsxədə müəyyən söz və ifadələrin buraxılması nüsxə katiblərinin mətnin üzünü köçürmə prosesində yol verdikləri səhvlərlə izah oluna bilər. İlk müşahidələr əsasında gələnən bu mülahizələr digər boylar üzrə aparılan təhlil vasitəsilə özünü doğruldacağını güman edirik.

İxtisarlar

B. Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıpkıbasım. Bursa: Star Matbaacılık, 2022, s. 20-257

D. Kitabı-Dədə Qorqud əla lisani-tayifeyi-oğuzan / Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası (iki cildə). Bakı: YNE, İc, 2000, s. 304-621

V. Hekayəti-oğuznameyi-Qazan bəg və ğeyri / Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası (iki cildə). Bakı: YNE, İc, 2000, s. 312-216

TK. Türkman-kitabı. Modern Türklük Araştırmaları Dergisi Cilt 16. Sayı 2. Haziran 2019, s. 314-374

ƏDƏBİYYAT

1. Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Yeni Soylamalar ve Boylar (Hikayeler) ile Türkmen Sahara Nüshası. Giriş-Metin-Çeviri- Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019

2. Caferoğlu A. Dede Korkut hikayələrinin antroponim yapısı // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten. 1959, cild 7, s. 59-80

3. Ekici M. Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy Salur Kazanın Yedi Başlı Ejderhayı öldürməsi. İstanbul: Ötüken, 2019

4. Hacıyev A.X. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu I kitab (Müqəddimə üzrə). Bakı: Elm və təhsil, 2014

5. Hacıyev (Şirvanelli) A.X. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // Bakı: Dədə Qorqud Elmi-ədəbi toplu IV, 2019, s. 3-60

6. Hacıyev (Şirvanelli) A.X. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu II kitab (1 və 2-ci boylar üzrə). Bakı: Elm və təhsil, 2019

7. Hacıyev (Şirvanelli) A.X. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu IV kitab (7–12-ci boylar üzrə). Bakı: Elm və təhsil, 2022

8. Kaşğari M. Divanü luğat-it-türk (dörd cildə). (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər). III c. Bakı: Ozan, 2006

9. Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib edən: H.Araslı). Bakı: Gənclik, 1978

10. Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir). Bakı: Yazıçı, 1988

11. Книга моего Деда Коркута. Перевод В.В.Бартольда, издатели: В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов. Баку: YNE “XXI”, 1999

12. Memmadli Y. Eski Türcedə Sahis adları və ünvanları // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Velleten. Cilt 42, 1994, s. 95-110

13. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий (в 4 томах). С.-Пб., т. 1, 1898

14. Sertkaya O.F. *Dede Korkut Kitabı*'nın Drezden Yazmasındaki Bazı Kelime ve Şekillerin İmla Özelliklerine Dayanarak Yeniden Okunuşu ve Anlamlandırılması Üzerine // Ankara: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleteni 1998, 2004, s. 131-152

15. Sertkaya O.F. *Dede Korkut Kitabının Drezden Nüshasının "Giriş" Bölümü*. İstanbul: Ötüken, 2006

16. Sertkaya O.F. *Dede Korkut Kitabı'nın Bursa Yazmasının "Giriş" Bölümü / Dede Korkut Kitabı*. Bursa yazması Tıpkıbasım. Bursa: Star Matbaacılık, 2022

17. Shahgoli N.Kh., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. (2019). *Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 16, Sayı 2, Haziran 2019, ss. 147-379

18. Şükürlü Ə. *Qədim türk yazılı abidələrinin dili*. Bakı: Maarif, 1993

19. Tezcan S., Boeschoten H. *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: YKY, 2001

20. Hacıyev (Şirvanelli) A.X. "Türkman kitabı": oxunuş və şərhlər // Bakı: Dədə Qorqud Elmi-ədəbi toplu IV, 2019, s. 3-60

21. Zahidoğlu V. "Kitabi-Dədə Qorqud"un leksikası haqqında bəzi qeydlər // *Kitabi-Dədə Qorqud (məqalələr toplusu)*. Bakı: Elm, 1999, s. 269-283

22. Zahidoğlu V. "Kitabi-Dədə Qorqud"da bəzi söz və ifadələr haqqında. / "Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə" III Uluslararası folklor konfransının materialları (13-16 noyabr). Bakı: Səda, 2005, s. 467-479



Seyfəddin RZASOY

Filologiya elmləri doktoru, professor,

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.20>



“KİTABİ-TÜRKMƏN LİSANI” OĞUZNAMƏSİNDƏ TƏHKİYƏÇİ OZANLA DƏDƏ QORQUD ARASINDAKI TRANSMƏDIATİV ƏLAQƏ SİSTEMİNİN STRUKTURU

Açar sözlər: Oğuznamə, “Kitabi-türkmən lisani”, “Türkmən dilində kitab”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, boy, soy, yum, transmediativ, ritual, mif,

SUMMARY

THE STRUCTURE OF TRANSMEDIATIVE CONNECTION BETWEEN THE NARRATOR-OZAN AND DADA GORGUD IN OGHUZNAME NAMED “KITABI-TURKMAN LISANI”

According to the main results, "Kitabi-Turkmen lisani" is not the third copy of the written epic "The Book of Dede Gorgud". "Kitabi-Turkmen lisani" is an independent oghuzname based on the traditions of the epic "Dede Gorgud". The monument is based on ritual texts called "soy". The poet (transmediator) who narrates the Oghuz script enters into a transmediative relationship with his wise old man Dede Gorgud, through this "soy" ritual. After the deaths of Dede Gorgud and the noble Oghuz heroes, they did not move to the world of death like ordinary people, but to the terminal world called "Ghaib" ("hidden", "invisible" or "world of the lost"). They exist here as transliminal beings. "Kitabi-Turkmen Lisani" is an initiative book for 40 students. Poet-singer reorganizes the psyche of 40 students who underwent the initiation ritual through the sacred knowledge he received from Dede Gorgud in the transmediative ritual. All the texts on the monument are "genus" by genre. The last text of the epic, in contrast to the first publishers of the monument is not a length, but a lineage. As a result of the research, it became clear that "soy" and "song" are not only literary genres, but also transmediative rituals. Every poet-singer can perform and narrate a tribal ritual. Performing the ritual of height and transporting height is an exclusive function of Dede Gorgud. In the text of the monument "Kitabi-Turkmen lisani" the genre of song is not found at all.

Keywords: Oghuzname, “Kitabi-Turkmen lisani”, “Book in the Turkmen language”, “The Book of Dede Gorgud, song, soy (transmediative ritual), yum (ritual), transmediation, ritual, myth

РЕЗЮМЕ

СТРУКТУРА СИСТЕМЫ ТРАНСМЕДИАТИВНОЙ СВЯЗИ МЕЖДУ ОЗАНОМ-НАРРАТОРОМ И ДЕДЕ КОРКУДА В ОГУЗНАМЕ «КІТАБІ-ТҮРКМАН ЛІСАНИ»

По основным результатам, «Китаби-Туркман лисани» не является третьем экземпляром письменного эпоса «Книга моего Деда Коркуда»: так как он является самостоятельным текстом (огузنامه), относящийся к традициям устного эпоса «Деде Коркуд». Памятник всецело построен на основе ритуальных текстов, называющихся в самом тексте «сой»ом. Озан (певец-трансмедиа́тор), который воспроизводит текст, посредством ритуала «сой» входит в трансмедиа́тивный контакт со своим дедом-наставником Деде Коркуд. Деде Коркуд и знаме-

нитые огузские богатыри после кончины не перешли в иной мир, как обычные смертные люди, а перелетели в лиминальный мир «Гаиб» («скрытый», «невидимый» мир, или «мир пропавших»). Они существуют в этом мире как лиминальные существа. «Китаби-Туркман лисани» является книгой инициации для 40 учащихся, которые в конце ритуального процесса должны стать полноценными богатырями. Озан-певец преобразует психику 40 учащихся, которые проходят через ритуал инициации, сакральными знаниями, полученными им от Деда Коркуда. Все тексты памятника, не зависимо от их поэтических построений, являются «сой»ами. И последний текст эпоса, где повествуется как Салур Казан убивает семиглавого дракона, которого первые издатели эпоса представляли его как «бой», по своему жанру также является «сой»ом. В ходе исследований было выяснено, что «сой» и «бой» не только фольклорно-литературные жанры, они также одновременно являются трансмедиативными ритуалами. Воспроизводить и рассказывать «сой» может каждый озан-певец. А воспроизводить и рассказывать «бой», является функцией исключительно касающийся только Деда Коркуда, что не встречается в тексте новонайденного эпоса «Китаби-Туркман лисани».

Ключевые слова: Огузнаме, «Китаби-Туркман лисани», «Книга на туркменском языке», «Книга моего Деда Коркуда», бой, сой, юм, трансмедиация, ритуал, миф

Giriş. Yeni tapılmış (2019-cu il) “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi, iddia edildiyi kimi, yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun üçüncü nüsxəsi deyildir. “Kitabi-Türkman lisanı” “Dədə Qorqud” eposu ənənələrinə aid müstəqil oğuznamədir. Abidə başdan-başə “soy” adlanan ritual mətnləri əsasında qurulmuşdur. Oğuznaməni nəql edən transmeditor ozan bu “soy” ritualı vasitəsilə öz piri olan Dədə Qorqudla transmediativ əlaqəyə girir. Dədə Qorqud və əsilzadə Oğuz igidləri öldükdən sonra adı insanlar kimi ölüm dünyasına yox, “Ğaib” adlanan liminal aləmə köçmüşlər. Onlar burada transliminal varlıqlar kimi mövcud olmaqdadırlar. “Kitabi-Türkman lisanı” 40 şagirdin insiasiya kitabıdır. Ozan transmediativ ritual vasitəsilə Dədə Qorquddan aldığı sakral biliklər vasitəsilə inisiasiya ritualından keçən 40 şagirdin psixikasını yenidən təşkil edir. Abidədəki bütün mətnlər janrına görə soydur. Eposun sonuncu mətni, abidənin ilk nəşirlərinin təqdim etdiklərinin əksinə olaraq, boy yox, soydur. Tədqiqat nəticəsində aydın olmuşdur ki, soy və boy tək cə ədəbi janr yox, həm də transmediativ rituallardır. Hər bir ozan-nəğməkar soy ritualını icra edə və nəql edə bilər. Boy ritualını icra etmək və boy nəql etmək istisnasız olaraq Dədə Qorqud aid funksiyadır. “Kitabi-Türkman lisanı” abidəsinin mətnində boy janrına rast gəlinmir.

Gəldiyimiz nəticəyə görə, “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi baxşı/ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik/batini “törə kitabıdır” [5, s. 36].

Tədqiqat. Abidədəki 24 soy və bir dastan-oğuznamə istisnasız olaraq 40 şagirdin “igidlik” modeli üzrə təliminə xidmət edir. Mətn bütün poetik elementləri, ideya-məzmun xüsusiyyətləri, bədii-estetik enerjisi ilə şagirdlərin igidlərə çevril-

məsi prosesini özündə ehtiva edir. Soyların hər birinin təhlilindən görəcəyimiz kimi, (böyük ehtimalla) 40 günlük inisiyasiya (keçid) mərasimindən keçməkdə olan 40 şagird bu mətnlər vasitəsilə “mərd igid//qoç igid//ər igid” olmağı əhatə edən bütün bilikləri mənimsəyir. Neofit//namizədin psixologiyasının dəyişdirilərək yenidən qurulmasına xidmət edən bu mətnlərə başdan-başa öyrədicilik ruhu hakimdir. “Oğuz” adlanan dünyaya aid yaxşı-pis nə varsa – hamısı bu mətnlər vasitəsilə 40 şagirdə təlim, tədris və təlqin edilir.

Sonuncu cümlədəki “yaxşı-pis”, “təlim”, “tədris” və “təlqin” sözlərini ümumişlək söz kimi işlətmədik. Bu sözlər inisiyasiya mərasiminin mühüm anlayış-terminləridir.

“**Yaxşı-pis**” – 40 şagirdə dünya haqqında verilən biliklərin bütövlüyünü ifadə edir. İrəlidə soyların təhlili zamanı görəcəyik ki, dünya//gerçəklik oğuzlunun kollektiv dünya modelində, əsasən, “yaxşı-pis” (“yaxşı-yaman”) modeli üzrə təsnif olunur.

“**Təlim**” – elm öyrətmədir. 40 şagirdə öyrədilən biliklər hamıya gündəlik həyat təcrübəsindən məlum olan adi biliklər deyildir. 40 şagird Oğuz//Türkman insanının empirik təcrübəsini əks etdirən adi həyati bilikləri şagird olmamışdan qabaq artıq bilirdi. Mərasim müddətində ona təlim edilən biliklər “mərd igid//qoç igid//ər igid”-in öyrənməli olduğu ezoterik biliklərdir. Onları yalnız “igid” olan bilməli idi. Bunlar “igidliyin” sirləridir. Bu biliklərsiz heç bir şagird “mərd igid//qoç igid//ər igid” ola bilməzdi. Həmin biliklərin ezoterizmi onların “Oğuz/Türkman igidinə” məxsus biliklər olmasında ifadə olunur. Başqa birisinin bu bilikləri öyrənməsi, bilməsi “mərd igid//qoç igid//ər igid” olmağın sirrini faş etmiş olardı. Bu halda isə həmin biliklər öz ezoterizmini itirib, adi (ekzoterik) biliyə çevrilirdi. Ona görə də 40 şagird “igidlik” modelinin sirlərini göz bəbəyi kimi qorumalı idi. Bu biliklər qırağa sızsa idi, “kafir” düşmən “casus” vasitəsilə onu öyrənər və igidə qalib gələrdi. Çünki həmin biliklər “mərd igid//qoç igid//ər igid”liyin davranış kodları idi: kodların bilinməsi, düşmən əlinə keçməsi igidi öz mənəvi-psixoloji, hərbi-taktiki gücündən məhrum edərdi. Düşmən igidin “mərdlik”, “qoçluq”, “ərlik” sirlərini bilməklə igidin ona qarşı atacağı bütün hərbi-psixoloji davranışlara qarşı qabaqcadan hazır olar və bununla da igidi təsirsiz bir hədəfə çevirər, müdafiə qabiliyyətini zəiflədərdi.

“**Tədris**” – onu bildirir ki, 40 şagirdə “mərd igid//qoç igid//ər igid”lik haqqındakı biliklər dərs kimi öyrədilirdi.

“**Təlqin**” – 40 şagirdə verilən biliklərin onlara adi müəllimlər tərəfindən deyil, bu biliklərin daşıyıcısı olan və “Kitabi-Türkman lisanı”da “**Dədəm soyu alp ozanlar**” [3, s. 25, 43] adlandırılan müəllimlər tərəfindən öyrədildiyini göstərir. Öyrətmənin “təlqin” üsulu iki mühüm cəhəti ilə əlamətdardır:

Birincisi, bu ozanlar adi çalılıb-oxuyan ozanlar yox, “alp ozanlar”dır. “Alp” termini bu ozanların alplıq, igidlik, hərblə bağlı xüsusi statusunu göstərir.

İkincisi, biliklərin 40 şagirdə alp ozan tərəfindən verilməsi onların, sadəcə, dərs kimi öyrədilməsini (tədrisi) deyil, animistik üsulla – qamlama (soylama) yolu ilə 40 şagirdin psixologiyasına təlqin edilməsini (verilməsini, ötürülməsini, “yazılmasını”) göstərir. Təlqinin əsasında transsendent praktika dururdu və bu praktika təkcə “alp ozan-şagird” münasibətlərini deyil, bütövlükdə “**boy**” vahidinin yaranmasını gerçəkləşdirən “**boylamanı**” da, “**soy**” vahidinin yaranmasını gerçəkləşdirən “**soylamanı**” da əhatə edən universal-animistik əlaqə sistemidir. Çox qabağa qaçıb elmi təhkiyəmizin təbii-məntiqi ardıcılığını pozmadan söyləmək olar ki, alp ozan məhz bu transsendent əlaqə sisteminin vasitəsilə 40 şagirdin şüurunda xüsusi psixoloji rejim yaradır və həmin rejim vasitəsilə 40 şagirdlə Dədəm Qorqud arasında əlaqə qururdu. Dədəm Qorqud da öz növbəsində “cavanmərđlər”ə aid “nəsihətləri” 40 şagirdin şüuruna ötürürdü. Bu, bir mediasiya prosesidir və həmin mediativ rejimdə funksional strukturu baxımından mediator olan alp ozanın və Dədəm Qorqudun iştirakı mütləq olaraq vacib idi.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin birinci soyu mətnin poetik strukturu baxımından müqəddimə funksiyasını yerinə yetirir. Bu soy funksional mahiyyəti etibarilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı müqəddimə, yaxud məhəbbət dastanlarındakı aşuqların dastanın əvvəlində söylədikləri üç ustadnamə ilə eyni işi görür. Soy//müqəddimənin məzmunu göstərir ki, alp ozan soylama vasitəsilə Dədəm Qorqudla əlaqə qurur. Soy bu misralarla başlayır:

Haq Taala gögdən Quran endirdi

Arı dinli Məhəmmədə

– oqumaq üçün [3, s. 7].

Soyda daha sonra ardıcılıqla aşağıdakı bilgilər verilir:

– Cəbrayılın Məhəmməd peyğəmbərə meraca getmək üçün Buraq atını gətirməsi;

– Məhəmmədin meracının təsviri;

– Əlinin Düldül atını minib, Zülfüqar qılıncını belinə bağlaması və din yolunda savaşması;

– Haq Taalanın bir quşu Süleyman peyğəmbərin yanına yollaması;

– Davud peyğəmbərin zireh düzəltmək üçün Haq Taalanın qüdrətindən daşdan polad istehsal etməsi;

– İbrahim Xəlilullahın Allahdan oğul istəməsi və onu Allahın yoluna qurban kəsəcəyini əhd etməsi, Allahın öz əhdinə sadıq qalan peyğəmbərə oğlu İsmayılın əvəzində qurban kəsmək üçün göydən “buynuzı burma qoç” endirməsi.

Bu qısa soy aşağıdakı misralarla bitir:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alpları, dua qılayun **cavanmərđləri** görmaq için” [3, s. 8].

Beləliklə, soy//müqəddimə Allahın adı ilə başlanıb Dədə Qorqudun adı ilə bitir. Soydakı obrazların hamısı müqəddəs adlardır və onların mənə düzümü belədir: *Haq Taala – Cəbrayıl mələk – Məhəmməd peyğəmbər – Həzrət Əli – Süley-*

man peyğəmbər – İbrahim peyğəmbər – Dədəm Qorqud. Bu, müqəddəs silsilədir və burada Dədə Qorquda qədər olan obrazların hamısı İslam dininə aiddir. Təkcə Dədə Qorqud istisnadır: o, Oğuz Tanrıçılıq inanc sistemində aiddir.

Bu silsilədə adları çəkilən obrazların hamısı mediasiya ilə bağlıdır. Bu, yerlə göy arasında mediasiyadır. Adları çəkilən peyğəmbərlər Allahla mediativ ünsiyyətə bənzəyirlər. Zətən Allahın (c.c.ə.ş.) peyğəmbəri olmaq ondan gələn risaləti insanlara çatdırmaq deməkdir:

- Həzrət Məhəmməd (s.) merac edib göyə qalxaraq Allahın görüşünə gedir;
- Həzrət Əli (ə.) də təsəvvüfi rəvayətlərə görə, meracda olmuşdur;
- Haq Taala özü Süleymanla əlaqə saxlayır;
- Davud peyğəmbər Haq Taaladan gələn “qüdrət” vəhyi (informasiyası) ilə daşdan polad istehsal edir.

- İbrahim Xəlilullah Allahla dua vasitəsilə əlaqə yaradaraq ondan oğul istəyir.

Bəs Dədə Qorqud?

Soyda onun adı çəkilən misralarda Dədə Qorqudun Allahla əlaqə saxlaması haqqında heç nə deyilmir. O, sanki mediativ silsilədən ayrılır. Lakin bu, çox qeyri-məntiqi görünür.

Axı soy onu Allahdan başlanan müqəddəs silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim edir?

Demək, Allahla əlaqə – ona da aid olmalıdır. Lakin biz misralarda bu əlaqəyə işarəni (göndərməni) adları çəkilən peyğəmbərlərdə olduğu kimi görmürük.

Əlbəttə, oxucu dərhal replika vermək istəyir:

“Bəs “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı məlum-məşhur “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi təmam bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdu. Gəibdən dürlü xəbər söylərdi. Həqq təala anın könlünə ilham edərdi...” [4, s. 31] təqdimatı? Burada Həqq təalanın Dədə Qorqud un könlünə ilham etməsi, onun hətta qeyb aləmindən müxtəlif xəbərlər söyləməsi mediasiya deyilmi?!”

Əlbəttə, mediasiyadır.

Bütün “sirlər” elə soyun axırncı misralarındadır. Və bu misralar, deyərdim ki, ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud” eposunun “bütün sirlərini” özündə “şifrələmişdir”.

Dədə Qorqud bizə məlum olan mətnlərdə İslam övliyasıdır. Ancaq onun İslam dünyagörüşünün funksioneri olmadığı, İslamöncəsi Tanrıçılıq inanc sistemində aidiyyəti də məlum məsələdir. Bu cəhətdən, birinci soyda Dədə Qorqudun İslamla bağlı silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim olunması Oğuz//Türkmanların İslam dünyagörüşünə sahiblənməsinin məhsuludur. İslamdan əvvəl Dədə Qorqud başqa bir dinin, yaxud inanc sisteminin, yaxud dünyagörüşünün müqəddəsi, övliyası, “peyğəmbəridir”.

Struktur yanaşma bizdən mətnin dəyişən və dəyişməyən hissələrini (və həmin hissələri təşkil edən elementləri) fərqləndirməyi tələb edir. Bu cəhətdən, birinci soyun mətni dəyişən və dəyişməyən olmaqla iki hissə/qatdan ibarətdir:

Dəyişən qat: Allahdan başlanan peyğəmbərlər silsiləsi;

Dəyişməyən qat: Dədə Qorqud.

Soyun dəyişən qatının altında Tanrıçılıq inanc sistemi ilə bağlı qat gizlənib. Demək soyun dəyişən qatının özü iki təbəqədən ibarətdir:

1. İslami silsiləni təqdim edən aşkar (eksplisit) təbəqə;
2. Tanrıçılıq elementlərini təqdim edən gizli (implisit) təbəqə.

“Gizli təbəqə” İslamöncəsi Oğuz//Türkmanlarda hakim dünyagörüşü, yəni aşkar ideologiya idi. Lakin Oğuz//Türkmanların İslamı qəbulu ilə bu təbəqə İslami aşkar təbəqəyə transformasiya olunmaqla yanaşı, üstündə çox ciddi yasaq nəzarəti yaranaraq “gizlilik” statusuna keçdi. Bu ciddi və sərt “nəzarət” rejiminin izlərinə elə “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin özündə də rast gəlirik. Mətndəki dastan//oğuznamədə Qazan əjdaha ilə döyüşəndə əjdaha onu udmağa başlayır. O, “soylama” ilə Allaha yalvarır:

Ya götürdüyün gögə yetürən görklü Tarı!
Ya urdugünü ulatmayan ulu Tarı!... [3, s. 56]
Qazan soylamanın başqa bir yerində deyir:
Allah Tarı, sana bir deyənin ağzın öpim,
İki deyənin ağzın çarpım [3, s. 57].

Göründüyü kimi, Oğuz//Türkmanlar İslam dinini qəbul etdikdən sonra Allah və Tanrını eyni bir varlıq hesab etmək məcburi rəsmi normaya çevrilmiş, onları fərqləndirənlər, yəni iki ayrı varlıq hesab edənlər, Qazanın statusunu nəzərə alsaq, dövlət səviyyəsində cəzalandırılmışdır.

Beləliklə, birinci soyda mətnin İslamaqədərki “tarixi” təkcə Dədə Qorqud obrazı ilə təmsil olunur. Belə demək mümkünsə, birinci soyda İslami silsilə ilə Dədə Qorqud bir-birinə “qaynaq olunub”. Lakin bu zaman hökmən nəzərə alınmalıyıq ki, mətnin poetik strukturunda Dədə Qorqud elə öz əvvəlki yerində, daha dəqiq desək, əski Tanrıçılıq mətnində harada idisə – yenə də oradadır. Sadəcə, mətnə ona qədər olan hissə İslami silsilə ilə əvəz olunub.

Bu halda suallar meydana çıxır:

Əski Tanrıçılıq mətni niyə axıradək əvəzlənməyib?

Dədə Qorqud İslami anlayış olan “övlia” qəlibinə transformasiya olursa da, niyə əski adı ilə öz yerindədir?

Bu sualların cavabı “Oğuznamə” ənənəsi ilə bağlıdır. “Oğuznamə” Dədə Qorqudsuz mümkün ola bilməzdi. Dədə Qorqud ozanların, o cümlədən alp ozanların piri//cəddi//babasıdır. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisani” oğuznamələri və ümumən “Dədə Qorqud” eposunun istisnasız olaraq bütün elementləri Dədə Qorqud obrazına konsentrasiya olunaraq, ona fokuslanır, onda mərkəzləşir. Dədə Qorqud eposun təqdim etdiyi epik dünya modelinin, ümumən epik sistemin mediasiya mərkəzi, mediativ qurucusu və əlaqələndiricisidir. Bir sözlə, “Dədə Qorqud” eposunun varlığı bu obraza bağlıdır: bu obraz yoxdursa – o halda “Dədə Qorqud” eposu da yoxdur. Çünki Dədə Qorqud Tanrı ilə oğuzlu,

Oğuz kağanla oğuznamə arasında körpü, vasitə, qapıdır. “Kitabi-Türkman lisanı”yə giriş də məhz Dədə Qorqud körpüsündən keçir.

İndi isə birinci soyda Dədə Qorqudla bağlı misraların “şifrələrini” açmağa çalışaq. Həm də nəzərə almalıyıq ki, birinci soylamada aşkar (eksplisit) İslami təbəqənin altındakı gizli (implicit) Tanrıçılıq təbəqəsinin də sirləri yalnız bu iki misranı deşifrə etməklə açıla bilər. Misraları bir də anaq:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için” [3, s. 8].

Qeyd edək ki, bu misraları “eninə-uzununa” çox təhlil etmək lazım gələcək. Çünki mətləblər, təhlil olunması məqamlar çoxdur və onların öyrənilməsi bizdən, demək olar ki, “mikroskopik” analiz tələb edəcək. Bu cəhətdən, biz öncə bu misraların transkripsiyası zamanı mətnin tərtibçiləri tərəfindən işlədilmiş imla (durğu) işarələrindən başlamalıyıq. Çünki müxtəlif nəşrlərdə tərtibçilər tərəfindən qoyulmuş imla işarələrinin yuxarıdakı misraların necə anlaşılması, onların arasında necə əlaqə qurulması və ən başlıcası, bütöv “Kitabi-Türkman lisanı” mətninin funksional semantikasının öyrənilməsində böyük rolü var. Odur ki, öncə oxunuşlara diqqət edək.

Prof. M.Ekici həmin misraların transkripsiyasında dırnaq işarəsindən istifadə etməmişdir:

...Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat,

Alplar dua qılayun civanmerdleri görmək-içün [2, s. 33].

O, bu misraları müasir türkcəyə belə uyğunlaşdırmışdır:

Dedem Korkut, kırk talibe ver nasihat,

Alplara dua edeyim, genç yigitleri görsün diye [2, s. 156].

M.Ekicinin təfsirində beş epik şəxsiyyət (obraz) var:

1. Dədə Qorquda öz piri//cəddi//babası kimi (“Dədəm”) müraciət edən **təhkiyəçi alp ozan**;

2. Ondən nəsihət (öyüd//soy) istənilən **Dədə Qorqud**;

3. Soy//nəsihət//öyüdlər vasitəsilə öyrədiləcək **40 şagird**;

4. Təhkiyəçi ozanın onlara dua edilməsini istədiyi **alplar**;

5. Duanı qəbul edən alpların görməli olduğu **cavanmərdlər//gənc igidlər**.

İndi misraların təqdim etdiyi informasiyanın (epik situasiyanın) funksional modelini M.Ekicinin oxunuşuna əsasən qurmağa çalışaq.

– Hər iki misra təhkiyəçi ozana məxsusdur.

– Təhkiyəçi ozan Dədə Qorquddan soylamalar vasitəsilə 40 şagirdə “nəsihət” (öyüd) verməsini istəyir.

– Təhkiyəçi ozan kimlərə müraciət (xitab) edərək, onlardan alplara dua edilməsini istəyir.

– Təhkiyəçi ozanın məqsədi odur ki, alplar duanı qəbul edib cavanmərdləri, yəni 40 şagirdi “görsünlər”.

Beləliklə, M.Ekicinin oxusundan *üç əsas məqam* ortaya çıxır:

Birincisi, cavanmərdlər 40 şagirdidir;

İkincisi, bu alplar hər kimdirsə, onlara dua edilməlidir ki, onlar da 40 şagirdi görsünlər.

Üçüncüsü, alpların 40 şagirdi “görmələri” son dərəcə mühüm məsələdir. Yəni “*görmək*” burada Dədəm Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində mühüm funksional mexanizmdir.

Prof. Y.Azmunun misraların transkripsiyasında və müasir türkcəsində istifadə etdiyi imla işarələri yuxarıdakından fərqli mənzərə yaratmışdır:

...Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat:

“Alplar dua kılayun cavan-merdləri görmək-içün [1, s. 26].

Türkiyə türkcəsi:

Dedem Korkut, kırk şagirdə nasihat verdi:

“Alpler, [çevrenizde] genç yigitler görebilmek için dua edin” [1, s. 67].

Göründüyü kimi, Y.Azmun misraların mənasını M.Ekicidən fərqli yozmuşdur. Onun təfsirinə əsasən, beş epik şəxsiyyətin (obraz) funksional durumu belədir:

1. **Təhkiyəçi alp ozan** yalnız təsvirçidir. O, “Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat” – deyərək, birbaşa Dədə Qorquda müraciət etsə də, Y.Azmun bu misranı Türkiyə türkcəsinə “Dedem Korkut, kırk şagirdə nasihat verdi” şəklində uyğunlaşdıraraq, təhkiyəçi ozanı misralardakı epik situasiyanın aktiv funksioneri olmaqdan çıxarmışdır. Halbuki təhkiyəçi ozan Dədə Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində iki mühüm funksional elementdən biridir:

a) Müraciət edən (appelyator) – təhkiyəçi alp ozan;

b) Müraciət olunan (auditor) – Dədə Qorqud.

Mediativ əlaqə bu iki obraz arasında qurulur.

2. Alplarla 40 şagird eyni obrazlardır. Dədə Qorud 40 şagirdə “alplar” deyərək müraciət edir. Müraciət etməkdə məqsədi odur ki, 40 şagird//alp özlərini “cavanmərd//igid” görə bilmək üçün dua etsünlər.

Beləliklə, Y.Azmunun oxusundan *iki əsas məqam* ortaya çıxır:

Birincisi, təhkiyəçi ozan Dədə Qorquda müraciət etmir. O, “dialogun” iştirakçısı yox, təsvirçi/təhkiyəçisidir.

İkincisi, misralardakı 40 şagird, alplar və cavanmərdlər eyni obrazlardır.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsini “Günbət əlyazması” adı altında tərtib etmiş müəlliflər kollektivi misraları belə oxumuşlar:

Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat!

“Alplar! Dua kılayunq cavanmerdləri görmək-içünq” [8, s. 200].

Müəlliflər kollektivi mətnin Türkiyə türkcəsinə uyğunlaşdırmadıqları üçün nümunə verdiyimiz parçadan aşağıdakılar aydın olur:

1. Dədə Qorquda müraciət edən təhkiyəçi ozandır.

2. Müəlliflər kollektivi birinci misradan sonra təhkiyəçi ozanın müraciətinin emosionallığını ifadə etmək üçün nida işarəsi qoymuşlar. Ona görə də dırnaqda verilmiş ikinci misranın təhkiyəçi ozana, yaxud Dədə Qorquda aid olduğu bilinmir.

3. İkinci misrada “alplar” sözündən sonra nida işarəsi qoyulmuşdur. Bu, həmin misradakı alplarla cavanmərdlərin fərqli obrazlar olduğunu göstərir. Misranın mənasından aydın olur ki, alplar cavanmərdləri görmək üçün dua etməlidirlər.

4. Alpların 40 şagird olub-olmaması misralardan aydın olmur.

A.Hacıyev (Şirvanelli) sözü gedən misraları belə transkripsiya etmişdir:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için” [3, s. 8].

Bu transkripsiya “Günbət əlyazması”ndakı transkripsiya ilə eyni olduğu (və A.Hacıyev (Şirvanelli) də transkripsiyanı müasir Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırmadığı) üçün “Günbət əlyazması”ndakı misralara verdiyimiz şərhə təkrara yol verməyərək A.Hacıyevdəki (Şirvanelli) misralara eynilə aid edirik.

Möhsün Nağısoylu sözü gedən misraları belə transkripsiya etmişdir:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için [6, s. 188].

Bu transkripsiya, göründüyü kimi, “Günbət əlyazması”ndakı transkripsiya ilə eynidir və buna görə də “Günbət əlyazması”ndakı misralara verdiyimiz şərhə M.Nağısoludakı misralara da aid edirik.

Göründüyü kimi, sözü gedən iki misra müxtəlif tərtibatlarda oxunmuş və fərqli mənalar ortaya çıxmışdır. Bu fərqlər, müxtəlif (sərbəst) mənalandırmalar misraların təqdim etdiyi epik *məlumatın* birbaşa birinci soylamada eksplisit (aşkar) İslami təbəqənin altında gizlənmiş implisit (gizli) Tanrıçılıq qatı ilə bağlı olmasından yaranmaqdadır. Yəni bu iki misra – **tekst**, islami silsilə təbəqəsinin altındakı Tanrıçılıq təbəqəsi – **kontekstdir**. İki misradakı beş obraz vahidi (təhkiyəçi ozan, Dədə Qorqud, 40 şagird, alplar, cavanmərdlər) hərəsi öz dərəcəsində birbaşa həmin Tanrıçılıq konteksti ilə bağlıdır. Əgər bu konteksti bərpa etməsək, üzə çıxarmasaq, onu təşkil edən elementləri aşkarlayıb-müəyyənləşdirməsək, o halda həmin misralar Oğuz ritual-mifoloji dünya modelindən kənar qalaraq, müasir tarixi şüurun məntiqinə uyğun şəkildə “sərbəstcəsinə” yozulmaqda davam edəcək.

Ancaq eksplisit təbəqənin altındakı implisit konteksti necə bərpa etmək olar?

Axı Tanrıçılıq mənə sırası (silsiləsi) tamamilə (bütövlükdə) İslami mənə sırasına transformasiya olunub?

Mənaların transformasiyası semiotik müstəvidə kodlaşma deməkdir. Bu cəhətdən, “Dədə Qorqud” eposunda kodlaşmanın yalnız bir səviyyəsi (silsiləsi) özünü açıq şəkildə göstərir: **Allah-Tanrı**.

Qalan səviyyə/silsilələrdə İslami elementlərə kodlaşmış Tanrıçılıq elementləri bizə məlum deyildir.

Onları necə aşkarlamaq olar?

Yaxud onları, ümumiyyətlə, aşkarlamaq mümkündürmü?

Əlbəttə – mümkündür. Bunun üçün, əziz və hörmətli oxucularım, struktur-semiotik təhlilin “dozasını” artırmaq, yaxud mikroskopumuzun indiyədək istifadə etdiyimiz linzalarını daha böyüdücü şüşələrlə əvəz etmək lazımdır.

Ancaq iş bununla qurtarmır: qarşımıza metodoloji xarakterli suallar çıxır:

Birinci soylamada mətnin dərinliklərində gizlənmiş (implisit) Tanrıçılıq təbəqəsinə “gedən yolu” necə tapmalı?

Soylama mətnində oraya gedən yolun “qapısı” haradadır?

Əlbəttə – mətnin alt qatında gizlənmiş Tanrıçılıq silsiləsi ilə birbaşa bağlı olan son iki misrada. Belə ki, mətnin alt qatlarına sıxışdırılmış Tanrıçılıq məna silsiləsindən mətnin üst qatında qorunub qalmış yeganə həlqə Dədə Qorqudla bağlı son iki misradır.

Diqqət edək.

Hər bir mətn bütün hallarda iki plana malik olur: mətnüstü və mətnaltı planlar. Görkəmli rus alimi, o cümlədən türk eposlarının tədqiqi sahəsində sanballı əsərlərin müəllifi B.N.Putilov mətnaltı plan haqqında yazır ki, bu, hadisələrin gizlində qalan səbəbi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv şəkildə mövcud olan mənasıdır [10, s. 177]. Demək, birinci soylamada son iki misranın da semantikasını birbaşa gizlində qalan mətnaltı ilə bağlıdır.

Mətnüstü və mətnaltı planlar epik mətnə uyğun olaraq birinci və ikinci süjet planlarını təşkil edir. Mətnüstü – ikinci (son) süjet planı, mətnaltı – birinci süjet planıdır. B.N.Putilovun tədqiqatından aydın olur ki, ikinci süjet planı köhnə (əvvəlki, ilkin) süjet(lər)in tarixi-epoxal transformasiyalar zəminində birinci süjet planında (son süjetdə) qorunub qalmış izləridir [10, s. 193].

Birinci soylamada Dədə Qorqudla bağlı misralar Tanrıçılıqla bağlı “birinci süjet planının” İslami silsiləni əks etdirən “ikinci süjet planındakı” izləridir.

B.N.Putilova görə, epik süjetin çoxölcülüyünü təmin edən ən əhəmiyyətli və müntəzəm fəaliyyətə malik elementlərdən biri mətnaltıdır. Onu ən ümumi formada personajın bu və ya başqa hərəkətini, bu və ya başqa fəaliyyəti izah edən tip motivləşməsi (hadisələrin gizlində qalan səbəbi – *S.Rzasoy*) kimi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv şəkildə mövcud olan mənası kimi qiymətləndirmək olar [10, s. 177].

Beləliklə, B.N.Putilovun tədqiqatından aydın olur ki, ikinci süjet planı süjet ənənəsinin transformasiyaları zəminində meydana çıxır. Bu prosesdə köhnə süjetlər yeni süjetlərin tərkibində motivlər, motiv blokları, həlqələr kimi qalmaqda davam edir. Bu baxımdan, ikinci süjet planı ilkin süjet(lər)in transformasiya olunmuş son süjetdəki – birinci süjet planındakı izləridir [10, s., 193].

Demək, biz də İslami ideologiyanın təzyiqləri nəticəsində birinci soylamanın mətnaltı məkanında özünə “sığınacaq tapmış”, qərar tutmuş Tanrıçılıq məna paradigmasını həmin soylamanın mətnüstü məkanındakı son iki misrada qorunub qalmış “izlər” əsasında bərpa etməliyik. Həmin izlərə diqqət edək.

Burada təhkiyəçi ozan və Dədə Qorqudla bağlı məsələ aydındır. “Dədəm so-yı alp ozanlar” ifa zamanı bütün hallarda öz pır//cədd//babaları Dədə Qorqudla əlaqəyə girməli, onunla transsendent əlaqə sistemi qurmalı idilər. Bu, təhkiyəçi ozanın “Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nəsihət” xitab//müraciətində açıq-aşkar şəkildə ifadə olunub. Bu xitabdan aşağıdakı iki nəticə hasil olur:

1. “40 şagirdə” soylama yolu nəsihəti təhkiyəçi ozan yox, Dədə Qorqud verəcəkdir.

2. Təhkiyəçi ozanın rolu Dədə Qorqudla 40 şagird arasında mediativ əlaqə sistemini qurmaqdır. Bu halda o – ötürücü-mediatorudur. Bu, ilk növbədə zamanlararası mediasiyadır. Təhkiyəçi ozan və 40 şagird “indiki zamanda”, Dədə Qorqud “ol zamanda” yaşayır. Təhkiyəçi ozan bu zamanlar arasında mediativ əlaqə sistemi qurmaqla onları ritual rejimdə sinxronlaşdırır və Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihət verir.

Lakin bir mühüm sual da meydana çıxır: **Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihətləri necə verir: şagirdlərlə birbaşa ünsiyyətlə, yoxsa ozanın təhkiyəsində?**

Qeyd etməliyik ki, bu sual çox mühüm, yanından ötürülüb keçilməsi heç cür mümkün olmayan məsələdir. Çünki “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional semantikasının araşdırılması bu sualla birbaşa bağlıdır. Bu cəhətdən, abidədə təkcə Dədə Qorqudun deyil, “ol zamana” aid başqa varlıqların (obrazların) da gah birinci şəxsin dili ilə danışdıqlarını (birbaşa canlı ünsiyyət), gah da onların haqqında üçüncü şəxs kimi danışıldığını (ozanın təhkiyəsi) görürük. Ancaq hər iki halda fərqi yoxdur: təhkiyəçi ozan vacib elementdir. Dədə Qorqudun şagirdlərlə ünsiyyəti təhkiyəçi ozansız mümkün deyil. Qorqud ozanın dili ilə danışmalıdır. Çünki Dədə Qorqud “ol zamanda”, təhkiyəçi ozan və 40 şagird “indiki zamanda”dır. Digər tərəfdən, Dədə Qorqudun haqqında üçüncü şəxs kimi danışılanda da bunu yenə də təhkiyəçi ozan edir.

Alplara gəlicə, biz onların nə 40 şagirdlə və nə də cavanmərdlərlə eyniləşdirilməsini qəbul etmirik. “40 şagird” igid olmaq üçün inisiyasiya mərasimindən keçən 40 namizəd//neofitin mərasimdəki statusu və bu statusa uyğun adıdır. 40 şagird bu mərasimdən keçdikdən sonra “alp igid” adını ala bilər. Onlar hələ nə “ər igid”, nə “mərd igid”, nə “qoç igid”, nə də “alp igid” deyillər. Bu halda nə Dədə Qorqudun, nə də ki təhkiyəçi alp ozanın onlara “alplar” deyə müraciət etməsi bizə məntiqi görünür.

Bütün bu qaranlıq oxunuşlarda 40 şagirdlə eyniləşdirilən “cavanmərdlər” obrazı aydınlada bilər. “**Cavanmərdlər**” – fars sözüdür, mənası mərd, əsilzadə, alicənab, cəmər, şücaətli, cəsəətli, qoçaq deməkdir. Sözü bu mənaları tərtibçimətnşünaslarda “cavanmərdlər”in 40 şagird olması qənaətini yaratmışdır. Əslində, qətiyyənlə belə deyildir. “Cavanmərdlər” Dədə Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində mühüm və ən vacib elementdir. Bunun üçün son iki misranı leksik kodla, yəni oradakı sözləri lüğəvi mənaları baxımından oxumağa çalışsaq:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görməq için”.

Birinci misra:

“Dədəm Qorqud, 40 şagirdə nəsihət ver”.

İkinci misra:

“Alplar, cavanmərdləri görmək üçün gəlin dua edək”.

Həm Dədə Qorquda, həm də alplara müraciət edən eyni şəxsdir: təhkiyəçi alp ozan. O, cavanmərdləri görmək üçün alpların dua etməsini xahiş edir. Buradan aydın olur ki, cavanmərdləri ancaq dua etməklə, yəni onları dua vasitəsilə çağırmaqla görmək olar.

İndi ikinci misradakı epik məlumatın funksional struktur sxemini qurmaq üçün funksional elementləri və funksiyaları müəyyənləşdirək:

1. Cavanmərdləri görmək üçün dua edən **alplar**;
2. Görünmələri üçün dua edilən **cavanmərdlər**;
3. Dualama vasitəsilə **cavanmərdlərin görünməsi funksiyası**.

Belə bir funksional hərəkət sxemi alınır: Alplar cavanmərdlərin görünməsi üçün (əl qaldıraraq) onlara dua edirlər.

Lakin bu duanın Tanrıya, yaxud birbaşa cavanmərdlərə edildiyini hələlik aydınlaşdırma bilmirik. “Dədə Qorqud” epik əsərində bütün tanrıçı dualar “Görklü Tanrının” adının çəkilməsi, anılması ilə başlanır. Bu halda düşünmək olar ki, alplar cavanmərdlərin görünməsini Tanrıdan istəyirlər.

Ancaq alpların bu duasında çağırış məzmunlu alqış var. “Kitabi-Dədə Qorqud”da “alqış – alqış, qarğış – qarğış” olan bəylərin əl qaldıraraq Dirsə xan üçün Allahdan oğul övladı, Baybura üçün qız övladı istəmələrini yada salaq. Eposda bəylərin “alqışının – alqış, qarğışının da – qarğış” olmasının xüsusi vurğulanması Göy Tanrının məhz **bəylərin** alqış və qarğışlarını eşidərək, onların istəklərini (hacətlərini) qəbul etməsini ifadə edir. Buradan aydın olur ki, əgər alpların alqışı ilə cavanmərdləri çağırmaq mümkündürsə, bu halda alplar duaları Tanrı tərəfindən qəbul olunan **bəy kateqoriyasına** aiddirlər və yenə də bu halda alpların hələ heç bir statusu olmayan 40 şagird hesab edilmələri mümkün deyildir.

Alpların dualarının birbaşa kimə – Tanrıya, yoxsa birbaşa cavanmərdlərin özünə ünvanlanmasına gəlincə, bizcə, bu məsələnin üzərinə soylamanın İslami hissəsindəki müqəddəslərin təqdimatının “silsiləvi düzümü” işıq sala bilər. Yada salaq ki, həmin silsilədə islami obrazların Dədə Qorquda qədərki düzümü Allahla başlayıb İbrahim peyğəmbərə qədər davam edir: Haq Taala – Cəbrayıl mələk – Məhəmməd peyğəmbər – Həzrət Əli – Süleyman peyğəmbər – İbrahim peyğəmbər. Demək, birinci soylamadakı İslami silsilənin altındakı (mətnaltındakı) Tanrıçılıq paradiqması da obrazların silsiləsi şəklində olmuşdur. **Və ən başlıcası**, mətnaltındakı **Tanrıçılıq silsiləsini təşkil edən obrazlar** sonuncu misrada çağırılmaları, yaxud görünmələri yalnız alpların (Oğuz//Türkman bəylərinin) duaları vasitəsilə mümkün olan **cavanmərdlərdir**.

Cavanmərdlər – əsilzadələrdir. Onlar Oğuz//Türkmanlar üçün müqəddəs sayılan “ol zamanın” varlıqlarıdır. Bu varlıqlar profan “indiki zaman” dünyasında

yaşayan Oğuz//Türkmanlar, o cümlədən hələ mərd igid olmağa hazırlaşan 40 yaş-gird üçün sakral igidlik modeli (ülgüsü, obraz-qəlibi) olduğu kimi, onların igidlik davranışları da indiki zamanda yaşayanlar üçün sakral davranış modelidir.

**Bəs cavanmərdlər kimlərdir?
Bunu necə aydınlaşdırmaq olar?**

Çox asan.

Əvvəla, bu silsilənin zirvəsində, heç şübhəsiz, “Görklü Tanrı” durur. Daha sonra Oğuz xanı ehtimal etmək olar. Ancaq, bizcə, ehtimala ehtiyac yoxdur. Əsilzadələrin “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı, yaxud “Kitabi-Türkman lisanı”dəki silsiləvi təqdimatlarını xatırlayaq. Bunlar, abidənin özündə deyildiyi kimi, “say oğuz”lar [3, s. 36], “əsl bəglər” [3, s. 45], yəni əsilzadələrdir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin 9-cu soyunda həmin igidlər silsiləvi strukturda belə təqdim olunur: Padşah **Bayındır xan** – padşahın vəkili **Qazan** – divanbəyi **Dəli Dunder** – eşikağası **Qara Budaq** – padşahın mirqəzəbi **Yegnək** – səhabə **Əmən** – qorçıbaşı **Afşar**.

Əlbəttə, bizə etiraz oluna bilər ki, bu obrazlar “ol zamana” aid deyil, onlar “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı real epik zamanın iştirakçılarıdır.

Məsələnin mahiyyəti məhz elə bu məqamla bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un özündə onlar məhz “ol zamanın” sakinləri kimi təqdim olunur:

1. “Ol zamanda bəglərin alqışı alqış, qarğıışı qarğıış idi” [4, s. 52].

2. Dədə Qorqud bu “ol zamanın” bəyləri haqqında eposun real təhkiyə zamanında deyil, artıq çoxdan ötüb keçmiş zamanda, dirilərin dünyasının deyil, ölürlərin dünyasının zamanında danışır:

İmdi qanı dedigim bəg ərənlər?!

Dünya mənim deyənlər!

Əcəl aldı, yer gizlədi;

Fani dünya kimə qaldı?

Gəlimli-gedimli dünya,

Axirət-son ucı ölümlü dünya! [4, s. 78]

Dədə Qorqudun “İmdi qanı dedigim bəg ərənlər?!” nidası bu bəylərin “indiki” zamana deyil, “ol zamana” aid olduğunu açıq kodla ifadə edir¹.

Əlbəttə, burada əldə edilən rekonstruktiv nəticələrin daha çox fakt və geniş təhlillərlə möhkəmləndirilməsinə ehtiyac var. Lakin əldə etdiyimiz nəticələr “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin yalnız birinci soyundan “görünənlərdir”.

Nəticə. Funksional struktur poetikasını “Dədəm Qorqudla dua//müqəddimə vasitəsilə mediativ əlaqə sisteminin qurulması” adlandırdığım birinci soyla bağlı bildirmək istərdim ki, “**ol zamana**” aid informasiyanın “**indiki zamana**” **ötürülməsi** bir elmi problem kimi ən mühüm məsələdir. Türk dastan ənənəsinin “*etik*”

¹ Bu mövzuda fərqli bir yanaşma da var: İslamzadə A. “Dədə Qorqud” kitabında oğuznamə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXV kitab. Bakı, 2017, s. 96-104

mövqedən (kontinuumçölü) təsviri metodundan qurtulub, onu “emik” (kontinuumiçi) mövqedən təhlil edə bilmək üçün epik informasiyanın *transsendent* mahiyyətli olduğunu qəbul etməli, dastan mətninə, sadəcə, dastançının yaratdığı bədii-estetik mətn kimi yanaşmaqdan imtina etməliyik. Səməvi dinlərin kitabları həmin dinlərə qulluq edənlər tərəfindən Uca Allahın insanlara nazil etdiyi mü-qəddəs vəhylər statusunda qəbul olunduğu kimi, türklərin dastanları da qədim türklər (o cümlədən bəzi indiki türk xalqları) üçün Tanrının dünyası ilə bağlı müqəddəs mətnlər idi. Dastanların Tanrının dünyasından, “cavanmərd”, yəni həmişə cavan, ölməz qəhrəmanların yaşadığı “ol zaman” dünyasından gəldiyini, təhkiyəçi ozan//aşiq//baxşı//yırçı//jomokçu//qamların... bu mətnləri “yaratmadığını”, sadəcə, soylarından, nəsilərindən olduqları “pır”lərindən (sənət əcdadlarından) mediasiya yolu ilə aldıklarını qəbul etməsək, sakral epik informasiya daşıyıcısı olan Türk dastanlarının “sirlərinə” yenə də kənarında baxmalı olacaq və həmin “sirlərin” estetikasından duyduğumuz poetik vəcdi “möcüzəvi”, “heyretəmiz”, “möhtəşəm”... kimi sifətlərlə tərif etməkdən başqa bir “metodumuz” qalmayacaqdır.

Özü Qırğızistanın məşhur “Manas” söyləyicisi olan, manasçılığı vergi yolu ilə almış filologiya elmləri doktoru Talantaalı Bakçiyev “Qırğız epos söyləyiciləri” adlı əsərində yazır: “Qırğızlar keçmiş vaxtlarda “Manası” təkcə şifahi-poetik əsər kimi yox, həm də canlı varlıq kimi... qəbul edirdilər” [9, s. 256].

Başqa sözlə, “Manas” dastanının qəhrəmanları qırğızlar üçün başda Manasın özü olmaqla həmişəyaşar, ölməz, canlı igidlər idi. İnsanlar bu dünyaya gəlib, ömürlərini başa vurandan sonra öldükləri halda, “Manas”ın qəhrəmanları qırğızların “Manas dünyası” adlandırdıqları aləmdə (“*Kayıp*” dünyada) canlı şəkildə yaşayırlar. Onlar lazım gəldikdə zahirə çıxaraq, insanların həyatına qarışa bilirlər. Bu hal özünü ələlxüsus “Manas” söyləyicilərinin, yəni gələcək manasçıların seçimi zamanı göstərirdi. Həmin seçim bütün hallarda “Manas” igidlərinin özlərindən asılı idi. Gələcək söyləyiciləri – “jomokçuları” “Manas” igidləri özləri seçirdilər. Ya Manasın özü, ya da başqa əsilzadə igidlər qəfildən dəstə ilə gəlir, gələcək manasçıya onların haqqındakı dastanları söyləməyi əmr edirdilər. Bu hadisə ya yuxu zamanı, ya da ayıqlıqda (*əyanolma*) baş verirdi. Ayıqlıqda olanda gələcək manasçının görüşdən sonra huşu başından çıxaraq özündən gedirdi.

Tədqiqatçıları həmişə bir sual düşündürüb: həcmi baxımdan dünyanın bir sayılı ən nəhəng eposu olan “Manas” dastanını söyləyicilər necə yadda saxlayırdılar? Daim təkrarlanan bu suala manasçılar dastanı yadda saxlamadıqları, ifa zamanı gözlərinin qabağında olan pirlərinin dastanı onlara söylədiyi, onların da yalnız pirin dediklərini təkrar etdikləri cavabını verirdilər.

T.Bakçiyev yazır ki, xalq arasında Manas haqqında dastanı düzüb-qoşan ilk dastançı İrçı uul haqqında rəvayət var. Manasçılar həm də təsdiq edirlər ki, dastanın ilk söyləyicisi olan İrçı uul Manasa sədaqət və doğruculuqla xidmət edən igidlərdən və silahdaşlardan biri idi [9, s. 6].

Göründüyü kimi, “Manas”ın məkan-zaman sistemi “Dədə Qorqud” eposunda olduğu kimi, iki zamanı – “ol zamanı” və “indiki” zamanı əhatə edir. Manas və igidləri “ol zamanda”, dastanın söyləyiciləri olan jomokçular “indiki zamanda” yaşayırlar. Jomokçu “ol zaman” ilə “indiki zaman” arasında əlaqəçi-mediator dur. Lakin burada bir mühüm obraz-element var: jomokçunun, ozanın, yırçının və s. “*piri*”, yəni nəslindən, soyundan olduqları sənət babası. Bu pir “Dədə Qorqud” eposunda Dədə Qorqud, başqa türk xalqlarının eposlarında başqa pirlərdir. “Dədə Qorqud” eposunun şifahi və yazılı mətnlərinə ozanla onun piri Dədə Qorqud arasında qurulmuş əlaqə rejiminin (sisteminin) ifadəsi kimi baxmasaq, mətni “oxuya” bilməyəcəyik. Bu əlaqə rejimi, T.Bakçiyevin ifadəsi ilə desək, “energetik informasiyanın kodlaşmasının xüsusi növüdür” [9, s. 14]. Demək, “Dədə Qorqud” eposunun, o cümlədən “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ struktur semantikasının öyrənilməsi eposun gerçəkləşmə kodunun deşifrəlməsini tələb edir. Bu iş bütün hallarda transsendent müstəvidə aparılmalı, yaxud T.Bakçiyevin dediyi kimi, söyləyicinin “transsendent funksiyaları” [9, s. 59] nəzərə alınmalıdır [Problemin monoqrafik planda həlli üçün bax: 7].

ƏDƏBİYYAT

1. Azmun Y. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 176 s.
2. Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.
3. Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60
4. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, 265 s.
5. Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmen lisanı” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 3-39
6. Nağısoylu M. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbəd əlyazması. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021, 366 s.
7. Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.
8. Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabı'nın Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379
9. Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», 2015, 256 с.
10. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, 225 с.



Dr. Sacide COBANOĞLU

Türkiyə Cümhuriyyəti

Emekli Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni, yazar ve akademisyen

Email: sacidecobanoglu01@gmail.com

ORCID 0000 0002 5204 4270

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.35>



HALKBİLİMSEL METAETİK KURAM İLE DEDE KORKUT KİTABI'NDA OZANLIK GELENEĞİNİN HALK FELSEFESİ

Açar sözlər: Dədə Qorqud, meta-etika, nəzəriyyə, ozan, qopuz

XÜLASƏ

FOLKLORDA META-ETİK NƏZƏRİYYƏ İLƏ “DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA OZAN ƏNƏNƏSİNİN XALQ FƏLSƏFƏSİ

Dədə Qorqud hekayələri Türk dünyasının ən mühüm ortaq dəyərlərindən biridir. İslamdan əvvəlki türk mədəni həyatının bir çox elementlərini özündə əks etdirən “Dədə Qorqud Kitabı”nda ən mühüm ənənələrdən biri də ozanlıq ənənəsidir. İslamdan əvvəlki türk mədəniyyətində yaşadıkları coğrafi bölgələrə görə dəyişən qam, baxış, oyun adlarını götürən ozanlar, ozan olmaqla yanaşı, ruhanilik, cadugərlik, loğmanlıq kimi işlərə də yiyələnmişlər. Anadoluya keçdikdən sonra yerini aşıklara buraxan ozanlıq sənəti uzun tarixi proses boyunca xalqın duyğu və düşüncələrini dilə gətirən çevik fikir liderləri kimi üzərinə düşən vəzifələri layiqincə yerinə yetirmişlər. Orta Asiyadan bəri mövcud olan adət-ənənələrimizin, mərasimlərimizin nəsil-dən-nəslə ötürülməsini təmin edən ozanlar; onlar adət-ənənə kontekstində xalq ideyalarının daşıyıcılığını öz üzərinə götürmüş, türk xalq fəlsəfəsinin yeni nəsillər tərəfindən mənimsənilməsinə və davamlılığına böyük töhfələr vermişlər.

Araşdırmamızın mövzusu; Folklorda meta-etik nəzəriyyəsi ilə Dədə Qorqud Kitabında ozanlıq ənənəsi çərçivəsində ozana və qopuza hörmətin etik hərəkətlərinin folklor əsaslandırması və meta-etik təhlili; folklorda etik fəaliyyət/meta-etik mənada əxlaqi faktların üzə çıxarılması; məqsəd etik hərəkətləri strukturlaşdıran xalq ideyalarının/təkliflərinin ifadə etdiyi etik dəyəri təhlil etmək və etik dəyərin türk xalq fəlsəfəsindəki yerini üzə çıxarmaqdır.

Araşdırmamızın məqsədi; Xalqların adət-ənənələrini, mərasimlərini o xalq tanımaq məqsədi daşıyan folklor ilə etik faktları/hadisələri fəlsəfi yöndən araşdıraraq etikaya dair meta-düşüncəni ortaya çıxarmağı hədəfləmişdir. Ayrıca, meta-etik sahələrdə, disiplinlərarası bir araşdırma ilə aşkar etdiyimiz folklor meta-etik nəzəriyyəsinin təhlil üsulu folklorla əsaslandırılması və meta-etik təhlil metodu ilə ozan ənənəsinə və qopuza hörmət etməyin müsbət etik dəyərini təhlil edərək metodun tətbiqi nöqtəsində nümunəvi bir araşdırma aparmaqdır.

SUMMARY

METAETHIC THEORY OF FOLKLORE WITH THE FOLK PHILOSOPHY OF THE TRADITION OF POETRY IN THE BOOK OF DEDE KORKUT

Dede Korkut Stories are one of the most important common values of the Turkish World. One of the most important traditions in the Book of Dede Korkut, which contains many elements of pre-Islamic Turkish cultural life, is the tradition of being a poet. In the pre-Islamic Turkish

culture, the bards, who changed according to the geographical regions where they lived, took the names of kam, baksı, and plays, as well as being a poet, they also took on jobs such as clergy, sorcery and medicine. The poets, who left their place to the minstrels after the transition to Anatolia, duly fulfilled their duties as agile opinion leaders who expressed the feelings and thoughts of the people throughout the long historical process. Bards, who ensure the transmission of our traditions, customs, traditions and customs, which have existed since Central Asia, from generation to generation; They have undertaken the carrier of folk ideas in the context of traditions and contributed to the adoption and continuity of Turkish folk philosophy by new generations.

The subject of our study; In the Folkloric Metaetic Theory and the Book of Dede Korkut, the folkloric justification and metaethical analysis of the ethical actions of respecting the poet and the kopuz within the framework of the poet tradition; ethical action in folklore/revealing moral facts in metaethical sense; The aim is to analyze the ethical value expressed by folk ideas/propositions that structure ethical actions and to reveal the place of ethical value in Turkish folk philosophy.

The aim of our study; The analysis method of Folklore Metaetic Theory, which we have put forward with an interdisciplinary study, in the fields of folklore, which aims to recognize the society by examining the traditions, customs, customs, and traditions of societies, and metaethics, which aims to reveal a meta-thinking on ethics by examining ethical facts/events philosophically. Respecting the Bard Tradition and Kopuz with the Analysis Method is to make an exemplary study at the point of application of the method by analyzing the Positive Ethical Value.

Keywords: Dede Korkut, Metaethics, Theory, Poet, Kopuz.

РЕЗЮМЕ

ФОЛЬКЛОГИЧЕСКАЯ МЕТЕТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ С НАРОДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ТРАДИЦИИ ПОЭЗИИ В КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУТА

Истории Деде Коркута – одна из важнейших общих ценностей тюркского мира. Одной из самых важных традиций в Книге Деде Коркута, которая содержит множество элементов доисламской турецкой культурной жизни, является традиция быть поэтом. В доисламской турецкой культуре барды, которые менялись в зависимости от географических регионов, где они жили, брали имена кам, баксы и пьесы, а также были поэтами, они также занимали такие должности, как духовенство, колдовство. и медицина. Поэты, уступившие свое место менестрелям после перехода в Анатолию, должным образом выполняли свои обязанности подвижных лидеров общественного мнения, выражавших чувства и мысли народа на протяжении длительного исторического процесса. Барды, обеспечивающие передачу наших традиций, обычаев, традиций и обычаев, существующих со времен Средней Азии, из поколения в поколение; Они взяли на себя носитель народных идей в контексте традиций и внесли большой вклад в принятие и преемственность турецкой народной философии новыми поколениями.

Предмет нашего исследования; В «Фольклорной метаэтической теории» и «Книге Деде Коркута» фольклорное обоснование и метаэтический анализ этических действий почитания поэта и копуза в рамках поэтической традиции; этическое действие в фольклоре/выявление моральных фактов в метаэтическом смысле; Цель состоит в том, чтобы проанализировать этическую ценность, выраженную народными идеями/положениями, которые структурируют этические действия, и выявить место этической ценности в турецкой народной философии.

Цель нашего исследования; Метод анализа метаэтической теории фольклора, который мы выдвинули с междисциплинарным исследованием в области фольклора, целью ко-

того является признание общества путем изучения традиций, обычаев, обычаев и традиций обществ, и метаэтика, цель которой раскрыть мета-мышление об этике, исследуя этические факты/события с философской точки зрения. Уважение Бардовской Традиции и Копуза с помощью Метода Анализа означает проведение образцового исследования в точке применения метода путем анализа Положительной Этической Ценности.

Ключевые слова: Деде Коркут, Метаэтика, Теория, Поэт, Копуз.

Giriş. Bütün toplumların varlık ve birlik amaçları vardır. Toplumlar bu amaçlar doğrultusunda şekillenirler. Bu anlamda etik; toplumun ortak amaçları doğrultusunda ortaya koyduğu inanışlar ve bu inanışlara bağlı olarak husule getirilen davranışlar ve eylemlerdir. Metaetik, etiği felsefi yönden ele alır ve bir ahlak yargısının temellendirilebilir olup olmadığını inceler. Ahlak felsefesine *etik*, etik felsefesine de *metaetik* adı verilmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda Türk halk felsefesini ifade eden etik değerlere yer verilmiştir. Bu etik değerlerden biri de ozanlık geleneği ve kopuza saygı göstermek etik eylemdir. Etik ve metaetik konuları halkbiliminin araştırma alanlarından biridir. Uzun yıllar metin merkezli çalışmaların yapılması, bağlam merkezli çalışmalara geçilmesinin gecikmesi bu alanların ihmal edilmesine yol açmıştır. Halkbilimi, etik ve metaetik alanlarında disiplinlerarası çalışmalar yaparak Türk halk felsefesinin derinlemesine tetkik etmek amacıyla Halkbilimsel Metaetik Kuram'ı ortaya koymuş bulunmaktayız. Çalışmamızda etik değerimiz, Halkbilimsel Metaetik Kuram çerçevesinde incelenecektir. Bu anlamda Halkbilimsel Metaetik Kuram'ı tanıyalım.

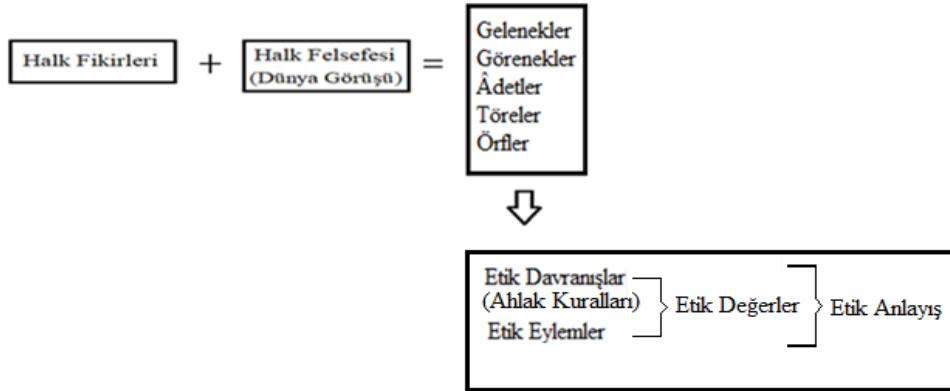
1. Halkbilimsel Metaetik Kuram

Halkbilimi, incelediği toplumsal olguları *halk fikirleri* ve bunlara bağlı olarak oluşan *halk felsefesi (dünya görüşü)* ile temellendirir, gerekçelendirir. Özkul Çobanoğlu, Alan Dundes (1972: 95)'ten yaptığı aktarmada geleneksel *halk felsefesinin (dünya görüşü)* temelinde çekirdek/yapı birimleri olarak halk fikirlerinin bulunduğunu ifade etmekte ve halk felsefesini (dünya görüşü) şöyle tanımlamaktadır; Bir toplumun folklorunun bütün unsurlarını, bütün yönleriyle içine alacak şekilde kültürüyle birlikte örtüştürüp veya çatışma noktalarını yumuşatıp azaltarak anlamlı bir hale getiren ve sosyo-kültürel bir düzen sistematigi içinde çalıştıran kendi mantığı içinde tutarlı zihinsel ve metafizik sistematige *halk felsefesi (folk philosophy)* adı verilir (Çobanoğlu, 2000a: 12-14).

Özkul Çobanoğlu'nun bu tanımından yola çıkarak; dışımızdaki dünyanın oluşumuna ve bir sistem dahilinde işleyişine dair geleneksel kabulleri *dünya görüşü (worldview)* olarak adlandırabiliriz. Alan Dundes halk felsefesini oluşturan çekirdek birimleri işaret etmekte yanı sıra Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce* (1994) adlı çalışmasında halk felsefesini *yap-takçılık* olarak adlandırmakta, kalıplaşmış halk fikirlerinin bir araya getirilerek *yap-takçılık*ın nasıl oluşturulduğunu

anlatmaktadır. Alan Dundes'in işaret ettiği çekirdek birimler, bir araya gelerek kalıp ifadelerle dönüşmekte ve bu ifadelerin bir araya gelmesiyle de geleneksel düşünce doğrultusunda daha büyük metinlerin, söylemlerin ve onlara bağlı işe koşulacak eylemlerin alt yapısı oluşmaktadır. Halk felsefesi bir topluluğun geleneksel kabullerini, varsayımlarını ifade eder. Halk fikirleri, çekirdek birimlerdir, sözlü nakil yoluyla gelen kalıplaşmalardır ve bireylerin dünya görüşlerini oluştururlar. Halkbilimi, toplumsal olguları; *halk fikirleriyle* temellendirir (Çobanoğlu, 2022a: 352).

Ahlakın felsefesinin yapılmasına etik; etiğin felsefesinin yapılmasına metaetik adı verilmektedir (Cevizci: 2002). 20. yüzyılın başında normatif etiğe tepki olarak ortaya çıkan metaetiğin araştırdığı iki soru vardır: *Bir ahlâk yargısı nedir?*, *Bir ahlak yargısını mantıksal olarak temellendirilebilir mi?* (Tepe, 2011: 42). İşte bu soruların cevapları halkbiliminde, halk felsefesinin (dünya görüşü) oluşumunda bağlam görevi üstlenen sosyal normlarda verilmektedir. Metaetikte temellendirme demek bir gerekçelendirme, bir sebebe bağlama demektir. Metaetik bir etik yargıyı önermelerle temellendirir, halkbilimi ise halk fikirleriyle temellendirir. İki disiplin bu anlamda ortaklık gösterirler. Bir toplumda sosyal normlardan bağımsız olarak bir etik anlayışın ortaya çıkması mümkün değildir. Halk fikirleri ve halk felsefesi; sosyal normların bağlamını, sosyal normlar da toplumsal etik anlayışın bağlamını oluşturmaktadır (Çobanoğlu, 2022b: 36). Birbirine bağlı uzun soluklu bir süreci şema halinde göstereyim.



Halkbilimsel Metaetik Kuram; ahlaksal yaşamı, gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örflerle yani sosyal normlarla temellendirmeye dayalı bir kuramdır. Halkbilimi ve etik alanlarının araştırma alanları içinde ortaklık gösteren bir diğer nokta da toplumsal olgular durumundaki sosyal normlardır. Sosyal normlar ortaya çıkmak için bir bağlama (*context*) ihtiyaç duyarlar, bu bağlam (*context*)

halk fikirleri ve halk fikirlerinin birleşmesiyle meydana gelen halk felsefesidir. Bu noktada *Halkbilimsel Metaetik Kuram*; ahlâksal yaşamı, sosyal normları esas alarak temellendirir. Olgu kümeleri arasında ilişki kurar. Bu olgulara dair davranışların nedenini açıklar. Ve tüm bunlardan hareketle kapsamlı bir önerme olarak *ahlâksal yaşam; sosyal normları esas alarak temellendirilebilir* önermesini ortaya koyar (Çobanoğlu, 2022c: 198).

2. Ozanlık geleneğine ve kopuza saygı göstermek olumlu etik değerinin çözümlenmesi

Ozanlık geleneğine ve kopuza saygı göstermek olumlu etik değerinin çözümlenme tablosu

1. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Dirse Han'ın oğlunun büyüdüğünü ve zamanın geçtiğini anlatmak için atasözlerinin kullanılması, ozanlık geleneğine telmihte bulunularak estetiğe önem verilmesi.

Bağlam: “At ayağı külük ozan dili çevük olur. Eyegülü ulalur kapurgalu böyür” (Ergin, 1986: 14).

“At ayağı külük ozan dili çevük olur” (Ergin, 1986: 19).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

1. Kolça kopuzla ilden ile bigden bige ozan gezer.
2. Er cömerdin, er nakesin ozan bilür.
3. İleyünüzde çalup aydan ozan olsun.
4. Ozan Oğuzların sesidir.
5. Ozan dili keskindir.

2. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Dirse Han'ın tanıyamadığı oğlu Boğaç Han'a, kopuz çalarak seslenmesi.

Bağlam: “Elini şişdiler, kolca kopuzın eline virdiler” (Ergin, 1986: 20).

Etik Eylemin Halkbilimsel Anlamda Halk Fikirleri/Metaetikselsel Anlamda Önermeleri:

Kopuz; Oğuz Türklerinin derdini, neşesini, farklı ruh hallerini dile getirmek için kullandıkları, kutsiyet taşıyan çok önemli bir çalgıdır.

3. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Kazan

Bey'in anasını kâfirlerden dilerken, anlatımda akıcılık sağlanması için atasözlerinin kullanılıp, ozanlık geleneğine telmihte bulunularak, estetiğe önem verilmesi.

Bağlam: “At ayağı külük ozan dili çevük olur” (Ergin, 1986: 30).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

Ozan kimseden korkmadan her zaman doğruyu dile getirir.

4. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Bamsı Beyrek'in, kopuz çalarak bezirgânlarla haberleşmesi.

Bağlam: “Beyregi dahı götürüp kopuz çaldururlar idi. Beyrek yüce çartakdan bakdı bazirganları gördi. Bunları gördüğünde haberleşdi” (Ergin, 1986: 42).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

1. Kopuz çalma Oğuzlarda bir gelenektir.
2. Oğuzlar hüznlerini sevinçlerini kopuz çalarak dile getirirler.

5. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Bamsı Beyrek'in, ata verilen değeri gösterir eylemlerden biri olarak yolda karşılaştığı ozanın kopuzu ile atını, bedelini ödeyerek, geri alınmak üzere değiş tokuş yapması.

Bağlam: “Beyrek aydur: Mere ozan kopuzun mana virgil atımı sana vireyim, sakla gelem bahasın getürem alam didi” (Ergin, 1986: 45).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

1. Kopuzun taşıdığı kutsiyet ile atın bozkır yaşantısındaki önemi tartışılmaz gerçekliklerdir.
2. Kopuz da at da feda edilemez kıymetlerdir.
3. Kopuz da at da kullanılacakları yerdeki önem derecelerine göre değiş tokuş yapılabilirler fakat feda edilemezler.

6. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Kız kardeşlerin, yasta olan evlerine ozan gelmediğini söyleyerek ozanlık geleneğinin önemini vurgulamaları, obalar arasında dolaşan ozanlara gönderme yapımları.

Bağlam: “Çalma ozan ayıtma ozan/Ağam Beyrek gideli bize ozan geldüğü yok”

(Ergin, 1986: 48).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

1. Ozanlar obadan obaya, ilden ile gezerek kopuzlarını çalar koşmalarını söylerler.
2. Ozanlar toplumun fertlerine, toplumsal yaşamın bir parçası olduklarını ve bu toplumla kimlik bulduklarını ifade eden anlatılar söylerler.
3. Ozanlar toplum fertlerinin aidiyet duygusunu pekiştirirler.
4. Sadece yas tutulan evlere ozan gelmez.

7. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Ozanlık geleneğine ve kopuza saygı göstermek.

Bağlam: “At ayağı külük ozan dili çevük olur” (Ergin, 1986: 76).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

1. Ozanlar, gelenek taşıyıcılarıdır.
2. Ozanlar, Türk kültürünü ve geleneğinin taşıyıcısı olarak nesillerin yetişmesine katkıda bulunurlar.

8. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Kanturalı'nın kırk yiğidinin ozanlık geleneğinin devamlılığının göstergesi olarak kolca kopuz çalması.

Bağlam: “Hey kırk işüm kırk yoldaşım niye ağlarsız, kolca kopuzum götürün öğün meni didi” (Ergin, 1986: 79).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

Kopuz çalıp mevcut durum dile getirilerek ozanlık geleneğinin devamlılığı sağlanır.

9. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Kantuları gerdeğe girdiğinde ozanlık geleneği bağlamında ozanın gelip yelteme çalması.

Bağlam: “Kan Turahiyile kızı götürüp gerdeğe koydılar. Ozan geldi yilteme çaldı” (Ergin, 1986: 83).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

1. Bütün toplumsal faaliyetler içinde ozanlar vardır.
2. Oğuzların toy, şölen, düğün, kutlama, yas gibi topluca gerçekleştirdikleri etkinliklerde ozanlık makâmının yeri sarsılmaz.

10. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Uşun Koca Oğlu Egrek'in; tanımadığı kardeşi Uşun Koca Oğlu Segrek'e, ozanlık geleneğinin göstergesi olarak kopuz çalarak seslenmesi.

Bağlam: “Ne yiğitsin kalın Oğuz ilinden gelen yigit/Yaradan hakkıyıçün turı gelgil/Dört yanını kafir bağladı bellü bilgil didi” (Ergin, 1986: 113-114).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

1. Belinde kopuzu olan yiğit, ozanlık geleneğinden haberdardır.
2. Belinde kopuz olan yiğidin kim olduğunu öğrenmek gerekir.

11. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Uşun Koca Oğlu Segrek'in; tanımadığı kardeşi Uşun Koca Oğlu Egrek'i, elindeki Dede Korkut kopuzuna hürmet ederek kılıçlamaması.

Bağlam: “Gördi kim elinde kopuz var, aydur: Mere kâfir Dedem Korkut kopuzı hörmetine çalmadum didi, eger elünde kopuz olmasayidi ağam başıyıçün seni iki para kıluridüm didi” (Ergin, 1986: 114).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

1. Kopuz, Dede Korkut'undur.
2. Kopuz, saygı ve kutsiyet atfedilen bir müzik aletidir.
2. Kopuzun hatırına can bağışlanır.

12. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu: Ozanlık geleneği bağlamında Kazan'ın, kopuzunu isteyip tekürün isteklerine kopuzunu çalarak cevap vermesi.

Bağlam: “Aydur: Mere kâfirler kopuzum getürün, sizi ögeyin didi. Vardılar kopuzı getürdiler” (Ergin, 1986: 117).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetikselsel anlamda önermeleri:

Oğuzlar için kutsiyet taşıyan Dede Korkut kopuzu ile derdini anlatmak evladır.

13. Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetiksel anlamda moral olgu: Ozanlığın önemi ve kopuzun kutsiyetinin vurgulanması.

Bağlam: “Kölça köpuz götürüp ilden ile bigden bige ozan gezer. Er cömerdin er nakesin ozan bilür. İleyünüzde çalup aydan ozan olsun” (Ergin, 1986: 10).

Etik eylemin halkbilimsel anlamda halk fikirleri/metaetiksel anlamda önermeleri:

Kopuz ve onu çalan ozanlara saygı duyulur.

(Çobanoğlu, 2021: 1490-1491)

3. Ozanlık geleneği ve kopuz saygı göstermek olumlu etik değerinin halkbilimsel temellendirmesi

Bireylerin diğer bireyleri, toplumu ya da kurumları yanıltmak amacıyla doğru olmayan herhangi bir ifadeyi beyan etmelerine *yalan* adı verilmektedir. Diğer bir söyleyişle yalan; doğru olmadığı bilinmesine rağmen bilerek ve isteyerek üçüncü şahıslar tarafından doğru olarak algılanması amaçlanan söylemlerdir. Bu ifadelerin eyleme dökülerek gerçekleştirilmesi durumunda eyllenen eylem, yalan söylemek olumsuz etik değerini ifade etmektedir. Bu noktada aklımıza bir soru ta-kılmaktadır. Güncel hayatta gerçek olmayan bir olayı gerçekmiş gibi anlatmak ya-lan söylemek olarak ifade edilmektedir; peki, bu olayı hikâye ederek diğer birey-lere, topluma, kurumlara anlatmak ya da yazıya dökerek dile getirmek de yalan söylemek olarak kabul edilmeli midir yoksa edilmemeli midir? Bu soru, insanlık tarihinin gelişim süreçlerinde devamlılığını sürdürmüş kadim bir soru olarak kar-şımıza çıkmaktadır. Tarihin farklı dönemlerinde, ozanların yaratıcılıklarıyla süsle-yerek ortaya koydukları anlatıların yalan söylemek olumsuz etik değerine karşılık gelip gelmediği sorulmuştur. Diğer bir söyleyişle ozanların yalancı olarak kabul edilip edilmeyeceği, yaratımlarını anlatarak Tanrı'nın yasakladığı yalan söylemek olumsuz eylemini eyleyip eylemedikleri dolayısıyla ozanın ve onu dinleyenlerin günaha girip girmedikleri konusunda birçok tartışma yapılmıştır. Filozoflar konu-ya dair birbirinden farklı fikirler bildirmişlerdir.

Keyes; dilin asıl yaratıcılığının başkalarını aldatmak istediğimiz zaman orta-ya çıktığını söylemekte ve tıpkı filozof Karl Popper'in dile getirdiği şekliyle dilin insanileşme anının, insanın yaptığı bir hatayı karşısındaki kişilere mazur göster-mek için bir hikâye, bir mit uydurmasıyla başladığını söylemektedir. Bu başlangıç yani yalan söyleme ihtiyacı, daha fazla sözcük gerektirmiş ve insanın bilişsel güç-lerini genişletmiştir. Yalan uydurup daha sonra bunlara çevresindeki bireyleri inandırmak türümüz; *Homo Sapiens* türünün beyininin yeni sinapslar geliştirmesi-ni sağlamıştır. Hayal üretmek, üretilenleri gerçekmiş gibi rol yaparak anlatmak ve

insanları söylediklerine inandırmak homo sapiens türünün diğer türlerden daha üstün bir varlık olmasına katkıda bulunmuştur çünkü beyin bu yolla çok daha fazla gelişmiştir. Böylece insan zamanla olanlar kadar olmayanları da söyleme becerisine sahip olduğunu anlamıştır fakat burada, söylenecek yalanları bir düzen halinde, bir kurgu halinde söylemek gereği ortaya çıkmıştır. Yalan ne zaman söylenir, ne zaman söylenmez? problemini tartışmaya açmıştır (2017: 32-33). Yalan söylemek olumsuz etik değeri, bütün dinlerde günahdır, felsefede ise erdemsizliktir. Neyi yalan olarak kabul edebiliriz, erdemsiz olan, günah olan nedir ve bunların sınırları var mıdır? gibi sorularının cevapları bütün toplumlarda hemen hemen aynı şekilde algılanmış, cevaplanmış ve genel geçer, *sabit etik değerler* adını verdiğimiz yalan söylememek, dürüst olmak, erdem sahibi olmak, onurlu olmak gibi etik değerlerle karşılık bulmuştur.

Yalan söylemek olumsuz etik değerinin algılanmasında, toplumdan topluma farklılık gösteren tek etik olgu *ozanlık geleneği* etik olgusudur. Filozoflar bu konuda birbirinden farklı fikirler üretmişlerdir. Bir kısım filozof ozanlığı, yalan üretmek ve yalan söylemek olarak değerlendirmiş, bir kısım filozof ise bu görüşe karşı çıkmıştır. Platon *Devlet* adlı eserinde Sokrates'le diyaloglarında konuya şöyle yer vermektedir:

“İlyadea'nın başlangıcını bilirsin. Şair orada; Khryses'in, Agamemnon'un kızını serbest bırakması için yalvardığını, Ağamemnon'un kızdığını, istediğini elde edemeyen Khryses'in Akhalılara beddua ettiğini anlatır değil mi?” (392e).

“Evet.” (393a).

“Şunu da bilirsin öyleyse: “Akhalılara en çok da önderleri Atreus oğullarına yalvarıyordu” sözlerine kadar olan parçayı, şair kendi ağzından anlatır. Bir başkasının konuştuğu sanısını uyandırmak istemez bizde. Ama sonrası için, kendi Khryses'imiş, konuşan da Homeros değil, ihtiyar rahipmiş gibi davranır, bizde öyle bir sanı uyandırmaya çalışır. İlion'da İthaka'da bütün Odysseia'da olup bitenler hep bu yolla anlatılır.” (393b).

“Öyledir.”

“Şair, bize başkalarının söylediği sözleri, bu sözlerin nerede, nasıl söylendiğini anlattığı zaman, yaptığı iş bir anlatmadır sadece.”

“Tabii.”

“Ama şair bu sözleri söylerken, kendisi değil, bir başkasıymış gibi davranırsa, nedir o zaman yaptığı şey? Bir başkasının yerine geçmek, sözünü bir başkasının kişiliğine, elinden geldiği kadar uydurmak değil midir?” (Platon, 2022: 393c/83-84).

Diyologlarda görüldüğü üzere Platon şairlerin, ozanların söylediklerini uydurmalar, yalanlar olarak nitelendirmiş ve bunların insanlara zarar vereceğini, onları yalana alıştıracağını iddia etmiştir. Bazen yalan söylemenin gerekli durumlar

olabileceğini ifade ettiğindeyse *Soylu Yalanlar* kavramını ortaya atmış ve soylu kesime yalan söyleme ayrıcalığı tanımıştır (2022: 382c/d, 71-72). Buna göre soylular, iddiaları güçlendirmek için senaryolar yaratabilirler ve bu senaryolar yalan sınıfına girmez. Platon'un kast ettiği bu yalan şeklinin günümüzde, karşısındakini üzmemek veya ona zarar vermemek için söylenen, özünde iyi niyet yatan ve *beyaz yalan* olarak isimlendirilen, masumca yalanlar mı yoksa Jeremy Bentham'ın yararlılık felsefesine göre soyluların, kölelerin yararını ön planda tutarak söyledikleri yalanları mı kast ettiği tabii ki tartışma götürülecek bir mevzudur. Bu noktada önemli olan görüş, şair ve ozanların üretimlerinin bir yalanın dile getirilmesi olarak düşünülmesidir. Platon, ozanları, sanatçıları çok tehlikeli bulmuştur. Onların anlattıkları yalanlarla insanların ahlakını bozduklarını, tanrılar konusunda söylediklerinin tamamen yalanlardan ibaret olduğunu söylemiş ve onları ideal devletinden kovmuştur.

Benzeri bir görüşü Cicero'da görmekteyiz. Cicero *Yükümlülükler Üzerine* (2017) adlı eserinde, konuya şöyle yer vermektedir: “Zaten şairler her karakter için uygun olanı rollerine göre belirlerler, buna karşın doğa bize diğer bütün canlılara üstün gelen, onları büyük ölçüde aşan bir rol yüklemiştir. O halde şariler; aşırı karakter çeşitliliği içinde, kötüler için bile yakışık alanı ve doğruluğu gözetirken, doğa bize sebat, itidal, ılımlılık ve utanmayı bilme rollerini layık görmüştür” (2017: 44).

Cicero aynı adlı eserinde yalan söylememenin dolayısıyla sadece gerçeği söylemenin yalnızca üst sınıfların kendi aralarında gerekli olduğunu ifade etmekte ve bir köleye yalan söylemenin yalancılık olarak değerlendirilemeyeceğini iddia etmektedir (2017: 36-44). Platon ve Cicero'nun zıttı düşünceye sahip olan filozof Augustinus'tur. Augustinus, *insan kalben gerçeğe sadık olduğu sürece yalan söylemek günah değildir* diyen çağdaşlarına karşı çıkmıştır. Filozof, insanları kandırmanın kabul edilebilir bir tarafı yoktur ve yalan; kime söylenirse söylensin yanlıştır demektedir. Augustinus yalanı tanımlayabilmek, yalana bir sınırlama getirebilmek için “inanmak, sanmak, bilmek” eylemleri üzerinden bir değerlerdirme yapılabileceğini, bu hususlar dışında kalan her durum için yalan söylemenin hiçbir ayırım yapmaksızın yanlış olduğunu öne sürmüştür (1998: 39-43). Augustinus sanatçıları veya ozanları yalancı olarak görmemektedir. Onların hayal güçlerinin çok geniş olduğunu, güçlü bir yaratıcılığa sahip olduklarını düşünmektedir. Montaigne, Voltaire, Bacon şartlara göre yalanın tanımlanmasının değişebileceğini ileri sürerken Nietzsche, Wilde, Machiavelli de yalan söylemenin gerekli olduğu durumlar olabileceğini ifade etmişlerdir. Görüldüğü gibi ozanların yaratımlarının yalan kapsamına girip girmediği dolayısıyla dinleyenlerin dini kabuller açısından günaha girip girmedikleri konusunda filozoflar arasında bir ortaklık sağlanamamıştır.

Türk dünyasının en müstesna eserlerinden Dede Korkut Kitabı'nda ozanlık geleneğinin, ozanın ve ozanın kopuzunun yeri ve önemi tartışılmaz. Eserde hikâ-

yelerin anlatıcısı olan ozanlık görevini Dede Korkut üstlenmektedir. Dede Korkut *Ozanların piri* olarak anılmaktadır. Dede Korkut Kitabı'nda, ozanlık geleneğine ve kopuza saygı göstermek olumlu etik değeri, on üç bağlamda görülmektedir: Dirse Han, oğlu Boğaç Han'a kopuz çalarak seslenmekte, Beyrek kopuz çalarak bezirganlarla haberleşmekte, yolda karşılaştığı ozanın kopuzu ile atını değişik tokuş etmekte, Beyrek'in kız kardeşleri ozanlığa gönderme yapmaktadır. Kanturalı güreş tutarken kırk yiğidi ona kolça kopuz çalmakta, gerdeğe girerken çadırının önüne ozan gelip yelteme çalmaktadır. Egrek tanımadığı kardeşi Segrek'e kopuz çalarak seslenmekte, Kazan Han tekürün isteklerine kopuz çalarak cevap vermektedir. Anlatımda zamanın geçtiği göstermek için "At ayağı külük ozan dili çevük olur/Eyegülü ulalur kapurgalu böyür" sözleri kullanılmakta ve "Er cömerdin nakesini ozan bilür" denilerek ozana verilen değer ifade edilmektedir. Fuat Köprülü ozanlar konusundaki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir. Dede Korkut Kitabı bize ozanlar hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Ozanlar, Oğuz toplumunda özel bir zümredirler. Ozanlar ellerine kopuzlarını alıp obadan obaya gezerler; düğünlere, ziyafetlere giderler. Gördükleri ve duydukları olaylara yönelik şiirler tanzim ederler. Dede Korkut Kitabı'nda geçen alp ozanlar tabiri, kahramanlar arasında da ozanların yetiştiğinin göstergesidir. Dede Korkut'a verilen önem, ona ait olduğu için kopuzun bile yarı mukaddes tutulmasını sağlamıştır. Ozanlar çevik dilli, yüksek sesli, halk ananelerini ve halk hikmetlerini taşıyan, Oğuzlar arasında adeta yarı kutsi bir durum arz eden toplumsal bir undurdur (1986: 139–140).

Ozanların piri Dede Korkut'un "Menden sonra alp ozanlar söylesin, alını açuk cömert erenler dinlesin" şeklindeki sözleri Oğuz toplumunda alp ozanların önemine vurgu yapmaktadır. Dede Korkut nezdinde ozanlığa bakıldığı zaman ozanların gelenek taşıyıcılığı üstlendiğini görmekteyiz. Bu gelenek taşıyıcılığı görevi Anadolu'ya geçtikten sonra âşıklar tarafından üstlenilmiştir. Özkul Çobanoğlu âşık tarzı kültür geleneği konusunda yaptığı müstakil çalışmada ozanlık geleneğini sözlü kültür ortamı, yazılı kültür ortamı ve elektronik kültür ortamı olmak üzere döneme göre değişim gösteren üç farklı ortamda incelemiş ve ozanlığın günümüze kadar gelen süreçteki evrimini araştırmıştır (Çobanoğlu, 2000b).

İnsanlık ozanların, sanatçıların yaratımlarının yalan olup olmadığı üzerine farklı düşünceler üretirken Oğuz toplumu, ozanların yaratımlarını, bu yaratımlar yoluyla nesiller arasında bağlantıyı sağladıklarını, gelenek taşıyıcılığı görevi üstlendiklerini kabul etmiş ve ozanlara bu etik eylemleri sebebiyle büyük saygı göstermişlerdir. Bu noktada, başta Dede Korkut olmak üzere Oğuz toplumundaki ozanların, her ne kadar hayali yaratımlar yapsalar da toplumsal gerçekleri dile getiren, bu gerçekleri söylemekten, ifade etmekten çekinmeyen, korkmayan, olumlu bir amaca yönelik yaratımlar yapan bireyler olmalarının da kendilerine duyulan saygıda büyük payı olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Oğuz toplumunda ozan-

lar için ve daha sonra Anadolu'da âşıklar için hiçbir zaman; ne Platon'un iddiasıyla ozanların söyledikleri yalanlarla insanların ahlakını bozdukları ne de Cicero'nun iddiasıyla bir köleye yalan söylemenin yalancılık olarak kabul edilmeyeceği, dürüstlüğün ancak üst sınıflar arasında olması gerektiği düşünülmemiştir. Oğuz toplumunda Batı tarzı bir kölelik anlayışı mevcut değildir. Türk toplumunda ozanlar hakkındaki görüşler, filozof Augustinus'un görüşleriyle uyum göstermektedir. Augustinus'un ozanları yalancı olarak görmediği, onların hayal güçlerinin çok geniş olduğunu, güçlü bir yaratıcılığa sahip olduklarını düşündüğü gibi Türk toplumu da ozanlarını yalancı olarak görmemiş, onların hayal güçlerinin çok geniş olduğunu, güçlü bir yaratıcılığa sahip olduklarını düşünmüştür. Ozanların yaratımlarına *yalanlar* dememiş, onları *sıra dışı kurgular* olarak nitelendirmiştir.

Ozanlar gelenek taşıyıcılığı yaparken geleneğin diğer bir söyleyişle sosyal normların oluşmasında bağlam görevi üstlenen *halk felsefesinin* ve sosyal normların oluşumunda bağlam görevi üstlendiği toplumsal *etik anlayışın* da taşıyıcılığını yapmaktadırlar. Ozanların söylemlerinde kullandıkları *Kolça kopu götürüp ilden ile bigden bige ozan gezer/Er cömerdin nakesini ozan bilür/İleyünüzde çalup aydan ozan olsun* atasözleri ozanın kimliği ve yaptığı iş konusunda bilgi içermekte ve halk felsefesinde, etik değerler içinde sahip oldukları müstesna noktaya dikkat çekmektedir. Dirse Han'ın tanımadığı oğlu Boğaç Han'a kopuz çalarak seslenmesi, Kanturalı'nın kırk yiğidinin onun için kopuz çalması, Egrek'in kardeşi Segrek'e kopuz çalarak kimliğini bildirmesi ve Bamsı Beyrek'in yolda karşılaştığı ozanın kopuzu ile atını, bedelini ödeyerek, geri alınmak üzere değiş tokuş yapması ise; ozana bağlı olarak onun kullandığı bu enstrümana kutsallık addedildiğinin göstergesidir. Halk felsefesinde kutsallık addedilen bir enstrüman olarak kopuz; Oğuzların dertlerini, kederlerini, neşelerini, mutluluklarını dile getirmelerine aracı olan yaşamlarının ayrılmaz bir parçası olarak halk kültüründe özel bir yer edinmiştir.

Sonuç. *Ozanlık Geleneğine ve Kopuza Saygı Göstermek Olumlu Etik Değeri* başlıklı çözümleme tablosunda yer alan etik eylemlerdeki halkbilimsel anlamda halk fikirleri ile metaetikselsel anlamda önermeler doğrultusunda;

Halk felsefesi (dünya görüşü): Oğuzlar; destanî menkabelerin ilk anlatıcısı olarak gördükleri Dede Korkut'a atfettikleri kutsiyet bağlamında, onun çaldığı kopuzun da kutsiyet kazandığını düşünmektedirler. Dede Korkut'un ardından gelen, bu geleneğin devamlılığını sağlayan bütün ozanlara aynı derecede kıymet vermektedirler. Türk kültürünün ve geleneğinin taşıyıcısı olan ozanların Oğuzların toy, şölen, düğün, kutlama, yas gibi topluca gerçekleştirdikleri etkinliklerin tamamında makâmları sarsılmaz durumdadır. Ozanların gelenek taşıyıcılığı görevini üstlenerek yeni nesillerin yetişmesinde katkıda buldukları düşünceleri doğrultusunda ve yeri geldiğinde kopuzun hatırına can bağışlanabileceği kabulleri çerçevesinde yapılandırdıkları bir dünya görüşüne sahiptirler.

Çalışmamızda Halkbilimsel Metaetik Kuram ve kuramın inceleme yöntemi Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yönteminiyle *Ozanlık Geleneğine ve Kopuza Saygı Göstermek Olumlu Etik Değeri* çözümlenmiştir. Kuram ve yöntemin aracılığıyla Oğuzların halk felsefesinde ozanlık geleneğinin ve kopuza saygı göstermek olumlu etik değerinin yeri tespit edilmiştir. Halkbilimsel Metaetik Kuram; Türk kültür ekolojisi içindeki bütün sözlü ve yazılı kültür ürünlerine uygulanabilmektedir. Kuram ve çözümleme yöntemi, Türk etik felsefesini bir bütün halinde incelemek amacıyla ortaya konmuştur.

Kaynakça

- Augustinus. (1998). “Yalan Üzerine”. (çev. Özden Arıkan). Cogito, S.16, s. 39-43.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Cicero. (2017). *Yükümlülükler Üzerine*, (çev. Cengiz Çevik), Hasan Ali Yücel Klasikleri, İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2000a). “Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler”, *Milli Folklor*, S.45, s. 12- 14.
- Çobanoğlu, Ö. (2000b). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2021). “Halkbilimsel Kuram ile Dede Korkut Hikâyeleri’nin Halk Felsefesi ve Metaetikselsel Çözümlemesi”, Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara, C. II, s. 814-1771.
- Çobanoğlu, S. (2022a). Halkbilimsel Metaetik Kuram ile ‘Husumet Oluşturmak’ ve ‘İftira Atmak’ Olumsuz Etik Değerleri’nin Çözümlemesi, *folklor/edebiyat*, S. 110, s. 347-370.
- Çobanoğlu, S. (2022b). *Mitoloji Araştırmaları III*, (Ed. İbrahim Gümüş) İçinde, “Halkbilimsel Metaetik Kuram Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri’nda ‘Söz Vermek Verdiği Sözü Tutmak’ Olumlu Etik Değeri’nin Mitolojik Arka Planı”, *Pradigma Akademi*, s. 31-68.
- Çobanoğlu, S. (2022c). *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Dundes, A. (1972). “Folk ideas As Units of Worldview.” Toward New Perspectives in Folklore, (Ed. Americo Paredes ve R. Bauman), *Austin: The University of Texas Press*, s. 93-103.
- Keyes, R. (2017). *Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*, İstanbul: Deli Dolu Yayınları.
- Köprülü, F. (1986), *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Yaban Düşünce*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Platon. (2020). *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz). Hasan Ali Yücel Klasikleri, Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Tepe, H. (2011). *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu.



Fatimə BAĞIROVA

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: bagirova_fatime@inbox.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.49>



“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA ƏKİZLƏR MİFİ

Açar sözlər: Kitabi-Dədə Qorqud, əkizlər mifi, əkiz qardaşlar, Uşun qoca, Əgrək, Səgrək, Salur Qazan, kafir, qopuz

SUMMARY

MYTH OF TWINS IN “KITABI-DADA GORQUD” SAGA

Uşun qoja oğlu Səgrək part of Kitabi-Dada Gorgud saga is based on the myth of twins. The structure of the plot of this myth is the separation of two native elements, and then their union based on a common genetic trait. This is observed in the Agrak-Səgrək part. In the myth of twins, it is not based on the fact that twin brothers are born at the same time in the mother's womb, as in biological twins. The main thing here is brotherhood, that is, being born from the same mother: it does not matter when you are born. In the part , brothers, according to the structure of the twin myth, first fall apart, then oppose each other , and finally unite on the basis of a common genetic point. As a concept, the Twins myth serves to eliminate chaos and restore the cosmos. The capture of Agrak by the enemies is a case of chaos: an Oghuz hero is a prisoner in the enemy's fortress. As the Twins myth demands, he must be saved by his own brother . The union of two brothers symbolizes the unity of the Oghuz clan.

Key words: Kitabi-Dada Gorgud, myth of twins, twin brothers, Uşun Goja, Agrak, Səgrək, Salur Gazan, infidel, gopuz

РЕЗЮМЕ

МИФ О БЛИЗНЕЦАХ В ЭПОСЕ “КИТАБИ – ДЕДЕ ГОРГУД”

Ушун годжа оглы Сагарак часть эпоса Китаби-Деде Горгуд основанная на мифе о близнецах. Структура сюжета этого мифа заключается в разделении двух родственных элементов, а затем их объединение на основе общего генетического признака. Это можно наблюдать в части Аграк-Саграк. В мифе о близнецах это не основано на том факте, что братья-близнецы рождаются в одно и то же время в утробе матери, как в биологических близнецах. Главная идея здесь заключается в братстве, то есть рождение от одной матери: не имеет значения, когда вы родились. Согласно структуре мифа о близнецах, сначала они разделяются, затем противостоят друг другу и, наконец, объединяются на основе общей генетике. В общем представлении миф о близнецах служит для устранения хаоса и восстановления мироздания. Захват Аграка врагами – это пример хаоса: огузский герой находится в плену во вражеской крепости. Как того требует миф о близнецах, он должен быть спасен своим собственным братом. Союз двух братьев символизирует единство клана огузов.

Ключевые слова: Китаби-Деде Горгуд, миф о близнецах, братья-близнецы, Ушун Годжа, Аграк, Саграк, Салур Газан, неверный, гопуз

Giriş. Müasir mədəniyyət və incəsənətin əsasını, bünövrəsini mifologiya təşkil edir. İnkişaf baxımından mədəniyyətin ilkin və sözün həqiqi mənasında, primitiv mərhələsi olan mifologiya ilk baxışdan bizə çox sadə təsir bağışlasa da, daxili gücü, qoruduğu mənəvi enerji baxımından böyük hadisədir. Çünki o, bütün sonrakı mədəniyyət üçün etibarlı bünövrəni təşkil etmişdir. Bu cəhətdən, mifologiya, sözün həqiqi mənasında, “tarixi” bu gün də “öz çiyinləri üzərində daşımaqda” davam edir. Müasir düşüncə bütün hallarda mifologiya ilə sıx bağlıdır və zahirən görünməsə də, çağdaş mədəniyyət daim mifoloji enerji ilə qidalanmaqda davam edir. Yəni tarix mifologiyasız keçinə bilmir.

Mif ilə tarix arasındakı münasibətlər ondan irəli gəlir ki, müasir insan mədəniyyəti birbaşa miflərdən törəmişdir. Tədqiqatçılar bəşəriyyətin şüur tarixini mifoloji şüur və tarixi şüur olmaqla iki mərhələyə ayırırlar. Tarixi şüur mifoloji şüurun içərisində doğularaq onu əvəz etmişdir. Başqa sözlə, mifoloji şüur öz ömrünü (inkişaf tarixini) tamamladıqdan sonra yox olmamış, tarixi şüurun müxtəlif formalarına transformasiya olunmuşdur. Bu səbəbdən miflər mədəniyyət, incəsənət və ədəbiyyatın bütün tarixi boyunca özünü açıq, yaxud gizli şəkildə yaşatmaqda davam etməkdədir.

Miflərin transformasiya olunduğu ən böyük düşüncə sahəsi folklordur. Belə ki, əfsanələr, rəvayətlər, dastanlar, nağıllar bilavasitə miflərdən boy atmışdır. Ona görə də folklorun, xüsusilə epik janrlarını miflərdən kənarda götürmək olmur. Bunu biz Oğuz babalarımızın ulu abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da müşahidə edirik.

“Kitabi-Dədə Qorqud” ulu mədəniyyət abidəsi kimi, Oğuz türklərinin bütün tarixi keçmişini, o cümlədən mifoloji keçmişini özündə yaşadır. Bu dastanda oğuzların mifik təsəvvürlərinin müxtəlif formalarına rast gəlmək mümkündür. Bunlardan biri əkizlər mifidir.

Tədqiqat. Əkizlər mifi miflərin məzmun növləri arasında xüsusi yer tutur. Ak. Muxtar Kazımoğlu yazır ki, mifologiyada əkizlər modeli əkiz qardaşlar, yaxud əkiz qardaş və bacılar haqqında ilkin təsəvvürləri əks etdirir. Bu təsəvvürlərə görə əkizlər fəvqəltəbii mənşəlidir. Onlar “Tanrı övladları”, “Səma oğulları” adlanırlar [6, s. 17].

Alimin bu fikrində əkizlər mifinin aşağıdakı əsas xüsusiyyətləri əks olunmuşdur:

- a) Əkizlər mifi ilkin mifoloji təsəvvürlərlə bağlıdır;
- b) Əkizlər ilahi mənşəli varlıqlardır.

Əkizlərin ilahi-fəvqəladə mənşəyi onları ilkin mifoloji sistemin əsas obrazlarından olduğunu göstərir.

Prof. V.V.İvanov mifik əkizlər barəsində yazır ki, əkiz obrazlar haqqındakı miflər müxtəlif qəbilə-tayfa başçıları və yaxud mədəni qəhrəmanlar kimi çıxış

edən qeyri-adi varlıqlar haqqında miflərdir. Əkizlər mifini əkiz qardaşlar (mütəffiq və ya düşmən), əkiz bacı-qardaşlar, androgen və zoomorfik əkizlər mifinə bölmək olar [11, s. 174].

Alimin bu fikrində diqqət çəkən ən mühüm məqam əkizlərin mədəni qəhrəman arxetipi ilə bağlılığıdır. Mədəni qəhrəman, bildiyimiz kimi, ilk əcdad obrazının mənə formalarından biridir. Aynur Fərəcova göstərir ki, “ilk əcdad, mədəni qəhrəman və demiurq eyni bir obrazın (ilk insanın) müxtəlif inkişaf mərhələlərinin adlarıdır. Mif qəhrəmanı ona görə *ilk əcdad* adlanır ki, bütün qalan insanlar ondan törəyir. Bu, mifik qəhrəmanın ilkin funksiyasıdır. O, ilk növbədə xalqı törətməlidir. Lakin daha sonra törətdiyi insanlar üçün yaşam qaydaları müəyyənləşdirməli, qayda-qanun qoymalı, ilk əşyaları, ilk ov alətlərini və s. düzəltməlidir. Bu isə ilk əcdadın mədəni quruculuq fəaliyyətidir. İlk əcdadın bu mədəni quruculuq fəaliyyətinə görə biz onu artıq *mədəni qəhrəman* adlandırırıq” [5, s. 26].

Fidan Qasımova da yazır: “Elə mifoloji surətlər mədəni qəhrəman hesab edilir ki, onlar insanlar üçün müxtəlif mədəni nemətlər (od, əmək alətləri, becərilən bitkilər və s.) əldə edir və ya ilk dəfə icad edirlər” [8, s. 57].

Göründüyü kimi, mədəni qəhrəman və ilk əcdad eyni obrazlardır. İlk əcdad isə adi obraz olmayıb, birbaşa Tanrı ilə əlaqədə olur. Bu cəhətdən, əkiz obrazlarının mədəni qəhrəman arxetipi ilə bağlılığı onların Tanrı ilə birbaşa bağlı olduğunu göstərir.

Azərbaycan folklorunda əkizlər mifi haqqında fəlsəfə doktoru dissertasiyası yazmış Günel Novruzova bu mifin aşağıdakı formalarının olduğunu göstərir:

1. Əkiz bacı-qardaşlar haqqında miflər;
2. Zoomorf (heyvan) əkizlər haqqında miflər;
3. Androgen (ikicinsli) əkizlər haqqında miflər;
4. Astral əkizlər (Günəş-Ay) haqqında miflər;
5. Dost əkizlər haqqında miflər;
6. Düşmən əkizlər haqqında miflər [9, s. 15].

G. Novruzova yazır ki, bununla yanaşı, əkizlər mifi başqa münasibətlər kontekstində də mövcuddur: məsələn, cinsi münasibətləri (qadın-kişi, əmiqızı-əmioğlu), qohumluq münasibətləri (bacı-qardaş, əkiz qardaşlar, əmiqızı-əmioğlu), dərk etmə qabiliyyəti (ağıllı-axmaq), emosional özünüifadə qabiliyyəti (qorxaq-cəsəratli, xeyirxah-bədxah, hiyləgər-sadələvh, dostluq, düşmənlik), fərqli məkan və zamana aid olma baxımından (Məsələn, Günəş-Ay, Androgen əkizlər, Basat bu dünyaya, Təpəgöz isə o dünyaya aid olan cizgilərdə təqdim olunur), heyvan-insan münasibətləri kontekstində (qəhrəman və at, yəni Qırat, Dürat və Koroğlu) [9, s. 16].

Göründüyü kimi, folklorda əkizlər mifinin məşhur formalarından birini əkiz qardaşlar obrazları təşkil edir. G. Novruzovaya görə, folklorda iki qardaş və ya əkiz bacı-qardaşlar haqqında mif formaları ilə yanaşı, üç qardaş və ya üç bacı (“Üç qardaş” [4], “Üç bacı” [2], “Məlikməmməd” [4], “Üç şahzadə” [3], “Üç qız” [1], “Sü-

leyman peyğəmbərin qızı” [1]), yeddi qardaş bir bacı (“Yeddi qardaş bir bacı” [3], “Pəri xanımın nağılı” [4] və s.) kimi sujet formaları öz əksini tapmışdır. Bu nağılların hər biri Azərbaycan mifologiyasındakı əkizlər münasibətini əks etdirir [9, s. 20].

Müəllifin bu yanaşması ilk baxışdan təəccüb doğurur: axı əkizlər dedikdə, adətən, iki nəfər nəzərdə tutulur. G.Novruzova bunu izah edərək yazır ki, bu nağıllarda qardaşların, yaxud bacı və qardaşların sayının çox olması məsələnin mahiyyətini dəyişmir. Çünki əkizlər mifində əsas cəhət əkiz tərəfləri təşkil edən elementlərin sayı yox, tərəflərin özüdür. Yəni əkizlər mifi hər zaman iki tərəfi nəzərdə tutur. Təbii ki, bu iki tərəfi təmsil edən elementlər iki, üç və s. hətta yeddi ola bilər. Azərbaycan folklorunda əkizlər mifinin bu elementlərinin sayı nəzərə alınmır, əsas məsələ onların iki qütbdən ibarət olmasıdır. Məsələn, bu qütblər aşağıdakılardır: yaxşı-yaman, ağıllı-axmaq, qəhrəman-qorxaq, mərd-namərd, xeyir-şər, kasıb-varlı və s. [9, s. 20].

G.Novruzova əkizlər mifinin təzahür etdiyi bütün modelləri birləşdirən üç əsas cəhətin olduğunu göstərir:

1. Əkizlər modelində birləşən elementlərin qarşıdurması;
2. Əkizlər modelində birləşən elementlərin ortaq genetik nöqtədə (başlanğıcda) birləşmələri;
3. Əkizlər mif modelinin kosmosyaratmaya qulluq etməsi [9, s. 77].

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına əkizlər mifinin bu ümumi modeli baxımından yanaşdıqda diqqətimizi “Uşun qoca oğlu Səgrək boyı” cəlb edir. Burada böyük qardaş Əgrəklə kiçik qardaş Səgrək arasındakı münasibətlər əkizlər mifinin quruluşunu özündə əks etdirir.

Dastan Oğuzun adlı-sanlı bəylərindən olan Uşun qocanın böyük oğlunun igidliyinin təsviri ilə başlayır: “Oğuz zəmanında, Uşun qoca deərlər, bir kişi vardı. Ömründə eki oğlu vardı. Ulu oğlının adı Əgrək idi. Bəhadır, dəlü, yaxşı yigid idi. Bayındır xanıñ divanına qaçan istəsə varır-gəlürdi. Bəglərbəgi olan Qazan divanında buna heç qapu-baca yoğdı. Bəgləri basub, Qazan ögində oturardı. Kimsəyə iltifat eyləməzdi.

Məgər xanım, genə bir gün bəgləri basub oturacaq Tərs Uzamış deərlərdi, Oğuzda bir yigit vardı, aydır: “Mərə Uşun qoca oğlu, bu oturan bəglər hər biri oturduğu yeri qılıcılə-ətməgilə alubdur. Mərə, sən başmı kəsdin, qanmı tökdin, acmı toyurdun, yalınçıqmı tonatdın?!” – dedi.

Əgrək aydır: “Mərə Tərs Uzamış, baş kəsub-qan tökmək hunər midir?” – dedi. Aydır: “Bəli, hünərdir ya”. Tərs Uzamışın sözi Əgrəgə kar eylədi. Turdı, Qazan bəgdən aqın dilədi. Aqın verdi, çağırtdı. Aqınçı dərildi. Üç yüz say cidalu yigit bunun yanına cəm oldı. Meyxanədə beş gün yemə-içmə oldı. Andan Şirokuz ucından Gögcə dənizə dəkin el çapdı. Galaba toyum oldı. Yolu Əlincə qələsinə uğramışdı. Qara təkür orada bir qorı yapırmışdı. Uçardan qaz, tauq; yürürdən ke-

yik, tavşan bu holəyə toldurub, Oğuz yigitlərinə bunu dam etmişdi. Uşun qoca oğlının bu qoruya uğradı. Qorunun qapusın ovatdılar. Sığın-keyik, qaz-tavuq qırdılar; yedilər-içdilər. Atlarının əyərlərin aldılar, geyimlərin çıxardılar. Məgər Qara Təkurun casusu vardı, bunları gördi. Gələb aydır: “Mərə, Oğuzdan bir bölük atlı gəldi. Qorunun qapusın ovatdılar, atlarının əyərin alub, geyimlərin çıxardılar. Mərə, nə turarsız?” – dedi. Altı yüz qara tonlu kafər bunların üzərinə qoyuldular. Yigitləri qırdılar, Əgrəgi tutdılar. Əlincə qələsinə– zindana bıraqdılar.

Qara-qara tağlardan hənir aşdı. Qanlı-qanlı suların xəbər kecdi. Qalın Oğuz ellərinə xəbər vardı. Uşun qocanın ağ-ban evi önində şivən qopdı. Qaza bənzər qızı-gəlini ağ çıxarub qara geydi. Uşun qoca “Oğul, oğul!” – deyü ağca yüzlü anasılə ağlaşdılar, bozlaşdılar” [7, s. 110].

Dastanın buraya qədərki hissəsi bizə Əgrəyi təqdim edir. Həmin hissə aşağıdakı mənə vahidlərindən təşkil olunmuşdur:

a) Əgrəyin layiq olmadığı halda alplıq, bəylik iddiasına düşməsi.

b) Əgrəyin alp igid, bəy olmağın iki şərtinin olduğunu öyrənməsi:

1. Baş kəsib qan tökmək;

2. Acları doyuzdurmaq, yalncıqları (paltarsızları) geyindirmək.

Oğuz elində bu iki şərtin birincisi – “hünər”, ikincisi – “ətmək” (çörək) adlanır. Birincisi – qol gücü, ikincisi – səxavətlə bağlıdır.

c) Əgrəyin bəy olmağın hünər şərtini yerinə yetirmək üçün kafir torpağına “baş kəsib qantökməyə” getməsi.

ç) Əgrəyin kafirlərə əsir düşməsi.

Əgrək “əkizlər qardaş” modelində təqdim olunan süjetdə böyük qardaşı təmsil edir. Onun əsir düşməsi faktı, əslində, əkizlər mif modelinin funksionallaşmasına səbəb olur. Böyük qardaşının varlığından xəbərsiz olan Səgrək təsadüfən bundan xəbər tutur:

“Məgər xanım, Uşun qocanın kiçi oğlu Səgrək eyü, bəhadır, alp, dəlü yigit qopdı. Bir gün yolu bir dərnəgə uğradı, qondılar. Yemək-içmək etdilər. Səgrək məst oldı. Tışra ayaq yolma çıxdı. Gördi kim, öksüz oğlan bir qızanı çəkişür. “Mərə, noldunuz?” deyü bir şillə birinə, bir şillə birinə urdı. Əski tonun biti, öksüz oğlanın dili acı olur. Biri aydır: “Mərə, mizim öksüzlərimiz yetməzmi, bizi niyə urarsan? Hünərin var isə, qartaşın Əlincə qələsində əsirdir, var, anı qurtar!” – dedi.

Səgrək ayıtdı: “Mərə, qardaşımın adı nədir?” Ayıtdı: “Əgrəkdir”. Ayıtdı: “Əgrəgə Səgrək yaraşur, qardaşım sağmış, qayurmazam; qardaşsız Oğuzda turmazam. Qarannulu gözüm aydın qardaş!” deyü ağladı [7, s. 110].

Göründüyü kimi, balaca qardaşı Səgrəyin böyük qardaşının olmasından xəbəri yoxdur. O, qardaşının varlığından indi xəbər tutur və bu xəbər əkizlər mifinin aktivləşməsinə səbəb olur. O, öz qardaşına qovuşmaq istəyir. Bütün bunlar əkiz qardaşlar mifinin mənə baxımından quruluşunu özündə əks etdirir. Həmin mifin üç əsas mənə

vahidlərindən biri, G.Novruzovanın yazdığı kimi, “Əkizlər modelində birləşən elementlərin ortaq genetik nöqtədə (başlanğıcda) birləşmələri”dir [9, s. 77]. Bu cəhətdən, süjetin hərəkətverici qüvvəsi həmin “ortaq genetik nöqtə”, yəni Əgrəklə Səgrəyin qardaş olmasıdır. Səgrək dərhal evlərinə gəlir və böyük qardaşının doğrudan da, əsirlikdə olduğunu biləndən sonra onu xilas etməyə yollanmaq istəyir. Ata-anası onu itirməkdən qorxub səfərdən saxlamaq istəyirlər. Lakin Səgrək yolundan dönmək istəmir: “Ata-ana “yanlış xəbərdir, getmə, oğul!” – dedilər. Oğlan aydır: “Məni yolumdan ayırman! Ağam tutulan qələyə varmayınca, ağamın ölüsin-dirisin bilməyincə, öldisə, qanın almayınca Qalın Oğuz elinə gəlməgim yox!” – dedi” [7, s. 112].

Səgrəyi yolundan saxlaya bilməyən ata-ana kömək üçün Salur Qazana müraciət edirlər. O da Səgrəyi evləndirməyi məsləhət görür ki, bəlkə, onun başı ailəsinə qarışa və səfərdən vaz keçə. Valideynlər tez-tələsik Səgrəyi evləndirirlər. Lakin bu tədbir də Səgrəyi fikrindən döndərmir. O, xanımına belə deyir: “Mərə qavat qızı, mən qılıcına toğranayım, oxuma sancılayım! Oğlum toğmasun, toğarsa, on yaşına varmasun, ağamın yüzün görməyincə, ölmüş isə, qanın almayınca bu gərdəgə girərsəm!” – dedi. Uru turdu, təvlədən bir şahbaz at çıxardı, əyərlədi, geyimin geydi. Dizcik, qarucıq bağlandı” [7, s. 112].

Qardaşının dalınca yola düşən Səgrək gəlib onun əsir düşdüyü yerə çatır. O, burada yatıb dincəlir. Xəbər tutan kafirlər üç dəfə onun üzərinə qoşun göndərirlər. O, hər dəfəsində düşmənləri məhv edir. Çarəsiz qalan kafirlər Səgrəyin üzərinə öz qardaşını – Əgrəyi yollamaq qərarına gəlirlər:

“Təkür aydır: “Ya necə eyləmək gərək? Varın, ol tutcaq yigidi çıxarın-gətürün. Dəpəgən köbini susəgən yırtar. At verin, ton verin!” – dedi.

Gəldilər. Əgrəgə ayıtdılar: “Yigit, saña təkür himmət eylədi. Şunda bir dəlü yigit yolçının-yolıqçının, çobanın-çolığın ətməgin alır. Tut ol dəluyi öldür, səni qoyu verəlim, var-get!” – dedilər. “Xoş ola!” – dedi.

Əgrəgi zindandan cıqardılar. Saçı-saqalını yüldilər. Bir at, bir qılıc verdilər. Üç yüz kafər ana yoldaşlığa verdilər. Oğlanın üzərinə gəldilər. Üç yüz kafər gen yerdə turdılar” [7, s. 112].

Əkizlər mifinin əsas xüsusiyyətləri ondan ibarətdir ki, əkiz elementlər ortaq genetik nöqtədə birləşdiyi, yəni vəhdət içərisində olduğu kimi, həm də qarşı durur. Bu cəhətdən, süjetdə Əgrəyin Səgrək üzərinə göndərilməsi, onların döyüş meydanında qarşılaşması əkizlər mifinin strukturunu özündə inikas edir. Əgrək: “At sürüb, bu yigidin üzərinə gəldi. Atından endi, cilbərini bir təala ilişdirdi. Baqdı gördi kim, ayun on dördinə bənzər bir məhbub, ala gözlü gənc yigit burçuq-burçuq dərləmiş, uyur. Gələndən-gedəndən xəbəri yoq. Tolandı, başı ucına gəldi. Gördi kim, belində qopuzı var. Çıqarub, əlinə aldı. Soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış, aydır...

Oğlan sərmərdi uru turdu. Qılıncının belçağına yapışdı kim, bunu çırpa, gördi kim, əlində qopuz var. Aydır: “Mərə kafər, dədəm Qorqud qopuzı hörmətinə çalmadım, – dedi, – əgər əlündə qopuz olmasaydı, ağam başıçün, səni iki parə qıldım”, – dedi” [7, s. 113-114].

Burada diqqət çəkən element oğuzların çalğı aləti olan qopuzdur. Oğuzlar üçün qopuz müqəddəsdir. Onun müqəddəsliyi Dədə Qorqudla bağlıdır. Buradan aydın olur ki, oğuzlarda qopuzun sahibi Dədə Qorquddur. Oğuzlar qopuzu o qədər müqəddəs sayırlar ki, əlində qopuz olan kafiri belə Dədə Qorquda xatir öldürmürlər. Lakin bu epizodda qopuz sadəcə musiqi aləti yox, iki qardaşı birləşdirən orta qenetik nöqtədir. Əgrək yatmış Səgrəyin belində qopuzu görüb ürəyində doğmalığı hissi baş qaldırır. O, yatmış Səgrəyin öz qardaşı olduğunu bilməsə də, onun Oğuz elindən gəldiyini başa düşür. Beləliklə, qopuz iki qardaş arasında tanınma vasitəsi, başqa sözlə, identifikasiya əlaməti kimi çıxış edir.

Seyfəddin Rzasoy yazır ki, “identifikasiya” – eyniləşdirmə əsasında aparılan tanınma aktıdır. Xaos gedən qəhrəman oradan qayıdarkən öz kimliyini təsdiqləməlidir. Bu, kaos və kosmos dünyalarındakı varlıqlar arasında statusal fərqlərlə bağlıdır. Kosmos – dirilər, kaos – ölümlər dünyasıdır. Xaos adlayan qəhrəman ritual mexanizmi vasitəsi ilə diri statusundan ölü statusuna keçir. Lakin onun ölümü müvəqqəti ölümdür. O, kaosdan qayıdarkən öz kosmik kimliyini təsdiq etməli, dirilər dünyasına mənsub olduğunu sübut etməlidir. Bu, identifikasiya prosedurudur [10, s. 85].

Müəllifin fikrindən aydın olur ki, identifikasiya (eyniləşdirmə, tutuşdurma, müqayisə etmə) aktı kosmos dünyası ilə kaos dünyasının sərhəddində baş verir. Əgrəklə Səgrək də məhz oğuzların dünyası (kosmos) ilə kafirlərin dünyasının (xaosun) sərhəddində qarşılaşırlar. İdentifikasiya aktının əsas məqsədi tanınmadır. Göründüyü kimi, ilk tanınma vasitəsi kimi qopuz çıxış edir. Süjetdə Oğuz eli üçün xarakterik olan digər identifikasiya əlamətləri – işarələri ilə də qarşılaşırıq. Əgrək Səgrəyi tanımaq üçün lazım olan işarə/əlamətləri belə soruşur:

“Ağzın üçün öləyim, qardaş!

Dilün için öləyim, qardaş!

Qalarda-qoparda yerin sorar olsam, nə yerdir?

Qara gərdun içində yol arasan, azsan, umun nədir?

Qaba ələm götürən xanlar kim?

Qoğa günü ögdin dəpən alpınuz kim?

Yigit, səniñ baban kim?

Alp ər ərđən adın yaşurmaq eyib olur,

adın nədir, yigit? – dedi...

Səgrək burada ulu qardaşına soyladı. Aydır:

Qara gərdun içində yol azsam, umum, – Allah!

Qaba ələm götürən xanımız, – Bayındır xan!

Qırış günü ögdin dəpər alpımız, – Salur Qazan!

Babam adın sorarsan, – Uşun qoca!

Mənim adım sorar olsan, – Səgrək!

Qardaşım varmış, adı Əgrək! – dedi.

Bir dəxi soyladı, aydır:

Qaytabanda güdəndə sarvanınam.

Qaraquçın güdəndə ılcıçıñam.

Beşikdə qoyub getdigin qardaşınam, – dedi.

Qalqubanı eki qardaş quca-quca görüşdilər. Əgrək kiçi qardaşın boynın öpdü. Səgrək daxı ağasının əlin öpdü” [7, s. 114-115].

Nəticə. Beləliklə, aydın olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da “Uşun qoca oğlu Səgrək boyı”nın əsasında əkizlər mifi durur. Bu mif süjetinin strukturunu iki doğma elementin əvvəlcə bir-birindən ayrılması, sonra isə ortaq genetik əlamət əsasında birləşməsi təşkil edir. Biz bunu “Əgrək-Səgrək” boyunda müşahidə edirik. Əkizlər mifində əkiz qardaşların bioloji əkizlikdə olduğu kimi, ana bətnində eyni zamanda olmaları əsas götürülmür. Burada əsas olan qardaşlıq, yəni eyni anadan doğulmaqdır: nə vaxt doğulmağın fərqi yoxdur. Boyda qardaşlar əkizlər mifinin strukturuna uyğun olaraq əvvəlcə ayrı düşür, sonra qarşı durur, nəhayət, ortaq genetik nöqtə əsasında birləşirlər. Əkizlər mifi konsepsiya olaraq xaosun aradan qaldırılmasına, kosmosun bərpasına xidmət edir. Əgrəyin düşmənlərə əsir düşməsi xaos halıdır: bir oğuz igidi düşmən qalasında əsirdir. Əkizlər mifinin tələbinə görə, onu öz doğma qardaşı xilas etməlidir. İki qardaşın bir-biri ilə qovuşması Oğuz elinin birliyini rəmzləndirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan nağılları. Beş cildə. I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
2. Azərbaycan nağılları. Beş cildə. I cild. Təkmilləşdirilmiş ikinci nəşri. Bakı: Çıraq, 2004, 352 s.
3. Azərbaycan nağılları. Beş cildə. III cild. Təkmilləşdirilmiş ikinci nəşri. Bakı: Çıraq, 2004, 352 s.
4. Azərbaycan nağılları. Beş cildə. V cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 304 s.
5. Fərəcova A. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 200 s.
6. Kazımoğlu M. Folklorunda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, 228 s.
7. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
8. Qasımova F. Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman problemi. Bakı: Nurlan, 2012, 164 s.
9. Novruzova G.M. Azərbaycan folklorunda əkizlər mifinin transformasiyaları / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2017, 153 s.
10. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.

Rus dilində

11. Иванов В.В. Близнечные мифы / Мифы народов мира. Энциклопедия. Москва: Изд. «Советская Энциклопедия», 1991 с. 174-176.



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər



Ramazan OAFARLI

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: ramazanqafar@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.57>

**POETİK DÜŞÜNCƏNİN İNKİŞAF DİALEKTİKASI:
ƏFSANƏDƏN MƏSNƏVİYƏ**

Açar sözlər: əfsanə, məsnəvi, Gəncə, motiv, folklor, yazılı mənbələr, İslam dünyası, əruz vəznü,

SUMMARY

**BRIEF CONTENT OF THE DIALECTICS OF THE DEVELOPMENT OF POETIC
THOUGHT: FROM LEGEND TO MASNAVI**

In the article, the author analyzes the sources of Nizami Ganjavi's work "Leyli and Majnun", he draws attention to two sources:

First, folklore, especially oral traditions and stories;

Secondly, written literature - handwritten books written in Arabic and Persian. In particular, it is emphasized that the debate about which of them predominates continues until recent years, and researchers summarize their opinions mainly in four areas:

a) Although they do not completely deny that some motifs come from oral folk literature, they claim that Nizami wrote the work based on written sources (Bertels E.E., Krachkovsky I.Yu., Zhirmunsky V.A. et al.);

b) are suspicious of folklore (Aliev G., Aliev R., etc.);

c) they ignore the connection of the work with written sources and allow the poet to use only folklore sources (Shirvani Y., Khalisbeyli T., Sasani H., etc.);

d) They suggest that Nizami attaches equal importance to both sources, turning both folk legends and written books into building materials for the composition of his work (Arasli H., Azadeh R., Bakhshalieva G., Yusifov H., etc.)

Key words: legend, masnavi, Ganja, motif, folklore, written sources, Islamic world, Aruz

РЕЗЮМЕ

**КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИАЛЕКТИКА РАЗВИТИЯ ПОЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ:
ОТ ЛЕГЕНДЫ ДО МАСНАВИ**

Автор в статье анализируя об источниках произведения Низами Гянджеви «Лейли и Меджнун», он обращает внимание на два источника:

Во-первых, фольклор, особенно устные предания и рассказы;

Во-вторых, письменная литература – рукописные книги, написанные на арабском и персидском языках. В частности, подчеркивается, что споры о том, какой из них преобладает, продолжаются до последних лет, и исследователи суммируют свои мнения преимущественно по четырем направлениям:

а) Хотя они и не отрицают полностью, что некоторые мотивы происходят из устной народной литературы, они утверждают, что Низами написал произведение на основе письменных источников (Бертельс Э.Э., Крачковский И.Ю., Жирмунский В.А. и др.);

б) с подозрением относятся к фольклору (Алиев Г., Алиев Р. и др.);

в) игнорируют связь произведения с письменными источниками и допускают использование поэтом только фольклорных источников (Ширвани Ю., Халисбейли Т., Сасани Х. и др.);

г) Они предполагают, что Низами придает равное значение обоим источникам, превращая как народные предания, так и письменные книги в строительные материалы для композиции своего произведения (Арасли Х., Азаде Р., Бахшалиева Г., Юсифов Х. и др.)

Ключевые слова: легенда, маснави, Гянджа, мотив, фольклор, письменные источники, исламский мир, Аруз

Tədqiqatçılar Şərqdə “Leyli və Məcnun” əfsanəsinin X yüzillikdə yarandığını irəli sürürlər. Həmin çağadək ərəb mühitində Məcnun adlı bir, yaxud bir neçə şairin aşiqanə qəzəllər yazıb ürəklərə yol tapmaq arzusuna düşdüyündən geniş bəhs olunur. Çox hallarda onun hər bir beytinin qəribə əhvalatlardan meydana gəldiyi iddia edilir, bu səbəbdən də xalq arasında adına əfsanələr düzülüb-qoşulması göstərilir. Y.E.Bertels, V.A.Jirmunski, İ.Y.Kraçkovski, H.Araslı, A.Rüstəməzadə, R.Əliyev, X.Yusifov, Q.B.Baxşəliyev kimi alimlər müxtəlif mənbələrə əsaslanıb Məcnunun tarixi şəxsiyyət olması ilə razılaşırlar.

Şair Qeys, yaxud Məcnun barədə ancaq ölümündən iki yüz il keçəndən sonra – IX, X əsrlərdə salnamə və təzkirələrdə məlumat verilməyə başlanır.

İ.Y.Kraçkovski və E.Bertels bildirirlər ki, Məcnun VII əsrin sonlarında Ərəbistanda yaşamışdır, əsərlərinin üslub və məzmunu Uzra qəbiləsi söz sənətkarlarından Qeys ibn Zərihin (68/687-ci ildə ölmüşdür) Lubnla, Cəmilin (VI əsrin ikinci yarısı və VII əsrin başlanğıcında yaşamışdır) Busaynla, Urvın (40/660-82/701-ci illərə yaxın) Afrla qarşılıqlı sevgisinə həsr olunan poetik irslə səsləşirdi (9, 266-275; 11,591-596).

Qeys-Məcnunun şeirlərində aşiqin ayrılıq, vüsal, həsrət dolu duyğuları, uğursuz, nakam olsa da, sədaqətli məhəbbətinin Leyli adlı lirik qəhrəmanla bağlanması çoxsaylı əfsanələrin yaranıb geniş yayılmasına təkan vermişdir. Bu mövzunu ilk olaraq yazılı ədəbiyyata, daha dəqiq desək, epik poeziyaya Nizami tərəfindən gətirildiyi birmənalı şəkildə bütün tədqiqatçılar tərəfindən qəbul edilir.

Nizami poemasının mənbələrindən danışanda iki qaynaq diqqət mərkəzinə çəkilir:

Birincisi, folklor, xüsusilə şifahi şəkildə ağızlarda gəzib-dolaşan əfsanə və rəvayətlər;

İkincisi, yazılı ədəbiyyat – ərəb və fars dillərində yazılan kitablar.

Hansının üstünlük təşkil etməsi ilə bağlı mübahisə son illərədək davam edir və tədqiqatçılar fikirlərini əsasən dörd istiqamətdə ümumiləşdirirlər:

a) Bəzi motivlərin şifahi xalq ədəbiyyatından gəldiyini tam inkar etməsələr də, Nizaminin poemanı yazılı mənbələrə söykənərək yazdığını iddia edirlər (Bertels E.E., Kraçkovski İ.Y., Jirmunski V.A. və b.);

b) Foklorla bağlılığına şübhə ilə yanaşırlar (Əliyev Q., Əliyev R. və b.);

v) Əsərin yazılı mənbələrlə əlaqəsini görməməzliyə vurub şairin ancaq folklor qaynaqlarından istifadəsini qəbul edirlər (Şirvani Y, Xalisbəyli T., Sasani H. və b.);

q) Nizaminin hər iki mənbəyə eyni dərəcədə böyük əhəmiyyət verdiyini, həm xalq əfsanələrini, həm də yazılı kitabları saf-çürük edərək əsərinin kompozisiyasının qurulmasında tikinti materialına çevirdiyini irəli sürürlər (Araslı H., Azadə R., Baxşəliyeva G., Yusifov X. və b.)

Doğrudur, tədqiqatçıların əksəriyyəti şairin ərəb və fars dilli mənbələrdən qidalandığını xüsusi vurğulayırlar. Hətta E.Bertels ikinci qaynağın poemanın yaranmasında əsas rola malikliyini təsdiqləməyə çalışır. Nizami əsərdə təsvir etdiyi bəzi epizodların hardan gəldiyini açıqlamasaydı, deyilənlərin mütləq şəkildə qəbulu şübhə doğurmazdı. Lakin zəmanəmizə gəlib çatan ərəbdilli əlyazmalarla poemanın müqayisəsi çoxlarını bu qənaətlərə ehtiyatla yanaşmağa vadar edir. Məsələnin bu şəkildə qoyuluşu özünü doğrultmur. Çünki hər bir böyük və qüdrətli imperiyada çoxsaylı xalqlar yaşasalar da, onları çox hallarda ümumi din, ümumi yazı dili birləşdirsə də, mədəniyyət amillərini kökdən gələn ayrı-ayrı adət-ənənələrdən, məişət faktorundan, torpaqla, qanla keçən cəhətlərdən, milli ruhdan ayırır bir qazanda qaynatmaq hər hansı bir qüvvənin imkanı xaricində olmuşdur.

İslam dünyasında ümumi prinsiplərin, məsələn, ədəbiyyatda forma əlamətlərinin bir-birinə keçməsi danılmazdır. Əruz vəznə ərəb şeirindən bütün müsəlman xalqlarına miras qaldığı kimi, ənənə və varislik məsələsində də ancaq mədəni əlaqələr zəminində incəsənətin, musiqinin bir-birinə yaxınlaşması, birinin digərinə təsiri mümkündür. Lakin ərəb xilafəti dövründə mühüm, özül sayılan dil amili (çünki “Quriani-Kərim” ərəbcə yazılmışdı) belə uzun müddət mütləq şəkildə qorunub saxlanmamışdı, əvvəl fars, sonra türkün xeyrinə güzəştə gedilmişdi və bütün bunlar “ərəb-müsəlman sinkretik mədəniyyəti”nin tükədən asılılığını göstərir. Ərəbin hakimliyinin ən qüdrətli çağlarında Mədinədə yaşayıb-yaradan, öz ata-baba yurdundan tamamilə uzaq düşən Musa Şəhəvətin, İsmayıl ibn Yasərin yaradıcılığında da öz kökünə və soyuna bağlılığı əsaslandırılan faktlar aşkarlanmışdır. Halbuki hər iki sənətkarın dövrümüzə ancaq bir neçə seçmə şeiri gəlib çatmışdır və onlara təsadüfi olaraq orta əsrlərin başlanğıcına aid təzkirələrdə “əl Azərbaycani nisbəsi” möhürü vurulmamışdı.

Nizami məsnəvisinin folklorla əlaqəsini görməməzliyə vuran R.M.Əliyevin qənaətləri həqiqətdən ona görə uzaqdır ki, istinad etdiyi ərəb mənbələrindəki əsərlər məhz xalq arasında gəzib-dolaşan əfsanə və rəvayətlərin yazıya alınmış variantlarıdır.

Maraqlıdır ki, əks mövqedə duranlar da eyni şövqlə yazılı mənbələrin rolunu danırırlar. T.Xalisbəyli və Ç.Sasani (5) də təxminən bu fikirdədirlər. Birincinin

qənaətlərində Nizami poemasının mənşəyi Babil yazılarına bağlasa da, ikincidə izləri “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznaməsində axtarılıb maraqlı nəticələr əldə edilsə də, sonda əsas fikir ona yönəlir ki, “şair belə bir qüdrətli dastanı yaradarkən, ilk dəfə misilsiz sənət əsərini incələyərkən şifahi xalq ədəbiyyatına, o cümlədən Azərbaycan folkloruna arxalanmışdır” (8, 108).

Məsələyə dar çərçivədən baxanda görünüş də yarımçıq alınır. Nizami poemasının mövzusunun ərəb-islam mühitində yaranan əfsanələrdən götürdüyü danılmaz faktıdır. Lakin yığcam struktura malik əhvalatın geniş təsvirlər, dialoqlar, həyata və cəmiyyətin qanunlarına baxışlar, insani və qeyri-insani münasibətlər, duyğu və düşüncələr, iki müxtəlif ailənin qarşılaşması, dəqiq məişət detalları, toy, yas adətləri, nəhayət, zaman və məkan əlaqəsi, ardıcılığı gözlənilməklə canlandırılmasında, sözsüz ki, şair yerli materiallardan daha çox faydalanmışdır. Ona görə də “Leyli və Məcnun”un necə yarandığını bu iki amilsiz düzgün müəyyənləşdirmək çətindir.

H.Araslıdan tutmuş A.Rüstəmzadəyə qədər əksər nizamişünaslar məsələyə bu prizmadan yanaşmışlar. Razılaşmayanlar, başqa mövqedən fikir söyləyənlər yenə tapılmışdır. Bizə elə gəlir ki, mübahisələrə son qoymaq üçün ancaq bir üsul mövcuddur: irəli sürülən müddəalara məsnəvidə şairin öz münasibətini aydınlaşdırmaq.

Dövrünün epik şeir ənənəsinə uyğun olaraq Nizami əsərlərinin əsas mövzusunun Şərq xalqlarının uzaq tarixindən götürmüş və müraciət etdiyi çağın nağıl, əfsanə yaddaşındakı izlərini bilicilərdən dinləməklə yanaşı yazılı mənbələri də diqqətlə öyrənmiş, əlindən tutan, ilhamını pərvazlandıran müəlliflərin adlarını hörmətlə çəkmişdir, bəzən də razılaşmadığı məqamlardan bəhs açmışdır. Lakin, nədənsə, “Leyli və Məcnun” məsnəvisinin başlanğıcında mövzunun xalq arasında geniş yayılmasına dəfələrlə toxunsa da, özündən əvvəlki yazılı mənbələrin üstündən sükutla keçmişdir, müəyyən epizodların təsvirində isə müraciət etdiyi kitablara ancaq dolaylı yollarla işarələr vurmuşdur.

Nizami əsərin yazılma səbəblərindən bəhs açanda hətta material azlığından, əlinin təkə xalq söyləmələrinə çatmasından şikayətlənirək deyirdi ki:

“Həddindən artıq bəzək vurmaq da,
Rəvayətin üzünü korlayır” (4, 36).

Və eşitdiyi əfsanələri xalqın yaratdığı şəkildə nəzmə çəkməyi özündən yersiz əlavələr uydurmaqdan üstün tutur.

Böyük sənətkar Şirvan hökmdarı Axsitandan “Leyli və Məcnun” mövzusunda əsər yazmaq sifarişini bir neçə səbəbdən tərəddüdlə qarşılamışdı. Onlardan ən mühümü qədim əfsanə haqqında özündən əvvəl tutarlı söz deyilməməsi, daha doğrusu, yazılı mənbələrdən istədiyi materialları tapa bilməməsi idi. İlk baxışda düşünürsən ki, tədqiqatçıların poemanın qida mənbəyi kimi göstərdikləri çoxsaylı kitablardan Nizami xəbərdar olsaydı, bu misraları dilinə gətirməzdi:

“Heç kəs bu kədərli [mövzunun] ətrafına dolanmamışdır.
Şair, onu nəzmə çəkməkdən qaçmış,
(Ona görə də) nəhayət, dastan deyilməmiş qalmış” (4,36).

Belə qənaət oyanır ki, Nizami “Leyli və Məcnun” əfsanəsinin ancaq ona qədər məsnəviləşməməsindən danışıq. Lakin bir qədər sonra öz gücünə inandığını etiraf edəndə bildirir ki:

“Bütün imkanların yoxluğu ilə
Əsərin lətafətini o yerə çatdıram ki,
Şah həzrətləri onu oxuyarkən,
Yoluna saf gövhər səpsin...” (4, 37)

Şair doğrudanmı “imkanların yoxluğu”na baxmayaraq qəmli eşq dastanını təkcə ağızlarda gəzib-dolaşan şifahi rəvayətlərə əsaslanmaqla ərsəyə gətirmək istəyirdi? Adamın inanmağı gəlmir ki, o, yaşının cavanlıq və müdriklik çağında seçdiyi mövzu ilə bağlı yazılı materialları əldə edib faydalanmaqdan boyun qaçırsın. Axı, Nizami qocalanda, sağlamlığını itirəndə belə “İsgəndərnamə” kimi nəhəng əsərinə dair çoxsaylı kitabları diqqətlə nəzərdən keçirdiyini etiraf edirdi. Deməli, şair Məcnun haqqındakı əlyazmalarla tanış idi – sadəcə olaraq eşitdiyi şifahi məlumatlarla orada yazılanlar üst-üstə düşdüyündən ya onları tutarlı mənbə saymır; ya da həmin kitablardakı baş obrazla öz aləmində yaratdığı Məcnun arasında böyük fərq görürdü, ona görə də başlanğıcda xatırlamağa lüzum bilmirdi.

Ola bilsin ki, ərəb dilli mənbələrlə birbaşa deyil, dolay yolla – dostlarının söyləmələri vasitəsiylə tanış olmuşdu. Hər halda şairin həyatının məlum məqamları öz əsərlərinə əsasən üzə çıxarıldığını nəzərə alıb bütün yazdıqlarına inansaq, “Leyli və Məcnun”un bir neçə yerində adını çəkmədiyi söz sənətkarlarının əsərlərinə istinad etdiyini ehyam vurduğu görünür.

Ümumiyyətlə, Nizaminin süjetqurma ustalığından xüsusi danışmaq lazım gəlir. Ona qədərki epik şeirdə daha çox didaktik hekayəçilikdən və ayrıca götürülmüş bir qəhrəmanın həyatının düzxətli təsvirindən istifadə olunurdu. Nizami süjeti qollu-budaqlı verməklə, bir-birindən seçilən obrazlar silsiləsini vahid əsər içərisində əritməklə yanaşı təhkiyəçilik funksiyasını üçüncü şəxslə (özü ilə) məhdudlaşdırmır, yeri gələndə əhvalatları qəhrəmanlarının dilindən təsvir edir, eləcə də öz təsvirçilik rolunu çoxsaylı informatorlarla – kənar nağılçılarla bölüşürdü.

Onun dövründə epik ənənədə ən geniş yayılmış forma müxtəlif əhvalatları süni yolla bir süjet daxilində birləşdirmək idi. Şərqi “1001 gecə” kitabında “Şəhriyar-Şəhrizad” əhvalatı məhz ərəb mühitində uydurularaq hind, İran, ərəb və türk xalqlarının müstəqil nağılları bir mətn, daha doğrusu, vahid süjet məkanında birləşdirilmişdi. “1001 gecə”nin sınaqdan çıxmış təcrübəsi bütün sənətkərlər tərəfindən istifadə edilirdi. O cümlədən Nizami də “Yeddi gözəl”də həmin strukturun daha yaradıcı şəkildə faydalanacağı.

Şair “Leyli və Məcnun”da özünəməxsus yolla gedir və süjet ardıcılığını poemadakı müəyyən əhvalatları kənar informatorların adına çıxırdı. “Leyli və Məcnun”u diqqətlə nəzərdən keçirdikdə aydın görünür ki, o, əvvəlinci fəsilləri bir

ozan, dastançı kimi özü təsvir edir, Məcnunu tam yetişdirib ərsəyə gətirəndən sonra isə bir neçə səbəbdən kənar nağılçıları – söyləyiciləri köməyə çağırır.

Birincisi, ona görə ki, oxucular əsərin hamıya tanış heka yətlərdən törədiyini görsünlər.

İkincisi, reallığına, gerçəkliyinə inansınlar.

Üçüncüsü, epizodlararası rabitə, bağlantı təmin edilsin.

Bu səbəbdən də Nizaminin təsvirçi köməkçilərini bir neçə qrupa ayırmaq olar:

a) Ümumiyyətlə, şair söz sənətkarını, o cümlədən özünü nəzərdə tutub məcazi nağılçı, söyləyici obrazı yaradır;

b) İstifadə etdiyi konkret yazılı mənbəni nişan verir;

c) Nəhayət, şifahi söyləmələrə əsaslandığını bildirir.

Bəzən şair hadisənin mənbəyini obrazlı şəkllə salıb naməlum kənar şəxsə ünvanlayır, konkretlikdən çox uzaq olur və həmin nəqlətmə formasından bədii priyom kimi istifadə edir:

“Bu xəzinənin xəzinə açanı

Sinə xəzinəsinin qapısını belə açır” (4, 113). –

deyərkən Nizaminin heç kimi nəzərdə tutmadığı, öz təxəyyülünün məhsulu olan müxtəlif səpkili epizodları məsnəvinin ümumi axarına qatmaqla bütöv struktur qurmaq məqsədi daşdığı göz qabağındadır. Bölmədən bölməyə (epizoddan epizoda) keçdikcə onun xəyali söyləyiciləri – nağılçıları, daha doğrusu, infarmatorları, təsvirçiləri də dəyişir. Şair sanki sehri bir aləmin sakinlərini dilə gətirir:

“Bu sazın ərgənününü (orqanını) çalan

Pərdədən belə ahəng çıxarır” (4, 118).

“Məna gövhərini dənizdən çıxaran

Dodağından belə gövhər səpmiş ki...” (4, 129)

Sanki Nizamiyə belə bir sualla müraciət olunur: “Leyli və Məcnun”u yaradan söz sənətkarları kimlərdir?” Şair də cavab verir ki, “xəzinənin xəzinə açanı”, “sazın ərgənününü (orqanını) çalan”, “məna gövhərini dənizdən çıxaran”lardır.

Şairin “informer” köməkçilərindən biri də dünyagörmüş el ağsaqqallarıdır. Elə bir əsəri yoxdur ki, onların şirin söhbətlərini dinlədiyini yada salmasın. “Leyli və Məcnun”da “Bağdadlı Salamın Məcnunun görüşünə gəlməsi” əhvalatı” söz bilicisi belə xatırladır ki...” (4, 2000) misrası ilə başlanır. Burada sinəsində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrini yaşadan nağılçılara üz tutduğu şübhəsizdir.

Şair bir sıra epizodları xalq yaradıcılarından dinlədiyini dəflərlə eitiraf edir:

“Əfsanə yaradan xəbər sahibi

Bu hekayə barədə belə xəbər verir” (4, 15).

Nizaminin bilicilərin, sinədəftərlərin el arasında böyükdən kiçiyə hamı tərəfindən yaxşı tanınıb barmaqla nişan verildiyini nəzərə çatdırması poetik şifahi xalq yaradıcılığını yüksək qiymətləndirməsindən irəli gəlirdi. Azərbaycan türklə-

rinin dilində “barmaqla göstərmək” ifadəsi bu gün də ancaq müsbət anlamda işlənir. Həmişə barmaq o adama tuşlanır ki, xeyrə, şərə yarayır, ağıllı məsləhətləri ilə ad-san çıxarır. Bu ifadə ola bilsin ki, başqa dillərdə mənfi anlamda anılır.

Məsələn, farslarda barmaqlar əxlaqsızlara, əliyərilərə doğru dikilir. Nizamidə isə:
“Söz söyləyənlərin barmaqla göstəriləni
Bu hekayəni belə sona çatdırır” (4, 247).

Onu da vurğulayaq ki, bu nəqletmə forması bütün fəsillər üçün məcburi və ənənəvi xarakter daşımır. Nizami əhvalatların çoxunu birbaşa müəllif təqdimatı ilə, yəni öz təxəyyülünün məhsulu kimi söyləyir. Bir neçə fəslin başlanğıcındakı istinadların, ilk növbədə, bu səbəbdən xüsusi şərhə ehtiyacı vardır. Bunları göstərilən şəkildə verməklə, bəlkə də, şair məsnəvinin rəsmi hissəsində qaynaqlardan danışanda əmələ gələn boşluğu doldurmaq istəmişdi. Diqqət yetirsək, açıq-aydın görürük ki, “Leylinin xəyalına Məcnunun şikayəti” epizodunda əfsanədən, yaxud mənbədən gələn heç bir əlamət yoxdur. Şair əsas qəhrəmanının hiss və duyğularını daxili monoloqla təqdim edir. Nədənsə, bu parçanı da kənar “təsvirçi”yə – informatora ünvanlayır:

“Bu təzə əhd gəlininin [dastanın] bəzəkçisi,
Bu kəcavəni belə cəlvələndirmişdir ki...” (4, 138)

Təqdim olunan misalların hər birinin əsərdə öz funksiyası var və mətn strukturunun elementlərindən biri kimi müxtəlif motivlər arasında daxili rabitə, bağlantı qurur. Çox ehtimal ki, heç birinin arxasında konkret şəxs durmur – üslubi fəqurlardır. Lakin epik məsnəvinin bir neçə yerində “informator” məcazi mənada deyil, gerçək söyləyici, yaxud əhvalatın müəllifi kimi təqdim edilir. Onun adı çəkilməsinə də, yurdu, soyu açıqlanmaqla kimliyini müəyyənləşdirmək imkanı yaradılır. Belə ki, şair “Məcnunun atasının oğlunu görməyə getməsi” fəslini hansı mənbədən götürdüyünü göstərərək yazır:

“Fars oğlu fəsahtli [şirindil] dehqan,
Ərəbin əhvalını belə xatırlayır ki...” (4, 141)

Burada heç bir mübaligə, yaxud məcazilik yoxdur, hansısa fars mənşəli və şair təbiətli, ola bilsin ki, ata-babadan qalma peşəsi dehqan olan müəllifə istinad edilir. “Nəğmələr kitabı” (“Kitab al-aqani”) əsərindəki “Banu Əmir tayfasından olan Mədinə haqqında hekayət” ilə ərəb əfsanəsini əsaslı şəkildə yazı yaddaşına köçürən Əbu-l-Fərəc əl-İsfahani (284/897-356/967) haqqındakı bəzi əlamətlər deyilənlərlə üst-üstə düşür. O, fars əyalətlərinin birində dünyaya gəlmiş və ömrünün çox hissəsini ərəb Qeys-Məcnun kimi tanınan şair haqqında məlumatları toplayıb yazı yaddaşına köçürməyə həsr etmişdir.

Nizami “Leylinin ərə getməsindən Məcnunun xəbər tutması” fəslində “informator”un həyatı ilə bağlı başqa tutarlı fakta işarə edərək yazır ki:

“Bağdadın o müdrək söz ustadı,
Sözün sirrini belə açmışdır ki,

O zəncirini qırmış eşq dəlisi...

Hara gəldi, gəzirdi” (4, 135).

Görəsən, şair kimi nəzərdə tutur? Olmaya, İbn Küteybədən (213/828-276/889) bəhs açır? Y.E.Bertels yazır ki, o, Mərv şəhərində dünyaya gəlsə də, ömrünün əsas hissəsini Bağdadda müəllimliklə keçirmiş və orada özünün məşhur “Kitab əş şiir və şüiara” (“Şeir və şairlər kitabı”) əsərini tamamlamışdır (1, 181).

Əbü-l-Fərəc də İsfahanda doğulsa da, təhsil illərindən başlayaraq Bağdadda yaşamış və orada da dünyasını dəyişmişdir. Məcnun haqqında ilk yazılı mənbələrin hər iki müəllifi Nizami dövründə “Bağdadın müdrik söz ustadı” kimi xatırlana bilərdi. Lakin mənbələrdə ikincinin ulu babalarının bağdadlı olması barədə faktın aşkarlanması Nizaminin burada da Əbü-l-Fərəc İsfahanidən bəhs açdığını aydınlaşdırır. G.Baxşəliyeva Misirdə çap olunan qədim bir əlyazma kitabına əsasən yazır: “Göstərilir ki, o İsfahanda anadan olmuşdur, onun ulu babaları Bağdadda yaşamışdır” (3).

Eləcə də Nizami yazılı mənbələrdən faydalandığını poemanın son fəsilərində (“Leylinin vəfatından Məcnunun xəbər tutması”) açıq-aşkar bildirirdi:

“Bu məşhur misalı yazıya alan

Əhvalatı tabloya belə yazmışdır” (4, 239).

Şair “Bağdadlı Salamın ikinci dəfə Məcnunun yanına gəlməsi” əhvalatının da konkret ünvanını yazılı mənbələrlə bağlayırdı:

“Eşqbazlığın tarix yazanı,

Ərəb yazılarından belə deyir” (4, 245).

Beləliklə, Nizaminin özünün aşkarlamalarından sonra heç bir tədqiqatçının haqqı yoxdur ki, onun bu və ya digər mənbəyə üz tutmasına, yaxud tutmamasına etirazını bildirsin.

Şərqsünaslıqda “Leyli və Məcnun”un yaranıb yazıya alınması problemi elmi təsdiqini tapdığı dövrdə, nədənsə, T.Xalisbəyli əsassız olaraq məcnunluğun tarixini islamdan əvvəl aparıb qərribə mülahizələr irəli sürmüşdür: “Şübhəsiz, biz də bir çox başqa müəlliflər kimi, Məcnunun tarixi şəxsiyyət olmasına qətiyyənlə inanmırıq. Çünki bu mövzunun çox qədimlərdən, eramızdan əvvəl (?) mövcud olması məlumdur (8,103) – hökmünü çıxarıb keçən əsrin 40-cı illərində qələmə alınmış bir məqaləyə söykənərək bildirir ki, “Y.Z.Şirvani bir sıra ağlabatan mülahizələrə əsasən “Leyli və Məcnun” mövzusunun bizim eradan əvvəl qədim Babilistanda əmələ gəldiyini, sonra Azərbaycana keçərək geniş yayılıb formalaşdığını, daha sonra Orta Asiya ərazilərinə yayıldığını qeyd edir” (7,105) . Burada hər iki alimin məsələləri dolaşq saldıqları göz qabağındadır.

Görünür, əvvəl onlar, ümumiyyətlə, məhəbbət mövzusunun dünya ədəbiyyatında işlənməsinə tarixilik baxımından ekskursiya etmək istəmişlər. Lakin bu halda da mənşəyini Babilistanla məhdudlaşdırıb bir nöqtədə dondurmaqla labirintə düşmüşlər. Əslində Nizaminin meydana atdığı məcnunluğun köklərindən, mənbələrindən danışmağı qarşısına məqsəd qoyan T.Xalisbəylinin iddiaları ona görə

havadan asılı vəziyyətdə qalır ki, o, konkret tarixi şəraitə aid mövzunu geniş diapozonda götürüb şərhində fərziyədən irəli getmək imkanını əldə edə bilməmişdir. Əlacsız qalıb süni şəkildə – araşdırılan hər problemi qədimləşdirmək, daha doğrusu, aparıb əski mədəniyyətlərə bağlamaq tendensiyasına keçmiş və bununla da elmi həqiqətdən uzaq düşmüşdür. Çünki Məcnunun sevgi qəzəlləri birinci minilliyin sonunda əfsanələşəndə məlum köhnəlmiş dünyagörüşünə – insani hiss və duyğuların cəmiyyət tərəfindən inkarına qarşı yönəlmişdi. Onun zəmininin nə Babil, nə hind, nə də Misir mədəniyyətləri ilə birbaşa əlaqəsi vardı.

Müəlliflərin istinad etdikləri klinopislər yarananda Babilistanda qadın-kəşi münasibətlərinin tamamilə fərqli, xüsusi forması mövcud idi. Sonrakı çağların alimləri tərəfindən “fahişə xalq” (13, 44) möhürü vurulan babillilərin qəribə adətlərindən Herodot da bəhs etmişdir (10, 87-88). Yunan tarixçisinin dövrünün şifahi məlumatları əsasında ümumiləşdirib kitabına saldığı qənaətlər uzun müddət mübahisə obyektinə çevrilsə də, müəyyən məqamları fakt və dəlillərlə sübuta yetirilmiş və dəqiqləşdirilmişdir. Beləliklə, öz qızlarını şəhər meydanında xüsusi kürsülərdə, yaxud məbəddə əyləşdirib ismətlərini gəlmə dənizçilərin və tacirlərin ayaqları altına atmaqla fahişəliyi “müqəddəsləşdirən” Babil cəmiyyətində Leyli bakirəliyindən danışmaq ağlabatandır mı?..

Məcnunluğun toxumları islam mühitində yaşamış ərəb şairinin şeirləri münbit şərait yarananda məlum zaman çərçivəsində qəlblərə eşq toxumlarına çevrilmiş, onu İbn-Kütayb, Əbü-l-Fərəc İsfahani kimi qələm sahibləri ürəklərdə əkib yetişdirməyə təşəbbüs göstərsələr də, canlandırır dünyaya çıxara bilməmişlər, tək-cə Nizaminin qüdrəti ilə bu toxumlar cücərərək qol-budaq atmış və əbədi günəş işığına qər q olmuşdur. Doğulma prosesində gəncəli söz sərrafının gübrə kimi daha çox xalq qaynaqlarına – Azərbaycan türklərinin eşq bayatısı, mahnı, əfsanə və oğuznamələrinə üz tutması isə heç bir şübhə doğurmur.

Məcnunluq dünyaya islam pəncərəsindən boylanan yeni baxış, təfəkkürdə mühitin məlum olaylarından doğan elə bir anlam idi ki, insan ruhunda çevrilişə, köklü dəyişikliyə, zülmün, haqsızlığın məhvinə xidmət etmişdi. Bu mənada T.Xalisbəylinin Y.Z.Şirvaninin obyektiv səbəblərə görə diqqətdən kənar qalmış dolaylı mülahizələrini (7, 120-126) elmi dəlil kimi ətraflı şərh təəssüf doğurur. Çünki “Leyli və Məcnun”un mənşəyini islamdan qabağa aparmaq Nizaminin aşılacağı ideyanı və məcnunluğun mahiyyətini heçə endirmək deməkdir.

T.Xalisbəyli yazır: “Babilistan variantına əsasən Kis (Qeys) müvəffəqiyyətlə öz sevgilisi ilə birləşir. Bir azdan sonra Kis (Qeys) başqa bir qadına vurularaq Lilakesə (Leyliyə) xəyanət edir. Axırda Kis (Qeys) Lilakesi (Leylini) ataraq ölümünə səbəb olur” (8, 105-106). Bu fikirlərdə Babil klinopisindən götürülən, miflərdən doğrulmuş əhvalatın “Leyli və Məcnun” mövzusunun ilkin yazılı variantı kimi verilməsi gülünc görünür və əslində Nizaminin tarixi xidmətinin üstünə kölgə salır.

Birincisi, ona görə ki, xəyanət, dönüklük, əxlaqsızlıq olan yerdə məcnunluqdan danışmaq həqiqətə uyğun deyil.

İkincisi, Kisin istədiyi qadınlarla “müvəffəqiyyətlə birləşməsi” və Lilakesi asanlıqla özgəsi ilə dəyişməsi məhz Herodotun göstərdiyi qəribə adətdən irəli gəlirdi, tamamilə başqa motivdir, daha doğrusu, Leyli-Məcnun sevgisinə ziddir.

Üçüncüsü, hiss olunur ki, tədqiqatçılar qəhrəman adlarındakı zahiri səsleşməni (Kis – guya Qeys, Lilakes isə Leylidir) böyük kəşf zənn ediblər, o səbəbdən də hər dəfə mötərizədə adların qarşılığını göstəriblər. Lakin “Qeys”də “Kis”in bir, “Leyli”də “Lilakes”in iki-üç səsinin üst-üstə düşməsi heç də mövzunun işlənməsi zamanını qədimləşdirməyə əsas vermir və T.Xalisbəylinin “Leyli və Məcnun”u “şübhə etmədən, ən azı iki min beş yüz il əvvələ” (8, 106) aparması ilə razılaşımaq mümkün deyil.

Faktiki olaraq o, özü də təsdiqləyir ki, IX əsrdə yaşamış İbn-Kütayb və Əbü-l-Fəracın belə aşiq obrazları hələ Nizami Məcnunundan çox uzaq idi. Çünki ərəb rəvayətlərinə söykənən qəhrəman gördüyü hər gözələ aşiq olur və eləcə də çox qısqancdır. İbn Kütayba görə, “Məcnun bir neçə qadına rast gəlir, onu məftun edən Kərimət adlı qız da bunların arasındaymış. Məcnun bunlara dəvə kəsir, qonaq edir. Gözlənilmədən bura gözəl bir oğlan da gəlib çıxır. Kərimət həmin oğlanı görəndə kimi Məcnunu unudur. Məcnun hirsələnib yola düşür. Yolda təsadüfən Leyliyə rast gəlir. Leyli Məcnunu çox nəvazişlə qarşılayır. Hətta başqa birisi ilə əlaqə saxlayırsa da, Məcnun məyus olduğuna görə, onun yanına qayıdır və onu sevdiyini bildirir” (8, 103). Bu epizodlardan aydın görünür ki, əsl eşqi nəinki cəmiyyət, seçilib-sayılan iki gənc də hələ tam dərk etmirdi. Nizamiyə qədərki bütün “Leyli-Məcnun” əhvalatlarında məhəbbət ehtiras, maraq və həvəslə bünövrəsi qoyulan, daha doğrusu, asanlıqla nifrətə çevrilən keçici hal kimi təqdim edilir. Əsl məcnunluq məhz dünyaya Nizamidən miras qalmışdı. Təsadüfi deyil ki, ancaq ondan sonra Şərqdə “Leyli-Məcnun” mövzusu xüsusi əhəmiyyət kəsb etmiş, çox qüdrətli qələm sahibləri belə Nizami qəlibindən kənara çıxmağı bacarmamışlar. X.Yusifovun fikirləri ilə razılaşımaq olar ki, “Leyli və Məcnun” poeması məlum ərəb əfsanəsinin məharətlə nəzmə çəkilməsi yox, zaman və insan haqqında ürək qanı ilə yazılmış son dərəcədə müasir bir əsərdir. Şair Məcnunun faciəsini göydəndüşmə, təsadüfi və fərdi bir hal kimi yox, qanunauyğun, zamanın ziddiyyətlərindən, həyatın uğursuzluğundan törəyən bir nəticə kimi qələmə alır” (6, 109).

Nizami Azərbaycanın Gəncə şəhərində, Şərq intibahının beşiklərindən birində türk ailəsində doğulub ərəyə çatsa da, islam dünyasının digər ölkələrinin qələm sahibləri kimi dövrünün ədəbi dil normalarına uyğun olaraq əsərlərini fars dilində yazmışdır. Bu xalqımızın düşmənlərinə imkan vermişdir ki, onu dünyada iran şairi olaraq tanıtsınlar. Bu məsələdə ən çox canfəşanlıq edənlər əsrlər boyu torpaqlarımıza göz dikən, çörəyimizi yeyib bizə düşmən kəsilən ermənilər, bəzi qərəzçi tacik, fars və rus alimləri olmuşlar. Lakin Y.E.Bertels, A.Y.Krımiski kimi

şərqsünaslarla bir sırada akademik Y.N.Marr da tutarlı dəlillərlə Nizaminin Azərbaycan türklərinə məxsus-luğunu təsdiqləyərək yazmışdı ki, “qadın gözəlliyinin poetik simvolu kimi “türk qadını”nın dəyişməz obrazı...; türk (Azərbaycan) folkloruna, xalq dilinə xas olan çoxsaylı aforistik ifadələr, linqvistik dönüşlər (mütəxəssislər tez-tez bunu nişan verirlər), bir çox birbaşa işarələr və şairin özünün eyhamları – bütün bunlar Nizaminin Azərbaycan şairi olduğunu təsdiqləyir, onun yaradıcılığının dərin xalq köklərindən söz açır. Təəccüblü deyil ki, fars ziyalılarının nümayəndələri, filoloqlar özləri də etiraf edirlər ki, “Nizami fars şairi deyil, o, Azərbaycan mühitində yaşayıb, yaradıb, onun şeirləri farslar üçün anlaşılmazdır”².

Nizamini Azərbaycandan qoparmaq istəyən mənfur erməni toplumunun tanınmış nümayəndəsi Marietta Şahinyan şairin əsərlərini orijinaldan erməni dilinə tərcümə edərkən aldığı təəssüatları bölüşür və özü də bilmədən həmvətənlərinin yalanlarını ifşa edən faktları nişan verərək yazırdı: “Qırxıncı illərdə yaxınlaşan ildönümü ilə əlaqədar İranda bəziləri Nizaminin tam fars mədəniyyətinə mənsub olması üçün şiddətli kampaniya aparırdılar. Yubileydən xeyli əvvəl, hətə 1925-ci ildə sovet şərqsünası Y.N.Marr əvvəllər də tanıdığı və sevdiyi İrana elmi ezamiyyətə gedir. Yeri gəlmişkən, farsların Xaqaniyə və Nizamiyə qarşı kəskin mənfə, etirazçı, tamam ehtiyatsız, düşmən münasibəti onu təəccübləndirir. Marrın fikrincə, bu münasibət onunla izah olunur ki, farslar özləri Qafqaz Azərbaycanında doğulub yaşamış bu iki şairi öz milli yazıçıları hesab etmirlər”³. Beləcə onlarla tutarlı dəlil göstərmək olar ki, dünyanın bir çox görkəmli şərqsünas alimləri Nizaminin Azərbaycan türklərinə məxsusluğunu şübhə altına alanlara tutarlı cavab vermişlər.

Akademik İsa Həbibbəylinin dediyi kimi, «Xosrov və Şirin» poemasında ilahi eşqin fonunda bir çox ictimai mətləblərdən bəhs olunmuş, dövlət, cəmiyyət və xalq münasibətləri ibrətəməz hadisələr və yaddaqalan bədii obrazlar vasitəsilə

²Ю.Н.Марр: "Неизменный образ "тюрчанки", как поэтический символ женской красоты...; многочисленные афористические выражения, языковые обороты, характерные именно для тюркского (азербайджанского) фольклора, народного языка (на что часто указывают специалисты), многие прямые указания и намеки самого поэта, - все это обличает в Низами азербайджанского поэта, говорит о глубоких народных корнях его творчества. Недаром представители персидской интеллигенции, филологи признают, что "Низами – не персидский поэт, он жил и работал в азербайджанской среде, и стихи его непонятны персу". Марр Н.Я. Избранные труды, том 1. Этапы развития яфетической теории. Издательство ГАИМК, М., 1933, с. 146.

³Мариэтта Шагинян (переводчица произведений Низами на армянский): "Кое-кто в Иране в сороковых годах, в связи с приближающимся юбилеем, поднял яркую кампанию за полную принадлежность Низами к персидской культуре. Задолго до юбилейной даты, еще в 1925 году, советский ученый-востоковед Ю.Н.Марр отправился в научную командировку в Иран, который он и раньше знал и любил. Его удивило, между прочим, резко отрицательное, не то небрежное, не то враждебное отношение персов к Хакани и Низами. По мнению Марра, такое отношение объясняется тем, что сами персы не считают и не могут считать этих двух поэтов, уроженцев и жителей кавказского Азербайджана, за своих национальных писателей". <https://www.turantoday.com/2016/04/samir-agayarov-nizami-ganjavi.html>

canlandırılmışdır. Nizami Gəncəvi Fərhadın Şirinə olan pak sevgisi əsasında əsl məhəbbətin insanı ucaltmaq qüdrətini göstərmişdir. Dahi şair əsərdə Xosrov Pərvizlə Şirinin macərələrinin işığında isə eşqin hökmdarı da dəyişib kamilləşdirmək imkanlarını isbat etmişdir. Bundan başqa, Nizami əsərdə mahir daşyonan Fərhadın timsalında əməkçi insanın böyük obrazını yaratmışdır (2).

Beləliklə, məcnunluq ədəbi hadisə olmaqla yanaşı, həm də ictimai şüur formasıdır, dünyanı dərkə doğru açılan ilkin cığırardan biridir. Bu cığır ərəb orağı ilə Azərbaycan türkü tərəfindən açılmışdır. Ona görə də akademik Y.N.Marrın yazdığı kimi, Nizaminin şeirləri iranlıya aydın deyildir, lakin qafqazlı üçün o, dahidir. Y.Krımski məsələni başqa istiqamətə yönəldib daha kəskin şəkildə qoyurdu: Nizaminin “Leyli və Məcnun”unun qəhrəmanları ərəb yox, türk romantik qəhrəmanlarıdır (12, 29 və 79). Əgər şair farsdan və ərəbdən aldığı mövzuları onların öz ədəbi dilində türk xəmiri ilə yoğurmağı bacarmışdısa, deməli, xalqın böyüklüyünü göstərə bilmişdi.

ƏDƏBİYYAT

1. Bertels Y.E. Nizaminin «Leyli və Məcnun» əsərinin mənbələri. – Bax.: «Nizami» almanaxı, Birinci kitab, Bakı, 1940, s. 181.
2. Həbibbəyli İsa. Böyük Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvi. <https://nuhcixan.az/news/cemiyet/75-boyuk-azerbaycan-sairi-nizami-gencevi>
3. İbn Xalikan. Kitab vafəət..., I-IV, al-Kaxira, 1948
4. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, s. 36.
5. Sasani H. Nizaminin «Leyli və Məcnun» poeması. Namizədlük dissertasiyası. – Bakı, 1970 (Azərbaycan EA-nın kitabxanasında saxlanılır).
6. Səfərli Ə., Yusifli X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. B., “Ozan” 1998, 589 səh.
7. Şirvani Yusif Ziya. “Leyli və Məcnun” əsərinin meydana gəlməsi məsələsinə dair. “Nizami” almanaxı, Üçüncü kitab – B., 1941, s. 120-126.
8. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – B., 1991, s 108.
9. Бертельс Е.Э. Источники “Лейли и Меджнун” Низами. – В кн. Избранные труды. Низами и Физули. – М., 1962, с. 266-275
10. Геродот. История. В девяти томах. – М., 1999, с. 87-88.
11. Крачковский И.Ю. Ранняя история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе. Изб. сочинения., том II, М.-Л., 1956, с. 591-596;
12. Крымский А.Е. Низами и его современники. – Б., 1981, с. 27 и 79.
13. Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. Второе издание – С.Петербург, 1913, с. 44.



Almaz HƏSƏNOIZI

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: gonsel_gonsel@yahoo.co.uk

ORCID: 0009-0001-8692-2318

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.69>



BAYATILARDA BÜTÖVLƏŞƏN VƏTƏN

Açar sözlər: bayatı, senzura, folklor, müstəmləkə, müstəqillik, azadlıq

SUMMARY

COUNTRY UNITED IN JENRES BAYATI

It is known that all the events that took place in the fate of every nation throughout history are practically recorded in the works of art created by them - lullabies, proverbs, parables, fairy tales and epics, including the loops of carpets that he weaves, the pattern of dishes that he does, etc. reflection. The division of Azerbaijan into two parts and being under the colonial yoke of individual states for many years had a serious impact on the collection and study of its spiritual resources. In particular, the long-term ban not only to study, but also to speak the native language has led to a significant weakening of activities in this direction in South Azerbaijan.

The harsh and uncompromising attitude of the colonialists towards Azerbaijan and Turkic folklore as a whole was calculated to destroy his memory. But it is good that neither the pressure of socialist censorship, nor the tsarist regime tried hard, but could not achieve this. Because even in the most difficult moments, the people managed to save their creations by talking about them at meetings. Homesickness darkened the spirit of some folklore texts, especially our musty ones, and added sad notes and a sad tone to them. Although it is forbidden to mention the names of South and North Azerbaijan, people who use the power of words, the power of metaphors, worked wonders. The forbidden topic - the desire for integration, in many cases was said metaphorically, and not directly, but still led to great concern of the colonialist, who blocked this desire of the people.

Key words: bayatı, censorship, folklore, colonialist, independence, freedom

РЕЗЮМЕ

СТРАНА, ОБЪЕДИНЕННАЯ В ЖАНРАХ БАЯТЫ

Известно, что все события, происходившие в судьбе каждого народа на протяжении всей истории, практически зафиксированы в созданных им произведениях искусства – колыбельных, пословицах, притчах, сказках и былинах, в том числе и петли ковров, которые он ткёт, узор блюд, которые он делает, и т. д. отражение. Разделение Азербайджана на две части и нахождение в течение многих лет под колониальным гнетом отдельных государств оказали серьезное влияние на сбор и изучение его духовных ресурсов. В частности, многолетний запрет не только учиться, но и говорить на родном языке привел к значительному ослаблению деятельности в этом направлении в Южном Азербайджане.

Жесткое и бескомпромиссное отношение колонизаторов к Азербайджану и тюркскому фольклору в целом было рассчитано на уничтожение его памяти. Но хорошо, что ни давление социалистической цензуры, ни царский режим сильно не старались, но не смогли это-

го добиться. Потому что даже в самые трудные минуты народу удавалось сохранять свои творения, рассказывая о них на собраниях. Тоска по родине омрачала дух некоторых фольклорных текстов, особенно наших затхлых, и добавляла им грустные нотки и грустный тон. Хотя запрещено упоминать названия Южного и Северного Азербайджана, люди, использующие силу слов, силу метафор, творили чудеса. Запретная, прямо, но все же приводило к большому беспокойству колонизатора, блокировавшего это стремление народа.

Ключевые слова: баяты, цензура, фольклор, колонизатор, независимость, свобода

Giriş: Hər il özünəməxsus hadisələrilə tarixə çevrilir, bəzisi xoş, bəzisi kədərli... Sakit, durğun illər də var, inqilablı, davalı, qanlı-qadalı olan da. Amma şübhə doğurmur ki, 2020-ci il Azərbaycan tarixində həm pandemiya, həm də qırx dörd günlük İkinci Qarabağ müharibəsi ilə daim xatırlanacaqdır. Yəqin ki, bu tarixi dövrlə bağlı yüzlərlə bədii və elmi əsərlər yaranacaqdır. Lakin böyük hadisələrin fonunda bir məqam xüsusilə diqqət çəkməkdədir. Türkiyə Cümhuriyyətinin prezidenti Rəcəb Tayyib Ərdoğan Bakıda keçirilən 10 dekabr 2020-ci il Qələbə paradında çıxış edərkən, Azərbaycanda çox məşhur olan bir bayatını yüksək tribunadan ürək yangısı ilə söylədi:

Arazı ayırdılar,
Lil ilə doyurdular.
Mən səndən ayrılmazdım,
Zor ilə ayırdılar.

Hər sözünün arxasında böyük bir xalqın dərini, kədərini yaşadan bu dörd misra öz mənə dərinliyi ilə bəzi ölkələrin rahatsızlanmasına, böyük söz-söhbətin, gərginliyin yaranmasına gətirib çıxardı [*Zamin Hacı, Arazı ayırdılar, 2020*]. Bu hal əsrlərin sınağından çıxmış bir faktın – “sözün qılıncdan da kəsərli” olmasının əyani sübutu idi. Xatırladaq ki, həmin bayatının digər variantında ikinci misra “Qan ilə doyurdular” şəklində deyilmişdir ki, bu da Azərbaycan xalqının həyatında baş vermiş tarixi ədalətsizliyi daha aydın ifadə etməkdədir.

Ayrılsın, ayrı düşsün, bizi ayrı salanlar...

Dünyanın çox az ölkəsinin taleyinə ikiyə bölünmək əzabı düşüb. Təəssüf ki, Azərbaycan bu acıları artıq iki yüz ildir ki, bütün ağırlığı ilə yaşamaqdadır. İstər Quzey, istərsə də Güneydə xalqın “ürəy”ində düyünlənərək, onu “nəfəs almağa” qoymayan bu böyük yara haqqında düşünmək, danışmaq nə müstəqilliyini qazanmış Azərbaycanda, nə də İran adlanan məkanda hələ də mümkün deyil. Lakin bu dərdi, acını xalqın düşüncələrindən silmək, unudurmaq olarmı?.. Bir millətin genetik kodlarını, bütün cidd-cəhdlərə baxmayaraq, tam dəyişdirmək mümkündürmü? Əsla yox! Bu illər ərzində xalq yaratdığı əsərlərdə öz bütövlüyünü qorumağa davam etməkdə, ayrılıq əzabını “dərdləşdiyi” folklor mətnlərində Azərbaycan türkünün yaddaşında əbədiyaşarlılığı və əzəmətilə canlı tutmaqdadır.

Aydındır ki, xalqın dili qədər onun yaratdığı sənət nümunələri çox mühüm əhəmiyyət kəsb edir, onlar qorunmasa, toplanıb dəyərləndirilməsə, xatirələrdən silinir, özlərilə birlikdə onu yaradanların tarixini də məchulluğa aparırlar. Qeyd et-

mək lazımdır ki, Azərbaycanın iki hissəyə parçalanması və uzun illər ayrı-ayrı dövlətlərin basqısı altında olması onun mənəvi sərvətlərinin toplanması, öyrənilməsi məsələsinə ciddi təsir göstərmişdir. Xüsusilə uzun illər ana dilində nəinki təhsil almanın, danışmağın belə qadağan olunması Güney Azərbaycanda bu istiqamətdə fəaliyyətlərin zəifləməsinə gətirib çıxarmışdır. Bu zəngin folklor materiallarının toplanması və tədqiqinin qarşısını saxlayan bir sıra çətinliklər hələ də qalmaqdadır. Lakin yeganə təsəlli odur ki: *“Qayaları paralayan Araz yalnız soy-kökü, qan yaddaşını, milli ruhu paralamayıb və onun paraları arasından axa bilməyib. Folklor özü əsatirdə və bayatıda, nağılda və dastanda əbədiləşən canlı bir yaddaşa çevrilib və qoymayıb ki, nə o, nə də bu sahildə bir kəs soyunu, əslini, zətinə unutsun. Ona görə də şüurda, düşüncədə, mənəviyyatda xalq heç vaxt parçalanmayıb. Çünki yaddaş zədəsiz, bütöv qalıb. Axı daşlar ovula-ovula ölüür, qayalar sökülə-sökülə, bulaqlar quruya-quruya, çaylar çəkilə-çəkilə ölüür, millət isə unuda-unuda. Yaddaşdan təmizləmə-təmizləmə”* [Qarayev, 1990: 3-4].

Azərbaycan və bütövlükdə türk folkloruna qarşı müstəmləkəçi ağaların kəskin və barışmaz münasibəti məhz onun yaddaşının zədələnməsinə, məhv olmasına hesablanıb. Amma yaxşı ki, nə sosialist senzurasının basqısı, nə də şahlıq rejimi çox çalışsa da, buna nail ola bilməyib. Çünki xalq ən çətin məqamlarda belə öz yaratdıqlarını qoruyub saxlamağa müvəffəq olub. Vətən həsrəti bayatılarımızın ruhunu həzinləşdirib, ona qəmgin notlar, kədərli avaz əlavə edib. Güney və Quzey Azərbaycan adının çəkilməsi yasaq olunsada, sözün qüdrətindən – məcaziləşmə gücündən istifadə edən xalq xarüqələr yaradıb. Yasaq mövzu – bütövləşmə arzusu folklor mətnlərində birbaşa deyil, metafora ilə deyilsə də, bu istəyin qarşısını kəsən qüvvələrin böyük təlaşına, narahatlığına gətirib çıxarıb.

Məlumdur ki, metafora mifologiyada arxaik cəmiyyətin dünyaya baxışlarını ifadə edirdi. Məşhur mifoloq alim Olqa Freydenberq (1890-1955) *“Qədim dövrdə mif və ədəbiyyat”* adlı tədqiqatında metafora haqqında yazırdı: *“Arxaik mifologiyalarda metaforalar müasir metaforalardan fərqlənir. Mifoloji metafor obrazın sinonimi rolunu oynayır”* [Фрейденберг, 1998:78]. Müasir ədəbi əsərlərin dilində metafor *“sözaltı söz”* (bir şeyi düşünüb onu sətiraltı anladan başqa bir kəlmə ilə əvəzləmə) kimi istifadə edilir.

Beləliklə, Azərbaycan bayatılarını nəzərdən keçirəndə maraqlı bir mənzərə ilə qarşılaşmaq mümkündür. Cəmi dörd misradan ibarət bu kiçik folklor mətnində bəzən sonsuz eşqin, məhəbbətin, bəzən isə böyük nisgilin, arzu-istəyin, qəzəb və hiddətin əks olunması heyvət doğurur. Bayatı Azərbaycan xalqının uca Tanrı ilə *“ürək söhbəti”*dir, Ona sonsuz ümidi, tükənməz sevgisidir. Professor Asif Hacıllının sözlərilə desək, *“Azərbaycan folklorunun ən qədim janrlarından olan bayatılar sadəlik və mürəkkəbliyin, aşkar və gizlinin, ilkinlik və çağdaşlığın qəribə vəhdətiylə müasir oxucunu heyvətə salır. Ancaq bu heyvətdən və bayatı müdrikliyinin*

ani dərkindən doğan hisslər ən munis duyğulardır. Bayatı təfsiri, əslində, mədəniyyət və dilimizin, özliyümüzün dərki deməkdir ... Bayatıların tam və qəti dərki, ümumən, mümkün deyil, buna yalnız cəhdlər ola bilər və bu cəhdlərin özündən doğan yeni daha qəliz suallar insanı bir daha “anlamaq dərki”nə salır. Bayatı müdrikliyi də məhz bundadır – burada hazır cavablar yətmir, bayatı insanı fikrə, düşüncəyə sövq edir və bir-birinə calanan sonsuz suallar doğurur; bayatı məzmunu mahiyyətə tükənir, məsələn mətnin yeni dərkində, əvvəl sorğulanmamış mətləblərin aranmasındadır” [Hacılı, 2000:3].

Beləliklə, məhz Güney və Quzey Azərbaycanın dərklərini, yaranan sonsuz sualların ifadəsini yaşadan bayatıları aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq olar:

1. Hər şeydən əvvəl, Vətənin hər iki hissəsinə – həm Güneyə, həm də Quzeyə aid yer adlarının bayatılarda yanaşı işlənməsi bu həcmə çox kiçik parçalarda ana yurdun zədələnmədən, bütöv yaşadılması istəyindən doğmuşdur.

İllər, əsrlər keçsə də, xalq çağırdığı bayatıda öz müqəddəs arzusundan heç geri çəkilmədi, əksinə, bu, əzablı yanğıya dönərək hər bir Azərbaycan türkünün ürəyini dağladı.

*Şirvanım, Şəkim ağlar,
Təbrizim, Bəkim ağlar.
Sən ölsən, mən ağlaram,
Mən ölsəm, bə kim ağlar? [Həsənqızı, 2015:122]*

Və ya:

*Əzizim, Ordubada,
Səlməsdən Ordubada.
Sərkərdə qoçaq olsa,
Heç verməz ordu bada [Həsənqızı, 2015:122].*

Bu mətnlərə nəzər yetirilsə, Azərbaycanın həm Güney, həm Quzey torpaqlarındakı adların – toponimlərin yanaşı işlənməsi açıq görünməkdədir. Məlumdur ki, sovet hakimiyyəti dövründə, bir çox hallarda, “Təbriz” sözünü işlətmək qeyri-rəsmi yasaq idi. Xalq mahnılarında, bayatılarda Cənubla bağlı sözlərin senzurasının qəzəbinə uğraması adi hal idi. Akademik Rafael Hüseynov “Qaragilə” mahnısı ilə bağlı “Sil gözün yaşım” adlı tədqiqatında yazır: “... Cənubi Azərbaycan mövzusunun sovetin buralarda örtülü etdiyi əyyamlarda efirdə, ekranda eşidilən “Qaragilə” senzura cərrahiyyəsinə uğradılmışdı. Onun cənubluğunu sezilməzləşdirmək üçün “Təbrizin yolları dolanbadolan” misrası dəyişdirilərək “Şəhərin küçələri dolanbadolan” edilmişdi. Lakin tək bu misra yox, başqa budamalar da varmış” [Hüseynov, 2001: 48]. Məhz bu səbəblə birinci bayatıdakı “Təbriz” kəlməsi bəzi hallarda “Muğan”la əvəz olunub. Lakin sovet senzurasının qoyduğu rəsmi qadağalara baxmayaraq, Azərbaycan mərasimlərində ifa zamanı xalq “Təbriz” sözünü sevsə sevsə saxlayıb, daha dəqiq desək, ruhunda vətəni parçalamadan yaşadıb.

2. Araz xalqın düşüncəsində ayrılıq simvolu kimi canlanmaqdadır. Bayatılarda “sultan, xan” kimi müraciət edilsə də, Araz ayrılıq salan bir varlıq kimi bəzən qarğışlara qərç edilir, bəzən də vətəni vətəndən qərrib salan metoforik obraza çevrilir.

*Araz, Araz, xan Araz,
Sultan Araz, xan Araz.
Sən ki ayrılıq saldın,
Alış, Araz, yan, Araz.*

*Araz, Araz, xan Araz.
Dağlardan axan Araz.
Elimdən xəbər gətir,
Evimi yıxan Araz [Azərbaycan bayatıları, 2004:143].*

“Evimi yıxan” epiteti “Araz” sözünün simvolik məna tutumunu bütün ağırlığı ilə ortaya qoyur. Daha dəqiq desək, bayatı misralarında Araz, bir tərəfdən, həm Güney, həm quzeydəkilərin üz tuta biləcəyi, “xəbər ala biləcəyi” tək varlıq, digər tərəfdən, onlar arasındakı keçilməz bir maneə kimi poetik obraza çevrilir.

Başqa bir örnəkdə “Keçmə, Araz dərindir” deyən xalq həm də sətiraltı olaraq, onu dəmir zəncirlərlə çevrələyən sərhəd xəttinə işarə edir, “gedilməsi mümkün olmayan” bir ərazi kimi səciyyələndirir. Bayatının sonrakı misraları bu fikri açıq-aşkar göstərməkdədir:

*Keçmə, Araz dərindir.
İçmə, suyu sərindir.
Həsrət baxan bu ellər,
Sənin də ellərindir [Azərbaycan bayatıları, 2004:22].*

*Araz gəldi, yan axdı,
Dibində min can axdı.
Vətən sarı baxanda,
Ürəyimdən qan axdı [Azərbaycan bayatıları, 2004: 18].*

“Vətən sarı baxanda ürəyimdən qan axdı” deyilərək, nədən digər çaylar, dənizlər deyil, Araz xatırlanır? Sətiraltındakı məna əlli milyon Azərbaycan türkünün ən böyük iztirabından xəbər verir. Digər bir tərəfdən, sovet və ya şahlıq zülmündən qaçıb qardaşına sığınmaq istəyənlərin faciəli aqibəti “Dibindən min can axdı” misrasında əbədiləşir.

Arazla bağlı bayatılardan birinə də diqqət yetirək:

*Gəmi ollam, dolannam,
Araz ollam, bulannam.
Sağ gözüm sənə qurban,
Sol gözümünən dolannam [AFA, I, 1994: 275].*

Arazı “həm fərdi ağrıların simvolu, həm də milli-mənəvi bütövlüyün rəmzi” kimi səciyyələndirən Sərxan Xavəri bu bayatını metoforik anlamda çox maraqlı şərh edir: “...bayatıda “göz” metaforası Arazın funksional ifadə modellərindən biri kimi diqqəti çəkir. İnsanın iki gözü var. Bu ikilik bayatıda Azərbaycanın ikiye bölünmüş hissələri ilə assosiasiya olunmuşdur. Sağ gözünü sevdiyinə qurban verən aşıq sol gözə yaşamağa məhkumdur. Bayatıda semiotik işarə səviyyələri var. Sevgi kodunun altında vətən sevgisi kodu durur.

Bayatı şimalı Azərbaycan türkünün dilindən deyilmişdir. O, Şimali Azərbaycanı sol gözə, Cənubi Azərbaycanı isə sağ gözə bənzədir. Sağ gözü qurban verilməsi fars şovinizminin zülmü altında inləyən Cənubi Azərbaycandır. Sol gözü ilə yaşayan qəhrəman vətəni bütöv “görmək” ümidini itirmir. Mübarizə qurban tələb edir. Bayatı xalqı oyanmağa, hər iki gözünü açıb, dünyanı bütöv görməyə çağırır” [Xavəri, 2021:71-72].

Bu şərhə yalnız onu əlavə etmək istəyirik ki, bayatı ilk növbədə xalqı yadlar əlilə bölünmüş vətənin – Azərbaycanın bütövlüyü uğrunda mübarizəyə səsləyir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Arazla bağlı bütün bayatılar ayrılıq mövzusunda deyil. Onun gözəlliyi, şıltaqlığı və s. ilə bağlı bayatılar da vardır. Bu da onu deməyə imkan verir ki, həmin bayatılar yaranma tarixinə görə Azərbaycanın bölünməsinə daha qədim dövrlərə aiddir. Həmin tarixi hadisədən sonra yaranan bayatılarda Araz şıltaqlığı, gözəlliyi ilə deyil, “göz dağı”, “ayrılıq, ölüm” məkanı kimi özünə yer tapmışdır.

3. Bir sıra hallarda “o tay, bu tay” ifadələrinin bayatılarda işlənməsi göstərir ki, həmin sözlər Güney və Quzey Azərbaycanın metoforik obrazını təəcəssüm edir. Bu müraciətlərdə bir ümumilik, mücərrədlik olduğundan deyilən sözləri vətənin hər iki parçasına eyni şəkildə aid etmək mümkündür. Daha dəqiq desək, Güneydə səslənərkən Quzey həsrəti, Quzeydə çağırılarkən Güney intizarı bayatının misralarının ağır “yük”ünə çevrilir:

*Arazı buz bağladı,
Yanı yarpız bağladı.
Oğlan bu tayda qaldı.
O tayda qız ağladı [Pirsultanlı, 2012: 88]*

*Araz qalmaz axmaqdan,
Şimşək doymaz çaxmaqdan.
Gözlərimə qan damdı,
O taylara baxmaqdan [Azərbaycan bayatıları, 2004: 165].*

Fikrimizcə, çəkilməz dərdi “Gözlərimə qan damdı” cümləsindən daha dəqiq ifadə etmək mümkünsüzdür. Qədim bir ulusun, elin əzabları onun şirin dilində bayatıya çevrilərək, gələcəyə çatdırılmaqdadır.

*O tayda çirax yanar,
Baxdıqca ürək yanar.*

*Bu bir şirin şərbətdi,
İçdikə ürək yanar [Djafaroglu, 1930: 59]–*

bayatısı 1930-cu ildə Ə.Cəfəroğlunun alman dilində nəşr etdirdiyi “Gəncə dialektində 75 azəri bayatıları və lisana aid bir müqəddimə” adlı dissertasiya işində verilmişdir. Əcnəbi oxucu bu bayatıdakı sətiraltı mənanı anlarımı? Azərbaycan türkləri üçün bu fərqli bir duyğudur. Bir taydan o birinə baxanda yanan çırağı görənin ürəyinin od tutması böyük bir nisgildən, doğmaların qovuşma arzusundan xəbər verir.

4. Bayatılarda bəzən adi hallarda diqqət yetirmədiyimiz hər hansı bir söz məcazlaşır, başqa bir məfhumu ifadə etməyə başlayır, dəyişik bir mənada qarşımıza çıxır. Belə sözlərdən biri – “burdan” kəlməsi bayatı kontekstində mücərrədləşir və fərqli bir metofora çevrilir. Məhz həmin məqama diqqət yetirən Orxan Paşa (professor Məhərrəm Qasımlı – A.H.) “Taleyimdən və ürəyimdən keçənlər” adlı məqaləsində sözün ecazkar qüvvəsi və Azərbaycan torpağının bütöv mənzərəsilə bağlı çox düşündürücü bir qənaət səsləndirməkdədir: “*Azərbaycan dövlətçilik düşüncəsinin və vətən coğrafiyamızı vahid mərkəzə yönəltməyin ən unikal tarixi örnəyi bir bayatının qoşa qanada bənzəyən iki misrasında dünəndən sabaha daşınır:*

*Qar yağdı dizə kimi,
Burdan Təbrizə kimi...*

Burdan – Gəncədən, burdan – Naxçıvandan, burdan – Qarabağdan, burdan – Zəncəndən, burdan – Urmiyadan, burdan – Ərdəbildən, burdan – Borçalıdan, burdan – Şirvandan ... Təbrizə kimi! Bu bayatı harada, daha doğrusu, Azərbaycanın harasında səslənirsə, ölçünün miqyası oradandı, oradan Təbrizə kimidir. Adam bayatı misralarında qərarlaşmış bu tarixi möhtəşəmliyin boynuna sarılmaq istəyir” [Paşa, 2015].

Professor Məhərrəm Qasımlının duyduğu bu incə məqama əlavə olaraq qeyd etmək istəyirik ki, “Təbriz” adının işlənməsi bu bayatıdakı “burdan” sözünün daha çox Quzey Azərbaycan məkanlarına aid olması təsəvvürü yaradır. Başqa bir bayatını həmin kontekstdə nəzərdən keçirərkən, fərqli bir mənzərənin şahidi olarıq:

*Burdan uzaq Gəncədi,
Gülü pəncə-pəncədi.
Ölüm Allah əmriddi,
Ayrılıq işgəncədi [Hüseynov, 2007: 52].*

Fikrimizcə, mətndə “Burdan”, yəqin ki, “nəfəs çəksən, eşidilən, amma gəldiməsi müşkül olan” məkanlardan deyilib ki, bu qədər hüzn doludur. Daha doğrusu, “Gəncə” sözünün xatırlanması, “burdan” kəlməsinin Güneydən deyilməsi qənaətinə gəlməyə imkan verir, yəni Təbrizdən, burdan, yəni Urmiyədən, burdan, yəni Ərdəbildən və s.

5. Bayatılarda vətənin Şimal və Cənub parçalarının “bu yan” və yaxud “o yan” sözlərinin əvəz etdiyini də görmək mümkündür. Mücərrədlik və ümumilik bildirdiyinə görə, həmin ifadələr Quzeyə də, Güneyə də eyni şəkildə aid ola bilirlər:

*Mən aşiq, oyan, dağlar,
Qəmlərə boyan, dağlar.
Bu yan yandı, töküldü,
Necədi o yan, dağlar?
[Azərbaycan ağız ədəbiyyatında bayatılar, 2012: 187].*

*Yatıbsan, oyan, dağlar,
Al qana boyan, dağlar.
Bu yan zülmətxanadı,
Necədi o yan, dağlar?
[Azərbaycan bayatıları, 2004: 185]*

Bəzi folklorçular bayatılardakı “o yan” və “bu yan” ifadələrinin dağın “qabaq” və “arxa” tərəfi kimi şərh edirlər. Lakin, fikrimizcə, burada söhbət vətənin iki parçasından – Quzey və Güneydən gedir. Ayrıca, qeyd etmək lazımdır ki, bu bayatıların hər misrası deyil, hər kəlməsi bizə cildlərlə kitablarda deyilməsi mümkün olan böyük mətləbləri xatırladır. Dağlar nədən qəmə boyansın? Yanıb tökülən vətənin hansı parçasıdır? “Yatan dağlar” nə zaman oyanacaq?! “Zülmətxana” (qaranlığın evi) nə zaman işıqlanacaq?!

Başqa bir bayatı isə “o yan – bu yan” ifadəsi qarşı-qarşıya işlənməsə də, “Araz ayrısı qardaş” ifadəsi mətləbin anlaşılmasına yardım edir:

*Aşiq deyər, oyannan,
Bağrın başın oyannan.
Araz ayrısı qardaş,
İntizaram o yannan
[Azərbaycan ağız ədəbiyyatında bayatılar, 2012: 187].*

“Bağrının başını oyanla” yanaşı olan bayatı qəhrəmanı öz dərđini unudaraq, qardaş intizarını dilə gətirir. Beləliklə, böyük bir həsrətin bayatı misralarına hopmuş dərin izləri gözlər önündə canlanır.

6. Məlum həqiqətdir ki, xalqın yaratdığı folklor mətnləri illərin sınağından keçərək, söyləndikcə cilalanır, kamil sənət nümunəsinə çevrilir. Bu mənada bayatılarda məzmunu uyğun olaraq işlənən rəng simvolikasına heyrət etməmək mümkün deyil. Ayrılıq, həsrət motivli bayatılarda “qara”, “sarı” və “saralmaq” kəlmələri hüznü, kədəri bütün ağırlığı ilə ifadə etməkdədir:

*Baxırsan hara, qandı,
Ox dəyib yaya, qandı.
Eldən ayrı düşmüşəm,
Ürəyim qara qandı [Azərbaycan bayatıları, 2004: 152].*

*Eldən aralar məni,
Vurar, yaralar məni.*

*Gözlərim yolda qalıb,
Basır qaralar məni [Azərbaycan bayatıları, 2004: 170].*

Mifoloji təsəvvürlərə görə, rənglər ikili xüsusiyyət daşıyırlar, bəzən həyatı, bəzən ölümü simvollaşdırırlar. Məşhur Amerika alimi Klarissa Pinkola Estes (Clarissa Pinkola Estes) “Qurdlarla qaçan qadınlar” (“Womens who run with the Wolves”) əsərində qara rəng haqqında yazır: “*Siyah çamurun, torpağın – doğanın təməl rəngidir, ancaq həm də ölümün, işığın qaralmasının da rəngidir*” [Estes, 2012: 119].

“Ürəyin qara qan olması” və ya “əldən ayrı düşdüyü üçün “qaraların basması” mükəmməl bir obrazlı ifadələrdir, məhz həyatın bu şəkildə yaşayanların faciəsini göstərməyə kafidir.

Sarı rəngi də həm işığın, günəşin, həm də xəstəliyin, ölümün rəmzi kimi səciyyələndirmək olar. Sevgililər üçün sarı rəngdə gül verilməməsi məhz o rəngin “ayrılıq” rəmzi olması ilə bağlıdır. Qürbətlə, vətənlə bağlı bayatılarda həmin rənglərin gətirdiyi məcaziləşmə mətnə yeni məna bəxş edir.

*Əzizim vətən sarı,
Geyməyə kətan sarı.
Çıxaydım dağ başına,
Baxaydım vətən sarı [Bayatılar, 1947: 5].*

“Sarı kətan geyinərək vətənə sarı baxmaq” – sözlərə hopan böyük bir nisgilli ifadədir.

6. Bayatılarda həsrəti ifadə edən sözlərdən biri də, Azərbaycanın hər iki parçasının “döyünən ürəyi”ni simvolizə edən “Təbriz” kəlməsidir. Bu qədim şəhərin adı ilə yüzlərlə bayatı yazıya köçürülmüşdür ki, onların əksəriyyəti xalqın çəkilməz dərdinin harayıdır:

*Çatılıb qaşın, Təbriz,
Dağların, daşın, Təbriz.
Qardaş dərdi çəkməkdən,
Ağardı başın, Təbriz [GAF, IX, 2020: 127].*

Bəzən isə “ayrılıq” kəlməsi “Təbriz” və ya “Araz” adı ilə yanaşı işlənərək, parçalanmış vətəni sonsuz kədərlə göz önündə canlandırır.

*Təbrizsiz gülmək olmaz,
Hər işi bilmək olmaz.
Arazı iki yerə,
Ayırmaq, bölmək olmaz [GAF, IX, 2020: 152].*

*A Təbriz, sona Təbriz,
Günləri sana, Təbriz.
Bizi ayrı salanı,
Od tuta, yana, Təbriz! [GAF, IX, 2020: 124].*

7. Görkəmli Azərbaycan şairi Bəxtiyar Vahabzadə (1925-2009) bayatı janrı ilə bağlı danışarkən, onun az sözlə çox dərin düşüncələri ifadə etməsini nəzərə alaraq, maraqlı bir məqama toxunur. *“Bayatı bizim dilimizin böyük imkanlarından, rəngarəngliyindən və son dərəcə zərifliyindən yaranmışdır. Məhz buna görə də bayatı başqa dildə yarana bilməzdi. Az sözlə böyük fikirlər ifadə edən şeir növünü yalnız zəngin və imkanlı dil yarada bilər. Bu faktın özü də bizim dilimizin dünyanın zəngin dilləri ilə yanaşı durduğunu təsdiq edir [Vahabzadə, 1982: 119-120].*

Doğrudan da, xalq məclislərində, müxtəlif mərasimlərdə səslənən bir bayatıya diqqət yetirək:

*Qəribəm bu vətəndə,
Qərib quşlar ötəndə.
Qəriblik çox zor olur,
Baş yastığa yetəndə [Bayatılar, 1947: 19].*

Yalnız Quzeydə doğulub müxtəlif səbəblərdən Güneydə yaşamaq zorunda qalan və ya əksinə, Güneydə dünyaya göz açıb Quzeydə həyat sürməyə məhkum olan insanlar belə bir bayatı çağıra bilərdi. “Vətəndə qərib olmaq”, bəlkə, digər ölkələrdə deyilsə, ona fərqli yozumlar vermək olardı. Azərbaycanda isə yenə parçalanmış yurdun övladlarının harayı qulaqlarda cingildəyir.

Bölünmüş vətənin bayatı harayı

Hər bir xalqın tarix boyu taleyində baş verən bütün hadisələr, demək olar ki, onun yaratdığı sənət əsərlərində – bayatılar, laylalar, atalar sözü, oxşamalar, nağıl və dastanlarda, o cümlədən toxuduğu xalçaların ilməsində, düzəltdiyi qabların na-xışında və sairədə əks olunmuşdur.

Uzun illər – bütün sovet hakimiyyəti dövründə istər orta, istər ali məktəb dərslərlərində Azərbaycanın ikiye parçalanması, guya *“xalqın özünün “Rusiyaya birləşdirilməsi” arzusundan yaranmışdı” [Mehdiyev (1952)]* fikri təbliğ edilmiş, Leninə, Stalinə, sosializmə aid süni şəkildə “qoşdurulan” bayatılardan bəhs olunmuşdur [Əfəndiyev, 1981: 312-320]. Lakin əsl gerçək yenə də xalqın yaratdığı həqiqi örnəklərdə bəzən birbaşa, bəzən isə senzura yasaqları üzündən sətiraltı yaşamaqda davam etmişdir. Bu, bir xalqın faciəsidir və onun yaratdığı söz örnəklərində əsl münasibət aydın görünməkdədir:

*Urus gəldi, son verdi,
Oğlum Yəhya can verdi.
Hansı evi yıxılmış
Təbrizi nişan verdi? [GAF, IV, 2015: 127]*

Və ya :

*Urus gəldi, dayandı,
Körpə balam oyandı.*

*Gedin deyin Təbrizə,
Gəncə qana boyandı*[GAF, V, 2015: 138].

Bayatıda dərin kədər “can verən oğul(lar)”ın xatırlanması ilə ürəkləri yandırır, “hansı evi dağılmış” birləşməsilə xalq nifrəti və qəzəbi öz əksini tapır. Yaddəllinin gəlib dayanması ilə vətənin “qana boyanması” dövrün əsl acınacaqlı mənzərəsini bütün çılpəqlığı ilə göstərməkdədir. Digər tərəfdən, Gəncə dara düşən kimi qardaşı Təbrizi haraylayır ki, bu da Azərbaycanın əsrlər keçsə belə düşüncələrdə bütöv yaşadığının (və yaşayacağıının!) göstəricisidir.

Təkcə sovet rejimi deyil, şahlıq quruluşuna qarşı xalqın kəskin münasibəti də bayatların misralarından süzülərək, günümüzə qədər gəlib çatmışdır. İqtidarın razı salmaq üçün yazılan minlərlə tarix kitabı məlum həqiqətləri kölgələmək gücündə deyil və onların hamısı birlikdə bir bayatının iki misrasındakı qüdrət qarşısında acizdir:

*Gün dolanar, ay olar,
Pis gün aya tay olar.
Harada şahlıq olsa,
Cəllad olar, vay olar* [GAF, IV, 2015: 142].

Xalqın sözünün gücünə bax ki, “şahlıq” üsuli-idarəsinin real mənzərəsini gətirilən bayatının sonuncu misrasındakı qədər qısa, lakin olduqca dəqiq ifadəsi mümkünsüz görünür.

Məşhur Amerika alimi Alan Dandes (1934-2005) hakimiyyətin tərənnümü olunmadığı, iqtidarın qadağan etdiyi məsələlərdən danışarkən, düşündürücü bir qənaətə gəlir: “...*xatırlatmaq lazımdır ki, bu və ya başqa cəmiyyətin tabu kimi qəbul etdiyi mövzular, çox vaxt elə həmin cəmiyyətlərin folklorunda ön plana çıxır*” [Дандес, 2003: 191].

Məlumdur ki, xalqların bir yazılı, bir də şifahi – xalq arasında söylənərək yaşayan tarixi vardır. Yazılı tarix hər nə qədər ideoloji təsirlərə məruz qala bilər, hakim dairələrin istəyi ilə müəyyən mənafeələrə uyğunlaşdırılırsa da, şifahi bir o qədər daha çox obyektivliyini – həqiqiliyini, gerçəkliyini qoruyur.

Bəzən hakimiyyətlər dəyişəndə müəyyən ideoloji təsirlə yazılmış tarix artıq öz dəyərini itirir. Məsələn, yetmiş illik sovet dövründə elə öz ziyalılarımız tərəfindən senzura basqısı altında yazılmış tarix çox vaxt Azərbaycan xalqının deyil, müstəmləkəçinin mənafeyini qoruduğuna, saxta, uydurma olduğuna görə müstəqillik qazanılan kimi ondan imtina edildi.

Həmin illərin bir çox hadisələri isə məhz “şifahi” yaşayan tarix, yəni folklor mətnləri əsasında bərpa edilməyə başlandı. Təəssüf ki, uzun illər məlum səbəblər üzündən folklorla bağlı yazılan tədqiqatlarda Azərbaycanın Quzeyində aparılan araşdırmalara daha çox üstünlük verilmişdir. Günəydə və bütövlükdə dünyada Azərbaycan folkloru ilə bağlı yaranan tədqiqatlar, toplanan materiallar,

demək olar ki, diqqətdən kənar qalmışdır. Halbuki görkəmli folklorşünas-alim İsrail Abbaslının (1938-2013) sözləri ilə desək: *“Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətinin mühüm bir qolunu təşkil edən poetik söz sənəti onun tarixən formalaşdığı coğrafi məkanla məhdudlaşmamışdır. Folklor daha çox yaradıcısı olan xalqın mədəniyyət çevrəsilə ölçülür. Bu gün dünyanın hansı bir ölkəsindən Azərbaycan türkünün səsi gəlsə, demək, orada Azərbaycan folkloru mövcuddur və o yaşayır”* [Abbaslı, 2013: 224].

Çox təəssüf ki, Güney Azərbaycan bu gün də öz milli dəyərlərini – mədəniyyətini, ədəbiyyatını itirmək təhlükəsindən xilas ola bilməmişdir. Bu təhlükəni daha aydın görmək üçün vətəninin azadlığı, hüriyyəti yolunda mücadiləyə qalxan, bu yolda dəfələrlə ağır zindan həyatı sürən və ən ağır cəzaya – edama məhkum edilən, çətinliklə xilas olaraq Almanyanın Köln şəhərinə köçmək məcburiyyətində qalan mühacirlərdən Behruz Həqqinin “Ata sözlərinin kökləri və Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatından örnəklər” kitabında verilən bir məqama diqqət yetirmək, fikrimizcə, kifayətdir: *“Milli və insani görüşlərini qeyb edənlər: “Azərbaycanlılar qorxusuz igidlərdir və Azərbaycan torpaqları İranda başı qədər dəyərlidir”, – deyə bağırıb-çağırmağa başlarlar. Əgər: “Yaxşı, bəs bu başın dili nədir? – deyə sorulduğunda isə cavabdan qaçaraq kəkələməyə başlarlar. Haqlıdırlar, çünki illər boyu İranda hegemonluq, cəhalət, ədalətsizlik və basqı bu başın dilini fars şovinizminin kəskin qılıncıyla kəsib onu ruhsuz və cansız bir cismə döndərməyə çalışmışdır. Ancaq Azərbaycan xalqı bağrında yaşayan folkloru və ana dilini qoruyaraq düşmənlərin bu arzularını qursaqlarında buraxmışdır. Dilləri və folkloruyla onlara qalib gəlmişdirlər”* [Hakki, 1997: 13].

Xüsusilə bir məqam diqqət çəkməkdədir. Behruz bəy ağır mənəvi, fiziki işgəncələr içərisində olanda da fəaliyyətini dayandırmamışdır ki, bunu onun topladığı folklor örnəklərinin altındakı “Tehran zindanı”, “Təbriz zindanı”, “Bəndərabbas zindanı”, “Qızılqala zindanı”, “Sənəndəc zindanı” sözləri də təsdiq etməkdədir.

Bəhrüz bəyin bu barədə yazdığı xatirələri İran adlanan ərəzidə ağır yaşam mücadiləsi verən soydaşlarımızın ürək parçalayan çətin durumu ilə yanaşı, bu insanlardakı sınımayan iradəni, sonsuz həyat eşqini, xalqına, vətəninə məhəbbəti əks etdirməkdədir: *“...hərbi məhkəməyə aparıb bir neçə gün oyun-oyuncaq işlərə şahid olandan sonra edam hökmü verərək məni zindana qaytardılar. İnanırdım ki, insan o vaxtadək ki bir ictimai iş görə bilir – diri adlana bilər. Elə buna görə də ağır vəziyyətdə olmağıma baxmayaraq, uzun illərdən bəri sevdiyim ağız ədəbiyyatının toplanmasına başladım”* [Həqqi, 2008: 9].

Behruz bəy bu fəaliyyətində onun kimi ağır şəraitdə əzab çəksə də, yardım etməkdən çəkinməyən məhkumları sayğı ilə xatırlamışdır ki, bu insanlar, doğrudan da, böyük hörmətə layiqdirlər.

Digər bir tərəfdən, Bəhrüz bəyin xatirəsi folklorun Güney Azərbaycan üçün nə dərəcədə dəyərli olduğunu ifadə etməkdədir.

Nəticə. İran adlanan ərazidə otuz beş milyona qədər Azərbaycan türkü yaşayarsa, bu da oradakı folklor mətnlərinin nə qədər zəngin və sayının hədsiz dərəcədə çox olduğunu göstərməyə kifayətdir. Təbii ki, Azərbaycanın Güneyində folklor materiallarının toplanması və təhlilə cəlb edilməsinə nə qədər maneələr törədilsə də, Quzey bu məsələyə biganə qalmamış, yaranmış vəziyyətdən çıxmaq üçün müəyyən qədər işlər görülmüşdür. Belə ki, AMEA Folklor İnstitutu “Güney Azərbaycan folkloru” silsiləsindən on kitab nəşr etdirmişdir. Lakin bu hələ oradakı sərvətin çox az bir qismidir, deyə bilərik. Bircə fakta nəzər salmaqla bu sahədəki vəziyyəti aydın təsəvvür etmək mümkündür. Vətənimizin təkcə bir bölgəsi – Qarabağ folkloru toplanaraq, indiyədək on cildlik kitab nəşr edilirsə, onda Güney Azərbaycanla bağlı mənzərə göz önündə canlanır.

Bir həqiqəti isə heç bir qüvvə önləyə bilməz. Azərbaycan xalqı hər cəfaya, zülmə sinə gərmiş, tarixin ağır illərində varlığını qorumuş, uca Tanrının möcüzələrinə inanaraq, gələcəyə ümidlərini yenə çağırdığı bayatıda yaşatmış, böyük bir intizarla “O Gün”ü gözləmişdir:

*Əzizim, o Güneylər,
O Quzeylər, Güneylər,
Yar yarına qovuşsa, (oxu: Güney Quzeyə qovuşsa),
Bayramın o gün eylər [GAF, II, 2014: 89].*

Güneylə Quzeyin qovuşaraq bayram edəcəyi gün gələcək, mütləq gələcək. O müqəddəs bayramın mübarək, Vətən!

ƏDƏBİYYAT

- Abbaslı, 2013 – Abbaslı İsrəfil. “Koroğlu”: nə var, nə yox? Bakı: Elm və təhsil, s.224
- Arazı ayırdılar, 2020 – “Arazı ayırdılar”: Erdoğanın Bakıda “Laçın” bayatısını söyləməsi Cavad Zərifi niyə qəzəbləndirdi? - BBC News Azərbaycanca, 12 dekabr
- Azərbaycan bayatıları, 2004 – Azərbaycan bayatıları, Bakı: “XXI – Yeni Nəşrlər Evi”, 304 s.
- Azərbaycan ağız ədəbiyyatında bayatılar, 2012 – Azərbaycan ağız ədəbiyyatında bayatılar, Gəncə, GDU nəşr, 377s.
- AFA, I, 1994 – Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab. Naxçıvan folkloru (Tərt. ed. T.Fərzəliyev, M.Qasımlı) Bakı: Sabah, 388 s.
- Bayatılar, 1947 – Bayatılar (Azərbaycan halk manileri). Derleyen: Elmas Yıldırım, Elazığ: Turan Basım Evi, 48 s.
- Estes, 2012 – Estes Clarissa Pinkola. Kurtlarla koşan kadınlar (Vahşi kadın arketipine dair mit ve öyküler, (ingilisceden çeviren: Hakan Atalay), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 542 s.
- Дандес, 2003 – Дандес Алан. Фольклор: семиотика и/или психоанализ (Сборник статей), Москва: Восточная литература РАН, 284 стр.

Djafaroğlu, 1930 – Djaferoglu Ahmed. 75 Azerbajgänische Lieder “Bajaty” in der Mundart von Ganga nebst einer sprachlichen Erklärung, Berlin: 52 r.

Əfəndiyev, 1981 – Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı: Maarif, 404 s.

Фрейденберг, 1998 – Фрейденберг Ольга. Миф и литература древности, Москва: Наука, 800 стр.

GAF, I, 2013 –Güney Azərbaycan folkloru (Təbriz, Yekanat və Həmədan ərazilərindən toplanmış folklor örnəkləri) , I kitab, Bakı: “Elm və təhsil”, 456 s.

GAF, II, 2014 –Güney Azərbaycan folkloru, II kitab, Bakı: “Elm və təhsil”, 340 s.

GAF, IV, 2015 – Güney Azərbaycan folkloru, IV kitab, Bakı: “Elm və təhsil”, 388s.

GAF, V, 2015 – Güney Azərbaycan folkloru, V kitab, Bakı: Elm və təhsil, 388s.

GAF, IX, 2020 – Güney Azərbaycan folkloru, IX kitab, Bakı: Elm və təhsil, 352 s.

Hacılı, 2000 – Hacılı Asif. Bayatı poetikası, Bakı: Elm, 149 s.

Hacı Zamin – Hacı Zamin. Arazı ayırmadılar, https://musavat.com/news/arazi-ayirmadilar_762147.html

Hakki, 1997 – Hakki Behruz (Çöl gülü). Ata sözlərinin kökləri və şifahi halk edebiyatından örnəklər, Köln: Azərbaycan yayın evi, 192 s.

Həqqi, 2008 – Həqqi Behruz. Azərbaycanın Qurvə və Gərus-Bicar türklərinin ağız ədəbiyyatından örnəklər, Bakı: Adiloğlu, 80

Həsənqızı, 2015 – Həsənqızı Almaz. Folklorşünaslığa giriş (dərs vəsaiti), Bakı, “Elm və təhsil”, 260 səh.

Hüseynov, 2007 – Hüseynov Gülağa. Əhməd Cəfəroğlunun folklorşünaslıq irsi, filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyası, Bakı: 146 s.

Hüseynov, 2001 – Hüseynov Rafael. Millətin zərrəsi, Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı, 720 s.

Xavəri, 2021 – Xavəri Sərxan. Azərbaycan mədəniyyətində akkulturasıya və folklor, Bakı: “Elm və təhsil”, 160 s.

Qarayev, 1990 – Qarayev Yaşar. Folklorumuzun tarixi. C. Heyət. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı (Ön söz), Bakı: Azərnəşr, s.3-4

Mehdiyev, 1952 – Mehdiyev Qəzənfər. Azərbaycanın Rusiya ilə birləşməsi və bunun tarixi əhəmiyyəti, Bakı, Azərb. SSR SEBYC nəşr, 50 s.

Muradova – Muradova Rübabə. Qaragilə, [#Qaragile](#). [#Rubabe Muradova - YouTube](#)

Paşa, 2015 – Paşa Orxan. Taleyimdən və ürəyimdən keçənlər, “Ədəbiyyat qəzeti”, Bakı: 26 iyun, sayı 41-42 (4996-97)

Vahabzadə, 1982 – Vahabzadə Bəxtiyar. Vətən ocağının istisi, Bakı: Gənclik, 184 s.



Qalib SAYILOV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: qalibsayilov@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.83>



RAMAZAN KARVANI... BÜTÜN YOLLAR ÜFÜQLƏRDƏ BİTMİR

Açar sözlər:söz, elm, nağıl, şeir, Ramazan dərsi, Ramazan karvanı, ömür kitabı

SUMMARY

RAMADAN CARAVAN... ALL ROADS DO NOT END AT THE HORIZON

They asked the dervish:

- What is the most difficult?

"The hardest word," she said. - It is difficult to explain because it is difficult to understand.

In this mortal world, in some areas of science and fairy tales, there are many who regret speaking and few who regret keeping silent.

Ramazan Gafarlı was not one of those who regretted speaking, but sometimes regretted because he spoke the truth.

Life is full of lessons and we learn new ones every day. There was a Ramadan lesson in this mortal world. A lesson adorned with signs and wisdom!

The master word ashIq from Shirvan, nicknamed Hasta Qasim, said:

Sick crowing on November,

It was the merchant who came, the teacher who left.

The serv tree flew from every tree,

Inherited, there is no bar in the knot.

It is not a coincidence that this poem is mentioned when considering the concept we call "Ramadan Lesson". HastaQasim beautifully presented the lessons of the world in four lines. The first verse encourages a "saturated" teacher's advice to see every facet of the world. In the second verse, it is seen that he expressed his youth wisely and that he had the power to buy and sell the world in his youth. In the third verse, although it looks as beautiful and majestic as a cypress, it realizes that the world is empty, mortal and useless.

Ramadan Lessons is a life reflected on these four verses. As you turn the pages of this book of life, you will witness different stories.

In the research method of the scientist described in the article, the deductive method is predominantly preferred, that is, the direction shown by the facts and evidence is considered reliable.

In materialist thought, there are two conflicting theories about the origin of the world. You will soon hear the reason for my sudden transition. Transitions change when it comes to spirit and matter.

According to the ignorant mentality, there are BJP and BJP theories, one that claims that the universe came into being with a big bang, and the other that people "return" to a point. Both are different manifestations of pantheism and philosophy. For many years, our values in all fields

have been studied in kinkreet clichés. We will break these stereotypes and talk about the Ramadan Caravan that no one knows about.

Keywords: word, science, fairy tale, poetry, Ramadan lesson, Ramadan caravan, book of life

РЕЗЮМЕ

КАРАВАН РАМАДАНА... ВСЕ ДОРОГИ НЕ ЗАКАНЧИВАЮТСЯ НА ГОРИЗОНТЕ

Они спросили дервиша:

- Что самое сложное?

«Самое трудное слово», - сказала она. - Это трудно объяснить, потому что это трудно понять.

В этом бренном мире, в некоторых областях науки и сказок, много тех, кто сожалеет о том, что сказал, и мало тех, кто сожалеет о том, что молчал.

Рамазан Гафарлы не был из тех, кто сожалел о своих словах, но иногда сожалел о том, что говорил правду.

Жизнь полна уроков, и каждый день мы узнаем новые. В этом смертном мире был урок Рамадана. Урок, украшенный знаменами и мудростью!

Мастер слова ашык из Ширвана по прозвищу Хаста Касим сказал:

Большое кукареканье в ноябре,

Это пришел купец, ушел учитель.

Сервовое дерево слетело с каждого дерева,

Передается по наследству, в узле нет планки.

Это стихотворение неслучайно упоминается при рассмотрении концепции, которую мы называем «Урок Рамадана». ХастаКасим прекрасно изложил уроки мира в четырех строках. Первый стих призывает «насыщенного» учителя увидеть каждую грань мира. Во втором стихе видно, что он мудро выразил свою молодость и что в юности у него была сила покупать и продавать мир. В третьем стихе он хоть и выглядит прекрасным и величественным, как кипарис, но осознает, что мир пуст, смертен и бесполезен.

«Уроки Рамадана» — это жизнь, отраженная в этих четырех стихах. Перелистывая страницы этой книги жизни, вы станете свидетелем разных историй.

В описанном в статье методе исследования ученого преимущественно отдается предпочтение дедуктивному методу, то есть достоверным считается направление, показанное фактами и доказательствами.

В материалистической мысли существуют две противоречивые теории происхождения мира. Скоро вы услышите причину моего внезапного перехода. Переходы меняются, когда дело касается духа и материи.

Согласно невежественному менталитету, существуют теории БДП и БДП, одна утверждает, что Вселенная возникла в результате большого взрыва, а другая, что люди «возвращаются» в точку. Оба являются различными проявлениями пантеизма и философии. На протяжении многих лет наши ценности во всех областях изучались с помощью клише. Мы ломаем эти стереотипы и поговорим о Караване Рамадана, о котором никто не знает.

Ключевые слова: слово, наука, сказка, поэзия, урок Рамадана, караван Рамадана, книга жизни.

Dərvişdən soruşdular:

–Ən çətin olan nədir?

–Ən çətin olan sözdür, –demiş. –Çünkü anlamaq da çətin, anlatmaq da çətin.

Bu fani dünyanın bəzi elm və nağıl sferalarında danışmağa görə peşiman olanlar çox, susmağa görə peşiman olanlar azdır.

Ramazan Qafarlı danışmağa görə peşiman olanlardan yox, bəzən haqqı danışdığına görə peşiman edilənlərdən olub.

Həyat dərslərlə doludur və hər gün də yenisini öyrənirik. Bu fani dünyada bir Ramazan dərsi də var imiş. İbrətlərlə, hikmətlərlə süslənmiş bir dərslər!

Xəstə Qasım ləqəbli şirvanlı ustad söz sənətkarı deyirdi:

Xəstə Qasım günü keçmiş qocadı,
Gələnlər bəzirdi, gedənlər hocadı.
Sərv ağacı hər ağacdən ucadı,
Əsl qıtdı, budağında bar olmaz.

“Ramazan Dərsləri” dediyimiz məfhumu düşünərkən, bu şeir parçasının xatırlanması təsadüf deyil. Xəstə Qasım dünya dərslərinin mənzərəsini dörd misra ilə gözəl təsvir etmişdir. Birinci misrada dünyanın hər üzünü görüb, “doymuş” bir ixtiyarın nəsihəti ifadə olunur. İkinci misrada insanın gəncliyini hikmətli biçimdə bəyan edir və gənc olduğundan sanki dünyanı alıb-satmağa gücü yetərmiş. Üçüncü misrada isə dünyanın sərv kimi yaraşlıq, əzəmətli görünməsinə rəğmən boş, fani, puç olduğunu idrak edir.

Ramazan dərsləri də bu dörd misralıq düzgünə proyeksiya olunmuş bir ömürdür. Bu ömür kitabını vərəqlədikcə müxtəlif hekayələrin şahidi olursan.

Alimin araşdırma və tədqiq üslubunda, əsasən, deduktiv metodologiyaya üstünlük verilir. Yəni faktlar və dəlillərin göstərdiyi istiqamət etibarlı hesab olunur. Şeirdə, poeziyada isə müqəddimə başqa cürdür.

Materialist düşüncədə dünyanın yaranmasına dair iki bir-birinə zidd olan nəzəriyyə mövcuddur. Birdən-birə belə keçid etməyimin səbəbini bir azdan duyacaqsınız. Məsələn ruh və materiya üzərinə gələrsə, keçidlər, gəzişmələr dəyişər.

Cahil zehniyyətə görə, “Biqben” və “Biqkreen” nəzəriyyələri var ki, biri guya kainatın yaranmasını böyük partlayışla, digəri tam əksinə, küllün bir nöqtəyə “dönüşündən” kainatın yaranmasını iddia edir. Hər ikisi panteist və vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin müxtəlif təzahür formalarıdır. Uzun illər bütün sferalarda dəyərlərimiz “kinkreet” klişelərdə öyrənilib. Biz bu stereotipləri sındıraraq heç kimin tanımadığı **Ramazan karvanından** bəhs edəcəyik.

Çağdaş humanitar elmlərin qarşısında duran problemlərdən biri də “insanı tanıma” və “insan yetişdirmə” ideyasıdır. Bir vaxtlar “sovet adamı” istilahi ilə səhv salınmaması üçün problemin İslam elmi kontekstində təhlil edilməsi məqsəddəyigündür. Bu müstəvidə bir neçə problemə rastlaşırıq. Birinci antropoloji problemdir ki, insanı insanın araşdırmasıdır. Bu o deməkdir ki, insan obyekt olaraq insanı araşdırarkən subyektivlikdən tamamilə uzaqlaşa bilmir. Fauna və floranı, başqa seriyə araşdırmalarda insan obyektiv ola bilir, amma, insan insanı tədqiq

etdikdə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, tam obyektiv ola bilmir. İkinci problem materialist düşüncədir ki, insana fiziki olaraq yanaşılmış, onun ruhi mənası diqqətə alınmamışdır. Ruhü isə Allah c.c. yalnız insana bəxş etmişdir. Üçüncü problem insanı sənətçi, alim, müəllim və s. öyrənmək üçün onun daxilinə qoyulmuş “kodları” tapmaq lazımdır. İnsanın batinində mövcüd “ilahi cihazları” taparaq necə işlədiyini öyrənmək lazımdır. Azərbaycanda Enneqram elminin banisi Rəşad Manafov yazır ki, “müqəddəs məqsəd üçün xəlv edilən insanı öyrənə bilmək əslində kainatdakı bir çox gizli qapıları açmağa kömək edir”. “İnsan kimliyini” yanlış konsepsiyaları öyrənməkdənsə, “ilahi qanunları tətbiq etmək, ilahi hüdudları qorumaq, Allahu tapmaq üçün batini yolçuluğa çıxmaq da əhəmiyyət kəsb edir”.

“İnşiqaq” surəsi 19-cü ayədə Rəbbimiz, –“*siz təbəqədən təbəqəyə minirsiniz (çıxırsınız)*” – buyurur. Bu ayə insan yaradılışındakı təbəqələri bizə xatırladır.

Biz bəzən elə güman edirik ki, nəyinsə və ya hansısa bir yeni kəşfin müəllifiyik və yaxud bu düşüncənin ilkin sahibi bizik. Yuxarıdakı ayəti-şərif bizə anladır ki, nəinki sizin düşüncələriniz, hətta özünüz təkrarlardan, yəni təbəqələrdən ibarətsizsiniz. Siz nə birinci, nədə ki sonuncusunuz. Hər aldığımız nəfəsə şükr ediniz. 100 illik xaçlı işğalları isə bizi “bizdən” alıb çox kənarlara tullayıb. Fikir və düşüncələrimiz gah gülünc, gah da qorxunc libasda rəqs meydançasına çıxan naməlum, mübhəm “tensorlar” kimidir. Bizə yaddır. Haradan gəldiyini belə bilmirik. Bəyəm, yabançı intonasiyalara uyub “oynayanlar” azdır? Bunlar bəzən gülünc, bəzən vahiməli olur. Fikir ustadlarımızdan olan Cemil Meriç yazır ki, “onlar Fironlara bənzəyirlər, üzlərini camaatdan gizlədən fironlara”. Təəssüf ki, bizim öndə gedənlərimiz, necə deyərlər, ziyalılarımız o mübhəm, məchul xəyali məfhumlar üçün ehramlara daş daşıyan qullara çevriləblər. Nədən bu düşüncələrə daldım? Yazdığım alimin bu və ya digər xarakterlərini təhlil etdim. Yazımın əvvəlində qeyd etdiyim parafrızı yenə xatırlamalı oldum. İnsan insanı subyektiv cəhətdən dəyərləndirə bilər, çünki, o da insandır. Və düşüncələrimi alt-üst etdim. Ramazan müəllim kim olubsa da, o “ehramlara daş daşıyan qullardan olmayıb”. Onun milli xarakteri olub. Mərhum fikir ustadlarımızın ən parlaq və fəxarətli siması olan Bəxtiyar Vahabzadənin düşüncə şineliindən çıxmış, onun dupduru ideya çeşməsiindən su içmişdir. O Bəxtiyar ki, 1974-cü ildə “Allahu Əkbər” əsərini yazmışdır. O vaxtlar idi ki, sovet “partbiletinə” görə bugünkü “başbilənlər” əstəğfürullah Allahından və dinindən dönürdülər. Bax, o zaman Bəxtiyar abi “Allahu Əkbər”i yazdı. Mərhum ustadın özü demişkən – “Xəyallar möhtəşəm, xəyallar şirin”. “Ramazan karvanı” bu müstəvidə maraqlıdır. Güman edirəm, onun haqqında bu kitabda müəllifi olduğu əsərlər barədə çox yazılıb. Mən isə Ramazanın gəldiyi məkanı və dövlətçiliyimiz, dəyərlərimiz üçün hansı statusa malik olduğunu izah etmək istədim. Yəni alim şəxsiyyətinin xarakter cizgilərini açığa çıxarmaq düşüncəsiylə.

İnsanı öyrənmək qədər çətin bir iş yoxdur. İnsanın bütün yönleri ilə tanınması mümkün olmadığı üçün onu öyrənmək, həm də öyrətmək çox çətinidir. Mövzusu insan olan hər bir elm, fərqli cəhətləri ələ alaraq tədqiq edir, amma nəhayətə çatmaq və insan haqqında bütün təfsilatı ortaya çıxarmaq qeyri mümkündür. İnsanın kim olduğunu araşdırmaq üçün onun haqqında deyilmiş müxtəlif söz və tərifləri xatırlamaq lazımdır.

–“İnsan taksonomik adı ilə *Homo sapiens-dik duruşa, nisbətən inkişaf etmiş beyinə, mücərrəd düşünmə, danışma qabiliyyətinə sahib məxluqdur.*

–*Məməlilərdən, iki əli, iki ayağı olan, iki ayaq üstündə dik bir şəkildə hərəkət edən, ağılı və düşünmə qabiliyyəti olan, dillə, sözlə ünsiyyət quran, ən inkişaf etmiş canlı varlıqdır*”.

Bu materialist düşüncənin insana verdiyi tərifdir. Uzun illər biz də bu cəfəngiyyəti əzbərdən söyləmişik və bu gün də davam etməkdəyik. Başqa cür ola bilməz. Əgər müdir, deputat, bir sözlə, “adam” kimi yaşamaq istəyirsənsə, bu düşüncədə olmalısən.

Yunis Əmrə insanın özünü bilməsinin və əsl elimdən məqsədin nə olduğu haqqında nə gözəl demişdir:

Elm elm bilməkdir

Elm özünü bilməkdir

Sən özünü bilməzsən

Bu necə oxumaqdır?

Hacı Bəkdaşi Vəli də: “*Oxunmağa ən çox möhtac olan kitab məhz insandır*” kəlamı ilə insanın öz-özünü oxuması və nəfsini bilməsinin əhəmiyyətini vurğulamışdır.

Cəmil Məriç müasir insan haqqında belə deyir: *Günümüzün insanı köklərdən qopmuş bir ağacdır. Həm özünə özgələşmiş, həm də təbiətə yadlaşmış. İstədim Cəmil Məriçin bu düsturuya hörmətli Ramazan müəllimi azca da olsa müqayisə edim. Mən deyərdim ki, Ramazan Qafarov kökündən qopmuş deyil, kökləri və rişələri daha dərinə işləmiş, yad ruzigarlara boyun əyməmək üçün çevrəyə yadlaşmış bir ağacdır. Ramazan müəllim millidir? Birmənalı deyərdik ki, bəli. Ancaq bu “təbiətə” yaddır. Bu “yadlıq” elə millilikdən irəli gəlir. Çünki o, saf bir mühitdən qoparılarq kirlə bir məkanda yenidən “reabilitasiya” edilənlərdəndir. Ramazan öz mədəniyyətini və özünü bilən alimdir. Özünü bilən isə sözünü də bilir.*

“*Özünü tanımaq, heyran-heyran özünü seyr etmək demək deyil. İnsanın həm nə olduğunu, həm də nə olmalı olduğunu öyrənməsidir. Necə düşünəcəyini, necə yaşayacağını, necə xoşbəxt olacağını özünə bəxş etməsidir*”. Bu anlamda Ramazan müəllim qayəsinin özünü axtarmaq olmasının vacibliyini vurğulamışdır.

Mövcud elmi konsepsiyalar və doktrinlər insan davranışlarını dərk etməyi, anlamayı, şərh etməyi və insanın hansı şərtlərdə necə davranacağını müəyyən et-

məyi izah edir. İnsanlar və davranışları araşdırılarkən zaman və məkan fərqliliyi pəncərəsindən də məsələyə yanaşıldığı üçün, fərqli mədəniyyətlər içində yaşayan fərdlərin zehniyyətləri, xarakterləri, əxlaq anlayışları, fərdi inkişafı bir-birindən fərqli tədqiq olunmalıdır.

Həqiqətən, insan kimi yaşamaq və həqiqi mənada insan olmaq olduqca çətinidir.

İnsanın kim olduğunu dərinədən öyrənməyimiz üçün onu yaradan, ona surət verən, onun keçmişini və gələcəyini bilən Ulu Allahın kitabına müraciət edilməlidir. Allah insanın kim olduğunu, bu dünyada nə iş görəcəyini, zəif və güclü tərəflərini və buna bənzər bir çox xislətlərini Quranda bizə izah etmişdir. Uca Yaradan insanı bir çox yönü ilə özünə tanıtmışdır. Zəif və güclü tərəflərini, məqsədini, gedəcəyi yolu, arzu və istəklərini geniş şəkildə ortaya qoymuşdur.

Əslində **“insan kimdir?”** sualına belə cavab verə bilərik: *İnsan başında daşımali olan səltənət tacını ayağının altına qoyan, üzərində oturduğu nemətləri unudaraq üsyan edən, əlində güclü bir əsa olduğu halda ona söykənməkdə təkəbbürlük edən, önündəki qaranlığa dalmaq üçün tələsən bir məxluqdur.*

“Sadalanan mənfi xislətlərdən, cəhalət və nankorluqdan uzaq olan insan başqa sözlə **“özünü bilib, sonra Rəbbini tanıyan”** bir insan dünya və axirətdə səadətə qovuşar”.

Rəbbimiz bizi bir-birimizi tanımağımız üçün fərqli qəbilə və soylara bölmüşdür. İnsan ilk öncə özünü sonra da başqalarını tanımaq məcburiyyətindədir. Çünki o başqa insanlarla birgə ictimaiyyət içərisində yaşayan bir varlıqdır. Odur ki, həm özünü həm də başqalarını tanımaq üçün əlində olan imkanları bilməlidir. Elə bu səbəbə görə də tarix boyunca alimlər insan tanıma metodologiyaları haqqında kitablar yazıb sistemlər ortaya qoymuşdur. Əslində Ramazan Qafarlı da əsərlərində insan amilini önə gətirir. Başqalarından fərqli olaraq fantaziyalardan və uydurmələrdən uzaq bir biçimdə. Düzdür, mifologiyadan da əsərləri var. Məlumdur ki, mən mifologiyayı birmənalı şəkildə qəbul etmirəm. Usdadımız deyir ki, “qaranlıqda döyüşmək olmaz”. Uzun illər bizə “yedizdirilən” elmi doktrinalar uçurumlara işıq salan oğru fənləri kimi bizi hara apardığının fərqiində olmamışıq. Məqsəd qarşımızdakı, ayağımızın altındakı uçurumu adlamaq olub. Qarşıda hansı qayalardan yığılaçağımızın fərqiində olmamışıq. “İnsanı tanımanın iki əsas yolu vardır.

Birinci yol “insan deyilən məxluq” araşdıraraq onun bütün xüsusiyyətlərini ortaya çıxarmaq üçün gedilən **elmi araşdırmalar** yoludur.

İkinci yol isə insanı xələf edən Uca Yaradanın bəyanına müraciət etməkdir. Bir əşyanı düzəldən usta başqalarından daha çox o əşyanı tanıdığı kimi bizi yaradan Uca Allahın insanlar haqqında peyğəmbərlər vasitəsi ilə xəbər verdiyi məlumatlar insan haqqında danılmaz, qüvvətli və doğru mənbədir. Hər iki yola müraciət edərək biraz da olsa, insanı öyrənmək olar. Amma bunu unutmaq ki,

insan olma sənəti hər zaman **insan tanıma sənətindən** çətindir”. İnsanı dərk etmək, kim olduğu barədə aydın və real bir düşüncəyə sahib olmaq lazımdır. Alimi öyrənmək qaranlıq sirləri aşkara çıxarmaq deyil, kim olduğunu, niyə nə etdiyini, necə etdiyini və bunun başqalarına təsirini aşılamaqdır. Başqasını dərk etmək özünüdərkətmədən keçir. **“Özünü bilən, Rəbbini bilər”** sözü *kamillik yolunun* başlanğıcını necə də vəciz ifadə etmişdir. Kamilliyə gedən yolun 4 əsası var.

- 1) Özünü tanıma.
- 2) Rəbbini tanıma.
- 3) Dünyanı tanıma.
- 4) Axirəti tanıma.

Bu dörd ünsürü bilmək vacibdir. Təəssüf ki, müasir elm və alimlər bunu dərk etməmişlər.

İnsanın bilgiləri onun əlində mayak və ya kompas kimidir. Alimin kompası isə illər uzunluğunu öyrəndiyi doğru dürüst elmdir. Düzdür, bizə ateist dönmədə təhsil veriblər, ancaq bizim ocaqlarımızda, evlərimizdə, küçələrimizdə, şəhərimizdə fikir öndərlərimiz olub. Yuxarıda qeyd etdiyimiz Bəxtiyar Vahabzadə kimi, Əhməd Cavad kimi və eləcə də ata-babalarımız kimi. Onlar tarixi şüur, milli şüur, şəxsiyyət şüuru kimi yol xəritəmiz olublar.

Mən kiməm? Mən bu dünyada nə etməliyəm? Mən haraya üz tutmuşam?

Bu sualları məktəbdən öncə valideynlərimiz bizə öyrədib. Təbii ki, sovet məktəblərində hər şeyi tərs öyrədirdilər, əsasən də ideoloji sahəni. Uzun illər bizi kor ideologiyalar və şüarlar idarə etdi.

Ramazan karvanına qoşulanda təsbit edirsən ki, o, elmi təkcə kitablardan öyrənmir, *örnək alma və örnək olma* məsələsini Bəxtiyar Vahabzadədən öyrənməyi əhəmiyyət kəsb edir.

Həyat təcrübəsi və zəngin biliyi ilə özünü hədəfə çevirə bilir. İlk və böyük problemin elə insanın özü olduğunu və bu problemləri həll etmək üçün çarənin də insanın özü olduğunu şüuraltı bilincə çevirir. Ramazan Qafarlıya həsr edilmiş konfransın uğurlu adı var: “Zəka işığında”.

Rəbbimiz belə buyurur: *“Biz, Adəm övladını şərəfli və hörmətli elədik”* (İsra 70). İnsanın şərəf və izzət əlamətlərindən biri ağıl və zəka nemətlərindən düzgün istifadə etməsidir.

Zəka insanın öz fitrətini qorumaq üçün Allah tərəfindən ona verilmiş elə bir qabiliyyətdir ki, onunla məzəcindəki istedadları istifadə edərək həyatda qalmağa çalışır. Deməli, zəka “vəhbidir”, yəni anadangəlmədir. Ramazan müəllimin statusu onun zəkalı olmasını təsdiq edir.

Ağıl isə insanın zəkalarını (zəka çeşidlərini bütövlükdə), qəlb, ruh (nəfs), beyin və bədən bacarıqlarını həm səmərəli, həm də öz lehində istifadə edəbilmə qabiliyyətidir. Ağıl sonradan əmələ gəlir, yəni anadangəlmə deyil. Do-

ğularkən uşaqlarda bildiyimiz mənada ağıl olmaz, insanlar ağılı sonradan qazanırlar (Nəhl 78). Zəka anadangəlmə (vəhbi), ağıl isə sonradan qazanılan (kəsb) mənəvi bir bacarıqdır.

“Zəka işığında” “Ramazan karvanına” bələdçi olduq. Bu karvanın yükü altın və qızıldan daha qiymətlidir. Bu karvanın yükü qəmli, nəşəli bir ömürdür. Çəkiyə gəlməz bir ömür. Təəsüf ki, vaxt macal vermədi yazımı bitirəm. Bu yazı natamam yazı olduğu üçün Uca Allahdan təmənnə edirəm, qismət etsin bu əsəri tamamlamağı və Bəxtiyar Vahabzadənin bir bəndi ilə sağollaşsınram.

**Bu dünyadan umacağı mizandır,
Qorxdığım kəs bu mizanı pozandır.
Tox gədanın qudurmağı yamandır
Acından yox, mən doyandan qorxuram....**

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim. Tərcümə Ə.Musayev, B., 2011.
2. Ali Bulut, İnsan İnşası, İstanbul, 2018
3. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, B., «Elm və Təhsil», 2015, 454 səh.
4. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. II cild. Ritual-mifoloji dünya modeli. B., «Elm və Təhsil», 2019, 432 səh.
5. Qafarlı R. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. – Bakı, «Elm və Təhsil», 2013, 540 səh.
6. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası: qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası: / elmi red. və ön söz. müəl. S.Rzasoy.



Xuraman KƏRİMOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
E-mail: kerimova.xuraman@rambler.ru
<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.91>



UŞAQ TƏFƏKKÜRÜNÜN FORMALAŞMASINDA TAPMACALARIN ROLU

Açar sözlər: folklor, yaddaş, təfəkkür, tapmaca, pedaqogika, məktəb, şagird, dərslük

SUMMARY

THE ROLE OF RIDDLES IN THE FORMATION OF CHILDREN'S THINKING

During the genre of folklore, riddles have a particular appeal. Riddles are intellectual games that are brought to life through mutual cognitive engagement between the speaker and the listener. This article highlights the distinctive features of this genre and the topics it covers. Additionally, the role of riddles in the intellectual development of children is discussed. Despite their small size and easy memorization, riddles are very suitable for children's interests. Examples of riddles serve as a significant tool for stimulating the thinking process, analyzing and synthesizing facts and events, and identifying different and similar aspects. Solving riddles encourages research, enhances children's worldviews, develops reasoning and comparison skills, and contributes to the formation of analytical thinking. The article also emphasizes the importance of using riddles as teaching material in elementary classrooms. During the research, the statistics of the use of riddles in Azerbaijani language textbooks in primary school were studied, and the results were compared with the indicators of the first textbooks created.

Keywords: folklore, memory, thinking, riddle, pedagogy, school, student, textbook.

РЕЗЮМЕ

РОЛ ЗАГАДОК В ФОРМИРОВАНИИ МЫШЛЕНИЯ ДЕТЕЙ

В жанре фольклора загадки обладают особым очарованием. Загадки - это интеллектуальные игры, оживляемые взаимодействием между говорящим и слушающим. В данной статье выделяются особенности этого жанра и охватываемые им темы. Кроме того, обсуждается роль загадок в интеллектуальном развитии детей. Несмотря на их небольшой размер и легкость запоминания, загадки очень подходят для интересов детей. Примеры загадок служат значимым инструментом для стимулирования мыслительного процесса, анализа и синтеза фактов и событий, выявления различных и сходных аспектов. Решение загадок поощряет исследования, улучшает мировоззрение детей, развивает навыки рассуждения и сравнения, а также способствует формированию аналитического мышления. В статье также подчеркивается важность использования загадок в качестве учебного материала в начальных классах. В рамках исследования была проанализирована статистика использования загадок в учебниках азербайджанского языка в начальной школе, и результаты были сопоставлены с показателями первых созданных учебников.

Ключевые слова: фольклор, память, мышление, загадка, педагогика, школа, ученик, учебник.

İbtidai sinif “Azərbaycan dili” dərslərinin tərtibi zamanı sanama, düzgü, çaşdırma, yanıltmac, nağıl və uşaq folkloruna aid digər janrlardan istifadə edilir. Bu, şagirdlərin təfəkkür tərzinə uyğun olduğu üçün onlar tərəfindən maraqla qarşılanır. Folklor janrları sırasında tapmacalar xüsusi çəkiyə malikdir. Tapmaca toplayıcı və dinləyicidən qarşılıqlı təfəkkür fəallığı tələb edən intellektual oyun, ağıllı əyləncədir. Uşaqların müəyyən bilik və bacarıqlar ələdə etməsində bu janrın rolu böyükdür. Tapmacada hər hansı predmet və ya hadisəyə məxsus əlamətlər müəyyən kodlar vasitəsilə üstüörtülü şəkildə vurğulanır, qarşı tərəfdən həmin əlamətlərə mənə verib cavabı tapmaq tələb olunur. Cavab tapmaq cəhdləri uşaqların yozum qabiliyyətini, fəhmni qüvvətləndirir, çevik düşünmək və qənaətə gəlmək bacarığı formalaşdırır. Yetişməkdə olan nəslin təfəkkürünü və zehni qabiliyyətini inkişaf etdirmək üçün xalq bir sıra vasitələrdən, o cümlədən tapmaca və çaşdırmalardan istifadə etmişdir.

Azərbaycan tapmacalarının ilk toplayıcısı və tədqiqatçısı Vəli Xulufu tapmacanı digər folklor janrları ilə müqayisə edərək yazırdı: “*El ədəbiyyatının başqa növlərinə nisbətən tapmacaların özünün ayrıca bir xüsusiyyəti vardır. Bunun materialı daha real və təbiidir. Təbiətdə və həyatda nə görülürsə, tapmaca da onun üzərində qurulur. ... Dil etibarilə də tapmacalar çox sadə və ahənglidir. ... Tapmacalar, ümumiyyətlə, təsvir və tərifcə gözəl, üslubca qəşəng olduqları kimi, çox mühakimə tələb edir. Buna görə tapmacalara xalq həyatının “matematikası” demək olar*” (Tapmacalar, 2013, s. 7). Bütün bunlar bir daha tapmaca janrının uşaqların zehni inkişafı üçün əvəzsiz material olduğunu göstərir.

Hələ uşaqlıqdan suallar üzərində məşqlər təfəkkürün inkişafı üçün xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Tapmacaların cavabı uğrunda araşdırmalar uşaqların dünyagörüşünü artırır, mühakimə yürütmək, müqayisə etmək qabiliyyətini inkişaf etdirir, analitik təfəkkürünün formalaşmasına xidmət edir. Bəlkə də, belə demək doğru olar ki, tapmacalar ətrafında düşüncələr, yozumlar, axtarışlar uşaqların ilk tədqiqatlarıdır. Məsələn, “Mən gedirəm, o qalır”, “Mən gedirəm, o da gedir”, “Bizdə bir kişi var, xor-xor yatışı var” və s. bu kimi mətnlər kiçik yaşlı uşaqlara münasib tapmacalardır. Əlbəttə ki, uşaqlara ünvanlanan nümunələr onların yaşına, dünyagörüşünə, qavrayışına münasib – gördüyü, tanıdığı, bildiyi əşya və hadisələrlə bağlı olmalıdır. Ümumiyyətlə, bu nümunələrdən istifadə zamanı qarşı tərəfin yaşı, təfəkkür imkanları nəzərə alınmalıdır. Məsələn:

Məndə var, səndə də var,
İnsanda var, adamda yox...

(Cavab: *n* hərfi) (AFA, I c, 1968, s. 214)

Bu tapmacanı hərfi tanıyan uşaqlara, yəni məktəblilərə ünvanlamaq olar, yazıb-oxumağı bacarmayan uşaqlar bunu dərk etmək iqtidarında deyillər.

Dünyagörüşünün zənginləşməsində, yeni biliklərin qazanılmasında bu janrın rolu danılmazdır. Orta məktəbin başlanğıc siniflərində tapmacalar ətraf aləmlə tanışlıq, maddi varlıqların öyrənilməsi üçün çox əlverişli təlim materiallarıdır. Uşaqlara hər hansı predmet haqqında danışmaq, nəyisə izah etmək çox yaxşıdır. Amma ondan da önəmlisi odur ki, uşağa həmin predmet (əyani və ya şəkli) göstərsin, onun xüsusiyyətlərini özü müşahidə etsin, görüb-duyduqları barədə qənaətə gəlsin. Fikrin əsaslandırılması üçün bu çox əhəmiyyətlidir. Məlumdur ki, tapmacalar əksəriyyəti konkret varlıqlar haqqında olur. Tapmacanın əhəmiyyətindən danışarkən rus ədəbiyyatşünası Stanislav Rassadin yazır: *“Tapmacalar uşaq üçün poetik obrazlar məktəbidir, onlar uşağı obrazlı təfəkkürə alışdırır, lakin onların obrazları real varlıqlara əsaslanmalıdır”* (Rassadin, 1967, s. 122).

Tapmacanı dinləyən uşaq cavab tapmaq üçün bəzən fikrini istiqamətləndirə bilmir. Bu zaman kömək məqsədilə tapmağa çalışdığı məfhumun ya açmasının baş hərfi, heca sayı, ya da məndə qeyd edilməyən digər xüsusiyyətləri deyilir, bəzən oxşar əşyalarla müqayisə edilir, yeri, zamanı, həcmi, ölçüsü, rəngi, dadı, hansı məqsədlə istifadə olunması və s. haqqında “ipucu” verilir. Uşağın suala reaksiyası, cavab axtaran zaman fikrinin istiqaməti ətrafındakı insanlara onun düşünmək qabiliyyəti haqqında tutarlı mesaj verir. Tapmacalara psixoloji test kimi də baxmaq olar. Uşağın canlı ünsiyyətə qoşulmaq, diqqətini paylamaq, görüb-əşitdiklərinə hansı tezlikdə reaksiya vermək qabiliyyətini verilən tapmaca-suala münasibətindən də başa düşmək olar. Bu müşahidələrə əsasən uşağın əqli inkişaf səviyyəsi haqqında ilkin fikir söyləmək mümkündür. İsmayıl Əliyev tapmacaları etnopedaqoji material kimi təhlil edir və bu müdrik xalq incilərinin, ən azı, dörd mühüm pedaqoji imkanından istifadəsinin mümkünlüyünü göstərərək yazır:

“Tapmacalar geniş öyrədici, bilikverici, təhsilləndirici əhəmiyyət daşıyır.

Tapmacaların çox böyük inkişafetdirici imkanları vardır.

Tapmacalar şəxsiyyətin müxtəlif keyfiyyətlərinin tərbiyəsində istifadə edilə bilər.

Uşaqların təlim-tərbiyəsində tapmacaların diaqnostik imkanlarından müvəffəqiyyətlə istifadə etmək olar” (Əliyev, 2009, s. 169).

İbtidai sinif dərslərinin hazırlanmasında əvvəlki dövrlərin təcrübəsinə əsasən tədris olunan mətnin sonunda mövzuya uyğun bir çox tapşırıqlarla yanaşı, tapmacalar da verilir. Riyaziyyat dərslərində misal həlli zamanı məchulun tapılması nədirsə, tapmacanın cavabını tapmaq da buna oxşar prosesdir. Söylənən əlamətlərin arxasında gizlənən predmeti tapmaq üçün uşaq yaddaşında, təfəkküründə axtarış edir, məntiqi əlaqələndirmə aparır, yozumlar edir və s. Bütün bu proseslər nəticəsində o, çevik düşünməyi öyrənir, təfəkkürü itilənir, dünyagörüşü artır, yeni biliklər əldə edir.

Tapmacaları seçərkən dərslərin məqsədi və şagirdlərin yaş xüsusiyyətləri nəzərə alınmalıdır. İbtidai siniflərdə tapmacalardan təlim materialı kimi istifadənin gərəkli olması barədə Nabat Cəfərova yazır: *“Tapmacalar şagirdlərin Azərbaycan dilinin fonetik səs sisteminə yiyələnməsi, lüğət ehtiyatının zənginləşdirilməsi, düzgün tələffüz qaydalarının mənimsənilməsi, oxu və nitq bacarıqlarının formalaşdırılması üçün geniş imkanlara malik bir qaynaqdır. ... İbtidai siniflərdə tapmacaların öyrənilməsi şagirdlərdə əşyaların əlaməti, keyfiyyəti, forma və məzmunu haqqında dolğun təsəvvürlərin yaranmasına imkan verməklə, onların nitqinin obrazlılığını, ifadəliliyini təmin edir. Tapmacalar şagirdlərin zehni inkişafına, iti düşünmə qabiliyyətlərinə zəmin yaradır, onlar tapmacalardakı gizli fikri açmaq üçün müvafiq əşyanın əlaməti, forması, məzmununu araşdırmağa başlayırlar”* (Cəfərova, 2016, s. 334).

Həcmnin kiçik olmasına, daha tez yadda qalmasına görə də tapmacalar uşaqlar üçün çox münasibdir. Bu janr kiçik yaşlı məktəblilərin təfəkkürünün və nitqinin inkişafına, söz ehtiyatının artmasına, söz və məfhum anlayışlarını dərk etməsinə güclü təkan verir, onları düşünməyə, fakt və hadisələri tutuşdurmağa – analiz və sintez etməyə, fərqli və oxşar cəhətləri müəyyənləşdirməyə təhrik edən mühüm vasitələrdən biridir. Əşyaları, hadisələri müqayisə etməyə çalışan və bunu bacaran uşaqlar ətraf aləmi daha yaxşı öyrənib dərk edir, məntiqi təfəkkürü cilalanır. Məsələn:

*Beş, beş, beş – on beş,
üç – on səkkiz,
iki – iyirmi,
neçə eylər hamısı?*

(Cavab: 20) (Azərbaycan uşaq folkloru, 2011, s. 133)

Cavabı elə mətnin içində verilən bu cür tapmacalar uşaqları həm hesablama aparmağa vadar edir, həm də eyhamı tutmağı, diqqətli olmağı öyrədir.

Müasir ibtidai sinif “Azərbaycan dili” dərsləklərinin tərtibində tapmacalardan istifadə səviyyəsini araşdırdıq. 2022-2023-cü illər üçün I sinif dərslində “Yolda təhlükə” bölməsində mövzu ilə bağlı belə bir tapmaca verilmişdir:

Tapmacanı oxuyun və suallara cavab verin.

*Üç qardaş var bir qutuda,
Biri deyir: “Sən dayan, dur”.
Biri deyir: “Diqqətli ol”.
Biri deyir: “İndi buyur”*

(Azərbaycan dili 1-ci sinif, I hissə, 2022, s. 34)

Verilən suallar şagirdlərin diqqətini mövzunun açılmasına yönləndirir.

Digər tapmacanın mətni ilə bağlı bir neçə rəngli şəkil verilmişdir və çalışmanın tələbində bu şəkillərdən hansının tapmacanın cavabı olması soruşulur:

Tapmacanın açması hansı şəkildə təsvir olunub?

Meşədir, çəməndir oylağım mənim,

Özümdən yekədir papağım mənim.

Bəzən zəhərliyəm, bəzən yeməli,

Düz bircə dənədir ayağım mənim

(Azərbaycan dili 1-ci sinif, I hissə, 2022, s. 80).

Altı yaşlı uşağın maraqlı dairəsi, müşahidə etdiyi hər şeyə sual dolu baxışı, cavab axtarması, öyrənmək həvəsi hər kəsə məlumdur. Görüb, duyub, maraqlandığı, lakin dərk edə bilmədiyi nə varsa, onların hamısı uşaq üçün bir tapmacadır və o bunu bilməyə can atır. Elə buna görə keçilən hər mövzuya uyğun xalq tapmacalarından nümunələr verməklə dərs materialını bir qədər də maraqlı etmək olar. Nə üçün məhz xalq tapmacaları? Çünki gündəlik həyat tərzi ilə bağlı tapmacalar dərsləndirən yerlərdə də təkrar-təkrar səsləndirilir. Bu zaman sual verən də, cavab axtaran da eyni mövzu haqqında düşünür. Nəticədə həmin mətnlər uşağın yaddaşında öz mövqeyini möhkəmləndirir. Dərsləkdə verilən, lakin xalq tapmacası olmayanları isə yalnız müəllim və şagirdlər bilir, ailədə ata, ana, nənə, babanın uşaqlarla həmin tapmacalarla bağlı oyun-dialog qurmaq imkanları olmur. Ona görə də dərsləklərdə daha tipik xalq tapmacalarının verilməsini məqsədəuyğun hesab edirik.

2-ci sinif “Azərbaycan dili” dərsləliyində tapmacadan məzmununda əlavə, dil materialı kimi istifadə edilmişdir. Tapşırıq belədir:

Tapmacaları oxuyun. Açmasını təxmin edin. Əlamət bildirən hansı sözlər cavabları tapmaqda sizə kömək oldu?

1. Yumru təkər,
Əllərdə gəzər.
2. Üstü yaşıl məxmərdir,
İçi şirin şəkərdi.
3. Yer altında sari biz.
4. Fındıqdan iri,
Yumurtadan balaca

(Azərbaycan dili 2-ci sinif, I hissə, 2021, s. 56).

Çalışmada tapmacalara uyğun şəkillər verilib və bunlar şagirdlərə cavabı tapmaqda bir “ipucu”dur. Şagirdlər mətnlərdə ifadə olunan əlamətləri şəkillərdə araşdırmaqla daha asan əqli nəticəyə gələ bilirlər.

İkinci tapşırıq isə dinləmə materialıdır:

Tapmacaları dinləyin. Varlıqların əlamətlərinə görə tapmacaların cavablarını tapın və şəklini göstərin (Mətn yoxdur, yalnız şəkillər verilmişdir) (Azərbaycan dili 2-ci sinif, I hissə, 2021, s. 60).

Müəllim tapmacaları səsləndirir. Şagirdlər onu dinlədikdən sonra aldıkları informasiyanı şəkillər üzərində yoxlayaraq cavabı müəyyənləşdirirlər. Şifahi mətn üzərində bu cür əməliyyatların aparılması uşaqların müqayisəli təhlillə yanaşı, həm də eşitdiyi informasiyanı qavramaq bacarığını inkişaf etdirir.

Yuxarıda tapmacaların uşaqların sevimli janrı olduğu haqqında danışdıq. Onlar yalnız dərs prosesində deyil, dərsdənkənar əyləncələrində də bu janra tez-tez müraciət edirlər. Deməli, tapmaca həm də əyləncə vasitəsidir. Uşaqlar bir-birlərini bu nümunələr vasitəsilə imtahan edirlər. Çalışırlar ki, qarşı tərəf ona ünvanlanan tapmacanın cavabını tapa bilməsin. Bu, onlara xüsusi zövq verir. Bunun üçün əməlli-başlı axtarışlar edir, unikal nümunələr tapmağa cəhd edirlər. Nəticə etibarilə bütün bunlar hər iki tərəfin: həm sual verənin, həm də cavab axtaranın xeyrinədir.

İbtidai sinif dərslərində tapmacalardan istifadə səviyyəsini araşdırmaq üçün XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində tərtib edilmiş dərslərləri nəzərdən keçirdik. 1888-ci ildə hazırlanmış “Vətən dili” dərsləri ilə müasir ibtidai sinif “Azərbaycan dili” dərslərini tapmacalardan istifadə səviyyəsinə görə müqayisə etsək, böyük fərqin olduğunu görürük: “Vətən dili”ndə səksən beş tapmaca verilmişdir (Vətən dili, 2007).

Digər bir müqayisə: Firidun bəy Köçərlinin 1912-ci ildə nəşr olunmuş 172 səhifəlik “Balalara hədiyyə” kitabında isə qırx beş tapmaca verilmişdir (Balalara hədiyyə, 2013). Bunlar Azərbaycanda hələ maarifçiliyin formalaşmaqda olduğu dövrün ilk dərslərləridir. Müasir ibtidai siniflərin “Azərbaycan dili” dərslərləri isə bu müqayisədə görünməz səviyyədədir.

Tapmacalar mövzu baxımından həyatın bütün sahələrini əhatə edir: insanlar, heyvanlar, quşlar, həşəratlar, bitkilər, fəsilələr, təbiət hadisələri, insanlar, məişət əşyaları, texnika, insan münasibətləri, bir sözlə, bütün maddi və mənəvi varlıqlar haqqında mövzular tapmaca mətnlərində öz əksini tapır, bu sahələrə aid məfhumlar adları çəkilmədən müəyyən kodlarla tapmaca mətninə çevrilir. Folklorşünas Nurəddin Seyidovun tərtib etdiyi “Tapmacalar” kitabında mövzular üzrə təsnifata nəzər salsaq, bir daha yəqin etmiş olarıq ki, xalqımızın tapmaca yaradıcılığı insan həyatının əksər sahələrinə aid mövzuları əhatə etmişdir. Kitabda tapmacalar aşağıdakı başlıqlar altında əsasən orfoqrafik normalara riayət edilməklə nəşr edilmişdir:

Təbiət və təbiət hadisələri

Nəbatat aləmi (burada mədəni bitkilər, ağaclar, bostan və tərəvəz məhsulları, meyvələr, yabanı və mədəni bitkilər yarımbaşlıqlar şəklində daxil edilmişdir)

Heyvanlar
 Quşlar
 Həşəratlar
 Heyvandarlıq məhsulları və heyvanlarla əlaqədar şeylər
 İnsan və onun bədən üzvləri
 Geyim və bəzək əşyaları
 Çadır, ev və onun hissələri
 Ev təsərrüfatında işlənən şeylər
 Silahlar
 Qeyri-maddi və mücərrəd tapmacalar
 Xörəklər və başqa yeyinti məhsulları
 Musiqi alətləri
 Kənd təsərrüfatı alətləri və maşınları
 Mətbuat və texnikaya aid tapmacalar
 Müxtəlif mövzulu tapmacalar
 Bağlamalar (Tapmacalar, 2004)

Bu təxmini qruplaşmada tapmacaların mövzu zənginliyi aşkar görünür. Sözügedən mətnlərdən ibtidai siniflərdə hər yaşa və hər mövzuya uyğun nümunələr seçmək mümkündür. Tapmaca öz mövzu dairəsinə görə folklorun elə bir janrıdır ki, o, tədris olunan bütün fənlər üçün material ola bilər. Riyaziyyat dərində rəqəmlər, toplama, çıxma, vurma, bölmə və digər riyazi əməliyyatlarla bağlı istifadə edilməsi gərək olan kifayət qədər tapmacalarımız var. Məsələn: Yerdə bir qaz var. Həmin tək qaz göydə uçan qazlara səslənir: *“Göydə uçan yüz qaz, məni də sıranıza düz, qaz! – Biz yüz deyilik. Bir biz, bir bizim qədər, bir bizim yarımız, bir bizim yarımızın yarısı, bir də sən gəlsən, yüz olarıq. İndi tap görək biz neçəyik?”* (Cavab: 36) (Səkkikov, 2011, s. 166).

Digər mövzularda olan tapmacalara da nəzər salaq:

Altı taxta, üstü taxta,
 Oturub bir ağ otaxda.
 Qoyun deyil, ot otlayır,
 Toyuq deyil, yumurtlayır
 (Cavab: tısbağa) (Tapmacalar, 2004, s. 70).

Nümunələrdən bir daha müəyyən etmək olur ki, tapmacalar riyaziyyat, tarix, coğrafiya, təbiətşünaslıq, biologiya, zoologiya, anatomiya və orta məktəbdə tədris olunan digər elm sahələri haqqında, bəsit də olsa, bir sıra məlumatlar verir. Bu cür mətnlər dərində daha maraqlı təşkili üçün əlverişli materiallardır. İstənilən fənnin tədrisində keçilən mövzuya əlavə qismində tapmacaların verilməsi ilə həm də fənlərarası əlaqə yaratmaq mümkündür.

İbtidai sinif dərslərinə salınacaq tapmacalara konkret tələblərlə yanaşmaq, dərində mövzusunə uyğun seçmək lazımdır: seçilmiş mətndə fikir aydın, yığ-

cam, tapmacanın dili sadə, rəvan olmalıdır. Mətnlərin seçilməsində uşaqların yaş səviyyəsi nəzərə alınmalı, ifadə olunan fikirlər şagirdlərin maraq və qavrayışına uyğun olmalıdır.

Araşdırmalardan bu qənaətə gəldik ki, tarixən ibtidai sinif dərsləklərində xalq tapmacalarına geniş yer ayrılış, bu janrın uşaq təfəkkürünün inkişafı üçün çox gərəklı material olduğu nəzərə alınmışdır. Lakin müasir ibtidai sinif dərsləklərində xalq tapmacalarına elə də önəm verilmir, çox seyrək şəkildə görünməkdədir. Buna baxmayaraq, müasir dərsləklər əvvəlki dövrün dərsləkləri ilə müqayisədə müəyyən üstünlüklərə malikdir. Bu, mətn üzərində işlə bağlıdır. Hal-hazırda istifadədə olan dərsləklərdə tapmacalarla bağlı çalışmaları daha mütərəqqidir və ilk yaranan dərsləklərimizdən üstünlüyü ondadır ki, tədris edilən mövzunun tələbinə uyğun olaraq tapmaca mətnləri üzərində həm dil və həm də məzmunla bağlı müəyyən əməliyyatlar aparılması tələb olunur. Uşaq təfəkkürünün formalaşmasında tapmacalar əhəmiyyətli rola malik olduğu üçün, ilk yaranmış dərsləklərdə olduğu kimi, hər mövzuya uyğun xalq tapmacalarından nümunələr verməklə, müasir dərsləklərdəki kimi həmin mətnlər üzərində məna, məntiq, dilçiliklə bağlı çalışmaları təklif etməklə dərslərin məqsədinə müvafiq bilik və bacarıqlar əldə etmək olar.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dili 1-ci sinif, I hissə. Tərtib edənlər: Nurullayeva Ü və b. – Bakı: Çapaşoğlu Elm-İstehsalat MMC, 2022. – 96 s.

Azərbaycan dili 2-ci sinif, I hissə. Tərtib edənlər: İsmayilov R. və b. – Bakı: Təhsil Nəşriyyat-Poliqrafiya MMC, 2021. – 105 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. İki cildə, I c. / Tərtib edən: Axundov Ə. – Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1968. – 288 s.

Azərbaycan uşaq folkloru (mətn). Toplayan, tərtib edən və ön sözün müəllifi: Qafarlı R. – Bakı: Ağrıdağ, 2011. – 469 s.

Balalara hədiyyə / Tərtib edən: Köçərli F. – Bakı: Şərq-Qərb, 2013, – 172 s.

Cəfərova N. İbtidai siniflərdə Azərbaycan dilinin tədrisi metodikası. I hissə. – Bakı: ADPU nəşriyyatı, 2016. – 403 s.

Əliyev İ. Azərbaycan etnopedaqogikası. – Bakı: Elm və təhsil, 2009. – 224 s.

Səlikov İ. Xalq pedaqogikasından bir damla. – Bakı: İsmayıl NPM, 2011. – 256 s.

Tapmacalar / Tərtib edən: Xuluflu V.; “Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri” seriyası, transliterasiya edənlər: Xəlilov R., Xürrəmçizadə A. – Bakı: Nurlan, 2013. – 112 s.

Tapmacalar / Tərtib edən: Seyidov N. – Bakı: Şərq-Qərb, 2004. – 208 s.

Vətən dili, I-II hissə. Çernyayevski A.O., Vəlibəyov S.H. Tərtib və transfonel. edən, ön söz, qeyd və şərhələr, sözlük və cədvəllərin müəllifi: Qaradağlı V. – Bakı, 2007. – 740 s.

Рассадин Ст. Так начинают жить стихом. – Москва: Детская литература, 1967.- 317 s.



Elnarə HÜSEYNOIZI (ƏMİRLİ)

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail:elnara.amirli@mail.ru

elnaramirli@gmail.com

Orcid: /0000-0002-9050-9139

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.99>



**AZƏRBAYCAN NƏŞRLƏRİNDƏ QONDARMA VƏ
SAXTALAŞDIRILMIŞ MƏTNLƏR
(ƏFSANƏ ÖRNƏKLƏRİ ƏSASINDA)**

Açar sözlər: şifahi örnəklər, qondarma süjetlər, əfsanə fondu, əfsanə süjetləri, motiv, personaj, yad ünsürlər

SUMMARY

**FAKE AND FALSIFIED TEXTS IN AZERBAIJAN PUBLICATIONS
(BASED ON EXAMPLES OF LEGENDS)**

One of the key issues in the systematization of Azerbaijan legends is the study of fake texts. In order to create a true picture of the legend fund of the Azerbaijan people, the catalog should include only traditional texts. There are a lot of fake and changed texts in Azerbaijan publications. To discover these texts, we must learn traditional plots, firstly. To get acquainted with the traditional legend plots of Azerbaijan folklore, we turned to some of the collections from the series "Karabakh - Folklore is a History" by the Institute of Folklore of ANAS, "Azerbaijan mythological texts" by A.Ajalov. There are many legends among the oral examples collected from various regions of Azerbaijan in these sources. Studying the traditional plots of these texts among publications allows us to recognize fake texts. M.Ergin's book "The motive of turning stone in Legends of the Turkic World" (volume II) is also useful in terms of familiarity with the common plots of the Turkic world. This is because common legend plots can help us to recognize fake plots.

The main indication that the text is a product of people's consciousness is the plot. If the plot is traditional - that is, characteristic of other legends, then it exists. Last but not least, one of these criteria is an variability. Note that many of the texts we encounter in the sources do not have a variant. This means that the plots of these texts are alien to our folklore tradition. The Azerbaijan oral tradition has its own plots and there are hundreds of legends built on these traditional plots. Fake plots do not follow our tradition, and so these plots cannot be varied within the tradition. If the text is not in the tradition, it is fake. What is traditional plot? We can explain this issue so: traditional plots is also reflected in other texts of the tradition.

Keywords: oral examples, fake plots, fund of legends, legend plots, motive, character, strange elements

РЕЗЮМЕ

**ФАЛЬШИВЫЕ И ПОДДЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ
ИЗДАНИЯХ (НА ОСНОВЕ ОБРАЗЦОВ ЛЕГЕНД)**

Одним из ключевых вопросов систематизации азербайджанских легенд является изучение фальшивых и поддельных текстов. Для того чтобы создать истинную картину фонда

легенд азербайджанского народа, в каталог мы должны включить только традиционные тексты. В азербайджанских изданиях много фальшивых и измененных текстов. Чтобы раскрыть поддельность этих текстов, мы должны сначала изучить традиционные сюжеты. Мы обратились к некоторым коллекциям из серии «Карабах: фольклор – это история» Института Фольклора НАНА, в том числе «Азербайджанские мифологические тексты» А.Аджалова, для того чтобы познакомиться с традиционными сюжетами легенды азербайджанского фольклора. Среди образцов устной традиции, собранных в разных регионах Азербайджана имеются много легенд. Изучение традиционных сюжетов этих текстов среди публикаций позволяет распознать поддельных текстов. Книга «Мотив превращения в камень в легендах тюркского мира» М.Эргуна (том II) также эффективный ресурс с точки зрения распознавания фальшивых сюжетов. Распространенные сюжеты легенды могут помочь нам распознать поддельные сюжеты.

Главным признаком, показывающим принадлежность текста сознанию нации, является сюжет. Если сюжет традиционный – то есть характерный для других легенд, то он существует. Наконец, одним из таких критериев является вариативность. Обратите внимание, что многие тексты, с которыми мы встречаемся в источниках, не имеют варианта. Это означает, что сюжеты этих текстов является не нашей фольклорной традиции. У азербайджанской устной традиции есть свои сюжеты, и на этих традиционных сюжетах построены сотни легенд. По причине того, что фальшивые сюжеты не существуют в нашей традиции и как следует, лишены вариативности. Как можно познать традиционный сюжет? Если сюжет не существует в устной традиции, это фальшивый сюжет. Мы можем объяснить эту проблему так: традиционные сюжеты также отражены в других текстах устной традиции.

Ключевые слова: устные образцы, фальшивые и поддельные сюжеты, фонд легенд, сюжеты легенд, мотив, персонаж, чужие элементы

Azərbaycan əfsanələrinin sistemləşdirilməsi işində əsas məsələlərdən biri də qondarma mətnlərin üzə çıxarılmasıdır. Azərbaycan xalqının əfsanə fondunun doğru mənzərəsini yaratmaq üçün göstəriciyə yalnız həqiqi mətnlər daxil edilməlidir. Təəssüfedicidir ki, Azərbaycan nəşrlərində çox sayda qondarma və saxtalaşdırılmış mətnlər mövcuddur. Bu mətnləri aşkar etmək üçün əvvəlcə ənənəvi süjetləri öyrənmək lazımdır. Azərbaycan folklorundakı ənənəvi süjetlərlə tanış olmaq üçün araşdırmanın ilk mərhələsində “A.Acalovun “Azərbaycan mifoloji mətnləri”, AMEA Folklor İnstitutunun nəşr etdirdiyi “Qarabağ: folklor da bir tarixdir” seriyasından olan nəşrlər, AFA seriyasından olan bəzi toplulara müraciət etdik. Göstərilən mənbələrdə Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən toplanmış şifahi nümunələr arasında xeyli əfsanə vardır. Bu mətnlərin ənənəyə məxsus qəlib süjetləri ilə tanış olmaq bizə digər nəşrlərdəki qondarma mətnləri tanımaq imkanı verir. M.Ergunun “Türk dünyası əfsanələrində daş kəsilmə motivi” kitabının II cildi də türk dünyasına xas ortaq ənənəvi süjetlərlə tanış olmaq baxımından səmərəlidir. Çünki qondarma süjetləri tanımaq üçün müxtəlif türk xalqlarına xas ortaq süjetlər də yardımçı ola bilər.

Mətnin xalq şüurunun məhsulu olmasının əsas göstəricisi süjetdir. Əgər süjet ənənəvidirsə, yəni başqa əfsanələr üçün də xasdırsa, deməli, mövcuddur. Ən nəhayət, belə kriteriyalardan biri də variantlılıqdır. Qeyd edək ki, mənbələrdə qar-

şılaşdığımız bir çox mətnlərin variantı yoxdur. Demək ki, bu mətnlərə aid süjetlər bizim folklor ənənəsində yoxdur. Azərbaycan şifahi ənənəsinin özünəməxsus süjetləri vardır və həmçinin bu ənənəvi süjetlər üzərində qurulmuş yüzlərlə əfsanə vardır. Qondarma süjetlər bizim ənənədə olmadığı üçün ənənəyə hopmur, eyni zamanda variantlaşmaq xüsusiyyətindən məhrumdur. Folklor mətninin saxtılığı ənənəvi olmaması ilə ölçülür. O şey ki ənənəvidir, başqa mətnlərdə də özünü göstərəcək.

Dünya folklorşünaslığında da folklorun saxtalaşdırılması problemi aktualdır. R.Dorson folklor nəşrlərinin kommersiya məqsədlərinə qurban verilməsini, bunun nəticəsində isə təmiz mətnlərə xeyli sayda saxta mətnlərin qarışdırılmasını “feyklər” adlandırır [12, s.284]. R.Dorson J.Stevensin 1925-ci ildə şifahi örnək kimi tanıtdığı “Paul Bunyan” kitabını sifarişlə nəşr olunmuş “suni məhsul” adlandırır. Araşdırıcı bu kitabı “xalqı yanlış yönləndirən və qamçılayan” bir mənbə kimi qiymətləndirir [15, s.8; s.77]. Tədqiqatçı həmçinin qeyd edir ki, folklorşünas “feyklərşünasa” çevrilməmək üçün iqtisadi vəziyyət və həqiqət arasında seçim etməlidir. İqtisadi vəziyyətə üstünlük verilməsi və sifarişli yaradıcılıq etnik ənənəyə yad, bayağı süjetlərin və mətnlərin uydurulması ilə nəticələnir. A.Dandes tədqiqatlarında da saxtalaşdırma məsələsinə münasibətini ifadə etmiş, R.Dorsonun fikrini təsdiqləmişdir [14]. Bununla yanaşı, C.Kokyar da “Avropada folklorşünaslığın tarixi” kitabında şifahi örnəklərin saxtalaşdırılmasından bəhs etmişdir (13). Müxtəlif zamanlarda Azərbaycan folklorşünaslığında R.Qafarlı [10, s.261], Ə.Əsgər [9, s.267] öz tədqiqatlarında bu məsələyə münasibətlərini bildirmişlər. Çox təəssüflə bildiririk ki, bu gün Azərbaycan nəşrlərində belə mətnlər var, bu mətnlərin dövrüyyəyə buraxılması xalqın milli mədəniyyətini və özünüdərkini üçün ciddi zərərdir.

Azərbaycan əfsanələri üzərində aparılan araşdırma ilə belə nəticəyə gəlirik ki, qarşıya çıxan saxta mətnləri aşağıdakı kimi təsnif etmək olar:

Qondarma mətnlər; Ənənəvi süjetlərə yad ünsürlərin calanması ilə saxtalaşdırılmış mətnlər

Azərbaycan əfsanələrinin sayı onları təmsil edən süjetlərin sayından qat-qat artıqdır. Bunun səbəbi odur ki, çoxsaylı əfsanələr bir süjet əsasında yaranır. Buradan bəlli olur ki, Azərbaycan xalq təfəkküründə olan süjetlər kəmiyyət etibarilə hüdudsuz deyil və ya məhduddur. Biz Azərbaycan əfsanə süjetlərini, motivlərini və personajlarını dərhal tanıyıyıq. Çünki bu süjet, bu motiv, bu personaj başqa əfsanələrdə də qarşımıza çıxır. Biz təkrar olunan bu ünsürlərin toplusuna folklor ənənəsi, dar mənada əfsanə ənənəsi deyirik. Azərbaycan folklor ənənəsinə xas olan hər şey bizə məxsusdur. Bu ənənəyə yad olan hər hansı ünsür Azərbaycan xalq təfəkkürünə yaddır. Əfsanə janrının tələblərini də nəzərə alsaq, folklorumuza yamanmış hər hansı ünsürü tapıb üzə çıxarmaq heç də çətinlik törətməz.

Qondarma süjetlər. Ənənəvi süjetlərlə müqayisə edərək aşkar etdiyimiz qondarma süjetlər aşağıdakı xüsusiyyətlərinə görə diqqəti cəlb edir:

1. *Məntiqsiz və bayağılıqla müşayiət olunan qondarma süjetlər* (təsvir olunan hadisələrin məntiqsiz və bayağı sıralanması): “Baldırqanlı” adlanan mətndə bir gəlinin əkiz oğlunu qartalın aparmasından söz açılır. “Gəlin oğlanlarını xilas etmək üçün qartalın arxasınca qaçır. Çöl də tikanlı olduğu üçün baldırları qan olur. Qadın susuzluqdan yandığı üçün gözünün suyunu içir. Allah ona bulaq yetirir. Qadının baldırı qanlı olur, qeybdən səs gəlir: “baldırı qanlı!”. Bu hadisədən sonra bulağın adı belə qalır. Əfsanənin dil-üslub xüsusiyyətləri də mətnin saxtallığını göstərir. “Gəzməyə, sərın su içməyə, təbiəti seyrə Baldırqanlıya gəlin. Gül-çiçəyin ətrindən insanı məst edən Baldırqanlı neçə-neçə əsrlər yola salmış, ancaq öz tərəvətini itirməmişdir. Xalq bu füsunkar gözəlliyi əfsanələrə çevirmiş, öz yaddaşında qoruya-qoruya bizə gətirib çatdırmışdır” [5, s.120]. “Sucul dev” mətində Arpagülünün yaranışı təsvir olunur. Mətnin saxta olduğunu başa düşmək heç də çətin deyil. Qeyd olunur ki, kənddən yeddi gözəli tələb edən dev kəndin camaatını yeganə su mənbəyini qurudacağı ilə hədələyir. Daha sonra kənd camaatı qızları vermədiyinə görə dev hırsənib “suyu geri əndərir” [5, s.63]. Halbuki, az əvvəl dev insanları suyu qurudacağı ilə hədələmişdi. Hadisələr sırası məntiqsizdir. Mətnin saxtallığı, ənənəyə zidd olması həm də bayağı şəkildə motivləşmədə özünü göstərir. “Sudur-budur” mətində susuzluqdan ölüm ayağında olan qıza qardaşının su əvəzinə göbələk gətirməsi heç bir məntiqə sığmır. Qızın “sudur” deyib soruşması, oğlan “budur” deyib cavab verməsi isə gülüş doğurur [5, s.97]. “Quşoğlu” mətində insan qartalın oğlu kimi təsvir olunur. Guya ovçu qartalı vuranda uşaq ona atasını vurduğuna görə düşmən kəsilir. Sonra oğlan ovçuya bu sirri heç kimə açmamağı tapşırır. Ovçu uşağın qartalın oğlu olması sirrini açanda oğlan yoxa çıxır. Ancaq deyir ki, hər gün “o tərənin başına qonacam, bilin ki, o mənəm”. Quşoğlunun qonduğu qaya Quş qayası adlanır. Burada etiologiya var, ancaq saxtalaşdırılmış etiologiyadır. Qartalın oğlunun insan olması məntiqə uyğun deyil. Bundan başqa, hadisələr zənciri məntiqli deyildir [5, s.52]. Möcüzə baş verməsi ilə hər hansı məkanın yaranması ənənəvi əfsanə süjetlərinə uyğun olsa da, bütövlükdə mətnlərin ənənədən gəlməsi şübhə doğurur.

Bu qrupa daxil etdiyimiz bəzi mətnlərə nağıl elementləri əlavə olunmuşdur. “Bəzirgan qayası” mətində deyilir: “Biri vardı, biri yoxuydu. Allahın bəndəsi çoxuydu. Çox qədim zamannarda göylərə baş çəkən şiş dağların arxasında bir tərəpəgöz vardı” [3, s.140]. Qeyd edək ki, mətnin uydurulmasında “Dədə Qorqud” dastanının təsiri açıq-aşkar özünü büruzə verir. Nağıl ünsürlərinin əlavə olunduğu “Ağ dağ, qara dağ” mətində deyilir ki, “Ağ dağda ağ sürülər, Qara dağda qara sürülər otlayarmış. Qara qoç ona meydan oxuyan ağ qoçla döyüşür. Qara qoç qararıq dünyaya getdi. Ağ qoç kömək edib çıxartdı. Qara qoçdan törəyənlər qararıq dünya ilə əlləşir, ağ qoç isə onları xilas edir” [3, s.137]. Mətn məntiqsiz şəkildə uydurulmuşdur, qoçların döyüş səbəbi məlum deyil. Həmçinin mətndən heç bir

nəticə çıxır. “Qırxbulaq” mətninə görə, varlı bir ağanın hər şeyi var imiş, övladı yox imiş. Bir qocanın məsləhəti ilə qırx gün heyvan kəsib kasıblara paylayır, ürəyini özü ilə arvadı yeyir. Övladı olur, böyüyüb evlənir. Mətn uzun bir dövrü əhatə edir. Uşağın doğulmasından böyüməsinə kimi bütün hadisələr təfərrüatı ilə təsvir olunur. “Qırx gün toy çaldırıldı. Toya qırx yerdən adam çağırtdırdı” formulları mətndə nağıl ünsürlərinin mövcud olduğunu göstərir [3, s.139]. Uydurulmuş “Qadınlar haqqında əfsanə” də nağıla bənzəyir. Övladı olmayan bir ər-arvada bir nurani qoca gəlib alma verir, onların övladı olur. Sonra o böyüyür, onun da övladı olur [3, s.177]. Mətndə heç bir əfsanə elementinə rast gəlinmir, eyni zamanda bayağı ünsürlərlə zəngindir.

Qondarılmış bəzi süjetlərə inandırıcılıq yaratmaq məqsədi ilə ənənəvi motivlər daxil edilmişdir. Ancaq süjetin gedişatı onun tamamilə saxta olduğunu göstərir. “Pərvanə əfsanəsi”ndə bayağı bir təsvirlə qarşılaşırıq: “Qızın atası oğlanı düşmən tayfadan od gətirməyə göndərir. Düşmən tayfa Yanardağda yaşayır. “Oğlan gözdən yayına-yayına Yanardağa gəlib çatır. Odu götürəndə onu görüb tanıyırlar.... Vəziyyətin çıxılmaz olduğunu görən oğlan özünü odlayıb irəli atılır. Hamı heyrlənib ona yol verir. Oğlan yana-yana öz obalarına çatır. Son nəfəsdə sevgilisinin ocağına yığılıb ocağı yandırır. Ocaqlar yansa da, oğlan həlak olur” [6, s.222]. Qondarılmış süjetə “od gətirmə” motivinin daxil edilməsi “gözdən pərdə asmaq” – ənənəvilik təəssüratı yaratmaq məqsədi daşıyır. Bu qondarma mətnin süjeti iki gəncin uğursuz sevgisindən bəhs edən ənənəvi əfsanə süjetindən fərqlidir və ondakı xüsusiyyətlər başqa əfsanələrə xas deyil. Bu səbəbdən də Azərbaycan əfsanə fonduna daxil edilə bilmir.

Bu əlamətləri daşıyan bir çox mətnlərdə həmçinin məntiqsiz fikirlərlə qarşılaşırıq. “Yasəmən” mətnində iki qardaş bir qızı sevir. Böyük qardaş qızla evlənir. Kiçik qardaş böyük qardaşını öldürür ki, onun arvadına sahib olsun. Qadın Allaha dua edib gülə çevrilir. Sübh tezdən gülə çevrildiyini görüb sevinir və deyir: “Əmin oldum” [3, s.185]. Gəlinin nəyə əmin olduğu məlum deyil, məzmunun “yasəmən” adına zorla bənzədilməsi açıq-aşkar özünü göstərir. Həmçinin insanın gülə çevrildikdən sonra danışa bilməsi inandırıcılığı pozur. Adətən, insan danışır, hər hansı səbəbdən çevrilməsini istəyir. Bu mətndə isə çevrilmə aktından sonra insan kimi danışmaq mətnin saxtılığını ortaya qoyur.

Qondarma süjetlərdən danışarkən əfsanə adı ilə nəşr olunan Aldədə haqqındakı mətnləri xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Aldədə ilə bağlı bir sıra mətnlərdə bayağı möcüzələr təsvir olunur. “Aldədə əfsanəsi”ndə Aldənin möcüzələr icad etməsi, amma odda yanmaması [6, s.139], “Nəqşi-nigar”mətnində “Qoroğlunun gözündən düşən su və qan”ın Nigara dərman olub, xilas etməsi” [6, s.145] belə bayağı təsvirlərdəndir. Koroğlu dastanının təsiri ilə uydurulan digər mətn “İldırım qılınc”dır [6, s.144]. Bu mətndə də Qoroğlunun qeyri-adi möcüzələri təsvir olu-

nur. “Atanın od nəfəsi” mətnində isə yenə Aldədənənin ağzından od püskürməsi ilə oğlu Qoroğlunu xilas etməsi [6, s.146], “Odlu məzar” mətnində Aldədənənin həтта dünyadan köçəndən sonra da möcüzəyə sahib olması – qəbrinin od püskürməsi təsvir olunur [6, s.147].

Aldədəyə həsr olunmuş mətnlərin qondarma olması ilə bağlı gəldiyimiz qənaət Aldədənənin həyatda mövcud olmaması demək deyil. Sadəcə olaraq Aldədənənin bu mətnlərdə danışılan möcüzələri olmamışdır. Həmçinin bu mətnlərdə adı keçən ərəb xəlifəsinin Aldədə ilə düşmən münasibəti, Aldədənənin itən oğlunu boz qurdun böyütməsi də uydurulmuşdur. Daha sonra tapılan oğlanın söylədiyi “tapdalanan torpağımızın, oxlanan, qılınclanan igidlərimizin, al yanaqları solan analarımızın, bacılarımızın, nəğməli bulaqlarımızın, ətri sovuşmuş güllərimizin-çiçəklərimizin qisasını düşməndə qoymaram. Odlar ölkəsinin atəşinə and içərəm ki, qoymaram!” kimi fikirləri [6, s.142] sovet ideologiyasının “saxta vətənpərvərlik”, “sözdə vətənpərvərlik” tələblərindən biri idi. Qeyd edək ki, “Aldədə” ilə bağlı mətnlərə xas süjetlərin variantları yoxdur.

2. *Saxta personajların iştirakı ilə qondarılan süjetlər*: bir qrup saxta mətnlərdə personajların adının türkləşdirilməsi məsələsi ilə qarşılaşırıq. Belə qondarma əfsanələrdən biri də “Uğuz qəbri”dir. Mətnə Göyçə gölünün sahilində böyük bir qəbrin etiologiyası haqqında məlumat verilir. Ömür baba adlı bir oğuzdan bəhs olunur. Mətnə görə, Ömür baba tayfasında paxıllığın, kin-küdurətin artdığını görüb, özünə qəbir qazıb “ayağının birini qəbrə, o birini isə çölə qoyuf uzanır və el-obasına deyir: “Ey Uğuzlar, siz çox pak və ləyaqətlisiniz. Çalır-oxuyar, deyif-gülər, hönkürüf ağlayardınız... Birriyimiz pozuldu. Bir-birinizə qənim kəsildiniz... Mən sizi əbədi tərək etmiyəjəm. Yerimi bu uca dağın başında salıf sizə göz qoyajam” [3, s.134]. Mətnin məzmununun müasirliyi, variantının olmaması və dil-üslub göstəriciləri onun saxta olduğunu ortaya qoyur. “Xor-xor” mətnində isə Uğuz elinin Ayxan adlı ağsaqqalından bəhs olunur. Onun xalqına etdiyi bayağı müraciət mətnin saxtılığını bir daha açıq-aşkar sübut edir [3, s.136]. Ə.Əsgərin bu məsələ ilə bağlı gəldiyi qənaət də fikrimizi təsdiqləyir: “Folklor toplularında, ayrı-ayrı kitab və jurnallarda çap olunmuş mətnlər içərisində bəzən oğuzlar haqqında mətnlərə təsadüf olunur. Bu mətnlərdə Oğuznamədən gələn ad və ifadələrdən gen-bol istifadə olunur. Qeyd edək ki, belə mətnlər, şəksiz-şübhəsiz saxta, yaxud qondarma mətnlərdir və onların şifahi ənənə ilə heç bir əlaqəsi yoxdur” [9, s.267].

Bildiyimiz kimi, sadə xalqın şüurunda etnik və siyasi anlamı ilə “Azərbaycan” anlayışı, etnoqonik miflər – “qurddan doğulma” motivi mövcud deyildir, həmçinin haqqında danışılan xüsusiyyətlərə yalnız aşağıdakı mətnlərdə təsadüf olunur. Əfsanə adı ilə nəşr olunmuş bir mətnə görə, bir ailənin uşağı olmur, qeybdən işıq gəlib onun qoynuna girəndən sonra qadının uşağı olur. Ər-arvad onlara övlad verdiyinə görə Tanrıya şükür edirlər. Oğlanlarının adını Azərbaycan qoyurlar

[3, s.164]. Məzmunu ənənəvi olmayan “Qurtdar məhləsi” mətnində isə deyilir ki, bir canavar kimsəsiz bir uşağı aparır, böyüdür. Uşaq böyüyüb pəhləvan olur [7, s.43]. Qədim türklərə xas olan bu etnoqonik əfsanənin bu günə qədər xalq arasında yaşaması şübhə doğurur. Belə ki, bu süjetlərin variantları olmadığı üçün belə qənaətə gəlmək olar ki, bu mətnlər şübhəlidir, uydurulmuşdur.

3. *Toponimlər əsasında uydurulan süjetlər*: bir qrup mətnlər var ki, onlar hər hansı məkan adlarına uyğun olaraq qondarılmışdır. Bu mətnlərdə yaranış prosesi uydurulmuşdur. “Şamaxı” mətninə görə, düşmənlər hücum edib Şam adlı oğlanın atını baltalayrlar. Şam ora gəlib düşmənlərin hamısını öldürür. Düşmən dəstənin başçısı da onu vurur. Şam can verəndə ana gəlib qışqırır “Şam, ax, oy”. Ana da, oğul da ölür. Hər ikisini dəfn edirlər. Onların qəbirlərindən də bu səslər eşidilir [1, s.56]. Mətnə etioloji izahın ada uyğun uydurulması göz önündədir. “Mincivan bulağı və Tərtər çayı” mətnində “min igid cavan susuz bir kənddə dərəni qazırlar və burdan bulaq çıxır. Camaat həmin yeri Mincivan bulağı adlandırırlar” [6, s.64]. “Sumqayıt [1, s.93] “Siyah zənən” [6, s.32], [11, s.56], “Tərtər çayı” [8, s.207] mətnlərində də eyni problemə rast gəlirik. Yaranışın primitiv, bayağı izahı mətnlərin saxta olmasından xəbər verir. Həmçinin bu süjetlərin variantları yoxdur.

Saxtalaşdırılmış süjetlər (ənənəvi süjetlərə yad ünsürlərin calanması ilə)

Bir qrup mətnlərdə saxtalaşdırılma ənənədə mövcud olan süjetlərə yad ünsürlərin calanması ilə aparılmışdır. Ənənəyə xas süjetləri tanımaq həm də bu süjetlərin hansı şəkildə saxtalaşdırıldığını aşkar etməyə imkan verir. Bu mətnləri saxtalaşdırma üsullarına görə aşağıdakı kimi təsnif etmək mümkündür:

1. *Çevrilmənin xarakterinin saxtalaşdırılması*: Əfsanə süjetləri özünəməxsus çevrilmə xüsusiyyətlərinə malik olur. Çevrilən varlıq, çevrilmə vəziyyəti, çevrilmənin səbəbləri və nəticəsi məntiqli şəkildə bir-biri ilə əlaqədardır. Saxtalaşdırılmış əfsanələr isə bu kimi əlamətlərdən uzaqlaşdırılmışdır. Bu qəbildən olan “Kəmənd qaya” əfsanəsində ənənəvi süjetə yad elementlərin calanması ilə qarşılaşırıq. Əfsanəyə görə, varlı kişinin qızı kasıb oğlanı sevir. Atasını razı olmadığına görə qız oğlana qoşulub qaçır. Atanın dəstəsi yaxınlaşıb oğlanın boynuna kəmənd atırlar. Qız xilas olmaq üçün Allaha yalvarır, ətrafda nə varsa, daşa dönür [3, s.138]. Əfsanələrdə, adətən, daşadönmə dilək edənlərə aid olur. Bu əfsanədə ətraf aləmin daşa dönməsi qeyri-ənənəvidir.

2. Dua motivinin saxtalaşdırılması

a) *Duada müraciət obyektinin saxtalaşdırılması*: Əfsanələrə xas olmayan motivlərin calanması bir çox mətnlərdə duada müraciət olunan varlığın ənənəyə zidd şəkildə dəyişdirilməsi ilə özünü göstərir. Ənənəvi örnəklərdə çarəsiz vəziyyətdə qalanların ümid yeri, müraciət ünvanı Allahdır. “Ana daş” əfsanəsində müraciət ünvanı dəyişdirilmişdir. Əfsanədə, ənənəvi süjetdə olduğu kimi, düşmən təqibindən qaçan gəlin xilas olmaq istəyir [4, s.107]. Folklorumuzda çarəsiz qalan

qızların, gəlinlərin Allaha dua edib hər hansı varlığa çevrilməsi haqqında çoxlu sayda əfsanələr vardır. “Gəlin qayası” əfsanəsi də eyni süjet əsasında qurulub. Ancaq başqa əfsanələrdə Allaha, Tanrıya dua edilirsə, burada “Ulu Günəş”ə müraciət olunur. Qeyd edək ki, nə Azərbaycan xalq inanışlarında, nə də başqa əfsanələrdə Günəşdən nicat dilənməsinə təsadüf olunmur. Bundan başqa, xilas olmaq üçün ağaca müraciət də [2, s.91] mövcud deyildir, deməli, bütün bunlar ənənəvi deyil. Bu səbəbdən də motivin saxta olduğunu, tərtibçi qələminə məxsus olduğunu düşünürük. Oxşar hadisə ilə “Çoban və qoyun sürüsü” adlanan mətndə də qarşılaşırıq. Bu mətne görə, çoban Kəpəz dağına yalvarıb su istəyir. “Ancaq çoban andına əməl etmir. O, Kəpəzi aldatmağına sevinərək gülür. Bunu gören Kəpəz dağı hirs-lənir, çobanı öz sürüsü ilə birlikdə həmin bulağın başındaca daşa döndərir” [6, s.265]. Diqqət etsək, bir elementin (müraciət obyektinin) saxtalaşdırılması mətnin sonadək saxtalaşdırılmasını tələb edir.

b) Duetmə zamanının saxtalaşdırılması: Ənənəvi süjetə görə, personaj çətin vəziyyətə düşəndə dua edib xilas olmaq istəyir. Saxtalaşdırılmış mətnlərdə isə duanın zamanı düzgün ifadə edilmədiyinə görə funksiyası da zədələnmiş olur. “Gül və bülbül” əfsanəsində oğlanın sevgilisinin əsir düşməsi, bir müddət sonra Bülbülün padşahın oğlunun toyuna gəlib Gülnün gəlin olmasını görməsi, Gülnün əlindəki xəncərin Bülbülə sancılması süni şəkildə mətne daxil edilmişdir. Daha sonra deyilir ki, qız xəncəri oğlanın sinəsindən çıxarıb öz ürəyinə soxur və Allaha dua edir. Ənənəvi süjetdə Gül və Bülbül çətin vəziyyətdə Allaha dua edirlər. Burada isə qız həm oğlanı, həm də özünü yaralayandan sonra dua edir. Bununla yanaşı, bu süjet “Gül və bülbül” haqqında mövcud olan əfsanələrin süjetindən fərqlidir və bu baxımdan ənənəviliyi şübhə doğurur [4, s.114].

3. İnanırcılığın olmayan – insanlığa zidd ünsürlərin mətne əlavə olunması: Bir qrup mətnlərdə nəinki Azərbaycan etnik şüuruna, hətta insanlığa yad cəhətlər təsvir olunur. Bu xüsusiyyət yad ünsürlərin calandığı “Kor bulaq” mətninə də aiddir. Mətnə deyilir ki, “varlı bir kişi cavan qızı zorla özünə arvad etmək istəyir. Qardaşı bacısını götürüb kənddən qaçır” [5, s.112]. Bu hissəyə qədər saxtalaşdırma ənənəyə uyğun aparılır. Ancaq daha sonra bayağı elementlər mətne daxil olur. Qeyd olunur ki, qardaş-bacı susuzlayırlar. Bacı gözünü ovub suyunu qardaşa içizdirir. Qardaş suyun acı olduğunu görür, işdən xəbər tutur. Sonra Allaha yalvarıb su istəyirlər, bulaq yaranır. Dua ilə bulağın yaranması, gözəl qızların zorla ələ keçirilməsi ənənəvi süjetlərdə vardır. Bayağı əlavələr mətni yararsız vəziyyətə salmışdır.

“Qoşabulaq” mətnində isə məmləkətdən baş alıb gedən iki qardaş susuzlayıb bir-birinin qanını içmək istəyirlər [5, s.123]. İnsan qanı və yaxud göz suyu içmək Azərbaycan etnik təfəkkürünə yaddır. Bundan başqa, anaya qarşı qəddarlıq, hörmətsizlik də bizim xalqımızın ənənəsinə yaddır. “Anadan” mətninə görə, oğul anaya zülm edir, hətta döyür. Tanrı anadan hansı cəzanı verməsini soruşur. Oğul

“Ana, dan!” deyib yalvarır. O vaxtdan oğul anadan quşuna dönür. Quşa dönəndən sonra anasına yalvarıb deyir: “Ana, dan, ana, dan! Nə qədər yalvarırsa, Allah onu bağışlamır” [3, s.164]. Ənənəvi mətnlərdə yalvarış çevrilmə aktından əvvəl baş verir: çevrilən varlıq dua edə və ya danışa bilməz. Burada isə fərqlidir. Bütün bunlar mətnin saxtılığını göstərir. “Xalxallı bulaq” mətnində deyilir: “Günlərin birində böyük qardaş evə gələndə arvadını qardaşı ilə qol-boyun görür. Hirsini boğub özünü görməməzliyə vurur”. Bu hissə mətnin etnik ənənəyə yad olduğunu açıq-aşkar təsdiq edir. Bizim etnik düşüncəyə görə, namusu ləkələnən bir adamın özünü görməməzliyə vurmağı, soyuqqanlı davranması qəbulənməzdir. Daha sonra qeyd olunur ki, o, arvadını aldadıb onu öldürməyə aparır. Daşla arvadının boğazını kəsəndə qan ətrafa sıçrayır. Yaxınlıqdakı bulaqda ləkəni yumaq istəyəndə bulaq deyir: “bu qanı suyla yumaq olmaz”. Mətn saxta olmaqla yanaşı, etiologiyası yoxdur. Çünki bulaq əvvəldən mövcud idi [5, s.122].

Əfsanə adı ilə nəşr olunmuş bu mətnlərdə də yuxarıda sadalanan xüsusiyyətlər az və ya çox dərəcədə təkrarlanır. Bu səbəbdən də eyni mənbədəki [6] bu mətnlərin də saxta olduğunu düşünürük: “Laçın qayası” [s.16], “Əriyən qaya” [s.17], “Göyözəndə qızıl piyalə” [s.19], “Daş pəhləvan” [s.25], “Sənan dağı” [s.30], “Ağrı dağı” [s.33], “Ana Ağrı dağı, Bala Ağrı dağı” [s.33], “Qırmızı dağda quşların söhbəti” [s.35], “Yanaradağ əfsanəsi” [s.35], “Qoşa qardaş dağı” [s.37], “İncəbel” [s.38], “Ocaq dağı” [s.39], “Xanım tala əfsanəsi” [s.40], “Kürsəngi dağı” [s.40], “Qırxqız” [s.45], “Nəğməli bulaq” [s.1], “Qara at bulağı” [s.54], “Həməzə bulağı” [s.67], “Şehli güllər içində” [s.74], “Qızboyu çiçəyi” [s.77], “Ağgül və bülbül” [s.78], “Şeşənbulbül çiçəyi” [s.79], “Bənövşə” [s.79], “Köksü qaralan lələ” [s.80], “Lələdə qara xal” [s.81], “Yeddi il solmaz çiçək” [s.81], “Vaqif, Nəsim və Bülbül” [s.87], “Bülbül və gül” [s.88], “Xoruz və Tovuz quşu” [s.94], “Xarı bülbül” [s.99], “Qaranquş əfsanəsi” [s.100], “Göyərçinin ayağı niyə qırmızıdır?” [s.101], “Sarı bülbül əfsanəsi” [s.102], “Gülqədəmin əfsanəsi” [s.132]. “Qızbə-növşə bulağı” mətni haqqında da eyni sözləri demək olar [11, s.58].

Saxta və saxtalaşdırılmış mətnlərin əsas xüsusiyyətlərini nümunələr vasitəsilə izah etdik. Qeyd edək ki, bu süjetlərin saxta olduğunu göstərən əsas cəhət isə variantlarının olmamasıdır. Ənənədən gələn mətnlər etnik coğrafiyanın hər tərəfinə yayılır və variantlaşır. Ancaq araşdırma zamanı sözügedən mətnlərin heç bir variantı ilə qarşılaşmadıq.

Müşahidələrimiz nəticəsində belə qənaətə gəldik ki, AFA seriyasından olan Göyçə folkloru, Ağbaba folkloru, İrəvan çuxuru folkloru, Şirvan folkloru, Naxçıvan folkloru, Şəki folkloru, Şəki-Zaqatala folkloru, Quba-Şabran folklor örnəkləri, S.Paşayevin “Azərbaycan xalq əfsanələri” və s. nəşrlər qondarma və saxtalaşdırılmış mətnlərin mövcud olduğu mənbələrdir.

Azərbaycan əfsanələrinin janr, paralel olaraq, mətn xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi, bu işlərin nəticəsi olaraq qondarma, saxtalaşdırılmış, dəyişdirilmiş mətnlərin aşkar olunması əfsanələri digər oxşar janrlara aid mətnlərdən ayırmağa və düzgün sistemləşdirməyə xidmət edir.

ƏDƏBİYYAT

AFA. 23 cilddə, XI c., Şirvan folkloru / Toplayıb tərtib edənlər İsmayılov H., Qəniyev S. Bakı: Səda, 2005, 443 s.

AFA. 23 cilddə, I c., Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər: Fərzəliyev T., Qasımlı M. Bakı, Sabah, 1994, 388 s.

AFA. 23 cilddə, III c., Göyçə folkloru / Toplayıb tərtib edən İsmayılov H. Bakı: Səda, 2000, 767 s.

AFA. 23 cilddə, IV c., Şəki folkloru / Tərtib edənlər Əbdülhəlimov H., Qafarlı R., Əliyev O., Aslan V. Bakı: Səda, 2000, 498 s.

AFA. 23 cilddə, VIII c., Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər İsmayılov H., Qurbanov T. Bakı: Səda, 2003, 476 s.

Azərbaycan xalq əfsanələri, S.Paşayev, Bakı, Yazıçı, 1985, 288 s.

Azərbaycan mifoloji mətnləri / Tərtib edəni, ön sözün və şərhlərin müəllifi Acalov A. Bakı: Elm, 1988, 196 s.

Azərbaycan türklərinin xalq rəvayətləri / Toplayıb tərtib edən S.Paşayev. – Bakı. – 2011. – 632 s.

Əsgər, Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 340 s.

Qafarlı, R. Mif, nağıl, əfsanə, epos. Bakı: ADPU-nun nəşriyyatı, – 2002. – 758 s.

Quba-Şabran FÖ I. Tərtib edən: Əliyev M., Ələkbərli Ə. Bakı, Elm və təhsil, 2013, 328 s.

Землянова Л.М. Проблемы специфики жанров в современной фольклористике США // Специфика фольклорных жанров. Москва. Наука. 1973. С. 268-303.

Cocchiara, G. Avrupada Folklor Tarihi / G.Cocchiara, çeviren Özer Y. – Ankara: Geleneksel Yayınları, – 2017. – 456 s.

Dundes, A. Fəkelore fabrikasyonu. Çevirenler Uçar A., Gürçayır S. Hill, W. How Folklore Shaped Modern Art. A Post-Critical History of Aesthetics. New York: Taylor and Francis, – 2016. – 182 p.



Könül ƏLİYEVƏ

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: Konulqabilqizi@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.109>



**AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA TARİXİ ŞƏXSİYYƏT
OBRAZLARININ POETİKASI
(İSGƏNDƏR ZÜLQƏRNEYN OBRAZI ƏSASINDA)**

Açar sözlər: İsgəndər Zülqərneyn, Makedoniyalı İsgəndər, folklor, nağıl, Nizami, Firdovsi, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu”

SUMMARY

**POETICS OF IMAGES OF HISTORICAL FIGURES IN AZERBAIJANI FAIRY TALES
(BASED ON THE IMAGE OF ISKANDAR DHU AL-QARNAYN)**

The research on the poetics of the images of historical figures in Azerbaijani fairy tales based on the image of Iskandar Dhu al-Qarnayn confirmed the relevance of the topic firstly. From this point of view, it is believed that there is a serious need for the development of the problem in the monographic plan. The investigation showed that when studying the images of historical figures in folklore texts the genre poetics of each text must be taken into consideration. Because each genre of folklore has “its own poetics” in relation to reality. In this regard, the legends are considered the closest genre to historical reality. In other words, the legends carry the status of oral history. But in fairy tales reality in all cases undergoes a serious change, passing through the filter of artistic imagination and fiction. The analysis of the tale “Iskandar and the soldier Lal Khuftan” showed that here only few details connect the hero of the work – Alexander with his historical prototype Alexander the Great. In this aspect, the plot of the text is purely folklore origin. Arabic, Persian and Turkish folklore plots are mixed in the tale with one another. First of all, here one can meet some episodes of the Hadith about the Prophet Ibrahim. In the tale there are also signs of the meeting Rustam and Sohrab in the epic “Shahnameh” by Ferdowsi. However, the poetic concept of the father-son confrontation in the tale is connected with the Azerbaijani-Oghuz epic plots as a whole. Although in Ferdowsi’s work Rustam killed his own son, but in the Azerbaijani-Oghuz epic the fathers and sons are reunited with one another.

Keywords: Iskandar Dhu al-Qarnayn, Alexander the Great, folklore, fairy tale, Nizami, Ferdowsi, “Kitabi-Dede Gorgud”, “Koroglu”

РЕЗЮМЕ

**ПОЭТИКА ОБРАЗОВ ИСТРИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ
СКАЗКАХ (НА ОСНОВЕ ОБРАЗА ИСКЕНДЕРА ЗУЛЬ-КАРНАЙНА)**

Проведенное нами исследование о поэтике исторических образов в азербайджанских сказках, на основе образа Искендера Зуль-Карнайна, прежде всего, утвердило актуальность темы. В связи с этим, мы считаем, что требуется серьезная разработка упомянутой проблемы в монографическом плане. Изыскание показало, что исследуя исторические личности в фольклорных текстах, нужно обязательно учитывать жанровую поэтику каждой темы. Поэтому, что каждый фольклорный жанр имеет «свою поэтику» в отношении к реальности.

По этой же причине, предания считаются самыми близкими жанрами к исторической реальности. Другими словами, предания имеют статус устной истории. Тем не менее, реальность в сказках, во всех случаях, претерпевают серьезные изменения исходя из художественного воображения, литературного вымысла. Анализ сказки «Искендер и солдат Лал Хуфтан», показал, что Искендер, который является героем произведения, сочетает слишком мало чего, со своим историческим прототипом Александром Македонским. В этом плане, сюжет текста полностью имеет фольклорное происхождение. В сказке арабские, персидские и тюркские фольклорные сюжеты переплелись между собой. Здесь мы, в первую очередь, сталкиваемся с некоторыми эпизодами Хадиса (предание, основанное на случае из жизни или какого-либо изречения пророка Мухаммеда и его сподвижников) о пророке Ибрагиме. В сказке, также, встречаются следы противостояния Рустама-Сохраба в эпосе Фирдоуси «Шах-наме». Тем не менее, поэтическая концепция противостояния отца-сына, имеющаяся в сказке, полностью связана с сюжетами азербайджано-огузскими эпическими сюжетами. Несмотря на то, что у Фирдоуси Рустам убивает своего собственного сына, в азербайджано-огузском эпосе отцы и сыновья воссоединяются друг с другом.

Ключевые слова: Искендер Зу-ль-Карнайн, Александр Македонский, фольклор, сказка, Низами, Фирдоуси, «Книга моего деда Коркута», «Короглу»

Giriş. Azərbaycan folklorunda, xüsusilə də epik növə daxil olan, nağıl, dastan, əfsanə və rəvayətlərdə tarixdə yaşamış şəxsiyyətlərin obrazlarına da rast gəlinir: Dara, İsgəndər Zülqərneyn, Şah İsmayıl, Şah Abbas, Topal Teymur, Nadir şah və s. Bu tarixi şəxsiyyətlərin folklor obrazlarına çevrilməsi, heç şübhəsiz ki, onların real tarixdə oynadıqları böyük rollarla, məşhurluqları ilə bağlıdır. Həmin şəxsiyyətlərin içərisində İsgəndər istisna olmaqla digərləri Azərbaycan tarixi ilə yaxından və uzaqdan bu və ya digər şəkildə bağlıdırlar. Şərqdə və Azərbaycanda İsgəndər Zülqərneyn adı ilə məşhurlaşmış Makedoniyalı İskəndəri Azərbaycan folklorunda Nizami Gəncəvi məşhurlaşdırmışdır. Dahi Azərbaycan şairinin “Xəmsə”sinə daxil olan sonuncu poema-məsnəvinin baş qəhrəmanı İsgəndərdir. İsgəndər Zülqərneyn də daxil olmaqla folklordakı digər tarixi şəxsiyyət obrazları haqqında ciddi elmi mübahisələr mövcuddur. Mütəxəssislərin bir hissəsi folklordakı bu obrazları bilavasitə tarixi prototipləri ilə əlaqələndirərsələr də, digər hissəsi bu tarixi şəxsiyyətlərin bilavasitə (birbaşa) təcəssüm olunmasını qəbul etmirlər. İkincilərin fikirlərinə görə, folklordakı obrazların hamısının əsasını epik-mifoloji arxetiplər təşkil etmiş, sonradan bu arxetiplər müəyyən siyasi-ideoloji və s. maraqlardan irəli gəlməklə tarixi şəxsiyyətlərin adları ilə əlaqələndirilmişdir. İsgəndər Zülqərneyn və digər tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı obrazların quruluşuna diqqət yetirdikdə onlarda hər iki baxışı təsdiq edən məqamların olduğunu görürük. Bu cəhətdən, Azərbaycan nağıllarındakı İsgəndər Zülqərneyn obrazında tarix və folklor üzvi şəkildə bir-birinə qaynaıb-qarışmışdır.

Tədqiqat. Folklorda tarixi şəxsiyyətlə bağlı bütün məsələlərin əsasında “folklor və tarix” problemi durur. Bu problem haqqında ən müxtəlif fikirlər deyilmişdir. Həmin fikirlər çox vaxt bir-birini inkar etsə də, olanlar folklorun tarixlə

əlaqəsini bu və ya digər şəkildə həm də təsdiq edir. Lakin folklor mətnləri bilavasitə tarixi qaynaqlar deyildir. Bu cəhətdən, folklorla tarixin əlaqəsi çox mürəkkəbdir və burada birmənalı şəkildə hökm vermək, yaxud folklorla tarix arasında bərabərlik, ya da inkarlıq işarəsi qoymaq mümkün deyildir. Akademik Muxtar Kazımoğlunun yazdığı kimi, “xalq ədəbiyyatı tarixi hadisələri necə, hansı formada əks etdirir və tarixi hadisələri əks etdirməkdə folklor janrları arasında fərqlər varmı” sualına heç də hamı eyni cavab vermir” [10, s. 145].

Alimin sözlərində böyük həqiqət vardır. Doğrudan da, folklor janrlarının gerçəkliyi, tarixi hadisələri inikas etmə xüsusiyyətləri eyni deyildir. Məsələn, tarixi hadisələr əfsanələrdə fantastik biçimdə, rəvayətlərdə olmuş əhvalatlar [1, s. 3; 4, s. 129; 5, s. 245; 7, s. 33; 9, s. 102; 13, s. 339; 14, s. 43; 15, s. 282, 294; 17, s. 7; 18, s. 34], nağıllarda isə bədii yalan, uydurma kimi təqdim olunur [23, s. 47; 20, s. 102; 22, s. 124-125; 3, s. 49; 19, s. 60-62].

Tarix və folklor məsələsinin çox mürəkkəb olduğunu vurğulayan professor Füzuli Bayat göstərir ki, “tarix boyunca hər cür sosial, siyasi, iqtisadi və insani hadisələr sözlü şəkildə folklor məhsulu kimi yaşadılmış, bunlardan bəziləri rəsmi tarixin yazılmasına kömək etmişdir” [2, s. 80].

Bu fikirdən görüldüyü kimi, folklor mətnləri bəzən müəyyən tarixi məsələlərin araşdırılmasında, yaxud müəllifin dediyi kimi, “rəsmi tarixin yazılmasında” köməkçi qaynaq rolunu oynaya bilər. Bu mənada, “folklor və tarix”, yaxud “tarix və folklor” münasibətləri ilə bağlı faktların hər birinə fərdi şəkildə yanaşmaq lazım olduğu kimi, burada ümumi qanunauyğunluqlar da vardır. Bu münasibətlərdə əsas prinsip ondan ibarətdir ki, tarix folklor mətnlərində heç vaxt olduğu kimi əks olunmayaraq, folklor düşüncəsinin bədiiləşdirmə süzgəcindən keçərək obrazlaşır (bədii söz hadisəsinə çevrilir). Bu mənada, folklor mətnindəki hər hansı bir tarixi şəxsiyyətin obrazına heç vaxt bilavasitə prototipin birbaşa inikası kimi baxmaq olmaz.

Bu məsələdə ikinci əsas prinsip ondan ibarətdir ki, hər bir folklor janrının tarixə, gerçəkliyə münasibəti həmin janrın öz poetikasından irəli gəlməklə fərdi olur. Yəni rəvayətlərdəki “tarixlə”, nağıllardakı “tarixi” bir-birilə eyniləşdirmək olmaz. Nağıl tarixdən aldığı hadisələri bədii yalan, uydurma süzgəcindən keçirir. Biz bunu “İsgəndərlə Əsgər Ləl Xiftən” nağılında [16, s. 50-53] çox aydın şəkildə görə bilərik.

İstər Azərbaycan folkloru, istərsə də ümumən Şərqi folklorundakı bütün İsgəndər obrazlarının prototipi tarixi şəxsiyyət olan Makedoniyalı İsgəndərdir [24]. Onun haqqında XI əsrdə Əbülqasim Firdovsi “Şahnamə”də, XII əsrdə Nizami “Xəmsə”də bəhs etmişlər. Şərqi folklorunda İskəndər obrazının geniş yayılmasına bu əsərlər də təkan vermişdir. Ona görə də folkloradakı İskəndər obrazı çox mürəkkəb quruluşa malikdir. Bu cəhətdən, “İsgəndərlə Əsgər Ləl Xiftən” nağılı tarixi

İsgəndər obrazının folklorda nə qədər güclü poetik dəyişmələrə uğradığını görməyə imkan verir.

Nağılda deyilir ki, davaların birində İsgəndər Cəmşid adlı bir padşahı basdı. Cəmşid padşahın Güləndam adlı bir gözəl qızı var idi. İsgəndər bac-xəracla birlikdə Güləndamı da Cəmşiddən aldı, götürdü öz torpağına gəldi [16, s. 50].

İ.S.Braginski Cəmşid obrazı haqqında yazır ki, o, İran mifologiyası və epusunda Pişdadilər sülaləsindən olan şahdır. Adı “Avesta”da Yima altında keçir. “Şahnamə”də Cəmşidin yeddi yüz illik şahlığı “qızıl dövr” kimi təsvir olunur [21, s. 272].

Göründüyü kimi, İran epik-mifoloji ənənəsində mifik obraz (ilk mədəni quruculuq fəaliyyəti ilə məşğul olan qəhrəman) kimi təqdim olunan Cəmşid nağılda İsgəndərlə əlaqələndirilmişdir. Bunun əsasında Makedoniyalı İsgəndərin İrani işğal etməsi tarixi faktı durur.

Nağılda deyilir ki, aylar ötdü, illər keçdi. Güləndamın İsgəndərdən bir oğlu oldu. Oğlanın anadangəlmə əli, ayağı topal idi. İsgəndər uşağın topal olduğundan acıqlandı, onu anasına verdi. Güləndama xeyli qoşun qatıb atasının torpağına yola saldı. Ora bir çöl idi. Qoşun əhli susamışdı. Çox axtardılar, su tapa bilmədilər. Güləndam da oğlu qucağında bir tərəfdə gəzib su axtarırdı. Güləndam çöldə İbrahim peyğəmbərə rast gəldi. İbrahim peyğəmbər Güləndamın qucağında uşağı görüb onun burada nə gəzdiyini, kim olduğunu xəbər aldı. Güləndam başına gələnləri İbrahime nağıl eylədi. İbrahimin o anaya yazığı gəldi. Uşağı onun qucağından aldı. Əlini onun bədəninə çəkdi. Uşağın əli-qolu açıldı, sappasağ oldu.

İbrahim dedi:

– Bu uşağın adını Əsgər Ləl Xiftən qoydum. Mən əlimi onun bədəninə çəkdiyim üçün bədəni ləl ilə örtülüdür. Onu heç bir qılınc kəsməz. Uşağı götürüb atanın torpağına gedərsən. Əsgər Ləl Xiftən böyüyər, elə bir pəhləvan olar ki, onun qabağına çıxan ola bilməz. Əsgər Ləl Xiftəni atası İsgəndərə qənim eylədim. O, bunu topal görüb sənə üstünə atdı, bəyənmədi. Əsgər böyüyər, gedər İsgəndəri basar.

Güləndam İbrahime alqış eylədi. O, çöldə özünün, oğlunun, qoşun əhlinin susuz olduğunu söylədi.

İbrahim əlindəki əsanı yerə vurdu, yerdən bir çeşmə cari oldu. Güləndam bundan çox sevindi, əyildi özü, oğlu o çeşmənin suyundan içdilər. Geri dönəndə gördülər İbrahim yoxdur. Güləndam qoşunun içinə gəldi. İbrahim barədə bir söz demədi. Ancaq bu yanda bir çeşmə tapdığını söylədi. Qoşun əhli gəldilər, o çeşmədən su içdilər. Sonra yola düşdülər. Güləndamı gətirdilər, atasının torpağına qoyub qayıtdılar [16, s. 50-51].

Burada bir neçə motiv bir-birinə qovuşmuşdur. İsgəndərin öz oğlundan imtina etməsinin tarixlə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bu, tamamilə folklor süjetidir. Həmin süjetdə ən maraqlı obraz İbrahim peyğəmbərdir. Nağılda Cəmşidin qızının səhra-

da su axtarması İbrahim peyğəmbərin ikinci arvadı Həcər haqqındakı süjetlə qovuşmuşdur.

İbrahim peyğəmbərin övladı olmadığına görə o, birinci arvadı Saranın razılığı ilə öz qulluqçusu Həcərlə evlənmiş və bu evlilikdən İsmayıl peyğəmbər doğulmuşdur. Sara qısqanclıq etdiyi üçün Cənab Allah İbrahim peyğəmbərə Həcərlə İsmayılı indiki Məkkə torpaqlarında yerləşən susuz, qızmar bir çöllüyə aparmasını buyurmuşdur. O, əmri yerinə yetirərək, ailəsini orada tərک etmişdir. Həcər su axtarmış, Cəbrayıl yerə enərək ayaqlarını (yaxud qanadlarını) yerə vurmuş və yerdən sonradan Zəməm adlandırılan bulaq fışqırmışdır [6, s. 131].

Hədəsdə bulağı Cəbrayıl mələk yaratsa da, nağılda İbrahim peyğəmbərin özü yaradır. Ancaq süjetin qaynağı bununla qurtarmır. Biz burada “Dədə Qorqud” eposu ilə də səsleşmə görürük. Nağılda İbrahim peyğəmbər uşağın bədəninə əl çəkərək, onu həm sağaldır, həm də bədənini qılınckəsməz edir. “Dədə Qorqud” dastanında da, demək olar ki, eyni mənzərəni görürük:

1. Nağıldakı uşaq əli, ayağı topal olduğu üçün atası İskəndər onu qəbul etmir. “Dədə Qorqud” dastanında da Alp Aruzun çobanı bulaqda tutduğu pəri qızına cinsi təcavüz edir və eybəcər quruluşa malik olan Təpəgöz doğulur. Pəri Təpəgözü gətirib onun bioloji atasına versə də, çoban uşağı qəbul etmir [11, s. 98].

2. İbrahim peyğəmbər uşağın bədəninə əl çəkərək, onu qılınckəsməz etdiyi kimi, pəri qızı da öz oğlunun barmağına bir üzük taxaraq onun bədənini qılınckəsməz və oxbatmaz edir.

3. Güləndamın oğlu öz atasına qarşı çıxdığı kimi, Təpəgöz də atasına, atalığına (Aruza) və atasının mənsub olduğu Oğuz elində qarşı çıxır.

Nağılda deyilir ki, Güləndam atasının yanına gəldi. Başına gələni ona söylədi. Cəmsid padşah bundan qəmgin oldu. Güləndam İbrahim peyğəmbərin dediklərini atasına da açmadı. Güləndam oğlu Əsgər Ləl Xiftəni böyütdü. Əsgər böyüdü, yekə oğlan oldu. Güləndam onu məşhur pəhləvanların yanına qoydu. Əsgər pəhləvanlardan pəhləvanlıq məşqini öyrəndi. Qılınç vurmağı, qalxan tutmağı, nizə oynatmağı bildi. Günlərin bir günü Güləndam oğlu Əsgərin yanına gəldi. Hazırlanıb İsgəndərin üstünə getməyi söylədi. Güləndam özü də yola hazırlaşdı. Güləndam oğlu Əsgər ilə Cəmsid padşahın yanına gəldi. Ondən izin aldı. Cəmsid padşah Əsgər Ləl Xiftənə yaxşı qoşun verdi. Əsgər Ləl Xiftən anası ilə, qoşun başında yola düşdü. Gəldi, İsgəndərin torpağına yetişdi. İsgəndərə xəbər verdilər ki, bir pəhləvan qoşun çəkib sənün üstünə gəlibdir.

İsgəndər oğlu Məhəmməd-Nemət-Puşu çağırıldı. Qoşun verib Əsgər Ləl Xiftənin qabağına göndərdi. Əsgər meydana çıxdı. Məhəmməd-Nemət-Puş onun meydanına gəldi. İki dilavər güləşdi. Axırda Əsgər Ləl Xiftən Məhəmməd-Nemət-Puşu yıxdı, qolunu bağladı, çadırına apardı. Qoşun əhli, başçılarını tutulmuş görüb qayıtdılar. İsgəndərin yanına getdilər. Əhvalatı ona söylədilər. İsgəndər

bundan acıqlandı. Bu dəfə Əmirxan pəhləvanı, oğlu Məhəmməd Şirzadla qoşun verib Əsgərin üstünə göndərdi. Yenə Əsgər meydana çıxdı. Onun meydanına bir neçə pəhləvan gəldi. Əsgər hamısını öldürdü. Axırda Əmirxan onun meydanına çıxdı. Güləşdilər. Əsgər Əmirxanı da yıxdı, əlini-qolunu bağladı, çadırına apardı. Əsgər yenə meydana qayıtdı. Bu dəfə onun meydanına Məhəmməd Şirzad çıxdı. Onlar güləşdilər. Əsgər Məhəmməd Şirzadı da yıxdı. Onun qolunu da bağlayıb çadırına apardı. Pəhləvanların Əsgər Ləl Xiftən tərəfindən yıxılıb əl-qolu bağlı dustaq olduqları xəbəri İsgəndərə çatdı. İsgəndər bundan çox qəzəbləndi. Özü qoşun çəkib Əsgərin üstünə gəldi. Əsgər Ləl Xiftən yenə meydana çıxdı. İsgəndər Əsgərin meydanına gəldi. Əsgər ilə İsgəndər güləşməyə başladılar. Nə Əsgər İsgəndəri, nə də İsgəndər Əsgəri tanıyırdı. Ata-oğul olduqlarını bilmirdilər. Hər ikisi çalışırdı ki, bir-birini yıxsın. Çox güləşdilər, bir-birini yıxa bilmədilər. Axırda Əsgər Ləl Xiftən İsgəndəri götürüb yerə vurdu. Xancalını çəkib onu öldürmək istədi. İsgəndər dedi:

– Pəhləvan, igid-igidi bir dəfə yıxmaqla öldürməz.

Əsgər onu buraxdı. Bir də güləşdilər. Bu dəfə də Əsgər İsgəndəri yıxdı. Yenə xancalını çəkib onu öldürmək istədi. İsgəndər dedi:

– Ey dilavər, bizim yerdə qaydadır, pəhləvan pəhləvanı iki dəfə yox, üç dəfə yıxar, sonra öldürər.

Əsgər Ləl Xiftən İsgəndərin sözüne inanıb onu buraxdı. İsgəndər meydana geri qayıtdı. Əsgər Ləl Xiftənin onu yıxmasından çox qəmgin idi. Yaxında bir dağ var idi. İsgəndər o dağa çıxdı. Dağda fikirli halda dolanırdı. Birdən İbrahimə rast gəldi, İbrahim dedi:

– İsgəndər, niyə bikefsən?

İsgəndər dedi:

– Niyə bikef olmayım? Qılınc çəkdim, məğribdən məşriğə qədər bütün padşahları taxtdan saldım, meydana neçə pəhləvanlarla güləşdim. Məni yıxan olmadı. Bu gün ağzından süd iyisi gələn Əsgər Ləl Xiftən adlı bir cavan pəhləvan məni iki dəfə yıxdı. Bir də yıxsam öldürəcəkdir. Onu fikir eyləyib qəmlənmişəm.

İbrahim dedi:

– İsgəndər, sənə yeddi nərin qüvvətini verdim. Get, Əsgər Ləl Xiftəni yıxarsan.

İbrahim bunu deyib yox oldu. İsgəndər dağdan qayıtdı, Əsgər Ləl Xiftənin meydanına çıxdı. Onlar güləşməyə başladılar. Xeyli güləşdilər. Heç biri o birini yıxa bilmədi. Axırda İsgəndər bir nəərə çəkdi. Əsgər Ləl Xiftəni götürdü, yerə vurdu. Sinəsinə çökdü, xancalını çəkib öldürmək istədi. Əsgər dedi:

– Pəhləvan, mən səni iki dəfə yıxdım, öldürmədim, sən məni bir dəfə yıxıb öldürmək istəyirsən?

İsgəndər dedi:

– Sizin yerdə qayda bir dəfə yıxanda öldürməkdir. Tez ol, vəsiyyətini elə ki, başını bədənindən götürürəm.

Əsgər Ləl Xiftən kim olduğunu söyləmədi. İsgəndərə nə yalvardı, nə də aman istədi. İsgəndər onun başını kəsmək istəyirdi ki, bir də Güləndam xəbər tutdu, özünü meydana saldı. Özünü, oğlunu İsgəndərə nişan verdi. Ata-oğul görüşdülər. İsgəndər yenidən Güləndamı aldı, oğlunu yanında saxladı. O gündən ata-oğul birləşdilər [16, s. 51-53].

Güləndamın oğlunu götürürək İsgəndərin üzərinə getməsi, oğlun atasının pəhləvanlarını məğlub etməsi, ata ilə oğlun bir-biri ilə qarşılaşması epizodlarında bir neçə süjet bir-biri ilə qarışmışdır.

Bunlardan birincisi Əbülqasim Firdovsinin “Şahnamə” eposudur. Əsərdə İrənin məşhur pəhlivanı Rüstəm varlığından xəbərsiz olduğu oğlu Söhrabla qarşılaşır və öz oğlunu namərdcəsinə öldürür. O, Söhrabın ölərkən dediyi sözlərdən oğlunu tanısa da, artıq gec olur:

Bu qanı yerdə qoymaz atam,
Alar səndən o, qanlı bir intiqam!
Eşitdikdə Söhrabdan bu sözü dəm
Rüstəmin lap qaraldı gözü.
Yıxıldı yerə, getdi huşu haman,
Yumuldu gözü, dondu qəlbində qan.
Ayıldıqda təkrar etdi fəğan,
Eşitdi onun naləsin asiman.
Döyərdi yerə durmadan başını,
Edib sel kimi carı göz yaşını.
Əliylə edib sinəsin çak-çak,
Sovurdu başa min nədamətlə xak.
Dedi sonra: “Ey bəxti dönmüş cavan!
Atandan nədir səndə, göstər, nişan?
Ki, Rüstəm mənəm, batsın adım mənim!
Olunsun da lənətlə yadım mənim!
Mənim də əcəl qoy düşə payıma,
Atam Zal otursun mənim vayıma!” [8, s. 1]

Ata-oğul qarşılaşması ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”da da, “Koroğlu” dastanında da qarşılaşırıq. Lakin Firdovsidən fərqli olaraq, Azərbaycan dastanlarında ata öz oğlunu öldürmür. “Dədə Qorqud” dastanının XI boyunda Uruz (oğul) düşmənin qalasında əsir olan atasını (Salur Qazanı) xilas etməyə gedir. Onlar əvvəlcə bir-birini tanımayaraq vuruşurlar. Daha sonra kim olduqlarını bilir və birləşərək düşməni məğlub edirlər [11, s. 122-123].

“Koroğlu” dastanında Koroğlu ilə varlığından xəbərsiz olduğu oğlu Kürdoğlu arasındakı qarşılaşma nağıldakı süjetlə, demək olar ki, çox oxşardır. Bu savaşıda

iki dəfə Kürdoğlu qalib gəlir. Lakin o, hər dəfə tanımadığı atasına aman verir. Üçüncü dəfə Koroğlu Kürdoğlunu məğlub edərək onu öldürmək istəyir. Lakin Koroğlunun arvadı Nigar xanım Koroğlunu namərd hərəkət etməyə qoymur: “O, səni iki dəfə yıxıb kəsməyib. Səni onu bir dəfə yıxcaq kəsirsən? Heç bu namərdlik Koroğlu adına yaraşarmı?” [12, s. 363].

Göründüyü kimi, Firdovsidə Rüstəm namərdlik edərək öz oğlunu öldürdüyü halda, Koroğlu mərdlik əxlaqına sadıq qalaraq Kürdoğlunu öldürmür. Bu cəhətdən, İsgəndərlə oğlunun qarşılaşması süjet baxımından Koroğlunun öz oğlu ilə qarşılaşması ilə daha çox səsləşir.

Bundan başqa, Rüstəmlə Söhrabın qarşılaşmasında ana iştirak etmədiyi halda, nağılda ata ilə oğul arasında vasitəçiliyi Güləndam ana, Koroğlu ilə Kürdoğlu arasında vasitəçiliyi Nigar ana (Kürdoğlunun ögey anası) yerinə yetirir. Hər iki mətnə analar qovuşdurucu funksiyanı həyata keçirirlər.

Nəticə. Apardığımız təhlil bizə aşağıdakı qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

1. Azərbaycan nağıllarında tarixi şəxsiyyət obrazlarının poetikası haqqında İsgəndər Zülqərneyn obrazı əsasında apardığımız tədqiqat ilk növbədə mövzunun aktuallığını təsdiqlədi. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, sözü gedən problemin monoqrafik planda işlənməsinə ciddi ehtiyac vardır.

2. Tədqiqat göstərdi ki, folklor mətnlərində tarixi şəxsiyyət obrazlarını araşdırarkən mətnin janr poetikası hökmən nəzərə alınmalıdır. Çünki hər bir folklor janrının gerçəkliyə münasibətdə “öz poetikası” vardır. Bu cəhətdən, rəvayətlər tarixi reallığa ən yaxın janr hesab olunur. Başqa sözlə, rəvayətlər şifahi tarix statusunu daşıyır. Ancaq nağıllarda reallıq bütün hallarda bədii təxəyyül, bədii uydurma süzgəcindən keçərək ciddi şəkildə dəyişmələrə məruz qalır.

3. “İsgəndərlə əsgər Ləl Xuftən” nağılının təhlili göstərdi ki, əsərin qəhrəmanı olan İsgəndəri burada öz tarixi prototipi olan Makedoniyalı İsgəndərlə çox az şey bağlayır. Bu cəhətdən, mətnin süjeti tamamilə folklor mənşəlidir.

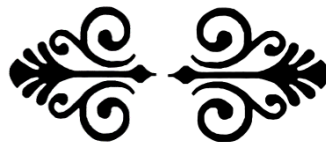
4. Nağılda ərəb, fars və türk folklor süjetləri bir-birinə qarışmışdır. Burada biz ilk növbədə İbrahim peyğəmbər haqqındakı hədisin bəzi epizodları ilə qarşılaşırıq. Nağılda Firdovsinin “Şahnamə” eposundakı Rüstəm-Söhrab qarşılaşmasının da izləri görünür. Ancaq nağıldakı ata-oğul qarşıdurmasının poetik konsepsiyası bütövlükdə Azərbaycan-Oğuz epik süjetləri ilə bağlıdır. Firdovsidə Rüstəm öz oğlunu öldürsə də, Azərbaycan-Oğuz eposunda atalar və oğullar bir-biri ilə qovuşurlar.

ƏDƏBİYYAT

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

2. Bayat F. Sözlü ənənədə yaşayan yaxın tarix // “Folklor və tariximiz” mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları. Bakı: Elm və təhsil, 2012, s. 79-85

3. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri, 3 cildə, III c., (məqalə, oçerk və xatirələr). Bakı: Elm, 1977, 318 s.
4. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.
5. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında): Fil. elm. dok. ...dissertasiya. Bakı: 2008, 262 s.
6. Əlizadə A., Səmədov E. İslam: Tarix, Fəlsəfə və Hüquq. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Bakı Mətbəəsi ASC, 308 s.
7. Fərzəliyev T. Əfsanə anlayışı və Azərbaycan əfsanələrinin təsnifinə dair // Azərbaycan SSR EA xəbərləri ("Ədəbiyyat, dil və incəsənət" seriyası) 1978, № 1, s. 32-37
8. Firdovsi Ə. Rüstəm və Söhrab. Bakı: Uşaq və Gənclər Nəşriyyatı, 1959, 200 s.
9. Hüseynova Z. Əfsanə və rəvayətlərin tədqiq problemləri // "Dədə Qorqud" jur., 2008, № 2, s. 101-110
10. Kazımoğlu M. Eposda tarixilik // "Folklor və tariximiz" mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları. Bakı: Elm və təhsil, 2012, s. 145-153
11. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
12. Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV c. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Bakı: Çıraq, 2005, 544 s.
13. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
14. Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 180 s.
15. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Elm, 2006, 648 s.
16. Nizami Gəncəvinin əsərlərinin el variantları. Tərtibçi, redaktor və izahların müəllifi Fərid Hüseyn. Bakı: "Zərdabi-Nəşr" MMC, 2021, 258 s.
17. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları. Bakı: Azərənəşr, 2002, 163 s.
18. Rzasoy S. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı: Nurlan, 2008, 212 s.
19. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları. Orta əsrlər. Bakı: Elm, 1972, 400 s.
20. Аникин В.П. Сказки – Русское народное поэтическое творчество. Москва: Просвещение, 1971, с. 101-130
21. Брагинский И. Очерк «Джамшид» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 372
22. Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Ленинград: Наука, 1967, 320 с.
23. Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Москва: Искусство, 1976, 183с.
24. <https://az.wikipedia.org/wiki/Makedoniyal>



Ləman OSMANOVA

Naxçıvan Dövlət Universiteti

E-mail: leman.osmanli777@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.118>



“AŞIQ QƏRİB” DASTANINDA ÜRFANİ TƏZAHÜRLƏR

Açar sözlər: Aşiq, dastan, saz, sufi, ürfan, təsəvvüf, buta, övliya, hal, ekstaz, zikr

SUMMARY

GNOSTIC APPEARANCE IN “ASHIQ QARIB” EPOS

This article mentions gnostic essence and sufi makams of “Ashiq Qarib” epos which has unique place among ashig eposes. Besides, necessity of new approach from this point of view to this and also all folk eposes and researches based on modern sufi scientific and theoretical context.

Key words: Ashiq, epos, saz, sufi, gnosticism, sufism, buta, ovliyah, hal, ecstasy, zikr

РЕЗЮМЕ

ГНОСТИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ В ЭПОСЕ «АШИК КАРИБ»

В данной статье упоминается гностическая сущность и суфийские макамы эпоса «Ашуг Кариб», занимающего уникальное место среди ашугских эпосов. Кроме того, необходим новый подход с этой точки зрения к этому, а также ко всем народным эпосам и исследованиям, основанным на современном суфийском научно-теоретическом контексте.

Ключевые слова: ашуг, эпос, saz, суфий, гностицизм, суфизм, бута, овлия, хал, экстаз, зикр.

Türk xalq təsəvvüfünün ən aparıcı ünsürlərindən və sufi-ürfani dünyagörüşün xalq dilindəki ən ümdə daşıyıcılarından biri olan ozan-aşiq dastanları tarixin bütün keşməkeşinə və mədəni-mənəvi təbəddülatına baxmayaraq, öz mistik və sakral mahiyyətini müxtəlif şəkillərdə qoruyub saxlaya bilmişdir. Həyatın və məişətin içində gizlənən batini, ürfani məziyyətlər geniş imkanlara malik olan yazılı divan və təhkiyə ədəbiyyatından fərqli olaraq şifahi ənənəli dastançılıq yaradıcılığında müxtəlif formalarda özünü büruzə vermişdir. Xalq təfəkkürünün və xalq təxəyyülünün yönləndirici gücü ilə ədəbi-bədii mədəniyyət hadisəsinə çevrilən hansısa süjetlər və qəhrəmanlar (məsələn, əruz ədəbiyyatındakı obrazlar qədər) birbaşa ürfani hədəflər, sufiyanə motivlər üzərində köklənmişlər. Çünki xalq ədəbiyyatını yaradan şifahi düşüncə dolayısı ilə geniş kütləyə xitab etməklə onları müəyyən təhriflərə və xalq yaradıcılığına xas olan variantlılığa məruz qoymuşdur. Başqa şəkildə ifadə etsək, kütləviləşən hər hansı bir nəsnə öz batini çəkisini müəyyən qədər itirmək kimi bir qanunauyğunluğa düşər olur. Zira, heç kimə sirr deyil ki, ürfan və təsəvvüf kimi fəlsəfi anlayışlar heç bir zaman kütləvi xarakter daşmamışdır. Lakin el aşıqlarının, xalq ozanlarının özünüifadə tərzini Dədə Qorqud-

dan bu günə qədər xalq arasında yayılmaqdadır. Onların missiyası təkcə xalqın dilində, onun anlayacağı ən mümkün sadəlikdə danışmaq deyil, həm də kütlənin, toplumun hamılıqla anlayıb, dərk edə biləcəyi mənə və məzmunu ortaya qoymaq olmuşdur. Beləliklə, Xorasan sufi məktəbinin yetirməsi olan, dövrünün qütbi-övlilələrindən ən dərin təsəvvüfi məfkurəyə yiyələnən Xoca Əhməd Yəsəvinin “Divani-Hikmət”i xalqa, kütləyə xitab etdiyi halda, Şeyx Mahmud Şəbüstərinin “Gülşəni-Raz”, Xətayinin “Nəsihətnamə” əsərləri ürfani terminologiyalarla zəngindir, bir qisim insanların, yəni təsəvvüfi sirlərə bələd olan şəxslərin anlayacağı bir dildir. Belə bir misal çəkmək olar; bəlkə də Xorasan sufi məktəblərində dərs alan, dövrünün qütbi-övliaullahından ən dərin təsəvvüfi məfkurəyə yiyələnən Xoca Əhməd Yəsəvinin “Divani-Hikmət”i məhz xalqa, kütləyə müraciət etdiyi üçün bu qədər sadə və hər kəsin anlayacağı mətləblərlə doludur. Məsələn, “Divani-Hikmət”də oxuyuruq:

Şüphəsiz bilin, bu dünya bütün halktan geçer ha:
İnanma malına, bir gün elden gider ha.
Ata, ana, kardeşler nereye gitti, fikir eyle,
Dört ayaklı tahta at bir gün sana yeter ha (1, 149)

Şeyx Mahmud isə belə yazır:

Üzün gəl xalqa doğru tutma zinhar,
Bu da bir xəstəlik, olma giriftar...
İşin yoxdur avam xalq ilə zinhar,
Səni fitrət məqamından salarlar... (2, 90)

“Təsəvvüf dünyagörüşü klassik divan ədəbiyyatı ilə yanaşı, şifahi xalq ədəbiyyatında da paralel şəkildə öz missiyasını yerinə yetirirdi. Şifahi ədəbi ənənənin ən aparıcı ünsürü isə, şübhəsiz, ozan-aşıq yaradıcılığıdır” (3, 107-110). Xüsusilə də orta dövrdən, yəni belə demək mümkünsə, ozanlıqdan aşılığa transfer dövründə sufi-ürfani dünyagörüşün xalq dilindəki, xalq məfkurəsindəki örnəkləri məhz aşiq dastanlarında özünü göstərmişdir. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının əsas fəlsəfi mahiyyətini ürfani elementlərdən çox, qəhrəmanlıq və oğuzların məişət motivləri tutursa, daha sonrakı dövrdə yaranan Azərbaycan aşiq dastanları açıq və konkret təsəvvüfi mənalarla doludur.

O da məlumdur ki, təkcə türk xalqlarında deyil, eləcə də bütün Yaxın və Orta Şərqi xalqlarında fars dilindən gələn “dastan” sözü həm yazılı, həm də şifahi epik əsərlərə verilən ümumi-semantik addır. Azərbaycan isə, bu mənada maraqlı bir istisna təşkil edir. Belə ki, Azərbaycanda “dastan” deyərkən, ancaq və ancaq aşiq yaradıcılığına daxil olan yarımənsur, yarımənzum, musiqili eposlar nəzərdə tutulur. Bu mənada Azərbaycan xalq dastanları digər epik xalq yaradıcılığı növlərindən, o cümlədən nağıllardan, rəvayətlərdən, əfsanə və miflərdən xeyli dərəcədə fərqlənir. Əlbəttə, hansısa bir nağılın və ya əfsanənin içərisində bəsit və kiçik

mənzum parçalar ola bilər. Lakin arxaik poeziya nümunələri olan bu deyimlər həmin eposların gedişatında o qədər də əhəmiyyətli yerə sahib deyildir. Aşıq dastanları mükəmməl ölçülü və müxtəlif şəkillərdə, o cümlədən, qoşma, gəraylı, divani, təcnis şəkillərində olan mənzum parçalar olmadan var ola bilməz. Bu, o deməkdir ki, həmin şeirlər qucağında saz tutaraq dastan danışan aşığın ifasında musiqi parçaları, yəni saz havaları olaraq səslənir. Bu da bir həqiqətdir ki, hər hansı bir hadisə və süjet xətti poetik formaya girdiyində mütləq şəkildə həyati reallıqdan və məişət çərçivələrindən kənara çıxmalıdır. Aşıq dastanlarında tez-tez rast gəlinən “sözlə desəm dilim yanar, qoy sazla deyim” ifadəsi də bu anlamda xarakterikdir.

Elə haqqında söz açdığımız məşhur “Aşıq Qərib” dastanındakı müəyyən elementlər və kiçik fraqmentlər əslində dastanın taleyini həll edən məqamlardır ki, qəhrəmanlar həmin anda məhz şeirə, saza, avaza ehtiyac duyurlar. Əvvəla, onu qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” dastanları kimi bu dastan da əksər türk xalqları içərisində geniş yayılmışdır. “Aşıq Qərib” dastanının iyirmi türkmən, on Türkiyə, doqquz Azərbaycan, beş özbək, bir qərim, iki erməni və bir qabardin variantı vardır (4, 94).” Geniş bir ərazidə və bir çox xalqlar arasında geniş yayılan bu dastan həm də çoxvariantlılığı ilə diqqəti cəlb edir.

Bu məqalədə üzərində işlədiyimiz nəşr tanınmış ədəbiyyatşünas alim, mərhum Əhliman Axundov tərəfindən 1961-ci ildə çapa hazırlanmış variantdır. Ancaq onu qeyd etməyi vacib bilir ki, istər müxtəlif regionları təmsil edən aşıqların ifasında, istərsə də onların ifası üzərindən yazıya alınmış bütün versiyalarda ürfani mətləblər, türk xalq təsəvvüfünün bariz örnəkləri sayıla biləcək məqamlar paralellik və bəzən də eyniyət təşkil edir. Bu dastan haqqında bir çox tanınmış tədqiqatçıların, o cümlədən, F.Türkmənin, X.H. Koroğlunun, H.Araslının, M.H. Təhməsinin, S.Yaqubovanın və başqalarının apardıqları geniş tədqiqatların heç birində nə ürfani mənə və mətləblərə, nə də xalq təsəvvüfü örnəklərinə toxunulmur. Belə ki, “Aşıq Qərib” dastanından ürfani məqamları, sufiyanə elementləri çıxarsaq, dastan mahiyyət etibarını ilə ailə-məişət və dünyəvi məhəbbət çərçivəsindən kənara çıxmır. Uzun əsrləri adlayıb gələn bu tip möhtəşəm epik ənənələr öz fəlsəfi yükü olmadan yaşaya bilməzdilər. “Bizim gəldiyimiz qənaətə görə, dastan yaradıcılığında sufiyanə mahiyyətin qorunub saxlanmasının əsas səbəbi dastanların məhz aşığın, sazın cazibəsində var olmasındadır. Yəni, aşıq – aşıq bir təsəvvüf ərbabı olaraq yaşadıb təbliğ etdiyi dastanda əslində öz dünyagörüşünü təmsil edirdi. Bir ekstaz, hal vasitəsi olan sazın müşayiəti ilə dastan süjetindəki qəhrəman öz şəxsi məişət duyğularından çox qüdsal-batini rabitəni vəsf edirdi” (5, 282).

Maraqlıdır ki, bu dastanın müxtəlif variantlarında baş qəhrəmanın göbək adı fərqlidir. Lakin ona buta verildikdən sonra bütün versiyalarda “Qərib”ə çevrilir.

Ərənlər oldu ustadım,
Verdilər mətləb, muradım,

Əvvəl Məqsud idi adım,
Daha “Qərib” söyləsinlər (6, 25).

Başqa bir variantda isə həmin məqama bu şəkildə rast gəlirik:

“Xızır İlyas dedi:

– Ey Rəsul, bil, agah ol, o gördüyün şəhər Tiflisdır, bağçada qırx incə qızla gözəl xanım da Xoca Sənənin qızı Səhəmdi. Sənəmi sənə buta verirəm. Al, eşq badəsini iç!

Rəsul badəni alanda bir də gördü bağçada gördüyü qız yanında. Onun da əlində eşq badəsi var. Hər ikisi eşq badəsini içdi. Xızır İlyas Sənənin əlini Rəsulun əlinə verib dedi:

– Rəsulun adını Qərib qoydum. Çünki qürbət el ona nəşibdi. Sənənin adını da Şahsənəm qoydum” (6, 54).

Heç şübhəsiz ki, bu faktlar təsadüfi deyil və düşüncələrimizə görə, bu məsələ irfani mahiyyət daşıyır. Dastanın əvvəlində deyilir ki, atasının məzarı başında yuxuya gedən Rəsul (Qərib) oyandıqdan sonra qəribə hallar keçirir və yuxusunda gördüklərini dilə gətirmək üçün saz istəyir. Ona saz gətirirlər və o, bu şeiri oxuyur:

Qadir Allahdan bir dilək dilədim,
Şükür, muradımı verdi şah mənim,
Mən dilək dilədim, qəbula irdi,
Ərənlər irişdi, nəzərgah mənim.

Gənc yaşımnda gördüm dünya qəmini,
Axıtdım gözümdən giryan nəmini,
Nuş etdim rüyada eşqin camını,
Göründü gözümə doğru rah mənim.

Diz çöküb də gəldim ustad önünə,
Kimsə baxmaz mən yazığın ününə,
Könül quşu qonub yarın gülünə,
Ürəyimi büryan etdi ah mənim (6, 54)

Bəs görəsən, bu şeirdə deyilənlər adi bir yuxudan ibarətdir, yoxsa biz burada məhz “eşqin camı”, “ərənlər”, “nəzərgah”, “doğru rah”, “ustad” kimi sırf ürfani terminlərlə danışan bir dərviş görürük?! Axı bu sözlər qəhrəmanın leksikonuna ilk dəfə məhz həmin anda daxil olurdu?! Deməli, məqsədli şəkildə yuxuya gedən aşiqin gördükləri sadəcə bir rəya deyilmiş. Tədqiqatçı F. Salim yazır: “Məsələlərə fərqli və yeni nəzərlərlə baxdığımız zaman görürük ki, illər boyu adi məhəbbət məcrası olaraq gördüyümüz hadisələrin kökündə nə qədər dərin hikmətlər varmış...”

Cümə axşamında, qəbir üstündə,
Ərənlər yeridir nəzərgah mənim

(sitat müəllifi bu şeir parçasını dastanın başqa bir variantından götürmüşdür (müəllif) – misraları isə bizə təsəvvüf dərvişləri üçün xüsusi gün olan cümə axşamının rituallar və ziyarətlər baxımından önəmli bir gün olduğunu xatırladır... “Ərənlər yeri” “ərənlər məkanıdır ki, onun da “nəzərgah” adlandırılması yenə də sufi dərvişlərindən gəlir” (7, 170)

Analoji hadisəyə biz “Aşıq Qurbani” dastanında da rast gəlirik. Qurbaninin dilindən də bənzər mətləblər səslənir:

Yatmışdım, üstümə gəldi ərənlər,
“Səfil, nə yatmışan, oyan” dedilər,
Oyanıb qəflətdən açdım gözümü,
“Al, abi-Kövsərdən iç, qan” dedilər.

Oyanıb qəflətdən, açdım gözümü,
Ərənlər payinə sürtdüm üzümü,
Dindirdilər, Haq söylədim sözümü,
Doxsan min kəlməmə bəyan dedilər... (8, 137)

Göründüyü kimi, bu nümunələrin heç birində nə Şahsənəmdən, nə də Pəridən bir əsər-əlamət var! Burada biz təsəvvüf nəzəriyyəsinə xas olan insan-tanrı vəhdətini, “şühud” məqamını xatırlayırıq. Yeri gəlmişkən, ərəb dilindəki “şühud” kəlməsi sufiyanə termin olaraq, “şahid” sözü ilə eyni kökdəndir. Fars dilində “didar”, türk dilində isə “görmək” və “görən” anlamını ifadə edən bu kəlmə hər iki nümunədəki qəhrəmanların taleyinə yazılır. Hər iki aşıq mənə aləmində bir şeylər görür, bir şeylərə şahid olurlar ki, bu hal ürfanda xüsusi bir mərhələdir. Məlumdur ki, təsəvvüfi zikrlərdə dərvişlərə çox zaman “hal” və ya “hallar” gəlir. Bu zaman onlar adi vəziyyətdən çıxaraq, trans və ekstaz mərtəbəsinə yetişirlər. Məhz həmin an deyilən sözlər, çalınan sazlar, açılan mətləblər başqa zaman gerçəkləşə bilməz. Çünki məhz həmin anda aşıqə və ya arifə “həvalə” gəlir. Biz aşıq dastanlarımızda belə “həvalə”lərin çox şahidi oluruq, “Aşıq Qərib” dastanı da bu mənada olduqca zəngin və sirli çalarlarla doludur.

Azərbaycan aşıq dastanlarının əksəriyyətində olduğu kimi, “Aşıq Qərib” dastanında da baş qəhrəmana buta verilir. O da maraqlıdır ki, nəticə etibarı ilə iki insan arasındakı qarşılıqlı məhəbbət simvolu olan buta həm aşıqə, həm də onun sevdiyinə, daha doğrusu sevəcəyinə eyni anda verilir. Yəni, Qəribə yuxuda verilən buta elə həmin saniyə Şahsənəmə də verilir və bu eşq necə deyərlər, qaçılmaz olur. Çünki bu butanı və onunla yanaşı davamlı olaraq dilə gətirilən “eşq bədəsinə” həmin qəhrəmanlara müqəddəs şəxslər verirlər. Azərbaycan aşıq dastançılığında həmin müqəddəslər isə mütləq şəkildə ya Həzrət Əli, ya da Həzrət Xızırdır. Bəzən isə onların hər ikisi bir obrazda birləşdirilir ki, bu da məhz xalq təsəvvüfünə örnəyindən başqası deyildir. Çünki dini-sxolastik düşüncə metodu ilə bu cür tə-

xəyyül və priyomları dilə gətirmək, onu inanca, üstəlik bədii-estetik hadisəyə çevirmək mümkün deyil. Belə bir düşüncə tərzinə hətta yazılı təsəvvüf ədəbiyyatında da nadir hallarda rast gəlinir. Çünki təsəvvüf ədəbiyyatı daha çox qəbul edilmiş ürfani nəzəriyyə və onun bəlli bucaqları əsasında qurulmuşdur. Xalq təsəvvüfündə, o cümlədən də aşiq dastanlarında isə vəziyyət fərqlidir. Burada məntiqdən və ənənəvi teoloji qatlardan daha çox, xalqın həmin müqəddəslərə duyduğu dərin məhəbbət və sonsuz pərəstiş aktı rol oynayır. Əslində dini mətnlərdə adı və qissəsi (dini hekayə) tamamilə fərqli və xeyli dərəcədə məhdud olan Həzrəti Xızırın xalq arasındakı mövqeyi özünü elə onun kimi fərqli bir obraza bürünmüş Həzrəti Əli ilə birliyində ortaya çıxır. Demək olar ki, bütün məhəbbət dastanlarında aşiq həmin müqəddəslərdən bəhs edir. Məsələn, elə “Aşiq Qərib” dastanının özündə baş qəhrəmanın dilindən bunları eşidirik:

...Qəribin vəfalı yarı,
Getsin könlümün qubarı,
Ağam deyən yar diyarı,
Görünərmə, görünməzmi! (6, 60)

Həmin “Ağa” dastan boyu Qəribi gizli və aşkar şəkildə müşaiyət edir. Ən çətin məqamlarda onun imdadına yetişir:

Dün gecə, dün gecə Hələb şəhrindən,
Qaynadım, qaynadım, coşdum da gəldim,
Yar mənə göndərdi camda naməni,
Ağından qarasın seçdim də gəldim.

Sübhün namazını Hələb özündə,
Günorta namazın Qarsın düzündə,
Axşam namazını yar Tiflisində,
Mövlam qanad verdi, uçdum da gəldim... (10, 66).

“Aşiq Qərib” dastanında ayrı-ayrı misralar şəkildə ürfani məqamlara çox qabarıq şəkildə rast gəlinir. Məsələn, dastan boyu rast gəldiyimiz “Bir əl vurun, xublar girsən oyuna”, və yaxud da “Rəqib durub aşıqlərin qəsdinə” misraları tamamilə ürfani mətləblərdən və sufiyanə məcazlardan xəbər verir.

Hamımıza qadir Mövla nazirdi,
Qırqlar bizə zövqü səfa yazırdı,
Bu işləri görən Həzrət Xızırı,
Arzuladım səni, mən bura gəldim (6, 105).

Maraqlıdır, görəsən, dini mətnlərdə adı keçən və peyğəmbər olaraq qəbul edilən Həzrət Xızırın tamamilə sufiyanə anlayış olan, dini düşüncə tərəfindən qətiyyətlə rədd edilən “qırqlar”la nə əlaqəsi var? Dastan və digər heca şeiri nümunələrində tez-tez adı çəkilən “qırqlar”, “qırx kimsənə” obrazı ürfanın “təriqət” və

“həqiqət” qatlarında farsca “çehiltən” (“çehil” qırx, “tən” isə vücud, kimsənə deməkdir), yəni “çeltən” olaraq bilinir. Hətta Anadolu dərvişliyində “çilə” adlanan qırx günlük tərkî-dünyalıq ritualı da “çehil”, yəni “qırx” sözündən törəmişdir. Biz qırxların adına bir çox şeir nümunələrində, eləcə də Şah İsmayıl Xətayinin bir gəraylısında rast gəlirik:

Qırxlar məclisinə vardım,
“Gəl bəri, ey can” dedilər,
Salam verdim izzət ilə,
“Gir, iştə meydan” dedilər.

Gir semayə, belə oyna,
Silinsin, açılısın ayna.
Qırx il bir qazanda qayna,
Yenə çiy bu tən dedilər (11, 322)

Maraqlıdır, ikinci misradakı “qırx il” kəlməsi ilə “tən” kəlməsi yan-yana işlənmişdir – yəni “çehil tən”. Qərib başqa bir yerdə deyir:

Üstümüzdə qadir Mövla hazırdı,
Üçlər mədəd kardı, qırxlar nazırdı,
Bu dərmanı verən Həzrət Xızırdı,
Söylə nənə, dərdin nədi bilim mən (6, 106).

Bu məqamda yenə də analogi olaraq, “Aşıq Qurbani” dastanındakı misralar yada düşür:

Üç kimsə tanıram fani dünyada,
Yeddiilər yetirər məni murada,
Ağam Şahi-Mərdan özü davada
Kafər üstə Zülfüqarı çəkibdi (8, 145)

“Üçlər”, “beşlər”, “yeddiilər”, “qırxlar” kimi anlayışlar həm sırf ürfanıdır, həm də daha çox türk xalq təsəvvüf düşüncəsinə xas olan ad və terminlərdir.

Misallardan da göründüyü kimi, “Aşıq Qərib” dastanında ürfani elementlərin və təsəvvüfi çalarların sayı həddindən artıq çoxdur. Lakin bütün bunlara rəğmən, çox təəssüf ki, müasir dastançı aşıqlarımız bu mətləblərin çox da fərqi varmırlar. Məsələn, biz onlardan soruşanda ki, “Qərib Hələbə niyə getmişdi?” Onların cavabı belə oldu: “pul qazanmağa”. Halbuki yeddi illik Hələb səfərindən qayıdan Qəribin sözləri bunun heç də belə olmadığını göstərir:

Gedib Hələbdə oturdum,
Hökmlər yerinə yetirdim,
Gözlərinə dərman gətirdim,
Ana, mən Qəribəm, Qərib (10, 60)

Biz düşünürük ki, Seyid İmaməddin Nəsiminin, Şihabəddin Yəhya Sühreverdinin edam edildikləri qədim mədəniyyət mərkəzi olan Hələb şəhərinə Aşıq Qəribin də səfəri özünün dediyi kimi, “Haqqın əmrini” “yerinə yetir”mək üçün idi! Üstəlik bu səfərin müddətinin məhz yeddi rəqəmi ilə ehtiva olunması da qətiyyətlə təsadüfə bənzəmir.

Beləliklə, rüyada dərviş görmə, həmin dərvişin Xızır İlyas olması və qəhrəmana buta verməsi, eşq badəsini içirməsi, bu dərvişin, yəni Xızırın “şah”, “ağa” adlandırılması, anasının oğlunu “ərənlər cəmindən gövhər qapdığım” adlandırması, Qəribin aşıqlara “ariflər xası” deyə müraciət etməsi, saz meydanını “yol, ərkan meydanı” adlandırması və nəhayət, Aşıq Qəribin Hələbdən Tiflisə bir gündə uça-raq, yəni ürfani terminlə desək, “teyyül-ərz” edərək gəlməsi Şərq təsəvvüfünün xalq dilindəki, xalq məfkurəsindəki ən mükəmməl təzahürləridir.

Əlbəttə, “Aşıq Qərib” dastanını məhz ürfani yöndən hələ çox təhlillərə cəlb etmək olar. Gələcəkdə belə mövzular ətrafında daha dərinlən və daha ciddi düşün-mək müasir elmi metodologiyanın tələblərindən biri olaraq yeni və fərqli yanaşma-nın müstəsna əhəmiyyətini ortaya çıxarmaqda mühüm addımlardan biri olacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Hazret Sultan Hoca Ahmet Yesevi (Kaddesallahu sırrahu), “DİVAN-İ HİKMET”, Türkiyə türkçəsi, Qaynaq: Türkiyə Diyanet Vakfı Yayınları, RDFləşdirən: Mehran Bahari – 2023, 156 səh.

2. Şəbüsteri Ş.M. Gülşəni-Raz, Fars dilindən tərcümə edən: Rüstəm Tofiq, Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, 226 səh.

3. Rüstəmov L. Ozan-aşıq ədəbiyyatında Şah Xətayi irisinin yeri və əhəmiyyəti, Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, Naxçıvan Dövlət Universiteti, Elmi əsərlər, Humanitar elmlər seriyası, № 5 (86), Naxçıvan-2017

4. Shamsiadehmaleki M. Urmiye Aşık Geleneği Ve Aşık Garip Hikayesi İncelemesi, T.C İstanbul Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anablimim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014, 236 s.

5. Baxşəliyev F.S. Milli yaddaş sisteminə ürfan və təsəvvüf, “Elm və təhsil”, Bakı-2010, 460 səh.

6. Azərbaycan xalq dastanları, İkinci cild, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı – 1961, 304 səh.

7. Baxşəliyev F. Dədə Qorquddan Dədə Ələsgərə, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2021, 664 səh.

8. Qurbani, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1990, 280 s.

9. Azərbaycan Folkloru Küliyyatı, XXX cild, Dastanlar, XX kitab, Bakı – 2012, 419 s.

10. Xətayi Ş.İ. Keçmə namərd körpüsündən..., Bakı, Yazıçı, 1988, 344 s.



Səbnəm İSMAYILOVA,

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: shebnem.ismayilova.sl@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.126>



XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ ŞƏKİ-ZAQATALA VƏ KUBA-DƏRBƏNDƏ KEÇİRİLƏN TOY MƏRASİMLƏRİNİN MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ

Açar sözlər: mərasimlər, toylar, qız bəyənmə, elçilik, nişanlılıq dövrü, toy öncəsi adətləri, ağ paltar

SUMMARY

COMPARATIVE ANALYSIS OF SHEKI-ZAGATALA AND KUBA-DARBAN WEDDING CEREMONY AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

In the article, the author shows that the history of marriage and wedding customs in Azerbaijan played a big role in the relatively stable ritual form of the Turanian, Heavenly Turkic and Hun-Oguz eras. Over the centuries, it has been improved in various historical regions of our country and turned into a unified and rich ritual system. In ancient times, the easiest way to find a betrothed was to go to the nearest spring, climb trees or hide in the branches of rocks and bury teenage girls, find and arrest a lover. Young people sometimes watched girls with glasses for a long time. They also asked their sisters to spread the word among the village girls, find out their secrets, bring the most beautiful one and get their consent. Wedding ceremonies in Azerbaijan took place in several stages. 1. Preparation. 2. Looking for a groom 3. Dating. 4. Matchmaking. 5. Engagement. 6. Marriage. 7. Wedding.

Each stage had its own customs.

Key words: rituals, wedding ceremonies, girls in love, matchmaking, engagement period, pre-wedding customs, white dress.

РЕЗЮМЕ

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ШЕКИ-ЗАГАТАЛИНСКИЕ И КУБА-ДАРБАНСКИЕ СВАДЕБНЫЕ ЦЕРЕМОНИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В статье автор показывает, что история брака и свадебные обычаи в Азербайджане сыграли большую роль в относительно устойчивой обрядовой форме Туранской, Небесно-туркской и Гунно-Огузской эпох. На протяжении веков она совершенствовалась в различных исторических регионах нашей страны и превратилась в единую и богатую обрядовую систему. В древности самым простым способом найти суженого было пойти к ближайшему роднику, залезть на деревья или спрятаться в ветвях скал и похоронить девочек-подростков, найти и арестовать любовника. Молодые люди иногда подолгу наблюдали за девушками в очках. Они также просили своих сестер распространить информацию среди деревенских девушек, узнать их секреты, привести самую красивую и получить их согласие. Свадебные церемонии в Азербайджане проходили в несколько этапов. 1. Подготовка. 2. Искание жениха 3. Знакомства. 4. Сватовства. 5. Вовлеченность. 6. Брак. 7. Свадьба.

На каждом этапе были свои обычаи.

Ключевые слова: обряды, церемонии свадьбы, влюбленные девушки, сватство, период помолвки, предсвадебные обычаи, белое платье.

AZƏRBAYCANDA QƏDİM TOY MƏRASİMLƏRİ: BİLMƏDİYİMİZ ƏNƏNƏLƏR. Tədqiqatçıları bir çox suallara cavab tapmağa çalışırlar: görəsən, cəlbədicə, gözəl toy keçirmək ənənəsi ilk dəfə harada və nə zaman yaranmışdır? Nə səbəbə evlilikdən əvvəl vəsfi-hal, subaylıqla vidalaşma, ata ocağından ayrılma və s. adətlər icra olunmuşdur? Gəlinlərin ağ və ya al paltar geyinmələri nə ilə əlaqədardır? Yaxud üzük, ipək baş örpəyi, kələğayı, niqab, güzgü, lampa özündə hansı tarixi hadisələri yaşadır?.. Belə çıxır ki, Azərbaycanda çeşidli toy adət-ənənələrinin bünövrəsi ulu əcdadlarımızın kişi və qadın başlanğıcı mərhələlərini adlayıb bir mağarada, yaxud eyni çadırdə, otaqda nəsil, ailə timsalında, ocaq başında toplaşanda, qan qohumluğunu dərk edəndə əsas qoyulmuş, zaman keçidlərində müxtəlif inkişaf mərhələləri keçmiş, İslamədək hər inanc sisteminin möhürü, damğası vurulmaqla gen yaddaşına hopmuşdur.

Azərbaycanda nikahın tarixi və toy adətlərinin nisbətən sabit mərasim formasına düşməsində turan, göy türk və hun-oğuz çağlarının böyük rolu olmuşdur. Əsrlər boyu yurdumuzun müxtəlif tarixi bölgələrində cilalanaraq vahid və zəngin ritual sisteminə çevrilmişdir. Toy əslində dünya xalqlarının hamısında qəbul edilmiş rəsmi nikah mərasimidir və bir-birinə bağlanan təntənəli adət və ənənələri (qız bəyənmə, elçilik, nişanlılıq dövrü, toy öncəsi adətləri, toy və s.) ardıcılıqla həyata keçirir. Bu mənada milli toy adətlərində xalqımıza xas olan bütün müsbət xüsusiyyətlər öz əksini tapmışdır.

Qədimlərdə evliliyin əsas şərti gəlinin və bəyin statusuna bağlı olmuşdur. Nizami hələ 12-ci yüzildə qələmə aldığı “Leyli və Məcnun” məsnəvisində göstərir ki, orta əsrlər cəmiyyəti üçün bəyin nəslinin maddi cəhətdən gəlinin ailəsinə uyğunluğu ilə yanaşı həm də gənclərin əqli cəhətdən sağlamlığı, “ziyanlı gövhərə çevrilməmələri”, dəliləşməmələri də vacibdir. Dünyanın bir çox ölkələrinin adətinə görə, qızın ailəsi var-dövlət içində yaşayırsa, bəy də rütbə baxımından aşağı səviyyədə qalmamalı, nüfuzu, ad-sanı, var-dövləti ilə seçilməlidir. Əski zamanlardan özünü göstərən bir maraqlı fakt da ondan ibarətdir ki, bəy çox hallarda gələcək həyat yoldaşının üzünü nikaha qədər görmək imkanı əldə edə bilmir. Doğrudur, Nizaminin bədii düşüncəsində gənclər evlilikdən əvvəl məktəbdə, yaxud gül bağçasında görüşüb bir-birini yaxından tanımalıdırlar. Lakin cəmiyyət dəhi şairin bu istəyini yerinə yetirməmişdir. XX əsrə qədər Azərbaycanda iki gəncin tanışlığı həddindən artıq qəliz prosesə çevrilmişdir. Ciddi əməllərə əsasən toydan qabaq qızların oğlanlarla ünsiyyətinə qadağa qoyulmuşdur.

Ailənin yaranması çox vacib bir iş olduğuna görə, hər iki tərəfdən valideynlər öz seçimlərində diqqətli idilər. Çoxları övladlarını yaxın qohumları ilə evlənməyi üstün tuturdular.

Nüfuz hər şey demək idi. Oğlan əsilli-nəcabətli ailənin övladı, hər hansı mühüm peşənin, ixtisasın sahibi, iş qabiliyyəti və yaraşığı, eyni zamanda gəlin də gözəl, tərbiyəli, bacarıqlı və sağlam olmalı idi. Həmçinin o, ev işlərini yaxşı bacarmalı və müxtəlif qadın peşələrini, sənətləri bilməli idi.

Azərbaycanda toydan qabaq baş tutan əsas ayinlərdən biri elçilikdir. Oğlan evinin ən hörmətli nümayəndəsi qızın valideynləri ilə tanış olmaq yollarını arayıb tapır. İlk qonaqlıq baş tutur. “Kəşfiyyat” xarakteri daşıyan görüşdə gəlişin səbəbi dolay yolla söyləyən edilir. Qızın atası duyub salınır. O vaxt ayıraraq el ağsaqqalına rəsmi görüşə razılıq verir. Sonra digər adətlər icra olunur və nişantaxma mərasimi baş tutur.

Kiçik dəstə qız evinə gəlir. Şirniyyatlar və konfetlərlə bəzədilmiş süfrə açılır. Qızın atası “hə” deyər razılığını bildirdəndən kimi süfrəyə uğurlu elçiliyin rəmzi sayılan — ikirəngli şirin çay gəlir. Stəkanın aşağısındakı şəkərli ağ su qızı, üstdəki tünd kəhrayı dəmlə, ətirli şay oğlanı bildirir. Stərandə rənglərin qarışıqla qarışdırılması qovuşmaq mənasını ifadə edir. Oğlanın qohumları bu çayı bulayaraq dadmaqla ilk “saziş”in bağlandığını elan edirlər.

Bundan sonra nişan və toy ilə bağlı hər iki tərəfdə əlaqəli işlərin icrası başlayır. Adətən toy mərasimləri payıza planlaşdırılır. Çünki payız ayları məhsuldar sayılırdı.

Azərbaycan xalqının toy adət-ənənələri həm başqa xalqların mərasimlərinə təsir etmiş, həm də digər millətlərin mədəniyyətindən müəyyən elementlər götürmüşdür.

Qədim zamanlarda, nişanlı tapmağın ən asan yolu yaxınlıqdakı bulağa getmək, ağacların üstünə çıxıb, yaxud qayaların dalında gizləyib yeniyetmə qızları pusmaq, ürəyə yatanı tapıb gözaltı etmək idi. Gənc oğlanlar bəzən əlləri bardaqlı qızları xeyli izləyirdilər. Onlar həmçinin öz bacılarından xahiş edirdilər ki, kənd qızları arasında söz salıb, firirlərini öyrənsinlər, ən gözəlini yola gətirib razılığını alsınlar.

Maraqlı adətlər biri də bu idi ki, yeniyetmə, igid oğlanlar müxtəlif el şənliklərində, Novruz bayramında, toy mərasimlərində at çapmaq, ipin üstündə gəzmək, bir-biri ilə güləşmək, qılnc oynatmaq, ox atmaq yarışlarına qoşulur, hünər göstərərək fərqlənməyə çalışırdılar. Rəqabət aparmaqla qızların diqqətini özlərinə cəlb etmək istəyirdilər. İllər öncə çox maraqlı bir ənənə mövcud idi. Oğlan qızın ayağının altına alma, yaxud gül dəstəsi atırdı. Əgər qız əyilib almanı və gül dəstəsini yerdən götürürdüsə, bu razılıq demək idi. Bundan sonra oğlan qızın evinə elçilərini göndərirdi.

Toy Azərbaycan xalqının məişətində, etnoqrafik-folklor mədəniyyətində mühüm yerlərdən birini tutur. Bölgələrdən asılı olaraq müəyyən fərqliliklər özünü göstərsə də, el arasında ümumi toy prinsipləri mövcuddur ki, çoxsaylı oxşar və eyni elementlərdən ibarətdir. Azərbaycan milli toy adətləri sayca çox olsa da, xüsusi ardıcılıqla bir-biri ilə bağlanıb mütəşəkkil sistem şəklinə düşmüşdür.

Çox hallarda oğlan övladı üçün ömür-gün yoldaşı valideynlər tərəfindən seçilir və bəylə gəlin bir-birlərini ancaq toy şənliyində görə bilirdi. Nişanlı qızın yeniyetmə olması əsas sərt idi, yaşı on dördü adlamamalı idi. Xalq “on dörd gecəlik ay” deyimini təsadüfi yaratmamışdır.

Bu mənada yetişmiş qızlar artıq evdə hər şeyi yerinə yetirməyi, tikməyi, bişirməyi, yır-yığış etməyi, silib-süpürməyi, inək sağmağı bacarmalı idilər. Hesab olunurdu ki, toy ya payızın ortalarında, ya da qış girən ərəfədə keçirilməlidir. İnsanlar hər il məhsul yığımından sonra ocaq bayramına hazırlaşırdılar. Məhz ocaq ayında el ağsaqqalları gənclərə xoşbəxt həyat üçün xeyir-dua verirdilər.

Qədim zamanlarda Azərbaycanda toy mərasimləri bir neçə mərhələdə baş verirdi. 1.Hazırlıq. 2.Qız arama. 3.Elçilik. 4.Tanışlıq. 5.Nişan.

6.Nikah

7.Toy.

8.Gəlin aparma.

Hər mərhələnin xüsusi adətləri mövcud idi.

Yeni qurulan ailənin gəlini subaylıqla, ata ocağı ilə vidalaşma məclisi keçirirdi. Toya üç gün qalmış rəfiqələri qızın evinə qonaq gəlirdilər. Qədim zamanlarda gəlin köçən qız kəndin əksər xanımlarını, qız-gəlinləri də bir araya toplayırdı. Məclisə qadın müğənni də dəvət edirdilər. Azərbaycanda oxuyan qadınlar çox az idilər. Buna görə də el-oba arasında məlahətli səsi ilə seçilən xanımlar böyük hörmətə malik olurdular. Müğənni deyib-güləndən sonra yangılı bir mahnı oxuyurdu, qızın ata ocağını tərk etməsinə toxunurdu. Qız ağlamağa başlayırdı. Beləliklə, qayğısız yeniyetməlik çağları ilə, valideyn yuvası ilə vidalaşmaq göz yaşları ilə yekunlaşırdı. Deyirlər, qız mütləq ağlamalı idi. İnama görə, əks halda onu bədbəxt bir evlilik gözləyirdi.

Azərbaycandakı toy mərasimi şən, təntənəli şəraitdə keçirdi. Mərasimin baş tutduğu meydanın girişində anası oğlunun və təzə gəlinin üstünə yulaf və darı, bəy isə nişanlısının başına xırda pul səpirdi. Bu adət gələcək ailənin zənginləşməsinə zəmanət verirdi.

Toya cavandan qocaya hamı dəvət olunurdu, hətta eşidən, bilən yad adamlar da gəlirdi.

Toy üçün hədiyyə vermək adət var idi. Qədim oğuz ənənələrinə görə, yeni evlənənlərə at, yəhər, qılnc, ox, kaman, gözəl saçaqlı ağ dəsmallar, köynək, toxunma corab, papaq, kələğayı, bəzək əşyaları, şirniyyatlar bağışlayırdılar. Qədim adətə

görə, qızın başının üstündə üç dəfə fırladıqdan sonra oğlana qamçı verirdilər ki, evdə söz sahibinin kim olduğu bilinsin, gəlin yerinin harada olduğunu unutmasın.

Hədiyyələr təkcə evlənən gənclərə deyil, həm də onların valideynlərinə də verilirdi.

Gəlin niyə ağ paltar geyinirdi? Oğuzlar ağ rəngi bakirəliyin rəmzi kimi götürür, qızın məsumluğunun və mənəvi saflığının göstəricisi hesab edirdilər.

Qız günah işlətməmişə, ağ paltar geyinməyə haqqı yox idi. Bakirəliyin toydan qabaq itirilməsi namussuzluq sayılırdı və cəzalandırılırdı. Azərbaycan türklərində bakirəliyi sübuta yetəndən sonra qıza ər evində yeni ocağı qalamağa icazə verilirdi.

Maraqlıdır ki, slavyanlarda da toyun ikinci günü qızın bakirəliyini nümayiş etdirən mərasim keçirirdilər: Belə ki, bəylə gəlin üçün ya tövlədə, ya samanlıqda, ya da hamamda xüsusi taxt düzəldirdilər. Onlar orada gecələyəndən sonra kəndin əhalisi gəlib qızın bakirəliyini təsdiqləyən köynəyə baxırdılar. ”На второй свадебный день, молодые уходили в заранее подготовленное родственниками для них ложе, которое могло быть в хлеву, на сеновале или в бане. Потом любой мог прийти туда и посмотреть рубаху невесты, доказывающую ее невинность”. Вот так и проходили свадьбы на Руси⁴.

Azərbaycanın bir çox bölgələrində olduğu kimi, Şəki qəzasında da qohumların biri-birinə qız verib-alması çox qədim adətlərdən biri hesab edilirdi. Qədim zamanlarda Şəki mühitində oğlanın qızı və qızın oğlanı görməsi ancaq biri-birisinin evinə gediş-gəlişi olan qohumlara mümkün idi. Yad qızları görmək evlənmək istəyən oğlan üçün çox çətin idi.

Qohum-qardaşlar arasında əmi qızını əmi oğluna vermək ən əski adətlərdən biri idi. Belə danışrlar ki, əmi qızı ilə əmi oğlunun kəbinini göydə mələkələr kəsib. Çox vaxt iki qardaş biri-birisi ilə əhd edərki ki, qızın olsa oğluma alacağam, ya da qızım olsa, oğluna verəcəyəm. Uşaqlar hələ balaca ikən onları biri-birisinə nişanlayardılar.

Yad yerdən qız almaq istəyənlər gərək şəhərin hər yerindən soraqlaşaydılar ki, kimin yetişmiş qızı var... Elə ki öyrənib bilirdilər, oğlan tərəf xəbərsiz-ətərsiz, saymazıya şəkildə oraya bir nəfər arvad xeylağını “kəşfiyyata” göndərirdi ki, gedib qızı görsün, bəyənsə him-cimlə ona müştəri olduğunu bildirsin. Belə ki, o arvad bir bəhanə ilə özünü qız olan həyəətə soxurdu. Min hiylə ilə yanına şağırtdırıb evin yeniyetmə qızlarına müştəri gözü ilə baxırdı... Qızları danışdırardı, söylətdirirdi... Qızın boy-buxununa, əl-ayağına, saçına zənn salıb bəyəndisə, oğlan evinə qayıdıb muştuluq alırdı, gördüyündən, eşidib bildiyindən şad xəbərlər gətirərdi.

⁴ <https://dailyhoro.ru/article/svadebnyie-obryady-i-traditsii-na-rusi/>

Adətən, yetişmiş qızı olan bir ailənin həyatına bir bəhanə ilə “nabələd” arvadın soxulması hamıda şübhə yaratsa da, üz-göz türşutməzdilər. Arvadın elçi sifəti ilə gəldiyini o dəqiqə başa düşərdilər. Buna görə qız həyatə girən "nabələd" arvad-dan qaçıb yaşınardı.

Qayda belə idi: qapıdan içəri girən hər hansı bir "nabələd" arvada hörmət edərdilər. Qarşısına süfrə salardılar. Əl altından xəlvətdə qızın əl-üzünü yuduzdu-rub təzə paltarlarını geyindirərdilər. Sonra padnosa çay, mürəbbə qoyub “kəşfiy-yata” gələn arvadın yanına göndərərdilər.

Qız da bəhanə ilə “nabələd arvad” olan otağa bir neçə dəfə girib-çıxardı ki, qonaq keyfi istədiyi qədər ona baxsın. Bəlkə bəyənər, qızın bəxti açılar, ərə gedər...

Maraqlıdır ki, Quba- Dərbənd bölgəsində də 1900-cu ildə öz oğlanları üçün yad ailələrdən qız almaq istəyən ata-analar əvvəlcə bu barədə öz aralarında məslə-hətləşər və gələcək gəlinlərinin əsl-i-nəcəbətini – yerini, kökünü götür-qoy edər və qonşu, aralıq qadınları (onlara el arasında “dəllallar” deyirdilər) vasitəsilə qız ax-tartdırardılar.

Oğlan evinin sərəncamından istifadə edən dəllallar istədikləri qızları oğlana calaya bilirdilər. Olmazın təriflərlə oğlanı qıza, qızı oğlana xarakterizə edirdilər:

«Fılankəsin qızı nə qız? Hər barmağı bir hünər, hər kipriyi bir naxış (nəqş), səliqəli, sərəncamlı, təmiz-təmizkar, hünərli-kirdarlı, başı aşağı, əli unlu, şirəli-şəfrəli, ələyən, yuğuran, yapan, çıxardan...

-Ev-eşikləri nə cürdür?

-Ev nə ev? Balaqlı pərdələr, uzun xalçalar, dəstgah-cələl...

Oğlanla qız qohum olduğu təqdirdə çox vaxt bir-birinə anadangəlmə göbək-kəsmə adaxlı olarlardı.

Göbəkəsmə adaxlılıq ancaq və ancaq oğlan qızdan iki-üç il gec dünyaya gələndə hər iki tərəfin razılığı ilə dəllal tərəfindən icra olunurdu, yəni oğlanın adı tutulub göbək kəsilərdi.

Oğlunu evləndirmək fikrində olan bir şəxs məsələni arvadına aç-dıqda belə deyərdi:

-Ay arvad, gəlsənə bizim gedəni baş-göz eləyək.

Arvadı cavabında:

-Çox gözəl. Mən də bu barədə fikirləşmişəm, kişi. Gəl, ən əvvəl, qohum gü-mələtimizi (qom-əlat) çağırıb məsləhətləşək.

Kişi razılıq verdikdə səhəri məsləhət üçün oğlanın dayısını, əmisini, xalasını, bibisini və başqa yaxın qohumlarını çağırardılar. Çağırılan adamlar cümə axşamı toplaşırdılar.

Məsləhət gecəsi oğlan atası sözə başlayıb deyirdi:

-Ay filankəs, sən ki danqı-danqısan (çox çay içən adama deyilir), niyə çayını içmirsən, yoxsa məclis səni tutub? Ay gədə, Xabayil, al dəftər-kitabını, keç yan otağa.

Qonaqlara:

-Bilirsiz, sizi çağırmaqdan məqsədiniz nədir?

-Buyursoz, bilərik.

-O günlər olsun sizinkilərə də olsun. İstəyirəm bir balaca xeyir iş başlayım.

Qonaqlar yerbə-yerdən:

-Pəh, pəh, pəh! Çox gözəl, əcəb eləyirsən, elə bil hacı Məkkəni ziyarət etdin.

-Neyləyim, a kişilər! Bir ayağım evdə, bir ayağım gordadı. Qoy din borcunu başımdan rədd eləyim...

Arvadı işə qarışmaq istəyəndə kişi bağırır:

-Arvad, sən bir kəs. A kişilər, mənim fikrimdə filankəsin qızıdır, əsli-nəcəbəti yaxşı yerdəndir, amma bu arvad məlun məni yoldan çıxarır. Deyir nə bilim...

Arvadı onun sözünü kəsir:

-Mənim təklifim hər zaman sənə yaman gəlir. Bilmirəm, daşım niyə ağır olub düşüb başına, altından çıxıb bilmirsən.

-A Şirincan, qoy görək, davanız elə indiyə qalmışdı?

-Niyə axı, o əsilliyin, varlığın axtarırsa mənə də qocalan vaxtımda qabağında işlək, səliqəli gəlin arayıram? Bəsdir daha bu qədər xanənişin olub bunun xarabasında cavan ömrümü çürütdüm.

-Qurtarın siz Allah, oğlana kim qismətdir onu da alacaq. Bu iş nə sənindir, nə də atası ilə.

-Yaxşı, bir deyir görək qızı oğlan görüb, yoxsa dəryada balıq sövdasıdır.

Anası deyir:

-Allah eləməsin görməyə, mənim uşaqlarım türbət kimi uşaqlardır, dinindən-dunundan dönən deyillər.

Nəhayət, arvadın atılıb düşməsinə baxmayaraq yenə də kişinin təklifi üstün gəlir. Qonaqlar da bir qədər ara söhbətindən sonra durub gedərdilər.

Cümə axşamı oğlanın atası axundu görüb deyir:

-Axund, səlamulələykum. Bağışlayın sizə bir zəhmət verəcəyəm.

-Buyurunuz, xeyir olsun?

-Elə xeyir işdir, istəyirəm nökrəni baş-göz edəm, çox təvəqqi edirəm ki, mənə bir istixara edəsiz.

Axund təsbəhini iki əli ilə çevirib nə isə oxurur, üzünü turşudub deyir:

-...Saat xoş deyil, qəmər əqrəbdədir. Sabah cəməət namazında fərq olanda mənə görərsiz...

Axund istixarə edəndən sonra bəzi vaxt oğlan tərəfindən vəkil edilib qız evinə elçiliyə göndərilirdi.

Birinci gün qız atasını axund yalnız görüb mətləbi andırırdı, razılığını alardı və üç-dörd gündən sonra «hə-yox» üçün bir-iki ağsaqqalla bərabər qız evinə gərdi...

Bu təsvirlər göstərir ki, Quba bölgəsində evliliyə daha ciddi yanaşırdılar, nəslin bütün üzvlərinin iştirakı ilə yeni qurulacaq ocağın təməlinin düzgün qoyulmasına can atırdılar.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, Şəki bölgəsində elçilik zamanı qızı qərribə sınaqlardan keçirirdilər. Belə ki, ...aradüzdən oğlan evinə gətirdiyi məlumat əl-verişli olanda, yəni qızın atası, anası, qardaşı, əmisi camaat arasında nüfuzlu adamlar idisə və qızına güclü cəhiz düzəltməyə bəhanəsi var idisə, o zaman oğlanın anası və bacısı oraya rəsmi surətdə elçi gərdirdi. Urəklərini qızın anasının yanında açardılar.

Qızın guya heç bir şeydən xəbəri yoxmuş, gələnlərə qulluq etmək tərifi ilə bir neçə dəfə otağa girib çıxardı. Qayda belə idi. Gələn arvadlar saymazıyana qızdan bir şey soruşurlar. Qız da onlara səlis dildə cavab verirdi. Belə hallarda qız çox zaman özünü bilməməzliyə qoyurdu ki, guya onların elçi gəldiyindən xəbəri yoxdur.

Elçilər qızı bir neçə dəfə bəhanə ilə danışırdırdılar ki, görsünlər dilli-dilavərdi, yoxsa... Bəlkə qız kardır, bəlkə laldır... yaxud danışanda kəkələyir...

Qız gələn arvadların elçi düşən oğlanın anası, bacısı olduğunu bilirdi ə onlara artıq dərəcədə hörmət eləyərdi.

Mütləq elçi ilə qız anası arasında "aldım-verdim" sözü açılırdı. Ortaqlıqda bir balaca razılıq görünən kimi oğlan tərəfinin adamları qıza bir bəlgə verirdilər. İki ailənin qudalığı baş tutanda qız evi oğlan evindən gələn elçilərə deyirdi ki, filan gün nişan gətirə bilərsiniz.

Yox əgər qudalıq baş tutmurdusa, o zaman qız anası bəlginə götürməyib elçilərə xəbər verirdi ki, biz öz başımıza söz verə bilmərik. Kişimiz ilə gənəşib cavab verərik.

Bu danışıklara şəxsən nə oğlan, nə də qız qarışardı. Qız ancaq xəlvətcə qapı dalından pusurdu. Qız tanımadıqları, bilmədikləri adam üçün istəniləndə bu sözləri deyərtilər:

Kisə tikdim dolmadı,
Suya saldım, solmadı.
Elçi, dilin qurusun,
Özüm sevən olmadı.

Anasının dalınca da bu sözləri deyərtilər:

Qızıl gülü dərsələr,
Məcməyiyə sərsələr,
İki istəkli yarı
Bir-birinə versələr.

Ondan sonra qız ağlayıb, sızlayıb belə deyərdi:

Əzizim gül haraylar,
Hər həftələr, hər aylar.
Başım gəllad əlində,
Diim səni haraylar.

Adət belə idi ki, elçi gələnələr qızı bir neçə dəfə imtahan eləyirdilər. Görərdin ki, yerə ipəkdən bir örpək səriblər. Qız da gərək o örpəyin üstündən bir neçə dəfə keçəydi. Əgər örpək qızın ayağının altında qırışsaydı, o qızı almazdılar... Nə var, nə var... Qızın dabanı çatdaqdır ki, örpək qızın ayağının altında qırışır... Ya da ki qızın qabağına ləyən, aftafa, dəsmal qoyub buyurardılar ki, "bunları əlinə götür, gəl əlimizə su tök".

Qız gərək sağ əli ilə aftafanın qulpundan tutmayıb, boğazından yapışa idi. Dəsmalı da sağ qolunun üstünə salardı və sonra sol əlində ləyən olduğu halda sol dizini yerə qoyub sağ dizini bükəydi. Bunu bilməyən qızı da almazdılar. Deyərtilər ki, qızın mərifəti yoxdur.

Bəzən də görərdin ki, elçilər evin içinə xəlvətcə bir neçə cür şey atdılar. Sonra qızı o biri otaqdan səsləyirdilər.

Əgər qız içəri girdiyi zaman yerə atılmış şeylərin üstündən adlayıb keçsəydi, o qıza da "tərbiyəsiz" deyərtilər. Qız içəri girən zaman yerə atılan şeyləri yığa-yı-

ğa gəlsəydi, o qızı bəyəndilər, hətta çox vhallarda elə olardı ki, qızı oturub onun dizi üstə baş qoyardılar, saclarına baxdırardılar. Saca baxmaq qabiiyyəti olmayan qıza müştəri olmazdılar.

Elçilər qız anasına deyərdilər ki, “Sənin qızın bizdə yalnız evin yiyəsi olacaqdır. Gərək o tək canına evin ağır işini bacara...”.

Anası qızı haqqında deyərdi: “Evin bir qalaq paltarını yuyur, bir pud onun xamırını özü yoğurub-yapır, samovarı, ləyəni gümüş kimi silib açır. Evləri, eyvanı, təndirxananı şirələyir, silib-süpürür, yırtıqları yamayır, qazan qırağını açır. Başını nə ağıradım ha. Bu evin cəmi işlərini tək canına görür. Yzü yola, başı aşağı, halal heyvan kimi bir şeydir”.

Şəkiddə keçən əsrin əvvəllərində anaların dilindən qızların tərfi belə olurdu.

Quba-Dərbənd bölgəsində də elçilik maraqlı keçirdi. Çox vaxt oğlanın xalası, bibisi və başqa yaxın qohumları gedərdilər. Qız evində «hə-yox» cavabını birinci günü vermədikləri üçün elçilər üç-dörd gündən sonra bir də qız evinə getməyə məcbur olardılar.

Qızı oğlana verməyə razılıq alınandan sonra oğlan evindən qız evinə xəbər göndərilərdi ki, bəs hazır olun filan günü sizə iqrara gələcəyik.

İqrara gündüz qadınlar, gecə isə kişilər gedərdilər.

İqrara oğlanın anasından başqa ən yaxın qohumları: xalası, bibisi, böyük bacısı, dayısı arvadı və başqaları gedərdilər.

Qız evində oğlanın bacısı söz açıb deyərdi:

Biz gəlmişik iqrara

Nə almırsız siz qərara?

Cavabında qızın xalası, yaxud bibisi ertədən öz aralarında qərara aldıkları toy xərcini (yol pulunu) istərdilər: 100 manat pul, 10 put düyü, 3 put şəkər (qənd), 1 put qənnatı, hər put düyüyə 5 girvənkə yağ, yarım put ət, onun süqanı, ədəvası, abqurası, şabalıdı (2 put yarım), bir araba odun, 500 manat da qızıl pulla kəbin pulu istəyərtilər.

O günün gecəsi isə iqrara hər iki tərəfin çağırılmış kişiləri toplanardılar ki, bunlar da gündüzdəki iqrarı tələb edərdilər.

İqrarda aş yeyib çay içərdilər və sonra hər kəs “Allah mübarək eləsin”, “qoşa qarısınlar” deyərək evinə dağılardı.

İqrardan bir-iki həftə sonra oğlan evi qız evinə adam göndərər, bazar günü “nişan” gətirəcəklərini qabaqcadan bildirərdilər.

İyirminci əsrin əvvəllərinə aid Quba-Dərbənd toylarında ən maraqlı ayinlərdən biri də Şiləplov hazırlanmasıdır. Belə ki, uç gün davam edən toyun ikinci gününü qız evində beş-altı put düyünün aşısı bişirilib, qadın toyu olardı. Xörəkdən qabaq gəlinin bibisi, xalası, dayısı arvadı və əmisi arvadı toyxananın ortasında oturardılar və qabaqlarına bir yaylıq sərib üstünə bir giləbdən qoyaraq pul yığardılar.

Ən əvvəl qızın qohumları və sonra başqaları toy üçün gətirdikləri pulları yaylığa atardılar. Pul yığan qadın isə pulu sayıb:

-“Flankəs otuz manat evi abadan, oğlunda, qızında qaytaraq” - deyərək xeyir-dua edərdi.

Pul yığıldıqca bir nəfər məktəbli qız siyahı tutardı.

Pul yığılıb qurtarandan sonra onun məbləği elan edilərdi, aş çəkilərdi. Xörəkdən sonra toy yığması dağılardı.

Şiləplov gecəsi oğlan evindən qız evinə xına gətirilərdi. Xınanı və gəlinin batinqalarını bir məcməyə qoyub, qırmızı al iplə bağlayardılar.

Xınanı kişilər əllərində gətirərdilər. Qadınlar qarmon çala-çala kişilərdən əvvəl gedərdilər.

Gəlinin qapısına çatdıqda başlardılar çalıb oxumağa:

Quda, gəlmişik sizə,
Hörmət eyləyin bizə,
Bu gecə qız sizdədir,
Sabah aparrıq bizə.

Qız adamları da (qadınlar) onların qabağına çıxıb belə cavab verərdilər:

Xoş gəlmisiz siz bizə,
Əmanətdir qız sizə,
Çıxartmayın məclisə,
Tez gətirərsiz gözə.

Bu deyişmədən sonra xınaları alıb oynamağa başlayardılar. Həyətdə oynayıandan sonra girərdilər otağa. Qız yengəsi gəlini geyindirib duvarı qoyardı, gəlinin üzünə də duvaq çəkərdilər.

Qavalçı qadın gəlinə belə tərif deyərdi:

Qurban olum səni doğan anaya,
Səni doğub məni saldım bələyə.
Qurban olum qardaşının tağına,
Uylənəydim gah sağına, gah soluna.

Qavalçı oxuduqca oradakı qadınlar gəlinin başına şirni və pul atıb şabaş verərdilər. Yənə də qavalçı maraqla oxuyardı:

Qaysını atdım taxçaya,
Cingildəyə, cingildəyə,

Oynasın oğlan bacısı
Dingildəyə, dingildəyə.

Bu arada oğlanın bacısı oynayır və gəlinin ovcuna bir yumru xına qoyaraq onun ovcundan 10 manat “ovuc içi” alar və deyərdi: “Evin abad olsun, on qızıl ver”.

Nəhayət, qonaqlar dağılışdılar.

Qızın yanında ancaq yaxın rəfiqələri qalardı.

Xınayaxdıdan sonra oğlan evinə qayıdan qadınlar “gəlin gələn” günü tədarükünə görərdilər.

Səhərə kimi şabalıd, turp arıdardılar. Gəlinin yanında qalanlar isə onun ələyayığına xına yaxıb qarmon çala-çala oxuyardılar:

Təxtin mübarək gəlin,
Bəxtin mübarək gəlin,
Ağ əllərə əlvən xına,
Yaxdın, mübarək, gəlin.

Toyun üçüncü günü oğlan evində on pud düyünün aşını bişirib, gələnləri qonaq edərdilər.

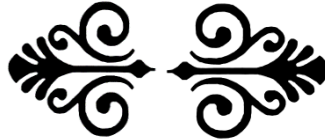
Gəlin gətirməzdən əvvəl oğlanın dayısı, dayısı oğlu və yaxud əmisi oğlu onun belini “bismillahi-rəhmani-rəhim” - deyib bağla bağlayardı. Atası isə qızın başına əl çəkərdi.

Gəlini faytondan düşürüb bəyin otağına apardıqda oğlanın anası onun ayağı altına bir parça dön (ərsin) və quzu dərisi atardı ki, bu da gəlinin oğlan evində daimiliyinə, yaşamağına və qayınatagildə quzu kimi itaətpərvər (sözdən çıxmayan) olmasına işarə idi.

Bəzi vaxt gəlini oğlan evinə saldıqda bəy küçə qapısının (darvazanın) üstünə çıxard ki, gəlin onun ayağının altından keçsin. Bununla güman edərdilər ki, kişinin hökmü arvadın üstündə daim üstün olacaq.

ƏDƏBİYYAT

1. Aslanov E. Azərbaycan toyu. Bakı, Tutu, 2003.
2. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988.
3. Dənziyeva K. Azərbaycan dilində toy mərasimi leksikası (Lənkəran bölgəsinin materialları əsasında). Bakı, 2012.
4. <https://dailyhoro.ru/article/svadebnyie-obryadyi-i-traditsii-na-rusi/>



Qumral MİRZƏYEVA

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: qumralnergiz@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.138>



QARABAĞ VƏ NAXÇIVAN BÖLGƏSİNDƏ QIRXTÖKMƏ MƏRASİMİ İLƏ BAĞLI ADƏT-ƏNƏNƏLƏR VƏ İNANCLAR

Açar sözlər: Azərbaycan, Qarabağ, Naxçıvan, Qırxtökmə mərasimi, inanc, adət-ənənə

SUMMARY

TRADITIONS AND BELIEFS ABOUT KIRKHTOKMA (THE CEREMONY “FORTIETH DAY”) IN THE REGIONS KARABAKH AND NAKHCHIVAN

Azerbaijan folklore attracts attention with its rich and various ceremonies. Such ceremonies include various rituals which starts with the birth of the child and lasts until he grows up. Among these ceremonies the ceremony “Fortieth Day” is especially important in our traditions which can be shown as an example. The ceremony “Fortieth Day” is celebrated forty days after the birth of child. This ceremony has its own beliefs and traditions. These beliefs and traditions are celebrated to protect the new-born baby from negative aura and bad energy.

In this article the ceremony “Fortieth Day” held in the rich regions such as Nakhchivan and Karabakh which are the cultural center of Azerbaijan is investigated comparatively. The similar and various aspects of this ceremony, that celebrated in both regions are shown.

Key words: Azerbaijan, Karabakh, Nakhchivan, the ceremony “Fortieth Day”, belief, tradition.

РЕЗЮМЕ

ОБЫЧАИ-ТРАДИЦИИ И ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ОБРЯДОМ ГЫРХТОКДЮ (ОБРЯД СОРОК ДНЕЙ РЕБЕНКУ) В КАРАБАХСКОМ И НАХЧЫВАНСКОМ РЕГИОНЕ

Азербайджанский фольклор привлекает внимание со своими богатыми и разнообразными обрядами. К числу таких обрядов относятся различные церемонии, которые начинаются, с появлением младенца на свет, и продолжаются до тех пор, пока ребенок не вырастет. В качестве примера можно показать обряд сорок дней ребенку, который занимает особое место среди этих церемоний. Этот обряд, совершается на сороковой день, после рождения ребенка. Упомянутый обряд имеет своеобразные верования, обычаи-традиции. Эти верования и обычаи-традиции совершаются с целью защиты ребенка от сглаза, плохой ауры и тяжелой энергии, а также для более здорового воспитания.

В статье, в сравнительной форме, исследован обряд сорок дней ребенку, проводящийся в Карабахском и Нахчыванском регионе, которые, являются культурными центрами Азербайджана. Показаны схожие и отличительные особенности этого обряда, проводящегося в обоих регионах.

Ключевые слова: Азербайджан, Карабах, Нахчыван, обряд сорок дней ребенку, верование, обычай-традиция

Giriş. Ölkəmizin bütün bölgələri milli adət-ənənələrimizin, inanc və mərasimlərimizin özünəməxsus cəhətləri ilə seçilir. Hər bir bölgəmizdə təşkil olunan müxtəlif mərasimlər vardır. Bu mərasimlərin yerinə yetirilməsilə bağlı fərqli adət-ənənələr və inanclar mövcuddur ki, bu da bölgələr üzrə özünəməxsusluğu ilə fərqlənir. Belə mərasimlər içində qırxtökmə mərasimi bölgələrimizə görə bənzər və fərqliliklərilə xüsusi diqqət çəkir. Belə ki, yeni doğulan körpənin və ananın paklanması, təmizlənməsi məqsədilə həyata keçirilən Qırxtökmə mərasimi adından da məlum olduğu kimi, körpənin dünyaya göz açmasının qırx günü tamam olanda qırxlı körpənin xüsusi mərasimlə yuyundurulub qırxının tökülməsidir. Bu mərasimin özünə xas zəngin adət-ənənələri və inancları mövcuddur. Baxmayaraq ki, hal-hazırda bu adətlərin çoxu şəhər mühitində rayonlardakı qədər həyata keçirilməsə də rayonlarda, kəndlərdə öz rəngarəngliyini və orijinallığını qorunub saxlamışdır. Xüsusilə mədəniyyət ocaqlarımız olan Qarabağ və Naxçıvan bölgəsi müxtəlif adət-ənənələr və inanclarla zəngin olan mərasimlərindən Qırxtökmə mərasimilə maraqlı doğurur.

İnsanın dünyaya göz açması çox mühüm bir hadisədir. İnsan həyatının başlanğıcı nə qədər gözəl olarsa, onun bütün ömrü də elə gözəl davam edər. Bu mühüm hadisəni daha gözəlləşdirmək, xeyirli, bərəkətli etmək üçün dinimizdə də bir sıra tövsiyələr mövcuddur. Dinimizdə olan tövsiyələr, qayda-qanunlar, inanclar da zamanla folklorumuzda adət-ənənə kimi öz varlığını qoruyub saxlamış, günümüzə qədər yaşadılmışdır. Dini inancımıza və adət-ənənələrimizə görə, yeni doğulmuş körpələr üçün valideynlərə altı vacib tövsiyə verilir:

1. Körpənin sağ qulağına azan, sol qulağına iqamə oxumaq lazımdır. Belə ki, yeni doğulan körpəni evə gətirən zaman onun sağ qulağına azan, sol qulağına iqamə oxuduqdan sonra uşağa ad qoymaq yaxşı olar. Bu vəzifəni nəsilə olan ağsaqqal və ya ağbirçək birinin etməsi daha məsləhətlidir.

2. Körpənin saçını qırxmaq və saçının çəkisi miqdarında sədəqə vermək məsləhət görülür. Söyləyici Əsədova Könülün (S3) verdiyi məlumat əsasən, uşağın qırxı çıxmamış, onuna qədər saçını qırxıb, sonra onu qoyursan tərəziyə. Neçə qram gəlsə, onu pul kimi hesablayıb nəzir paylayırsan.

3. Əqiqə qurbanı kəsmək: Uşaq dünyaya gələndə ata, ana Allaha şükür etmək məqsədilə qurban kəsib hamıya paylayır. Bu zaman oğlan uşağına iki, qız uşağına bir qoyun qurban deyilir.

4. Ad vermək: Uşağın onuna qədər ona ad verilməlidir. Bunu ya ata, ya da ağsaqqal biri edir. Naxçıvan bölgəsində inanılır ki, uşağın qırxı çıxana qədər, yəni bələkdə ikən ona ad qoymaq lazımdır, yoxsa uşaq yalançı olar (S8).

5. Körpənin damağına şirin bir şey sürtmək: Bu xurma və ya başqa şirin bir şey ola bilər. Bu təhnik adlanır. Təhnik hər hansı bir qıdanın sağlam insan tərəfindən çeynənilib balaca bir hissəsini uşağın damağına sürtməkdir. Bu bir növ körpəni yeməklərin dadına alışdırmaq kimidir.

6. Sünnət etmək: Həm dini, həm də tibbi cəhətdən körpənin onuna qədər sünnət olunmasında heç bir problem görünür. Körpənin anadan olmasından yeddi gün sonra bunu etmək olar.

Yeni doğulan körpənin onunun tökülməsi. Bildiyimiz kimi yeni doğulmuş körpəni yuyundurmaq olmaz. Ona görə də anadan olan kimi silib təmizləyirlər. İlk olaraq körpəni yuyundurmaq onuncu günü tamam olanda həyata keçirilir. Körpənin on günü tamam olanda onu təmizləmək, paklamaq üçün yuyundurlar. Bu onuncu gün xüsusi mərasim şəklində icra edildiyi üçün bu ənənəyə “Uşağın onunun tökülməsi mərasimi” adı verilmişdir. Bu mərasim də özünəxas xüsusiyyətləri ilə seçilir. Söyləyici Mehdiyeva Afət xanımın (S6) verdiyi məlumat nəticəsində aydın olur ki, Ordubad rayonunun, Yaycı kəndində belə bir adət vardır: Uşağın onunda mövlud qüsulu verilir və uşağın ata nənəsi hazırlıq görür, qazanla bir quymaq bişirir. Fərqli yeməklər hazırlayır, xüsusilə plov bişirir. Ana nənəsi həmin gün uşağın nəyi varsa, alıb gətirir. Paltar, araba, beşik və başqa lazımlı nə varsa, nənə tərəfindən alınır. Tək özü gəlmir, birinci dərəcəli qohumlardan kim uşağı görmək istəyirsə, onlar da gəlirlər. Kim nə alıbsa, onları xonçaya qoyub gətirirlər. Gələnlər yeyib-içib gedirlər, gedəndə də onlara bişirilən quymaqdan paylanır.

Söyləyici Mirzəyeva Lalənin (S8) verdiyi məlumatda isə uşağın onunu tökərkən, on qüsulu verərkən sırasıyla suyu necə tökməyin qaydalarını öyrənmiş oluruq: “Mən qaynanamnan soruşmuşdum. Demişdi ki, uşağı yuyundurandan sonra qaba on qaşığı su töküb, birinci başına, sonra sağ və sol çiyinə tökürsən. Suyu tökəndə bu sözləri deyirlər: onun töküb, ondan çıxarıram. Eyni şəkildə ananın da onunu belə tökürlər”.

Qırxtökmə mərasimi. Yeni doğulan körpənin “Ontökmə” mərasimindən sonra əsas ikinci mərasim isə “Qırxtökmə” mərasimidir. Bu mərasim özünəməxsus inancları, adət-ənənələrilə olduqca zəngin və diqqətçəkicidir. Belə ki, Naxçıvanda körpənin qırxının töküləcəyi gün səhər tezdən evdə quymaq hazırlanır. Başqa şirniyyatlar və yaxud müxtəlif yeməklər də hazırlana bilər. Həmin gün ana və uşaq ilk öncə paklanır. Buna bir nəfər şahidlik etməlidir, yəni ananın bu işi tək yerinə yetirməsi adət üzrə düzgün hesab edilmir. Ona kömək edəcək biri olmalıdır. İlk öncə bir qaba qırx qaşığı su qoyub həmin suya qırx ədəd düyü atırlar. Körpəni

yuyundurduqdan sonra deyirlər: “Qırx qüsulu verirəm vacibən qurbətən illəllah”. Bu vaxt uşağın başına süzgəc tutulur və həmin içərisinə düyü qoyduğumuz suyu əvvəl başından ayağına, daha sonra üç dəfə sağ çiyinə, sonra isə üç dəfə sol çiyinə tökürlər. Uşağı tez aparıb bələyirlər. Bu vaxtı ana hələ paklanmadığı üçün uşağı qucağına ala və ya süd verə bilməz. Ana təmizləyib paklandıqdan sonra ona quymaq yedizdirirlər (S5).

Ordubad bölgəsində isə körpənin qırxını belə tökürlər: “İlk öncə mövlud qüsulu verirəm vacibən qurbətən illəllah” deyirlər, 3 dəfə sağ, 3 dəfə sol çiyinə, sonra isə başından suyu tökürlər. Sonra suyu qırxlayırlar – qırx dəfə sayırlar və deyirlər: “Qırxını tökürəm vacibən qurbətən illəllah”. Yenə də sağ çiyin, sol çiyin hərəsi 3 dəfə sonda isə başına suyu töküüb çıxarırlar (S3).

Söyləyici Əkbərova Sevincin (S2) verdiyi məlumatda isə qırxlı körpəni sadəcə cümə günləri yuyundurulduğunu öyrənirik: “Qırxlı uşağı yalnız cümə günləri çimizdirirlər. Lakin qırxına qədər qüsül vermirlər. Qırxıncı günü isə kəsirə, nifas qüsullarını verib uşağın qırxını tökürlər”.

Naxçıvan bölgəsinə bənzər, lakin müəyyən fərqliliklərlə Qarabağ bölgəsində də Qırxtökmə mərasimi çox maraqlı keçirilir. Qarabağ bölgəsində bu mərasim belə icra olunurdu: “Qırxı çıxan uşağın qırx gününü keçirmək üçün ayrı qabda qırx suyu hazırlanır, içinə qırx ədəd daş qoyulur, ya da qırx ədəd arpa atırlar, qırx qüsulunu verib təmizləyirlər. Bundan sonra uşaq olur pak, üstünə kim istəsə, gələ bilərdi” (5, 368).

Söyləyici Xanlarova Günayın (S10) verdiyi məlumata görə, Füzuli bölgəsində uşağın qırxını tökəndə suya qırx kibrit çöpü sayıb atırlar. Həmin suyu uşağın başına töküüb deyirlər: “Pak olmaq üçün qırx tökürük vacibən qurbətən illəllah”. İlk öncə başdan, sağ çiyindən və sol çiyindən töküüb uşağı paklayırlar. Naxçıvan bölgəsində isə ana və körpə paklanıb təmizləndikdən sonra başqa adətlər də yerinə yetirilir. Belə ki, həmin gün yaxın qohumlar körpəni görməyə gəlirlər. Bu zaman onlar təbii ki, əli boş gəlmirlər. Müxtəlif hədiyyələr, şirniyyatlar gətirirlər. Bu hədiyyələr içində daha çox parça və uşaq üçün paltar olar. Ailə arasında yaxın qohumlara süfrə açırlar. Yemək yeyirlər, çay içirlər uşağın hədiyyəsini verib gedirlər (S5). Bu mərasim Ordubad bölgəsində də keçirilir. Mərasimin keçirildiyi gün mütləq Ordubad qayğanağı bişirərlər. Daha çox isə, çay süfrəsinə üstünlük verərlər. Qonaqlıq günü uşağı ortaya gətirmirlər, heç kəslə görüşdurmürlər. Elə ki, camaat oturur, camaat oturandan sonra uşağı gətirirlər camaatın üstünə. Qırx gün evə kim gəlsə, mütləq o uşağı gətirirlər qapıya, sonra gələn adam girir içəriyə (S3). Söyləyici Şəhla Hüseynova (S5) isə, Ordubadda belə belə bir adət olduğunu söyləmişdir: “Əvvəllər qırxı çıxan uşağı görməyə gedəndə ora mütləq yumurta aparardılar. Bununla belə yanına uşaq üçün paltar, parça, şirniyyat, süd və s. ki-

min gücü nəyə çatırdı aparardı”. Yumurta, təbiət və insanın canlanmasının simvolu hesab olunur. Yumurta bolluq-bərəkət rəmzidir. Yumurta, bir həyatı başlatmaq üçün lazım olan hər cür təchizata malik bir hüceyrədir. Yəni yaşamaq üçün, qidalanmaq üçün nə vacibdirsə bunların hamısı yumurtanın tərkibində vardır. Bol vitaminli qida məhsuludur. Elə buna görə də, zahı qadına yumurta yedirmək və pay olaraq yumurta aparılması adəti vardır.

Qırx gün boyunca yerinə yetirilən qadağalar, inanclar, adət-ənənələr.

Bildiyimiz kimi, körpə dünyaya göz açmadan öncə və sonra müxtəlif adət-ənənələr, inanclar və mərasimlər icra edilir. Bütün bunların hamısı körpəni pis auradan, ağır enerjidən, bədnəzərdən, cinlərdən və b. qorumaq, eyni zamanda sağlam, yaxşı bir insan kimi böyütmək məqsədilə həyata keçirilir. Körpə dünyaya gəldiyi gündən qırx günü tamam olana qədər həmin çağa qırxlı uşaq adlandırılır. Qırxlı uşağı bu qırx gün ərzində xüsusi qorumaq lazımdır. Belə ki, öz qədim adət-ənənələri ilə seçilən bölgələrimizdən olan Naxçıvanda qırxlı uşaq ilə bağlı maraqlı mərasimlər, inanclar vardır. Belə ki, Şərur rayonunda yaşayan söyləyici Mirzəyeva Elmiradan (S7) və Naxçıvan folkloru antologiyasından əldə etdiyimiz məlumatlara görə, təzə doğulan uşağı qırx gün tək qoymaq olmaz. Bunun isə əsas səbəbi cinin uşağı dəyişdirmiş olma ehtimalıdır. Eyni zamanda belə olduğuna qənaət gətirilərsə, bunun üçün el arasında müəyyən tədbirlər də görülür: “Qırxlı uşağı tək qoymazlar. Ona görə ki, cin onu öz uşağı ilə dəyişdirər. Cinin dəyişdiyi uşağa cin dəyişəyi deyilərlər. Cin dəyişəyi həmişə sısqa qalar, nə artar, nə ağarar. Gərəh onu aparasan qəbir-sandığa. Altı qəbir keçib, yeddincidə bədənini yarisinnan azını basdırasan. Əyər uşax qışqırıp ağlasa, bil ki öz uşağındı. Əyər ağlamasa, bil ki, cin dəyişəyidi. On-da gərəh gözlüyəsən ki, cin dəyişəyi ağlasın, cin də dözmüyüb gəlib öz uşağını götürsün, səninkin də özünə qaytarsın ” (1, 42, 45; 8, 301).

Qarabağ bölgəsində belə bir adət var ki, uşaq anadan olanda onun yanına yumurta qoyarlar. Yumurtanın uşağı gözdən, nəzərdən qoruduğuna inanardılar. “Deyillər uşağın yanına, özü də uşax anadan olanda, yumurta qoyallar. Deyirdi ki, yumurta uşağa dəyən gözü qaytararır, ağırırq qaytarır, uşağı yüngülləşdirir” (4, s.250). Yumurtanın önəmini biz eyni zamanda ananın gücünün, enerjisinin bərpa olunmasında ona əsas qida rolunu oynadığını görürük. Belə ki, ana körpəsini dünyaya gətirən zaman onun canından can ayrılır və bütün orqanları oyanır. Bunun üçün ona hər gün yumurtadan qayğanaq edib yedizdirilər ki, bel-buxunu bərkisin. Zahı qadına on gün müddətində hər gün yumurta bişirirlər (S2).

Körpə dünyaya göz açanda onun ciftinin qaydalara əsasən basdırılması da çox əhəmiyyət kəsb edir. İnanclara görə körpənin ciftinin harada basdırılması mühüm məsələ hesab edilərdi. Buna bir növ uşağın talehinin həlli kimi də baxırdılar. Qarabağ bölgəsində bununla bağlı müxtəlif inanclar var. “Uşağın ciftini çayın kə-

narında basdırmaq, axar suya atmaq olmaz idi. Əgər atsa idin, hal anası xəbər tutub gələr və anaya zərər yetirərdi. Gül kolunun dibində basdırardıq ki, uşaq gül kimi təmiz olsun” (7, 468; 5, 368). Başqa bir inanca görə isə, cifti, yəni ananın “sonunu” təmiz yerdə, ağacın, kolun dibində basdırardılar. Basdırmasan, it-pişik yesə, o uşaq böyüyəndə yaxşı uşaq olmaz idi. Naxələf uşaq olardı” (5, s.368). Söyləyicilərin (S1; S3) dediklərindən məlum olur ki, Ordubad bölgəsində isə belə bir inanc var ki, uşağın ciftini basdırıldığı yer onun gələcəyi ilə əlaqəli olur. Yəni uşağın göbəyini daha çox ya məktəb damına atardılar, ya da məscid damına. Məktəb damına ondan ötrü atardılar ki, uşaq böyüyəndə savadlı, bilikli bir insan olsun. Məscid damına isə ona görə atardılar ki, uşaq imanlı olsun. Qırxlı uşağın göbəyi düşən kimi onu təhsil verən yerlərə atırsan ki, uşaq təhsilli, savadlı olsun.

Qırxlı uşaqla bağlı müxtəlif inanclar, qadağalar vardır ki, bunları körpəni qorumaq və onu sağlam böyütmək üçün mütləq eləmək lazımdır. Belə ki, qırxlı uşağın ovcunun içini, barmaqlarının arasını yumaq olmazmış, onlara yuxuluq deyilir, uşağın yuxusu sayılırmış. Yuduqda uşağın yuxusu qaçırmış. Təzə doğulan uşağın boynun arxasından öpməzlər, onda uşaq küsəyən olar (S4).

Qırxlı uşağın paltarlarını yuyanda onu gün ərzində qurutmaq, hava qaralmadan ipdən götürmək lazımdır. Uşağın paltarları ulduz görməməlidir. Əgər qaranlığa qalsa onda uşaq sancılanar və yuxusu qaçar. Qırxı çıxmamış uşaq narahat yatırsa, onda gedib dağlardan dovşan qığı yığıb gətirəmişlər və uşağın balıncının altına qoyarmışlar. Bu zaman uşağın yuxusu normaya düşərmiş (S3).

Naxçıvanda qırxlı uşaqla bağlı mərasimləri araşdıran zaman maraqlı inanclar diqqəti cəlb edir: “Qancıx (doğan it) balalıdır. Sənin də gəlinin zahıdır yatıb, uşağa qalmır. O gəlin durub gedir o qancığın üstünə. Onun əgər balaları öldü, sənin uşağın qalacax. Yox balaları ölmədi, səninki öləcəx, ta qalmıyacax. Həylə də olub ha, mən özüm şəxsən sınıamışam” (1, 40).

Yenə də qırxlı uşağı qorumaq məqsədilə başının altına nələrə qoyulduğunu və çölə-bayıra çıxarmağın məsləhət olmadığını görürük: “Qırxlı uşağın qırxı çıxana qədər başının altına bəyaz qoyullar, eşiyə çıxardanda da duz-çörək. Eyni zamanda qırx gün gərək qırxlı uşaq ulduz görmüyə, görəndə onun yuxusu az olur”. “Qırxlı uşağı axşamçağı mal-heyvan gələndə açıb bəliyəllər ki, yuxusu şirin olsun” (1, 42). Belə bir inanc var ki, qırxlı uşağın balıncının altına qayçı qoyarlar, bu cinlərdən, bəd qüvvələrdən uşağı qorumaq hesab olunur. Bunun qarşısını almaq üçün həm də körpənin geyimlərinə həmişə sancaq taxırlar. “Uşağın bələyinə iynəsancaq təxməsən şəşə uşağı vurur, uşax qərələr” (1, 43). Qırx gün uşağın dırnağını kəsmək olmazdı.

Naxçıvan bölgəsindəki inanclarla Qarabağ bölgəsindəki inanclar arasında həm fərqlilik, həm də oxşar cəhətlər çoxdur. Naxçıvanda qırxlı uşağın üstünə çi

ət gətiriləndə onun ət kimi, yəni xəstə olacağına inanırlar: Qırxlı uşaq ki gəlir evə, o evə on gün müddətində ət gətirməzlər. Deyərlər ki, uşaq onda ləm (xəstə) olar. Əgər işdi, kimsə bilmədən ət gətirərsə, görsək o uşaq ləm kimdirsə, onda uşağı atasının qıçlarının arasından keçirdərlər (S3). Eyni zamanda Naxçıvan bölgəsində əgər kimsə çiy ət gətirərsə, uşağa zərər gəlməməsi üçün tədbirlər görürlər: “Əti (çiy) qırxlı uşağın üstünə gətirəndə uşax ət kimi olur. Əgər üstə ət gətirsələr, tez bir parça ətdən kəsib uşağın üstünə tikillər” (1, 42). Bu inanc Qarabağ bölgəsində isə belədir: “Uşaxlar qırxlı olanda, qaynanam hamıya tapşırırdı ki, evə ət alanda fikirəşin, bilin ki, evdə qırxlı uşax var. Çiy əti uşağın üsdünə gətirməzlər, özü də qırxı çıxmamış uşağın üsdünə. Onda uşaxda çoxlu səpgilər əmələ gəlir. Özü də nə deyirdi, hamısı çin çıxırdı” (4, 250).

İnanclara görə körpənin doğumundan qırx gün sonra onun həyatının ikinci mərhələsi başlayır. Uşaq yeni anadan olarkən pambığı yandırır onun qarasını uşağın alınına vururlar. Bu zaman uşağa göz dəymir. Bir də belə deyirlər ki, uşağın qırxı çıxmamışdan qabaq onu görməyə gələnlər uşağa ağırlıq olmasın deyə, astanadan keçərkən anasının qucağında uşağın altından keçirlər (2, 331).

Tədqiqatçı Məleykə Məmmədova “Qarabağda doğum ritualları və inancları” məqaləsində uşağın gələcəkdə necə insan olacağına dair inanclar arasında əş-yalarla bağlı inancların diqqət çəkdiyini vurğulayaraq bu əşyalar vasitəsilə uşağın gələcəkdə igid, cəsur, işgüzar, mərd, evdar və başqa bu kimi müsbət xüsusiyyətlərə sahib olacağına inanıldığını və bu inanca əsasən uşağın yan-yörəsinə, yastığının, beşiyinin altına müxtəlif əşyalar qoyulduğunu qeyd etmişdir: “Uşax dünyaya gələndə oğlan uşağının böyrünə puçax qoyallar, xənçər qoyallar ki, iyid olsun, vuran-tutan olsun, qoçu olsun. Qızın da böyrünə qayçı, iynə, sap qoyallar ki, evdar olsun, götürən-qoyan olsun” (7, 470; 3, 160).

Söyləyici (S5) deyir ki, uşaq doğulan gündən ana və körpəni qırx gün yad adamların görməyi yaxşı sayılmır. Bu həm də sağlamlıq baxımından da vacib sayılır. Ana və körpəsinin immun sistemi hələ zəif olduğundan həm tez zamanda xəstələnə bilərlər, həm də evə gələn adamların ağırlıqları uşağın üzərinə tökülər. Həmin adamın ağırlığı zahı anaya, ondan isə körpəyə keçər.

Söyləyici Nəcəfova Səltənət (S9) bildirir ki, uşağı qırx gün tək qoymaq olmaz. Heç olmasa yanında bir nəfər adam olmalıdır. Uşağın başının altına bıçaq, qayçı, çörək qoyarlar ki, qorxmasın. Uşağı cinlər aparmasın deyə bunu edirlər. Cin aparan uşağa cin dəyişəyi deyirlər. Bizim kəntdə də olub belə hadisə. Uşağı aparıb yeddinci qəbirə qoyurlar, uşaq biraz yatır, ayılır. Sonra uşağı götürürlər ki, artıq uşaq düzəldi.

Söyləyici Abbasova Nailənin (S1) verdiyi məlumata görə: “Qırxlı uşağı deyərlər ki, insanların göz nəzəri kəsir. Qırxlı uşağın başının altına möhür, təsbeh,

daha sonra isə suyun içində bir yumurta qoyurlar beşiyinin altına. Yumurta göz götürür deyirlər. Ana isə həmzadlı sayılır. Onu da hərşeydən qorumaq lazımdır. Qırxlı ana qorxsə südü kəsilər, psixologiyası pozular. Qırxlı qadın və uşağın üstünə mundar, qüsuluz adam gəlməməlidir. Qırxlı uşağın yaxasına sancaq vurulmalıdır. Cin sancaqdan qorxub qaçsın deyər”.

Qarabağ bölgəsində də oxşar adət-ənənələr, inanclar yerinə yetirilir: “Qırxlı uşağın üstünə adam gələndə uşağı çıxarırdılar çölə, sonra evə keçirərdilər və qapı ağzına dəmir atardılar ki, gələnin ağırlığı orda qalsın” (5, 368). “Bizim bir adətimiz var, qırxlı uşağın üstünə qoymurux adam gələ. Ayağa ağır adam gələndə də uşaq ağılır, xəstələnir, təbdən təbə düşür. Həmzət elə şeydi ki, ağac meyvə gətirən vaxdı xain ürəknən gedəndə o ağac da quruyur” (6, 289).

Əvvəllər qırxı çıxmamış uşaq yatan otağa üstündə müxtəlif dualar, gözmüncüğü, və s. olan insanların girməsinə icazə verilməzdi. İnanclara görə, uşağın üstünə üzərində hər hansı bir dua olan yad birinin gəlməsi, onun rənginin göyərməsinə və hətta ölmümünə səbəb ola bilərdi. Lakin müasir dövrimüzdə demək olar ki, hərşey dəyişib. Artıq bu adətlərə az rast gəlmək olur. Körpə doğulan kimi onun şəkillərini bütün qohum-əqraba görür. Bundan başqa körpənin doğum evindən çıxarılması üçün də xüsusi hazırlıqlar görülür. Bu zaman yaxın qohumlar, tanışlar müxtəlif hədiyyələr, gül buketləri, tort, rəngli şarlarla körpəni qarşılamağa, doğum evindən çıxarmağa gəlirlər. Video çəkilişlər edir, çoxlu şəkillər çəkdirlər. Eyni gün hələ evdə də körpənin gəlişi münasibətilə xüsusi bayram edilir. Yəni köhnə inanclara indi demək olar ki, əvvəlki qədər diqqət yetirmirlər. Müasir analar doğumdan öncə körpəsinin otağını böyük həvəslə bəzəyir. Hər şey tam hazır vəziyyətdə olur.

Müasir dövrimüzdə hələ uşaq dünyaya gəlmədən öncə demək olar ki, körpə üçün lazım olan bütün geyimlər, araba, beşik və digər vacibli vasitələr artıq alınıb hazır qoyulur. Əvvəllər isə belə adət yox idi. Körpə doğulduqdan sonra adətə görə “qırx köynəyi”, “qırx papağı”, döşək, yorğan, beşik və s. nənə (qız anası) tərəfindən hazırlanardı. İndi isə bütün bunlar tam hazır vəziyyətdə satılır. Doğumdan öncə uşağa nəsə alınmazdı. Bunun uğursuzluq gətirəcəyinə inanardılar. Əvvəllər uşaq doğulandan onu bələkdə saxlayardılar. Söyləyici Səltənət Nəcəfovanın (S3) verdiyi məlumatdan da aydın olur ki, əvvəllər qırxlı körpənin bələnməsinə çox əhəmiyyət verirlərmiş. Belə ki, uşaq anadan olandan onu qırx gün yaxşıca bələyərlər. Uşağın əlləri, ayaqları elə bələnir ki, tərənə bilməsin. Uşaq bələkdə olanda onun başını tez-tez sağa, sola çevirmək lazımdır – yoxsa uşağın həm boynu əyri bitər, həm də başının forması pis olur. Uşağı bəyələndə həm rahat yatır, həm ayaqları əyri olmur, həm də nevroloji baxımdan uşağın əsəbləri sakit olur. Lakin uşağın əlləri açıq yatanda o istər-istəməz əlini üzünə, başına aparır və yatdığı yer-

də diksinir, qorxur. Qırx gün uşağın dırnağı da tutulmadığı üçün onun dırnaqları üzünü cızar və uşaq həm narahat olar, həm də yuxuda qorxar. Uşağın dırnağını ilk dəfə qırxıncı günü tamam olanda kəsərlər. Və bu ilk dırnağı ya hardasa basdırarlar, ya səliqəli şəkildə haradasa saxlayarlar. Ordubadda belə adət var ki, ilk dəfə dırnağı kəsəndə körpənin ovcunun içinə pul qoyarlar. Bu pulu uşağın dayısı qoymalıdır. Dırnaq kəsildəndən sonra o pulu kasıb, imkansız birinə sədəqə kimi verirlər. Eyni zamanda qırx gün keçəndən sonra uşağa “qırx köynəyi”, “qırx papağı” kimi geyimlər geyindirirlər. İndi isə uşağı ilk gündən belə bələkdə saxlamırlar, rahat, sərbəst, yumşaq paltarlar geyindirirlər.

Bütün bölgələrimizdə müxtəlif mərasimlərimiz zəngin adət-ənənələri, inancları ilə müəyyən dəyişikliklərə məruz qalsa da, hələ də günümüzdə qədər gəlib çıxmışdır. Qarabağ və Naxçıvan bölgələrimizdən topladığımız məlumatlardan da aydın olur ki, Qırxökmə mərasimi və bu qırx gün ərzində körpəni qorumaq üçün həyata keçirilən inanclar, adət-ənənələr bizim zəngin mədəniyyətimizin, folklorumuzun varlığından xəbər verir. Bu zəngin mirasın araşdırılması, yeni nəsillərə ötürülməsi və yaşadılması isə əhəmiyyət kəsb edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab (Naxçıvandan toplanmış folklor örnəkləri). Naxçıvan: “Əcəmi” Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi, 2010, 512 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. XXIII kitab (Naxçıvandan toplanmış folklor örnəkləri) Bakı, Elm və təhsil nəşriyyatı, 2012, 332 s.
3. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. III kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: “Elm və təhsil”, 2012, 468 s.
4. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. IV kitab (Laçın, Qubadlı, Zəngilan rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: “Elm və təhsil”, 2013, 459 s.
5. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VIII kitab (Kəlbəcər rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Zərdabi LTD MMC, 2014, 440 s.
6. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. IX kitab (Beyləqan, İmişli, Tərtər, Bərdə və Cəbrayıl rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: “Zərdabi LTD” MMC, 2014, 401 s.
7. Məmmədova, M. *“Qarabağ folklorunda doğum ritualları və inancları”*// Ziyalı İşığında Ramazan Qafarlı – 70 Beynəlxalq İctima və Mədəni Elmlər Konfransı, 15-16 iyul 2021, Azərbaycan-Bakı. Web:www.izdas.org/ramazan-gafarli-kongresi, s 465-471.

8. Məmmədova, M. “Qarabağda inisiyasiya ritualları ilə bağlı inanclar” // Karabagh International Congress of Modern Studies in Social and Human Sciences, June 17-19, 2021, Karabagh, Azerbaijan, s. 298-306.

SÖYLƏYİCİLƏR

S1. Abbasova Nailə Paşa qızı, 1982, Naxçıvan MR, Şərur rayonu, orta təhsilli, ev xanımı.

S2. Əkbərova Sevinc Cavad qızı, 1971, Ordubad rayonu, Yuxarı Əylis kəndi, orta təhsilli, ev xanımı.

S3. Əsədova Könül Hüsəməddin qızı, 1983, Naxçıvan şəhəri, ali təhsilli, Şahbuz rayon Qeydiyyat şöbəsinin rəisi.

S4. Hüseynova Gözəl Adıgözəl qızı, 1945, Ordubad rayonu, Yuxarı Əylis kəndi, orta təhsilli, ev xanımı.

S5. Hüseynova Şəhla, Marks qızı, 1961, Ordubad rayonu, Yuxarı Əylis kəndi, orta təhsilli, ev xanımı.

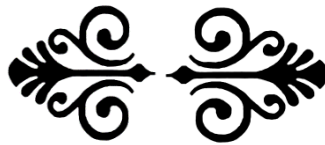
S6. Mehdiyeva Afət Bayram qızı, 1966, Naxçıvan MR, Culfa rayonu, Yaycı kəndi, ali təhsilli, ev xanımı.

S7. Mirzəyeva Elmira İmran qızı, 1967, Naxçıvan MR, Şərur rayonu, Diyadin kəndi, orta təhsilli, ev xanımı.

S8. Mirzəyeva Lalə Yunis, 1963, Naxçıvan MR, Şərur rayonu, orta təhsilli, ev xanımı.

S9. Nəcəfova Səltənət Yusif qızı, 1961, Naxçıvan MR, Ordubad rayonu, Anabat kəndi, ali təhsilli, tibb bacısı.

S10. Xanlarova Günay Pənah qızı, 1988, Füzuli rayonu, orta təhsilli, ev xanımı.



Nailə MİRZƏYEVA

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: abilova.nailya@mail.ru

ORCID: 0009-0009-8840-8396

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.148>



AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA XALQ MÜDRİKLİYİ

Açar sözlər: nağıl, motiv, obraz, təcrübə, müdrilik, şah, ədalət, xəyanət, tarix, xalq

SUMMARY

FOLK WISDOM IN AZERBAIJANI FAIRY TALES

Azerbaijani folk literature, as well as our fairy tales, the history of the ethnos to which it belongs, living conditions, life, beliefs and thoughts, struggle, etc. directly connected. At the same time, in these rich literary examples wisdom derived from people's life experience, their foresight, anticipation of events, attitude towards friends and enemies, etc. are taking place. In fairy tales the expression of folk wisdom is reflected on the basis of various motifs, images and situations. Moral and ethical features such as a just king, a knowledgeable, wise ruler in the management of the country, betrayal, punishment of a traitor, compassion for orphans in everyday life occupy the main place in the content of these tales. Such features as laziness, betrayal, overcoming the enemy, achieving desires by following the path of struggle through the juxtaposition of the images of Shah Abbas, bald, vizier, lawyer, tailor, gardener in separate motives in our fairy tales find their explanation in the folk activity.

Keywords: fairy tale, motive, image, experience, wisdom, masterpiece, justice, betrayal, history, people

РЕЗЮМЕ

НАРОДНАЯ МУДРОСТЬ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ

Азербайджанская народная литература, история этноса, которому в особенности принадлежат наши сказки, бытовые условия, быт, верования и мысли, борьба и т.д. имеют непосредственную связь. Одновременно в этих богатых литературных примерах находит свое место мудрость, почерпнутая из жизненного опыта людей, дальновидность, отношение к друзьям и врагам и т. д. В сказках выражение народной мудрости находит отражение на основе различных мотивов, образов и ситуаций. Справедливый шах, мудрый в управлении страной, тип правителя, предательство, наказание предателя, сострадание к сиротам и обездоленным - нравственные характеристики занимают основное место в содержании этих сказок. Образы шаха Аббаса, Плешивого, визиря, векила, портного и садовника в наших сказках противопоставлены в отдельных сказочных мотивах с такими особенностями характера как лень, коварство, победа над врагом, достижение цели путем борьбы - находит свое объяснение в свете народного творчества.

Ключевые слова: сказка, мотив, образ, опыт, мудрость, царь, справедливость, предательство, история, народ.

Azərbaycan xalq ədəbiyyatının ən geniş yayılmış janrlarından olan nağıllar xalqın məişəti, həyat şəraiti, inanc, təsəvvürləri, mübarizə tarixi və s. ilə sıx bağlıdır. Nağılların müxtəlif hadisə və mifoloji faktlara bağlılığı, xüsusilə, mif mətnlərinə uyğunluğu bir çox araşdırmalarda müəyyən mübahisələrə yol açmışdır. “Mif və nağılların oxşarlığı, fərqli xüsusiyyətləri araşdırmalarda geniş tədqiq olunmaqla əsasən üç istiqamətdə öyrənilmişdir: 1. Miflə nağıllar arasında heç bir prinsipial fərqin qoyulmaması; 2. Nağılların mifdən törəməsinə əsaslanan araşdırmalar; 3. Bütün ilk nağılların mif kimi qəbul olunması, miflə nağıl arasında məzmun bu və ya digər mifoloji düşüncə oxşarlıqlarının olmasına baxmayaraq, mif nağıllardan müəyyən xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. İlk növbədə bu fərqlilik hər iki yaradıcılıq sahəsinin yaranma özəlliyinə bağlıdır. Mifdə mövcud olan “təsəvvürlər” realdır, onlar həyatın, yaşayışın özü olmaqla inanılaraq yaşanmışdır... Nağıllarda isə bədii həqiqətlər məlum uydurulmuş əfsanələrdən qaynaqlanır. Nağıllar psixoloji və mənəvi problemlərin həllinə dayanır, eyni zamanda məntiqi yanaşma yolu ilə müəyyən olunur” (Abbasova 2017: 412). Nağılların məzmun, obraz seçimi, hadisələrin real, yaxud fantastik mahiyyətindən asılı olaraq Azərbaycan folklor-şünaslığında bu mətnlər mövzu baxımından qruplaşdırılmışdır. Məişət, heyvanlar haqqında, sehirlil nağılların fərqləndirilməsi qeyd edilən xüsusiyyətlər üzərindən sistemləşdirilmişdir. Nağılların janr özəlliyi mətnlərin kütlə, yaxud kiçik qruplar tərəfindən dinlənilməsinə tələb etdiyindən bu mətnlər xalq məişətində geniş yayılmış və müxtəlif variantlarda formalaşmışdır. Təsadüfi deyildir ki, nağıllara müxtəlif mərasimlər, xüsusilə toy günləri, çillə törənlərində ayrıca yer verilmişdir. Qədim çillə mərasimlərinin keçirilməsində süfrəyə müxtəlif şirniyyatların düzülməsi, musiqi məclisinin qurulması ilə yanaşı, nağılların söylənilməsi də ənənə halını almışdır.

Folklorumuzun digər janrlarında olduğu kimi, nağıllarımızda da xalq təcrübəsi, arzu və istəkləri təlqin olunmaqdadır. Bu baxımdan nağıllar həm də müdriklərimizdən bu günə qalan bir miras və təcrübəyə dayanan qiymətli söz xəzinəsidir. Başqa sözlə desək, Azərbaycan nağıllarının zəngin obrazlar sistemi, onların ayrı-ayrı situasiyalarda xarakter, fərdi xüsusiyyətləri, baş verən hadisələrə münasibəti və s. üzərində həm də xalq müdrikliyi, təcrübəsinin izləri qorunub saxlanmaqdadır. Daha çox cəmiyyət, insanlararası münasibətlərdən başlayaraq, bütöv məmləkətin idarə olunmasına qədər fərd, şəxsiyyət tipləri ayrı-ayrı motivlərdə başlıca yer tutur. Azərbaycan nağıllarında xalq müdrikliyi məsələsinin qoyuluşu xüsusilə, şah, vəzir, keçəl obrazları üzərində cəmləşdirilmişdir. Əksər nağıllarımızda rast gəldiyimiz şah obrazları bu baxımdan müxtəlif yanaşmalarda hökmdar və rəiyyət məsələsindəki qarşıdurmanı xalq müdrikliyi üzərində həll edir. Ədalətli şah, rəiyyətinə bağlı hökmdar bu kontekstdə ölkənin düzgün, ədalətli idarə olunmasının təminatçısıdır. Bütövlükdə, nağıllarımızda “..ədalətsiz hökmdarların tipi və səciyyəsi isə çox müxtəlifdir. Onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Ümumiyyətlə, rəiyyətin kasıblığına çalışan və bununla da hakimiyyətinin əbədiliyini təmin etmək istəyənlər.

2. Cəmiyyətdə özündən ağıllı hesab edilən adamları məhv etməklə öz taxtacını məhv etmək istəyənlər.

3. Xalqın qəhrəmanlıq və mübariz ruhunu məhv etməklə rəiyyəti kölə halına salıb məhv etmək istəyənlər” (Albalıyev 2008: 54).

Bir çox nağıllarımızda ədalətsiz, qaniçən hökmdarlar nə qədər güc, qüvvətləri ilə öyünsələr də, sonda etdikləri əməllərinə görə cəzalandırılırlar. Onların cəzalandırılması üsulları isə ayrı-ayrı nağıllarımıza görə dəyişkən xarakter daşıyır. Bir sıra nağıllarda hökmdarlar tədbirli vəzirlərin, ağıllı rəiyyət insanlarının nəsihəti, digər mətnlərdə isə qol gücünə gördükləri əməllərdən peşman olub, şahlıqdan əl çəkirlər. Azərbaycan nağıllarında ədalətli şah, yaxud despot hökmdarın rəiyyətin qeydinə qalan hökmdara çevrilməsi Şah Abbas obrazı üzərində daha çox təcrübəyə daxil olur. Xalq nağıllarımızın bir çoxunda Şah Abbas rəiyyətin qeydinə qalmayan, zülmkar bir şah kimi təqdim edilir. Onu, bu qrup nağıllarda hiyləgər, tədbirli vəzirlər idarə etməklə öz istəklərinə nail olurlar. Xüsusilə, xalq məişətindən ” Şah Abbas və Allahverdixan vəzir”lə bağlı çoxsaylı nağıl variantları mövcuddur. Ən geniş yayılmış variantlardan biri Şah Abbasla vəzirin “təgyiri-libas” olaraq ölkəni gəzməsi və rastlaşdıqları insanlarla olan macəraları yer almaqdadır. Bu qrup nağıllarda Şah Abbas həmişə vəzir Allahverdi xandan məsləhət alır, yaxud şahın səbirsizliyindən istifadə edən vəzir camaatla istədiyi kimi rəftar edir, onları incidir. Şah Abbasın zülmkar, qəddar, işğalçı bir şah kimi təsviri “Daşdəmirin nağılı”, “Üç bacı”, “Saleh və Valeh” və s. mətnlərdə yer almaqdadır. “Saleh və Valeh” nağılında Şah Abbas məhkəməsi cinayətkar, xain bir şəxsə bəraət qazandırır. Xalq buna cavab olaraq keçəllərin vasitəsilə öz məhkəmələrini qurur və Şah Abbasa müraciət edirlər: “Bax məhkəməni belə edirlər, sən nə bilirsən ki, məhkəmə nə olan şeydir”.

Sözsüz ki, Şah Abbas obrazının xalq məişətində sevilməsi, ona rəğbət həm də onun müdrik, adil hökmdar obrazını da nağıllarımızda canlandırmışdır. Qeyd edək ki, vaxtilə “Qafqaz” qəzetində nağılların ilk mətbu nümunələri çap olunmuşdur ki, burada “Tatar nağılları” adı altında o qədər də böyük olmayan üç əlavə nağıla yer verilmişdir. Bu nağıllardan ikisi uşaq mətnləri, digəri isə “Şah Abbas”la bağlı nağıl mətni idi. Xalq məişətində geniş yayılmış motivə uyğun olaraq, bu nağılda Şah Abbas ədalətli bir hökmdar kimi təqdim edilir. O, hər yazda libasını dəyişib ölkəni gəzir, sonra isə taxta çıxıb gördüyü, müşahidə etdiyi özbaşınalıq və ədalətsizliklər haqqında hökm çıxarır. Nağılın məzmununa görə, bir gün Şah Abbas yenə də vəziri Allahverdi xanla birlikdə ölkəni gəzməyə çıxır və bir dərzinin evində qonaq qalır. Baftaçı – dərzi Şah Abbası hörmətlə qarşılayır, ona qulluq göstərir. İş elə gətirir ki, padşah xəstələnir və dərzi bu haldan narahat olub əl-ayağa düşür. Dərzinin evində bir neçə həftə qalan Şah Abbas görür ki, dərzinin pulu qurtarıb və o, çıxılmaz vəziyyətdədir. Şah dərziyə bir ovuc qızıl verir, dərzi də bu

pulla bazarlıq edir, lakin görür ki, şahın verdiyi qızılları xərcələsə belə, bitib – tükənmir. Dərzi bundan istifadə edib Şah Abbasa tapılmayan al qumaşdan iki xələt tikir. Xələtlər padşahın xoşuna gəlir. O dərzi ilə dostlaşır, şah dərzinin etibarına güvənib ölkədə görüb -müşahidə etdiyi özbaşnalıqları ona söyləməsini xahiş edir. Vaxt bitir, padşah sağalib evinə qaydır. Fərraşları göndərüb dərzi hüzuruna gətirir. Dərzi padşahı tanıyır, əl-ayağına düşür. Şah Abbas deyir: “-Narahat olma, səni çağırıbmışam ki, etdiyən yaxşılıqlarının əvəzini sənə qaytarım. De görək məndən nə istəyirsən? Sənin dediyin bütün ədalətsizlikləri bərpa etmişəm. İndi növbə sənə yaxşılığımın çıxmaqdadır”(Səfərəliyeva 2008: 52). Dərzi deyir: “Padişah sağ olsun, mən dərzi babayam, mənim istədiyim ədalətdir. Ölkədə ədalət olsa, hamı yaxşı yaşayar”(Səfərəliyeva 2008: 53). Padişahsa, sən dərzi olsan da, çox ağıllı adamsan, mənə haqqın yolunu göstərdin, nə vaxt bir diləyin olsa, yanıma gələ bilərsən. Sonra da dərziyə çoxlu qızıl - gümüş bağışlayıb, ölkəni ədalətlə idarə etməyə başlayır.

Göründüyü kimi, Şah Abbas ölkənin bütün özbaşnalıqlarını sadə bir insan - dərzinin vasitəsilə görür və ədalətli şaha çevrilir. Xalq müdrikiliyi bu nağıllarda şahın, islah olunaraq ədalətli hökmdara çevrilməsini irəli sürməklə, rəiyyətin sevgisi, hörmətinə sığınmağı da irəli sürür. Bir çox nağıllarımızda Şah Abbas məhz dərzi, Keçəl, kasıb qız və s. tərəfindən həqiqəti görür və xalqın sevimlisinə çevrilir. Qeyd edək ki, xalq nağıllarında Şah Abbas obrazının xalq müdrikliyində ləyaqətli, həqiqi hökmdara çevrilməsi nəticə olaraq bir çox nağıllarda Şah Abbasın həm də arxa-dayaq, hamı obrazını məzmununa gətirir. Xüsusilə, xalq dastanlarında Şah Abbasdan mərhəmət, kömək istəyən qəhrəmanların onu arayıb axtarması, onun mərhəmətinə sığınması geniş yayılmış motivlərdəndir. Məşhur “Qulam Heydər” dastanında Qulam Heydər Şah Abbasın oğludur, lakin oğlunun kimliyindən xəbərsiz olan ata onu igidliyi, ağılına görə qiymətləndirir və sarayına dəvət edir. Şah Abbasın qulamına çevrilən Heydər sonda atasının himayəsində, onun ədaləti və köməkliliyi ilə istəklərinə çatır. Eyni motivin nağıl süjetinə “Şah Abbasın oğlu” nağılında da rast gəlirik. Lakin nağılda Şah Abbasın qarşılaşdığı qoca onun suallarına ağıllı, müdrik qızının vasitəsilə cavab verir. Qızın ağıl, düşüncəsinə vurulan şah onunla evlənir (Azərbaycan nağılları. I cild 2005: 343-348). Bu izdivacdan dünyaya gələn İbrahim atasının soracağına düşür və sonda onu tapmaqla Şah Abbasın vəzirinin qızı ilə evlənir. Yaxud Güney folklor mühitində geniş yayılmış dastan nümunələrindən olan “Kəlbi” dastanında yerli bəylərin özbaşnalığından tənqə gələn qəhrəmanlar Şah Abbasın sarayına gedib, ondan kömək istəyirlər. Məhz, Şah Abbasın iradəsi ilə sonda Kəlbi öz sevgilisinə qovuşmaqla arzularına çatır (Güney Azərbaycan folkloru. XV. 2022: 262-288).

Xalq müdrikliyinin Şah Abbasla bağlı təlqin etdiyi digər mühüm məsələ hökmdarların tələsik qərar verməməsi, rəiyyəti diqqətlə, səbrlə dinləməsi tövsiyəsidir. Bir çox nağıllarımızda Şah Abbas, yaxud digər hökmdarlar ətraflarındakı paxıl, xəbis vəzirlər, saray adamlarının fitvasına uyaraq xalqa zülm edir, ədalətsiz

qərarlar verirlər. Şah Abbasla bağlı nağıllarımızın əksəriyyətində bu xüsusilə tamahkar vəzir, vəkillər tərəfindən həyata keçirilir. “Şah Abbas və cütcü” nağılında şahın istəyini qazanan cütcünü qısqanan vəkil onu şahın gözündən salmaq istəyir. Bu nağılda Şah Abbasın vəkili cütcüyə paxıllıq etdiyinə görə, onu şahın gözündən salmaq üçün evinə dəvət edir və sarımsaq qoxulu yemək yedirdir. Cütcü sarımsağın qoxusunu şah duymasın deyər sözünü şahın qulağına deyil, boynunun dalına söyləyir. Vəkil cütcünün bu hərəkətini şaha qarşı ədəbsizlik olduğuna işarə edərək, deyir: “– Şah sağ olsun, bu cütcü qudurub. Əvvəllər sözü qulağına deyirdi, indi isə boynuuzun ardından deer” (Göyçay folklor örnəkləri. I kitab. 2022: 226). Şah fikirləşir ki, vəkil doğru buyurur və qərara gəlir onu saraydan uzaqlaşdırsın. Başqa məmləkətdə şahlıq edən qardaşına cütcüdən məktub göndərir ki, bu məktubu ona gətirən adamın boynunu vursun. Cütcünü dinləyən şah vəkilin onu şərhlədiyini anlayır, hər şeyi ədalətlə yoluna qoyur. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bütün hallarda ədalətli şah, rəiyyətin qeydinə qalan hökmdar obrazı nağıllarımızın ayrı-ayrı obraz, motivlərində xalq təcrübəsinə bağlı təkrarlanmaqdadır. Dahi N.Gəncəvi də məhz xalq müdrikliliyinin təəcəssümündə öz əsərlərinə xalq məişətindən ən gözəl nağıllarımızı örnək alaraq ədalətli şah obrazını yaratmışdır.

Xalq nağıllarımızda müdriklik, ədalətli şah obrazları ilə yanaşı, xəyanət, xəyanətin bağışlanması kimi mənəvi-əxlaqi məsələlərə də geniş yer verilmişdir. Maraqlıdır ki, bu nağıllarda xəyanət iki qardaş, yaxud qardaşlar arasında baş verdiyindən sonda bağışlanılır. Lakin hadisələrin sonrakı gedişatında xəyanət edən qardaşlar bir çox hallarda qeyri-real qüvvə, fantastik obrazlar tərəfindən cəzalandırılır. Oxucu kütləsi, bütövlükdə məişət nağıllarımızda ən geniş yayılmış bu nağıllar “Məlikməmməd” nağılının müxtəlif variant və versiyalarından törəmişdir. Qardaşlarının xəyanətinə rast gələn Məlikməmmədin sonda ona köməklik göstərən mifik personajlar tərəfindən vətənə qayıdışı xəyanətin basıldığı, üzə çıxdığı anlamda böyük məna daşıyır. Nağılın əksər variantlarında şah öz oğullarına olan sevgisini əsirgəməsə də, qardaşlar vəzir, vəkil, rəiyyət analarından doğulduqları üçün bir-birlərini qısqanırlar. Bu qısqanclığın önündə isə rəiyyət qızından doğulan Məlikməmməd dayanır. Divin bağlarından oğurladığı almaların ardınca yola düşən qardaşlar sonda Məlikməmmədə xəyanət edirlər. Onu dərin quyunun dibində saxlayıb, sevdiyi gözəl Pərinə, qənimət kimi əldə etdikləri var-dövləti də ələ keçirirlər. Saraya qayıdan qardaşlar bəhanələrlə şahı inandırmağa çalışırlar ki, Məlikməmmədi döyüşdə itiriblər. Lakin kiçik qardaşa doğmalarından vurulan zərbələrə qarşı sehri atlar, əfsanəvi Zümrüd quşları, bir çox variantlarda isə divlər yardım edirlər. Xəyanət unudulur, lakin fəvqə qüvvələr vasitəsilə yenidən nankor qardaşların qarşısına çıxır. Məlikməmmədin saraya, qardaşlarının yanına ağ at, ağ geyim, libasda qayıtması da təsüdüfi səciyyə daşımır. Bu haqqın tənənəsi, qələbəsi olaraq, xəyanət - qaranlıq qarşısında bir işıqdır. Xəyanətə qalib gəlmək xalq nağıllarımızda Məlikməmməd obrazı vasitəsilə simvollaşdırılmaqla ədəbiyyatımızda

“Ağ atlı oğlan” rəmzini formalaşdırmışdır. Azərbaycan cəmiyyətinin yaşadığı bu-günkü vəziyyət-torpaqların işğalı, insanların öldürülməsi, əsirlik həyatı, beynəlxalq arenada güc birliklərinin bizə qarşı çıxması və s. yazılı ədəbiyyatımızda ayrıca Ağ atlı oğlanın gəlişində obrazlaşdırılmışdır.

Xalq müdrikliyi nağıllarımızda yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi bir çox obrazlar vasitəsilə həyata keçirilir. Bu obrazlar sırasında Keçəl qəhrəman olaraq ayrıca yer tutur. Müxtəlif nağıllarda bu obraz fərqli xarakter, xüsusiyyətləri ilə canlandırılır. Nağılların bəzində keçəl tənbel, gününü yatmaqla keçirən bir qəhrəmandır. O, iş görmək, dostlarının əhatəsində olmağı xoşlamır. Lakin nağıllarda Keçəl sonda dostlarına qoşulur, qoca anasını qazancı, işgüzarlığı ilə sevindirir. Xalq məişətində uşaq, gənclərin tərbiyəsi məsələsi burada onlara təsir göstərmək, onları işə alışdırmaq məsuliyyətini təlqin edir. “Tənbel Əhməd” adlı xalq nağıllarının bir çox bölgələrdə yayılan variantlarında burada Əhməd adlı qəhrəmanı Keçəl əvəz edir. Sürünə-sürünə qapı dalındakı çörəyi yeməyə çalışan tənbel sonda el - obanın qarşılaşdığı çətinliklərdən onları qoruyan qəhrəmana çevrilir. Tənbellikdən qəhrəmana keçiddə bütün hadisələr onun başına gələn macərələr üzərindən süjetə daxil olur. Bu macərəçilik nağıllarda qazi, hiyləgər tacir, ədalətsiz şah, qoca, qarılarda davam etdirilir. Qarşılaşdığı situasiyalara uyğun Keçəl bir çox hallarda bəmərə hərəkatları, gülüş obyektinə çevrilməsi ilə hədəflənir. “Tacir və keçəl” nağılında keçəl cavanları aldaraq evinə aparıb, onları öldürən tacirdən intiqamını məhz özünü dəlilik, bəmərəliyə vurmaqla alır. Dağdan endirdiyi heyvanların qıçlarını kəsir, tacirin qızını qaynar suda çimirdirməklə ölümünə səbəb olur, sonda isə tacir və arvadını dəryaya ataraq bu insandan qurtulur.

“Keçəl Məhəmməd” nağılında Keçəl Məhəmməd kasıblığın daşın atmaq, qarnını bir tikə çörəklə doyurmaq üçün müxtəlif hiylələrə əl atır. O, gah nənəsinin kələfini oğurlayıb baqqala satır, gah da nənəsi Fatı tərəfindən Qaçaqbaşına qul kimi satılır. Süjet boyu başına müxtəlif hadisələr gələn keçəl Məhəmməd daha da güclənir və hər bir çətinlikdən böyük məharətlə çıxır. Hamamda savaştığı nəhəngin corabı, dəryadakı döyüşdə sırğa tayı, qalaçanın sahibini məğlub edərkən əldə etdiyi sehri üzük qəhrəmanın sirli qüvvələrlə qarşılaşdığı məqamları bir araya gətirir. Belə ki, sonda məlum olur ki, Keçəlin döyüşdüyü bu nəhənglər əslində üç bacı imiş. Kiçik bacı Məhəmmədə kömək edir və o, öz şəhərinə dönür. Dostları Məhəmmədə toy vurdurur və Məhəmməd şad və xürrəm öz gözəl arvadıyla sarayda yaşayır. Bir gün şah vəziriyə gəzintiyə çıxanda Məhəmmədin arvadını görür və bir könüldən min könlə qıza vurulur. Vəzir tədbir tökür və Şah Məhəmmədə tapşırıq verir. O tapşırığı arvadının köməklili ilə həyata keçirir və narın içində olan hurini Şahın hüzuruna gətirir. Padşah hər bir hiyləyə əl atır ki, Məhəmmədi gedər - gəlməzə yollasın. Amma Məhəmməd arvadının köməklili ilə bütün tapşırıqları yerinə yetirir və padşahı bir gecədə məhv edir. “Səhər şəhər əhli əhvalatdan xəbərdar olub, şad oldu. Məhəmmədi aparıb özlərinə padşah tikiyə. Mə-

həmməd ömrü uzununu padşahlıq elədi. Rəiyyətlə yaxşı rəftar eləyib, dolandı” (Azərbaycan nağılları. V cild. 2004: 122).

Xalq müdrikliyinin qorunduğu digər bir motiv yetim qız-ögey ana qarşılaşdırılmasında irəli sürülən mənəvi-əxlaqi tərəflərdir. Xalq nağıllarımızdan məşhur “Fatmanın nağılı” bu motivdən irəli gələn nümunələri özündə birləşdirən ən maraqlı nağıllarımızdandır. Səbr, yetimə sahiblik etmək, kimsəsizə mərhəmət göstərmək burada insanın başlıca mənəvi dəyərlərində qiymətləndirilir. Qeyd edək ki, bu motiv bütünlüklə dünya folklorunda ən geniş şəkildə yayılmış motivlərdəndir. “Süjetin dünya xalqları folklorunda yaşayan variantlarından aşağıdakıları göstərə bilərik: “Kelqırpaq” (türkmən), “Kamçı Sol Purçak” (sarı uyğur), “Dünya gözəli Vasilisa” (rus), “Çoban qızı” (özbək), “Analıq və ögey qız” (gürcü) nağılları “Göycək Fatma” ilə təxminən eyni məzmunu malikdir. “Çalışqan qızla tənbel qız” (karel), “Balaca – bapbalaca” (rus), “Yonca qarı və qızcığaz” (komi), “Danışan ney” (Anadolu türkləri) və s. nağıllar da ögey ana süjeti üzərində qurulmuşdur” (Cəfərova 2016: 20).

Nəzərdən keçirdiyimiz bütün nümunələr, irəli sürülən faktlar da bir daha onu deməyə əsas verir ki, xalq müdrikliyi bu etnosun yaşadığı tarixi təcrübəyə dayanaraq bu və ya digər şəkildə nağıllarımızın məzmun və motivində qorunub saxlanmaqdadır. Zaman-zaman milli zülm və təzyiqlərə məruz qalan xalq öz daxili enerji və potensialını beləcə nağıl obrazları, nağıl dili və qəhrəmanları ilə dövrə qarşı qoymuş və gələcək nəsillərə çatdırmışdır. Bu günkü cəmiyyətimizdə müharibə şəraitində rast gəldiyimiz ədalətsizliklər, üzdənirəq qonşuların bəd əməlləri, içimizdəki xəyanətkarlar tarixin təkrarlanan səhifələridir. Bütün bunlar tarix, etnoqrafiya və s. mədəni sahələrimizdə zamana qovuşduğu kimi, folklor yaradıcılığı, ayrıca nağıllarımızda da gələcəyə yönələn bir ismarıq və xalq tövsiyəsidir.

ƏDƏBİYYAT

Cəfərova Ş. (2016). Azərbaycan və rus nağıllarında qadın obrazlarının tipoloji xüsusiyyətləri. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı, Bakı.

Azərbaycan nağılları. (2004). Keçəl Məhəmməd. 5 cildə 5-ci cild. Çıraq, Bakı.

Göyçay folkloru örnəkləri. (2022). Şah Abbas və cütcü. I kitab. Elm və təhsil, Bakı.

Səfərəliyeva A.L. (2008). XIX əsr rus mətbuatı və ədəbiyyatında Azərbaycan folkloru. Dissertasiya. Bakı.

Azərbaycan nağılları. (2005). Şah Abbasın oğlu. 5 cildə 1-ci cild. Şərq-Qərb, Bakı.

Güney Azərbaycan folkloru, XV kitab. (2022). Elm və təhsil. Bakı.

Albalıyev Ş. (2008). Azərbaycan məişət nağıllarında şah obrazı. Təknur, Bakı.

Abbasova M. (2017). Azərbaycan xalq şeirinin genezisi və poetikası. Elm və təhsil, Bakı.



Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr



LƏNKƏRAN RAYONUNDAN TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ⁵

Lənkəran rayonunun Biləsər kəndində belə bir inanc var. Çərşənbə günündə nehrə üçün heyva ağacından 30-35 santimetrlik heyva cubuğu kəsirlər. İnsanlar inanırlar ki, çərşənbə günündə kəsilən bu çubuq onların nehrəsində bol yağın ərsəyə gələcəyinə səbəb olacaq. Əgər kimsə çərşənbə günü unudub nehrəsi üçün heyva ağacından çubuq kəsməyibsə, çox təəssüflənir, çərşənbə gündə həmin fürsəti qaçırdığına görə məyus olur.

İnanca görə, ağacdələnlər oturan ağacın mamırından xəlvətə bir çəngə qoparıb gətirirlər və balaca bir parçaya büküb (mamır dağılmasın deyər) düyün vuraraq nehrəyə bağlayırlar. Bu da nehrədən bol yağ çıxacağı anlamında yozulur.

Böyük çilə axşamı Lənkəranda boranı plovu bişirilir, çilə qarpızı kəsilir. İnsanlar həmin çilə qarpızını yaydan, qarpız mövsümündə alaraq un yeşiklərinin içində saxlayırlar və Böyük çilə axşamı kəsirlər. Böyük çilə axşamı qarpız kəsmək və boranı plovu bişirmək mütləqdir. Kəsilən qarpızın üst hissəsindən, yəni qarpız tağına bağlanan bağ hissəsindən kvadrat formada bir hissə kəsərək, onu yenidən dörd hissəyə bölərək arzu tuturlar. Hər kəs öz niyyətinə uyğun arzu tutur və əlinə götürdüüyü qarpız hissəsini yuxarıya doğru atır. Əgər qarpız hissəsi qabığı üstə düşərsə, niyyəti hasil olacaq, əks tərəfə düşərsə niyyətin hasil olmayacağı anlamında yozulur.

Əkin vaxtı toxum səpini üçün xüsusi adamlar dəvət olunurdu. Yəni, hər kəsə toxum səpməyi etibar etmirlər. Əli bərəkətli olduğuna inanılan adamları hər kəs öz bağına çağırır və toxumu həmin şəxs səpdir.

Toy günü gəlini evə gətirəndə, gəlini otağın qapısının kəndarında saxlayıb sağ əlinin barmaqlarını əvvəlcədən bal tökülmüş balaca kasaya salaraq qapının kandar hissəsinin yuxarisına çəkirlər, sonra isə bəyin evdə olan köynəklərindən birini gətirərək gəlinin əlini həmin köynəklə silirlər.

⁵ Nümunələri topladı: Kərimova-Orucova Vüsalə Əbdülbəli qızı, AMEA Folklor İnstitutunun Folklorun toplanması və sistemləşdirilməsi şöbəsinin elmi işçisi

Deyirlər ki, Novruz çıxdıqdan sonra toyuq kürt düşübsə, altına yumurta qoymazlar, çünki yumurta cücə çıxarmaz. “Bobli onu vurar” deyirlər. Cücə çıxsada, həmin cücələrin sağ qalma ehtimalı çox azdır. Ən maraqlısı odur ki, Bobli deyilən ərəfədə hava qışın oğlan çağındakı kimi sərt şaxta olmasada, məhz Bobli deyilən ərəfədə olan soyuq yumurtalardan cücə çıxmasını qoymur. Deyirlər ki, yanvar ayında kürt düşüb cücə çıxaran toyuqların cücələri isə çox sağlam olur və sürətlə böyüyürlər. Həmçinin yanvar ayında kürt düşən toyuqların altına yumurta qoyanda yumurtaların hamısı cücə çıxardır.

Məhərrəmlikdə təkyədə ələmin özünə bükülən qara parça ələmin kəfəni adlanır. Düzdür, sonradan da insanlar niyyət edərək hər hansı parça, şal aparıb ələmə bağlayırlar, ancaq ələmə bükülən parça ələmin kəfəni adlanır və mütləq şəkildə qara olur. Ələmə niyyət edərək bağlanan digər parça, şal isə istənilən rəngdə ola bilər.

Adamlar təkyəyə gələrək ələmi ziyarət edir, İmam Hüseyn şəhadətinə öz ehtiramını bildirir, ağlayır, mərsiyələr deyir, evdən gətirdikləri ərzaqlardan nəzir paylayırlar. Təkyə evlərdə, məscidlərdə qurulur və təkyə ələmin qoyulduğu məkana deyilir. İnanca görə, adamlar ələmə bağlanan parçalara niyyət edərək arzu tutub düyün vururdular. Düyün vuran şəxs evə gedir, bir neçə gün keçdikdən sonra gəlib həmin düyünə baxır, əgər düyün açılıbsa, tutulan arzu gerçəkləşəcəyinə, açılmayıbsa, gerçəkləşməyəcəyinə inanılır. Bundan əlavə, ələmi ziyarətə gələn adamlar məhz ələmin kəfəni adlanan qara parçadan balaca bir hissə kəsərək arzu-niyət tutub biləklərinə bağlayırlar. Əgər həmin parça hissəciyi bir müddət sonra açılırsa, niyyətin hasil olacağı anlamında yozulur. Açılmırsa, hasil olmayacağı anlamına gəlir.

Lənkəranda boz ay çıxandan sonra qırx kötük deyilən bir dövr başlayır. Qırx kötük o mənada deyilir ki, artıq qış çıxıb, amma hələ də soyuqdur və kötük yandırmağa, isinməyə ehtiyac var. Ona görə də davam edən bu soyuqda qırx dənə kötük yandırılır.

Kiçik çilə çıxandan sora boz ay başlayır. Kiçik çilənin sərt keçməsinə baxmayaraq insanlar kiçik çilə vaxtı yağan qardan qorxmurlar, ehtiyat etmirlər. Deyirlər ki, kiçik çilədə yağan qar yerdə qalmaz. Böyük çilədə qar yağanda isə bundan ehtiyat edirlər. Deyirlər ki, “bu qarın əriməyi getdi yazda, bu əriməyəcək”. Kiçik çilədə deyirlər ki, yerə artıq istilik gəlib, qar yağmağın daha qorxusu yoxdur. Yağsa da, tez əriyib gedəcək.

Böyük çilə qırx gün, kiçik çilə isə iyirmi gün çəkir. Novruz bayramı günü Lənkəranın Biləsər kəndində “Çaar vəsl” deyilən bir dövr başlayır. Çaar vəsl dörd fəsil mənasını verir. Çaar – dörd, vəsl isə fəsil deməkdir. Çaar-vəslə görə yeni ildə havanın necə keçəcəyi müəyyən edilir. Məsələn, Novruz bayramı günü hava necə keçirsə, demək yaz fəslə elə keçəcək. Novruz bayramından sonrakı gün yay adlanır, bu gün hava necədirsə, demək yay fəslə bütövlükdə elə keçəcək. Sonrakı gün payız adlanır, həmin gün də hava necədirsə, demək bütövlükdə payız fəslə elə keçəcək. Növbəti, axırıncı gün qış adlanır, bu, artıq Çaar-vəslin dördüncü günüdür. Həmin gündə hava necə keçirsə, demək qış fəslə də elə keçəcəkdir.

Yuxarıdakı folklor nümunələri 1956-cı ildə Lənkəran rayonu Biləsər kəndində anadan olmuş Sahib Xan Hüseyin oğlu Ələmov adına orta məktəbin ibtidai sinif müəllimi Kərimova Balabacı Gülhəsən qızının söylədikləri əsasında.

Babam danışardı, diyərdi, bala, ermənilər müsəlmanın qanından acxəmirə⁶ düzəldiblər.

– A dədə, acxəmir, nətəhər yəni?

– Müsəlmanın balalarını, yəni cavan uşaqlarını öldürüblər, onları soyublar, and ola Allaha, onun ağzından eşitmişəm hə, onu deyir, ayağından asıblar, necə toyuğdı, ya bir quzudi, ya bir qoyundi, kəsillər belə asıllar, deyir elə asıblar. Qab qoyublar, onların boynundan damcılanmış qanı götürüblər acxəmir düzəldiblər, maya düzəldiblər. İndiki şeyləri – erməni murdarlarının elədiyini adam görür, deyir, hə, həqiqətən olub belə şeylər. Babam on səkkizinci ili görmüşdü. (1918-ci il mart soqurumu vaxtı ermənilər Lənkəranda da kütləvi qırğınlar və insanlıq adına sığmayan faciələr törətmişlər). Bizə məktəbdə diyirdilər ki, hamı dostdur, yəni erməniləri bizə dost kimi təqdim edirdilər. Şaumyandan diyirdilər, olar belə qəhrəmandılar, amma babam bizə həmişə diyərdi ki, ermənilər düşməndir, bala! Onlar bizə zülmələr yaşadıblar. Belə diyərdi babam.

Diyirdi, əvvəl burda yaşayıblar ermənilər, sonradan gəliblər, bilmirəm, ayrı yerdən, hardan gəliblər bu məmləkətə. Məsələn, bir qonağ gəlir kiminsə evinə. Diyillər ki, qalmağa yerimiz yox, belə, elə. Onu, məsələn, saxlıyırlar bir gecə. Onlara da o vaxt yer veriblər, bir nəfər, ondan sora da onlar çoxalıblar. Sonra da başlayıblar deməyə ki, bu bizim yerimizdi.

Söylədi: Kərimova Balabacı Gülhəsən qızı . Lənkəran rayonu Biləsər kəndi. İbtidai sinif müəllimi. Təvəllüdü 1956.

⁶ Acxəmirə xəmir yoğuranda ona qatılan qıçqırdılmış xəmirə deyilir. Hal-hazırda onu “droj” deyilən məmulat əvəz edib.

Bu düyünlər var e, bu parçalara, yaylıqlərə vurublər, gəlillər ələmi ziyarət eləməyə, məsələn, niyyət tutursən. Bir niyətim var də, bu niyyətə görəsen çatərəm. Düyün vurursən ordə, ya sapdən, ya onun o yaylıqlərdən düyün vurursən. Deyirsən, İlahi, mənim bu niyətim düz oldi açılısın, olmədi açılməsin. Gəlib baxırsən üç gündən, iki günnən sorə görürsən ki, açılıb. Ondən sorə deyirsən ki, mənim niyətim alındı də. Həə, onə görə oni düyün vurullər. Bax indi kim gəlib burə düyün bağliyiylər, o düyün hələ də qalıb. (Məscidə getmişdik Ələmə ziyarət etməyə və söyləyici də Ələmin üstünə bağlanan yaylıqlardakı düyünləri göstərərək bunları danışırdı – V.K.). İndi onun sahibi gəlsə, ya tapşırısa o məçitə baxanə, məsələn, əgər uzaq yerdən gəlibsə, deyir onə baxəsən, o açıldı, ya yox. Açıldısa, o adəm onə xəbər verir ki, deyir ki, bəs sən vurən dügün açılıb. O da şad olur də.

Keçmişdə nəsə belə bir adət də olərdi. Kimsə hamilə oləndə, o uşağı dünyayə gətirəndə, cavən qızlər niyyət tutərdilər, məsələn, ərə gedərəm necə olərəm, həyatım necə olər, bunu niyyət edərdilər. Öz yaylığını həməni o uşağı dünyayə gətirən qadımın balışının altınə qoyərdilər. O qadın gərək görməsün, gizli gərək qoyəsən. O səhər durərdi, deyərdi, məsələn, filankəs! Mən bu gecə yuxu görmüşəm. Haman o yuxu yozulardı, ay sağ ol, belə olər bu iş. Yəni, o tutuğı niyyətə görə yozulərdi. İndi nə deyim e, balə, indi belə şeylərə baxmıllər. İndi deyillər guya avamdi. Əncəğ yox, avamlıq döyül bu. O düzdi.

Sorə, Çərşənbə axşamı yumurtəni qoyərdilər təndurun kənarinə. Qırmızı rəng, bi də qara rəng qoyərdilər o yumurtanın yaninə. Oni qoyərdi, niyyət tutərdi də. Təndurun yanində balaca bir deşiy kimi açıq yer olur, çörək bişirəndə təndur yel çəkir ordən. Hə, orə qoyərdilər yumurtəni. Səhər tezdən durərdilər, gedib baxərdilər ki, bu yumurtadə nə var. Qırımızı yazılıbsə, deyərdilər ki, yaxşidi. Qərə vurəndə deyərdilər ki, pis olər. Mənim qardaşım arvadında belə olmişdi. Mən niyyət tutmuşdm ki, mənim qardəşim arvadi hamilə idi, bu uşağı dünyayə sağ-salamət gətirər?! İlahi! Yaxşı xəbər eşidim! Amma, qara dəymişdi. Həmin uşaq üstə öldi, uşaq də öldi.

Çərşənbə gecəsi görülen yuxu düz çıxır.

Çərşənbə gecəsi niyyət tutərdik, gedərdik qulağ falına qonşuya. Niyyət tutərdik ki, mən bu niyyətə gedirəm də, yaxşı söz eşidim. Hə, gedərdik qonşiyə, yaxınlaşəndə qulağımızı açərdik belə, məsələn, nə deyir. Xeyirxah söz desəydi yaxşı olərdi, pis söz desəydi, pis deməkdi də.

Çərşənbə gecəsi plov bişirərdik, cücə ləvəngisi, balıq, kükü, tərə. Şirniyyat olərdi. Şirniyyat çörəylərdən bişirərdik. Paxlava, şorçörək, şəkərbura. Şirniyyatların hamsından bişirərdik. Xonçə bəzəyərdik. Gərək yeddi cürə dən qovurəsən. Gərək yeddi cürə olsun. Gərək çərşənbə gecəsini yaxşı tutəsən.”

Söylədi: Kərimova Şükufə Əli qızı, Lənkəran rayonu Biləsər kəndi, təvəliüldü 1955, təhsili orta.

Hər yaz və yay aylarında kukku, kukku deyə oxuyan Kəku⁷ quşu əslində bir gəlin imiş. Bu gəlinin çox qəddar bir qayınanası varmış. Gəlin hər gün inəkdən süd sağıb evə gətirərmiş. Südü evə gətirməzdən qabaq süd qabını bir qırağa qoyub digər işlərini görər, sonra südü götürüb evə gələrmiş. O vaxta kimi də südün üzündəki köpük yatarmış, süd az görsənərmiş. Qayınana südün az olduğunu görüb gəlini südü xəlvətcə içməkdə günühlandırarmış. Gəlin and-aman edərmiş ki, mən südü içməmişəm. Qayınana isə dediyindən dönmürmüş. Qayınana özü südü sağanda həməni götürüb evə gələrmiş, südün üzündəki köpük hələ yatmadığından süd çox görünərmiş. Ona görə də qayınana süd az olduğuna görə ancaq gəlini günahlandırarmış. Buna görə də gəlinə çox zülm edirmiş. Bir gün gəlin qayınananın zülmündən, onu haqsız günahlandırmasından bezib əlini göyə qaldırıb Allaha yalvarır. Deyir ki, ya Allah, mənə bir quşa döndər, mənə bu zülmədən qurtar. Allah gəlinin duasını qəbul edir və onu bir quşa çevirir. O gündən bu vaxta o quş həmişə belə oxuyur: Kapur⁸, kapur, kapur, yəni köpür, süd köpür.

Nümunə 1959-cu ildə Lənkəran rayonu Biləsər kəndində anadan olmuş Həsənova Akifə Gülhəsən qızından yazıya alınmışdır.

Lerik rayonunun “Vılık” kəndində “Vəyüə sığ” deyilən bir yer var. “Vəyü” talışca gəlin, “sığ” isə daş deməkdir. Yəni “Gəlin qaya”.

Bir gün gəlin aparırlarmış. Toy karvanı gedirmiş. Yolun yarısında toy karvanının qabağına bədheybət bir əjdaha çıxır. Gəlin və toy karvanı hara qaçaçağını bilmir. Nələc gəlin əllərini qaldırıb Allaha yalvarır:

– Ya Allah, bizi daşa döndər.

Allah gəlinin duasını qəbul edir, onların hamısını daşa döndərir.

Lerik rayonunun “Vılık” kəndinin ərazisində daşlaşmış gəlin, gəlinin daşlaşmış sandığı və daşlaşmış toy karvanı və ağzını açmış, daşa dönmüş əjdaha bu gün

⁷ Kəku – Ququ quşu

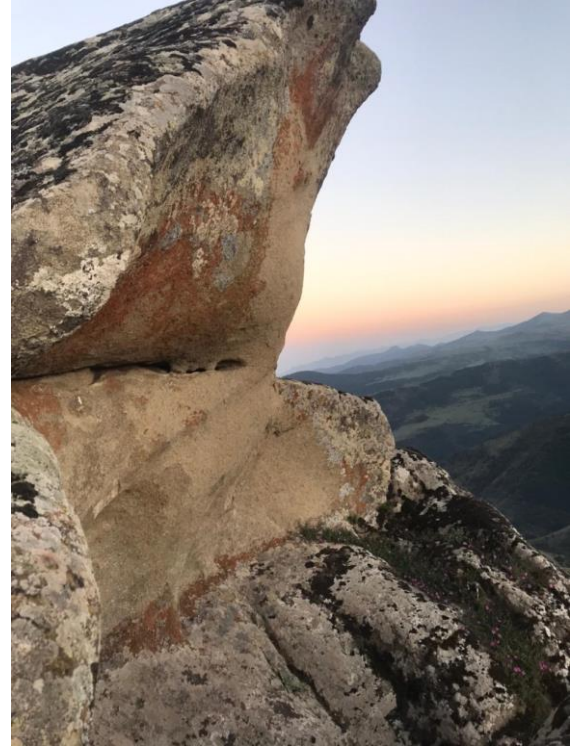
⁸ Kapur talışca “ka” (köpük) və “pur” (dolu) sözlərindən əmələ gəlib. Azərbaycan dilinə hərfi tərcümədə “köpük doludur” anlamına gəlir.

də qalmaqdadır. İnanca görə, ordan keçən hər kəs həmin əjdahanın ağzına bir daş atmalıdır. Deyilənə görə, əjdahanın ağzına daş atanda xır-xır səsi çıxır.

Nümunə 1953-cü ildə Lənkəran rayonunun Biləsər kəndində anadan olmuş iqtisadçı Əbdül Kərimovdan yazıya alınmışdır.



Gəlin qaya



Daşa dönmüş əjdahanın ağzı

Deyirlər, bir gün Həzrəti Zeynəbin uşaqları ac olur, uşaqlar aclıqdan ağlayırlar. Həzrəti Zeynəb onları ovundurmaq üçün qazana xırda daşları tökərək deyir: “Yatın, qazanda yemək bişirirəm, bişəndən sonra durarsız. Uşaqlar da inanır və yatırlar. Aradan bir neçə saat keçir, uşaqlar oyanır və gözlərini qazana dikərək yenə də yemək istəyirlər. Həzrəti Zeynəb naəlac qalıb qazanın qapağını qaldırır. Görür ki, qazanda həqiqətən bişmiş buğda, lobya, noxud, lərgə⁹ var. Bəzi bölgələrdə belə inanılır ki, məhərrəmlikdə hədik aşının bişirilməsi həmin vaxtdan qalıb.

Nümunə Lənkəran rayonu Biləsər kənd sakini Balabacı Kərimovadan yazıya alınmışdır.

⁹ Lərgə paxlalı bitkinin adıdır. Cənub bölgəsində çox məşhur və mətbəxdə geniş istifadə olunmaqdadır. Bu bölgədə lərgədən “Lərgə plov” da bişirilir.

Boz ayda “Davı dııq” adlanan bir dövr var. “Da” talışca on, “Dııq” isə iki deməkdir. Biləsər kəndində belə bir inanc var ki, “Vəhdə” və “Dızdə” Novruz bayramına iyirmi beş gün qalmış göydə döyüşür. “Vəhdə” talış dilində havanın sərt soyuğunun qismən keçməsi, artıq havaların isinməsi mənasındadır, “Dızdə” isə oğru mənasında olan sözdür. “Vəhdə” və “Dızdə” göydə döyüşür, əgər “Vəhdə” qalib gəldisə on gün, “Dızdə” qalib gəldisə” iki gün havalar isti olur, yaxşı keçir. Bu mərhələ isə “Davıdııq” adlanır. Havalar iki gündən artıq isti keçdisə, artıq “Vəhdə” qalib gəlmişdir kimi yozulur və on gün hava isti, günəşli olacaq. İki gün keçəndən sonra yağıntılar və soyuq başladısə, artıq “Dızdə” qalib gəlmişdir, ona görə də havalar iki gün isti keçəcəkdir mənasında yozulur.

Qeyd: “Vəhdə və “Dızdə” iyirmi beş gün göydə döyüşəndən sonra Novruz bayramı günü artıq yerə gəlirlər və yerdə döyüşməyə başlayırlar.

Nümunə Lənkəran rayonu Biləsər kənd sakini Balabacı Kərimovadan yazıya alınmışdır.

Lənkəran, Lerik və ümumiyyətlə, ətraf rayonlarda çoxlu sayda ocaqlar, ziyarət yerləri, türbələr vardır. Bu müqəddəs ziyarət yerlərindən biri Lerikin Akşəpeştə kəndi ərazisində yerləşir. Akşəpeştə kəndi Lerik rayonu Hamarat kəndinin içində bir kənddir. Kəndin Akşəpeştə adlanması orada olan Həzrəti Akkaşa ocağı ilə bağlıdır. Buradakı Akşəpeştə adı talış dilindədir. Akşə şəxsin adı, peştə isə talışca tərpe mənasındadır. Akkaşa, Məhəmməd Peyğəmbərin səhabəsi olan ibn Möhsün Əsədin adıdır. O, peyğəmbərin sevimli səhabələrindən biri olmuşdur.

Qeyd olunan Akşəpeştə kəndində Həzrəti Akkaşanın məzarı vardır, məzarın üstündə türbə tikilmişdir. Bura əhali arasında çox müqəddəs yer kimi tanınır və istər ətraf rayonlardan, istərsə də digər bölgələrdən bu ocağa ziyarətə gəlir, qurbanlar kəsirlər. Həmin ərazidə və ətraf kəndlərdə yaşayan isanlarda belə bir inanc vardır ki, əgər kimsə yeddi il məhərrəmlikdə Akkaşa ocağını Ələmlə piyada ziyarət edərsə, Kəbə evinə ziyarət etmiş sayılır.

Akkaşa ocağı coğrafi baxımından çətin yerdə yerləşir, buna baxmayaraq insanlar bu müqəddəs ocağa olan inam və ehtirama görə piyada və ya avtomobillə ziyarətə gəlirlər. Ətraf yaxın kənd və rayonlarda demək olar ki, hamı piyada gəlir. Hətta elə kəndlər vardır ki, həmin ocağa gedən yol bəzən keçilməz cığırlardan ibarətdir, lakin insanlar bu çətinliyə dözərək uzaq yolu cığırlar vasitəsi ilə qət edib ocağı ziyarət edirlər. Buna misal olaraq Lənkəran rayonunun Biləsər, Alazəpin, Seliqəvolə kəndlərini göstərmək olar. Bu kəndlərdən hər il məhərrəmlikdə çətin

cığır və yollarla, piyada Həzəti Akkaşanın ocağına gedirlər. Keçmişdə bu ənənə hər il məhərrəmlikdə təkrar olunub, hazırda isə həmin kəndlərdən əsasən gənclərin köç etməsi ilə bağlı olaraq bu ənənə qismən icra olunur.

Lənkəran rayonunun Biləsər, Seliqəvolə, Alazəpin kəndlərində məhərrəmlikdə insanlar, bir nəfər ələmi götürən qabaqda, digərləri isə arxada, sıra ilə böyük bir kütlə olaraq, uca səslə məhərrəmliklə bağlı mərsiyələr, şaxsey-vaxsey deyərək Akkaşa ocağına gedirlər. İnsanlar gedərkən özləri ilə bölgəyə xas olan yeməklər – toyuq ləvəngisi, qozlu kükü və zerən¹⁰ adlanan, təndirdə bişirilmiş, içi un və əridilmiş yağın bir-birinə qarışdırılaraq, çox da yumuşaq olmayan kütlə şəklində içliklə doldurulmuş şirin çörəklər götürüb ocaqda nəzir olaraq aparılır. Həmin “zerən” adlanan çörəyi ora gələn digər insanlara paylayır və özləri də yeyirlər. Bu yemək və şirin çörəklərdən hərə öz evinə nəzir götürür və evdə qalan ailə üzvlərinə aparırlar.

Akkaşa ocağında “el duası” deyilən bir dua vardır ki, bir nəfər hal-hazırda ocaqda olan ziyarətçilərin adını duanı oxuyana deyir və ya şəxs özü yanaşib deyir, dua oxuyan da uca səslə həmin şəxsin duasını səsləndirir, bütün camaat birdən uca səslə “Amin!” deyirlər. Hamı inanır ki, bu arzu niyyət yerinə yetəcək, çünki buna el amin, deyib. Bu inancı “Hər ağızda bir dua var” məsəli də özündə əks etdirir. İnsanlar Akkaşa ocağında həmçinin qurbanlar kəsir və camaata paylayırlar.

Aşura günü bütün müsəlman aləmində və həmçinin Lənkəranda xüsusi əzadlıqla keçirilir. Həmin gün saat on ikiyə qədər insanlar heç bir iş görmür, ticarət mərkəzləri, iaşə yerləri fəaliyyət göstərmir. İnsanlar bununla İmam Hüseyn şəhidlərinə öz ehtiramını və bu müsibətə olan hədsiz kədərini bildirirlər. Saat on ikidə “qətl sındı” dedikləri bir məqam vardır ki, insanlar yalnız bundan sonra öz gündəlik həyat işlərinə qismən olaraq davam eləyirlər. Aşura gününün gecəsi Lənkəranda “Şami-qərriban” adlanır. Bunun mahiyyəti ondadır ki, həmin gecə evlərdə işıqlar yandırılmır, yalnız şamdan istifadə eləyirlər. Bununla da, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi insanlar İmam Hüseyn və İmam Hüseyn şəhidlərinin müsibətinə öz kədərini ifadə etmiş olurlar.

Aşura günündən növbəti sonrakı gün Lənkəranda “Taşura” adlanır. Bu gündə də Aşura günündəki kimi ticarət mərkəzləri, iaşə yerləri tam bağlanmasa da, qismən fəaliyyət göstərir. Demək olar ki, hamı görməli olduqları vacib işləri təxi-

¹⁰ Zerən – təndirdə bişirilən, içlik dolu, şəkərbura formasında olan, lakin ölçüsü ondan böyük olan şirin çörək.

rə salır. Lənkəranda hətta belə bir adət vardır ki, Aşura günündə heç kəs evində saat on ikiyə qədər, yəni qətl sınaqa qədər paltar belə yumur. Taşuradan sonrakı gün İmam Hüseyn ehsanı, “imamın üçü” verilir. Evlərdə, məscidlərdə ehsan bişirilərək evlərə paylanır. Həmin bu mərasimdə əsasən plov, toyuq ləvəngisi, kükü adlanan qozlu yemək bişirilir.

Aşura günü isə mütləq şəkildə “Hədik aşı” deyilən yemək bişirilir. Hədik aşının bişirilməsinə Aşura günündən bir gün əvvəl başlanılır. Çünki bu yeməyin bişirilməsi üçün lazım olan ərzaqları – noxudu, buğdanı bir gün qabaq mütləq şəkildə islağa qoymaq lazımdır. Aşura gününə keçən gecə isə bir neçə qadın Hədik aşının bişiriləcəyi şəxsın həyatına yığışaraq həyətdə ocaq qalayır və yeməyi bişirməyə başlayırlar. Əlbəttə, bu yeməyi həyətdə ocaq üstə bişirmək imkanı yoxdursa, ev şəraitində qaz sobasının üzərində də bişirmək olar.

Qadınlar böyük qazanları ocaq üstə qoyaraq su ilə doldurur və ocağı qalayırlar. Qazana bir gün əvvəl isladılmış buğda yarmasını, noxudu əlavə edirik (onu da qeyd etmək lazımdır ki, buğdanı Lənkəranda bir çox, əsasən kənd evlərində olan balaca dəyirman daşında üyütmək şərti ilə parça-parça edirlər), sonra əvvəlcədən qaynadılmış doğranmış əti əlavə eləyirlər. Daha sonra isə qaynadılmış ətin suyunu və əlavə olaraq üç litr su əlavə edirlər və qaynadırlar. Bütün bu ərzaqlar bir yerdə xeyli müddət vaxt istiliyə yaxın istilikdə bişirilir. Yumşaldıqdan sonra üç litr süd əlavə edirlər. Beş-altı ədəd quru alça və bir çay qaşığı duz əlavə edirlər. Sonra bir xörək qaşığı kərə yağı əlavə edirlər.

Lənkəran rayonunun Hirkan qəsəbəsində yaşayan Gülnaz İbrahimova məhərrəmlikdə bişirilən “Hədik aşı”nın bişirilmə qaydasını belə izah edir ki, buğdanı dəyirmanda parça-parça, xırda hissələrə bölünməklə tam üyütmədən üyüdürlər. Sonra noxud, gilə alça turşusu, süd və qoyun əti və ya mal əti istifadə olunmaqla bu yemək bişirilir. Ət xırda-xırda doğranılır. Bir gün qabaq isə buğda və noxudu islağa qoyurlar. Buğda və noxudu bir yerdə islatmaq olmaz, hər birini ayrı-ayrılıqda isladırırlar. Ən birinci noxudu Hədik aşının bişiriləcəyi qazana tökürlər, üstünə su əlavə edirlər. Noxud yarıbışmış olanda buğdanı əlavə edirlər. Hər ikisi bir yerdə qaynayıb bişir. Amma tez-tez qarışdırmaq lazımdır ki, yeməyin dibi yapışmasın. Çünki buğda həlim buraxır və yeməyin dibi yapışır. Yeməyi mütləq taxta çömçə ilə qarışdırmaq lazımdır.

Söyləyici qeyd edir ki, nənəsinin söylədiyinə görə paxlalı bitkilər dişə dəydisə demək bişməyib. Yəni, həm buğda, həm noxud hədik aşının içində elə bişməlidir ki, demək olar ki gözlə görünməsin və yedikdə dişdə hiss olunmasın. Buğda ilə noxud bişəndən sonra yeməyə quru alça turşusu və azca nehrə yağı əlavə əlavə olunur.

Əgər qoyun ətidirsə ümumiyyətlə yağ tökülmür. Hədik aşının ətsiz forması da var, yəni ətsiz formada da bişirirlər. Yeməyə azca duz da tökülür. Həmçinin bu yeməyi quyruqla da bişirmək olur.

Şah İsmayıl Xətayinin, demək, atasın öldürürlər, anasının öldürürlər. Bu uşaq altı aylıq olur. Bunu qaçırdılar Azərbaycanə, Astaranın Şah ağacı kəndinə. Burda bidənə tayfa başçısı olur, onun evinə gətirirlər. Çaparlar göndərirlər, bilirlər ordədi. Deyirlər ki, Şah xəbər göndərir İrannən. Onun nəslin, soykökün qırməy isiyirlər də. Həə, olərin qəbri Cənubi Azərbaycəndə, Ərdəbildədir də, mənim oğlum gedib ziyarət eləmişdi orə. Həə, beşiyi götürür bağliyi ağacə. Bu da düz adam olir də. Çaparlar gəlir deyirlər ki, uşaq burdədi? Deyir, and olsun bu torpağə bu uşaq burda yoxdur. Bu torpaqda yoxdur! Yalan danışmir ki, bu torpağdə olmir ki, ağacdə olur! Məşəliy olur də. Ordə bağliyi ağaca. Adam də saxliyi ordə, yəni, məkəm ciyə¹¹ ilə bağliyi. Deyir, and olsun yeri-göyü yaradan Allaha, o uşaq bu torpaqda döyür! Əlin çırpır torpağə! Çaparlar da buna inanır, çıxıb gedirlər. Ona görə orənin adı Şahağacı adlanır. İndi də orə böyük kənddir.

Söylədi: İbrahimova Gülnaz Əyyub qızı, Lənkəran rayonu Hirkan qəsəbəsi, təvəllüdü 1969, təhsili orta.

Mən uşaq olandə belə görmüşəm ki, məhərrəmlikdə yeddi gün gedərdilər təkyəyə, şəxsoy-vəxsoy diyərdilər, zəncir vurərdilər. Sonra Aşura günü olərdi. Aşurə günü olərin şəhid olən günidi. Ondən sorə olərcün yeddi verərdilər, qırx verərdilər, ehsan verərdilər. Qırxə kimi ehsan verərdilər. Orda bozbaş bişirmirdilər e, plov bişirirdilər ətnən, evlərə payliyərdilər. Təkiyə qurulərdi, teşt qoyulərdi. Məsələn, təkiyəyə gedəndə nəzir qoyərdilər orə. Kim istiyərdi ələmə yəyliğ, şal bağliyi yirdi. Niyət tutərdilər, bağliyərdilər. Birinin canındə xəstəlik olərdi, ya birinin xeyir işi olərdi, niyyət tutərdi. Məsələn, niyyət tutərdi ki, “ya Rəbbim! Mənim bu xəstəliyim qutərsın getsin!” Ya niyyət tutərdi, deyərdi: “Mən qız alıram, bu üç günə açılısın”. Hə, uşaqılıqdə buləri görmüşəm.

Təkiyədə teştin içində su olərdi, ya da bidənə məcməyi qoyərdilər, bi dənə də stəkan qoyərdilər su içməy üçün. O sudən də götürüb bədənə sürtərdilər şəfa tapmaq üçün, üzə-zadə sürtərdilər. Belə görmüşik də. Sorə ələmi gəzdirərdilər ocağlərə, şəxsoy-vəxsoy vurərdilər. İnid yox, indi daha gəzdirmirlər. İndi qanun

¹¹ Kəndir

başqa cürə çıxıb, icazə vermillər. İndi zəncir vurməğ-zad oləri də yığışdırıblər. Camaat şəhid eliyərđi özüni. Gərək qan çıxməli idi. Allaha and olsun!

Hüseyn, Hüseyn, Hüsehn vay!
Qolsuz Hüseyn, Hüseyn vay!
Hüseyn, Hüseyn, Hüseyn vay!
Şəhid ölən Hüseyn vay!

Uşəğləri də gətirərdilər təkyəyə, kimin uşəği xəstə olərđi öz uşəğini o ələmin parçasinə bağliyərdilər.

Aşurə gecəsi gərək yatmiyəsən. Deyillər gecənin bir yarısı ələm öz başını yerə qoyərđi. İndi kim oturərđi gözliyərđi. Allah rəhmət eləsin oləri! O də bidənə ənənədi də qalıb. Vallah, müsəlmançılıq elə bir növ olərdən qalıbdə, Vallah!

Məhərrəmlikdə adamlər bir yerə toplaşərđi. Məsələn, axşamçağı deyərdik, biz getməliyik təkiyəyə hökmən! Gərək gecələr gedək, ordə mərsiyə deyək, məsələn, salamlaşırđılar ordə, çay içirdilər. Zərən bişirib aparırdılar. Halva bişirirdilər, toyuğ bişirirdilər, nəzir verirdilər. İndi də var bu ənənə, zərən, halva bişirib payliyillər. Qabaq bir şələ zərən götürərdik, gedərdik məçitə. Bu çıxardərđi öz qabındən sənə verərđi, o çıxardərđi onə verərđi. Onun halvası, bunun halvası. Cücə ləvəngi eliyərdilər, sürfə açardilər məçitdə, yiyərdilər, kim istiyərđi ordə Yasin oxuyərđi, namaz qılıb çıxıb gələrdilər öz evlərinə. İndi yoxdi, indi hər şey yığışdırılıb.

Söylədi: Salayeva Minurə Xanəhməd qızı, Lənkəran Rayonu Biləsər kəndi, təvəllüdü 1954, tibb bacısı.

Əhvavela, şəhvavela!
Hüseyn şəhid!
Ğasımın toyi yasə dönib!
Gəlni ocağində qalıb.

Ğasım əlinin qardaşı oğlıdi. Əli öz qızını onə verib. Toy gecəsi Ğasımı vurıblər, öldürıblər. Gəlni gətirıblər, o biri əmisi oğlı deyib:

Əmim oğlu, dur ayağə,
Bu toyun mübarək olsun!
Gəlinun gəlib utağə,
Bu toyun mübarək olsun!

Bu oğlan deyib:

Bu toy mübarək olməz,
Məni sabəh öldürəcəklər!
Zeynəb qərə bağlər,
Fatımə diyər, ağlər!

Hə, qızı qaytarıblər dədəsinun evinə.

Odu deyilər:

Qasım vay, vavella!
Qasım nakəm ölibdu,
Toyi yasə dönıbdı!
Qasım Şəhid olibdu!
Qasım vay, vavella!

Ələkbər olıb, gedirmiş, bacisu ağliyb, deyib:

Getməginən Əli qardaş,
Qurban olım gözüvə,
Danış-danış,
Qulaq asım sözüüvə!

Hə, qız ağliyb, bacisu, deyib getmə. Qardaşı deyib:

Gəlmə-gəlmə cavən bacım, amandu!
Gəlmə-gəlmə, susız bacım, amandu!
Su istərsən, ürəginə dağlarlər,
Şumürlərin məclisində saxlərlər!
Qollərivi peykaninə bağləllər!

Hə balə, olari belə öldürüblər...

Deir, İrandə bir göl var, Kərbəla yolində, deyir indi də orə qaninən dolidu.

Oğlan gedib davayə qayitmıyb, onun ati gəlib, özünü öldürüblər.

Anasi deyib:

Ey Zülcəlal, Zülcəlal,
Mənım oğlını neynədun?!
Şəhid baləmi neynədun!
Zülcəlal, Zülcəlal,
Gəl meydanə!

Səni and verəm Allahə!
Mənım baləmi neynədun?!
Susız baləmi neynədun?!
Şəhid baləmi neynədun?!
Fatimə diyər, ağlər,

Hanı mənım Hüseynim!
Şərəbanu qan ağlər,

Hanı mənım Hüseynim!
Xəcalətəm, sütüm yoxdu.

Söylədi: Şəkərova Arəstə, Lənkəran rayonu Seliqəvolə kəndi. Təvəllüdü 1936. Orta təhsilli.

Aşurə məhrəmliyin onunci gunidi. On birinci günü Əhvavəla deyərtilər. Əhvavəla Aşuradan sora olur. Burda ələm var, bu Kərbəladən gəlib. (Lənkəran rayonu Seliqəvolə kəndində olan məçidin içindəki ələmi göstərir – V.K.). İmam Hüseyn Kərbəladə şəhid olub. Elə bil ki Azərbaycanlıdı, birdə o ermənilər. Elə bil ki, İmamlardə yəzidnən döyüşüblər, şəhid olublər. Zeynəb Hüseynin bacisidu. Həzrəti Abbas çox quvvətli olub. O qədər dava eliyib. Onun bir qoli gedib. Ağzinən o qədər şımşı¹² vurub. Nida gəlib ki Allahdan, bu dayansun! Bu şəhiddir! Təsəvvür elə, qollari düşüb ikisi də, ağzinən dava eliyib. İndi nə var balə, indi bir molla yoxdu, rozaxan yoxdu. Amma o vaxt məçid dolu olərdi. Valah!

Hədik aşını boyunə tutursən. Məsələn, boynunə tutursən ki, Ya Xanım Zeynəb! Ya Fatimeyi Zəhra! Oların adinə elə bil ki, nəzir tutursən. Elə bil ehsan verirsen, bişirirsən payliyorsən. Mən bişirməmişəm, bizim talışda daha çox bişiririlər. (Söyləyici özü Lənkəranın dağ kəndində yaşayır. Talışlar iki qrupa bölünür, dağda yaşayan Talışlar “qolış”, düzəndə yaşayan talışlar isə “talış” adlanır. Ona görə də dağ kəndlərində yaşayan əhali düzəndə yaşayan əhalini talış deyər adlandırır. – V.K.) Şükür Allaha! Hələ də İmam Hüseynin məhəbbəti bizdə var!

Söylədi: Niriyeva Ağanisə, Lənkəran rayonu Seliqəvolə kəndi. Təvəllüd 1941. Orta təhsilli.

Bizim dövrümüzdə məhərrəmlikdə qırx gün televiziya açmədilər. Onlar su üçün şəhid olublər, hakk üçün şəhid olublər! Ona görə onlərin xatirini əziz saxliyəllər. İndi dövr dəyişilib, indi mahni də qoyullər. Olməməlidə belə! Gərək onlərin hörmətini saxliyəsən, onlərin qədrini biləsən! Başa düşən başa düşsün də gərək! İndi eliyillərsə, günah olərin boynunə olsun də!

Ələmi qərə parçəyə bükürdülər, qoyurdulər ya evin, ya məçitin küncünə, adəmlər gedib oni öpürdülər. Onə nəzir bağliyərdilər. Onun nəzrindən, həmin o parçədən cırdilər, bağliyərdilər uşağlərin qollarınə, kim istiyirdi bağliyərdi də. O qədər o qalmalidir ordə, özü açılmalidi. Oni bağliyəndə niyyət tutırsən ki, mənım

¹² Şımşı talışca qılınca deyilir.

bu niyyətini yerinə yetəndə, açılısun məndə görüm. Açılmıyəndə, olmiyəcək də, yerinə yetməz niyyəti. Özü də elə hər kəs gedib özü üçün o parçədən qoparməzdi, orda bir böyük, ora baxən adam olərdi, o, həmin parçədən qoparıb verərdi, bağlı-yərdilər öz qollarına.

Ordə şərbət edib payliyərdilər təkyədə. Bir damcı də olsə hamı içməli idi. Ordə teştə su də olərdi, adi içməli su. Bax, ondən də içərdilər, öz bədənlərinə sür-tərdilər.

Bi dənə ocaq var, Bobomasi ocağı. Hə, orədə gedəndə orda su var, o sudən öz bədənlərinə sürtürlər. Kimin dizi, bədəni, əyəqləri ağriyəndə orə gedər, o sudən sürtərlər. Ordə həm də xörək də bişirirdilər, ordə nəzir də qoyurdilər. Həmin ordəki sudən götürüb evə gətirirlər, asıllər bir yerdən, o asılməliidi, yerə qoyulmamalıdi. O suyə təbərrik deyillər.

Baba Rəsul ocağı var, Tərədi kəndi var, ordə olur. Hə, ora nədənsə qorxən adamləri, sudurqəli adamləri, uşaqləri aparırlər. Mənim qızım südurqəli idi, onu aparmışəm ora, ordan gələndən sağldi, qurban olum Allaha!

Keçmişdə gəlni gətirəndə başına qırmızı şal örtərdilər. Gəlnin üzi görsən-məsün. Gətirirdilər qapıda su qoyurdulər, məcmənin icində. Suyu məcmənin içinə tökmüdürlər, suyi töküdürlər bidənə nimçəyə, qoyurdulər məcməyə. Qurani-Kərimi tuturdilər gəlnin başının üstündə, gəlni Qurani-Kərimin altındən keçirirdilər.

Sonra bidənə təzə parçə, qırmızı rəngdə tutərdilər gəlnin başı üstə, bir nəfəri çağırırdilər o bir balaca qəyci vurməli idi o parçəyə, kəsməli idi. Ona gəlnin bəxt köynəyi diyərdilər. O həmin parçəni gedib birinci uşağı doğuləndə onə köynək tikməli idi. İndi də var, düzdi, toylər şadlıq evlərində olur, amma eləyən edir. Gərək unutmıyəsən bu adətləri. Əməl edəsən.

O vaxtı mənim böyük gəlnimin anası, biz uşağ idik, bizi üçün danışərdi. De-yirdi, balə, keçmişdə quldur adamlər olərdi, gələrdilər evlərimizi talıyərdilər, heç-nə bizimçün saxlaməzdiilər. Sonrə diyirdi ki, Cukilər olub keçmişdə. (Cuki, talışca çox bilən mənasındadır. Bu söz Azərbaycan dilinə tərcümədə hər şeyin cəkini-bikini bilən sözünün ekvivalentidir – V.K.) Onlər ilani tavayə vurub yiyiblər, dünya onların gözünə elə bil görünüb də. Qızılların yerini biliblər.

Bir nəfər, deyir, gəlib, deyib heç kim bu tavayə əl vurməsün. Biri də deyib görsən nə olar, mən əl vurum, görüm nədi bunun sirri. Gedib barmağını ona sür-tüb, salıb ağzına, o da hər şeyin yerin bilib. Görüb nə qədər qızıl var. Hər şeyin yerin bilib. Onlar də o sahat başa düşüblər ki, o barmağını onə vurub. Deyib ağzını aç, o da ağzını açıb, tüpürüb onun ağzına, onu batil eliyib. Daha o heçnə görmiyib.

Söylədi: Kərimova Mehriban Nurəli qızı, Lənkəran rayonu Biləsər kəndi, təvəllüdü 1954. Orta təhsili

Səməni halvası ta qədimdən indiyə qədər, demək olar ki, imamların dövründən mövcud olan bir halvadır. Deməli, Səməni buğdası var. Onu aritdiyillər, oni isdağa qoyullar. Qış, yaz, fərq etməz, büküllər ki, qoy o tişərsin¹³ və o üç gün müddətində tişərəne qədər onu müxtəlif dövüdə, yəni çox da oni tişərməsi çoxalmaması şərtilə, onu yavaş-yavaş yuyullar ki, həmin o tişərmələrdə ağ süd var, olar əzilməsin. Və oni verillər maşına, maşından çıxarıllar, töküllər qazanlara, gətirillər halvani bişirməy üçün.

Səməni halvının unu da var. Deməli, bir kilo buğdaya iki kilo səməni unu gedir. Maşından çıxan səməni süzüllər üç-dörd qat tənzişdən, sonra onitəşdən töküllər suya, yənə də oni bir dəfə yuyullar, o teşt nə qədər tutur o qədər həmin sudan töküllər. Qalan su qalır. Yənə bu qayniyə-qayniyə bunun içindəki o... Onu da deyim ki, maşına verilən o buğdanın qalıqların atıllar, onun bidənə südün götürüllər və onu töküllər ləyəne bişirməy üçün. Onu tökür, unu da tökür onun üzərinə. O qədər gərək qaynasın, qaynasın ki, həmin un olur qıpqırmızı.

Səməni halvası bir az dibi yapışan halvadı, bunu gərək qarışdırasan. Kimin arzusu, niyəti var, niyyət tutur, qarşdırır və sonunə qədər, az qalmış bişənə qədər biraz-biraz onun içinə pesok töküllər, sora findıx töküllər, qoz ləpəsin də töküllər.

Səməninin ocağa qoyandə onu qarışdırı-qarışdırı bir az, bir az pesok deyirəm, onu az mənada demirəm, yəni ki, tədricən töküllər pesoku. Beş, ona yalan olmasın bir yeddi-səkkiz kilo da ona pesok tökülür. Bu qədər pesok lazımdır ona. Kim orda nəzir gətirir, onların da pesoklarını töküllər ki, o miqdara qədər. Sora bütöv findıx dediyim kimi, qoz ləpəsin töküllər. Kimin nə qədər gücü çatır da. Nə qədər onun içində olan ləpə, findıx, qoz çox olsa, o qədər də dadlı olur. Bişənə yaxın onun üstünə bidənə qırmızı parça örtüllər, xara deyim, atlas deyim, belə bir şey örtüllər və bir müddətdən sora elə bil o, üz bağliyir, süd necə üz bağliyir, o da elə üz bağliyir. Görürsən çiçək, belə gül dəstəsi olur, görürsən belə insan siması olur və beləliklə, kim arzu tutur onu onun üçün yozular, elə də olur. Sonra da payliyllər camaata. Ora gələn hər kəs də öz nəzir payın götürür gedir evinə.

Çox müqəddəs, özü də çox müqəddəs, arzu, niyyət edilən bir halvadı. Bir şeyi də əlavə edim, deməli bu Səməni halvasına gələn insanlar kim niyyət edirsə həmin o Səməni bişirilən ocağdən bir köz götürür, onu kömür halına salır və götü-

¹³ cücərsin

rür aparır evinə. Oni biraz belə gizlin götürürsən də, yəni heç kim baxmadan gərək oni götürəsən və beləliklə, bir müddət keçir, o arzu yerinə yetir də.

Ya öz evində bişirəndə, ya kiminsə evində bişiriləndə aparırsan həmin o kömürü, həmin o ocağa qoyursən ki, yəni sənın də niyyətin yerinə yetirilsin. Səməni halvası çox ağır halvadı. Kim oni niyyət edibsə, arzusu var onu bişirir, mütləq o niyyət yerinə yetirilir. Elə bil Allahın ən müqəddəs, ən müqəddəs inanc-larından biridir o.

Söylədi: Salayeva Sevil Fayaz qızı, Lənkəran rayonu Bürcəli kəndi, təvəllüdü 1971-ci il, musiqi müəllimi.

Keçmişdə gəlin aparanda, gəlin oğlan evinə yaxınlaşan məqamda bəy gəlinə yumurta atardı. Üç dənə yumurta. Bəyin sağduşi, solduşi və bəy, bəli onlar də orda olmaq şərti ilə, gizlin bir yerdə qalardı, gəlinə yumurta atardılar. Sağduş, solduş atmazdı, yox, yalnız bəy atardı. Aydınır ki, elə atmalıdır ki, gəlinin başına, üzünə dəyməsin. Özü də yumurta bişirilmiş və qırmızı rənglənmiş olmalıdır. Amma mən öz toyumda özüm bilə-bilə yumurtanı bir metr kənara, uzağa atmışam ki, ona zərbə dəyməsin (yoldaşını nəzərdə tutur).

Mənim toyum 1964-cü ildə olmuşdur. O dövrün adət-ənənələri ilə indiki arasında müəyyən qədər fərqlər var. O dövrdə qız almaq üçün çox vaxt qızla oğlan görüşmədən, onların görüşməyinə imkan verimədən böyüklər arasında, birinci analar arasında əlaqə bağlanırdı gizlincə. Sora ilk dəfə qadın elçisi qız almaq üçün gedirdi və bunu çox vaxt, deməli, oğlanın yaxın adamları, bacısı, bacıları, ya əmisi qızı, əmisi arvadı bular çox vaxtı gizli şəkildə, çox vaxtı da açıq şəkildə gedib rəy alırdılar. Əgər olar müsbət rəy alırdılarsa, sonra kişi elçiləri gedirdi, ağsakkal orda seçilirdi. Qız tərəfindən bir ağsakkal və oğlan tərəfindən bir ağsakkal. Oğlan tərəfi birinci öz gəlmə səbəbini orda müəyyən qədər, on-on beş nəfər qohum-əqrəba olmaqla, öz gəlmə səbəbini söyləyirdi.

Deməli, belə cümlə işlədirdilər ki, sizə gəlməkdə məqsədiniz sizin filan qızınızı öz oğlunuza almaqdır. Özü də iki ağsakkal diz üstə oturur, əl-ələ verib, əllər bir-birinin içində olmaq şərti ilə bunu edirdi. Deməli, oğlan tərəfinin ağsakkalı öz əlində pul, ya qızıl tuturdu, üç dəfə bu cümləni təkrar edirdi. Yəni, gəlməkdə məqsədiniz filan qızınızı filan oğlunuza almaqdır. Üç dəfə bu cümləni təkrar edəndən sonra qız tərəfin ağsakkalı cavab verirdi, məsələn, biz filan qızınızı bir dəstə gül edib sizin filan adlı oğlunuza veririk. Bu razılıq nişanəsi idi. Ondən sonra əli bir-birindən elə ayırırdılar ki, oğlan ağsakkalının əlində olan o pul, o nəmər, qızıl, nədisə, o qiymətli bir şeydi, o, qız tərəfin ağsakkalının əlində qalsın. Belə-

liklə, həmin andan etibarən həmin qız, həmin oğlana ad olub qalırdı. Sora bəzən toyun mərhələləri də orda söhbət olunurdi, məsələn, qızı biz nə vaxt aparmaq istəyirik. Toy eləməyə gələndə nələri gətiririk, bu söhbətlər də olurdi. Sonra nişan, daha sonrakı mərhələlər olurdi.

Keçmişdə gəlmi atla gətirərdilər. Atın cilovunu tutan adama nəmər verirdilər. Atın cilovini alırdılar və nəməri verirdilər.

Söylədi: Kazımov Firidin Veysəl oğlu. Lənkəran rayonu Biəsər kəndi. Ali təhsilli fizika-riyaziyyat müəllimi. Təvəllüdü 1941.

Məhərrəmliyi bizdə çox əziz tuturlər. Təkiyəyə gedirlər, nəzir bağliyillər ələmə. Orda su verillər, camaatə payliyillər, deyilər, yezidə ləhnət! Aşura günü saat on ikyə kimi heçnə eləmirilər, dükandə bağlı olur. Birdən məsəlçün adam də ölsə götürmüllər. Ta qətl sınır onnən sorə ölünü götürüllər.

Bizdə Astrada Qəzəndaş kəndi var, orda bir ağac var, on ikidə qan çıxır ondan. Bütün millət orə yığışır, Bakidən, daha haralardən. Bax, bidənə gözliylər ki, haçan on iki olər, birdə görürsən ki, ağac özü belə, qan axır. Pul zad, nələr yığılmır ordə, məçid tilklir, bax, məsəlçün, nə istiyirsən orda verirlər də.

Orda ilan var. Onun üstü elə bilirsən ki, qızıldən yaranıb. Biri ordən bir şey götürsə vəssalam, çalər oni. Elə bil ki, ağacın yiəsi odu. O ağacın böyüründə bir neçə yerdə ələm qoyublar.

Təkiyəyə gələndə, məsələn, subay qız öz saçından bir tel qoprib ələmə bağliyir, niyyət eliyir. Aşura gecəsi, bax bu gecə, ələmə bükülən qara parçadən kəsib xırdə-xırdə camaatə payliyellər ta səhərəcən. Böyük, kiçik fərq eləmir, hamıyə payliyillər. Bəlkəm neçə metrə parçə gətirirlər orə. Təkiyənin yanındə kəsillər, payliyillər. Onikidən sonra qətl sınır, yeməyi, ehsanı verillər. Kimi stiyir evində verəcə, kim istiyir məçidə verəcə. Onun üçün də verillər, yeddisini də verillər, qırxın də verillər. İmam Hüseyni hamı əziz tutur. Məsələn, bizdə elə yaşlı adamlər var heç qulağı eşitmir, bax, onu tutəcəylər qucağına gətirərlər ora, o qədər ənənəni əziz tutullər.

Biz Artupadə¹⁴ təkiyəyə getmişdik, bir də gördüm qışqırıq səsi gəldi, ay, ələm uçdu! Uçdu! And olsun Allaha, bizdə Seydəkəran¹⁵ var, düz onun məçidinə getdi. Düz onların məçidinin ələmi ilə birləşmişdi. Bizim camaat getdi, öz ələmini ala bilmədilər. Sonra bir həftə, iki həftədən sonra ələm qayıtdı, özü qayıtdı. İndi

¹⁴ Astara rayonunda kənd

¹⁵ Astara rayonunda kənd

deyillər e, belə şey olar? Bəli! O, həqiqətən gördüyümüz şeydi. İnanırsən, ələm nətəhərsə uçdu, and olsun Allahə. Ələm elə bil bir oğlanın əlində idi, o ələm özü getdi, ələmi tuta bilmədilər. Sonrədən o Ələm qayıtdı. Həmin o ələmdi indi də bizdədi. Neçə illərin ələmidi!

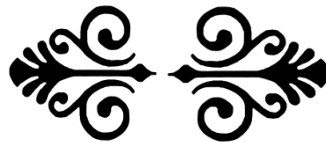
Bir neçə ələmi bir yerə gətirəndə onların başlarını birləşdirillər. Elə bil ki, məsələn, sən bir ələm tutmusan əlinə, ya o bir ələm tutub, o birisi tutub, hamı gətirillər ələmlərin başlarını yavaşca, çox yavaşca vurullar bir-birinə, bir araya girillər də.

Birdə ki, Vüsalə xanım, ələm murdarlığı sevmir! Bizdə əmimqızı vardı, bax öz gözümün şahidiyəm. Bax həmin atamın əmisi qızı ələmi öpəndə bidənə şapalaq dəydi onə. Çünki o, qusulsuz idi. Ona görə onu qəbul eləmədi. O qız nətəhərsə qışqırdı, camat elə özü mətəəl qaldı. Sonra dedilər, bəs nədi, nədi? Dedilər, bəs, qüsulsuzdu də. Ona görə o, qayıtdı dalə. Ələm sevmir, o dəyqə də bildirir. Onə şəkk gərək aparmiyəsən. Ona şəkk aparsən, artıq o batıldı! Sırf bağlıyırsan özünü (burada “bağlıyırsan özünü” ifadəsi sidq ürəklə bağlanmaq mənasındadır – V.K.), gedirsən. Allah da onu yuxarıdan görür! Ona əhd edirsən, gedirsən. Ordən də qayıdan də deyirsən: İlahi Pərvərdigarə! Mən hansısə niyyətə gəmişəm, məni peşman eləmə! Mənim bu niyətimi hasil elə! Birinci Allahdi! Birdə Hüseynin, Zeynəbin evi, məcitdi.

Söylədi: Həsənova Dilbazi Musa qızı, Astar rayonu Artupa kəndi. Təvəllüdü 1969. Orta təhsilli.

Ələmi ocağ bə ocağ gəzdirərdilər məhərrəmlikdə. Yeddi ocağ gəzdirərdilər. Ələm qoyulurdu, məsələn, otağın küncündə, ya evdə, ya məcitdə. Tas də qoyulurdu yanında. Tasın içində su olardı. Ələmi gəzdirərdilər, gətirib qoyardılar yenə də yerinə. Kimin ürəyində nə niyyət var idi, dualar oxuyardı. Şəfa duaları verərdilər, hamısı, amin deyərdi. Əkkaşə ocağına üç dəfə piyada getmişəm ələmnən. Orda mikrafonla “el duası” verərdilər, hamı da amin deyədi. Nəzir verirdilər orda, dualar oxunurdu. Günorta vaxtı, əzan çağında verərdilər el duasını.

Söylədi: Həsənova İlhamə Yəhya qızı. Lənkəran rayonu, Biləsər kəndi, orta təhsilli, təvəllüd: 1984



Türk xalqlarının folklorundan nümunələr



TÜRKMAN XORYATLARI

Bu sayda verəcəyimiz xoryatları İraq türkmanı İbrahim Rauf Tərzidən toplamışıq. Onunla tanışlığımız qəribə bir təsadüf nəticəsində alındı. Folklor İnstitutunun “Folklorun toplanması və sistemləşdirilməsi” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi Aynur Cəlilova türkman xoryatlarına marağımızı nəzərə alaraq bizi “İraq Türkmen Gurbetçi Şair ve Yazarlar Birliyi”nin Başkanı Burhan Salehlə (Burhan Yaralı) ilə tanış etdi. Burhan bəylə söhbətimiz zamanı ondan türkman xoryatlarını yaxşı bilən biri ilə bizi calaşdırmasını xahiş etdik. O, bizə İbrahim Rauf Tərzinin telefonunu verdi. Onu da qeyd edim ki, həm Burhan Yaralı, həm də İbrahim Rauf Tərzi ilə tanışlığımız vatsapp üzərindən olmuş, real həyatda bir-birimizi görməmişik. İşin maraqlı tərəflərindən biri də budur ki, səslərin üzünü yazan şəxs – Hüseynov Nurad Tofiq oğlu ilə tanışlığımız da facebook üzərindən alındı. Hüseynov Nurad 2020-ci ildə Bakı Slayvan Universitetini Tərcümə (Ukrayna dili) ixtisası üzrə bitirmişdir. Folklorla olan xüsusi marağını nəzərə alaraq səslərin yazılmasını ona həvalə etdik.

İbrahim Rauf Tərzi türkman müğənnilərindən biri olmaqla yanaşı, həm də yaxşı xoryat ustasıdır. Buradakı xoryatların bir qismi xalq xoryatıdır, bir qismi türkman xoryatçılarına aiddir, bir qismi isə İbrahim Rauf bəyin şəxsən özünə aiddir. O, 1945-ci ildə qədim türkman şəhəri olan Kərkükdə dünyaya göz açmışdır. Ailəsinin ata-baba sənəti dərzilik olsa da, gözəl səsə və yaxşı təbə malik olması İbrahim Rauf Tərzini tezliklə Kərkükdə və ümumiyyətlə, türkmanlar arasında yaxşı müğənni kimi şöhrətləndirmişdir. Uzun müddət türkman toylarında və el şənliklərində mahnılar oxuyan, xoryatlar çağıran İbrahim Rauf Tərzi 1981-ci ildə siyasi səbəblərə görə doğma yurdunu tərk edərək ailəsi ilə birlikdə Türkiyənin İstanbul şəhərinə köçməli olur. On il İstanbulda yaşayan İbrahim Rauf Tərzi 1990-cı ildə Danimarkanın Agus şəhərində məskunlaşır. Amma yurd yangısı onu vətəndən uzaqlarda da rahat buraxmır, o, 1998-ci ildə “Agus Türkmanın Sesi Radio-su”nu açır və həftədə 2 gün, efir müddəti isə gündə 24 saat olmaqla efirə çıxır. Əvvəllər televiziya da verilişlər yayımlamış, amma maddi kömək olmadığı üçün televiziyaadakı efiri dayandırmaq məcburiyyətində qalmışdır. İbrahim Rauf Tərzi həmin verilişlərin ssenarisini özü yazır və verilişlərin aparıcıları isə övladları Turan Tərzi və Günəş Tərzi olurlar. Bizə söylədiyi xoryatların bir qismini də həmin verilişlərdə səsləndirmişlər. O, bu xoryatların bəzilərini xahişimizdən sonra səsli oxudu. Eyni xoryatı bir neçə avazın üstündə oxuması, bəzən də bir xoryatı oxuyarkən avazdan avaza keçməsi onun necə bacarıqlı bir xoryat ustası olmasının

göstəricisidir. Yaşının xeyli irəliləməsinə baxmayaraq möhkəm yaddaşı, çox ürə-yəyatımlı, gur səsi vardır. Burada verdiyimiz xoryatların bir qismi bizim həmişə görməyə vərmiş etdiyimiz bayatı formasından bir qədər fərqlidir. Bəzi xoryatların misra sayı altı, bəzilərininki altıdan da çoxdur. Bəzən də eyni misranın iki dəfə təkrarlanmasına rast gəlirik. Eyni misraların təkrar verilməsinin səbəbi söyləyicinin həmin mətnləri avaz üstündə oxumasıdır. Xoryat musiqi üstündə oxunursa, artıq orada bizim kitablardan oxumağa vərmiş etdiyimiz bayatı qəliblərini axtarmağımız mənasızlaşır. Çünki avaz üstündə oxunan bayatının forması bizim normal hesab etdiyimiz bayatı qəlibindən kənara çıxır ki, bu da tamamilə qanunauyğun prosesdir. Altı misralı xoryatları türkman xoryat ustaları altı pərli, yəni altı misralı xoryatlar adlandırırlar. Altı pərli xoryatlar həm də cinaslı xoryatlardır. Digər xoryatların da bir qismi cinaslı olub, bir qismi isə kəsik bayatılardır. Söyləyici ilə söhbətimiz zamanı məlum oldu ki, burada xoryatların bəziləri türkman yaslarında ağı kimi deyilmiş.

Onun dediği xoryatların önəmli bir qisminin mövzusunu türkmanların bugünkü durumu, doğma vətəndə başqalarının ağılığını görməkdən doğan məyusluq təşkil edir. İbrahim Rauf Tərzi yalnız türkmanların düşdüyü duruma təəssüflənir, həm də Azərbaycanda gedən prosesləri diqqətlə izləyir. Qarabağın işğalı (Hiss olunur ki, bu xoryatlar 44 günlük savaştan öncə yaranmışdır.), Güney Azərbaycanın fars əsarətində olmasından yaranan kədər onun bir neçə xoryatının mövzusuna çevrilmişdir.

İbrahim Rauf bəylə bir neçə ay ərzində həm vatsapp, həm də facebook sosial şəbəkələri üzərindən yazışmalarımız nəticəsində xeyli xoryat nümunəsi, xoryat ustaları haqqında xatirələr, xoryatların deyilmə şəkilləri və yerləri haqqında məlumatlar qeydə ala bildik. Nəzərə alsaq ki, biz söyləyici ilə üz bəz olmağımız üçün müəyyən çətinliklərlə üzləşirdik, onu bir sualdan ötrü dəfələrlə narahat etməli olurduq, hətta bəzi məsələləri yenə yaxşı anlaya bilmədiyimiz üçün zəngləşməli olurduq, işin ağırlığı aydın olar. Təbii ki, burada çətinlik çəkən yalnız biz deyildik. İbrahim Rauf Tərzi də buna xeyli vaxt ayırmalı oldu, xeyli əziyyət çəkdi. Nəticədə bir qismini Ata Terzibaşının məşhur “Kerkük horyatları və manileri” adlı kitabından oxuduğumuz, bir qismini isə ilk dəfə eşitdiyimiz xeyli informasiya ala bildik.

Elə bilir ki, folklorun internet üzərindən toplanması təcrübəsi Azərbaycanda ilk dəfə bizim tərəfimizdən həyata keçirilmişdir. Dünyada da belə bir təcrübənin varlığı haqqında heç nə oxumamışıq və eşitməmişik. İbrahim Rauf bəydən qeydə aldığımız xoryatların çox az qismini burada veririk. Materialın əsas hissəsi isə şəxsi arxivimizdədir. Onun göndərdiyi səsləri yazıya çevirdiyi üçün Nurad Tofig oğlu Hüseynova, eləcə də bizim bu söyləyici ilə tanışlığımıza vəsilə olan Ay-

nur Cəlilovaya, Burhan Salehə və dəyərli vaxtını bizə sərf edən İbrahim Rauf Tərziyə təşəkkür edirik.

*Xoryatları toplayıb çapa hazırlayan:
fil.ü.f.d., dos.Ləman Vaqifqızı (Süleymanova)*

TÜRKMAN XORYATLARI

Karadır gözü, nənə,
Şirindir sözü, nənə.
Yalvarram yuxuma gəl,
Bes üzü görüm, nənə.

Sular axdı, nəm artdı,
Dostunu sevən mərtədi.
Hər kəsin bir dərdi var,
Mənimki başqa dərdədi.

Nəm artı¹⁶,
Sular axdı, nəm artı.
Hər nəmərdin alında,
Yazılıydı nəmərdi¹⁷.

Belə getsin,
Sal kuşu, belə getsin.
Əkmək¹⁸ ver həkk yolunda,
Başuudan belə getsin.
Bu dosdux, bu kardaşlıx
Umaram belə getsin.

Belə oldu.
Yel, yağış belə oldu.

Sevdim bir vafasızı,
Başıma bela oldu.

Mərd ol, mərdə ver karar,
Həkk nəhəkk sözün kırar.
Mərdin cəsür baxışı,
Nəmərdin gözün kırar.

Bağbansız bağam bu gün,
Evimdə xaxam¹⁹ bu gün.
Yad ələ su tökənnər,
Olubdu ağam bu gün.

Türkmana,
Siz söləyin türkmana,²⁰
Canımı kurban verrəm
Sizun təkin türkmana.

Sən məni baş eylədü,
Gəmə yoldaş eylədü,
Yüküm kurğuşun²¹ ikən,
Sərbarım²² daş eylədü.

¹⁶Nəm artı – nəm artdı.

¹⁷Nəmərdi – nəmərdi

¹⁸Əkmək – əmək

¹⁹Xaxam – yadam

²⁰Siz söləyin türkmana – Siz söyləyin türkmana.

²¹Kurğuşun – qurğuşun

²²Sərbarım – çiyimdəki yüküm

Bağdad, Basra, Bərzincə,²³
Rəngim döndü narınca.
Post²⁴ giydim, abdal oldum,
Bir dəm səni görüncə.

Bağdadı.
Mən sevərəm Bağdadı.
Bülbül sərinən getməz,
Gül sevdası bağdadı.

Bağ əkərsən, bel istər,
Xarman döğməğ²⁵ yel istər.
Pislənib Kərkük çayı,
Bəkləməğa bel²⁶ istər.

Amanat²⁷ çox ağırdır,
Kaldırmağa bel istər.
Həqq almaq qolay dəgil,
Konuşmağa dil istər.

Yastuğun baş altında,
İbindi²⁸ yaş altında.
Namərd əlin öpürü,
Mərd əli daş altında.

Yardan xəbər gəlmədi,
Qalmışam çəş altında.²⁹
Çağırđım: adam, adam,
Yetiş mənə, barbadam.³⁰

Öz yerim, öz yurdumda,
Zənn edirəm, mən yadam.
Kərkük türkmən yurdudu,
Gülsüz verməz bar-badam.³¹

Ağırdı.
Kaldırma, yük ağırdı.
Ağır kax, ağır otu,
Hər kəs desin: ağırdı.

Baxcauzdan bar yolla,
Alma, ərik, nar yolla.
Kalbim yardu³², apardı,
Açıx koyma, sar³³ yolla.

Koyun budana lazım,³⁴
Billəm kalıbdı azım.³⁵
Hər kəs ağa olubdu,
Kərkügə adam lazım.

Bir yana,
Bir sönüri, bir yana.³⁶
Oxu atdu, vurmadu,
Oxu düşdü bir yana.
Sən mənə tanımadu,
Get səni tanıyana.

Təndürin içi küldü,
Diz çökdü, bel büküldü.
Kopdu ömür tesbehim,
Muncuğlarım döküldü.

Yıxıldı dam-dirəyim,
Həviş kapım³⁷ söküldü.
Sən nəfəsdə əzrail,
Baş ucuma dikildi.

Həvişimizdə tut var,
Tut üsdündə bulut var.
Oğlan, burda dolaşma,
Konşumuzda həsüt³⁸ var.

²³ İraqda şəhər adlarıdır.

²⁴ Post – dərvişlərin geydiyi paltar. Bu kəlmə iki anlamda işlədilir. 1) Post geymək ifadəsi talehsizlik, bəxtsizlik mənasına gəlir. 2) İfadənin digər anlamı isə dərviş postunu geyinərək işini-gücünü atmaq anlamını verir.

²⁵ Döğməğ – döymək

²⁶ Bel – burada igid anlamında işlədilib. Yəni yurdu qorumağa beli bərk adam lazımdır.

²⁷ Amanat – əmanət

²⁸ İbindi – islandı

²⁹ Qalmışam çəş altında – çəşib qalmışam

³⁰ Barbadam – bərbadam, pisəm, kefsizəm.

³¹ Bar-badam – bar, meyvə

³² Yardu – yardı

³³ Sar – sarı

³⁴ Koyun budana lazım – Qoyunun yununu qırmaq lazımdır.

³⁵ Billəm kalıbdı azım – Bilirəm ki, ömrümüm bitməsinə az qalıb.

³⁶ Bir sönüri, bir yana – Gah sönür, gah yanır.

³⁷ Həviş kapım – həyəət qapısı

³⁸ Həsüt – həsəd aparən

Dolanıb çarx olmuşam.
Dəbəngəm, çarx olmuşam.³⁹
Bağ-bostan suvarırdım,
Kurumuş arx olmuşam.

Düştüm, dərsim almışam.
Kilimi suya salmışam.
Hər gün bir kapıdayam,
Öz başıma kalmışam.
Nə arayan, nə soran,
Bir dar gündə kalmışam.

Döndü gün,
Dolandı gün, döndü gün.
Mən sənə daldalandım,
Sənə də dolandı gün.

Yüz aya dəgər,
Hüsnu yüz aya dəgər.
Ay var, bir günə dəgməz,
Gün var, yüz aya dəgər.

Bu gələn səs davuldu,
Əldə buğdam avuldu.
Bağban evində yatıb,
Bilməz bağı kavuldu⁴⁰.

Ağlaram gülmiyəncin,
Göz yaşın silmiyəncin.
Dərdini diyən ölməz,
Vay diyə bilməyəncin.

Əkin əkdim, zəmi bir,
İldə gəli dəmi bir.
Qorxuram, necə geçim?
Dərya ikidi, gəmi bir.

Kərkügüm bir alandı,
Az yeyib, çox çalandı.⁴¹

Barını yadlar yedi,
Zənn ediri talandı.⁴²

Kərkük, sevənu tanı,
Neftin almış cihanı.
İnan, bir tək daşıua,
Dəyişməm bu cihanı.

İçərdə var,
Pək sudan içər davar.⁴³
Baxmağun üzüm gülər,
Nə varsa, içərdə var.

Kərkükdə yurddaşım var.
Kurban istə, başım var.
Gözudən axan yaşdan,
Mənim də göz yaşım var.

Kayaçı daş çıxardı,
Ğam gözdən yaş çıxardı.
Nə kimsə dərdim bilir,
Nə kimsə baş çıxardı.

Hayxırsam, yad bayılı,⁴⁴
Kurtndan koyun yayılı?⁴⁵
Qorxuram bir gün görax,
Bu gün beyram⁴⁶ sayılı.

Baharda gülüm.
Soldu baharda gülüm.
Burda gülmax yasaxsa,
Gedim ba⁴⁷ harda gülüm?

³⁹ Dəbəngəm, çarx olmuşam – Eşqdən dəli-divanə olmuşam.

⁴⁰ Kavuldu – viran oldu.

⁴¹ Az yeyib, çox çalandı – Yeyəni azdır, oğurlayanı çoxdu. Yəni başqaları türkmanın varını talayır, türkmanlar isə ac-yalavacdır.

⁴² İbrahim Rauf Tərzi bu xoryatı 1977-ci ildə Bağdad televiziyasına dəvət aldığı bir verilişdə oxuduğu üçün haqqında həbs olunmaq qərarı çıxmışdır. Səddam rejimi bu xoryatı özünə təhdid kimi başa düşdüyündən onu bir müddət həbsxanada saxlamışlar.

⁴³ Pək sudan içər davar – Təmiz, saf sudan heyvan içər.

⁴⁴ Hayxırsam, yad bayılı – O qədər güclü nəvə çəkərəm ki, yadların ürəyi gedər.

⁴⁵ Kurtndan koyun yayılı? – Qurdla qoyun bir yerdə otlaya bilərmi?

⁴⁶ Beyram – bayram

⁴⁷ Ba – bə, bəs

Baharda var,
Gül, çiçək baharda var.
Bizə aydınnıx fələk,
Burda yox, ba harda var?

Baharda kaldı,
Gözüm baharda kaldı.
Sözünə xayın yarım,
Gəlməz, ba harda kaldı?

Karəni yaz.
Ağ yaz, karəni yaz.
Əluu kaləm tutanda,
Mən baxdı karəni yaz.

Karə dən.
Bülbül kapmaz karə dən,⁴⁸
Bi rənk söylə, boyanım,
Kötü olsun karədən.

Karəyəm, kanəfiləm,⁴⁹
Demə sənnən qafiləm.
Gecələr gündüz olu,
Sən dayan, mən kefiləm.⁵⁰
Karəyam kəmbər kimin,
Misgiyəm əmbər kimin.
Karəni çox sevellər,
Yunus peyğambər kimin.⁵¹

Karaçuğ⁵² üstü bağlar,
Bar verməz, küstu bağlar.
Oğlan yarın itirib,
Gah çağırı, gah ağlar.

Əkmə bitmiyən yerə,
Can ver itmiyən yerə.
Ayağlar necə varsın,
Gönül yetməyən yerə.

İrana qarşı,
Təbriz İrana qarşı,
Koy məni öldürsünlər,
Kadir bilənə qarşı.

Kara bax,
Kən üstündə kara bax,
İki həsrət var geulumdə⁵³,

Bir Kərkük, bir Karabağ.
Dövlətsizlər,
Biz millət, dövlət sizlər.
Biz millət, dövlət sizlər.
Gəlib dövlət qurmağa,
Asılsız dövlətsizlər.

Yada düşdü.
Əski söz yada düşdü.
Can atıram Kərkükçin,
Kərkük də yada düşdü.⁵⁴

Kabab közü neyniri?
Kaman sözü neyniri?
Kalbi kor olan insan,
Daha gözü neyniri?

At getdi, yaya⁵⁵ kaldım.
Günləri saya kaldım.
Mən sənnən ayrılanı,
Dərdimnən vaya kaldım.

Bizimkilər,
Birləşməz bizimkilər.
Hər kəs həkkın alanda,
Hardaydı bizimkilər?

Yem alısan,
Atuu üçün yem alısan.
Yüz yerdən yaralıyam,
Bir də sən yaralısan.

⁴⁸ Karə dən – Buğdanın içində olan qara toxum. Türkmənlər buna zuvan deyirlər. Quş onu yemir.

⁴⁹ Karəyəm, kanəfiləm – qarayam, qərənfiləm

⁵⁰ Kefiləm – zaminəm

⁵¹ Rəvayətə görə, Yunus peyğəmbər qara adam olub.

⁵² Karaçuğ – Azərbaycanca dağ adı. Xocavənd rayonunda yerləşir.

⁵³ Geulumdə – könlümdə

⁵⁴ Kərkük də yada düşdü – Kərkük yada qismət oldu.

⁵⁵ Yaya – piyada

Yar məni dərdə saldu,
Gəlmədu, harda kaldu?
Kapını yel açanda,
Mənnən vayı sən gəldü.⁵⁶

Adamda var.
Yayı adam da var,⁵⁷
Adam var sevər səni,
Dostunu satan da var.

Dərdim açar,
Dərd gəli, dərdim açar.
Nə dünyamnan xeyir gördüm,
Nə buldum dərdimə çar.

Dost bizi yad etmədi,
Dərdlərə çar etmədi.
On barmağım dişlədim,⁵⁸
Dişləmax kar etmədi.

Dost halıma ağladı,
Ciyərimi dağladı.
Məni gözdən yan⁵⁹ etdi,
Yada belin bağladı.

Xarab aydı,
Xarab gün, xarab aydı.
Yarsız cənnətə girdim,
Mənnənsə⁶⁰ xarayadı.
Dağda qonça gözəldi,
Bağda yonca gözəldi.
Aduu nanca gözəlsə,⁶¹
Dadun onca⁶² gözəldi.

Az aldılar,
Çox satıb az aldılar.

Cannan sevdiğim dostlar,
Günbəgün azaldılar.

Anam dedi, avan⁶³ ol.
Bağudan kuş kavan ol.
Nə gələnnən məhəbbət,
Nə gedəni kovan ol.

Nənəm məni,
Sevərdi nənəm məni.
Gözünməni irəğ düşdüm,
Unutdu nənəm məni.

Nənəmdi,
Nə qurudu, nə nəmdi.
Kimsə məni bəsləmiyib,
Bəsliyənəm nənəmdi.

Kışlamız əskər dolsun,
Düşmanın rəngi solsun.
Gəlmədi dövrəmiz,
Mərd, namərd məlum olsun.

Bu pendir mayalıdı,
Yük-yükə dayalıdı.
Ağır kax, ağır otu,
Desinnər, həyalıdı.

Kara bax,
Yağan yağmur, kara bax,
Sinəmdə üç yara var,
Kərkük, Təbriz, Karabax.

Gecələr uzun, nənə,
Doluyam hüzn, nənə,
Yataram, yuxuma gəl,
Bes görüm səni, nənə.

Su işdim çaydan, nənə.
Gözəlsən aydan, nənə.
Sənsiz gecə-gündüzüm
Geçiri ax-vaxtan, nənə.⁶⁴

⁵⁶ Mənnən vayı sən gəldü – Elə zənn etdim ki, sən gəldin.

⁵⁷ Yayı adam da var – Heyvanları çölə yayan, otlağa aparan da var.

⁵⁸ On barmağım dişlədim – Hər yanlış etdiyimdə barmağımı dişlədim ki, mən bunu niyə etdim.

⁵⁹ Yan – kənar

⁶⁰ Mənnənsə – zənn etdim

⁶¹ Aduu nanca gözəlsə – Adın necə gözəlsə

⁶² Onca – çox anlamında işlədilib.

⁶³ Avan – sakit ol

⁶⁴ Geçiri ax-vaxtan – ah-vayla keçir.

Ay nənəm,
Yıldız babam, ay nənəm.
O günnən sən gedibsən,
Hey deyirəm: ay nənəm.

Deniz suyu şor olu,
Axtarı bular yolu.
Dos görsə, yüzü gülər,
Düşman görsə, kor olu.

Yaram sənə,
Çox işlər yaram sənə.⁶⁵
Hə deduu yarım yoxdu,
İşdə mən yaram sənə.

Əvvəl tox idi Kərkük,
Susuz boğuldu Kərkük.
İndi Kərkükdə nə var?
Əvvəl xoş idi Kərkük.

Biz Kərkügə uyarıx,
Kim çağırısa duyarıx.
Dəbaxana⁶⁶ yanında
Əlüg-ağac⁶⁷ oynarıx.

Kayədi, daşdı Kərkük,
Kazandı, aşdı Kərkük.
Şərəfim, namusumdu,
Başımda tacdı Kərkük.

Nə xarab bir xaxdılar,⁶⁸
Kaləmizi yıxdılar.
Biz kardaş diyə-diyə,
Olar üzdən çıxdılar.⁶⁹

Dənizin suyu şordu,
Aşkın ataşı kordu.⁷⁰
Sakın düşmə aşka sən,

Ölümnən daha zordu.
Düz edənsiz,
Əğrini düz edənsiz.
Sərt kaya, yavru kəklik,
Əndirrəm düzə dənsiz.

Get axtar,
Nə kayb etdu, get axtar,
Kalbimə mühür vurdun,
Gölə düşdü, get axtar.
Sən altinu⁷¹ iturdu,
İşuu yoxdu, get axtar.

Ən axtarı,
Dar giyib, ən axtarı.⁷²
Yazux dəryaya düşüb
Gönlümün anaxtarı.

Koyun türkman yaşasın,
Sən bizimçin paşasın.
Hər kim Kərkügə qıyər,
Allah versin cəzasın.

Kardaşımız Tələfər⁷³,
Zəfər yazır, zəfər.
Tələfərdən vaz keçməz,
Kalınca bir tək nəfər.⁷⁴

Tələfər dədəm yurdu,
Koyunu kəsər kurdu.
Hər bir düşmana qarşı,
Tələfər mərdcə durdu.⁷⁵

Aşıkda bir hal olu,
Dili tutmaz, lal olu.
İki gönül bir olsa,
Soğan, əkmək bal olu.

⁶⁵Çox işlər yaram sənə – Ehtiyac olduğunda yanındayam.

⁶⁶Dəbaxana – dabbaqxana

⁶⁷Əlüg-ağac – çilig ağac

⁶⁸Xaxdılar – xalqdılar.

⁶⁹Olar üzdən çıxdılar – Onlar özlərindən çıxdılar.

⁷⁰Kordu – qordu

⁷¹Altinu – qızılı. Yəni qızıla bərabər adamı itirdin, indi get axtar. Gör tapa bilərsənmi.

⁷²Dar giyib, ən axtarı – Dar geyib, enli axtarır.

⁷³Tələfər – Tələfər. Bu şəhər İraqda yerləşən önəmli türkman şəhərlərindən biridir.

⁷⁴Tələfərin ingilis işğalına qarşı duruş gətirməsinə işarə edilir.

⁷⁵Eyni hadisəyə işarədir.

Şəkərimşən, balımsan,
Sən dünyada varımsan.
Kalbu imişaqdı sənu,⁷⁶
Hiç inanmam zalımsan.
Mən səni çox sevərəm,
Sən mənim hanavumsan.⁷⁷

Yox əgri, düz olasan,
Bir doğru söz olasan.
Avçu, necə gəlmədu?
Bir korçın⁷⁸ göz olasan.

Dolu yağdı,
Çırxada dolu yağdı.
Ğamım kışdan beş-betər,
Başıma dolu yağdı.

Yar məni faxa⁷⁹ koydu.
Xarab maraka⁸⁰ koydu.
Tifakımı dağıtdı,
Adını şaka⁸¹ koydu.

Gülər yüz,
Ağlar gözlər, gülər yüz.
Dost məni yoxsul gördü,
Göstərmiri gülər yüz.

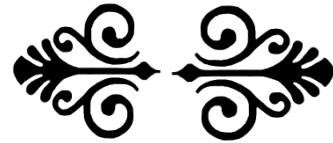
Pilincəm⁸², sapım yoxdu.
Binəyəm, yapım yoxdu.
Hər kəsnən kardaşam mən,
Kimsəynən kinim yoxdu.

Tut məni, kapılmıyım,
Kapılım, tapılmıyım.
Korxuram kalə kimin⁸³,
Yıxılım yapılmıyım.

Ara bir gün,
Sor məni, ara bir gün.
Dağıtma dost sırrını,
Bozulsu ara bir gün.

Yara mənə,
Kim vurdu yara mənə?
Kalmışam yaman gündə,
Gəl barı yara mənə.
Yaram az,
Dərd-xəffət⁸⁴ çox, yaram az.
Ruh çıxsu üz örtülü,
Onda gəlsəu yaram az.

Yara-yara,
Sızıldar yara-yara.
Rakıb⁸⁵ yar yolun kəsib,
Get olaş⁸⁶ yara-yara.



⁷⁶ Kalbu imişaqdı sənu – Qəlbin yumuşaqdı sənin.

⁷⁷ Hanavumsan – qəlbimsən. Hanav əski türkməncədə çox işlədilib. Hal-hazırda Ərbildə işlədilməkdədir.

⁷⁸ Korçın – kor üçün

⁷⁹ Fax – tələ, cələ

⁸⁰ Maraka – maraqda, intizarda

⁸¹ Şaka – zarafat

⁸² Pilincəm – düyüyəm

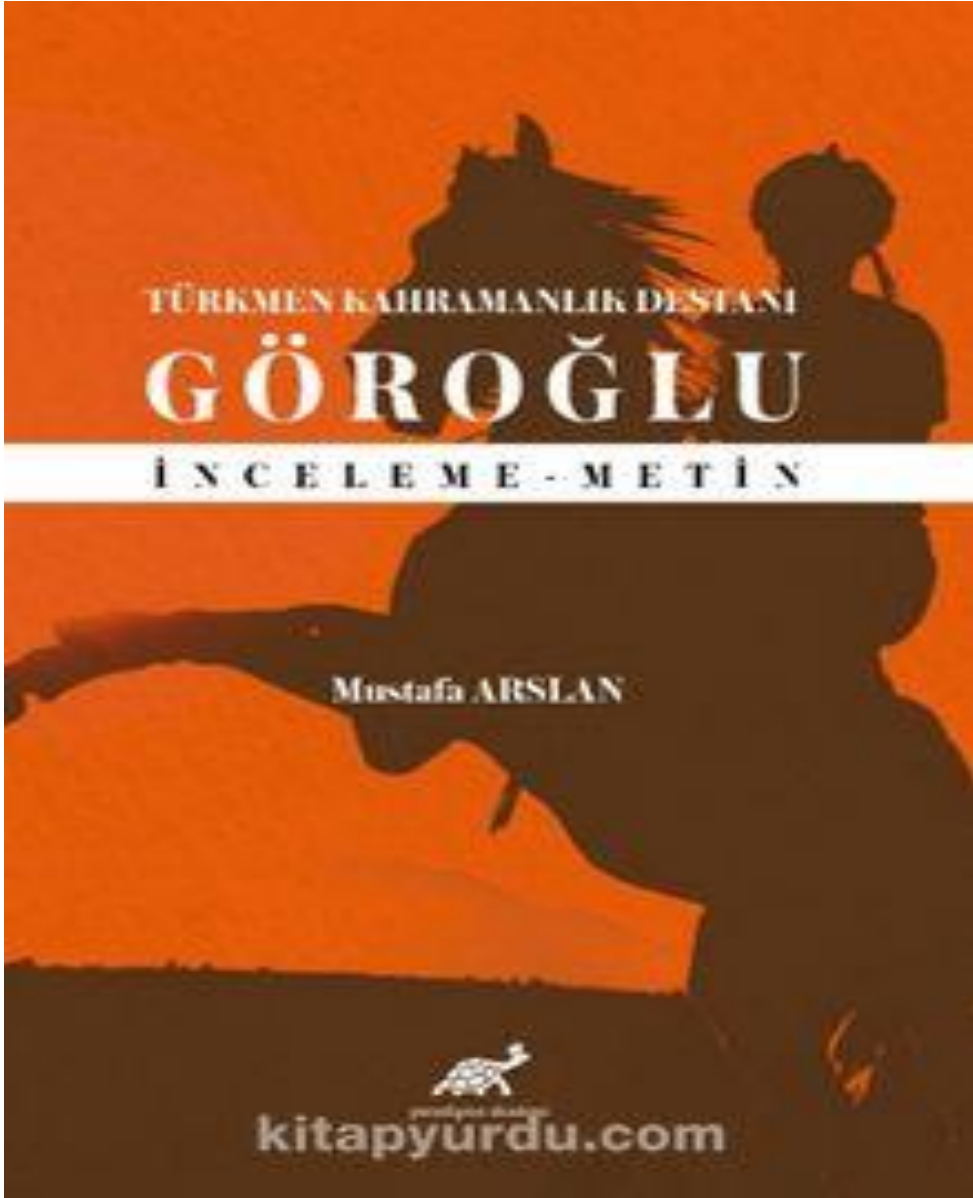
⁸³ Kimin – kimi

⁸⁴ Dərd-xəffət – dərd-xiffət

⁸⁵ Rakıb – rəqib

⁸⁶ Olaş – ulaş, çat

Yeni nəşrlər



“Arslan, Mustafa. **Türkmen Kahramanlık Destanı Göroğlu. İnceleme-Metin.** Çanakkale; Paradigma Akademi Yayınları, 2022.”

Türk kültürel mirasının ve ortak sözlü geleneğimizin başyapıtlarından biri de destanlarımızdır. Destanlarımız folklor türleri arasında hem anlatım şekline hem hacim ve içeriğine göre tamamen farklı bir yer kaplamaktadır. Onun bir

başka özelliği ise Türklerin tarih sahnesinde oynadıkları role göre yer değişmesi, yayılması ve buna bağlı olarak değişim göstermesidir. Bu destanlarımız içerisinde seri şekilde anlatılan metinlerin başında Köroğlu Destanı gelmektedir. Kendi içinde genişleyerek Avrasya kıtası boyunca doğudan batıya, kadimden çağdaşa yol kat eden Köroğlu Destanı farklı varyant ve versiyonlara bölünmüştür.

Folklor biriminin oluşması ve derlemelerin başlamasından itibaren geçen yaklaşık 200 yıl içerisinde genel olarak Türkistan, Kafkaslar, Anadolu, aynı zamanda Afganistan, İran, Çin, Rusya, Bulgaristan, Makedonya vb. bölgelerden yazıya alınmış metinlerin, çok geniş coğrafyalardan derlenmesi, farklı Türk lehçelerinde veya Türklere komşu olan farklı milletlerin dilinde olması, süje, içerik farkları, epik anlatıcıların metinlere ekledikleri heyecan ve duygular, farklı toponim ve karakterler, şiir ve müziklerin çeşitliliği ve onlarca değişik nedenlerden dolayı bir çatı altında toplanmasına ve incelenmesine engel oluşturmaktaydı. Bir başka önemli neden ise bu ülke ve toplulukların birbiri ile iletişim halinde olmaması, kopuk ve dağınık olarak araştırma yapılmasıydı. Sovyetler Birliği içerisinde olan Türk devletlerinin dünyaya kapalı olması, Türkiye ile farklı ideolojik, askeri vb. bloklarda yer alması da durumu ağırlaştıran bir neden olmuştur. Sovyet ideolojisinin Türk kahramanlık destanlarına olan düşmanca yaklaşımı da zaman zaman derlenmiş birçok metinlerin arşivlerde kalmasına, yayınlanmamasına, yayınlananların ise çeşitli tahrif ve değişime maruz kalmasına veya ideoloji malzemesi yapılmasına neden olmuştur.

1980'lerin ortasından başlayarak Sovyet ideolojisinde başlayan yumuşama siyaseti, perestroyka (yeniden yapılanma) ve glasnost (açıklık) ülke içinde birçok alanda olduğu gibi folklorun derlenmesi ve yayınlanması alanında da bir gevşemeye ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla beraber tamamen rahatlamaya neden oldu. Bu dönem dünyada Türkiye dışındaki Türkler, onların tarihi, kültürü, folkloru, yaşam tarzı vb. konular aktüellik kazanmaya başladı. Türkiye bu alanda öncülük etti, üniversitelerde Türk lehçelerini, kültürünü, edebiyatını öğreten bölümler, merkezler açıldı, geniş araştırmalara hız verildi. Öğrenilen ve araştırılan konuların başında genel Türk folklorunun ortak değerleri, farklı lokal özellikleri ile birlikte birleştirici, tamamlayıcı yönleri de yer almaktaydı. Derinlere inildikçe bir bütünün parçaları bulunuyor, vahit Türk mitolojisi, folkloru, sözlü-müzikli kültürü bir araya getirilerek gözler önünde geniş ufuklar açılıyordu.

Bu dönemde başlayan çalışmalar sırasında bugün Pamukkale Üniversitesinin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim görevlisi olan Prof. Dr. Mustafa Arslan'ın doktora tez konusu olarak aldığı Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Halkbilimi programında *Köroğlu Destanının Türkmen Versiyonu Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme* adlı çalışması da yer almaktaydı. 1997 yılında başarıyla geçen savunmasından sonra bugüne kadar ne konu, ne de bu çalışma asla güncelliğini kaybetmemiş, her zaman Türkmen folkloru ve genel olarak Türkistan kültürü üzerine çalışmalar yapan araştırmacıların sıklıkla başvurduğu bir kaynak edebiyat olmaya devam etmiştir.

Sovyetlerin hemen arkasından yapılmaya başlayan bu çalışma, o dönemin zor şartlarına, farklı alfabe, farklı lehçelerdeki kaynaklar ve bu kaynaklara ulaşmanın zorluğu, bunun dışında birçok yayının Rusça olması, Türkmenistan'ın diğer Türk devletlerine nazaran daha kapalı bir devlet olması vb. Nedenlere bakılırsa araştırmacısını bir hayli zorlu yollardan geçirmiştir. Nihayet 25 yıl sonra *Köroğlu Destanının Türkmen Versiyonu Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme* çalışması *Türkmen Kahramanlık Destanı Göroğlu. İnceleme-Metin* adıyla kitap olarak basılmış ve daha geniş kitlelerin kullanımına sunulmuştur. Kitap yayına hazırlanırken temel ilkenin orijinaline sadık kalınması olmuştur. Fikrimizce, en doğru olan buydu, çünkü geçen zaman içerisinde konuyla bağlı birçok araştırmalar yapılmıştı ve eğer bütün bunların da kitaba dâhil edilmesi yoluna gidilseydi ilk varyant tamamen değişime uğrayabilirdi.

Kitap hem inceleme hem de metin kısmından oluşmaktadır. Kitabın inceleme kısmı ön söz, giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynaklardan ibarettir.

Metin kısmında Göroğlu Destanının 20 kolu hem Türkmenistan Türkçesindeki orijinalinde hem de Türkiye Türkçesinde aktarma olarak verilmiştir. Bildiğimiz gibi Köroğlu Destanında, aynı zamanda Türkmen varyantlarında metinler birbirinden asılı olmayan, fakat genellikle birbirini tamamlayan kollar (şaha) oluşmaktadır. Ülke genelinden destanın 50'nin üzerinde kolu derlenmiş, bugüne kadar 30 kol orijinal sayılarak yayınlanmıştır. Geri kalan kollar ya onların varyantlarıdır ya da epik anlatıcı (bahşı) tarafından iki kolun birleştirilerek veya bir kolun ikiye bölünerek anlatılmış şeklidir. Bunu da belirtmemiz gerekiyor ki yazar bu eserde temel olarak 20 kol etrafında analizler ve incelemeler yapmıştır.

Kitabın önsözünde Göroğlu Destanının ortak Türk kültürel kodlarından, bu kodların Türkmen hafızasındaki yerinden ve bu eserin yayınlanmasının öneminden söz edilmiştir. Yazar bu çalışmanın 25 yıl arayla yayınlanmasından ve bu gecikmeden dolayı yayında gözetilen temel prensiplerden, çalışmanın amacı ve sırayla kitapta anlatılacak konulardan bahsetmiştir.

Eserin giriş bölümü *Türk Anlatı Geleneği ve Köroğlu* olarak adlandırılmıştır. Bu bölümde yazar genel olarak Türk anlatıcılık geleneği ve bunun devamı olarak Türkmen epik anlatıcısı olan bahşılar hakkında bilgiler vermiştir. Bunlardan başka Türkmenistan'da Göroğlu Destanının derlenmesi, yayınlanması ve hakkında yapılmış çalışmaların (tezin savunulduğu 1997 yılına kadar) kronoloji listesi çıkarılmış ve bu çalışmalar günümüz bakışıyla değerlendirilmiştir.

Üç bölüme ayrılmış araştırmanın ilk bölümünde *Köroğlu ile İlgili Problemler* ana başlığı altında genel olarak destanın menşei ve türü meseleleri incelenmiş, Türkmen metinlerinin anlatım problemleri ele alınmıştır.

Bu problemler, yazarın tespit ettiği meselelerin başında destanın Türkmen menşeli olmasına, çok eski dönemlerin izlerini taşımasına rağmen bilinen

varyantlarının bu kadar yeni olmasıdır. Bilindiği üzere eserin ilk metinleri hakkında Çarlık Rusya'sı döneminde bahsedilmiş, tam şekilde derleme ve yayınlama işlerine ise 1940'lı yıllarda Sovyet döneminde başlanmıştır. Fikrimizce, bunun temel nedenlerinden birinin Türk sözlü geleneğinin bölgede çok baskın olması, yazılı edebiyatın yeteri kadar gelişmemesi ve Türkmenlerin hayat tarzı ile bağlıdır. Yazarın da belirttiği gibi bu da büyük bir talihsizliktir, çünkü kıyaslama ve inceleme yapmak için gerekli materyallerin elimizde olmaması destanın yaranma, gelişim, değişim süreçlerinin tespiti bakımından yeterli olmamıza bir engeldir.

Başka bir problem ise Sovyet döneminde derlenmiş metinlere müdahale edilmesi ve onların ideoloji malzemesi yapılmasıdır. Maalesef bu mesele tek Türkmenistan'da değil, bütün Sovyet Türk devletlerinde varlığımıza, kültürel değerlerimize bir darbe olmuş, kahramanlık destanlarımızın karakterlerinden sınıfsal mücadele kahramanları yapmamıza neden olmuştur. Tabi ki bu bir ideoloji meselesiydi, ama başka bir neden ise kahramanlık destanlarımızın tamamen karalanmaması ve yasaklanmaması için yapılan bilinçli bir eylemdi. Çünkü yasaklanma Sovyet ideolojisinin her zaman gündeminde olmuş, bu konuda 1940'lı yıllarda açık açık konuşulmuş, 9 Ağustos 1944'te Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkezi Komitesinin kararı ile *Komünist Öğretilere Göre Yeniden Kurma* kampanyası ile kahramanlık destanlarına bir dizi yasaklar ve sınırlamalar tatbik edilmiştir. Bu yasaklardan Türkmen Göroğlu Destanı da bir dönem nasibini almış, ama bu süre fazla uzun sürmemiştir.

Türkmen ve Anadolu Anlatmalarının Mukayesesi adlanan ikinci bölümde yazar Türk kahramanlık destanları hakkında genel bir değerlendirme yapmış, Köroğlu Destanının Doğu ve Batı versiyonlarını ve çeşitli varyantlarını birbiriyle kıyaslayarak Türkmen Göroğlu destanlarından toplam yirmi kolu (*Göroğlu'nun Döreyişi, Göroğlu'nun Öylenişi, Ar alış, Övez, Övezin Halas Edilişi, Övez Öylenen, Arapreyhan, Kırk Münler, Övez Öykelen, Servican, Övez hem Gırat, Kempir, Harmandeli, Gülayım hem Erhasan, Göroğlu hem Balı Beg, Bezirgen, Göroğlu Beg Bilen Davut Serdar, Tebli Batır, Övezin Oğlu Nurali, Göroğlu'nun Ölümü*), Köroğlu'nun bilinen bütün Anadolu metinlerini ve zaman zaman ortak konu ve içerik bakımından benzer diğer destan ve metinleri ele almıştır. Bu bölümde temel amaç Türkmen ve Anadolu metinlerini motif ve epizot bakımından mukayese ederek ortak ve farklı yönleriyle değerlendirmek olmuştur. Yazarın geldiği kanaatlere göre Köroğlu'nun (Göroğlu'nun) bütün varyantlarında kolların ortak ve değişmez bağlayıcı özelliği başkahraman, onun atı Kırat (Gırat) ve mekânı (Çandıbil) Çamlıbel'dir. Yazar kitabında kahramanın ortaya çıkışını, onu maceralara hazırlayan ortamın oluşmasını anlattıktan sonra sırasıyla onun evlenmesini, ad almasını, kendisinin ve yiğitlerinin yaşadıkları maceraları anlatan kolları şu başlıklar altında analiz etmiştir:

1. Köroğlu'nun Evlenmesi Kolu,
2. Köroğlu'nun Reyhanarap'tan İntikamını Alması Kolu,
3. Köroğlu'nun Ayvaz'ı Çandıbil'e Getirmesi Kolu,
4. Köroğlu'nun Ayvaz'ı Kurtarması Kolu,
5. Ayvaz'ın Evlenmesi Kolu,
6. Köroğlu ve Yiğitlerinin Arapreyhan ile Mücadele Etmesi Kolu,
7. Köroğlu'nun Kırk Binler ile Mücadele Etmesi Kolu,
8. Ayvaz'ın Öfkelenmesi Kolu,
9. Servican ve Köroğlu'nun Ayvaz'ı Kurtarması Kolu,
10. Ayvaz ile Kırat Kolu,
11. Kırat'ın Çalınması Kolu,
12. Köroğlu'nun Harmandeli ile Mücadele Etmesi Kolu,
13. Gülayım ile Erhasan'ın Maceraları Kolu,
14. Köroğlu'nun Balı Bey ile Mücadele Etmesi Kolu,
15. Köroğlu'nun Bezirgân'ı Öldürmesi Kolu,
16. Köroğlu ile Davut Serdar Kolu,
17. Yiğitlerden Tebli Batır'ın İhanet Etmesi Kolu,
18. Ayvaz'ın Oğlu Nurali'nin Maceraları Kolu.

Yazar bu bölümde sonuç olarak Köroğlu'nun ölümü veya kaybolması hakkında olan görüşlerini kıyaslama ve çeşitli metinlerdeki farklı fikirleri değerlendirme yoluyla bir araya toplamıştır. Bildiğimiz gibi Türkistan menşeli anlatıların birçoğunda ve aynı zamanda Türkmen metinlerinde Göroğlu'nun 120 yaşında atı ile birlikte katledilmesi ile bağlı bağımsız bir kol mevcuttur. *Göroğlu'nun Ölümü* adlanan bu kolu bahşılar anlatmayı sevmez, genellikle 'Göroğlu 120 yaşında dağlara çekildi ve izini kaybetti' diye bahsetmeyi yeğlerler. Burada esas amaç yiğitliği ile dağı taşı bile lertzeye getirmiş bir kahramanın ölümünü anlatarak dinleyicileri üzmemekmiş.

İkinci bölüm, destanın ortak ve farklı motif ve epizot yapısı, kahramanın mucizevi doğumu, onun ad alması, babanın (dedenin) kör edilmesi, hamilerinin belirlenmesi (Hz. Ali, kırklar vb.) ona verilen olağanüstü güçler, rüya, kız kaçırma, peri kızı ile evlenme, çocuksuzluk, evlat edinme, intikam alma, kırk yiğit, büyü, şekil değiştirme, kanatlı at, savaşçı kadın vb. olarak tespit edilmiş, Anadolu anlatıları ile Türkmen metinleri arasında mevcut olup olmaması karşılaştırılmıştır.

Üçüncü bölüm *Köroğlu'nun Türkmen Anlatmalarındaki Şiirler* adlandırılmıştır. Bu bölümde yazar, Köroğlu Destanının Türkmen varyantlarında yer alan şiirleri yine kolları ayrı ayrı değerlendirerek şekil, tür ve içerik bakımından ele almıştır. Türk halk edebiyatında hem nesir hem de nazım kısımlarının birbirini takip ederek sırasıyla anlatılması (bazı küçük istisnalar hariç) sadece destanlara özgü bir durumdur. Türkmen epik anlatıcıların destan anlatırken şi-

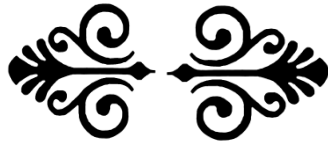
ire geçiş etmesinden ve saz (dutar) alarak trkt söylenmesinden önce bunu anlatıcıya özel söz ve ifadelerle bildirmesi, heyecan ve coşkuyla okuduktan sonra sakinleşerek normal anlatım ritmine geri dönmesi bu geleneğin temel özelliklerinden biridir. Yazar bütün bunlardan bahsederek kollarda yer alan Őiirlerin ka-fiye Őeması, hece ls, Őekli ve söylendiĐi yerle beraber konusunu da tek tek tespit ederek incelemiŐtir. Yazarın tespitlerine göre destanda en çok 11 ve 8 heceli koŐma türü kullanılmıŐ, Őiirler genellikle 5 veya 6 dörtlükten oluŐmuŐtur. 11 heceli Őiirler genellikle 5+6 duraklı, 8 heceli Őiirler ise 4+4 duraklıdır.

Yazarın elde ettiĐi kanaatlere göre destanda söylenmiŐ Őiirlerin yüzde 56,8'i GöroĐlu'nun dilinden söylenmiŐtir. Geri kalan Őiirler ise kahramanın yiĐitleri, hanımlar, düŐman karakterler veya yardımcı karakterler tarafından söylenmiŐ Őiirlerdir. Őiirler incelenirken sadece edebi yönü göz önüne alınmıŐ, ezgi kısmı ayrıca araŐtırma gerektirdiĐi için konu dıŐı bırakılmıŐtır.

Sonuç kısmında yazar çalıŐma boyu elde ettiĐi neticeleri gözden geçirmiŐtir. O, Türk kahramanlık destanlarının yaratılıŐ, menŐe, yayılma vs. Meselelerine ve bunlar içerisinde KöroĐlu Destanının yeri ve önemi konusuna dikkat çekmiŐtir. Bütün Türk halkları ve onlara komŐu halklar arasında yaŐayan ve çok büyük coĐrafyaya yayılmıŐ destanın iki büyük versiyonu olan Türkmen ve Anadolu anlatılarındaki ortak ve farklı motif, epizot ve yapı bakımından karŐılaŐtırma yolu ile deĐerlendirmelerini sonuçlandırmıŐtır. Bundan baŐka yazar, destanın Türkmen anlatılarındaki Őiirlerin yapı ve içerik bakımından tasnifine ait fikirlerini ve kanaatlerini belirtmiŐtir.

Kitabın sonundaki kaynaklar kısmında farklı dillerde olan 8 sayfalık kullanılmıŐ eserler listesi yer almaktadır.

Doç. Dr. Naila Askar



Tədbirlər



“HEYDƏR ƏLİYEV VƏ AZƏRBAYCAN XALQ MƏDƏNİYYƏTİ” MÖVZUSUNDA RESPUBLİKA ELMİ KONFRANSI KEÇİRİLİB

15 may 2023-cü il tarixində AMEA Folklor İnstitutunun təşkilatçılığı ilə Ümummilli Lider Heydər Əliyevin anadan olmasının 100 illiyinə həsr olunmuş “Heydər Əliyev və Azərbaycan xalq mədəniyyəti” mövzusunda respublika elmi konfransı keçirilib. Konfransı AMEA-nın prezidenti, akademik İsa Həbibbəyli giriş sözü ilə açaraq, Ümummilli Lider Heydər Əliyevin 100 illik yubileyi münasibətilə AMEA-da keçirilən silsilə tədbirlərdən, Ulu Öndərin Azərbaycan dövlətçilik tarixində xüsusi rolundan, onun dövlət quruculuğu ilə yanaşı, elm, təhsil və mədəniyyətin inkişafı istiqamətində gördüyü işlərdən danışıb. Akademik vurğulayıb ki, müstəqil Azərbaycan dövlətinin qurucusu, görkəmli dövlət xadimi Heydər Əliyevin çoxşaxəli fəaliyyətində milli-mənəvi dəyərlərə, xalqın mədəni irsinə diqqət və qayğı hər zaman ön planda olub



Sonra AMEA Folklor İnstitutunun baş direktoru, akademik Muxtar İmanov çıxış edərək, Ulu Öndər Heydər Əliyevin dövlətçilik tariximizdə müstəsna xidmətlərindən bəhs edib. Akademik bildirib ki, Heydər Əliyev fəaliyyətinin bütün dövrlərində Azərbaycanın azadlığı və tərəqqisi üçün çalışıb, xalqın maddi və qeyri-maddi mədəniyyətinin qorunub saxlanılması, təbliği və inkişaf etdirilməsi sahəsində əvəzsiz xidmətlər göstərüb. Folklor İnstitutunun yaradılması da məhz Ümummilli Liderin milli-mənəvi irsimizə olan böyük qayğısı nəticəsində gerçəkləşib.

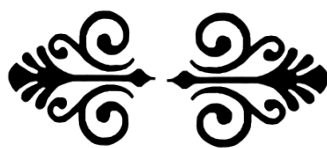


Akademikin çıxışından sonra millət vəkili, AMEA Folklor İnstitutunun Qərbi Azərbaycan folkloru şöbəsinin müdiri, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Əziz Ələkbərli “Heydər Əliyev və Qərbi Azərbaycan folkloru”, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun icraçı direktoru, tarix elmləri doktoru Eynulla Mədətli “Heydər Əliyev irsində xalq mədəniyyətinə münasibətin fəlsəfəsi”, AMEA Rəyasət Heyətinin elmi katibi, filologiya elmləri doktoru Sərxan Xavəri “Heydər Əliyevin dövlət quruculuğu siyasətində milli cəmiyyətin inkişafı konsepsiyası və humanitar məsələlər”, AMEA Folklor İnstitutunun Mərasim folkloru şöbəsinin müdiri, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Ağaverdi Xəlil “Heydər Əliyev və mərasim mədəniyyəti”, AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun böyük elmi işçisi, sənətsünaslıq üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Kəmalə Atakişiyeva “Heydər Əliyevin mədəniyyət kursunda xalq musiqisi məsələləri” mövzularında məruzələrlə çıxış ediblər.



Açılış toplantısından sonra konfrans öz işini bölmə iclaslarında davam etdirib. Bölmələrdə Ulu Öndər Heydər Əliyevin elm, xalq mədəniyyəti sahəsindəki fəaliyyətini əks etdirən çoxsaylı məruzələr dinlənilib.





PROFESSOR CƏLAL QASIMOVUN XATİRƏSİNƏ HƏSR OLUNMUŞ “ALİM ÖMRÜNÜN İŞİĞINDA” FİLMİNİN TƏQDİMATI KEÇİRİLİB

16 may 2023-cü il tarixində Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Mərkəzi Elmi Kitabxanasının “Şuşa” zalında AMEA Folklor İnstitutunun təşkilatçılığı ilə tanınmış alim, filologiya elmləri doktoru, professor Cəlal Qasimovun xatirəsinə həsr olunmuş “Alim ömrünün işığında” filminin təqdimatı keçirilib. Tədbiri giriş sözü ilə Mərkəzi Elmi Kitabxananın baş direktoru, fəlsəfə elmləri doktoru, professor Məmməd Əliyev açıb. O, tədbir iştirakçılarını salamlayaraq əsərlərini milli yaddaşımızın oyanışına həsr etmiş professor Cəlal Qasimovun bütün nəsillərə örnək ola biləcək şəxsiyyət olduğunu vurğulayıb. Sonra Folklor studiyasının hazırladığı “Alim ömrünün işığında” filmi nümayiş olunub.



Filmin nümayişindən sonra çıxış üçün söz AMEA Əlyazmalar İnstitutunun baş direktoru, akademik Teymur Kərimliyə verilib. Akademik professor Cəlal Qasimovu təkrarsız bir şəxsiyyət adlandırıb. O, filmin məhz “Hey-

dər Əliyev İli”ndə çəkilib göstərilməsinin çox böyük rəmzi məna daşdığını qeyd edərək, Ümummilli Lider Heydər Əliyevin silahdaşlarından olan, onun azərbaycançılıq ideyasını daşıyıb inkişaf etdirən, bu ideyaya böyük elmi əsərlər həsr edən bir alim haqqında filmin çəkilməsini təqdirəlayiq hadisə kimi dəyərləndirib.

Tədbirdə Dövlət Təhlükəsizliyi Xidmətinin sabiq əməkdaşı Seymur Şeydayev, Bakı Avrasiya Universitetinin müəllimi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Seyfəddin Altaylı, Bakı Dövlət Universitetinin professoru Yeganə İsmayılova, AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutunun şöbə müdiri, professor Tahirə Məmməd də çıxış edərək dəyərli alim, təvazökar və xeyirxah insan Cəlal Qasimovla bağlı xatirələrini bölüşüblər.



Sonra çıxış üçün söz AMEA Folklor İnstitutunun baş direktoru, akademik Muxtar İmanova verilib. Akademik bildirib ki, professor Cəlal Qasimov öz güclü şəxsiyyətini yazısına gətirən, üsluba, əqidəyə, konsepsiyaya çevirə bilən nadir tədqiqatçılardandır. Cəlal Qasimovun qələmindən çıxan, böyük vətəndaşlıq yanğısının məhsulu olan elmi əsərlər zaman keçdikcə dəyərini artırıcaq, onun elmi irsi həmişə yaşayacaq.



Tədbirin sonunda professor Cəlal Qasimovun oğlu Fuad Qasimov çıxış edərək AMEA-nın prezidenti, akademik İsa Həbibbəyliyə, filmin layihə rəhbəri, Folklor İnstitutunun baş direktoru, akademik Muxtar İmanova, Mərkəzi Elmi Kitabxananın baş direktoru, professor Məmməd Əliyevə, filmin ssenari müəllifi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent İlhamə Qəsəbovaya, Folklor studiyasının bütün əməkdaşlarına və tədbir iştirakçılarna dərin təşəkkürünü bildirib.





**QIRĞIZISTANIN OŞ ŞƏHƏRİNDƏ KEÇİRİLƏN VII DÜNYA
XALQLARININ EPOSLARI FESTİVALINDA ERMƏNİ TƏXRİBATI
BAŞ TUTMADI**



Beynəlxalq Türk Mədəniyyəti və İrsi Fondunun dəstəyi ilə 17-20 may 2023-cü il tarixlərində Qırğızıstanın Oş şəhərində VII Dünya Xalqlarının Eposları Festivalı və “Söyləyicilərin zaman və məkanla bağlı mətni” mövzusunda elmi-praktik simpozium keçirilib. Simpoziumda Azərbaycanı AMEA Folklor İnstitutunun Dədə Qorqud şöbəsinin müdiri, filologiya elmləri doktoru, professor Ramazan Qafarlı təmsil edib. Ümumilikdə simpoziumda 20-dən çox ölkədən, o cümlədən, Türkiyə, Azərbaycan, Rusiya, Belarus, Qazaxıstan, Özbəkis-

tan, Qırğızıstan, Türkmənistan, İran, Yaponiya, Fransa, Estoniya və Tacikistandan 60-a yaxın alim maraqlı və orijinal məruzələrlə çıxış ediblər.

Simpoziyumun açılış mərasimində Qırğızıstan Respublikasının mədəniyyət, informasiya, idman və gənclər siyasəti nazirinin birinci müavini Kayrat İmanəliyev, Beynəlxalq Türk Mədəniyyəti və İrsi Fondunun layihə rəhbəri Mirbek Karıbayev, Oş Dövlət Universitetinin rektoru Kudaiberdi Kojobekov çıxış ediblər.

Qeyd edək ki, həmin tədbirdə Azərbaycan alimi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Adil Cəmilin “Manas” dastanı türk əfsanələri ənənəsində” kitabının təqdimatı da keçirilib. Təqdimatla bağlı tanınmış türkoloq, tarix elmləri doktoru Süleyman Kayıpov və filologiya elmləri doktoru, professor Ramazan Qafarlı çıxış edərək, Adil Cəmilin tədqiqat işini “Manas” dastanına yeni və maraqlı baxış kimi dəyərləndiriblər.

Dünya Bankının maliyyə dəstəyi ilə artıq yeddinci dəfə təşkil olunan Dünya Xalqlarının Eposları Festivalında və eləcə də simpoziyumda Ermənistan Respublikasının nümayəndələri də iştirak etmiş və hər məsələdə olduğu kimi burada da təxribat törətməyə çalışmışlar. Belə ki, ilkin proqramda onların bir nümayəndəsinin təxribat xarakterli məruzəsinin olduğunu gören Beynəlxalq Türk Mədəniyyəti və İrsi Fondunun rəhbərliyi azərbaycanlı nümayəndəyə – professor Ramazan Qafarlıya müraciət etmiş və bu məruzəyə rəy verməsini xahiş etmişlər.

Erməni tədqiqatçı Samvel Ramazyanın «Изучение Армянской версии эпоса «Кероглы» на основании рукописных источников и записанных сказаний» (“Koroğlu” eposunun erməni versiyasının əlyazma mənbələr və yazıya alınmış rəvayətlər əsasında tədqiqi”) mövzusunda edəcəyi məruzədə belə bir fikir irəli sürülmüşdür ki, guya “Koroğlu” eposunun qərb və şərq versiyalarının bir-birindən tipoloji fərqi ondadır ki, qərb versiyası (o cümlədən erməni) İran əyaləti olan Azərbaycanda (Aturpatakan) yazıya alınıb və 1842-ci ildə A.Xodzko tərəfindən ingilis dilində nəşr edilib. Onun qənaətlərindən belə alınır ki, “Koroğlu” fars dastanıdır və onun əsasını erməni versiyası təşkil edib.

Professor Ramazan Qafarlı öz rəyində bildirib ki, ilk olaraq eposun adı hər şeyi aydın bildirir və kimə məxsusluğu mübahisə obyektinə ola bilməz. Həyrlərin, ümumiyyətlə, “Koroğlu” eposu ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Sadəcə olaraq tarixi amplualarına uyğun şəkildə mədəniyyətimizin digər nümunələrini oğurlayıb mənimsəməyə can atdıqları kimi, dünyanın iyirmiyədək xalqı arasında yayılmış (dünyada belə geniş arealda yayılan ikinci xalq dastanı yoxdur) türk eposuna da sahib çıxmaq istəmişlər. “Koroğlu”nun Xodzko tərəfindən yazıya alınmış variantı da azərbaycanlılardan Azərbaycan dilində toplanıb, sonra farscaya, fars dilindən də ingilis və digər dillərə tərcümə olunub. Əgər araşdırma müəllifi savadlı olsaydı, bilməli idi ki, Xodzko özü dastanın azərbaycanlılara (və türk xalqlarına) məxsus olduğunu yazıb və hətta onu farslara qarşı döyüşən elatların epik əsəri kimi dəyərləndirib. R.Qafarlı erməni alimlərə sual verir: əgər onların yazdıqları kimi, “Koroğlu” eposundakı qəhrəmanlıq ruhunu ermənilər və farslar yaradıb-yaşadıblarsa, onda 44 günlük İkinci Qarabağ savaşında

niyə 150-200 Azərbaycan Yaşmasının qabağında 2000-dən çox tərpadən-dırnağa silahlı dığa ancaq unitazları götürüb qaçdı?.. Onları Qarabağdan iti qovan kimi kimlər qovdu? İkincisi, azərbaycanlı alim bildirib ki, ermənilərin indi məskun olduğu Zəngəzur da, İrəvan da, Göyçə də, Dərələyəz də Azərbaycan torpağıdır, Azərbaycan xalqının dədə-baba yurdudur. Koroğlunun törəmələri yaxın gələcəkdə əvvəl Xankəndini, Xocalını, sonra da İrəvanı, bütün Qərbi Azərbaycanı işğaldan azad edəcəklər.



Simpoziumun təşkilat komitəsi bu rəydən sonra ermənilərə təklif etmişdir ki, məruzənin adını dəyişsinlər. Beləliklə, proqramın son və əsas variantında “Koroğlu” ifadəsi məruzənin adından çıxarılmış və bu şəkildə verilmişdir:

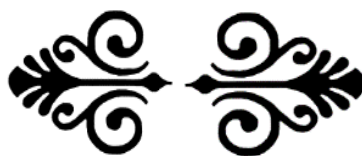
Самвел Рамазян, к.ф.н., Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения – «Изучение эпосов на основании рукописных источников и записанных сказаний».

Lakin daha maraqlısı odur ki, Ermənistandan simpoziuma qatılan dörd məruzəçi filologiya elmləri doktoru, professor Ramazan Qafarlının moderator olduğu bölmədə çıxış edəcəklərini bildikdə, ölkələrindəki qarışıqlığı bəhanə gətirərək canlı şəkildə iştirakdan imtina etmiş, lakin sonra miskin və qorxaq olduqlarını bir daha nümayiş etdirərək simpoziuma onlayn da qoşulmamışlar.



MÜNDƏRİCAT

<i>Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar. Asif HƏCİYEV (ŞİRVANELLI). “DƏDƏ QORQUD KİTABI”NIN BURSA VƏ DREZDEN ƏLYAZMALARININ MÜQAYISƏLİ TƏHLİLİ (I VƏ II BOYLAR ÜZRƏ).....</i>	3
<i>Seyfəddin RZASOY. “KİTABI-TÜRKMAN LİSANI” OĞUZNAMƏSİNDƏ TƏHKİYƏÇİ OZANLA DƏDƏ QORQUD ARASINDAKI TRANSMEDİATİV ƏLAQƏ SİSTEMİNİN STRUKTURU.....</i>	20
<i>Dr. Sacide ÇOBANOĞLU. FOLKLORDA META-ETİK NƏZƏRİYYƏ İLƏ “DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA OZAN ƏNƏNƏSİNİN XALQ FƏLSƏFƏSİ.....</i>	35
<i>Fatimə BAĞIROVA. “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA ƏKİZLƏR MİFİ.....</i>	49
<i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər. Ramazan QAFARLI. POETİK DÜŞÜNCƏNİN İNKİŞAF DİALEKTİKASI: ƏFSANƏDƏN MƏSNƏVİYƏ.....</i>	57
<i>Almaz HƏSƏNQIZI. BAYATILARDA BÜTÖVLƏŞƏN VƏTƏN.....</i>	69
<i>Qalib SAYILOV. RAMAZAN KARVANLI.. BÜTÜN YOLLAR ÜFÜQLƏRDƏ BİTMİR.....</i>	83
<i>Xuraman KƏRİMOVA. UŞAQ TƏFƏKKÜRÜNÜN FORMALAŞMASINDA TAPMACALARIN ROLU.....</i>	91
<i>Elnarə HÜSEYNQIZI (ƏMİRLİ). AZƏRBAYCAN NƏŞRLƏRİNDƏ QONDARMA VƏ SAXTALAŞDIRILMIŞ MƏTNLƏR (ƏFSANƏ ÖRNƏKLƏRİ ƏSASINDA)</i>	99
<i>Könül ƏLİYEVƏ. AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA TARİXİ ŞƏXSİYYƏT OBRAZLARININ POETİKASI (İSGƏNDƏR ZÜLQƏRNEYN OBRAZI ƏSASINDA).....</i>	109
<i>Ləman OSMANOVA. “AŞIQ QƏRİB” DASTANINDA ÜRFANİ TƏZAHÜRLƏR.....</i>	118
<i>Şəbnəm İSMAYİLOVA. XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ ŞƏKİ-ZAQATALA VƏ QUBA-DƏRBƏNDƏ KEÇİRİLƏN TOY MƏRASİMLƏRİNİN MÜQAYISƏLİ TƏHLİLİ.....</i>	126
<i>Qumral MİRZƏYEVA. QARABAĞ VƏ NAXÇIVAN BÖLGƏSİNDƏ QIRXTÖKMƏ MƏRASİMİ İLƏ BAĞLI ADƏT-ƏNƏNƏLƏR VƏ İNANCLAR.....</i>	138
<i>Nailə MİRZƏYEVA. AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA XALQ MÜDRİKLİYİ.....</i>	148
<i>Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr. LƏNKƏRAN RAYONUNDAN TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ.....</i>	155
<i>Türk xalqlarının folklorundan nümunələr. TÜRKMAN XORYATLARI.....</i>	173
<i>Yeni nəşrlər.....</i>	182
<i>Tədbirlər. “HEYDƏR ƏLİYEV VƏ AZƏRBAYCAN XALQ MƏDƏNİYYƏTİ” MÖVZUSUNDA RESPUBLİKA ELMİ KONFRANSI KEÇİRİLİB.....</i>	188
<i>PROFESSOR CƏLAL QASIMOVUN XATİRƏSİNƏ HƏSR OLUNMUŞ “ALİM ÖMRÜNÜN İŞİĞİNDƏ” FİLMİNİN TƏQDİMATI KEÇİRİLİB.....</i>	191
<i>QIRĞIZISTANIN OŞ ŞƏHƏRİNDƏ KEÇİRİLƏN VII DÜNYA XALQLARININ EPOS-LARI FESTİVALINDA ERMƏNİ TƏXRİBATI BAŞ TUTMADI.....</i>	194



CONTENTS

<i>Gorgud studying: investigations, discoveries. Asif HAJIYEV (SHIRVANELLI). COMPARATIVE ANALYSIS OF THE "BOOK OF DEDE GORGUD" MANUSCRIPTS FROM BURSA AND DRESDEN (BASED ON STORIES I AND II).....</i>	<i>3</i>
<i>Seyfeddin RZASOY. THE STRUCTURE OF TRANSMEDIATIVE CONNECTION BETWEEN THE NARRATOR-OZAN AND DADA GORGUD IN OGHUZNAME NAMED "KITABI-TURKMAN LISANI"</i>	<i>20</i>
<i>Dr.Sacide CHOBANOGLU. METAETHIC THEORY OF FOLKLORE WITH THE FOLK PHILOSOPHY OF THE TRADITION OF POETRY IN THE BOOK OF DEDE KORKUT.....</i>	<i>35</i>
<i>Fatima BAGHIROVA. MYTH OF TWINS IN "KITABI-DADA GORQUD" SAGA.....</i>	<i>49</i>
<i>Folklore studies: problems, researches. Ramadan GHAFARLI. BRIEF CONTENT OF THE DIALECTICS OF THE DEVELOPMENT OF POETIC THOUGHT: FROM LEGEND TO MASNAVI.....</i>	<i>57</i>
<i>Almaz HASANGIZI. COUNTRY UNITED IN JENRES BAYATL.....</i>	<i>69</i>
<i>Gabb SAYLOV. RAMADAN CARAVAN... ALL ROADS DO NOT END AT THE HORIZON.....</i>	<i>83</i>
<i>Khuraman KARIMOVA. THE ROLE OF RIDDLES IN THE FORMATION OF CHILDRENS THINKING.....</i>	<i>91</i>
<i>Elnara HUSEYNGIZI (AMIRLI). FAKE AND FALSIFIED TEXTS IN AZERBAIJANI PUBLICATIONS (BASED ON EXAMPLES OF LEGENDS).....</i>	<i>99</i>
<i>Konul ALIYEVA. POETICS OF IMAGES OF HISTORICAL FIGURES IN AZERBAIJANI FAIRY TALES (BASED ON THE IMAGE OF ISKANDAR DHU AL-QARNAYN).....</i>	<i>109</i>
<i>Leman OSMANOVA. Gnostic APPEARANCE IN "ASHIQ QARIB" EPOS.....</i>	<i>118</i>
<i>Shabnam ISMAYLOVA. COMPARATIVE ANALYSIS OF SHEKI-ZAGATALA AND KUBADARBAN WEDDING CEREMONY AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY</i>	<i>126</i>
<i>Qumral MİRZƏYEVA. TRADITIONS AND BELIEFS ABOUT KIRKHTOKMA (THE CEREMONY "FORTIETH DAY") IN THE REGIONS KARABAKH AND NAKHCHIVAN.....</i>	<i>138</i>
<i>Nailə MİRZƏYEVA. FOLK WISDOM IN AZERBAIJANI FAIRY TALES.....</i>	<i>148</i>
<i>New samples from Azerbaijani folklore. SPECIMENS OF FOLKLORE COLLECTED FROM LANKARAN DISTRICT.....</i>	<i>155</i>
<i>New samples from turkish folklore. TURKMAN HORİATS.....</i>	<i>173</i>
<i>New editions.....</i>	<i>182</i>
<i>Events. A SCIENTIFIC CONFERENCE OF THE REPUBLIC WAS HELD ON THE SUBJECT "HEYDER ALIYEV AND AZERBAIJAN FOLK CULTURE".....</i>	<i>188</i>
<i>PRESENTATION OF THE FILM "IN THE LIGHT OF A SCIENTIST'S LIFE" DEDICATED TO THE MEMORY OF PROFESSOR JALAL GASIMOV.....</i>	<i>191</i>
<i>ARMENIAN PROBATION DID NOT OCCUR AT THE 7TH FESTIVAL OF EPICS OF THE PEOPLE OF THE WORLD HELD IN OSH, KYRGYZSTAN.....</i>	<i>194</i>



СОДЕРЖАНИИ

<i>Коркутоведение: поиски, открытия. Асиф ГАДЖИЕВ (ШИРВАНЕЛЛИ). РАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РУКОПИСЕЙ "КНИГИ ДЕДЕ ГОРГУД" ИЗ БУРСЫ И ДРЕЗДЕНА (НА МАТЕРИАЛАХ ИСТОРИЙ I И II).....</i>	<i>3</i>
<i>Сейфеддин РЗАСОЙ. СТРУКТУРА СИСТЕМЫ ТРАНСМЕДИАТИВНОЙ СВЯЗИ МЕЖДУ ОЗАНОМ-НАРРАТОРОМ И ДЕДЕ КОРКУДА В ОГУЗНАМЕ «КИТАБИ-ТУРКМАН ЛИСАНИ».....</i>	<i>20</i>
<i>Др. Сасиде ЧОБАНОГЛУ. ФОЛЬКЛОГИЧЕСКАЯ МЕТЕТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ С НАРОДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ТРАДИЦИИ ПОЭЗИИ В КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУТА.....</i>	<i>35</i>
<i>Фатима БАГИРОВА. МИФ О БЛИЗНЕЦАХ В ЭПОСЕ “КИТАБИ – ДЕДЕ ГОРГУД”</i>	<i>49</i>
<i>Фольклористика: проблемы, исследования. Рамадан ГАФАРЛИ. КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИАЛЕКТИКА РАЗВИТИЯ ПОЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ: ОТ ЛЕГЕНДЫ ДО МАСНАВИ.....</i>	<i>57</i>
<i>Алмаз ХАССАНГИЗИ. СТРАНА, ОБЪЕДИНЕННАЯ В ЖАНРАХ БАЯТЫ.....</i>	<i>69</i>
<i>Галиб САЙЛОВ. КАРАВАН РАМАДАН... ВСЕ ДОРОГИ НЕ ЗАКАНЧИВАЮТСЯ НА ГОРИЗОНТЕ.....</i>	<i>83</i>
<i>Хураман КАРИМОВА. РОЛ ЗАГАДОК В ФОРМИРОВАНИИ МЫШЛЕНИЯ ДЕТЕЙ.....</i>	<i>91</i>
<i>Эльнара ГУСЕЙНГИЗИ (АМИРЛИ). ФАЛЬШИВЫЕ И ПОДДЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ИЗДАНИЯХ (НА ОСНОВЕ ОБРАЗЦОВ ЛЕГЕНД).....</i>	<i>99</i>
<i>Кенуль АЛИЕВА. ПОЭТИКА ОБРАЗОВ ИСТРИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ (НА ОСНОВЕ ОБРАЗА ИСКЕНДЕРА ЗУЛЬ-КАРНАЙНА).....</i>	<i>109</i>
<i>Леман ОСМАНОВА. ГНОСТИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ В ЭПОСЕ «АШИК КАРИБ».....</i>	<i>118</i>
<i>Шабнам ИСМАИЛОВА. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ШЕКИ-ЗАГАТАЛИНСКИЕ И КУБА-ДАРБАНСКИЕ СВАДЕБНЫЕ ЦЕРЕМОНИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА.....</i>	<i>126</i>
<i>Гумрал МИРЗАЕВА. ОБЫЧАИ-ТРАДИЦИИ И ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ОБРЯДОМ ГЫРХТОКДЮ (ОБРЯД СОРОК ДНЕЙ РЕБЕНКУ) В КАРАБАХСКОМ И НАХЧЫВАНСКОМ РЕГИОНЕ.....</i>	<i>138</i>
<i>Наиль МИРЗЕЕВА. НАРОДНАЯ МУДРОСТЬ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ.....</i>	<i>148</i>
<i>Новые образцы из Азербайджанского фольклора. ОБРАЗЦЫ ФОЛЬКЛОРА, СОБРАННЫЕ В ЛЕНКЯРАНСКОМ РАЙОНЕ.....</i>	<i>155</i>
<i>Новые образцы из тюркского фольклора. ТУРКМАНСКИЕ ГОРИАЦЫ.....</i>	<i>173</i>
<i>Новые издания.....</i>	<i>182</i>
<i>СОСТОЯЛАСЬ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ РЕСПУБЛИКИ НА ТЕМУ «ГЕЙДЕР АЛИЕВ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА АЗЕРБАЙДЖАНА».....</i>	<i>188</i>
<i>ПРЕЗЕНТАЦИЯ ФИЛЬМА «В СВЕТЕ ЖИЗНИ УЧЕНОГО», ПОСВЯЩЕННОГО ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА ДЖАЛАЛА ГАСИМОВА.....</i>	<i>191</i>
<i>НА VII ФЕСТИВАЛЕ ЭПОСОВ ЛЮДЕЙ МИРА, ПРОШЕДШЕМОМ В ОШЕ, КЫРГЫЗСТАН, НЕ ПРОИЗОШЛО АРМЯНСКОГО ИСПЫТАНИЯ.....</i>	<i>194</i>



“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, II (81), 1 p. Baki, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2023

Ədəbi işçilər:

Xuraman Kərimova, Aynurə Səfərova

Operator:

Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi və dizayner:

Ləman Abduxalqova

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*