

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

DƏDƏ QORQUD

دَدَه قورقود
DADA GORGUD

Elmi-ədəbi toplu

IV (67)

BAKİ – 2019

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

Baş redaktor: *prof. dr. Qafarlı Ramazan*

Redaksiya heyəti: *akademik Həbibbəyli İsa, akademik İmanov Muxtar, akademik Kərimli Teymur, akademik Abdullayev Kamal, akademik Cəfərov Nizami, AMEA-nın müxbir üzvü Əliyev Kamran, fil.e.d., prof. Bəşirqızı Xatirə, fil.e.d., prof. Hacıyev Asif, fil.e.d. Həsənova Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli (Bayat), fil.e.d. Ülkər Nəbiyeva, fil.e.d. Xəlilov Nizamı, fil.e.d. Rəsulov Rüstəm (Kamal), xalq yazıçısı Rzayev Anar, fil.e.d., prof. Bəydili Cəlal, fil.e.d. Əsgərov Əfzəldin, fil.e.d. Muradoğlu Nizami, fil.e.d. Sadıqov İslam (Sadıq), fil.e.d., prof. Orucova Səhər, fil.e.d., prof. İsmayılova Yeganə, fil.e.d., prof. Qasımlı Məhərrəm, fil.e.d., prof. Əsgərov Ramiz, fil.e.d., prof. Əliyev Ramil, fil.ü.f.d., dos. Xavəri Sərxan, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Ağaverdi, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Rza, fil.ü.f.d. Məmmədli Elxan, fil.ü.f.d., dos. Sayılov Qalib, fil.ü.f.d., dos. Qarayev Səfa, fil.ü.f.d., dos. Vahid Zahidoğlu (Adilov), fil.ü.f.d., dos. Hacıyev Asif (Şirvanelli), fil.ü.f.d., dos. Quliyev Hikmət, prof. dr. Abdulkadir Emeksiz (Türkiyə), prof. dr. Akalın Şükrü Haluk (Türkiyə), akademik Baymıradov Amanmırat (Türkmənistan), prof. dr. Çetin İsmet, prof. dr. Ekici Metin (Türkiyə), prof. dr. Ərcilasun Əhməd Bican (Türkiyə), prof. dr. Hüseyn Düzgün (İran), prof. dr. Duymaz Əli (Türkiyə), akademik İbrayev Şakir (Qazaxıstan), prof. dr. Mehmet Aça (Türkiyə), prof. dr. Məlikov Tofiq (Rusiya), akademik Mirzəyev Törə (Özbəkistan), dos. dr. Mustafa Aça (Türkiyə), prof. dr. Osman Fikri Sərtqaya (Türkiyə), xalq şairi Süleymenov Oljas (Qazaxıstan), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), akademik Soyegov Muratgeldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadıq (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).*

Baş redaktorun müavini: *fil.e.d., prof. Rzasoy Seyfəddin*

Baş redaktorun müavini: *fil.ü.f.d., dos. Qurbanov Nail*

Məsul katib: *fil.ü.f.d., dos. Orucov Tahir*

Nəşrinə məsul: *fil.ü.f.d., dos. Ələkbərli Əziz*

“Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/4.

folklor.az

ISSN 2309-7949

© Folklor İnstitutu, 2019

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Asif HACIYEV (ŞİRVANELLİ)

pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutunun şöbə müdiri

e-mail: hacyev_asif@mail.ru



“TÜRKMEN KİTABI”: OXUNUŞ VƏ ŞƏRHLƏR

Açar sözlər: kitab, Dədə Qorqud, mətn, əlyazma, oxunuş, şərh, söz, məna

THE TURKMAN BOOK: READINGS AND COMMENTS

Summary

Turkish is one of the oldest ethnic groups that passed its history in the form of epics. If these are the patriotic warriors who created the history of heroism, ozans are those who made them and spread them among the people. But some writers, fearing that these stories could be forgotten, gave them eternal life by translating them into writing. One of the oldest legends transcribed in the script is also related to the name of Dede Gorqud. Different views were also made about the existence of other copies of this collection of stories (Dresden and Vatican) that came to the world of science. Finally, in 2019, a new manuscript, directly related to the Dede Qorqud epic, was discovered and published by various publishers in Turkey. The text of the manuscript consists of rhythmic passages dedicated to Islam's religious and national-moral values, as well as ancient traditions, and the story of Kazan khan's killing of seven-headed dragon. The work was written in the late 19th century in Azerbaijani Turkish. Therefore, it was necessary to present the text of the work with Azerbaijani graphics. During the transcription of the manuscript, comments were given, taking into account the different reading and interpretation of some ancient words. At this time, references to dictionaries, works of classical artists were used as sources.

Keywords: book, Dede Qorqud, text, manuscript, read, commentary, word, meaning

«ТУРКМЕНСКАЯ КНИГА»: ЧТЕНИЕ И КОММЕНТАРИИ

Резюме

Турки – один из древнейших этносов, передающий свою историю из поколения в поколение в форме эпосов. Это патристические воины, которые создали историю героизма, и озаны, которые слагали эпосы и распространяли их среди людей. Но некоторые хозяева пера, опасаясь, что эти истории могут быть позабыты, дали им вечную жизнь, переведя их в письменную форму. Одним из древнейших эпосов, перенесенных на письмо, является эпос Деде Коргуд.

Были высказаны различные мнения о существовании других образцов этого сборника сказаний, пришедших в научный мир из экземпляров Дрездена и Ватикана. Наконец, в 2019 году была обнаружена новая рукопись, напрямую связанная с эпосом «Деде Горгуд» и опубликована различными издательствами в Турции.

Текст рукописи состоит из ритмических отрывков, посвященных древним традициям, религиозным и национально-нравственным ценностям Ислама, и рассказа, где Газан хан убивает семиглавого дракона. Произведение было написано в конце XVIII века на азербайджанском турецком языке. Поэтому возникла необходимость представить текст произведения с азербайджанской графикой. Во время транскрипции рукописи, были сделаны комментарии с учетом различного прочтения и интерпретации некоторых древних слов. В это время в качестве источников использовали словари, произведения классических авторов.

Ключевые слова: книга, Деде Коргуд, текст, рукопись, чтение, комментарий, слово, значение

Qədim bir etnos olaraq türk minillikləri aşan tarixini mif, rəvayət, dastan və s. formalarda düzüb-qoşmaqla yaşatmış və bununla da qazandığı uğurların, saysız qələbələrin, zamanın müxtəlif dövrlərində düşdüyü çətinliklərin, məğlubiyyətlərin səbəbini araşdırmağa

çalışmışdır. Təbii ki, bu nümunələr yüksək bədii təfəkkürə malik yaradıcı insanların söz süzgəcindən keçərək daha zəngin çalarlar qazanmaqla nəsildən-nəslə ötürülmüş və onları öz gələcəklərini ulu əcdadların verdiyi həyat təcrübəsi əsasında qurmağa yönəltmişdir. Bunun nəticəsidir ki, xalq onu qələbələrə aparan yenilməz igidlərini və həmin igidlər haqqında nəğmələr, dastanlar qoşan sənətkarlarını heç vaxt unutmamışdır. Belə əfsanələşmiş şəxsiyyətlər sırasında Qazan xan və Dədə Qorqudun adı xüsusi olaraq keçməkdədir. Qalın Oğuz elinin bəylər bəyi Qazan xan bütün türk dünyasının ən möhtəşəm eposu sayılan “Dədə Qorqu kitabı”nın baş qəhrəmanındırsa, müdrik el ağsaqqalı ozanlar ozanı Dədə Qorqud bir müqəddimədən və 12 boydan ibarət bu dastanlar toplusunun əsas yaradıcısıdır. Eposun mətnindən aydın olur ki, Qazan xan və onun başçılıq etdiyi igidlər şərəflə, namusla yaşamağı, ulu Tanrıya sığınaraq ata-anaya, elə-obaya, dövlətə sədaqətlə xidmət etməyi özlərinə hünər bilmiş, bu yolda canlarından keçməyə hazır olmuşlar. Ozanlar ozanı Dədə Qorqud bu hünəri boylar şəklində düzüb-qoşmaqla kifayətlənməmiş, həm də özündən sonrakı nəsillər ozanlarına el-oba arasında yaymağı vəsiyyət etmişdir. Eposun Vatikan nüsxəsində “Hekayəti-Qazılıq qoca oğlu Yegnəg bəg” boyunun sonunda belə bir cümlə var:

“Dədəm Qorqud gələbəni soyladı, gör ki, nə söylədi, xanum:

– Bu oğuznamə Yegnəgin olsun, – dedi, – bəndən sonra alp ozanlar söyləsin, alnı açuq comərdlər diñləsin, – dedi.” (V-92, 3-5).

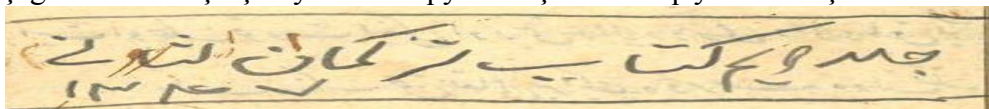
Beləliklə, Dədə Qorqudun soyladığı soylar, boyladığı boylar nəsillər dəyişdikcə ozanlar tərəfindən böyük el şənliklərində, toylarda, məclislərdə dövrün ruhuna uyğun söylənilməklə yayılmış, böyük bir zaman keçidindən sonra unudula biləcəyi ehtimal olunaraq, görünür, hansısa bir xanın sifarişi ilə müəyyən hissəsi yazıya alınmaqla əbədi sənət abidəsinə çevrilmişdir. Araşdırmalar göstərir ki, orta əsrlərə aid olduqca azsaylı yazılı mənbələrdə həm Qorqud, həm də eposun bəzi qəhrəmanları haqqında epizodik səciyyə daşıyan mətn nümunələrinə, ötəri məlumatlara, xatırlamalara rast gəlinəndə, son dövrlərə qədər eposun Drezden və yarımçıq Vatikan nüsxəsindən əlavə yeni bir nüsxəsi tapılmamışdır. Lakin 2019-cu ilin əvvəllərində türkiyəli tədqiqatçı alim Mətin Ekici İran sakini Vəli Məhəmməd Xoca tərəfindən ona “Pdf” formatında təqdim edilən 61 səhifəlik bir əlyazma əsasında Dədə Qorqudun adı ilə bağlı yeni bir əsəri çap etdirməklə (Ekici 2019) bütün türk dünyasının, xüsusilə qorqudşünaslığın gözləntilərinə ümid işığı saçdı. Əsəri “Türkmənistan/türkmən səhra nüsxəsi” kimi oxuculara təqdim edən müəllif onun daxili quruluşu, özəllikləri, yazarı, dili, tarixi haqqında yığcam şəkildə bəhs etdikdən sonra orijinal mətni ilə birgə müasir türk əlifbasından çıxış edərək transkripsiyasını, Türkiyə türkcəsinə çevirməsini və işləklidən düşmüş bəzi sözlərin lüğətini vermişdir. Elmi mühitdə yüksək səviyyədə qarşılanmasına baxmayaraq, alimin soylamalardan və Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi ilə bağlı hekayətdən ibarət əlyazmanı “Dədə Qorqud kitabı”nın üçüncü nüsxəsi hesab etməsi qorqudşünaslıqda əks arqumentlərlə qarşılandı (bu haqda ətraflı bax: Qafarlı R., Rzasoy S. 2019) və bu da öz növbəsində geniş polemikaya gətirib çıxardı. Demək olar ki, eyni vaxtda əlyazmanın Yusuf Azmun tərəfindən “Dədə Qorqudun üçüncü əlyazması” (Azmun Y. 2019) və gənc tədqiqatçılar N.X.Şahgölü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzad tərəfindən “Dədə Qorqud kitabının Günbəz yazması” (Shahgöli N.Kh., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. 2019) adları altında araşdırılması ona olan elmi marağın gücündən xəbər verir. Biz əsərlə ilk dəfə N.X.Şahgölü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzadın “Modern Türklük Araştırmaları Dergisi”ndə dərc olunan araşdırma vasitəsilə tanış olduq. Təhlil göstərir ki, müəlliflər adı, qrafikası, strukturu, “Dədə Qorqud” boyları ilə bağlılığı, fonetik, leksik və qrammatik xüsusiyyətləri daxil olmaqla əlyazmanı daha ətraflı tədqiq etmiş, mətnin Türkiyə türkcəsinə uyğun latın qrafikası ilə transkripsiyasını vermiş, səhifələr və sətirlər üzrə işlənmə məqamları və izahı

göstərilməklə sözlüyünü tərtib etmişlər. Bundan əlavə, həmin tədqiqatda müasir yazılışda fars qrafikası ilə mətni və əlyazmanın fotofaksimilesi də öz əksini tapmışdır (Biz mətni oxuyarkən məhz bu faksimiledən (GY, s. 310-374) istifadə etmişik). Girişdə kitabın kalligrafik baxımdan ətrafı şərhindən məlum olur ki, o, 236 x 146 mm ölçülü 31 vərəqdən ibarətdir. Əsər qamış qələm və qara mürəkkəblə yazılmışdır. Müəlliflər 1 vərəqdəki səhifələri a və b hərfləri ilə nömrələdikləri üçün həcmi 31a kimi alınmışdır. Mətni təşkil edən soylamalar bir-birindən boş buraxılmış sətir vasətilə ayrılmışdır. Buna görə də müəlliflər mətni təşkil edən hissələri [] orta mötərizə içərisində verdikləri Roma rəqəmləri ilə sıralayaraq onun 25 hissədən ibarət olduğunu qeyd etmişlər. Maraqlıdır ki, Ekici bu göstəriciyə görə soylamaların sayını 23 olaraq müəyyənləşdirir (EM, s. 20). Hər səhifə əksər hallarda 14, bəzən isə 12-13 sətirdən ibarətdir.

Yusuf Azmun nəşrini səciyyələndirən başlıca cəhət isə əlyazmadakı soylamaların misralar üzrə parçalanaraq verilməsidir. O da mətnin müasir Türkiyə türkcəsində çevirməsini, bəzi sözlərin izahı ilə bağlı sözlükçəsini işləmiş, sonda fotofaksimilesini vermişdir.

Hər nəşrin öz gözəlliyi olmasına baxmayaraq, onların üçündə də mətn müasir Türkiyə türkcəsinin qrafikasına uyğun transkripsiya edilmişdir. Lakin əsərin məhz Azərbaycan türkcəsində yazılması onun müasir Azərbaycan oxucusu üçün anlaşıqlı oxunuşda verməyi zəruri vəzifə kimi ortaya qoyur. Ona görə də bu böyük məsuliyyətin altına girərək əlyazma üzərində işləməklə bərabər, digər nəşrlərdə mübahisəli verilən oxunuş və izahları şərhlər şəklində qeyd etməyi lazım bildik. Bununla yanaşı, belə bir faktı da bildirmək istəyirik ki, ilkin variant tamamlandıqdan sonra əlyazmanın prof. Ramiz Əsgər tərəfindən “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması” (Bakı, 2019) adı altında Azərbaycan qrafikasında nəşr edildiyini öyrəndik. Əsəri şəxsən müəllifin özündən alsaq da, öz tədqiqatımızı tamamladığımız üçün onu təhlilə cəlb etmək işini digər tədqiqatçıların öhdəsinə buraxdıq.

Əsas məsələyə keçməzdən öncə, 2 problemə münasibət bildirmək istərdik. Birincisi əsərin adı ilə bağlıdır. Əlyazmanın 10-cu səhifəsinin (biz səhifələməni rəqəmlərin adı sıralaması, yəni 1,2, 3...61 verməyi lazım bildik) 2-ci sətirdən sonrakı boşluqda fərqli xətlə üst və aşağı tərəfindən çərçivəyə alınaraq yazılmış belə bir qeyd verilmişdir:



GY nəşirləri onu “Cildi-duyumi-kitabi-türkman lisani 1347” kimi oxuyaraq, “Türkmen Lisani kitabının ikinci cildi” kimi açıqlamışlar. Onların belə bir fikri ilə tam razılaşırıq ki, bu qeyd kitab sahibinə məxsusdur. O, əlyazmanın birinci vərəqinin istifadəsiz vəziyyətə düşdüyünü görərək, əsərin adını hicri tarixi ilə 1347 (miladi tarixlə 1918/29) ildə həmin yazı ilə bərpa etməyi lazım bilmişdir (GY, s. 154). Lakin “lisani” sözü istər yazılışına, istərsə də mənasına görə yerinə düşmür. Ona görə də Yusuf Azmun əlyazmada hərf buraxıldığına istinad edərək “lisani” sözünü “(E)l sani” sözünün yanlış yazılışı kimi verməklə həmin qeydi “*Cild-i Düyyüm-i Kitab-ı Türkmen (E)l-Sani 1347 [= Türkmen Kitabı'nın İkinci çildi – İkinci 1347]*” kimi oxumuş və açıqlamışdır (YA, s. 12). Əgər belədirsə, “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazmasının “Dədə Qorqud kitabı” şəklində təqdim edilməsinə istinadən, “Kitabi-türkman” əlyazmasını da “Türkman kitabı” kimi adlandırılması daha məntiqi səslənir.

İkincisi, fonetik, leksik, qrammatik xüsusiyyətlərinə görə, XVIII əsr Azərbaycan türkcəsinə aiddir (Ercilasun 2019: 12-14). Lakin bəzi sözlərin yazılışında fərqli cəhətlər özünü göstərir ki, bunlardan biri qaf ق ilə yazılmalı “Qazan” adının geyn غ ilə, -dan//-dən hal şəkilçisinin isə sağır nunla yazılması faktı ilə bağlıdır. Görkəmli alim Ərcilasun nəşrlərdə əlyazmaya uyğun transkripsiya edilmiş oxunuşlara münasibət bildirərkən, bunu nüsxə

katibinin tələffüzü ilə bağlayaraq, türkcənin heç bir dönəmi və sahəsinə məxsus xüsusiyyət hesab etmir (Ercilasun 2019: 14). Lakin “Türk dillərinin tarixi-müqayisəli qrammatika” kitabında –dañ/-dəñ çıxışlıq hal şəkilçisinin tarixən bəzi qıpçaq dillərində işləndiyi də göstərilir (TDTMQ, s.108-112) ki, əsərin əlyazmasına sadıq qalaraq biz də eyni şəkildə verməyi qərara aldığımız.

Faktlar göstərir ki, əlyazmanın dilində daha qədim dövrlərə aid sözlərə tez-tez rast gəlinir. Bu onunla bağlıdır ki, soylamaların böyük əksəriyyəti çox-çox əvvəllərə, dəqiq desək, Dədə Qorqud zamanına aiddir. Söyləyici ozanın nitqində bəzi qədim sözlər əvəzlənilsə də, bir çoxu ilkin variantda getmişdir. Ona görə də biz mübahisəli sözlərin açıqlanması zamanı “Dədə Qorqud kitabı” ilə yanaşı, Mahmud Kaşğari, İbn Mühənnə, Əbu Həyyan, Radlov lüğətlərinə, həmçinin klassik Azərbaycan sənətkarlarının əsərlərinə, xüsusilə tarixi baxımdan əsərlə yaxınlıq təşkil edən “Koroğlu” eposunun XVIII-XIX əsrlərdə yazıya alınmış şeir nümunələrinə, həmçinin XIX əsrin əvvəllərində yazıya köçürülmüş Təbriz variantına müraciət etməli olduq.

Burada daha bir məsələyə münasibət bildirməyi məqsəduyğun sayırıq. Məlumdur ki, “boy” sözü qorqudsünaslıqda dastan, “soy” sözü isə nəzm şəklində qoşulub qopuzun müşayiəti ilə oxunan nəğmə kimi qəbul edilib. Fikrimizcə, “soy” sözü həm də tərif, mədh anlamını ifadə edir. Klassik ədəbiyyatımızda mədhiyyə janrı nəyi bildirirsə, “soy” istilahi də ozan sənətində eyni funksiyanı daşımışdır. Başqa sözlə, ozanın düzüb qoşduğu soylar (Drezden nüsxə katibi onun qarşılığı olaraq bəzən “soylama” terminindən də istifadə edib: D-12, 7; D-13, 10; D-21,4) daha çox təbiət təsvirinin, qəhrəmanın, yaxud yüksək əxlaqi dəyərlərin mədh edilməsi ilə bağlıdır. Maraqlıdır ki, hər iki söz canlı xalq dilində son dövrlərə qədər işləkliyi saxlamışdır:

Aşıq Roşan əbəs yerə boy deməz,
Öz gözüynən görməyincə söyləməz,
Qoç Koroğlu kimsədən bak eyləməz,
Doğru desəm, Hindistandan bac alur.

(Koroğlu 2005: 497).

Məclis başında durubsan,
Kimə çatar soyun, Eyvaz?!
Qaşlarını nə qurubsan,
Bürçə bənzər boyun, Eyvaz!

(Koroğlu 1956: 105).

Araşdırmalar göstərir ki, ulu Qorqudun adı ilə bağlı olub ozanların dilində dövrün, zamanın ruhuna uyğun yeni çalarlar qazanmaqla zənginləşən soylar (soylamalar) və boyar hələ uzun müddət xalq arasında yaşamışdır. Sonrakı dövrlərdə, konkret olaraq, XVII-XVIII yüzilliklərdə ozan sənətinin tamamilə süquta uğraması aşiq sənətinin çiçəklənməsi, inkişafı ilə əlaqələndirilir. Lakin ozan soylamalarını və Qazan xanın adı ilə bağlı bir hekayəti özündə birləşdirən “Türklman kitabı” əlyazmasının tapılması göstərir ki, hətta həmin dövrdə də ozan sənətinə maraq tamamilə ölməmişdir.

Qeyd. *Qalın qara (yağlı) rəqəmlər səhifələrin, sözlərin əvvəlində kiçildələrək üstə verilmiş rəqəmlər səhifədəki sətirlərin, sözlərin və ya cümlələrin sonluğu üzərində eyni qaydada sıralama ilə verilmiş rəqəmlər isə şərhlərin nömrəsini bildirir.*

“TÜRKMAN KİTABI”: MƏTN

- 1 ¹Haq Taala gögdəñ Quran endürdi
arı dinli Məhəmmədə
– oqumaq içün.*
- ²Cəbrayıl gəldi gətürdi Buraqı,
həbibüm, dostum olan ³ol Buraqı minsün
– meraca gəlməq içün.
- Çün dost ⁴dosta yetişdi,
toqsan bir min kəlmə ortalıqdañ gəldi keçdi,
⁵axır-son danışdı arı dinlü dost Məhəmməd ümmət sözün
– rəhmət ilə ⁶şəfqət içün.**
- Uçmaqları düzəndi, huriləri bəzəndi,
arı dinli ⁷dost Məhəmməd gəlür
– uçmaquñ qapusını açmaq içün.¹
- Əli mindi ⁸Düldüli, qurşandı Zülfıqarı,
küffara qılıc çaldı
– həm din üçün.²
- ⁹Süleyman nəbi idi, mərtəbəsi həm çox idi.
Gög üzindəñ ¹⁰uçar quşu fərman etdi Haq Taala
– Süleymana sayban içün.³
- ¹¹Davud nəbi cəbədar idi, zireh yetürürdi.
Daşdañ polad sızdırdı ¹²Haq Taala qüdrətindəñ
– Davuda fərman içün.⁴
- Münacatda söyləşdi ¹³İbrahim Xəlilullah xacəsiylən:
“Ya İlah! Mənüm oğlum yoxdur,
sən oğlan ¹⁴vergil baña,

¹ Haşiyədə: *uçmaq*: behişt mənasındadır və havada uçmaq mənasına daxi gəlür. Netəkim bu beytdə eyham üslubi ilə hər ikisi vaqe olmuşdır: Oqlardan quş dək oldum, canğa ol kuyi arzu, // Uçmaq istərimin, vəli gör kim, pəru balum budur. Məşuq kuyini behişt demişdir.

“*Düzəndi*” sözü “*bəzəndi*”, “*özünə bəzək vurdu*” mənasındadır.

* *Metin Ekici* “*Quran*” sözünü təsirlik halda, yəni “*Qurani*” kimi verib (EM, s.31).

² “*Küffara*” “*kafir*” sözünün cəmi olub (ƏFSL, Ic, s. 358), “*kafirələr*” mənasındadır.

³ “*Sayban*” – fars mənşəli “*sayəban*” sözünün deyiliş variantı olub, “*kölgəlik üçün çadır, örtük*” mənasındadır (ƏFSL, IIc, s. 258).

⁴ “*Cəbədar*” fars sözüdür, yaraq-silah ləvazimatına cavahdeh olan şəxs mənasındadır. Azmun elə bu mənada da açıqlayıb (YA, s. 91). Ekici “*silah yapımçısı, silah ustası*” kimi izah edib (EM, s. 207). GY-da “*cəbxanəçi, silahdar*” anlamında şərh olunub (s. 207). Görünür, “*zireh, dəmir*” anlamlı “*cəbə*” sözünə (ƏFSL, Ic, 82) -dar leksik şəkliçisinin artırılması ilə düzəlib.

Haşiyədə: *sızdırdı*: “*sızdırdı*” deməkdir, yəni tərşih və nəş[t] etdirdi. Beylə kim Lutfi əşarında gəlürdi. Vəfada Lutfini tapdı fəraq dinarı, // Necə ki sızğurub altın dək imtəhan qıldı.

Naşirlər “*sızdırdı*” sözünün ərəb dilində qarşılığı kimi verilən sözləri də fərqli oxumuşlar. Ekiçinin yazılışına uyğun olaraq “*təşrih*” kimi oxuduğu bu sözü GY müəllifləri “*tereşsuh*”, Azmun isə “*teraşsuh*” variantında vermişlər. Əslində “*təşrih*” və “*təşrih*” oxuna bilən bu ərəb sözü “*sızma, sızdırma*” mənələrindədir (ƏFSL, s. 384, 387). Ekici və Azmun isə “*nəş*” sözünü “*nəşr*” kimi oxumuşlar. Fikrimizcə, daha çox mətbuatla bağlı “*yayma*” mənasını bildirən həmin söz yerinə düşür. Görünür, GY müəllifləri əlyazma katibinin mətnə işlənmiş türk sözlərinin qarşılığını yaxınmənalı sözlərlə verməsindən çıxış edərək, sonrakı “*hasil olma, yetişmə, törəmə, vücuda gəlmə və inkişaf*” mənalı “*nəş*” (//*nəşət*) sözündə son samitin buraxıldığını düşünüb bərpa etmişlər (EM, s. 31; GY, s. 200; YA, s. 25). Bu yanaşmanı daha düzgün saydığımız üçün qəbul etdik.

öz oğlumu kəsım yoluñda
 –qurban içüñ”⁷.
 Allah İsmayılı ² İbrahimə onda verdi,
 apardı Ərafat dağına, İsmayıla bıçaq çəkdi,
² bıçaq oña kar etmədi;
 buynuzu burma qoç endürdi Haq Taala qüdrətindən
 – ³İsmayıla qurban içüñ.
 Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:
⁴“Alplar, dua qılayuñ cavanvərdləri görmaq içüñ”.

* * *

⁵Bu soyda Dədənün müddəası budur ki, hər kim, bəlkə, hər nəstə öz həddində və kəmalində ⁶olsa, yaxşıdır. Əhli-istedadı kəmal təhsilinə tərgib edüb moizə eylər:⁵

– ⁷Ağız açub bir Allahuñ adını kim adamaz?
 Adaduğı ərənlər köñli içində mömin və müttaqi ⁸gərək⁶
 Allah elmi arı Quran açubanı kim oxumaz?
 Oxuduğun doğrı ⁹dutsa, bu dünyada alim zəki gərək⁷.
 Allah evi geñ Kəbəyə kimlər varmaz?
¹⁰Varsa gəlsə, azmasa-azdurmasa,
 sidqi bitün, niyyəti düz, din yolunda ¹¹hacı gərək.
 Aq əkməgi, bol xanı Haq yolunda kimlər verməz?⁸

⁵ Qalın qara hərflərlə verdikimiz bu cümlələr katib tərəfindən növbəti soyların mahiyyətini ümumiləşdirmək məqsədilə əlyazmada qırımızı mürəkkəblə yazılmışdır.

“Nəstə” sözü arxaik “nəsə” (şey) sözünün danışiq variantı olmalıdır. “Tərgib edib” “həvəsləndirib” mənasındadır. Burada “tərgib” ərəb sözüdür, “həvəsləndirmə” deməkdir (ƏFSL, IIc, s. 395). “Moizə” sözü GY-da və EM-də “mev’izə” (GY, s. 200; EM, s. 35), AY-da isə “mev’iza” (s. 26) şəklində oxunmuşdur. “Öyüt, nəsihət” anlamını daşıyan bu söz hazırda da eyni səs tərkibində dilimizdə işlənməkdədir.

⁶ YA-da “adaduğı” sözü özündən əvvəlki “adamaz” sözü ilə birlikdə mötərizədə verilməklə “ademzadaduğı” kimi oxunmuşdur (s. 26). GY-da yuxarıdakı variantda oxunmuş (s. 200) və “ada-” feili “adını anmaq” anlamında açıqlanmışdır; -maz qeyri-qəti gələcək zamanın inkar formasıdır, -duğı feili sifət şəkilçisidir. Əbu Həyyan lüğətində -n məchul növ şəkilçisi qəbul etmiş bu qədim feil “adandı – adlandı, ad verildi” kimi izah olunmuşdur (ƏH, s. 14). V.V. Radlov bu qədim feil formasının bəzi türk dillərində: 1) ad vermək, adlandırmaq; 2) həsr etmək, bəxş etmək; 3) söz vermək anlamlarında işləndiyini qeyd edir (R, Ic, 1h, s. 474-476). Fikrimizcə, işlənilmə məqamına görə bu söz “anmaq, yad etmək” kimi açıqlanmalıdır. Həmin sözə XIV əsrdə yazıb-yaratmış sərdar şairimiz Q. Bühranəddinin aşağıdakı misralarında “həsr etmək” mənasında rast gəlinir:

Süd yerinə eşqini içürdi bana dayə,

Ol vəslini özgülərə adaya rəvamı? (Bühranəddin 2005: 355)

Əlyazmada ج hərfi ləkəli düşdüyü üçün GY-da “mömin və müttaqi” həmcins sözləri arasındakı “və” bağlayıcısı verilməmişdir (GY, s. 200). YA-da isə “və” bağlayıcısı ilə yazılmışdır (YA, s. 26). “Müttaqi” ərəb sözü “mömin” sözü ilə yaxınmənalı olub, “dindar” anlamındadır (ƏFSL, s. 159).

Ekici bu iki cümləni bir cümlə kimi oxuyub. (EM, s. 33). Burada Allahın adını anan, yad edən insanların qəlbən mömin və dindar olmasından söz açılır. Ekici “mömin və müttaqi gərək” sözlərini “mümin hakir gərək” kimi oxuyub. Ərəb dilində “qədir-qiyəti olmayan, alçaq tutulan, hörmətsiz” (ƏFSL, s. 231) mənalarında işlənən “hakir” (/həqir) sözü, fikrimizcə, yerinə düşmür.

^{**} GY-da “kəlmə” əvəzinə “sözcük” (s. 199) yazılmışdır. Azmun və Ekici “kelime” şəklində transkripsiya etmişlər (YA, s. 25; EM, s. 31).

⁷ Haşiyədə: zəki: fəhmli və şüurlu.

Bu cümlədəki “zəki gərək” ifadəsi əlyazmada sözlərin yerləri dəyişdirilməklə “gərək zəki” kimi yazılmışdır. GY nəşrində katib xətasından irəli gələn bu yanlışlıq nəzərə alınaraq düzəliş edilmişdirsə də (GY, s. 200), EM-də və YA-da əlyazmada olduğu kimi saxlanılmışdır (EM, s. 33; YA, s. 26). Ekici bu sözü əlavə kimi düşündüyü üçün mötərizəyə almışdır.

Əkməginə ¹²qıyañ İbrahim əl-Xəlil kimi səxi gərək.⁹

Şahi-mərdan Əli kimi ¹³cavanmərd ər daxi gərək.

Ol Əlinüñ oğlanları –

adı gökçək, ¹⁴arı dinli, din sərvəri,

səfa yüzli Məhəmmədün nəvadələri,

Xədicə ilə ³Fatimə ananun sevgüləri,

din eşqində şəhid olañ gəzilər:

İmam Həsən, ²İmam Hüseyn kimi şəhid gəzi¹⁰ gərək.

Peyğəmbərun bir dişini şəhid eşidib,

³öz otuz iki dişinə kəlbətin saldı,

dərvişlərun düzgünü, sarbanların ⁴sərmayəsi

sultan Veys əl-Qaran ¹¹kimi dərviş gərək.

Qara ⁵polad sav¹² qılıcı kimlər almaz,

Din yolunda tərsa dinli kafirlərə kimlər çalmaz?

Qılıç çalan, ⁶yerlər açañ, başlar kəsəñ, Hələbi alañ, Şamı alañ, altun taxt Misirdə ⁷sultan olañ, Şam atlı, Şam bədəvli, ik yaylı, xədəng oxlu, çapa girsə, ⁸çalumlu, çal qaraquş qaynaqlı, qara bürgüt sıfatlı, yatmaz-uymaz dövlətli, ⁹sərhədlərun yamacı, qalaların kilidi, düşmənlərun qorqusu, ¹⁰borclıların xərcuğı, yalanacılardıñ küncəgi, məscidlərun çıraqı, ¹¹ğəriblərun arxası, ada basa yeriyəndə heybətindəñ yer omrulañ, ¹²ğaniminə heybət ilə baxanda yürək yarañ, ayağın üzəngüyə basanda ¹³dokuz tımən Gürcüstana ürku salañ, ulaldıgca əmusi Ğazan, ¹⁴atası Qara Günəyə ümid olañ, böyüldügca düşmənuñ ödin yarañ, ⁴qarıduğca ğənimə qan qusdurañ, Qalın Oğuzun yügrügi, Oğuz ²içində yekqaləm eşikaqası başı Qara Budaq kimi qılıcına pəhlivan, sofrasına ³bahadır gəzi gərək.¹³

⁸ “Əkmək” qədim türk dillərində “çörək” mənasında işlənən “ətmək” sözünün (MK, IVc, s. 190) deyiliş variantıdır.

“Süfrə” mənasında işlənmiş “xan” fars sözü əlyazmada خوانی şəklində (-ı hal şəkilçisidir) yazılmışdır. Maraqlıdır ki, “vav” hərfinin bu şəkildə artıq yazılması “xoca” sözü ilə yanaşı, “xab” (yuxu) sözündə də müşahidə edilir (s. 3: haşiyədə).

⁹ Ərəb mənşəli “səxi” sözü “səxavətli, əliaçıq” mənasındadır. Hər iki nəşrdə bu söz “a” hərfi ilə “saği” kimi verilmişdir (GY, s.200; YA, s. 26). Fikrimizcə, “səxa” sözü ilə bağlı olduğu üçün onun “səxi” kimi oxunması daha düzgündür.

¹⁰ Haşiyədə: söz: gəzi.

¹¹ Haşiyədə: Məşhurdur ki, Veys əl-Qaran eşitdi Rəsulullahun bir mübarək tişi savaşa küffar daşı zərbiylə şəhid olunmuşdur. Yekrəngluq yolundañ öz bir tişin çəkdi. Yenə bəlkə həzrətin bu tişi degül deyüb, bir özgə tişin daxi ta hamu dişlərin çəkdi.

¹² YA-da “sav” sözü “kəskin” və “güclü” mənalarında açıqlanmışdır (YA, s.100). GY-da isə “kəskin” anlamında şərh olunsada, müəlliflər tam əmin olmadıqları üçün qarşısında sual işarəsi (?) qoymuşlar (GY, s. 273). Fikrimizcə, bu söz qılınc, cida (nizə) kimi qədim silah növlərini səciyyələndirmək üçün işlədilən arxaik “say” sözünün fonetik variantıdır. Məlumdur ki, söz sonunda v/y səs müvaziliyi qədim türk dili üçün xarakterik hadisədir. M. Kaşğari lüğətində “say yarıq” (yarık – zireh deməkdir) birləşməsinin tərkibində qeydə alınan bu sözə (MK, III, s. 158) “Dədə Qorqud kitabı”nda (bundan sonra: DQK) da rast gəlinir: “Üç yüz say cıdalı yigit bunun yanına cəm oldı” (D-254, 13). Radlov da bir arşın uzunluğunda ox növünə deyilən “kez” (/gəz) sözünü səciyyələndirmək üçün “say” sözündən istifadə edildiyini qeydə almışdır (R, IVc, lh, s. 219). Deməli, bu söz silahın döyüşə hazır vəziyyətdə olduğunu bildirmək üçün işlədilərək, M.Erginin açıqladığı kimi, “parlaq, cilalı” anlamını almışdır. (ME, IIc, s. 261). Silahın daim təmizlənərək parlaq, cilalı saxlanması onun döyüşə hazır vəziyyətdə olmasının mühüm şərti sayılır. Ona görə də işlənmə məqamından çıxış edərək “sav” sözünü “iti” mənasında anlamaq mümkündür.

¹³ Bu soylama parçasındakı aşağıdakı məqamlar fərqli oxunmuş və açıqlanmışdır:

Bizim “altun taxt Misirdə” şəklində oxuduğumuz birləşmə EM-də və GY-da “altun taxt-ı Mısırdə” (EM, s. 35; GY, s. 201), YA-da isə “altun taxt-ı Mısırdə” kimi (YA, s.27) oxunmuşdur.

“İk yaylı” birləşməsindəki təyinedici söz həm YA-da verildiyi kimi “ik”, həm də EM və GY-da göstərilidiyi kimi

“ig” fonetik variantlarında oxuna bilər. Radlov lüğətində oxun ağac hissəsini adlandırmaq üçün “ik” sözündən istifadə edildiyini nəzərə alaraq (R, Ic, 1h, s. 1412), biz “ik” variantını seçdik. Kaşğari lüğətində *ik-ig-yik-yig* fonetik variantlarında qeyd alınan bu söz (MK, IV, s. 211, 213, 684, 685) müasir dilimizdə “iy” səs tərkibində işləkliliyi saxlamaqdadır. Azmun bu sözü “çelik” (polad) mənasında izah etmişdir (YA, s. 95). GY-da isə “ig yaylı” birləşməsi “ig ağacından yapılmış yay” kimi açıqlanmışdır (GY, s. 254). Polad sözünün daha çox qılıncla bağlılığını nəzərə alaraq, “ik/ig” sözünün məhz ağacdən hazırlanmış yayı səciyyələndirdiyini düşünürük.

Göstərilən məqamda və 24-cü səhifənin 12-ci sətirində “çapa girsə, çalimli” kimi oxunan bu söz əlyazmanın 49-cu səhifəsinin 13-cü sətirində “çaya girsə, çalimli” variantında yazıya alınmışdır. İlk oxunuş GY-da doğru olaraq, “atını çaparaq meydana girərsə, çalimli” anlamında şərh olunmuşdur (GY, s. 211). Lakin bu mənalandırma “çaya girsə, çalimli” deyiminə aydınlıq gətirmir. Fikrimizcə, “Çaya girsə, çalimli” ifadəsi daha qədim ifadə tərzində olub DQK-na düşmüş “çaya baqsa, çalimli” (D-70, 4) ifadəsinin ifadəçi ozan və yaxud soylamaları yazıya alan katib tərəfindən dəyişdirilmiş formasıdır. Arxaik mənalı “çay-” (-a feili bağlama şəkilçisidir) sözü “axar su” anlamını verən yönük hallı “çay” sözü kimi qavranıldığından “baqsa” sözü “girsə” sözü ilə əvəzlənməli olmuşdur. “Çaya (yaxud çayın) baqsa, çalimli” ifadəsi isə “qıya baxsa, qıyqacı baxsa, qaşlarını çatıb baxsa, zəndlə, diqqətlə baxsa, xoş görünüşlü” mənalarda işlənmiş ifadə tərzidir (ətraflı bax: Hacıyev 2018: 165-167).

“Çal qaraquş qaynaqlı” – “boz qaraquş caynaqlı” mənasındadır. M. Kaşğari “qaraquş” sözünü alıcı quşların bir növü kimi verir və qarşılığını “dovşancıl” (yəni dovşan ovlayan) sözü ilə izah edir (MK, IIIc, s.210).

“Bürgüt” – “berqut” quş adının qədim deyiliş formasıdır. Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcareyi-tərikimə” əsərində bürküt (berqut) quşunun oğuz tayfa birliyinin bir qolu sayılan salurun onqonu olduğu göstərilir (Əbülqazi 2002: 71). DQK-da salur tayfasının onqonu olan bu alıcı quş adı “tulu” sözü ilə verilmişdir (ətraflı bax: Hacıyev 2019: 100-103).

Haşiyədə: *uymaz*: bu məqamda “xab eyləməz” mənasındadır.

“Sərhədlərün yamacı” birləşməsindəki “yamac” sözünü, nəşirlərin düşündükləri kimi, müasir mənada anlamaq məntiqsiz görünür (GY, s. 284; YA, s.68; EM, s. 158). Fikrimizcə, bu leksik vahid q-c səsəyişməsi ilə düzəlmiş “yamaq” sözü olub, sərhədləri “tutan, bağlayan” anlamını bildirir. Maraqlıdır ki, qırğız dilində “jamaacı” sözü göstərilən mənada (QRS, Ic, s. 224). Kontekstdən çıxış etdikdə də aydın görünür ki, bu soylama parçasında, eləcə də əlyazmanın 24-14 sətirində Qara Budaq qalaların açarı olması və s. xüsusiyyətlərlə yanaşı, Oğuz sərhədlərini düşməndən qoruyan bir igid kimi mədh edilir.

Əlyazmada “küncəgi” sözünün üzərinə ləkə düşdüyünə görə GY-da, görünür, tam əmin olunmadığı üçün mötərizə içərisində [gecige] şəklində oxunmuş və 1) “ənsə, arxa”; 2) moqol dilində “artçı birlik” anlamını verən söz kimi şərh olunmuşdur (GY, s. 247). Azmun da onun mübahisəli oxunuşa malik olduğunu düşünərək mötərizə içərisində (gökçesi) variantında vermiş, tərtib etdiyi sözlükdə isə “gözl” anlamında açıqlamışdır (YA, s. 27, 91). Lakin əlyazmanın 25-ci səhifənin birinci sətirində “yalanaclar geynəgi” variantında verilmiş birləşmə ilə məna əlaqəsinə əsaslanaraq, onu “yalanacların küncəgi” şəklində verməyi daha məntiqi hesab etdik. Məsələ burasındadır ki, “küncək” sözü M.Kaşğari lüğətində “yaxa, yaxalıq” mənasında “küncək/küncük” (MK, Ic, s. 463), Əbu Həyyan lüğətində isə “don, şalvar” mənasında “küncək” (ƏH, s.50) variantında qeyd alınmışdır. Tarixən geyim adları bildirən “küncək” (“kincək” şəklində oxunuşu da mümkündür) və “geynək” (geyim, köynək) sözlərinin “yalanacların”, yəni “cılpaqların, yalınçıqların geyimi, paltarı” anlamında işlədilməsi daha məntiqi görünür.

Ekici “geyecegi” kimi oxuyub (EM, s. 35)

Təhlil göstərir ki, “ada basa yeri-” (-yəndə feili bağlama şəkilçisidir) ifadəsi GY-dakı sözlükdə qarşısında sual işarəsi qoyulmaqla “sağlam və güclü addımlarla yürümək” mənasında izah edilmişdir. Müəlliflərə görə, “ada” sözünü həm “adlamaq”, “addım atmaq” feilləri, həm də Azərbaycan dialektlərində işlənən “adax” (ayaq) sözü kimi düşünmək mümkündür (GY, s. 228). Ekici və Azmun isə ifadəni “Adabasa yerində” kimi oxumaqla ilk sözü yer adı kimi düşünərək böyük hərflə yazmışlar (YA, s. 27). GY-dakı oxunuş yazılışa uyğundur. Bu məqamda “yeriyəndə” sözünün aydın yazılışı onu “yerində” kimi oxumağa əsas vermir. Fikrimizcə, “ada basa yeriyəndə” ifadəsindəki ilk söz tarixən “ayaq” mənasında işlənmiş “adaq” sözünün tələffüzdə son samitini itirmiş formasıdır. Odur ki birləşməni “ayaq basıb yeriyəndə” şəklində anlamaq daha doğrudur.

“Omrulan” sözü GY-da “omrulang” şəkilində oxunaraq “əzilmək” mənasında açıqlanmış və doğru olaraq, DQK-da işlənmiş “obrılmaq” feilinin qarşılığı kimi şərh edilmişdir (GY, s. 201, 269). Azmun bu sözü “umrulan” kimi transkripsiya etmiş və “umrul- <yumrul-” feili ilə əlaqələndirmişdir (YA, s. 27, 101). Sözü yazılışı və işlənmə məqamı onu məhz “omrulan” şəklində oxunaraq “(yeri) oyan”, “hopduran”, “(yerdə) yarıq, çuxur açan” mənasında anlamağa əsas verir. Ekici də eyni variantda oxuyub, mənasını “çökerten” feili ilə ifadə etmişdir (EM, s. 35, 158).

Cümlədəki “gənim” sözü müasir dilimizdə “qənim” fonetik variantında işlənir. Ərəb mənşəli bu söz “düşmə, rəqib” mənasındadır (ƏFSL, Ic.s. 382). Bəzi folklor nümunələrində həm “qənim”, həm də “gənim” variantlarına rast gəlinir. Belə ki, XIX əsrin əvvəllərində Əndəlib Qaracadağı tərəfindən yazılmış “Şeyrlər

Say Oğuzuñ vəsfini¹⁴ kim söyləməz? Çaldı qopuz, ⁴boy boyladı, soy yetürdi. Bayat əri xeyir yümnlü, xub sağınışlı Dədəm kimi ⁵bilgə gərək.¹⁵

Dədəm der: “Haq Taala dövlət ilən bilgi versün!”

* * *

⁶Dədənün bu soyda mətləbi budur ki, hər mümkün möhtacdur öz zatında. Pəs ⁷insan ki əkməli-mümkinatdur, möhtacraqdur. Pəs hər kim dünya və axirət rifahıçün hər nəyə möhtacdurur, hikməti-baliğa möhtacdañ iləri möhtacun-ileyhi xəlq edübdür.¹⁶

məcmuəsi”ndə bu söz göstərilən şəkildə verilmişdir:

Bəylərimüzə də dəmir donlu deyərlər,
Daim içimizdə ərlək işləyir.
Qoç igidlər törər iligimizdən,
Gənim qabağında biri beşləyir. (Koroğlu 1956: 421).

“Ürkü” sözü müasir dilimizdə “hürkü” şəklində işlənməklə “qorxu” mənası verir.

“Ulalduğca” sözü arxaik “ulal-” sözünün feili bağlama forması olub “böyüdükcə” mənasındadır. Bu qədim sözə yazılı abidələrimizin dilində “böyümək” mənasında rast gəlinir:

Əyəgülü ulalur, qabırğalı böyür. (D-15, 7; D-256, 5).

Küçücükdən bilə ulalmış idi,
Güləndamin xuyunu almış idi. (Dastani-Əhməd Hərami 2004: 55) və s.

Ekici feili bağlama formasında “böyüdükcə” mənasında açıqladığı bu sözü “ulalduğca” kimi oxuyub (EM, s.35, s. 158). Lakin göstərilən oxunuş onu feili bağlama kimi deyil, -ca qoşması ilə işlənmiş -duğı şəkilçili feili sifət kimi səciyyələndirir.

Cümlədəki “qarıduqca” sözü “yaşlandıqca, qocaldıqca” mənasındadır.

“Yügrük” sözü “cəld, yüyrek, sürətlə yüyürən” mənasındadır. M.Kaşğari lüğətində də eyni anlamda verilmişdir (MK, IVc, s. 711).

“Yekqələm” sözü GY-da “bütün” (s. 285), YA-da isə “hər şeyi yalnız özü yazan” mənasında” (s. 103) açıqlanmışdır. Fikrimizcə, eşik ağasının vəzifəsini, yerinə yetirdiyi işi nəzərə alaraq, Azmun şərhə daha uyğundur. Lakin onun Qara Günə şəxs adını ayrı, oğlu Qara Budağın adını isə bitişik yazması (YA, s. 27) özünü doğrultmur.

¹⁴ Haşiyədə: *say Oğuzuñ vəsfini*: zahirən sayılan və bəlli hesabla Oğuz məqsud ola.

Katibin verdiyi bu şərhə əlavə olaraq bidirmək istərdik ki, əslində “say” sözü “seçmə” anlamında açıqlanmalıdır. Bu söz müasir dilimizdə yaxınmənalı qarşılığı ilə birlikdə “say-seçmə” mürəkkəb leksik vahidin tərkibində daşlaşmış şəkildə ilkin mənasını saxlamaqdadır.

¹⁵ Bu cümlədəki ərəb mənşəli “yümnlü” sözü GY-da -li şəkilçisi ilə düzəlmiş sifət kimi “uğurlu, bərəkətli” mənasında açıqlanmışdırsa (YA, s. 288), Ekici ad bildirən “yömn” kökünü verib, onu əlamət bildirən sifət kimi “uğurlu” ilə, uğura aid; uğurlu” mənalarında izah edir (EM, s. 212). Azmun şəkilçisiz götürsə də, “bəxt, uğur” anlamında düzgün şərh etmişdir. Lakin cümlədəki “xeyir yümnlü” birləşməsinə həmcins sözlər kimi düşündüyündən onlar arasında vergül işarəsi qoymuşdur. Fikrimizcə, sonra işlənən “xub sağınışlı” (yaxşı düşüncəli) birləşməndəki kimi, “xeyir” sözü “yümnlü” sözü ilə yanaşma əlaqəsində işlənilmişdir.

“Bilgə” sözünə gəlinə, hər üç nəşrdə əlyazmadakı yazılışdan çıxış edilərək, “bilgi” şəklində transkripsiya edilmişdir (GY, s. 202; YA, s. 27; EM, s. 37). “Bilgi” tarixən “bilik, elm” mənasında (Yusuf Has Hacib 2006: 1120), “bilgə” isə “alim, müdrik, aqıl” mənalarında işlənilmiş sözdür (MK, IV c, s. 92; Yusuf Has Hacib 2006: 1119; ƏH, s. 27). Cümlənin məntiqi bu məqamda “bilgi” sözünün deyil, müdrik el ağsaqqalı, bilicisi Dədə Qorqudu səciyyələndirən “bilgə” sözünün işlədilməsini tələb edir (Bayat kişisi xeyir uğurlu, yaxşı düşüncəli Dədəm kimi müdrik gərək!). Fikrimizcə, əlyazma katibi eyni sətirdə bir qədər sonra işlədilmiş “bilgi” sözünün təsiri ilə “bilgə” sözünü yanlış yazmışdır. Artıq həmin məqamda (“Dədəm deyir: “Haq Taala uğur (bəxt) ilə bilik versin!”) “bilgi” sözü yerində işlədilmişdir. Maraqlıdır ki, Ekici müasirləşdirilmiş mətnə bu mənaları artıq fərqləndirərək, birincini “bilgə”, ikincini isə “bilgi” kimi vermişdir (EM, s. 158).

¹⁶ Qalın qara hərflərlə verdiyimiz bu cümlələr katib tərəfindən növbəti soylamaların mahiyyətini açıqlamaq məqsədilə qırmızı mürəkkəblə yazılmış hissədir. İstər bu əlavələrdən, istərsə də haşiyələrdə verilmiş açıqlamalardan belə məlum olur ki, katib fikrini oxucuya çatdırmaq üçün dövrün yazılı ədəbi dilinə məxsus ərəb, fars mənşəli sözlərdən daha çox istifadə etmişdir. Çümlə quruluşunu dəyişmədən həmin parçanı bu şəkildə sadələşdirmək olar: “Dədənin bu soylamada mətləbi (məqsədi) budur ki, hər bir varlıq öz yaranışına görə (nəyəsə) möhtacdır. Bəs

⁸Qarşu yatan qara tağlar – el yaylaqı.
 Ayındırı daşqun sular – yer damarı, el içigi¹⁷.
⁹Ayət-ayət arı Quran – din erkəçi¹⁸.
 Aydınli Səkkiz uçmaq¹⁹ – ¹⁰mömin evi.
 Qara donlu dərvişlər – geyb əri²⁰.
 Səfa yüzli Məhəmməd – ¹¹din sərvəri.
 Altı qardaş bir arada olduğu – arxa ¹²güci.
 Aq saqqallı qocalar – el başaruqı, oba dövləti²¹.
 Aq bürçəkli ¹³kedbanular²² – aşuñ duzu, ev bərəkəti.
 Yeñl²³ yetmiş oğlan igid – evüñ ¹⁴görki, ev güvənci.
 Bir kişinüñ soyında altı yaşar oğlu olsa – **5** ¹yurd ornacı²⁴, göz aydını, bel qüvvəti,
 yürək tağı.
 Yeddi ²yaşar qızı olsa – yağıdan betər ev çapqunu, ev pozqunu, ³yad gəlini.
 Yalquzluq yavuz²⁵ işdür, ya adam, bilgil ⁴anı!

insan ki ən mükəmməl varlıqdır, daha çox möhtacdır. Hər kim ki bu dünya və o dünya rifahı (firavanlığı) üçün hər nəyəsə ehtiyac duyur, “yetkin hikmət” (Uca Yaradan nəzərdə tutulur – H.A.) ehtiyacdən öncə ehtiyac olunanı yaradıbdır”. Metin Ekici bu katib əlavəsindəki fikri müasir türkcədə daha aydın ifadə etmişdir (EM, s.158).

¹⁷ Haşiyədə: *el içigi*.

Azmun “el içigi” ifadəsini “el yaylaqı” birləşməsinin qarşılığı kimi düşündüyündən verməyib (YA, s. 27). Cümlədəki “ayındırı” sözü 27-9, 30-7, 54-9 sətirlərində “ayındırı” fonetik variantda oxunacaq şəkildə yazılmışdır. GY müəllifləri onu “ayın” və “duru” sözlərinin birləşməsindən yarandığını ehtimal edərək, “arı duru, saf, tərtəmiz” anlamında izah etmişlər (GY, s.202, 232). Ekici “uyandırmaq, uyarmak” (EM, S 207), Azmun “(çəşmənin gözündən çıxan su kimi) duru olan” mənasında izah edir (YA, s. 89).

Radlov lüğətində “özünə gəlmək”, “sağalmaq, təzələnmək, tərəvətlənmək” mənasında “ayın-” feili və ondan -dır şəkilçisi ilə düzəlib kimisə özünə gətirən, sağaldan mənasında “ayındır-” feili qeydə alınmışdır (R, Ic, 1h, s.220, 221). Fikrimizcə, “ayındırı/ayınduru daşqun sular” ifadəsində (-ı feildən sifət düzəldən şəkilçidir; müqayisə et: ölü, diri və s.) bu qədim söz “sağaldıcı, tərəvətverici, həyatverici” anlamında işlədilmişdir.

¹⁸ Hər üç nəşrdə həqiqi mənada “erkək keçi” anlamını verən bu söz məcazi mənada “öncü, öndə gedən” (GY, s. 246), “öndər” (YA, s.93), “təməl” anlamında (EM, s.159) açıqlanmışdır. İşlənmə kontekstindən çıxış edərək, “din erkəçi” ifadəsini “dinin yol göstərəni” anlamında qavramaq daha uyğun görünür.

¹⁹ Haşiyədə: *səkkiz uçmaq*: səkkiz behişt deməkdir

²⁰ Haşiyədə: *qara donlu dərvişlər*: geyb əri ya gəyib əri dedükdən murad ricalül-gəyib ola ki, nəzərlərdən gəyibdürlər və xalquñ işi onlardan dua və istimdadi-hümmət ilə bəhrə və bərrdə surət və feysəl tapa.

(Mənası: gözlə görünməyən adam, ya da gözə görünməyən adam (yəqin ki, ruh adamı) dedikdə məqsəd peyğəmbərin gizli şəxsləri nəzərdə tutulur ki, xalqın işi onlardan dua və yardım istəmək niyyəti olub, qurucu görünüşdən xeyir və işinin həllini tapsın).

²¹ “DQK”-da olduğu kimi, bu yazıda da “dövlət (/devlät)” sözü “uğur”, “bəxt”, “səadət” mənalarında işlənilmişdir.

²² Ev xanımı. Hər üç nəşrdə ev işlərini idarə edən qadın, xanım anlamında açıqlanmışdır (GY, s.256; YA, s. 96; EM, s. 159).

²³ Haşiyədə: *yeñlə*: yañla və yañlab yeñi deməkdir, tazə nev mənasına və kaf, kafi-Əcəmidür.

Azmun bu sözü “yañla” şəklində oxumuşdur (YA, s. 28). Ekici “yeñilə” şəklində vermiş. (EM, s.37), GY-da isə göstərilən variantda getmişdir (s. 202).

²⁴ Haşiyədə: *ornac*: zahirən görkəm və bəraziş mənasına ola.

GY nəşirləri bu sözü DQK-da işlənmiş “ortac” sözü ilə müqayisə etmiş və belə bir nəticəyə gəlmişlər ki, “ornac” sözü (xələf, yəni davamçı) həmin sözün düzgün yazılış formasıdır. Müəlliflər S. Tezcana istinadən həmin sözü “birinin ardından gəlib onun yerinə keçən kimsə” mənasında açıqlamışlar (GY, s. 269). Tədqiqatsa göstərir ki, “ortac” oğuzların qədim yurdu Ortaq (/Ortak) dağının adı olub, tarixi inkişaf prosesində q/k~c səs və mənə dəyişməsi yolu ilə “vüqar” anamlı “ortac” şəklini almışdır (ətraflı bax: Hacıyev 2007: 175-180). Azmun “ornac” sözünü “göstəriş, yakışık” (YA, s. 99), Ekici “yerinə keçən, vəkil” anlamında (EM, s. 210) izah etmişlər. Sözün Radlov lüğətində “əvəz, əvəzedici” mənasında qeydə alınmasından çıxış edərək (R, Ic, 2h, s. 1063-163), onu “varis” kimi anlamaq mümkündür.

²⁵ “Yavuz” sözü M.Kaşğari lüğətində də eyni mənada, yəni “pis, fəna” anlamında qeydə alınmışdır (MK, IVc,

Yalquzluqda, Dədəm der, qadir Allah saxlasuñ ⁵canuñuzu.

* * *

⁶Yalabıyub²⁶ gün doğarsa, cahan şölələr.
 Yaxınıb ⁷doğan bədrli ay dünin balğır²⁷.
 Yapraqcuqı yaş aqacuñ ⁸burcına doğan²⁸ qonar.
 Yanı bərkə sarı uçurum qara dağlar ⁹yerdəñ qalxar.
 Al qayanuñ yalçınında qaplan sıçrar.
¹⁰Aran sazuñ²⁹, gur³⁰ meşənüñ kollarında aslan añırır³¹.
¹¹Ağayılar yörüsində³² börü sinsir³³.
 Qazağucular³⁴ ¹²səgirdürsə, meydanında toz əglənür, duman çökər.

s. 663).

²⁶ Haşiyədə: *yalabıyub*: yəni parıldayub.

²⁷ Haşiyədə: *balğır*: yəni işıqladur.

Bu cümlədəki “dünin” sözü “gecə” mənasında işlənmiş “dün” sözünün -in vasitəlik hal şəkilçisi qəbul etmiş formasıdır.

²⁸ Haşiyədə: *doğan*: ütəlgı quşdur.

“Ütəlgı” sözünü Ekici “ötəlgı” (EM, s. 39), Azmun “ötelgi” (YA, s. 28), GY müəllifləri “ütəlgı” fonetik variantında oxumuşlar (GY, s. 203). Əslində, “doğan (<toğan)” – şahin quşudur (QTS, s. 571). Xalq arasında alıcı quşlar qırğı, ütəlgı, şahin və s. olmaqla fərqli növlərə ayrılır.

²⁹ Haşiyədə: *aran*: qışlaq; *saz*: cəgən.

Göründüyü kimi, əlyazmaya şərh yazan katib “qamış” mənasında işlənmiş “saz” qədim türk sözünü “cəgən” fars sözü ilə izah edib. Ekici bu iki sözü birləşdirərək “sazçeken” formasında “aran” sözünün qarşılığı kimi işlədib (EM, s.39).

“Saz” sözünə “qamış” və “qamışlıq” mənasında aşağıdakı əsərlərdə də rast gəlinir:

Gətürdilər, sazı oda urdular. <Yalançı oğlu> Yaltacıq gördi kim, yanar, sazdan çıxdı, Beyrəgin ayağına düşdi, qılıncı altından keçdi. (D-119, 8-10).

Qatında bunların gur saz var idi,
 Göl içində çox ördək, qaz var idi. (Dastani-Əhməd Hərami 2004: 69)

Nay ki əslı saz ola, sazını naya bənzədəm,
 Kırpügi ilə qaşını ox ilə yaya bənzədəm. (Bürhanəddin 2005: 387)

Bayazid qırağı sazdı,
 Göllərində ördək-qazdı,
 Düşman çoxdu, onlar azdı,
 Gəlmədi, Eyvaz gəlmədi. (Koroğlu 1956: 215)

³⁰ Haşiyədə: *gur*: imalə ilə, qalın mənasındadır.

Hər üç nəşrdə “gur” sözü “gür” fonetik variantında verilmişdir (GY, s. 203; YA, s. 28; EM, s. 39).

³¹ Haşiyədə: *añırır*: gümrülər.

EM-də “eñırır” (s. 39), GY-da “engrür” (s. 203), YA-da isə “iñrır” (əlyazmada “iñrür” şəklində yazıldığı göstərməklə) şəklində (s. 28) verilmişdir. Fikrimizcə, aslanın hayqırmasını bildirən bu söz DQK-da işlənmiş şəklinə uyğun transkripsiya edilməlidir: “Dəvə kibi kükrədi, arslan kibi añradı” (D-147, 13).

Bu cümlənin başlanğıcındakı “yaxınıb” sözünü Ekici əvvəlki cümlənin sonunda verib (EM, s.39). Bu isə -ır və -ar zaman şəkilçiləri ilə bitən soylama cümlələrinin üslub baxımından pozulmasına gətirib çıxarır.

³² Haşiyədə: *ağayıl*: qoyun; *yörisi*: yəni çevrəsi.

Azmun “ağayıl” sözünü yalnız “qoyun” mənasında (s. 89), GY nəşirləri “qoyun, qoyun sürüləri” (s. 228), Ekici isə “qoyun, qoyun ağılı” mənalarında (s. 207) izah etmişlər. Təbii ki, “qoyun sürüsü” və “qoyun yatağı” mənaları daha dəqiqdir.

³³ Haşiyədə: *böri*: qurd mənasına, *sinsir*: yəni səs eylər.

³⁴ Bu söz GY-da “at; at sürüsü” (s. 260), YA-da isə “əhliləşdirilmiş baxımlı at” kimi izah olunmuşdur (s. 96). EM-də mətnə “kazakuc” kimi oxunsa da (s. 39), sözlükdə “kazaguc” variantında verilərək “at sürüsü” və “at, savaş atı” mənalarında açıqlanmışdır (s. 209). Fikrimizcə, “cəld, yüyərək, qaçağan at” mənası verən bu söz KDQ-da həm

¹³Qaybatanlar çəkilsə, yola girsə, yollar bükər.³⁵
 Ağayılar mələşürsə, ⁶köñül imrər³⁶, dölün tökər,
 körpə quzu yetürür, kamil eylər.
²Bura-sara³⁷ çapar olsa, düşməne yügürük yetər.
 At ³yetürsə, düşməni polad kəsər.
 Buynuz ilə burulanda ⁴qatı yaylar bilək dartar.³⁸
 Burulmayub doğru çıxan ⁵oq ötkünini barmaq atar.
 Qara saçın dolaşmışını ⁶darağ yazır.³⁹
 Busudakı sir sözləri sərxoş söylər, ⁷çaqır açar.
 Al aləmlər açılırsa, gögdə ırğanur⁴⁰.
⁸Nəqarələr döğüləndə yürək köpər⁴¹, köñül qalxar.
 İki yağı ⁹dürüşəndə dövlət basar.
 Dürüşmişcə yad yağını, ¹⁰varur gəlür ortaluqda, elçi düzər.⁴²
 Altı arxadañ sorulursa, ¹¹ağır ellər içində asl yeñər⁴³.
 Asl Selcik bəg oğlunuñ ¹²yumruqında laçın dalbur⁴⁴.

“qaraqoç”, həm də “qazağuc” fonetik variantlarında işlənmiş qədim sözdür (ətraflı bax: Hacıyev 2014: 43-48).

³⁵ Haşiyədə: *qaytaban*: dəvə deməkdir, şatır mənasına; *bükər*: yəni yolu teyy eylər.

Şərhdəki “teyy eylər” ifadəsi “yolu başa vurur” anlamında olmalıdır.

Həm də GY-da doğru olaraq, t-d səs yerdəyişməsi yolu ilə “qaytaban” sözünün “qaybatan” şəklini aldığı göstərilir (GY, s. 208).

³⁶ Haşiyədə: *imrər*: bir halət ki, köñüldə rıqqət yolundañ hasil ola.

³⁷ Haşiyədə: *bura-sara*: sağa-sola demək mənasındadır.

Ekici yaxınmənalı sözlər əsasında düzəlmiş bu mürəkkəb sözü bitişik yazıb (EM, s. 41).

³⁸ Möhkəm yayların təkə buynuzundan düzəldilməsinə işarə edilir ki, bilək gücünə dartılır. DQK-da deyilir:

Ərdil təkə buynuzundan qatı yaylı, İç Oğuzda, Taş Oğuzda adı bəllü, Aruz oğlu xanım Basat, maña mədəd! – dedi. (D-221, 5-7).

³⁹ Tarixən müxtəlif mənalarda işlənmiş “yaz-” feili bu cümlədə Kaşğari lüğətində göstərilən “açmaq” anlamındadır (MK, Ic, s. 59).

⁴⁰ Haşiyədə: *ırğanur*: yəni mütəhərrik olur və yayxanur.

“Mütəhərrik olur” feili “hərəkətlənir”, “yayxanur” isə “yayılır” mənasındadır.

⁴¹ “Köp-” feili EM-də: 1) “köpürmək, daşmaq”, 2) “şişmək, qabarmaq” mənalarda (s. 210), GY-da “şişmək” (s. 257), YA-da “coşmaq” kimi (s. 96) açıqlanıb. Mətnə uyğunluq baxımından Azmun şərhı daha dəqiq görünür.

⁴² Ekicinin “dürüşəndə” və “dürüşmişcə” şəklində transkripsiya etdiyi sözlər (EM, s. 41) GY və YA nəşrlərində “duruşanda” və duruşmuşca” şəklində oxunmuşdur (GY, s. 204; YA, s. 29). Düzgün oxunuş seçiminə baxmayaraq, Ekici “dürüş-” feil kökünü “birləşmək” mənasında izah etmişdir (EM, s. 160). Fikrimizcə, hər iki məqamda müxtəlif qrammatik şəkilçilər qəbul etməklə “dürüş-” feili DQK-da olduğu kimi, “vuruşmaq, döyüşmək, savaşımaq” mənalarda (ME, II, s. 99) işlənilmişdir:

Dəli Domrul aydır: “Mərə, Əzrayil dedüğünüz nə kişidir kim, adamın canın alır? Ya qadir Allah, birligini, varlığın haqqıyçün, Əzrayili mənim gözümə göstərgil, savaşıyım, çəkişəyim, dürişəyim, yaxşı yigidiñ canın qurtarayım.” (D-156, 5-9)

Ala gözlü üç yüz yigidiñ maña vergil yoldaşlığa,

Dini-Məhəmməd yoluna dürişəyim səniñçün! – dedi. (D-246, 3-4)

Alp ərə qorqu vermək eyib olur.

Bərü gəlgi, mərə kafir, dürişəlim!– dedi (D-148, 12-13).

Bundan əlavə, “yad yağını” birləşməndəki “yad” sözü heç də, müasir anlamda olduğu kimi “özgə” mənasında deyil, “zəif, aciz, məğlub” anlamlarında izah olunmalıdır. Bu söz İbn Mühənnə lüğətində “aciz olmaq” mənasında qeydə alınan “yadamaq” feilinin (İM, s. 147) kökündə daşlaşmış şəkildə rast gəlinir (–a adlardan feil düzəldən şəkilçidir, müqayisə et: yaş – yaşamaq, qan – qanamaq və s.). Ona görə də soylamadakı cümlələri bu məzmununda anlamaq lazım gəlir:

İki düşmən döyüşəndə bəxti gətirən üstələyər, qalib gələr.

Məğlub olan düşmənlə qalibin münasibətlərini aralıqda gedib-gələn elçi düzəldər.

⁴³ Haşiyədə: *yeñər*: yəni gəlib gəlir.

Ulu xanlar ordusunda ¹³carçı carlar.
Padşahlar nəzərində qədimdəñ, Dədəm ¹⁴der, ozan qopar.

* * *

7 ¹Qara bulut, uc ildırım ensə gögdəñ,
qara polad sayxan ²daşa yetişəndə əglənürmi?⁴⁵
Əglənmaq yoq!
Ağzı-burnı ³dəst dəgirmi⁴⁶ degülmidür,
qapqara əvrən⁴⁷ qursaqlına ağ⁴⁸ ⁴damızsa, dıncıxurmi?
Dıncıxmaq⁴⁹ yoq!
Qara meşəni ⁵busub yatar fil qağanı,
qaybatanun quba nəre ol özini ⁶badadurmi⁵⁰?
Badadmaq yoq!
Hər qanadı birər arşın degilmidür ⁷şahi-şunqar?
Gög yüzindəñ yer yüzinə kölgə salsa,
arı cahan ⁸yüzinə göz gəzdürsə,
qalxub uçañ quş aslını toxunub ⁹alsa,
qaynaqının ucında qan çilətsə,
tomcuqının ucında ¹⁰tük tozutsa,
döşdəñ söksə, tüm yürəgi yem yemlənsə,
qanatı ¹¹ala saqsaqana ol özini şaqıdurmi⁵¹?

⁴⁴ Bu qədim feil “qanad çalmaq, çırpınmaq” mənasındadır (MK, IIc, 24). KDQ-da da eyni mənada işlənilib: “Yumruğında talbınanda şahin quşuma yazıx!” (D-56, 5-6)

⁴⁵ Bu cümlədəki “uc ildırım” və “sayxan daş” ifadələrini kontekstdən çıxış edərək “sərt uclu ildırım” və “məhkəm (sərt) daş” mənalarında işlənildiyini güman edirik. Nəşirlərin “uc” və “sayxan” sözlərinə verdikləri izah (GY, s. 274, 281; YA, s. 100, 101), bircə, yetərli sayıla bilməz. Ekici “uc” variantında oxuduğu sözü “uç” miqdar sayı kimi vermişdir (EM, s.43, 161).

⁴⁶ Azmun bu ifadəni çoxaltma dərəcəsinə işlənmiş sifət kimi düşündüyündən “dəst” sözündəki *t* hərfini artıq bilərək, onu “des degirmi” şəklində vermiş və “yusuvarlak” anlamında izah etmişdir (YA, s. 29, 92). Bu fikirlə tam razı olsaq da, ilkin yazılışı saxlamalı olduq.

⁴⁷ Haşiyədə: *əvrən*: yəni əjdəha.

⁴⁸ “Qursaql” sözü “mədə”, “ağ” sözü isə “zəhər” anlamında indi də dilimizdə işlənməkdədir.

⁴⁹ Haşiyədə: *dıncıxmaq*: bir ət ki fəsid olmuş ola, derlər: “dıncıxubdur”.

Şərhdəki ərəb mənşəli “fəsid” sözü “pozulmuş” (yəni keyfiyyətini itirmiş) anlamındadır. Fikrimizcə, “dıncıx(maq)” feili M. Kaşğari lüğətində “çürümək, xarab olmaq” mənalı “tınçı-” kökündən (MK, IIIc, s. 254) -x (-ix) feil düzəldən şəkilçi vasitəsilə düzələrək, eyni mənanı daşıyır.

⁵⁰ Haşiyədə: *qağan*: zahirən qaan və xaqan deməkdir, padşah mənasına; *qaybatan*: dəvə mənasındadır; *badadmaq*: məğlub olmaq və basınmaq mənasına.

Azman bu cümlədəki “quba nəre” ifadəsini “rəngi qırmızıya çalan güclü dəvə” anlamında (YA, s. 96-97), GY müəllifləri isə “nər” (erkək dəvə) və “qaz” (vəhşi quş növü) sözlərinə aid “quba” sifətini “qonur rəngi” anlamında açıqlamışlar (GY, s. 262). Ekici “koba” variantında oxuyaraq “ulu, iri” sözləri ilə izah etmişdir (EM, s. 43, 210). Kaşğari lüğətində “quba” sözü qumral (qonur) ilə sarı arasında olan rəng adı kimi açıqlanır (MK, IIc, s. 207). Bu faktdan çıxış edib GY-dakı izahı daha düzgün hesab edirik.

⁵¹ Haşiyədə: *şaqıdmaq*: bir kimsədən baş yemaq və məqlub olmaq mənasına ola.

Bu soylama parçasındakı “arı” – “təmiz”, “tomcuq” – “dimdik”, “tozut” – “qalxız(maq)”, “tüm” – “tam” (bütün) mənasında işlənilmişdir. “Tomcuq” sözü Kaşğari sözlüyündə “quş dimdiyi” mənasında “tomsuk” fonetik variantında qeydə alınmışdır (MK, Ic, 456). Müasir dilimizdə “q~c” səs dəyişməsi yolu ilə “caynaq” şəklinə düşən “qaynaq” sözü həm Ekici, həm də Azmun oxunuşlarında sonrakı işlənmə məqamları daxil olmaqla (14-11, 18-12 sətirləri nəzərdə tutulur) “kıynak” kimi verilmişdir (EM, s. 43, 57, 65; YA, s. 30, 35, 38). Fikrimizcə, hər iki variantda oxunuşu məqbuldur. DQK-da belədir: “Ya qağan aslanın qaynağında didiləm” (D-177, 1). Bununla belə, həmin sözə klassik sənətkarların əsərlərində hər iki variantda rast gəlinir:

Olar dilərdi kim, həmlə edələr,

Şağıtmaq yoq!

- ¹² Altmış arşun al qayada yer yerlənür ala qaplan⁵²,
uca yerdə ¹³ qır⁵³ təkə ilən qızıl⁵⁴ keyigi marıxda⁵⁵ alsa,
incə beldəñ dutubanı **8**¹ sındursa,
gök pəncəsinüñ arasına ət doldursa,
² üstüñ ala⁵⁶ bədrli ay gələndə sıçramaqa həmlələnsə,

Bunu qıynağıla yırtıb didələr.

(Dastani-Əhməd Hərami 2004: 99)

Dünyayı çox sandux, bir buy imiş,
Qamu aləm varlığı bir huy imiş.
Qaplan, aslan, əjdahalar cümləsi
Əcəlün qaynağında ahuy imiş.

(Bürhanəddin 2005: 683)

Dar gərdəndə qarqu kimi saçlarun,
Tavus tək silkinib cığalanmasun.
Gahbagah tərənün şikarı sona,
Çalsa, qıynaqın havalanmasun.

(Koroğlu 2005: 314)

Saxla dilin, özün üçün yağdı,
Aşıq Ələsgərin odlu çağdı,
Çalar qaynağına səni, dağıdı,
Göydən yerə parça-parça düşərsən.

(Aşıq Ələsgər 2004: 173)

Ən önəmli fakt budur ki, “qanadı ala saşsaqana ol sözünü şaqıdurmı” ifadəsi DQK-da “Arı gölün ördüğün şaqıyub alan, Qaba üygə dib yorırkən tartub üzən, Qarınıcı ac olsa, qalqub uçan, Cümlə quşlar sultanı çal qaraquş qanadıyla sağsağana kəndüzün şaqıdarmı?” (D-188, 9-13) soylama parçasındakı “qanadıyla” sözünün məhz müasir mənada işlənilməsinə bir aydınlıq gətirir.

⁵² Bu məqamda və əlyazmanın 8-6, 14-13, 15-7, 19-6, 19-12 hissələrində (birinci rəqəm səhifəni, ikinci rəqəm sətri bildirir) işlənməmiş “yer yerlənür” ifadəsi GY-da “yer yerlənür” kimi oxşar şəkildə oxunmuş və “yerləşmək, yurd edinmək” mənasında izah olunmuşdur (GY, s. 205, 207, 209, 286). Bizim “(özünə) yer edir, yer hazırlayır” mənasında anladığımız bu ifadəni Azmun “yır yırlanur” şəklində oxuyaraq “kükrəmək” anlamında şərh etmişdir (YA, s. 30, 36, 38, 39, 103). Qədim lüğətlərdə “yır” sözünün “şərqi, nəğmə, mahnı” mənasında (MK, IIc, s. 42, IIIc, s. 11; İM, s.154), bu kökdən düzəlmiş “yır-la-” feilinin isə (-n feildən feil düzəldən şəkilçidir) “oxumaq” mənalarında işləndiyini (MK, III c, s. 11, 274; İM, s. 154) əsas götürsək, Azmun oxunuşu ilə razılaşmaq çətindir. Ona görə ki göstərilən məqamlarda qaplan və ya aslanın kükrəməsi deyil, sıx meşə kollarının arxasında özünə yer edərək ov güdməsi diqqətə çatdırılır.

⁵³ GY-da bu söz “ağ rənglə az miqdarda qara rəngin qarışığından alınan rəng, kül rənginə çalar ağ” mənasında izah olunmuşdur (s. 261). Radlov isə türk dillərində geniş yayılmış bu sözü “boz”, “çal” mənasında açıqlamışdır (R, IIc, I, s. 734).

⁵⁴ “Qır” sifəti “qırmızı” mənasındadır.

⁵⁵ Haşiyədə: *marıx*: busu və kəmin mənasına ola.

“Kəmin” fars sözü olub “busqu, marıq” mənasındadır (ƏFSL, s.348).

⁵⁶ Azmun bu və sonrakı sətirdə işlənməmiş “üstün” sözündə çıxışlıq hal şəkilçisinin buraxıldığını düşünərək, mötərizədə göstərməklə ona [-dən] şəkilçisi artırmışdır. Dil tarixi faktları göstərir ki, buna ehtiyac yoxdur. Çünki “üstün ala” birləşməndəki “ala” sözü “tərəf” mənasını daşımaqla birləşməyə “üstün tərəfə”, yəni “üstünə” anlamını verir. Bu qrammatik formaya DQK-da bir neçə dəfə rast gəlmək olur. Məsələn:

Başıñ ala baqar olsam, başsuz ağac!
Dibiñ ala baqar olsam, dibsüz aqac! (D-55, 13 – 56,1)
Sağım ala baqduğumda qartaşım Qara Günəyi gördüm.
Baş kəsübdür, qan döküpdür,
Çıldı alubdur, ad qazanubdur.
Solum ala baqduğumda tayım Aruzı gördüm,
Baş kəsübdür, qan döküpdür,
Çıldı alubdur, ad qazanubdur.
Qarşum ala baqduğumda səni gördüm. (D-124, 12–125, 3)

quyruqını ³görəndə mavulcunsa⁵⁷,
 al qayada gümür-gümür gümürdənsə⁵⁸,
 üstün ⁴ala sarı yaylı avçı gəlsə,
 avı üstə ol avçıdan ⁵qayıdurmu?⁵⁹
 Qayıdmaq yoq!
 Aran⁶⁰ sazınun⁶¹ gur meşə ⁶kollarında yer yerlənür acıqlı aslan⁶²,

⁵⁷ GY-da qarşısında sual işarəsi qoyulmaqla yamsılama bildirən “mav” sözündən yaranmış “movaldatmaq” feili kimi düşünülmüşdür (s. 264). Azmun isə “baygınlıq keçirmək” anlamındaki “muval-” feilini ağla gətirdiyini qeyd edir (s. 30). Ekici “mavlucun-” şəklində oxuduğu bu feilin (-sa şərt şəkilçisidir) mənasını “kükrəmək” sözü ilə vermişdir (EM, s. 45, 161). Qaplanın ovunu ələ keçirmək səhnəsinin təsvirinə həsr olunmuş bu soylamanın məntiqindən çıxış edərək, “quyruqını görəndə mavulcunsa” birləşməsinə “(ovunun) quyruğunu görəndə (özünü gizlətmək üçün) yerə yatsa” mənasında qavramaq mümkündür. Bu sözün M. Kaşğari sözlüyündə “yerə yapışmaq” mənasında şərh olunmuş “mayış-” feili ilə (MK, IIIc. s. 184) kökdəş olduğunu (-iş feildən feil düzəldən şəkilçidir) düşünürük. Danışq dilində [v] səsinin çox zaman iki sait arasında işlənilməsi və ya söz sonunda [y] kimi tələffüz edilməsi (mav-/(//may)-ul-cun) bu sözlər arasında müəyyən əlaqə axtarmağa imkan versə də, fikrimizcə, “mavulcunmaq” feilinin etimoloji açımı xüsusi araşdırma tələb edir.

⁵⁸ Səs təqlidi “gümür-gümür” sözü “gup-gup” və ondan -də (-feil düzəldən şəkilçidir) və -n (qayıdış növ şəkilçisidir) düzəlmiş “gümürdən-” feili (-sə şərt şəkilçisidir) “guppuldamaq” mənasındadır. Maraqlıdır ki, Kaşğari lüğətində çalınarkən “gümür” səsi çıxaran davul “küvrük” sözü ilə verilmişdir (MK, Ic, 463). “Koroğlu” eposunda da işlənmişdir:

Koroğlu burdan düşdü yola,
 Yollar gümür-gümürlənür.
 Bülbül kimin qonub dala,
 Dallar gümür-gümürlənür, (Koroğlu 2005: 203)

⁵⁹ GY müəllifləri mədsiz əlif hərfləri ilə yazıldığına görə “avçı” fonetik şəklində verdikləri sözün “ovçı” biçimində oxuna bilindiyini də qeyd edirlər (GY, s. 205). Görünür, bu faktdan çıxış edərək, Azmun onu “ovçı” kimi transkripsiya etmişdir (YA, s. 30). Sözün “av” kökündən düzəldiyini və aşağıdakı orta əsr mənbələrinin dilində “avçı” formasında işləndiyini əsas götürərək göstərilən variantı saxladıq:

Varır dağda bulur avçı yigitlər
 Avı xod xoş bilür avçı yigitlər. (Dastani-Əhməd Hərami 2004:97)

Xəstə canım çəkdi ah, ol nərgisi-fəttan görüb,
 Avçı tək kim, ox çıxarub səlbədən ceyran görüb. (Kişvəri 2004: 17)

Avçı deyiləm ki, düşəm izinə,
 Qaç-qaç qanlar endi dizinə.
 Sürnələr hey çəkdi qonur gözüne,
 Qaçma məndən, qaçma, avçı deyiləm. (Xətayi 2005: 353)

Avçı, aqınçı arsız gərək. (Oğuznamə 1987: 52)

Gözüm kim, üz çevirir tiği-abdarrından
 Ki, gər sən avçı olursan, çıxar təzələni. (Q.Təbrizi 2005: 48)

Avçısı olmuşam sən tək maralın,
 Xəyalımdan çıxmaz hərgiz xəyalın.
 Ənliyi, kirşanı neylər camalın,
 Sən elə gözəlsən binadan, Pəri! (Vaqif 2004: 41)

⁶⁰ Haşiyədə: *aran*: qışlaq və gərmsar.

Bu şərhdəki “gərmsar” sözü “aran” və “qışlaq” sözlərinin fars dilindəki qarşılığıdır (ƏFSL, Ic, s. 210). Bu və haşiyələrdə verilmiş digər faktlar bir daha onu göstərir ki, soylamaları yazıya alan və yaxud əski bir nüsxədən üzünü köçürən katib ərəb və fars dillərini yaxşı bilmişdir.

⁶¹ Haşiyədə: *saz*: cəgən, pizür mənasına məşhurdur.

GY-da “pizer” şəklində (s. 205) oxunsa da, sözlükdə “pizür” variantında göstərilmişdir (s. 271). YA-da

ilxılara yetişəndə at ⁷ayırta, ayqır alsa,
 alın başı üstindəñ götürübəñ aşrı ⁸salsa,
 ət yeməyüb, sümügün sındırmayub
 yal dibindəñ ⁹sökübəni su yerinə qan sömürsə ⁶³,
 acıqlı aslan soludurmu?
¹⁰Soludmaq ⁶⁴ <yoq!>

Aydın aqşam deməyübəni dündə ⁶⁵ yortar,
 busudakı ¹¹gəzəndə qayıq dilli qurd ənigi
 altmış aqac yolları dündə yortsa, ⁶⁶
¹²yarı geçə yanı bərkə dəş ağılıñ ⁶⁷ qıyın ⁶⁸ söksə,
 qartal ögəc ¹³semizini ⁶⁹ qapsa-dutsa,
 qaba boynı gücilən sürüb çəksə,
 sav ¹⁴azuların dörd yerindəñ batursa,
 boynı yoqun türk oğlını ⁹ ¹dün hayqırtsa,
 qara dərə quytusına ⁷⁰ dolandursa,
 siñir çəksə, ²öpkə deşsə, ⁷¹
 yağlı quyruq xarp-xarp udsa,
 qara köpək ³it oğluna qurd ənigi özini daladurmu?
 Daladmaq yoq!

⁴Əvvəlindəñ Haq Taala bir igidə versə dövlət, qılsa ⁵nəzər,
 saq olduğca ulu dövlət ol igidin başındañ ⁶əksilürmi? ⁷²
 Əksilmaq yoq!

Bir müxənnəs kətisi tərəsindəñ ⁷dabanına geysə polad, olsa ipçin,
 tərpinübəñ gələndə mərd igidüñ ⁸zərbinə qatlanurmu? ⁷³

“pizur” şəklindədir (s. 31).

⁶² Ekici “kollarında” sözünü “göllərində” mənasında anlamışdır (EM, s. 45). Aydın məsələdir ki, aslan qalın kolluqda gizləni b ova çıxar. Göldə ova çıxmaq alıcı quşlara xas xüsusiyyətdir.

⁶³ Azmun “somursa” şəklində vermişdir (YA, s.31). Lakin sözün sin س hərfi ilə yazıldığına əsaslanaraq, onu incə saitlə yazmağı məqsəduyğun bildik. GY-da da belədir (s. 205).

⁶⁴ Haşiyədə: *soludmaq*: yorulmaq mənasına ola.

⁶⁵ Haşiyədə: *dün*: gecə mənasındadır.

⁶⁶ Bu sətirlərdəki “qurd ənigi” “qurd (canavar) balası”, “ağac” isə “məsafə ölçü vahidi” anlamında işlədilmişdir. Azmun “qaçmaq, yüyürmək, hərəkət etmək” mənasında işlənən “yort-” (-sa şərt şəkilçisidir) feilini “yörtse” variantında oxumuşdur (YA, s. 31)

⁶⁷ Haşiyədə: *ağıl*: qoyun evi ki, gecələr anda salub saxlarlar.

⁶⁸ “Qıraq, kənar” mənası daşıyan “qıyı” sözü DQK-da da işlənmişdir:

Dəxi kəpənəgindən qurumsı edüb yarasına basdı, yolın qıyısın alub oturdı, ağladı sıqladı. (D-42, 6-7).

Baqdı gördi, bir qaç çobanlar yolın qıyısın almışlar, ağlarlar, tım turmayıb taş yığarlar. (D-101, 4-6).

⁶⁹ “Qartal” sözü GY-da “qart, gəncliyi, körpəliyi qalmamış, yaşlı, ixtiyar” kimi izah olunub (GY, s. 259). Azmun müasirləşdirdiyi mətndə “qartal” sözünü eynilə saxlamışdır (YA, s. 70). Kaşğari lüğətində “kartal koy” birləşməsinin “ağıl-qaralı qoyun” mənasında (MK, Ic, s. 465) açıqlanmasından çıxış edərək, bu sözün rəng adı bidirdiyini söyləmək mümkündür. Digər tərəfdən, sözün aid olduğu “ögəc” sözünün iki-üç illik qoyuna deyilməsi onun heç də yaşlı anlamında işlədilmədiyini göstərir. Həm də qurd (canavar) həmişə sürüdə qoyunun yaşlısını deyil, ilk növbədə, ət yumşaq cavanını parçalayar. Burada “semiz” sifəti “kök” mənasındadır. Ekici də, görünür, sözün işlənilmə yerini nəzərə alaraq onu “alacalı” anlamında vermişdir (EM, s.169, 209).

⁷⁰ Haşiyədə: *quytu*: pənəh və daldə.

⁷¹ “Siñir” sözü “damar”, “öpkə” sözü “ağ ciyər” mənasındadır.

⁷² Bəzi soylamalarda olduğu kimi, deyiliş tərzindən asılı olaraq, bu cümlədə sözlərin sırası dəyişdirilərək verilmişdir. Ekici bu amili nəzərə almadığı üçün “igidə versə dövlət, qılsa nəzər, saq olduğca...” ifadələrini “igide verse, devlet kılsa, nazarsak olduğca...” əlaqəsində vermişdir (EM, s. 47).

Qatlanmaq yoq!
 Qara gecə olanda balğur ⁹doğar⁷⁴ bədrli ay,
 səttarındañ aña buyruq olmayınca gedilürmi?
¹⁰Gedilmaq yoq!
 Asl Səlcik bəg oğlına fürsət düşsə,
¹¹qarı düşməninüñ övladını ürədürmi?
 Ürətməq yoq!⁷⁵
¹²Hamı sarı dənizlərüñ qoymuncısı mühit dənizi –
 sarı, ¹³ala uşaq baluğun su dünəgi,
 sandal ağac sarı ¹⁴gəmilər su oynaqı –
 yaxxanduğa növbət andañ əksilürmi?⁷⁶

⁷³ Cümlə GY-da da bu ardıcılıqda verilmişdir (s. 205). Azmun sözlər arasında mənə əlaqəsini düzgün müəyyənləşdirmədiyi üçün "... dabanına geyse, pulad olsa, için tepinüben..." şəklində vermişdir (YA, s. 31). Ekici də sözlər arasındakı əlaqəni fərqli verib: "... dabanına geyse, polad olsa, için tepinüben gelende..." (EM, s. 47). Yazılışına əsasən, "ipçin" şəklində oxuduğumuz söz "möhkəm" mənasındadır. GY-nın müəllifləri onu monqol dilində "zireh" mənasında işləmiş "öbçin" sözü ilə bağlayırlar (GY, s. 255). Maraqlıdır ki, bu arxaik sözə "ebçin// ibçin" fonetik variantında DQK-da da rast gəlinir:

Qan Turalının atını ebçin tutdı, geydirdi. Kəndü dəxi ebçin tutdı, geyindi. (D-191, 10-11)

Ebçin qara tonlu, gög dəmirli altı yüz kafir seçdi. (D-192, 1-2).

Əksər nəşirlərin "için" kimi oxuduqları bu sözü S. Tezcan və H. Boeschoten göstərilən variantda verməyi məqsəduyğun bilmişlər (Tezcan-Boeschoten 2001: 134). Xalq danışq dilində "ifçin" fonetik variantında "səliqəli, möhkəm, yaxşı" mənalarında işlənən bu sözə (ADDL, s. 231) XVIII əsrdə formalaşdığı söylənilən "Koroğlu" eposunun dilində də rast gəlmək olur:

Yay olanda dağa yollat!
 Yaz olanda ifçin nallat!
 Qış olanda məxmər çullat!
 At igitin qardaşdı. (Koroğlu 1956: 158)

Koroğlu önündə mərdanə duran,
 Bənövşə bığların dalından buran,
 Bir əlində yeddi ifcin nal qıran,
 Bu gün İsabalı burda gərəkdi. (Koroğlu 1956: 263).

⁷⁴ Haşiyədə: *balğur doğar*: yəni işildub doğar.

⁷⁵ Bu sətirdə iki dəfə işlədilmiş "ürətmək" sözü GY-da "çoxaltmaq" (s. 282), YA-da isə "salıncaqda sallamaq" (s. 102) mənalarında açıqlanmışdır. Şübhəsiz, "sayca çoxaltmaq, artmaq" mənasında işlənən "ürə-" feilindən (R, Ic, 2h, s. 1827; ADDL, s. 524) -t feil düzəldən şəkilçisi ilə yaranmış bu söz GY nəşrində izah olunduğu anlamdadır. Ekici "ürətmək" variantında oxuduğu bu sözü "oraq ilə biçmək, qırmaq" mənasında izah edib (EM, s. 47, 212).

⁷⁶ Bizim "qoymuncısı" şəklində oxuduğumuz sözü çıxmaq şərtilə bu parça GY-da eynilə verilmişdir (s. 205). YA nəşrində isə həm sözlər arasında qrammatik əlaqə, həm də misralar fərqli düzümə verilmişdir (s. 31-32). Bundan əlavə, "su dünəgi" birləşməsi "su döngey" variantında verilmişdir. Ekici isə "... sarı ala uşaq baluğun su dönəgi sandal akac sarı gemilər su oynaqı" variantında oxumuşdur (EM, s. 47). "Qoymuncı" (-sı mənsubiyyət şəkilçisidir) seçimimiz bu sözün Kaşğari lüğətində "tökmək" mənasında izah olunmuş "qoy-" feili (MK, Ic, s. 231) ilə bağlamağımızdan irəli gəlir. "Uşaq" sözü "kiçik, balaca" mənasını ifadə etməklə yanaşı (MK, Ic, s. 135; R, Ic, 1h, s. 1773), balığın hər hansı bir növünün adı da ola bilər (bəlkə də, ilkə balığı nəzərdə tutulur). "Dünəg" (-i mənsubiyyət şəkilçisidir) sözü isə GY-da verildiyi kimi, "yuva" mənasında olmalıdır (s. 244). Məsələ burasındadır ki, əlyazmanın 15-7, 19-12 sətirlərində bu söz məhz "yuva" mənasında işlənilmişdir. Həmin sözün Kaşğari lüğətində və "Qutadqu bilik"də "tünək" fonetik şəklində "zindan, həbsxana" (MK, Ic, s. 406; Yusuf Has Hacıb 2006: 1257), eləcə də bəzi dialektlərimizdə "dünəy" variantında "günün isti vaxtında malın toplaşdığı sərin yer" (ADDL, s. 148) mənə çalarlarında rast gəlinməsi, həqiqətən də, "yuva" anlamında qavranılmasına imkan verir. "Mühit" sözü ərəb dilində "okean" deməkdir (ƏFSL, s. 106). GY-da "oynaq" sözünün "oylaq" sözü ilə bağlanaraq "məskən, yer, meydan" kimi şərhli (s. 270) ilə razılaşmayaraq, kontekstə əsasən, "oyna-" feilindən (-q ad düzəldən şəkilçidir) düzəlib "oynadılan əşya" anlamında qavrayırıq. Beləliklə, həmin cümləni bu şəkildə sadələşdirmək mümkündür: "Bütün sərt dənizlərin axıb töküldüyü (okean) ümman dənizi – sarı, ala kiçik balıqların

Əksilmaq 10 ¹yoq!
 Soy çəkübəni söyləşdi Dədəm Qorqud,
 Qalın ²Oğuzuñ vəsfini der olsa, tükənürmi?
 Tükənmaq yoq!⁷⁷

* * *

³Yel çəkübəñ gətürəndə-gələndə
 yelkin bulut⁷⁸ yerə yetürüb ⁴yağmasa-yağdurmasa,
 ol bulutuñ guruldayub-şaqıldayub ⁵əsibəni gəlduğ
 nəyə yarar, nəyə yarar?
 Yeddi lərdəñ ⁶ayrılıbdur uc ıldırım,
 dægübəni yeddi qaduñ⁷⁹ yer altına ⁷işləməsə,
 yeddi yıldañ soñra qara yerüñ yüzində ⁸tapılmasa,
 qara polad kılıcuñ ağzına qoyulmasa,
 yeddi lərdəñ ⁹ayrıldıuqı uc ıldırım
 nəyə yarar, nəyə yarar?⁸⁰

su yuvası, sandal ağacından düzəlmiş gəmilər su oynucağı – dalğalandıqca sıra ilə görülen iş ondan əksilirmi?

⁷⁷ Bu və sonrakı soylama arasındakı boş buraxılmış sahədə fərqli xətlə yazılmış “Cildi-duyumi “Kitabi-türkman” – əl-sani 1347” qeydinin əlyazmaya sonradan əlavə edildiyi açıq-aydın duyulur. GY müəllifləri bu qeydin əsərin adı ilə bağlı hicri tarixlə 1347-ci (miladi tarixlə 1928/1929) yazıldığını güman etməkə yanaşı, onun birinci cildinin başqa Dədə Qorqud yazmasının olmasını da ehtimal edirlər (s. 155). Ekici bu qeydi “Ceddim Kitab-i Türkmen lisanı 1347” kimi oxumuşdur. Görünür, R.Qafarlı və S.Rzasoy Ekici oxunuşundan çıxış edərək onu “Kitabi-Türkmen lisanı” kimi adlandırmağı daha məqsədəuyğun bilmişlər (Qafarlı, Rzasoy 2019: 28-32). Biz belə bir fakta diqqəti yönəltmək istərdik ki, tarixin müxtəlif mərhələlərində Azərbaycan türkləri bəzən “türkman” adı ilə tanınmışdır. Məsələn, DQK-da:

Pəs varasın, bir cici-bici turkman qızını alasın, nagahandan tayanam, üzərinə düşəm, qarnı yırtıla? – dedi.

(D-171, 6-8).

Şah İsmayıl Xətayidə:

Yetdükə tükənir ərəbün kuyi, məskəni,

Bağdad içində hər necə kim türkman qopar.

(Xətayi 2005: 90).

“Koroğlu” eposunun XIX əsrin əvvəllərində yazıya köçürülmüş Təbriz variantının on doqquzuncu məclisinin ekpozisiyasında “türkman” adı ilə bağlı bir məlumata diqqət yetirək:

“Raviyani-əxbar və naqilani-asar belə rəvayət eyləyüb ki, türkman eli qədim-ül-əyyamdan bir böyük eldür və onun neçə tayifəsi və oymağı vardır, o cümlədən ki, məşhurdur. Üç tayfədür ki, birisinin adına Təkə deyəllər və birisinin adına Yomut deyəllər və birisinin adına Cəlalə deyəllər və bu türkmanun əsli Rum vilayətindən gəlmədür ki, Şah İsmayıl Səfəvi və Nadir Şah müruru-əyyamilən Rum vilayətindən köçürdüb Herat və Mərv və Şah Cahan həddindən tə Mazəndaran həddinə kimin sakın eyləyüb. Və bu el əslində qırq min evlidür, əmma hala çoxdur. Xülasə, bu eli-Türkman çox rəşid və sahibi cürət eldür ki, həmişə cürət əlin açub ətraf vilayətləri taxtu-tarac eyləyüb güzəran eylərdilər və heç padşaha cəndan təmkin verməyüb bacu-xəraci-divani verməzdilər” (Koroğlu 2005: 437). Dastan boyu Koroğlunun və onun əksər igidlərinin məhz türkman elindən çıxmasından dəfələrlə bəhs edilməsi bir daha göstərir ki, Səfəvilər dövründə Azərbaycan türkləri həm də türkman adı ilə tanınmışlar.

⁷⁸ “Yelkin” sözü GY-da “yelken” kimi oxunmuş və birləşmə “hava açıqkən görünən və yel çıxacağıının bəliktisi sayılan buludcuq” anlamında açıqlanmışdır (s. 206, 286). Ekici sözü müasir anlamda “yelken” kimi oxuyub (EM, s. 49, 164). Azmun isə təyinedici birinci sözü “yelgin” şəklində “xızlı, çabuc gedən” mənasında izah etmişdir (YA, s.32, 103). Bizcə, Azmun oxunuşu yazılışa daha uyğundur. Lakin “yel çəkübən gətirəndə-gələndə” ifadəsinə əsasən, onu Kaşğari sözlüyündə “qonaq” mənasında qeydə alınmış “yelkin” sözü kimi (MK, III c, s.39) düşündük. Maraqlıdır ki, açıq səmada qəflətən peyda olub, ani yağış yağdıraraq tez də keçib-gedən belə buluda xalq arasında “yalançı bulud” deyilir. Ona görə də “qonaq bulud” ifadəsi kontekstin məzmununa daha müvafiq görünür.

⁷⁹ Azmun “qat”, yəni təbəqə mənası bildirən ism -in şəkilçisi (tarixən sifət düzəldən şəkilçi olub, -lı şəkilçisinin funksiyasını yerinə yetirib) artırılmaqla düzəlmiş “qaduñ” sözünü (iki sait arasında t-d səsdəyişməsi türk dilləri üçün səciyyəvi haldır) “boy, uzunluq ölçüsü” anlamalı ərəb mənşəli “qədd” sözü kimi anlayaraq, onu “kaddun” formasında vermişdir (YA, s. 32, 95). Soylama parçasında isə ildırımın yerin yeddi qatına işləməsindən danışıldığı aydın duyulur.

Yerdəñ gögə ¹⁰ ucalubdur

yanı qarlı, əlvən otlı, gök sünbüllü gözəl dağlar,

¹¹çıqub-çıqub ağır ellər, al ordular ⁸¹ ol dağlara yaylamasa,

¹²səküsində ⁸² bədəv atlar örük ⁸³ üstə otlamasa,

sırtlarında ⁸⁴ **11** ¹qızıl keyik, qır təkə sıçraşmasa,

çəşməsinün üstində ² ala sayban çatılmasa,

çarhovuzlar ⁸⁵ çapılmasa,

qızıl güllər səpilməsə,

³yañıl ⁸⁶ almalar tökülməsə,

sürəhilər düzülməsə,

ləli çaqır süzülməsə,

⁴körpə quzılar çevrilməsə,

av ətindəñ dadlı kəbablar buyrulmasa,

⁵o çaquadəñ bəgzadələr içüb-ıçüb yetürməse, ⁸⁷

yerdəñ gögə ⁶ucalduqı yanı qarlı, əlvən otlı, gök sünbüllü gözəl ⁷tağlar

nəyə yarar, nəyə yarar?

Yer arxasın kərtüb ⁸⁸ axar ⁸daşqın çaylar

əglim ⁸⁹ yerə yetişəndə əgilməsə,

düzəcə yerə yetişəndə ⁹düzəlməsə,

ayağında ağın arpa ⁹⁰, qızıl buğda – din ¹⁰kilidi ⁹¹ əkilməsə,

yer arxasın kərtüb axar daşqın ¹¹çaylar

nəyə yarar, nəyə yarar?

Alın-başa götürəndə tavulğalar – ¹²ərün görki.

Güni gəlsə, dəmi düşsə ⁹²,

⁸⁰Bu soylama parçası “Koroğlu” eposunda Misri qılıncın ildırım mənşəli olması ilə tam səsleşir.

⁸¹ “Al ordular” sözü yaylaqda al rəngli çadırlar quran el-oba mənasındadır.

⁸² “Düzənlik, orman” mənasında açıqlanan bu söz GY və YA-da “sekü” (GY, s. 206; YA, s. 32), EM-də isə “sökü” (EM, s. 49) şəklində oxunmuşdur.

⁸³ Heyvanların otlamaq üçün yayıldığı örüş mənasındadır.

⁸⁴ Arxalarında, arxalarınca mənasındadır.

⁸⁵ Ekici “çarhovuz” sözünü “dörd hovuz” anlamında çevirmişdir (EM, s. 165). Müasir Azərbaycan dilində eyni səs tərkibində işlənən bu söz, əslində, “böyük hovuz” mənasındadır (ADİL, I c, s. 447).

⁸⁶ “Qırmızımtıraş”, “al qırmızı” mənası verən “yañıl” rəng adı “yañal” fonetik variantında DQK-da da işlənmişdir. Yañal ala uyanında dikilsə, gərdək görkli. (D-7, 1-2). (Daha ətraflı bax: Hacıyev 2014: 78-80).

⁸⁷ GY müəllifləri “o vaxta qədər” mənasını verən bu birləşmənin yazılışında yanlışlıq görərək “o çaqırdañ” variantında oxunuşunu irəli sürmüşlər (GY, s. 206). Fikrimizcə, soylama parçasında, bəyzadələrin yalnız içki içməsi deyil, sadalanan bütün nemətlərdən yeyib-içib vaxtında başa vurmasından bəhs olunur.

⁸⁸ Yarıq açıb.

⁸⁹ Əyri, döngə

⁹⁰ GY-da “ağın arpa” ifadəsi “ağ rəngində olan arpa” kimi (GY, s. 228), Azmun nəşrində “çox arpa” mənasında (YA, s. 89) açıqlanmışdır. Soylama parçasındakı “qızıl buğda” ifadəsi ilə müqayisə etdikdə “ağın” sözünün məhz rəng adı bildirdiyi şübhəsizdir; -ın əlaməti gücləndirən arxaik şəkilçidir. Digər tərəfdən, nəzərə alsaq ki, xalq arasında həyatı əhəmiyyətinə görə buğda “qızıl”, arpa isə “gümüş” sözləri ilə səciyyələndirilir, onda “ağın” sözünü “gümüş” kimi də anlamaq mümkündür. Mənbələrdə gümüş pula “ağça” deyildiyi məlum faktıdır (R, Ic, 1h, s. 121-122).

⁹¹ Soylamadakı “din kilidi” məcazi mənada işlədilərək “dinin açarı” anlamında *ağın arpa*, *qızıl buğda* ifadələrini ümumiləşdirməyə xidmət edir. GY və Azmun nəşrlərində də eyni anlamda açıqlanan bu birləşmə (GY, s. 206, 242; YA, s. 33, 71) Ekici oxunuşunda fərqli şəkildə verilmişdir. Belə ki “din” morfemi özündən əvvəlki sözün şəkilçisi kimi verilməklə “buğdadın kildi” şəklində oxunmuşdursa da, müasir qarşılığı verilərkən hansı mənada işlənilməsi göstərilməmişdir (EM, s. 51, 165).

altı pərli gur ¹³şəşpərün altında yencdürməsə,
 alın-başa götürəndə ¹⁴tavulğalar
 nəyə yarar, nəyə yarar?⁹³
 Yeñi qısqa dəmür donlar – ər köynəgi.⁹⁴
 12 ¹Güni gəlsə, dəmi düşsə,
 çalışanda-dalaşanda yeñ-²yaxadañ sökdürməsə,
 yeñi qısqa dəmür donlar
 nəyə yarar, nəyə yarar?
³Buynuz ilən burulanda sarı yaylar – ər qüvvəti, bilək ⁴güci.⁹⁵
 Güni gəlsə, dəmi düşsə,
 aq biləkdə, geñ dalıda yumşanmasa,
⁵kurban ara götürəndə sarı yaylar
 nəyə yarar, nəyə yarar?⁹⁶
⁶Sadaq*** ara sayrayanda səksən oqlar – yağı elçisi.⁹⁷

⁹² “Dəm” sözü “vaxt” mənasında müasir dilimizdə də işləkdir.

⁹³ Ekici və Azmun soylamadakı “yencdürməsə” sözünü “yıxdurmasa” şəklində oxumuşlar (EM, s. 51; YA, s. 33). GY müəllifləri isə eyni” şəkildə oxumaqla “əzdirmək, xurdxuş etmək, parçalatmaq” mənasında izah etmişlər (GY, s. 206, 286). Əlyazmaya diqqətlə nəzər yetirdikdə, burada məhz “c” səsini ifadə edən “cim” hərfinin yazıldığı aydın görünür. Bu sözün “əzmək” mənasını daşıyan “yenc-//yənc-” kökü (-dür feildən feil düzəldən şəkilçidir) Kaşğari lüğətində də qeydə alınmışdır (MK, IIIc, 375). Altı dişli şəşpərin (topuzun) döyüşdə əsas funksiyası məhz düşməni əzmək, özünü müdafiə üçün qaldırdığı qalxanını parçalamaq olduğu üçün göstərilən oxunuş özünü doğruldur.

“Tavulğa” sözü “dəbilqə” mənasındadır. Fars mənşəli “şəşpər” sözü isə qədim silah növü olaraq “altı qanadlı” topuza deyilib.

⁹⁴ Yeñ – əyinə geyilən geyimin qolu, *don* – paltar, hərbi geyim mənasındadır. Cümlə bu məzmunu daşıyır: Qolu qısa dəmir geyim igidin köynəgidir. DQK-da da eyni mənada işlədilib: “Yeñümlə alnum qanın bən siləyin!” (D-49, 3-4).

⁹⁵ Bu cümlədə “sarı yaylar” ifadəsi GY-da verildiyi kimi rəng mənasında deyil (GY, s. 273) “möhkəm yaylar” mənasındadır. “Buynuz ilən burulanda” ifadəsi ilə möhkəm yayların təkcə buynuzundan düzəlməsinə işarə edilir. DQK-da “Ərdil təkcə buynuzundan qatı yaylı” (D-221, 5-6) ifadəsi eyni düşüncədən bəhrələnib.

⁹⁶ Soylama parçasında işlənmiş “dalıda” sözünü Azmun “omuz” mənasında anlayaraq “daldada” kimi vermişdir (YA, s. 33). GY-da isə iki mənada: 1) sırt, arxa; 2) omuz, omuz başı mənalarında izah olunmuşdur (GY, s. 240). Fikrimizcə, əlyazmadakı 37-8, 39-3, 39-8 işlənən məqamlarına görə “dalıda” sözünün “daldada” kimi oxunması özünü doğrultmur. Belə ki, həmin sözün “dalı” kökü (-da yerlik hal şəkilçisidir) əksər türk dillərində məhz “çiyn” mənasında işlənir (R, III c, 2h, s. 1635). “Koroğlu” eposunda olduğu kimi, bu soylama parçasında da “dalı” sözü “arxa, bel” mənasında işlənib:

Kürdüstanın bəglərini dutaram,
 Dalısında qollarını çataram,
 Ac qurt kimin qabağıma qataram,
 Əzrail tək canun allam, inşallah. (Koroğlu 2005: 212)

Rüstəm olmaz Koroğluya bərabər,
 Çar iqlimdə onun adı bəllidir.
 Dalısında dəmir donlu iyidlər,
 Məsaf günü bir-birindən əllidir. (Koroğlu 2005: 331)

Ekici “yumşanmasa” sözünü “yoşanmasa” kimi oxuyub (EK, s. 53). Fikrimizcə, yuxarıda göstərilən oxunuş daha dəqiqdir. Digər tərəfdən, “yumşan-” feilinin kökü sayılan “yumşa-” feili Kaşğari sözlüyündə də əksini tapmışdır (MK, IIIc, s. 274).

Cümlədəki “kurban” sözü (müasir dilimizdə “q” səsinin dilarxası kar qarşılığı kimi işlədilən [k] səsi ilə tələffüz edilir) “yay qabı” mənasındadır (R, IIc, 1h, s. 962).

⁹⁷ “Sadaq” – “ox qabı” deməkdir, “sayra-” (-anda feili bağlama şəkilçisidir) feili isə Azmunun açıqladığı “ötmək, saqımaq” (YA, s. 100) mənasında deyil, GY-da şərh olunan 2-ci mənada, yəni müasir dilimizdə olduğu kimi,

Güni gəlsə, dəmi ⁷düşsə,
 bir mərd igid elçiluqa göndərməsə,
 düşmənin bөлük-⁸bölük göz ögindəñ⁹⁸ dağıtmasa,
 sadaq ara sayrayanda ⁹səksən oqlar
 nəyə yarar, nəyə yarar?
 Qara polad sav ¹⁰qılıclar – ər azusı.⁹⁹
 Güni gəlsə, dəmi düşsə,
 kəmiklicə başları ¹¹əndərməsə,
 balçaqında alca qanlar döndərməsə,
 sol yanına bağlayubañ ¹²gəzdürduqı qara polad sav qılıclar
 nəyə yarar, nəyə yarar?¹⁰⁰
¹³Ala baydaqlı sür cidalar – ər buynuzı.¹⁰¹
 Güni gəlsə, dəmi ¹⁴düşsə,
 gənimi ilüb-büküb at belindəñ yer yüzinə **13** ¹düşürməse,
 ev yanında səvəñ kimi sövkənduğı
 ala baydaqlı ²sür cidalar
 nəyə yarar, nəyə yarar?¹⁰²
 Altı pərli gur şeşpərlər – ³ər yumruqı.

“parlamaq” mənasında (GY, s. 274) işlənmişdir: Sadaq içində parlayanda səksən oxlar – düşmən elçisidir.

*** Fikrimizcə, “sadaq” bənzətmə bildirən “sayaq” sözünün fonetik variantıdır. Əgər düşündüyümüz kimidirsə, “Oğuz belə türk sadaqdır” baş cümləsini “Oğuz belə türk sayaqdır” (yəni kimidir) şəklində qavramaq lazım gəlir. Digər nəşirlər isə onu tərəb mənşəli “sadiq” sözü kimi anlamışlar (EM, s. 147, 204; YA, 64, 88; GY, s. 225, 272).

⁹⁸ Bu söz Azmun tərəfindən sağır nunla “öñinden” formasında yazılmışdır (YA, s.33). Biz əlyazmadakı yazılışdan çıxış edərək, ñ və g səsləri ilə deyilə bilən sözləri fərqləndirməli olduq. Belə ki kaf (ك) hərfi ilə yazılan bu tipli sözləri g hərfi ilə verdik.

⁹⁹ Qara polad iti qılıncılar igidin azı dişidir. Ancaq nədənsə “azu” sözünün Azmun “arzu” sözü ola biləcəyini ehtimal edir (YA, s. 34). Təbii ki, qəbul edilməz ehtimaldır, çünki burada iti qılıncı igidin kəsər diş sayılır.

¹⁰⁰ Bu soylamadakı “kəmikli” – “sümüklü”, “əndərmək” – “yuxarıdan aşağı salmaq”, “balçaq” – “qılıncın əl tutulan yeri, qəbzəsi” mənasındadır. Sonuncu söz DQK-da da eyni anlamda rast gəlinir. Məsələn: Qılıncın balçağı qan odaya gəldi. (D-194, 4).

¹⁰¹ Azmun nəşrində, ümumiyyətlə, 13-cü sətir buraxılmışdır (YA, s. 34). Bizim “sür” kimi oxuduğumuz söz isə GY-da “sur” fonetik variantında transkripsiya edilmişdir (GY, s. 207). Ekici “sür” sözünü özündən sonrakı sözlə birlikdə “sürçidalar” kimi verir (EM, s. 53). DQK-dan görüldüyü kimi, qədim oğuzlar ovçuluq və maldarlıqla məşğul olmuşlar. Oana görə də soylamalarda bənzətmələrin çoxu təbiət hadisələri və heyvanlarla, quşlarla bağlıdır. Burada da böyük saplı iti (kəsici) cidalar igidin buynuzu, yəni dəlib-deşən silahı sayılır. Fikrimizcə, “baydaq” sözü burada “bayraq, sancaq” mənasında işlənməmişdir. Onu nizənin uzun sap hissəni adlandıran söz kimi qavramaq lazım gəlir. Görünür, bayraqın yüksəyə qaldırılmaq üçün bağlandığı ağaca vaxtilə “baydaq” deyilib və mənə köçürülməsi yolu ilə bu söz sonradan bayraq anlamını da daşıyıb. Ancaq göstərilən məqamda onu nəşrlərdə göstəriləyi kimi, “bayraq” mənasında anlamaq (GY, s. 233; YA, s. 90) yerinə düşmür. Görünür, elə buna görə də Ekici “baydaqlı” sözünü “bıdaklı” kimi oxuyub (EM, s. 55).

¹⁰² Soylamadakı “ilib-büküb” ifadəsi Azmunun tərtib etdiyi sözlükdə “iki büküm edib” şəklində açıqlanmışdır (YA, s. 95). Bu yozum kontekstə uyğun gəlsə də, “səvəñ kimi sövkənduğı” birləşməsinə “sevən kimi sögündüğü” kimi oxuyub müasir türkcədə “seviyor gibi sövməzse” mənasında şərh etməsi (YA, s. 72) inandırıcı görünmür. Əslində, il- feilinin “ilişmək” mənasından (MK, Ic, s. 221) çıxış etdikdə burada igidin qəniminə iti nizə ilişdirib belini bükməsindən bəhs olunur. GY-da “səvəñ” sözü doğru olaraq ADDL-nə istinadən “taxta mıx” mənasını daşıyan “səvən” sözü (ADDL, s. 430) və “Dərləmə sözlüyü”nə istinadən “qazıq”, yəni “dirək, paya” mənasında açıqlanmışdır (GY, s. 275). Ekici “səvəñ kimi sögəndüğü” kimi oxusa da, eyni mənada açıqlanmışdır (EM, s. 55, 166). Soylamanın məzmunundan belə anlaşılır ki, böyük iti nizələr at belindəki düşməni dəlib-deşib yerə yıxmasa, ev yanında söykənmək üçün basdırılmış paya kimi yararsızdır. İgidin öz silahına, konkret olaraq, yayına söykənilib dayanması DQK-da da əks olunmuş faktdır:

Oğlı Uruz qarşısında yay söykənilib tururdu. (D-123, 7).

Güni gəlsə, dəmi düşsə,
qabaq yarub qan ⁴bürkütməsə,
yoluq alta saxladuqı altı pərli gur şeşpər<lər>
⁵nəyə yarar, nəyə yarar?¹⁰³
İpək ala qalxanlar – ər quytusı¹⁰⁴.
Güni ⁶gəlsə, dəmi düşsə,
qara başı daldasında saxlamasa,
⁷ipək ala qalxanlar
nəyə yarar, nəyə yarar?¹⁰⁵
Yemək-içmək arasında ⁸öğünəndə,
mənəm-mənəm deyəndə davlı igid
iki qoşun bir-birinə ⁹qarışanda,
cirasınlar əlləşəndə,
aqasınıñ ögicə axtarma atlar, ¹⁰kəsik başlar,
diri dustaqlar nəzərinə gətürməsə,
nəyə yarar, nəyə yarar?¹⁰⁶

¹⁰³ Soylama parçasındakı “bürküt-” feili “fısıqırtmaq, püskürtmək” mənasında Kaşğari lüğətində qeydə alınıb (MK, IIc, s. 185). Hər iki nəşrdə eyni mənada şərh olunmuşdur (GY, s. 237 ; YA, s. 91).

¹⁰⁴ Haşiyədə: ər quytusı: yəni daldaluqı və pənahlı.

¹⁰⁵ Soylama parçasındakı “dalda” sözü “sığınacaq yer” mənasında müasir dilimizdə də işlənilməkdədir (ADİL, Ic, s. 521). Cümlədəki sözlərin mənə əlaqəsindən aydınlaşır ki, “qalxan” sözü burada qədim silah adı deyil. O, günəş şüasından kölgələnmək, daldalanmaq üçün hazırlanan çətirə deyilib.

¹⁰⁶ Soylamadakı “davlı” sözü GY-da 2 mənada: “1. könüllü, istəkli; 2. iddaili” mənasında (s. 240), Azmun nəşrində isə ğ~v səsdəyişməsi yolu düzəlmiş “dağlı” mənasında izah edilmişdir (YA, s. 92). Ekici isə “dāvalı” variantında oxumuşdur (EM, s. 55). Diqqət yetirdikdə aydın görünür ki, qrammatik əlaqə baxımından cümlənin əvvəlində işlənilməli olan “davlı igid” birləşməsi soylamanın deyim tərzinə görə söz sırasını dəyişməklə verilmişdir. İlk struktur bərpa edildikdə, sözsüz ki, iddialı, yaxud da başqasına dov (<dav), yəni güc gələn igid anlamı artıq burada yerinə düşür.

Xalq danışiq dilində fonetik dəyişikliyə uğramaqla hazırda da “güc gəlmək” mənə çalarında “dov gəlmək” ifadəsinin tərkibində daşlaşmış şəkildə qalan “dov” sözü (ADİL, Ic, s. 677) “Koroğlu” dastanının XX əsrdə yazıya alınmış variantlarında “dava” sözünə yaxınmənalı söz kimi işlədilmişdir:

Dinib, danışdıgım davadır, dovdur,
Söndürən rüzgardır, yandıran qovdur,
Aləmi bürüyən sönməz alovdur,
Alovlara qalar Koroğlu səni. (Koroğlu 1956: 106)

Fikrimizcə, “dov” sözü soylamada getmiş “davlı” sifətinin kökündə duran “dav” isminin a~o səsdəyişməsinə uğramış deyiliş variantıdır (müqayisə et: av – ov, tavşan – dovşan və s.). XIX əsrin birinci yarısında yazıya alınmasına baxmayaraq, dil baxımında XVIII əsrə aid edilən “Koroğlu” eposunun Təbriz variantının dilində “dav” kökünün ayrılıqda işləndiyi müşahidə olunur:

Çamlıbeldən dav deyibən yeridüm,
Canım, əcəl bazarına gəlmişəm.
Başım ətəgimdə, qılıc belimdə,
Telli xanım gūzarına gəlmişəm. (Koroğlu 2005: 28).

Bundan əlavə, bəzi mənbələrdə onun daha qədim forması olan “tap” şəklinin (söz sonunda p~b~v səs keçidi danışiq dili üçün səciyyəvi fonetik hadisədir) həm ayrılıqda, həm də “erk tap” qoşa sözünün tərkibində “güc, istək”, “güc, iradə” mənalarında işləndiyi göstərilir (QTS, s. 179, 533). Soylama parçasının məzmunundan çıxış etdikdə “davlı” sözünün “istəkli, iradəli, güclü” mənasında şərhə də məntiqi səslənir.

Arxaik “cirasun” sözü “igid, bahadır, qəhrəman” mənası daşıyan “cilasun” sözünün l~r səs dəyişikliyi ilə deyilən formasıdır.

GY müəllifləri “axtarma atlar” birləşməsinin asılı tərəfi kimi getmiş sözü “savaşda ələ keçirilən qənimət” (s.228-229), Azmun isə “dəyişən, dəyişdirilən” mənasında (YA, s. 89) izah etmişlər. Müşahidələrimiz göstərir ki, bəzi mənbələrdə “axtarma” sözü “qənimət” mənasında işlənib. Məsələn:

¹¹ Arpa verüb saxlayanda bədöv atlar – ər qanatı¹⁰⁷.

Güni gəlsə, ¹²dəmi düşsə,
Arxu dağdañ Arxu dağa sıçratmasa¹⁰⁸,
acı köpük, ¹³qan-tərlərə baturmasa,
arpa verüb saxlayanda bədöv atlar
nəyə yarar, ¹⁴nəyə yarar?

Dədəm soyı – alp ozanlar şadluqı.

14 ¹Mərd igidüñ tərifiñi qoç igidə soylamasa,
qola qopuz götürdügi,
²hammal kimi gəzdürdügi
nəyə yarar, nəyə yarar?

* * *

³Qıjıldasa-qıjıldasa yel oynasa,
sürsə bulut, yağsa yağmur,
⁴daşa çaylar, dolsa göllər,
göldə oturañ quba qazuñ
⁵güni doğar, güni doğar.¹⁰⁹

Qaqqıl-daşa-quqqıl-daşa yañıl ⁶ördək,
quba qaz göldən uça,
şahi-şunqar yavrisınuñ ⁷tomaqası alınsa,
tabl-bazi döğülsə, eldən çıqsa,
qara bulut ⁸altına özin çəksə,
qara bulut altındañ qıjlayıb ensə,
⁹halqa göllər qıyısına talan salsa,
qaz ilən ördək quşuñ şaqıyıb ¹⁰alsa,
gök tərənüñ bərəsinə basub qonsa,
tomçuqınuñ ucında ¹¹tük tozatsa,
qaynaqınuñ ucında qan çilətsə,
quba döşdəñ ¹²sökübəni tüm yürəgi yem yemlənsə,

Əsli dəmir olan əgsən bükülür,
Dəblüğe oynalır, geyim sökülür,
Baş kəsilir, axtamalar çəkilir,

Qoç igid qazanır namı meydanda. (Koroğlu 1956: 411)

Buna baxmayaraq, yuxarıdakı məqamda “axtarma atlar” birləşməsinə döyüş zamanı yerə yıxılan, başı üstə çevrilən atlar anlamında qavramaq lazım gəlir. Kaşğarı lüğətində “axtar-” feili “devirmək, çevirmək” (MK, Ic, s. 260), Əbu Həyyan lüğətində isə “aqtar-” fonetik şəkildə “başı aşağı çevirmək” (ƏH, s. 19) mənasında açıqlanmışdır. Önemli faktıdır ki, “axtar-” feili eyni mənada DQK-da da işlənilmişdir:

– Bəli, baş kəsdi, qan dökdi, adam axtardı, – dedilər. (D-74, 13).

Ona görə də “axtarma at” ifadəsinin Azmun tərəfindən “dəyişən, dəyişdirilən at” (YA, s. 89), eləcə də GY-da “savaşda ələ keçirilən at” kimi şərhli (s. 228) yerinə düşmür.

¹⁰⁷ Bu deyim qədim türklərin “At igidin qanadıdır” məsəli ilə tam səsləşir (MK, Ic, s. 122).

¹⁰⁸ “Arxu dağdan arxu dağa” ifadəsi DQK-da getmiş “Arxu beli” və ya “Arqu beli Ala dağ” birləşməsinə yada salır: Arxu beli Ala tağı dünin aşdıñ ... (D-186, 7-8)

Arqu ru yatan Ala tağ ətəginə vardım. (D-257, 9-10) və s.

M. Kaşğari sözlüyündə “arqu” sözünün “iki dağ arası” anlamına istinad etdikdə (MK, Ic, s.185) göstərilən ifadədə bəddöy atın sahibini aralarında dərəcə olan bir dağdan digər dağa çatdırılmasından bəhs olunduğu üzə çıxır.

¹⁰⁹ “Güni doğar” ifadəsi DQK-da “güni toğan” formasında qurdla bağlı işlədilmişdir: Qaranqu axşam olanda güni toğan! (D-45, 11-12).

avı üstə şahı-şunqar yavrisının
¹³güni doğar, güni doğar.¹¹⁰
 Sarı qaya salxumında yer yerlənür,
 15¹ ala bulut ötəndə gümür-gümür gümürdənür,
 özində² uca ay görəndə sıçramağa həmlələnür,
 sarı yaylı avçı³ görəndə ğənım olub qarşılaşur,
 quyruqınuñ ucın⁴ görəndə sezirgənür,
 qızıl keyik, qır təkəni marıxda alır,
 gök⁵ pəncəsinüñ içi ara ət doldurur,
 ala qaplan yavrisunuñ⁶ avı üstə
 güni doğar, güni doğar.¹¹¹
 Acıqlı aslan⁷ yavrisı gur meşəniñ kolında
 yer yerlənür, dünək <salur>,
 ilxılara⁸ yetişəndə salla urar,
 at ayırur, ayqır dutar,
 alın başdañ götürür, aşrı salur,
 boynın-budın sökübəni su yerinə qan sömürür,
¹⁰bazuları üstində uc högürür,
 acıqlı aslan yavrisunuñ¹¹ at atanda
 güni doğar, güni doğar.¹¹²

¹¹⁰ Soylamada şahin quşla ova çıxma səhnəsi təsvir olunmuşdur. Ona görə də buradakı sözlərin əksəriyyəti ov ritualı ilə bağlıdır. Ekici digərlərindən fərqli olaraq rəng adı bildirən “yañıl” sözünü “yeñgil” variantında oxumuşdur (EM, s. 57). Araşdırma göstərir ki, həmin sözə həm DQK-da, həm orta əsr yazılı abidələrində, həm də bəzi dialektlərimizdə “qırmızımtraq” mənasında geniş rast gəlinir (ətraflı bax: Hacıyev 2014: 78-82). Ov zamanı quşları uçurtmaq üçün çalınan təbil “tabl-bazi”, yəni “quş təbili”, şahin kimi alıcı quşları başını örtmək üçün istifadə olunan dəri başlıq isə “tomaqa” (GY, s. 280) adlandırılmışdır.

Əlyazmada “tabl-bazi” səs tərkibində getmiş sözə bəzi ədəbi nümunələrdə fərqli variantlarda rast gəlinir: KDQ-da “tavlunbaz”, 1799-cu ildə “Koroğlu” eposuna aid qoşmada isə “davulbaz” formasında işlədilmişdir:

Tavlunbaz urub yundları ürkütdi, götürüb ol qoruya qoydı. (D-262, 6-7);

Tavlunbaz urub yundları önlərinə bıraqdılar. (D-270, 8-9);

Hər minəndə qırar alsın yüzünü,

Tutun, soyun, qəza eləyin özünü,

Atınan donunu, davulbazını,

Yalında bəslənmiş quşun gətirin. (Koroğlu 1956: 388)

Növbəti sözə gəlincə, Azmun onu “tumaqası” variantında oxuyub sözlükdə “tumaq” kimi başlığa gətirmişdir (YA, s. 35, 101). “Tomağa” sözü XVIII əsr şairimiz Vəqifin dilində də eyni mənada işlədilmişdir:

Laçın tək başda ala tomağa,

Yaşmağı tutmaya dişə, dodağa,

Cəllad kimi durub qabaq-qabağa

Baxıb can almağı, hayıf ki, yoxdur! (Vəqif 2004: 114)

Bu söz həmin mənada “tomağa” formasında qazax (KTS, s. 273), “tomoqo” formasında qırğız dilində hazırda da işlənilməkdədir (QRS, II c, s. 248). Etimoloji baxımdan “tomaqa” sözünün Kaşğari lüğətində “dəyirmə kəsmək” mənasında qeyd alınmış “tomar-” feilindən (MK, II c, s. 119) -a ad düzəldən şəkilçisi ilə düzəldiyini güman edirik.

¹¹¹ Soylamadakı “qaya” sözünün yanlış yazılmasını düşünən Azmun onu “kıya[k]” kimi oxuyaraq “sazlıq yerlərdə bitən, heyvanların çox ac olmadıqca yemədiyi qalın və quruduğu zaman yanları kəsilən çayır otu” kimi (YA, s. 96) açıqlasa da, sadələşdirdiyi variantda “qaya” variantını saxlamışdır (YA, s. 72). GY müəllifləri isə “salxun” sözünü müasir anlamda və “salxun biçimində olan hər hansı bir şey” mənasında izah etmişlər (GY, s. 273). Fikrimizcə, qaplanın ov etmə prosesinin təsvirinə həsr olunmuş bu soylamada ilk misra “sərt qaya soyuğunda özünə yer edir” mənasındadır. “Soyuq səhər yeli” anlamını daşıyan “salxum” sözü DQK-da “salqum” formasında əksini tapmışdır: “Salqum-salqum tañ yelləri əsdigində...” (D-11, 2-3).

“Sezirgən-” feili “sezmək”, “duyuq düşmək” anlamındadır.

Qaranqısı gecə ¹²olanda qalxar-qopar,
 köñülcügi ulanda, qarıncuğı ac olanda
¹³altmış aqac yolu bir gecədə daban çalar,
 qarılarını verübəni ¹⁴qarda yatar,
 qapusı bərk daş ağıluñ qıyın sökər,
 qartal **16** ¹ögəc semizini qarpub dutar,
 boynu yoqun türk oğlını dün ²hayxırdur,
 qara köpək it oğlına ğavğa salur,
 qara dərə ³quytusına daldalanur, özin salur,
 siñir çəkər, öpkə deşər,
⁴qanlı quyruq, bağır-öpkə çalub utar,
 busudakı canavarlar pəhlivanı ⁵qurt əniginüñ qara gecə içində
 günü doğar, günü ⁶doğar. ¹¹³

Cərgələyüb gedər ikən geñ yazınıñ ortasındañ,
⁷bozca yovşan dibindəñ sıçrasa, qalxsə dovşan, düşsə ⁸düzə,
 ayağları xınalı, qulaqları pərçəmli,
 qırpúb yügürür ⁹alvar tazı it oğlunuñ mərəscügi çəkildə,

¹¹² GY müəllifləri əlyazmanın 19-11 sətrinə istinad edərək, bu soylamada “dünək” sözündən sonra “salur” sözünün buraxıldığını düşünərək bərpa etmişlər (GY, s. 207). Azmun bu sözü “dönen” və Ekici isə “dünək” kimi oxumaqla “ilxılara” aid təyinedici söz hesab etmişlər (YA, s. 36; EM, s. 59). Azmun birləşməni “tay yılmılara” (YA, s. 72), Ekici isə “kıvrak yılmılara” kimi çevirmişdir (EM, s. 169). Soylamanın üslubuna uyğun gəldiyi üçün GY-dakı yanaşmanı daha uğurlu hesab edirik.

Buradakı “salla urar” ifadəsi Azmun şərhində “şiddətlə vurur” (YA, s. 99) kimi açıqlanmışdır. GY-da isə “salla” sözü “toqat, sillə” mənasında şərh olunmuşdur (GY, s. 273). Ekici “sal” sözünü “tuzak” kimi şərh etdiyi üçün birləşməni “tuzaq kurar” mənasında izah etmişdir (EM, s. 169, 211). Soylama parçasının məzmunundan göründüyü kimi, burada aslanın ilxıya hücumu təsvir olunmuşdur. Aslan ilxıdan seçdiyi atın üzərinə cumarkən öncə onu pəncəsi ilə vurub yerə yıxır. Üzərində dayandığımız “salla urar” birləşməsinə məhz bu prosesi əks etdirməyə xidmət edir. “Koroğlu” eposunda belə bir bənd var:

Qolları var, salla-saçaq.
 Kimi geyər dəmir qolçaq,
 Atı yügrə, özü qoçaq,
 Salı ver gəlsün Eyvazı. (Koroğlu 2005: 88)

Diqqət yetirdikdə burada “saçaq” sözü ilə birlikdə “salla” sözünün igidin qollarını səciyyələndirən söz kimi işləndiyi aydın olur. Fikrimizcə, “sallaq” sözünün son samitinin düşməsi ilə formalaşan bu söz göstərilən məqamda aslanın ovuna zərbə vuran qollarını adlandırmağa xidmət edib. Bu söz eyni mənada Radlov lüğətində verilmiş “salla sırt etmək” (R, IVc, 1h, s. 366) və XIV-XVəsrlərə aid bir nümunədə işlənmiş “salla omuz etmək” (Tarama sözlüğü, Vc, s. 3275) birləşmələrinin tərkibində özünü göstərir.

¹¹³ Bu soylama parçasında gecəni səciyyələndirən “qaranlıq” mənalı “qaranqısı” sözündəki -sı morfemi bənzətmə bildirən şəkilçidir. Bizim “ulanda” kimi verdiyimiz sözü Ekici və Azmun “olanda” şəklində oxuyub, “köñülcügi” sözünü özünə tabe edən feili bağlama kimi vermişlər (EM, s. 59; YA, s. 36). GY-da isə “öləndə” şəklində oxunaraq “çəmənlik, çəmənli olan yer” mənasında “qarıncuğı ac olanda” birləşməsinə tabe yerlik hal şəkilçili “ölən” söz kimi düşünülmüşdür (GY, s. 208, 270). Soylamanın qarmmatik-üslubi strukturu feili bağlamaların ardıcıl işlənilməsi üzərində qurulmuşdur ki, bu da onun müəyyən ritmlə səslənməsinə şərait yaradır. Fikrimizcə, -anda feili bağlama şəkilçisi qəbul etmiş arxaik “ul-” feili “zəifləmək, gücdən düşmək” mənasındadır. Bu feil həmin mənada DQK-da da işlənmişdir:

At üstündə əglənməyüb yortan Qazan!
 Səniñ belin ulmuş,
 Üzəngüyə dirməyən diziñ ulmuş.

Xan qızı halalını tanımayan gözüñ ulmuş? (D- 149, 7-9)

“Daban çalmaq” – çox yerimək, çox gəzmək, “qarı” – heyvanların qabaq ayaqlarının dirsəkdən sonrakı hissəsi mənasındadır.

“Qoyma! Qoyma!”¹⁰ olanda,
 dolamaca yerlərə gətürəndə
 dögüb yıxub avın alsa,
¹¹ qırpub yügürür alvar tazı it oğlunuñ ol mahalda
¹² günü doğar, günü doğar.¹¹⁴
 Köksi gözəl qara dağdañ ılğar¹³ olsa,
 bargir atlar yorulubañ yolda qalsa,
 eylə dəmdə necə¹⁴ atlaruñ –
 qısqa belli, dar arxalı,
 dəgirmicə sarğılı, soyu bəlli,
 17¹ qız birçəkli, alma gözli,
 geñ köksli, geñ satanlı,
 qolanına² dobdolu bədəvlərüñ eylə gündə
 günü doğar, günü doğar.¹¹⁵
³ Aşañ yerdə iki qoşun bir-birinə qarşı gəlsə,
 iki canıbdəñ⁴ nəqarələr döğülsə,
 gərənaylar bozlansa,
 qaynaşsa-qaynaşsa,
 qara⁵ yerüñ üzərində savaş düşsə,
 ol savaşda⁶ sarı yaylar çəkildə qəbzə ayrılsa,

¹¹⁴ Azmun oxunuşunda soylamanın birinci hissəsi dovşanla əlaqələndirilərək “qırpub yügürür” sözləri ilə tamamlanmışdır (YA, s. 37). Bizə görə isə, ov prosesində “gen yazı (çöl, düzən) ortasından bozca yovşan dibindən sıçrasa, qalxsa, düzə düşsə” ifadələri dovşanla bağlıdır, qalan hissə onu ovlamaq üçün ardınca qaçan tazı itlə əlaqəlidir. Soylamanın sonunda “qırpıb yügürür” feli sifətinin (-ır şəkilçisinin tarixən feli sifət şəkilçisi kimi də işləyib) “alvar” sözü ilə birlikdə “tazı it oğlu” (-nuñ yiyəlik hal şəkilçisidir) birləşməsinə səciyyələndirən ifadə kimi verilməsi yuxarıdakı oxunuşa bir daha haqq qazandırır. Fikrimizcə, “qulaqları pərçəmli” ifadəsi dovşanı ovlamaq üçün qaçan tazının qulaqlarını möhkəm sıxmasını bildirirsə, “qırpub yügürür” ifadəsi gözlərini tez-tez yumub açmaqla yüyürən mənasındadır. Azmun “alvar” sözünü ayrılıqda “doğru, düzgün ağac” mənasında fars mənşəli “elvar” sözü kimi izah etsə də, “elvar tazı” ifadəsini “incə yapılı, düzgün vücutlu tazı” anlamında açıqlamışdır (YA, 93). GY-da isə “alvar” kimi oxunaraq “avlar” (yəni ovlayan) sözünün səsdəyişməsinə uğramış forması hesab edilmişdir (GY, s. 208). Ekici də “alvar” oxunuşunu seçmişdir (EM, s. 61). Fikrimizcə, bu arxaik söz bəzi türk dillərində “cəld, çevik, tutmağı bacaran, yırtıcı” anlamlarında qeydə alınmış “algır” sözünün (R, Ic, 1h, s. 394, 395) danışiq dilində dəyişmiş şəkildir. Ərəb mənşəli “mərəs” (-çük kiçiltmə, əzizləmə bildirən şəkilçidir) sözü GY-da “köpəklərin boynuna taxılan halqa” kimi (GY, s. 225) açıqlanmış, Azmun isə “ip” mənasında (YA, s. 73) anlamışdır. Onu aid olduğu “çəkildə” feilinə görə, tazının boynundakı xaltaya bağlanmış ip kimi anlamaq olur. “Qoyma! Qoyma!” təkrarlanan sözləri ovçuların nitqində “ovu buraxma” mənasında feilin əmr şəklində işlədilmiş ifadədir. “Dolamaca” sözü “dolama”, “dolanbac” mənasındadır.

¹¹⁵ Soylamadakı “ılğar” sözü “hücum, basqın” (R, Ic, 2h, s. 1378), “bargir” – “yükdaşıyan, yükçəkən” (ƏFSL, Ic, s. 31), “satanlı” – “bacaqlı, qıçlı” (R, IVc, 1h, s. 377) mənasındadır. “Dəgirmicə sarğılı” birləşməsi atın arxa ayaqlarının üstündəki yuvarlaq, dəyirmə yerlə bağlı deyilib. “Sağrı” sözü DQK-da insanın buddan yuxarı arxa hissəsi mənasında işləyib: “Nə gəlirsə, bənim sağrıma gəlsün,” – deyü əlin götünə urur, yonin aña, sağrısın ərinə döndərir” (D-9, 8-10).

GY müəllifləri “qolanına dobdolu” birləşməsinə “kulanına dübədülü” kimi oxuyaraq, “kulan” sözünü “iki-üç yaşında day”, yəni “at balası”, “dübədülü” sözünü isə fars mənşəli leksik vahid kimi “ikisi bi arada, ikisi birlikdə, ikilikdə” mənasında açıqlamışlar (s. 208, 243, 262). Araşdırma göstərir ki, “qolan” sözü əksər türk dillərində yəhəri qarnın altından bağlamaq üçün istifadə olunan qayış mənasında (MK, Ic, s. 401; R, IIc, 1h, s. 589) işlənir. DQK-da eyni anlamda rast gəlinir: “Qolañını çəkdi, sıçradı arqasına bindi” (D-276, 8-9). Ekici və Azmun doğru olaraq bu sözü götürmüşlər (EM, s. 63, 170; YA, s. 37, 96). Soylama mətnindən göründüyü kimi, burada bədöy atların xarici görünüşü təsvir olunub. “Qolanına dobdolu” ifadəsi yaxşı bəsləndiyinə görə yəhər qayışına sığamayan olduqca dolu, kök atlar səciyyələndirilib.

suhar oqlara ər qadansa,
⁷sür cidalar süsüləndə cibir keçsə,
 qara polad sav qılıclar ⁸çalınanda qan şorlasa,
 qoç alınlı igidlər qol-bud olsa, ⁹yerə düşsə,
 eylə dəmdə gözi qanlı, dəmür donlu,
 ölümündə ¹⁰qorxmaz mərd igidüñ
 günü doğar, günü doğar. ¹¹⁶
 Günüñ ¹¹doğsuñ, işüñ onsuñ! ¹¹⁷
 Bir Allahdañ keçəñ günüñ ¹²keçübdür.
 Gələñ günüñ, Dədəm der, xeyrə dönsüñ!

* * *

¹⁸ ¹Sarpca-sarpca gedəñ yerdə mərd igidə bir gün olur yağı darar ¹¹⁸.

²Sarp sügürlər ¹¹⁹yavuzı dalaşuqda köks dələr. ¹²⁰

³Aqca tozlu qatı yaylar yavuzı çəkicək bilək omrar ¹²¹.

¹¹⁶ Soylamada “aşan yer” – bir tərəfdən digər tərəfə keçilən yer, aşılan yer mənsində işlədilib. Ərəb mənşəli “canib” sözü “yan, tərəf, cəhət” mənasındadır (ƏFSL, Ic, s. 80).

GY və YA nəşrlərində nəşrlərində “kernay” (GY, s. 208; YA, s.37), Ekici nəşrində isə “kerrenaylar” şəklində oxunan “gərənay” sözü uzun boru formalı nəfəsli musiqi alətinin fars dilindən alınma adıdır. Ə. Qaracadağının göstərilən əlyazmasında “gərənay” formasında işlədilmişdir:

Carçılar çığırsır, gərənay bozlar,
 Ərəb atlar macal tapmaz qaşana.
 Bunda baş götürmək hesaba keçməz,
 Qoç igiddə yara gərək nişana.

(Koroğlu 1956: 422).

Biz də yazının qələmə alındığı dövrlə yaxınlığını nəzərə alaraq bu varinatı saxladıq.

Görünür, sonradan işləklilik qazanmış “gərənay” sözü DQK-da sadəcə “boru” sözü ilə verilib: “Gumbur-gumbur naqaralar döğüldi, burması altun tuc borılar çalındı” (D-63, 5-6).

“Bozlan-“ feili gərənayların uca səslə çalınmasını bildirir. “Suhar” sözü oxun bir növünü səciyyələndirən (GY, s. 277; YA, s. 100) sözdürsə, “qadan-“ feili “sancılmaq” (R, IIc, 1h, s. 310) mənasındadır ki, GY-da “saplanmaq, soxulmaq” (s. 257), YA-da “mıxlanmaq, sancılmaq” (s. 95), EM-də “dayanmaq (s. 209) anlamlarında açıqlanmışdır. “Süsül-“ feili Kaşğari lüğətində “vurmaq, sancmaq” mənasında işlənmiş “süs-“ feilinə (MK, IIc, s. 289) -ül məchul növ şəkilçisinin artırılması ilə düzələrək “sancılmaq” mənasını ifadə edib. “Cibir” sözü Azmun tərəfindən “cibir” şəklində oxunaraq “parlaq” anlamında açıqlanıb (YA, s.37, 910). GY müəllifləri isə “çibir” şəklində transkripsiya etdikləri bu sözü monqol “sigür” sözü ilə əlaqələndirərək, bəzi mənbələrdə göstərdiyi kimi, “süngü ucundakı dəmir” mənasında izah etmişlər (GY, s. 208, 237). Ekici kontekstdən çıxış edərək “çevik” mənasında izah etmişdir (EM, s. 207). Əlyazmanın 23-4, 52-4 sətirindəki işlənilmə məqamları GY müəlliflərinin daha düzgün açıqlama verdiklərini üzə çıxarır ki, biz də bu oxunuşla tam razılaşıırıq.

¹¹⁷ “Onsuñ” feili “düz gəlsin, yaxşı olsun” mənasındadır ki, DQK-da da sağır nunla yazılmaqla eyni anlamda işlədilmişdir: “Allah-Allah deməyincə işlər oñmaz” (D-2, 11).

¹¹⁸ “Sarpca-sarpca gedəñ yer” ifadəsi “gedilməsi çətin, sərt olan yer”, “yağı darar” isə “düşməni daraşar” mənasındadır.

¹¹⁹ Haşiyədə: *sügü*: cida.

Ekici “süñü” variantında verib (EM, s. 65). Biz əlyazmada ñ səsinin nun və kaf hərfi birləşmələri ilə verilməsindən çıxış edərək, kaf yazılmış sözləri “g” ilə verməyi məqsəduyğun saydıq.

¹²⁰ “Yavuz” sözü “pis, fəna” (MK, IV, 663), “dalaşuq” – “dava-dalaş”, “vuruşma” mənasındadır.

¹²¹ Cümlədəki “aqca tozlu” birləşməsi yayın üzərinə sarıyan “ağ sırım” mənasındadır. DQK-da ada eyni anlamda işlədilib:

Yigidiñ gözi bir dəñiz qulunu boz aygırı tutdı, bir də altı pərli gürzi, bir də ağ tozlu yayı tutdı (D-72, 9-11).

Ağca tozlu qatı yaylar tartışaydıq (D-247, 7-8).

“Omur” feilini Azmun və Ekici “umrar” fonetik variantında oxuyaraq biri “yumurur”, digəri isə “şişər” sözü ilə izah etmişlər (YA, s. 38, 101; EM, s. 65, 171). GY müəllifləri isə bu sözün “qırmaq” mənası bildiren “omur-“ feilinin (-ar qeyri-qəti gələcək zaman şəkilçisidir) səsdüşümünə uğramış forması kimi oxuyub izah

Üç yeləkli ⁴suhar oqlar yavuzı gənimə dəgicəgiz
yürək yarar, qan bürküdür, ər movaldur¹²².

⁵Qara polad sav qılıcuñ yavuzı çalınacaq
baş ügtürür, ⁶sügsün bölər.¹²³

Ala qalxan yavuzı quytulanañ quytusunda ⁷əri saxlar.

Şahi-sunqar qanatınuñ ⁸uc yeləgi yetişmədin

ala bulut altına özin çəkər,

yağırnısı¹²⁴ ⁹üstünə gün doğurdur,

arı cahan yüzünə göz gəzdürür, baxı¹⁰ baxır,

uca gög yüzündən yer yüzünə kıljayub gəlür,

bir bölücək¹²⁵ ¹¹çay quşına tufan salur,

biricüğün alubanı gök tərənün ¹²üstünə basar-qonar,

qaynaqınuñ ucında qan çilədür,

edirlər (GY, s. 209, 269). Bəzi türk dillərində “omur-”, bəzilərlərində isə “umır-” fonetik variantında qeydə alınmış bu söz “qoparmaq, qırmaq” mənasındadır (R, Ic, 1h, s. 1168, 1791).

¹²² Azmun “muvaldur”, Ekici “mavalur” şəklində oxuyub (YA, s. 38; EM, s. 65). Kaşğari lüğətində “muş balası muyavu toğar = pişik balası miyoldayaraq doğar” məsəlində verildiyi kimi (MK, II c, 42-43), pişiyə məxsus səslənmə prosesini bildirən “muvalmaq” feilinin burada uyğun düşmədiyini düşündürük. Xalq arasında “ağrıdan mal kimi böyürmək” deyiminə istinad edərək “movaldur” oxunuşunu seçməli olduq; “mo” malın çıxardığı səsi bildirir. GY nəşirləri də dil faktına eyni baxımdan yanaşaraq bu variantı üstünlük vermişlər (GY, s. 209, 266).

¹²³ GY-da “üktür- (-ür indiki zaman şəkilçisidir) oxunaraq “əzilmək” mənasında (s. 209, 282) izah olunur. Azmun isə sözün yazılış xətası olduğunu düşünərək, kontekstə əsasən onu “(baş) götürür” kimi verir (YA, s. 38). Ekici “öğütürür” şəklində oxuyur və “əzmək, qoparmaq” mənasında açıqlayır (EM, s. 65, 210). Biz isə “yelləmək” mənalı “ügirt-”, “çevirmək” mənalı “ügür-” və “fırlanmağa, çevrilməyə məcbur etmək” mənalı “üğürt-” feilindən çıxış edərək (R, Ic, 2h, s. 1809, 1811) göstərilən oxunuşu seçim etdik.

“Sügsün” sözü GY müəllifləri tərəfindən “ənsə” mənasında açıqlanmışdır (s. 277). Xalq danışq dilində “ənsə” “başın arxa hissəsi” və “boyun” mənasında işlənir (ADDL, s. 163). “Sügsün” sözü isə hazırda “süysün” fonetik variantında işlənməklə “onurğa sümüyünün boyunla birləşdiyi yer” mənasını (ADDL, s. 353) ifadə edir ki, verilən cümlədə də həmin anlamı daşıyır. Azmun “süksün” şəklində oxuyaraq “boyun” mənasında çevirib (YA, s. 38, 74). Ekici “süksün” kimi oxuduğu bu sözü “boynun arxa qismi, boyun kökü, ənsə” anlamlarında izah edir (EM, s. 65, 211).

¹²⁴ Azmun “yağırnısı” oxunuş variantında yazılmış bu sözü əslinə uyğun şəkildə verir (YA, s. 38). Tərtib etdiyi sözlükdə isə başlanğıc formasını “arxa, sırt” mənasında “yağırn” kimi göstərsə də, düzgün olaraq qeyd edir ki, bu söz mətndə **yağırnı** şəklində istifadə olunmuş və sonuna mənsubiyyət şəkilçisi gətirilmişdir (YA, s. 102). GY müəllifləri isə “yağırnısı” kimi oxuyaraq, “yağırnı” başlanğıc formasında “sırt, sırtın yuxarı kürək bölümü, kürək sümüyü” mənasında izah etmişlər (s. 283). Ekici “yağırnısı” kimi oxuyur və tərtib etdiyi sözlükdə sözün başlanğıc formasını “yağrı” kimi göstərir (EM, s. 65, 212). Kaşğari sözlüyündə “kürəyinə vurmaq” mənasında verilmiş “yağırnla-” feilinin (MK, IIIc, s. 301) morfein tərkibi göstərir ki, sözün kökü “kürək” mənası daşıyan “yağırn” ismidir. “Yağırn” sözü “kürək sümüyü” mənasında Əbu Həyyan lüğətində (ƏB, s. 55), “kürək, bel – bədənin arxa hissəsi” mənasında İbn Mühənnə lüğətində (İM, s. 148) verilmişdir. “Yağırn” sözü DQK-da eyni mənada işlənmişdir:

Yağırnında qalqan oynar yayası olur. (D-176, 1-2)

Yağırnında qalqan oynar yayasınıñ,

Qadir qorsa, başın kəsəyim. (D-176, 11-12)

Dəpəgöziñ yağırnına bir ox urdı. (D-225, 10-11)

Göründüyü kimi, daha çox “yağırn” səs tərkibində işlədilməsinə baxmayaraq, bu söz yazılışına uyğun olaraq, “yağırnı” formasında transkripsiya edilməlidir. Məsələ burasındadır ki, bəzi türk dialektlərində “kürəyin yuxarı hissəsi” mənasında məhz “yağırnı” sözü işlədilməkdədir (TDEL, s. 66).

¹²⁵ “Dəstə” mənasında işlənən “bölük” sözünə (MK, Ic, s. 386) -cək kiçiltmə şəkilçisinin artırılması nəticəsində -k- samitinin düşməsi yolu ilə yaranıb. Söz sonunda bu cür səs düşümünə DQK-da da dəfələrlə rast gəlinir. Məsələn:

On ikicə süüçügüñ urun olmış, yıqşır axı! (D-27, 5)

Bıycağı qararmış yigitləri çox yemişəm,

Yigitlikləri tutdı ola, gözüm, səni? (D-233, 7-9) və s.

¹³tömçüqınuñ ucında tük tozadur,
 qaba döşdəñ sökübeni ¹⁴tüm yürəgi yem yemlənür.
 Ac qarçıqay yavuzı tabl-bazi **19** ¹çalında
 yasdı göllər qıyısındañ sona qapar. ¹²⁶
 Alaca ²laçın yavuzı qaz uşadur ¹²⁷.
 Boz ütəlgi yavuzı ağır ³çaylar qıyısındañ hoqqar alur,
 çölcə yerdə ceyran yıxar. ¹²⁸
⁴Yügürük qırqı yavuzı fərə bildirçin alur,
 avın yüzə ⁵yetürür.
 Ala qaplan yavuzı sadaq beli qabarmadın
⁶altmış arşun sarı qaya yalçınında yer yerlənür,
 qara bulut ⁷ötəndə gümür-gümür gümürdənür,
 üstün ala bədrli ay gələndə ⁸sıçramaqa həmlələnür,
 quyuqını görəndə sezirgənür,
 uca yerdə ⁹qır təkə ilə qızıl keyigi marıxda alur,
 incə beldəñ sındırur,
¹⁰gök pəncəsi arasına ət doldurur.
 Acıqlı aslan ¹¹yavuzı qarıları qabarmadın
 aran sazuñ, gur meşənuñ ¹²kolında ¹²⁹dünək salur, yer yerlənür,

¹²⁶ Bu cümlədəki “qarçıqay” sözü İbn Mühənnə lüğətində “toğan quşu”, Radlov lüğətində isə “qırğı” mənasında açıqlanmışdır (İM, s. 110; R, İc. 1h, s. 204). Müasir dilimizdə “qızılquş” sözü ilə əvəzlənmiş “qarçıqay” sözü səslərin yerdəyişməsi ilə “qarıçqay/qarıçğay” fonetik variantlarında klassik sənətkarlarımızın əsərlərində də rast gəlinir:

Ey qəbəyi-səbz ilən sərvəsərfəzəm mənüm,
 Qarıçğay saçlu, laçın gözlü şəhbəzəm mənüm. (Kişvəri 2004: 65)

Ağzı xeyir sözlüm, dili diləklim,
 Tər qollum, ağ əllim, gümüş biləklim,
 Qarıçqay cılvelim, tavus bəzəklim,
 Libası əlvənim neçün gəlmədi? (Vaqif 2004:39)

GY nəşirləri “göllər” sözünü “kollar” kimi oxumuşlar (GY, s. 209). Məlumdur ki, sona göldə məskən salar, göldə üzər. Alıcı qarçıqay quşu da sonanı geniş, yaygın, düz (“yasdı” sözü bu mənədadır) göllər kənarında ovlayar. Azmun və Ekici “sona” sözünü “suna” kimi oxusalar da, “göllər” sözünü kontekstə uyğun vermişdir (YA, s. 38; EM, s. 67).

Soylamadakı “yasdı” sözü Kaşğari lüğətində “yasdı, əngin” mənasında şərh olunan “yasul” sözü ilə (MK, Ic, s. 25) kökdəşdir.

¹²⁷ GY müəllifləri sözü “üşədür” kimi oxumuş və “qorxutmaq” anlamında izah etmişlər (GY, s. 209, 282). Azmun və Ekici isə göstərilən şəkildə verməklə “parçalayıb kəciltmək”, “parçalamaq” mənasında açıqlamışlar (YA, s. 39, 101; EM, s. 67, 171). Demək olar ki, eyni mənada “uwsat-” səs tərkibində başlığa gətirilən bu sözün “uşat-” variantını M. Kaşğari daha doğru hesab etmişdir (MK, Ic, s. 193). Araşdırma göstərir ki, “parçalanmaq, kəcildilmək, xırdalanmaq, ovulmaq” mənalı “uşan-” feili kimi “uşat-” feili də “kəcilmək” anlamını verən “uşa-” feilindən düzəlmişdir (İM, s. 146). Kontekstdə “parçalayır” mənasındadır. Xətayinin dilində də eyni mənada rast gəlinir:

Məcnun çanağın uşatdı Leyli,
 Bil kim, var idi onunla meyli. (Xətayi 2005: 273)

¹²⁸ Cümlədəki alıcı quşların bir növünü adlandıran “ütəlgi” sözün Azmun və Ekici “ötəlgi” kimi oxumuşlar (YA, s. 38; EM, s. 67). “Ütəlgi” sözü “ley” mənasında xalq danışq dilində indi də işlənilməkdədir (ADDL, s. 526). Balıq ovlayan quş növü kimi səciyyələndirilən “hoqqar” sözü GY və EM-də “hokkar” (GY, s. 209; EM, s. 67), Azmun oxunuşunda isə “hakkar” şəklində (YA, s. 38) verilmişdir.

¹²⁹ Əski yazılışda “kol” və “göl” sözləri eyni formada yazılsa da, onların fərqləndirilməsi kontekstdə işlənilmə məqamları nəzərə alınmaqla müəyyənləşdirilməlidir. Aydın ki, aslan, qaplan meşə kollarının arxasında

ilxılardañ salla urar, ¹³at ayırır, ayqır dutar,
 alın-başı üstündəñ kürələr¹³⁰, aşrı¹⁴ salur,
 ət yeməyüb, sümügündəñ sındırmayub
 yal dibindəñ **20**¹ sökübəni su yerinə qan sömürür.
 Qurt ənigi yavuzı altı² ayluqına yetişəndə ər kimi olur.
 Qarıların döşəyübən qarda yatar,
³aqca qoyun izin ələ alur,
 altmış aqac yolları dündə yortar,
 yarı⁴ gecə məhəлиндə¹³¹ yanı bərkə daş ağıluñ qıyın sökər,
 qartal ögəc⁵ semizini qarpar dutar,
 qaba boynı gücünə sərlənür¹³²,
 dört yanındañ⁶ azuların sav baturur,
 boynı yoqun türk oğlını dün hayxırdur,
⁷qara köpək it oğlına gəvğa salur,
 qara dərə quytusına dolandurur,
⁸siñir çəkər, öpkə deşər,
 “Qoyma-qoyma!” dəmində qara bağır, yağlı⁹ quyruq xarp-xarp utar.
 Çaluq atlar yavuzına çər¹⁰ uğrasuñ!¹³³
 Gəvğa günü yoldan çıxar,
 iyəsini çinqır tərər¹³⁴,
 yerə urar, ¹¹salur gedər.
 Yayaq olsa, bir igid çox səgirtsə,
 aqıl¹² azar, bilik çaşar.
 Yağlı-yüzlü yeyəndə köñül bükər.
¹³Yamaqlı don geyəndə, Haq Taala göstərməsüñ, çigin çökər.
¹⁴Saqınıb-saqınıb söz söyləşəñ ulu bəglər yamacında¹³⁵ iş **21**¹ bitirür.

özünə yer eləyib ovlayacağı heyvanı baxışları ilə izləyir. On görə də Ekicinin bu sözü “göl” kimi oxuması (EM, s. 67) özünü doğrultmur.

¹³⁰ Bu söz “cəld qaldırıp başdan atmaq” mənasındadır (GY, 257).

¹³¹ Ərəb dilindən götürülmüş bu söz “məqam” mənasındadır (ƏFSL, IIc, s. 29). GY-da “mahallında” (s. 209), YA-da isə “mahal(l)ında” (s. 39), EM-də “mahallinde” (s. 69) oxunuşunda verilmişdir.

¹³² GY müəllifləri bu sözü “sıyarlanur” şəklində oxuyub, türk dialektlərində işlənən “sınarlan-, sığarlan-” feilləri ilə əlaqələndirməklə “söykənmək, güvənmək, sığınmaq” mənasında açıqlamışlar (GY, s. 209, 275). Azmun “seyrlənür” variantında oxuyaraq, mənasını “hərəkət edər” feili ilə izah edir (YA, s. 39, 74). Ekici “seyirlənür” variantında oxuyub “bakınır” (seyr edir) anlamında verir (EM, s. 69, 172). Soylamada qurdun (canavarın) ələ keçirdiyi qoyunu parçalaması təsvirini tapmışdır. Fikrimizcə, burada qurdun qoyunu tutduqdan sonra yoğun boynunun gücü hesabına onu səbrlə saxlamasından söz açılır. Sözü “sər-” feil kökü və ondan düzəlmiş “sərin-” forması Kaşğari lüğətində “dözmək, səbr etmək” mənasında (MK, Ic, s. 36; IVc, s. 450) qeydə alınmışdır. Bu kökdən düzəlmiş “sərin-” və “səril-” feilləri isə “qarşı durmaq, möhkəm dayanmaq, dözmək” mənasında “Qutadqu bilig”də işlədilmişdir (Yusif Xas Hacib 2006: 1227; QTS, s. 496). Cümlədəki “sərlən-” feili həmin kökdən -lə (//ələ) və -n şəkilçiləri ilə düzəlmiş söz olmalıdır.

¹³³ Bu cümlədəki “çaluq” sözü hazırda da xalq danışığı dilində yerində sakit dayanmayan “narahat” (ADDL, s. 87), “çər” sözü isə “azar” mənasında işlədilməkdədir. Müasir dilimizdə “tərləmiş atı sulamaq nəticəsində onda əmələ gələn revmatizm iltibahı” anlamında işlənən bu söz, görünür, Əbu Həyyan lüğətində “xəstəlik, bəla” anlamında işlənilmiş “çor” sözünün (ƏH, s. 31) incə saitlə deyiliş variantıdır. Ekici bu sözü “xəstəlik” mənası verən “həpar” sözü kimi oxuyub (EM, s. 69, 209). Ekici feilin əmr şəklilə tamamlanan bu cümləni müasirləşdirərək istər leksik tərkib, istər qrammatik ifadə baxımından fərqli şəkildə açıqlayır: “Hırçın atlar yavuzuna damga vursan...” (EM, s. 173). Əslində isə fikir çox sadədir: Çalıq, yəni yerində sakit dayanmayan atlar xəstəliyə tutulsun!

¹³⁴ “Çımxırıp, yəni uca səslə kişnəyib sahibini üstündən tərpedər, oynadar” mənasındadır.

¹³⁵ Artıq bu məqamda “yamac” sözü “yan, qarşı” mənasındadır ki, nədənsə, Azmun “zirvə, yüksək mövqe”

Saqınmayub söz söyləşən, Dədəm der, ²soñra utanur, geri oturur.

* * *

³Yalayuban gün doğarsa, bulut qoymaz.

Savaş günü ⁴hamı igid ər olaydı, yeg olaydı.

İlərəcə ⁵səgirtməgə çoq igiddə yürək olmaz. ¹³⁶

Hamı atlar aq ⁶alaca ¹³⁷ meydanda səgirtsəydi. Ol meydanda qısqa belli, dar ⁷arxalı, alma gözli, maral əñsəli, maxməl ¹³⁸ tükli, səmən ¹³⁹ kəküllü, tasma ¹⁴⁰ boyınlı, ⁸təppəsindəñ dik qulaqlı, dəgirmi sağrılı, geñ kökslü, ⁹geñ satanlı, aşuqı ¹⁴¹ uzun, soy dırnağ, dik baxıncaq ¹⁴² ¹⁰bədöv vardır. Yanaşanda, qıçqıranda ögcə gəlür, ögcil alur. ¹⁴³ Ər əlindən ¹¹cilav dartar, köpük saçar, daban qızar, göz çözlür, dağ gözədür. ¹⁴⁴ ¹²İyəsüni sağındıqı yerlərinə yetürür. ¹⁴⁵ Ol meydandañ çıxar ¹³qoymaz.

Arı atlas, samur kürki hamı igid çigin ala **22** ¹geysəydi. Çoq igidüñ güci yetməz, çoq igidüñ güci ²yetər, əli varmaz.

Aqca burclı qalaların üstinə varı ¹⁴⁶ ³bəglər varsaydı, döğə-döğə gənəmindəñ ol qalanı alsaydı. ⁴Ol qalanuñ sağında-solunda uçurumı var, varmaq ⁵olmaz. Barusunda kamandarı urar, qoymaz. İçindəki sərdarı ⁶cəhdin eylər, gənəminə qala verməz.

Ol qalanuñ üstinə varañ ⁷igid necə gərək?

Günlük yerdə görünəndə al ordulı, ölən ⁸yerdəñ ölən yerə tikiləndə bargah evli ¹⁴⁷, atlas ilən yapılanda ⁹geñ saybanlı, aşrı-aşrı çəkiləndə bol tənablı ¹⁴⁸, “Yeri, ¹⁰gətür” deyəndə ötkün

anlamında izah etmişdir (YA, s. 103). DQK-da da “qarşı, yan” mənasında rast gəlinir:

Boyu uzun Burla xatun oğlunuñ yamacına gəldi. (D-52, 4-5)

Məgər bir gün köprisinin yamacında bir bölük oba qonmuş idi. (D-155, 8-9).

¹³⁶ “İlərü səgirtmək” – “irəli çapmaq” mənasındadır.

¹³⁷ Azmun “alaca” sözünü mübahisəli sayaraq mötərizədə sual işarəsi qoymaqla “(?olca)” kimi oxuyub (YA, s. 40).

¹³⁸ Müasir dilimizdə “məxmər” fonetik variantında işlənməkdə olan bu söz “yumşaq, parlaq parça” anlamındadır (ADİL, IIIc, s. 327). Ekici digər nəşirlərdən fərqli olaraq, bu sözü “məhmül” (h hərfi x səsinə ifadə edir) kimi oxuyub, “gözl” mənasında açıqlayır (EM, s. 71, 210).

¹³⁹ Yasəmən çiçəyi

¹⁴⁰ “Tasma” – atın boynuna bağlanan halqa, bağ anlamındadır. Bu söz müəyyən mənə dəyişikliyinə uğrayaraq “çarığa keçirilən bağ” mənasında şivələrimizdə işlənilməkdədir (ADDL, s. 482).

¹⁴¹ “Aşuq” sözü “diz qapaqlarının oynaq sümüyü” mənasındadır.

¹⁴² Dialektlərimizdə “bağancağ” fonetik variantında heyvanların, o cümlədən atın ayaqlarında olan buğum, yaxud qıçların bədənə birləşdiyi yer mənasında işlənilən (ADDL, s. 35) bu sözü nəşirlər düzgün açıqlamayıblar. Belə ki, Ekici “dik baxıncaq” birləşməsinə “dik duran” kimi çevirmiş (EM, s. 134), GY nəşirləri “baxıncaq” sözünü “nişangah(?)”, atın iki qulağının arası” (s. 232), Azmun isə “baxınca” mənasında (YA, s. 90) açıqlamışlar.

¹⁴³ “Ögcə” sözü “öncə”, “öncil” sözü “öndə, qabaqda gedən” mənasındadır.

¹⁴⁴ Bu cümlədəki “cilav” sözü “cilov” variantında “atı idarə etmək üçün ağzına keçirilən qayıq” mənasında indi də işlənilməkdədir (ADİL, Ic, s. 420). GY nəşirləri “cilav” kimi oxuyaraq “dizgin” (s. 210, 237) kimi mənalandırmışlar. “Cilav dartar” birləşməsinə Ekici “cılavur ter” kimi oxuyub “tərləyir” mənasında (EM, s. 71, 174) izah edirsə, Azmun “cılav-dar” və “ter” sözləri kimi oxuyur (YA, s. 40, 75). Ayındır ki, döyüş atını səciyyələndirən bu cümlədə atın müsbət cəhətləri, o cümlədən sahibinin əlindən cilov dartması göstərilir.

Atın gözünü geniş açması ilə bağlı işlədilmiş “çözlür” sözünü Ekici “gözlərini fırlar” anlamında (EM, s. 174) vermişdir. GY nəşirləri bu sözü “çerelür” kimi oxuyub “gözləri geniş açıb baxmaq” (s. 210, 238), Azmun isə “çırılır” variantında oxuyub “açılır” mənasında şərh edir (YA, s. 40, 75).

“Dağ gözədür” – “dağı göz altına alıb yönəlir” mənasındadır.

¹⁴⁵ Yiyəsini düşündüyü (nəzərdə tutduğu) yerlərə çatdırır.

¹⁴⁶ “Varı” sözü “bütün” mənasındadır.

¹⁴⁷ Azmun cümlənin [al ordulı olan yerden] kimi oxuduğu hissəsini mötərizəyə almaqla artıq olduğunu, atıldığı zaman anlaşıldığını düşünür (YA, s.41). Ekici “ülən” kimi oxuyaraq “ova, bozkır” anlamında izah edir (EM, s.

sözli, hay demədin baş götürür yüz ¹¹cəlladlı, çaluq atlar yavaşdır miraxurlı, çalxananda yağ tökülür, ¹²şilənində¹⁴⁹ bol nemətli, qadır Tarı kölgəsi səksən min ¹³İç Oğuzuñ, toqsan min Daş Oğuzuñ padşahı ¹⁴Bayındır padşah kimi dövlətli olsa;

Andın ötə varanda dayansa, **23** ¹bərk qalalara ögcə dəgəñ, dəgdügi igidlərə hörmət edəñ, dəgməyəñ ²qavatlara¹⁵⁰ qan utdurub cəza verəñ, salur, eydür bəglərinüñ ³tüm yürəgi, salxum-salxum sügüli¹⁵¹, qoñur atı pərçəmli, qaynar dəñiz ⁴qursaqlı, qara polad yalmanı, sür cidanuñ cibiri, qatı ⁵yaylar qəbzəsi, suhar oqlar peykanı, dom¹⁵² şeşpərlər dögdüsü, al qayada ⁶ala qaplan ənininüñ diskirgəni¹⁵³, gur meşəniñ kollarında ⁷qaqan aslan ənininüñ högürgəni¹⁵⁴, qayıq dilli ⁸qurt ənininüñ qapquncısı¹⁵⁵, Savalan dağı yaylaqlı, Sarıqamış ⁹qışlaqlı, səksən min ər heybətli, Adərbaycan ləngəri, İslam ¹⁰dini qüvvəti, qoñur atlı, çaqmur gözli¹⁵⁶, salur yegi, eydür görki, zülqədir ¹¹dələsi, padşahuñ vəkili Ulaş oğlu Ğazan kimi ¹²səadətli gərək.

Andağ ötə varanda Xınalınuñ gədigindəñ ¹³dünlə köçəñ, qızılca kənd Təbrizdə at nalladañ, Aras iləñ ¹⁴Kür suyunı tilib keçəñ, keçdügündə Müşkir iləñ Qubaya talan salañ, **24** ¹Şirvan iləñ Şamaxını ölkələneñ, Min qışlaquñ ²içinə ürkü salañ, Ləzgiylən Dağıstana tufan ³salañ, Dəmərqapu Dərbəndi təpüb alañ, təpdüğində ğənimindəñ ⁴qayıtmayañ, yarma qabaq cidasınuñ ucında ər bögürdəñ, ⁵Qımuq iləñ Qaytaquñ ödin yarañ, Şah dağınuñ ⁶üstində sayban gərəñ, Samur çaynuñ üstində ⁷ıçki qurañ, Qarasudañ, Qubadan qış günləri yañıl alma ⁸əl üstində məzə gələñ, Tabarsaran sultanı, qalın Bayat ⁹aqası, divan bəgi Ğıyan oğlu Dəli Dundar kimi bahadır olsa¹⁵⁷;

73, 212). GY-da göstərilən variantda verilib və “çəmənlik, çəmənli olan yer” mənasında açıqlanıb (GY, s. 210, 270). Radlov sözlüyündə bu söz “çöl, çəmənlik” mənasında göstərilib (R, Ic, 2h, s. 1246). Burada “tikiləndə” sözü DQK-da olduğu kimi, “qurulanda” anlamındadır:

Ağ ban evim dikiləndə yurdu qalmış (D-44, 7).

¹⁴⁸ “Tənablı” sözü “ip, örkən” mənasında işlənən “tənab” sözündən (ƏFSL, IIc, s. 376) düzəlib.

¹⁴⁹ Ekici “şilənində” sözünü “şılanında” kimi oxuyaraq, “şölən” (yəni qonaqlıq) mənasında açıqlayıb (EM, s. 73, 211). GY-da eyni anlamda (ziyafət) açıqlansa da, “şileninde” kimi oxunub (s. 210, 278). DQK-da eyni mənada “şülən/şölən” variantında işlənib:

Şüləniñdə qırduğun qoyunuñ

O zalım qırdı ola, qardaş? (D-223, 3-4).

Azmun tamamilə fərqli şəkildə – “şaylananda” feili bağlama formasında oxusa da, tərtib etdiyi sözlükdə “şaylan” kökünü “ziyafət” mənasında izah edib (YA, s. 41, 100).

¹⁵⁰ “Qavat” sözü “alçaq, dəyyus” mənasında işlədilən təhqiredici sözdür. DQK-d da eyni anlamda işlədilib:

“Mərə dayələr, bu qavat oğlu qavat mizə ərlikmi göstərir?” – dedi. (D-76, 12-13).

Mərə qavatlər, nə ağlarsız? (D-155, 13).

¹⁵¹ Haşiyədə: *süğü*: cida, nizə mənasında.

“Qavat” sözü “alçaq, dəyyus” mənasında işlədilən təhqiredici sözdür. DQK-d da eyni anlamda işlədilib:

“Mərə dayələr, bu qavat oğlu qavat mizə ərlikmi göstərir?” – dedi. (D-76, 12-13).

Mərə qavatlər, nə ağlarsız? (D-155, 13).

¹⁵¹ Haşiyədə: *süğü*: cida, nizə mənasında

¹⁵² Ekici eyni şəkildə oxuyaraq “yuvarlaq” mənasında izah edir (EM, s. 75, 208). Azmun “dom” kimi verdiyi bu sözü “güclü, sağlam” anlamında şərh edir (YA, s. 41, 92). GY müəllifləri isə “dem” şəkildə transkripsiya edib “kəskin” anlamında açıqlayırlar (s. 210, 241). Şeşpərin – topuzun yumru, yuvarlaq formada olmasını nəzərə alıqda Ekici yozumu daha inandırıcı görünür.

¹⁵³ Bu söz müasir dilimizdə s-k səsyerdəyişməsi yolu ilə “hürkütmək, qorxutmaq, xoflandırmaq, səksən-dirmək” mənasında işlənməkdə olan “diksinnmək” (ADİL, I c, s. 622) feili ilə kökdəş olan “diksir-” feilindən -gən şəkilçisi ilə düzəlmiş sifətdir (müq. et: deyingən, sürüşkən və s.)

¹⁵⁴ -gən şəkilçisi ilə “hökür-” (bağırmaq, kükrəmək) feilindən düzəlmiş söz olmalıdır.

¹⁵⁵ “Qapqunçı” sözü “qap-” feilindən -qun və -çu şəkilçilərinin artırılması ilə düzələrək “tutan, ələ keçirən” anlamında işlənmişdir.

¹⁵⁶ “Çaqmur” sözü gözün rəngini bildirən “parlaq göy” mənasındadır.

¹⁵⁷ Soylamanın mətnindən göründüyü kimi, bütün yer adları Azərbaycanla bağlıdır.

¹⁰ Andan ötə varanda Hələbi alaň, Şamı alaň, altun ¹¹taxt Misirdə sultan olaň, Şam atlı, Şam bədəvli, ik ¹²yaylı, xədəng oqlı, çapa girsə, çalumlı, çal qaraquş qaynaqlı, ¹³qara bürgüt sıfatlı, yatmaz-uymaz dövlətli, sərhədlərün ¹⁴yamacı, qalalrın kilidi, elçilərün cəvabı, çöl yerlərün ²⁵hisarı, yalañaclar geynəgi, borclıların xərcügi, ada-basa ²yeriyəndə heybətində yer omrulaň, gəniminə heybət ilə ³baxanda yürək yaraň, ayağını üzəngüyə basanda toquz ⁴tümən Gürcüstana ürkü salaň, ululanduca əmmi ⁵Ğazan ilə atası Qara Günəyə ümid olaň, böyüduca düşməninün ödin ⁶yaraň, qarıduca gəniminə qan qusduraň, Qalın Oğuz ⁷yüğürgü, yeqqələm eşikaqası başı Qara Budağ kimi uğurlu ⁸olsa;

Andan ötə varanda yeddi yoluñ üstündə ⁹yatub uyan, ala baydaq cidasına at bağlayaň¹⁵⁸, sallar başı ¹⁰altına qalxan alaň, gəbirqası altına daş döşəyəň, ¹¹on altı Çangı bəgi zərbinə qayım duraň, hərəsini bir zərbilən ¹²yekkə-yekkə atdaň salaň, tanımayub dayısı Ğazanı keşiş deyüb ¹³ağzın sögəň¹⁵⁹, Qara Budağ ilə zərbi bərabər gələň, yegdəň ¹⁴enmiş, yegdəň doğmuş, qılıcıyla adını yeg solatmış¹⁶⁰, ²⁶¹padşahın mirğəzəbi, Bağdilinün böyügi, yeglər başı Yegnək ²kimi qılıcına pəhlivan qoçaq olsa;

Andan ötə varanda ³varubanı Məkkədə peyğəmbərün yüzün görəň, hacı olub Məkkə qıflına ⁴əli keçəň, gəlibənü Oğuzun içində səhəbə olaň, bıyıqlarını¹⁶¹ ⁵yeddi yerdə çalub dügəň, qalduqını tavulğası arasındə ⁶qayxı¹⁶² sancaň, hayxıranda bıyıqlarınun dibində buğda dənli qan ⁷daşlanaň, qara yerün əvrəni, Kürdistanun böyügi, ⁸Börə Dostun aqası, Ucan xanun yavrusı, ölümünü ⁹saymayaň Əmən kimi qahırlı olsa;

Andan ötə varanda Bayındır ¹⁰padşahdaň Bican padşaha elçi gedəň, Alay xan ilə ¹¹Bulay xanun Bəlx ilə Buxarada başın kəsəň, Qır¹⁶³ Barağın ellərini ¹²yetgəc¹⁶⁴ alaň, qaydışda Bican padşahun gəzəbinə düşübəni ¹³sitəm çəkəň, yetmiş yerdə aq əndamı üstinə fitilə¹⁶⁵ qoyaň, ¹⁴qaydışda Qaplantunun gədigində dayısı Qoñur alpuñ boynın uraň¹⁶⁶, ²⁷¹qalın

¹⁵⁸ Ekici digər nəşirlərdən fərqli olaraq “yatub” sözündən sonrakı “uyan, ala baydaq” sözlərini “evin ala bıdak” şəklində oxumuşdur (EM, s. 79). Lakin soylamaların mətnində “yatmaz-uymaz” (3-8, 24-13 sətirlərində) yanaşı işlənilməsi göstərilən məqamda məhz “uyan” sözünün verildiyini qüvvətləndirir.

¹⁵⁹ Soylamaların çox-çox sonralar söyləyici ozanların dilindən qələmə alındığını göstərən faktlardan biri də budur ki, DQK-da əksini tapmış daha qədim sözlər eyni səs tərkibli sözlərlə qarışdırılaraq açıqlanmışdır. Belə sözlərdən biri də “keşiş” sözüdür. Əslində Yegnəgin Qazana “əziz, doğma, sevimli dost” mənasında müraciətlə dediyi arxaik “keşiş” sözü artıq ozana bəlli olmadığı üçün belə bir qondarma hadisə qoşmaqla onu əsaslandırmağa çalışmışdır (ətraflı bax: Hacıyev 2019: 108-110).

¹⁶⁰ Bu söz Azmun nəşrində “söylətmış”, GY nəşrində isə “söletmiş” şəklində oxunaraq müasir dilimizdəki “söylətmış” mənasında izah olunmuşdur (YA, s. 4; GY, s. 212). Ekici “sulatmış” variantında oxumaqla soylama parçasını “qılıncla adını yaxşıca yazdırmış” mənasında açıqlamışdır (EM, s. 79, 177). Fikrimizcə, bu söz “ad çıxarmaq, tanımaq” mənasında bəzi türk dillərində işlənən “sola-” feilindən -t şəkilçisi ilə düzəlmiş sözdür. Maraqlıdır ki, “sola” sözü hətta feilin ad korrelyatı kimi “ləqəb, titul” anlamında qeydə alınmışdır (R, IVc, 1h, s. 550-551).

¹⁶¹ Azmun və GY müəllifləri “bıqlarını” şəklində (YA, s. 44; GY, s. 212), Ekici isə göstərilən variantda oxumuşlar (EM, s. 81). DQK-da da “bıq” sözü “bıyq” kimi işlənmişdir:

Varıban Peyğəmbəriñ yüzünü görən, gəlibənü Oğuzda səhabəsi olan, acığı tutanda bıyıqlarından qan çıxan, bıyığı qanlı Bükdüz Əmən çapar yetdi, “Çal qılıcıñ, ağam Qazan, yetdim!” – dedi. (D-62, 4-6).

¹⁶² İbn Mühənnə lüğətində “qırağı, kənarı əyilmiş” mənasında izah olunur (İM, s. 111). Bütün nəşirlər bu mənada izah edirlər (Ekici, s. 209; YA, s.96; GY, s. 260).

¹⁶³ GY müəllifləri bu sözün yanlış yazıldığını düşünərək “Kı[l]” variantında vermişlər (s. 212).

¹⁶⁴ Cümlədəki “yetgəc” sözü “yetərək, yetən kimi” mənasında işlənilmişdir.

¹⁶⁵ “Fital” sözü bədənin qanayan və yaxud yaralanmış hissəsi üzərinə qoyulan yumşaq pambıq, yaxud bez parçası mənasındadır

¹⁶⁶ Haşiyədə: dayısı.

Görünür, katib “dayısı” sözünü buraxdığı üçün haşiyədə verməli olub. Mətnin 50-5 sətirində artıq mətn daxilində işlədilib. Ekici və GY nəşirləri bu sözü mətnə daxil ediblər (EM, S. 81; GY, s. 212)

oymaq¹⁶⁷ böyügi, mərəkələr çiçəgi qorçı başı¹⁶⁸ <xan> Afşar kimi ²yeg kamandar oxçı olsa, ol qalaya sibələri¹⁶⁹ yeridür, ³havələlər¹⁷⁰ qaldurur, xəndəklərin doldurur, bu burcındañ ⁴ol burcına yeriş edər, gənimindəñ ol qalanı bağırdu, ⁵alur qoymaz.

Qarı Dədə uzun yıllar yaşayubañ ⁶soy yetürüb say Oğuzuñ vəsfın qılar olsa, ⁷başə yetürə bilməz.

* * *

⁸Qarşı yatañ qarlı dağa usal baxañ¹⁷¹ aranda qalıbanı ⁹miçəklərə¹⁷² dalanmazmı?

Ayındurı daşqun çaylara usal ¹⁰baxañ iylər-içməz bulanduruq sası suyu sülənməzmı?¹⁷³

¹¹Altındakı minəñ atına usal baxañ yeriş ilğar olanda ¹²əyərçuqını ¹⁷⁴ arxasına götürməzmı?

Qatı çəkmə şol igidüñ ¹³dabanını kabartmazmı?

Eşigində cüft gavayına¹⁷⁵ usal ¹⁴baxañ aqır kızluq¹⁷⁶ olanda aqır şəhrlər qıyısında “Nan! Nan!” deyüb ²⁸ ¹çaqırmazmı?

Eşigində sağınına usal baxañ yaz ²günləri qara çanaq¹⁷⁷ götürübəni “Aqca ayran!” deyübəni qonşılara ³gəzinməzmı?

Yükündə kölüginə¹⁷⁸ usal baxañ ellər yurtdañ ⁴köçəndə partalcuqı qara yurduñ buçaqında qaralmazmı?

Ögrənmişcə ⁵öz bəginə usal baxañ özgə bəglər qulluqına gedəndə “Tülüngüsəñ!”¹⁷⁹ ⁶deyübəni döğülməzmı, söğülməzmı?

Haq kitabını oquyanda mollalara ⁷usal baxañ namazsızca haq yerinə qoyulmazmı?

¹⁶⁷ “Oymaq” sözü “oylaq” mənasındadır.

¹⁶⁸ GY müəllifləri “qurçı” variantında oxusalar da, sözü “qorumaq” feili ilə bağlı olan “mühafizə” sözü ilə əlaqələndirmişlər (GY, s. 212, 262). “Qorçı” sözü “qoruyucu dəstə, alay” mənasında işlənmişdir.

¹⁶⁹ Azmun və GY müəllifləri monqol dilindən alınma söz hesab edərək hücum zamanı əsgərlərin özlərini düşmən oxlarından qorumaq üçün istifadə etdikləri sipər anlığında açıqlamışlar (YA, s. 100; GY, s. 276).

¹⁷⁰ Orta əsrlərdə qalaya hücum zamanı atılan oxlardan qorunmaq üçün istifadə olunan qurğu adı olmalıdır.

¹⁷¹ Həşiyədə: *usal*: təhəvün və təkasül edüb oyalanmağa derlər. *usal baxar*: yəni səhl sayar və əksük göz ilə baxar.

Ekici və GY nəşrləri “osal” variantında oxumuşlar (EM, s. 83; GY, s. 212). Radlov lüğətində bəzi türk dillərində “qəzəbli, pis, vicdansız” mənalarında işlənən “usal” sözünün qeydə alınmışdır (R, Ic, 1h, s. 1744-1745). Fikrimizcə, bu soylama parçasında “usal” sözü “saymazyana” mənasında işlədilmişdir.

¹⁷² Ekici “qalıbanı miçəklərə” sözlərini “kalbini miçküllərə” şəklində oxuyub (EM, s. 83). Təbii ki, cümlənin “Qarşı yatan qarlı dağa saymazyana baxan aranda qalıb miççəyə (ağcaqanada) özünü sançırmazmı, dişlət-məzmı?” mənası bu variantı məqbul saymır.

¹⁷³ Hazırda da “daim yemək üçün başqalarına ağız açmaq” mənasını saxlayan “sülənməzmı” sözünü Ekici və Azmun “sulanmazmı” kimi oxuyublar (EM, s. 83; YA, s. 45).

¹⁷⁴ “Əyər” sözü “yəhər” deməkdir (-cükəz əzizləmə bildirən şəkilçidir).

¹⁷⁵ “Cüft” sözü “əkin” mənasındadır, “gavayın” isə əkinçilik aləti olub torpağı şumlayan kotanın, xışın kəsici hissəsinə deyilən “gavahın” sözünün (ADİL, IIc, s. 213) deyiliş variantıdır.

¹⁷⁶ “Qızlıq” sözü “qıtlıq” anlamında işlədilmişdir. Eyni mənada klassik sənətkarlarımızın dilində də rast gəlinir:

Yedi yıl daxi ki, qızluğ olə,
Ulu-kiçi, ər-övrət buñalə. (Fəqih 1991: 111)

Yedi səmiz sığır – ucuzluq olə,
Ol yedi arıq sığır – qızlıq olə. (Zərir 2006: 63)

Dəgirmənçi qızlıq görməz. (Oğuznamə 1987: 108)

¹⁷⁷ Ağacdən düzəldilən qaba deyilir. Kaşğari həm bu mənada (oğuzca), həm də duzqabı mənasında işləndiyini göstərir (MK, Ic, s. 383). İbn Mühənnə lüğətində gildən hazırlanan xörək qabına deyildiyi qeydə alınmışdır (İM, s. 80).

¹⁷⁸ “Kölük” sözü “yük yüklənən heyvan” mənasında Kaşğari lüğətində də qeyə alınıb (MK, Ic, s. 391).

¹⁷⁹ Azmun Azərbaycan şivələrində indi də “hiyləgər” mənasında işlənən (ADDL, s. 512) bu sözü “tölünkisiñ” variantında oxuyub (YA, s. 45).

Qara ⁸donlu dərvişlərə usal baxań dar yerdə dərın suda qalanda ⁹“Xızır Nəbi, Xızır İlyas, mədəd, mədəd!” deyübəni çağırılmazmı?

Arı dinli, ¹⁰səfa yüzli dost Məhəmmədə usal baxań asi olub dərğahdań sürülməzmi?¹⁸⁰

Yeri, gögi yaradań bir Allaha ¹²usal baxań, Dədəm der, əcəlsizcə güc ölümə tuş olmazmı?

* * *

¹³Yıla-yalpa toxunanda dəniz günü

Yalçın-yalçın görünür iraq ²⁹ ¹yerdəń baxanda dağ hündürü. ¹⁸¹

Yanın basa minilür ²savaş günü at güclüsi.

Yanaşanda, qıçqıranda, ³ön olanda ögcə gəlür, ögcil alur, ər əindəń cilav darta, ⁴el gənımə yetürür yügürük aslı, bədöv soyı.

Bir namərd igid ⁵eylə dəmdə yad yağılar içində qara qılıc altında yoldaşını ⁶salur qaçar – yoldaş hiçi, nöker pisi.

Bir mərd ⁷igid yoldaşınıń üstinə hovlar dönər¹⁸², qayım oxa qadanur, ⁸sür cidaya süsülür, yara-para götürür, qızıl qana bəlləşür, ya baş ⁹verür, ya baş alur, yoldaşını qurtarur – ərüń qoçı, ¹⁰igid xası.

¹⁸⁰ “Asi olmaq” feili günahkar olmaq, İslam dininə qarşı üsyan etmək, dərğahdan sürülmək – Allah hüsurundan (ibadətdən) qovulmaq mənasındadır.

¹⁸¹ GY müəllifləri ilk sözləri “yıla yalpa” şəklində oxuyaraq qarşılığını “parıl-parıl parıldamaq” kimi göstəriblər (GY, s. 213, 287). Ekici və Azmun “yelə yalpa” kimi oxumaqla (EM, s. 85; YA, s. 45) cümləni fərqli mənələrdə çevirmişlər. Belə ki Ekici “Yel dalgaya güc verincə dəniz günü, // Yalçın yalçın görünür, // Uzaq yerdən baxınca dağ zirvəsi” (EM, s. 180), Azmun isə “Dəniz günəşi yelə yalpa toxunduğu zaman, dağın yüksəyi uzaqdan baxıldığında yalçın görünür” məzmununda müasirləşdirmişlər (YA, s. 77). Fikrimizcə, sonrakı cümlələr kimi bu cümlə də yaxın və ya əks mənalı feillərlə başlayır. Burada “yıla-yalpa” yaxınmənalı feili bağlamalar olub “ışıldaya-parıldaya” mənasında işlənmişdir. Həmin qədim sözlərlə mənə əlaqəsində olan “yıldır” və “yalab” sözlərinə DQK-da rast gəlmək olur:

Yalab-yalab yalabıyan incə tonlım! (D-199, 70)

Gördi kim, bir yığanaq yatur, yıldır-yıldır yıldırır. (D-215, 12).

Cümlə məzmunca bu şəkildə açıqlana bilər: Dəniz günəşi ışıldayıb-parıldayıb toxunanda, uzaq yerdən baxanda dağ zirvəsi yalçın-yalçın görünür. Bu soylama parçası həm də belə bir fikri qüvvətləndirir ki, “Kitab”ın mətni birbaşa Azərbaycan torpağı ilə bağlıdır. Çünki günəş Azərbaycana Şərqdən, Xəzər dənizindən doğur.

¹⁸² Bizim “hovlar” variantında verdiyimiz sözü Ekici “hövler” şəklində oxumaqla “bağırmaq, hayqırmaq” mənalı “hövle-” feili ilə əlaqəndirib (EM, s. 87, 209). Digər nəşrlərdə “havlar” şəklində verilmişdir (GY, s. 213; YA, s. 46). Azmunun bu sözü “[ətrafə] saldırır” (yəni ətrafa hücum edir) mənasında müasirləşdirmişdir (YA, s. 78). Həqiqətən də, “havla-” (-r (/ar) qeyri-qəti gələcək zaman şəkilçisidir) “əhatə etmək” mənasında Q. Təbrizinin aşağıdakı beytində rast gəlinir:

Çətri-əbrü fərşi-səbzə cuşi-gül, nırəngi-mey,

Havlayıblar səngdillər dördlü dörd yandan məni. (Təbrizi 2005: 240)

GY nəşrləri isə sual doğuran “geri dönmək (?)” anlamında izah etmiş və bu zaman sözün kökünü “atın bir kavis çizərək təkrar gəldiği yola, çizgiyə geri dönməsi” anlamını ifadə edən “hav” sözü ilə bağlamışlar (GY, s. 252).

Fikrimizcə, “hovla-” sözü (-r (/ar) zaman şəkilçisidir) müasir dilimizdə “hoyla-” şəklində işlənən feildir. “Koroğlu” eposunda “hov” kökü “haray” mənasında dəfələrlə rast gəlinir:

Göndərdim durna ovuna,

Eyvaz əgləndi, gəlmədi.

Bəs kimlər gəldi hovuna,

Eyvaz əgləndi, gəlmədi.

(Koroğlu 2005: 82)

İgidlərim, durmağın vaxtı keçib,

Qılıc çəkün, meydan günü hovdu, hov.

Əsmər xanım sinəmə bir dağ çəküb,

Qılıc çəkün, meydan günü hovdu, hov.

(Koroğlu 2005: 115)

Vara-gələ ıpranmadı Kəbə yolu.¹⁸³
 Verüb-alub¹¹ tükənmədi cavanmərd malı.
 Verməz ikən, yeməz ikən tez tükənür kürluq ilə¹² qazanılmış kürüñ malı.¹⁸⁴
 Abadanca bay¹⁸⁵ evləri xarab eylər¹³ böhtan sözi.
 Yerli-yerli dəñizlərə bəñzər yeg ər köñli.
¹⁴Qoç igidlər qurşanur polad xası¹⁸⁶.
 Polada toxunsuñ **30**¹ çuqu¹⁸⁷ başı!
 Ayqaqlaruñ¹⁸⁸ ağzındañ, çuquqlaruñ² dilindəñ, quru böhtan bəlasındañ, Dədəm der,
 Haq Taala³ saxlasuñ canuñuzı!

* * *

⁴Qara bulut ərđəmidür gögdə urlamaq.¹⁸⁹
 Kay, busaluq⁵ ərđəmidür tükəlin töküb, yerə sinüp yer su doymaq.¹⁹⁰
⁶Qarşı yatan qara dağlar ərđəmidür otı bitüb, çıxub-⁷çıxub el yaylamaq.
 Ayındurı daşqın sular ərđəmidür⁸ yaza qarşı qıja daşmaq.
 Alaca laçın ərđəmidür gög yüzindəñ⁹ dökə-dökə yer yüzinə durna endürmaq.
 Ac qarçıqay ərđəmidür¹⁰ sarı qamışuñ ortasındañ, yasdı gölüñ qıyısındañ¹¹ oğurlanub
 sona qapmaq.
 Boz ütəlgi ərđəmidür çöl yerlərdə¹² ceyran almaq, axar sular üstində hoqqar basmaq.
 Yügürük¹³ qırqı ərđəmidür fərə bildirçin alub avın yüzə yetürmaq.

¹⁸³ Cümlədəki “ıpran-” feili İbn Mühənnə lüğətində “zəifləmək, zədələnmək, xarab olmaq” mənasında verilmiş “ıpranmaq” feilinin (İM, s. 154) “y” səsdüşümü nəticəsində yaranmış formasıdır. Cümlə “Gedib-gəlməklə xarab olmadı Kəbə yolu” mənasındadır.

¹⁸⁴ Cümlədəki “kür” – “hiyləgər”, “kürluq” – “hiyləgərlik” mənasındadır (QTS, s. 328; Tekin 2003: 249).

¹⁸⁵ “Bay” özü “zəngin, varlı” mənasındadır (MK, IVc, s. 78; İM, s. 76).

¹⁸⁶ “Xas” ərəb sözü burada “məxsus olan, aid olan” (ƏFSL, Ic, s. 264) mənasındadır. Odur ki cümləni “Qoç igidlər poladdan düzələnləri qurşanır (belinə taxır)” kimi anlamaq lazım gəlir.

¹⁸⁷ Mənasını düzgün açıqlasa da, Ekici “çökül” variantında oxuyub (EM, s. 89, 208). “Çuğul” fonetik variantında “xəbərci, araqarışdıran, yalan danışan” mənasında hazırda da işlədilməkdədir (ADİL, Ic, s. 500; ADDL, s. 107).

¹⁸⁸ “Ayqaq” sözü boş, mənasız danışan, böhtan söyləyən adamlara deyilib. Radlov lüğətində “aykak” (“boş danışiq, cəfəngiyyat” mənasında) və “ayğak” (“şahid, iddiaçı, xəbərci” mənasında) variantlarında bir çox türk dillərində işləndiyi göstərilmişdir (R, Ic, 1h, s. 11, 14). Kontekstdən çıxış edərək bu sözün “böhtançı” anlamında işləndiyini söyləmək olar.

¹⁸⁹ “Ərdəm” sözü “hünər, fəzilət, bacarıq” (MK, Ic, s. 169), “urlamaq” isə “bağırmaq, uca səs çıxarmaq” mənasındadır (MK, Ic, s. 237). Ekici “urlamaq” (yəni gurlamaq) sözünü “örülmək” şəklində oxuyub müasir Türkiyə türkcəsində “ağmaq” (yəni qalxmaq) mənasında çevirib. Azmun “urulmaq” şəklində (YA, s. 46) oxuyub ki, bu da “vurulmaq” deməkdir. Əslində, cümlənin mənası daha sadədir: Qara bulud hünəridir göydə (toqquşub) gurlamaq.

¹⁹⁰ “Kay” və “busalıq” sözləri yaxınmənalı sözlərdir. “Kay” sözü “tufan, boran” mənasında Kaşğari lüğətində şərh olunub (MK, IIIc, s. 149). Görünür, “busaluq” sözü “duman, sis, çən” mənasında işlənən “busarıq/pusarıq” sözünün fonetik variantıdır. “Busarıq” sözünün yenə də Kaşğari lüğətində getmiş “sislə, dumanla örtülmək” mənası verən “busar-” feilindən (MK, IIc, s. 113) -uq şəkilçisi ilə düzəldiyi aydın görünür. Bu söz “pusarıq” səs tərkibində eyni mənada DQK-da da işlənməmişdir:

... düm qara pusarıq ordımıñ üzərinə tökülür gördüm (D-42, 1-2);

Yuca tağları tuman tursa, qara pusarıq dalu qopsa... (D-278, 3-4).

Cümlədəki “tükəlin” sözü “tamamilə, bütöhtün, bütönlüklə, tükənənə qədər” anlamındadır.

Ekici “busalıq” sözünü “bosalıq”, “tükəlin” sözünü “tökelin” kimi, Azmun isə “yerə sinüp” (yəni yerə yatıb) birləşməsini “yer esinüb” kimi oxuyub (EM, s. 89; YA, s. 46). Azmun “esin-” feilini “qabarmaq, şişkin hala gəlmək” mənalarında izah edir (YA, s.94). Fikrimizcə, “yerə sinüp” oxunuşu daha məntiqidir. YA müəllifləri bu sözü “(su yerə) batmaq, əmilmək” mənasında açıqlamışlar (s. 276). Bizə görə, həmin feil “hopmaq” mənasındadır. Bu qədim söz M. Kaşğari lüğətində “hopdurmaq, yetirtmək” mənasında qeydə alınmış “sinqirmək” feilinin kökündə də rast gəlinir (MK, IIIc, s. 340).

31 ¹Mərd igidlər ərədəmidür aqası ögündə gənim alub yüz ²aqartmaq.
 Qazaquclar ərədəmidür meydanında çapubanı duman çöküb ³toz əglənmaq.
 Qaybatanlar ərədəmidür yola girüb ⁴yol büksemaq¹⁹¹.
 Ağayılar ərədəmidür yaza qarşı mələşübən ⁵dölin tökmaq, körpə quzı bəsləyübən
 kamil etmaq.
⁶Alp ozanlar ərədəmidür mərd igidi mərd igidə tərif ⁷etmaq.

* * *

⁸Sünübəni¹⁹² səgirtməgə, dönübəni qayıtmaq mərd igidin altında ⁹savaş günü bədəv gərək.
 Ol bədəvün üstün alub ¹⁰əglənmaq¹⁹³ mərd igiddə hünər ilən ərədəm gərək.
 Ala cida ¹¹bulayub¹⁹⁴ gənimini at belindən qara yerə düşürmaq mərd igidün ¹²qollarında qüvvət gərək.
 Qüvvət dəxi neyləsün, bir Allahuñ ¹³vergisı igidlərdə dövlət gərək.
 Yıxañ əri durquzmaq, **32** ¹ər ərə qıymasa, igid igidi öldürməsə, yıxılañ ər aman desə,
²mürüvvət desə, (mürüvvət şahı-mərdan Əlidə olur), Əli ³qullarında eylə dəmdə mürüvvət gərək.
 Yekkə gələñ gənime səgirtməgə ⁴yürək gərək.
 Ol yağınun içində əlləşməgə, döğüşməgə ⁵iki saymaz, tüm yürəkli, gözi qanlı, dəmür donlu, oq əgləgi ⁶ölümündə qorxmaz, mərd igidün kiçkəsində etibarlı ⁷yoldaş gərək¹⁹⁵.

¹⁹¹ Ekici və GY müəlliflərinin müasir Türkiyə türkcəsinə uyğun olaraq “büksemak” variantında oxuduqları bu sözü (EM, s. 91; GY, s. 214) Azmun “böğ[ü]smak” kimi verməklə türkməncəyə uyğun “(yol) qət etmək” anlamında açıqlayıb (YA, s. 47, 91). Fikrimizcə, “büksəmaq” və ya “böksəmaq/bögsəmaq” fonetik variantlarında oxuna bilən bu söz “(yolu) başa vurmaq, qət etmək” anlamındadır. Həmin söz M. Kaşğari lüğətində qeydə alınmış “tağığ ukrukın əgməs, tənqizni kayğıknı bügməs = dağ kəməndlə əyilməz, dəniz qayıqla qapanmaz” atalar sözündə (MK, Ic, s. 164) işlənmiş “büg-” feilindən -sə şəkilçisi ilə düzəlmişdir.

¹⁹² Ekicinin “sunubeni” şəklində verdiyi bu sözü (EM, s. 91) GY müəllifləri və Azmun “sünübəni” kimi oxuyaraq “irəliyə doğru atılmaq, qoşmaq” mənalarında izah etmişlər (GY, s. 214, 277; YA, s. 47, 78). Dil faktları göstərir ki, “sunmaq” feili “təqdim etmək, uzatmaq” mənasını daşıyan qədim sözdür (MK, IIc, s. 55; QTS, s. 514) və burada yerinə düşür. “Sünmək” feili isə göstərilən mənada deyil, “gərilmək, gərilib açılmaq” mənasında işlənir (R, IVc, 1h, s. 804). DQK-da da eyni mənada rast gəlinir: Bir qoç yerindən qalqdı, gərinüb sündi. (D-227, 9-10).

At belinə oturub onu çapmağa hazırlaşan hər kəs əvvəlcə gərgin vəziyyət alır ki, bu söz də soylamada məhz həmin məqamı canlandırmağa xidmət edir. İrəli cumub səyirtmək anlamı ilə müqayisədə gərilib (atı) səyirtmək daha məntiqidir.

¹⁹³ Ümumiyyətlə, bütün mətn boyu -maq məsdər şəkilçisinin incə saitli feillərə artırılaraq işlədilməsi Təbriz dialektinə xas xüsusiyyət kimi qeyd edilməlidir ki, bunu “Koroğlu” eposunun Təbriz variantında da müşahidə etmək olur:

Çünki vardun Ərzulumun şəhrinə,
 Əvvəl gecə mənzil etmağın gərək.
 Ondən sonra nazlu yarun mənzilin
 Hər tərəfədən sorağ etmağın gərək. (Koroğlu 2005: 162)

Namərdinən yola getmağ,
 Getmağdan getmamağ yeydür.
 Namərdinən nanu-nəmək
 Yemağdan yemamağ yeydür. (Koroğlu 2005: 188)

¹⁹⁴ “Bulamaq” sözü “fırlamaq” mənasındadır.

¹⁹⁵ Ekici ilk sözü “igi” kimi (çevirmədə hansı mənada açıqladığı məlum olmur), digərini isə “əgləg” kimi oxuyaraq, “oxun arxasına taxılan quş lələyi (yelək)” mənasında açıqlamışdır (EM, s. 93, 183). Azmun “iki” şəklində oxuduğu sözü rəqəm adı kimi vermiş, “ok egleki” kimi oxuduğu birləşməni isə “oxu əngəlləyə bilən” mənalarında izah etmişdir (YA, s. 48, 79). GY nəşrləri də ilk sözü iki sayı kimi düşünərək “iki kərə saymaz,

Sömürüb-sömürüb al şərablar içməgə ⁸mizac gərək.
 İçdügini sindürməgə mərəkələr içində, məclisdə ⁹mərd igidə qursaq gərək.
 Ər namusu ərdə gərək.
 Ər geyrəti ərdə gərək.
¹⁰Əgər ərdür, əgər xatun, bu dünyada namuslu, ¹¹geyrətli, qoççaq gərək.
 Namussız, geyrətsiz adəm oğlu ¹²arı cahanuñ yüzində gəzməyübəñ qara yeruñ altında
¹³gorda gərək.
 Namus üstə böyümüş, geyrət üstə ¹⁴dalaşmış mərd igidlər ölincə ölməsə, yeg!
 Ölməz desək, **33** ¹Dədəm Qorqud sözi yalan olur, yaxşı igidlər ölür olsa, üç otuz on
 yaşını doldursa, yeg!¹⁹⁶
 Üç otuz on ³yaşuñuz dövlət ilə dolu gəlsuñ!
 Dədəm Qorqud der: – Keçəñ günləruñiz ⁴keçübdür, gələñ günləruñiz xeyrə dönsuñ!

* * *

⁵Tayın-tuşın bilməz qavat bir gün olur təpikdə ölür.
⁶İçkisinə bədməst¹⁹⁷ igid bir gün olur yumruqda ölür.
⁷Təpikdə ölməz, yumruqda ölməz mərd igid öz aqası ögində ⁸savaşa ölür.
 Digricəgi yumrı bədəv atlar yeriş, ilğar ⁹günü ilğarda ölür.¹⁹⁸
 Dabanı yasdı büxti dəvə¹⁹⁹ karvanda ¹⁰ölür.
 Toxulusı çoq dümən qoyun toylan şiləndə ¹¹ölür.²⁰⁰

tərəddüt etməz”, “eglegi” kimi oxuduqları sözü “oxun duracağı yer” mənasında izah etmişlər (GY, s. 214, 244, 254). Fikrimizcə, mübahisəli yozum olsa da, GY nəşirlərinin açıqlaması daha məntiqi səslənir. Bununla belə, “oq əgləgi” ifadəsinin oxun açdığı yara mənasında da anlamaq mümkündür. Bu sözə ayrılıqda rast gəlməsək də, Radlov lüğətində “ək” sözünün “yaranın qırağı” mənasına (R, Ic, 1h, s. 674) əsaslanaraq, “əglək” sözünü “yara yeri” kimi də yozmaq mümkündür.

Bizim “kiçgəsində” kimi oxuduğumuz sözü Ekici “kiçkesinde” kimi oxuyub “yanında, yamacında” mənasında (EM, s. 93, 209), Azmun qarşısında sual işarəsi qoymaqla mötərizədə “kecgesinde” kimi oxusa da, belə bir şərh verir ki, “gecesinde” olması daha uyğundur, amma keçgesinde “geçdigi yolda” anlamına da gələ bilər (YA, s. 48). GY nəşirləri isə “gecigesinde” variantında verməklə monqol dilindən alınma söz olaraq “ənsə, arxa” mənasında izah etmişlər (GY, s. 214, 247). Yenə də Radlov lüğətinə istinadən bu sözün “kiçkə” variantında “arxa” mənasında (R, IIc, 2h, s. 1384) işləndiyini düşünürük. Həqiqətən də, “mərd igidin arxsında” anlamı olduqca yerinə düşür.

¹⁹⁶ Yüz sayını bildiren bu cür deyim tərzinə DQK-da da rast gəlinir:

Gerçəkləriñ üç otuz on yaşını toldursa, yeg! On otuz on yaşuñiz tolsun! (D-4, 12-13)

¹⁹⁷ “Bədməst” sözü “son dərəcə kefli, bərk kefli; sərxoşluqdan özünü itirib, nalayiq hərəkət edən” mənasındadır (ADİL, Ic, s. 266).

¹⁹⁸ Ekici “yeriş, ilğar günü” birləşməsin “yeriyiş ilğar günü” şəklində verib (EM, s. 95). Fikrimizcə, bu birləşmədə “yeriş” və “ilğar” həmcins sözlər kimi çıxış edir.

¹⁹⁹ Bu dəvə növünün izahında da fərqli yanaşmalar özünü göstərir. “Buxti” şəklində oxuduqları bu sözü GY nəşirləri ikihürgüclü Xorasan dəvəsi kimi təqdim edirlərsə (GY, s. 215, 236), Ekici sadəcə ikihürgüclü dəvə kimi (EM, s. 95, 207) izah edir. Azmun isə “buxti” şəklində oxuyaraq “Baktriya dəvəsi” kimi açıqlayır (YA, s. 49, 91). Bizim klassik ədəbiyyatımızın dilində işlənilmə variantına istinadən “buxti” şəklində oxuduğumuz bu söz həm də “birhürgüclü dəvə, iti, sürətlə gedən dəvə” mənasında şərh olunmuşdur (ƏFSL, Ic, s. 74).

²⁰⁰ Cümlədəki “toxulu” müasir dilimizdə “toğlı” variantında işlənilməklə 6-12 ay arası erkək quzuya deyilir. Sözü “duman” variantında oxusalar da, Ekici “qara”, Azmun isə “boz” mənasında izah ediblər (EM, s. 208; YA, s. 79). GY nəşirləri “dumen” variantında oxumaqla “sürü, yığın, böyük kümə” mənasında açıqlayıblar (GY, s. 243). Fikrimizcə, bu söz KDQ-da qoyunu rənginə görə səciyyələndirən sözlər qrupu sırasında getmiş “tümən” sözünün t-d səsdəyişiminə uğramış formasıdır:

Əzvay qurd ənügi erkəgündə bir köküm var,

Ağca, yañal, tümən qoyunuñ gəzdirməyə. (D-280, 11-12)

Qorqudşünaslıqda say anlamında izah olunmasına baxmayaraq (Gökyay 2006: 425; ME, IIc, s. 299),

Oğurluqa dadananlar bir varub iki gəlür, şirincinür²⁰¹, ¹²mal gətürür, üçimcidə aqr bəglər gəzəbinə düşər, sitəm iləñ ¹³çəngəldə ölür.

Qövmini qoyubanı yad ucına²⁰² güvənənlər **34** ¹yağlı yüzli aşuñ bişsə, ol yadlar qövm olur, gülə-gülə ²yeyüb dağılur. Yaramazca iş düşəndə nə yedüm der, ³nə gördüm der, səni salur gedər, gördüm deməz.

Güvənürsəñ ⁴yerdə, gögdə bir Allaha güvəñ, dayanursañ bir ⁵Allaha dayañ! Allahına güvənəñ yumruq ura, qara dağlar yıxar.

Əvvəl Allah, ⁶axır Allah dost olubañ mədəd olsun!

Dünyasında ⁷Qurandañ, axirətdə imandañ, səfa yüzli Məhəmməduñ ⁸didarındañ binəsib eyləməsüñ!

* * *

⁹Yalabıyub²⁰³ gün doğduqı Qıyan şəhri.

Dan yulduzı ¹⁰doğuduqı İcan şəhri.

Qarınca²⁰⁴ qara itcə degülmidir ¹¹Qarxun eli?!

Balı, yağı tükənmədi Bayburd eli.

İşşək iləñ ¹²məaş eylər Əbrül eli.²⁰⁵

Sarpca-sarpca yerlərdə məskən ¹³eylər Kürd eli.

fikrimizcə, “tümən” (/dümən) sözü rəng adı bildirən “tüm” sözündən (R, Ic, lh, s. 348) -ən (/in) şəkilçisi düzəlmiş qədim sözdür.

²⁰¹ Bu söz “şirnikləşir”, “həvəslənir” mənasındadır. Ekici həmin sözü “şirincanver” şəklində oxuyaraq “besili” (yəni bəslənən) mənasında izah edib (EM, s. 95, 185).

²⁰² Azmun və GY müəllifləri də bu sözü “ucına” kimi oxumuşlar (YA, s. 49; YA, s. 215). İşləndiyi “yadın ucına güvənənlər” birləşməsində onun “sonuncu” anlamında işləndiyi aydın hiss olunur. Ekici “avcına” kimi oxumuşdur (EM, s. 95).

²⁰³ Haşiyədə: *yalabıyub*: pərildayub.

Fərqli xətlə yazılmasına görə haşiyədəki bu izahın əlyazma katibinin deyil, onu oxuyan bir şəxsə aid olduğunu söyləmək olar.

²⁰⁴ “Qarınca” sözü “qarışqa” deməkdir. Klassik ədəbiyyatımızın dilində geniş şəkildə işlənən arxaikləşmiş sözlərimizdəndir:

Bənim dəği var idi bir qarındaşım,
Bir anadan doğmuş idük söyük daşım,
Anı anıb aqar bənim gözdən yaşım,
Mütəhəyyir bən biqərar oldum imdi. (Qul Əli 2004: 140)

Nola əgər qarıncalar çoxdı ləbün şərabına.
Nöqqeyi-ləldə tolu şəhdü şəkər dəgülmidir?! (Bürhanəddin 2005: 32)

Fil yükün yüklətmə, qarınca çəkməz,
Dürlü reyhan çoxdur, gül kimi qoxmaz,
Dünya malın versən, bizə gərəkəməz,
Didar ilə məhəbbətə eşq olsun. (Xətayi 2005: 351)

Qarıncalar yuvasını qayırdı,
Gözəl kəklik balaların doyurdu,
Fələk vurdu gözü yaşlı ayırdı,
Aram düşüb nazlı yardan gencə hey! (Qurbani 2006: 104)

Qarıncaya qəza gəlincək qanatlanır. (Oğuznamə 1987: 146)

²⁰⁵ Əlyazmada aydın şəkildə “işşək iləñ” kimi oxunan hissəni Azmun “işinilen” kimi verməklə “İşine karşılık maaş verir Ebrul eli” (YA, s. 51, 79), Ekici isə “işkillen” kimi verməklə cümləni cümləni “At kayısı yaparak keçinir Ebrul eli” (EM, s. 97, 187) kimi müasirləşdirmişlər. Əslində, göstərilən oxunuşda Əbrül (/Ərbil) camaatının eşşəklə yük daşıyıb dolanışığını təmin etməsi fikri qabardılıb.

Qılıc iləñ müslümandur qədimidəñ Urumlu ilə **35** ¹Uşnı eli.
 Hər evi bir qaladır Mosul eli.
 Qədimidəñ ²evliyalər, ənbıyalar²⁰⁶ yataqıdur Bağdad eli.
 İman, insaf ³fərq olmaz Həmədan iləñ Dərgəzin şəhri.
 Kərbəla toprağına ⁴nisbətdür Qum toprağı.
 Cəmi şəhrlər gəlini degülmidür Qaşan ⁵şəhri?!
 Uz vəzirlər çıqduqı İsfahan şəhri.²⁰⁷
 Atlı ⁶getdi, yayaq gəldi məhbubi çox Şiraz <şəhri>.²⁰⁸
 Ala cida ⁷parıldadır Çərkəs eli.
 Atı yügürük, özü bilgə Ərəb ⁸eli.
 Yüzi qara, dişi aqca Hind eli.
 Erkəkləri ⁹kürk tikər, döğduqı kür olur, kahil qopar Qəzvin eli.
¹⁰Mallı getdi, malsız gəldi Tarum eli.
 Qədimidəñ ¹¹içindəñ çuqul çıqmaz Gərməniləñ²⁰⁹ Xalxal eli.
 Aq dügilər ¹²çıqduqı Gilan eli.
 İstanbulda adı söylənür ¹³plavına Adərbaycan diyarında Ərdəbil şəhri.²¹⁰
 Talış ¹⁴qoyun çıqduqı, aqçası çox, mürvəti yoq Şirvan **36** ¹eli.²¹¹
 Gözü qara, beli incə Xəta eli.
 Qara saçı hörməli ²Gürci eli.
 Qədimidəñ içindəñ ölət çıqmaz Rum eli.²¹²
³Keçisi gərcə, adamı şərçə İrəvan, Naxçıvan, Şərül eli.²¹³
⁴Qədimidəñ qan çanaqı, at oynaqı degülmidür Təbriz eli?!²¹⁴

²⁰⁶ Ərəb mənşəli “evliya” (<övliya) sözü iki mənada: “1) pirlər, rəhbərlər, başçılar; 2) müqəddəs ocaqlar, pirlər” mənasında (ƏFSL, IIc, s. 206), “ənbiya” sözü isə “peyğəmbərlər”, “nəbilər” mənasında (ƏFSL, Ic, s. 166) işlənib.

²⁰⁷ “Uz” sözü Kaşğari lüğətində verildiyi kimi “usta, mahir, bacarıqlı” mənasında işlənmişdir (MK, Ic, s. 119).

²⁰⁸ Mətnə “şəhri” sözü buraxılsa da, soylama parçasını üslubuna uyğun olaraq əlavə etdik. GY nəşirləri də bu cür yanaşmışlar (s. 215).

²⁰⁹ Bu yer adını Azmun “Keremli” (YA, s. 50), Ekici “Germel” (EM, s. 99), GY müəllifləri isə aid olduğu qoşma ilə birlikdə “Germiliyleng” kimi (GY, s. 216) oxumuşlar.

²¹⁰ “Plav” sözünün “aş, plov” mənasında işləndiyi aydındır. Buradan anlaşılır ki, həmin dövrdə Azərbaycan diyarının Ərdəbil şəhərinin plovunun adı İstanbulda da məşhur imiş. Lakin Azmun bu sözü yer adı kimi düşünərək İstanbulda yerləşən “Plavina” kimi vermişdir (YA, s. 50).

²¹¹ Soylamadan belə məlum olur ki, hər bir şəhər, diyar müəyyən xüsusiyyətləri, nemətləri ilə məşhurdur. Bu cümlədəki “Talış” yer adı olub, indiki Şirvan bölgəsində yerləşən kənd adıdır. Şamaxı, İsmayılı, eləcə də Quba rayonlarında Talış adlı bir neçə kənd mövcuddur. Müasir dövrümüzdə Qala qoyunu adla deyildiyi kimi, görünür, həmin dövrdə də Şirvan eli Talış kəndində yetişdirilən qoyun cinsi ilə məşhur imiş. Şirvan və digər digər ərazilərə bəzən həqarətlə yanaşılması, sözsüz, Səfəvilər dövlətinin apardığı müharibələrlə bağlıdır. Digər tərəfdən, yer adlarını bu qədər ətraflı sadalanması onu göstərir ki, bəzi soylamaları düzüb-qoşan ozan sarayla sıx bağlı olmuş, hətta sarayda yaşamışdır.

²¹² Bu söz “xəstəlik, epidemiya” mənasındadır (R, Ic, 2h, s. 1247). Bütün nəşirlər eyni və ya buna yaxın anlamda açıqlayıblar (EM, s. 210; YA, s. 99; GY, s. 270).

²¹³ “Gərçə” sözü keç i dərisinin rəngini bildirən “gər” (R, IIc, 2h, s. 1084) və -çə çoxaltma dərəcə şəkilçisindən ibarətdir. Azmun ağ ilə qara arasında olan bir rəng kimi izah edərək, qarnı, bacağı, burnu, ya da qulaqları bu rəngdə olan keçiyə deyildiyini göstərir (YA, s.94).

YA müəlliflərindən fərqli olaraq, o və Ekici hazırda Naxçıvan ərazisində “Şəzur” rayon adı kimi tanınan “Şərül” yer adını “Şervel” kimi oxuyublar (YA, s. 94; EM, s. 101).

²¹⁴ Artıq burada mətnin 9-14 sətirində işlənilmə məqamından fərqli olaraq, “oynaq” sözü “oylaq” mənasında işlədilmişdir. Bu sözə “Koroğlu” eposunda eyni mənada rast gəlinir:

Çardaqlının Çamlıbəldür oynagım,
 Qərə quştək yırtıcıdır dırnağım,

⁵Qədimidəñ ulularuñ yıqnaqı, padşahlaruñ yurdu ⁶Adərbaycan diyarında Ucan eli.
Bu yerləri kimlər açdı?

⁷– Çav ərənlər.

Çav ərənlər sərdarı kim idi?²¹⁵

– Aslan Əli.

⁸Bu soyları kim soyladı?

– Bayat əri Dədəm Qorqud.

* * *

⁹Yalabıyub günəş sevinür, Dədəm der, gündə doğsa.

Dolısında ¹⁰ay sevinür, dün balğırta.

Doğrı Məkkə sevinür, yılda bir gəz ¹¹hacı varsa.

Varañ hacı sevinür, haqq qapusunda ¹²həccə qəbul düşsə.

Altmış yaşar qocalar sevinür, ¹³qocaluq çaqında oğlı olsa.

Olañ oğlan ³⁷¹sevinür, Quran oqusa.

Toqa boylı qız sevinür, bəxti ²açılta.²¹⁶

Durlaq oğlan sevinür, atasın³ evində muradına, məqsudına haq yetürsə.²¹⁷

Ağayılar sevinür, ⁴yaza qarşı mələşübəñ dölin töksə.

Qazaquclar ⁵sevinür, meydanında toz əglənüb duman çöksə.

⁶Qaybatanlar sevinür, qaranqulu gecədə mənzil keçsə.

Aq ⁷tozlu qatı yaylar sevinür, qoç igidlər aq biləkdə, geñ ⁸dalıda yumşatsa.

Üç yeləkli suhar oqlar sevinür, düşməninə ⁹dəgəcək geyim söküb, bağır dəlib keçüb
ötsə.

Ala baydaqlı sur cıdalar²¹⁸ ¹⁰sevinür, gənimi at belindəñ ilib-büküb yer yüzinə xub
¹¹endürsə.

Qara polad sav qılıclar sevinür, baş uçurub ¹²sügsün bölsə. Altı pərli gur şəspərlər
sevinür, tavulğalar ¹³yencübənü qabaq yarub qan bürkütsə.

Dədəm soyı ¹⁴alp ozanlar sevinür, padşahlar nəzərində soy yetürsə.²¹⁹

* * *

38 ¹Bürüldüm isə, saraldum isə,
gök yüzində bulut ²oldum,

Tərən kimin bənd eylərəm qəynağım,

Tuna çayın başdan dibə çaparam.

(Koroğlu 2005: 425)

²¹⁵ Qədim yazılı abidələrin dilində olduğu kimi, “çav” sözü “adlı-sanlı” mənasında (QTS, s. 142) işlənmişdir.

²¹⁶ GY nəşirləri və Azmun eyni fonetik variantda oxuyub “qısa” mənasında izah etdikləri bu sözü (GY, s. 216, 280; YA, s. 51, 101) Ekici “tüka” kimi oxuyub “düve” (yəni düyü, heyvan balası) mənasında açıqlayır (EM, s. 103, 212). Fikrimizcə, “toqa” sözü torpağı alaqdan təmizləmək üçün istifadə olunan “toxa” (kətmən) sözünün əski deyiliş variantıdır. Toxanın sapı, adətən, insanın çənəsinə qədər olduğu üçün qısa boylu qızlar bu cür təqdim edilib.

²¹⁷ Azmun bu sözü “durlaq” şəklində oxusa da, “yaramaz” və gəmirici həşərat mənası verən “asalak” sözləri ilə izah edir (YA, s. 51, 93). “Dorlak” şəklində oxusalar da, Ekici onu “dəliqanlı, on beş yaşından aşağı qız və ya erkək çocuq” mənasında (EM, s. 103, 208), GY nəşirləri sadəcə “dəliqanlı” mənasında izah ediblər (GY, s. 216, 243). Məncə, bu söz M.Kaşğari lüğətində qeyd edildiyi kimi, gəncliyində zəifləyən insanı səciyyələndirən “turlaq” sözünün (MK, Ic, s. 454) t-d səsdəyişməsi yolu işlədilən formasıdır. Əgər əvvəlki cümlədə boyca balaca olan qızın sevinməsindən bəhs olunursa, bu cümlədə bədəcə zəif, cılız gəncdən bəhs olunduğu aydın görünür.

²¹⁸ Haşiyədə: *sür cıdalar*.

²¹⁹ Bu cümlədə “soy” sözü birinci məqamda “nəsil”, ikinci məqamda “mənzum şeir, tərif” mənası bildiren omonim kimi çıxış edir.

alçaq ava yerlərə çiskin oldum.²²⁰
 Uca dağlar ³başına dumañ olañ Ğazan idüm.²²¹
 Yeddi başlı ⁴yer əvrəni olubanı quyruq çaldum,
 dağ dolandum, ağuşa çaldum,
⁵yer boyadum, nəfəs çəküb son sömürəñ²²² Ğazan idüm.
⁶Aqalarum götürmüşdüm,
 Ala Çaquñ Çulpa dağınıñ ⁷dibinə getmişdüm.
 Buyurmuşdum, ala sayban çatılmışdı,
⁸ləli çaqır süzülmişdi,
 körpə quzu çevrülmişdi.
 Aqalarumla ⁹içir idüm.
 Qayadan bir qara daş ayrıldı gəldi.
 Sağdakı ¹⁰bəglər sağa qaçdı,
 soldakı bəglər sola qaçdı.
 Saq əlümdəñ ¹¹sol əlümə piyaləni təprətmədim.
 Qarılarımı qarşı verüb qara daşı ¹²saxlayañ Ğazan idüm.
 Ala Dəmür Kafır xandañ gələñ **39** ¹altı degül,
 altmış batman ğazan idi.
 İç oğuzuñ, ²Dış Oğuzuñ aqaları
 boş yerindəñ götürə bilməzdi.
³İçinə ləli çaqır doldurdum,
 aq dalımuñ üstinə xub ⁴götürdüm.
 Qara ğazanı boşadubanı yerə qoydum.
 Adum Dəlü ⁵Dönməz ikən ad ğazanañ Ğazan idüm.²²³
 Ala Dəmür Kafır xandañ ⁶gəlmişdi.

²²⁰ GY nəşirləri “ava yer” birləşməsinə iki mənada: həm “yawa yer” birləşməsindən çıxış edərək “sıcaq yer”, həm də “ova (yəni düzəngah, ovalıq) yer” mənasında anlamışlar (GY, s. 231). Ekici “avlaq” (yaqın, ov edilən yer), Azmun isə “nəmli yer” (EM, s. 190, 208; YA, s. 81) mənasında açıqlamışlar. Araşdırma göstərir ki, əslində, “alçaq, ava yer” birləşməsi DQK-da geniş mübahisəyə səbəb olan “alan, alçaq, hava yer” birləşməsinin açıqlanmasında açar rolunu oynayır. “Bamsı Beyrək” boyunda Beyrəyin dilindən onun soracağı ilə axtarışa çıxan arğışlara müraciətlə deyilən soylmada belə bir misra getmişdir:

Ala, alçaq, hava yerdən gələn arğış! (D-95, 5-6).

Fikrimizcə, ərəb dilində “arzu, istək, həvəs” mənası daşıyan “hava/həva” sözü (ƏFSL, Ic, s. 245; R, Ic, 1h, s. 637) KDQ-da məhz “istəkli, arzu edilən” mənasındadır. Maraqlıdır ki, söz önündə “h” səsdüşümü yolu ilə formalaşan “ava” leksemi XI əsr böyük türk şairi Yusif Xac Hacıbin “Qutadqu bilik” əsərində də eyni mənada dəfələrlə işlədilmişdir (Yusif Has Hacıb 2006: 1151-1152). Böyük dilçi V.V. Radlov tərtib etdiyi möhtəşəm lüğətdə bu qədim dil faktını da qeydə almışdır (R, Ic, 1h, s. 637). Bunları nəzərə alaraq, DQK-da “hava”, göstərilən məqamda “ava” sözlərinin eyni mənə daşdığını söyləmək olar.

²²¹ Əlyazmanın 38-39-cu səhifələrində Qazan xanın dilindən verilmiş soylama parçası KDQ-un 11-ci boyunda əsir düşmüş Qazanın dilindən söylənilən soylamaların (D-277, 12 – 278, 12) bir variantıdır. Qazan adının “Ğazan” şəklində yazılışını ort əsr yazılı abidələrinin dilində bəzən rast gəlinən “q-ğ” səs əvəzlənməsi ilə izah etmək mümkündür.

²²² Azmun “sömürəñ” sözünü “somurañ” şəklində oxuyub. Fikrimizcə, sin س hərfi ilə yazıldığı üçün götürülən variantda verilməsi daha düzgündür. GY nəşirləri isə “son” sözünü 55-6-da getmiş “don sömürdi” ifadəsindən çıxış edərək, “don” sözünün yazılış səhvi kimi düşünsələr də, əslinə uyğun saxlamağı məqsədəuyğun bilmişlər (GY, s. 217). Əlyazmada Qazanla bağlı boylamanın məzmunundan anlaşılar ki, əydaha dəmir donlu Qazanın geyimini sömürməklə öldürmək istəyir. Lakin bu döyüşdə qalib gələn Qazan xan olur ki, “son sömürəñ” ifadəsi də buna işarə kimi qəbul edilməlidir.

²²³ Fikrimizcə, Qazan xanın öz adını su qaynatmaq, xörək bişirmək üçün istifadə olunan qazan adı ilə bağlaması sonrakı nəsil söyləyici ozanların təxəyyülünün məhsuludur.

Ol kafirün sarı yayı on altı təkə buynuzındañ ⁷qurulmuş idi.
 Qatı yayı İç Oğuzun bəgləri,
 Dış Oğuzun ⁸aqaları təprədə bilməzdi.
 Küvrəni aq biləkdə, geñ dalıda ⁹yumşadub çəkdüm.²²⁴
 Padşahdañ vəkılluqı ¹⁰alañ Ğazan idüm.
 Ala Dəmür Kafir xandañ ¹¹gəlmişdi.
 Altı degül, yeddi dutum polad, şiş ucı ¹²almasdañ
 aq dabanum ilə qara yerə pərçin etdüm.
 Padşah ¹³qızı boyu uzun Burla xatunı çuldu²²⁵ qapañ Ğazan idüm.

* * *

40 ¹Dədəm der, ay ötə, yıl dolana, zəmanələr qopa gələ.
²Dağ otları tükənə, tikan qala.
 Dadlı dirilük tükənə, ³davaylañ savaş qala.
 Asl bəglər tükənə, avam qala.
⁴Selintilər yıqıla bir yerdə, oba ola.²²⁶
 Dərıntilər yıqıla bir yerdə, ⁵kəntli ola.²²⁷
 Bir kəntdə iki koxa olsa, beş dahıca ⁶daruğa ola.²²⁸
 Olar dahı bir-birinün sözünə bitməyələr.
⁷Ortalıqda bəd nəfs ilən yalançının günı doğa.
 Ol günləri ⁸görməmişəm mən Dədəm <Qorqud>²²⁹,
 görmüş kibi söyləyəm.
 Yazı, qış ⁹bilinməz yıllar ola.
 Qüvvəti, güci bilinməz ellər ola.
 Yaylaqlar qışlaq ¹⁰ola, qışlaqlar yaylaq ola.

²²⁴ Bu soylamada ziddiyyət doğuran məqamlar təkə buynuzundan qurulmuş sarı, yəni çəkilməsi böyük güc tələb edən yayla bağlıdır. DQK-da da oğuz igidlərinin məhz təkə, xüsusən ərdil təkə buynuzundan hazırlandığı qabardılaraq nəzərə çarpdırılır:

Aydır: – Avcına sığmayan eliklü oğlu, Ərdil təkə buynuzundan qatı yaylı, İç Oğuzda, Taş Oğuzda adı bəllü, Aruz oğlu xanım Basat, maña mədəd! – dedi. (D-221, 5-7).

Soylamada Qazan xanın möhkəm qurulmuş yayı güclü biləyi, geniş çiynləri ilə yumşaldıb çəkməsindən bəhs olunur ki, burada mübahisəli məqam “küvrəni” sözünün oxunuşu və mənalandırılması ilə bağlıdır. Ekici onu “kevrini” kimi oxuyaraq, “kompozit ahşap yapıların birləşmə nöqtəsi, eklem yeri” mənası verən “kevr” sözü kimi açıqlayıbsa da, Türkiyə türkcəsinə çevirməsində buraxmalı olub (EM, s. 107, 191, 209). Azmun burada yazılış xətası görməklə sözü “kevir[i]ni” şəklində bərpa edərək, onu “(yayın) gergisi”(yəqin, gərilən hissəsi) mənasında çevirmişdir (YA, s. 53, 81). GY nəşirləri də yazılışda yanlışlığa yol verildiyini düşünərək, onu “gevrü[b]eni” biçimində bərpa etmiş və “yumuşatarak” (yəni yumşaldaraq) anlamında izah etmişlər (GY, s.217). Məlumdur ki, Oğuz igidləri uzun əsrlər boyu yaydan silah növü kimi istifadə etmişlər və buna görə də onu təşkil edən konstruksiya elementlərinə müxtəlif adlar vermişlər. Fikrimizcə, soylamadakı “küvrə” (-ni təsirlik hal şəkilçisidir) sözü yayın ümumi konstruksiyasını adlandıran söz olmalıdır. Kaşğari heyvanın öləndən sonra yalnız sümüklərdən ibarət skeletinə “küvrə” deyildiyini bildirir (MK, Ic, s. 418). Odur ki, təkə buynuzundan düzəldilmiş yayın ümumi konstruksiyasının “küvrə” sözü ilə adlandırılması bizə daha məntiqi görünür.

²²⁵ “Çuldu” sözü “bəxşiş, hədiyyə, qənimət, mükafat” mənasında KDQ-da da işlədilmişdir:

Baş kəsübdür, qan dökübdür,

Çuldı alubdur, ad qazanubdur. (D-125, 2)

Digər nəşirlər bu sözü “çüldü” variantında oxuyublar (EM, s. 107; YA, s.53; GY, 217).

²²⁶ “Selinti” sözü selin gətiriyi lil, ağac kötüyü, daş-çınqıldan ibarət yığıma deyilir.

²²⁷ “Dərıntilər” sözü müxtəlif yerdən gəlib yığılanlar mənasındadır.

²²⁸ Koxa və daruğa (/darğa) kəndin idarəçiliyində iştirak edən şəxslərə deyilir.

²²⁹ Əlyazmada “Qorqud” sözünün buraxıldığı aydın hiss olunur.

Tat eviyləñ türk evi bir araya ¹¹qonşı ola.
 Ağac çanaq, daş çanaq bir-birinə qarışuq ¹²ola.
 Tat qızını türk ala, türk qızını həm tat ala.
 Tat **41** ¹qızındañ doğulañ oğlan dayısına dayı deyə.
²Türk qızındañ doğulañ oğlan dayısına dayı deyə bilməyə,
³dolandura-döndərə xalu deyə.
 Ol günləri görməmişəm ⁴mən Dədə Qorqud,
 görmüş kibi söylərəm.
 Dərə-təpə ⁵qalmaya, əkin iləñ şuxm ola.²³⁰
 Dana-buzov qalmaya, cüftə gedə.²³¹
⁶Oğlan-uşaq qalmaya, əkinçi ola.
 Əkinçisi çoq ola, ⁷yerində bərəkəti yoq ola.
 Çoq əkələr, az götürələr,
 bilməyələr ⁸hikməti nə, səbəbi nədəñ ola.
 Sınlamamış ²³²yad eldəñ, ⁹yad oymaqlağ,ñ,
 Oğuz, sənüñ içüñə bir qız gələ, gəlin düşə.
¹⁰Ol gəlin ay başına yetişmədin
 yaşmaqınuñ altındañ ¹¹donğuldana,
 yıl başına yetişmədin
 qayın ata iləñ ¹²qayın anaya dil yetürə,
 “Başum baxtı alp yigidim,
 atañ yaman, ¹³anañ yaman!
 Mənüm evcigəzimi ayır!” deyə.
 Evcügəzin ayıra,
 çadıra ¹⁴güci yetməsə, çubuq əkə,
 üstinə həsir sala, “evüm” deyə.
42 ¹Bir keçisi oqlaq doğsa, “malum” deyə.
 Gəzana güci yetməsə, çölmək ²ala.²³³
 Dügiyə güci yetməsə, yarma sala.
 Aqşama dən ²³⁴ha bişürə, ha düşürə,

²³⁰ YA nəşirləri bu sözü “pulluq və sabanla torpaq işləmə, sürmə” mənasında əkinçilikdə həyata keçirilən fəaliyyət adı olaraq “şoşum” sözü kimi (YA, s. 218, 278), Ekici “bağça” mənasında açıqladığı “şahm” sözü kimi vermişlər (EM, s. 111, 192). Azmun əlyazmada “iləñ” yazılmasına baxmayaraq, onu “içün” qoşması ilə əvəz edir, göstərilən sözü isə “şuñm” variantında oxuyaraq “yer sürmə” anlamında açıqlayır (YA, s.55, 100). Bu sözün “şoxm” və ya “şuxm” variantda oxunmasından asılı olmayaraq, əkinçiliklə bağlı “şum” mənasında işləndiyini düşünürük.

²³¹ Ümumiyyətlə, bu soylamada yayda yaylağa, qışda qışlağa köçüb heyvandarlıqla məşğul olan əhalinin oturaq həyata keçərək əkinçiliyə bağlanmasından bəhs olunur. Ona görə də cümlədə dana-buzovun əkində istifadə üçün cütə qoşulduğu bildirilir.

²³² “Sınlamamış” sözü sınanmamış, təcrübədən çıxardılmamış mənasındadır.

²³³ “Çölmək” – xörək bişirilən saxsı qaba deyilir (ADDL, s. 106). Əbu Həyyan lüğətində “çömlək” variantında qeydə alınmışdır (ƏH, s. 22). Aşğıdakı yazılı nümunələrdə də rast gəlinir:

Aşı çölməkdə bişirən tez qayrar. (Oğuznamə 1987: 23)

Çölməkdə ət qalmadı, çuğundur baş qovzadı. (Maraği 1992: 27)

Bədvərlərdən beşli öni,
 Kəfəl girdə, saqan ənni,
 Qarın çölmək, qara donlu,
 Deyərsən bəs ac aslandır. (Koroğlu 2005: 680)

aqşam olanda “Başum baxtı alp yigidim,
⁴dadlı-tamlı zad bişürmişəm, gəl ye!” deyə.
 “Qayın atanıñ ⁵minnətindəñ,
 qayın ana cövrindəñ qurtuldum, şükür!” deyə.
⁶Haq Taala ol gəlindəñ əyal versə, dodaqları yalama²³⁵ ⁷oğlu ola.
 Beş yaşına yetişmədin yetmiş yaşar qocalara ⁸dili dəgə.
 İgirmi yaşına yetişmədin saqqal basa.
⁹Otuz yaşına yetişmədin ortalana.²³⁶
 Qırx yaşına yetişmədin ¹⁰qırqıl səpə.²³⁷
 Əllisində, altmışında əcəl alsa, yıqılalar, ¹¹götürələr,
 “Dahay dövlətli qoca!” deyübəni söylə<yə>lər.²³⁸
 Ol ¹²zamanıñ qocası əlli-altmış yaşında adam ola.
¹³Ol günləri görməmişəm mən, görmüş kimi söylərəm.
 Dünyada ¹⁴nə yaşadum mən Dədə Qorqud?
 Üç yüz altmış altı yıl **43** ¹yaş yaşadum.
 Günorta iləñ ikindinüñ²³⁹ arasınca ²gün görmədüm.
 Yeddi qoyun olur idi gündə mənüm şilənümdə.
³Bağır-öpkə qədərincə ət yemədüm.
 İki qapulu karvansaratək
⁴bu cahanı bir ev gördüm mən Dədə Qorqud.
 Bu qapıdan girəndə ol ⁵qapudañ çıxar gördüm.

* * *

⁶Sarp yügürür sallar atlar – ər qanatı.
 Minə bilməz, çapa bilməz ⁷bir müxənnəs ol atları,
 Savaş günü minincə minməsə, yeg!²⁴⁰
⁸Çalar, kəsər, götürür qara polad sav qılıclar – ər azusu.
 Anı çala bilməz ⁹müxənnəsüñ əlində qılıcdan isə

²³⁴ Burada “dəñ” -dək qoşmasının əski şəklidir.

²³⁵ “Dodaqları yalama” birləşməsi “dodaqları qaysaq bağlamış” anlamında olmalıdır. Fikrimizcə, sifət kimi işlənən “yalama” sözünü kökü Kaşğari lüğətində “üzü qarasmaq, qaraltmaq” mənasında qeydə alınmış “yal-” feilidir (MK, IIIc, s.62).

²³⁶ “Ortalana” sözü orta yaşa çata mənasındadır.

²³⁷ “Qırqıl səpə” ifadəsi saç vaxtsız dən düşməsinə bildirir. “Qırqıl” sözü “qırğıl” səs tərkibində Kaşğari lüğətində “saçına dən düşmüş” mənasında izah olunub (MK, Ic, s. 465).

²³⁸ Ekici bu cümlədəki “dahay” sözünü “daha-mı” şəklində oxuyub (EM, s. 113). “Dahay” sözü ilə yaşı əlli-yə-altmışa çatmış qocanın kifayət dərəcədə yaşamasına işarə olaraq, “di hay”, yəni “bəsdir, get” (o dünya nəzərdə tutulur), “dahamı?” sözü isə “yənə də mi” anlamında anlaşıla bilər. “Yıqılalar” feil forması əlyazmada “söylər” oxunuşunda yazılmış sözün “söylələr” şəklində verilməsini ortaya qoyur.

²³⁹ “İkinci” sözü günorta ilə axşam arası vaxtı bildirir (İM, s.99).

²⁴⁰ Bu soylama parçası DQK-nın müqəddiməsində Dədə Qorqudun dilindən verilmiş ikinci soylama ilə səsleşir və hətta bəziləri üst-üstə düşür, məsələn:

Sarb yorırkən Qazılıq ata namərd yigit binə bilməz,
 binincə binməsə, yeg!
 Çalub-kəsər uz qılıcı müxənnətlər çalınca çal<ma>sa, yeg!
 Çala bilən yigidə oqla qılıcdan bir çomaq yeg!
 Qonuğı gəlməyən qara evlər yıqılsa, yeg!
 At yeməyən acı otlar <bitincə> bitməsə, yeg!
 Adam içməyən acı sular sızınca sızmasa, yeg! (D-4, 4-8)

mərd igidün¹⁰ əlində bir aqac yeg!
 Otı bitməz qara dağlar yıxılsa,¹¹ yeg!
 At yeməyəni acı otlar qara yerün üzərində¹² bitincə bitməsə, yeg!
 Adam içməz bulanuq, sası su damarındañ çəkilsə, yeg!
 Bezə-miskin²⁴¹ xeyir görməz kür iləñ nakəs baylar,
 44¹ Dədəm der, talanıbañ pozulsa, yeg!

* * *

²Kəsib-kəsib yeməgə, yedürməgə
 məhəlində, dəmində yaxnı yaxşı.²⁴²
³Çapar gündə, kəsər gündə sürçməsə, büdrəməsə,
 igid altında⁴ bədəv yaxşı.
 Çalışanda gedilməsə, ər əlində polad yaxşı.
⁵Yañaqındañ aqarursa, baba yaxşı.
 Yağlı sütin tox⁶ əmitsə, ana yaxşı.
 Ev yanında ev tikərsə, oğul yaxşı.
⁷Əminlüg iləñ, adillüg iləñ ülkə versə, xanlar yaxşı.
 Yaxşılarda⁸ nə yaxşıdır?
 Yeri, gögi yaradanda Allah yaxşı.
 Əvvəl Allah, axır Allah⁹ dost olubañ mədəd olsun!
 İş düşəndə¹⁰ namərdə
 Qadir Allah yaxa dutub yalvartmasuñ!

* * *

¹¹Ay iləñ gün səgirdürsə, dudaş gəlməz.²⁴³
 Altun iləñ gümiş, səndə pas əglənməz.
 Arı ətəkli nikzənlərdə 45¹ qav əglənməz.²⁴⁴

²⁴¹ Bu ifadə DQK-da “bay” (varlı, zəngin) sözünün antonimi kimi işlənilmişdir:

Qalmış yigit arxası,
 Bezə-miskin umudı,
 Bayındır xanıñ güyəgüsi,
 Tulu quşuñ yavrisı,
 Türkistanıñ dirəgi,
 Amit soyınıñ aslanı,
 Qaraçuğuñ qaplanı,
 Qoñur atıñ iyəsi,
 Xan Uruzuñ babası, xanım Qazan! (D-110, 2-6).

²⁴² Bu soylama parçası isə DQK-nın müqəddiməsində Dədə Qorqudun dilindən verilmiş 4-cü soylama mətni ilə səsləşir. Fərq burasındadır ki, soylamadakı cümlələr “Türkman kitabı”nda “yaxşı”, DQK-da “görlü” sözü ilə tamamlanır.

“Yaxnı (<yaxnı) – bişmiş ət xörəyinin adıdır (ƏH, s. 55). KDQ-da eyni mənada rast gəlinir:

Qara toñuz ətindən yaxnı yedirdiñ, doyamadım. (D-100, 3)
 Adam ətini yaxnı qılan aşbazı olur. (D-130, 7-8) və s.

²⁴³ “Dudaş gəlməz” – “yaxın gəlməz” mənasındadır. Azmun “dövdaş” şəklində oxuyaraq, sözün kökünü fars dilində “qoşmaq” mənası verən “deviden” feilinin Azərtbaycan türkcəsində “döv” şəklində əlaqələndirir və “eyni sürətlə hərəkət edən” anlamında izah edir. Əslində isə “dudaş” sözü Kaşğari lüğətində “yaxın, qonş” mənasında açıqlanan “tutaşı” və ya “tutşı” sözlərinin (MK, Ic, s. 419) səsdəyişməsinə uğramış formasıdır.

²⁴⁴ Cümlədəki “nikzən” sözü fars dilində “yaxşı qadın” deməkdir. Naşirlər “qav” sözünü fərqli mənada açıqlamışlar. Belə ki GY müəllifləri “dedu-qodu, qiyəbət” və buna yaxın mənələrdə (s. 259), Ekici “qovğa” (EM, s. 197, 209), Azmun isə “quruntu” (yəni his) mənasında (YA, s. 95) izah etmişlər. Sözün işlənilmə məqamı Azmun

Ər igidün ğənimi ³ qarşı gəlsə, yüz çevürüb geri dönməz.
 Dədəm soyı alp ⁴ ozanlar qurdañ qalmaz.²⁴⁵
 Ay iləñ gün dudaş ⁵ gəlsə,
 arasında firiştə²⁴⁶ var – maneə andañ.
 Altun iləñ ⁶ gümişdə pas əglənsə,
 aslında məfrəqi²⁴⁷ var – maneə andañ.
⁷ Arı ətəkli nikzənlərdə qav əglənsə,
 aslında səpintisi²⁴⁸ ⁸ var – maneə andañ.
 Arı atlas, ipək donda çirk ⁹ əglənsə,
 arğacında ipligi²⁴⁹ var – maneə andañ.
 Bədəv atlar ¹⁰ yola girsə, yoldañ qalsa,
 aslında bargiri var – ¹¹ maneə andañ.
 Ər igidün ğənimi qarşı gəlsə,
 yüz çevürüb ¹² geri dönsə,
 yürəgində qorqusu var,
 dayısında ¹³ kötisi var – maneə andañ.²⁵⁰
 Dədəm soyı alp ozanlar qurdañ qalsa,
¹⁴ çalqısında, bilgisində əksüklügi var – maneə andañ.

* * *

46 ¹ Tap-tap durar ikəñ, adam, səndəñ nə yavaş ² dil.
 Təprətdüqca sözə girsə, çoq sözli dil.
³ İki qulağ eşidəndə nəhibli dil.²⁵¹
 İki ələ ⁴ “Dut!” deyəndə cavablı dil.
 İki ayağa “Səgir!” deyəndə ⁵ peykli dil²⁵².

yozumunun daha düzgün olduğunu göstərir. Radlov lüğətində bu söz “his” mənasında açıqlanır (R, IIc, 1h, s.462). Buna görə də cümləni “Təmizkar, yaxşı qadınların ətəklərində his olmaz” kimi anlamaq lazım gəlir.

²⁴⁵ “Qur” və “qor” şəklində oxuna bilən sözü kontekstdən çıxış edərək “məclis, toplantı, ziyafət” mənalarında açıqlamaq olar.

²⁴⁶ “Firiştə” fars sözü olub “mələk, mələkə” deməkdir (ƏFSL, Ic, s. 201).

²⁴⁷ “Məfrəq” ərəb sözü (-mənsubiyyət şəkilçisidir) olub “fərq, ayrılıq” deməkdir (ƏFSL, IIc, s. 34). YA nəşirləri “məfrakı” variantında oxuyub “pozuqluq, pozuq olma durumu” kimi izah ediblər (s. 219, 264). Ekici “müfessereti” şəklində transkripsiya etdiyi bu sözü “qarışıqlıq” mənasında çevirib (EM, s. 119, 197). Azmun “müferrakı” kimi oxuyaraq qarşılığını “farklılıq” sözü ilə verib (YA, s. 57, 83).

²⁴⁸ Azmun əlyazmada bu sözün üzərinə qara düşdüyü üçün yerinə nöqtələr qoyaraq buraxıb (YA, s. 57). Ekici “pintisi” kimi (EM, s. 119), GY nəşirləri isə “sepintisi” kimi (s. 220) oxuyublar. Fikrimizcə, YA nəşirləri daha obyektiv mövqe tutublar. Cümlədə təmiz ətəkli qadınların ətəklərinin hisli olma səbəbi şərh olunur. Ona görə də “pinti” sözü yerinə düşmür. Əslində, “səpinti” GY müəlliflərinin düşündüyü “səpilme, dağılma; uyğunluq” mənasında deyil (s. 275), Radlov lüğətində verilmiş “zolaqlı kağız materialı” anlamında işlənmişdir (R, IV, 1h, s. 462). Buradan belə anlaşılar ki, təmizkar, yaxşı qadınların ətəklərində his varsa, bu kağız hisi ilə əlaqədardır.

²⁴⁹ Azmun “iplik” sözünün əvvəlində “kötü” (yəni pis) sözünün buraxıldığını düşünərək yenə də yerinə nöqtələr qoyur (YA, s. 57). Fikrimizcə, buna ehtiyac yoxdur. Çünki paltarın çirkli olma səbəbi arğacdakı ipliklə əlaqələndirilir, yəni iplik çirklidirsə, paltar da çirkli olmalıdır.

²⁵⁰ Ekici “dayı” sözünü “dayə” (yəni süd anası) mənasında qavrayıb (EM, s. 197). Xalqımızın belə bir məsəli var: “İgid oğul dayısına oxşayar”. Bu cümlədə də həmin deyimə istinad edilmişdir. Düşməndən üz çevirib geri dönməyin igidin ürəyində qorxusu var, deməli, dayılarnın arasında özü kimi qorxağı var.

²⁵¹ GY nəşirləri “nəhibli” sözünü iki mənada: “1) avazlı, yüksək səsli, gurlayan; 2) görkəmli, əzəmətli, heybətli” mənalarında, Ekici “qorxulu”, Azmun “heybətli” anlamlarında açıqlamışlar (GY, s. 267; EM, s. 198; YA, s. 83). “Qorxulu, heybətli” mənası yerinə düşür.

²⁵² “Peykli dil” ifadəsi iki nəfər arasında soraq aparıb-gətirən xəbərçi dil anlamındadır.

Gög yüzindəñ yer yüzinə endürəñ ⁶dil.
 Yerdə ikəñ gög yüzinə çıxarañ dil.
⁷“Bir pulum, bir həbbəm²⁵³ yoq!” der ikəñ
 ulu bəglər, aqır xanlar ⁸xəzinəsini saydurañ dil.
 Köñül buyurmasa, ⁹dil dahıca söyləməz, bil!
 Mülayim ipəgə bəñzərmiş abi ¹⁰köñül.
 Dügün düşincə dügüncügi açılmazmış dəli ¹¹köñül.²⁵⁴
 Çini çanaqa bəñzərmiş miskin köñül.
¹²Sinəcək sınacaqı bitməzmiş zalım köñül.²⁵⁵
 Köñül istər ¹³qalxa-dura, çöl yerlərdə çah²⁵⁶ qazdura, bostan əkə.
 Köñül **47** ¹istər qalxa-dura, kəpənək-puş²⁵⁷ abdal ola,
 acuñ ²qarnın doyura, yalañacuñ sətriñ örtə,
 gələñ-gedənə ³xeyir eyləyə, ehsan qıla.
 Ökbəsinə²⁵⁸ sabr qılañ – başdañ ⁴qada savdurur²⁵⁹.
 Qonaqına “Gəl düş!” deyəñ – gözin aydın ⁵qıldurur.
 Gündə gələñ beş vaqt namaz həm ⁶pışdurur²⁶⁰.
 Anı qılañ Əliyə xoşdur, Məhəmmədə ulaşıdurur.²⁶¹
⁷Məhəmmədün didarındañ, kövsərün suyındañ,
 Dədəm der, ⁸qullarını binəsib etməsün!
 * * *

⁹Nə çağlarda?

–Səhər ertə dan bulutı saralanda,

²⁵³ Bu söz “dirhəmin qırxdə bir hissəsi” mənasında işlənən “həbbə” (-m mənsubiyyət şəkilçisidir) kəlməsidir (ƏFSL, Ic, s. 227). Kontekstdə “Bir pulun, bir quruşum yox!” anlamındadır.

²⁵⁴ Bu cümlə “İş alınmayanda fikirdən açılmazmış dəli köñül” mənasındadır.

²⁵⁵ Fikrimizcə, bu cümlədəki “sinəcək” sözü Kaşğari lüğətində “həzm etmək” anlamında qeydə alınmış “sin-” sözü-nün feili sifət formasıdır (R, IIIc, s. 339), “sınacaq” sözü isə “sına-” feilindən düzələrək “sınaq” mənasında işlənən sözdür. Ekici bu ifadəni “gizli qırğımı” (EM, s. 198), Azmun “qırılacaq, qırılacağı” kimi (YA, s. 83) çevirmişdir. YA nəşirləri “sin-” felini “(köñülə) təsir etmək, işləmək”, “sınacaq” sözünü isə “sın-” feili ilə bağlamışlar (s. 274, 275).

²⁵⁶ “Çah” fars sözü olub “quyu” deməkdir (ƏFSL, I c, s. 100).

²⁵⁷ “Kəpənək” – üst geyimi mənasında DQK-da da işlənib:

Oğlana qara kəpənək geydirmişlərdi. (D-141,13)

Qıl kəpənək boyuncuğun sürər, degil. (D-144, 4) və s.

Fars dilinə məxis “puş” sözü “kəpənək sözünün qarşılığı kimi “geyim” mənasında (ƏFSL, II c, s. 220), “abdal” sözü isə “dərviş” mənasındadır (ƏFSL, Ic, s. 8). Mənası: “Köñül istər qalxa-dura, geyimli-gecimli dərviş ola...”.

²⁵⁸ “Ökbə” – “öfkə, hirs” mənasında olub, daha qədim “öbkə” sözünün səsdəyişiminə uğramış variantıdır.

²⁵⁹ “Savdurur” sözü “uzaqlaşdırır” mənasındadır.

²⁶⁰ Bu söz “kamala yetmək” mənasında işlənmiş “pış-” feilindən (MK, IIc, s. 41) -dur şəkilçisi ilə düzəlib. Cümlənin mənası: Hər gün 5 beş dəfə qılınan namaz (insanı) kamala yetirir. Azmun sözü iki yerə ayıraraq “pış durur” kimi oxumaqla “dik durur” kimi çevirmişdir (YA, s. 58, 82). Ekici və YA nəşirləri “bişmək” feili ilə bağlı “pışdürür” variantında oxuyaraq, “olğunlaşdırır” mənasında izah etmişlər (EM, s. 123, 198; GY, s. 220, 271).

²⁶¹ “Ulaşıdurur” sözü “qovuşdurur” deməkdir. Klassik ədəbiyyatımızın dilində də eyni mənada işlənib:

Ulaşıban sular taşsa, dəñiz tolmaz. (D-3, 3)

Sənün ilə bir oluban ulaşalı qaşlarına

Yenə işbu tas içində şeşü çarü pəncümi gör. (Bürhanəddin 2005: 427)

Bu gün ulaşıdılar xublar xubanı,

Bizə xublar xubanı rindi düşdi. (Xətayi 2005: 210)

Hər ulaşımağın ayrılığı var. (Oğuznamə 1987: 184) və s.

sarı ¹⁰qıyaq²⁶², gog ot başı yayxananda,
 səhər yeli əsib ¹¹köksi gözəl Qara dağa toxunanda,
 kəküllicə ¹²torqaylar sayrayanda,
 bədöv atlar mehtərinün isin almış
¹³daban çalub oxur-oxur oxrananda,
 say ¹⁴sancaqlı²⁶³ Oğuz qızı
 halalının qoynındañ **48** ¹çıqubanı
 ayağı altında bəzənəndə, düzənəndə,
 igidinün ²köñlin alub kevcüdəndə²⁶⁴ –
 ol çaqlarda bədöv atları ³səgirdibəñ
 dörd ayağındañ nal fırlasa,
⁴qayxu polad çalınanda qan şorlasa,
 sarı yaylar çəkildə ⁵qəbzə ayrılsa,
 ol çaqlarda, Dədəm der, Qadir Allah qoç igidə mədəd olsun!

* * *

⁷Qaysar salur iyəsi, dumanlı dağ bürüsü, salur ⁸yegi, eymüş görki, zülqədir dəlüsi,
 Bayındır padşah vəkili ⁹Ğazan der:²⁶⁵

²⁶² Radlov bu sözün bəzi türk dillərində “iri yarpaqlı ot, qumotu” mənalarında işləndiyini göstərir (R, IIc, 1h, s. 710).

²⁶³ Bu birləşmədəki “say” sözü “parlaq, cilalı”, “sancaqlı” sözü isə “saça taxılan sancaqlı” anlamında olmalıdır. Ekiçi “soylu sancaqlı” (EM, s. 199), Azmun “gözəl sancaqlı” mənasında (YA, s. 84) çevirib. GY müəllifləri “say” sözünü düzgün olaraq “parlaq, cilalı” anlamında izah etsələr də, “sancaqlı” sözünü isə “sancaqlı, bayraqlı” kimi izah etmişlər (GY, s. 273, 274).

²⁶⁴ Fikrimizcə, bu söz GY nəşirlərinin düzgün qeyd etdikləri kimi, “yumşaltmaq” mənası daşıyıb, tarixən eyni mənada işlənmiş “kev-” feilindən düzəlmiş dil vahidiir (GY, s. 256).

²⁶⁵ Cümlədəki “qaysar” sözünü GY nəşirləri “qısar” kimi oxuyub, “qısan, sıxan, sığışdıran” mənasında izah etmişlər (s. 221, 261). Çevirmədən belə anlaşılar ki, Azmun “Kaysar”, Ekici isə “Kayser” variantında verdikləri bu sözü yer adı kimi düşünmüşlər (YA, s. 59, 84; EM, s. 125, 200). Fikrimizcə, bu söz Yusif Xas Hacibin “Qutadqu bilik” əsərində işləndiyi mənada, yəni başçı, hökmdar (qaysar) mənəsindədir:

6547turalım ya kısar ya kaysarca boldum

Ya şəddad-u ‘ad teg takı uçmak ittim (Yusif Xas Hacib 2006: 1074)

Əslində, bu yanaşma 24 oğuz tayfasından biri olan salurların hakimiyyətdə yüksək mövqə tutmasını ifadə edir. Burada “sahib, yiyə” mənasında işlənmiş “iyəsi” sözünü GY nəşirləri “iyesi” (s. 125), Azmun və Ekici isə “ayası” fonetik şəkildə oxumuşlar (YA, s. 59; EM, s. 125). “İyə” sözü eyni yazılışda aşağıdakı mənbələrdə də əksini tapmışdır:

Qalmış yigit arxası,
 Bezə-miskin umudu,
 Bayındır xanın güyəgüsi,
 Tulu quşuñ yavrisı,
 Türkistanıñ dirəgi,
 Amit soyınıñ aslanı,
 Qaraçuğuñ qaplanı,
 Qoñur atıñ iyəsi,
 Xan Uruzuñ babası, xanım Qazan! (D-110, 2-6).

Nübüvvət, həm sən risalət buldaçısan,
 İyəsən, həm məmləkət buldaçısan,
 Rahətliğı sən bəşarət buldaçısan,
 Dünya, üqba dönəli ti görnür imdi. (Qul Əli 2004: 22)

Ol zəmandə kim nə oğurlər isə,
 Gəlübən iyəsinə derlər isə,

– Aqalarum ilən ala, qarlı, gög sünbüllü dağlara ¹⁰ava getmiş idüm, içir idüm. Sərhəd bəglərindən çapar gəldi: ¹¹“Gazan nə içərsən? On min yağı üstünə gəldi”.

¹²On min yağı gəldüğünü eşidəndə
qol götürüb ¹³aq otaq içində oyuna girdüm. ²⁶⁶
“İgirmi min yağı ¹⁴gəldi” deyəndə
yerümdən imrənəmədim ²⁶⁷.
“Otuz min yağı gəldi” deyəndə
49 ¹hiçə saydum.
“Qırx min gəldi” deyəndə
qara gözümü ²ucında qıya baxdum, qımzanmadum ²⁶⁸.

Mal iyəsi oğuru alur idi,
Mali ilə evinə gəlür idi. (Suli Fəqih 1991: 141)

Kişvəri istəb səni hər yan fəğan qılmaqdadur,
Bir əyəsiz itki, yollar üstündə qılğay fəğan. (Kişvəri 2004: 83)
Bu bıkar iyəsi mülkini gözlər,
Görər bu məninə işıqlı gözlər. (Xətayi 2005: 230)

At yorulanda iyəsinə tərək atar. (Maraği 1992: 14)

Qazan xanın börtüyə, yəni qurda bənzədilməsi, şübhəsiz, qədim mifoloji baxışlarla bağlıdır və DQK-da da aydın ifadə olunmuşdur:

Əzvay qurd ənügi erkəgündə bir köküm var,
Ağca, yañal, tümən qoyunun gəzdirməyə. (D-280, 11-12).

Digərlərindən fərqli olaraq, Ekici “yaxşısı” mənasında işlədilmiş “yegi” sözünü “sahib” anlamında şərh etdiyi “igi” kimi verib (EM, s. 125, 200). Cümlədəki “eymür” sözün 24 oğuz tayfasından birinin adıdır (MK, Ic, 128). “Zülqədər” sözünün də tayfa adı olduğu şübhə doğurmur.

²⁶⁶ Qazan xanın dilindən getmiş bu soylama parçası DQK-nın 11-ci boyunda aşağıdakı məzmununda verilmişdir:

Biñ-biñ ər[dən] yağı gördümsə, oyunum dedim.
Yigirmi biñ ər yağı gördümsə, yılamadım.
Otuz biñ ər yağı gördümsə, ota saydım.
Qırx biñ ər yağı gördümsə, qıya baqdım.
Əlli biñ ər gördümsə, əl vermədim.
Altmış biñ ər gördümsə, ayışmadım.
Səksən biñ ər gördümsə, səksənəmədim.
Toqsan biñ <ər> yağı gördümsə, tonanmadım.
Yüz biñ ər <yağı> gördümsə, yüzüm dönəmədim.
Yüzi dönəməz qılıcum ələ aldım,
Məhəmmədin dini eşqinə qılıc urdım.
Ağ meydanda yumrı başı topca kəsdim.
Anda dəxi “Ərəm, bəgəm!” deyü ögünmədim.
Ögünən ərənləri xoş görmədim. (D-277, 1-9).

²⁶⁷ Ekici “eymerənmedüm” şəklində oxuyub “çəkinmək, qorxmaq, hürkmək, ürpərmək” mənasında açıqlayıb (EM, s. 125, 208). Azmun “imrendüm” kimi oxuduğu bu sözü “tələsmək, təlaşlanmaq” anlamında izah edib (YA, s. 59, 95). Söhbət sayından asılı olmayaraq yağı qarşısında Qazanın narahatlıq keçirməməsindən getdiyi üçün “imrənək” feilinin inkarda işlədilməsi tələb olunur. Əlyazmada bu şəkildə də getmişdir ki, GY naşirləri onu əslinə uyğun oxumuşlar (s. 221). Lakin sözün “həvəslənmək, istəklənmək” anlamında izahı, fikrimizcə, yerinə düşmür (s. 254). Kontekstdən çıxış etdikdə “imrənəmədim” sözünün “tərpənəmədim” anlamında işlənildiyini söyləmək olar. Qazi Bühranəddin bu sözü “hərəkətə gəlmək” mənasında işlədib:

Özini xüftəyə urub gözi könül avlar,
Nətə ki imrənəkə baz bir şikara yatur. (Bühranəddin 2005: 632)

Maraqlıdır ki, bu söz “imrənmək” fonetik variantında “səs çıxarmaq” anlamında bəzi şivələrimizdə hələ də yaşamaqdadır (ADDL, s. 234).

²⁶⁸ Dilimizdə “qımıldanmadım” mənasında işləkliyini saxlamış bu sözü Ekici digər naşirlərdən fərqli olaraq,

“Əlli min gəldi” deyəndə
³əl verüb əlləşmədüm, “Azdur!” dedüm.

“Altmış min gəldi” ⁴deyəndə
 Allahı andum, atlanmadum.

“Yetmiş min gəldi” deyəndə
 yeltənmədüm ²⁶⁹.

⁵“Səksən min <gəldi>” deyəndə
 səksənmədüm.

“Doqsan min yağı gəldi” ⁶deyəndə
 arxaluqcaq idüm, donum geydüm.

“Yüz min yağı gəldi” ⁷deyəndə
 yüz çevirüb qayıtmadum.

Axar sudañ abdəst ⁸qıldum,

Alınımı yerə qoyub qıldum namaz.

Məhəmmədi ⁹yaradañ bir cəbbara bel baqladum,

“Ya Məhəmməd, ya Əli, mədəd!” dedüm.

Ögümdə ¹⁰kimləri çarxçı buyurdum?

Ada basa yeriyəndə heybətindəñ ¹¹yer omrılañ, gəniminə qıya baxanda yürək yarañ, ac aslanuñ ¹²bağır, öpkəsin qara sac içində qavurub yeyəñ, ¹³çaya girsə, çalımı, çal qaraquş ərdəmli, alıcı quşuñ ¹⁴yügrügi, Türküstanuñ dirəgi, Hələb xanı, ik yaylı, xədəng **50** ¹oqlı, Qara Günə yavrisı Qara Budağı çarxçı ²⁷⁰ etdüm.

²Saqdañ kimi saldum? Bayındırdañ Bican padşaha ³elçi varañ, varduqında Alay xan iləñ Bulay xanı devrə ⁴basañ, Qıl Baraquñ başın kəsəñ, qaydışda ⁵Qaplantu gədigində dayısı Qoñur alpuñ boynın urañ, ⁶al ayğırı padşah Bayındırdañ cüldü qapañ, mərəkələr çiçəgi ⁷qurçı başı xan Avşarı saqdan saldum.

Soldan ⁸kimi saldum? Qızılca Təbrizdəñ tökülüb köçəñ, Aras iləñ ⁹Kür suyunı dilib ²⁷¹ keçəñ, Dəmərqapu Dərbəndi tərüb alañ, ¹⁰təpdüğində cidası ucında ər böğürdəñ, Qumuq iləñ Qaytaquñ ²⁷² ¹¹ödin yarañ, Şah dağı üstində sayban gərəñ, Samur ¹³suyı üstində içki qurañ, Qabaladañ qış günində ¹³əl üstində anuñ içüñ yañıl alma ²⁷³ məzə gələñ, Panbuqçınuñ

“qıymazanmadum” şəklində oxuyur (EM, s. 127). Fikrimizcə, istər bu, istərsə də “eymerelenmedüm” sözlərinin çoxhecalı variantda oxunması soylamanın ahəngini, ritmini pozan məqamlardandır ki, oxunuşda nəzərə alınması vacib şərtlərdəndir.

²⁶⁹ Azmun bu sözü “elleşmədüm” kimi oxuyur (YA, s. 59). Onun DQK-da “həvəslənmək, şövqə gəlmək” anlamında işləniləyi müşahidə olunur: Yavuz yerlərdə yeltəndiñ, qayıda döngil! (D-176-2-3).

²⁷⁰ “Çarxçı” sözü öncül süvari dəstəsinin başçısı mənasındadır ki, “çarxçı” səs tərkibində “Koroğlu” eposunda da işlədilmişdir:

Qabağcan çarxçı girsün,
 Dövüş salsun bu meydanə.
 Dəmir donlu iyidlərdən
 Gətirsün Rəxşi çövlənə.

(Koroğlu 2005: 688).

²⁷¹ “Dil-” feili M. Kaşğari lüğətində “til-” fonetik variantında qeydə alınaraq, “uzununa yarmaq və ya kəsmək” mənasında izah olunub (MK, IIc, s. 50). Mətnə aid olduğu sözlərlə birlikdə “çayı yarıb keçən” anlamını daha dəqiq ifadə etmək üçün işlədilib.

²⁷² Haşiyədə: *Qaytaquñ*.

²⁷³ Orta əsrlər üçün işlək olan “yañıl” sözü sonrakı dövrlərdə “qırmızı” mənası verən “qızıl” sözü ilə əvəzlənmişdir:

Qızıl almanı dişləsin,
 Ətrafını gümüşləsin,
 Yol düşsün, karvan işləsin,
 Nigar yarın obasına.

(Koroğlu 1956: 274).

¹⁴on dörd kəndindəñ xərac alañ, Min qışlaqa talan **51** ¹salañ, Tabarsarañ sultanı, igirmi dörd min igidüñ ²aqası Ğıyan oğlu Dəlü Dondarı soldañ soldum.

Ğazan ³der: – Özüm tipdə durdum, İç Oğuzuñ bəglərini saqdañ ⁴saldum, Dış Oğuzuñ aqalarını soldañ buyurdum.²⁷⁴ ⁵Alagözün ağzında, Şərabxana²⁷⁵ düzində yüz min kafirə ⁶qarşu gəldüm, qarma dutdum,²⁷⁶ savaşıq soldum, yeddi ⁷gün yeddi gecə ol kafirə qılıc çaldım. Yeddi gündəñ soñra ⁸qabaqumı qavzadım, yeddi kafir qılıcum ögində onba durmuşdı.²⁷⁷ ⁹Yüz min kafirün qırılduğın andañ bildüm. Aras iləñ ¹⁰Qars qalasını ol yerışdə aldım. Başı açıqdañ xızan ¹¹sürdüm.²⁷⁸ Aqca qala Sürməlüdə Lələ Qılbaşı daruğa tıkdım.²⁷⁹ ¹²Bəglər iləñ Surxab dağına seyrə çıqdım. Damağumuñ çaq ¹³vaqtında ol altı bəg oğluna ələm, tuq, nəqarə verüb ¹⁴özüm tək bəg qıldım. Anda “Alpam, ərəm!” deyübəni, Ğazan der, güvənmədim.

* * *

52¹Bir gün adamlar əvrəni, İslam dini qüvvəti, Qoñur atlı salur ²yegi, eymüş görki, zülqədirlir dəlüsi, Savalan dağı ³yaylaqlı, Sarıqamış qışlaqlı, səksən min ər heybətli, ⁴qara polad yalmanı, sür cidanuñ cibiri, suhar oqlar peykani, ⁵qatı yaylar qəbzəsi, Adərbaycan ləngəri, padşahuñ vəkili, ⁶Ulaş oğlu Ğazan qara yazuñ fəslində tazı, tula ⁷yedürdi, bəhri

²⁷⁴ Bu cümlədəki “tip” sözü döyüşə girən ordunun mərkəzini bildirir. Bu əlyazmada da Oğuzların düşmən üzərinə hücum taktikası eynilə DQK-da verildiyi kimi əks olunmuşdur:

Cılasun yigitlərlə Qara Günə oğlu Dəli Budaq soldan dəpdi. İç Oğuz bəgləriylə Qazan düpə dəpdi, Şökli Məlikə həvalə oldı. Şökli Məlikə böğürdübəni atdan yerə saldı, gəfillicə qara başın alub kəsdi, qaxşadiban alca qanın yer yüzünə dökdi. Sağ tərəfdə Qara Tükən Məlikə Qıyan Səlcük oğlu Dəli Tondar qarşu gəldi, sağ yanını qılıcladı, yerə saldı. Sol tərəfdə Buğacıq Məlikə Qara Günə oğlu Dəli Budaq qarşu gəldi. Altı pərli gürz ilə dəpəsinə qatı tuta urdı. (D-64, 1-9).

Göründüyü kimi, Qazan xan ordu başçısı kimi həmişə mərkəzdə durur. Maraqlıdır ki, Koroğlu da Qazan xan kimi sağ və sol cinahdan deyil, məhz mərkəzi hissədən hücumə keçir:

Hər hünər göstərir yeddi yaşında,
Bir mərd igid bağdaş qurar döşündə.
Tipə tərər, baydaq alar qoşunda,
Döyüşür, savaşıq, fitnə-felli olar. (Koroğlu 1956: 423)

²⁷⁵ Ekicinin “Şərabxana” variantında oxuduğu bu yer adını (EM, s. 131) GY nəşirləri “Şərabxana” (s. 222) və Azmun isə “Şərab-hane” (YA, s. 60) şəklində oxunmuşlar. İstər sözün yazılışı, istərsə də -xana şəkilçisi ilə düzələn toponimlərin Azərbaycan ərazisində yayılması (məsələn: Topxana meşəsi, Yekəxana kəndi və s.) sözün “Şərabxana” kimi oxunmasına əsas verir. Bundan əlavə, eyni şəkilçi ilə yaranmış “Salaxana” yer adına DQK-da da rast gəlinməsi bu oxunuş variantının daha inandırıcı olduğunu göstərir:

Qalın Oğuz bəgləri bindilər, Salaxana qayasına gəldilər. (D-234, 7-8)

²⁷⁶ Ekici “karma dutdum” ifadəsindəki ilk sözü “karime” şəklidə oxumuş və “rəqib” mənasında izah etmişdir (EM, s. 131, 200). GY və YA nəşrlərində göstərilən variantda oxunsada, yanaşmalar fəqlənir. Belə ki GY müəllifləri onu “yaxalamaq, tutmaq, qapmaq” mənasında (s. 259) izah etmişlərsə, Azmun qarşısına sual işarə qoymaqla mənanın ona aydın olmadığını bildirmişdir (YA, s. 95). Düşmənlə yeddi gün yeddi gecə döyüş getməsinə əsaslanaraq, bu ifadəni “hər tərəfdən mühasirəyə aldım” kimi anlamaq mümkündür.

²⁷⁷ Cümlədəki “qabaqumı qavzadım” ifadəsi “göz qapağımı qaldırdım” anlamındadır. GY nəşirləri “onba” sözünü “ongxu” monqol sözü ilə bağlayaraq “təpəsi aşağı, başı aşağı gələcək biçimdə” anlamlarında izah etmişlər (s. 269). Azmun “onba durmaq” ifadəsini “səcdə edir kimi durmaq” (GY, s. 99), Ekici “üzü üstə düşmək” mənasında (EM, s. 210) açıqlamışlar. Fikirmizcə, hər üç yozum mahiyyətcə eynidir. Bu söz Azərbaycan dialektlərində “onba qalmaq” (üzü üstə düşmək) ifadəsinin və “onbalamaq” (ağız aşağı qoymaq) feilinin tərkibində hələ də yaşamaqdadır (ADDL, s. 382). Göstərilən məqamda təzim etmə prosesinin tərkib elementi kimi verilib.

²⁷⁸ “Başı açıq” tarixən Gürcüstana verilən addır, “xızan” sözü isə “yeniyetmə uşaq dəstəsi” anlamında olmalıdır. Həmin söz dialektlərimizdə “çoxlu, topa, uşaq” mənalarında işləkliyini saxlamışdır (ADDL, s. 225). Odur ki cümləni “Başı açıqdan çoxlu gənci qovdum (yaxud qabağıma salıb apardım)” kimi anlamaq lazım gəlir.

²⁷⁹ “Lələ” sözü Səfəvilər dövrü ilə bağlı olub, “himayəçi” anlamındadır. Təkcə bu sözə görə əlyazmanın Səfəvilər dövründə yazıldığını söyləmək mümkündür. Cümlədəki “daruğa tıkdım” ifadəsi “darğa qoydum” deməkdir.

quşlar götürtdi, ala parsılar öñürtdi, ⁸üç yüz igid götürdi, Aq Manqanı gözlədi, ava getdi.²⁸⁰ Aq ⁹Manqanda av avladı, quş quşladı. İkinci zamanı dedi ki: ¹⁰“Aqalarum, kimsə mənümləñ gəlməsüñ, hamı orduya varuñuz. Mən yalquz ¹¹bir av avlaram, gəlürəm”.

Orduya aqaların yollayubanı Ğazan yalquz Aq ¹²Manqanuñ təpəsinə Qoñur atı oynatdı. Qaranquluq qarışdı, ¹³dahı bir av əlinə girmədi. Dedi: “Pərvərdigara, mən aqalarumdañ **53** ¹ayrıldum. Bir av avlayım, əli avsız getməyim orduya. Sən mənə əli ²avsız qoyma!” Alçaq ava yerlərə göz gəzdürdi. Qara dağın damanında²⁸¹ ³yeddi yerdə məşəl kimi yanar gördi, yeddi yerdə qoyu-qoyu tütün²⁸² ⁴çıqar gördi. Ğazan sandı, öz ordusunun çırağ ⁵işığıdır. At oynatdı, ol işığa sarı yola düşdi.

⁶Ğazanuñ ordusunda Lələ Qılbaş – Ğazanuñ lələsi ⁷əşitdi ki, Ğazan yalquz avda qalubdur. Qatlanmadı, ilğadı²⁸³ ⁸Ğazanuñ ardınca. Ğazan anda yetişəndə təpə kimi bir nəstəni ⁹yatar gördi, meşə kimi bir nəstəni əsər gördi. Yeddi başlı²⁸⁴ yer əvrəni ¹⁰bir əjdəhaya rast gəldi. Yeddi yerdə məşəl kimi yanañ ol ¹¹əjdəhanuñ gözləriymiş. Yeddi yerdə tütün çıqañ ¹²ol əjdəhanuñ ağzının buqıymiş²⁸⁵. Meşə kimi əsəñ ¹³ol əjdəhanuñ yalıymış. Əjdəhanı görəndə Ğazanuñ ¹⁴içindəki tüm yurəgi doldı-daşdı. Dünya aləm **54** ¹Ğazanuñ başına aydın oldu. Əjdəha iləñ döğüşməqə ²qəsd eylədi. Qayıtdı gerü baxdı, Lələ Qılbaş qulluqında ³hazır gördi. Lələ iləñ məsləhət gördi: “Canum Lələ, bu təpə kimi yatañ ⁴əjdəhanı görürmisen? Bu əjdəhanuñ üstinə varalımmı? ⁵Yoqsa, yan verüb savuşubañ ötəlimmi? Salahuñ²⁸⁶ nədür, canum Lələ, maña degil!” – dedi.

Lələ fikr eylədi ki, Ğazan dedikləri ⁷ər igiddür, mərd igiddür, “Getmə!” desəm, bəlkə, maña gəzəbi ola. Lələ ⁸dedi:

– Aqam, qarşı yatañ dağın hündürisən, ⁹ulmagiləñ!²⁸⁷

²⁸⁰ Bu cümlə ilə əlyazmada Qazan xanla bağlı bir əhvalatın nəqli başlanır. Türk nəşirləri onu müstəqil boy kimi təqdim etsələr də, Azərbaycan alimləri Ramazan Qafarlı və Seyfəddin Rzasoy onu DQK-nın XI boyunun “kontaminativ əlavəsi” hesab edirlər (ətraflı şəkildə bax: Qafarlı R., Rzasoy S. 2019: s. 31-37). Mətnin məzmunu və DQK-dakı boylarla müqayisəsi Azərbaycan alimlərinin gəldiyi qənaətə tamamilə haqq qazandırır. Fikrimizcə, Qazanla bağlı bu hekayəni müstəqil boy kimi dəyərləndirmək çətindir. Bununla belə, məlum fakt göstərir ki, Dədə Qorqud boyları, xüsusən Qazan xanın adı ilə bağlı hekayələr XVIII əsrin sonlarına qədər xalqımız arasında hələ də yaşamaqda idi.

Cümlədəki “yedürdi” (yetirdi, yəni çatdırdı) sözünü Azmun eynilə oxusa da (GY, s. 61), GY nəşirləri “yeddürdi” (s. 222), Ekici isə özündən əvvəlki sözlə birləşdirərək “tolayırdı” kimi (EM, s. 133) oxumuşlar. Buradan belə anlaşılır ki, Ekici “tazi” sözünün qarşılığı kimi hazırda da ov itinə deyilən “tula” sözünü nəzərdən qaçırmışdır.

Cümlədəki “öñürtdi” sözünü GY nəşirləri “öngürtdi” səs tərkibində oxusalar da, “ön” sözü ilə bağlayaraq “irəli götürmək, irəli keçirmək” mənasında açıqlamışlar (GY, s. 222, 270). Azmun “öñartdı” variantında oxumuş və müasir qarşılığını sual doğurduğu üçün “evcilleşdirtti” kimi mötərizə içərisində vermişdir (YA, s. 61, 85). Ekici isə “üngeretdi” variantında oxuyaraq “səs çıxarmaq, çığlıq atmaq” mənasında izah etmişdir (EM, s. 133, 212). Fikrimizcə, bu öz boyunlarına bağlanmış örkəni sahibinə güc gələrək dartmaqla irəli cuman barsların (bəbirlərin) ov zamanı özlərini aparmaq tərzini ifadə edən “öñürt-” feilidir. Həmin söz feildən feil düzəldən -ür və -t morfoləmləri ilə M.Kaşğari lüğətində “yönəl(mək)” mənasında qeydə alınmış “ön(mək)” feilindən yaranmışdır (MK, Ic, s. 221).

²⁸¹ Fars mənşəli “daman” (//damən) sözü “dağın döşü, aşağı hissəsi, ətəyi” mənasındadır (ƏFSL, Ic, s. 106).

²⁸² Cümlədəki “qoyu-qoyu tütün” birləşməsi “qatı tüstü” mənasındadır.

²⁸³ “Bərk çapmaq” mənalı bu qədim feil KDQ-da da Qazanla bağlı olaraq bir dəfə işlədilmişdir:

Ilğayuban qara tağım yıqan Qazan! (D-149, 5).

²⁸⁴ Haşiyədə: *başlı*.

²⁸⁵ “Buq” sözü “buğ, nəfəs” mənasındadır.

²⁸⁶ “Salah” sözü “tövsiyə, məsləhət” mənasındadır.

²⁸⁷ GY müəllifləri və Azmun bu sözü “öl-” feili ilə bağlayaraq oxumuşlar (GY, s. 223; YA, s. 62). Ekici isə “olmagiləñ” variantında oxusa da, cümlələrin müasir qarşılığını həmin sözü buraxmaqla vermişdir (EM, s. 137, 202). Fikrimizcə, tarixən çoxmənalı “ul(maq)” bağlı olan bu söz “tərəddüt etmə” mənasındadır. Bu qədim mənə Kaşğari lüğətində “usanmaq, bezmək” mənasında qeydə alınmış “ulın-” feilinin kökündə (-ın qayıdış növ

Ayındurı daşqun suyuñ türkəniseñ²⁸⁸, ¹⁰ ulmagiləñ!

Qazaqucuñ ayğırısıñ, ulmagiləñ!

Qaybatanuñ ¹¹buğurısıñ, ulmagiləñ!

Ağayılıñ qoçqarısıñ²⁸⁹, ulma¹²giləñ!

Ərənlərüñ sərdarısıñ, ulmagiləñ!

İgidlərüñ ¹³qoçaqısıñ, ulmagiləñ!

Əjdəha dediklər aslı bir yılandur, ¹⁴ol yılanuñ üstinə getgil!” – dedi.

Ğazan Qoñur atı **55** ¹oynatdı, əjdəhanuñ üstinə yegin²⁹⁰ gəldi. Əjdəhanı ²yatubanı uy-
muş gördi. Ğazan fikr eylədi ki, yatur yerdə ³ər öldürmək mərdlik olmaz, hiylə iləñ dirilmək
ər oğluna ⁴dirilik olmaz.²⁹¹ Sadaqındañ suhar qapdı, bir oq iləñ ⁵əjdəhanı atdı urdı. Əjdəha
oyananda quyuq çaldı, ⁶dağ dolandı, ağuş saçdı, yer boyadı, nəfəs çəkdi, don ⁷sömürdi. Gən-
gərçək butası²⁹² yel ögicə gedər kimi atıylañ, donıylañ ⁸Ğazan əjdəhanuñ boğazına getməli
oldı. Ğazan nəre çəkdi, ⁶Allahına yalvardı:

– Ya götürdügüñ gögə yetürəñ görklü Tarı!

¹⁰Ya urdugüñi ulatmayañ ulu Tarı!

Çoq kimsələr səni gögdə ¹¹istər.

Möminlərüñ könlindəseñ,

Sadıqlərüñ dilində¹²səñ.²⁹³

şəkliçisidir) özünü göstərir. Maraqlıdır ki, “ul- (/ol-)” feilinin bu qədim mənası bəzi türk dillərində “peşmanlıq
çəkmək, ürəyi sıxmaq” anlamında işlənən “olın-” feilin tərkibində hələ də yaşamaqdadır (R, Ic, 2h, s. 1086).

²⁸⁸ Ekici bu sözü “türkin” variantında oxuyub “suyun toplandığı yer; oymaqların, hısımların toplandığı yer”
anlamında açıqlayıb (EM, s. 137, 212). Azmun onu “türkeniseñ” variantında oxusa da, işlənmə məqamı ilə heç
cürə səsləşməyən “soylu qadınların ləqəbi” mənasında izah edir (YA, s. 62, 101). GY nəşirləri isə
“türkeniseng” şəklində verməklə “çayın, ırmağın sürətlə axan yeri” anlamında izah etmişlər (GY, s. 223, 281).
Araşdırma göstərir ki, “türkün” sözü “oymaqların, ellərin toplandığı yer” mənasında Kaşğari lüğətində qeyd
alınmışdır (MK, Ic, s. 433). Kontekstdə daşqın sularla bağlı işlədilməsini nəzərə alaraq, həmin sözün “çayın,
suyun sürətlə axanı” mənasında işləndiyini düşünürük.

²⁸⁹ “Qoçqar” sözü “qoç” mənasındadır.

²⁹⁰ “Yegin” sözü “yeyin, cəld” mənasındadır.

²⁹¹ Ekici “diril-” feilini “açıqgözlülük etmək” mənasında şərh etsə də, onun işləndiyi “hiylə iləñ dirilmək ər oğluna
dirilik olmaz” deyimini “hiylə ilə bir kişini vurmaq ər oğluna yakışan (yaraşan) bir vuruşma olmaz” anlamında
müasirləşdirmişdir (EM, s. 202, 208). Azmun həmin deyimi eynilə saxlayaraq, “hiylə ilə dirilmək ər oğluna dirilik
olmaz” şəklində vermişdir (YA, s. 86). Müqayisə etdikdə, “dirilmək” sözü “yaşamaq, keçinmək (yəni həyat
sürmək)”, “dirilik” sözünü isə “yaşayış, həyat” mənasında açıqlayan GY nəşirlərinin daha dürüst mövqe tutduqları
aydınlaşır. (GY, s. 242). Həqiqətən də, “tiril-” fonetik şəklində Kaşğari lüğətində verilmiş “diril-” feili “yaşamaq”
mənasındadır (MK, IVc, s. 548), deməli, bu sözdən düzəlmiş “dirilik/dirilik” sözü “yaşayış, həyat” deməkdir. Ona
görə də deyim “hiylə ilə yaşamaq ər oğlun həyat olmaz” şəklində müasirləşdirilməlidir.

²⁹² Bu birləşmədəki “gəngərçək” sözü müasir dilimizdə “gənəgərçək” formasında “toxumundan eyni adda yağı
alınan bitki adı” mənasında (ADİL, II c, s. 235) işlənir, “buta” sözü isə, görünür, “topa” anlamındadır. Be-
ləliklə, ifadəni “gənəgərçək topası” kimi açıqlamaq mümkündür. Olduqca yüngül olduğu üçün yel əsəndə onu
çox asanlıqla özü ilə aparır ki, bu nümunədə əjdəhanın Qazanı atı və hərbi geyimi ilə birgə özünə tərəf çəkməsi
həmin təbiət hadisəsi ilə müqayisə edilir.

²⁹³ Soylamanın ilk beş misrası DQK-nın “Qazılıq qoca oğlu Yegnək boyu”nda Yegnəyin uca Yaradana
müraciətlə söylədiyi soylamanın təkindəki misralarla tam səsləşir:

Urduğın ulıtmayan ulu Tañrı!

Basdığın bəltürməyən bəllü Tañrı!

Götürdüğün gögdə yetürən görklü Tañrı! (D-210, 6-8)

Əlyazmadakı yazılışa əsasən, “urduğünü” kimi oxunması gərək olan sözü Ekici “urdukını” (EM, s. 139), Azmun
“urduğünü” (YA, s. 63), GY nəşirləri isə “urduğünü” (GY, s. 223) şəklində vermişlər. “Urduğünü ulatmayan”
feili sifət tərkibi “vurduğunu böyütməyən” anlamındadır. Görünür, Ekici “ulatmayan” sözünü “böyümək”
mənasında işlənən “ulat-” feili ilə deyil, müasir dilimizdə eynilə işlənən “ula(maq)-” feili ilə (-t təsirli feil

Allah Tarı, saña bir deyənün ağzın öpim,
İki ¹³ deyənün ağzın çarpım!
Axar çaylar üstinə körpi salım,
¹⁴ Qalmışların əlin dutım,
Yalañacların sətriñ örtim.
Deməsünlər, **56** ¹ son çağında Ğazanı bir yılan utdı.
Ya Pərvərdigar, ² səñ maña bir nicat vergil!

Yaman günün düşməsün. ³ Yaman günün düşsə, Allahuña yalvargiləñ! Allahına yalvaranlar ⁴ məhrum qalmazlar. Ğazan ki Allahına yalvardı, aniləñ ²⁹⁴ əjdəhanın ⁵ arasında bir otaq kimi qaya peyda oldı. Ğazan ol qayanun ⁶ daldasına yetişəndə atdañ düşdi, cidasını yerə tikdi, ⁷ qalxanını yapundı. Bir igid saq olduqca bir yaraqa can verür. ⁸ Ol yaraq bir dəm, bir saatcuq ol igidə gərəkli olur. Əjdəha ⁹ nə qədər cəhd eylədi Ğazanı sömürübəñ utmaqa, cida iləñ ¹⁰ qalxan qoymadı qayanun daldasındañ çıqmaqa. Ğazan ¹¹ ol qayanun daldasında özin toqtaşdırdı. Əjdəhanın ¹² heybətindəñ Ğazanın bir gözi bulaşdı, qana döndi. ¹³ Ğazan öz gözinə acıqlandı:

– Mərə, səñ mənüm namərd gözüm!
Qara ¹⁴ polad sav qılıcuñ yalmanındañ qorxmazduñ,
Suhar oqlar **57** ¹ peykanındañ üşənməzdün ²⁹⁵,
On altı batman kafir gürzi ² tərəmdəñ dəgdi, pörtləmədün ²⁹⁶.
Əjdəha dedükləri bir yilandur.
Anda ³ nə var ki, bulaşursañ, öləzürsəñ ²⁹⁷.
Sənün kimi namərd ⁴ göz mənüm kimi igiddə neylər?

Xəncərini çıxardı, gözlərini oymaqa ⁵ qəsd eylədi. Genə fikr eylədi ki, əgər mən gözüm oysam, derlər: ⁶ “Ğazan əjdəha görübdür, qorqusundañ hiç bəhanə tapmayub, ⁷ gözlərini çıxarubdur”. Sadaqını ögünə tökdü, səksən oqı sadaqındañ tükənincə əjdəhaya buqun-buqun ²⁹⁸ şişlədi. ⁹ Əjdəhada dahı sömürmək hovurı ²⁹⁹ qalmadı, dahı can ¹⁰ hovurı qaldı. Qar polad sav qılıcın əlinə aldı, sıyra ¹¹ qılıc səgirtti əjdəhanın üstinə. Yedi başı bir ¹² buqundañ ³⁰⁰ qılıcladı, yerə saldı. Əjdəhanın ağusı ¹³ yer yüzinə töküləndə ağusundañ yer yüzinə yanar-yanar odlar ¹⁴ düşdi. Ğazan xəncərin sancdı, qılıcın sancdı, **58** ¹ bıçaqın sancdı. Əjdəhanın üstində bağdaş ² qurdu. Lələ Qılbaş eylə ki odı gördi, sandı, əjdəha ³ Ğazanı utdı. “Aq əkməgin yedigüm aqa, aqa!” deyübəni

şəkilçisidir) əlaqələndirdiyi üçün birləşməni “batırdığını səssizliyə qər qədən” kimi çevirmişdir (EM, s. 202).

²⁹⁴ Cümlədəlik “aniləñ” sözü “onunla” mənasındadır.

²⁹⁵ Ekici bu sözü “qırılmaq, parçalanmaq” mənasında izah etdiyi “uşan-” feili ilə bağlayaraq “uşanmazduñ” şəklində vermişdir (EM, s. 143, 212). Lakin işlənmə məqamı göstərir ki, bu söz “titrəmək, narahat etmək” mənası bildirən “üşən-” feilinin qrammatik şəkilçilər qəbul etmiş formasıdır və eyni mənada DQK-da da işlənilir: Dəpəgöz qocalara ayıtdı: – Bu yerin süñəgi bizi üşəndirdi, – dedi. (D-225, 12-13)

²⁹⁶ “Pörtlə-” feili müasir dilimizdə olduğu anlamda, yəni “qızarmaq, tər tökmək” mənasındadır (ADİL, IIIc, s. 649).

²⁹⁷ Hazırda da işləkliyi saxlayan “öləzi(mək)” feili gözün görmə qabiliyyəti ilə bağlı olub “zəifləmək, nurunu itirmək” mənasındadır. Azmun onu “zəif düşmək” anlamında düzgün izah etsə də, “üləz-” feili ilə bağlayıb (YA, s. 63, 102).

²⁹⁸ Bu söz Kaşğari lüğətində “barmaqların fəqərəsi” anlamını verən “boğım” sözünün (MK, I c, s. 394) səs tərkibinə görə dəyişilmiş variantı olmalıdır. Müasir dilimizdə “buğum” şəklini alsa da, eyni mənəni ifadə edir (AGİL, Ic, s. 355). Fikrimizcə, barmaq sümüklərinin düzülüşünə uyğun olaraq, kontekstdə “ard-arda” mənasında işlənmişdir.

²⁹⁹ -ı mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş “təpər, taqət, güc” mənalı “hovur” sözünü Azmun “hovurı” (YA, s. 63), Ekici, “horı” (EM, s. 143), GY nəşirləri “hurı” (s. 224) şəklində oxumuşlar. Fikrimizcə, canlı danışiq dilində “hovur” və ya “hour” şəklində tələffüz edilən bu sözün göstərilən variantda verilməsi daha düzgündür. Həmin söz “təpinmək” mənasında işlənen “ho:urğalanmax” feilinin kökündə indi də yaşamaqdadır (ADDL, s. 209).

³⁰⁰ Burada “bir buqundañ” ifadəsi “bir zərbədən, bir vuruşdan” mənasındadır.

sıyra qılıc ⁴əjdəhanuñ üstinə yegin gəldi. Gəldüğündə necə gördi? ⁵Əjdəhanuñ yeddi başı qara yeruñ üzərində yatur gördi. ⁶Ğazan özi əjdəhanuñ arxasında bağdaş qurmuş ⁷gördi. Lələ dedi:

–Bərəkallah, aqam Ğazan! Ərlüğüñə, yeglüğüñə təhsin!

Ğazan dedi:

–Canum Lələ! Əjdəhanı mən öldürmədüm, sənüñ ⁸durumuñ iləñ hümmətuñ öldürdi. Yeg ustalar gətür, ¹⁰bu əjdəhanuñ dərisin soygil! – dedi.

Lələ yeg ustalar ¹¹gətürüb əjdəhanuñ dərisin soydurdı. Əjdəhanuñ ¹²dərisindəñ Ğazan qorqu bilməz canına don tikdürdi. Aqca ¹³tozlu qatı yayına kurban eylədi. Üç yeləkli suhar oqlarına ¹⁴sadaq tikdürdi, qara polad qılıcına qın düzəltdi. Altı **59** ¹pərli dəm şeşpərinə qab eylədi, ala baydaq sür cidasına ²qab eylədi. Qurt tükli Qoñur atı əyərinə örtük ³eylədi. Saybanıñ yelkənlərin əjdəhanuñ dərisindəñ ⁴eylədi. Yeddi başını bir təsərrüf iləñ soyubanı yeg başı ⁵üstinə Ğazan geydi. Atıylañ, donıylañ əjdəhanuñ ⁶donına girübəni padşah Bayındırı gözlədi, yola düşdi.

⁷Padşah Bayındıra xəbər gəldi ki, Ğazan əjdəha olub gəlir. Oğuz ⁸belə türk sadaqdurⁱ ki, deməz, adam əjdəha necə olur? Saqdañ, soldañ ⁹sözə gəldilər ki: “Ğazan adam ikəñ biz öhdəsindəñ çıqmazduq. ¹⁰İmdi ki, əjdəha olubdur, bizi hamı utar. Bir təpəyə çıxalım, anı ¹¹tirbaran³⁰¹ edəlim”. Bayındır padşah sözə gəldi dedi:

– Mənim vəkilüm Ğazan ər igiddür, yeg igiddür. Bəlkə, əjdəhaya ¹³rast gəldi ola, öldürdi ola, əjdəhanuñ donına ¹⁴girdi ola. Əgər Ğazan əjdəha olubdur, nə qövüm tanur, nə qardaş **60** ¹tanur.

Qara Budağ dedi:

–Padşahum, maña rüsxət vergiləñ, ²gedim Ğazanuñ qarşısına. Əgər əjdəha olubdur, ol ³məni utsuñ!

Qara Budağ at oynatdı, Ğazanuñ qarşısına ⁴getdi. Səs yetər yerdə durdı, sadaqındañ suhar ⁵qapdı:

– Əmi, səni əjdəha oldı derlər. Əgər əjdər olmayubsañ, ⁶mənüm iləñ gümür-gümür danış! – dedi.

– Danışmasañ, ⁷suhar oquñ peykaniylañ öldürürəm, Ğazan, səni.

Qara polad qılıcuñ yalmanıylañ doğraram, Ğazan, səni.

Əgər ⁹əjdəha öldürübsəñ, ğazavatuñ mübarək!

Avuñdañ bir ¹⁰şılalğa³⁰² maña vergil!

Ğazan atdañ düşdi, qılıcın ¹¹Qara Budağın belinə baqladı. Qara Budağ qılıcına³⁰³ pəhləvan anda ¹²oldı. Olmadımı? Padşah Bayındır eşitdi, Ğazan əjdəha ¹³öldürübdür, İç Oğuzı, Daş Oğuzı götürüb ¹⁴qarşıladı. Ğazan atdañ düşdi, yetmiş qədəm səgirdi, **61** ¹Bayın-

³⁰¹ “Tirbaran” fars sözü “ox yağdırma” mənasındadır (ƏFSL, IIc, s. 404).

³⁰² GY nəşirləri bu sözü “Səngüləh” lüğətinə istinadən “ov ətindən və ya maldan birinə qənimət olaraq verilən pay” mənasında qeydə alınmış “şılalğa” sözü ilə bağlamışlar (GY, s. 278). Azmun sözü eyni şəkildə oxusa da, “gözaydınlığı” mənasında izah etmişdir (YA, s. 64, 100). Ekici isə burada yazılış xətası olduğunu düşünərək, onu “şıla[n]ğa” sözünün “n” samitini itirmiş forması kimi bərpa etməklə sözlükdə “şılən, şöln”, çevirdiyi mətnə isə “dəlil” mənasında açıqlamışdır (EM, s. 149, 204, 211). Müqayisə etdikdə GY nəşirlərinin yanaşması daha uyğun görünür. Əlavə fakt olaraq göstərmək istərdik ki, bu nadir söz teleut dilində “öldürülmüş maldan bir parça ət qoparmaq” mənası daşıyan “şılı-” feil kökü ilə də (R, IVc, 1h, s. 1055) əlaqələndirlə bilər (-l feil düzəldən, -ğa isə feildən ad düzəldən şəkilçidir). Qara Budağın əmisi Qazan xanın ovdan qayıtdığını düşünərək ondan pay istəməsi bu müləhizənin düzgünlüyünə tutarlı əsas verir.

³⁰³ “Qılıcıya” variantında oxuna bilən bu sözün morfem tərkibində yazılış xətası olduğunu düşünərək Azmun və GY nəşirləri də onu “kılıcına” kimi vermişlər (YA, s. 64; GY, s. 225). Ekici yazıldığı kimi transkripsiya etmişdir (EM, s. 149). Əlyazmanın mətnində “qılıcına pəhləvan” ismi birləşməsi daha iki yerdə: 4-2, 26-2 sətirlərində işlənilmişdir ki, bu da göstərilən məqamda nun hərfinin üzərində nöqtə qoyuluşunun buraxıldığını güman etməyə əsas verir.

dır padşahuñ ayağına düşdi. Əjdəha dərisindəñ ²düzəlmiş saybanı tikdi. Bayındır padşah saybanuñ ³altında bağdaş qurdi. Yeddi gün yeddi gecə padşah ⁴qonaqladı.

Dədəm Qorqud der, Ğazan kimi qoçaq igid ⁵dünyadañ gəldi keçdi.

QISALTMALAR

ADDL – Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti (2007). Bakı: Şərq-Qərb.

ADİL – Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (2005-2006). Dörd cildə. Bakı: Şərq-Qərb.

EM – Ekici M. (2019). Dede Korkut Kitabı Türkiстан/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy Salur Kazanın Yedi Başlı Ejderhayı öldürmesi. İstanbul: Ötüken.

ƏFSL – Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının dilində işlənən ərəb-fars sözləri lüğəti (2005). Bakı: Şərq-Qərb, 2 cildə

ƏH – Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəli. Kitab-əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitabı) (1992), Bakı: Azərnəşr.

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

İM – Seyid Əhməd Cəmaləddin İbn Mühənnə (2008). Hilyətül-insan və həlbətül-lisan. Bakı: Kitab aləmi.

KTS – Kazak Türkçesi Sözlüğü (1984). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayını.

QTS – Древнетюркский словарь (1969). Лен.: Наука.

QRS – Киргизско-русский словарь (1965). Составитель К.К.Юдахин. М.: Советская энциклопедия. В двух книгах.

ME – Ergin M. Dede Korkut Kitabı. Giriş – Metin – Faksemele. I c, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958; II c, 1963.

MK – Kaşgari M. Divani luğat-it-türk (2006). I-IV c, (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər), Bakı: Ozan.

R – Радлов В.В. (1893-1911). Опыт словаря тюркских наречий, т. I-IV. С.-Пб.

TDEL – Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на буквы “Ж”, “Ж”, “Й”) (1989). Москва: Наука.

TDTMQ – Сравнительно-историческая грамматикатюркских языков. Морфология (1988). Москва: Наука.

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

ƏDƏBİYYAT

1. Aşıq Ələsgər (2004). Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb.

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

3. Bürhanəddin, Qazi (2005). Divan. Bakı: Öndər nəşriyyat.

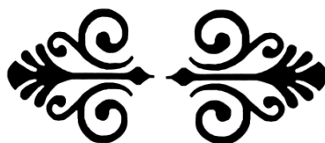
4. Dastani-Əhməd Hərami (2004). Bakı: Şərq-Qərb.

5. Ekici M. (2019). Dede Korkut Kitabı Türkiстан/Türkmen Sahra Nüshası Soylmalar ve 13. Boy Salur Kazanın Yedi Başlı Ejderhayı öldürmesi. İstanbul: Ötüken.

6. Ercilasun A. B. (2019). Dede Korkut kitabı'nın yeni nüshası ve üzerindeki yayınlar / Milli folklor, sayı 123, s. 4-22.

7. Ergin M. Dede Korkut Kitabı. Giriş – Metin – Faksemele. I c, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958; II c, 1963.

8. Əbülqazi Bahadır xan (2002). Şəcərəyi-Tərakimə (türkmənlərin soy kitabı). Bakı: "Azərbaycan Milli Ensiklopediyası" NPB.
9. Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusi (1992). Kitab-əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitabı), Bakı: Azərnəşr.
10. Gökyay O.Ş. (2006). Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
11. Hacıyev A. (2007). "Dədə Qorqud kitabı": oxunuşlar, açımlar, Bakı: Elm.
12. Hacıyev A. (2014). "Dədə Qorqud kitabı"nın şərhli oxunuşu, I kitab (Müqəddimə üzrə), Bakı, Elm və təhsil.
13. Hacıyev A. (2018). "Dədə Qorqud" eposunda işlənmiş bəzi ifadələrin açımı / Əlyazmalar yamını, № 2, s. 165-171.
14. Xətayi, Şah İsmayıl (2005). Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb.
15. Qafarlı R., Rzasoy S. (2019). "Kitabi-Dədə Qorqud"un üçüncü əlyazması, yoxsa "Kitabi-türkmən lisanı" oğuznaməsi / Dədə Qorqud Elmi-ədəbi toplusu. 2019 № 2, s. 3-39.
16. Qövsi Təbrizi (2005). Seçilmiş əsərləri. Bakı: Lider nəşriyyat.
17. Qul Əli (2004). Qisseyi-Yusif. Bakı: Şərq-Qərb.
18. Qurbani (2006). Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb.
19. Kaşğari M. Divani lüğət-it-türk (2006). I-IV c, (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R. Əsgər), Bakı: Ozan.
20. Kazak Türkçesi Sözlüğü (1984). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayını.
21. Киргизско-русский словарь (1965). Составитель К.К.Юдахин. М.: Советская энциклопедия. В двух книгах.
22. Kişvəri (2004). Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb.
23. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının dilində işlənən ərəb-fars sözləri lüğəti (2005). Bakı: Şərq-Qərb, 2 cildə
24. Koroğlu (1956). Bakı: Azərb, SSR EA.
25. Koroğlu (2005). Bakı: Səda.
26. Maraği A. (1992). Əmsali-türkanə. Atalar sözləri və xalq məsəlləri. Bakı: Yazıçı.
27. Oğuznamə (1987). Bakı: Yazıçı.
28. Радлов В.В. (1893-1911). Опыт словаря тюркских наречий, т. I-IV. С.-Пб.
29. Seyid Əhməd Cəmaləddin İbn Mühənnə (2008). Hilyətül-insan və həlbətül-lisan. Bakı: Kitab aləmi.
30. 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.
31. Suli Fəqih (1991) // Hacıyeva A. Suli Fəqih Yusif və Züleyxa. XIV əsr Azərbaycan yazılı abidəsi. Mətn və leksik очерк. Bakı: Maarif.
32. Tarama Sözlüğü (1996). I-VI, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
33. Tekin T. (2003). Orhon Türkçesi Grameri. İstanbul.
34. Tezcan S., Boeschoten H. (2001). Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul: YKY.
35. Vaqif, Molla Pənah (2004). Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb.
36. Yusuf Has Hacib (2006). Kutadgu Bilig. Çeviren Prof. Dr. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
37. Zərir, Mustafa. Yusif və Züleyxa (2006). Bakı: Şərq-Qərb.
38. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межатюркские основы на буквы "Ж", "Ж", "Й") (1989). Москва: Наука.



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər



Füzuli BAYAT

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdiri,

e-mail: fuzilibayat@gmail.com

GİZLİ BİLGİLƏRİN QAYNAĞI: SƏMAVİ MİFLƏR

Açar sözlər: səmavi miflər, sirr, gizlilik, ezoterik bilgilər, hibrid və metis varlıqlar

SOURCE OF CONFIDENTIAL INFORMATION: HEAVENLY MYTHS

Summary

Creation and existence are the basis of all mythological systems and mythical information is the way to convey information to people in different ways. Complicated and mysterious mythological stories, the pyramids, temples, and unusual buildings of the ancient world are a symbolic language of human events. Creative God and the gods who knows and rules everything, sacral energy center of the world, mount world, the symbol of the passage of time that connects the layers of space or terrestrial axis, the judge of death and immortality and so on contributes the story of a very advanced but disappearing civilization to the modern man. Hybrid and angelic creatures, immortal spirits, all the mythical creatures coming from the stars and putting the beginning of human race allowing you to speak of a simplified version of knowledge outside the world. Mythological legends, mythological material monuments are the metaphorical language of the world with us. The reason why myths do not consider God or their ancestor real, ordinary human being is myths and the esoteric knowledge that exists inside the human being are transmitted to us by the shaman, the mediator, the elder, the priest, or the scholars. The transmission is posting skillfully hidden knowledge in the story with metaphorical and symbolic language. In the article, mysteriousness, sign, esotericism of heavenly myths and their cosmic source were investigated.

Key words: heavenly myths, mystery, privacy, esoteric knowledge, hybrid creatures

ИСТОЧНИК ТАЙНЫХ ЗНАНИЙ: НЕБЕСНЫЕ МИФЫ

Резюме

Основа всех мифологических систем творения и бытие, а мифические знания представляют собой форму донесения различными путями этой информации людям. Сложные, а также полные тайны мифологические рассказы, пирамиды и храмы древнего мира, необычные строения представляют символическим языком показ людям когда-то пережитых событий. Бог-создатель и боги, знающие все и правящие всем, сакральный энергетический центр мира, пространственный символ времени перехода мировая гора и мировая ось, связывающие друг с другом слои космоса, судья мира смерти и бессмертия и т.д. вещает рассказ современному человеку об очень развитой, но исчезнувшей цивилизации. Гибридные и метисные существа, бессмертные духи, рожденные от звезд и положившие начало человеческой расы все мифические существа позволяют говорить о внеземных знаниях в упрощенном варианте. Мифологические легенды, мифологические материальные памятники – это язык метафорической связи других миров с нами. Причиной не восприятия мифами за реального человека ни Бога/богов, ни предков является передача нам мифами эзотерических знаний внутри человека посредством шамана, медиума, асакала, жреца или ученого. Передача – это метафорический и символический язык поиска мастерски спрятанных знаний в рассказе и ритуале. В статье были исследованы таинственность, семиотичность, эзотеричность небесных мифов и их космический источник.

Ключевые слова: небесные мифы, тайна, секретность, эзотерические знания, гибридные и метисные существа

a) Mif mifdirmi, yoxsa gerçəkdirmi. Mifologiyanın təməl anlamı kosmik nizam, kosmik tarazlıq ideyasının miflərdə, əfsanələrdə, rituallarda, qayaüstü rəsmlərdə, kiçik və ya nəhəng arxeoloji abidələrdə, mürəkkəb strukturlu məbədlərdə təqdimi və təsviridir. Daxili

aydınlanma, inisiyasiya mərasimlərində özünü, yaxud başqasını qurban verməklə günahlardan arınma ilə haradan gəlib, haraya getdiyimiz barədə məlumatlanma, bu məlumatların ənənəvi mədəniyyətdə və dində vahid mif (monomif) anlayışı və ya arxetip obrazında ortaya çıxmasıdır. Kifayət qədər müxtəlif mətn və maddi abidələrə baxmayaraq, insanın mənşəyinin sonsuz deyiləcək qədər geniş kosmosa, səmaya, ulduzlara bağlanması düşüncəsi Mifoloji Ana, Yaradıcı Tanrı və hər şeyi bilən, hər şeyə hökm edən tanrılar ideyasına bağlanır. Dünyanın qutsal enerji mərkəzi, zaman keçidinin, kosmosun təbəqələrini bir-birinə bağlayan məkan simvolu olan dünya dağı və ya dünya oxu (**axis mundi**), ölümün və həm də ölümsüzlüyün hakimi və s. kimi məlumatlar müasir insana çox inkişaf etmiş, ancaq yox olmuş bir sivilizasiyanın hekayəsini təhkiyə edir və canlı şəkildə göstərir. Ona görə də mifologiya bir millətin ortaq keçmişinə aid xatirələrinin, elmi faktlarının yeganə qaynağıdır və insan bütün həyatı boyu tarix, din kimi mifi də özünə model olaraq qəbul etmişdir.

Bütün bu açıqlamalardan sonra miflərin əski dövrlərdə yaşanan gerçəklərin simvolik şəkli olduğu nəticəsi hasil olur. Mifin və onu öyrənən mifologiyanın digər ideoloji-mədəni, sosial-siyasi sistemlərdən fərqləndirən bəzi özəlliklərini aşağıdakı kimi özətləmək mümkündür:

1. Mif qeyri-adi varlıqlara aid edilən hadisələrin hekayəsidir.
2. Bu hekayə mifin yaşandığı çağda gerçək və qutsal qəbul edilir.
3. Mif hər zaman yaradılışla bağlıdır, bir şeyin yaşama necə başladığını, bir davranışın, bir müəsisənin, hətta çalışma şəklinin necə formalaşdığını təhkiyə edir.
4. Mif insana məxsus, məna daşıyan hər hadisənin, hər yaradılışın nümunəvi, hətta ideal tipini təqdim edir.
5. İnsan mifi bilmək, anlamaq, ən yaxşı halda yaşamaq vasitəsi ilə varlıqların qaynağına enə bilmə gücü qazanır. Qaynağa endiyi üçün hadisə və varlıqarın sirrinə hakim olur, onları istədiyi kimi idarə edir, onlardan istədiyi kimi istifadə edir. Mifin bu elmi qaynağı kənardan gələn mücərrəd formada deyil, ritual vasitəsi ilə yaşanan bilgi şəklində olur.
6. Mifin həyatımızın bir parçası halına gəlməsi, yenidən xatırlama, mifik olanları gerçəkləşdirmə formasında baş verir.

Qutsal miflər, əski əfsanələr göylərdən gələn varlıqların Tanrı və ya ilahi gücə sahib varlıqlar kimi qəbul edilməsi nəticəsində yaranmışdır. Bunların nədən göydən gəldiyi, silahlarının nədən qeyri-adi olduğu (şimşək, atıldıqdan sonra sahibinə qayıdan çəkcə, qırılmayan, kövrəlməyən və daşı, dəmiri kəsə bilən qılınclar, hər şeyi dəlib keçən mızraqlar, dağın təpəsini ucra bilən oxlar və s.), atlarının nədən uça bildikləri, daha çox əski insanın xəyal gücünə, utopik düşüncələrinə, gələcək haqqındakı arzularına bağlanmışdır. Oxları ilə ulduzları vura bilən qəhrəmanlar, nərsi ilə ağacları, meşələri yerindən qoparan əcdad qəhrəmanlar göydən enmiş səmavi mənşəli, ilahi varlıqlar kimi düşünülmüşdür. Boyları yer üzərindəki insanlarınkindən çox daha böyük olan, uzun başlı, qocalmayan, ölməyən, atlarını, dünyanın mərkəzindən keçib kainatın üç qatını bir-birinə bağlayan akis mündiyə - ox və ya Dəmir Kazığa bağlayan varlıqlar, bu əfsanələri və ya mifləri yaradanların özləri tərəfindən necə qəbul edilmişdir. Və ya tam tərsinə materialist düşüncənin işi xəyala, arzuya bağlaması nə ilə izah edilə bilər. Bütün bu qarışıq fikir axını problemi həll etməkdən çox, onu daha da çıxılmaz hala salaraq dərinləşdirmişdir.

Dünyamızdan olmayan varlıqlar dünyaya kənardan, bilindiği qədərliylə göydən gəldikləri üçün bizdən biri deyillər. Ən azından mifoloji əfsanələr belə deyir. Arxeoloji qazıntılardan çıxarılan insana bənzər, uzun başlı, ancaq insandan fərqlənən, hibrid varlıqlar, balballar, türk, Maya və Misir piramidləri, qeyri-adi mağaralar, bir sözlə, şifahi və maddi kultür materialları bizim bilmədiyimiz, pragmatik düşüncədən öncəki, tarixdən qabaqki mifoloji çağın hadisələrini nəql edir. Dünyamızdan olmayan (dünya dışı) bu varlıqlar bizim əcdadlarımızın bəlkə bir zamanlar gördüklərinin sözlə dönmüş formasıdır. Məsələ heç də bunlara əcdadlarımızın inanıb

inanmamasında deyil, bəlkə də daha dərin bir fikir yarada biləcək ezoterik mənadadır. Bu miflər, əfsanələr bizə nə haqda mesaj verir, israrla nəyin və ya kimin varlığını isbatlamağa çalışır. Yoxsa dinlərin tək Tanrı mesajını miflər başqa bir formada, başqa bir dildə təqdim və təsvir edir. Əfsanələr, miflər bizlərə nəyi, hansı ezoterik bilgiləri miras olaraq qoymuşdur ki, bu gün onları anlamamız çox çətindir. Bu anlama əlaqəsi, rabitəsi nəyə görə qopmuşdur, insan nədən gizli bilgiləri unutmuşdur. Bu, sadəcə aradan keçən uzun əsrlərə görə deyil, həm də dəyişən düşüncə sisteminə, çağları (ezoterik) qapadıb, yeni çağlar (maddi hökmranlıq) açdığımızı görədir.

Miflər bəzilərinə görə, həqiqətən olmuş bir reallığın hekayəsidir, bəzilərinə görə, sadəcə bir əfsanə, mif, nağıldır, bir az da uydurmadır, bəzilərinə görə, məhv olmuş daha yüksək bir mədəniyyətin və sivilizasiyanın simvolik təhkiyəsidir, bəzilərinə görə, də dünyaya kənardan, başqa planetlərdən, kosmosun dərinliklərindən gələnlərin hekayəsidir. Bütün bu müxtəlifliyə baxmayaraq miflər hələ də yaşamaqdadır. Yaşayan bu miflər hələ də bizə sirləri öyrədir, gizli qalanların qapısını açır. Sirləri öyrətdiyi üçündür ki, Rudolf Bultmann “mif kosmoloji aspektdən öyrənilməkdən daha çox antropoloji, daha doğrusu, eksistensial baxımdan izah edilməlidir”, deyir.¹³⁰⁴

O halda geriye mifologiyasının, arzularımızın, xəyallarımızın məhsulu, yoxsa yaşanılmış bir gerçəyin metaforik hekayələri olması sualı qalır. Bir sözlə, miflər müasir texnologiyanın son 150-200 ildəki, hətta son 50-60 ilin məhsulu olan xariqələrinin bir zamanlar indiki sivilizasiyanı qabaqlamış başqa bir dünyanın məhsulu olduğunun və insanlığın 10-15 min il sonra buna təkrar nail ola bildiyinin hekayəsidir. Müqəddəs kitablarda, xüsusən də səmavi (musəvilik, xristianlıq, islam) və fəlsəfi (taozm, konfutsiçilik, brahmanizm, buddizm, brişnaçılıq, zərdüştilik və s.) dinlərdə yaşadığımız dünyanın ikinci, yaxud da üçüncü dövrəsinə daxil olduğu vurğulanır. Qiyamət dini kitablarda bir son yox, yeni bir dünyanın başlanğıcıdır. Əskimiş, xırpalanmış bir dünyanın yenilənməsi, yolunu azmış insanlığın yeniləri ilə əvəzlənməsidir. Demək ki, miflər kosmoqoniyası və esxatologiyası ilə olmuşların və olacaqların xəbərçisidir. Özlüyündə bu, bir mifdirmi, yoxsa həqiqətdirmi. Həqiqətdirsə, demək, məhv olmuş sivilizasiyaları, bizdən daha ağıllı insanların yaşadığı bir dünyanın varlığını qəbul etməliyiz. O halda bu mifləri bizlərə ötürən kimlərdir. Bu, bizləri ezoterik bilginin hansı kanallarla, hansı şüuraltı aktlarla gəldiyini də düşünməyə vadar edir.

b) Mifin metaforik anlamı və simvolik dili. Mif bizimlə başqa dünyaların metaforik əlaqə dilidir. Mifin və ya dini əhvalatın metaforik dili dedikdə mətnin daha üst bir bütünlüyə işarə etdiyi, yəni paradoksal görünən iki anlamdan biri bu bütünlüyü təmsil edərək o birinin metaforik, yəni məcazi olduğunu ortaya qoyur. Ona görə də qutsal mətnlərin böyük bir qismi sırası (avam kütlə) insan üçün qapalı, anlaşılmazdır. Bunun əksi olan bir görüşü Baruch Spinoza irəli sürmüşdür. XVII yüzilin bu rəasionalist və panteist filosofuna görə, qutsal mətnlər sadəcə üstün zəkali insanlara xitab etməməkdədir. Əksinə qutsal mətnlər ağıllı insanlara xitab etdiyi kimi cahillərə, qadınlara və uşaqlara da xitab etməkdə, onlara da bir şeylər deməkdədir. O zaman qutsal mətnin vəzifəsi hər kəsin səviyyəsinə uyğun şeyləri eyni anda deyə bilməkdir. Və bizim önümüzdə bir mətn var və mətn haqqında təsəvvür sahibi ola bilmək üçün mətnlə əlaqə quran hər səviyyədə insan üçün mətnin özündən başqa bir yol yoxdur.^{2 305}

Mifdə bilinməyən bir şeyi öyrətmək üçün texnik bir vasitə olan metafora bilgilərin ağılda tutulması və xatırlanmasında ən sınaılmış yollardan biridir. **Mifin metaforik anlamı bir şeyi müqayisə, bənzətmə və anlatma formasıdır.** Klassik miflər, əsasən Tanrı/tanrılar və

¹ Bax. Bultmann Rudolf Karl (1988). Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. München: C. Kaiser

² Aktay Yasin (1996). “Kur'an yorumlarının hermenötik bağlamı”, İslami araştırmalar. C.9, Sayı: 1-4, s.82

əcdadlar haqqındadırsa demək ki, burada bir qanuna uyğunluq vardır. Heç bir mif nə Tanrını/tanrıları, nə də əcdadları bizim kimi real, sıradan bir insan hesab etməz. Səbəb nədir. Səbəb, heç şübhəsiz, miflərin insan dünyasının dərinliklərində var olan ezoterik bir bilginin şamanlar, medyumlar, ağsaqqallar, kahinlər və ya bilginlər tərəfindən bizlərə ötürülməsidir. Ötürmə hekayənin, ritualın içində ustaca gizlədilmiş sirli elmin metaforik və simvolik dillə axtarılmasıdır. Miflərin dərinə oxunuşu da onların metaforik və simvolik olduğunu təsdiq edir.

Mifologiya simvollardan ibarət bir düşüncənin təsvir və təqdimidir - demək daha doğru olacaqdır. Simvollar isə gizli elmlərin ötürülmə formasıdır, yəni əski çağdan orta əsrlərə qədər var olan simvollar bizə ezoterik bir həqiqəti söyləməkdədir. Simvollar dünyəvi gerçəkləri Tanrı adına bağlamağın ən yüksək formasıdır. Qədim dünyanın həm görünən, həm də hərəkətə dayanan, yəni ritual simvolları insanlığa sadəcə olaraq bir əyləncə, bir bilgisizlik, bir gizəmlilik təqdim etmirdi, əksinə qədim dünya elə simvollarla danışır¹. Bu gün çoxunun mənası bizə məlum olmayan sirli qərib simvollar hansı bilgilərin, hansı texnologiyanın nəticəsində ortaya çıxmışdır. Bu bizim bilmək istədiyimiz, ancaq bilə bilmədiyimiz, ona görə də saysız-hesabsız təxminlər, fantaziyalar yaratdığımız bir tarix öncəsi "tarix"dir. Hansı tarixdir, kimlərdən bizə yadigar qalmışdır bilmirik, öyrənməyimiz də hələ ki, mümkün kimi görünür. Məğaralarda, nəhəng binalarda, qayalarda, dini məbədlərdə çəkilmiş simvollar bizim eramızdan əvvəl və bizim eramızda baş vermiş olsa da, qaynağı çox-çox qədimlərə gedir. O simvolları bilənlər nə üçün bunların mənasını sonrakı nəsillərə öyrətməmişlər. Bu da bir qəriblikdir. Bəlkə bu bilgilərin öyrədilməsi yasaqlanmışdı, bəlkə onu inşa və ya rəsm edənlərin özləri də bu simvolların mənasını bilmirdi və ya materialist düşüncəyə görə, sadəcə qərib bir şey yaratmaq, sirli görünmək, xalqın üzərində hakimiyyət qurmaq üçün uydurulmuş şeylərdir. Biz işığın içində Oğuz Kağanın çadırına enən Bozqurdun onunla danışması, Bozqurdun Oğuzdan başqa heç kimə görünmədən ordunun önündə gedərək, oğuzları zəfərdən zəfərə götürməsi mifini necə qəbul etməliyik. Bir simvol və ya gerçəyin metaforik yorumu kimi, yoxsa uydurma kimi. Bu mifdir, ancaq mif nədir, uydurmadırmı, atalarımızın inandığı, bizim isə inanmadığımız bir şeydirmi, yoxsa bir həqiqətdirmi, bir dəfə baş verən, ulusu yaratmaq, türkləri tarix səhnəsinə çıxartmaq üçün Tanrı tərəfindən göndərilən bir lütfdür mü.

Simvollar bizim – üçüncü dünya ölkələri insanları, maddiyatçı düşüncə ilə təhsil alanlar üçün düşündüyümüz gərəksiz bir şeydirsə, o zaman nəyə görə bu gün dünyanı idarə edənlər – massonlar, onların şöbələri, gül xacı, illüminatorlar, tapınaqçılar, yeni dünya düzəni və başqaları simvollara bu qədər önəm verirlər. Geri qalmış ölkələrin şəhər strukturuna gizlicə, bəzən də razılaşdırılaraq yerləşdirilən bu simvollar nə üçündür. Dövlətlər qurub dövlətlər yıxan qədim və orta əsrin türkləri də simvollardan istifadə etmişlər. Bizim ana simvolumuz bəlkə də işıqdır, Tanrı tərəfindən seçildiyimizi göstərən bu işıq millət olmağımızı, dövlət çatısı altında təşkilatlanmağımızın, bir zamanlar dünyanın böyük bir qismini idarə etdiyimizin sübutudur. Xilaskarımız Bozqurd da, əcdadımız Buka Təkin də, Oğuzun ilk xanımı da işığın içindən çıxmış, yəni göydən gəlmişdir. Bəlkə buna görədir ki türklər özlərinə Göytürk demişlər. Bəlkə ona görədir ki, simvollara arxamızı çevirdiyimiz bir zamanda – Osmanlının türklərə düşmən olan gizli təriqətlərin təlqini ilə və yerlərdəki əndərunçularla simvollarımıza savaş açmaları, onları məhv etməyə çalışmaları dövründən üzü bəri çox şeyi itirmişik. Osmanlı statükoya (yeniliyə açıq olmayan) keçdiyi bir zamanda işıqlara başqa məna yükləmiş, onları az qala eretik elan etmişdir. Bir tədqiqatçının da dediyi kimi, göy üzündə olan hər şey yer üzünə işıq vasitəsi ilə necə bağlanmışsa, ruhun hər dəyəri, hər gücü – yaşam, hərəkət və hiss də – birləşərək dünyadakı cisimlərə keçib^{1 306}.

¹ Ödin Nilüfer (2016). Rönesans düşüncəsi və rəsim sənəti. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, s.20

Bir çox simvolların qədim dünyada ortaqlıq olmasının səbəbinin nəyə bağlandığını bilmirik və bu bənzərliyin, eyniyyətin bu gün üçün məntiqli bir izahı da yoxdur. Ülkər ulduzu həm bizdə, həm qədim Misirlilərdə, həm yeni qurulan Amerika dövlətində ortaqlıq özəllik göstərir. Ülkər ulduz toplusunun (ulduzların fəzada düzülüşü) simvolundan istifadə etmiş bir-birindən uzaq xalqlar bu ortaqlığa necə nail olmuşlar. Hər cür bilginin qaynağı ulduzlarda, başqa sözlə, səmadadır. Bu dərinliyin sirrini bilənlər isə dünyanı idarə edənlərdir. Ol zamanın türkləri bunları bilirdi, bildikləri üçün idi ki, dünyaya hakim idilər. Sonra bu bilgi Misirdən, türklərdən, Mayalardan Avropadan gələnlərə, daha sonra da Amerikalılara keçdi və dünyanın güc mərkəzi dəyişdi. Bu simvol Vaşinqtonda Ağevin özüdür, konqresin binasıdır. Konqres binasının günbəzi səmanı, ulduzları isə sirrə vəqif olmağı simvollaşdırır, bu isə gizliliyin, başqa sözlə gücün əl dəyişdiyini göstərir. O halda ən böyük güc elmdir, o, kimin əlindədirsə, güc də onun əlindədir.

Əgər türklərdə qurd simvolu kosmik nizamın göstəricisidirsə, Misirdə, Mayada, inkalarda ilan simvolu göydən gəlmiş tanrıları, yəni əbədi həyatı assosiasiya edirdi. İlan qədim dünyanın ən önəmli mifoloji inancı, həyatın simvolu idi. Çində, bu əjdəha simvoluna çevrilmişdi. Sümer, Babil mədəniyyətində ilan ölumdən sonrakı yenidən doğuluşu simvolizə edir. Bu bilgi metaforik bir dillə bir gölün dibindən ölümsüzlük otunu çıxaran, ancaq onu ilana qapdıran Gilqamışın mifində verilmişdir. Ülgen də ilana (başqa bir variantda köpəyə) yaratdığı ilk insanı qorumaq təlimatını verir. Sümer və akkad miflərində dünyaları bir-birinə bağlayan axis mundi-yə sarılmış iki ilan hər şeyin var olması ideyasının simvoludur. Nağıllarımızda bilgəlik simvolu olan dərvişin ilanı öz yağında bişirib yemək istəməsi, hər şeyi dəyişə bilən gücün maddiləşərək yemək formasında başqasına keçə biləcəyinin simvolik təhkiyəsidir. Hz.Musanın əsasının ilana dönüşməsi də tanrıçılığa işarədir. Ancaq yəhudi ənənəvi inancında olduğu kimi, Xristian mətnlərində də ilan şeytan ilə eyniləşdirilir. İlanın şifaverici funksiyası və tibbin simvolu olması ezoterik təlimlərdə ilanın sirli mənalara bağludur. Tibbin simvolu iki bir-birinə dolanmış ilandır ki, bunlardan birincisi ölümsüzlüyü, ikincisi də ölümü təmsil edir. Ancaq ən çox bilinən və ən əski tibb simvolu bir əsanın ətrafına sarılmış tək ilandır. Digər bir simvol da qanadlı əsaya dolaşmış iki ilan fiqurudur. Hər halda ilan ölümə ölümsüzlüyü birləşdirən simvoldur.

Dünyanın bəzi xalqlarında quyuğunu dişləyən ilan fiquru isə əbədi dönüşün simvoludur. Quran-ı Kərimin Taha surəsinin 120-ci ayətində Adəmin cənnətdən qovulması ilə bağlı qissədə ilan şeytani nəfs mənasında təqdim edilir: "Nəhayət, şeytan ona vəsvəsə edib belə dedi: "Ey Adəm! Sənə əbədiyyət ağacını və yox olmayan bir mülkü göstərimmi?" (Adəm və Həvvə) o ağacın meyvəsindən yedilər. Bu səbəblə dərhal hər ikisinin ayıb yerləri göründü və cənnət yarpaqları ilə üstlərini örtməyə başladılar. Adəm Rəbbinin əmrindən çıxdı və yolunu azdı" (Taha 20/120-121). Dinimiz İslama görə, İblis ilanın ağzından keçərək cənnətə girmiş Adəmlə Həvvəyə yasaq ağacın meyvəsini, Kitab-ı Müqəddəsə görə, "doğrunu və yanlışını bilmək ağacı"nın meyvəsini yeməyi təşviq etmişdir. Kitab-i Müqəddəsin Təqvin kitabında Adəmi günah işləməyə sövq edən şeytan bunu ilan cildinə girməklə həyata keçirir: "Tanrı Yehova qadına "Bu etdiyiniz nədir?" deyərək soruşdu. Qadın "İlan məni aldatdı, mən də yedim" dedi" (Təqvin 3/13-19). Musəvilik və Xristianlıq, həm də İslam dini Adəmin cənnətdən qovulmasını günah doktrini üzərində təqdim etsə də, şeytanı və ilanı yerə endirilmənin səbəbkarları arasında gördüklərindən ilanı şeytanlaşdırmışlar.

Bunun əksinə qədim dünya mədəniyyətində ilan bilgəliyin, yaşamın, ölümsüzlüyün və gücün təmsilçisidir¹. Bir sözlə, türklərdəki qurd simvoluna müqabil əski mədəniyyətlərdəki

(Sümer, Misir, Babil, Yunan, Hind, Çin, Maya) ilan həyat gücünü, dəyişimi, ölümü və yenidən doğumu simvollaşdırır^{2 307}.

Türk mifologiyasında işıqla enən qurd simvolu əcdaddır, dünyanın ilk bilgisidir, Günəşlə, ulduzlarla bağlıdır. İlan da ruhi və fiziki mənada yenidən doğma simvoludur, həm də ölümlər dünyasının simvoludur. Altay şamanlarının manyakında və davulunda ilan qaranlıq dünyanın simvolu olması onun ölümü təmsil etməsinə görədir. Türk mifologiyasında yeraltı dünyanı qoruyan Abra və Yutpa adlı iki nəhəng ilandan bəhs edilir. Bunlar o qədər böyükdürlər ki, qarınları udduqları insanlarla doludur. Bu iki ilan və ya əjdəha yer altında olan böyük bir dənizdə yaşayır. Başları timsaha bənzərir, quyruqları da haçadillidir. Dört ayağı, parıldayan mis rəngli gözləri var. İnanca görə, bu iki ilan yeraltı dünyanın hakimi Erlikin sarayını qoruyurlar. Həm də bu ilanlar Toybadım dənizinin və ya çayının sahilində yaşayırlar^{3 308}.

Türklərdə göylərdən gələn qartal günəşin simvoludur, işıqla bağlıdır, bilgəliyin metaforik anlamı, simvolik dilidir və bilgə şamanların ilk atasıdır. Türklərə qonşu olan xalqlarda bu, Zümrüdü Anka (ərəblərdə) və ya Simurq (farslarda) quşuna dönüşmüşdür. Bilgəliklə bağlı Zümrüdü Anka təsəvvüfdə yeni bir anlam, aydınlanma mənası qazanmışdır. “Yandıqdan sonra öz külündən yenidən doğulan Anka quşu mifinin metaforik anlamı ölümün və həyatın bir-birini izlədiyini, həyatın əslində ölümün içində gizli olduğunun simvoludur. Öz külündən doğulan Zümrüdü Anka quşu mifi dünyanın bir çox xalqlarında eynidir. Bu bir iqtibasdan, eyni coğrafi şərtlərdə yaşamaqdan daha fərqli bir şeylə izah edilə bilər. Bu quş bilgi ağacının budaqlarında yaşayır və hər şeyi bilir. Onun bir adı da Simurqdur. Türk mifologiyasında Kerkes, Hüma, Anka quşu, ya da Tuğrul quşu adları ilə bilinir. Avropada ona Phoenix deyirlər. Fars ədəbiyyatında adı Homadıdır, ərəblər ona Rukh deyirlər. Qaf dağında yaşayan və çox yüksəkdə uçduğu üçün insan gözü ilə görünməyən bu quşun adı və təsviri fərqli olsa da, hekayəsi eynidir. Bu, var olan ezoterik bilginin paylaşılmasıdır.

Zümrüdü Anka quşunun mifi də ezoterik mahiyyətdədir. Qaf Dağına çatdıqda yalnız otuz quş qalmış. Simurqun yuvasını tapandan sonra öyrənmişlər ki, axtardıqları əslində özləridir. Və həqiqi səfər özlərinin özlərinə olan səfəridir. Bilgəliyə çatan quş bu yeddi vadini keçərək mənliklərindən qurtulan quşdur. Zümrüdü Anka quşundan alınacaq əsas dərs: nəyi axtarırsan sən elə Osan⁴. Bu isə spiritüel bir aydınlanma simvoludur.

İslam ensiklopediyasında deyilir ki, Qur'an-ı Kərimdə keçən “mantıku't-tayr” tərkibindən (Nəml 27/16) Əttardan öncə İbn Sina, Hakani və Məhəmməd əl-Gəzzali də istifadə etmişlər. Burada “quş” mənasına gələn tayr salıqları təmsil edir. Allahın zühur və taayyününü təmsil edən “simurq” sözü həm kəsəti, həm də vəhdəti göstərir. Belə ki, farsca Simurg “otuz quş” deməkdir və bu sözlə vəhdət qəsd edilmişdir. Bu söz ərəb ədəbiyyatındakı Anka kimi ismi olub, cismi olmayan əfsanəvi bir quşun adıdır.

Yeddi vadini keçərək Qaf dağına çatan quşlar Simurqu görürlər, ancaq gördükləri Simurq elə onların özləridir. Simurqda özlərini, özlərində Simurqu görüb heyətlər içində qalırlar. Nəticədə quşların hamısı simurqda fani olur, artıq nə yol, nə yolçu, nə də bələdçi var. Kölgə günəşdə yox olur. Mənzil-i məqsuda vasil olan otuz quş axtardıqları simurqun özləri olduğunu başa düşürlər^{1 309}.

Spiritüel aydınlanmanın məqsədi ezoterizmin dili olan simvollarla mükəmməl insan (kamil insan) anlayışının qaynağını göylərə, səmaya bağlamaqdır. Simvollar bilinməyənlərin

² Eberhard Wolfram (2000). Çin simgeleri sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınları; Churchward James (2000). Kayıp kıta Mu. İzmir: Ege Meta Yayınları

³ Bayat Fuzuli (2007). Türk mitolojik sistemi. C.1, s.343

¹ Sevgi H.Ahmet (2003). “Mantıku't-tayr”, TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 28. Ankara, s.29

kamil insanlara, yəni ezoteriklərə məlum olan həqiqətləridir; sirli və dəyərli olmasının səbəbi buna görədir.

c) Mifin gücü: gizli bilginin sirri. Həqiqəti bilənlər, yəni türk dünyasında atalar, tüşüməllər, şamanlar, dədələr, Batı dünyasında kahinlər bilməyənlərə, yəni neofitlərə bir bilgi ötürməkdəydilər və bunu sirri açıq söyləmədən simvolik bir dillə həyata keçirirdilər. Çünki sirr var olmanın, həyatda qalmanın əsas qaynağıdır. Mifologiyanın gizliliyini, sirrini qoruyan kahinlər sirri aşkar etmədən onu simvolik dilə çevirərək qeyd altına almışdılar. Ona görə də mətnlərdəki sirri anlamağı, qavramağı bizə həlli çətin miras kimi buraxmışdılar. Zamanla mifin metaforik mənasını başa düşməyə çalışan elm adamları simvolik işarələrin mənasını açmağa çalışsalar da, aradan keçən vaxt, itirilən ezoterik bilgi, qopan rabitə insanlığın önündə böyük bir əngələ çevrilmişdir. Və mifin gücü məhz onun sirrində olduğu üçün hər zaman profanlara qapalı olmuşdur.

Bir sözlə, mifoloji inanc özünün maddi faktını piramidlərdə, məbədlərdə, nəhəng tikililərdə tapmışdır. **Hər məbəd (tapınaq) Tanrı ilə əlaqə qurmaq yeri, qutsal enerji mərkəzidir.** Məbədlərin qeyri-adiliyi, nəhəng daşlardan tikilməsi, Sirius və ya Orion ulduzunun səmadakı durumunu təqlid etməsi, qapılarının bəzi ulduz topluluqlarına açılması, tikintisinin bir mühəndislik xariqəsi olması və s. Tanrı ilə əlaqə qurmaq üçün nəzərdə tutulduğuna görədir. Məsələn, **Misir piramidaları** hər biri tonlarla, bəzən də 2,5 ton və daha ağır olan daşlardan inşa edilmişdir. Bu daşların gətirilə biləcəyi ən yaxın məsafə yüzlərcə kilometr uzaqlıqdadır. O halda mifologiya, arxeologiya, din, fəlsəfə, ezoterizm də batınlılıqla sıx bağlıdır. Və heç bir mif səmavi qaynağı olmadan anlaşılmadığı kimi, onun maddiləşmiş formaları da sanki göydən gəlmiş tikililər kimidir. Misir kıpti dilində “atəşin toplandığı yer” mənasına gələn piramidalar və digər qutsal yerlər enerjinin və elektromaqnetik gücün toplandığı yerlərdir, hətta enerji yaradan yerlərdir. Bir-birindən uzaq məsafələrdə və fərqli zaman dilimlərində inşa edilən piramidalar bir-birinin eynidir. Məsələn, fironların məzarı kimi inşa edilən²³¹⁰ 100-dən çox piramida araşdırılan elm adamları onların necə inşa edildikləri haqqında müxtəlif fərziyyələr irəli sürmüşlər. Bizə qədər gəlib çatan Misir piramidalarının ilki III. Xanədan zamanında inşa edilmişdir. Piramidalardan ən sirli olanı Keops piramidaıdır. Ona görə də sirrin fəş edilməməsi üçün piramidalarda işləyən işçilər, memarlar və bu sirri bilən hər kəs öldürülmüşdür.

Piramidalar, onların divarlarına çəkilən mifoloji rəsmlər, yazılar, haqqında yaranan mifik əfsanələr bu enerji mərkəzinin başqa bir dünya ilə bağlılığını göstərir. Mesopotamiyada piramidvari məbədlər Misir piramidalarından da öncə inşa edilmişdir ki, bunlara “Ziqquratlar” deyilir. Ən qədim ziqquratlar e.ə. 3000 il öncə inşa edilmişdir. Ziqquratlara şumerlərdə, süryanilərdə, akkادلarda, assurlarda, babillilərdə və qədim dünyanın başqa xalqlarında rast gəlmək mümkündür. Ziqquratların əsas funksiyası inanc mərkəzi olması, ibadətəgah vəzifəsini yerinə yetirməsidir. Hələ də ayaqda qalan ziqquratlardan “Ur” və “Aqar Quf”, həmçinin İran’daki “Chogba Zanbil”i göstərmək olar¹. Əski düşüncəyə görə, ziqquratlar makrokos-mosla mikrokosmosun birləşmə, qovuşma nöqtəsi hesab edilirdi və əsasən yüksək təpəliklərdə inşa edilirdi.

Ziqquratlarla piramidaların bənzərliyi onların eyni qaynaqdan, eyni mərkəzdən idarə edilən bir bilginin məhsulu təsirini bağışlamasındadır. Mifologiya da insan ruhunun enerji qaynağıdır, həm səmavi, həm də hind dinlərinin qaynağıdır. Bəlkə də irfan yolçularının çoxunun özlərini işıq, yəni enerji adlandırmaları buradan gəlir. Yəqin ki, türk övliyaları bu həqiqətin fərqlində idilər. Türk vəlilərinin bu bilgisi təəssüf ki, dövlət siyasətinə çevrilmədi, ancaq onların təpələr üzərindəki məzarları, məzarları üzərində tikilən qübbəli pirləri,

² <https://onedio.com> > Sanat

təpələrdən çıxdığına inanılan işıq toplarının birindən digərinə düşdüyü haqqındakı memoratlar, “haqq aşığı ölməz” ifadəsinin xalqa yansımış formasıdır.

Dünyanın ən qədim məbədi Urfa ərazisində tapılmış 12 minillik Göbəklitəpə məbədi kompleksidir ki, burada istifadə edilən 60 tonluq daşlar, yüksək bir texnologiya ilə işlənmiş və yerləşdirilmişdir. Məbəd kompleksində heykəllər də gizli bir dünyadan xəbər verir. Göbəklitəpə məbədi bizə şəhərsalmadan öncə dini məbədlərin tikildiyini göstərdi ki, bu da insanları birləşdirən gücün dini-mifoloji ünsür olduğunun isbatıdır. Ancaq 12 min il bundan əvvəl insanlar ovçu-toplayıcı idilər və onların bu qədər yüksək bir texnologiya ilə məbəd tikmələri inandırıcı görünür. Bu məbədi kim və necə tikmişdir. Dairə və bir qismi də dördbucaq formasında tikilən bu məbədlərin sayı 20-dən çoxdur. Bu arxeoloji qazıntıda 3-6 metr hündürlükdə, ağırlıqları da 40-60 ton olan, vəhşi heyvan (ilan, tülkü, qaban) qabartmalı "T" biçimli dikili daşlar tapılmışdır. 5 metrədən uzun olan dik qoyulmuş daşların üstündə ilan, tülkü, qaban qabartmaları var^{2 311}.

Əski çağın şamanları, İslami dönəmin mütəsəvvüfləri, qədim dünyanın ezoterikləri, qnostikləri, mistikləri, kabalistləri, medyumları və bu günün gizli təriqət mənsubları göylərdən və ya ruhlar aləmindən mesaj aldıklarını və gizli, sirli məlumatları göylərdən gələn insanlardan və ya mesajlardan öyrəndiklərini söyləyirlər. Bunların hamısını qeyri-normal, psixoloji xəstə adlandırmaq problemdən yan keçmək, dərin qatlarda olanları görə bilməməkdir. Hətta kütləvi qırğın törədən, intihar edən, qiyaməti yaxınlaşdırmağa çalışan təriqətlər də ilahi mesajı göylərdən aldıklarını deyirlər. Eyni ilə İndoneziyadakı dünyanın ən böyük Budda məbədi ki, yerdən baxdıqda çox qarışıq bir ibadət xana təsiri bağışlasa da, üstədən baxdıqda 72 çanın içində oturmuş böyük Budda heykəli ilə tipik bir piramida olduğu aydın olur. Bosnadakı piramidalar və inkalıların kuşko abidələri, qeyri-adi qurğular, istifadə edilən çox böyük daşlar, tapılan dəmir və bəzən də elementi bilinməyən materiallar nədən xəbər verir. Enerjidən, çox inkişaf etmiş riyazi hesablamalardan, həndəsi fiqurlardan, geometrik çizgilərdən istifadə etməklə çox əski zamanlarda nəhəng abidələr, məbədlər, tapınaqlar, vikin qalaları, Çindəki 30-dan çox uyqur piramidaları, mayalıların Orion ulduz toplusu xatırladan 100-dən çox piramida bizi mifologiyanın səmavi qaynaqlı, yəni ezoterik olanın ekzoterik təqdimi olduğunu düşünməyə məcbur edir.

Ayın, Günəşin ulduzların Tanrı hesab edilməsi, mifoloji əfsanələrdə onların haqqında verilən şifrələnmiş məlumatlar səmavi (ezoterik) bir elmin varlığından xəbər verir. Hətta şumerlərin baş tanrılarından biri olan Nanna Ay tanrısı idi. Təbii ki, əski dünya insanların günəşi, ulduzları tanrı hesab etmələrini də buraya əlavə etsək, mifoloji inancların kökündə astral kultun durduğunu və ya tanrıların göylərdən gəldiyi fikri ilə qarşılaşmış oluruq. Türk şaman tanrılarının hər birinin göyün müəyyən qatında yaşaması, aya, günəşə, ulduzlara hökm etməsi şamanlığın gizli bilgilerinin simvolik hekayəsidir.

Qədim dünya, o cümlədən Misirlilər Ana Tanrıçaları olan İsisin ruhu kimi Sirius parlaq ulduzunu tanıyırdılar. İsis ezoterik təlimlərdə həyat iksirinin simvoludur. İsis eyni zamanda bir bakirəlik rəmzidir və qədim dünyada bakirənin rəsmi iki sütun arasına, ya da sütunların üzərinə çəkilirdi. Sütunlar mikrokosmosla makrokosmosun təmsilçiləridir. İsis sadəcə bakirəlik simvolu deyil, eyni zamanda bilgilik simvoludur, onun sütunların ortasında olması tarazlığın qorunması üçündür. İki ulduzdan (Sirius-A Günəşdən 2.4 dəfə böyükdür; Sirius-B isə yer kürəsindən kiçik, təxminən Venera planeti böyüklüyündədir) ibarət olan Sirius ulduzu əski astroloji bilgilərə görə Misirdə Sopdet, Yunanıstanda Köpək, Türklərdə Akyıldız adları ilə bilinirdi. Yuxarıda da deyildiyi kimi bir çox Misir məbədi, məbədlərin

² <https://www.ntv.com.tr> > Sanat Haberleri; www.hurriyet.com.tr/.../gobeklitepede-yeni-bulgulara-rastlandi-408

daxili otaqları tanrıların gəldiyi Sirius ulduzunu görəcək şəkildə inşa edilmişdi. Hətta Keops piramidasının kraliça otağının divarındakı deşikdən Sirius ulduzu müşahidə edilirdi. Afrika qəbilələri, özəlliklə Mali Cumhuriyyətində yaşayan doqonlar tanrıların Sirius ulduzundan gəldiyini düşünür¹. Doqonlara görə üzər-gəzər varlıq olan tanrılar (nommolar) bizdən 5000 il əvvəl Sirius parlaq ulduzundan gəlmişlər. Digər tərəfdən bütün gizli təlimlərə (ezoterizm, teozofi, tradisionizm) baxsaq, haqqında ən çox danışılan, mif və əfsanə söylənən, arxeoloji sübutu olan qutsal ulduz Siriusdur. Bunu sadəcə Sirius ulduzunun fiziki özəllikləri və astroloji vəziyyəti, adları və simvolları ilə izah etmək bəsit kimi görünür. Bu ulduzun Misirdən, Yunanıstandan Türklərə, Maya və İnkalardan Çinə qədər bilinməsi və sirrin mənbəyi olması, qədim dünya xalqlarının inisiyasiya mərasimlərində mərkəzi rol oynaması, kainatın təktanlıq yaradılış düşüncəsi ilə bağlıdır.

Quran da Sirius ulduzu haqqında Şira adı ilə məlumat vermişdir. Belə ki, göydə görünən bu parlaq ulduz haqqında Nəcm surəsinin 49-cu ayətində deyilir: “Şühəsiz ki, O, Şiranın da Rəbbidir”^{2 312}.

Çin mifologiyasında **Sirius** yayla ifadə edilir. Həm də Çin dilində **Sirius** Hu-Şi şəklində yazılır ki, bu da “yay və ox” mənasına gəlir. Yunan mifologiyasında isə **Sirius** Köpək ulduz toplusudur və bu ulduzlara Böyük Köpək ulduz toplusu deyilir. Bunlar iki ulduzdan ibarətdir.

Sadəcə türklərdə deyil, Misir, yunan, çin mədəniyyətlərində də qədim dünyanın Sirius ulduzu ilə əlaqəsi olduğunu mifoloji əfsanələr və əski sirli arxeoloji abidələr sübut edir. Qədim dünyanın inisiyasiya mərasimlərində Sirius ulduzu mühüm rol oynamışdır. Siriusu bu qədər önəmli edən şey onun həm kainatın mərkəzində olduğuna inanma, həm də Sirius kosmik ənənəsinin ən əsas nöqtəsinin Tək Tanrılı inanc sisteminə bağlanması ilə bağlıdır, çünki bu ulduzun mərkəzində Yaradan vardır və kosmoqonik mif də bu yarıdanla yaradılanların münasibəti üzərində qurulmuşdur. Misirlilərə görə, ölənlərin ruhları da Sirius ulduzuna gedib orada toplanırlar. Bu isə başlanğıcla sonun kosmik idarə mərkəzi olan Siriusda (Akyıldız) birləşməsi məsələsidir. Sirius məhz bu özəllikləri ilə bilginin ana qaynağıdır. Əsl olan da Siriusun bizim qalaktikadan kənarda olmasıdır. Halbuki bizim qalaktikada milyonlarca irili-xırdalı, həm zəif işıqlı, həm də parlaq ulduzlar vardır.

Misir Tanrısı və İsisin həm qardaşı, həm də əri olan Osiris də Orion ulduzu kimi təsəvvür edilirdi. Mifologiyada ovçu ulduz toplusu, yəni üç ulduzdan ibarət Orion daha çox Sirius ulduzu ilə birlikdə xatırlanır. Belə ki, Orion ulduzunun kəməri boyu baxdıqda görünən ulduz Sirius, yəni Akyıldızdır ki, göy üzündə ən parlaq ulduz hesab edilir. Buna baxmayaraq Sibir türkləri ən parlaq ulduz kimi Qütb ulduzunu bilirlər. Əslində isə Qütb ulduzu Siriusla müqayisədə və ümumiyyətlə, parlaq ulduzlar içində çox sönükdür və ikinci dərəcəli parlaq ulduzlardandır.

“Orion ulduz toplusu əslində yeddidir, ancaq türkcədə Üç arkar adı ilə bilinən ulduzlar, kosmik nizamın saxlanması əhəmiyyətli rol oynayır. Kosmik nizamın türk mifoloji düşüncəsində ulduzlara bağlı olduğu fikri açıq şəkildə qorunmuşdur. **Üç arkar** (üç qoç) adıyla bilinən və **Orion** ulduz toplusu kimi təsəvvür edilən və yan-yana olan bu ulduz toplusundan üçünə xakaslar **Uş-arkar** (**üç qoç**), digər üçünə **Uş-mergen** (üç ovçu), yeddinci ulduza isə **Multuknıq oqı** (tufəngin gülləsi) deyirlər. Xakasların mifoloji təsəvvürünə görə göydə yaşayan bu ovçular əvvəlcə yerdə idilər və onların əlindən heç bir ov xilas ola bilmirdi. Bu vəziyyətdən narazı qalan arkarlar (qoçlar) ovçuları Tanrıya şikayət etdilər. Tanrının inayətiylə arkarlar iplə göyə qaldırıldılar. Bunu gören ovçular da iplə göyə çıxdılar. Ancaq lənətlənmiş

² [https://az-az.facebook.com/...sirius ulduzu...siriusulduzudu/1090147987678569/](https://az-az.facebook.com/...sirius%20ulduzu...siriusulduzudu/1090147987678569/)

ovçular bir daha arkarları ovlaya bilmədilər və göydə də qaldılar¹.³¹³ Mifdən göründüyü kimi xakaslar özlərinin iqtisadi həyat xüsusiyyətlərini astral miflərinə də əks etdirmişlər.

Altay türklərində məsələn, tuvalılarda da buna bənzər görüşlər vardır. Tuvalılar bu yeddi ulduza **uş miyqak** (üç maral), **uş ok** (üç ox) və yeddinciye də yaşlı ovçu mənasını verən **kokçu** deyirlər. Xotonlarda Orion ulduz sistemində səkkiz ulduz vardır. Belə ki, xotonlarda **uc quş**, **uc it** ilə birlikdə iki qonşu ulduz da vardır ki, bunlara da **koqıldyay mergen** və **xaruldyay mergen** deyirlər ki, bunlar da ovçu kimi təsəvvür edilir. Xotonların inancına görə üç quşla üç it bu iki ovçunun köməkçiləridir. Altaylılarda isə **Orion** üç ulduzdan ibarətdir və bu üç ulduz **uc miyqak** (üç maral) və ya **uc arka** (üç qoç) adlandırılır. Ulduzların ovçu və ov heyvanları kimi təsəvvür edilməsi onların ovçuluq dövrünün dünyagörüşü ilə bağlı formalaşdığını göstərir. Digər tərəfdən göydə bir-birini qovan ovçu və ovlar gizli bir bilgi qaynağının mifikləşmiş variantıdır.

Oxşar mifoloji fikirləri monqollarda da görmək mümkündür. Q.Potaninin verdiyi məlumata görə monqollar eyni ulduz toplusundan üçünə **qurban maral**, digər üçünə sırasıyla **ovçu**, **at** və **it** deyirlər². Türk mifologiyasından aydın olduğuna görə, Orion ulduz toplusu, ümumiyyətlə, ovçu və ov arasındakı əlaqəni əks etdirməkdədir. Bu da ulduzların göydə bir-birini izləyəcək nizamlı bir trayektoriya çizması ilə izah edilməlidir.

Astroloji bilgilərdə Ülkər ulduz toplusu ən çox bilinən və haqqında mifik əfsanələr yaranan Boğa (Taurus) ulduz toplusunda yerləşən ulduzlardır. Ülkər sadəcə türklərdə deyil, yəhudi, xristian ənənəsində də qutsal ulduz toplusu hesab edilir. Bizim Günəş sistemindən təqribən 440 işıq ili uzaqlıqda olan bu ulduzlar 100 milyon il bundan öncə yaranmışdır. Ülkərin görünən əsas ulduzları Yeddi Bacı adı ilə bilinən ulduzlardır. Orta Asiya türkləri ona **Hır** (inək), özbəklər **Uhır**, tuvalılar da bənzəri məna bildirən **Ulqır** və ya **Uher**, xotonlar **Urker**, monqollar **Meçit** və ya **Uhur**, altaylılar **Meçin** və ya **Urker**, qaraqaslar bu ulduzu **Uliger**, qaraçay-balkarlar **İlker**, Azərbaycan və Türkiyə türkləri **Ülkər** adlandırırlar. Türk və monqol təsəvvüründə Ülkər altı ulduzdan ibarət olan bücedür. Altaylıların məşhur deyiminə görə, “Urker Aydın olu, Çolpan Aydın qızı”dır³(Ülkər Ayın oğlu, Çolpan Ayın qızı).³¹⁴

Əski yakut, tunquz və buryat şamanist inanclarına görə, Ülkər ulduzu, iki şəkildə təsəvvür olunurdu. Birincidə, o, böyük ilan şəklində təsəvvür edilərək mümkün olmayan istilik, yaxud soyuqluq yaradır. İkincidə, Ülkər ulduzu böyük şaman kimi təsəvvür edilir¹.³¹⁵ Şaman isə bir bilgədir, sirri qoruyandır.

Altay türklərinin inancına görə, Urker (Ülkər) əvvəllər böyük bir qurd imiş. O, sahib olduğu yüz qoyununa ot tapmaq üçün otlu bir yerə uzanır. Bunu görən dəvəylə inək onu ayaqlamaq üçün qaçırlar. Dəvə qabaqda qaçan inəyə onu önə buraxmasını istəyir, çünki o, qurdu daha yaxşı əzə biləcəyini söyləyir. İnək onu dinləmir və dırnaqlarıyla qurdun üstünə basır. Ancaq dırnaqları haçalı olduğu üçün Urker onun dırnaqları arasından süzülərək göyə qalxır. Bu sürüngən qurd və inək mifində kainatın quruluşunun necəliyi düşüncəsi qorunmuşdur. Belə ki, dünyanı qucaqlayan qurd (sürüngən) bir şüursuzluq simvolu olub bilgi qaynağı olan inəyi qidasız buraxmaqdadır. Bu miflə verilmək istənilən kosmik mesaj belədir: sürüngən qurd, inək və dəvə (qürur, zorbalıq) işarələri dünyanın anlamsızlığıdır².³¹⁶

Mifoloji məlumatlarda astroloji cisimlərin canlı (bəzən də antropomorf) olduğu türk düşüncəsi üçün xarakteristik xüsusiyyətdir. Belə ki, Azərbaycan mifoloji inanclarında Ülkər

¹ Bax. Potanin Q.N., Oçerki severo-zapadnoy Mongoli, vip.2, St.Petersburg, 1881, s. 124

³ Bayat Fuzuli (2007). Türk mitoloji sistemi. Ontoloji ve epistemoloji bağlamda türk mitolojisi, Cilt: 1, İstanbul: Ötüken, s. 284, 285

¹ Potanin Q.N., Vostoçnie Motivi, s. 568

² Bayat Fuzuli (2007). Türk mitoloji sistemi, c.1, s. 285

ulduzunun gözəl bir qız olduğu və bu qızın yaşlı bir ağa ilə evlənmək istəmədiyi, göylərə yalvararaq Ülkər ulduzuna çevrildiyi haqqında məlumat vardır³.³¹⁷ Bu tip şifahi mədəniyyət məhsullarından göründüyü kimi türklər astroloji miflərini yerdəki obyektlər və varlıqlar üzərində və ya onları örnək alaraq qurmuşdurlar.

Məlum astroloji bilgilərə görə, 57 ana ulduzun 20-si birinci dərəcə parlaqlığa malikdir ki, bunlar bu və ya digər dərəcədə gözlə müşahidə edilir. Parlaq ulduzların yarısı Quzey yarımkürədədir. Məsələn, Veqa, Capella, Acturus kimi ulduzlar. Güney yarımkürədə isə ən parlaq ulduz Siriusla Canopusdur. Piramidlərin çoxu Sirius ulduzunun göydəki hərəkəti və görünüşü nəzərə alınaraq inşa edilmişdir. Ancaq bəzi müqəddəs yerlər Süheyl ulduzuna görə inşa edilmişdir. Süheyl ulduzu Canopus, Karina ulduz toplusunun Güney yarımkürəsində olan ən parlaq (göy üzünün ikinci parlaq ulduzu) ulduzudur. Hətta İbn Abbasın rəvayətinə görə, Hz. İbrahim Kəbəni Süheyl ulduzu əsasında tikmişdir⁴. Qalan bütün ulduzlar 2-ci və 3-cü dərəcəli parlaqlığa sahibdir. Məsələn, Kiçik Ayı bürcünə daxil olan və elmi adı Polaris olan Qütb ulduzu 2-ci dərəcədən parlaqlığa malik olan ulduzlardandır⁵.³¹⁸ Ancaq Qütb ulduzunun bəzi özəllikləri onu astral mifologiyada çox önəmli bir yerə gətirmişdir.

Bütün ulduzlar saat yelqovanının əksi istiqamətində hərəkət edirlər. Üzümüzü Quzeyə çevirdikdə Quzey yarımkürədə Kiçik Ayı bürcündə yerləşən və hərəkət etməyən tək ulduz Qütb ulduzudur. Onun səmti, yüksəkliyi sabitdir, göydəki yerini bütün gün boyu dəyişdirmir və hər zaman da quzeyi göstərir. Qütb ulduzu əslində üç ulduzdan ibarət ulduz toplusudur və yuxarıda da deyildiyi kimi Kiçik Ayı bürcündə yerləşir. Türklər Kiçik Ayı bürcünü dörd təkərli arabaya qoşulmuş iki at şəklində təsəvvür edirlər. Buna görə də türklər Qütb ulduzuna işıqlı ruhların atlarının bağlandığı Dəmir Kazık deyirlər. İşıqlı ruhların atları isə ulduzlar kimi anlaşırlar. Hətta Altay türkləri ulduzlara at, onları təqib edən heyvanlara da qurd deyirlər⁶.³¹⁹

Türk mifologiyasında məşhur olan bu ulduzun adı Qütb, Dəmir Kazık, Çoban ulduzu, Dan ulduzu variaantlarında dəyişir. Əski türklərin astral inancına görə, Tanrının evinin önündə bir dirək var. Tanrı atını göyün qapısı adlandırılan bu dirəyə (kazıq) bağlayır. Qütb ulduzunun məlum olan ən böyük özəlliyi onun yol göstərici olmasıdır ki, buna görə də ona qonar-köçər türklər Çoban ulduzu adını vermişdirlər. Ancaq türklər bilgilik qaynağı olan Çoban ulduzunu müstəqil ulduz kimi təsəvvür edir, ona Dan ulduzu da deyirdilər. Güney yarımkürədə bu funksiyanı Güney Xaçı (Crux) ulduz toplusu yerinə yetirir. Kiçik Ayı bürcünün Qütb ulduzu göydə o qədər də parlaq ulduz olmamasına baxmayaraq Sibir türkləri və digər Sibir xalqları onu ən parlaq ulduz hesab edirlər.

Hətta dünyanın Quzey yarımkürəsi üçün Qütb ulduzu nə isə Süheyl ulduzu da Güney yarımkürəsi üçün odur. Səma miflərinin Qütb ulduzu, Süheyl, Sirius, Orion qədər dəyər verdiyi bir ulduz da Böyük Ayı ulduz toplusunun (türklər buna Çetigan (yeddi xan) deyirlər) ən kiçik ulduzu olan Süha ulduzudur. Sirius ulduzu da bəzi mübahisələrlə (yaşının gənc olmasına görə) Böyük Ayı ulduz toplusunun içində yer alır¹. Süha ulduzu gizli sirlərin qaynağı kimi həm ərəb, həm də digər İslam mənbələrində yer almaqdadır. Əslində kiçik olduğuna görə göylərdə minlərlə ulduzun içində onu gözlə axtarıb tapmaq elmi təsəvvüfdə Haqqın yolunu tapmaq kimi şərh olunur.

Bu ulduzlara bənzər tikilən piramidalar, məbədlər inanca görə, yer üzərindəki enerji mərkəzlərində və ya qutsal yerlərdə inşa edilmişdir. Həm də bu enerji mərkəzləri düz bir xətt üzərində, yaxud üçbucaq şəklində yerləşmişdir. Geomanyetik sahələr sanki çox, sayılı düz

³ Azərbaycan mifoloji mətnləri, s. 39-40

⁵ www.yachturkiye.com/.../kutup-yildizi-polaristen-yon-tayini.html

⁶ Bayat Fuzuli (2007). Türk mitolojik sistemi, c.1, s. 289

xətlərin kəsişməsindən ibarətdir. Dini, hətta dini olmayan miflər bir-birinin bənzəri olduğu kimi piramidələr də sanki bir usta tərəfindən eyni plan üzrə, sadəcə dünyanın müxtəlif yerlərində inşa edilmişdir. O halda miflər, əfsanələr doğru olanı söyləmişdir. Ulduzların (Ülkər, Orion, Sirius ulduz topluları, Qütb ulduzu) göydəki qrafikini təmsil edən yerdəki qurğular (piramidalar, sfinks, məbədlər, hətta çadırlar) əski insanların mifoloji bilgilərinin maddiləşmiş faktlarla təqdim edilməsidir. Sfinks, canlı aləmin, yəni dünyanın özüdür. Piramidaların önündə olması sirli aləmə açılan qapının dünyadan keçdiyini göstərmək üçündür. Yuxarıda da deyildiyi kimi sayıları minlərlə olan və dünyanın hər tərəfinə yayılan piramidaların bir qismi Orion ulduz toplusunu, bir qismi Sirius ulduz toplusunu, bir qismi Günəşin, bir qismi də Ayın təmsilçisidir. Bunlar bir təsadüfdür və ya mifoloji göy üzünə bağlıdır, sadəcə bənzərliklər, əslində insanların xəyal, fantaziya məhsuludur.

1922 ildən başlayaraq Beynəlxalq Astronomiya İttifaqı ilə müəyyən edilmiş göy qübbəsi 88 bürcə ayrılmışdır. Onlardan 31-i Quzey yarımkürəsində, 11-i Ekvatorda və 46-sı da Güney yarımkürəsindədir. O ki qaldı zodiak ulduz bürclərinə, bunlar mövsümü ölçmək üçün 12 olaraq müəyyənləşdirilmişdir ki, Günəşin planetlərlə bərabər bu ulduz bürclərinin hər birində bir ay qalması ilə 12 ay ölçüsü yaranır. Bunlar ardıcılıqla aşağıdakılardır:

Günəş 21 mart – 20 aprelə Həməl (türkcə qoç) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü oddur.

Günəş 21 aprel-21 mayda Sevr (türkcə buğa) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü torpaqdır.

Günəş 22 may – 21 iyunda Cəvzə (əkizlər) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü havadır.

Günəş 22 iyun – 23 iyulda Seretan (xərçəng) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü sudur.

Günəş 24 iyul – 23 avqustda Əsəd (aslan) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü oddur.

Günəş 24 avqust – 23 sentyabrda Sünbülə (sünbül) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü torpaqdır.

Günəş 24 sentyabr – 23 oktyabrda Mizan (tərəzi) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü havadır.

Günəş 24 oktyabr – 22 noyabrda Əqrəb (əqrəb) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü sudur.

Günəş 23 noyabr – 21 dekabrda Qövs (oxatan, yay) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü oddur.

Günəş 22 dekabr – 20 yanvarda Cədi (oğlaq) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü torpaqdır.

Günəş 21 yanvar – 19 fevralda Deliv (sutökən) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü havadır.

Günəş 20 fevral – 20 martda Hut (balıq) bürcündə olur. Bu bürcün ünsürü sudur^{1, 320}.

Türk mifologiyasında Akyıldız adlandırılan Sirius ulduzunun türk damğalarındakı simvolik işarəsi qurd başıdır^{2, 321}.

Qədim türklərin soyköklərini göydən, göy işığın içində enmiş ana (və ya ata) qurda bağlamaları hər halda Akyıldızın mifoloji inamlarda, dünyagörüşdə oynadığı önəmli rola görədir. Çin qaynaqlarının verdiyi məlumata görə, türklər qurddan törəmişlər və bu bilgi çin qaynaqlarına “Qurddan törəyiş əfsanələri” adı ilə daxil olmuşdur. Təbii ki, həm törəyiş əfsanələri, həm bu millətin özünü Göytürk adlandırması, həm də türklərin ilk dininin də Gök-Tenqri adlanması səmanın, xüsusən də Sirius ulduzunun mifoloji hekayələrə mövzu olmasıdır. Türk şamanlığında da ulduzlarla və onların heyvan ipostası ilə bağlı çox sayda memoratlar və əfsanələr deyilməkdədir³. Quran-ı Kərimdə Günəşdən sonra haqqında haqqında məlumat verilən tək ulduz Siriusdur.

¹ <https://www.sozcu.com.tr> > Astroloji > Astroloji Dersleri

² Bax. <https://ro-ro.facebook.com/470758379610595/photos/...ve.../627718910581207/>; eminhoca.blogcu.com/dogon-kabilesi-ve-sirius/7096922

Gizli bilgiler gizli cəmiyyətlər tərəfindən mifoloji-ritual-simvol vasitəsi ilə digər gizli cəmiyyətə ötürülür. Gizli riyazi rəqəmlər (məsələn, 24, 33, 72 rəqəmləri), geometrik fiqurlar, hərflər (s hərfi, hürufilərdə hərflər və əbcəd hesabı) və s. səmavi mənşəli bir elmdən xəbər verir. Bu bilgiyə ezoteriklər, massonlar, irfançılar və s. nail olmuşdular və hər biri də dünyanı idarə etmək, yenidən qurmaq kimi düşüncəni həyata keçirmək istəyirdilər. Gizli bilgilərin qaynağı isə təbii ki, səmavi kitablardır.

Məsələn, yəhudi ənənəsində bilinən və Quranda Əshabi-kəhf hadisəsi kimi keçən qissədə yatıb oyanan yeddi gənc xalq rəvayətlərinə görə, şəhərdə alver etmək istədikdə pulun atırıq 300 il bundan əvvəl dövrüyyədən çıxdığını və onları təqib edən hökmdarın da 300 il bundan əvvəl öldüyünü eşidirlər. 300 ili bir gün kimi yatıb qalxdıqlarını düşünənlər sirli bir bilginin insanlara çatdırılmış qissəsidir.

Süleyman peyğəmbərin yaşıl rəngli uçan xalçası, nağıllardakı uçan xalçalar, uçan divlər, bir göz qırpımında istədiyi yerdə olan qeyri-adi varlıqlar ki, bunların əsas qaynağı Kitab-ı Müqəddəs və Quranda Süleyman qissəsidir. Əgər inanan bir insanıqsa, müqəddəs kitablarda verilən qissələr həтта simvolik olsalar da, metaforik mənə daşırsalar da, bir həqiqətdir. Yoxsa inancesızlıqda, imansızlıqda günahlandırırıq. Qissələrin xalq variantı atalarımızın xəyal gücü və fantaziyası idimi, yoxsa bu miflər bizə məlum olmayan başqa bir dünya texnologiyasından xəbər verir. Bu qədər xəyal, bu qədər fantaziya dəyişik qəbilələrdə eyni ola bilərdimi, yoxsa əski insanlar olmuş bir hadisədən və ya baş vermiş tarixdən simvolik şəkildə bəhs etmişdirlər ki, din də bizə bunları hekayə edir. Buraya təbii ki, parlaq işıq içində göylərdən enən qanadlı mələkləri və s. daxil etmək olar. Həm də məlum olan bu miflər dünyanın enerji mərkəzlərində – Qüdsdə, Məkkədə, Hindistandakı Acantada, Ərgənəkonda və digər dini mərkəzlərdə yaranmışdır ki, bunların əsas funksiyası enerji yaymaqdır. O halda din mifologiyası zamanla profanlaşmış, əfsanə, nağıl şəklinə bürünmüş, maddiyyətçi düşüncə də bunu qutsallıqdan çıxarmış, uydurma kimi təqdim etmişdir.

d) Bəzi qeyri-adiliklər: hibrid varlıqlar, mələklər. Miflər bir metafora, bir işarə, bir gizlilik, bir sirdir. Qaya üzərinə və ya böyük məbədlərin divarlarına çəkilən hibrid varlıqlar, qanadlı insanlar və ya insana bənzər varlıqlar, suda yaşayan su hamiləri, yeraltı qaranlıq dünyada hökm sürən varlıqlar, dəmir dırnaqlı insan və ya atlar bir metaforadırmı. Yarı insan, yarı ilan; yarı insan, yarı qurd; yarı insan, yarı maral; yarı insan, yarı əjdəha sadəcə hibrid varlıqladırmı, yoxsa insanların bir zamanlar var olan bu varlıqlar haqqında söylədikləri hekayələrdir. Hər halda əfsanələr tarixdən öncəki “tarix”in söyləmələridir.

Hibrid varlıqlar bütün dünya xalqlarının mifologiyasında mövcuddur. Ancaq onun ən təkmilləşmiş, qeyri-adi variantlarına Misir mifologiyasında rast gəlirik. Misir mifologiyası qurumuş torpaqlarını suvarmaq, torpağı yenidən canlandırmaqla yaşamlarını davam etdirən insanların psixologiyası və dünyagörüşünün məhsuludur¹. Bu isə başda torpaq olmaqla, bitkilərin, insanların ölməsi və yenidən doğması mifinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Ölüb dirilmə mifləri yeraltı dünyasının hökmdarı olan Osirisin ildə bir dəfə dirilərək dünyaya gəlişində özünü göstərir. Türk xalqlarında bu, Novuz adı ilə keçirilən ölüb dirilən təbiətin bayramı formasında qorunmuşdur. Canlıların ölümü, hesab verməsi və bütövlükdə ölümlərin xəyalətləri ilə dolu olan Misir mifologiyası, bütün bunların insan deyilən irqin səmadən gəlmiş güclər qarşısında yönləndirildiyi fikrini doğurmuşdur. Çünki mənşəyi ulduzlara bağlanan Misir tanrıları başda Günəş tanrısı Ra olmaqla (hər səhər yenidən doğduğuna və hər axşam öldüyünə inanılan) ölüb dirilən varlıqlardır². E.ə. 3100-cü illərdə fironların hakimiyyəti ilə birləşən şəhərlər yerli tanrıları bir yerə gətirmiş, bəziləri ümummisir tanrıları olmuşdur. Təbiəti, əsasən də əkinin dövrlənməsini simvolizə edən ölən və yenidən dirilən tanrıları şumerlər e.ə. 4000-lərdə Mesopotamyada, yenə eyni bölgədə 2000 il sonra şumerləri assir-

milyasiya edən Babillər dini inanclarının mərkəzinə gətirmişlər. O baxımdan Misir tanrıları kimi şumer və Babil tanrıları da hibrid varlıq şəklində təsəvvür və təsvir edilmişdir.

İran Zərdüş mifologiyasında Ahura Mazda və Anqra Manyu göylərə çəkilməmiş iki tanrı kimi təqdim edilir. Uça bilən bu iki tanrı əbədi, əzəli mübarizə halındadır. Türk yaradılış miflərində də hər tərəfin suyla örtülü olduğu, oturacaq, duracaq bir yerin olmadığı və bu ucsuz-bucaqsız suyun üzərində Ülgenin uçduğu bildirilir. İstər Ahura Mazda, istər Ülgen olsun insanla quşun mələzi kimi təsəvvür edilir. Qanadlı varlıqlar və ya qanadlı təsəvvür edilən tanrılar insan irqindən fərqli olduqları üçün bir çox qabiliyyətləri ilə seçilir. Ülgen mifi yaradılışın sudan başladığı haqqındadır, uçan varlıqlar haqqındadır bilinmir. Sonrakı dövrlərdə İbrahimi dinlər də mələkləri qanadlı təsvir etməyə başladılar. Çox sürətlə yer dəyişə bilən bu qanadlı varlıqlar həm də o qədər lətifdirlər ki, divarları keçə bilirlər. Mələklər hibrid, daha doğrusu hermafrodit varlıq kimi təsvir edilir. Qanadlı varlıqlar ya Tanrı durumunda, ya özəlliklə kralların, ölkənin və s. qoruyucusu, ya da şər ruhlu varlıqlar kimi növlərə ayrılırlar. Dünyaya başqa dünyalardan gələn bu varlıqlar müxtəlif funksiyalar yerinə yetirirlər və hər xalqda da fərqli şəkildə qəbul edilir. ³²²

Mifoloji sistemlərin çoxunda qanadlı varlıqlara rast gəlirik. Məsələn, Baba Yaqa uçan varlıqlardan biridir ki, slavyan xalqlarının mifologiyasında küpə minərək, süpürgənin üstündə uçduqlarına inanılır. Slav mifologiyasında Qamayun adında başı qadın, bədən quş olan bilgə bir varlıq vardır. Bundan başqa şər ruhları qovan, insanlara zənginlik gətirən qanadlı aslan vardır ki, çin mifologiyasında çox məşhurdur. Hindistan mifologiyasında kükrədikdə insanları kar edən və atların kralı adlandırılan yeddi başlı uçan at obrazı vardır. İnanca görə, bu qanadlı at (yunanlıların Peqasusu kimi) süd okianının sahibinin atıdır. Yenə Skandinav mifologiyasında göydə zəncirə vurulmuş Fenrir adlı nəhəng bir qurd vardır ki, baş tanrı Odini udaraq öldürəcəyi üçün zəncirə vurulmuşdur. Misir mifologiyasında Sphinx, başı qoç, quş, yaxud insan, bədən isə uzanmış bir aslan formasında olan və piramidaları qoruyan hibrid bir varlıq vardır¹. Yunan mifologiyasında Qriffon, yaxud Qriffin adlı aslan vücutlu, qartal başlı və qanadlı nəhəng bir varlıq vardır ki, pəncəsində insanı, atı, hətta fili daşıyacaq qədər güclü və böyükdür². Türk mifoloji sistemində ilk şamanın atası qartal başlı, vücudu insana bənzər nəhəng varlıqdır. Bundan başqa yeraltı dünyanın hakimi Erlikin qızları dəmir dırnaqlı, dəmir ayaqlı səkkiz gözlü varlıqlar kimi təsəvvür edilir. ³²²

Bunun əksinə bir çox xalqlar yerin altından çıxdıqlarına inanırlar və özlərinə ilan xalqı, qarışqa xalqı və s. deyirlər. Məsələn, Amerika hinduları yerin altından gəldiklərinə inanırlar. Dərin mağaralardakı ilk yaşayış yerləri, Kapadokiyada dərin quyudakı bir neçə mərtəbəli yeraltı şəhər, yer altında yaşayan insanların mövcudluğunu göstərir. Bəzi elm adamları da yer kürəsinin içinin boş olduğunu və oraya açılan oyuqların olduğu fikrini irəli sürürlər. Kürəmizin içi bir-birinin içinə keçmiş kiçik kürəciklərdən ibarətdir. Tam ortada isə günəş kimi parlaq və çox qızgın lavların olduğu mifologiyanın hibrid varlıqların qaynağını göstərməyə xidmət edir.

Miflərdə, əfsanələrdə təkgözlü nəhənglər, yarı insan, yarı heyvan varlıqlar, ən əsası da partogenez, kişi ilə əlqədə olmadan babasız doğulan, ancaq çox zaman Tanrıoğlu adlandırılan uşaqlar, sudan, işıqdan, qandan, tüpürəkdən, quşdan, heyvandan hamilə qalmaq da miflərin, nağılların bizə nələr demək istədiyinə hekayələşmiş şəkilləridir. Bu hekayələr həm səmavi dinlərdə, həm hind dinlərində, həm də əski insanların mifologiyasında nədən bu qədər bənzərlik göstərir. Yaradıcı eyni, ifadələr başqa-başqadır.

Gen mühəndisliyi, texnoloji xariqələr və s. folklorun o qədər də doğru olmayan bir ifadəylə avam xalqın özünüifadəsindən daha fərqli bir şey olduğunu göstərmək üçündür. Hələ

³ Bayat Fuzuli (2007). Türk mitoloji sistemi, c. 1, s.345

deyilənləri maddi şəkildə göstərən fosillər, insan skeletləri, mumyalar və s. folklorun verdiyi bilgilərin bizə məlum olmayan başqa bir elmi qaynağa, həm də daha çox inkişaf etmiş bir sivilizasiyaya dayandığını isbatlayır. Dənizin topuqlarına və ya dizlərinə qədər çıxdığı, ayağının biri geniş çayın bir, digəri o biri sahilində olan Ucubılıqlar, qanından çayların, sümüklərindən dağların, gözlərindən günəş və ayın yarandığı nəhənglər həm folklorda, həm də dini kitablarda (Yəhudilikdə, Xristianlıqda, Müsəlmanlıqda) vardır. Bunlar xəyaldirmi, Yaradanın mesajı olan və onun dərğahından gələn müqəddəs kitablar, Allah kəlamları, hər yerdə önümüzə çıxan qeyri-adi əfsanələr insanlığın hansı çağından bəhs edir. Bunlara inanmamaq, ilahi kəlama şübhə ilə baxmaq Yaradanın Mütləq Varlığını inkar etməyə bərabərdir. Miflərin cəhənnəmi görmüş-cəsinə təsvirini verməsi, oranın necə bir yer olduğu haqqındakı məlumatın haradan gəldiyi sualını ağılımıza gətirir. Dünyanın yaradılması, insanların meydana gəlməsi, varlığın sonu, sonu həzirləyən əlamətlər haqqındakı aqioqrafik miflərin, əfsanələrin bir-birinə bu qədər çox bənzəməsi qaynağın eyni, yəni səmavi olduğunu düşündürür. Bu nədir, nəyin sözlü, hikmətli deyimidir. Bu, bir çox minillər, bəlkə də yüz min illər bundan əvvəl olub-bitənlərin daha sonrakı zamanlarda (3-4 min illik bir zaman) əcdadlarımızın görmüş-cəsinə yaddaşlarında qalanlarıdır.

Yəhudi peyğəmbərlərindən Enok/Hanok (Yaradılış 5/18-24) və Hezekiel başqa varlıqlar tərəfindən göylərə götürüldüklərini, onlardan mesaj aldıklarını yazırlar¹. Ancaq bunlar dörd üzülü, dörd qanadlı və ya başları müxtəlif heyvanlara bənzər varlıqlardır. Bəzi təsvirlərdən onların yer üzərinə uçan aparatlarla gələn varlıqlara çox bənzədiyi anlaşılır.

Peruda, Şimali və Cənubi Amerikada, Misirdə arxeoloji qazıntılar nəticəsində tapılan 4 min illik insan skeletləri, xüsusən də uzun başlı insan qalıntıları DNA testlərinin mümkün olmamasına baxmayaraq, başqa testlərin köməkliliyi ilə onların yarı insan, yarı qeyri-insan olan bir varlığın olduğunu ortaya çıxartdı. Bunlar uzun boylu, uzun başlı tanrılar kimi qəbul edilən, səmədan gələn varlıqların insan irqi ilə birləşməsindən ortaya çıxan mələzlərdir. Bu uzun başlı insanları dövrünün ağıllı insanları – kahinləri, şamanları, bilgələri adlandırmaq mümkündür. Bəlkə böyük imperiya quran Göytürklər elə buna görə də öz soylarını göyə və ya göydən enmiş Bozqurda bağlayırdılar. Soyluluq, qutsal qan daşıyıcısı olmaq bir komplo, bir uydurma olmaqdan daha çox, həqiqətə bənzəyir. Hindistanda, Cənubi Amerikadakı Göy Tanrı məbədləri, türklərin daşlardan və digər materiallardan qurduqları obaları, ölümlər üçün inşa etdikləri kurqanları mifologiyanın səmavi informasiyanı özündə cəmləmiş donuq formalarıdır. Oğuz Kağanın makrosmosu və mikrosmosu təmsil edən altı oğlu da özü kimi hibriddir. Oğuz bu cəhətdən ayı, qurd, samur, boğa qarışımı bir varlıqdır və ilk əcdaddır, ilk bilgedir. Bunu Oğuz atalar sözləri də təsdiq edir.

Mifologiya dünyalar arasında rahat şəkildə kosmik səyahət edən şamanlardan, qutsal varlıqlardan (məsələn, Burkut Baba) bəhs edir. Bunlar dünyalar arasındakı keçidlərlərdən istifadə edə bilən ağıllı varlıqların var olduğu ehtimalını gücləndirir. Bütün bunlar mütləq bir zəka, mütləq bir güc tərəfindən idarə edilirmiş. Edilir ki, bu qədər nizam, bu qədər tarazlıq var.

Dünyanın bir çox yerində (Amerika qızıldərililəri, mayalar, tibetlilər, Almaniyada Bavariyada) tapılan yüzlərlə kristal kəllə fiqurları (təqribən 10 kilo ağırlığında) içində 13-nün önəmli olması da bir sirdir. Bu, mifologiyada 12 yaşanıla bilən planet olduğuna işarədir, yoxsa 13-cü kristal kəllə sümüyü 12 planeti birləşdirəndirmi. Ancaq bəzi elm adamları bu kəllə sümüklərinin saxta olduğunu deyirlər, çünki kristal kəllələrin üzərində karbon testi analizi ilə onların yaşını öyrənmək mümkün deyildir. Əslində uşaq ana qarnında olanda qandakı karbon miqdarının artması ilə baş hissəsində 38 ilə 55 faiz arasında kristallaşma gedir. Bu da kəllə sümüyünün parlamasına səbəb olur^{3 323}.

² <https://eksisozluk.com/kristal-kafatasi-73509>

İlk kristal kəllə sümüyünü ingilis arxeoloqu Anna Mitchell Hedges yanvarın 1-də 1924-cü ildə Mayaların itmiş şəhəri Lubaantunda (Maya dilində düşən daşlar) piramid formalı məbədin mehrabının altından tapdı. Həqiqi insan kəllə sümüyü böyüklüyündə olan bu kəllə tamamilə şəffaf kuartz kristalından hazırlanmışdı. Kristallar karbon keçirmədiyi üçün bu kəllə məşhur Hevlett Paskard firmasının elm adamları tərəfindən müxtəlif təcrübələrə tabe tutuldu. Nəticə alimləri heyratə salırdı. Bu kristal kəllə sümüyünü ancaq ən yüksək texnologiya ilə əldə etmək mümkündür². Əgər bunlar doğrudan da qədim maya mədəniyyətindən qalıbsa, o zaman bu qədər yüksək texnologiya haradan, kim tərəfindən gətirilmişdi və bu inkişafın aqibəti necə oldu. Və yaxud kristal kəllələr göylərdən gəlmiş hansı irqin, hansı varlıqların qalıntılarıdır.

e) Son. Yaradılış mifləri, ilk insanın ortaya çıxışı, insanın cənnətdən qovulması, şeytanın işə qarışması, esxatoloji miflər, din mifologiyasının profan mifologiya ilə iç-içə keçdiyini isbatlayır. Din mifologiyası da, profanlaşmış mifologiya da eyni bilginin fərqli dillərdə təqdimidir. İsbatlanmağa çalışılan bir şey də Tanrı tərəfindən seçildiklərinə inananların və sirrə vəqif olanların dünyanı idarə etməyin müxtəlif yollarını kəşf etmələri olmuşdur. Ancaq ən əski çağların güc idarəçilik forması da gücün bilgiyə dayandığını sübut edir. Sərmayə ilə dünyanı idarə etmək də bilgi gücünün nəticəsidir. Bir sözlə, mifologiya bu bilginin zamana, məkana görə variantlaşmasıdır. Bilgi sirrin kodlaşmış, şifrələnmiş sənədləridir. Ancaq istər romantik, istər materialist, istər pragmatik düşüncə olsun, bu sirri açmaqdan uzaqdır. Miflərdən, əfsanələrdən, arxeoloji abidələrdən, daşlar üzərinə çəkilən rəsmlərdən bir şeyi öyrənmişik: ən böyük və yenilməz güc bilgidir və də bu bilgini saxlayan sirdir.

Mifologiyayı həqiqi, yaxud yalan olması baxımından nəzərdən keçirən nəzəriyyələrdir. Bəzi araşdırmalar mifologiyayı insanlığın kollektiv şüurunun məhsulu hesab edərək mifləri milli-mədəni dünyanın anlama açarı kimi görürlər. Bir üçüncü yol da mifologiyanın bir zamanlar yaşanılanların hekayəti olması məsələsidir. Hələ dördüncü, beşinci, onuncu fərziyyə və nəzəriyyələri demirik. Bəlkə də bütün bunlar bizlərə bir şeyi işarə edir: mifin həqiqi mənasını və sirrini son nəfəsimizi verərkən öyrənəcəyik, ancaq heç kimə deyə bilmədən gedəcəyik və yenə də sirrin nə olduğu məlum olmayacaq.

Mifologiya Simurq quşunu axtaran digər quşlardan yalnız otuzunun yeddi vadidən keçərək Qaf Dağına çatdıqlarında öyrəndikləri həqiqətin - axtardıklarının özləri olduğu, əsl səfərin özünü öyrənmək olduğu deməkdir. Əski insanların göylərdən gələn varlıqların yardımı ilə sirləri öyrənməsi, Tanrı və ya tanrılar haqqında onlardan məlumat alması haqqında yaranan miflər bunu təsdiqləyir. Təbii ki, kosmosu, varlığı bilməyin yolu mifologiyadan keçdiyi kimi insanın özünü tanımasının açarı da mifologiyadır.

Bəşəriyyətin mənəvi yükü, yəni hərəkət dinamikası, yəni kosmik düzən, yəni ezoterik elmi miflərin içindəki sirdə gizlidir.

ƏDƏBİYYAT

Aktay Yasin (1996). "Kur'an yorumlarının hermenötik bağlamı", İslami araşdırmalar. C.9, Sayı: 1-4

Allen James P. (1988). Genesis in Egypt: The Philosophy of ancient Egyptian creation accounts. Yale Egyptological Seminar.

apelasyon.com/Yazi/290-mitolojik-yaratiklar

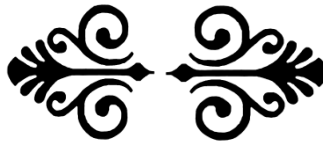
Armour Robert A (2001). Gods and myths of ancient Egypt. The American University in Cairo Press

Azərbaycan mifoloji mətnləri (1988). Tərtib edən A.Acalov. Bakı: Elm

Bakırcı Çağrı Mert (2017). Evrenin karanlığında evrimin işığı. İstanbul: Ginko Bilim

Bayat Fuzuli (2007). Türk mitolojik sistemi. Ontolojik ve epistemolojik bağlamda türk mitolojisi, Cilt: 1, İstanbul: Ötüken

- Biedermann Hans (1994). Dictionary of symbols-cultural icons & the meanings behind them. New York: Meridian Printing
- Blenkinsopp Joseph (1996). A History of Prophecy in Israel. Westminster John Knox Press
- Bultmann Rudolf Karl (1988). Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. München: C. Kaiser
- Churchward James (2000). Kayıp kıta Mu. İzmir: Ege Meta Yayınları
- Cirlot Juan Eduardo (2002). A Dictionary of symbols. Translated by J.Sage. New York: Dover Publications
- Cooper Jean C. (2008). An Illustrated encyclopedia of traditional symbols. Slovenia: Thames & Hudson
- Eberhard Wolfram (2000). Çin simgeleri sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Jayne Walter A. (1962). The Healing Gods of ancient civilizations. New York: University Books
- King Jeremy R., Villarreal Adam R., Soderblom David R., Gulliver Austin F., Adelman Saul J. (2003). "Stellar "Kinematic Groups. II. A Reexamination of the Membership, Activity, and Age of the Ursa Major Group", The Astronomical Journal, Volume 125, Issue 4, pp.1980-2017
- Ödin Nilüfer (2016). Rönesans düşüncesi ve resim sanatı. İstanbul: Hayalperest Yayınevi
- Parrinder Geoffrey (1971). World religions from ancient history to the present. New York: Facts On File
- Salt Alparslan (2006). Semboller. İstanbul: RM Yayınları
- Sevgi H.Ahmet (2003). "Mantiku't-tayr", TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
- Потанин Григорий Николаевич (1881). Очерки северо-западной Монголии, Вып. 2, Санкт-Петербург: Типография В. Киришбаума
- Потанин Григорий Николаевич (1899). Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. Москва: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о
- apelasyon.com/Yazi/290-mitolojik-yaratiklar
- eminhoca.blogcu.com/dogon-kabilesi-ve-sirius/7096922
- <https://az-az.facebook.com/...sirius-ulduzu...siriusulduzu/1090147987678569/>
- <https://ro-ro.facebook.com/470758379610595/photos/...ve.../627718910581207/>
- <https://www.sozcu.com.tr> › Astroloji › Astroloji Dersleri
- <https://www.takvim.com.tr> › Yaşam Haberleri
- <https://onedio.com> › Sanat
- <https://onedio.com/.../mitolojik-olduguna-inanilan-tuhaf-ve-efsanev>
- <https://eksisozluk.com/kristal-kafatasi--73509>
- <https://www.ntv.com.tr> › Sanat Haberleri
- yavuztellioglu.blogspot.com/.../turk-kultur-tarihinde-siriusun-onem...
- www.bogazgazetesi.com.tr/yazar/3668-suheyli-yildizi
- www.yachtturkiye.com/.../kutup-yildizi-polaristen-yon-tayini.html
- www.gizemligercekler.com/dogonlarda-sirius-gizemi/
- www.gizemligercekler.com/kristal-kafatasi-gercek-mi/
- www.hurriyet.com.tr/.../gobeklitepede-yeni-bulgulara-rastlandi-408



Səfa QARAYEV*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**AMEA Folklor İnstitutu**e-mail: safaqara@mail.ru*

NOVRUZDA YARADICI CİNSİ DAVRANIŞLARIN SİMVOLİKASI: XIZIRIN GECƏLƏR BƏRƏKƏT PAYLAMASI VƏ PAPAQATMANIN PSİXOANALİTİK SEMANTİKASI

Xülasə

Açar sözlər: papaqatma, qurşaqsallama, pay yığan uşaqlar və Xızır, fallik dövləndirmə, fallik yaradılış, Novruz bayramı

SYMBOLISM OF THE CREATIVE SEXUAL BEHAVIORS IN NOVRUZ: THE PSYCHOANALYTIC SEMANTICS OF THE TRADITIONS SUCH AS “PAPAGATMA” AND “DISTRIBUTION OF ABUNDANCE BY KHIZIR AT NIGHTS”

Summary

One of the numerous traditions carried out on the eve of Novruz holiday is the habit of boys throwing their caps, belts or bags to the doors of the houses in order to get helping or gifts in the evening. While some authors look through the ethnographic descriptions about the tradition “papagatma” (“throwing caps”) which are about the games and rituals carried out on the eve of Novruz holiday, not any serious investigations have been carried out to determine its psycho semantic essence and prototype basis. In general, according to the literary-study principles of the philological folklore-study, in the study of the ceremony and holiday realities even the certain characters or motifs, different facts have been studied in different forms, the semantics of behaviors and actions has not been investigated extensively. From this point of view, though the characters such as “Kosa” and “Kechal” belonging to Novruz holiday are analyzed definitely, the semantics of “to crack eggs”, “to throw caps, belts, bags, etc. to the houses in the evenings” have not been focused widely. However, any cultural behaviors such as images and motifs also have their own unique semantics. Due to the presence of such emptiness, in this article the psycho semantic essence of gathering helping or gifts by the boys using to throw their caps, belts, bags, etc. from the chimneys of the houses at night are investigated. During the analysis, the inseminate semantics of character Khizir // Khidir have been brought to the attention on the base of folkloric facts and the behaviors of the children imitating Khizir’s secret visit to the houses during the sunset of holiday evenings have been specially investigated. During the investigation the boys’ behaviors such as to throw caps, belts, bags to the houses on the eve of holidays or holiday evenings, realization of these behaviors during evenings – after the sunset, to escape in order not to be known, the believes such as to keep the door open during the holiday evening, the necessity of not to return the caps, bags or belts in the empty form and other problems have been analyzed in the psychoanalytic context. As the result of the investigation it is determined that on the psycho semantic base of the ceremonial behavior motifs the sexual intercourse model are embodied symbolically. The belief of not to return the thrown caps, bags, belt in the empty form in any case ensures to respond positively to the fertilization touch personified by the symbols are involved in the new creation. The sacred equivalent of this tradition is the different traditional behaviors “showing” and “proving” Khizir/Khidir’s visit to the houses at nights which symbolize the fertilization power.

Key words: “to throw the cap”, “to throw the belt”, children asking for the gifts and Khizir, fertilization, creature, Novruz holiday

СИМВОЛИКА СОЗИДАТЕЛЬНОГО СЕКСУАЛЬНОГО (ПОЛОВОГО) ПОВЕДЕНИЯ В НОВРУЗЕ: НОЧНАЯ РАЗДАЧА ПЛОДородия ХЫЗЫРОМ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБЫЧАЯ ПАПАГАТМА

Резюме

Одним из многочисленных обычаев, проводимых накануне Новруза, - является обряд папагатма, когда мальчики по вечерам подбрасывают к домам шапки, сумки, кушаки, опояски и т.д., для получения гостинцев. Хотя некоторые авторы, рассказывающие об играх и обрядах, справляемых накануне этого праздника, рассматривали обычай папагатма с этнографической точки зрения, не были

проведены серьезные исследования в определении прототипной основы, психосемантической сущности этого обряда. В целом, из-за того, что филологическая фольклористика основывалась на литературоведческие принципы, при изучении обрядовой и праздничной реальности стабильные образы и мотивы, отдельные факты были исследованы в той или иной степени, но поведенческая семантика этой обрядности до сих пор не была широко проанализирована. С этой точки зрения, в исследованиях в той или иной степени персонажи Новруза - Коса и Кечал (плешивый), были проанализированы, семантика яичных боев, обычая папагатма – подбрасывание шапок для получения гостинцев и т.д. не были в центре внимания. Хотя, как образы и мотивы, так и любое культурное поведение обладает своеобразной семантикой. В связи с наличием такого пробела в фольклористике, в данной статье было решено исследовать психосемантическую сущность обычая папагатма. Во время анализа на основе фольклорных фактов семантика оплодотворения образа Хызыр//Хыдыр была особо отмечена, и в этой связи особое внимание было уделено имитации вечерних походов Хызыра, мальчиками, участниками обычая папагатма, которое проводится в темное время суток.

Во время исследования такие вопросы, как проведение обычая папагатма именно мальчиками, время проведения этого обычая – темной ночью, скрытое поведение участников обряда, поверие не закрывать двери в праздничный вечер, получение гостинцев, и т.д. были проанализированы в психоаналитическом контексте. В результате анализа было определено, что на психосемантической основе мотивов этого обрядового поведения стоит символическое воплощение модели полового сношения. Вера в то, что брошенные шапки, сумки, кушаки и опояски никогда не должны быть возвращены пустыми, помогает гарантировать, что персонажи участвуют в процессе созидания, положительно реагируя на фаллическо - оплодотворяющее прикосновения, воплощенные символами.

А сакральным эквивалентом этого обычая являются различные традиционные модели поведения, которые «показывают» и «доказывают» приход по ночам в дома Хызыра//Хыдыра, символизирующего оплодотворяющую - фаллическую силу.

Ключевые слова: папагатма, дети, собирающие гостинцы, Хызыр, фаллическое оплодотворение, фаллическое созидание, праздник Новруз

Giriş. Novruz bayramında və həmin ərəfələrdə icra olunan çoxsaylı adətlərdən biri də hava qaralan zaman əsasən oğlan uşaqlarının gizlənərək evlərə papaq atmaqla, torba, qurşaq//şal, cəvərən-cüllüt sallamaqla pay yığmaları adətidir. Bu adətin mahiyyətinin dərinədən anlaşılması çoxsaylı suallara cavab verməyi zəruri edir. Sual ortaya çıxır ki, nə üçün papaq atan, qurşaq, torba sallayan şəxslər qaçıb gizlənirlər? Bu məsələni utanmaqla əlaqələndirmək mümkündür. Amma buradakı utanmaq faktı individual hadisə deyil, mərasimin özünün sanksiyalaşdırdığı (normalaşdıraraq icazə verdiyi) hadisədir. Yəni papaq atan fərdin özünün xarakterindən asılı olmayaraq, adətin şərtinə görə, papaq atan şəxs gizlənməlidir. Bununla belə yenə də papaq atan şəxslərin qaçıb gizlənməsi ilə bağlı sual aktual olaraq qalır. Sualların sayını çoxaltmaq da olar: ümumiyyətlə bayram günündə hamının evində bolluq olduğu bir şəraitdə nəyə görə papaq atmaq, qurşaq sallamaq üsulu ilə pay yığılır? Nəyə görə “papaqatma”, “qurşaq sallama”, “şalsallama”, “baca-baca” kimi adlarla tanınan bu davranış qaranlıq düşəndə məhz oğlanlar tərəfindən icra olunur? Bu sualların cavabını verməzdən öncə yaxşı olardı ki, oğlan uşaqlarının pay yığmasına aid olan bu davranışın müxtəlif variantlarına etnoqrafik təsvirlər əsasında diqqət yönəldək: “Papaqatdı – Novruz **bayramı axşamı** icra olunan ayindir. “Şalsallama”, “Qurşaqatdı”, “Qurşaq sallama” ayinləri ilə eynidir. Hazırda binalar qədimdəki kimi üstü hamar, bir mərtəbəli deyil. Hündürmərtəbəli binalarda evlərin yalnız qapılarından Novruz payı almaq olur. Odur ki, uşaqlar şal, yaylıq əvəzinə papaqlarını açıq qapılardan içəri atırlar” (1, 153). Həmçinin qeyd olunur ki, “...Bayram axşamında uşaqlar, yeniyetmələr dəstə bağlayaraq kəndin, qəsəbənin məhəllələrini, həyətləri gəzir, mənzillərin qapısını döyür, oraya papaq, kisə, torba qoyaraq münasib bir yerdə **gizlənirlər**. Ev yiyəsi çıxır, görür ki, heç kəs yoxdu... O, gərək **papaq atanın kim olduğunu bilməsin** (42, 149). Bu adətin digər bir adlandırma forması olan “Qurşaq sallama, qurşaqatdı – Novruz bayramı axşamı icra olunan ayindir. Qədim vaxtlarda evlər indiki kimi şiferli, kirəmitli olmamışdır. Evlərin üstü hamar və

damın ortasında baca olmuşdur. Uşaqlar şal, yaylıq, tənzişdən hazırlanmış örpək sallayıb Novruz payı alırlar (1,128)". Həmçinin "Qurşaqşallama, papaqatmada "Xıdır Nəbi" mərasimində olduğu kimi, daha çox *uşaqlar, cavanlar* iştirak edirlər. Onlar qaranlıq düşəndə evləri gəzib damın bacasından qurşaq – şal sallayıb, qapıdan evin içinə papaq, dəsmal atırlar" (1, 25). Bu adət həm də "şalsallama" adlanır: "Şalsallama – Novruz bayramı axşamı icra olunan ayindir. *Xüsusi, subay gənclər tərəfindən* icra olunan "qurşaqatdı", "papaqatdı", "baca-baca" mərasim ayinlərinin məzmunca eynidir" (1, 175). Azərbaycanın bəzi bölgələrində bu adət "baca-baca", "nünnügetmə" adlanır: "Baca-baca – ilaxır çərşənbə və Novruz bayramı axşamlarında qaranlıq düşəndən sonra bayram payı almaq üçün ev damının bacasından qurşaqşallama adətidir".(1, 40)". "Nünnügetmə – Azərbaycanın bəzi bölgələrində ilaxır çərşənbədə və Novruz bayramında "Qurşaqşallama", "Papaqatdı" əvəzinə deyilən söz. Ayinin icrası ənənəvi qurşaqşallama, papaqatdı ilə eynidir. Fərq budur ki, evin dam bacasından qurşaq sallayan kəs özünü tanıtmamaq üçün burnunu şəhadət və baş barmağı ilə sıxıb açır, həm də bu zaman tez-tez "nünnünü, nünnünü" deyir"(1, 147). O da məlumdur ki, "Papaq atmanın "Cəvərən cüllüt" deyilən bir forması da Qarabağın bəzi kəndlərində yaşamaqdadır. Kəndlərdə çay, göl qırağında, məhəllələrarası çəpərlərin dibində bitib burum-burum ucalan qarğı bitkisi var. Qarğı boy atıb bərkiyəndən sonra payızın lap sonunda kəsilir, qurudulur, ondan dekorativ hasar çəkmək, mal-heyvan yeri düzəltmək, damların, yardımçı əl evlərinin üstünü örtmək üçün istifadə olunur. Novruz bayramına bir az qalmış uşaq ən möhkəm qarğı oduncağını seçir, yarpaqlarını təmizləyir, uc hissəyə cəvərən bağlayır. Cəvərən bir buğum qarğıdan düzəldilir. Bunun üçün bir tərəfi buğumlu olan iki qarış uzunluğunda qarğı parçası götürülür. Buğumun əks istiqamətindən buğuma qədər qarğı parçası şaquli istiqamətdə dil-dil doğranır, baş hissəyə dairəvi məftil halqa keçirilir. Nəticədə konusvari yaraşıqlı bir qab alınır. Uşaqlar bu cəvərəni uzun qarğıya bənd etdikdən sonra əvlərin qapısını döyür, qapı açıldıqda bu qərribə qabı içəri uzadır və qapını özlərinə tərəf çəkib bağlayırlar. İçəridən "cəvərən cüllütü çəkin" deyər səs gələndə uşaqlar qarğını geri çəkib qapını bağlayır və *cəld uzaqlaşsınlar ki, onları görüb tanımasınlar*.

Görünür, cəvərən cüllüt ona görə düzəldilib ki, xırda şeylər, məsələn, qovurğa yarıqlarından axıb getsin, daha doğrusu, ev sahibi daha sanballı sovqat qoymaq haqqında düşünsün; məsələn, yumurta. Həqiqətən də bayram sovqatı üçün papaq, kisə, cəvərən cüllüt atan uşaqların, yeniyetmələrin sevincinə səbəb olan ən qiymətli hədiyyə yumurtadır" (42, 149).

Göründüyü kimi, oğlan uşaqlarının gecə vaxtı pay yığması davranışı müxtəlif adlarla adlandırılmışdır. Bu davranış çox zaman bayram payının yığılması üçün istifadə olunan əşyanın adı ilə "papaqatdı", "qurşaqşalladı", "şalsalladı", "cəvərən cüllüt", bəzən də əşyaların evə atıldığı yerin adı ilə "baca-baca", bəzən isə pay yığmaq üçün müxtəlif əşyaları evə atan şəxsin tanınmamaq üçün etdikləri hərəkətlə "nünnügetmə" adlandırılır. Yuxarıda bu bayramların qısaca nəzər saldıığımız etnoqrafik təsvirlərdə bir çox motiv və faktlar xüsusi ilə qabardılmışdır. Təsvirlərdə pay yığma adətinin keçirildiyi vaxt kimi "*bayram axşamı*, pay yığmaq üçün papaq, qurşaq və s. kimi əşyaları evə atan şəxslər *uşaqlar, cavanlar, subay gənclər*, bu əşyaların evə daxil edilmə üsulu kimi isə "*gizlənmə*", "*papaq atanın kim olduğunun bilinməməsi*"*nə* xüsusi diqqət yetirilmişdir.

Mərasimi davranışların simvolik semantikasi. Bayramdakı bu davranışın mahiyyətini dərinlən anlamaq üçün ona Novruz mərasimində sistematik şəkildə rastlanılan maskalanma və gizlədilmələr kontekstində yanaşmağın lazım olduğunu düşünürük. Öz görünüşləri altında başqa bir reallığı gizlədən obrazlar kosa və keçəldir. R.Qafarlı yazır ki, "Kosa-kosa" dövrümüzə bir çox variantlarda gəlib çatmışdır. Onların bir qismi Kosa-keçi qarşıdurmasını əks etdirir ki, açıq-aydın ilkin etiqadlarla, animistik görüşlərlə bağlanır; digər qismi isə Kosa-gəlin münasibətlərinə həsr olunur və gerçəklik qanunauyğunluqları ilə yoxrulur. Birincilərdə əski

inanclar, təsəvvürlər ənənə şəklində qorunub saxlanır, ikincilərdə isə məişət hadisələri fonunda itib-batır" (23, 283). Təsədüfi deyildir ki, tədqiqatçılar bu obrazın öz kosa təbiəti altında fallik enerjini gizlətməsinə xüsusi ilə diqqət yetirmişdir: "Azərbaycan xalq teatrı tarixinə dair araşdırmalarda artım ideyası ilə bağlı bu fallik mərasim tamaşası (Kos-kosa oyunları nəzərdə tutulur – S.Q) ilə əlaqəli qiymətli etnoqrafik detala rast gəlinir; xalq arasında yaşamaqda olan əqidəyə görə, guya uşağı olmayan bir kəs Kosa rolunda çıxış etsəymiş, onun oğlu olarmış" (30, 115) "Kosa da keçəl kimi əsl mahiyyətini zahiri çirkinlik və eybəcərlik pərdəsi arxasında gizlədir" (30, 116). Akademik M. Kazımoğlu yazır ki, "İndinin özündə də üzə tük bitməməsinə xalq arasında kişilikdən (erkəklikdən) məhrum olmağın əlaməti kimi baxılır. Bu əlamət kosa obrazında xüsusi olaraq nəzərə alınır və kosa da keçəl kimi əsl mahiyyətini zahiri əlamət arxasında gizlədir. Keçəlin gözəlliyi çirkinlik, gücü məhrumiyyət donunda təqdim edildiyi kimi, kosanın da erkəkliyi xədimlik donunda təqdim edilir. Bunun ən bariz nümunəsini "Kos-kosa" tamaşasında görürük. Tamaşa zamanı kosa müxtəlif fallik hərəkətlər göstərir. Tüksüzlük – xədimlik maskası arxasında gizlənən kosanın erotik gücünə xalq arasında xüsusi inam bəslənilir. Xalq inanır ki, uşağı olmayan hər hansısa bir kişi kosa libası geysə, həmin adamın övladı olar" (22, 82). Mərasimdə eyni sözlər kosa ilə yanaşı erkəklik simvolu olan təkə haqqında da oxunur: Təkəm//Kosam bir oyun eylər, Quzunu qoyun eylər. Aydın olur ki, "quzunu qoyun etmək" oyunu axta təkənin və kosalıqın altında gizlənən fallik gücün təzahürüdür (22, 83). Məhəmməd Məmmədli yazır ki, "Həmin meydan tamaşasında erkəkliyin xədimlik maskası arxasında ifadə edildiyini təkə // keçə barədəki nəğmədən də görə bilərik: "Təkəm, təkəm, axta təkəm, Boynunda var noxta təkəm". Erkəkliyin rəmzi hesab olunan təkənin tamaşada axtalıq libasında təqdim edilməsi kişiliyin kosalıq donunda təqdim edilməsi ilə birbaşa bağlıdır. Tamaşa ilə bağlı nəğmələrdə həm keçənin (təkənin) axtalıqına, həm də onun məhsuldarlığa təsir etmək gücünə işarə edilir: Təkəm bir oyun eylər, Quzunu qoyun eylər" (30, 117).

M.Məmmədli kosa kimi keçəli də dirilik, bolluq və artımla əlaqələndirir: "Kosa-kosa" meydan tamaşasında oxunan nəğmə örnəklərindən aydın olur ki, Kosa kimi Keçəl də dirilik, artım, bolluq və məhsuldarlıqla bağlıdır: ...Keçəl, keçəl, mərəndə, Arpa, buğda sərəndə..., Bir arpanı beş eylər, Yeddi qazan aş eylər (30, 118). C. Bəydili kosa obrazı barədə yazır: "Kosa oyununun fallik səciyyəli rəqslərlə bağlılığı ayrıca diqqəti cəlb edir. Azərbaycanda uzun müddət el arasında Kosa rolunu oynayan şəxs "Kos-kosa" oyunu zamanı lülə sümüyə parça dolayıb onu fallos halına salmağı və eləcə də canlı ənənənin özündən qeydə alınan digər bu kimi faktlar oyunun fallik məzmunlu olduğunu göstərir" (7, 196). Həmçinin M.İmanov Kosa və bir qədər sonra fallik dövləndirici məzmunu malik obraz kimi təhlil edəcəyimiz Xızır//Xıdır arasında da folklorik bir əlaqənin olmasına diqqət yönəldərək yazır: "Kosa barədəki nəğmələrdən birinin Xıdırın adına oxunması və mətnə "kosa" əvəzinə "Xıdır" sözünün işlədilməsi də maraqlı doğurur: Xanım, ayağa dursana, Yüklə dibinə varsana, Xıdırı yola salsana". Eyni nəğmənin həm Kosaya, həm də Xıdırı aid edilməsini, heç şübhəsiz, kosanın dirilik və məhsuldarlıqla bağlılığını göstərən faktlar sırasına daxil etmək lazımdır" (22, 83). Doğrudan da, mədəniyyətdə Kosa ilə Xıdır arasında fallik-dövləndirici semantika baxımından müəyyən əlaqə olmaqla yanaşı, pay yığma müstəvisində də onlar arasında müəyyən əlaqənin olması məlum olur. Xıdır//Xızır obrazının pay yığması faktının semantikasına irəlidə yenidən qayıdacağıq.

Daha geniş şəkildə üzərində dayanmadan deyək ki, müəlliflər Novruz bayramında rastlanılan Kosa və Keçəl obrazlarına öz mahiyyətləri altında fallik gücü gizlətmələrinə xüsusi ilə diqqət yetirmişlər. Yəni bayramın yaradılışla əlaqədar olan semantikasının əsasında dayanan fallik güc, dövləndirici mahiyyət birbaşa deyil, gizlin şəkildə təqdim olunur. Başqa sözlə, obraz və davranışın mahiyyətində fallik məzmunun olması gizlədilmənin zəruri şərti kimi ortaya çıxır.

Fallik məzmunun gizlin şəkildə ifadə olunduğu məqamlardan biri də Novruz ərəfəsində Xızır ilə bağlı mövcud olan inanç və davranışlarda özünü göstərir: “Xızır peyğəmbərlə bağlı bəzi inanclar, fallar bir çox türk ellərində Xızır gecəsi yerinə yetirilir. Azərbaycanda isə bu, Novruz bayramı ərəfəsində icra olunan müxtəlif silsilə mərasimlər arasında bölünmüşdür” (5, 86). Məlumdur ki, “Türk dünyasında Novruz mərasimləri zamanı ortaya çıxan fiqurlardan biri də “Xızır Baba” obrazıdır. Belə ki, Novruz axşamı Xızırın evləri gəzərək bərəkət paylamasına, Xızır ilə rastlaşan başına xoşbəxtlik quşunun qonacağına inanılır” (41, 152). O da məlumdur ki, “Qazax xalqı Xızır Kızır adlandırırlar. İnanca görə, Kızır Ata Novruz ərəfəsində üç gün gəzir. Hər bir insan həyatında üç dəfə Kızır ilə qarşılaşır. Ancaq onu asanlıqla tanıya bilmir. Əgər kim onu tanısa, ömrü boyu xoşbəxt və şanslı olar. Kızır Novruzda qəməsini qaldıranda qar əriyir və bahar gəlir” (41, 152). Türkiyənin Antaliya bölgəsində “Xıdırəlləz”lə bağlı inanca görə, “Xızırın ağaclıq yerdə gizləndiyinə inanılır, yaşıllıq yerlərə gedilir. Mərasimlərdə qurbanı olanlar qurbanlarını kəsərlər” (21, 57). Bundan savayı, bu mərasimlərdə “...erkəndən qalxan xalq otların şəhindən südə maya atar. Süd bu üsulla qatığa çevrilərsə, Xızırın bu yoğurda əlini sürtmüş olmasına və o ilin bərəkət içərisində keçəcəyinə inanılır” (21, 57). “Xıdırəlləzdə hamı daha əvvəldən qurulan sallancağa minər. Bu davranışın əsasında kəl (keçəl – S.Q.) olmamaq vardır. Çünki Xıdırəlləzdə sallancağa minməyən gənclərin başının kəl olacağına inanılır” (21, 58). Balıqəsirdə də sallancağa minmək adəti vardır: “Ancaq keçəl olan kimsənin ona minməməsi inancı vardır” (20, 34) Başqa bir inanca görə Xızır və İlyas bir-biri ilə görüşmək üçün tələsirlər. Ona görə atlarını o qədər sürətlə çapırlar ki, bu, onların ağzından köpük gəlməsinə səbəb olar. Onlar da görüşdükdən sonra atlarını gül ağacına bağlayırlar. “...ağzındakı köpüklər bu ağaca bulaşır. Sabahı gün, yəni Xızır aylarının ilk günü bu ağacların altına baxılır. Xızır ilə İlyasın atlarının köpüyündən varsa, bərəkət gətirməsi üçün ambarlara, axırlara, evlərə, mətbəxlərə sürülür” (21, 61). Qarsdakı bir inanca isə “Xıdırəlləz günü Xızırın bərəkət gətirməsi üçün ... qapılar açıq saxlanılır. Evlərin qapıları, pəncərələr və qapalı olan bütün kilidlər açılır (21, 70).

Göründüyü kimi, bu mətnlərin hamısında Xızır sakral dövləndirici kimi çıxış edir. Onun yaşıllıq yerdə gizlənməsi inancı mövcuddur. Həmçinin südün yoğurda çevrilməsi onun öz bərəkətverici fallik gücünü göstərməsinin işarəsi kimi qəbul edilir. Yuxarıdakı mətnə Xızırın “əlini sürtmək” davranışının semantikasının, əslində, fallik davranış olması da aydın olur. İnanclarda atın ağzından gələn köpük kimi əsaslandırılan maddə də sakral dövlənin işarəsidir ki, evə-eşiyə xeyir-bərəkət gətirəcəyinə inanılır.

Burada bizim üçün ən maraqlı olan iki məsələyə xüsusi ilə diqqət yetirmək istərdik. Bunlardan birincisi Xıdırəlləz günü asılmış yelləncəkdə yellənməyən şəxsin başının keçəl (kəl) olacağı inancıdır.

Xızır fallik gücə sahib olan dövləndirici atanın təbiətlə qaynayıb-qarışmış obrazıdır. Bu mənada kəl, Xızırın yelləncəyinə minmək onun fallik gücündən güc almaq semantikasını daşıyır ki, bu şəxsi xədimliyin işarəsi olan kəllikdən (keçəllikdən) xilas edir. **Əks təqdirdə fallik çatışmazlığın simvolu olan keçəllik aktuallaşacaqdır.** Heç təsadüfi deyildir ki, dahi Nizami “Xosrov və Şirin” əsərində Xosrovin zifaf gecəsindəki cinsi davranışını Xızırın fəaliyyətinə bənzədir və yazır:

Qönçənin ucu ilə ox birləşib,
Oxunun ucu ilə ləlini hey dəşirdi.
Məgər şah Xızır, gecə isə zülmət idi ki, o,
Dirilik suyuna balığı salırdı (16, 303).

Bu faktın özü də Xızırın fallik güclə əlaqəsini aydın şəkildə göstərir.

Yeri gəlmişkən, deyək ki, Xızır/Xıdırla düzgün münasibətin qurulmadığı halda fallik çatışmazlığın ortaya çıxması ilə bağlı inancın elementləri Naxçıvan ərazisində toplanılan aşağıdakı mətnə də simvolik şəkildə əks olunmuşdur:

“Çatma, çatma çatmaya,
Çatma yerə batmaya,
Xıdırın payın kəsənin
Ayağı yerə çatmaya” (32, 44).

Məlum olduğu kimi, ayaq da fallik simvollarından biridir. Təsadüfi deyildir ki, bir çox arqo deyimlərdə cinsi davranışların “ayaqla” ifadə olunmasından bəhs olunur. Bəzən isə “qıçı şişmək” (40), “orta qıçı ağırmaq” (26, 104) ifadələrində olduğu kimi ayaq, “qıç” cinsiyyət orqanını işarələyir. Bu mənada yuxarıda təqdim etdiyimiz uşaqların papaq atıb pay yığması zamanı oxuduqları “Xıdırın payın kəsənin Ayağı yerə çatmaya” ifadəsində də “ayağı yerə çatmamaq” fikri ilə fallik çatışmazlıq arzulandığı məlum olur. Yəni Xıdırın payını kəsənlərə “çatma yerə batmaya”, “ayağı yerə çatmaya” formasında simvolik olaraq xədimlik arzulandır. Bu da özlüyündə Xızırın yelləncəyində yellənməməyə görə ortaya çıxan “keçəllik” motivi ilə eyni semantikaya malikdir.

Yuxarıdakı inancdan o da aydın olur ki, dövləndirici təbiətin aktuallaşması üçün (evə xeyir və bərəkətin gəlməsi üçün) qapılar açıq qoyulur. Semantik cəhətdən qapıları açıq qoymaq sakral obrazın (Xızırın) öz cinsi gücünü göstərməsi üçün şərait yaratmaq semantikasi daşıyır. Bir çox yerlərdə Xıdır Nəbi bayramında keçirilən oyunlarda da torba atmaq faktına rast gəlinir: “Naxçıvanda ən çox sevilən bayramlardan biri də Xıdır Nəbi bayramıdır. Hər il fevral ayının təxminən ikinci həftəsinin ilk cümə axşamı qeyd olunur... Xıdırın gəlişi münasibətilə yerli camaat qovud və qovurğa hazırlayar, **oğlanlar evlərə torba atırlar**. (9, 113). Burada Xıdırın (və ya Xızırın) gəlişi fonunda oğlanlar tərəfindən reallaşdırılan “torba atma” faktı, əslində, onun gəlişinin teatrallaşdırılmasıdır. “Küləyin əsməsi Xıdırın gəlişindən soraq verir... “Xıdır Nəbi yoldadır”, - deyib sevinirlər. Buğdanı qovurub kirkirədə çəkirlər. Ələnmiş qovut unu məcməyiyyə yığılır, üstü hamarlanır. Yerə təzə gəvələr döşənir, üstünə təzə qırmızı süfrə salınardı. Otağın ortasına məcməyi qoyulardı. **Qapını açıq qoyub başqa otağa keçərdilər**. Səhər açılarda ağsaqqallar həmin otağa girərdilər, görərdilər ki, Xıdırın atının nal izi, yaxud da özünün barmaq izi, bəzən də atın qamçısının izi qovutun üstünə düşüb. Hamı gəlib bircə-bircə izə baxır, niyyət tutardı, salavat çevirər, xeyir-dua verərdilər (29, 273). Əslində burada Xızır Nəbinin gəlməsinə aid axtarılan nişanlar onun öz fallik gücünü göstərməsinə aid olan işarələrdir: nal izi, barmaq izi, qamçı izi. O da aydın olur ki, bunun üçün **“Qapını açıq qoyub başqa otağa keçərdilər”**. Yəni papaq atan uşaqlar kimi gecə onun gəlişinin gizlin bir şəraitdə reallaşdığına inanılırmış. Təsadüfi deyildir ki, T. Babayev və B. Abdulla yazırlar: “Süfrədə üstündə şamlar yanan qovutdan ailə üzvləri lap sonda yeyirlər. İnanırlar ki, şamlar yanan vaxtda ata-baba ruhları kimi, Xıdır Nəbi də gözə görünmədən gəlib bu qovutdan dadır. Həmçinin həmin axşam qaranlıq düşəndən sonra dəstə ilə qapı-qapı gəzən uşaqlar da ...nəğməsinə oxumaqla ilk növbədə məhz elə həmin qovutdan pay istəmişlər. Evdəkilər də gələnləri əliboş qay-tarmamış, qablarına qovutla yanaşı, boyadılmış yumurta və digər çərəzlər qoymuşlar. Əgər kimsə gələnlərə pay verməzmişsə, onda dəstənin səsi aləmi basarmış. Burada çox incə şəkildə sezilən bir mətləbi də nəzərə çatdırmaq istəyirik. *Uşaqların ayrı vaxtda yox, məhz şər qovuşandan sonra, göz-gözü görməyəndə, daha aydın desək, onların tanınması qeyri-mümkün olduğu vaxtda pay almağa gəlmələri səbəbsiz deyil. İnəmə görə, elə Xıdır Nəbi də onların arasında olur. Odur ki, hər bir ev tərəddüd etmədən uşaqların simasında guya elə Xıdır Nəbinin özünə pay verir* (Kursiv bizimdir- S. Q)” (6, 19). O da məlumdur ki, həmin gecə uşaqlara verilən nemətlər “Xıdır payı” adlanır. Belə ki, qap-qapı gəzən uşaqlara “hər qapıdan “Xıdır

payı” verilərdi...həmin şeyləri gecə bir yerə yığıb saxlardılar ki, səhər olsun, onlardan xəmir yoğurub böyük kömbələr, bir də qovut bişirsinlər. O gecənin adı “Xıdır gecəsi”dir. “Xıdır gecəsi”ndə inama görə, Xıdır peyğəmbər (Xıdır Nəbi) atını minib xəlvətcə hər yanı gəzir. Onun adına ayrılmış paylara gizlicə əl toxundurur ki, həmin nemətlərin bərəkəti artıq olsun” (28, 41). Bu mənada Xıdırın və papaq atan uşaqların davranışları eyni bir “gizlin gəliş” semantikasını paylaşırlar. A.Xəlil “Papaq atma”da aldatma mənasını xüsusi qeyd edir (18, 64). Beləliklə, oğlan uşaqlarının papaq və torbayla evlərdən payıyığma davranışı kişi başlanğıcının fallik dövləndirici təbiətini simvolizə edən Xıdırın davranışının imitasiyasıdır. Odur ki, Naxçıvan ərazisində Xıdır Nəbi bayramında hava qaralan zaman qapılara gedib papaq atan uşaqların Xıdırın payını yığdıqları zənn olunur. Pay yığan uşaqlar bu misraları söyləyirlər:

Çatma, çatma çatmaya,
Çatma yerə batmaya,
Xıdırın payın kəsənin,
Ayağı yerə çatmaya (32, 44)

Məhz Xıdırı//Xızırı imitasiya ilə əlaqədardır ki, bayram günlərində papaq atan uşaqlar adi günlərdə malik olmadıqları imtiyazlara sahib olurlar. Xıdırın (və ya Xızırın) gəlişinin fallik dövləndirici mahiyyətə malik olması ilə bağlı yuxarıda bəhs etmişdik. Bu, həm Xıdırın gizlin gəlişi, həm də oğlan uşaqlarının gizlənməklə papaq, torba atmalarının fallik məzmunu malik olmasını göstərir. Yəni onlar ortaq semantikanı paylaşırlar. Xatırladaq ki, Novruz bayramı gecəsi qapıların açıq saxlanması inancı vardır: “Bizdə Nooruzda, İləxırda, axırncı çərçənbə gejesi qapı açıx qalar, sırfa açıx qalar. Gələn-gedən, papax sallıyan, papax tullu-yan. Bəlkə də iyirmisi, otuzu olurdu” (25, 146). İrəlində papaqatmanın mahiyyətinin izahı zamanı yenidən bu məsələnin üzərinə qayıdacağıq.

Xızır ilə bağlı mətnlərin demək olar ki, heç birində onun özünün görünməsindən söhbət getmir. Ağacılıqda gizlənən bu obrazın dövləndirici gücü müxtəlif simvolik davranışlar vasitəsi ilə təqdim olunur.

Bundan savayı, Novruzda qadınların kişi, kişilərin qadın paltarını geyinib gəzməsi adəti vardır ki, bu da gizlənmə, özünü gizlətmə semantikasi daşıyır. Bizə elə gəlir ki, mərasimi kontekstdə özünü başqa şəkildə təqdim etmək davranışların seksual semantika daşmasından qaynaqlanır. Seksual semantika gizlənməni, başqaları tərəfindən tanınmayacaq obraza girməni zəruri edir. Bu gizlənmə ehtiyacı bayram adətləri kontekstində kollektiv sanksiyalaşmış hadisə kimi özünü büruzə verir.. Hal-hazırda araşdırdığımız problemdən uzaqlaşmamaq üçün bu məsələ üzərində geniş dayanırıq və gəlirik papaq atma oyunu üzərinə.

Bu mənada bayram günü əsasən oğlan uşaqlarının iştirakı ilə gizlənərək papaq, qurşaq, şal, cəvərən cüllüt vasitə ilə bacadan və ya qapıdan pay yığmaq şəklində icra olunan davranışın prototip əsasının müəyyənəşdirilməsi çox vacib bir məsələdir. O da aydın olur ki, Novruz bayramında icra olunan mərasimi davranışlarda fallik və bətn simvolizmi xüsusi aktualıq qazanır. **Psixosemantik kontekstdə burada icra olunan simvolik davranışların əsasında cinsi əlaqə, dövlənmə modeli dayanır. Bayram tədbirlərinin xüsusi ilə axşam vaxtı icra olunması faktının özü də bu yanaşmanı təsdiqləyir. Heç təsadüfi deyildir ki, kollektiv düşüncədə cinsi münasibət əsasən axşam, gecə vaxtı reallaşdırılan fəaliyyət kimi qavranılır.** Bu mənada maraqlıdır ki, bəy və gəlinin zifafı da məhz gecə vaxtı reallaşdırılır. “Gecə dünya”-sı folklorik stereotiplərin təsiri ilə böyük Azərbaycan şairi Ramiz Rövşenin “Qəfl dünya işıqlansa” adlı şeirində belə modelləşdirilmişdir:

Qəfil gün doğsa bir gecə,
Dünya dümağ işıqlansa;
Şəhər-şəhər, küçə-küçə,

Otaq-otaq işıqlansa,
Görərik kimlərin əli
kimlərin cibindən çıxır.
Kimlər əyilə-əyilə
kimlərin evindən çıxır (37, 264)

Göründüyü kimi, gecə vaxtı bütün günahların, o cümlədən də “insanların əyilə-əyilə”, yəni gizlin şəkildə bir-birlərinin evindən çıxdığı vaxt kimi dəyərləndirilir. Gecə vaxtı əyilə-əyilə, yəni gizlin şəkildə başqasının evindən çıxmaq oğurluğa işarə edən anlayış olmaqla yanaşı, qəbul olunmayan cinsi münasibəti də işarələyən ifadədir. El arasında belə bir deyim də var: “Qurdun üzü ağ olsa, gecə gəzməz, gündüz gəzər”. Adi günlərdə öz cildini dəyişib gecə vaxtı başqasının evinə hər hansısa bir müdaxilə etmək mənfi hadisə kimi dəyərləndirilə biləcəyi halda, Novruz bayramında bu, pay yığan uşaqlar üçün sanksiyalaşmış davranış kimi özünü göstərir. Bu məsələ M. Baxtinin (8, 10) karnaval nəzəriyyəsi kontekstində də izah oluna bilər. Amma bizim məqsədimiz bütövlükdə bayramın fəlsəfəsini, bu zaman coşqu dolu davranışlar kontekstində normaların dağıdılması problemini öyrənmək olmadığına görə həmin məsələ üzərində geniş planda dayanmırıq. Bizim məqsədimiz adi günlərdə antinorma, lakin bayram axşamı sanksiyalaşmış (icazə verilən) davranışın prototipini və psixosemantik mahiyyətini müəyyənləşdirməkdir. Bu mənada bayram axşamı əsasən oğlan uşaqlarının özünü gizlədərək qadağan olunmuş zonalara müdaxilə etmək imkanının psixosemantik əsasında cinsi tabu və normaların pozulmasının dayandığını düşünürük. Bu baxımdan, oğlan uşaqlarının bacadan, qapıdan papaq atmalarının, qurşaq, şal və cəvərən-cüllüt sallamalarının prototip və qeyri-şüuri psixoloji əsasında dövləndirici cinsi münasibət modeli dayanır. Heç təsadüfi deyildir ki, adi günlərdə bağlanılması zəruri hesab edilən qapı və bacanın bayram axşamı açıq saxlanması (və ya arxadan kilidlənməməsi) vacib inanclardan biridir. Əsası da budur ki, evə xeyir-bərəkət gəlsin deyər qapı açıq saxlanılır. Bayram axşamı qapıların qıfıllanmaması, açıq saxlanması fallik məzmunlu papaqatma, şalsallama, qurşaq sallama, cəvərən-cüllüt sallama kimi davranışların icrası üçün şərait yaratmaq semantikasi daşıyır. **Yəni simvolik kontekstdə gecə vaxtı papaq, şal, qurşaq, cəvərən-cüllüt vasitəsi ilə dövləndirici kişi başlanğıcının fəaliyyətinə icazə verildiyi kimi, baca, qapı simvolikası ilə də dövlənən qadın başlanğıcının fəaliyyətinin reallaşmasına şərait yaradılır.** Maraqlıdır ki, Novruzda papaq atmaq funksiyası əsasən oğlan uşaqları tərəfindən icra olunduğu halda, onu doldurmaq, içərisinə pay qoymaq bir qayda olaraq qadınların icra etdiyi davranış kimi təqdim olunur. Ustad Şəhriyarın “Heydər Babaya salam” poemasında belə bir mənzərə vardır:

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

Şal istədim mən də, evdə ağladım,
Bir şal alıb tez belimə bağladım,
Qulamgilə qaçdım, şalı salladım,
Fatma xala mənə corab bağladı,
Xan nənəmi yada salıb ağladı (39, 41).

Göründüyü kimi, bədii lövhədə də şal sallayan oğlan uşağı, onu içərisinə pay qoyan isə qadındır. Bədii lövhədəki əks olunan bu mənzərə etnoqrafik realılıqda da belədir.

Novruzda oxunan nəğmələrdə də evə sallanılan torbanın doldurulması üçün məhz evin xanımına müraciət edilir:

.....
Sallanır torbalar bacadan.
Uşaqlar pay ister ucadan:
-Xanım bacı, dursana,
Torbanı doldursana,
Qonağı yola salsana.
Verənin oğlu olsun,
Verməyenin kor qızı (31, 42).

Bizə elə gəlir ki, bu sabit davranışların da psixosemantik mahiyyətində papaqatma və variantlarının simvolik olaraq dövləndirici kişi başlanğıcına, qapı və bacasından papaq atılan evin isə dövlənən qadın başlanğıcına aid olmasından qaynaqlanır. Heç təsadüfi deyildir ki, inanclarda atılan papaq, qurşaq və s.- nin boş qaytarılması da məqbul hesab edilmir. “Tonqaldan sonra uşaqlar və gənclər evlərin bacalarından (baca olmayan evlərdə qapı və pəncərələri açıq saxlayırlar)” şal sallarlar, ev sahibi varına görə bu şallara çərəz, meyvə, pul, corab qoyur. Maki (Güneyi Azərbaycanda yer adı – S.Q.) bölgəsində evlənməmiş qızların bəxtləri açılın deyə şalın ucuna bağlayıb şalını çək deyərlər və şal atanlar qızı gördüyü zaman şalı buraxıb qaçırlar. Bəzi bölgələrdə zarafat üçün kiçik qızı şala bağlayırlar” (36, 271). Bu etnoqrafik təsvirlərdə də evlərə qurşaq atmanın fallik məzmun daşımına aid işarələr mövcuddur. Mətnədən aydın olur ki, subay qızlar bəxtlərinin açılması üçün onları evə atılan qurşağa bağlayıb “qurşaq sallayana çək”- deyərlər. Qurşaq atanın əsasən oğlanlar olması və onun “qurşaq atma” davranışının simvolik olaraq fallik-dövləndirici məzmun daşımını nəzərə alsaq, o zaman qızların bəxtlərinin açılması üçün onların şala bağlanması semantikasını anlamaq olar: yeni yaradılış zamanı simvolik fallik başlanğıcla və ya gizlənməmiş oğlanla simvolik təmas “bənzər-bənzərini törədir” (11, 389) prinsipi ilə qızların taleyinin açılmasına səbəb ola bilər. Belə bir davranış həm də Novruzdakı evlərə qurşaq atmanın dişi başlanğıca (qadın başlanğıcına) müdaxilə semantikasını da göstərir. Məhz bu semantik kontekstlə əlaqədar olaraq simvolik fallik qurşaq sallama davranışına “qız bağlamaq” motivi ilə reaksiya verilir. Bayram axşamı evlərdən hədiyyə yığan şəxslərin qızların taleyinin müəyyənlişməsində həlledici rolunu aşağıdakı etnoqrafik mənzərədə də görmək olar: “Novruzdan öncə bir neçə şəxs “Novruz Ağası” olaraq gecə evə gedərlər. Evlərin damından və ya pəncərəsindən səbətlər uzadıb ev sahibindən hədiyyə istəyərlər və hər kəs öz gücünə görə uzadılan səbətə bir şey qoyardı. Bu hədiyyələr Novruz Ağası tərəfindən şəhərin, yaxud kəndin yoxsullarına verilir və onların qara günləri bayrama dönərdi. Bəzi yerlərdə və özəlliklə kəndlərdə evlənməyən qızlar Novruz ağasının sözünə fal tutardılar. Onun dedikləri fal tutan qızın bəxti və ya talehi sayılırdı. Buna görə də Novruz ağaları hara getsələr də gözəl sözlər söyləyərdilər. Bəzi qızlar bəxtlərini bir düyünləyərdilər. Belə ki, bir ipin iki ucunu bir-birinə bağlayıb düyünü açardı. Hər hansısa bir qızın düyünü açılırsa, bu, onun yeni ildə bəxtinin açılacağına işarədir. Mümkündür ki, Novruz ağası yol boyunca bəzi ipləri görməsin, o zaman qızın fikri tamamilə qarmaqarışıq olurdu. Fars bölgələrində bu işi Hacı Firuz adlı bir şəxs görür. Əlbətdə zikr etdiyimiz mərasim Təbrizin yaxınlarında olan Heris, Kerimcivan, Saray və Əhər məntəqələrində həyata keçirilir” (4, 74).

Təbriz ətrafındakı məntəqələrdə şal, yaxud da səbət sallamaqla pay yığan şəxslərə “Novruz ağası” adı verilməsi faktının özü də pay yığanların xüsusi statusa malik olmasının göstəricisidir. Pay yığan şəxslərin “Novruz ağası” adlandırılması buradakı pay yığmanın dilənçilik statusundan deyil, xüsusi imtiyazdan qaynaqlandığını göstərir. Pay yığan şəxsin “Novruz Ağası” adlandırılması onu Xızırın statusu ilə yaxınlaşdırır. Etnoqrafik təsvirdən məlum olur

ki, “Novruz Ağası”nın xoş sözləri və düynləri açma davranışı insanların taleyində həlledici rola malikdir. Onun davranışları və sözləri insanların yeni yaradılışdakı taleyinin müəyyənləşdiricisi kimi çıxış edir. Başqa sözlə, o, yeni yaradılış aktının əsas qurucu və təmsilçisidir ki, bu keyfiyyətlər də onun funksional mahiyyətini Xızır ilə eyniləşdirir. Təsadüfi deyildir ki, Türkiyənin Sarıqamış bölgəsində “Xıdırelləzdə “duzlu qıdık” deyilən duzlu bir çörək tipi düzəldilir. İki dilimdən ibarət bu çörək tipinin bir dilimini niyyət edən subay qız özü yeyir, digər dilimini isə yastığın altına qoyurlar. Daha sonra görülən yuxu yozulur; ikinci gün, çörəyin qalan hissəsi qarğaların yeyə biləcəyi bir yerə qoyulur. Sonra qarğanın çörəyi haraya aparacağına baxılır və qızın o tərəfə gəlin olaraq gedəcəyinə inanılır” (19, 307). Bu inanəndən də görünür ki, “Xıdırelləzdə” qızlar “duzlu çörək” yeyib yatmaqla, yəni gecə vaxtı ərə getməklə bağlı talelərini öyrənmək istəyirlər. Ümumilikdə, məhz Xızır Nəbi bayamında ərə getmək və ya evlənməklə bağlı problemlərin müzakirəsinin özü də bu bayramdakı yaradılış semantikalı cinsi münasibət simvolikasının aktuallığını göstərir. Xızır/Xızırın fəaliyyəti ilə fallik-dövləndirici funksionallıq işə düşür ki, subaylar da bu yaradılış semantikalı zaman kəsimində öz talelərini həll etmək istəyirlər. Təsadüfi deyildir ki, “Hıdırelləz günü Hz. Xızırın gəlişini gözləyən qızlar, özlərini tanıtmadan qibləyə baxan yeddi və ya doqquz qonşu evin qapısını döyürlər. Sonra da ata minirmiş kimi, ağaca minib dörd yol ayrıcında Xızırı gözləməyə başlayırlar. Qapısı döyülən qonşular da bu vəziyyəti bildiklərinə görə “Allahım, qapımızı döyən qonşuların qismətini aç”-deyə dua edirlər” (35, 207). Burada da qızların fallik- dövləndirici funksiyasını yerinə yetirən Xızır ilə münasibət əsasında ərə getmək istəyi təcəssüm olunmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, inanclarda Xızırın öz atını sürətlə çaparaq gəlməsi təsvir olunur: “Xızır gecələrində axşamdan səhərə qədər külək əsərsə, deyirlər ki, bu Xızır Nəbidir, atını çapa-çapa bərəkət paylayır” (32, 47). Ərzurum ərazisindən təqdim olunan inanəndə evdə qalan qızların yalançı ata minərək Xızırı gözləməsindən bəhs olunurdu. Naxçıvan ərazisindən toplanılan etnoqrafik məlumatda isə Xızırın atını sürətlə çaparaq bərəkət paylamasından söhbət gedir. Burada Xızırın bərəkət paylaması onun fallik-dövləndirici təbiətini təcəssüm etdirir. Bu kontekstdə qızın atına minərək Xızırı qarşılamaşı fallik gücə malik sakral kişi ilə görüşünü təcəssüm etdirir. Xalq təfəkküründə mövcud olan “bənzər bənzərini törədən” prinsipi Xızır ilə bu simvolik görüşün qızların bəxtlərinin açılmasına səbəb olacağı ilə bağlı inanc formalaşdırmışdır.

Etnoqrafik təsvirlərdə atılan fallik məzmunlu papaq və ya qurşağa payın qoyulması zəruri hadisə hesab edilir ki, bu da sözügedən simvolik davranışların dövləndirici mahiyyətindən qaynaqlanır. Bizə elə gəlir ki, Novruzdakı bir çox digər faktlarda olduğu kimi, bu davranışla da simvolik olaraq mayalandırıcı və dövləndirici fəaliyyət nəticəsində ortaya çıxan yaradılış faktı, doğum hadisəsi modelləşdirilir. Daha doğrusu, atılan papaq, torba, qurşağın heç bir halda boş qaytarılmaması simvollarla təcəssüm olunan fallik-dövləndirici toxunuşa müsbət reaksiya verilməklə yeni yaradılışda iştirakın təmin olunmasına xidmət edir. Heç təsadüfi deyildir ki, Novruz bayramında adi günlərdə xüsusi dəyərə malik olmayan yumurta xüsusi dəyər qazanır, oğlan uşaqları tərəfindən ən arzu olunan bayram payı statusu qazanır. Bu da yumurtanın yaradılışla bağlı semantikasından qaynaqlanır. Yumurtanın doğum semantikasi daşınması və onun bayram zamanı oynanılan oyunlarda kişilərin (oğlan uşaqlarının) “döyüş vasitəsinə” çevrilməsinin mahiyyətindən başqa bir yerdə bəhs etdiyimizə görə burada həmin məsələ ilə bağlı geniş şəkildə danışmaq istəmirik.

Novruzda papaq atmaq, qurşaq, şal, cəvərən cüllüt sallamaqla reallaşdırılan davranışlar mahiyyətcə eyni olan fəaliyyətin fərqli variantlarıdır. Folklorik sözlü mətnin variantları olduğu kimi, sözlü olmayan folklorik fəaliyyətlər də variantlar şəklində ortaya çıxmaqlar. Bu mənada papaq, qurşaq, şal və cəvərən cüllüt simvolik ekvivalentlərdir. Yuxarıda təqdim etdiyimiz ensiklopedik məlumatlarda “papaq atma”nın evlərin öz quruluşunu dəyişdikdən sonra ortaya

çıxması məsələsi diqqətə çatdırılmışdır. Yəni bildirilir ki, tədricən bacaların ləğv olunması bayram payı yığan uşaqların papaqlarını qapıdan evə atmaları ilə nəticələnmişdir. Bəzən isə bildirilir ki, “Evin bacasından xurcun, torba sallamaq, yerə qurşaq sərməklə bağlı qədim adət ölkəmizin müstəmləkə çağlarında papaqla əvəz edilmişdir” (24, 5). Belə müddəalar bu məsələ ilə bağlı etnoqrafik tarixi inkişafın ciddi şəkildə öyrənilməsinə zəruri edir. Yəni araşdırmaq lazımdır ki, daha öncəki dövrlərdə “papaqatmaq” digər variantlarla paralel şəkildə mövcud olmuşdur, yoxsa-yox. Həqiqətən də bu gün “Bizdən tələb olunan odur ki, biz adi baxışda anormal görünən bu cür adətlərin daxili qatında gizlənmiş mifoloji elementləri tuta bilək, burdakı qeyri-adilik faktının arxasında gizlənmiş mənanı anlaya bilək (2, 57).

Hətta yuxarıda deyildiyi kimi, papaqatmanın ev tikilişi formasının dəyişməsi, yəni bacasız evlərin meydana çıxması zəminində ortaya çıxması ilə bağlı yanaşma doğru olsa belə, bu, heç nəyi dəyişmir. Folklorda bir motivin funksional olaraq başqa birini əvəz etməsi təsadüfi hadisə hesab edilə bilməz. Bu, onların etnoqrafik funksionallıq, linqvistik sinonimlik, simvolik semantika baxımından kəsişmələrindən qaynaqlanır. Məsələn, yuxarıda Şəhriyarın “Heydərbabaya salam” poeməsindən təqdim etdiyimiz hissədə deyilir: “Şal istədim mən də, evdə ağladım, Bir şal alıb tez belimə bağladım”. Burada şalın qurşaq ilə sinonim mənə daşması aydın olur. Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində qurşaq sözünün birinci mənası belədir: “Beli sıx tutmaq üçün ona sarılan uzun və dar parça” (33, 218). Yuxarıdakı şeirdə “şal”-ın elə “qurşaq” mənasını ifadə etməsi aydın olur. Şal sözünün iki mənası vardır: 1. Yundan və s.-dan toxunmuş böyük baş örtüyü 2. Nazik, yumuşaq yun parça (34, 188). Bizə elə gəlir ki, şalın qurşaq ilə sinonimliyi “qadın baş örtüyü” mənasından yox, onun “parça” mənasından qaynaqlanır. Bu mənada bayramdakı eyni bir davranışın fərqli adlarla adlandırılması təsadüfi hadisə hesab edilə bilməz. Aydın olur ki, papaq atmaq, qurşaq // şal, torba və cəvərən cüllüt sallamaq bir-birini əvəz edən faktlar olmaqla fallik semantika daşıyırlar. Sadəcə olaraq, ekvivalent sırada kişi baş örtüyü olan papaq fallik semantikanı daha aydın şəkildə təcəssüm etdirən artefaktdır.

Yaradıcılıq faktlarında papağın fallik məzmununa malik olması psixanalitik tədqiqatlarda xüsusi diqqət ayrılmış məsələlərdən biridir (15, 163; 12, 343; 17, 292). Lakin biz bu nəzəri fikirləri geniş təhlil etmədən bir neçə mədəni fakt əsasında papağın bu mahiyyətini diqqət mərkəzinə gətirmək istədik.

Papağın fallik simvolik məzmunu bəzən onu başına qoyan qadınların elə kişi kimi təqdim olunmasına xidmət edir: “Damdabacalar da yeni doğulmuş sağlam uşağı özlərinin hər hansı bir zəif doğulmuş körpələri ilə dəyişmək və ya həm zahını, həm də uşağı boğmaq məqsədi ilə doğuşda hazır olurlar. Bu olmasın deyə zahıya **papaq geyindirirlər ki, damdabacaları aldatsınlar, sanki yataqda yatan xəstə kişidir, qadın deyildir. Bəzən qılnc və ya xəncər sıyırıb zahının başının üstünə asırlar...**” (38, 210). Göründüyü kimi, papağın fallik məzmunu qadının kişi cildində təqdim olunmasına xidmət edir. Yuxarıdakı mətndə qadına kişi məzmununu papaqla yanaşı “qılnc” və “xəncər” vasitəsi ilə verilməsi faktı da məlum olur. Xəncərin fallik məzmunu toyla bağlı olan aşağıdakı inançada daha aydın görünür: “Diyarbəkirde gəlin otağına girərkən bir xanım qapının üzərində qılnc tutar, gəlin əlindəki yumurtanı qılncə ataraq qırar və gərdək otağına girər... Qaratəpədə yumurta gəlin dölü olaraq qəbul edilir” (10, 119). Burada qılncın fallik məzmunu aydın görünür. Bu davranışların zifaf gecəsi baş verməsi bəy və gəlin münasibətinin simvolik şəkildə təcəssümünə xidmət edir. Bu baxımdan, papaq qılnc və xəncərlə simvolik ekvivalentliyə malikdir.

Mədəniyyətdə fallik enerjini, fallik kultu ifadə edən simvolların güc, qüvvə, namus, qeyrət və s. kimi məzmunları ifadəsi kontekstində aktuallaşdığını da görürük. Məsələn, papaq namus, qeyrət rəmzi hesab edilir. Hər hansısa bir kişinin qızı və ya oğlu xoşa gəlməz bir hərəkət edəndə deyilir ki, “papağımı yerə soxdun”. Əslində, mədəni stereotiplərdə fallik

qabiliyyətin kişilik qüvvə və gücünü, davranış və normalarını qürurla əlaqələndirmə funksiyası daşımısını nəzərə alsaq, onda bu məsələnin mahiyyətini daha dərinlən anlamaq mümkündür. Yəni fallik məzmunlu qürur tək cinsiyyət orqanı ilə deyil, bu məzmunun simvolik şəkildə təcəssüm olunduğu nəsnelərlə bağlı da özünü göstərir. Bu deyimdə papağın yerə soxulmasının üzü qaralıq, kiminsə yanında gözü kölgəlilik, başı aşağılıq metaforası kimi təqdim olunması onun qeyri-erektiv fallik durumu simvolizə etməsi ilə bağlıdır. Bundan fərqli olaraq başı ucalığı və üz ağılığı mənasında “papağı dik qoyub gəzmək” ifadəsinin prototip əsasını isə erektiv fallik vəziyyət təşkil edir. Sadəcə olaraq, mədəni kultların izahı zamanı proyeksiyanın “mənbəyi” ilə “mənsəbi” arasında fəaliyyət göstərən yaradıcılıq modellərini müəyyən etməklə onların simvolik semantikasını anlamaq mümkündür. Əks təqdirdə tədqiqatçı mədəniyyətin öz-özünü gizlətmə modelinə tabe olmağa məhkumdur.

Papağın fallik məzmun daşımalarının ən bariz nümunələrindən biri də papağı götürülən şəxsin gərdəyə girə bilməməsi ilə bağlı mədəni faktdır. Belə ki, Naxçıvanın Culfa rayonunda toyda evə gələn bəyin papağının oğurlanması faktı vardır. Əgər papaq oğurlandısa, bəy gərdəyə girə bilməz. Oğurlandısa, pul verib papağı geri almalıdır. Belə bir adət Noqay türklərində də vardır” (27, 157). Gərdək bəyin öz fallik gücünü göstərməli olduğu yerdir. Papağı götürülən şəxsin gərdəyə girə bilməməsinin əsasında bu davranışın simvolik şəkildə xədimədmə, kişilikdən məhrumədmə semantikasi daşımaları ilə bağlıdır. Papağın geri alınması isə fallik gücün yenidən bərpa olunması mənasını daşıyır.

Düşünürük ki, təqdim olunan bu mədəni faktların özləri belə papağın fallik məzmunu malik olmasını aydın şəkildə göstərir. Bu faktlarla onu demək istəyirik ki, Novruzdakı papaqatmada papağın fallik semantika daşımaları digər mədəni faktlarla da öz təsdiqini tapır.

Beləliklə, təhlil etdiyimiz faktlardan aydın olur ki, Xıdır Nəbi və Novruz bayramında evlərdən pay yığmaq vasitəsi kimi istifadə olunan torba, qurşaq/şal, cəvərən cüllüt, papaq funksional olaraq eyni semantikaya malikdir. Lakin bu ekvivalent artefaktlardan “papaq” davranışın fallik-dövləndirici məzmununu daha aydın şəkildə ortaya qoyur. Yəni torba, qurşaq/şal, cəvərən cüllüt və s. kimi faktlar əsasında birbaşa aydın şəkildə görünməyən fallik məzmun ekvivalent sıraya daxil olan papağın mədəniyyətdəki simvolik mahiyyəti təmsalında özünü daha aydın şəkildə göstərir. Bu yanaşma A.Dandesin ekvivalentlər kontekstində folklorik faktın mahiyyətinin öyrənilməsi ilə bağlı yanaşması baxımından da özünü doğruldur. Bu yanaşmaya görə, müəyyən süjetin ayrı-ayrı variantlarında eyni bir məzmunu ifadə etmək üçün istifadə olunan ekvivalentlər cərgəsi simvolik məzmunun arxasında dayanan reallığı daha aydın şəkildə öyrənməyimizə imkan verə bilər. Bu ekvivalent cərgədəki motivlərdən biri digərlərində üstüörtülü şəkildə ifadə olunan mənanın müəyyənləşdirilməsində müstəsna rola malik ola bilər (13, 91). Bu yanaşma variantlı şəkildə ortaya çıxan digər folklorik materialların öyrənilməsi ilə yanaşı “papaqatma” ekvivalent sırasının öyrənilməsi baxımından da mühüm əhəmiyyətə malikdir. Bu mənada torba, qurşaq/şal, cəvərən-cüllüt və s. kimi faktların mədəni semantikasi kontekstində fallik məzmunun aydın şəkildə görünmədiyini halda, papaq təmsalında müvafiq semantikanın müşahidə olunması məsələnin öyrənilməsinə ciddi aydınlıq gətirilə bilər. Bundan savayı, müvafiq ekvivalent sıraya aid olan vasitələrlə pay yığmanın fallik məzmununu yalnız “papaq” faktı göstərmir. Papaqatma ilə bağlı inanclar, o cümlədən məhz oğlan uşaqlarının axşamlar papaqatma davranışının dövləndirici kişi başlanğıcını təqdim edən Xızırın/Xıdırın gəlişinin imitasiyası şəklində ortaya çıxması da bu mədəni faktın fallik məzmunu malik olmasını göstərir.

Əks arqument kimi deyilə bilər ki, axı papaqatma və ekvivalentlərinin fallik məzmunu malik olması bayram icraçılarının özlərinə məlum deyil. Yaxud bəs haqqında bəhs edilən

mərasim faktının sözügedən mənaları haradan ortaya çıxdı? Belə olduğu halda bu mənalara müəllif uydurmasından başqa bir şey deyilmi?

Bu məsələni anlamaq üçün folklor faktlarının qeyri-şüuri arzu və istəkləri, emosional reallığı təcəssüm etdirməsi ilə bağlı freydvari yanaşma ilə tanış olmamız zəruridir. Yəni folklor yalnız şüurlu cəmiyyət konseptlərini təcəssüm etdirmir. O, bəzən cəmiyyətin özünün belə şüurlu müzakirəyə çıxarmadığı, kollektivin özünün şüurlu dərk etməsindən kənar emosional-psixoloji reallığın da təcəssüm olunma vasitəsinə çevrilə bilər. Kollektiv emosional-psixoloji reallığın folklordakı qeyri-şüuri ifadəsi, əsasən, müxtəlif proyeksiya modelləri ilə yaradılan simvoliklik vasitəsi ilə ifadə olunur. Müxtəlif proyeksiya modelləri ilə yaradılan simvoliklik məsələnin psixosemantik mahiyyətinin yaradıcı və ya icraçı subyektlərin özlərinə də bəlli olmaması belə folklorik faktın həyatda qalmasına, mövcudluğunu davam etdirməsinə şərait yaradır. Bu mənada Novruz bayramında da icra olunan bir çox davranışların həyatda qalması onların müqəddəslik, əyləncə və başqa dəyərlər donuna bürünərək simvoliklik kontekstində yaşaması nəticəsində mümkün olmuşdur. Əgər atılan papağın və Xızırın gəlişinin fallik məzmunu bayram icraçılarının özlərinə bəlli olsaydı, papaqatma adəti və Xızır ilə bağlı inanclar nə yarana, nə də bu günə qədər yaşaya bilərdilər.

Nəticə. Novruz bayramında və bu bayram ərafəsində icra olunan çoxsaylı inanc, adət və ənənələrin semantik mahiyyətini dünyanın ilkin yaradılışı modelini simvolik şəkildə reaktuallaşdırmaq təşkil edir. Yaradılışın, törəyişin cinsi münasibətin nəticəsi kimi qavranılması ilə əlaqədar olaraq bayram ərafəsində icra olunan adətlərdə erkək və dişi başlanğıc arasında cinsi münasibətin imitasiyasını, fallik gücü və dişiliyi qabarıq şəkildə əks etdirən çoxsaylı simvolik folklor faktları ortaya çıxır. Bu mənada cinsi münasibət modelini və fallik gücü simvolik şəkildə təcəssüm etdirən folklor faktlarından biri Xızır ilə bağlı inanclardır. Xızır Nəbi bayramında axşamlar bu obrazın bərəkət paylaması ilə əlaqədar olan inancların semantikasına diqqət yetirəndə aydın olur ki, onun bu simvolik fəaliyyətinin prototip əsasında fallik-dövləndirici davranış modeli dayanır. Novruz və Xızır Nəbi bayramında diqqəti cəlb edən ortaqlar məqamlardan biri də oğlanların pay yığmaq məqsədi ilə axşamlar gizlənərək evlərə papaq atmaqla, torba, qurşaq//şal, cəvərən-cüllüt sallamaqla pay yığmaları adətidir. Aydın olur ki, Xızır Nəbi mərasimlərində axşamlar özlərini gizlədərək evlərə papaq atan uşaqların fəaliyyətində Xızır Nəbinin davranışları teatrallaşdırılır. Heç təsadüfi deyildir ki, uşaqlar yığdıqları payın “Xızır payı” olmasını iddia edirlər. Buradan aydın olur ki, profan baxımdan bir oyun olan papaqatma adətinin sakral modelini Xızırın gecələr evə bərəkət paylaması inancı təşkil edir. Bu baxımdan Novruzdakı papaqatma və ekvivalentlərinə yanaşdıqda aydın olur ki, bu davranışın psixosemantik prototipini fallik-dövləndirici münasibət təşkil edir. Bayram vaxtı bərəkət paylanması iddiası ilə qapıların arxasının bağlanılmamasının zəruriliyi inancının da psixosemantik əsasında fallik dövləndirilmə prosesində iştirak etməklə yeni yaradılışa qoşulmaq istəyi dayanır.

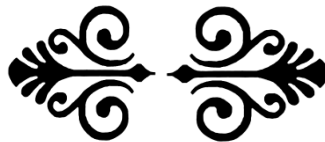
Təsadüfi deyildir ki, M. Eliade yazır ki “Yeni il bayramında yaradılışın simvolik təkrarlanması İraq və İranda yaşayan mandailər arasında günümüzə qədər davam etməkdədir. Bu gün belə İran tatarları ilin başlanğıcında torpaq dolu bir qabda toxum əkərlər və bunu yaradılışı anmaq üçün etdiklərini söyləməkdədirlər” (14, 71). O, həmçinin qeyd edir ki, “Novruz gecəsi saysız atəş və işıq görünür, gələcək il yağıntının bolluğunu təmin etmək üçün su ilə təmizlənmə və torpağı sulama törenləri həyata keçirilir. Bundan savayı, böyük Novruz zamanı hər kəsin bir qaba yeddi çeşid toxum əkməsi adəti olmuşdur. Bunların böyüməsindən həmin ilin gəlişi barədə müxtəlif nəticələr çıxarırdılar” (14, 72). R. Allahverdiyev də yazır ki, “Bizim gəldiyimiz qənaətə görə, bütün çərşənbə ritualları mahiyyət etibarilə eyni məqsədə, yəni “ol zamanda”, ilkin başlanğıc, mifik zamanda kosmoqoniya (yaradılış) aktının yerinə yetirilməməsini reaktuallaşdırmağa (yenidən canlandırmağa) yönəlir”. (3, 145).

Tədqiqatlarda göstərildiyi kimi, Novruz bayramı dünyanın yaradılışını reaktuallaşdırır. Bununla əlaqədar olaraq bayram və ərəfəsindəki adət, mərasim və inanclarda yaradılış simvolikası xüsusi aktualıq qazanır. Yaradılışa xalq düşüncəsindən baxışın metaforik əsasında isə erkək və dişi cinslər arasında münasibət modeli dayandığına görə Novruz bayramında da fallik dövləndirmə, o cümlədən, doğumla bağlı motiv və davranışlara geniş şəkildə rast gəlinir. Məsələyə bu baxımdan yanaşanda da Xızır ilə bağlı inancların və papaqatma davranışlarının fallik dövləndirici semantikasi daha aydın şəkildə anlaşılır: Novruz bayramındakı digər folklorik hadisələr kimi, bu inanc və davranışların da psixosemantik əsasında dövləndirmə ilə yeni yaradılış təmin etmək modeli dayanır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla B, Babayev T. Novruz bayramı ensiklopediyası. Bakı: "Şərq-Qərb", 2008, 208 səh.
2. Albaliyev Ş. Qədim dünyamızın sehrli səsi – Novruz / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXIX kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2012, s. 54-65
3. Allahverdiyev R. Təqvim mifləri və Novruz. Bakı, Nurlan, 2013, 180 s.
4. Azimi H. Nevruz töreni və Azərbaycanlılar arasında icra olunması. Türk dünyasında Nevruz üçüncü uluslararası bilgi şöleni 18-20 mart 1999. Elazığ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s.71-75
5. Babayeva X. Ə., Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı (türk folkloru kontekstində): monoqrafiya, Bakı, 2013, 174 səh.
6. Babayev T., Abdulla B., Novruz bayramı. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cild. III cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007, s. 13-70
7. Bəydili C. (Məmmədov). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm 2003, 418 s.
8. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М.: Художественная литература, 1965, 527 с
9. Cəfərli M., Babayev R. Naxçıvan folkloru. I cild, Naxçıvan: Əcəm, 2010, 512 s.
10. Çetin Ç. Türk düşgün gelenekleri ve kutsal evlilik ritüeli. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 2008, № 2, s. 111-126
11. Dundes Alan. "Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)." *The Journal of American Folklore*, vol. 118, no. 470, 2005, pp. 385–408.
12. Dundes A. The 1991 Archer Taylor Memorial Lecture. The Apple-Shot: Interpreting the Legend of William Tell. *Western Folklore*, Vol. 50, No. 4 (Oct., 1991), pp. 327-360
13. Dundes Alan The Symbolic Equivalence of Allomotifs in the Rabbit-Herd (AT 570). *ARV Scandinavian Yearbook of Folklore*, 1982, Volume 36, pp. 91-98
14. Eliade M. Ebedi dönüş mitosu (Çeviren: Ümit Altuğ) Ankara: İmge Kitabevi 1994, 189 s.
15. Freud S. A Connection Between a Symbol and a Symptom. *Collected Papers*, Vol. II. New York: Basic Books, 1959. Pp. 162-163.
16. Gəncəvi Nizami. Xosrov və Şirin / tərcümə edən Həmid Məmmədzadə/ Bakı: Elm nəşriyyatı 1981, 374 s.
17. Grantham M. The Sexual Symbolism of Hats. *American Imago* 1949, 6: pp. 281-295
18. Xəlil A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz. Bakı: Elm və təhsil, 2013. 150 s.
19. Kalafat Y. Balkanlardan Uluğ Türküstana türk halk inancları. III-IV c. Ankara: Berikan, 2006, 556 s.
20. Kalafat Y. Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a. Ankara: Berikan Yayınevi 2011, 218 s.
21. Kasımoğlu S. Türkiye'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar. Ankara: Gazi Üniversitesi Thbmer Yayını 2005, 208 s.
22. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, 268 s.

23. Qafarlı R. Xalq dramları. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. I cild. Bakı: Elm, 2004, s. 273-302.
24. Qafarlı R. Novruz – yaranış, oyaniş və yeniləşmə bayramı // “Xalq qəzeti”, 20 mart 2013
25. Qarabağ: folklor da bir tarixdir/toplayıcı Ləman Vaqifqızı/, VII kitab (Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 444 s.
26. Qaraca R. Azərbaycan arqo deyimləri. Bakı: Alatoran 2016, 199 s.
27. Qarayev S. Mifoloji kaos: strukturu və poetikası. Bakı: “Elm və təhsil”, 2016, 212 səh.
28. Qasımlı M. El düzgünləri, elat söyləmələri (toplayıb tərtib edən Məhərrəm Qasımlı). Bakı: Azərənşr, 1993, 176 s.
29. Quliyeva R., Abdinova S. Gəncə folkloru antologiyası, III kitab. Gəncə: Elm 2016, 450 s
30. Məmmədli M. Novruz mərasimində Kosa və Keçəlin daşdığı funksiyalar // Azərbaycan folklor nümunələrində milli-mənəvi dəyərlərin təcəssümü mövzusunda Respublika Elmi konfransının materialları. Bakı: “Elm və təhsil” 2015, s.110-120.
31. Musaoğlu M., Azərbaycan'da Nevruz Bayramı, Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi, 1997 Sayı: 12
32. Orucov A., Yurdoğlu E., Naxçıvanda bayram və mərasimlər (ənənə və müasirlik). Naxçıvan: Əcəm NPB, 2018, 144 s
33. Orucov Ə, Abdullayev B, Rəhimzadə N. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, 672 səh.
34. Orucov Ə, Abdullayev B, Rəhimzadə N. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə. IV cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, 712 səh
35. Özarslan M. Erzurum'da hıdrellez ile ilgili inançlar ve kimi uygulamalar. Türkbilig. 2000 (1), s. 203-208
36. Rehimun Ş. Güneyi Azerbaycanda Yıl bayramının gelenek ve görenekləri. Türk dünyasında Nevruz üçüncü uluslararası bilgi şöleni 18-20 mart 1999. Elazığ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 266-275.
37. Rövşən Ramiz. Nəfəs. Kitablər kitabı (şeyr, nəsr, esse). Bakı: Qanun, 2006, 760 səh.
38. SMOMPK: Azərbaycan folkloru materialları (tərcümə və transliterasiya edən R. Xəlilov), I-ci cild, Bakı: Elm və təhsil, 2018, 232 s
39. Şəhriyar Məhəmmədhüseyn. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya Press, 2005, 480 s.
40. Türk Əli. B. (2008). Azərbaycan arqo sözlüğü (türk dilində qəbahətli sözlər). <https://turuz.com/book/title/azerbaycan-arqo-sozluyu> s 82
41. Uca A. Türk Toplumunda Nevruz - II. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 14 (2010), s.151-182
42. Vəliyev Ə. Bəhmənli V. Novruz: Azərbaycan xalq bayramları. Bələdçi kitab. Bakı: Təhsil, 2011, 208 səh.



Hikmət QULIYEV*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**AMEA Folklor İnstitutu**e-mail: quliyevh@mail.ru*

MOLLA NƏSRƏDDİN OBRAZININ PSIXOGENEZİ: GÜLÜŞ İŞLƏNİLMİŞ GÜNAHIN CƏZASI KİMİ

Açar sözlər: lətifə, gülüş, psixogenezis, Molla Nəsrəddin, fallik konflikt, ata ilə qarşıdurma, normadan kənara çıxma

PSYCHOGENESIS OF THE IMAGE MULLAH NASREDDIN: LAUGHTER AS A PUNISHMENT OF THE SIN

Summary

There is a rich experience of learning Mullah Nasreddin's anecdotes and image from the different aspects. Many investigations in this branch have been carried out in different countries such as Turkey, Azerbaijan, Europe and America. In those investigations, the anecdotes about Mullah Nasreddin were in the center of the attention and the comical behaviors of this image were analyzed.

In this article, unlike the current researches, the paremical expressions, belief and legend texts about Mullah Nasreddin have been chosen as the object of analysis and the author has tried to determine the psychogenesis of the behaviors of the image reflected in the anecdotes. The contradictions among the meaning and behaviors in the context of the name and epithets of the image Mullah Nasreddin have been looked through, the meanings given by the culture in the context of laughter have been explained from the psychoanalytic aspect.

The aim of the investigation is to determine the psychogenesis of the image Mullah Nasreddin using the anecdotes, including the etiological, interpretative genres of folklore (legend, rumor, belief, etc.).

Key words: anecdote, laughter, Mullah Nasreddin, phallic conflict, the confrontation with the father, to go beyond the norms

ПСИХОГЕНЕЗ ОБРАЗА МОЛЛЫ НАСРЕДДИНА: СМЕХ КАК НАКАЗАНИЕ ЗА ГРЕХИ

Резюме

Анекдоты Моллы Насреддина и образ Моллы Насреддина имеют богатый опыт в изучении с различных аспектов. В этой области были проведены многочисленные исследования, как в Турции и Азербайджане, так и в Европе и Америке. В этих исследованиях анекдоты о Молле Насреддине были выдвинуты на передний план, и смехотворное поведение этого образа было проанализировано.

В этой статье, вопреки текущим исследованиям, паремические выражения, тексты верований и легенд связанные с Моллой Насреддином, были выбраны как объект исследования, была сделана попытка определения психогенеза поведения этого образа в анекдотах. В статье были рассмотрены очевидные противоречия между семантикой образа Моллы Насреддина в контексте имен и эпитетов с его поведением, а также в психоаналитическом аспекте были изложены значения этого образа в контексте культуры.

Целью исследования является выявление психогенеза образа Моллы Насреддина с использованием фольклорных жанров этиологического и интерпретативного характера (легенда, верование, поверье и т.д.) помимо анекдотов.

Ключевые слова: анекдот, смех, психогенез, Молла Насреддин, фаллический конфликт, противостояние с отцом, исключение из нормы

Giriş. Molla Nəsrəddin lətifələri ilə bağlı dünyada çoxsaylı tədqiqatlar mövcuddur. Həmin tədqiqatlarda əsasən Molla Nəsrəddin obrazının mahiyyəti və lətifələrin yumoristik, komik və ironik xüsusiyyətləri araşdırılmışdır. Lakin bizim bu araşdırmada qarşıya qoyduğumuz əsas məqsəd lətifələrdə bəzən müdrik, bəzən dəli, bəzən ağıllı, bəzən isə axmaq kimi

görünən Molla Nəsrəddin obrazının mahiyyətindəki gülüşün mənşəyini psixanalitik aspektdən təhlil etməkdir.

Məsələnin qoyuluşu. Türk və qeyri-türk, müsəlman və qeyri-müsəlman mədəni mühitlərində geniş yayılmış Molla Nəsrəddin obrazının psixanalitik kontekstdə təhlili çox az araşdırılmış və kifayət qədər aktual məsələdir. Bu baxımdan Molla Nəsrəddin lətifələrinə psixanalitik kontekstdə yanaşma obrazın lətifələrdəki gülüşdoğurucu davranışlarının mənşəyinin, komik və ironik xüsusiyyətlərinin təhlil edilməsini, eləcə də onunla bağlı əfsanə və rəvayətlərdə, inanc və deyimlərdə yer alan təsəvvürlərin də araşdırmaya cəlb olunmasını zəruri edir. Odur ki, lətifələrdə komik və ironik davranışlar sərgiləyən Molla Nəsrəddinin obrazının gülüş hədəfinə çevrilməsi ilə bağlı təsvirlərə, eləcə də onun qeyri-adi doğuluşu barədə inanc mətnlərinə psixanalitik kontekstdə yanaşmağa cəhd etmişik.

MOLLA NƏSRƏDDİN OBRAZININ PSIXOANALİTİK TƏHLİL PERSPEKTİVLƏRİ. Müxtəlif mədəni mühitlərin kəsişməsində yayılan və hər bir mədəniyyətin sosial-psixoloji kompleks və stereotiplərinin təsiri altında yenidən yaradılan Molla Nəsrəddin lətifələrinin psixanalitik aspektdən öyrənilməsi olduqca aktual problemdir. Bu istiqamətdə ən mühüm tədqiqatlar professor Seyfi Karabaşa məxsusdur (19: 299-305; 17: 235-264; 18: 169-193).

Molla Nəsrəddin lətifələrinin təhlili onu göstərir ki, Molla Nəsrəddin obrazı sakral və profan gerçəkliyin bütün norma və prinsiplərinə, tabu və qadağalarına, müqəddəs və toxunulmazlarına qarşı çıxır. Bu, özü-özlüyündə sosial reallıqla kəskin təzad təşkil edir. Əslində, çox zaman lətifələrdəki gülüş tabulanmış, qeyd və şərtsiz əməl olunmalı hökm və imperativlərin, sakral semantikalı konseptlərin ələ salınması ilə reallaşır. Psixosemantik baxımdan Molla Nəsrəddinin lətifələrdə Tanrıyla, Əzrayılla, hökmdarla, şəhərin qazısı və hakimi ilə, dərvişlə, seyidlə, arvadı və oğlu ilə qarşılaşdırılması, əslində, avtoritarlığın, fundamental konsept və doqmalara, norma və prinsiplərin pozulmasına, dağıdılmasına xidmət edir. Ən ali, ən toxunulmaz, ən müqəddəs, ən vacib, ən dəyərli, ən ağıla gəlməz, ən qeyri-mümkün olanların gülüş mühitində “məzə”, “lağ-lağı”, “alçatma” predmetinə çevrilməsinin semantikasının anlaşılması üçün bu mətnlərin psixanalitik kontekstdə öyrənilməsi həlledici əhəmiyyətə malikdir. Alan Dandes yazırdı ki, elə müqəddəs, elə tabu və yaxud elə iyrənc bir şey yoxdur ki, yumorun mövzusu ola bilməsin. Tamamilə əksinə, mədəniyyət tərəfindən müqəddəs, tabu və yaxud iyrənc hesab olunanlar yumor dəyirmanı üçün əsas materialı təmin edir (12: 249). Nəzərə almaq lazımdır ki, Molla Nəsrəddin lətifələrində komik davranışlar vasitəsilə diqqət mərkəzinə gətirilən məsələlər mədəniyyətdə müqəddəs dəyərə malik və toxunulmaz hesab olunan norma və prinsiplərdir.

GÜLÜŞ İŞLƏNİLMİŞ GÜNAHIN CƏZASI KİMİ VƏ YA “ELLƏR GÜLÜNCÜ” OLMANIN PSIXOSEMANTİKASI. Molla Nəsrəddin lətifələrinin psixosemantikasının öyrənilməsi üçün mühüm məqamlardan biri bu obraz barədə mövcud olan təsəvvür və inancların araşdırılmasıdır. Təsədüfi deyildir ki, ənənədə lətifələrlə bərabər, Molla Nəsrəddinlə bağlı müxtəlif deyim və inanclar, rəvayət və əfsanələr mövcuddur. Hesab edirik ki, Molla Nəsrəddinlə bağlı olan lətifələrin psixosemantik mahiyyətini dərinlən anlamaq üçün bu obrazın inanc və deyimlərdəki “ciddi” görünüşünü diqqət mərkəzinə gətirmək lazımdır. Odur ki, əvvəlcə Molla Nəsrəddinlə bağlı deyim və ifadələrə nəzər yetirək.

– “**Başına döndüyüm məzəci kişiymiş. Deyir, yaxşı kişi olub, ona söyməh olmaz**” (22: 272).

– “Mollanın Allah öyün yıxsın. Onun adı çəkildi, gərəh “**Allah rəhmət eləsin**” deyəsən. Demədisə, gərəh **yeddisin** (yeddi lətifə - H.Q.) danışasan. Öyər danışmadınsa, onda gejdə arvadın yanına gələjəh” (23: 306).

Yaxud müxtəlif regionlarımızda olan inama görə, gərəh Molla Nəsrəddinin adını çəkəndə **salavat çəkəsən**.

Təqdim etdiyimiz bu tipli deyim və inanclar (“başına döndüyüm”, “söymək olmaz”, “Allah rəhmət eləsin”, “salavat çəkmək”) ənənədə Molla Nəsrəddin obrazının sakral-mistik mahiyyətə malik olduğunu göstərir. İslam dinində müqəddəs hesab edilən və hörmət olunan şəxslərlə bağlı bir çox əlamətlər ona da aid edilir. Xatırlamaq yerinə düşər ki, ənənədə bu tipli müraciət (başına döndüyüm), yasaq (söyüş qadağası) və adətlər dini subyektlərə, müqəddəs şəxslər (seyid, imam, peyğəmbər) və obyektlərə (ocaq, pir, türbə) münasibətdə özünü göstərir. Beləliklə, istər Molla Nəsrəddinin adının çəkilməsi zəminində “rəhmətlik” təyininin zəruriliyi, istər ona qarşı söyüş yasağının olması, istərsə də “rəhmətlik” təyininin deyilmədiyi halda onunla bağlı yeddi lətifə danışmaq adəti bu obrazın ənənədəki sakral semantikasından xəbər verir. Hesab edirik ki, Molla Nəsrəddin obrazının müxtəlif türk xalqlarında mövcud olan fərqli epitetləri də (molla, əfəndi, hoca, xoca və s.) sakral semantikanın işarəsi kimi anlaşılmalıdır. Çoxsaylı dini, mistik xarakterli təyinatlar, eləcə də sosial-mədəni mühitdə hörmət və ehtiram məzmunu daşıyan epitetlər, əslində bu obrazın təbiətindəki ziddiyyətdən xəbər verir. Nəsrəddin obrazının adının qarşısında istifadə olunan “molla”, “hoca” təyirləri, əslində, müdrikliklə trixsterliyi bir arada birləşdirən işarələrdir. İnanc və lətifələrin müqayisəsi bu obrazın mahiyyətindəki ziddiyyəti aydın şəkildə göstərir. “Molla”, “hoca”, “xoca”, “əfəndi” statuslarını daşıyan Molla Nəsrəddinin davranışları bu epitetlərin əks qütbündədir. Molla, hoca, əfəndi epitetləri bu obrazın ironik mahiyyətindən kənarda olduqları üçün gülüşyaradıcı işarəyə çevrilirlər. Odur ki, Nəsrəddin adının qarşısındakı təyirlər sosial nizamı işarələyən, müdriklik və sakrallıq simvolları kimi lətifə kontekstində paradoksallığın və oppozitivliyin əlamətinə çevrilirlər. Alan Dandes bu ziddiyyəti belə ifadə edir: “Adətən özündə axmaqlığı və müdrikliyi birləşdirən müdrik axmaq”... Həcanın müdrik axmaqlığı əsl gəzən oksimoron nümunəsidir” (10: 135).

Beləliklə, Nəsrəddin adı sosial harmoniya və nizamı, sakral və mistik əlamətləri ifadə edən təyirləri özündə ehtiva etdirir. “Molla”, “hoca”, “xoca”, “əfəndi” və s. kimi təyirlərin arxasında sosial münasibətlərdə xüsusi əhəmiyyətə malik olan ciddi personalar dayanır. Məsələn, Azərbaycan sosial-mədəni mühitində molla statusu bir tərəfdən dini titulu ifadə edirsə, digər tərəfdən də müəllim, öyrədən, yol göstərən məzmununu da bildirir. Yaxud “molla” təyini bilikli, savadlı, təcrübəli mənalarını da özündə birləşdirir. Göründüyü kimi, molla, hoca, əfəndi təyirlərinin ifadə etdiyi məna ilə Molla Nəsrəddinin sərgilədiyi (komik və ironik) davranışlar arasında kəskin ziddiyyət vardır. Hesab edirik ki, Molla Nəsrəddin obrazının mahiyyətindəki gülüşün psixosemantikasının izahında bu məqama – adla davranış arasındakı oppozitivliyə xüsusi diqqət yetirilməlidir.

Molla Nəsrəddin obrazının psixosemantikasının izahı baxımından əfsanə və ya rəvayət mətnləri xüsusilə diqqəti cəlb edir. Əvvəlcə çoxsaylı variantları olan həmin etiooloji mətnlərin Azərbaycan folkloru arealından toplanmış nümunələrinə baxaq.

Azərbaycanın Saatlı rayonu ərazisindən toplanan folklor örnəkləri içərisində “Xəlifənin yuxusu” (**I mətn**) adlı mətnə təsvir olunur ki, “*Bəhlul, Nəsrəddin və Həsən adlı üç qardaş İmam Cəfər Sadiqin şagirdləri olublar. Bir gün onlar kitabdan oxuyurlar ki, bir başər dünyaya gələcək və onları həlak eliyəcək. Nə edəcəklərini bilməyən qardaşlar İmam Cəfər Sadiqə müraciət edirlər. O isə deyir: “Bəhlul, bala, sən onda bir uzun kişi olasan, səə Bəhlul Danəndə diyəcəylər. Qarğıdan bir at qayırsan, minib uşaqların içinə verərsən özüyü, oyana çaparsan, bıyana çaparsan. Görəcəylər ayə, bı ağıldan getmişin biridi dənə, mün nəyin öldürəy? Deməli, o hesabatnan sən qalassan, ölmüyəssən. Nəsrəddin, bala, sən də o vaxtlar bir qoca kişi olasan, başunda da bir dənə yekə papağ. Gedərsən, uşaqlardan qayıxdöydü oynıyarsan. Deyəcəylər, ayə, bı hələ uşağdı dənə, mıyı neynerük öldüririy. Sən də elənçik qalacaxsan. Soora, Həsən, sən də bala, o gələn başər hakkında qiyabi yaxşı yaz. Yazgınan, qoy sənə dəyib dolaşmasınar. O fakulteynən də sən qalacaqsan. Elə də oldı”* (30: 335).

Azərbaycanda yaşayan axısqa türklərinin bu barədə təssəvvürləri aşağıdakı kimidir: **(II mətn)** “Keçmişdə bir molla oliyer, özi də çox aqılmişdür. Onun bir koçi oliyer. Molla hər gün koçi kəsib üç dəfə çorba bişürir, tələbələrinə yiyər. Sora onun gəmüklərini yığib dua oxiyer, koç diriliyer.

Bir gün molla nerəyə sə gediye. Tələbələrinə də tapşırıyer ki, koçi kəsmiyəsiz. Siz oxuyamasız. Koç nadan olur.

Ancak molların tələbəsi Nəsrəddin tələbələrə diyer ki, koçi kəsib yiyax, bən oxumay biliyerim. Gəmükləri yığib okurum, koç dirilir. Molla nə biləcəx ki, biz koçi yedux.

Koçi kəsib yiyerlər. Sora gəmükləri yığıyerlər. Amma düz yığmıyerlər. Nəsrəddin oxuyer, koç ayağa kaxıyer, ancax nadan oliyer.

Molla misəfirluxdan gəlib görüyər ki, koç nadandır. Camahat da baxıb gülüyər. Biliyer ki, bu, Nəsrəddinin işidir. Diyer ki, bən deməmişdim ki, koça bögün dəgmayin! Səni görüm bu koç kimi ellərə gülünci olasin.

Molların kərğişi Nəsrəddini tutıyer. O gündən Nəsrəddinin bütün sözləri ellərə gülüncüdür” (1: 116).

Azərbaycanın Ağdaş rayonundan toplanan həmin mətnin başqa bir variantı isə belədir: **(III mətn)** “Bir şıxın (şeyxin – H.Q.), diir, üş şeyirdi olur. Bu şıx da çox böyük şıx olur. Bunun bir erkəyi var idi. Ət lazım olanda kəsirdi bir az götürürdü, surasını oxuyurdu gənə olurdu qoyun. Bir gün bu şıx öydə olmur. Şeyirdlər diyer ki, biz ki onun surasını bilirik. Kəsək yiyək, oxuyax, gənə dirilsin. Kəsillər dirilmir erkək. Babək kəsir, Nəsimi soyur, Molla Nəsrəddin də gülürmüş. Nəşə, erkək dirilmir. Gəlir şıx. Diyer: “Niyə belə?”. Diyer: “A usda belə də. Kəsdih, dirilmədi”. Diyer: “Kim kəsdi?”. Babək diyer: “Mən kəsdim”. Didi: “Səni kəsilsən”. Didi: “Kim soydu?”. Nəsimi didi: “Mən”. Didi: “Səni də soyulasan”. İrəhmətdih mollaya diyer: “Sən nəğarırдың bəs?”. Diyer: “Olara gülürdüm”. Deyir: “Allah səni də gülüş günə qoysun”. Unnan o gülüş günündədi” (5: 169).

Bu tipli mətnlərə Türkiyədə də rast gəlinir. Həmin məsələ ilə bağlı türk alimi E.Tokmakçioğlu'nun verdiyi nümunələrə də nəzər yetirək: **(IV mətn)** “Hocanın çox sevdiyi, üstündə əsdiyi bir quzusu var imiş. Mollaları bir gün quzunu kəsib qızardıb kəməli-afiyətlə yemişlər. Rəhmətlik “dəyənək-tokatla” (sıxma-boğmayla – H.Q.) bu işi edənlərin kim olduğunu anlayır. Biri: “Mən quzunu tutub gətirdim”, biri “Mən başını kəsdim”, biri də: “Mən dərisini soydum”, o birisi də: “Mən də qızardıb bişirdim”. Aralarında biri sakitcə dururmuş. Hoca soruşur: “Bəs sən, nə elədin, molla?”. Şagirdi: “Mən də bunların halına baxıb-baxıb güldüm” deyir. Hoca bu cavabdan qəzəblənir və belə deyir: “Onda dünyanın sonuna qədər sənənin halına da gülsünlər!”. Hocanın dediyi olmuş. Buna görə də heç kim onun bədduasını almamağa çalışır” (31: 57).

E.Tokmakçioğlu yuxarıdakı rəvayətin başqa bir variantını da təqdim edir: **(V mətn)** “Hoca (bir az məntiqdən kənar görünür) deyilənə görə, X əsr sufilərindən olan və Bağdadda asılaraq öldürülən Hüseyin İbn-i Mənsur-əl-Həllac, XV əsin əvvəllərində Hələbdə dərisi soyularaq öldürülən Seyid Nəsimi Nəsrəddin Hocanın dostları imiş. Üçü də Baba Şüca adlı bir şeyxin dərvişlərimişlər. Şeyxin bir qoyunu var imiş... Hayvanı kəsərlər, soyarlar, bişirərlər, yiyərlər və sümüklərini bir yerə yığaraq Tanrıya dua edərlər və heyvan dirilmiş. Bir gün şeyxləri olmayanda üç dost qərar vermişlər: Mənsur qoyunu kəsib şişə taxar, Nəsimi dərisini üzər, Nəsrəddin Hoca da heç bir işə qarışmadan dostlarına baxıb-baxıb gülər. Bunlar yenə qoyunu yemişlər və sümüklərini bir yerə toplayaraq dua etmişlər. Amma qoyun dirilməmiş. Şeyx vəziyyəti öyrənəndə belə demiş: “Ey Mənsur, kəsilsən, asılasan, ey Nəsimi, soyulasan, Nəsrəddin sənə də qiyamətə qədər hamı gülsün!” (31: 58).

İstər Saatlı folkloruna aid olan, istər axısqa türklərinin danışdığı, istər Ağdaş folkloruna məxsus, istərsə də Türkiyədən toplanılmış hər bir mətndə Molla Nəsrəddin obrazının mənşəyindəki gülüş məsələsi izah olunur. Mətnlərin təqdim etdiyi informasiyalarda diqqəti cəlb edən məqamlara xüsusi baxaq:

I mətnin təqdim etdiyi informasiyaya görə:

- Molla Nəsrəddin (həmçinin Bəhlul Danəndə) İmam Cəfər Sadiqin şagirdlərindəndir;
- Ölümdən xilas olmaq üçün Molla Nəsrəddinə başına yekə papaq qoyub uşaqlarla “qayıqdöydü” oynamaq, özünü uşaq kimi aparmaq tövsiyə olunur;

II mətnin təqdim etdiyi informasiyaya görə:

- Molla Nəsrəddin keçmişdə yaşamış aqıl mollalardan birinin tələbəsidir;
- Mollanın qoçunu yediyi üçün ona qarğış edir və “O gündən Nəsrəddinin bütün sözləri ellərə gülüncdür”.

III mətnin təqdim etdiyi informasiyaya görə:

- Molla Nəsrəddin (həmçinin Babək və Nəsimi) çox böyük şıxlardan birinin şagirdidir;
- Şıxın erkəyini yedikləri üçün şagirdlər onun qarğışına tuş gəlir (Babək kəsilir; Nəsimi soyulur; Nəsrəddin “gülünc günə” qalır);

IV mətnin (E.Tokmakçioğlu) təqdim etdiyi informasiyaya görə:

- Molla Nəsrəddin Hocalardan birinin şagirdlərindəndir;
- Hocanın quzusunun kəsib yedikləri üçün şagirdləri onun qarğışına tuş gəlirlər; (şagirdlərdən biri bu hadisəyə güldüyü üçün “dünyanın sonuna qədər” gülünc vəziyyətdə qalır)

V mətnin (E.Tokmakçioğlunun digər variantı) təqdim etdiyi informasiyaya görə:

- Molla Nəsrəddin (həmçinin Mənsur Həllac və İmadəddin Nəsimi) Baba Şüca adlı şeyxin dərvişlərindəndir;
- Şeyxin qoyununu yedikləri üçün onun qarğışına tuş gəlirlər (müvafiq olaraq Mənsur qoyunu kəsdiyi üçün edam olunur, Nəsimi dərisini soyduğu üçün dərisi soyulur, Nəsrəddin də onlara güldüyü üçün ömürlük gülüş obyektinə çevrilir).

Bütün mətn variantlarının (biri istisna olunmaqla) yekdilliklə təqdim etdiyi motiv Molla Nəsrəddinin **müdrək və müqəddəs şəxslərdən birinin şagirdi olması və işlənilmiş günahın cəzası olaraq gülüş hədəfinə çevrilməsidir**. Təbii ki, bu detallardan birincisi, yəni Molla Nəsrəddinin müdrək və müqəddəs şəxslərdən birinin şagirdi olması faktı onun adının qarşısındakı molla, hoca, xoca, əfəndi və s. epitetlərinin izahı və ya sübutudur. Bütün hallarda Nəsrəddin adının qarşısındakı epitetlər onu sakral-mistik semantika ilə bağlayır. Təsədüfi deyildir ki, P.N.Boratav ənənənin Molla Nəsrəddinə “təbiətüstü gücə malik”, “qarşısındakının düşüncələrini kəşf etmək qabiliyyətinə sahib” və s. xüsusiyyətləri yaraşdırdığını qeyd edir. Alim hətta Molla Nəsrəddinin çətinliyi olan şəxslərin yuxusuna girməklə onlara yol göstərməsi və toy edən şəxslərin onun türbəsinə girərək xeyir-dua alması barədə inancların olduğunu vurğulayır (9: 17-28). Təbii ki, Molla Nəsrəddinlə bağlı ənənədəki bu informasiyalar əfsanə, rəvayət və inanc mətnlərində daha çox rast gəlinməkdədir. Çünki ayrı-ayrı emosiyalar mədəniyyətdə mətn təzahürlərini taparkən informasiyalar emosiylərə müvafiq şəkildə mətnləşirlər (və ya janrlaşır). Rəvayət və ya əfsanə mətninin (və ya janrının) təqdim etdiyi informasiya, adətən, gülüş emosiyası (və ya onun hər hansı çaları) ilə müşayiət olunmur. Buradakı situasiya və davranışlar, ad və epitetlər birmənalı olaraq müəyyən bir folklorik gerçəkliyin izahına xidmət edir. Yəni Molla Nəsrəddinlə bağlı inanc, rəvayət və ya əfsanə mətnlərdəki informasiyalar onun sakral semantikasının əsaslandırılmasıdır. Deməli, təqdim etdiyimiz mətn variantlarındakı birinci motiv, yəni Nəsrəddinin sakral məzmunlu subyektlərlə

əlaqələndirilməsi bu obrazın adının qarşısındakı sakral-mistik epitetlərdə də öz əksini tapmışdır. Nəsrəddin adının qarşısındakı təyinlər və onun sakral semantikalı şəxslərdən birinin şagirdi olması ilə bağlı təsəvvürlər, əslində bir mahiyyətin fərqli təzahürləridir.

Qayıdaq mətn variantlarında təkrarlanan ikinci motivə – işlənmiş günahın cəzası olaraq Nəsrəddinin gülüş hədəfinə çevrilməsi məsələsinə. Hesab edirik ki, bu məsələnin izahına gülüşün mahiyyətindəki ziddiyyət semantikasını çərçivəsində baxmalıyıq. Bizə elə gəlir ki, buradakı faktların izahı, yəni *gülüşün günah zəminində cəza kimi verilməsi* məsələsi psixosemantik aspektdən təhlil olunmalıdır. Çünki əfsanə, rəvayət və inanc mətnləri vasitəsilə mədəniyyətin Molla Nəsrəddin barədə təqdim etdiyi informasiyalar, başqa sözlə desək, *gülüşlə bağlı olmayan janrların gülüş barədə interpretasiyası Molla Nəsrəddin obrazının psixogenezisinin müəyyənəşdirilməsi baxımından yeni rakurs təqdim edir və maraqlı elmi qənaətlərin ortaya çıxmasına şərait yarada bilər*.

GÜLÜŞÜN PSIXOGENEZİSİNİN MÜƏYYƏNLƏŞDİRİLMƏSİ: “ŞEYXİN QOÇU” FALLİK QARŞIDURMANIN PREDMETİ KİMİ. Psixoloji gerçəkliyin mədəni mühitədə proyeksiyasını öyrənən psixanalitik metodun sosial antropoloji müstəvidəki qənaətlərini, xüsusən Edip kompleksi ilə bağlı yanaşmalarını¹³²⁴ Şeyxlə Molla Nəsrəddin arasında baş verən konflikt situasiyasına tətbiq etsək, aydın olar ki, Molla Nəsrəddinin Şeyxin qoçunu nadan etməsi, əslində Edipal kontekstə oğulun ata qarşısında günah işlətməsidir. Xüsusən də Şeyxlə Nəsrəddin arasındakı konfliktin nüvəsini təşkil edən qoç məsələsi bu qarşıdurmaya fallik kontekstə yanaşmanı zəruri edir. Mətnə Edipal kontekstdə ataya qarşı işlədilmiş günahın cəzası Molla Nəsrəddinin Şeyxin qarğışına tuş gəlməsi ilə - “əllər gülüncü” olması kimi əsaslandırılmışdır.

Mətnlərindəki situasiyalara diqqət yetirək: *şeyxin//şıxın//imamın//hocanın //mollanın qoçunu//erkəyini//quzusunu//qoyununu* kəsirlər. Deməli, burada şeyxə məxsus olana kənardan müdaxilə vardır. Əgər şeyx statusunda çıxış edən subyekt avtoritarlığın (yəni atanın tabeədgərliyinin) təcəssümü, günah predmeti olan qoçu isə onun fallik gücünün işarəsi hesab etsək, onda bu qarşıdurmanın mərkəzində **kişilikdən məhrum etmənin** dayandığını anlamış olarıq. Şeyxin fallik gücdən məhrum edilməsi – yəni erkəyinin//qoçunun “şikəst” hala salınması (başqa sözlə desək, onun axtalanması) cəza aktını aktuallaşdırır ki, bu da mətnə qarğış semantemi ilə işarələnir. S.Qarayev “Koroğlu” eposundakı ata-oğul konfliktinin psixanalitik semantikasına nəzər salarkən burada günah və cəza zəminində fallik gücdən məhrum etmənin aktuallaşdığını xüsusi vurğulamışdır. Tədqiqatçının gəldiyi qənaətlərdən aydın olur ki, eposda oğulun (yəni Koroğlunun) övladsızlığının əsasında ataya gözlərinin şəfəsi olan suyu verməməklə onu fallik gücdən məhrum etmə dayanır ki, bunun nəticəsində də oğulun özü fallik gücdən məhrum olur (26: 373). Yəni Koroğlu övladsızlıqla cəzalanır. Demək istədiyimiz odur ki, ataya qarşı işlədilmiş günah (və yaxud tabunun pozulması) birbaşa olaraq fallik gücdən məhrum etməni aktuallaşdırır. Şeyxin qoçunun kəsilməsi də, əslində atanın fallik gücdən məhrum edilməsidir. Bu isə, təbii olaraq, konfliktin ikinci tərəfinin də ata qarşısında işlənmiş günah zəminində cəzalandırılmasını zəruri edir.

Variantlarda digər “günahlılar” birbaşa olaraq ölümə, metaforik şəkildə ifadə etsək, həyat enerjisinin əldən alınması ilə cəzalanırlar. Ata qarşısında günah işlədənlərin hər biri onun qarğışına tuş gəlir. Mətnlərdən aydın olur ki, Atanın qarğıışı ilə “Babək kəsilir”, “Nəsimi soyulur”, Nəsrəddin isə “gülünc günə” qalır. Yəni şeyxin qoçuna kim nə etmişdisə, müvafiq

¹ Folklor mətnlərinin psixanalitik kontekstdə öyrənilməsi ilə bağlı araşdırmalar Azərbaycanda problematik səviyyədə folklorşünas həmkarımız Səfa Qarayev tərəfindən aparılmaqdadır. Alimin bu sahədə bir sıra əsərləri də nəşr olunmuşdur: 24: 78-100; 25; 26: 361-483.

cəzasını alır. Mətnlərə görə, Molla Nəsrəddin isə həmin məqamda güldüyü üçün qiyamətə qədər gülüş hədəfinə çevrilir. Yəni Nəsrəddinin şeyxə – sakral ataya qarşı işlətdiyi günahın cəzası onun qiyamətə qədər gülüş hədəfi olmasına, alçaldılmasına gətirib çıxarır. Çünki burada gülüş hədəfi olmaq məhz günahın cəzası kimi mənalandırılır. Situasiyaya bir qədər də detallı şəkildə baxsaq görürük ki, Nəsrəddinin şeyxin qoçu kəsildiyi zaman nümayiş etdirdiyi davranış, yəni kənarda durub gülməsi nağıllarda və ya lətifələrdə rast gəlinən tərsinə davranışı xatırladır. Belə ki, S.Qarayevin də doğru müşahidə etdiyinə görə “Xalisə aş” nağılında nağıl qəhrəmanı yas yerində gülür, toy gördükdə isə ağlayır. “Hər iki məqamda da nağılın axmaq qəhrəmanı etdiyi tərsinəliyə görə cəzalandırılır” (25: 116). Deməli, şeyxin quzusunun kəsildiyi məqamda Nəsrəddinin də gülməsi, əslində tərsinə hərəkətdir. Onun cəzalandırılması elə bunun tərsinə hərəkət kimi təsəvvür olunmasından qaynaqlanır. Nəsrəddin güldüyü üçün şeyxin qarğışına tuş gəlir. Yəni şeyxin – simvolik olaraq Atanın qarşısında işlədilmiş günah qarğışla nəticələnir. Həmin qarğışın mahiyyətini anlamaq üçün isə Azərbaycan dilində yaşayan bir qarğış nümunəsini xatırlamaq yerinə düşər: “Səni görüm gülüş günə qalasan!”¹ Xalq dilində qarğış nümunəsi kimi işlənən bu ifadənin aktuallaşma konteksti də neqativ situasiya ilə bağlıdır. Baxmayaraq ki, gülüş pozitivliyin, xoş əhval-ruhiyyənin işarəsidir, lakin xalq dilindəki “gülüş günə qalmaq” deyimi, əslində neqativ mənə daşıyır, ələ salınma və alçaldılma məzmununu ifadə edir. Bu, əslində, cəmiyyət tərəfindən icazə verilən və qadağan edilən ictimai nəzarətə işarə edir. Azərbaycan dilində “el qınağı” deyilən başqa bir ifadə də vardır ki, bu anlayış hər bir fərdin davranış və hərəkətlərini nizamlayan, qadağanedicilik ictimai nəzarəti bildirir. “Ellər gülüncü” olmaq deyimi də “El qınağına” tuş gəlməyi, ictimai nəzarətin vetolaşdırdığı münasibəti ifadə edir. Deməli, həm “ellər gülüncü”, həm də “gülünc günə qalmaq” ifadələri ictimai nəzarəti həyata keçirən – “El qınağı”nın hədəfinə düşməyi özündə ifadə edir. Yəni həmin deyimlərin aktuallaşma konteksti onu məhz qarğış, neqativ münasibət kimi təqdim edir.

Həmçinin metaforik olaraq, mətn variantlarından birində şeyxin qoçunun kəsildiyi məqamda Nəsrəddinin baxıb gülməsi, əslində, onun prosesə fiziki olmasa da, gülərkək qoşulduğunu işarələyir. H.Berqson yazır ki, “...gerçək, ya da xəyali gülmə digər gülənlərlə bir anlaşıma, müəyyən bir **gizli günah ortaqlığı** düşüncəsini özündə ifadə edir” (8: 14). Deməli, Nəsrəddinin mətndəki “baxıb-baxıb” gülməsi də, əslində, onu “günahlılar”-ın cərgəsinə qoşur və bu, onun cəzalandırılması zərurətini ortaya qoyur. Çünki şeyxin hər üç tələbəsi – qoçu nadan edənlər şeyxin qarğışına tuş cəzalandırılır. Qoçu kəsən “kəsilir”, soyan “soyulur”, buna gülən isə “gülünc günə qalır”.² Yeri gəlmişkən onu da əlavə edək ki, Nəsrəddinin aldığı cəza –

¹ Folklorşünas Şakir Albaliyev Saatlı rayonunda bu deyimə bir qədər fərqli variantını müşahidə etmişdir: “Gülmə, gülünc olarsan, əppəyi linc olarsan”. Göründüyü kimi, bu ifadədə də – gülünc vəziyyətə düşməmək üçün başqasına gülməmək tövsiyə olunur. Deyimin xalq arasında olan “Gülmə qonşuna, gələr başına” variantında da eyni mövqe və münasibət hiss olunur. Paremlərdən görünən odur ki, başqasına gülmək hər hansı bir cəzaya məruz qalmanı labüd edir. Bu isə gülüşün mahiyyətində neqativ münasibətin, aqressiv emosionun da olduğunu açıq-aydın şəkildə göstərir.

² Hesab etmək olar ki, şeyxin qoçunun kəsildiyi məqam yaradılış anının imitasiyasıdır. Yaradılış simvolizə edən Şeyx-Ata-Tanrı həmin məqamda dünyanı yenidən yaradır. Şeyxin qəzəbinə tuş gələn “günahkarlar”ın taleyi onun qarğıışı-sözü ilə müəyyənləşir: “Babək kəsilir”, “Nəsimi soyulur”, “Nəsrəddin ellər gülüncü olur”. Burada başqa bir məqama da diqqət yetirək. Şeyxin qoçunu kəsən digər iki şagird ölümə cəzalandırılır. Nəsrəddin isə qarğışına tuş gəlməklə, başqa şəkildə desək, özünü gülüş obyektinə çevirməklə, vəziyyətdən xilas olur. Əslində, Nəsrəddinin daim gülüşlə əlaqələnməsi, adı çəkilən məqamda gülüşün ortaya çıxması hər dəfə onun simvolik olaraq ölümdən xilas olmasıdır. E.Tokmakçioğlu onun təqdim etdiyi inanclarda deyilir ki, “Hoca üç şeydən qorxub, çəkinərmiş. Qara eşşək, qara qazı, **qara gülməz!**” (31: 56). Yaxud “Dörd tərəfi açıq, üstü qapalı bir şadırvanı (Şadırvan – adətən məscidlərin həyətinə olan, ətrafındakı kranlardan və ortasındakı fəvvarədən su axan, üstü qübbəli və ya açıq olan hovuz: 32) xatırladan, qapısında böyük kilid asılı olan türbəyə baxıb **gülməyinin**

“ellər gülüncü” olması məsələsinə mətndə başqa bir işarə də vardır. Mətnə təsvir olunur ki, “Molla misəfirluxdan gəlib görüyər ki, koç nadandır. Camahat da baxıb gülüyər”(1: 116). Deməli, Şeyxin qoçunun nadan olmasına camaat baxıb gülür. Əslində, bu, şeyxin alçaldılması, təhqir olunmasıdır. Bu məqamda camaat – “ellər” şeyxin qoçuna gülür, dolayısı yolla, şeyxə gülür: Şeyx təhqir olunur. Deməli, burada da gülüş, daha doğrusu, gülünən tərəf təhqir olunan, alçaldılan kimi mənalandırılır. Şeyxin qarğıışı ilə də Nəsrəddin “ellər gülüncü” olur. Beləliklə, hər iki halda gülüş, yəni gülünc olmaq alçaldılmaq kimi mənalandırılır.

“ÖZÜNÜ UŞAQ KİMİ APARMAQ”, “UŞAQLARLA OYNAMAQ” NORMA-DAN KƏNARA ÇIXMA VƏ YA KONFLIKTDƏN YAYINMA ÜÇÜN “ÇIXIŞ YOLU” KİMİ. Məsələnin təhlilini davam etdirmək üçün birinci mətndəki başqa bir fakta yenidən baxaq. Mətnə təsvir olunur ki, İmam Cəfər Sadiqin şagirdləri kitabdan oxuyurlar ki, bir gün bir nəfər şəxs gələcək və onları öldürəcək. Ölүmdən xilas olmaq üçün Nəsrəddinə *özünü uşaq kimi aparmaq*, uşağa çevrilmək tövsiyə olunur. Müqayisə edəndə aydın olur ki, burada digər variantlardakı qoçun/erkəyin şikəst edilməsi motivini ölüm təhlükəsi əvəz etmişdir. Deməli, özünü uşaq kimi aparmaq yetişkinlikdən kənarda qalmaq, yəni fallik qarşıdurmanın subyektı olmaqdan imtinadır. Belə çıxır ki, Nəsrəddinin uşaq cildinə girərək gülüş hədəfinə çevrilməsi onu şeyxlə fallik qarşıdurmadan uzaqlaşdırır, ziddiyyəti başqa bir müstəviyə keçirir. Nəsrəddinin uşaq pozisiyasına keçməsi şeyx – Ata qarşısında işlədilmiş günahdan yayınmağın, atanın qəzəbinə tuş gəlməkdən qurtulmağın yolu kimi özünü göstərir. Çünki Atanın qoçunun kəsilərək şikəst hala salınması simvolik olaraq atanın fallik gücünə müdaxilə kimi qavranılır. Bu konflikt mahiyyəti etibarı ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda Dirsə xanla Buğac arasında baş verən toqquşmanı xatırladır. Belə ki, həddi-bülüğa çatan Dirsə xanın “oğlancığı” məhz buğa ilə döyüşdən sonra Buğac adını alır və bu, Dirsə xanla – ata ilə toqquşmaya gətirib çıxarır (27: 91). Eposun süjet məntiqi axarında Dirsə xanla – Ata ilə Buğac – Oğul arasında toqquşma bu məqamdan başlayır. Deməli, Dirsə xanın “oğlancığı”nın buğanı öldürməsi simvolik olaraq atanın tabeəddi gücündən xilas olmağı işarə edir. Buğa isə erkəkliyin, gücün, atanın simvolik işarəsidir. Buğac məhz buğanı öldürməklə (Nəsrəddinin Şeyxin qoçunu “şikəst” etməsi kimi) ata qarşısında “günah” işlətməmiş olur. Başqa sözlə desək, Dirsə xanla “oğlancığı” arasında toqquşmadakı buğa, şeyxlə Nəsrəddin arasında konfliktdəki qoç eyni metaforik-simvolik işarələrdir. Hər ikisi konfliktə səbəb olan fallik metaforalardır.

Eyni zamanda ölүmdən xilas olması üçün Nəsrəddinə tövsiyə olunan davranış – **“uşaqlarla oynaması”**, bütövlükdə Molla Nəsrəddin obrazı üçün xarakterik olan əlamətin etiologiyasıdır. Molla Nəsrəddinin lətifələrdəki triksterik davranışları (19: 299-305; 27: 157-171) ilə bu obraz barədə rəvayətlərdə təsvir olunan əlamətlər arasında əlaqə vardır. Sanki mədəniyyət Molla Nəsrəddinin lətifələrdəki triksterik davranışlarını rəvayət texnologiyası ilə interpretasiya edir. Yuxarıda təqdim olunan rəvayət Molla Nəsrəddinin qeyri-adi hərəkətlərinin izahını ona tövsiyə olunmuş davranışla “ölүmdən xilas olmaq üçün uşaq cildinə girmək”lə izah edir. Təbii ki, uşaqlarla oynamaq, onlara qoşulmaq uşağa aid olan statusun və

başına mütələq pis bir iş gələr” (31: 56). Hər iki inançada gülüşün əksinə olan vəziyyət neqativ planda təqdim olunur. Nəsrəddinin qorxub çəkəndiyi üç nəsnədən biri də **“qara gülməz”** adamdır. Digər inançada da türbəyə baxıb gülməyənin başına pis bir işin gələcəyi düşünülür. Deməli, Nəsrəddin və onunla bağlı olan gerçəklik birbaşa olaraq, gülüşlə əlaqələndirilir. Molla Nəsrəddinə və yaxud onun adı ilə bağlı olan əşya, davranış, lətifə və s.-yə gülmək, əslində, psixoloji olaraq, gülənlər sırasına qoşulmaqdır. Yəni gülmək rəvayət mətnlərindəki “günahkarlar” cəbhəsində deyil, əks tərəfdə olmaqdır (24: 78-100). Mətnə bu gerçəklik sanki Molla Nəsrəddinin tələbi kimi görünür. Əslində isə lətifəyə gülməklə biz psixoloji olaraq özümüzü gülünc olmaqdan xilas edirik. Necə ki, “üstünə gülünən, gülünc vəziyyətə düşən heç bir şey insanı qorxuda bilməz” (6: 58).

əlamətlərin qəbul edilməsini şərtləndirir ki, bu halda Molla Nəsrəddin **“günahlılar”** sırasından xilas olmuş olur. Azərbaycan dilində uşaq ilə bağlı olan başqa bir deyimi yadıma salaq: **“günahsız uşaq”**. Təbii ki, uşaq sözünün qarşısındakı “günahsız” təyini, bütövlükdə insanlığın, mədəniyyətin uşağa verdiyi sosial statusdur. Sosial münasibətlər zəminində uşağın böyüklərlə heç bir sahədə konfliktdə olmaması, maraqlarının toqquşmaması, hesab edirik ki, bu deyimdəki “günah”sızlığı izah edir. Deməli, məndə Nəsrəddinə tövsiyə olunan çıxış yolu – “uşaqlarla oynamaq”, şeyxlə qarşıdurmadan yayınmağı ifadə etməklə yanaşı, oppozisiya tərəflərindən birinin fallik simvoldan məhrum edilməsini – “uşaqlaşdırılmasını” (uşağa çevrilməsini – transformation into child) bildirir¹. Müqayisə üçün türk xalqlarının orta qəhrəmanı Dədə Qorqudla bağlı bir faktı xatırlatmaq istərdik. Əfsanə və rəvayət mətnlərində Dədə Qorqudun Əzrayıldan qaçması ilə bağlı müxtəlif təsvirlər mövcuddur. Həmin mətnlərdə Dədə Qorqudun Əzrayıldan – ölümdən qaçarkən gölün kənarında oynayan uşaqların arasına girməsi, üz-gözünə palçıq sürtməklə gizlənməsi diqqətə çatdırılır (7: 43-44). Eyni situasiyanı Azərbaycan folklorunun digər bir komik qəhrəmanı olan Hacı Dayı ilə bağlı da müşahidə edirik. Lətifələrdən birində təsvir olunur ki, Hacı Dayı qocalıb əldən düşdüyü vaxt Əzrayılın gəldiyini görür və tez əlinə uşaq əmziyi alaraq süd içməyə başlayır (3: 185). Bununla o, özünü uşaq kimi təqdim etməklə Əzrayıldan – ölümdən qaçmağa nail olur. Göründüyü kimi, həm Molla Nəsrəddin, həm Dədə Qorqud, həm də Hacı Dayı ölümdən qaçmaq üçün özlərini uşaq cildinə salırlar. Lətifə kontekstində komik davranış – oyunbazlıq və ya kələkbazlıq kimi görünən bu aktın arxasında konfliktdən qaçma və yaxud gülüş vasitəsilə konflikt tərəflərindən birinin aradan qaldırılması ideyası dayanır. Uşaq cildinə girmə isə, bütün səviyyələrdə qarşıdurmadan, eyni zamanda fallik toqquşmadan da kənarlaşmanı ifadə edir. Hesab etmək olar ki, **Şeyxdən, atadan, Əzrayıldan qaçma simvolik olaraq ekvivalent mənanı bildirir.**

Göründüyü kimi, rəvayət mətnlərinin təqdim etdiyi informasiyadan aydın olur ki, Molla Nəsrəddinin gülüş hədəfinə çevrilməsi məhz günahının cəzasıdır. Şeyxin qoçunun kəsilməsi – atanın erkəklikdən məhrum edilməsi situasiyasında Molla Nəsrəddinin gülüş obyektinə çevrilməklə cəzalandırılması, əslində, **gülüşü fallik qarşıdurmanın predmetinə çevirir.** Azərbaycan

¹ Yeri gəlmişkən başqa bir müqayisəyə də baxaq. Yuxarıdakı rəvayət mətnlərindən birində deyilir ki, “Nəsrəddin, bala, sən də o vaxtlar bir qoca kişi olasan, başunda da bir dənə yekə papağ. Gedərsən, uşaqlardan qayışdıydı oynıyarsan. Deyəcəylər, ayə, bı hələ uşağdı dənə, mıyı neynerük öldürürü. Sən də eləncik qalacassan” (30: 335). Nəsrəddinin ölümdən, simvolik olaraq, Şeyxin qəzəbindən xilas olmaq üçün uşaqların arasına girməsi ilə Dirsə xanın oğlancığının uşaqların arasından çıxması faktı diqqəti cəlb edir. Nəsrəddin şeyxin qoçunu “nadan” etməklə onun fallik gücünü əlindən alır: şeyxlə toqquşur. Mətnlərə görə, Nəsrəddin ellər gülüncü olmaqla cəzalanır. Cəzadan qaçmaq üçün ona uşaqların arasına girməklə “qayışdıydı” oynamaq – yəni uşaqlara qoşulmaq tövsiyə olur. Deməli, uşaqların arasına girmək, uşaqlara qoşulmaq, uşağa çevrilmək erkəklikdən, fallik “iddiadan” – toqquşmadan imtina kimi qavranılır. Qayıdaq, Dirsə xanın “oğlancığının” situasiyasına. Eposda təvirləndirilir ki, “Məgər, sultanım, Dirsə xanın oğlancığı üç dəxi ordı uşağı meydanda aşuq oynarlardı. Buğayı qoyu verdilər, oğlancılara “qaç!” dedilər. Ol üç oğlan qaçdı, Dirsə xanın oğlancuğu qaçmadı. Ağ meydanın ortasında baxdı turdu. ... Oğlan bıçağına əl urdu. Buğanın başını kəsdi” (21: 38). Mədəniyyət rəvayət mətni daxilində Nəsrəddinə uşaqların arasına girib “qayışdıydı” oynamağı “tövsiyə edir”, eposda isə Dirsə xanın oğlancığına “aşuq-aşuq” oynayan uşaqların arasından çıxmağı “məqbul görür”. Birincisi fallik konfliktdən yayınmaq, ikincisi isə fallik konfliktdə cəlb olunmaq vasitəsidir. Deməli, Dirsə xanın oğlancığı uşaqların arasından çıxmaqla – uşaqlıqdan imtina etməklə buğanının başını kəsir və Buğac olmaqla Dirsə xana fallik oppozisiya təşkil edir. Şeyxin qoçunu şikəst edən Nəsrəddin isə şeyxlə oppozisiyadan qaçmaq üçün uşaqların arasına girir. Təbii ki, simvolik baxımdan hər iki situasiya eynidir. Nəsrəddinin Şeyxlə fallik konfliktdən qaçması üçün uşaqların arasına girməsi (uşağa çevrilməsi) həmin konfliktin yoxluğunu deyil, aradan qaldırılmasının ifadə edir. Beləliklə, Buğacın ərğənləşməsi buğayla döyüşü, Molla Nəsrəddinin normadan kənara çıxması, triksterliyi isə şeyxlə, ata ilə konflikt, onu inkarı labüd edir. Şeyxlə konflikt, ata ilə konflikt. Ata ilə konflikt isə, bütövlükdə, triksterlik davranış və tərsinlik, normadan kənara çıxma və dəlilik etmə üçün mədəni “çıxış” yoludur.

can lətifələrində Molla Nəsrəddinin Teymurlənglə, Kəlniyyətin Şah Abbasla qarşıdurmasında gülüşün fallik qarşıdurmanın predmetinə çevrildiyini aydın şəkildə görmək mümkündür. Teymurləngin padşah olduğunu və avtoritarlığı, hakimiyyət və fallik gücü simvollaşdırdığını nəzərə alsaq, onda lətifələrdə komik situasiyalar zəminində onlar arasında baş verən qarşıdurmanın fallik spesifikasiyasını da anlamış olarıq. Eyni vəziyyəti Azərbaycan lətifələrində mövcud olan Kəlniyyət və Şah Abbas oppozisiyasında da görmək mümkündür (toplanılmış mətnlər və müşahidələr göstərir ki, Kəlniyyətlə bağlı mətnlərdə “qeyri-etik motivlərə sıx-sıx” rast gəlinir (16: 15). Sosial məzmun baxımından Kəlniyyət də Molla Nəsrəddin kimi hakimiyyətin, yüksək iradə və gücün təmsilçisi olan padşaha/şaha qarşı çıxır (bax: 14: 21-36; “hökmdar-təlxək” qarşıdurması kimi – 20; “xalq-hakimiyyət” qarşıdurması kimi 11: 59-70; Kəlniyyət və Şah Abbasla bağlı bax: 15: 175-197). Həm Molla Nəsrəddinlə Teymurləng, həm də Kəlniyyətlə Şah Abbas arasındakı qarşıdurma fallik konflikt üzərində qurulmuşdur. Molla Nəsrəddin Teymurləngin yumoristik qarşılığı kimi (28: 485: 498) daim onunla qarşıdurmaya girməklə, onu ələ salmaqla (29: 20-21), qadınlaşdırmaqla (29: 20-21), Kəlniyyət Şah Abbasın atının quyuğunu kəsməklə (30: 340-342) onu fallik gücdən və hakimiyyətdən məhrum etməyə çalışır. Bütün bu davranışlar komik planda baş verir və Molla Nəsrəddinlə Teymurləng, Kəlniyyətlə Şah Abbas arasındakı qarşıdurmanın – söz oyununun əsasında “verbal duel” (13: 326) vasitəsilə qarşdakını alçaltmaq, kişilik/erkeklik əlamətlərini ələ salmaq, kişilikdən məhrum etmək (qadınlaşdırmaq) texnologiyası dayanır. Necə ki, A.Dandes fallik qarşıdurma kimi şərh etdiyi xoruzdöyüşdürmə və buğadöyüşdürmədə qalibin məğlub olan tərəfi simvolik olaraq kişilikdən məhrum etdiyini, qadınlaşdırdığını vurğulayırdı (10: 293). **Heç şübhəsiz ki, Molla Nəsrəddinin Teymurləngi, Kəlniyyətin isə Şah Abbası komik planda fallik simvollar əsasında söz oyunları vasitəsilə ələ salması, münasibətlərin daim rəqabət və yarış şəraitində qurulması, birincilərin ikinciləri hər dəfə məğlub etməklə şahlıqdan (və ona aid digər simvollar) məhrum etməsi gülüşü fallik qarşıdurmanın, kişilikdən məhrum etmənin predmeti kimi təhlil etməyə imkan verir. Eyni zamanda gülüş tərəflər arasındakı ziddiyyətin, sərtliyin yumuşaldılmasına, konfliktin aradan qalxmasına da xidmət edir.**

“AĞZINDA DİŞLƏ DOĞULMA” ATA İLƏ KONFLİKT KİMİ. Molla Nəsrəddinin doğuluşu¹ ilə bağlı türk xalqlarında müxtəlif əfsanə və rəvayətlər vardır. Türk alimi A.B.Alptekin özbəklərdəki mətn variantı barədə yazır: “rəvayətə görə, testi çömlek, saxsı işləriylə məşğul olan Şermamatın xanımının uşağı olmamış. Bunun üçün qadın səhərə kimi dua edər. Səhər tezdən testi, çömlek, saxsılarını Özbəkistan bazarına aparan Şermamat böyük bir çömləyin içərisində dişləri çıxmış bir oğlan uşağı ilə qarşılaşır. Özbək inanclarına görə, ağızda dişlə doğulan uşaq gələcəkdə ya bir xan, ya da dövlətli bir kimsə olacaq. Bu vaxt çömləyin içərisində olan uşağın kimə aid olduğu aydınlaşdırılmalıdır. Doxsan gün boyunca uşağın ana və babası axtarılsa da, tapılmaz və uşağa “Nəsrəddin” adı verilərək böyüdülmür. Ağıllı, zəhmətkeş, söz oyunbazı Nəsrəddin bazarda çömləkçilik edərək yaşayır” (2: 26).

Təsvir olunan mətnə iki məqama diqqət yetirək: Nəsrəddin saxsıda tapılır və ağızda dişlə doğulur. Əvvəla, saxsıda tapılma – möcüzəli doğuluş motivi kimi, Molla Nəsrəddini qeyri-adi, fəvqəladə qəhrəmanlar cərgəsinə daxil edir. Mədəni ənənə Molla Nəsrəddini də Koroğlu, Dədə Qorqud və ya sehirli nağıl qəhrəmanı kimi mənalandırır. Hesab etmək olar

¹ Qeyd edək ki, ənənədə Molla Nəsrəddinin doğuluşu ilə bağlı başqa bir fakt da vardır. Türk alimi E.Tokmakçioğlunun verdiyi məlumata görə, “Hoca dünyaya *ağlayaraq deyil, gülərək gəlir*. Təkcə ağzi, üzü, gözü deyil, *alının ortası* belə gülürmüş (kursiv bizindir – H.Q.)” (31: 57). Təbii ki, bu inanc mətni də Molla Nəsrəddinin qəribə, qeyri-adi hərəkətlərinin interpretasiyası kimi diqqəti cəlb edir. Ağızda dişlə doğulmaq kimi, gülərək doğulmaq da normadan kənara çıxmanı, qeyri-adiliyi ifadə edir.

ki, həmin obrazları vahid semantika daxilində birləşdirən məqamlardan biri də qeyri-adi doğuluş motividir. Molla Nəsrəddinin həm saxsıda doğulması, həm də doğularkən gülməsi qeyri-adi doğuluş motivi olmaqla yanaşı, tərsinəliyə, normadan kənara çıxmaya da işarə edir. Nağıllarda, dastanlarda möcüzəli doğuluş motivi qəhrəman quruculuğunun əsas əlamətlərindən biri kimi, onun fəvqəladəliyini, qeyri-adiliyini təmin etməyə xidmət edir. Komik və ironik planda isə (dəlilə və axmaqlar timsalında) qeyri-adi və ya möcüzəli doğuluş motivi tərsinəlik, normadan kənara çıxmaq kimi özünü göstərir. Təbii ki, burada lətifə poetikasının və gülüşün rolunu unutmamaq olmaz.

Qayıdaq ikinci detala: ağızda dişlə doğulma məsələsinə. İstər Azərbaycan ərazisindən toplanılmış, istərsə də türk xalqlarındakı inanclara görə, uşağın ağızda dişlə doğulması xüsusi hadisədir. Məsələn, Azərbaycan (Qaraqoyunlu folkloruna) folkloruna aid nümunədə deyilir: “Təzə doğulmuş uşağın dişi varsa, gərək ona qurban kəsilsə, dua yazılsın. Yoxsa evdə bədbəxt hadisə baş verə bilər” (4: 22). Özbəklərin inancına görə isə “...ağızda dişlə doğulan uşaq gələcəkdə ya bir xan, ya da dövlətli bir kimsə olacaq” (2: 26). Başqa bir inanca görə, uşağın ağızda dişlə doğulması atasının öləcəyinə işarədir. Özbəklərin Molla Nəsrəddinin doğulması ilə bağlı rəvayət mətnində onun ağızda dişlə doğulması motivi, əslində ata ilə (yuxarıda mətnlərdəki şeyxlə - sakral ata ilə) qarşıdurmanın təzahürüdür. **Hesab etmək olar ki, qoç və ya erkəyin kəsilməsi zəminində şeyxlə tələbələr arasında qarşıdurma ilə Nəsrəddinin ağızda dişlə doğulması simvolik ekvivalentdir.** Əslində, bunların hər ikisi eyni semantikanın fərqli təzahürləridir. Çünki istər şeyxlə yaranan konfliktdəki situasiya (yəni Şeyxin qoçu kəsilmə məqamında Molla Nəsrəddinin gülməsi), istərsə də Molla Nəsrəddinin ağızda dişlə doğulması motivi normadan kənara çıxmanı ifadə edir. Lətifələrdə Molla Nəsrəddinin ənənəyə, sosial norma və qaydalara qarşı çıxması, şübhəsiz ki, mədəniyyətin gülüş vasitəsilə ifadə olunan sosial çıxış (social outlet) nöqtəsidir. Həm ağızda dişlə doğulma faktında, həm Şeyxin qoçunun kəsilməsi məsələsində, həm də Molla Nəsrəddin Teymurləng verbal duelində oppozisional situasiya özünü göstərir. Əslində, Molla Nəsrəddin lətifələri də bu və ya digər formada gerçəkliyin ən müxtəlif norma və prinsiplərinin, qayda və qanunlarının, tabu və yasaqlarının inkar olunması, gülüş vasitəsilə ələ salınması üzərində qurulmuşdur. Başqa sözlə desək, Molla Nəsrəddin obrazının timsalında mədəniyyət ənənəyə, norma və qaydalara protestin modelini təqdim edir.

Hesab edirik ki, əfsanə, rəvayət və deyimlərdə Molla Nəsrəddinin sakral, mistik cəhətləri ilə bərabər, normapozucu, oppozitiv xarakteri bu obrazın mədəniyyətdəki bütöv mahiyyətinin dərk olunması, eləcə də lətifələrdəki paradokslarının semantikasının üzə çıxarılması baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Nəticə. Əgər təhlil etdiyimiz əfsanə, rəvayət, inanc və deyim mətnlərini Molla Nəsrəddin lətifələri ilə müqayisə etsək, belə bir fikir irəli sürmək olar ki, həmin təsəvvürlər Molla Nəsrəddinin lətifələrdə təəcəssüm olunan metaforik dünyasının əsas “açarları”dır. Belə hesab etmək olar ki, əfsanə, rəvayət, inanc və deyim mətnləri Molla Nəsrəddin obrazının lətifələrdəki komik və ironik davranışlarının, buradakı gülüşün mənşəyinin və mahiyyətinin mədəniyyətin özü tərəfindən interpretasiya olunmasıdır. Həmin mətnlərin təqdim etdiyi informasiyaya görə:

– Molla Nəsrəddin obrazı mədəniyyətdə komik və ironik məzmun kəsb etməklə yanaşı, sakral-mistik məzmun daşıyan obrazdır, onunla bağlı tabu// yasaq və inanclar mövcuddur;

– Molla Nəsrəddinin sakral semantika adının önündəki təyinlərlə (molla, hoca, əfəndi) və onun barəsində olan inanclarla birbaşa bağlıdır;

– Molla Nəsrəddinin Şeyxin qoçunun kəsilmə prosesində həm aktiv, həm də passiv iştirak etməsi – “baxıb gülmə”-si mədəniyyət tərəfindən günah kimi mənalandırılmışdır;

– Molla Nəsrəddinlə Şeyx arasındakı qoç konflikt, əslində Edipal kontekstə ataya qarşı işlədilmiş günahın metaforasıdır ki, mətndə bunun cəzası gülünç vəziyyətə qalmaqla işarələnmişdir;

– Molla Nəsrəddin obrazının lətifələrdəki tərsinəlik semantikasi rəvayətlərdə onun gül-məməli olduğu yerdə gülərək tərsinə hərəkət etməsi ilə şərh olunur;

– Eyni zamanda Molla Nəsrəddinin lətifələrdəki tərsinə hərəkətləri onun dünyaya ağlayaraq deyil, gülərək gəlməsi (“o dünyaya ağlayaraq deyil, gülərək gəlmişdir” (31: 56) ilə də əlaqələndirilir;

– Rəvayət və əfsanələrdə Molla Nəsrəddinin ölümündən, eləcə də fallik qarşıdurmadan qaçmaq üçün uşaq cildinə girməsi simvolik olaraq “uşaqlaşması”, bu obrazın lətifələrdəki davranışlarının metaforik “açarı”-dır;

– Molla Nəsrəddin şeyx, Molla Nəsrəddin Əzrayıl, Molla Nəsrəddin Teymurləng qarşıdurmaları fallik güc, yüksək iradə, iqtidar və hakimiyyətlə toqquşma olmaqla bərabər, ataya protestin, gülüş vasitəsilə sosial normadan kənara çıxmanın simvolik işarəsidir;

Beləliklə, həm əfsanə, rəvayət, inanc və deyim mətnləri, həm də lətifələr aid olduqları janrların təbiətinə müvafiq olaraq, Molla Nəsrəddin barədə biri-biri ilə üzvi şəkildə bağlı olan informasiyaları təqdim edir. Bütün bu informasiyaların cəmi isə ənənədə Molla Nəsrəddinlə bağlı təsəvvürlər sistemini təşkil edir.

Ənənədə Molla Nəsrəddinlə bağlı mövcud olan informasiyaların psixanalitik aspektdən təhlili göstərir ki, gülüş, eyni zamanda işlənmiş günahın cəzası, fallik qarşıdurmanın – kişilikdən məhrumetmənin predmetidir. Hesab etmək olar ki, Molla Nəsrəddin lətifələrinin bu aspektdən təhlili maraqlı və yeni nəticələrin əldə olunmasına imkan yarada bilər.

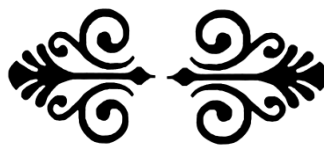
ƏDƏBİYYAT

1. Axısqa folkloru. Bakı: Nurlan, 2008, 269 s.
2. Alptekin Ali Berat. Doğu Türklerinin Nasreddin Hocası Mitolojik Bir Kahraman mıdır? / Bilig GÜZ 2011/ SAYI 59, s. 21-30 S. 26
3. Azərbaycan Folkloru Antologiyası. VI kitab (Şəki folkloru). Bakı: Nurlan nəşriyyatı, 2002, 495 s.
4. Azərbaycan Folkloru Antologiyası. VII kitab (Qaraqoyunlu folkloru). Bakı: Səda nəşriyyatı, 2002, 465 s.
5. Azərbaycan Folkloru Antologiyası. XVI kitab (Ağdaş folkloru). Bakı: Səda nəşriyyatı, 2006, 496 s.
6. Başgöz İlhan. Geçmişten günümüze Nasreddin Hoca. İstanbul: Pan yayıncılık, 2005, 152 s.
7. Bayat F. Korkut Ata. Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut. Ankara: Karam araştırma ve yayıncılık, 2003, 89 s.
8. Bergson Henri. Gülme. Komığın anlamı üstüne deneme. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2011, 121 s.
9. Boratav P.N. Nasreddin Hoca. İstanbul: Isık yayınları, 2014, 446 s.
10. Bronner, Simon J., editor. “Structuralism and Folklore.” Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes, University Press of Colorado, Logan; Utah, 2007, pp. 123–153
11. Duman Mustafa. Halkın Kahramanı Nasreddin Hoca Timur’a Karşı. folklor/edebiyat, cilt:18, sayı:69, 2012/1, s. 59-70.
12. Dundes Alan and Hauschild Thomas (1983). Auschwitz Jokes. *Western Folklore*, Vol. 42, No. 4, pp. 249-260,
13. Dundes Alan, Jerry W. Leach and Bora Özkök (1970). The Strategy of Turkish Boys' Verbal Dueling Rhymes. *The Journal of American Folklore*, Vol. 83, No. 329, pp. 325-349

14. Erdoğan Necmi. Nasreddin Hoca and Tamerlane: Encounters with power in the Turkish folk tradition of laughter/ REF/JEF? 1-2, p. 21-36, București, 2013;
15. Əhmədli A. Azərbaycan ənənəvi xalq lətifələrindən qaynaqlanan bölgə lətifə personajlarının müasir söyləyicilərin repertuarındakı yeri. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (iyirminci kitab). Bakı: Səda, 2006, s. 175-197
16. Əsgər Ə. Ön söz. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII kitab (Zəngəzur folkloru). Bakı: Səda, 2005, 464 s., s. 13-28.
17. Karabaş S. Bütüncül Türk budunbilimine doğru. Ankara: O.D.T.Ü. Fen ve Edebiyat Fakültesi, 1981, 362 s.
18. Karabaş S. Kimi anlatılara göre Nasreddin Hoca'nın söylensel nitelikleri. Nasreddin Hoca'ya armağan. (haz. M.S.Koz). İstanbul: Oğlak yayınları. 1996, 327 s. s.169-193
19. Karabas S. The Use of Eroticism in Nasreddin Hoca Anecdotes. Western Folklore, Vol. 49, No. 3 (Jul., 1990), pp. 299-305
20. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2016, 306 s.
21. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yeni nəşrlər evi, 1999, 704 s.
22. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, "Zərdabi LTD", 2013, 465 s.
23. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII kitab (Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, "Elm və təhsil", 2014, 444 səh.
24. Qarayev S. Azərbaycan sosiokulturoloji mühitində gülüşün psixosemantikası. Dədə Qorqud jurnalı, 2018/1, s. 78-100.
25. Qarayev S. Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah, 2018, 204 s.
26. Qarayev S. "Koroğlu" dastanında ata-oğul konfliktinin psixanalitik semantikasi (Edip kompleksi kontekstində). Xavəri S. Quliyev H. Qarayev S. Folklorun funksional strukturu: multidissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 493 s., s. 361-483.
27. Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 216 s., s. 157-171
28. Marzolph, Ulrich, "Timur's Humorous Antagonist, Nasreddin Hoca", Oriente Moderno, Nouvo Serie, Anno: XV (LXXVI), 2-1996, Instituto Per L'Oriente, C. A. Nallino, s. 485-498.
29. Molla Nəsrəddin lətifələri. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 304 s.
30. Saatlı folklor örnəkləri. I kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 392 s.
31. Tokmakçıoğlu Erdoğan. Bütün Yönleriyle Nasrettin Hoca. İstanbul: Yılmza yayınları, 1991.

İnternet resursları

32. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelime=295764
33. <https://tr.wikipedia.org/wiki/şeyh>



Tahir ORUCOV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu,

e-mail: tahiroruclu@gmail.com



SOVET REJİMİNİN XALQ BAYRAMLARINA, NOVRUZ MƏRASİMLƏRİNƏ, DİNƏ, DİN XADİMLƏRİNƏ, MƏSCİDLƏRƏ VƏ DİNİ MƏKTƏBLƏRƏ QARŞI MÜBARİZƏSİ

Açar sözlər: Din, din xadimləri, bolşeviklər, dindarlar, repressiya, Dekret, kilsə, məscid.

THE STRUGGLE OF THE SOVIET REGIME AGAINST TO THEFOLK HOLIDAYS, NOVRUZ CEREMONIES, RELIGION, THE RELIGIOUS FIGURES, MOSQUES RELIGIOUS SCHOOLS

Summary

From the first days of the establishment of the Soviet government in Azerbaijan, the Bolsheviks began to a serious struggle against religion and religious figures. The Soviet government contributed to the physical and mass destruction of the religious figures and clergymen. In this area - in the fight against religion - Bolsheviks mainly preferred in two directions: In this branch - in the fight against the religion - Bolsheviks mainly preferred in two directions: The essence of the first direction was that, on behalf of the state, the figurative statements on freedom of conscience and freedom of religion were given. It was noted that in the Soviet state the religion was separate from the state and the government did not interfere with religious issues.

But the second aspect of the Bolsheviks was that in the confidential and absolutely confidential documents, the agency's attitude to the religion of the Soviet government was the exact opposite. It is clear that in the secret state information has led to a sly and insidious policy against the religion of the Soviet government, including Islam and religious figures.

The official seizure of religion, religious figures and all religious people began in 1920 with the first decree of the Soviet government. For example, the Decree "On Separation of the Church from the State and the school from the Church" states that "The Church is separated from the state". Or "Every citizen can trust in any religion" and so on. After this paragraph, which is declared as an outwardly progressive principle, the decree and other official documents state that "the school is separated from the church", "religion is not allowed in teaching institutions", "no church or religious organization has the right to own property, as well as reactionary ideas.

In the article it is said about these and other issues, the official suppression of religion, religious figures and all believers, and their mass repression.

Key words: religion, religious figures, Bolsheviks, all believers, repression, decree, church, mosque.

БОРЬБА СОВЕТСКОГО РЕЖИМА ПРОТИВ НАРОДНЫХ ПРАЗДНИКОВ, ОБРЯДОВ, ПРАЗДНИКА НОВРУЗ, РЕЛИГИИ, РЕЛИГИОЗНЫХ ДЕЯТЕЛЕЙ, МЕЧЕТЕЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ ШКОЛ

Резюме

В истории каждого народа существуют различные праздники и народные торжества. Некоторые из них будучи связанными с идеологиями чуждыми народу со временем вычеркивались из памяти. Через испытания веков прошли только те праздники, в основе которых лежат национальные и гуманистические идеи. Праздник Новруз является одним из таких праздников, который с древних времен и до сих пор с радостью отмечает азербайджанский народ. Праздник Новруз представляет собой праздник, объединяющий менталитет, формирующий народ и его развитие. Этот праздник представляет пропагандирует традиции народа и его национально-нравственные ценности. В этом смысле Праздник Новруз в образе жизни, быта и в системе ценностей народа занимает своеобразное место.

В определенный исторический отрезок времени - в советский период Праздник Новруз был подвержен репрессии, то есть давлению со стороны коммунистической идеологии. В период советской репрессии были нападения на Праздник Новруз, а также на традиции и национально-нравственные ценности народа. Во время репрессий последовательно и обдуманно были установлены разные запреты на Празднику Новруз. Однако азербайджанский народ смог сохранить до сегодняшнего дня свою богатую национальную, нравственную и моральную систему ценностей, каковыми являются Праздник

Новруз, традиции и обычаи. В статье широко рассматриваются эта и другие проблемы. Также в статье всесторонне было исследовано официальное притеснение, преследование и репрессии традиций, национально-нравственных ценностей в период советской власти.

Ключевые слова: Праздник Новруз, Азербайджан, традиция, обряд, репрессия, Шумер, Туран.

Məsələnin qoyuluşu: Sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra kommunistlər öz hakimiyyətlərini möhkəmləndirməyə qərar verdilər. Bu məqsədlə onlar bir sıra tədbirlər görməyə başladılar. Belə tədbirlərdən biri həmin dövrlərdə bolşeviklərin dinə, din xadimlərinə qarşı ciddi mübarizəsi oldu. Bolşeviklər din xadimlərinin, ruhanilərin fiziki cəhətdən və kütləvi şəkildə məhv edilməsinə qərar verdilər. Milli-mənəvi dəyərləri, folklor və repressiya məsələlərini bu aspektdən araşdırmaya cəlb etmək folklorşünaslığın və ədəbiyyatşünaslığın əsas məsələlərindəndir.

İşin məqsədi: Dinin, din xadimlərinin və bütün dindarların rəsmi şəkildə sıxışdırılmasını, onlara qarşı amansız şəkildə mübarizə aparılmasını araşdırmaq, bu prosesin folklor-da və ədəbiyyatda əks olunma səciyyəsinə müəyyənləşdirmək.

1920-ci il aprel ayının 28-dən – Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qurulmasının ilk günlərindən etibarən, bolşeviklərin dinə, o cümlədən islam dininə, din xadimlərinə qarşı ciddi mübarizəsi başladı. Sovet hakimiyyəti bu məqsədlə din xadimlərinin, ruhanilərin fiziki cəhətdən və kütləvi şəkildə məhv edilməsinə rəvac verdi. Dinə qarşı mübarizədə bolşeviklər, əsasən, iki istiqamətə üstünlük verirdilər:

Birinci istiqamətin mahiyyəti bu idi ki, dövlətin adından rəsmi şəkildə vicdan azadlığı, din azadlığı haqqında təmtəraqlı bəyanatlar verilir. Qeyd olunurdu ki, Sovet dövlətində din dövlətdən ayrılır və dövlət dini məsələlərə qarışmır.

İkinci istiqamətin mahiyyəti isə bundan ibarət idi ki, məxfi və tamamilə məxfi sənədlərdə, eləcə də agentura məlumatlarında Sovet hökumətinin dinə münasibəti bunun tam əksi idi. Bu məxfi qrifli rəsmi dövlət məlumatlarda Sovet hökumətinin dinə, o cümlədən İslam dininə, din xadimlərinə qarşı hiyləgər, məkrli siyasət apardığı üzə çıxır.

Dinin, din xadimlərinin və bütün dindarların rəsmi şəkildə sıxışdırılması artıq 1920-ci ildən, Sovet hökumətinin ilk dekretlərindən başlanmışdı. Məsələn, “Kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında” Xalq Komissarları Şurasının dekretində deyilirdi: Bənd 1. “Kilsə dövlətdən ayrılır”. Sonra gələn 2 və 3-cü bəndlərdə Dekretin zahirən mütərəqqi kimi görünən prinsipləri elan olunurdu. Belə ki, Dekretin 2-ci bəndində deyilirdi: “Respublika hüduqlarında vicdan azadlığını sıxışdıran yaxud vətəndaşların məzhəbi və (dini) mənsubiyyətinə əsasən üstünlük verən hər hansı yerli qərar çıxarmaq qadağan olunur”. Bu müddəanın məntiqi inkişafı olan 3-cü bənddə isə deyilirdi ki, “hər bir vətəndaş hər hansı dinə etiqad edə bilər, yaxud heç birinə etiqad etməyə bilər. Hər hansı dinə etiqad, yaxud heç birinə etiqad etməməklə əlaqədar hər cür hüquqdan məhrumetmə ləğv olunur” (1, 7).

Bundan sonra Dekretə bütün dindar kütləni-müsəlmanları və kilsə xadimlərini sıxışdıran bəndlər gəlir. Belə ki, 9-cu bənddə göstərilir ki, “məktəb kilsədən ayrılır”. Dəqiqləşdirilir ki, “ümumtəhsil fənləri tədris edilən bütün dövlət, ictimai, habelə tədris müəssisələrində dinin tədrisinə yol verilmir”. Daha sonra Dekretin 12-13-cü bəndlərində artıq kilsələrin (həm də məscidlərin – T.O.) əmlak hüququ boğulur: “Heç bir kilsə və dini təşkilatın mülkiyyətə malik olmaq hüququ yoxdur” (1, 9).

Bu müddəalar Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti qurulduqdan dərhal sonra dərc olunmuş Xalq Maarif Komissarlığının 10 №-li dekretində təkrar edilmişdir. Burada kilsənin dövlətdən ayrılması, “dövlətin din işlərində neytral mövqe tutması” barədə tezislər vardı. Lakin oradaca “Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikasının əməkçi xalqın iradəsi ilə” qərara alınır ki, Xalq Maarif Komissarlığının sərəncamında olan bütün dövlət, ictimai və

xüsusi məktəblərdə dini təlimin aparılması və məktəb sistemində hər hansı dini ayinlərin icrası ləğv olunur. Eyni zamanda Din Nazirliyi ləğv olunmuş və onun bütün işləri Azərbaycan SSR Maarif Nazirliyinin müvafiq şöbəsinə verilmişdi. 1920-ci illərdə Sovet hakimiyyətinin islama, din xadimlərinə ardıcıl hücumu planlı şəkildə həyata keçirilmiş, bütün bunlar isə rəsmi sənədlərdə öz əksini tapmışdır. (2, 11)

Belə ki, 1924-cü ildə, Azərbaycan SSR Konstitusiyası qəbul edildikdən sonra Azərbaycan Mərkəzi İcraiyyə Komitəsi tərəfindən “Kilsənin (həm də məscidlərin. Qərarda açıq-aşkar şəkildə dinə (bu halda islam dininə – T.O.) qarşı düşmənçilik özünü göstərir, dinə və dindarlara qarşı çox kəskin mövqe nümayiş etdirilirdi. (3, 9)

Belə ki, göstərilən qərarın 3-cü bəndində birbaşa deyilirdi ki, ümumiyyətlə, hər hansı dini inkar edən dövlət dinə qarşı təbliğat və maarifləndirmə metodları ilə xalq adətlərinə təsir göstərməklə dini fanatizm və mövhumatın təzahürləri ilə fəal mübarizə aparmaqda nəinki özünü haqlı sayır, həmçinin bunu özünə borc bilir. Daha sonra göstərilir ki, “dini adətlər ictimai asayişə və təhlükəsizliyi pozmadıqda onların azad şəkildə icrasına təminat verilir”. Qərarın 7-ci bəndində deyilir ki, “dini andıçmaya yol verilmir”, 8-ci bənddə “vətəndaşlıq aktları yalnız mülki hakimiyyət orqanları tərəfindən aparılır”. 9-cu bənddə isə məktəbin kilsədən ayrılmasından danışılarkən qeyd olunur ki, “bütün dövlət, ictimai tədris ocaqlarında dini təriqətin tədrisinə yol verilmir”. 13-cü bənddə bildirilir ki, “mövcud kilsə və dini cəmiyyətlərin bütün əmlakı xalqın mülküdür”. Qərarın axırncı – 15-ci bəndi isə çox məna verir: bu qərarın icrasına nəzarət Xalq Ədliyyə və Daxili İşlər Komissarlıqlarına tapşırılırdı (3, 10).

Dinə mübarizənin geniş vüsət almasının əhəmiyyətini qeyd etməkdən ötrü Azərbaycan K(b)P MK Katibliyinin 1923-cü il 5 sentyabr (protokol №37) qərarı ilə dinə qarşı mübarizə üzrə xüsusi komissiya yaradıldı. Komissiyanın tərkibinə görkəmli inqilabçı-bolşevik xadimləri: Əliheydər Qarayev (sədr), Ruhulla Axundov, Sultan Məcid Əfəndiyev, Çaqin (“Bakinski raboçi” qəzetinin redaktoru) və başqaları daxil idi (4). Sonralar bu Komissiyanın tərkibi dəfələrlə dəyişmiş, lakin onun təşəkkül prinsipi sabit qalmışdı. Komissiyada bir qayda olaraq məsul vəzifələr tutan nüfuzlu, adlı-sanlı inqilabçılar təmsil olunurdular. Belə ki, 1925-ci ildə bu komissiyanın tərkibinə Həmid Sultanov-Xalq Təsərrüfatı Şurasının (XTS) sədri, Sultan Məcid Əfəndiyev (maarif komissarı), Ruhulla Axundov və Əliheydər Qarayev (hər ikisi MK katibləri) daxil oldular. Həmçinin, komissiyanın tərkibinə Xalq Daxili İşlər komissarı Mir Cəfər Bağirov da daxil edildi (5).

Dinə, xüsusilə İslam dini əleyhinə, din xadimlərinə qarşı təbliğata partiya tərəfindən, müvafiq qurumlar tərəfindən, hücumlar total şəkildə və bir çox istiqamətlərdə aparılırdı. Bu işə sovet, həmkarlar ittifaqının orqanları, mətbuat, kino işçiləri, ədəbiyyatşünaslar, jurnalistlər, “Mübariz Allahsızlar Cəmiyyəti” (MAC) kimi ictimai təşkilatlar və s. cəlb olunmuşdular.

Hər il bu təşkilatlar tərəfindən aşağıdakı əsas istiqamətlərdə ateizm təbliğatı aparılırdı:

1) Din xadimlərinin nüfuzdan salınması, məscidlərin bağlanması, kilsə və məscid əmlakının zəbt edilməsi, mollaların təqib olunması;

2) Kilsə məktəblərinin və mədrəsələrin bağlanması və ümumiyyətlə hər cür dini tədrisin ləğv edilməsi;

3) Dini ayinləri yerinə yetirməkdən imtina etməyən azərbaycanlılara qarşı yönəlmiş təmizləmə və sıxışdırma;lar;

4) Müsəlman bayramlarına qarşı (məhərrəmlik, orucluğu), habelə yeni hakimiyyət tərəfindən süni şəkildə dinləşdirilmiş bayramlara (Novruz bayramı) və sadəcə milli mentalitetlə əlaqədar xalq adətlərinə qarşı (məsələn, kişilərin papaq qoyması) yönəldilmiş qadağa işləri;

5) Dinə qarşı kütləvi və açıq tədbirlərin, teatrlaşdırılmış tamaşaların, konsertlərin, dinə zidd mövzularda diskussiyaların keçirilməsi, bu tədbirlərə kütləvi informasiya vasitələrinin (radio, qəzetlər, jurnallar) cəlb edilməsi. (6, 79)

Ancaq bütün bunlarla bərabər, Azərbaycanda Moskvanın sifarişlərini yerinə yetirən Sovet hökumətinin nümayəndələri hər halda yaxşı anlayırdılar ki, “ASSR-də (Azərbaycanda) din əleyhinə kompaniya məsələləri son dərəcə mürəkkəb və çətin bir məsələdir. Türk əhalisi arasında din əleyhinə kompaniyanın keçirilməsi üzrə layihə Azərbaycan K(b)P MK katibliyinin 29 oktyabr 1923-cü il tarixli qərarı əsasında hazırlanmışdı. Layihənin müəllifləri göstəridilər ki, “ASSR-də təkcə bir savadsız fəhlə kütləsi deyil, həmçinin ziyalıların 80%-ə qədəri və hətta dini xurafatdan azad olmamış türk partiya işçilərinin 50%-ə qədəri Dini fanatizm xəstəliyinə tutulmuşdur. Daha sonra geniş əhali kütləsinin oruc tutma, məscidlərdə ibadət etməsi, namaz qılmaları, mollalar tərəfindən nigahların kəsilməsi, müqəddəslərin qəbirlərini ziyarət edilməsi də qeyd edilirdi. Məhz bu səbəblərdən də Azərbaycanda din əleyhinə kompaniya məsələləri son dərəcə mürəkkəb və çətin bir məsələ sayılırdı.

Bütün bunları nəzərə alan bolşeviklər, o cümlədən bu layihənin müəllifləri “Zərərli qalıqlara” qarşı mübarizə tədbirləri kimi aşağıdakıları təklif etmişdilər:

1. Ruhanilərin daha loyallıq ünsürlərindən ibarət “canlı məscid” yaratmaq.
2. Müridlərin yürüşü, məqbərələrə sitayiş üçün gedişlər və dini fanatizmin digər təzahürlərinə qarşı kompaniya keçirmək.
3. Ruhanilərin bəzi zərərli ünsürlərini ifşa etmək üçün müasir loyallıq mollalardan ibarət xüsusi büro yaratmaq.

Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, demək lazımdır ki, Azərbaycan ruhaniləri öz dinlərinə – islama sadıq qaldılar və aparılan təbliğata, görülən repressiv tədbirlərə, sürgünlərə, hədə-qorxulara baxmayaraq, Sovet hökumətinin, onların təbliğatçısı olan insanların arxasınca getmədilər. Ancaq bolşeviklər də özlərinin din əleyhinə təbliğatlarından qalmırdılar. Belə ki, “Din əleyhinə təbliğata yardım edən” şəxsləri mükafatlandırmaq məqsədilə Sovet hökuməti xüsusi vəsait ayırmışdı. Məsələn, Azərbaycan K(b)P MK Katibliyinin 2 oktyabr 1923-cü il tarixli 42 №-li protokolunda belə şəxslərin mükafatlandırılması məsələsinə baxılmışdır. Azərbaycan K(b)P MK Katibliyinin 22 avqust 1923-cü il tarixli “Tamamilə məxfi” qıfıllı qərarında belə təcrübədən bəhs olunur. Bu qərarla “din əleyhinə təbliğatda köməkliyə görə mollalara” hər birinə 1 kostyum (cəmi 45 ədəd) ayrılmasından söhbət gedir.

Layihədə “partiyaçılar və türk ziyalıları arasında kəskin mübarizə” aparmağın zəruriliyindən danışılır. Bu məqsədlə aşağıdakılar təklif olunurdu:

1. Materialistlərin, kommunistlərin və bitərəf türk ziyalıların cəmiyyətini yaratmaq.
2. MK yanında Din Əleyhinə Komissiyaya tapşırılsın ki, müntəzəm olaraq türk dilində dinə zidd məzmunlu ədəbiyyatın nəşrini həyata keçirsin.
3. MK və BK klubları yanında ən məsul işçilərdən ibarət materialistlər klubları yaradılsın.
4. Mətbuatda şeyxlərə, müridlərə, mollalara, mərsiyəxanlara, seydilərə və digər qruplara qarşı kompaniya açılsın (7, 19; 8).

Sovet hakimiyyətinin ilk illərində islama qarşı mübarizə forması kimi hökumət və partiya orqanları nümayəndələrinin islamı təkzib etməyə və ateizmi yaymağa səy göstərən kütləvi, açıq diskussiyaları çox populyar olmuşdu. Bu məsələyə müntəzəm olaraq müxtəlif partiya instansiyalarında baxılmışdır. Belə ki, AzK(b)P BK Rəyasət Heyətinin 19 mart 1922-ci il tarixli (protokol № 26) iclasında “Rayonlar üzrə dini yığınaqlar, diskussiyalar keçirilməsi haqqında” məsələyə baxılarkən qərara alınmışdır ki, kilsələrdə (eləcə də məscidlərdə - T.O.) dini diskussiyalara səbatlı, şüurlu kommunistlər göndərilsin” (9, 7).

Ancaq praktiki olaraq belə “diskussiyaların” keçirilməsi özünü doğrultmadı və tezliklə hökumət ondan imtina etməli oldu. Sovet hökuməti çox vaxt, savadlı, geniş dünyagörüşə malik olan ruhaniləri amansızcasına cəzalandırırdı. “Belə ki, məsələn, 1921-ci ildə “İslam” partiyasına daxil olan ruhani nümayəndələri arasında kütləvi həbslər keçirilmişdir. Azərbaycan K(b)P MK

Siyasi bürosu XI Ordunun siyasi şöbəsinin rəisi Pankratovun və həmin vaxt Daxili İşlər Komissarı olan M.C.Bağırovun məruzələri üzrə bu məsələyə baxaraq (21 avqust 1921-ci il tarixli protokol) “Qısa müddətdə “İslam” partiyasının bütün fəal üzvlərinin aradan götürülməsi haqqında qərar qəbul etdi. Bu məqsədlə xüsusi komissiya yaradıldı. “Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanda rəsmi hakimiyyət islama və müsəlman ruhanilərinə düşmənçəsinə münasibət bəslədiyi halda, erməni kilsəsinə və onun din xadimlərinə tamamilə başqa cür yanaşırdı” (1, 80).

Xalq Daxili İşlər Komissarlığı tərəfindən hazırlanmış agentura materillərində bütün müsəlman aləminə, o cümlədən islama qarşı üzvi düşmənçilik özünü göstərirdi. Bu da səbəbsiz deyildi. Çünki 1920-ci illərdə Azərbaycan XDİK rayon şöbələri rəislərinin 90 faizi ermənilər idi. Digər tərəfdən, Azərbaycanın o zamankı partiya və sovet rəhbərliyi öz xalqı haqqında məlumatları məhz həmin mənbələrdən, həmin qeyri-azərbaycanlılardan-ermənilərdən alır dı. Məsələn, onların yalandan məlumat verdikləri bəzi məlumatlara nəzər salaraq: “Mollalar kəndlərdə adamların ayaqyalın və lüt olmasından istifadə edərək Sovet hökumətinin yaramazlığı barədə təbliğat aparırlar”. Yaxud: “Dəvəçi bölgəsində müsəlman ruhaniləri əhali arasında təbliğat aparırlar ki, müqəddəs Quranı qəbul etməyən kommunizm müsəlmanlıq üçün təhlükəli və zərərli” və s.. (10, 3; 11, 4)

Şuşadan verilən informator məlumatında qeyd olunurdu ki, Şuşa zonasında vəziyyət daha həyəcanlıdır, belə ki, orada Sovet hakimiyyətini devirmək üçün menşeviklər, eserlər və ittihadçılar tərəfindən üsyan gözlənilir. Başqa bir mənbə Şamaxı, Gəncə, Şamaxor, Lənkəran və s. qəzalarında müsəlman əhalisinin əhval-ruhiyyəsini belə təsvir edir: “İttihad” partiyası reytinginin artması ilə əlaqədar ruhanilər baş qaldırmış və Sovet hakimiyyətinə qarşı gizli təbliğata başlamışlar. Bunun nəticəsində avam kəndlilər də onların (ruhanilərin-T.O.) təsiri altına düşürlər”. (13, 59)

1921-1927-ci illəri əhatə edən bu cür məxfi agentura məlumatlarında 1923-cü ilə aid olan və “Az.SSR-də müsəlman ruhanilərini parçalama planı” adlanan sənədlər daha böyük maraq doğurur. Bu “plan” 8 müəllif səhifəsindən ibarət olub qısa şəkildə belə görünürdü: Planda Azərbaycanda müsəlman dindarlarını parçalamaq üçün şiə və sünni təriqətləri arasında ziddiyyətlərdən və ittifaklardan istifadə etmək təklif olunurdu. Bu zaman müəllif qeyd edir ki, Sovet hakimiyyəti üçün şiə təriqəti fəal bir qüvvə kimi daha çox təhlükəlidir. Sonra müəllif öz planını şərh edir. Ona görə bu sahədə nüfuzlu məsul işçilər türklər: Mir Bəşir Qasımov və Əliheydər Qarayev başlıca rol oynamalıdır. Onlar Bakı şəhərinin müsəlman liderləri: keçmiş şeyxülislam molla Ağa və molla Əbdül Rəhim Qazı ilə dialoqa girməli və onları Sovet hökuməti ilə əməkdaşlığa çağırmalıdırlar. Müəllif daha sonra sübut etməyə çalışır ki, bu mollalar Sovet hakimiyyətinə faydalı ola bilərlər. Həm də yarırəsmi formada onlara istər maddi, istərsə də ruhani rəhbərliyi uğrunda mübarizədə yardım göstəriləcəyinə işarə etmək lazımdır (13, 6).

29 oktyabr 1923-cü il AK(b)P MK Rəyasət Heyəti M.C.Bağırovun məruzəsi üzrə qərar qəbul etdi: “AKP qəza komitələrinin antisovet partiyaları və ruhanilərin ayrılması üzrə işlər görməsi qəti qadağan olunsun”. Belə ki, mənbə xəbər verirdi ki, 1926-cı il avqustun 12-də Maştağa kəndində Məşədi Yusif üçminlik auditoriyaya müraciət edərək demişdi: “...bizi sıxışdırırlar, bizə azadlıq vermirlər və hətta deyirlər ki, Allah da yoxdur, peyğəmbər də. Bu yalandır, siz buna inanmayın, çalışın dinə sığın, allahsızlara qulluq göstərməyin!”. Sonra həmin müəllif xəbər verir ki, Şamaxı qəzasında bu il iyulun 4-də Cavad kəndinin sakini Molla Məmməd Qulu Molla İsgəndər oğlu sovet məktəbinə qarşı təşviqat apararaq demişdir: “şagirdləri orada korlayırlar, belə ki, orada uşaqları allahsızlığa öyrədirlər”. O, hər vasitə ilə valideynlərə təsir göstərir ki, onlar öz uşaqlarını məktəblərə buraxmasınlar. (14, 1).

Sovet hökumətinin din xadimlərinə və bütün dindar müsəlmanlara qarşı həyata keçirdiyi təqiblər 20-ci illərin sonlarında xüsusilə güclənmişdi. Sovet hökumətinə az da olsa, qeyri-loyallıq hiss etdirən din xadimlərinin siyahıya alınması bu dövrə təsadüf edir. Belə ki,

bütün İcraiyyə Komitəsi inzibati şöbələrinin rəislərinə bu dövrdə (1931 -ci il) xəbərdarlıq məktubu göndərilmişdi ki, onlar 10 gün müddətində “bütün din xadimlərinin siyahısını təxirə salmadan Xalq Maarif Komissarlığına təqdim etməlidirlər”.(12, 3)

Respublika üzrə belə ümumi siyahılardan biri arxivdə saxlanılır. 49 mollaı əhatə edən həmin siyahıda soy adı vardır. Hökumət artıq o zaman 30-cu illərin lap əvvəllərində potensial etibarsız din xadimlərini “qələmə almış”, daha sonra 1937-1938-ci illər kütləvi repressiya vaxtında bu siyahılardan istifadə olunmuşdur. (1, 81)

1929-1931-ci illər elliklə kollektivləşmə illəri idi. Bolşevik hökuməti Stalinin “Sinfi mübarizəni kəskinləşdirməli!” şüarı altında hakim rejimə müxalif olan adamların hamısına amansızcasına divan tuturdu. Onların arasında “qolçomaq ünsürləri” adlandırılan bir qədər var-dövlət sahibi olanların hamısı, yaxşı kənd təsərrüfatçıları, ortabablar da vardı. Həmçinin kənd ziyalıları-müəllimlər və digər savadlı adamlar hökumətin cəza tədbirlərinə məruz qalmışdılar. Bu siyahıya həmçinin bütün mollalar da düşmüşdü. Dini zümrələrə qarşı repressiyalar Azərbaycanda Sovet hökumətinin ilk günlərindən etibarən, din əleyhinə mübarizənin ümumi kontekstinə daxil edilmişdi.

“Fəhlə sinfinin birinci düşməni dindir” – şüarı və tələbi yerli partiya, komsomol və ictimai təşkilatların qarşısında duran ən mühüm məsələlərdən biri idi. Dövrü mətbuatın, qəzet və jurnalların, həmçinin kiçikhəcmli kitabların dinə qarşı aparılan mübarizədə rolu böyük idi. Sovet təbliğat və təşviqatı bu sahəni xüsusi diqqətdə saxlayırdı. Bir sıra tarixçilərin araşdırmasına əsasən demək olar ki, “mədəni inqilab” dövründə ən güclü zərbəyə məruz qalan sahələrdən biri din sahəsi olmuşdur.

1936-cı ildə SSRİ-də sosializmin tam qələbə çaldığı elan edildi. Sosializmin tam qələbəsi həmin ilin 5 dekabr tarixli “SSRİ Konstitusiyası”nda təsbit edildi. Və həmin ildə bu “tərixli qələbənin” eyforiyasından təsirlənən bolşeviklər Bakıda Bibiheybət məscid ziyarətgahını, müqəddəs Aleksandr kilsəsini və alman Lüteran kirkəsini yerlə yeksan etdilər. Bolşeviklər bir sıra məscidləri bağladılar və hətta Təzəpir məscidini bir müddət çay fabrikinə çevirdilər. (daha sonralar Təzəpir məscidi mağaza anbarı və yay kinoteatrı da olmuşdur)

Ateizm 1917-ci il Oktyabr inqilabının (Oktyabr çevrilişinin) yetirməsi, elmi ateizm isə müharibədən sonra SSRİ ərazisində bütün din və dini görüşlərə qarşı yönəldilmiş marksizmlenin ideologiyasının tərkib hissəsi idi. “Ateizm” ifadəsinə “elm” sözü də əlavə etməklə sovet dövləti dinə qarşı mübarizəni guya elmi əsaslarla – elmi ateizm mövqeyindən aparılması məntiqini irəli sürürdü.

Keçən əsrin 60-cı illərindən başlayaraq ateizm bir fənn kimi ali məktəblərdə tədris olunmağa başladı. Bu fənnin tədrisi üçün mütəxəssislər hazırlanmasına xüsusi diqqət verildi. 1966-cı ildə Azərbaycan Dövlət Universitetində “Elmi ateizm” kafedrası təşkil edildi. Moskvada və Sovet İttifaqının başqa yerlərində elmi ateizm barədə yazılan kitablar sürətlə Azərbaycan dilinə tərcümə edilərək kütləvi tirajla nəşr olundu.

Azərbaycanda ateizm təbliğatı xalqın əsrlərlə qazandığı milli-mənəvi dəyərlərin yox olmasına yönəldilir, minillik adət-ənənələrə “gerilik”, “mövhumat”, “feodalizm qalığı” damğası vuraraq kütlə şüuruna psixoloji təzyiq edilirdi. Bununla belə dini təşkilatlara dini iclaslar, mərasimlər təşkil etmək, qiraətxana və kitabxana açmaq, habelə dini təlim edən dərnekələr yaratmaq qadağan idi. Təhsil müəssisələrində dini təlimin tədrisinə icazə verilmirdi, əksinə ateizmin təbliğ və tədrisinə xüsusi diqqət ayrılırdı. Kütləvi informasiya vasitələri sovet ideoloji maşınına tam şəkildə təbə edilmişdi.

Sovet dövləti gənc nəslin elmi-materialist dünyagörüşü və kommunist idealları ruhunda tərbiyə olunmasını öz daxili siyasətinin əsas vəzifəsi kimi müəyyənləşdirmişdi. Beləcə SSRİ dövləti ateizmi dövlət siyasəti səviyyəsində təbliğ edir, vətəndaşların hüquqlarını pozaraq

onları sırf ateist ruhunda tərbiyə etməyə çalışırdı. Əvvəllər üstüörtülü şəkildə aparılan bu siyasət, sonralar daha açıq müstəviyə keçmişdi. İslam əleyhinə aparılan uzun illik siyasət müəyyən nəticələr verdi. Ancaq xalqın şüurundakı inam potensial şəkildə varlığını qoruyurdu.

Sovet hakimiyyətinin ilk illərində milli xüsusiyyət, yerli şərait və milli mənafehlərin nəzərə alınmaması dinə və digər adət-ənənələrə qarşı mübarizənin güclənməsində özünü daha bariz şəkildə göstərirdi. Keçmiş SSRİ-yə daxil olan respublikalarda dinə qarşı mübarizə özünəməxsus xüsusiyyətlər daşımışdır. Belə ki, Azərbaycanda yaranmış hakimiyyətdə qeyri-azərbaycanlı qüvvələrin aparıcı mövqe tutması və milli kommunistlərin “tam beynəlmiləçiliyi” başqa məsələlərdə olduğu kimi dinə münasibətdə də “öz sözünü” demişdir (20, 110).

Respublikada dinə qarşı mübarizədə ilk təşəbbüs 1920-ci ildə “Şaxsey-vaxsey”, “Şaxsey-vax-sey”də kim iştirak edir” adlı plakatların buraxılması oldu (21, 18). 1920-ci il mayın 15-də Az. SSR Xalq Maarif Komissarlığının verdiyi dekretə vəcdən azadlığı elan edildi. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Dini Ayinlər Nazirliyi ləğv olundu. Xalq Maarif Komissarlığının öhdəsində olan bütün dövlət məktəblərində və pullu məktəblərdə şəriət dərslərinin, habelə məktəb daxilində hər cür dini ayinlərin icrası qadağan olundu.

Rusiyada bolşeviklər hakimiyyətə gəldikdən sonra, hələ 1917-ci il noyabrın 22-də “Rusiyanın və Şərqi bütün müsəlman zəhmətkeşlərinə” adlı müraciət qəbul edildi. Bu müraciətdə göstərilirdi ki, “İndi sizin dininiz, milli və mədəni müəssisələriniz azad və toxunulmaz elan edilir.” 1920-ci il mayın 5-də Azərbaycan İnqilab Komitəsi bəy, xan və vəqf (din başçıları) torpaqlarının müsadirə edilib heç bir ödənc alınmadan kəndlilərin istifadəsinə verilməsi haqqında dekret imzaladı (22, 16). Bu da həqiqi mənada hücum xarakterli bir siyasət idi. Bolşeviklər yaxşı bilirdilər ki, müsəlmanlar məscid torpağına sahib olmağa razılıq verməz. Ona görə də Sovetlər dekretin yerinə yetirilməsi üçün şört qoyurdular ki, dekretin həyata keçirilməsinə kim mane olsa, o adamlar zəhmətkeş xalqın açıq düşməni sayılacaq və qanundan kənar ediləcəklər.

Dinə qarşı təbliğat 1923-1924-cü illərdə daha fəal şəkildə aparılmağa başladı. Belə ki, 1924-cü il yanvarın 8-də AK(b)P Siyasi Bürosunun iclasında “Din əleyhinə təbliğatın aparılmasına dair” məsələ müzakirə edildi və din əleyhinə mübarizəni təşkil etmək məqsədilə komissiya yaradıldı (21, 144). 1924-cü ildə Bakıda “Allahsızlar cəmiyyəti”nin yaradılması ilə dinə qarşı mübarizə daha da gücləndirilmiş oldu. Bolşevik mətbuatı “Allahsızlar cəmiyyəti”nin qarşısında duran vəzifə ilə bağlı yazırdı ki, cəmiyyətin qarşısında duran əsas vəzifə bütün şüurlu fəhlə və kəndliləri mübariz ateizm bayrağı altında birləşdirmək, zəhmətkeşləri dini xurafatdan uzaqlaşdırmaq və onlarda materialist dünyagörüşü formalaşdırmaqdan ibarətdir.

Azərbaycanda sovetləşmə prosesi başlayan kimi “Şaxsey-vaxsey” qadağan olunmuşdur. Lakin fəhlə və kəndlilərin inamına qarşı yönəlmiş bu tədbirlərdən tez imtina edildi. Hökumət manevr edərək 1923-cü il avqustun 1-də xüsusi dekretlə “Şaxsey-vaxsey” mərasimini qadağan edən qərarı ləğv etdi. Dekretə deyilirdi ki, Azərbaycan şirlərinin “Şaxsey-vaxsey” mərasiminə qarşı heç bir inzibati tədbir görülməsin (23, 50).

Azərbaycanda bolşeviklərin yeritdiyi antiislam siyasəti N. Nərimanovu çox düşündürürdü. O, buna dəfələrlə öz kəskin etirazını bildirirdi. Dinə münasibət başqa məsələlərdə olduğu kimi, Azərbaycandakı rəhbər dairələrdə də ciddi fikir ayrılığına, ixtilaflara gətirib çıxarırdı. Bu fikir ayrılığı hələ aprel çevrilişindən çox keçməmiş 1920-ci ilin oktyabrında keçirilən AK(b)P-nin II qurultayında özünü büruzə verdi. Qurultayda Lominadze qeyd edirdi ki, “Azərbaycanda dini fanatizm mühüm qüvvədir, onunla biz mübarizə aparmalıyıq. Kəndlərdə vəziyyət daha ağırdır. Burada zəhmətkeş qüvvələr bütünlüklə dini adətlərlə xəstələnib və bundan burjuaziya istifadə edir. İcazə verin, kəndlərdə inqilab edək. Feodal qalıqlara qarşı biz ciddi mübarizəyə qalxmalıyıq, amma çox ehtiyatla. Mollalar və dindarlar keçmişin qalıqları kimi indiki zaman-

da kasıblara siyasi iqtisadi təsir edirlər, çünki onların əlində hələ çoxlu mülk var. Dindarlara qarşı mübarizə bizim qurultayın qarşısında duran əsas vəzifədir” (21, 92).

Qurultayda N.Nərimanov bildirdi ki, “Şərqdə din məsələsi olduqca çox vacib məsələdir. Bu məsələ ilə son dərəcə ehtiyatlı olmaq lazımdır, çünki burada bütün həyat bu məsələdən asılıdır”. Nərimanov İslam dininə hörmətlə yanaşaraq göstərdi ki, İslam dini ilə xristianlığı eyniləşdirmək olmaz. Xristianlıq ehkamdırsa, müsəlmanlıq həyatdır (21, 94). Xalqın milli adət-ənənələrinə, xüsusilə dinə qarşı mübarizə o qədər kəskin şəkil almışdı ki, artıq rəhbərlikdə oturan qeyri-azərbaycanlı kommunistlər də bunu deyirdilər. Orjonikidze etiraf edirdi ki, “din ilə mübarizədə biz çox səhvlərə yol veririk. Götürək Qubadakı qiyamı. Bu qiyamı kasıblar başlamışdılar. Ona görə ki, orada bizim gənclər Quranı ayaq altına atıb tapdalayırdılar. Bu isə insanların qəzəbinə səbəb olub. Quranı cırıb atmaq heç də sosial inqilab deyil. Mən hesab edirəm ki, biz kəndlilərin başından Quranın təsirini çıxarmalıyıq” (21, 144).

Xalq Xarici İşlər Komissarlığına göndərdiyi məktublarında N.Nərimanov İslamın müxtəlif cərəyanlarını ətraflı səciyyələndirir, müasir dillə desək, “İslam amilindən” yaxın və orta Şərqdə azadlıq hərəkatının, dünyanın sosial tərəqqisinin xeyrinə istifadə etmək imkanını nəzərə çatdırırdı. O, möhkəm inanırdı ki, İslamdan sosializm məqsədləri üçün bacarıqla istifadə etmək olar. N.Nərimanov misal gətirərək izah edirdi ki, hələ 1918-ci ildə Həştərxanda ruhanilərin yığılmasında o, mollaların özünün razılığı ilə əmək məktəbinin tədris prosesindən şəriətin çıxarılmasına nail olmuşdur.

Çiçerinə məktubunda N.Nərimanov yazırdı: “1920-ci ildə mən Azərbaycanda izdihamlı yığılmaqda çoxarvadlılığa qarşı nitq söylədikdən sonra yüksək nüfuzlu bir molla söz alıb Quranın surələrinə əsasən çox arvadlılığın əleyhinə çıxdı. Məsələ burasındadır ki, Quranda çox arvadlılığa icazə verən qanun da var, onu qadağan edən qanun da. Sosializm ideyasını da məhz İslamın qanunları əsasında eyni ilə bu cür bərqərar etmək olar. Hər şey ondan asılıdır ki, bu qanun kimlərin əlindədir, onu kim və necə yozur” (24, 47-48). O inanırdı ki, İslama – mədəniyyətə, tərəqqiyə mane olan bir nəzəriyyə kimi baxmaq böyük səhv olardı. Çünki N.Nərimanov İslamda dünya mədəniyyətinə böyük təsir göstərmiş mədəniyyət görür və buna görə də onu təbliğ edirdi. Oktyabr Çevrilişdən sonra Azərbaycanda dinə və dindarlara qarşı aparılan mübarizə xalqda, eləcə də böyük nüfuza malik olan ruhanilər arasında böyük etiraza səbəb olmuşdu. N. Nərimanov bütün haqsızlıqların əleyhinə çıxır, matəm günlərində məscidə gedərək xalqla bir yerdə olurdu. Ona böyük hörmət və inam bəsləyirdilər. 1922-ci ilin avqustunda (N.Nərimanov Tiflisə getdikdən sonra) respublika orqanları “şaxsey-vaxsey” mərasimi zamanı camaatın şəhərin küçələrindən keçib getməsinə qadağan edən qərar çıxardı. Mərasim başlanan kimi hakimiyyət orqanlarının göstərişi ilə hərbi qüvvələr hərəkatə gəldilər. Baş vermiş toqquşmalar zamanı insanlar arasında ölənlər oldu.

N.Nərimanov 1923-cü ilin yayında RK(b)P MK-ya göndərdiyi məktubunda bu kədərli hadisələrdən ətraflı bəhs edib, matəm mərasimi zamanı hərbi güc işlədən hakimiyyət orqanlarının əməllərini qəti pislədi, mərasimin qadağan olunması haqqında qərarı inzibatçılığın, əhalinin dini xüsusiyyətlərinin, yerli adət-ənənələrin qulaqardına vurulmasının əyani təzahürlərindən biri kimi səciyyələndirdi. O, yazırdı: “Bir materialist kimi dinə qarşı çıxmaq bir şeydir, bu mərasimlərin yerinə yetirilməsini qadağan etmək məqsədilə silahlı qüvvə çıxarmaq başqa şey”. (25)

6-12 iyun 1923-cü il tarixdə keçirilən AK(b)P-nin XII konfransında din əleyhinə təbliğatın aparılmasında yol verilmiş səhvləri etiraf edilirdi: “Dinə qarşı mübarizə əsas məsələ kimi qalmaqdadır. Amma işi apararkən biz bir çox səhvlərə yol verilmişdir... Düzdür, biz marksistlər Allaha inanmırıq, ancaq öz işimizi elə qurmalıyıq ki, dindarlara heysiyyətə toxunmayaq. Təzyiqlərə yol vermək olmaz. Görün, biz bu işi hara gətirib çıxarmışıq.” (26, 22).

Ancaq bu, bolşeviklərin öz cinayətkar əməllərini sığortalamaq üçün qeyri-səmimi etiraf idi...

1923-cü ilin iyulunda XII Ümumbakı partiya konfransında din əleyhinə iş aparılmasında ciddi əyintilərdən təşvişlə danışıldı. Konfrans məscidə və kilsəyə qarşı “süvari qoşunların hücum” etməsi faktını pislədi, “basqınlardan” düşünülmüş işə keçirilməsinin ləbüd olduğunu göstərdi. 1923-cü il avqustun 22-də AK(b)P Bakı Komitəsinin Rəyasət Heyəti qərara aldı: “Rayonlarda “şaxsey-vaxsey” mərasiminin iştirakçılarına nümayiş düzəltməkdə maneçilik törədilməsin. Rayon komitələrinə və “şaxsey-vaxsey” mərasiminə qarşı kompaniya keçirilməsi üçün təhkim edilmiş məsul işçilərin hamısına tapşırılsın ki, onlar istər məscidlərdə, istərsə də küçələrdə heç bir məcburi tədbirlər görməsinlər.”

N.Nərimanov məscidlərin və digər ziyarət yerlərinin təhqir olunmasına qarşı bütün qüvvəsi ilə mübarizə aparırdı və eyni zamanda digər dinlərə də çox hörmətlə yanaşırdı. 1924-cü ilin fevralında Bakıda Rojdestvenski provoslav kilsəsini uçurmaq məsələsi qaldırıldıqda, dini icmanın nümayəndələri bu qərara gəldilər ki, SSRİ MİK sədri N.Nərimanova teleqram vurub, ondan məbədin saxlanmasını xahiş etsinlər. O, dindarların teleqramına dərhal münasibətini bildirmişdi: “Smidoviç yoldaşa, xahiş edirəm bu məsələ barəsində mənimlə danışasınız.” Bütün Rusiyanın patriarxı Tixinovun əfv edilməsi haqqında SSRİ MİK-nin dekretini də məhz N.Nərimanov imzalamışdı. (27) Adı keçən keşiş əksinqilabi fəaliyyətdə təqsirləndirilərək mühakimə olunmuşdu.

Artıq 20-ci illərin sonunda “Allahsızlar Cəmiyyəti”nin adı Moskvada olduğu kimi “Mübariz Allahsızlar İttifaqına” çevrildi. Beləliklə, Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin bərqərar olunmasından sonra cəmiyyət həyatının müxtəlif sahələrində istər kadr siyasətində, istər dinə münasibətdə, ərazi, dil məsələlərində, ümumiyyətlə, cəmiyyət həyatının bütün sahələrində yerli şərait və milli xüsusiyyətlər nəzərə alınmırdı. Faktlar, arxiv materialları göstərir ki, sovet hakimiyyəti möhkəmləndikcə, onların xalqlara vəd etdikləri azadlıqlar unudulur, əsrlər boyu saxlanılan, nəsil-dən-nəslə ötürülən mənəvi etnik dəyərlər üstündən xətt çəkilir, amirlik, totalitar tədbirlər həyata keçirilirdi. 1920-ci illərdə İslam dininə qarşı başlanmış hücum xalq kütlələrində sovet hakimiyyətinə qarşı nifrət əhval ruhiyyəsini formalaşdırdı və sübut olundu ki, Azərbaycan xalqını öz əqidəsindən döndərmək, “Allahsızlaşdırmaq” mümkün deyil və xalqda inam, dinə etiqad əbədi yaşayacaqdır (25).

Din xadimləri və dindarlara qarşı aparılan bolşevik kompaniyası dinə qarşı aparılan təbliğatla demək olar ki, eyni vaxtda başlanmışdı. Bolşeviklərin fikrincə, din xadimləri kütlələrin mədəni inkişafı və tərəqqisində əngəl törədirdilər, deməli, onlara qarşı cəmiyyət barışmaz olmalıdır. Din xadimlərinin torpaqları, varidatları əllərindən alındı, dövlət mədrəsələri bağlandı. Həmçinin mollaların ailəniqah məsələlərinə qarışması qadağan edildi. Bütün bunlara baxmayaraq, müsəlman dindarları xristian dindarlarına nisbətən daha təmkinli davrandılar. Xristian dindarları sovet hakimiyyətinə qarşı açıq çıxışlar etmiş, antisovet bəyanatlar qəbul etmişlər. Uzun illər Rusiyada və b. yerlərdə dindarlar müxtəlif üsullarla müqavimət göstərirdilər ki, bu da hakimiyyət tərəfindən kütləvi repressiyalarla qarşılandı.

Müsəlman dindarları isə əksinə, məcburiyyət üzündən öz narazılıqlarını bildirmədilər. Hətta bəzi din xadimləri Məhəmməd peyğəmbərin təlimi ilə marksizm nəzəriyyəsi arasında bəzi paralellər də aparmağa başladılar. Müsəlman din xadimlərinin bu təşəbbüsü əvvəlcə bolşeviklər tərəfindən bəyənilirdi, sonra isə bu hərəkətə ayrı məna verildi (28, 38-39).

Oktyabr çevrilişinin ilk günlərindən dinin kommunist idealları ilə bir yerə sığmazlığı bəyan edilmişdi. Bolşevizm ideoloqları dini adət-ənənələri məhv edərək ruhanilərdən məscidi almaqla kütlələri dindən ayırmağa, onları hər cür mənəvi dəyərlərdən məhrum etməyə çalışırdılar. Bununla da kommunistlər azərbaycanlıları (xüsusən gəncləri) öz dinin-

dən döndərərək dinə, din xadimlərinə kor-koranə nifrət edən və bütün vasitələrlə onları məhv etməyə hazır olan “kommunizm işi uğrunda mübarizlərə” çevirmək istəyirdilər. Məsələn, “19 Nuxa mollasının işi” üzrə saxtalaşdırmanın bilavasitə təşkilatçısı olan Bədəlov adlı şəxs belə izahat vermişdi: “Mən istəyirdim dərhal sosializm qurum, onun nəticələri haqqında düşünmürdüm; din xadimlərinə nifrət etdiyimə görə mən bu işə əl qoydum” (15, 59).

Nuxada 19 molla həbs edildikdən sonra aşkar olmuşdu ki, operativ bölmə istintaq aparmaq üçün materialların olmadığı faktları ilə üzləşmiş və antisovet fəaliyyətdə onların rolunu üzə çıxarmaq üçün yollar axtarmağa məcbur olmuşlar. Başqa sözlə, həbs edilmiş mollaların əleyhinə material olmadığından onu həbsdən sonra axtarmağa başlamışlar. Bu zaman istintaq birbaşa təxribata əl atmış, mollaların kamerasına qaranlıq keçmişə malik olan, AzDSİ-nin xəbərçisi olan Baxşəli Axundov adlı birisini yerləşdirmişdilər.

O da kamerada həbs olunan adamların, o cümlədən, daha nüfuzlu şəxs olan Molla Süleyman Əfəndinin etibarını qazananmışdır. Sonra Baxşəli Axundov din xadimləri ilə apardığı sual-cavab yolu ilə Sovet hökumətinə qarşı guya sui-qəsd planını tərtib etmiş, müttəhim mollalar, din xadimləri arasında rolları bölmüşdü. Lakin o, bu işi elə qurmuşdu ki, müttəhimlər heç nədən şübhələnməmişdilər. Bu plana Molla Süleyman Əfəndinin başçılığı ilə əksinqilabçı mollaların əfsanəvi müşavirəsi və istintaq kamerasında tərtib olunmuş “çağırışın” mətni də daxil edildi. Ancaq bunlar barədə həbs edilənlərin heç elementar təsəvvürləri belə yox idi (15,51).

Bundan başqa, Baxşəli Axundova tapşırıldı ki, bir neçə yalançı şahid ifadəsinin uydurulmasına nail olsun. Bu yalançı ifadələrin məzmunu isə Nuxa din xadimləri arasında əksinqilabçı təşkilatın olmasını və müşavirənin protokolunda uydurma faktların mahiyyətini təsdiq etsin. İstintaq Molla Süleyman Əfəndini saxta protokola və çağırışa qol çəkməyə məcbur etməkdən ötrü qorxutma yolu ilə xeyli mənəvi təsir göstərdi. Bu da kömək etmədikdə, istintaq onu döyməyə əl atmış, bununla Molla Süleyman Əfəndini dindirməyə çalışmışdır. İstintaqın sonunda Baxşəli Axundovun köməkliyi ilə bir neçə epizod üzrə təqsirləndirilən 19 Nuxa mollası üçün geniş itihamnamə tərtib edilir. Bu göstərir ki, Nuxada müsəlman din xadimlərinin əksinqilabçı təşkilatı olmuş, üsyanda iştirak etmiş və indi də antisovet təbliğatı aparırmış” (15, 54).

Sonda 19 Nuxa mollası üçün ADSİ (Azərbaycan Xalq Komissarları Şurası yanında əksinqilabla, şpionaj, banditizm və xidməti cinayətlərlə mübarizə üzrə Azərbaycan Dövlət Siyasi İdarəsi) rəhbərliyi tərəfindən Xüsusi qərar qəbul olundu. Qəbul olunmuş qərarda deyilirdi:

a) “Bütün müttəhimlər dərhal Nuxadan Bakıya köçürülsünlər, çünki Nuxada din xadimlərinin kütləvi həbsi ətrafında problem yaranar, bu isə əhali arasında mənfi əhval-ruhiyyəyə səbəb ola bilər;

b) təcili olaraq müttəhimlər üçün yenidən agentura materiallarını əldə etməli, bir daha təkrarən yoxlamaq və istər müttəhimlərin özlərinin, istərsə də şahid ifadələri ilə istintaqı bağlamaq”.

c) müfəssəl istintaq bitdikdən sonra tamamilə günahsızları həbsdən azad etmək, qalanlarına gəlincə, onların məsələsini AzDSİ kollegiyasında qoymaq” (15, 57-58).

Bu nümunə göstərdi ki, Sovet hökuməti dinə və din xadimlərinə qarşı mübarizənin gedişində heç bir vasitələrdən, birbaşa kütləvi provokasiya və saxtalaşdırmalardan da çəkinməmişdir. Ümumiyyətlə isə, Azərbaycan din xadimlərinə qarşı hakimiyyətin repressiyaları o dövrdə özünün pik nöqtəsinə çatdı. İslam dini nümayəndələrinin üzə çıxardılması, nüfuzdan salınması və birbaşa repressiyası ilə yanaşı, Sovet hökuməti din əleyhinə mübarizənin bütün vasitələrindən və təşviqatdan istifadə etmişdir (18, 34).

Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, dinə və din xadimlərinə qarşı repressiya və təqiblər 20-ci illərin axırında yüksək səviyyəyə çatmışdı. Cəza orqanları tərəfindən keçmiş din xadimlərinə olan “maraq”da artmışdı. Bu baxımdan ADSİ-nin blankında “tamamilə məxfi” qریفilə

ASSR-də müsəlman din xadimlərinin fəaliyyəti haqqında məruzə səciyyəvidir. 7 mart 1927-ci il 4247/s №-li məruzədə qeyd edilmişdir ki, “ASSR ərazisində külli miqdarda din xadimləri mövcuddur, onlar müsəlman mühitində mühüm rol oynamış və indi də mühüm rol oynamaqdadırlar”. Daha sonra məruzədə müsəlman din xadimləri arasında ayrı-ayrı qruplar müfəssəl təsvir olunur, onların ümumi antisovet əhval-ruhiyyəsi qeyd edilirdi. Məruzədə qeyd olunurdu ki, Sovet hökuməti onlar üçün ümumi düşməndir və din xadimlərinin kəndli kütlələrinə təsiri böyükdür. Sonra şiələr və sünnilər arasındakı ziddiyyətlər təhlil olunur, xüsusən dinin və dini əqidənin gənclərə təsirinə çox diqqət yetirilir. Qeyd edilir ki, mollaların uşaqları bir qayda olaraq müntəzəm surətdə məscidlərə gedirlər, bu, xüsusən Qaryagin, Zaqatala, Nuxa rayonlarına və Kürdüstana aiddir. Məruzədə həmçinin deyilir ki, “müsəlman din xadimlərinin başlıca bazası məscidlərdir” ki, indi onların sayı 1505 hesablanır, onlardan ancaq 32-si fəaliyyət göstərmir (19, 48;16, 9).

Məruzə-arayış müəlliflərinin gəldiyi nəticə belə olur: ruhanilərin fəaliyyəti “olduqca zərərli” və onun qarşısını qəti şəkildə kəsmək lazımdır. 8 bənddən ibarət tədbirlər təklif olunur, onlardan bəziləri belə idi:

- Bütün sovet məktəblərini keçmiş ruhanilərdən təmizləmək lazımdır, çünki onlar gəncləri öz ruhlarında tərbiyə edirdilər.

- Bütün xarici din xadimlərini (iranlıları, türkləri) ASSR hüdudlarından sürgün etməli.

- Zaqatala qəzasında fəaliyyət göstərən dini məktəbi bağlamaq. Çünki bu, digər qəzalara da keçə bilər.

- İstər qəzalarda, istərsə də Bakıda yaşayan başçıların lazımı sənədlər toplandığı hallarda tədricən ASSR hüdudlarından İttifaqın daxili quberniyalarına sürgün etməli. Onların sürgün olunmasını son dərəcə tək-tək həyata keçirməli və müvafiq vaxt seçmək lazımdır. (17, 35)

“Antiislam hərəkətinin gücləndirilməsi haqqında” AK(b)P MK plenumunun 16 mart 1929-cu tarixli qərarı da dinə və müsəlman ruhanilərinə belə barışmaz düşmənçilik ruhunda yazılmışdır. Bu cür antidin, antiislam təbliğatının artması 30-cu illərin ikinci yarısından, 1937-1938-ci illərə - kütləvi repressiyanın başlanmasına qədər davam etmişdir. O zaman, yüz minlərlə günahsız adam Sovet hökuməti tərəfindən məhv edilmişdir. Bu qurbanlar sırasında, təbii ki, mollalar, dini məktəblərin müəllimləri də vardı. Onların əksəriyyəti öz əqidələrinə sadıq olmuş və kommunist rejiminə qulluq etməmişlər (16, 1).

1930-cu illərin II yarısında Azərbaycan dinə, din xadimlərinə qarşı törədilən repressiya, cəza tədbirləri geniş və çoxşaxəli idi. Bu repressiyalarda əsas, başlıca xətt Sovet hökumətinin ruhanilər zümrəsinin qalıqlarının nüfuzdan və hörmətdən salınması, eləcə də onların fiziki cəhətdən məhv edilməsi idi. Bu dövrlərdə Sovet hakimiyyəti dinlə az-çox əlaqədar olan bütün xalq adət və ənənələrinin, yaxud hətta dinə daxil olmayan, məsələn, Novruz bayramının unudurulması və onun keçirilməsinin qarşısını almaq siyasəti xəttini həyata keçirmişdir.

Din əleyhinə təbliğat “adamların şüurundan kapitalizm qalıqlarının ortadan qaldırılması işində ən mühüm işlərdən biri” elan edilmişdir. 1937-ci ilin noyabrında Bakıda islam dininə həsr olunmuş sərgi təşkil edilmiş, kult, ayin məsələləri üzrə Azərbaycan MİK Rəyasət Heyəti yanında xüsusi, daimi fəaliyyət göstərən komissiya yaradılmışdır. Bu komissiya isə, bolşeviklərin din, din xadimləri ilə mübarizəsində mühüm rol oynamışdır.

İşin elmi nəticəsi: Dinin, din xadimlərinin və bütün dindarların rəsmi şəkildə sıxışdırılması 1920-ci ildən, Sovet hökumətinin ilk dekretlərindən başlanmışdı. “Kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında” Dekreti bu sahədə Sovet hakimiyyətinin qəbul etdiyi ən vacib dekretlərdən biri idi. Məqalədə dinin, din xadimlərinin, dindarların rəsmi şəkildə sıxışdırılmasının, onlara qarşı mübarizə aparılmasının, repressiyaların, eləcə də onlarla aparılan ideoloji mübarizənin üsul və metodlarının öz əksini tapması işin başlıca elmi nəticəsi hesab edilə bilər.

İşin elmi yeniliyi. XX əsrin 20-30-cu illərində Rusiyada, eləcə də Azərbaycanda din, din xadimlə-ri və bütün dindarlarla mübarizə aparılması getdikcə daha geniş vüsət aldı. Bu dövrdə dinin, din xadimlərinə, bütün dindarlara rəsmi şəkildə necə mübarizə aparılması, təqib edilməsi və onların kütləvi şəkildə repressiya edilmələrindən ətraflı şəkildə bəhs edilməsi məqalənin başlıca elmi yeniliyidir.

Tətbiqi əhəmiyyəti. Məqalədən XX əsr rus və Azərbaycan folkloru və ədəbiyyatında folklor, repressiya məsələləri ilə məşğul olan, bu sahədə araşdırma aparan alimlər, mütəxəssislər, ali məktəb tələbələri və magistriləri yararlanı bilərlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Nəcəfov B. Deportasiya, Bakı: Çarşıoğlu, 2006, 98 səh.
2. ARDSPİHA, (Azərbaycan Respublikası Dövlət Siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxiv), f. L, təs.74, iş 638
3. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.349 təs.1 iş 106 vər. 1-10
4. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.379 təs.3 iş 3005 vər.13
5. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f. 27 təs. 1 iş 259 vər.16
6. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.379 təs.3 iş 2195
7. ARDSPİHA, (Azərbaycan Respublikası Dövlət Siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxiv), f.1 təs.74 vər.290
8. ARDSPİHA, (Azərbaycan Respublikası Dövlət Siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxiv), f.1 təs.74 İş 291
9. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.379 təs.3 iş 2143 vər.7
10. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.378 təs.1 iş 5963 vər.3
11. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.379 təs.1 iş 6504 vər.4
12. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.378 iş 6230 vər.1
13. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.379 təs.1 iş 6491 vər.8
14. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.379 təs.1 iş 6503 vər.1
15. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.410 təs.1 iş 281 vər.59
16. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.1114 təs.1 iş 405 vər.9
17. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv) f.27 təs.1 iş 1226 vər.35
18. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.57 təs.1 iş 1507 vər.34
19. ARDA, (Azərbaycan Respublikasının Dövlət Arxiv), f.410, təs.ls., sax.281, vər.51
20. İbişov F. Azərbaycan kəndində sosial-siyasi proseslər (1920-30). Bakı: Mütərcim, 1996, s.168.
21. ARDSPİHA, (Azərbaycan Respublikası Dövlət Siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxiv), f.1, s.1, iş 32, s.18
22. Зейналов Р.Э. Военное строительство в Азербайджанской ССР 1920-1941. Баку: ЭЛМ, 1990, 208 с.
23. Гаджибейли Дж. Избранное. Баку, Азернешр, 1993, 127 с.
24. ARDSPİHA, (Azərbaycan Respublikası Dövlət Siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxiv), f.609, s.1, iş 71, s.47-48.
25. Bayramova R.M. "Azərbaycan rəhbərliyində ixtilaflar və daxili siyasi çəkişmələr (1920-1925-ci illər)". Bakı: Elm, 2007, 196 səh.
26. Стенографический отчет XII обще бакинской конференции АК(б)П (6-12 июня 1923).
27. "Kommunist" qəzeti, Bakı, 4 noyabr, 1990.
28. Quliyev M. Azərbaycanda dövlət və din münasibətləri (İslam dini təmsalında 1920-2000-ci illər). Bakı: Açıq dünya, 2002, s. 302.



Nailə MİRZƏYEVƏ

AMEA Folklor İnstitutu

“Türk xalqları folkloru” şöbəsinin böyük elmi işçisi

e-mail: abilova.nailya@mail.ru



TƏRCÜMƏDƏ NAĞIL TƏHKİYƏSİNİN BAŞLICA PRİNSİP VƏ ŞƏRTLƏRİ (“Taxta qılinc” nağılı əsasında)

Açar sözlər: nəqletmə, nağıl, tərcümə, ilan, atribut, formullar

THE MAIN PRINCIPLES AND TERMS OF TALE NARRATION IN THE TRANSLATION (On the base of the tale “Takhta Gilinc” (“The Wooden Sword”))

Summary

The structure of tales being the special form of the epic narration type differs according to the type and character of the narration in the process of position narration. In all cases the tale narration is based on the translation work with the description, debate, the speech of the heroes, dialogues, the teller's additions, etc. Approaching with these principles in some Azerbaijani tales, especially in the tale “Takhta gilinc” (“The wooden sword”) the translation of the mythological attribute of the main character snake wrongly, the different subjects being identified in the translated languages with the functional things apart the ethnic-cultural system, the name of the text artistry, the simple informational assignment and etc. are observed with incorrectness.

Key words: narration, tale, translation, snake, attribute, formula

ГЛАВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И УСЛОВИЯ ПОВЕСТВОВАНИЯ ПРИ ПЕРЕВОДЕ СКАЗОК (На основе сказки «Деревянный меч»)

Резюме

Структура сказок, которые являются особой формой типа эпического повествования, с точки зрения позиции рассказа, тип и характер его различается в процессе изложения. В основе перевода стоит повествование сказок во всех своих проявлениях в таких как, описание, беседа, речь героя, диалоги, примечания сказителя и т.д. Опираясь на эти принципы, можно выяснить то, что во многих Азербайджанских сказках, в частности, в сказке «Деревянный меч», главным героем которого является змей, при не правильном переводе его мифологического атрибута, с различными предметами вне функции культурно - этнической системы, отождествлять его с переводимым языком приводит к неверности представления информации и безыскусности художественного текста.

Ключевые слова: повествование, сказка, перевод, змея, атрибут, формулы.

Məsələnin qoyuluşu: Azərbaycan nağıllarının mətn xüsusiyyətləri təhkiyənin forma və prinsipləri baxımından fərqli səciyyə daşıyır. Hadisələrin müxtəlif zamanlarda baş verməsi, təhkiyəçinin sosial statusu, dialekt və şivə xüsusiyyətləri bütün hallarda tərcümə işində ayrıca əhəmiyyət kəsb edir. Azərbaycan nağıllarının rus dilinə tərcüməsində nağıl poetikasına riayət olunmaması bu və ya digər mifoloji görüş və düşüncənin arxa planda saxlanılaraq obraz, predmet və əşyaların tərcümədə müvafiq ifadələrdə verilməməsi və s. bu sahədəki ən ciddi problemlər sırasındadır.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Azərbaycan nağıllarının tərcüməsi təcrübəsinə dayanaraq mətn-təhkiyə tiplərinin fərqləndirilməsinə bağlıdır. Məqalədə konkret olaraq “Taxta qılinc” nağıl mətninin tərcüməsi üzərində problem müqayisələr əsasında öyrənilmişdir.

Azərbaycan xalq nağıllarının mövzu genişliyi, ifadə özəllikləri, bütövlükdə poetik struktur elementlərinin zənginliyi bu mətnlərin tərcüməsi işində də eyni sənətkarlıq sistemi

daxilində ifadəsini tələb edir. Xalq məişəti, sosial – siyasi şərait, stereotiplər bütün hallarda tərcümə işinin əsasında dayanır.

Nağılların xüsusi mətn strukturunda seçilməsi bu mətnlərin təhkiyə quruluşu ilə bilavasitə bağlıdır. Təhkiyənin forma və şəkilləri burada təsvir və mükəllimə, müxtəlif iş, hadisələr üzərində qurulmaqla həm də obrazların nitqi, dialoqları və s. əhatə edir. Epik təhkiyə tipi – nağıl – dastan sintaksisinin tərcüməsi işində də mətnlərin nəql olunmasındakı zaman, funksional nitq üsurləri, söyləyicinin hadisələrə münasibəti, haşiyələr və s. başlıca yer tutmaqla xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Lakin Azərbaycan nağıllarının tərcüməsi üzərində apardığımız bir çox mətnlərdə tərcüməçinin təhkiyəyə münasibəti onun konkret personaj qismində bədii nümunədə yer alması şəklində təcəssüm olunur. Digər bir tərəfdən, tərcüməçi nağıl mətnlərində yer alan əksər əşya, predmetlərin təsvirini verməyə cəhd göstərmir, bu isə mətnin bədilik keyfiyyətinə xələl gətirmiş olur. Nəzərə almaq lazımdır ki, əşya və predmetlərin nağıllarda yer alması onların sosial tutum, estetik dəyərləri ilə yanaşı, etnosun mifoloji görüşü, inanc, sınımlarındakı magik təsəvvürləri də dolğun şəkildə ifadə edir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz xüsusiyyətlərə bağlı nağıl təhkiyəsinin forma və prinsiplərinin konkret mətn – “Taxta qılnc” mətni üzərindən nəzərdən keçirək.

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatından “Taxta qılnc” variantları, yayılma arealının genişliyi baxımından seçilən məşhur nağıl mətnlərindəndir. Təsədüfi deyil ki, “Taxta qılnc” nağılı uzun zaman Azərbaycan folkloru, xüsusilə nağılları öyrənən tərcüməçilər tərəfdən müxtəlif dillərə çevrilmiş və öyrənilmişdir. Nağıl mətni ayrıca olaraq rus alim tədqiqatçıları tərəfindən də ardıcıl şəkildə tərcümə olunmuşdur. Nağıl ilk dəfə 1935-ci ildə A.Baqriy və H.Zeynallı tərəfindən “Азербайджанские тюркские сказки” (“Azərbaycan türk nağılları”) kitabında çap olunmuşdur. Kitabda “Nağılların bibliografik göstəricisi” bölməsində “Taxta qılnc”ın 1930-cu il Naxçıvan ərazisində Novruz Qaytanov adlı şəxs tərəfindən yazıya alınması qeyd edilmişdir. Nağılın başlıca qəhrəmanı olan Taxta qılnc sonradan insan cildinə girmiş ilandır. Nağılın mətnindən məlum olur ki, şah bu ilanı vaxtilə oğlunun çadırında görür və öz başmağında canlıya su verməklə onu azad edir. İlanın şah tərəfindən azad olunmasından sonra hadisələrin ardıcıl inkişafı başlayır. İlan Taxta qılnc cildində şahın oğlunun ən yaxın dostu, sirdaşına çevrilir və sonda şahzadəni ölümdən xilas etməklə yenidən ilan cildinə düşür. Şahın etdiyi yaxşılığa yaxşılıqla cavab verən ilan qazandıqları bütün var-dövləti şahzadəyə verməklə öz əvvəlki cildinə qaydır.

Nağıl mətni Şərq nağıl motivlərinin süjeti üstündə qurulmasına baxmayaraq hadisələrin baş verdiyi məkan, mifoloji obraz xüsusiyyətləri, nağıl təhkiyəsi və s. tamamilə yarandığı ərazi, bölgənin sosial, məişət, eləcə də dil xüsusiyyətləri üzərində formalaşmışdır. Bu üslub, lokal özünəməxsusluğun qorunması isə nağılın tərcüməsində başlıca şərtlərdən biridir. Məlumdur ki, nağılların giriş formulları müvafiq söz, ifadə, bəzən də məzmunə aid olmayan müstəqil süjetli kiçik mətnlə başlayır. Nağıla hazırlığın ilk mərhələsi kimi bu tip giriş formulları, nağıl dinləyənlərin diqqətinin söylənilən hadisə, rəvayət üzərində saxlanılması məqsədilə təhkiyəçi tərəfindən mətnə daxil edilir. Digər tərəfdən isə bu üsul nağılda təhkiyə dilinin bədiləşdirilməsində üslubi vasitəyə çevrilir. Azərbaycan nağılları, xüsusilə sözü gedən “Taxta qılnc” nağılının söylənilməsində də müqəddəmənin təhkiyəçi tərəfindən spesifik forma və üslubda ifadə olunması nağılın demək olar ki, əksər variantlarında qorunub saxlanılmışdır. Lakin nağıl mətninin tərcüməsində bir çox hallarda folklor dilinin özəlliyi pozulmuş, süjetə giriş adı informatik forma və üslubda verilmişdir. Əldə olunan tərcümə variantlarının əksəriyyətində “Taxta qılnc” nağılının ilk cümləsi belə bəsit bir şəkildə ifadə olunmuşdur: “У одного царя была жена и один сын” (Азербайджанские тюркские сказки 1935: 138).

1947-ci ildə M.Təhmasib və F. Babayev tərəfindən tərtib olunub hazırlanan kitabda isə nağıl mətni “У одного шаха были жена и сын” cümləsi ilə başlayır (Азербайджанские сказки 1947: 39). 1950-ci ildə prof. Əhliman Axundovun tərtibatında da tərcümə variantı eyni formada saxlanılmış, bütövlükdə, 2004-cü ilə qədərki tərtibatlarda da tərcümədə heç bir dəyişikliklər edilməmişdir. Yalnız 2004-cü ildə Alla Axundova tərəfindən aparılan tərcümədə nağılın adı “Деревянный меч” şəklində tərcümə olunmuş və giriş formulu ənənəvi təhkiyə üzərindən çevrilmişdir: “Кто жил – поживал, а кто и быть не бывал, а жил – был падишах, и были у него единственный сын и жена” (С неба упало три яблока... Сказки 2006: 134).

Nağılın sərlövhəsi və giriş formulundan başqa müstəqil söz və ifadələrin tərcüməsi işi də müəyyən yanlışlıqlar üzərindən aparılmışdır. Bu yanlışlıq ilk olaraq Şərq hökmdarlarının məişət, həyatından irəli gələn söz və ifadələrin tərcümədə dəqiqləşdirilməsi, eləcə də bu və ya digər mifoloji obraza aid əvvəlki tərcüməsindəki diqqətsizliklə bağlıdır. İlk variantda mətnin tərcüməsi ilə bağlı problem burada “şah”, “çadır” və “başmaq” sözlərinin tərcüməsindəki ifadələrin seçilməsində diqqəti cəlb edir. “Şah” və “çadır” sözləri bir çox tərcümələrdə “царь” və “палатка” ifadələrinə uyğunlaşdırılmışdır. Lakin Şərq hökmranlığı və dvoryan taxt-tacının etnik-mədəni sistem daxilində fərqliliyi bu kontekstdə “şah” və “царь” sözlərinin işlənmə yerindəki dəqiqliyi də tələb etmiş olur. Belə ki, Baqrinin tərcüməsində “şah” ifadəsi “царь” ilə əvəz olunur (Азербайджанские тюркские сказки, 1935: 138).

M.Təhmasibin tərcümə mətnində “шах”, Ə.Axundovda isə “палатка” sözü “шатер” kimi tərcümə olunmuşdur. Alla Axundovanın tərcüməsində də “царь” sözü “падишах”, “палатка” “шатер” kimi, “qızıl ilan” isə “гадюка” ifadələri ilə tərcüməyə gətirilmişdir: “Падишах очень любил своего сына и, беспокоясь о нем, часто навещался к нему” (Азербайджанские сказки 1950: 52).

Nağıl personajları, obrazlarının tərcüməsindəki ciddi problematik məsələlərdən biri də mifoloji obrazlara məxsus atribut, özəlliklərin tərcümə zamanı nəzərə alınmamasıdır. Sözügedən “Taxta qılnc” nağılında Ə.Axundov tərəfindən “qızıl ilan” “черная змея” şəklində tərcümə olunması qəbulolunmaz faktdır. Məlumdur ki, folklorda Dünyanın fərqli şəkillərdə modelləşdirilməsi müxtəlif forma və məzmununda çıxış edir ki, bu kontekstdə rənglər bəlli mifoloji informativlikdə seçilir.

Qara, qızıl, ağ, sarı rənglərin kosmosun bərpasındakı mifoloji obrazlar üzərində canlandırılması onların daxili təbiəti, Xeyir və yaxud Şər xislətini də simvollaşdırır.

“Qara” və “qızıl” rənglərinin mifoloji simvolikası arasında müəyyən fərqlər olduğu kimi, ilan “qara” və uyğun şəkildə “qızıl” çalarında verilməsi də onun müsbət, yaxud mənfi ekspressiyasının müəyyənləşdirmiş olur. “Bu mənada bədii informasiyanın ötürülməsində poetik dil imkanları həm də rənglər üzərində xüsusi məna qazanır. Bütün hallarda poetik dilin müxtəlif yarusları bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqə və qanuna uyğunluqda bütöv sistemləşdirilmiş fikir və mətnləri formalaşdırır. Rənglərin məcazlaşması mətn intonemlərinin emotiv (emosional) semantik qrupunda daha çox aktivlik ifadə edir. Ayrıca linqvistik prinsipdə mətn formullarında söz, müqayisə və bədii təyinlər də xüsusi dil vahidinə çevrilir” (Abbasova Mətanət 2017: 326).

Ə.Axundovun təqdim etdiyi tərcümə mətnində ilanla şahın qarşılaşması aşağıdakı şəkildə təqdim olunur: “Шах очень любил своего сына и во дворце неразлучно держал его при себе. И здесь на лужайке, он быстро соскучился по нем, и пришел к нему в палатку. Войдя в палатку, он увидел черную змею, готовую ужалить спящего юношу” (Азербайджанские сказки 1950: 390).

Müəllifin tərcüməsində “qızıl ilan”ın “qara ilan” şəklində verilməsi nəticə etibarilə folklor poetikasına uyğun olaraq ilk baxışda ilanın mənfi, şər xislətini təsəvvürə gətirir. Lakin mətnin məzmunundan da məlum olur ki, qızıl ilan nağılda yalnız yaxşılıq etməyə çalışır, daha doğrusu vaxtilə ona edilən yaxşılığın – şahın oğlunun çadırında ilanı öldürməyib, qarşısına başmağında su qoyması motivində xeyirxahlığın əvəzini verməyə çalışır və sonda da öz istəyinə nail olur.

Məlumdur ki, hər bir folklor mətni etnik-mədəni sistem daxilində yaranmaqla aid olduğu xalqın məişət, düşüncə və inanclarının möhürünü öz üzərində daşıyır. Bu mətnlərdən nağıl, lətifə, əfsanələr isə digər folklor janrlarından fərqli olaraq daha çox məişət detallarına istinad edir. Sosial-məişət üzərində qurulan detallar burada həm tarixi-coğrafi, həm də ənənəvi məişət təcrübəsində folklorla gətirilir, əşyaviliyin məişət predmetləri bu baxımından etnosun tarixi-mədəni mühitini ümumiləşdirmiş olur. Konkret olaraq nağıllara istinad etsək, qeyd olunan mətnlərin tərcüməsində tarixi-dini hökmdar titulları, vəzifə, eləcə də məişət yönündə predmetlərin çevirmədəki milli-mənəvi müəyyənliyinin qorunması başlıca yer tutur. Qeyd etdiyimiz kimi, “Taxta qılnc” nağılında da problemin qoyuluşuna uyğun olaraq tərcümə prosesində hər iki halda müəlliflər tərəfindən bu məsələyə bir qədər diqqətsiz şəkildə yanaşılmışdır. Nağılda “царь” və “şah”variantların da olduğu kimi “şahzadə” “принц”, “царевич” sözlərinin tərcüməsi də oxşar xüsusiyyətlərdə fərqləndirilir. Baqrinin tərcüməsində şahzadənin analığının əlindən doğma yurdu tərk etməsi təhkiyədə belə təsvir olunur: «...следуя завещанию своей матери, “царевич” ушел из страны своего отца. По дороге, на том самом месте, где у них раньше стояли “палатки”, он встретился с одним юношей. Когда юноша спросил его, куда он идет, царевич ответил:

- Я иду в другую страну. Тогда юноша стал просить царевича:
- Меня зовут Тахта-Клыдж, возьми и меня с собой.

Итак они стали товарищами» (Азербайджанские тюркские сказки 1935: 140). Müqaisəli şəkildə digər tərcümə variantlarına da diqqət yetirək. M. Təhmasibin tərcüməsində: «Следуя завещанию матери, “шахзаде” покинул страну своего отца. По дороге, на том самом месте, где раньше стояли “палатки” он встретился с одним юношей. Когда юноша спросил его, куда он идет, “шахзаде” ответил:

- Я направляюсь в другую страну.
- Юноша стал просить “шахзаде”:
- Возьми и меня с собой. Меня зовут Тахта-Клыдж, возьми и меня с собой.
- И так они стали товарищами» (Азербайджанские сказки 1947: 40).

Nağıl mətninin Ə.Axundov tərəfindən tərcüməsi isə aşağıdakı şəkildə aparılmışdır : «Следуя завещанию матери, царевич покинул родную страну. По дороге, на той самой лужайке, где был шахский охотничий лагерь, “царевич” встретился с одним высоким и стройным юношей в черной одежде. Юноша спросил царевича, куда он идет, и царевич ответил:

- Я покидаю родную страну.
- Юноша стал просить “царевича”:
- Возьми меня с собой в спутники, меня зовут Тахта-Клыдж.

“Царевич” согласился, и они вместе стали продолжать путь» (Азербайджанские сказки 1950: 392).

M.Təhmasibin və Baqrinin tərcümə variantlarının müqaisəsində də görünür ki, mətnlərdə «царевич» sözü «шахзаде» ilə əvəz olunmuş, digər cümlə, ifadələr isə olduğu kimi saxlanılmışdır.

Göründüyü kimi, Ə.Axundov öz tərcüməsində daha çox sözlərin rus dilində olan variantlarına istinad etmiş, «шахзаде» ifadəsini Baqrinin tərcüməsindəki kimi «царевич» şəklində işlətməmişdir. Baqrinin tərcüməsi eyni kontekst üzərində aparılmışdır: «Устроили свадьбу. Но когда царевич хотел пойти к девушке, юноша ему сказал: – Братец, пока не иди; подожди, пусть сперва пойду я к девушке, а потом пойдешь ты. – Царевич согласился». Qeyd olunan cümlə Ə.Axundovun tərcüməsində oxucuya aşağıdakı şəkildə təqdim olunur: «Устроили свадьбу. Когда царевич хотел отправиться в спальню девушки, его “дорожный товарищ” сказал ему:

– Братец, не ходи! Сперва я должен повидаться с девушкой, а потом ты.

Царевич согласился». Mətnə də göründüyü kimi, təkrarlıqə yol verilməməsi üçün tərcüməçi “дорожный товарищ” süzünə istinad etmiş, prinsip etibarilə şahzadənin “yol yoldaşı” mənasını ifadə etməyə çalışmışdır. Amma məlumdur ki, rus dilində “дорожный товарищ” müstəqil birləşməsi funksional deyil, bu söz daha çox “sputnik” ifadəsi ilə işlədilməkdədir.

Analoji tərcümə prinsipinə Alla Axundovanın tərcüməsində də rast gəlirik: «Помня наставление матери, сын падишаха, не долго думая, собирается и покидает отцовские владения. Шел “принц” путем-дорогой, и в том самом месте, где когда-то стоял его “шатер”, встречается ему юноша.

И спрашивает, куда он путь держит. А принц отвечает:

– В чужие края иду!

– Меня зовут Тахта-Клыдж – Деревянный Меч. Возьми меня с собой, - говорит юноша, да так просительно, что не откажешь. Словом, сделались они спутниками-товарищами» (Азербайджанские сказки 1947: 121).

Nağıllarda predmet obrazlılığının tərcüməsi prinsiplərində yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, məişət detallarının öz mühit, milli kontekstində qorunması xüsusi əhəmiyyət kəsb edən məsələlərdən biridir. Sözü gedən nağıl mətninin tərcüməsində də “karvansara” və “başmaq” sözlərinin rus dilinə çevrilməsi fərqli söz və ifadələr üzərindən aparılmışdır. «–До каких же пор этот юноша будет зарабатывать, а я буду есть и “праздно” сидеть дома. Ведь и я должен заняться каким-нибудь делом. И с этой мыслью он надел свою “обувь” и вышел из “дому”».

M.Təhmasibin tərcüməsində mətn təhkiyəsi oxşar, heç bir dəyişiklik edilmədən olduğu kimi saxlanılmışdır. Ə.Axundovda isə «...вышел из “дому”» ifadəsi «... вышел из “каравансарая”» şəklində tərcümə edilmişdir.

Baqrinin tərcüməsi ilə müqayisədə Alla Axundova “праздно” sözün sinonimi “бездельничать”, “обувь” ifadəsini “башмаки” ilə əvəz etmiş, “дом” ifadəsini isə olduğu kimi saxlamışdır: «До каких же пор юноша будет зарабатывать и меня кормить, а я дома буду сидеть, есть да бездельничать? И мне бы надо каким-нибудь делом заняться. С этой мыслью он надел “башмаки” и вышел из “дома”» (С неба упало три яблока... Сказки 2006: 136).

Nağıl mətnlərinin tərcüməsində qeyri-adi söz və ifadələrlə yanaşı, cümlə, bütöv sintaktik vahidlərin tərcüməsindəki fikir incəliklərinin yerində saxlanılması da vacib məsələlərdən biridir. Qeyd edək ki, bir çox xalq nağılları, xüsusilə sehrli güvvə, obrazların iştirak etdiyi mətnlərdə istər əsas qəhrəman, istərsə yardımçı güvvələr, eləcə də zaman, məkan dəyişmələrinə aid ən xırda detallar belə süjet, hadisələrin gələcək inkişafı üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Bu baxımdan xalq nağıllarının tərcüməsi işi bütün hallarda tərcüməçidən xüsusi həssaslıq və dəqiqlik tələb edir.

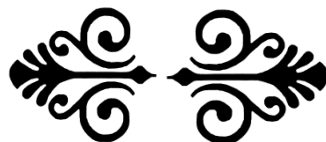
Göründüyü kimi, Azərbaycan xalq nağıllarının tərcüməsi məsələləri mürəkkəb təhkiyə üsulları poetik müəyyənliyin ənənəvi formullarda saxlanılması özəlliyi, eləcə də dil obrazlılığının düzgün seçilməsi baxımından xüsusi elmi hazırlıq tələb edir. Mətnin formalaşdığı, yazıya alındığı yer, söyləyicinin sosial statusu, dil xüsusiyyətləri də burada həmçinin ayrıca yer tutur. Təcrübələr göstərir ki, nağıl mətnlərinin tərcüməsi işində çətinlik yaradan ən mühüm cəhət tərcüməçinin təhkiyə formalarında mövqeləri fərqləndirilməməsi ilə daha çox bağlıdır. Nəql etmənin üsul və şəkillərinin mətnin yarandığı mühitə görə düzgün seçilməməsi tərcümə işinin uğurlu alınmasını bilavasitə əngəlləyir. Qeyd olunan nağıl mətninin tərcüməsi işi də göstərir ki, bu mətnlərin çevrilməsi bir çox hallarda səthi şəkildə aparılmış, mətn informativliyində nəql edən xalq həyatı, məişətinə bağlı nitq, üslubu xüsusiyyətləri gözlənilməmişdir.

İşin elmi yeniliyi və əsas nəticəsi: “Taxta qılınc” nağılının ilk toplayıcı və tərcüməçiləri haqqında məlumatlar da daxil olmaqla tərcümə mətnlərinin bir arada müqayisəli şəkildə araşdırılması eləcə də nağıl təhkiyəsi prinsiplərinin tərcümə işində nəzəri baxımdan ümumiləşdirilməsi araşdırmanın elmi yeniliklərindən sayıla bilər. Nəticə etibarilə nağıl təhkiyəsinin tərcüməsi təhkiyənin mövqe, subyektivlərinə bağlı nəql etmənin üsulu ilə fərqlənir və tərcümə işində də subyekt və hadisələrin etnik-mədəni sistem daxilində tərcümə olunması başlıca şərtlərdən biridir.

İşin nəzəri və təbiiqi əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti mifologiya, folklor, narrotologiya ilə bağlı tədqiqatlarda nəzəri qaynaq, praktik əhəmiyyəti isə işdən ali məktəblərdə nağılların poetikası, tərcümə işi və mifologiyaanın tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasova M. Azərbaycan xalq şeirinin genezisi və poetikası (2017). Bakı, Elm və təhsil. s. 326
2. Азербайджанские сказки (1947). Составитель: Ф.Бабаев, М.Г.Тахмасиб. Том II. Издат. АН. Азерб. ССР. Баку, с. 39
3. Азербайджанские сказки (1950). Составитель: А.Ахундов. Издат. АН. Азерб ССР. Баку, с. 52
4. Азербайджанские тюркские сказки (1935). Составитель: А.В.Багрий. с. 138.
5. С неба упало три яблока... Сказки (2006). Перевод : Аллы Ахундовой, Составитель Абузар Багиров. Издательство «Изографъ». Москва , стр.134.



Atif İSLAMZADƏ*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**AMEA Folklor İnstitutunun “Mərasim folkloru” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi**e-mail: atif.islamzade@mail.ru***MƏRASİM FOLKLORUNA AİD OLAN AĞILARDA İSLAM İNANCLARI****Açar sözlər:** mərasim, folklor, İslam, ağılar, ədəbiyyat, xalq, düngörüşü, tədqiqat, müxtəlif.**ISLAMIC BELIEFS IN THE ELEGIES BELONGING TO THE CEREMONY FOLKLORE****Summary**

Elegies contain the main part of the ceremony folklore. In this article the elegies are investigated poetically for the first time. Then these examples belonging to the theme are analyzed in the meaning context. It is known that as any folklore genre the elegy also shows itself in different levels from the point of view of meaning and subject. Our purpose in this article is to investigate the centuries-old vision system formed in the elegies. As we know, there are different outlook forms. We tried to look through the Islamic outlook in the examples of elegies. In the article we have shown the concrete elegies as the examples, the sources confirming this information are also given. At the same time, we have selected a list of literature related to the subject mainly from the folklore collections. We have also studied the context of the “bayati” (quatrains) in the elegies. We hope that this research will attract the attention of the scientific community.

Key words: ceremony, folklore, Islam, elegy, literature, nation, outlook, research, different**ИСЛАМСКИЕ ПОВЕРЬЯ В ТРАУРНЫХ ПРИЧИТАНИЯХ КАСАЮЩИХСЯ
ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА****Резюме**

Траурные причитания являются основной частью обрядового фольклора. В этой статье траурные причитания в первую очередь исследуются с поэтической точки зрения. Следом эти образцы, касаясь нашей темы, анализируются в тематическом контексте. Известно, что как и каждый фольклорный жанр, траурные причитания также показывают себя на разных уровнях с точек зрения содержания и темы. В этой статье нашей целью является исследование и представление системы взглядов, формировавшихся столетиями в траурных причитаниях. Как известно, существуют разные формы мировоззрений. Мы постарались обратить внимание на исламское мировоззрение в образцах траурных причитаний. Для этого мы показали примеры конкретных траурных причитаний, а также обратили внимание на источники подтверждающие эти познания. Список литературы, мы, также избрали в основном из фольклорных сборников. Мы также обратили внимание на то, что широко известные в народе баяты, содержат в себе множество траурных причитаний. Надеемся, что наше исследование привлечет к себе внимание научной общественности.

Ключевые слова: обряд, фольклор, Ислам, траурные причитания, литература, народ, мировоззрение, исследование, разный

Məsələnin qoyuluşu. Ağılar “Mərasim folkloru”nun əsas tərkib hissəsini təşkil edir. Bu yazıda ağılar ilk olaraq poetik baxımdan araşdırılır. Daha sonra mövzumuza aid olaraq bu nümunələr məzmun kontekstində təhlil edilir. Məlumdur ki, hər bir folklor janrı kimi ağılar da məna və mövzu baxımından müxtəlif səviyyələrdə özünü göstərir. Bizim bu yazıda məqsədimiz ağılarda toplumun yüzillərlə formalaşan baxışlar sistemini araşdırıb təqdim etməkdir. Bildiyimiz kimi, müxtəlif dünyagörüşü forması vardır. Biz ağı örnəklərində islam dünyagörüşünə nəzər yetirməyə çalışmışıq. Bunun üçün həm konkret ağıları misal çəkmiş, həmçinin bu bilgiləri təsdiq edən mənbələrə də diqqət yetirmişik. Eyni zamanda mövzu ilə

bağlı ədəbiyyat siyahısını da əsas etibarilə folklor toplularından seçmişik. Xalq arasında yaygın olan bayatıların ağı məzmunu daşımada ağırlıq təşkil etməsinə də nəzər salmışıq.

İşin məqsədi. Ağılar bütün dünya folklorunda olduğu kimi Azərbaycan mərasim folklorunda da xüsusi yer tutur. Aydındır ki, doğum və ölüm təbii-bioloji akt olması ilə bərabər istər arxaik ritualların, istərsə də ənənəvi mərasimlərin keçirilməsi üçün əsas səbəb rolunda çıxış edir. Bu baxımdan bu tipli nümunələr ifadə planında mərasim folkloruna aid olunmuşdur (Abdulla, 2005, 89, 154; Xürrəmqızı, 2002, 63-147).

Ağılar mərasim folklorunda birmənalı olaraq “Yas mərasimləri” başlığı altında diqqət çəkir (Abdulla; Xürrəmqızı). Biz mövzumuz gərəyincə ağılarda islami bilgiləri araşdırdığımız üçün bu nümunələri yalnız yas mərasimlərinə aid etmir, ancaq qeyd etdiyimiz ağılarda da mərasim faktorunu inkar etmirik. Belə ki, məşhur Kərbəla hadisələri ilə bağlı ağıları yalnız yas mərasiminə daxil etmək mümkün deyil, ancaq bu ağılar kifayət qədər geniş kütləvi mərasimlərdə yer alır. Məhərrəmlik, şəbih tamaşaları və s. bu kimi mərasimlərdə oxunan ağılar təbiidir ki, bir qədər fərqli şəkildə əsrlərdən keçib gəlir. Bu kimi nümunələri ağı janrına daxil etməmək isə mümkün deyil. Çünki toplum inanc və həyat tərzində Kərbəla hadisələrini özünün dünyagörüşünün tərkib hissəsinə çevirmiş, bu barədə söylənən qissələr, hekayətlər və xüsusilə ağılar yazılı və şifahi ədəbiyyatda mühüm yer tutmuşdur. Qeyd etdiyimiz nümunələrdə, xüsusilə fərdi və kütləvi ağılarda da məqsədimiz islami bilgiləri diqqətə çatdırmaq olduğu üçün biz bu örnəklərdə daşınan islami dünyagörüşü və bu yöndə olan ağıları tədqiqata cəlb etməyə çalışacağıq. Ancaq onu da qeyd etmək vacibdir ki, ağıların əksəriyyəti bayatı janrında oxunur. Biz bu barədə ensiklopedik mənbədən oxuyuruq: “Ağı çox vaxt bayatı formasında yaradılır; dörd misralı, yeddi hecalı olur. Birinci, ikinci və dördüncü misralar həm qafiyə olub, üçüncü misra sərbəst buraxılır” (Mirəhmədov, 1965, 6).

Öncə ona diqqət yetirək ki, ağılarda tovhid (Vahid Allah) inancı toplumun inanclar sisteminin əsası kimi ən müxtəlif mövzularda öz əksini tapır. Biz fərdi və kütləvi ağılarda ilk olaraq bu məzmun kontekstini müşahidə edirik. Uca yaradanın birliyinə olan inam və inanc düşüncə tərzinin reflektiv reaksiyası kimi müəyyən ağı nümunələrində üzə çıxır:

Yetim yuxuda qaldı,
Yatdı, yuxuda qaldı.
Öldü yetim anası,
Bir aman Xuda qaldı.

Göydə uçan quba qaz,
Dərdim çox, dərmanım az.
Mən ölmüşün dərmini,
Xuda deyilsə, bilməz!

(Qasımov, 1956, 499; Abbaslı, Əliyev, Abdullayeva, 2005, 69).

Göründüyü kimi bu örnəklərdə uca Allahı ifadə edən Xuda adı isə ağılar müşayiət olunur. Toplum inanclar sistemində nəinki Yaradanın təkliyini ifadə edir, eyni zamanda müxtəlif situasiyalarda Allahu-təalanı ifadə edən müraciət forması ilə – Allah, yaradan, Xuda, İlahi və s. adlarla onu ağılarında da yeganə pənah yeri bildiklərini ən faciəli durumlarda da əks etdirir:

Gecə uzun, ay batmaz,
Dərd əhli gecə yatmaz.
Mən tək baxtı qara,
Allah bir də yaratmaz.

Xancal üsdə ağ mahi,
Mən çəkirm bu ahi.
Mən ki, yanıb, tökülləm,

Yol vermə Sən, İlahi (Abbaslı, Əliyev, Abdullayeva, 2005, 68) və s.

Biz ağı poetikasını araşdırarkən aydın görürük ki, ağılar əksər cəhətdən bayatı janrında olmasına baxmayaraq fərqli şəkillərdə də müşahidə olunur. Ağıların etnoqrafik nümunələr olaraq folklorla bağlılığını tədqiq edərkən bu tipoloji xüsusiyyətlər daha bariz şəkildə nəzərə çarpır. Kütləvi ağı nümunəsinə misal olaraq aşağıda göstərdiyimiz etnoqrafik-ədəbi nümunə həm mövzumuz gərəyinə, həmçinin diqqət çəkdiyimiz kontekst baxımından diqqətə layiqdir. Şəki-Zaqatala bölgəsində mərasim folkloruna daxil olan yas mərasimlərində Allahın birliyinə inam ifadə edən belə bir ağı süjetinə rast gəlirik. Dəfn qabağı, vəfat edən şəxsin yuyulması mərasimində “Ölü yuyanda oxunan nəğmə” icra olunur. Bu mərasim aktında beş-altı nəfərdən biri oxuyur, hamı “Lailahəilləllah” deyir:

Lailahə edib düşdüm yola,
Yolda halım necə ola?
İmanınla qəbrim dola,
Lailahəilləllah.
Lailahə diyər dağlar, daşlar,
İlləllah diyər qardaşlar.
Səcdəyə enər ağaclar,

Lailahəilləllah (Abbaslı, Əliyev, Abdullayeva, 2005, 63).

Bu mətndə toplumun inanc və etiqaı, Allahu-talanın birliyinə inamı, dünyanı tərk edənə uca Allahın mərhəmət etməsi diləyi ilə ona dua-yalvarış öz əksini tapır. Eyni zamanda bu mətndə “imanınla qəlbim dola” ifadəsi ilə qəbir əzabından imana yetməklə qurtuluş inancı işarələnir.

Mətndə mərasim faktorundan əlavə diqqət çəkən məqam odur ki, burada islami dünyagörüşü öz bütövlüyü və mahiyyətə uyğunluğu ilə seçilir. Burada bir çox mühəddislər (hədisşünaslar), müfəssirlər (təfsir edənlər) və kütləvi dindarlar tərəfindən geniş mübahisələrə səbəb olan təfriqçilik aradan qaldırılır, əshabi-kiram (kərəmli peyğəmbər sahəbəsi) və xülafeyi-ərrəşidiyyun (dörd xəlifə) cəm olaraq qəbul olunur:

Dörd mənəbdə, dörd məqam,
Hər məqamda bir imam...
Lailahəilləllah,

Lailahəilləllah (Abbaslı, Əliyev, Abdullayeva, 2005, 63).

Bu yas nəğməsi əslində ölü üçün oxunsa da, dirilər üçün daha ibrətamizdir. Mətn geniş olduğu üçün, eyni zamanda məzmun baxımından bütünlüklə burada təqdim etmirik. Ancaq onu qeyd etmək istəyirik ki, mətndə sonda nəqərat yerində yalnız “Lailahəilləllah” (Allahdan başqa Allah yox) oxunmaqla və vahid inanclar sisteminin bədii-emosional inikası kimi sanki yas nəğməsindən daha çox inanc qaynağının monoton marşı olaraq nəzərə çarpır.

Ağılarda tovhid inancı əslində başlanğıc və son nöqtəsi kimi əksər mövzulardan keçir. İslami baxış bütün yaranışı yarananın vahidliyi ilə birgə dərk etməyə çalışır. Bu baxımdan bütün hadisə və qəziyyələrdə uca Allaha iltimas olunur. Toplum öz düşüncə tərzini, inanc səviyyəsini bu istiqamətdə əks etdirir. Yəni biz ağıları təsnif edərək müxtəlif mövzularda tədqiq etsək də, bu yenə tovhid kompleksini təşkil edən müxtəlif hissələrdən ibarət olan ağılardır.

Ağılarda təbii olaraq qiyamət və axirətlə bağlı məlumat səviyyəsi kəskin nəzərə çarpır. Qısa şəkildə onu diqqətə çatdıraraq ki, bu nümunələrdə qiyamət və axirət istilahı hər ikisi müşahidə olunur. Əlbəttə, bu da təsadüfi deyil. Bu baxımdan öncə qiyamət və axirət

sözlüklərinin sinonim sözlüklər deyil, birinin digərinin davamı olduğunu izah etməyə çalışaq. İmam Qəzali özünün “Qiyamət və Axirət” əsərində bu məsələyə çox geniş şəkildə aydınlıq gətirir (Qazali, 1999). Biz qısaca olaraq bu məsələyə aydınlıq gətirmək üçün Mevlana Halidi Bağdadinin müxtəlif qaynaqlardan istifadə edərək yazdığı “Her kese lazım olan iman” əsərinə müraciət etməyi münasib bildik. Qiyamət haqqında bu əsərdə deyilir ki, “Öldükden sonra yine dirilmeğe inanmak lazımdır. Gemikler, etler çürüyüp toprak ve qaz olduktan sonra bedenler tekrar yaratılacaq, ruhlar bedenlerine girip her kes mezardan kalkacaktır. Bunun için bu zamana kıyamet günü denir” (Feyzullah, 2001, 58).

Bu mənbədə axirət haqqında isə bu şəkildə mülahizə yürüdülmür: “İman edilməsi lazım olan altı şeyden beşincisi ahiret gününə inanmaktır. Bu zamanın başlanğıcı, insanın öldüğü gündür. Kıyametin sonuna kadardır. Son gün denilmesi arkasından gece gelmediği veya dünyadan sonra geldiği içindir” (Feyzullah, 2001, 57).

Biz bu baxımdan ağılarda da axirət və qiyamət sözlüklərinə mütəmadi olaraq rast gəlirik:

Bağçada barın qala,
Heyvan yox, narın qala.
Qiyamət o gün qopar,
Öləsən, yarın qala.

Aman amana qaldı,
Halım yamana qaldı.
Bala, səni görməyim,
Axır zamana qaldı (Qasımov, 1956., 463, 499).

Bu örnəklərin birincisində qiyamət inancı lirik ovqata bələnmiş şəkildə ifadələnmişdir. Burada qiyamət sözlüyü mübaliğə şəkildə işlənsə də, aydın görünür ki, bu inam toplumun düşüncəsində sabit halda özünə yer tutmuşdur. İkinci örnəkdə isə dünyadan köçən insanla axır zamanda görüşmək istəyi yalnız özünü ovundurmaqdan irəli gələn ümid deyil, eyni zamanda insanların inanc səviyyəsinin bədii inikasıdır. Belə ki, ağı söyləyicisi inanır ki, axır zamanda, yəni qiyamət günündə və axirət zamanında sevdiyi insanın vüsalına qovuşa biləcəkdir. Hətta söyləyici onu da yaxşı anlayır ki, yalnız iman sahibləri cənnət məqamında bir yerdə ola biləcəklər. Bu baxımdan “Aman amana qaldı” deməklə uca yaradandan onu da diləyir ki, onun əzizinə ona qovuşa bilməsi üçün aman versin.

Bu da onu göstərir ki, bu bayatı formalı ağı örnəyində deyilən ilk misra heç də bayatı poetikasına uyğun olaraq sonrakı misralar üçün vasitə rolunda çıxış etmir, əksinə, inanc qaynağının ifadəsi olaraq bu ağıda qanunauyğun şəkildə meydana çıxır. Başqa bir paralellik ifadə edən örnəyə diqqət yetirək:

Əzizim, binə qaldı,
El köçdü, binə qaldı.
Vəfalı yarı görmək,
Qiyamət günə qaldı (Qasımov, 1956, 500).

Bu nümunə də yuxarıda izah etdiyimiz ağı kimi diqqətəlayiqdir. Eyni zamanda burada aydın nəzərə çarpır ki, birinci nümunədə axirət, ikinci örnəkdə isə qiyamət ifadəsi işlənməklə, qeyd etdiyimiz kimi, variativ folklor mətnlərində inanc sisteminin müxtəlif təzahürləri xalq yaradıcılığında proyeksiyalanır. İmanın əsası olan axirət inancı başqa örnəklərdə də diqqəti çəkir. Bunun üçün müəyyən ağı nümunələri olan toplularda müraciət etmək kifayətdir.

Ağıların mühüm hissəsi məlumdur ki, fərdin ölümü üzərində qurulan ağılardır. Bu ağılar bir şəxsin ölümü ilə bağlıdır. Folklorumuzda bu kimi nümunələr yetərincə çoxdur. Cəmiyyətdə tanınan və tanınmayan şəxsləri birləşdirən bu ağılarda cüzi fərqlərlə eyni yas mərasimi əsasında oxunan mövzular ifadə olunur. Fərdi ağılarda ilk nəzərə çarpan kövrəklik qəriblər və yaxud qəriblik haqqında olan ağılardır. Bu nümunələrdə gah ağı oxunulan şəxs, gah da oxuyan şəxsin özü qərib durumunda olur. Hiss olunur ki, burada qəriblik qütbət qəribliyi deyil, həsrət qəribliyidir. İnsanlar ayrılıq nəğmələrini ağı poetikası formulunda ifadə edir. Aşağıdakı örnəklərə nəzər yetirək:

Bu dağlar ulu dağlar,
Çeşməli, sulu dağlar.
Burda bir qərib ölüb,
Göy kişnər, bulud ağılar.

Bir at mindim başı yox,
Bir çay keçdim, daşı yox.
Burda bir qərib ölüb,

Yanında qardaşı yox (Fərzəliyev, Abbasov, 1981, 124).

Öncə onu qeyd etmək ki, bu ağı örnəyinin birincisinin məşhur bayatı olduğu aydın görünür. Biz əvvəldə də göstərmişdik ki, ağıların əksəriyyəti bayatı formasında olur. Bu baxımdan bu bayatı ağı hesab olunması ilə heç bir ziddiyyət törətmir. Yuxarıda örnək verdiyimiz birinci ağıda aşkar görünür ki, qərib durumunda olan dünyadan hansı səbəbdənsə köçən şəxsdir. Hətta ağıçı poetik detallar əsasında bu şəxsin öldüyü, yaxud dəfn edildiyi ərazini (dağ), onun ölümü günündə mövcud olan təbii arealı – ildırım çaxmasını, yağış yağmasını (Göy kişnər – ildırım, bulud ağılar – yağış) təsvir etməklə öz ovqatını emosional səviyyədə ifadə edir. İkinci ağıda isə qərib elə ağıçının özüdür. Bu ağıdan məlum olur ki, bayatı çağıran ağıçı qardaşını itirmiş şəxsdir və ona görə qəribdir ki, o, çox sevdiyi doğmasına həsrət qalmış və özünü yalnızlıq duyğuları iğtişasında qərib hiss edir. Çünki yalnızlıq da bir qəriblikdir.

Bəs bu ağı nümunələrinin islam dünyagörüşü ilə rabitəsi nədən ibarətdir? Məlumdur ki, islam tarixində “ilahi risaləti yayanlar, başda rəsuli-əkrəm Muhəmməd əleyhissəlam olmaqla bütün iman sahibləri doğulub-böyüdükləri şəhər olan Məkkədən Mədinəyə və s. yerlərə köç etmək məcburiyyətində qalmışlar. Məhz bu məcburiyyət daxili hisslərin ifadəsi kimi qəriblik mövzularını meydana gətirmişdir. Yəni bu mövzulu əsərlərin kökündə məhz bu davranış stereotipi struktur təşkil edir.

Ümumiyyətlə, ağılarda qəribə davranış spesifikasiyası özünü göstərir. Ağı oxuyan şəxs gah ağını ünvanlı təqdim edir, gah da ağı elə haqqında ağı deyilən şəxsin dilindən oxunur. Ancaq bu sözləri, təbiidir ki, dünyasını dəyişən şəxs oxunur. Onun bunu oxumaq imkanı maddi-fiziki qanunlar səbəbindən mövcud deyil. Bu ağılar onun dilindən, onu sevənlər tərəfindən oxunur:

Ovçular duran yerdə,
Yay-oxun quran yerdə.
Görüm əlin qurusun,
Mənə ox vuran yerdə (Abdulla., 2005, 114).

Başqa bir misal;

Köynəyin alacadır,
Geymisən, alacadır.
Qoy ağlasın bacılar,
Qardaşım balacadır (Fərzəliyev, Abbasov, 1981, 125).

Ağılarda eyni zamanda pəjmürdə emosional əhvalı ifadə edən nümunələr də vardır ki, bu örnəklər ölənlər şəxslər haqqında deyil, sevgi həsrətindən, eşq acısından dilə gələn yangı kimi ağı funksiyasında özünü göstərir. Bu nümunələrdə nakamlıq mövzuları qabarıq şəkildə diqqət çəkir. Burada dərdindən ölənlər üçün ağı deyilir:

Əziziyəm, sarı qız,
Qayıt bizə sarı, qız!
Aç belindən qurşağın,
Cənazəmi sarı, qız!

Başqa bir örnəyə nəzər yetirək;

Əzizim, tikə-tikə,
Kəs bağrım, tikə-tikə.
Qoy mənə yar ağlasın,

Kəfənim tikə-tikə (Fərzəliyev, Abbasov, 1983, 204).

Bu bayatılarda islam dünyagörüşünün bilgiləri də cəmlənmişdir. Məlumdur ki, ərəb dil tərkibinə daxil olan “cənazə” və “kəfən” sözlükləri məhz dəfn-kəfn mərasimini təsdiq edən istilahlər kimi şüurda sabit situasiya yaradır. Belə ki, dünyadan köçən şəxsin başqa şəkildə də uğurlanması batil inanlı bütperəst adətlərində özünü göstərməkdədir. Ölünün yandırılması (kremasiya), mumiyalanması (inqumasiya), şəxsin diri-diri basdırılması, məbəd və s. üçün qurban verilməsi və s. bu kimi gələnlər mövcuddur (Ensiklopediya, 1981, 567; Ensiklopediya, 1980, 443). Ancaq bu nümunələrdə məhz vahid səmavi dinlərə, xüsusilə də islam istilahları ilə islama aid qayda-qanunlara diqqət çəkilməsi, fikrimizcə, kifayət qədər aydındır.

Ağılarda xüsusi səciyyə təşkil edən poetik fiqurlardan biri də gənc yaşında dünyadan köçənlər üçün oxunan nümunələrdir. Biz bu nümunələr kontekstində də təbiidir ki, islam dünyagörüşündən irəli gələn bilgiləri diqqətdə saxlamağa çalışacağıq. Aşağıdakı ağı örnəklərinə diqqət yetirək:

Görünür əzan yeri,
Qəbrini qazan yeri.
Kor ollam, bir də görsəm,
Bala, sən gəzən yeri (Qasımov, 1956, 471) və s.

“Ağılar” sərlövhəsi altında yerləşdirilmiş bu bayatılarda (Qasımov, 1956, 462) mövzu baxımından gənc yaşda dünyadan köçənlər haqda ağı deyilir. Bu deyiliş tərzində toplumun inanc sistemi, islami dünyagörüşü xüsusi səciyyə təşkil edir. Birinci örnəkdə Qiyamət qopacağı inancından irəli gələn düşüncə tərzini mübaligə əsasında bir gəncin ölümü üzərində əks olunur. İkinci örnəkdə isə “əzan” istilahının ağı tərkibinə yerləşdirilməsi, əzan oxunması, namaza çağırış ritualı assosiasiya olunub toplumun daxili inanc səviyyəsinin təzahürü olaraq diqqət çəkir. Belə ki, islam dünyagörüşünü daşıyan insanlar hətta faciəli günlərdə, ağı situasiyasında belə öz inanc sistemini açıq-aşkar büruzə verir.

Fərdi ağılar haqqında çox geniş bəhs açmaq imkanı vardır. Bir çox ağı nümunələrini burada misal çəkmək olar. Ancaq bütün nümunələrdə islami bilgilərə rastlanmadığı üçün biz mövzumuz gərəyincə bu yerdə kifayətlənmək istəyirik. Ancaq onu da qeyd etməyi vacib bilir ki, ağılar mərasim faktorunun tərkib hissəsi olaraq elə özündə ən azı leksik baza baxımından islam dövrünün izlərini daşıyır. Eyni zamanda unutmaya lazım deyil ki, toplum bütün söyləmlərdə islami bilgiləri xüsusi olaraq qeyd etməyə ehtiyac hiss etmir. Çünki hər kəs anlayır ki, doğum-ölüm haqqında olan təəssürat öncə uca yaradanın yaradılış səbəbini, daha sonra təbii-bioloji amilləri düşüncədə işarələyir. Bu baxımdan əslində bütün ağılar eyni məzmun kontekstindən kənarda qalmır.

İşin elmi nəticəsi. Məqalədə ağılar, xüsusilə bayatı formasında poetik cəhətdən tədqiq olunsa da, məzmun baxımından müxtəliflik təşkil etməsi, ancaq bu müxtəlifliyin vahid bir sistemə tabe olması müddəa olaraq irəli sürülmüşdür. Eyni zamanda burada ənənəvi olma-yan ağı nümunəsinə də diqqət çəkilmişdir. İslam dünyagörüşünün ağılarda ənənəvi-təsviri və semantik səviyyədə əks olunması elmi ictimaiyyətə yeni istiqamətdə təqdim olunur.

İşin elmi yeniliyi. Demək olar ki, ağılar indiyə qədər arxaik ritualların göstəricisi kimi işlənməsi baxımından bu şəkildə tədqiqatına çox ehtiyac duyulmamışdır. Ancaq nəzərə alınsa ki, islam dünyagörüşü tərzini bütün mədəniyyətimizdə və folklorumuzda əsas xətt təşkil etmişdir, bu səbəbdən ağılara da bu istiqamətdə yanaşmaq ehtiyacı meydana çıxır. Ağılara bu düşüncə tərzini əsasında yanaşma tamamilə yenidir və mərasim folkloruna yeni baxış tərzini nümayiş etdirir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bu araşdırmanın mühüm tətbiqi əhəmiyyəti vardır. Mətnlərdə islam dünyagörüşünü mərasim folkloru daxilində müxtəlif metodlarla araşdırmaq işin nəzəri-tətbiqi nəticələrini meydana çıxarır. İşdən filologiya fakültələrində, folklor və ilahiyat ixtisasları üzrə magistratura və doktorantura təhsili zamanı xüsusi kurslarda praktik vəsait kimi istifadə oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı, Əliyev, Abdullayeva – Azərbaycan Folkloru Antologiyası. XIII kitab. Şəki-Zaqatala folkloru. Tərtibçilər: İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva. Bakı: Səda, 2005, 550 s.
2. Abdulla 2005 – Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Qismət, 2005, 208 s.
3. Abdulla 2005 – Azərbaycan Folkloru (Ön söz – xalq tarixi). Tərtib edən və ön sözün müəllifi B.Abdulla. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
4. Ensiklopediya 1980 – Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə. IV cild. Bakı: 1980, 592 s.
5. Ensiklopediya 1981 – Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə. V cild. Bakı: 1981, 592 s.
6. Feyzullah 2001 – Feyzullah K. “Her kese lazım olan iman”. İstanbul, 2001, 481 s.
7. Fərzəliyev, Abbasov, 1981 – Xalq ədəbiyyatı. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası, XX cildə, I cild. Cildi tərtib edənlər: Fərzəliyev T. Abbasov İ. Bakı: Elm, 1981, 510 s.
8. Fərzəliyev, Abbasov, 1983 – El çələngi. Dünya Uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. Tərtib edənlər: Fərzəliyev T. Abbasov İ. Bakı, Gənclik, 1983, 388 s.
9. Xürrəmqızı 2002 – Xürrəmqızı A. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Səda, 2002, 209 s.
10. Qasımov 1956 – Bayatılar. Toplayıb tərtib edən H.M.Qasımov. Bakı: Azərnəşr, 1956. 578 s.
11. Qazali 1999 – İmami Qazali. Kiyamet və Ahiret. İstanbul: 1999, 384 s.
12. Mirəhmədov 1965 – Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. Tərtib edən İ.Mirəhmədov. Bakı: Azərnəşr, 1965, 150 s.



Aydın MUSTAFAYEV

AMEA Folklor İnstitutunun elmi işçisi

e-mail: aydin.mustafayev73@gmail.com



AĞAC PİRLƏRİNİN ŞƏFAVERİCİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Açar sözlər: folklor, ağac kultu, heyva piri, şəfa diləmək, tapınaqlar .

HEALTHY FEATURES OF WOOD SACRED PLACES

Summary

In this article, we are going to talk about the influence of sacred places in connected with the tree that historically existed in Azerbaijan to the spiritual-moral world, socio-psychological situation of society and its role in formation of religious-ideological views. The roots of going to sacred places of the tree in order to wish healing are searched. It is noted that the man of human, who have been confronted by natural disasters and diseases, worshiped the sacred places and believed that they had magical and spiritual power. There have been always a great belief about the diseases such as wheeze, palsy, rheumatism, jaundice, disability, nervousness, etc. by performing various rituals and worshiping sacred places. The sacred places and pilgrimage in Azerbaijan are closely connected with the cultural history of our people before islam. Both in the pre-Islamic and post-Islamic times, love, belief, faith for the sacred trees are, in fact, an integral part of the divine worldview. Regardless of which sacred place, the Turkish man always feels God by him. To search of the historically roots of faith to the sacred places that play a helpmate and device role between patient and God, assumes importance in term of learning of certain time of history of old culture and Divine views of our people.

Key words: folklore, tree worship, sacred place of quince, to wish healing, worshipness.

ИСЦЕЛЯЮЩИЕ ОСОБЕННОСТИ ДЕРЕВЬЕВ СВЯТЫНЬ

Резюме

В статье говорится о влиянии святынь, связанных с исторически существующими деревьями на территории Азербайджана на духовно-нравственный мир общества, социально-психологическое состояние, роли формирования религиозно-идеологических воззрений. Исследуются корни обращения к святым местам в связи с деревом с целью просить исцеления. Отмечается, что человечество, сталкиваясь с природными бедствиями, болезнями, поклонялись деревьям в Пирах, верили в их магическую силу, наличие божественной мощи. Выполняя различные ритуалы и поклоняясь деревьям святынь, всегда была большая вера вылечиться от одышки, искривления рта, ревматизма, желтухи, инвалидности, нервозности и пр. болезней. Имеющиеся на территории Азербайджана места поклонения, святилища тесно связаны с доисламской культурной историей народа. И в доисламский период, и после принятия ислама любовь, убеждение, вера к святым деревьям, в действительности является неотъемлемой частью божественного мировоззрения. Независимо от того, к какому святому месту, тюркское детище видит Бона над собой. Исследование исторических корней веры в святыням, играющих роль посредника между больным и Всевышним обретает важность с точки зрения изучения истории древней культуры нашего народа, определенного периода божественного воззрения.

Ключевые слова: фольклор, культ дерева, айвовая святыня, просить излечения, поклоняться.

Məsələnin qoyuluşu: Ağacla bağlı pir və ziyarətgahlara şəfa diləyi ilə üz tutulması və səciyyəvi xüsusiyyətləri tədqiqata cəlb edilmişdir. Bu cür ziyarətgahların kompleks şəkildə öyrənilməsi Azərbaycan folklorşünaslığının əsas problemlərindəndir.

Ağaca inam türk etnosunun dini-mifoloji təfəkkürünün, dünyagörüşünün, yəni ibtidai cəmiyyətin həyata baxışının formalaşmasında mühüm rol oynamış, sonrakı mərhələlərdə inkişaf edərək, pir-tapınaqlar halında ziyarətgahlara çevrilmişdir. Ağacın pir kimi seçilməsində onun təbii özəlliyi də xüsusi rol oynayır. Palıd, şam, çinar, sərvi kimi ağacların uzunömürlüklüyü, dağdağanın gözdəymədən qoruma, yəni sehirlə bir qüvvə daşması, o cümlədən, sıldırım qayalıqlarda, az qala, sal daşların üstündə bitib qol-budaq atması, tut ağacının müqəddəs saz aləti üçün ən qiymətli material olması, meyvəsinin dəyəri dediklərimizə misal ola bilər. İnanca görə, "tut ağacını

qurumamış kəsmək günahdır. Onun bəhrəsini də satmaq olmaz. Deyilənə görə, tut ağacını Xızır peyğəmbər ehsanlıq üçün əkib. Yeddidüylü iri koğuşlu qoca xar tutlar pır əvəzindədir (1, 82).

Türk xalqlarının mədəniyyət tarixində, inanclar dünyasında ağacla bağlı pirlər həm də övladistəmə, şəfadiləmə və s. kimi səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə seçilir. Ağac pirlərin yaranmasında onun yaradılış başlanğıcı olması da əsas amillərdəndir. R.Əlizadə qeyd edir ki, “ağacın türk mifoloji kosmoqoniyasının əsas yaradıcı ünsürlərindən olması onun ritual-mifoloji ənənədə kultlaşmasını təmin etmişdir. Bu cəhətdən Azərbaycan folklorunda ağacla bağlı inanclar eyni zamanda ona tapınışı, ağac kultu sistemini əks etdirir” (2, 62).

Mifik təsəvvürə görə, dünyanın ilk insanı Ağoğlan olmuşdur. Lakin o, çox zəifdir. Həyat üçün lazım olan maddi nemətlərin heç birinə əli çatmır. Onun yaşaması üçün Ağac Xaqan hamı funksiyasını yerinə yetirir. Ağac tanrının – ananın gövdəsindən, tuluq kimi döşlərindən süd əmir və həyatda yaşaması mümkün olur (3, 105).

Göründüyü kimi, ilkin ibtidai mifoloji şüurda yaradıcı başlanğıc olan ağaca sevgi, inam, etiqad, sonrakı mərhələlərdə tapınaqların yaranmasına səbəb oldu. İslamaqədərki mədəniyyətimizin təkamül yollarına, tarixinə nəzər saldıqda pır və ocaqlara həm müalicə – şəfadiləmə məqsədi ilə, həm də müxtəlif niyyətlərlə üz tutulduğunu görürük. Azərbaycanın bütün bölgələrində, geniş coğrafi ərazilərində şəfəvermə üzrə “ixtisaslaşmış” tapınaqlara rast gəlinir. Yalnız insanların deyil, bütün canlıların əcdadı olan ağac ruhuna inam və bu ruhun insan taleyini şərq qüvvələrindən qoruması inancı bir mifoloji sistem halında müşahidə olunur. Ənənəvi ayinləri icra etməklə himayədar bir qüvvə kimi ağacın şəfəverici gücündən yel, sarılıq, şikəstlik, əsəbilik, təngnəfəslik, diş ağrısı, baş ağrısı, ağız əyilməsi və s. kimi xəstəliklərdən qurtulmağa inanılırdı.

Azərbaycan atalar sözlərinin birində bu inancla bağlı belə deyilir: “Ağacı çox olan kəndin məzarı az olar” (4, 26).

Ocağa gələnlər canlı bildikləri ağaca and içir, qurban kəsir, səcdə edir, şəfa diləyirlər. Hər bir qada-baladan uzaq olacaqlarına inanırlar. Bu inam üzərlik bitkisi ilə bağlı mahnıda belə əks olunur:

Üzərliksən havasan,
Həzar dərdə dəvasan.
Hər yerdə sən olasan,
Qada-bala sovasan.

Üzərlik, kök üzərlik,
Başında bürk üzərlik.
Bizə yaman baxanın,
Gözlərin tök, üzərlik.

Xalq təbabətində ağacın həm qabığından, kökündən, yarpaqlarından, həm də meyvələrindən geniş istifadə olunmuşdur. Loğmanlar müxtəlif növ meyvələrdən – alma, armud, alça, heyva, gavalı, tut, əncir, zoğal, üzüm, nar, qarağat, moruq və s.-dən qan təzyiqi, ürək-damar, astma, mədə-bağırsaq, yuxusuzluq və başqa xəstəliklərin müalicəsində geniş istifadə etmişlər. Bu cür keyfiyyətlər ağaca sevgi, səcdə, etiqad yaratmaya bilməzdi. Bu baxımdan “Heyva piri” (Ağcabədi) çox məşhurdur.

Piri ziyarətə gələnlər onun şərəfinə qurban kəsdikdən sonra müxtəlif diləklər diləyir, qabığından, meyvəsindən, yarpaqlarından, dibindəki torpaqdan götürüb astma, təngnəfəslik, öskürək, soyuqdəymə, əsəb və s. xəstəliklərin müalicəsində və profilaktikasında geniş istifadə edirlər (5, 94).

Azərbaycanda müxtəlif növ ağac pirlərinin olması həm Qafqaz florasının zənginliyi, həm də hər bitkinin özünəməxsus müalicəvi keyfiyyəti ilə bilavasitə bağlıdır. Bölgə üçün ənənəvi sayılan qızıdırma xəstəliyi ilə bağlı “ixtisaslaşmış pirlərə” Göyçayın Qarabaqqal kəndi yaxınlığında “Qızıdırma piri”ndəki nar ağacı, Ağdamın Güllücə kəndində “Narlı dəre piri”ndəki nar ağacı, Qəbələnin Savalan dağı ətəyində “Savalan piri”ndəki nar ağacları bu xəstəliklə bağlı qəbul olunmuş tapınaqlardandır (5, 95). Quba rayonunun Təngəaltı kəndi yaxınlığında “İsa baba” adlı pirdə vələs ağacı müqəddəs sayılır və bu ağac vasitəsi ilə “çil-

ləyə” düşmüş qadınlar şəfa tapırlar. Xaçmazda “Dəli piri” adlı tapınaqda isə psixoloji durumu olan xəstələri ağacın ətrafına 3 dəfə dolandırmaqla onu sağaltmağa səy göstərirlər. Xaldanda “Qara pırə və Qazax rayonunun Əskipara kəndi yaxınlığındakı dağdağan ağaclarına da ziyarətqah kimi dəyər verilir. Mingəçevir yaxınlığında qocaman bir palıd ağacı var. O, “Şıx övladı” piri adı ilə tanınır. Pir haqqında belə bir rəvayət də var ki, ağacın bir budağını da belə kəsməyə cəhd edənlərin hamısı tezliklə dünyadan köçmüşlər (6, 46-49).

Sirli-sehirli, daxili, gizli bir qüvvəyə malik olan, müalicəvi xüsusiyyətləri ilə seçilən müqəddəs ağaclara tapınmağın fərqli bir xüsusiyyəti Qarabağın dağlıq bölgəsində 20-ci əsrin 30-40 illərinə kimi yaşantısını saxlamışdır. Xəstəni pirdəki ağacın boşluğundan (koğuşundan), boşluq yoxdursa, budaqları arasından 3 dəfə keçirməklə tezliklə şəfa tapacağına inanmışlar. Bu ayini keçirməklə xəstə ilə ağac arasında duyğusal bir bağlantının yarandığı düşünüldü. Tuvinlərin, xakasların, altaylıların, yakutların və digər türk xalqlarının inancına görə, ağac insanlarla yanaşı, heyvanları da bütün bəlalardan qoruyur. Türk ulusunun ruhunda müqəddəs dəyər qazanmış ağac hər boyun, nəslin, obanın tapınağına çevrilmişdir. Tapınaqlarla bağlı epik mətnlərin, inanc və ayinlərin bütün türk xalqlarında oxşar elementlərinin olması türk etnosunun eyni dini-mifoloji düşüncəni daşdığını göstərir.

“Hər dönəmdə Tanrıdan başqa yaradıcı və qoruyucu tanımayan türk milləti Tanrını simvolizə edən qutsal ağacı Tanrı qutunun göstəricisi olaraq görmüş, ona zərər verməkdən çəkinmiş, ona qarşı qorxu ilə qarışıq bir sevgi duymuşdur. Xəstəlik, qıtlıq, sel, sonsuzluq, qismətsizlik kimi halları Tanrı qutunun əskikliyi, ya da yoxluğu olaraq görən Türk milləti Tanrı qutunun geri dönmə bilməsi üçün dağ və su kimi qutsal ağaca da baş vurmuş, budaqları Tanrı qatına ulaşan qutsal ağac vasitəsi ilə Tanrıya diləklərini və şükranlarını sunmuşlar” (7, 486).

Belə tapınmanın izlərini son yüzillərin tərəkəmə (təklə) həyatında, məişətində, dünyagörüşündə də müşahidə edirik. Payızda qışlağa, yazda yaylağa köç edən cəmiyyətin bu təbəqəsi oba yaxınlığına paya sancır (qışlaq və yaylaqlarda ağac olmadığı üçün), Dünya ağacının rəmzi kimi ona nəzir-niyaz verərdilər. Xəstələnen hər bir heyvanı onun dibində yatırımaqla və yaxud ətrafına 3 dəfə dolandırmaqla sağalacağına inanırdılar.

Ağac pirlərini funksiyalarına görə 2 cür qruplaşdırmaq olar:

- 1) Müxtəlif arzuları, diləkləri yerinə yetirən pirlər;
- 2) Müxtəlif xəstəlikləri müalicə edən pirlər.

İslamaqədərki xalq inanclarından emosional enerjini özündə cəmləyən ağac pirlər ağac kultunun spesifik xüsusiyyətlərini, əcdadlarımızın mənəvi dünyasını özündə yaşadır. Təbiət hadisələri ilə üz-üzə qalan əski çağ insanı yaradılış başlanğıcı sayılan ağaca tapınaraq onda magik bir qüvvənin olduğuna inanırdılar. İslam qaydalarına görə, Allahdan başqa digər varlıqlara sitayiş qəti rədd edilir. Tarixi mənbələrdən o da məlumdur ki, Məkkə şəhərində Məhəmməd peyğəmbərin (s.) kölgəsində sədaqət andı içdiyi ağacın sonrakı çağlarda müqəddəsləşdirildiyini görən Hz. Ömər əmr edib ağacı kəsdirmişdir. Əslində, həmin ağaca sevgi, ehtiram Allaha, Allahın elçisi Məhəmmədə (s.) istəkdən yaranmışdır. Göründüyü kimi, həm İslamdan əvvəl, həm də İslamdan sonra təbiət varlıqlarına, o cümlədən ağaca bəşər övladının qəlbində Tanrı-Allah sevgisi ilə yanaşı, bir sevgi həmişə var olmuş, o cür tapınaqları ilahinin möcüzəsi hesab etmişlər. Azərbaycanda, Yaxın və Orta Şərqdə sərkərdələrin, din və dövlət xadimlərinin dəfn olunduğu məkanlar da pırə – tapınağa çevrilərkən ziyarətçilər onlara Allahdan rəhmət diləmişlər. Yəni hər hansı pir – tapınağa üz tutulursa-tutulsun, Allah sevgisi, onun böyüklüyü, ilahliliyi əsas meyar kimi qəbul olunur.

Mifoloji şüurda ağac pirlər xəstə ilə Tanrı arasında bir vasitədir. Ağac vasitəsi ilə xəstə Tanrıdan şəfa diləyir və ağac vasitəsi ilə də Tanrının xəstəyə şəfa verəcəyinə inanılırdı. “Dəli pi-

ri”, “Öskürək piri”, “Qızdırma piri” və s. tapınaqların, təbii ki, islam ehkamları ilə heç bir əlaqəsi olmayıb, əski çağ insanının düşüncə tərzini ehtiva edir. Mifoloq S.Rzasoyun yazdığı kimi, “etnosun hər cür fiziki və mənəvi təcrübəsi folklorda şifahi ənənə vasitəsilə reallaşır. Folklorda etnosun minillər boyu əldə etdiyi təcrübə yaşayır. Bu təcrübə onun gerçəkliyə münasibətinin əsasında durur və etnos öz davranışlarını həmin təcrübə-ənənəvi modellər əsasında reallaşdırır” (8, 172).

Ağac tapınaqlarının mahiyyətini, həqiqi tarixini açıb göstərməyin böyük əhəmiyyəti var. Pirlərin tədqiqatına XX əsrin müxtəlif mərhələlərində müraciət olunsa da, dövrün ateist yanaşması xalqın əski dünyagörüşünə, mənəvi irsinə elmi yanaşmağa tam imkan verməmişdir. Tarixən mövcud olmuş pirlərin üstündən xətt çəkmək böyük bir etnosun təbiətlə minilliklərə dayanan yaşantı tarixinin, mənəvi dünyasının inkarı demək olar. Mifoloq R.Qafarlı tədqiqatında göstərir ki, “dünya bu gün üçün məhz mifologiyaya və mifik zamana borcludur. Çünki inkişafa təkan verən bütün strukturlar mifik zamanda yaradılmışdır. Eləcə də cəmiyyəti formalaşdıran ünsürlər, qaydalar, əxlaq normaları miflərdə, mifik zamanda təcrübədən keçirilmişdir. İncəsənətin əksər növlərinin doğrulmasına təkan verən rituallar (mərasimlər), ayinlər, kultlar da mifik zamanın məhsuludur” (9, 58).

Sivil dünyada da xəstələr ağaca pənəh gətirir, baş əyir, şəfa diləyirlər. Ağac cürbəcür – qırmızı, sarı, ağ, göy və s. rəngli parçalarla bəzədilir. Burada parça ilə yanaşı rənglər də diqqəti cəlb edir. Hər bir rəngin simvolikası, məzmun çaları var. M.Seyidov qeyd edir ki, “ağ Ülgenin, göy Göy tanrısının, qırmızı (sarı) Günəş tanrısının rəngidir” (10, 162-163).

Deməli, ağaca tapınmada həm də bir neçə əski inancın – Ülgen, Göy Tanrısı və Günəş Tanrısına inamın çulğışdığı müşahidə olunur. Müxtəlif etnoqrafik, mifik mətnlərdən məlum olur ki, rəng simvolikasının dünyanın dərkində, fəlsəfi təfəkkürün formalaşmasında rolu böyük olmuşdur. Tarixi şüur formalaşdıqca həmin rənglər mahiyyətini tədricən itirmiş, yaxud yeni məna çaları qazanmışdır. XX-XXI əsr insanının təsəvvüründə ağacın yaradıcı, onqon olması, hami funksiyası və yaxud rəng simvolikasının mahiyyəti unudulsa da, bu hadisə əski çağ dünyasından gələn ənənənin təzahürü kimi olduqca dəyərlidir.

R.Qafarlı yazır: “Dünyanın ilkin təsəvvürlər toplusu sayılan mifologiya elə bir müdriklik zirvəsidir ki, öz əhəmiyyətini, dəyərini heç vaxt itirməyəcək. Çünki mifologiyanın tipik obrazları insanı zamanın çox dərin qatlarına aparır, orada bütün maddi və mənəvi yaranışların rüşeymlərini tapmaq mümkündür” (9, 273).

İşin elmi nəticəsi. Göründüyü kimi, ağac pirlər cəmiyyətin mənəvi-əxlaqi dünyasına, həyat tərzinə, arzu və istəklərinə, sosial-psixoloji durumuna təsiredici gücə malik olmuş, mifoloji dünyagörüşün formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. El düzgülləri, elat söyləmələri. Tərtib edən: M.Qasımlı. Bakı, 1993.
2. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı, “Nurlan”, 2008, 176 s.
3. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı, 1994, 232 s.
4. Atalar sözləri. Tərtib edən: M.Yaqubqızı. Bakı. “Nurlan”, 2013, 476 s.
5. Bəxtiyarova R.Ə. Azərbaycanda ağac ayini. “Araz” nəşriyyatı, Bakı, 2002.
6. Quliyev H.A. Bəxtiyarov A.C. Azərbaycanda qədim dini ayinlər və onların məişətdə qalıqları. Bakı, 1968.
7. Pervin Ergun. Türk kültüründə ağac kultu. Atatürk kültür mərkəzi. 2017, 1124 s.
8. Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri- metodoloji kontekst. Bakı, “Nurlan”, 2008, 188 s.
9. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə, 1-ci cild. Bakı. “Elm və Təhsil”. 2015, 453 s.
10. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı. “Yazıcı”, 1989, 456 s.

Nərmin BABAYEVA***AMEA Folklor İnstitutu******e-mail: narmin.babayeva.85@inbox.ru***

AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞINDA ETİOLOJİ MİFLƏRİN TƏDQİQ TƏCRÜBƏSİ (R.Qafarlının tədqiqatları əsasında)

Açar sözlər: mif, mifologiya, etiologiya, etioloji miflər, kosmoqonik miflər, Azərbaycan folklorşünaslığı, Ramazan Qafarlı

EXPERIENCE OF RESEARCH OF ETIOLOGICAL MYTHS IN THE FOLKLORE OF AZERBAIJAN (Based on the research by R.Qafarli)

Summary

The study showed that in both Azerbaijani and Russian folklore there was little mention of etiological myths as a separate group. Although little is mentioned about the etiological myths in Azerbaijani folklore, it is generally referred to as the etiological function of the myth. From the etiological myths in Azerbaijani folklore, prof. Ramazan Qafar spoke about. According to the scientist, there is a deeper relationship between cosmic myths and etiological myths. The scientist characterizes the etiological myths as “creation” and cosmogonic myths as “world views”, which implies the difference between the function of these myths and their function. While the etiological myths explain different origins, cosmogony is the whole world.

Keywords: myths, mythology, etiology, etiological myths, cosmic myths, Azerbaijani folklore, Ramazan Qafarli

ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТИОЛОГИЧЕСКИХ МИФОВ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ (На основе исследований Р.Гафарлы)

Резюме

Исследования показывают, что как в азербайджанской, так и в русской фольклористике этиологические мифы как отдельная группа очень мало осуждаются. Хотя в азербайджанской фольклористике очень мало говорится отдельно об этиологических мифах, в общем соприкоснулись к функциям этиологических мифов. В азербайджанской фольклористике Рамазан Гафарлы подробно говорит об этиологических мифах. По мнению ученого, между космогоническими мифами и этиологическими мифами имеются более глубокие отношения. Ученый характеризует этиологические мифы, как «создание» и космогонические мифы как «построение мира», обозначает дело, сделанное мифами, т.е. разницу функций. Этиологические мифы в случае разъяснения отдельных созданий, строит мир в целом.

Ключевые слова: миф, мифология, этиология, этиологические мифы, космогонические мифы, азербайджанская фольклористика, Рамазан Гафарлы

Problemin qoyuluşu: “Etiologiya” – yunan sözüdür, mənası “səbəb” deməkdir. Bu cəhətdən etiololoji miflər dünyanın, insanların, adət-ənənələrin və s. yaranma səbəblərini izah edən miflər mənasındadır. Tədqiqatçılara görə, bütün miflər, əslində, yaradılışı izah edir. Yəni mif dünyanı anlama, dərkətmə və izahetmə vasitəsidir. Lakin bununla bərabər, tədqiqatçılar bəzən mif mətnləri içərisində etioloji mifləri ayrıca qrup götürməyi vacib hesab edirlər.

İşin məqsədi: Tədqiqatın qarşısında duran vəzifə Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji miflərin tədqiq təcrübəsini prof. Pamaзан Qafarlının tədqiqatları əsasında öyrənməkdir.

Ümumiyyətlə, həm Azərbaycan, həm də rus folklorşünaslığında etioloji miflərdən ayrıca bir qrup kimi çox az bəhs olunmuşdur. Bunun səbəbi, girişdə göstərdiyimiz kimi, bütün miflərin funksiya etibarilə bu və ya digər dərəcədə etiologiyaya xidmət etməsi, yəni izahedici xüsusiyyətə malik olması ilə bağlıdır. Meletinskiyin yazdığı kimi, “hərfi mənada səbəb mifləri, izahedici miflər mənasını verən etioloji miflər müxtəlif təbii, mədəni və sosial

obyekt və xüsusiyyətlərin necə meydana gəlməsini izah edir. Etioloji funksiya prinsip etibarilə, miflərin əksəriyyətinə aiddir və mifin özünəməxsus hadisəsidir. Etioloji miflər adı altında, praktik olaraq, ilk növbədə, bir sıra heyvan və bitkilər (yaxud onların xüsusi cəhəti), dağlar və dənizlər, göy cisimləri, metereoloji hadisələr, müxtəlif sosial və dini təsisatlar, təsərrüfat fəaliyyətinin növləri, həmçinin od, ölüm və sairənin mənşəyi haqqında hekayələr başa düşülür. Belə miflər ibtidai xalqlar arasında geniş yayılıb və onlar zəif şəkildə müqəddəsləşdirilmişdir. Kult miflərini etioloji miflərin tərkibinə daxil olan xüsusi qrup kimi fərqləndirmək olar. Kult mifləri mərasimin, kult hərəkətinin mənşəyini izah edir. Kult mifi ezoterikləşdiyi halda güclü şəkildə müqəddəslik qazanır” (18, 635-637).

Alimin fikirlərindən aydın olur ki, etiolojilik bütün miflərə aid xüsusiyyətdir. Lakin bununla bərabər elə miflər vardır ki, bunların vəzifəsi (funksiyası) yalnız izah etməkdən ibarətdir. Yəni bunlar sırf izahedici miflərdir. Etioloji miflər dedikdə məhz bunlar nəzərdə tutulur.

Y.M.Meletinskiyin etioloji miflərin ibtidai xalqlar arasında geniş yayılması haqqında fikri bizə bu miflərin mifoloji düşüncə tarixinin ibtidai dövrlərinə aid olması qənaətinə də gəlməyə imkan verir. Alim hansı miflərin məhz etioloji miflər olduğunu da göstərmişdir. Bunlar ümumən aşağıdakılardır:

1. Bir sıra heyvan və bitkilərin (yaxud onların xüsusi cəhətinin) mənşəyi haqqında hekayələr;

2. Dağlar və dənizlər, göy cisimləri, metereoloji hadisələrin mənşəyi haqqında hekayələr;

3. Müxtəlif sosial və dini təsisatların mənşəyi haqqında hekayələr;

4. Təsərrüfat fəaliyyətinin növlərinin mənşəyi haqqında hekayələr;

5. Od, ölüm və sairənin mənşəyi haqqında hekayələr.

Başqa bir (vikipedik) məlumatda da etioloji miflərin növləri, təqribən, yuxarıda olduğu kimidir:

1. Heyvanların xarakterik əlamətlərinin meydana çıxmasını izah edən etioloji miflər;

2. Heyvanların meydana çıxmasını izah edən etioloji miflər;

3. Təbiət obyektlərinin meydana çıxmasını izah edən etioloji miflər;

4. Sosial obyektlərin meydana çıxmasını izah edən etioloji miflər (21).

Görkəmli rus alimi S.A.Tokarev də göstərir ki, bütün miflər geniş mənada bu və ya digər dərəcədə “etioloji” funksiyanı yerinə yetirir və nağıllardan məhz bu cəhəti ilə fərqlənir. Belə ki, nağıllarda adətən ətraf dünyanın elementləri ilə əlaqə olmur. “Etioloji miflər” termini daha çox dar mənada mahiyyəti mövcud olan hər hansı bir şeyin mənşəyini izah etməkdən ibarət olan miflər mənasında işlədilir. Alman etnoqrafı A.Yensen etioloji mifləri hadisənin təkcə mənşəyini deyil, onun əsil mahiyyətini əks etdirən “həqiqi”, “əsil” miflərə qarşı qoyur. Elə buna görə də “əsil” miflərin məzmunu müqəddəsdir, etioloji miflər isə bu müqəddəslikdən məhrumdur (20, 672).

S.A.Tokarevin bu yazdıqları bizə ümumi xüsusiyyəti etiolojilik (izahedicilik) olan mifləri xüsusi qrup (yaxud növ) kimi fərqləndirməyə imkan verir. Burada əsas prinsip, göründüyü kimi, **mənşə** və **mahiyyəti** bir-birindən fərqləndirməkdir. Etioloji miflər bir şeyin yalnız haradan və necə əmələ gəlməsini, yəni mənşəyini izah edir. Bu miflərin funksiyası bununla məhdudlaşır. Etioloji mifləri, bir növ, hər hansı obyektin mahiyyəti, nə olması, hansı funksiyaları yerinə yetirməsi deyil, yalnız və yalnız nədən, yaxud haradan əmələ gəlməsi maraqlandırır. Etioloji miflər yalnız mənşəyi (kökü) izah edir. Digər miflərdə isə varlıq aləminin mahiyyəti izah olunur.

S.M.Teleqin yazır ki, etioloji miflər kosmoqonik miflərə yaxındır. Ancaq onlar bütövlükdə kosmosun yaradılması haqqında deyil, onun ayrı-ayrı təzahürlərinin yaranmasından xəbər verir (19, 10).

Müəllifin bu fikrini aydınlaşdırmağa çalışaq. Kosmoqonik miflər dünyanın yaranmasını, etioloji miflər isə onun müxtəlif elementlərinin necə yaranmasını izah edir. Yəni burada ilk baxışda **ümumi (toplum)** və **xüsusi (təklər)** məsələsi ortaya çıxır. Kosmoqonik miflər dünyaya bütöv şəkildə, etioloji miflər ayrı-ayrı elementlər səviyyəsində yaşayır. Bu, əlbəttə, kosmoqonik miflərlə etioloji miflər arasında zahiri bir fərqdır. Ancaq bu fərqdə mahiyyət və mənşə fərqləri də ifadə olunur. Belə ki, kosmoqonik miflər dünyanın yaranmasını bütövlükdə izah etməklə onun təkcə mənşəyini yox, həm də mahiyyətini, yəni nə olmasını, necə olmasını, nəyə xidmət etməsini aydınlaşdırır. Bu aydınlaşdırma, bircə, mifoloji idrakdan xəbər verir. Etioloji miflər isə yalnız müxtəlif elementlərin haradan gəldiyini, nədən yaranıldığını göstərir. Daha bu miflər mahiyyətə varmır: mahiyyəti izah etməyə heç bir cəhd göstərmir. Çünki ibtidai, ilkin düşüncəni əsk etdirir. Onun üçün də mahiyyətə vara bilmir.

Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji miflər haqqında ayrıca olaraq az bəhs olunsa da, ümumən mifin etioloji funksiyasına toxunulmuşdur. Məsələn, prof. Ramil Əliyevin “Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları” adlı tədqiqatının ikinci fəslə “Əfsanələr derituallaşmış etioloji miflər kimi” adlanır (4, 66). O, etioloji əfsanələrin struktur-semantik xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən yazır ki, “əfsanələrin bir çoxunun tematik arxetipini etioloji miflər təşkil edir. Bu miflərdə şeylərin yaranması haqqında məlumat verilir. Eyni motivlər əfsanələrdə də təkrar olunur. Əfsanələrdə izahedicilik funksiyasına uyğun olaraq heyvanlar, quşlar, dağ, ağac, su, bulaq və s. elementlərin necə əmələ gəlməsi izah olunur” (4, 90).

Göründüyü kimi, R.Əliyev miflərin etioloji funksiyası ilə əfsanələrin izahedici funksiyası arasında birbaşa əlaqə görmüşdür. Yəni miflər dünyanı, onun ayrı-ayrı hissələrinin yaranmasını izah etdiyi kimi, əfsanələr də dünyanı və onu təşkil edən ünsürlərin necə yaranmasını izah edir. Miflər və əfsanələr arasında bu baxımdan funksiya oxşarlığı, hətta eyniliyi vardır. Folklorşünaslıqda bu oxşarlıq, yaxud eyniliyin səbəblərinə toxunulmuşdur.

M.Cəfərli təsdiq edir ki, əfsanələrin başlıca xüsusiyyəti etiolojilidir. Əfsanələr öz məzmunu baxımından miflərə ən yaxın olan folklor mətnləridir. Mif mətnlərinin bir çox xüsusiyyətləri əfsanələrdə əks olunur (2, 49). Əfsanələri folklorə transformasiya olunmuş miflər hesab edən S.Rzasoy da yazır ki, “miflər bütün hallarda yaranışı nəql edir. Mifin funksional strukturunun ən yaxşı qorunub qaldığı folklor janrlarından biri əfsanələrdir. Əfsanələr də (miflər kimi), demək olar ki, bütün hallarda dünyanın ayrı-ayrı elementlərinin necə meydana çıxmasını, yaranmasını nəql edir. Əslində, əfsanələrin invarinat korpusu folklorə transformasiya olunmuş etioloji-kosmoqonik miflərdir” (15, 33). E.İmaməliyevə görə, “əsatir (yəni mif) janrı əfsanə və rəvayət janrları ilə həm məzmun, həm də şəkil (forma) baxımından çox yaxındır” (5, 50-51). S.Paşayev bu yaxınlığın səbəbini əfsanələrin miflərdən yaranması ilə izah etmişdir: “Tarixilik baxımından əsatir (mif) əvvəl, əfsanə isə sonralar yarandığı üçün zaman keçdikcə əsatirlərin özlərinin də bir qismi əfsanəyə doğru üz tutmuşdur” (13, 45). “İbtidai insanın əsatiri baxışından, ilk ibtidai bədii yaradıcılığından üzülüb qalan, hələ də bizə zövq verən onun məhz sadələşməyindən doğan səmimiyyəti, inamı və uydurmasıdır. Bu inam və səmimiyyət, bu uydurma, ilk növbədə, əsatirdən əfsanəyə köçmüşdür” (14, 7). F.Bayat yazır ki, “miflə əfsanə arasındakı yaxınlığı aşağıdakı kimi təsbit etmək mümkündür. Hər ikisinin təməl mövzusunda fəvqəladəlik və möcüzəvi bir hadisə var. Əfsanə kimi mif də fantastik ünsürlərlə doludur. Miflə əfsanə sərhəddi yetərinə müəyyən edilməmişdir. Miflə əfsanə arasında fərq gəlinə, əfsanədə mövzunun əsasını gerçək hadisələr təşkil edir” (1, 119). R.Əliyev hesab edir ki, əfsanə öz strukturuna görə mifdən törəmədir. Mifin dairəvi inkişafı başa çatandan sonra o, öz-özünü təkrar edir, mif geriye dövrətmədə əfsanə mətninə daxil olur (3, 69). N.Qurbanov da göstərir ki, mif çağları bir epoxa kimi bitdikdən, mif mətnləri inanc obyektinə kimi dəyərini, sakral mahiyyətini itirdikdən

sonra əksər miflər birbaşa əfsanə mətnlərinə transformasiya edilmişdir. Bundan başqa, mifin etiolojilik funksiyası kimi əsas keyfiyyəti də epik mətnlər içərisində daha çox əfsanələr əks etmişdir (12, 68).

Azərbaycan folklorşünaslarının tədqiqatlarından qısa şəkildə verdiyimiz bu sitatlar mif və əfsanələri bir-birinə bağlayan əsas bağın etiolojilik, yəni izahedicilik olduğunu göstərir. Bu, başqa bir tərəfdən həm bütün miflərə xas olan etioloji funksiyanın, həm də ayrıca olaraq etioloji miflərin mifik düşüncə üçün nə qədər vacib və əsas faktor olduğunu da nümayiş etdirir.

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji miflərdən geniş şəkildə R.Qafarlı bəhs etmişdir. Mifologiya sahəsində çoxsaylı tədqiqatların (bax: 6; 7; 8; 9; 10; 11) müəllifi olan R.Qafarlı bu məsələyə “Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası)” adlı tədqiqatının “Azərbaycan-türk miflərinin tematik-klassifikativ strukturu” adlanan dördüncü fəslində geniş şəkildə toxunmuşdur. O yazır ki, Azərbaycanda miflərin bölgüsünə M.Seyidov, P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, A.Nəbiyev, A.Şükürov və A.Acalovun tədqiqatlarında rastlaşırıq. Onlar təsnifatdan danışarkən rus tədqiqatçılarının qənaətlərinə əsaslanmış və ayrı-ayrı qrupların ümumi əlamətləri haqqında dünya mifologiyasında irəli sürülən prinsipləri cüzi fərqlərlə sadalamaqla kifayətlənmiş, bölgü zamanı mif sistemlərini bir-birindən ayıran cəhətlər üçün vahid kriteriya, ölçü götürülmədiyindən çoxsaylı qruplaşmada (etioloji miflər, kult mifləri, kosmoqonik miflər, astral miflər, əkiz mifləri, totem mifləri, təqvim mifləri, qəhrəmanlıq mifləri, esxatoloji miflər, demenoloji miflər, antropoqonik, yaxud antropomorfik miflər [16, 76-90] və s.) bir-birini təkrarlayan xüsusiyyətlərlə üz-üzə dayanmışdır (9, 324).

Prof. R.Qafarlı miflərin mövcud təsnifatları ilə razılaşmayaraq belə hesab edir ki, mif mətnlərini başqa prinsiplər əsasında bölmək olar. O yazır: “Əslində, mifləri motivlərin ümumi semantik strukturunu təşkil edən cəhətlərə (yoxluq – yaranış/törəyiş, hərəkət/davranış və ölüm, yəni təzədən yoxluğa qayıdıb eyni qaydada yenidən dövrətmə) görə sistemləşdirmək daha məqsədəuyğundur. Təsadüfi deyildir ki, qam-şaman mifologiyasında və digər strukturlarda dünya modelinin özü **doğum – həyat – ölüm** prinsipinə uyğun şəkildə qurulur: **başlanğıc** – səbəb yuxarı qatla (hər şeyin yaradıcısı göydə yerləşən baş ruhdur); **varlıqların fəaliyyəti**, həyatın mənası və mahiyyəti – orta qatla; **son nəticə – ölüm** isə aşağı qatla əlaqələndirilir” (9, 324).

Alimin fikrindən məlum olur ki, o, mifik düşüncə üçün üç kateqoriyanı (başlanğıc, fəaliyyət və son) əsas hesab edir. R.Qafarlıya görə mif mətnləri bir sistem kimi bu üç kateqoriyanı təcəssüm etdirir. Ona görə də alim belə hesab edir ki, “mif kateqoriyalarının düzümündə məhz bu prinsip əsas götürülməlidir:

– **Etioloji, yaxud kosmoqonik** miflər (yaranışa səbəb olan və onu izah edən) – başlanğıcdır;

– **Təqvim** mifləri *silsiləsi* – fəaliyyətdir;

– **Esxatoloji** miflər (*axırınçı varlıqlar, dünyanın sonu*) – ölümdür, hər şeyin bitib təzədən formalaşmasıdır (9, 325).

Alimin bu bölgüsündə diqqəti cəlb edən əsas cəhət etioloji miflərlə kosmoqonik miflərin bir götürülməsidir. Təsnifat modelindən göründüyü kimi, etioloji miflərlə kosmoqonik miflər başlanğıc kateqoriyasını təcəssüm etdirir və sıx şəkildə bir-biri ilə bağlıdır.

Bu, əlbəttə, məntiqi baxımdan doğrudur. Həm kosmoqonik, həm də etioloji miflər obyektlərin ilkin yaranmasını izah edir. İlk yaradılış başlanğıcdır. Yuxarıda da deyildi ki, kosmoqonik miflər bütöv dünyanın yaranışını izah etdiyi kimi, etioloji miflər dünyanın ayrı-ayrı hissələrinin yaranışını izah edir. Ancaq məsələ təkəcə bununla məhdudlaşmır. Kosmoqonik miflərlə etioloji miflər arasında daha dərin münasibətlər var.

R.Qafarlı kosmoqonik miflərlə etnoqonik miflər arasındakı fərqlərə diqqət yetirərək yazır: “Çox hallarda etioloji (yaranış) və kosmoqonik (dünyaqurma) mifləri müstəqil qruplar şəklində təqdim edirlər. Bəzən nəsil törədənlər və digər mədəni qəhrəmanlar – demiurqlar haqqındakı miflərdən tutmuş ayrı-ayrı dünyagörüşlərinə aid törəyişlə bağlı süjetləri də ayrıca qrup kimi: totem mifləri, şaman mifləri və s. xüsusi bölmələrdə təqdim edirlər. Lakin mahiyyət və semantik struktur etibarilə onların hamısında eyni funksiya əks olunur – arxetiplərin meydana gəlmə səbəbləri spesifik formada açıqlanır, dünyaqrmanın mərhələləri göstərilir” (9, 326).

R.Qafarlı müəllimin bu yanaşmasında etioloji miflər kosmoqonik miflərin və ümumiyyətlə, digər mif qruplarının hamısının mahiyyət etibarilə dünyaqurmaya xidmət etməsi göstərilir. Alim etioloji mifləri “yaranış” və kosmoqonik mifləri “dünyaqurma” kimi səciyyələndirməklə bu miflərin gördüyü işin, yəni funksiyasının fərqinə işarə edir. Etioloji miflər ayrı-ayrı yaranışları izah etdiyi halda, kosmoqoniya dünyanı bütöv halda qurur.

R.Qafarlı rus alimi E.A.Kostyuxinin belə bir fikrinə də istinad edir: “Adətən o halda mifləri etioloji adlandırırlar ki, əsas məzmununu itirib sistemdən çıxır, təkcə “anlatma formulu”nu özündə qoruyub saxlayır. Əslində, xüsusi etioloji miflər – ibtidai mifologiya tarixinin son səhifəsidir. Bu mərhələdə mifoloji əhvalat sakrallıqdan məhrum olur və həqiqətləri qeyri-ciddiliklə əks etdirən hekayətlər cərgəsinə keçir” (bax: 17, 152; 9, 326).

E.A.Kostyuxinin bu fikri aşağıdakı tezlərə əsaslanır:

1. Etioloji miflər ibtidai mifologiya tarixinin son səhifəsinə aiddir;
2. Etioloji miflər həmin son mərhələdə müqəddəs mətnlər olmaqdan çıxıb, “qeyri-ciddi” hekayətlər cərgəsinə keçir;
3. Etioloji miflərin funksiyası “anlatma formulu”na, yəni söyləmə, izahetmə formulu-na əsaslanır.

Prof. R.Qafarlı E.A.Kostyuxinin yuxarıdakı fikrinə əsaslanaraq yazır: “Bütün miflər dünyaaanlamının müəyyən mərhələsində kortəbii inanc formasından çıxır və özünə itaət etdirmək funksiyasını itirir. Ona görə də bir çox mifoloji modellər ancaq din sistemlərinin (daha çox inkişaf etmiş təkəllüf dinlərin) müqəddəs kitablarına düşməklə başlanğıc mahiyyətini müəyyən dairələrdə qoruyub saxlaya bilər. Tədqiqatçılar kosmoqonik (yunanca kosmos – “qurğu”, “qayda” deməkdir) mifləri də dünyaqurmaya həsr olunması ilə xarakterizə edirlər. Lakin elə ilkin yaranış tapmaq mümkün deyil ki, o, dünyaqurmaya xidmət etməsin” (9, 326).

R.Qafarlı, göründüyü kimi, E.A.Kostyuxinin fikri ilə tam razılaşmır və belə hesab edir ki, əslində bütün miflər nə vaxtsa ciddiliyini itirərək, qeyri-ciddi hekayətlər, yəni inanc olmaqdan çıxıb folklor mətnləri sırasına keçir. Alim ona görə də etioloji miflərlə kosmoqonik miflər arasında fərqin başqa bir məqamda olduğunu düşünür.

Qeyd edək ki, bu barədə görkəmli mifşünas alim Mirça Eliadenin fikirləri diqqətimizi cəlb edir. O yazır ki, nəyinsə *mənşəyindən* danışan istənilən mif kosmoqonik təsəvvürləri nəzərdə tutur və inkişaf etdirir. Mənşə haqqında mif (yəni etioloji mif) struktur baxımından kosmoqonik miflə müqayisə olunur. Belə ki, dünyanın yaradılması *təyinatı üzrə yaradılış* demək olduğu üçün kosmoqonik mif bütün yaradıcı təzahürlər üçün nümunə modelinə çevrilir. Bu, o demək deyildir ki, mənşə haqqında mif (etioloji mif) kosmoqonik modeli özündə təkrarlayır və özünə köçürür. Belə ki, etioloji miflərdə sistemli, tərkib hissələri məlum dünyadan söhbət getmir. Lakin nə isə yeni bir şeyin, məsələn, heyvanın, bitkinin, ictimai qaydanın meydana çıxması dünyanın (hazır modelinin) artıq qabaqcadan mövcud olmasını nəzərdə tutur. Və hətta dünyanın hazırkı vəziyyətinin necə meydana çıxmasını əşyaların müxtəlif təbiətli olmasına əsaslanaraq izah etmək zərurəti yarananda görürük ki, dünya artıq mövcud imiş və onun quruluşu başqa imiş: o, *bizim* dünyamız deyilmiş. Mənşə

haqqında istənilən mif (etioloji mif) bizə hansısa “yeni vəziyyəti” verir və əsaslandırır; o mənada yeni ki, *dünyanın əvvəlcədən* mövcud deyilmiş. Mənşə haqqında miflər (etioloji miflər) kosmoqonik mifi daha da tamamlayır və bitkinləşdirir: bu miflər nəql edir ki, bu dünya necə dəyişmiş, zənginləşmiş, yaxud kasıblamışdır (21, 48-49).

M.Eliadedən verdiyimiz sitatdan aşağıdakı tezis-qənaətlər hasil olur:

1. Vəzifəsi (funksiyası) mənşəyi izah etmək olan etioloji miflər quruluşu baxımından vəzifəsi dünyanın bütövlükdə necə olduğunu izah edən kosmoqonik mifə əsaslanır.

2. Mifologiyada yaradılış bütün hallarda hazır modelə əsaslanır. Kosmoqonik miflər həmin hazır modeli təqdim edir. Bu halda kosmoqonik mif nəyinsə yaradılışını izah edən hazır model rolunu oynayır.

3. Kosmoqonik mif elə bir dünyadan danışır ki, o, insanlara qədər mövcud olmuşdur. Bu, ideal bir dünya, müqəddəs dünya, yəni sakral modeldir. Həmin modeldə gələcəkdə insanların dünyasında (yəni adi, profan dünyada) yaranacaq şeylərin özü yox, modeli var. Etioloji mif insanların dünyasındakı şeylərin həmin dünyadakı nümunələrdən əmələ gəldiyini izah edir.

4. Etioloji miflərdə mənşə, əmələgəlmə əvvəlcədən mövcud olan modelin dəyişərək yeni şeyə çevrilməsi kimi baş verir. Məsələn, əvvəllər nəhənglər olmuş, sonra onlar cırılaşaraq insanlara çevrilmişlər. Yaxud şanapipik quşu əvvəllər bir insan (gəlin) imiş. Evdə başını yuyanda qayınatası gəlir. O da utandığından quşa çevrilməyi arzu edir və başındakı darağı ilə şanapipiyə çevrilir. Yəni etioloji mif kosmoqonik mifdəki insan nümunəsi (modeli) əsasında bu dünya üçün yeni varlıq – şanapipik yaradır.

5. Etioloji miflər funksiya etibarilə kosmoqoniyaya xidmət edir: dünyanın yeni elementlərini yaratmaqla onu daim bütövləşdirir.

R.Qafarlının da yanaşması M.Eliadenin fikirləri ilə üst-üstə düşür. O yazır: “Beləliklə, əksər miflərdə təbiət varlıqlarının və sosial-mədəni obyektlərin yaranma səbəbləri izah olunur... Lakin dünyanın yaranması mifik zamanın başlanğıcında, mövcudatın olmadığı vaxta ayrı-ayrı elementlərdən yığılıb bütün detalların (varlıqların) öz yerinə qoyulması ilə başa çatır. Dünyanın ilkin modeli – “maketi” hazırlanandan sonra tamamlama işləri aparılır, varlıqlar bir-biri ilə əlaqələndirilir. Etioloji miflərdə, əsasən, bu işin ilk mərhələsinə aid hadisələr – doğulmalar, meydana gəlmələr əks olunur. Bu kateqoriyada od, su, torpaq, hava (külək), heyvanlar, quşlar, bitkilər, təbiət hadisələri, dağlar, çaylar, göllər, dənizlər, meşələr, göy cisimləri, ayrı-ayrı sosial institutlar, heyvan-insan, heyvan-təbiət, kişi-qadın münasibətləri, dünyagörüşü sistemləri, eləcə də təsərrüfat və mədəniyyət fəaliyyəti növlərinin (ovçuluq, əkinçilik, toxuculuq, musiqi, rəqs, rəssamlıq və s.) meydana gəlməsi haqqında əhvalatlar cəmləşdirilir ki, onları **kosmoloji** (astal miflər, Ay və Günəş, yaxud dual, əkizlərlə bağlı miflər) və **etnoloji**, yaxud **antropoloji** (totem mifləri, kult mifləri) adları altında iki bölməyə ayırırlar. Bu kateqoriyanı ilkin yaranış mifləri kimi də səciyyələndirmək mümkündür (9, 327).

İşin yeniliyi və nəticəsi: Tədqiqat göstərdi ki, həm Azərbaycan, həm də rus folklorşünaslığında etioloji miflərdən ayrıca bir qrup kimi çox az bəhs olunmuş, ümumən mifin etioloji funksiyasına toxunulmuşdur. Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji miflərdən geniş şəkildə R.Qafarlı bəhs etmişdir. Mifologiya sahəsində çoxsaylı tədqiqatların müəllifi olan alimin bu məsələyə “Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası)” adlı tədqiqatının “Azərbaycan-türk miflərinin tematik-klassifikativ strukturu” adlanan dördüncü fəslində geniş şəkildə toxunmuşdur. Prof. R.Qafarlı miflərin mövcud təsnifatları ilə razılaşmayaraq onları etioloji/kosmoqonik miflər, təqvim mifləri və esxatoloji miflər şəklində təsnif etməyi mifin məntiqinə uyğun hesab etmişdir. Alimin bölgüsündə diqqəti cəlb edən əsas cəhət etioloji miflərlə kosmoqonik miflərin bir götürül-

məsədir. Təsnifat modelindən göründüyü kimi, etioloji miflərlə kosmoqonik miflər başlanğıc kateqoriyasını təcəssüm etdirir və sıx şəkildə bir-biri ilə bağlıdır. R.Qafarlıya görə, məsələ təkcə bununla məhdudlaşmır. Kosmoqonik miflərlə etioloji miflər arasında daha dərin münasibətlər var. Alim etioloji mifləri “yaraniş” və kosmoqonik mifləri “dünyaqurma” kimi səciyyələndirməklə bu miflərin gördüyü işin, yəni funksiyasının fərqiə işarə edir. Etioloji miflər ayrı-ayrı yaranışları izah etdiyi halda, kosmoqoniya dünyanı bütöv halda qurur.

İşin nəzəri və praktik əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti ondan miflərlə bağlı digər tədqiqatlarda nəzəri qaynaq kimi istifadə imkanları, praktik əhəmiyyəti isə işdən ali məktəblərdə folklorşünaslıq, antropologiya, fəlsəfə tarixi dərslərində miflərin, inancların, kultların öyrədilməsi zamanı praktik vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənleşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayat F. Mitolojiye Giriş. Çorum: Kara M, 2005, 150 s.
2. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 188 s.
3. Əliyev R. Riyazi mifologiya. Bakı: Nurlan, 2008, 182 s.
4. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: Elm, 2014, 332 s.
5. İmaməliyev E.Q. Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri: Fil. üz. fəl. dok. ...dissertasiya. Bakı, 2016, 153 s.
6. Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.
7. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genezis). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 232 s.
8. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 236 s.
9. Qafarlı Ramazan. Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası). Bakı: ADPU-nun nəşri, 2010, 414 s.
10. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 454 s.
11. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. II cild. Ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2019, 432 s.
12. Qurbanov N. Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair // “Dədə Qorqud” jur., 2006, № 11, s. 68-86.
13. Paşayev S. Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi. Bakı: Bilik, 1985, 70 s.
14. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları. Bakı: Azərnəşr, 2002, 163 s.
15. Rzasoy S. Folklorda vətən obrazının mifoloji semantikasi // “Dədə Qorqud” jur., № 2, 2017, s. 29-35
16. Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. Bakı: Elm, 1999, 100 s.
17. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. Минск: Наука і техника, 1993, 478 с.
18. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва: Советская энциклопедия, 1990, с. 634-640
19. Телегин С.М. Мифология восточных славян: учеб. пособие. Москва: Алконост, 1994, 46 с.
20. Токарев С.А. Очерк «Этиологические мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 672
21. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2001. 240 с.
22. Этиологические мифы — Википедия <https://ru.wikipedia.org/wiki/>

Leyla NURİYEVA

AMEA-nın Şəki Regional Mərkəzinin dissertantı

e-mail: leyla.nuriyeva75@mail.ru



LAYLA VƏ OXŞAMALARDA ANA-ÖVLAD PARADİQMASI

Açar sözlər: ailə konsepti, diskurs, paradigma, ana nəğmələri, uşaq nəğmələri, laylalar, oxşamalar, uşaq folkloru, janr, forma, məzmun, mövzu, ideya.

PARADIGM OF MOTHER TO A CHILD IN LAYLA AND OXSHAMA

Summary

The article is devoted to the analysis of the family concept in layered and substrate genres of folklore. The author summarizes earlier studies about the fact that the poetic and rhythmic fabrics of the osno-poetic text that arose in very old times and became the main attribute of the life of ancestors who have stood the test of centuries. Children love to imitate, play, "speak" with various objects, play, have fun with their family, everything that he had to do, from feeding, to his first steps, his mother rejoice, and when she is sick and tired, she is also upset.

The main motives and images of family folklore genres are considered: memory, patriotism, dating, humanism, great-grandfather, grandfather, grandmother, parents – father, mother, child – daughter, boy, sister, brother, father-in-law, brother-in-law, bride and groom, etc. The article analyzes some types of poetic oral folk art created by adults for children. Poems and tales dedicated to children, the sweetest representative of the family in scientific terms is known as "children's folklore."

In epic and lyric genres, literary texts and games-plays of children's folklore, the ultimate goal is to ensure the physical and mental health of the next generation. Thus, researchers divide the lyric genres of Azerbaijani children's folklore into two categories: created and performed by mothers: layla, okshama. He calls them "Maternal Songs." Created and performed by children themselves: teasers, counters and songs about animals. In folklore collections, these examples are given under the heading "Children's Songs". The layla and okshama between these genres suggest that the family is the bearer of all elements of the text.

In folklore literature, layla is used for sleep, and okshama awakening, feeding and walking children. The author shows that children can sleep peacefully by singing layla, and with the help of okshama they can wake up, nourish, cherish, walk, talk, etc. One of the most popular genres of children's folklore was offered in Azerbaijani folklore of layla and okshama. With their compactness, vitality, and breadth of coverage for the spirit of a woman, the mother sanctifies her child and prefers it to everything else in the world, even to her sweet soul.

Key words: family concept, discourse, paradigm, mother songs, children's songs, layla, okshama, children's folklore, genre, form, content, theme, idea.

ПАРАДИГМА МАТЕРИ РЕБЕНКУ В ЛАЙЛА И ОХШАМА

Резюме

Статья посвящена анализу концепции семьи в слоистых и субстратных жанрах фольклора. Автор резюмирует более ранние исследования о том, что поэтические и ритмичные ткани устно-поэтического текста, возникшие в очень давние времена и ставшие главным атрибутом жизни предков, выдержавших испытание веками. Дети любят подражать, играть, «говорить» различными предметами, веселиться со своей семьей, все, что они должны были делать, от первого кормления, до его первых шагов. Мать радуется, когда ребенок здоров и весел, а когда малыш болен и уставший, она тоже бывает расстроена.

Основные мотивы и образы семейных фольклорных жанров считается: память, патриотизм, знакомства, гуманизм, прадедушка, дедушка, бабушка, родители – отец и мать, ребенок – дочь, сын, сестра, брат, тесть, зять, жених, невеста и т. д. В статье анализируются некоторые виды устного народного поэтического творчества созданного взрослыми для детей. Стихи и сказки посвященные детям, самым сладким представителем семьи в научном обращении известна как "детский фольклор".

В эпических и лирических жанрах, художественных текстов и играх-спектаклях детского фольклора конечной целью является обеспечивать физическое и психическое здоровье следующего поколения. Таким образом, исследователи делят лирические жанры азербайджанского детского фольклора на две категории: созданный и исполненный матерями: лайла, охшама. Их называют «Материнскими

песнями». Созданный и исполненный самими детьми: дразнилки, считалки и песни о животных. В фольклорных сборниках эти примеры приведены под заголовком «Детские песни». Слои и сходства между этими жанрами предполагают, что семья является носителем всех элементов текста.

В фольклорной литературе лайла используется для сна, а охшама пробуждения, питание и ходьбы детей. Автор показывает, что пением лайла дети могут спокойно спать, а с помощью охшама просыпаться, питаться, лелеять, гулять, говорить и т. д. В азербайджанском фольклоре лайла и охшама предлагается как один из самых популярных жанров детского фольклора. С их компактностью, жизненностью, и широтой охвата к духу женщины, матери освящает своего ребенка и предпочитает его всему остальному в мире, даже своей сладкой душе.

Ключевые слова: концепция семьи, дискурс, парадигма, материнские песни, детские песни, лайла, охшама, детский фольклор, жанр, форма, содержание, тема, идея.

Müasir filologiya elminin müxtəlif forma, üslub və janrlarının öyrənilməsində təbii bərabərsizlik və qaydasızlıq özünü göstərir. Ənənəvi olaraq, daha çox bədii diskursa yer verilir, eləcə də dilçiliyin və folklorşünaslığın terminoloji sistemlərinin təsvirinə xüsusi diqqət yetirilir. Əslində müasir insanların aldığı folklor informasiyalarının əsas məzmun daşıyıcıları, qaynaqları, medianın nitq prosesi, ifa tərz, kiçik toplumların, xüsusilə ailənin məişətdəki rolu, ictimai həyatla bağlılığı, cəmiyyətin formalaşmasındakı funksiyaları öyrənilməlidir. Bütövlükdə qan qohumluğu əlaqələrinin ictimai, siyasi, fəlsəfi, mədəni və elmi diskursunun araşdırılması kimi sahələr də aktivləşdirilməlidir.

Folklorşünaslığın və dilçiliyin bir çox ortaq formaları, xüsusən də ailədaxili diskursun spesifik əlamətlərini əks etdirən cəhətlər hələ də tədqiqatlardan kənarda qalır. Ailədaxili şifahi nitqin inkişafını şərtləndirən amillər və bədii düşüncənin soy, nəsil bağlılığından yaranan atributları, ifadə formaları olduqca müxtəlif və rəngarəngdir.

Qohumluq əlaqələrini əks etdirən poetik şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri maraqlı janr sisteminə, spesifik quruluşa və zəngin dil-üslub calarlarına malikdir. Məsələn, ailə şəcərəsinə aid şifahi poetik əhvalatlar dedikdə, ayrılıqda götürülmüş bir soyun, nəslin tarixini, mənşəyinin təfərrüatlarını və xüsusiyyətlərini, nəslin şəcərə ağacındakı quruluşa tabe olan sərbəst ibramiz söyləmələr, bədii, poetik deyimlər nəzərdə tutulur. Ailənin hər bir üzvü haqqında ən azı qısa bir əhvalata ehtiyac duyulur, öz daxili şərtlərini, qaydalarını, qanunauyğunluqlarını qoruyub saxlayan epik, lirik lövhələr sanki hansısa qüvvə tərəfindən diktə edilir. Qısa şifahi poetik təqdimatda isə söyləyicilər çox vaxt cinsi bağlılıq tarixinin ayrı-ayrı qanadlarının təmsilçilərinin əks olunması ilə məhdudlaşır. "Qohumluğun ailədaxili konsept əhatəsi"ni (Belqorod, 2004) araşdıran A.A.Pavlovanın yazdığına görə, "ailə üzvlərinə aid janrların xüsusi bir sistemi, quruluşlu konsept əhatəsi olur, hər hansı bir cinsin törəyişi haqqında əhvalatın mətni polie-pizodikliyi ilə seçilir və süjetlərin "qlobal təbiət"i olmur" (11, c. 34-35). Onu da vurğulamaq lazımdır ki, belə mətnlərdə avtobioqrafik faktlar incəliyi ilə təsvir edilir, özünü qiymətləndirməyə xüsusi yer ayrılır, lirik əhval-ruhiyədən tamam uzaq olur, real və baş verməsi mümkün faktlara yer ayrılır, ailə üzvləri arasında ailədaxili məlumatların nəsildən-nəslə ötürülməsi funksiyası istirahət, əyləncə funksiyaları ilə sintezləşdirilmiş şəkildə verilir. Ailədaxili qohumluq əlaqəsində olanların folklor janrlarındakı əsas funksional əlaməti məhz hər birinin reallığa, gerçəkliyə və ailə dəyərlərinə bağlılıqdır, fantastik, fəvqəltəbii elementlər alt qatdadır, sakrallıq insan-cəmiyyət, insan-təbiət, insan-tanış məkan, insan-bəlli zaman münasibətləri fonunda donuq vəziyyətdədir. Ailədaxili folklor janrlarının motivləri və obrazları sırasına **yaddaş, yaxşılıq, xeyirxahlıq, işgüzarlıq, vətənsəvrlik, tanışlıq, humanistlik, adlar, əcdad, ulu baba, baba, nənə, valideyn – ata, ana, övlad – qız, oğlan, bacı, qardaş, qayınana, qayınata, baldız, kürəkən, gəlin, bacanaq** və s. daxildir.

Azərbaycan folklorunun ailə konseptini özündə əks etdirən janrlarını struktur tipoloji funksiyasına, forma əlamətlərinə və məzmun daşıyıcılarına görə qruplaşdırmaq olar:

1. Sırf ailə üzvlərinə həsr olunan xüsusi janrlar: ana nəğmələri – laylalar, oxşamalar, acıtmalar, dolamalar, dilaçmalar, uşaq nəğmələri, qayınana-gəlin söyləmələri, uşaq nağılları.

2. Folklorun ayrı-ayrı janrlarında ailə üzvlərinin yardımçı vasitə kimi motivləşməsi.

Layla və oxşamalar ailə konseptinin əsas janrlarıdır. Ailənin iki əsas qanadından birinin – ananın dünyaya gətirdiyi övladına həsr etdiyi lirik şeir parçalarında xalqın nəsil artımına bağlı istək və arzuları öz əksini tapır.

Çox əski çağlarda meydana gəlib əcdadlarımızın məişətinin əsas atributuna çevrilən poetik, ritmik parçalar uzun əsrlərin sınağından keçərək xüsusi qəlibə, formaya malik olmuşdur. Ana övladın yaşantısının əsas məqamlarını, çağalıqdan başlayaraq pillə-pillə boya-başa çatmasına qədərki hadisələri şərtləndirən amilləri, qidalanmasından tutmuş yatmasınadək olan bütün hərəkətlərini – iməkləməsini, ilk addımlarını atıb yeriməsini, dil açıb danışmasını, oyunlarını, əyləncələrini, ailədaxili davranışlarını vəsf etmiş, körpəsini əzizləmiş, oxşamış, onun sevincinə sevinc qatmış, xəstələnməsinə, halsızlaşmasına kədərənmişdir. Layla və oxşamaların geniş təhlilini verən R.Qafarlıya görə, “bir-iki yaşında uşağın güzəranı, demək olar ki, beşikdə və yaxud ana qucağında keçir. Onlara aid xalq yaradıcılığı nümunələri də məhz beşik başında, nənənin yanında analar tərəfindən yaradılır, oradaca ifa edilir. Təsadüfi deyil ki, bir sıra xalqlarda (rus, ukrayna, belarus, komi, mordva, latış, litva və s.) körpələrin yatırılması zamanı oxunan nəğmələr beşik mahnısı, bizdə isə bəzən nənənin adlanır (6, s. 127).

Ana körpəsini həyat, bolluq və bərəkət rəmzi sayılan güllə, sünbüllə müqayisə edir, bülbülün nəğməsi ilə yuxuya verib oyatmağa çalışır. Təsadüfi deyil ki, poetik şifahi xalq yaradıcılığının mühüm qollarından biri ailənin ən şirin nümayəndəsi sayılan uşaqlar üçün yaradılır və elmi dövriyyəyə “uşaq folkloru” adı ilə tədqim edilir.

Uşaq folklorunun epik, lirik janrlarında və oyun-tamaşalarında əsas məqsəd gələcək nəslin fiziki və zehni cəhətdən sağlam, mənəvi cəhətdən saf, təmiz, vicdanlı yetişməsinə təmin edən bədii mətnlər yaratmaqdır.

Tədqiqatçılar Azərbaycan uşaq folklorunun lirik janrlarını yaradıcısına və ifaçısına görə iki yerə ayırırlar:

1. Analər tərəfindən yaradılan və ifa olunanlar. Bu qrupa laylalar, oxşamalar, dilaçmalar və öyrətmələr aid edilir və şərti olaraq «Ana nəğmələri» adlandırılır.

2. Uşaqlar tərəfindən ifa olunanlar. Bu qrupa daxil olan çağırışları, müraciətləri, düzgünləri, heyvanlara aid nəğmələri böyüklərin, sanamaları (bir qismini), dolamaları və öcəşmələri isə uşaqların özlərinin düzüb-qoşduğu vurğulanır. Folklor toplularında həmin nümunələr «Uşaq nəğmələri» başlığı altında verilir (6, s. 127).

Göstərilən janrlar arasında layla və oxşamalar ailə konseptinin bütün elementlərinin daşıyıcısı funksiyasını öz üzərinə götürür.

Uşaq folkloruna aid mövcud ədəbiyyatlarda laylalar anaların körpələrini yuxuya vermək, oyatmaq, bəsləmək, əzizləmək, gəzdirmək, dilini açmaq və s. ilə əlaqədar oxuduqları nəğmələr kimi təqdim edilir. Azərbaycan folklorşünaslığında uşaq folkloru janrlarından ən çox laylalar haqqında bu və ya digər fikir irəli sürüldüyü vurğulanır. R.Qafarlı laylalarla bağlı tədqiqatları sistemləşdirib bəzi alimlərin fikirlərinə münasibət bildirərək yazır: «Körpə uşaq olan hər evdən layla səsi gəlir. İlk nəzərdə laylalarda məqsəd hələ bir yaşa çatmamış körpələrin həyatında mühüm yer tutan yuxunun rahatlığını təmin etməkdir. Mahnının gözəl ahəngi, pəsdən oxunması, ana səsinin nəvazişli titrəyişi uşağa məstəddici təsir bağışlayır. Uşaq məzmununu başa düşmədiyi sözlərin, səslərin ahəngindən, musiqisindən məst olur». Ə.Qarabağlının

bu fikirlərini bütün laylalara aid etmək olmaz. Çünki laylaların içərisində elələri var ki, onlar təkcə uşaqları yatırmağa, alimin dediyi kimi, «yuxunu rahatlığını təmin etməyə» deyil, tamamilə əks məqsədlərə – uşağı yuxudan oyatmağa, əyləndirməyə, ayaq açdırmağa, əzizləməyə, dilini açmağa və s. xidmət edir. P.Əfəndiyev laylaları uşaq folklorunun janrı təqdim edir və göstərir ki, «nənni və laylalar yalnız körpələri yuxuya vermək üçün deyil, həm də onların estetik tərbiyəsi üçün təsirli vasitələrdən biridir... Laylalar həzin musiqi sədaları altında oxunur. Laylalar beşik nəğmələridir. Bu nümunələr hələ dil açmamış körpələr üçün ahəngdar bir ritmlə oxunur. Çünki bu zaman uşaqlar yalnız mimika və hərəkətlərlə «danışır». Ona görə də nənnilərin ilk nümunələrindən musiqi və ritm üstünlük təşkil edir. Körpələri yuxuya verən sözdən çox ahəng və musiqi sədalarıdır. Burada ana, xala, bibi, nənələr çox zaman impovizasiyaya meydan verir, ifa zamanı laylaların yeni-yeni nümunələrini yaradırlar». Bizcə, terminlərdən istifadə edəndə dəqiqləşmə aparılmalı, eyni formalı şeirə qonşu rus xalqının verdiyi adı («колыбельные песни») kalka yolu ilə çevirib dərsliklərə salmamalıyıq. Qeyd edək ki, laylaların ilk toplayıcıları rus ziyalıları olmuşdur. Onlar əllərinə düşən materialları rus dilində çapa hazırlayanda, təbii ki, öz ölkələrində anlaşılsın deyərək xalqlarının terminlərinə üz tutmalı idilər. Bu təşəbbüsləri saf-çürük etmədən Azərbaycan folklorşünaslığında pasportlaşdırmaq düzgün deyil... Folklorşünaslar laylalarla bayatıların vəzn (hər iki janr heca vəzninin yeddiqə ölçüsündə olur) və qafiyə sistemindəki (A, A, B, A) oxşarlığına əsaslanıb səhv qənaət irəli sürürlər. Lakin nəzərə çarpan şəkli – zahiri oxşarlıq və yaxınlıq hələ bu janrların eyniləşməsi demək deyil. Bu formaları bir-birindən ayıran cəhətlər daha çoxdur» (6, s. 130).

Layla və oxşamalarda ailə konseptinə və xalq məişətinə daxil olan personajlar silsiləsi iştirak edir. Onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Ailənin qadın başlanğıcını təmsil edən nənə, ana, bacı.
2. Ailənin kişi başlanğıcını təmsil edən baba, ata, qardaş.
3. Ailənin gələcəyi olan övlad: oğlan, qız, nəvə, nəticə.
4. Gəlin və qaynana.
5. Bəy və qayınata.
6. Qan qohumluğu əlaqəsi olan ailə üzvləri: əmi, dayı, baldız, qayın, xala, bibi.
7. Tanrı.
8. Qonşular.
9. Dul qadınlar, qarılar, qocalar.
10. Yadlar, yağılar.
11. Cəmiyyətin digər üzvləri.
12. Ev heyvanları və quşları.
13. Meşə sakinləri.
14. Tanış məkanlar: qalalar, dağlar, qayalar.
15. Məişət əşyaları: daraq, xalça, ilmək.
16. Bitkilər: üzərlik, sünbül, zəfəran, qızılgül, nərgiz.
17. Bağlar, baxçalar.
18. Yer varlıqları və göy cisimləri.

Ailənin qadın başlanğıcının təmsilçiləri – **nənə, ana, bacı** iştirak edən layla və oxşamalar arzu və istəkləri ifadə olunur:

Anan tel düzər sənə,
Bacın gül bəzər sənə.
 Tanrıdan əhdim budur,
 Dəyməsin nəzər sənə (1, s. 384).

Bala demə, qan olar,
 Yel əsər, tufan olar,
 Bala gəzən yerlərə
Analar qurban olar (1, s. 386).

Ana övladının yolunda şirin canını qurban etməyə hazırdır. Daim təbiətlə təmasquran insan dağlardakı çiçəklər qədər kövrək olan balası üçün ən böyük fədakarlığa hazırdır. O bəzən dənizin sularına qərq olub bulanmağı, buza dönüb əriməyi belə az bilir, sağ gözünü verib sol gözü ilə dolanmağı üstün tutur.

Dağların lalasına,
Qaşların lalasına,
Analar qurban olsun
Öz körpə balasına (1, s. 392).

Dərya ollam, bulannam,
Sucaq ollam, sulannam.
Sağ gözüm sənə qurban,
Sol gözümünən dolannam (1, s. 393).

Ailənin kişi başlanğıcını təmsil edən **baba, ata, qardaş** həmişə ümid yeri, arxa, dayaq, istinadgah hesab edilmişdir. Ona görə də ana övladını bu obrazlarla əlaqələndirərək dinclik, rahatlıq tapdığını ifadə edir:

A laylay, butam, laylay,
Qardaşım, atam, laylay.
İntizaram, yatasan,
Mən də bir yatam, laylay (1, s. 385).

Balama qurban **atası**,
Alsın gəlin fatası (1, s. 393).

Bir çox layla və oxşama mətnində **baba, nənə, ana, ata, bacı** və başqa ailə üzvləri birlikdə uşağın keşiyində durur.

Anan tel düzər sənə,
Bacın gül bəzər sənə.
Tanrıdan əhdim budur,
Dəyməsin nəzər sənə.
Balam laylay, a laylay,
Gülüm laylay, a laylay (1, s. 384)

Layla, balam, layla,
Əziz balam, layla! (1, s. 384)

Balamsan sən, nəyimsən?
Arxamsan, köməyimsən.
Sən babanın, nənənin
Ürəyisən, könlüsən (2, s. 161).

Laylası var – aşı, daşı,
Məməsi var – mərmər daşı.
Anası qaravaş,
Atası çöllər quşu,

Balama qurban **nənəsi**,
Balam inci dənəsi (2, s. 162).

Ailənin gələcəyi olan övlada – oğlana, qıza, nəvəyə, nəticəyə həsr olunan laylalarda valideynin hər iki cinsdən olan övladına sonsuz məhəbbətini maraqlı müqayisələr aparmaqla ifadə etdiyini görürük:

Göydə ulduz naşıdı,
Balamın on yaşıdı?
Qız gözümün qarası,
Oğlan ürək başıdı (1, s. 388).

Nəvəmə kim qurban?
Hüseynalı xan qurban.
Arvadı Zalxa qurban,
Qızı Züleyxa qurban,
Bacısı Teyfə qurban,
Gəlini Zübeydə qurban (3, s. 246).

Obalar obamız olsun,
Nəticə, nəvəmiz olsun.
Sizin də mənim kimi
Bir belə balanız olsun (3, s. 247).

Gəlinin qaynatasını dağlara bənzətməsi qədim türk inancından qaynaqlanır. Dağlar ucalığı ilə tanrıya daha yaxındır və körpəyə bir gün ağlamaqla yanaşı düşmənin yolunu kəsərək onu xətadan qorumağa qadirdir:

Qaynatamdı bu dağlar,
Balama bir gün ağlar.
Qoruyar hər xətdədən,
Düşmənin yolun bağlar (1, s. 390).

Əksər laylalarda və oxşamalarda ana övladının firəvanlığı üçün Allaha sığınır. Payız aylarının küləkləri, qışın sərt soyuqları, qanlı-qadalı illərin bəlalərindən körpəni ancaq Yaradan qurtara bilər.

Sənə qurban ellərdən,
Küləklərdən, yellərdən.
Allah balamı saxlasın
Ağır aylar, illərdən.
Layla, balam, layla,
Əziz balam, Layla (1, s. 384).

Layla çağlam adına,
Allah yetsin dadına.
Öpüm al yanağınan,
Tamarziyam dadına (9, s. 92).

Maraqlıdır ki, Allahın verdiyi payı qismətinin ən dəyərli varlığı hesab etdiyi halda laylaların birində əvvəl balasının Tanrı amanatı olduğunu vurğulayır, sonra isə onu Xızırın göndərdiyini bildirir və oğlunun boya-başa çatıb igidlik göstərməsinə, rahatlıqla at çapmasına görə həyatını yalnız ona borclu olduğunu etiraf edir:

Balam var, uca başım,
Kiməsə ağır daşım.
Allah səni veribdi
Olubsan yar-yoldaşım (1, s. 392).

Layla və oxşamalarda ilk baxışda qəribə görünən detallara da rast gəlirik. Ana arıların şan bağladığı, güldən, çiçəkdən bal topladığı, dülgərin yonqar yonduğu xoş çağlarda yaşı ötmüş yüz (ya da on) qarını, yüz dul arvadı, doqquz qocanı qurban verir.

Şan bağlayan arılar,
Qonar gülə, sarılar.
Balama qurban olsun,
Yaşı ötmüş qarılar (1, s. 388).

Laylay dedim düz, barı,
Gəl dərdimi üz, barı.

R.Qafarlı bu məsələyə aydınlıq gətirərək yazır: “İlk baxışda sual doğur: yüz dul arvad, yüz qarı nə günah işlətmişlər ki, onların ölümü istənilir? Bu məsələ xalqın fəlsəfi görüşlərindən irəli gəlir: artıq həyatlarını başa vurmuş qocalar ömürlərinin qalan hissəsini uşaqlara bağışlamalıdır. Gələcək uşaqlarıdır. Digər tərəfdən isə, “boş qab, qarı pişik, kürən qozbel qarı (qadın), boz dovşan uğursuzluq rəmzi hesab edilmişdir”. Uğursuzluq gətirən adamların bu dünyada yaşaması isə ancaq bədbəxtliyə səbəb ola bilər” (6, s.145).

Qarğışın ağırlığını sözün qüdrəti ilə ifadə edən ana nələsinin yadları hər an yandırmağa, bədniyyətin “gözünə bibər yarpağı” soxmağa, qəbrini qazmağa hazırdır. Ananın qəzəbi elə püskürür ki, yağının il başına qalmamasını istəyir:

Qızılgülün çanağı,
Astanalar torpağı,
Kim balamı **istəməz**
Gözünə bibər yarpağı (2, s. 159).

Laylası dərin bala,
Yuxusu sərin bala.
Tanrıdan əhdim budur,
Toyunu görüm bala (3, s. 106).

Balam, gəl soyun görüm,
Sərvi tək boyun görüm.
Tanrıdan arzum budur,
Balamın toyun görüm(2, s. 189).

Sən tanrı amanatı,
Sürürsən yaman atı.
Balamı Xızır göndərib,
Ona borclu həyatı (3, s. 162).

Balama qurban olsun
Yüz dul arvad, yüz qarı (1, s. 387).

Əziziyəm şonqarı,
Dülgər yonar yonqarı.
Balama qurban olsun,
Doqquz qoca, on qarı (1, s. 389).).

Dolansın el başına,
Sancılsın gül başına.
Səni istəməyənlər
Qalması il başına (2, s. 156).

Balamın boyun görüm,
Büsatın, toyun görüm,
Qarasınca danışan,

Qazılsın qyun, görüm (2, s. 155).

Ev heyvanları və quşları: nə (dövə), qoyun, quzu, buzov, inək ailənin məişətinin əsas atributlarıdır. Əslində onların yoxluğu insanların ac qalmasına, süfrəsinin kasadlığına səbəb olur. Lakin ana üçün övlad yemək-içmək də üstündür. Lazım gələrsə, mal-qaranı da qurban verər, yetər ki balası gözünün önündə olsun.

Laylay hər kəsim, laylay,
Sənə **nər** kəsim laylay,
Yat yuxun olsun şirin,
Ucalsın səsim laylay.
Balam laylay, a ləyləy,
Gülüm laylay, a laylay (1, s. 385).

Məşə sakinləri – bülbül, maral, ilan, cüyür də müqayisə obyektini kimi götürülür. Ana oxuduğu layla və oxşamalarda sanki körpəsini təbiətin canlı varlıqlarının davranışları ilə bəsləyir:

Balam yatır beşikdə,
Bülbül oxur eşikdə.
Sən yat, yuxun alginən,
Mən durmuşam keşikdə.
Balam laylay, a ləyləy,
Gülüm laylay, a laylay (1, s. 388).

Laylay, **maralım**, laylay,
Səbrim qəralım, laylay.
Böyü, bir qoç igid ol,
Sənə yar alım, laylay (1, s. 393).

Bürünüb dona **bülbül**,
Köç edər **sona bülbül** (7, s. 92).

Ailənin məskunlaşdığı tanış məkanlar: qalalar, dağlar, qayalar, daşlar, aran da ananın gözündə balası ilə olanda dəyərlidir. Qadın üçün Vətən övladsız heç nədir:

Mən sənə **qalam** deyim,
Gül deyim, lalam deyim.
Yat, incitmə ananı,
Sağ olsun balam, deyim... (1, s. 392).

Dağlara sərin düşər,
Kölgəsi dərin düşər.
Hər an laylay çalanda
Yadıma Pərim düşər... (1, s. 392).

Layla və oxşamaların təsvirə gətirilən detalları içərisində adi məişət əşyaları – yaraq, daraq, xalça, ilmək və hətta şirniyətlərdən noğul da var. Silah özünü düşməndən müdafiə vasitəsidir. Güzgü hər şeyi olduğu şəkildə əks etdirir. İnsan özünün zahirini görünüşündəki çatışmazlıqları güzgü vasitəsi ilə aradan qaldırır. Eləcə də daraq saçın, xalça evin, noğul

Balama **qurban yağlar**,
Balamı tutun, yığılar (1, s. 393).259).

Balam nə vaxt quş ovlar? (1, s. 393).
Balama qurban **buzovlar**,
Balama qurban **buzolar**,
Balam nə vaxt bəy olar? (1, s. 393).

Balama qurban **inəklər**,
Balam haçan iməklər? (1, s. 393).

Balam dil açan günü
Mat qalar **ana bülbül** (7, s. 92)

Quşlar uçdu havada,
Balası var yuvada.
Gözüm bəndivandadır,
Dilim sənə duada (7, s. 93).

Balama qurban **ilanlar**,
Balam nə vaxt dil anlar? (7, s. 89).

Balama qurban **cüyürlər**,
Balam nə vaxt yüyürər? (7, s. 92).

Dağ başında qar yağar,
Bulud keçər, ay doğar.
Sənin tək ay parçasın
Analar tək-tək doğar (2, s. 254).

Qaya mənəm, **daş** mənəm,
Daş üstə bulaq mənəm.
Arxam yox, köməyim yox.
Sənə göz-qulaq mənəm (2, s. 253).

süfrənin, ilmək isə geyimin yaraşığıdır. Ana oğluna arxalananda onu yarağa, güzgüyə və darağa bənzədir, ayaq altına salınan xalçanı, noğulu və ilməyi qurban verir. Bəlkə də balasının işlərinin düyünə düşməsinə istəməz.

Oğul, gəl, **yarağımsan,**
Güzgümsən, darağımsan.
Hər gün lazım olmasan,
Dar gündə gərəyimsən (1, s. 386).

Balama qurban **noğullar,**
Balam haçan yuxular? (1, s. 392).

Balama qurban **ilməklər,**
Balam nə vaxt iməklər? (1, s. 393).

Balama qurban **xalçalar,**
Balam nə vaxt əl çalar? (1, s. 393)

Meyvələrdən nar, heyva və bitkilərdən qızılgül, nərgiz, üzərlik, sümbül, çinar, zəfəran, zirə, qərənfil ailə üzvlərinin hər birinə gərəqli olan atributlardır. Təbiətin dadlı, yaraşıqlı, gözəl varlıqlarının körpələrin davranışları ilə müqayisədə təqdimi uşaqların həyat tərzinin müxtəlif məqamlarını daha yaxşı görmək istəyini əks etdirir.

Bağçamızda **bar** olsun,
Heyva olsun, **nar** olsun,
Sən ayaq aç, gəz, dolan,
Düşməni görsün, xar olsun (3, s. 218).

Nərgizi üzüm laylay,
Yaxana düzüm laylay.
Sən böyü, mən qocalım,
Toyunda süzüm, laylay (2, s. 226).

Laylay balam, **gül** balam,
Sən mənim **sümbül** balam.
Laylayımla yatasan,
Oyatsın bülbül, balam...(1, s. 385).

Əziziyəm, **zirəsən,**
Zəfəransan, zirəsən.
Qurban olum o günə,
Sən qapıdan girəsən (2, s. 286).

Qapımızda var **çinar,**
Yarpağı dinar-dinar.
Mənim balam körpədir,
Saxlasın pərvərdigar (1, s. 394).

Qərənfiləm, qalxaram,
Açımağa qorxaram.
Gecə cıqqırın çıxsan,
Yerimdən dik qalxaram... (1, s. 394).

Balama qurban **meyvələr.**
Balam haçan evlənər? (1, s. 393).

Uşaq ilk addımlarını bağlarda, baxçalarda atır. Təbiətlə təmas qurub dil açır, yeni söz öyrənir, suların şırıltısını, quşların cəh-cəhini təqlid edə-edə dünyanın sirlərini öyrənməyə çalışır.

Bağçamızda miyana,
Gül sünbülə dayana,
Oxu, bülbülüm, oxu,
Bəlkə balam oyana (2, s. 234).

Tanrıdan arzum budur,
At minən çağın olsun (2, s. 233).

Qızılgül **bağın** olsun,
Bağlar oylağın olsun.

Bağçalar bağa dönsün,
Bağım yaylağa dönsün.
Bircə kəlmə danış, din,
Ürəyim dağa dönsün (2, s. 234).

İgid övlad yetişdirmək yadlar, yağılar üçün göz dağıdır. Onların yetişməkdə olan nəslin şücaətlərinə paxıllığı tutur. Ana övladına pis gözlə baxanları qarğış atəsinə tutur.

Sən murada çatasan,
Sana, ada yetəsən.
Düşmənin qabağından
Mərd–mərdənə ötəsən (2, s. 257).

Laylay, a balam, laylay,
Alınmaz qalam, laylay.
Sənə **gəc baxanları**
Yandırın nalam, laylay (2, s. 259).

Layla və oxşamalarda yer varlıqları – çaylar, dənizlər, dağlar, meşələr, aran, yaylaq, evlər, eşiklər və göy cisimləri ay, ulduz, günəş uşağın yüksəlişinin, inkişafının əsas məkanları olsa da, ananın qənaətinə görə, dünyanın mizan-tərəzisində övladdan kiçikdir.

Yatsın laylamla balam,
Mən də yuxumu alam.
Qoy **çaylar** layla desin,
Balamla rahat qalam.
Balam laylay, a laylay,
Gülüm laylay, a laylay (1, s. 384).

Evimdə, eşiyimdə,
Yat quzum, beşiyində
Dan ulduzu, bir də mən
Durmuşuq keşiyində... (1, s. 385).

Gül qoxur balam, layla,
Yatar həzin laylayla,
Oynar **ulduzla, ayla.**
Durar səslə, harayla.
Balam laylay, a laylay,
Gülüm laylay, a laylay (1, s. 386).

Layla və oxşamalardan aydın görünür ki, uşaq yoxdursa, ailə də daimi deyil. Ailənin davamlılığı körpənin doğulması, böyüməsindən, at minib gəzməsindən, yeni ocaq yandırmasından asılıdır. Bunlar baş verməsə, ailənin mövcudluğu bitər və ailə itib-batırsa, yerin, göyün varlığı nəyə gərəkdir. Sadalananlar anaların düzüb-qoşub beşik başında həzin səslə ifa etdikləri nəğmələrin fəlsəfəsidir.

Göründüyü kimi, layla və oxşamalarda qadınların övladlarına qarşı istəkləri poetik şəkildə ifadə edilir. Ana körpəsinə böyük məhəbbət bəsləyir və onun gələcəkdə xoşbəxt olmasını arzulayır.

Laylalar da bayatı formalıdır, 7 hecalı 4 misra (hər misrası 4+3, 3+4, 5+2 bölgülü və qarışıq) a, a, b, a cəklində qafiyələnir. Lazım gələndə rədifdən, cinasdan, təkrarlanan sözlərdən istifadə olunur. Bəzən “lay-lay”, “laylası”, “balam” kəlmələri ilə başlanır və 2 misralı 7 hecalı nəqarət də söylənilir. Lakin çox hallarda ananın şəxsi həyatı, maddi durumu, məişət qayğıları beşik başında körpələr üçün oxunan həzin nəğmələrdə öz izini qoyur. Laylalar müəyyən formal cəhətlərinə görə bayatılardan fərqlənir. Belə ki, laylalar bir qayda olaraq “lay-lay”, bayatılar “əzizim”, “a dağlar” kəlmələri ilə başlayır. Bu söz bəzən ilk misrada övlada müraciət şəklində verilir. Övlad evin ocağının istiliyinin daimi təminatçısıdır. Analar onun dilə-dişə düşməməsi, boya, buxuna çatıb oynayıb gülməsi və real vəziyyətdə yuxusunun şirinliyi üçün canlarından belə keçməyə hazır olurlar. Qız-gəlinlər gecədən xeyli keçməsinə baxmayaraq, öz yuxularına haram qatırlar, növbə ilə beşiyin başında çeşik çəkirlər. Səhər tezdən belə layla deməyə ara vermirlər ki, uşaq xoruzların banlamasına şirin yuxudan oyanmasın. Övladın qoxusu güllə müqayisə edilir, ağlaması bülbülün cəh-cəhi kimi anılır. Onun yanındakı bütün maddi əşyalar da anaya gülü xatırladır.

Ana övladının geyimini, üz-gözünün yaraşığını tərifləməklə yanaşı, onu gələcəkdə yadlara əl açmamağa, düşməməyə böyün əyməməyə, çətin anlarda yalnız Allaha sığınmağa çağırır.

Bu yerlər qalın meşə,
Yanımda ol həmişə.
Aranında gül bitsin,
Yaylağında bənövşə (2, s. 233).

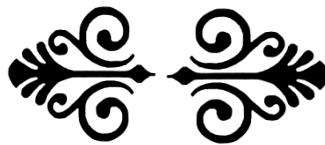
Dağda meşəlik,
Gül, bənövşəlik.
Mən həmişəlik
Bu balama qurban (2, s. 234).

Balama qurban **oymaqlar,**
Balam haçan oynaqlar? (2, s. 235).

A laylay, quzum laylay,
Ayım, ulduzum, laylay.
Sən hasilə çatınca,
Hər dərdə dözümlə, laylay (1, s. 385).

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. Şəki folkloru. IV kitab, I cild. Toplayıb tərtib edənləri: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və O.Əliyev. Bakı, "Səda" nəşriyyatı, 2000, 494 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. Toplayıb tərtib edəni: Ə.Axundov, Bakı, 1968, I cild, 286 s., II cild, 259 s.
3. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Xalq ədəbiyyatı. Bakı, Elm, 1982, 510 s.
4. Azərbaycan klassik uşaq ədəbiyyatı antologiyası. Tərtibçilər: T.Salamoğlu, Y.Babayev, Bakı, Elm, 1998, 300 s.
5. Azərbaycan uşaq oyunları. Tərtib edəni: S.Axundova, Bakı, 1980, 86 s.
6. Qafarlı R. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı, "Elm və Təhsil", 2013, 540 s.
7. Qarı nənə və övladları. Tərtib edəni: B.Şahsolu, Bakı, 1986.
8. Namazov Q. Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı. Bakı, 1984, 331 s.
9. Uşaq folkloru. "Arazam, Kürə bəndəm" kitabından, tərtib edəni: B.Abdullayev. Bakı, 1986, s. 159-197.
10. Vahabzadə B. Ana laylası – övlad həsrəti. "Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti, 1973, 17 fevral.
11. Павлова А.Л. Концепт СЕМЬЯ (на материале семейных родословных) // Язык и национальное сознание. Вып. 6. - Воронеж: Изд-во "Истоки". 2004, стр. 34-40.



Sevinc ƏLİYEVƏ

AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı

e-mail: sevinc-aliyeva1989@mail.ru

AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA ZOOLOJİ QURBAN MOTİVİ VƏ ONUN NÖVLƏRİ

Açar sözlər: folklor, Azərbaycan folkloru, qurban, qurbanvermə, zooloji qurban, pir, kult, xoqruz qurbanı

ZOOLOGICAL SACRIFICIES, ITS MOTIVES AND TYPES IN AZERBAIJAN FOLKLORE

Summary

The most common type of sacrifice in the Azerbaijan folklore texts is associated with animals. These sacrifices are related to archaic mythological encounters. Zoological victims are more commonly found in epic folklore texts. Research shows that those sacrifices are associated with different mythological cult. More attention is drawn to the cult of water. Among the types of zoological victim motives, cock sacrifice has a special place. This type of sacrifice is very popular and has a long history. The role and significance of cock sacrifice is increasingly apparent through the presence of sacred places. Most of them are related to fetus reproduction based on rooster cult. Women imitate to be a mother in this place. Women sacrifice a cock to the cult object and take children from it. The cock is here directly representing the male.

Key words: folklore, Azerbaijan folklore, victim, sacrifice, zoological sacrifice, sacred place, cult, cock sacrifice

МОТИВ ЗООЛОГИЧЕСКОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ И ЕГО ВИДЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

Часто встречаемые виды мотива жертвоприношения в азербайджанском фольклоре связаны с животными. В них отражаются архаические мифологические воззрения. Зоологическое жертвоприношение чаще всего встречается в эпических фольклорных текстах. Как выяснилось исследованием, эти жертвоприношения связаны с разными мифологическими культами. Среди них самым активным считается культ воды. Также особое место занимает жертвоприношение петуха. Этот вид более известный и древний. Роль и значение жертвоприношения петуха еще яснее выявляются существованием святилищ, связанных с культами петуха. Большинство их связаны с плодородием. Здесь женщины имитируют роль матери, показывая разные жесты, связанные с уходом за младенцем. Они приносят петухов в объект культа, чтобы взамен получить от него ребенка. В этом обряде петух символизирует мужское начало.

Ключевые слова: фольклор, азербайджанский фольклор, жертва, жертвоприношение, зоологическая жертва, культ, святилище, жертва петуха

Məsələnin qoyuluşu: Azərbaycan folklor mətnlərində ən çox rast gəlinən qurbanvermə növü heyvanlarla bağlıdır. Belə qurbanvermələr özündə arxaik görüşləri də daşımaqdadır. Həmin arxaik görüşlər zaman keçdikcə müasirləşsə də, qurbanvermənin icra forması, ritual simvolları onlarda yaşamaqda olan qədim mifik təsəvvürləri görməyə və bərpa etməyə imkan verir.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Azərbaycan folklorunda zooloji qurban motivinin növlərini araşdırmaqla onların icra formalarını müəyyənləşdirmək, həmin motivin əsasında duran mifik təsəvvürləri bərpa etməkdir.

Zooloji qurbanlara epik folklor mətnlərində daha çox rast gəlinir. Məsələn, “Kasının (kasıbın – *Տ.Ք.*) nəfsi” nağılında göstərilir ki, Qəder adında varlı, amma çox xəsis bir kişi var idi. Bir gün oturub yemək yeyərkən bir kasıb adam süfrəsinin üstünə gəlib çıxır. Lakin Qəder kasıba heç nə vermir və səfərə yola düşür. Gəlib bir bulağın başına düşürlər. Burada süfrə qurub yemək yemək istəyirlər. Bir qara ilan peyda olur. Öldürmək istəyirlər, lakin ilan ona daş-kəsək atıldıqca daha da böyüyür. İlan deyir: “Qədersən, nə zəhrimarsan. Bu surfa mənim olacaq, sana

burdan bir tikə də vermərəm”. İlan süfrəni udur, sonra Qədərən yeməyə bir dəvə, bir at, bir də qatır istəyir. Verilən heyvanlardan doymayan ilan karvandakı bütün heyvanları udur. İlan daha sonra Qədərə olmazın əzablar verir. Axırda kişiye deyir: “Mən sən qapınan qavladığın kasının nəfsiyəm. Bir də tobalatma elə, belə iş tutma”. Qədər evinə qayıdır, həmin kasıb kişinin evinə çoxlu pul-para, yemək-içmək yollayır. Lakin bununla da qalmır: “O günnən Qədər kurnazlığını (xəsisliyini, tamahkarlığını – *S.Ə.*) yerə qoydu. Hamıya əl tutdu, köməh elədi. Ona görə də ömrü uzun, işi yaxşı, özü hörmətli oldu. Xata-bala, azar-bezar onnan uzax oldu” (3, 158).

Burada qurbanvermə motivi silsilə təşkil edir və əslində, nəgıl elə qurbanvermə motivi üzərində qurulmuşdur. Onlara diqqət edək:

- **Yemək qurbanı:** Kasıb Qədərən süfrəsinin üstünə gəlib çıxır. Lakin Qədər ac və kasıb insanı doyuzdurmaq əvəzinə, onu təhqir edərək, qapıdan qovur. Burada qurbanvermə motivi süjet konfliktinin əsasında durur. Əgər Qədər kasıbı yeməyə qonaq etsə idi, sonrakı bəlalardan xilas olacaqdı. Nəgılın təbliğ və tərənnüm etdiyi əxlaqa görə, süfrə üstünə gəlib çıxmış insana hökmən yemək verilməlidir. Bunu Allahın insana qismət etdiyi yeməyin (nemətin) zəkəti kimi də başa düşmək olar. Yəni süfrədəki nemətlərdən hökmən qurban verilməlidir.

- **Heyvan qurbanı:** Səfər zamanı Qədərən qabağını kəsən ilan udduğu bütün heyvanları ona verilən qurbanlar hesab etmək olar. Çünki bu ilan həmin kasıbın nəfsidir: kasıb süfrədən öz qurban payını ala bilmədiyi üçün indi onun nəfsi həmin qurban payını heyvanlar şəklində alır. Digər tərəfdən, burada ilan/əjdahaların suyun qabağını, yaxud yolu kəsərək qurban tələb etmələri ilə səsləşmə var.

- **Əşya, pul qurbanı:** Qədər kasıbın nəfsindən qurtulmaq üçün tövbə edir, kasıblara əl tutur, onlara pal-paltar, pul-para, yemək-içmək paylayır.

Qeyd edək ki, nəgılın süjeti məna baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının birinci boyundakı Dirsə xanın taleyi ilə səsləşir. Dirsə xanı Tanrının qarğışı tutduğu üçün onun övladı yox idi. O, həmin qarğışdan xilas olmaq üçün böyük qurbanlar verir. Qədəri də kasıb kişinin qarğışı tutur: kasıbın nəfsi ilan olub, ona əzab verir. Qədər də Dirsə xan kimi böyük qurbanlar verməklə xoşbəxtliyə qovuşur.

Göründüyü kimi, nəgılda heyvan qurbanından da bəhs olunur. Ən maraqlı cəhət heyvanların heyvana – ilana qurban verilməsidir. Belə hesab edirik ki, nəgılda kasıb kişinin nəfsini simvollaşdıran ilan ritual-mifoloji kökləri baxımından həm də ilan kultu, ilan ocağı ilə bağlıdır.

“Kasıbın nəfsi” nəgılında kasıb kişinin nəfsinin Qədərən qabağına ilan şəklində çıxması xüsusi maraq doğurur. Yəni məsələni belə də qoymaq olar ki, kasıb kişinin nəfsi niyə məhz ilana çevrilir? Burada müəyyən bir qanunauyğunluq varmı?

H.Quliyevin apardığı tədqiqatlar göstərir ki, kişinin nəfsinin ilana çevrilməsi təsadüfi deyildir. O, seyidlərin ilan ocaqları ilə bağlılığının geniş yayıldığını qeyd edir. Müəllif göstərir ki, ilan-seyid münasibətləri ilə bağlı bir sıra mətnlərdə ilanlar birbaşa olaraq seyidin qoruyucusu və mahafizəçisidir (7, 131).

“Kasıbın nəfsi” nəgılında da ilan kasıb kişinin birbaşa olaraq qoruyucusu və mahafizəçisidir. Qədərən yemək üstünə gəlib çıxmış kişiye yeməkdən pay verməməsi niyə məhz pay verməli olduğu məsələsini ortaya çıxarır. Belə hesab etmək olar ki, xəsis və acgöz Qədərən tanımadığı həmin kasıb kişi seyiddir. Nəgıllarda övliaların, müqəddəslərin özlərini tanıtmadan insanları sınağa çəkməsi faktları var. Bu sınaqdan üzüağ çıxanlar makafatlandırıldıqları kimi, üzüqara çıxanlar da cəzalanırlar. Belə ehtimal etmək olar ki, həmin kasıb kişi də özünü tanıtmadan Qədəri sınağa çəkən seyiddir. Qədər sınaqdan çıxıb bilmir, seyidin nəfsi də ilan cildində onun qarşısına çıxır.

“Xeyirxahla alçax” nəgılında padşahın qızı xəstələnir və heç kəs onu sağalda bilmir. Xeyirxah insan padşahın sürüsündən qara bir qoyun və sürünü güdən nəhəng iti gətirdir,

onları kəsir, beyinlərini çıxarır, bir-birinə qarışdıraraq, padşahın qızına yedizdirir. Qız dərhal sağalır (2, 180).

Burada qara qoyun və it şəfavermə məqsədilə qurban verilir. Bu, həm də magik müalicə üsuludur. Qurbanların ətinin ehsan məqsədilə deyil, şəfa məqsədilə yeyilməsi bu heyvan qurbanvermənin çox qədim ritual-mifoloji görüşlərlə bağlı olduğunu söyləməyə əsas verir.

“Camiş gönünnən qayış” adlı nağılda deyilir ki, bir kasıb keçəl var imiş. Onun var-dövlətdən cəmişi bir balalı camışı var idi. Bir gün keçəl ciyisinə deyir ki, gəl camışı kəsək, paylayaq. Ondan sonra hər mal kəsən də bizə pay verər, onun hesabına yaxşı dolanarıq. Onlar camışı kəsib paylayırlar, lakin başqaları onlara pay vermir. Keçəl camışın balasını da eyni qayda ilə kəsib paylayır. Lakin başqaları yenə də onları yada salmır. Ciyisi hirsələnib keçəli evdən qovur... (1, 209).

Göründüyü kimi, keçəl ehsan məqsədilə camışı və onun balasını qurban kəsərək paylayır. Bu – heyvan qurbanvermədir. Lakin keçəl məqsədinə nail olmur. Çünki qurbanvermə hökmən müəyyən xeyirxah niyyətə bağlı olmalıdır. Keçəlin isə belə bir xeyirxah niyyəti olmur. O, camışı paylayıb, əvəzində zəhmətsiz bir həyat əldə etmək istəyir və istəyinə nail olmur. Nağılın təbliğ etdiyi əxlaq belə bir qurbanverməni qəbul etmir.

“Xan ilə oğlu” nağılında qurbanvermənin, o cümlədən heyvan qurbanının çox qədim şəkilləri ilə üzləşirik. Mətnə deyilir ki, xan camaatı çağırır, onlara deyir:

– Ya qurbağanın səsini kəsin, ya da bir qab aş, bir qız göndərin, onunla vaxtımı keçirim.

Xanın oğlu camaatdan birini öyrədir ki, xandan üç gün icazə alın, sonra gedin bir mal kəsin, onun bağırsaqlarını təmizləyib, yarım metr uzunluğunda qırıb, həmin bağırsaqları üfürüb-doldurub, qurbağa olan göllərə atın. Qurbağalar bağırsaqları ilan hesab edib, qorxudan nə gecə, nə də gündüz səslərini çıxarmayacaqlar.

Camaat onun dediyi kimi edir, qurbağalardan üç gün ərzində səs çıxmır. Xan adamlardan bunu necə elədiklərini soruşur. Onlar da cavab verirlər ki, mal kəsib, ətinə yedik, bağırsaqlarını da üfürüb gölə atdıq. Xan bunu onlara kimin öyrətdiyini soruşur. Heç kim boynuna almır. Xan deyir ki, bu işi mənim oğlumdən savayı heç kəs bilməz. Xan oğlunun boynunu vurdurdu, öz oğlunu qətl elədi (2, 158).

Bu kiçik həcmli nağıl başdan-başa qurbanvermə aktları üzərində qurulmuşdur. Burada təkcə heyvan qurbanı deyil, yemək və insan qurbanvermələri də var və onlar ritual-mifoloji mənaları baxımından böyük maraq kəsb edir.

Diqqəti ilk növbədə xanın insanların qarşısında qoyduğu şərt cəlb edir. O, göllərdəki qurbağaların səslərinin kəsilməsini əmr edir. Əgər insanlar bu şərti yerinə yetirə bilməsələr, onda xana bir qab aş və bir qız qurbanı verməlidirlər.

Xanın şərti Təpəgözün, yaxud əjdahaların insanlar qarşısında qoyduğu şərtləri yada salır. Oğuzlar yaşamaq üçün Təpəgözə hər gün beş yüz qoyun və iki adam qurban verməli olurlar. Yaxud əjdahalar suyun qabağını kəsib, bunun müqabilində qız qurbanı tələb edirlər. Xanın da tələb etdiyi qurbanlar Təpəgözün və əjdahaların tələbləri ilə üst-üstə düşür. Bu faktlar arasında xüsusilə qız qurbanı birləşdirici rol oynayır və həm də xanın ritual-mifoloji kimliyini üzə çıxarmağa imkan verir. Təpəgöz, ümumiyyətlə, insan qurbanı tələb edir və dastandan məlum olur ki, oğuzlar ona oğlan (kişi) qurbanları verirlər. Əjdahalar və xan isə qız qurbanı tələb edirlər. Bu cəhət xanla əjdahaları eyniləşdirməyə imkan verir. Lakin burada bir mühüm birləşdirici (eyniləşdirici) cəhət də vardır: həm əjdahalar, həm də xan su kultu ilə bağlıdır. Əjdahalar suyun qabağını kəsib, qız qurbanı tələb etdikləri kimi, xan da su/göl ilə bağlı şərt qoyub, qız qurbanı tələb edir. Bu da onu əjdahalar kimi su kultu ilə əlaqələndirməyə imkan verir.

İnsanların qurbağaları susdurmaq üçün kəsdikləri mal ritual-mifoloji kökləri baxımından su kultuna və ümumiyyətlə, suyu təmsil edən qurbağalara verilən heyvan qurbanıdır.

Xanın sonda öz oğlunu insanlara kömək etdiyi üçün qətl etməsi də su kultu ilə bağlıdır. Xanın oğlu qurbağaları susdurmağın yolunu camaata öyrətməklə ritual-mifoloji baxımdan su/qurbağa kultun sirrini fəş edir. Ona görə oğlanın özü də su kultunun yolunda qurban gedir. Xanın öz oğluna heç bir rəhm etməməsi, onu öldürməsi xan obrazında suyun sahibi olan əjdaha obrazını bərpa etməyə imkan verir. “Xan” sözü hökmdar mənasındadır, hökmdar isə hakimiyyəti altında olanların sahibi, hamisi deməkdir. Xanın su ilə bağlılığı, qurbağaları susdurmağın yolunu (sirrini) bilməsi, su kultunun sirrini açan oğlunu suya, yaxud qurbağalara qurban verməsi onu su ünsürünün sahibi (yiyəsi, əyəsi) olan əjdahanın insanlaşmış şəkli hesab etməyə əsas verir. Əjdahanın insan cildində olmasında isə heç bir ziddiyyət yoxdur: əjdahalar folklor mətnlərində çevrilmə yolu ilə insan cildinə düşə bilirlər.

Burada diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də qurbağaların su ünsürü ilə bağlılığıdır. Bizə belə gəlir ki, xanın qurbağa ilə bağlı şərt qoyması təsadüfi olmayıb, məhz su kultu ilə bağlılıqdan doğur. Mifik düşüncədə su və qurbağa mənə baxımından bir-birini simvollaşdıran obrazlardır. İncə mətnlərindən birində deyilir ki, yağış yağdırmaq üçün qurbağanı öldürüb, arxası üstə çevirərlər (1, 93).

Buradan aydın olur ki, qurbağa su ünsürünün heyvan işarəsi, rəmzidir. Qurbanla qurban kultu arasında mənə əlaqəsi olur. Qurban verilən qurbağa ilə yağış arasındakı birləşdirici, eyniləşdirici element sudur. Bu da onu göstərir ki, mifik düşüncədə su qurbağanın, qurbağa da suyun işarəsidir. Bu cəhətdən, nağılda suya verilən inək qurbanı və insan qurbanını (xanın oğlu) həm də qurbağa/su kultuna verilən qurbanlar hesab etmək olar. Beləliklə, su ünsürünün sahibi olan əjdahanın insanlaşmış şəkli olan xan həm də su kultunu təmsil edən qurbağaların da sahibidir.

“Bəla” adlı nağılda da çoxlu qurbanvermələr var. Maraqlıdır ki, burada da suya heyvan qurbanverməsi ilə üzləşirik. Nağılda deyilir ki, padşah yuxuda ona Allahın bəla göndərəcəyini görür. Bir səs ondan soruşur ki, bəlanı indi göndərək, ya sonra. Arvadı məsləhət edir ki, indi cavanıq, bəlaya indi yaxşı dözərik. Bəlalar ard-arda gəlir. İlk olaraq körpü uçulur və padşahın körpüdən keçən at ilxısı suya qərq olur (2, 168).

Nağılda çayın at ilxısını aparması ritual-mifoloji kökləri baxımından çayda yaşayan su ruhuna (su kultunu obrazlaşdıran əyəyə) verilən qurbandır. A.V.Petkeviç rus dastanları olan bilinalarda qurban başlanğıcından bəhs edən məqaləsində göstərir ki, çay onda yaşayan su ruhlarına qurban verilməsinin zəruri olması haqqında xalq inancları ilə bağlı müqəddəs xronotopdur (8, 12).

Atların məhz körpünün uçması nəticəsində qurban getməsi də bunun qurbanvermə aktı olduğunu təsdiqləyir. V.N.Toporov yazır ki, körpü mifopoetik ənənədə müqəddəs məkanın müxtəlif nöqtələrini birləşdirən obrazdır (9, 176). Şaquli körpü yeri təkcə yuxarı dünya ilə yox, həm də aşağı dünya ilə birləşdirir. Aşağı dünyanın körpüsündə çox hallarda keşikçi də durur. Bəzi hallarda zoomorfik görkəmdə rast gəlinən bu keşikçi ölənləri (yaxud ölümlər səltənətinə getmək şücaətində olan diriləri) müəyyən ödənişin, yaxud hansısa tapmacanı tapmaq şərtinin, hansısa sınaqdan uğurla keçməyin əvəzində aşağı dünyaya buraxır (9, 177).

Atların qurban getməsinə bu fikirlər işığında nəzər saldıqda aydın olur ki, atlar su kultuna qurban verilir. Mifologiyada sudan, körpüdən keçid zamanı ödənilən hər hansı haqq suya verilən qurban sayılır. Atların Allahdan gələn bəlanın qurbanı olduğunu yada salsaq, görürük ki, at ilxısının körpünün uçması nəticəsində suda boğulması ritual-mifoloji kökləri baxımından məhz suya (çaya) heyvan qurbanvermə aktıdır. Bunu xanın Allahın qəzəbinə gəlməsi ilə izah etmək olar. Nağıldakı padşah “Kitab-Dədə Qorqud”dakı Dirsə xan, yaxud “Kasibin nəfsi”

nağılındakı xəsis və tamahkar Qədən ilə “eyni taleyi” yaşayır. Onlar qurbanvermə yolu ilə öz xoşbəxtliklərinə qovuşduqları kimi, padşah da bu qurbanvermələrlə axırda xoşbəxtliyə qovuşur.

Zooloji qurban motivinin növləri içərisində diqqəti xoruz qurbanvermələri xüsusi cəlb edir. Bu qurbanvermə növü çox məşhurdur və qədim tarixə malikdir. Xoruz qurbanvermənin rolu və əhəmiyyəti xoruz pirlərinin mövcudluğu ilə daha çox üzə çıxır.

Zəngəzurda Tup-tup piri var. Həzrət Əli əleyhissəlamla əlaqələndirilir. Rəvayətə görə, Cənab Əli öz Döldül atını aparıb bağlayır ora. Mağara kimi bir yerdir. Üstdən damcı damır. O qədən damıb ki, daşın üstündə yer açıb. Orda Döldülün rəddi var. İndi də ora qurban aparırlar. “O pirə getdin, gərəh xoruz aparasan. Ora ayrı heyvan çıxartmağ olmaz. Sıldırım yerdi. Yuxarıdan baxanda adamın gözü axır. Ora belədi: durursan damcının altında, əyər niyyətin hasil olmasa, başaa damı düşməz. Başa damçı düşməsə, su götürmürsən. Götürsən də, faydası yoxdur” (4, 58).

Göründüyü kimi, Tup-tup pirində ancaq xoruz qurbanı verilməmiş. Pir su kultu ilə bağlıdır. Onun suyunu müəyyən olunmuş qaydaya əməl etməklə götürüb evə gətirdikdə həmin su çəyirtgələrin taxılı yeməsinin qarşısını alır, yaxud bu su ilə quraqlıq vaxtı yağış yağdırmaq olur.

Pirə xoruz qurbanının verilməsi onun sıldırım qayalıqda yerləşməsi, oraya iri heyvanların aparılmasının mümkün olmaması ilə izah olunur. Pirlərə erkək heyvan qurban verildiyini nəzərə alsaq, xoruz qurban verilməsi həmin izah baxımından məntiqli görünür. Lakin xoruz kultu ilə bağlı digər pir/ocaqların mövcudluğu bu izahı əsassız edir.

Cəbrayıl rayonunda Ziyarət dağı adlı ocaq var. Bu dağ Qalacıq kəndindən 35-40 km aralıda yerləşir. Qapısı var, hər tərəfi daşdır. Pəncərəsi dəyirmidir. Balaca bir taxça var. Niyyət eləyən qadın əlini ora salır. Arpa gəlsə – oğlu, buğda gəlsə – qızı olar. Ora xoruz qurbanı deyirlər. Qırmızı xoruz daha yaxşıdır. Xoruzun başı, ayağı, tükləri pirdə qalmalıdır (4, 98).

Xoruz kultu ilə bağlı bu pirin doğum, uşaq, övladla bağlılığı xoruz qurbanvermənin ritual-mifoloji köklərinin üzərinə işıq salır. Bu pirdə uşaq arzu edən qadınlar gəlirlər. Onlar xoruz qurban verib, əvəzində övlad alırlar. Bu da onu göstərir ki, xoruz qurbanvermə döl, nəsilartırma ilə bağlıdır. Xoruz kultunda xoruz erkək, kişi başlanğıcını təmsil edir.

Zəngəzurun indi Ermənistan adlanan qondarma dövlətin ərazisində qalmış Məğri bölgəsinin Nüvədi kəndində Tış neyni (Daşnənni) adında pir var idi. Uşağı olmayanlar orada xoruz kəsib, nənni (göydən asılan yürük – *S.Ə.*) asarmışlar. Adı da buradan meydana gəlib (6, 73).

Göründüyü kimi, pir xoruz kultuna əsaslanan döl, nəsilartırma ilə bağlıdır. Qadınların burada nənni/yürük asmaları uşaq sahibi olmağın (ana olmağın) təqlididir. Qadınlar kult obyektinə xoruz qurbanı verib, ondan uşaq alırlar. Xoruz burada birbaşa erkək, kişi başlanğıcını təmsil edir.

Ermənistan adlanan dövlətin ərazisində qalmış Dərələyəz bölgəsində Ertiş piri haqqında deyilir ki, pir Arpa çayının üstündədir. Ertiş kəndi indi xaraba qalıbdır. Bizimkilər ən çox Ertiş pirinə gedərdilər. Qurban aparardıq. Qoyun-quzu, xoruz aparıb kəsərdik. Niyyət eləyib gedirdik (5, 59).

Göründüyü kimi, pirdə aparılan heyvanlar içərisində xoruz da var. Verilmiş məlumatdan aydın olur ki, bu pir, ümumiyyətlə, niyyət piri. Yəni verilən qurbanlar niyyətə bağlıdır. Qurbanların içərisində xoruzun da olması buraya uşaq, övlad niyyətilə gəlmədiyini də göstərir.

Xoruz qurbanına inanclarla da bağlı rast gəlinir. Şəki bölgəsinin inanclarına görə, mərhəmətin ölümünün dördüncü günü adına gününə (cümə axşamı) düşərsə, ailə üzvləri və ya yaxın qohumlarından dalınca adam aparır. Bunun qarşısını almaq üçün xoruz kəsib kasıba vermək məsləhətdir (2, 387).

Qeyd etmək istərdik ki, heyvan qurbanvermə istər folklor motivi, istərsə də qurbanvermə adəti kimi xalq içərisində çox məşhurdur. Bizim burada məqsədimiz folklorda qur-

banvermə motivinin ritual-mifoloji köklərini araşdırmaq olduğu üçün folklor materiallarından yalnız arxaik qurbanvermə faktlarını təhlilə cəlb etdik.

İşin elmi yenilik və nəticələri:

1. Zooloji qurbanlara epik folklor mətnlərində daha çox rast gəlinir.
2. “Kasıbın nəfsi” nağılında qurbanvermə motivi silsilə təşkil edir və nağıl elə qurbanvermə motivi üzərində qurulmuşdur: yemək qurbanı, heyvan qurbanı, əşya, pul qurbanı. Nağılda kasıb kişinin nəfsini simvollaşdıran ilan ritual-mifoloji kökləri baxımından həm də ilan kultu, ilan ocağı ilə bağlıdır.
3. “Xeyirxahla alçax” nağılında qara qoyun və it şafavermə məqsədilə qurban verilir. Bu, həm də magik müalicə üsuludur. Qurbanların ətinin ehsan məqsədilə deyil, şafa məqsədilə yeyilməsi bu heyvan qurbanvermənin çox qədim ritual-mifoloji görüşlərlə bağlı olduğunu söyləməyə əsas verir.
4. “Camış gönünnən qayış” adlı nağılda keçəl ehsan məqsədilə camışı və onun balasını qurban kəsərək paylayır. Bu – heyvan qurbanvermədir. Lakin keçəl məqsədinə nail olmur. Çünki qurbanvermə hökmən müəyyən xeyirxah niyyətə bağlı olmalıdır.
5. “Xan ilə oğlu” nağılında qurbanvermənin, o cümlədən heyvan qurbanının çox qədim şekilləri ilə üzləşirik. Burada təkcə heyvan qurbanı deyil, yemək və insan qurbanvermələri də var. Nağılda insanların qurbağaları susdurmaq üçün kəsdikləri mal ritual-mifoloji kökləri baxımından su kultuna və ümumiyyətlə, suyu təmsil edən qurbağalara verilən heyvan qurbanıdır.
6. “Bəla” adlı nağılda da çayın at ilxısını aparması ritual-mifoloji kökləri baxımından çayda yaşayan su ruhuna (su kultunu obrazlaşdıran əyəyə) verilən qurbandır.
7. Xoruz qurbanvermə növü çox məşhurdur və qədim tarixə malikdir. Xoruz qurbanvermənin rolu və əhəmiyyəti xoruz pirlərinin mövcudluğu ilə daha çox üzə çıxır. Bu pirlər daha çox nəsilartırma ilə bağlıdır.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən qurbanvermə ilə bağlı digər tədqiqatlarda nəzəri ədəbiyyat kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə folklorun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab. Şəki folkloru, I cild / Tərtib edənlər: H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. Bakı: Səda, 2000, 497 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. VI kitab. Şəki folkloru, II cild / Toplayanı, tərtib edən, söyləyicilər, toplayıcılar, qaynaqlar haqqında məlumatın, qeyd və şərhlərin müəllifi: H.Əbdülhəlimov. Bakı: Səda, 2002, 494 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII kitab. Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Qurbanov. Bakı: Səda, 2003, 475 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII kitab. Zəngəzur folkloru / Toplayıcılar: V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər. Tərtibçilər: Ə.Əsgər, M.Kazımoğlu. Bakı: Səda, 2005, 463 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası. XV kitab. Dərələyəz folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2006, 483 s.
6. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIX kitab. Zəngəzur folkloru, II cild / Toplayanı və ön sözün müəllifi R.Təhməzoğlu. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Təhməzoğlu, Ə.Ələkbərli. Bakı: Nurlan, 2009, 415 s.
7. Quliyev. H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 216 s.
8. Петкевич А.В. Жертвенное начало в былинах / www.ruthenia.ru/folklore/petkevich1.htm
9. Топоров В.Н. Очерк «Мост» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 176-177

Azsaylı xalqların folkloru



İlkin RÜSTƏMZADƏ

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: ilkinrustamzade@mail.ru

AZƏRBAYCAN DOMLARI: İNANCLARI, ADƏT-ƏNƏNƏLƏRİ

Açar sözlər: dom, qaraçı, siqan, adət-ənənə, etnik mədəniyyət

AZERBAIJANI DOMS: BELIEFS, TRADITIONS

Summary

Dom is the tribe of the gypsies called by the local people living in the regions such as Aghdash, Aghdam, Barda, yevlakh, Aghsu. Though their nationalities were written in their passports as Azerbaijanis, neither they consider themselves as Azerbaijanis, nor we accept them as one of us. They are constantly pushed aside by society, they are viewed from above to below and it formed such features as to live secluded life, escape from the society. As a result of their push by society, they try to prove during the communication that they are one of us by saying "We are one of you and our traditions are the same". Though our customs and traditions are the same, the differences from the ethnic culture prevent them from being integrated into the society, becoming a part of society. This article is a continuation of the research carried out within the grant project of the Science Foundation in 2017-2018. In the first article we mentioned about the farm and household life of the Doms, but in this article their traditions and beliefs are investigated.

Keywords: houses, gypsies, tradition, custom, ethnic culture

AZƏRBAYDŽANSKIE DOMY: POVER'YA, OBYČAI I TRADICIJI

Резюме

Дом – народ, проживающий на территориях районов Агдаш, Агдам, Барда, Евлах, Агсу, местным населением называемый цыганами. Несмотря на то, что в паспорте их национальность указана как азербайджанцы, они никогда себя азербайджанцами не считали, а азербайджанцами как свои не воспринимались. Постоянное отторжение обществом, унижительное отношение сформировали в них замкнутость и нелюдимость. Результатом отторжения обществом является то, что во время контакта они пытаются доказать, что являются одним из нас, говоря: «Мы одни из вас, наши традиции одинаковые». Хотя наши традиции одинаковы, отличия, исходящие от этнической культуры не позволяют им интегрироваться в общество и становиться частью общества. Эта статья о домах является продолжением нашего исследования в рамках гранта Фонда Науки 2017-2018 годов. В первой статье мы говорили об экономической и бытовой жизни домов, но в этой статье мы уделили место их традициям и убеждениям.

Ключевые слова: дома, цыгане, традиция, обычай, этническая культура

Domların toy, yas və bayram adət-ənənələri Azərbaycan adət-ənənələrindən heç nə ilə fərqlənmir. Ona görə də etnik mədəniyyətdəki fərqlilikləri nəzərə almayıb, yalnız adət-ənənədən çıxış etsək, onların bizimlə eyni bir xalq olduğuna zərrə qədər də şübhə etmərik. Onlar arasında elə təsəvvürlərə, inanclara rast gəlirik ki, yad bir xalqın başqa bir xalqın adət-ənənəsini, inancını bu dərəcədə mənimsəməsi, doğrusu, adamda şübhə doğurmur deyil. Ona görə də domların xalq inancları, folklor örnəklərindən çıxış edərək onların etnik kimliyi, mənşəyi haqqında fikir söyləmək mümkün deyildir. Onların folklorunda, adət-ənənəsində özümüzdən başqa heç nəyi görmürük. Bununla belə, domların inanclarının, adət-ənənələrinin öyrənilməsi Azərbaycan folkloru üçün əhəmiyyət kəsb edir. Qaraçıların etnik mədəniyyətini öyrənən tədqiqatçıların da vurğuladığı kimi, yerli mədəniyyətə məxsus bir çox unudulmuş, sıradan çıxmış

təsəvvürlər çox vaxt bu xalqlar arasında qorunub saxlanılır (4). Onların qeydə alınması həm bizim təsəvvürümüzü genişləndirir, həm də həmin inancların izahına kömək edir.

Domların islam dininə dair təsəvvürləri, dini şəxsiyyətlər haqqında anlayışları bizim camaata nisbətən daha güclüdür. Özləri də qeyd edirlər ki, sizin camaat yas məclisində söhbət edir, mollaya qulaq asmır, amma bizlərin qulağı mollaının ağzında olur ki, ondan bəlkə nəşə yeni bir şey öyrəndik.

Azərbaycan ərazisində yaşayan domlar islam dininin şiə məzhəbinə mənsubdurlar. Özlərini Əli dostu, Əli aşiqi adlandırırlar. Sünnü bölgələrdə məskunlaşan domlar öz ölümlərini şiə qəbiristanlığında dəfn edir, ölü yuyanı, mollaı şiə bölgələrindən gətirirlər. 2007-ci ildə türkiyəli tədqiqatçı Yaşar Kalafatla qaraçı ailələri ilə görüşən zaman söyləyicilərdən biri arxası Həzrət Əlinin divardan asılmış şəklinə tərəf oturmuşdu. Arxasının şəkli düşdüyünü gördükdə, durub üzr istəmiş, yerini dəyişmişdir (3). Dom camaatı məhərrəmlik və səfər ayında toy keçirmir, elçiliyə getmir, toy edənlərin də xeyir tapmayacaqlarına inanırlar. Aşura günü iş görmür, qətl sinana qədər qazan asmırlar. İmamlara təziyə saxlamağın qadağan olunduğu Sovet dövründə belə onlar müəyyən şəxslərin evində təkyələr keçirərək imamlara yas saxlamış, nohələr oxumuşlar. Bu gün də müəyyən evlərdə niyyət edilərək imam ehsanları verilir, imkanlı ailələr imamların qırxında Kərbəlaya, Məşədə ziyarətə gedirlər. Niyyətlərinin, diləklərinin hasil olması üçün onlar da yerli əhalinin getdiyi pirləri, ocaqları ziyarət edirlər. Ağdam rayonunda yerləşən Seyid Lazım ağa ocağı ilə yaxın münasibətləri olub. Bu münasibətlərin nəticəsi olaraq Ağdam işğal olunanda Seyid Lazım ağa Ağdaş domlarına pənah gətirmiş, bir müddət onların evində qalmışdır.

Müsəlman camaatında olduğu kimi onlar da süfrələrində halal nemətlərdən istifadə edirlər. Yevlaxda yaşayan kürddilli qaraçılar arasında kirpi, porsuq ətinin yeyilməsinə rast gəlinə də, domlarda porsuq ətindən, ümumiyyətlə, istifadə olunmur. Yevlax qaraçılarını porsuq yeyənlər adlandırırlar. Onlardan söhbət düşəndə “onlar hər şeyi yeyir, amma biz hələ deyilik” deyərək özlərini onlardan fərqləndirirlər. Hətta köçərlik vaxtı düşərgələri yaxın olanda tayfa ağsaqallarının, böyüklərin onlara qonaq getdiyini, bununla belə, iyrəndikləri üçün heç vaxt onların süfrəsində çörək yemədiklərini dilə gətirirlər.

A. Bayram adətləri. İləxır çərşənbədə dom qadınları səhərə qədər oyaq qalıb çilə çıxarırlar. İləxır çərşənbəyə hazırlıq hələ bir neçə gün qabaqcadan başlayır. Cavanlar, uşaqlar payaların ucuna əski parçası dolayıb şam düzəldirlər. Həmin şamları bir gün qabaqcadan neftin içərisinə qoyurlar. Çərşənbənin səhəri həmin şamları yandırır əllərində məşəl kimi tutub, tufənglərdən havaya atəş aç-aça su üstünə gedirlər. Arx üstünə gecə saat üçdən səhər saat beşə, altıya qədər gedirlər. Arx üstünə çatdıqda niyyət tutub flaqlarda su götürür, həmin sudan həyət-bacaya, evdə su üstünə gedər bilməyən yaşlı, xəstə adamlar varsa, onların üstünə səpirlər. Həmin suyu bir il evdə saxlayır, niyyətləri hasil olduqda növbəti il aparıb arxa tökürlər. Niyyəti hasil olanlar növbəti il axır çərşənbədə arxda çimirlər.

Axır çərşənbədə bayram süfrəsini ancaq qırmızı nemətlərlə bəzəyirlər. Dom camaatında belə bir adət var ki, axır çərşənbədə evdə olan pulları süfrənin üstünə töküb sayırlar və nöbəti il pullarının daha çox olmasını arzu edirlər.

Qara bayram axır çərşənbədən əvvəlki həftə qeyd edilir. Həmin həftənin cümə axşamı, işi olanlar isə cümə günü qəbr üstünə gedir, ailə üzvlərinin qəbrlərini ziyarət edirlər.

Dom camaatının ən sevimli bayramı Novruz bayramıdır. Novruz bayramı hər il martın 21-də keçirilir. Köçərlik dövründə Novruz bayramı köç vaxtına düşürdü. O zaman bayramı keçirmək üçün camaat qabaqcadan şərtləşib bəlli bir məkanda düşərgə salır, açıq havada yerə xalça-palaz sərərək bayramlarını bir yerdə keçirirdilər. Bayramın əsas atributlarından olan qovurğa dom camaatının bayram süfrəsini bəzəyən əsas nemətlərdən idi. Buğda qovurarkən

ondan bir ovuc götürüb saxlayır, həmin buğda növbəti il qovrulan buğdanın üstünə əlavə olunurdu. Onda qovrulan qovurğanın xeyirli, bərəkətli olacağına inanırdılar. Qovurğa yalnız yeyilmir, içərisinə isladılmış noxud, küncüt, qanqal toxumu əlavə olunaraq süfrəyə qoyulurdu.

Bayramın ən gözəl xüsusiyyətlərindən biri də ağsaqalların, cavanların ev-ev gəzərək bir-birinin bayramını təbrik etməsi, *bayramlaşması*dır. Bayramlaşmaya öncə ağsaqqallar, sonra isə cavanlar çıxırlar. Hər evdə bir tikə bayram təamından yeyir, ev sahibinin bayramını təbrik edir, sonra digər qapıya keçirlər. Bayram axşamı bişirilən yeməyin hamıya çatması üçün iri qazanlarda aş asılır, iki-üç nəfər birləşib qoyun alıb aş üçün aşqara bişirirdi. Yası düşən və ya ölününün ili çıxmayan ailələr varsa, onlara da təsəlli verilir, o evdə də qazan asılırdı. Söyləyicinin dediyinə görə, anası rəhmətə gedən ili bayramda qazan asmaq istəmirdi, yalnız dayısının tələbindən sonra qazan asmışdı. Dayısı özü də bir dəstə ağsaqqalla gəlib onun bayramını təbrik etmiş, bayram aşından dadmışdır. Bayramdan sonra uzaqda olan qohum-əqrabaya baş çəkib onların da bayramını təbrik edirlər.

Bayram günü küssülü insanlar varsa, barışırlar. Hətta belə bir ifadə işlədirlər ki, bayram günü düşmən belə barışmaq üçün qapına gəlsə, mütləq onunla barışmalısan.

B. Toy adətləri. Domlar qapalı bir qövm olmuş, özlərindən olmayanı, yad adamı heç vaxt içərilərinə buraxmamışlar. Ona görə də keçən əsrin 70-ci illərinə qədər bu tayfa nə kənara qız verib, nə də kənardan qız alıb. Ancaq öz aralarından qız alardılar. Ailə böyükləri də öz övladlarının tayfa içərisindən biri ilə evlənməsində maraqlı idilər, onların iradəsinə tabe olmayıb yaddan qız aldıqda bu, ciddi narazılıqlara səbəb olurdu.

Domlarda nikahlar daha erkən yaşlarında kəsilirdi: oğlanlar 14-15 yaşında evləndirilir, qızlar isə 12-13 yaşında ərə verilirdi. İndinin özündə də 18 yaşından kiçik nigahların qadağan olunmasına baxmayaraq, yenə də erkən nigahlara rast gəlinir. Qızların təhsildən yayınmalarının əsas səbəblərindən biri də onların erkən yaşlarından ad edilmələridir. Qızlar ad edildikdən sonra məktəbə göndərilirlər. İndiki dövrdə ailədə uşaqların sayı azalsa da, yaxın keçmiş qədər hər ailədə 7-8 uşaq olardı.

Dom camaatının toyları da bayramları kimi möthəşəm olur, vaxtilə dövrün ən məşhur aşığı onları toylarına gəliblər. Məhərrəmlik və Ramazan aylarında, boş ay sayıldığı üçün may ayında toy olmur, xeyir işi digər aylarda keçirirlər.

Qız seçimində ailə böyüklərinin sözü keçərdi. Elçilikdən öncə “hə” alınmağa gedirlər. “Hə” alınmasında çox adam iştirak etmir, oğlan evindən üç-dörd nəfər olur. Təbii ki, birinci dəfədən “hə” verilmir, qız tərəfi qohum-əqrabaya məsləhət edir, onların fikrini öyrənir, ondan sonra qərarını verirdi. Əgər “hə” alırdılsa, oğlan tərəfin adamları qız evində çay içirdi. Domlar arasında belə bir misal çəkilir: “Qız qapısı, şah qapısı”. Qız tərəfin rəğbətini qazanmaq, onların razılığını ala bilmək üçün köçərlik vaxtı oğlan bəzən iki ay, üç ay qız evində nökrəçilik edirdi. Onların malını otarır, alaçıqlarının qurulmasına, sökülməsinə kömək edirdi.

Domlarda qız üçün başlıq pulu tələb olunurdu. Başlıq pulunun konkret məbləği yox idi, hər kəs nüfuzuna, adına görə müəyyən məbləğ tələb edirdi. Başlıq pulunun məbləği “hə” alınmağa gediləndə deyilirdi. Qızın “hə”si verildikdən sonra qızın atası başlıq pulunun məbləğini orada elan edir, oğlan tərəfinə onu verməyə gücü çatırsa, o zaman onun qapısına gəlməyi məsləhət görürdü. Söyləyicilərin dediyinə görə, bəzən elə olub qızın “hə”si alınıb, amma başlıq pulunun məbləğində razılığa gəlinmədiyi üçün bir çox elçiliklər baş tutmayıb.

Söyləyicilərin dediyinə görə, vaxtilə qız üçün on, on beş dənə onluq qızıl tələb olunurdu. Nüfuzlu, imkanlı ailələr isə nüfuzlarına, adlarına görə daha çox məbləğ tələb edirdilər. Oğlan tərəfi deyilən məbləği hazır edəndən sonra (bəzən elə olurdu özünün təkbaşına gücü çatmır, kimdənsə borc-xərc alıb həmin məbləği düzəldirdi) bu dəfə daha geniş bir heyətlə – on-on iki

nəfərlə qız evinə gəlirdi. Şirniyyatdan, qız tərəfinə alınan hədiyyələrdən xonça hazırlanır, başlıq pulu da nəlbəkiddə sininin ortasına qoyulur, sininin üzəri isə örtüklə örtülürdü. Başlıq pulu qız tərəfin dediyi məbləğdən bir qızıl belə əskik olmazdı. Əskik olsaydı, o zaman qızı verməzdilər, qohumluq baş tutmazdı. Elçilikdə qız və oğlan tərəfdən bir nəfər vəkil (ona “ağsaqqalbaş” deyirlər) seçilirdi. Ağsaqqalbaş yaşlı və dildən pərgar adam olardı. Onun əsas işi qız tərəfini başlıq pulunun məbləğində müəyyən qədər güzəştə getməyə razı salmaq idi. Başlıq pulu bir sininin içərisində ağsaqqalbaşının qabağına qoyulurdu. Ondan sonra qız tərəfin, oğlan tərəfin adamları bir kənara çəkilir, vəkillər öz aralarında danışib başlıq pulunun məbləğində razılaşırdılar. Çox vaxt da ağsaqqalbaş qız tərəfin müəyyən qədər güzəştə getməsi üçün imamların, peyğəmbərin, ən sonda isə Allahın adını çəkib onların hörmətinə bir qızıl keçməsinə xahiş edirdi. Qız tərəfin adamı da verilən qızıllardan müəyyən qədərini güzəştə gedir, onları geri qaytarır, qalan məbləği isə götürürdü. Ağsaqqalbaşlar camaatın içində danışib razılaşırdı və orada alınan başlıq pulunun məbləği də elan olunurdu. Söhbət bitdikdən sonra nimçənin örtüyü qaldırılır, “Allah mübarək eləsin”, – deyib oradakı şirniyyat camaata paylanır, nəlbəkiddəki qızılları da oğlan tərəfin adamı sayıb qız tərəfinə verirdi. Şirniyyat öncə kişilər arasında, sonra da qadınlar arasında paylanırdı. Başlıq pulunda anlaşıqdən sonra süfrəyə şirin çay gəlirdi.

Başlıq pulunu verməyə gedəndə qızın adına bir qoç aparılırdı, qızın “hə”si alındıqdan sonra qoçu orada kəsirdilər. “Hə”dən sonra oğlan tərəfi qıza boyunbağı, qızıl üzük, saat, gəlinlik paltarları alırdı.

Dini kəbin (molla kəbini) ya başlıq pulu verilən gün, ya da toydan qabaq kəsilirdi. Ağsu domları molla kəbinini əsasən Göyçayda axundlara kəsdirirdilər. Molla kəbinində qızın və ya oğlanın özü iştirak etmirdi, onun yerinə vəkalətlə oğlanın və qızın atası, bir nəfər də şahid iştirak edirdi. Molla kəbininin kəsilməsi münasibətilə həmin gün qız evində *kəbin aşı* bişirilirdi. Kəbin aşının xərcini oğlan evi çəkirdi, yaxın qohum-əqraba da ora dəvət olunurdu.

Başlıq pulu verilən gün həm də toyun vaxtı danışılırdı. Oğlan tərəfin təklif etdiyi müddət qız tərəfi qane etmirdisə, müəyyən hazırlıqlar görmək üçün əlavə vaxt istəyirdi. Köçəri-lik vaxtı toylar, əsasən, yay fəslinə salınırdı. İki çadırı baş-başa calayıb uzun bir mağar düzəldər, toyları orada edərdilər. Qədimdən toylar iki gün, üç gün çəkərdi. Dövrün məşhur aşığı, xanəndələri bu toylara gətirilərdi. Ağsu domlarının toyunda daha çox Aşıq Şakir iştirak edib, Bərdə domları isə Gəncə-Qazax zonasının aşığına üstünlük veriblər. Toyu şah idarə edərdi, onun vəziri, vəkili olardı. Tayfanın ağsaqqalı, böyüyü həm də toyun şahı olardı, mahını çaldırmaq üçün verilən sifarişlərin pulunu, ələ verilən pulların hamısını şah yığardı. Şabaş və sifarişlərdən xeyli pul yığıldığı üçün toy yiyəsi aşığı konkret məbləğə danışardı, şabaş və sifarişlərdən yığılan pullar isə onun özünə çatardı.

Dom toylarında vaxtilə qurşaq güləşi də keçirilərdi. Bir nəfər meydana çıxardı, özünə qənim istəyərdi, gücünə-qüvvəsinə arxalanan şəxslərdən biri də onun qənşərinə çıxıb güləşərdi.

Gəlinin üzünə qırmızı örpək salınırdı. Gəlin toydan sonra beş-yeddi gün qayınatasının üzünə çıxırdı. Toydan sonra *üzəçıxdı* keçirilə, qayınata, qayınana gəlinə müəyyən hədiyyələr boyun olduqdan sonra onu üzə çıxarırdılar. Üzə çıxdıdan sonra gəlin üzünü tam açmır, qayınatasının hörmətini saxlamaq üçün uşağı olana qədər ağzı yaşmaqlı gəzirdi.

Toydan bir müddət sonra qız tərəfi *ayaqaşdı* verir, bəyi, gəlini və digər yaxın qohumları dəvət edərək süfrə açır.

Domlarda bir adət var ki, aldıkları qızı boşamazdılar, boşadığı təqdirdə nəsillər arasında, tərəflər arasında ciddi narazılıqlar yaranar, nəsillər bir-birini danışdırmazdı.

Domlar kənar adamı heç vaxt öz içərilərinə buraxmayıblar. Ona görə onlar 70-ci illərə qədər yerli əhaliyə qız verməyiblər, ancaq öz aralarından, qaraçı adlanan digər topluluq-

lardan qız alıblar. Kimsə yerli əhalidən qız almaq istəsə, bu, ailədə ciddi narazılığa səbəb olurdu. Bir söyləyicinin dediyinə görə, atası onun qohum bir qızla evlənməsini istəyirdi. Anası ilə ona xəbər göndərir ki, elə bilsin bir stəkan zəhər vermişəm, ya onu götürüb içsin, ya da gedib həmin qızı alsın. Söyləyicinin dediyinə görə, o, atasının sözü ilə hərəkət etmiş, gedib qıza baxmış, özünə uyğun olduğunu görüb onunla evlənmişdir. Kiçik qardaşı isə atasının iradəsinin əksinə gedərək yerli əhalidən qız aldığı üçün atası onu evdən qovmuşdur. Həmin söyləyicinin dediyinə görə, əmisi oğlu yerli əhalidən qız istədiyi üçün əmisi, atası uzun müddət onunla küsülü qalmışdır. Ağdaş domlarında yerli əhalidən qız alınmasına 70-ci illərdən sonra rast gəlinir. Xalça alveri ilə məşğul olan Ağasəf, Ağamirzənin yerli əhalidən qız alması ilə bu ənənənin əsasının qoyulduğu söylənilir.

Domlar arasında qız qaçıрмаq yeri əhali ilə müqayisədə daha geniş yayılıb. Qız qaçırmalarının əsas səbəbi qız tərəfin tələb etdiyi yüksək başlıq pulu idi. Başlıq pulunu ödəməyə imkanı olmayan ailələr qızı qaçırdır, daha sonra bir qoyunla qız tərəfinə gedib barışıq əldə edirdi. Digər səbəb isə, yerli əhalinin onlara qız vermək istəməməsi idi. Etnik mədəniyyətdəki fərqliliklərdən dolayı yerli əhali onlara qız vermək istəməyib. Ona görə də yerli əhalidən aldıkları qızların böyük əksəriyyəti ilə qaçırtmaqla evlənilər. Ünsiyyət qurduğumuz Ağdaş domlarından birinin gəlinlərinin üçü də yerli qızıdır. Onlardan birini normal toy eləyərək gəlin gətirmişdi, digər ikisini isə qaçırmışlar. Söyləyicinin dediyinə görə, qaçırtdıqları gəlinlərdən birinə o özü razı olmayıb, amma oğlu onunla razılaşmayıb qızı qaçırmışdır, digər gəlini isə vermədikləri üçün qaçırmışlar.

Həm Ermənistan, həm də Türkiyə qaraçılarından bəhs edərkən tədqiqatçılar onlar arasında nigah gecəsi gəlinin and içdirilməsi adəti olduğunu qeyd edirlər. Azərbaycan ərazisindəki domlar belə bir adətin onlarda olmadığını deyirlər, amma ünsiyyətdə olduğumuz yerli sakinlər onlar arasında vaxtilə belə bir adətin olduğunu söyləyirlər. Yevlax rayonunda olarkən bir taksi sürücüsü qaraçıları öyrənmək məqsədilə rayona gəldiyimizi bildikdə onlarda belə bir adətin olduğunu söylədi. Bildirdi ki, onunla eyni sinifdə oxuyan qaraçı uşaqları deyirdi ki, nigan gecəsi bəy torbanın içinə girərdi. Gəlin ona yalvarar, dilənib onu dolandıracağına and içdikdən sonra bəy torbadan çıxıb onunla yaşayardı. Ağdaş rayonunda domlarla dostluq edən şəxsdən də belə bir adətin olduğunu eşitdik. O da yenə yoldaşlıq, dostluq etdiyi domlara istinadən danışdı. Amma ünsiyyətdə olduğumuz domların heç biri belə bir adətin varlığını etiraf etmədilər, ümumiyyətlə, onlarda belə bir adətin olmadığını söylədilər.

C. Yas adətləri. Domlarda ölən şəxsin başı üstündə səhərə kimi keşik çəkilir. Kişi meyidi olanda onun üstündə kişilər, qadın meyidi olduqda isə qadınlar keşik çəkir. Maraqlıdır ki, bizim domlardan yazıya aldığımız folklor örnəklərinin böyük əksəriyyəti ölü üstündə keşik çəkilən zaman söylənilib. Söyləyicinin dediyinə görə, həmin gecə “Qaytaranla Qəhrəman”, “Malik Əjdər” kimi nağıllar (söyləyici onlara *qara nağıl* deyir) söylənilirdi. Bu nağıllar bəzən o qədər uzun olurdu ki, səhər açılırdı, amma nağıl hələ qurtarmaq bilmirdi. Nağılın söylənildiyi məkana diqqət yetirsək, onun asudə vaxtı maraqlı keçirməyə deyil, müəyyən ritual məqsədlərlə ifa olunduğunu söyləməyə əsas verir.

Tək qardaşı, cavan oğlu öləndə qadınlar saçlarını kəsib meyidin üstünə qoyardılar. Söyləyicinin dediyinə görə, domların ağsaqqalı Hüseynqulu kişinin qardaşı oğlu Saday avtomobil qəzasında nakam dünyasını dəyişəndə bacılıqları Balacaxanımla Zərnigar onun üstündə saçlarını kəsmişlər. Həmin saç da yuqat yerində¹ aparıb basdırmışlar. Başqa bir söyləyicinin dediyinə görə, qardaşı cavan dünyasını dəyişəndə saçlarını kəsib meyidin

¹Yuqat yeri – ölünün yuyulduğu yer

üstünə atmışdı. Belə bir iş tutduğu üçün böyüklər ona irad tutmuşlar. Həmin saçını sonra bir parçaya büküb zibil qabına atmışlar. Cavan adam öləndə qapıya qara ilə yanaşı, qırmızı bağlanır, meyidin üstünə qırmızı parça salınırdı.

Ölüyə əl vuran mütləq qüsullanmalı idi. Deyilənə görə, ölüyə əl vuran adam ruhlu olur, həmin gün qüsullanmasa, ölünün ruhu dağınıq olur. Qüsul verdikdən, çimib təmizləndikdən sonra ruh sakitlik tapır, yenidən bədənə qayıdır. Ölünün yatdığı yorğan-döşəyi də söküb yununa qədər qüsul verib yuyurlar, sonra yenidən sıırırlar. Ölünün əynindən çıxan paltarları evdə saxlamırlar. Qüsul verib yuduqdan sonra ya məscidə, ya da kimsəsiz adamlara verirlər. Meyid qüsulu verəndə “vacibən qürbətən illallah” deyib sağdan, soldan və başdan suyu tökürlər. Başqa bir söyləyicinin dediyinə görə, bir dəfə əlini meyidə vurduqdan sonra qüsul verməyi unutmuşdu. Qüsuldan çıxmaq üçün ona qəbirstanlıqda Quran oxutmağı, sonra evə gəlib qüsul verməyi məsləhət görmüşlər. Həmin şəxs deyilənə əməl etmiş, bir molla aparıb qəbirstanlıqda Quran oxutmuş, qüsuldan çıxmaq münasibəti ilə də bazardan aldığı ətdən yemək bişirib ehsan paylamışdı. Ölünü dəfn edəndən sonra da əlini meyidə vuran hər kəs qüsullanıb sonra süfrəyə otururdu.

Domlar ölüyə əl vurmurlar. Ona görə ölü yuyan şəxsləri kənardan gətirirlər, öz camaatları arasında kimsə bu işlə məşğul olmur. Ölü yuyulan yerdə üç gün şam yandırılır. Ölünün arxasınca mütləq halva aparılır. Halvanı bişirir, yuxaya büküb bir siniyə yığır, ölü qəbirstanlıqda aparılanda onun arxasınca da halva aparırlar. Həmin halva qəbri qazan şəxslərə paylanırdı. Həmin gün qəbr qazanların haqqı ödənilir, onlardan halallıq alınır, üçüncü gün ehsan verdikdə onlar ayrıca ehsana dəvət olunurdu. Söyləyicilərin dediyinə görə, köçəri həyat zamanı on kilo, on beş kilo onun halvası bişirilər, yuxanın arasına büküb camaata paylanardı. Oturaqlaşandan sonra işə qapı-qapı paylamaq yığışdırıldı, halva yalnız məclisdə, süfrənin üstündə verilməyə başladı.

Ölü basdırıldıqdan sonra camaat mağara qayıdırdı. Ev sahibi çörək yeməsə, heç kəs əlini süfrəyə uzatmazdı. Ona görə bir nəfər ev sahibindən xahiş edərki ki, öncə o bir stəkan çay içsin, camaat da ona baxıb çörəyini yesin.

Ölünün birinci, ikinci günü yas düşmüş həyətdə yemək bişirilmirdi, yasa gələn qohum-əqraba özü ilə yemək bişirib gətirirdi. Həmin yemək ev yiyəsinə verilirdi, əl-ayaq verənlərə¹ paylanırdı. Yasa gələnlərə ancaq ölünün üçündə ehsan verirlər. Söyləyicilərin dediyinə görə, ölü düşdükdə yas yiyəsinə o qədər də güc düşməzdi. Əvvəllər yasa gələnlər, ən yaxın adamlar özləri ilə bir qoyun gətirərdi, mollanın pulu camaat tərəfində yığılıb verilərdi. Domların sayılıb seçilən ağsaqqallarından olan Məşədi Əhməd kişi 1973-cü ildə dünyasını dəyişəndə 54 baş qoyun yığılmışdı. Ölünün üçündə, yeddisində məclisdə ayaqdan başlayaraq adambaşına bir manatdan pul yığıb mollaya verərdilər. Qadınlar arasında da yenə bir manatdan pul yığıb ağının pulunu verərdilər.

Domların maraqlı yas adətlərindən biri də *yaxa bağlamaq*dır. Ölü yiyəsi başsağlığını qəbul etmək üçün məclisin ayağında oturur. Yaxası açıq olduqda ağsaqqallar bir nəfərə tapşırır, onun köynəyinin yaxasını son düyməsinə qədər bağlayırdılar. Bundan əlavə, ölünün yeddisində, qırxında yaxın adamlar ev yiyəsindən icazə alıb dəllək gətirir, mağarın böyründə xüsusi yer düzəldib orada ev yiyəsinin, yasla əlaqədar saqqal saxlayan digər şəxslərin üzünü qırıxırdı. Dəlləyin xərcini də onu gətirən adam verirdi. Əgər ölü sahibi qırxa qədər saqqal saxlamaq istəyirsə, onun üzünü qırxdı qırıxırdı. Dəllək evin yaxın qohumları tərəfindən gətirilirdi, yaxud ev yiyəsi əgər kiminsə yasında dəllək gətiribsə, həmin şəxs də onun yasında dəllək gətirməyi özünə borc sayırdı. Dəllək gətirmək istəyən şəxs ev sahibinə qabaqcadan xəbər verib onun razılığını alırdı, dəlləyin xərcini də özü çəkirdi.

¹ Əl-ayaq vermək – kömək etmək

Deyilənə görə, hər cümə ölünün ruhu evə gəlir. Ona görə bir il hər cümə ölünün adına yeməyə duz atırlar, ili çıxandan sonra isə ara-sıra ölünün adını çəkib yeməyə duz atırlar.

Ölən şəxsin ilinə qədər yas saxlanılır. Qadınlar saçlarına rəng qoymur, qara geyinir, bir il toya getmir. Söyləyicilərin dediyinə görə, əvvəllər ölü düşəndə bir il onun yası tutulurdu, heç kəs xeyir iş eləmirdi. Kimsə xeyir iş eləmək istəsə, əvvəlcə ölü yiyəsi ilə danışib onun razılığını alırdı. Ölü yiyəsinin razılığı olduqdan sonra tayfa ağsaqallarını başına yığıb və bir molla da götürüb yas sahibinin evinə gəlirdi. Ölünün ruhuna orada Quran oxunurdu, ev sahibinin gətirdiyi qoyunu kəsib orada yeyirdilər, toyun günü də oradaca elan olunurdu.



Domlarda qəbrin üstü qırxa qədər götürülərdi. Özlərinin dediyinə görə, kimsə qəbrin üstünü götürməyi gecikdirdikdə başqaları ona pis baxırdı. Ona görə də hər kəs qırxa qədər qəbrin üstünü götürməyə çalışırdı. Qəbrin üstünü götürdükdən sonra bu münasibətlə qəbr üstündə Quran oxudur, qəbristanlıqdan qayıtdıqdan sonra da yığıncaq keçirib ehsan verirdilər. Ağdaş domları Hüseynqulu kişinin qəbri üstündə kümbəz tikmişlər, kümbəzin içində Hüseynqulu kişi və oğulluğu Saday dəfn olunmuşdu. Hüseynqulu kişinin sinə daşının üstündə onun sənətinə işarə edən saz şəklində var. Oğulluğu Sadayın sinə daşının üstündə isə yenə onun sənətinə işarə olaraq saz, bir də onun avtomobil qəzasında öldüyünü göstərən maşın şəklində var.

Dom camaatına məxsus qəbrlərdə sinə daşının üstünə və ya baş daşının üzərinə qoyulmuş kiçik daş parçaları var (*şəkillərə bax*). Yerli əhaliyə məxsus qəbrlərin üstündə belə bir şey müşahidə etmək mümkün deyildir. Deyilənə görə, ölü yiyələri qəbri ziyarət etməyə gəldikdə həmin xırda daşla baş daşını üç dəfə döyüb sonra şəkildən öpürlər.

D. Kirvəlik. Kirvəlik domlarda çox geniş yayılmışdır. Domlardan qeydə alınmış “Allahından döndün döndün, bəs kirvəndən niyə dönürsən?” məsəli də kirvəliyin onlar arasında nə qədər müqəddəs bir iş olduğunu göstərir. Kirvə o qədər əziz tutulub ki, kimsə xeyir iş elədikdə, qız köçürdükdə məsləhətə ilk növbədə kirvəsini çağırırdı.

Domlar hər adamdan kirvə tutmurlar, uzun müddət münasibətdə olduqları, xasiyyətinə yaxşı bələd olduqları adamlar arasından kirvə seçirlər. Ağsu domlarından birinin dediyinə görə, oğlunun sünnətində anasının məsləhəti ilə dostluq etdiyi iş yoldaşını kirvə tutmuşdu. Həmin adamla çörək kəsmişdi. Anası da ona məsləhət görmüşdü ki, bir halda ki onunla çörək kəsmisən, kirvə ol, axıracan çörək kəs. O da anasının məsləhəti ilə uşağı onun qucağına qoymuş, sonralar kirvəsi də öz oğlunu onun qucağına qoymuşdu. Domlar kirvəni həm öz camaatı, həm də yerli əhali arasından seçirlər, amma bəziləri yerli əhalidən kirvə tutmağa üstünlük verir. Bunun səbəbini isə yerli əhalinin verdiyini deməməsi ilə əlaqələndirirlər. Belə ki, öz camaatı əgər kirvəliklə əlaqədar beş yüz manat, min manat xərc çəkibsə, onun əvəzini gözləyir, gətirmədikdə narazılıq, inciklik yaranır. Söyləyicilərin dediyinə görə, indiki dövrdə kirvəliyin zəifləməsinin əsas səbəbi məhz budur.



Kimisə kirvə tutmaq istəyirlərsə, öncə ona ağız açıb razılığını alırdılar. Sünnət toyuna gedəndə kirvə bir qoyun alır, şirniyyat xonçası tutur, yaxşı payla gedirdi. Uşağı kirvənin qucağına verirdilər. Kirvənin üstünə qan tökülməməsi üçün dizinin üstünə parça və ya şal salırlar. Uşağın da üzünə kəlağayı örtürlər ki, sünnətin kəsilməsini görməsin. Uşağın kəsilən ətinə – pülüyünü kimi çöpə keçirib damdan asır, kimi də basdırırdı.

Sünnətdən üç gün və ya yeddi gün sonra *küldən çıxartma* keçirilir. Ev yiyəsi bir qoyun alıb kəsir, yaxşı süfrə açır, kirvəni və beş-on nəfər əlavə adam çağırır. Ev yiyəsi kirvəsini orada camaata tanıdırır. Məclisdə iştirak edənlər kül qabına pul atırlar.

Bir müddətdən sonra ev yiyəsi yaxın qohum-əqrabanı başına yığıb pay-püşlə *kirvə gördüyə* gedirdi. Ağsu domlarından birinin dediyinə görə, kirvələri ona sünnət toyunda bufet (qab-qacaq yığılan mebel) pay vermişdi, o da kirvələrini görməyə gedəndə bir xalça, bir də qızıl saat aparmışdı.

E. Uşaqla bağlı inanclar. Yeni doğulan uşaq 40 gün gözlənilir. On günlüyündə on günlüyü, qırxında da qırxı tökülür. Uşağın qırxını tökmək üçün bir qabın içinə hərəsindən on dənə olmaqla çöp, arpa, buğda, düyü tökülür. Ana uşağı qucağına alır, əvvəl kəlmeyi-şəhadətini gətirir, ondan sonra bir nəfər “Qurdun-quşun, ilan-çıyanın, ölünün-dirinin qırxını tökdüm”, – deyib ələyi ananın başına qoyub suyu tökür. Qırxlı qadının xəmir yoğurması, xörək bişirməsi haramdır, qadın qırxlı-qırxlı əlinin xəmirə vurarsa, o murdar hesab olunur.

Qırxı tökülən gün yeni doğulan uşağın başı qırxılır, ona ad qoyulur. Ad qoyulanda uşaq üç dəfə adı ilə çağırılır. Uşaqlara verilən adlar da bizim adlardan heç nə ilə fərqlənmir.

Uşaq yerimirsə, gec ayaq açırsa, onu qırx basdığına inanılırdı. Gəlinin üstünə başqa qırxlı gəlin, qırxlı pişik, it gələndə onu qırx basdığına inanılır. Uşağı və ya gəlini qırxdan çıxarmaq üçün yerdən oyuq qazırdılar, onları üç dəfə həmin oyuqdan keçirərdilər, əyninin paltarından bir parça orada yandırır, daha sonra şüşə, yumurta və iynəni oyuya atıb üstünü torpaqla basdırırdılar. Onda uşağın və ya gəlinin qırxının töküldüyünə inanılırdı. Yaxud yeriməyən uşaq olanda onu həftənin birinci, üçüncü və beşinci günləri qurdağzından keçirərdilər. Qurdağzı dairəvi şəkildə parçadır, onun üzərinə gözmuncuğu, ilan muncuğu kimi göz, nəzər qaytaran əşyalar tikilərdi. İlan muncuğunun əldə edilməsini söyləyici belə nağıl elədi. Onun dediyinə görə, çöldə iki ilanın kürsəyə getdiyini¹ görəndə onları vurmaq olmaz. Əgər kimsə onlara xəsarət yetirərsə, harada olursa olsun, onu tapıb qisas alacaqlar. Amma onların üstünə yaylıq atdıqda onların namusunu qoruduğun üçün qusub ağızlarından bir və ya iki muncuq salacaqlar. Həmin muncuğu çox vaxt göz qaytarmaq üçün uşağın paltarının üstünə tikərdilər. Bundan əlavə, qurdağzının üzərinə ağ rəngdə Hal daşı deyilən bir daş da tikərdilər. Həmin daş da hər adamda deyil, müəyyən adamlarda olardı.

Bundan əlavə, uşaq qorxuluq keçirəndə qorxuluğu götürmək üçün onun alınına qazan qarası sürterdilər, ona insan sidiyi və ya cəftə suyu içirdərdilər. Yeriməyən uşaq olanda onu xəlbirin içinə qoyub qapı-qapı gəzdirərdilər. Uşaq diş çıxardanda isə hədik bişirib yeddi qapıya paylayardılar. Hədik verilən qab da boş qaytarılmazdı, içərisinə konfet qoyulardı.

F. Digər inanclar. Domlarda qonağa xüsusi hörmət vardı. Qonaq olan otağa nəinki uşaq, heç qadın belə keçməzdi. Qonağın çayını, çörəyini oğlan uşaqları gətirib verərdi. İmkanlı ailələr qonaq üçün ayrıca otaq tikdirərdi, qonağa istifadə olunmayan yoğran-döşək verilərdi. Qonaq gələndə su qoyulardı, balaca qız uşaqları qonağın əlini-ayağını yuyardı. Evə ağsaqqal gələndə uşaqlar üç dəfə onun əlindən öpərdilər.

¹ Kürsəyə getmək – cütləşmək

Çörəyə də yüksək qiymət verilib. Çörək ortadan yığışmayınca süfrə arxasından qalxmırlar. Hətta özlərinin dediyinə görə, yas yerinə gedəndə molla “Fatihə” verdikdən sonra gözləyir, çörək süfrədən yığışdırılır, ondan sonra dururlar. Bir söyləyici bizə axşam şər qarışan vaxtı yol qapısını, evin qapsını açıq qoymağı məsləhət gördü. Dediyinə görə, həmin vaxt Allah ruzu paylayır, qapının bağlı olduğunu gördükdə ruzunu başqa qapıya verir.

Domlarda ata böyük rəğbət olub. Özlərinin dediyinə görə, ən gözəl, yaraşlıqlı atlar onlarda olub. Kimin pulu, imkanı vardısı, atın ən yaxşısını minməyə çalışdı. Ona görə at almaq lazım olanda pul əsirgəməzdilər. Hüseynqulu kişidən sonra domlara ağsaqqallıq etmiş Allahqulu kişinin bir at üçün 120 qızıl verdiyi söylənilir. Ata münasibətlə bağlı belə bir hadisə danışrlar ki, Ağsu domlarının ağsaqqalı Məşədi Əhməd kişinin ağ, yaraşlıqlı bir atı olur. Məşədi Əhmədlə yaxın münasibəti olan kolxoz sədri Şirməmməd kişi ondan atı ona bağışlamasını xahiş edir. At və arvad namus hesab olunduğu üçün Məşədi Əhməd kişinin onə cavabı belə olur ki, başqa nə istəyirsən verim, amma məndən at istəmə.

Nəticə. Göründüyü kimi, domların adət-ənənələri əslində bizə məxus adətlərdir. Eyni adət-ənənənin daşıyıcısı olmağımıza baxmayaraq, maraqlıdır ki, onlar heç vaxt özlərini bizdən saymamışlar. Özlərinə dom, yerli əhaliyə isə pəncilə (“bizdən olmayan”, “yad” anlamına gəlir) deməklə özlərini bizdən fərqləndirmişlər. Etnik mədəniyyətdəki bəzi fərqliliklərə görə yerli əhali də onları qəbul etməmiş, qız verməməklə, yuxarıdan aşağı baxmaqla onları özlərindən kənara itmişlər. Onda sual olunur: bəs domlar kimlərdir? Domlar Hindistan mənşəli xalqdır. Bu xalqa Suriya, İran, Türkiyə, Ermənistan, Azərbaycan və digər ölkələrdə də rast gəlinir. Ermənistanda onlar boşa, Azərbaycanda qaraçı, Türkiyədə çingənə, Rusiyada siqan və sair adlarla tanınırlar. Əslində bu adların heç biri onların öz adı deyil, yerli əhali tərəfindən onlara verilən adlardır. Onların əsl adı domdur. Avropada işlədilən “rom”, Türkiyədə “roman”, Ermənistanda “lom” ifadələr də dom sözünün müəyyən səs dəyişikliyinə uğramış variantıdır. Bu xalq Hindistandan çıxaraq dünyanın dörd bir tərəfinə yayılmış, yaşadıqları coğrafiyalarda hakim xalqın dilini, dinini, adət-ənənəsini mənimsəyərək öz varlıqlarını sürdürmüşlər. Maraqlıdır ki, eyni dildə danışmalarına, eyni mədəniyyəti daşımalarına baxmayaraq onlar yüz illər boyunca assimilyasiyaya uğramamış, öz kimliklərini qoruyub saxlamışlar. Bunun da əsas səbəbi domların əsrlər boyu digər xalqlara qapalı olmaları, özlərinə xas sənət sahələrini yaşatmalarıdır. Başqa sözlə, bu gün bizim üçün qəribə gələn, bizə qeyri-adi görünən xüsusiyyətlər (dilənmək, ağsaqqallıq sistemi, ələkçilik, falçılıq, küçə rəqqaslığı və sair) əslində onların bir dom olaraq varlıqlarını sürdürmələrinə səbəb olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Ali Rafet Özkan. Çingene hayat tarzı ve inancı // “Akademik Araştırmalar” Sosial Bilimler Dergisi, sayı 4, 1997, s. 80-86
2. Деметер Н.Г., Бессонов Н.В., Кутенков В.К. История цыган: новый взгляд. Москва: ИПФ “Воронеж”, 2000, 334 с.
3. Kalafat Y. Karaçı halk inançları // “Motif Akademi” Halkbilimi Dergisi. Volume: 1, Issue: 1, 2008, s.106-121
4. Папазьян В.М. Армянские боша (цыгане). Этнографический очерк // Этнографическое обозрение. М., 1901. Т. XLIX, № 2. с. 93-158.
5. Патканова К.П. Цыганы. Несколько слов о наречиях закавказских цыган: Боша и Карачи. СПб., 1887, 145 с.
6. Rüstəməzadə İ. Azərbaycan domları: yayıldığı coğrafiya, təsərrüfatı və məişəti // “Gücümüz birliyimizdədir” mövzusunda Elmi Konfransın materialları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2017, s. 58-105

Ləman VAQİFOIZI (SÜLEYMANOVA)
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
e-mail: lemansuleymanova@rambler.ru



DAMBUR İFAÇILIĞI¹ **(Avarlardan toplanan etnoqrafik-folklor materialları əsasında)**

Açar sözlər: avar, dambur, hayla, rəqs, məclis, auditoriya

DAMBUR PERFORMANCE **(Based on ethnographic materials collected from avar's)**

Summary

In the investigation it is said about “dambir” musical instrument, its protecting level among the Avars. The instrument “ dambur” has protected its existence only in the region of Zagatala-Balakən of Azerbaijan. The performance of dambur and hayla activity being the characteristic for Azerbaijan Turks has been spread widely among the limited nations. Each nation living in the region has own role in the development and formation of tanbur art. Here it is also said about the activities of different dambur performers among the Avars.

Key words: Avar, dambur, hayla, dance, ceremony, auditorium

ТАМБУРСКОЕ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВО **(На основе этнографических материалов, собранных у аварцев)**

Резюме

В статье говорится о музыкальном инструменте тамбуре, в какой степени остается сохранным его использование. Тамбур в данный момент остается сохранным только в Закаталы-Балакэнском регионе Азербайджана. Широко распространены среди малых народностей исполнительство тамбура и творчество хайла (хайла), которые характерно для азербайджанских тюрков. Таким образом каждый из народностей вносит свой вклад в развитие и сохранение тамбурского искусства. Здесь так же говорится о тамбурском творчестве аварцев отдельно вышедших из этих народов.

Ключевые слова: авары, тамбур, хайла (хайла), танец, меджлис, аудитория

Giriş. Dambur ifaçılığı Zaqatala rayonunun Tala kəndlərində, Balakən rayonunun Tülü, Gülüzanbinə, Qazma, Qullar, Talalar kəndlərində daha çox yayılmışdır. Azərbaycan türklərinə məxsus olan bu sənət birgə yaşayış zamanı bu bölgədə yaşayan digər xalqların da nümayəndələrinə keçmiş və onlar da bu sənətin daşıyıcılarına çevrilmişlər. Bu gün demək olar ki, bu bölgədə yaşayan bütün xalqların nümayəndələri arasında dambur çalıb hayla oxuyanlar vardır. Azərbaycan türklərindən fərqli olaraq, azsaylı xalqların dambur ifaçıları arasında dəyişməyi bacaran damburçılarla rastlaşmadıq. Onlar yalnız solo ifa edirlər. Azsaylı xalqların arasından çıxmış dambur ifaçıları haylaların böyük əksəriyyətini Azərbaycan dilində oxusalar da, ərsıra öz dillərində dedikləri haylalarla da üzləşirdik. Onların bir çoxunun etirafına görə, bu haylalar da Azərbaycan dilində olan haylaların öz dillərindəki tərcümələridir.

Biz rastlaşdığımız bütün söyləyicilərdən damburun yaranması ilə bağlı hər hansı bir mətnin olub-olmadığını soruşmuşduq. Amma heç kəs bu haqda bir şey danışa bilməmişdi. Yalnız Zaqatala rayon Maqov kənd sakini Məmməd-kamil Yaqub oğlu Qardaşovdan damburun yaranması ilə bağlı iki rəvayət qeydə ala bildik. Söyləyici bizim sualımız cavabsız qalmasın deyərək bu mətnləri danışdı: “Üz-üzə yerləşən dağda iki ailə yaşayırmış. Bir ailənin oğlu o birinin qızını sevirmiş. Onlar tez-tez görüşürmüş. Bir gün qar uçuqunu qızı və ailəsini aparır. Bu vaxtadək musiqi ilə heç işi olmayan oğlan bu hadisədən sonra dəliyə dönür,

¹Balakən-Zaqatala bölgəsində tənbur dambur adlandırıldığı üçün biz də belə verməyi məqsəduyğun saydıq.

yay, qış demədən çay yatağı boyunca gəzməyə başlayır. Buna bir at bağışlayırlar ki, piyada gəzməsin. Bir müddət sonra at da qocalır, oğlan da zümzümə eləməyə başlayıbmiş. O, atın quyruğunu kəsir, ondan ip düzəldir, onu ağaca bağlayır, ilk dəfə onda çalır. İlk dəfə onda sevgi musiqiləri çalırmişlar”. “Dağıstanda dağlarda iki tayfa yaşayırmış. Dağın birindəki oğlan tez-tez çıxıb hərəkətlər edirmiş. Qız da o biri dağda ona bənzər hərəkətlər edir. Oğlanın hərəkətlərini görən ailəsi qıza elçi düşür. Onların hərəkətlərini toya yığışanlar da yamsılamağa başlayırlar. Buradan da avar rəqsləri yaranıb”. Onu da qeyd edək ki, M.Qardaşov özü də yaradıcılığa maraqlı şəxs idi.

Avar damburçılarının daha çox oyun havaları ifa etməyə üstünlük verdiklərini müşahidə etdik. Təəssüf ki, əksər avar damburçuları ifa etdikləri havaların adlarını bilmir, havanın adını bilmədikləri üçün də onları funksiyasına görə adlandırırlar: “Kişilər oynayan makam”, “Qadınlar oynayan makam”, “Kişilərlə qadınlar oynayan makam”, “Gəlin gələndə çalınan makam” (Bu hava gəlin evə girəndə çalınırmış). Yalnız “Akkoş” və ya “Ərqoç” adlı havanın adını bildilər. Onu da qeyd edək ki, bu hava bölgədə yaşayan Azərbaycan türkləri arasında da məşhurdur. Avar damburçuları damburda ifa zamanı daha çox müasir avar şairlərinin şeirlərini oxumağa üstünlük verirlər. Onlar arasında damburun müşayiəti ilə bu gün müasir şeirlərin oxunması özü də bir folklor hadisəsidir, yəni folklor ifaçılığının davamıdır.

Zaqatala rayon Maqov kənd sakini M.Qardaşov avarlar arasında söz kasadlığının olduğunu dedi və qeyd etdi ki, avarlar daha çox rəqs etməyə meyillidirlər. Bu üzdən də avar damburçuları mahnı oxumaqdan çox, rəqs havaları ifa edirlər. Yaşlı söyləyicilər bu gün gənc avarların rəqs etmə tərzindən duyduqları narazılıqları da dilə gətirirlər. Onların dediklərinə görə, əvvəllər avarlar dambur havalarının müşayiəti ilə rəqs edərkən və yaxud da ümumiyyətlə, rəqs edərkən çox yumşaq oynayır, sanki quş kimi süzərmişlər. İndiki cavanlar isə daha sərt əl-qol hərəkətləri edirlər. Yaşlılar bu oyun tərzini “çеçenski” adlandırır, onların dediklərinə görə, bu rəqs etmə forması avarlara yox, çеçenlərə məxsusdur.

Damburun auditoriyası. Bölgənin Azərbaycan türklərində olduğu kimi avarlarda da dambur daha çox iməciliklərdə çalınarmış. İməciliklər yalnız Zaqatala və Balakən rayonlarına xas deyil, həmçinin Qax və Şəki rayonlarında da müxtəlif iməciliklər keçirilirdi. Bölgədə bütün yığmaq, bütün düzmək, qarğıdalı dənləmək, baramanı şaxdan ayırmaq, yun didmək, ev tikmək, ot çalmaq, findıq yığmaq və s. kimi çox vaxt aparıcı işlər ümumi kənd camaatının birgə əməyi ilə edilərdi. İməcilikdə iştirak edənlər adətən dəvət almazdılar. Kənddə kimin belə işi var idisə, yaxın qonşular, qohumlar müəyyən olunmuş vaxtda yığışıb gələr və ev sahibinə kömək edərdilər. Ev sahibi gələnlər üçün yemək hazırlayar, iməciliyə yığışanlar isə lazım olan işi görüb qurtarardılar. Belə məclislərdə maraqlı söhbətlər edilər, müxtəlif oyunlar oynanırlar, çalğı və rəqslər də olardı. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, iməciliklər yalnız ayrı-ayrı şəxslərin evində deyil, kolxoz işləri üçün də təşkil olunardı. Kolxoz iməcilikləri ev iməcilikləri ilə müqayisədə daha geniş şəkildə təşkil olunar, daha təmtəraqla keçirilərdi.

Damburun daha çox çalındığı yerlərdən biri də bölgədə həm türklər, həm də avarlar arasında vaxtilə dəb olmuş *gap* (söhbət) məclisləri idi. Gap məclisləri xüsusilə, uzun qış gecələrinin yaraşığı idi. Kənd yerlərində axşamüstü toyuq-cücəni, mal-qaranı yemləyəndən, əl-ayaq yığışandan sonra qonşular ailəlikcə bir evə yığışar, səhərə kimi oturardılar. Bu məclislər, demək olar ki, hər gecə keçirilirdi. Gap məclisləri həmin dövrün insanların xatirələrində o qədər dərin iz buraxıb ki, həmin məclislərin xiffəti ilə kövrələn söyləyicilərlə də qarşılaşırdı. Gapa yığışan kişiler xalçanın üstünə salınmış döşəklərdə oturur, yaşlılar həm də mütəkkəllərə dirsəklənərdilər. Onlar cürbəcür mövzularda söhbət edər, qadınlar isə otağın bir küncündə yemək hazırlaya-hazırlaya bu söhbətlərə qulaq asardılar. Söhbətlərin mövzusu əsasən kənddəki aktual

mövzulara həsr olunardı. Qardaşov Məmmədkamil Yaqub oğlu öz uşaqlıq dövrünün gaplarını təsvir edərkən əsas mövzunun o dövrün qaçaqları olduğunu xüsusi vurğuladı. Gap məclislərində cürbəcür oyunlar da oynanılmış; “Dəyirmançı”¹ oyunu, “Üzük-üzük”, “Siçan-pişik”.

Dambur da gap məclislərinin vazkeçilməz musiqi aləti imiş. Məclis iştirakçıları söhbət səngiyəndən sonra dambur musiqisinə qulaq asar, həm də rəqs edərmişlər. Borayev Murtuzəli Mohuma oğlunun dediyinə görə, bəzən gənclər dambur havasına elə oynayırdılar ki, hətta döşəməni sındırırdılar. Burada yarışmalar olardı: kim yorulmadan daha çox çalar, kim oyunda qarşısındakını yorar və s. İməcilikləri və gap məclislərini bir növ bölgənin folklor məclisləri də adlandırmaq olar. Zaqatala və Balakən iməcilikləri, gapları dambursız keçməzdi. Bu bölgədə yaşayan Azərbaycan türklərinin, avarların, saxurların, ingiloyların arasından damburçılar çıxmışdır. Düzdür, bu xalqların hər biri damburı eyni səviyyədə yaşada bilmir, amma dambur ifaçılığında hər kəsin özünəxas yeri vardır. Dambur yalnız iməciliklərdə, gaplarda deyil, xınayaxdılarda, toydan sonra təşkil olunan məclislərdə, əsgər qonaqlıqlarında, sünnət məclislərində, müasir dövrdə həm də ad günlərində və s. məclislərdə ifa olunur. “Damburla toy keçirilirdimi?” sualına bölgədə yaşayan bütün millətlərin nümayəndələrindən, bir-iki söyləyici istisna olmaqla, mənfi cavab aldıq. Deyilənlərdən belə anlaşıldı ki, bölgə toyları daha çox qara zurnanın iştirakı ilə keçirilirmiş, yalnız toyun müəyyən mərhələlərində (xınayaxdı, toydan sonra gəlinin üzə çıxarılması məclisində və s.) damburçalanlar gətirilirmiş. Borayev Murtuzəli Mohuma oğlunun dediyinə görə, əvvəllər toylara damburçalanları çağırmasalar da, son dövrlərin toylarında bir-iki dambur havası çalmaq dəb düşüb.

Dambur ifaçılığı. Bölgədə bu gün professional avar damburçısı ilə rastlaşmaq mümkün deyil. Biz bu bölgədə yaşayan və əlinə dambur almağı bacaran hər kəslə görüşməyə çalışdıq. Düzdür, bəzən arada bizdən asılı olmayan səbəblər ucbatından istisnalar da oldu. Balakən rayonunun Şəmbul kəndində Xalayev Əli ilə dəfələrlə görüşməyə çalışsaq da, hər dəfə onun Rusiyaya mövsümi işlərlə bağlı getməsi səbəbindən bu görüşü reallaşdırma bilmədik. Zaqatala rayonunda da Hacıyev Hudul ilə də eyni səbəbdən görüşümüz alınmadı. Deyilənlərə görə, vaxtilə avarlar arasında da ustad dambur ifaçıları olmuşdur, ancaq təəssüf ki, biz professional ifaçı ilə rastlaşmadıq. Bu gün avarlar arasında dambur ifa edənlərin aşağıdakı məlumatlardan da görəcəyimiz kimi çoxu cavan adamlardır. Onların bir qismi də dambur çalmağı öyrənib bu gün toylara gedir və bununla öz güzəranını təmin etməyə çalışır.

Biz bir məqaləmizdə avar damburçılarının havanı loğat adlandırmasını yazmışdıq (bax: Vaqifqızı (Süleymanova) 2016). Ancaq bölgəyə etdiyimiz son səfərlərimizdə bu məlumatın yanlış olduğunu dəqiqləşdirdik. Məlum oldu ki, yalnız avar damburçıları deyil, Balakəndə yaşayan və milliyyətə Azərbaycan türkü olan dambur ifaçıları da damburda ifa olunan havaları loğat adlandırırlar. Zaqatalada isə milliyyətindən asılı olmayaraq bütün dambur ifaçıları damburda ifa olunan havaları makam adlandırırlar. Keçmiş damburçılarla bağlı xatirələri qeydə alarkən Zaqatalanın Maqov kəndindən olan kişilərdən Murad, İsa, Muxtarın, arvadlardan Patimatın adını qeyd elədilər. Patimat arvad həm də Azərbaycan dilində haylalar oxuyurmuş. M.Qardaşovun dediyinə görə, avar dilində dambur üçün mahnı sözləri seçərkən çox uzun hecalı misralardan istifadə edəndə yaxşı alınmır, dilə yatımlı olmur. Gərək misralarda hecaların sayı az olsun. Yeddi hecalı, ən uzağı doqquz hecalı misralar seçilərsə, mahnı daha yaxşı alınır. Söyləyicilərin verdikləri məlumatlara görə, hayla deməyi bacaranlar hətta sini (məcməyi) də çalib oxuyarmışlar. Meşəşəmbul kənd sakini 1951-ci il təvəllüdlü Hacı Nurm-

¹Söyləyici oyunu təsvir etsə də, adını deyə bilmədi. Adlandırma bizə məxsusdur, məzmunundan çıxış edərək belə adlandırdıq.

hammed oğlu Osbanovun dediyinə görə, Ömər Qaysayev diş həkimi olsa da, həm dambur çala bilirmiş, həm də yaxşı sini çalırmiş.

Əli Həybullah oğlu Qaralov 1940-cı ildə Balakən rayonunun Şambul kəndində doğulub. O, hal-hazırda mollalıq etdiyi üçün damburda çalıb oxumur. Bizim israrlı xahişimizdən sonra bir neçə dambur havası ifa etdi. Deyilənlərə görə, vaxtilə yaxşı dambur çalan imiş. Amma hal-hazırda mollalıq etdiyi üçün dambur çalmağa çox da həvəsi yox idi.

Eldar Ömər oğlu Hatıyev 1975-ci ildə Balakən rayonunun Mahamalar kəndində doğulub, hal-hazırda da bu kənddə yaşayır. O, ailəsini dolandırmaq üçün usta işləyir, ev tikir. 15-16 yaşlarından dambur çalmağa başlayıb. E.Hatıyevin dediyinə görə, Dağıstanda 83 aksent var. Ona görə oradakı avarlarla Azərbaycanda yaşayan avarlar bir-birlərini anlamırlar. Hətta orada yaşayanlar da bir-birlərini anlamaqda çətinlik çəkirlər. Az qala hər kənd fərqli ləhcədə danışır. Odur ki, ortağ ünsiyyət vasitəsi kimi rus dilindən istifadə edirlər. Dağıstanda yaşayanlarla Azərbaycanda yaşayanların dillərindəki fərq qədər olmasa da, Azərbaycanda yaşayan avarların da dillərində müəyyən qədər fərqlər var. Məsələn, Balakən rayonunun Qabaqcöl qəsəbəsində, Mahamalar kəndində və Katex kəndində yaşayan avarların danışmaları bir-birindən fərqlənir. Bu səbəbdən də Balakəndə yaşayan avar damburçılar avar dilində oxumaqdan mümkün qədər yayınmağa çalışırdılar. E.Hatıyev yaxşı dambur çalıb hayla deməklə bərabər, həm də dambur düzəldib satır. O, dambura simlər əlavə edərək onu müasirləşdirmişdir. Bu tip damburlara lazım olanda mikrofon taxmaq üçün yer də düzəldir. Pərdələri artırılmış damburun səsi ənənəvi damburdan fərqlənir, gitara səsinə daha çox bənzəyir. Bu cür damburun ifa imkanları da çoxalır, belə ki, bu damburda ənənəvi dambur mahnıları ilə yanaşı, digər mahnıları da ifa etmək mümkün olur. O, “müasirləşdirdiyi” damburda “Sarı gəlin” mahnısını da ifa etdi. E.Hatıyevin dediyinə görə, atası Ömər kişi də dambur düzəldirmiş. Hatıyev Ömər yalnız dambur düzəltməklə kifayətlənməz, həmçinin müxtəlif məişət əşyaları – qaşiq, çömçə, çalğıya sap, qəndqabı və s. də hazırlayırmış. Təəssüf ki, onun vaxtilə düzəltdiyi əşyaların heç biri, hətta damburı belə qalmamışdır. E.Hatıyev atasından fərqli olaraq dambura bir artıq bənd də əlavə edib. Onun taxtadan müxtəlif əşyalar hazırlamaqla bağlı xeyli planı var, ancaq güzəranını təmin etmək üçün tez-tez Rusiyaya gedib orada işləməli olur. Bu səbəbdən də planlarını reallaşdırma bilmir. Burada onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, bölgə damburçılarının əksəriyyətinin nəsil şəcərəsi bu sənətlə bağlıdır. E.Hatıyev həm Azərbaycan, həm də avar dilində mahnılar oxuyur. Azərbaycan dilində oxuduğu mahnıların əksəriyyətinin sözləri bölgədə məşhur olan haylaldır. Oxuduğu mahnıların bir qisminin sözləri və musiqisi özünə məxsusdur. O, damburda Balakəni mədh edən mahnılar oxumağı daha çox sevir:

Gözəldi təbiəti,

Həm rayon, həm kəndləri,

İçməyə suyu sərin,

Ay mənim Balakənim.

Bir yanı uca dağların,

Bir yanı meyvə bağların,

İgid qız-oğlanların,

Ay mənim Balakənim.

Budur gözəl yurdum mənim,

Sevincim, həm fəxrım mənim.

Səninlə döyünür bu ürəyim,

Ay mənim Balakənim.

Damburun iki simi,

Xoş edər hər məclisi.

Allah qorusun səni,

Ay mənim Balakənim.

O, bizə özünün bəstələdiyi bir havanı da ifa etdi¹. Havanın adını soruşduqda zarafatla “Eldarın havası” adlandırdı. Hava çox sürətlidir, oyun havasıdır. Özünün dediyinə görə, bu

¹ Avar damburçuları hava bəstələmək deyəndə hansısa şeiri mövcud dambur havalarına uyğunlaşdırmağı nəzərdə tuturlar.

havada sağ əlin iki barmağı işləyir: şəhadət və orta barmaq. Digər barmaqlarla işləmək çox çətin olur, çünki digər barmaqların iştirakı qolu çox hərəkət etdirir. Orta templi rəqs havalarını ifa edərkən isə yalnız şəhadət barmaq işləyir. Hərdən o biri barmaqlardan da havaya “gözəllik qatmaq üçün” istifadə olunur. Hava daha aşağı tempdə çalınırsa, damburun simlərində yalnız şəhadət barmaq hərəkət edir. Məsələn, “Gürcü havası” bu cür ifa olunur. E.Hatıyev demək olar ki, bütün ifalarını gözüyumuşluq etdi. O, ifa etdiyi zaman sanki qarşısında oturanları görmür, ətraf aləmlə əlaqəsini tamamilə kəsirdi.

Şamil Hacımahama oğlu Terçiyev 1984-cü ildə Balakən rayonunun Qabaqcöl qəsəbəsinin Şambul kəndində doğulub. Yaşının az olmasına baxmayaraq yaxşı dambur ifa edir. Ancaq təəssüf ki, digər avar damburçıları kimi o da ifa etdiyi havaların adlarını bilmir. Başqa avar məsləkdaşları kimi o da ancaq oyun havaları çalmağa meyillidir. Şamil Terçiyevdən oxumağı xahiş etdiyimiz zaman çətinlik çəkdi, hətta ətrafımıza yığılan qadınlardan hayla sözləri demələri üçün yardım istədi. Sonra Balakəndə və Dağıstanda yaşayan şairlərin avar dilində yazdıqları şeirləri oxumağa başladı. Mahnı kimi oxuduğu şeirlərin bir qismini kağızdan baxıb oxuyurdu. Ondan oxuduqlarını Azərbaycan dilinə tərcümə etməyini xahiş etdiyimiz zaman bölgədə yaşayan şairlərin sözlərini tərcümə etdi, amma Dağıstan şairlərindən oxuduğu şeirlərin sözlərini tərcümə etdiyi zaman çətinliklə üzləşdi və bir sıra hallarda tərcümə edə bilmədi. Eyni halla yalnız Şamilin yaradıcılığında deyil, bölgədə yaşayan demək olar ki, bütün avar damburçıların repertuarında qarşılaşdıq. Onlar Dağıstanda yaşayan şairlərin repertuarına müraciət etdikləri zaman tərcümədə əziyyət çəkirdilər.

Feyzullah Muslim oğlu Qallayev 1949-cu ildə Zaqatala rayonunun Maqov sovetliyinin Höytala kəndində doğulub. Hal-hazırda Zaqatala şəhərində yaşayır. Sürücü işləyir. F.Qallayev, deyilənə görə, Zaqatala avarları arasında ustad damburçılardan biri sayılırmış. Onunla görüşümüz zamanı qonaqlıq təşkil edildi. Dəfələrlə müşahidə etmişik ki, damburçılar yaxşıca yeyib-içəndən sonra daha yaxşı çalib-oxuyurlar.

F.Qallayevin də bəstələdiyi dambur havası var, bu havanın üstündə “Beral bersinay” (“Gözəl gözlü qız”) adlı mahnını bizim üçün ifa etdi. Bu mahnını ifa etdiyi zaman sözlərini gah avar, gah da Azərbaycan dilində oxudu. Bir bəndi avar, ikinci bəndi Azərbaycan, nəqarət hissəsini isə yenə də avar dilində oxudu. Azərbaycan dilində oxuduğu bəndlər bayatı mətnləri idi.

F.Qallayev damburda “Tərəkəmə” havasını da çaldı. Dediynə görə, əvvəllər oyun havası kimi “Tərəkəmə”ni də çalardılar. Bu hava yavaş tempdə çalındığından ona “Yavaş hava” da deyərmişlər. O, “Tərəkəmə”nin arxasınca hiss olunmadan “Ləzginka”ya keçid etdi. Feyzullah Qallayev ifa zamanı özünə qapanır, ifadan sonra isə suallara cavab verməyi elə də sevmirdi. Onun dediynə görə, “Arkuş” (F.Qallayev “Akkoş” havasını belə adlandırdı), yaxud “Ərqoç” havası Dağıstan havasıdır. Toylarda, bayramlarda çalınan bu havaya daha çox qadınlar oynayırmış. Əgər qadınla kişi birgə oynayırdısa, rəsq zamanı kişi qadının hərəkətlərini izləyər, ona uyğun hərəkət edərmiş.

F.Qallayevin dediynə görə, əvvəllər dambur havalarının adı yox imiş. Oynamaq istəyənlər “Yavaş hava” makamını çal, – deyərmişlər. O, çaldığı havaların əksəriyyətinin adını bilmir. Avar dilində oxuduğu mahnıları tərcümə etməkdən isə imtina etdi. F.Qallayevə görə, Dağıstan avarlarının dili ilə Azərbaycanda yaşayan avarların dili arasında böyük fərq olduğu üçün Dağıstan avarlarının dilində oxuyanda alınmır, çox adam (avarları nəzərdə tutur) başa düşmür.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, avar damburçılar ifa zamanı söz oxumağı o qədər də sevmir, daha çox rəqs havaları çalmağa üstünlük verirdilər. Bizim suallarımızdan və xahişlərimizdən sonra dambur havaları üstündə oxuduqları sözlər isə müasir avar şairlərinin sözləri

idi. Bununla belə, onlar arasında damburda ifa olunan az sayda xalq mahnılarının da olduğunu müşahidə etdik. Belə mahnılardan birini də bizə F.Qallayev oxudu. O, əvvəlcə bizə “Kaniyo yo buba” (“Gedərəm, ana”) adlı xalq mahnısı haqqında məlumat verdi, amma mahnının sözləri qızın dilindən oxunduğu üçün “bunu oxumaq kişiyyə yaraşmaz” deyə ifa etməkdən boyun qaçırdı. Bizim təkidimizdən sonra barmağının ağrımalarını səbəb gətirərək mahnını damburda çalmaqdan imtina etdi və qarmonda çaldı. O, oxuduqca yanımızda oturanlar gah gülür, gah da onunla birgə oxumağa cəhd edirdilər. Mahnının sözləri zarafət xarakterli idi, ana qızına ərə getmək üçün namizəd seçməyi tələb edir, oğlanları sadalayır, qız isə hər oğlanın adı çəkiləndə müxtəlif səbəblər gətirərək (çirkinlik, zəngin olmamaq) anasına etiraz edir, sonuncu oğlanın adı çəkiləndə isə onu bəyənir, çünki onun qoyunları çox, özü isə yaraşıqlıdır. Maraqlıdır ki, bu mahnını oxuyan hər ifaçı sonuncu bənddə öz adını çəkirdi, F.Qallayev də elə etdi. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu mahnını Güney Azərbaycan müğənniləri də oxuyurlar. Bunun bir variantı da Türkiyədə oxunur və “Kızım seni Aliye verəyimmi adlanır (2).

Məhəmməd Mikayıl oğlu Məhəmmədov 1962-ci ildə Zaqatala rayonunun Dardoqqaz kəndində doğulub. Onun dediyinə görə, damburla yalnız haylaları deyil, bəzi başqa mahnıları da oxumaq mümkündür. Onun ifalarına qulaq asdığımız zaman bu mahnıların da əslində bayatı üzərində qurulduğunu müşahidə etdik. Bəzən bayatı olmasa da, heca vəznində yazılan şeirlərin damburla oxunduğunu gördük.

M.Məhəmmədov gözəl dambur çalmağı bacarır, olduqca ürəyə yatımlı səsi var. Canlı xarakteri oxuduğu haylalarda da özünü göstərir. M.Məhəmmədovun oxuduğu haylaların böyük əksəriyyəti Azərbaycan dilində idi. Əvvəlcə bizə hayla ilə “xoş gəldin” deyən M.Məhəmmədov hamımızın ümumi vətəni olan Azərbaycanı mədh etdi:

Kim gəlibdi, xoş gəlib,
Bu yerlərə xoş gəlib.
Bizim bu Ləman xanım
Zaqatalaya xoş gəlib.

Şöhrətim, şanım mənim,
Vətənim, canım mənim.
Gözəlliklər məskəni
Azərbaycanım mənim.

M.Məhəmmədov haylaları ilə Zaqatala rayonunu vəsf etməyi də unutmadı. O, Zaqatalanın sözlə sanki rəsmiini çəkdi:

Ulduz dönüb Ay olmaz,
Yaz keçməsə, yay olmaz.
Bütün dünyanı gəzsən,
ay Ləman xanım,
Zaqatalaya tay olmaz.

Bir tərəfi Tala çay,
Bir tərəfi Katex çay.
Olarımı heç sənə tay,
Oy mənim Zaqatalam.
Heç olarımı sənə tay,
Oy mənim Zaqatalam.

Sərvətimiz var bizim,
Qüdrətimiz var bizim.
Dövlətlərin içində
Hörmətimiz var bizim.
Vətənimin hər yanı,
Məftun edər insanı.
Cənnət görmək istəyən
Gəzsin Azərbaycanı.

Uca, qarlı dağların,
Bol məhsullu bağların.
Mehriban insanların
Var sənin, Zaqatala.

Qınamayın siz mənə,
Eşidin bu kəlməmi.
Hər kəsə öz vətəni,
Mənəmçün Zaqatala.
Hər kəsə öz vətəni,
Bizimçün Azərbaycan.

O, avar məclislərinə getdiyi zaman Azərbaycan dili ilə yanaşı, avar dilində də oxumağa çalışır. Özünün də etiraf etdiyi kimi, bəzən kitablarda çap olunmuş bayatıları da avar dilinə çevirib oxuyur. Hətta “Ana” adlı şeiri də avar dilinə çevirib avarların çox olduqları məclislərdə səsləndirir və dediyinə görə bu şeir məclis iştirakçılarını çox təsirləndirir. M.Məhəmmədov haylaları həm də rus dilinə çevirərək Belorusiyada keçirilmiş tədbirdə səsləndirib. O, bu barədə məlumat verəndə gül-gülə dedi ki: “Düşündüm ki, indi mən tutaq ki, azərbaycanca, avarca oxudum. Bunlar mənim oxuduqlarımdan nə qanacaqlar. Samalyotdaca bir-iki haylanı rus dilinə çevirdim. Bizə bələdçilik eləyən Qalinaya dedim ki, indi mən rus dilində bir şeir yazmışam, qulaq as, əgər səhv varsa, sən də ora-burasını düzəlt”. Məhəmməd Məhəmmədovun dediyinə görə, o gün nəticədə aşağıdakı haylalar meydana çıxıb:

Асаламалейкум Белорусия,
Привет вам из Азербайджана.
Испасибо вам за теплые приюм,
От радости для вас песни пайом.

Белорусия города красивые,
Люди гости приемные, добрые.
Эти мы не забудем никогда,
Вспоминат будем мы вас всегда.

Məmmədov Məmmədnuri Şaban oğlu 1932-ci ildə Zaqatala rayonunun Maqov sovetliyinin Paşan kəndində doğulub. Əvvəllər sürücü, sonra isə kənd məscidində imam vəzifəsini icra edib. Bizə ustad damburçılardan biri kimi təqdim olunmağına baxmayaraq nə yaxşı dambur çala, nə də suallarımızı cavablandıra bildi. Ondan sadəcə bir neçə dini mətn qeydə ala bildik.

Mahmudov Əsabəli Məhəmməd oğlu 1944-cü ildə Zaqatala rayonunun Danaçı kəndində anadan olub. Hazırda Car kəndində yaşayır. Ali təhsilli incəsənət işçisidir. Dambur düzəldir, düzəltdiyi damburları cürbəcür şəkillərlə bəzəyir. Bəzəklərin arasında qadın təsvirləri və rəqs edən cütlüklər çoxluq təşkil edir. Qadın təsvirlərinin bir hissəsi milli geyimdə əks olunmuş, bir hissəsi isə hind təsvirlərini xatırladırdı. Onun düzəltdiyi damburların uc hissəsi adi damburlardakı kimi deyil, qadın başı formasında idi. Ə.Mahmudov yalnız dambur düzəltməklə kifayətlənmir, taxtadan müxtəlif oyma işləri də hazırlayırdı.

“Neçə yaşından dambur çalmağa başlamısınız?” sualına “boyum dambur boyda olandan” deyər cavab verdi. Ə.Mahmudovun çalğısı bizə bir qədər fərqli təsir bağışladı. “Ödoseri” (“Yer oyunu” kimi tərcümə olunur) adlandırdığı havada dediyinə görə, kişilər yerə çöməlib oynayırmışlar. O, dediyinə görə, uzun illər Zaqatala toylarında akordion çalmışdır.

Bir neçə hava çaldıqdan sonra damburda mahnılar da oxumağa başladı. Oxuduğu mahnıların sözlərini də özü yazıb.

Borayev Mütəllib Murtuzəli oğlu 1989-cu ildə Zaqatala rayonunun Maqov sovetliyinin Paşan kəndində doğulub. Mahaçqalada “Dağıstan mədəniyyət və incəsənət” kollecini bitirib. Xaraktercə olduqca utancaqdır. Bəzi suallarımızı utandığı üçün cavablandıra bilmədi. Onun nəsil şəcərəsində dambur çalan olmayıb, dambur çalmağı öz-özünə öyrənib. Aradabir isə Maqov kəndinə damburçalan İsa kişinin yanına havaları öyrənmək üçün gedirmiş. İsa kişi yə istinadən deyir ki, avar damburunda cəmi 5 not var. İlk dəfə dambur çalanda M.Borayevin təxminən 24-25 yaşı varmış. “İsa kişidən hansı havanı öyrənmişən?” sualının qarşılığında “Umumızıl makam” (Tərcüməsi “Əcdadlardan qalan hava” deməkdir) adlı dambur havasını

İsa kişidən öyrəndiyini dedi. “Umumızıl makam” qadınlarla kişilərin bir yerdə oynadıqları oyun havasıdır. “Ərqoç” havasını ifa edir. İfa etdiyi əksər havanın adını o da bilmir. Bizim xahişimizdən sonra damburda həm də oxudu. Digər avar həmkarları kimi o da ürəyinə yatan sözləri götürür, sonra da dambur havasına uyğunlaşdıraraq oxuyur. Azərbaycan dilində oxuduqları mahnı mətnləri isə, adətən, bayatı mətnləri olur. Avar dilində isə İmam Şamildən bəhs edən mahnı oxudu. Mütəllib bir hava dambur üçün, bir hava da sintizator üçün bəstələyib. Sintizator üçün bəstələdiyi hava “Zarema di rekara keç” (tərcüməsi: “Zarema üçün qoşulan mahnı”) adlanır. Bəstələdiyi havanı ifa edərkən Dağıstanın əməkdar artisti Qurban Qulizanovun yazdığı şeiri seçdi, amma sonra sözlərini tərcümə etməyə çətinlik çəkdi.

M.Borayev “Cücələrim” adlı uşaq mahnısını damburda ifa etdi.

Damburunun üstündə səsgücləndirici quraşdırılıb, toyda dambur çalarkən bundan istifadə edir.

Arıyev Əhmədəfəndi İlyas oğlu 1995-ci ildə Zaqatala rayonunun Makov sovetliyinin Paşan kəndində doğulub. Çaldığı havaların heç birinin adını bilmir. Suallarımızı cavablandırma bilməsə də, bir neçə hava ifa etdi. dambur çalarkən söz oxumağı sevmir və bacarmır. Ara-sıra bölgənin toylarında da iştirak edir. “Bul gətir” adlı türk mahnısını da damburda ifa etdi.

Son. Xalqların mədəniyyəti birgə yaşayış zamanı bir-birindən bəhrələnir. Bu zaman, adətən, böyük xalqların mədəniyyəti və yaxud böyük mədəniyyətlər dominant rol oynayır. Türk mədəniyyəti mənşəcə türk olmayan xalqların da mədəniyyətinə əsaslı təsir göstərmişdir. Bu təsir hətta o qədər güclü olmuşdur ki, bu xalqlar mənşəcə türk olmasalar da, türk mədəniyyəti çevrəsinə daxil olduqlarından mədəniyyət baxımından türk sayıla bilərlər.

QAYNAQLAR

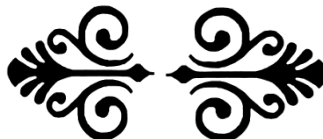
1. Vaqifqızı (Süleymanova) 2016 – L.Vaqifqızı (Süleymanova). Azsayılı xalqlar arasında dambur ifaçılığı və hayla yaradıcılığı (Zaqatala-Balakən rayonlarından topladığımız folklor materialları əsasında) // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Bakı, 2016/1 (48), səh. 23-27

2. <https://youtu.be/ekjEVmCvkmE>

3. Hacı Nurmammed oğlu Osbanov. 1951-ci ildə Balakən rayonunun Meşəşambul kəndində doğulub. Ali təhsillidir. Hal-hazırda təqaüddədir. Milliyyəti avardır.

4. Məmmədkamil Yaqub oğlu Qardaşov. 1957-ci ildə Zaqatala rayon Maqov kəndində doğulub. Ali təhsillidir. Hal-hazırda Maqov Kənd İcra Nümayəndəsi vəzifəsində çalışır. Milliyyəti avardır.

Qeyd. Bütün dambur ifaçıları da eyni zamanda folklor söyləyiciləri hesab oluna bilər. Onların hər biri haqqında yazıda məlumat olduğu üçün burada təkrar yazmağı lazım bilmədik.



Cəlil Məmmədquluzadə - 150



Allahverdi MƏMMƏDLİ

*BDU-nun jurnalistika fakultəsinin Televiziya və radio jurnalistika
kafedrasının mudiri, f.ü.e.d, professor
e-mail: allahverdim@supremecourt.gov.az*

JURNALİSTİKA JANRLARINDA “MOLLA NƏSRƏDDİN” GÜLÜŞÜ

Açar sözlər: Molla Nəsrəddin, jurnalistika, janrlar, satira, gülüş, üslub

LAUGHTER OF “MOLLA NASREDDIN” IN THE GENRES OF JOURNALISM

Summary

The article deals with the analysis of the works of the different genres published in the satirical journal “Molla Nasreddin”. It is noted that such genres of journalism as an article, news, correspondence, interview, reportage etc. Were reflected in the journal “Molla Nasreddin”. The Mollanasreddin’s masterfully using these genres created the brilliant folklore samples, feuilletons, satirical articles, stories, humorous verses ridiculing ills of society. The journal became a kind of creative laboratory that created a new, original style of the Azerbaijani prose and poetry. The research carried out in this article is of great significance for study such a school of journalism as “Molla Nasreddin”.

Key words: “Molla Nasreddin”, journalism, genres, satire, laughter, style

СМЕХ «МОЛЛЫ НАСРЕДДИНА» В ЖАНРАХ ЖУРНАЛИСТИКИ

Резюме

В статье анализируются произведения различных жанров, опубликованные в сатирическом журнале «Молла Насреддин». Отмечается, что такие жанры журналистики, как статья, новости, корреспонденция, интервью, репортаж и др., нашли свое яркое отражение на страницах журнала «Молла Насреддин». Молланасреддиновцы, мастерски используя эти жанры, создавали блестящие фольклорные образцы, фельетоны, сатирические рассказы, юмористические стихотворения, нещадно высмеивая пороки общества. Журнал стал своего рода творческой лаборатории, в которой создавался новый, оригинальный стиль азербайджанской прозы и поэзии. Исследование, проводимое в данной статье, имеет большое значение для изучения такой школы журналистики, как «Молла Насреддин».

Ключевые слова: Молла Насреддин, журналистика, жанры, сатира, смех, стиль

“Molla Nəsrəddin” satirik jurnalistika məktəbi bəzi istisnalar nəzərə alınmazsa, demək olar ki, öyrənilməyib. Cəlil Məmmədquluzadənin bu sahədəki fəaliyyəti mollarəsrəd-dinçiliyin özəyi və təməl daşıdır. O, hələ “Şərqi-Rus” qəzeti redaksiyasında işləkən, həmin qəzetdə dərc etdirdiyi məqalələri ilə mollarəsrəddinçiliyin əsasını qoymuşdur. Ancaq Mirzəcəlalilçi mollarəsrəddinçilik təlim olaraq 1906-cı il aprel 7-dən başlayıb. Cəlil Məmmədquluzadənin bilavasitə rəhbərliyi ilə keçirilən bu möhtəşəm yaradıcılıq təlimləri 1906-1917-ci illərdə Tiflisdə, 1921-ci ildə Təbrizdə, 1922-1931-ci illərdə Bakıda baş tutub. Qeyd edək ki, mollarəsrəddinçi təlimlərlə bağlı materiallar “Molla Nəsrəddin” jurnalının Tiflisdə 370, Təbrizdə 8, Bakıda 398 – cəmi 776 nömrəsində öz əksini tapmışdır.

İndi mollarəsrəddinçilik xüsusi bir təlim kimi öyrənilir. Bu təlim kitabında tənqidi-realist ədəbiyyatın və jurnalistikanın poetikasından, ideya-bədii istiqamətlərindən bəhs edilir. Mollarəsrəddinçilik azərbaycançılıq ideyasını reallaşdırmaq üçün təlim kitabıdır. Bu təlim kitabının baş müəllifi Cəlil Məmmədquluzadədir. Azərbaycanda tənqidi-realist ədəbiyyatın və mətbuatın inkişaf istiqamətlərini və xüsusiyyətlərini müəyyən edən ideya-estetik prinsiplər mollarəsrəddinçilikdə öz əksini tapmışdır.

Böyük demokrat ədib Cəlil Məmmədquluzadə (1869-1932) 37 yaşında ikən “Molla Nəsrəddin”i yaratdı, jurnal qapananda isə o, 62 yaşın içində idi. Həm bu 25 ilin publisistika çərçivəsində, həm də ondan əvvəlki ədəbi yaradıcılığı ilə Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində silinməz cığırılar açdı: satirik ədəbiyyatın, satirik publisistikanın, karikatura sənətinin əsasını qoydu, ilk rəngli şəkilli jurnal yaratdı, kiçik hekayənin böyük ustadı oldu, Azərbaycan ədəbiyyatında “Molla Nəsrəddin” ədəbi məktəbinin, tənqidi realizmin banisi kimi şöhrət qazandı, bir sözlə, milli satirik ədəbiyyatın molla-nəsrəddinçilik ədəbi təlimini formalaşdırdı, bununla da azərbaycançılıq ideyasının ədəbiyyatda və jurnalistikada, ictimai fikirdə əsas yaradıcılarından biri kimi milli qan yaddaşımızda əbədlilik qazandı. “Molla Nəsrəddin” jurnalı Azərbaycan xalqının ictimai fikrinin, mədəniyyətinin və folklorunun inkişafında mühüm rol oynamışdır. Milli istiqlal, milli birlik, mənəvi yüksəliş, xüsusilə, ana dili uğrunda mübarizə ideyalarına xidmət etmişdir.

Qəzet, jurnal sahəsində çalışanlar, jurnalistlər daha yaxşı bilir ki, jurnalistikanın müxtəlif janrları var. Məqalə, xəbər, korrespondensiya, müsahibə, reportaj və sairə. Bu janrların tələblərinə dürüst əməl edən “Molla Nəsrəddin” jurnalı həmin janrlarda folklor nümunələrini, şəfqətli, ayıldıcı, sarsıdıcı gülüşü yerində və mükəmməl işlətmişdir. Bəzi orijinal yaradıcılıq nümunələrini isə yeni janr səviyyəsinə qaldırılmışdır.

Məqalə. “Sizi deyib gəlmişəm” jurnalın birinci sayında dərc olunmuş birinci məqalədir. “Ey mənim müsəlman qardaşlarım! Zəmani ki, məndən bir gülməli söz eşidib, ağzınızı göyə açıb və gözlərinizi yumub, o qədər “xa-xa!..” edib güldünüz ki, az qaldı bağırçaqlarınız yırtılsın və dəsmal əvəzinə ətklərinizlə üz gözünüzü silib, “lənət şeytana!” dediniz, o vaxt elə güman etməyin ki, Molla Nəsrəddinə gülürsünüz.

Ey mənim müsəlman qardaşlarım! Əgər bilmək istəsəniz ki, kimin üstünə gülürsünüz, o vaxt qoyunuz qabağınıza aynanı və diqqətlə baxınız camalınıza”(1, s. 4).

Cəlil Məmmədquluzadə millətin ruhundan qopan bu məhrəm və şəfqətli gülüşlə milləti özünüdərəkə səsləyir.

Cəlil Məmmədquluzadənin “Azərbaycan” məqaləsi baş məqalə timsalındadır. Məqalə “Molla Nəsrəddin” jurnalının 1917-ci ildə çıxan ilk sayında dərc olunmuşdur. Məqalədə oxuyuruq: “Ax, unudulmuş Vətən, ax yazıq Vətən! Dünyalar titrədi, aləmlər mayallaq aşdı, fələklər bir-birinə qarışdı, millətlər yuxudan oyanıb gözlərini açdılar və pərakəndə düşmüş qardaşlarını tapıb, dağılmış evlərini bina etməyə üz qoydular. Bəs sən hardasan, ay biçarə Vətən?! (2, s. 4).

Cəlil Məmmədquluzadə bu məqalədə yüksək vətəndaşlıq qayəsini ortaya qoymuşdur. Azərbaycan torpaqlarının işğalı, Vətən anlayışının yaddaşlardan silinmək təhlükəsi. Mirzə Cəlil məqalə janrının xüsusiyyətinə uyğun olaraq oxucunu ideyanın, fikrin düzgünlüyünə, həyatiliyinə və ədalətli olmasına inandırır. Onu məntiqə doğru yönəldir, düşünməyə vadar edir. Və əsas məqsədinə – Vətən məsələsində həmvətənlərin yatmış yaddaşını oyatmaq məqsədinə nail olur.

Xəbər. Jurnalda xəbər “Molla Nəsrəddin”in teleqramları” kimi təqdim olunur. Nümunələr:

“Peterburq – mart 30. Bütün Rusiya məmləkəti sakitlikdir, qurd quzu ilə otlayır.

Tehran – mart 30. Şah həzrətləri Yevropaya səfərə hazırlaşır.

İstanbul – mart 29. Küçə ilə gedən vaxt öskürməyi Osmanlı hökuməti əhaliyə qadağan edib.

Təbriz – mart 30. Camaata hürriyyət müjdəsi verildi: belə ki, sərbazların ciyərçilik, qəssabçılıq və dilənçilik etmələrinə dövlət tərəfindən maneçilik yoxdur.

Şamaxı – 30 mart. Müsəlmanlar tərəqqi etməkdədirlər. Bir rus aptekçisinə izn verilib qiraətxana açsın, bu şərt ilə ki, türkcə orada bir şey oxunmasın.

Təbriz – 30 mart. Hacı Qurbanın şəkər zavodu yandı və iki milyon zərər mülahizə olunur. (3, s. 19).

Bu xəbərlər günün konkret hadisə və faktını ifadə etməsə də satirik gülüş vasitəsilə zamanın, mühitin mənzərəsini, günün əsas mövzularının nədən ibarət olduğunu əks etdirir.

Korrespondensiya. “Molla Nəsrəddin” müəyyən məlumatların yayımlanması, estetik idealının təqdimi üçün analitik janrlardan geniş istifadə edirdi. Əlbəttə, yeni üslub və metodlarla. Xüsusilə, satiranın gücü ilə. Məlumdur ki, xəbərdən fərqli olaraq korrespondensiya da fakt və hadisə təkcə çatdırılmır, həm də təhlil olunur, müəllif mövqeyi bildirilir. “Molla Nəsrəddin” jurnalının 1908-ci il birinci sayında dərc olunan “Müəllimlər”, 26-cı sayında “Babilər”, 29-cu sayında “Dua”, 39-cu sayında “Politika aləmindən” yazıları məhz korrespondensiya nümunələri sayıla bilər. “Dua” korrespondensiyasına diqqət yetirək. Müəllif onu düşündürən və narahat edən hadisədən danışır. Tiflisdə yaşayan iranlılar teleqrafla Sultan Əbdülhəmidə dua göndərirlər. Guya sultan tərəfindən “qanuni-əsasi”nin elan olunması iranlılar tərəfindən sevinc və razılıqla qarşılanmış, bunu ona dua göndərməklə bildirmişlər. Jurnalistin incə detallarla təhlili və sonda öz mövqeyini özünəməxsus tərzdə ortaya qoyması sultan siyasətinin iç üzünü açır. Yazının sonunda məlum olur ki, söhbət konkret olaraq sultandan və iranlılardan deyil, Osmanlıda seçiləcək millət vəkillərinin faciəli taleyindən gedir. “Ax yazıqlar, biçarələr, başıdaşlılar, bəxti qaralar! Mənim yazığım gəlir haman millət vəkillərinin balaca uşaqlarına ki, ataları cəm olacaqlar İstanbula, millət məclisinə və uşaqları da gözləyəcəklər ki, bir aydan sonra atalarımız qayıdıb və bizə tilməkli qırmızı fəs gətirəcəklər.

Doğrudan, Osmanlının əvvəlinci millət məclisinin vəkillərinə çox yazığım gəlir; ondan ötrü ki, göz gördüyündən qorxur. Vallah öz gözümünən görmüşəm, öz başıma gəlib. Elə hər yanda ki, millət məclisi eşitmişəm, – axırını da belə görmüşəm” (4, s. 229). Məsələyə publisist mədəniyyəti ilə yanaşma budur.

Müsahibə. “Molla Nəsrəddin” jurnalında müsahibələr sualların dəqiqliyi və sərrastlığı ilə fərqlənir. Şübhəsiz, müsahibənin uğuru müsahibə ünvanlanan sualların düzgün tərtib edilməsindən xeyli dərəcədə asılıdır. Müasir jurnalistikada da müsahibə janrından geniş istifadə olunur. Bu janrın klassik nümunələrini isə Cəlil Məmmədquluzadə yaratmışdır. Cəlil Məmmədquluzadə jurnalın 1906-cı il 2-ci sayında “Çerivanski ilə yoldaşının söhbəti” adlı bir müsahibəni dərc etmişdir. Janrın tələblərinə uyğun olaraq “Çerivanski ilə yoldaşının söhbəti” müsahibə aparan tərəfin “girişi” ilə başlayır və onun “son sözü” ilə tamamlanır. Müsahibə aparan bəzən sual əvəzinə təsdiq cümlələrindən yararlanır və öz məqsədinə uğurla çatır. Müsahibə nəticəsində dövlət dumasında antimüsəlman mövqeyi ilə tanınan Çerivanskiyə əsl siması üzə çıxır...

“Molla Nəsrəddin”in əsas məqsədi mühitə, mühitin yaratdığı mövhumata, cəhalətə qarşı mübarizə olduğundan jurnaldakı müsahibələrin bir çoxu bu mövzudadır. Jurnalın 1909-cu il 7-ci sayında “Lağlağı” imzası ilə müxbir Dəlinin Axund ilə söhbəti verilmişdir. Müxbir əvvəlcədən söhbətin Nuh peyğəmbərdən getdiyini bildirmiş və buna görə də müsahibəyə çox ciddi hazırlaşmışdır. Diqqət yetirək:

“Dəli – Axund, Nuh peyğəmbər tufan zamanında gəmisinə kimləri qəbul elədi?

Axund – Yalnız iman gətirənləri.

Dəli – Demək, asilərin hamısı tələf oldu?

Axund – Bəli, tək bir məxluq da qalmadı.

Dəli – Çox əcəb, şəkk yox ki, asilərin başçısı olan və həzrət Adəmi aldadan şeytani-məlun da tələf oldu.

Axund – Təəssüf ki, şeytani-məlun bijliklə yaxasını qurtardı.

Dəli – Allah ömürlər versin! Axund, tufan yalnız Nuh qövmünümü həlak etdi, yoxsa cəmi yer üzündə məxluqatı?

Axund – Şəkk yox, yer üzündəki cəmi məxluqatı həlak etdi, ancaq gəmidəkilər xilas oldu”(4, s. 521).

Reportaj. Jurnalist reportaj hazırlayarkən birbaşa hadisənin iştirakçısı olur, çevik, operativ müşahidələr aparır, maraqlandığı insanları, hadisələri daha yaxından izləyir, hadisənin təfərrüatlarını canlandırır. Bütün bunlardan nəticə çıxarmağı isə oxucunun öhdəsinə buraxır. “Molla Nəsrəddin” jurnalının 15 dekabr 1906-cı ildə çap olunmuş “Gimnaziyada təzə məscid” felyetonunda olduğu kimi. Müxbir əvvəlcə oxucunu məlumatlandırır, sonra reportajı təqdim edir: ...Təxminən bir saat qədərincə molla əfəndi dua oxudu. Oxudu, oxudu, oxudu, oxudu... Axırda birdən başladı ağlamağa, ağladı, ağladı və başını yuxarı qalxızib başladı divarlarda padşahın şəklini axtarmağa. Gözünü divarlara dolandırıb üzünü çöndərdi dal divara və divardan asılan şəkillərin birini padşahın şəkli sanıb getdi durdu hamın şəklin qabağında, dalını çöndərdi camaata və başladı dua eləməyə. Bu heyndə rus qulluqçularından bir parası başladı gülməyə. Mən əvvəl təəccüb elədim, amma sonra gördüm ki, molla əfəndi dua elədiyi şəkli padşahın şəkli deyil, rus ədiblərindən Turgenevin şəkli. Müsəlmanlardan bir neçəsi molla əfəndiyə yavuqlaşib başladılar pıçıldamağa ki, a rəhmətliyin oğlu, o ki padşahın şəkli deyil. Amma eşidirmi: “Məhəbbət bir bəla şeydir”. (3, s. 306). Bu reportajda müxbir seyrçi mövqeyi tutaraq hadisələrə şəxsi münasibətini bildirməmişdir. Bu isə müasir jurnalistikanın əsas şərtlərindən biridir.

Jurnalın 1906-cı il 18-ci sayında dərc olunmuş “Qoloşapovun geri çağırılması” reportajı da çox canlı və dinamik hazırlanmışdır. Əlbəttə, bu cür reportajlar “Molla Nəsrəddin”də çoxdur.

“Molla Nəsrəddin” jurnalında jurnalistikanın müxtəlif janr istiqamətlərini özündə daşıyan hesabatları, nekroloqları, söhbətləri, resenziyaları da xalqın gülüş, yumor, satira mədəniyyətinin müxtəlif formaları kimi təhlilə cəlb etmək olar. Ancaq mən “Molla Nəsrəddin” jurnalında istifadə olunan **atalar sözləri** haqqında danışmaq istəyirəm. Niyə? Ona görə ki, istedadlı qələm sahibi Cəlil Məmmədquluzadə “atalar sözləri”ni yeni janr səviyyəsinə qaldırmışdır. Jurnalda işlədilən atalar sözləri dəyişdirilərək özünəməxsus şəkildə təqdim olunmuşdur. Həmin atalar sözləri ilk oxunuşda gülüş doğursa da, çox dərin ictimai, siyasi və sosial mətləblərdən xəbər verir. O dövrün mühitini və əhval-ruhiyyəsini gözlərimiz qarşısında canlandırır. Bir neçə nümunəni diqqətinizə çatdırmaq istəyirəm.

Ata malı olan yerdə özün qazandığın haramdır.

Adamın ölümü bikaqların bayramıdır.

Ac toyuq yuxusunda plov görər.

Açıq ağız ac qalmaz – küçələrimizin tozuna Allah bərəkət versin.

Axşamın içini sabaha qoy, sabahın işini axşama.

Adam yata-yata alim olar.

Adama sözü min kərə deyərlər, qanmasa eybi yoxdur.

Anlayana da qul ol, anlamayana da.

Ölüdən şeytan da əl çəkər, arvadlar əl çəksə.

Ölmə, eşşəyim, ölmə, yaz gələr, hürriyyət bitər.

Uşağın şüurlusu dərstdən qaçar.

At at ilə boğuşar, hökumətin işi rast gələr.
Eşşəyə gücü çatmır, müsəlmanı taptayır.
İşləmək adamı puça çıxardar.
İşsizlik dövlətlilik açarındır.
İkiarvadlı ev bərəkətli olar.
Başladığın işi yarıda qoy.(5. s. 2).

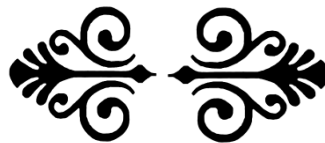
“Molla Nəsrəddin” jurnalı yazır ki, dünyada hər bir kəs üçün sözdən böyük yadigar yoxdur, zira ki, mal-mülk tələf olur gedir, amma söz qalır. Belə ki, keçmiş həkəmanın, şüəranın sözləri hala bağlıdır. Buna görə türk həkəmalarının təcrübəli və işə yarar zərb məsəllərindən atalar sözü namilə bir neçəsini məcmuəmizdə yazdıq ki, oxucularımız oxuyub lazımı yerində onlardan istifadə etsinlər.

Jurnal klassik atalar sözlərinə yeni bir məna verir. Həmin atalar sözləri orijinalda tam başqa bir məna və mahiyyət daşıdığı halda burada mənasını dəyişir və bir az da yumor, gülüş yaradır.

“Molla Nəsrəddin” jurnalında dərc edilən atalar sözü xalqı özünü dərk etməyə, hüququnu, haqqını bilməyə, onu tələb etməyə çağırırdı. Burada dərc edilən atalar sözləri mükəmməl bir sənət nümunələri olmaqla yanaşı, həm də millətin mənəvi cəhətdən formalaşmasına xidmət edirdi. Bu çoxcəhətli nümunələr əsl folklor yaradıcılığı idi. Burada təbəssüm də var, kinayə də. Gülüş də var, kəskin tənqid də.

ƏDƏBİYYAT

1. Məmmədquluzadə C. Əsərləri, 4 cildə, II cild. Bakı, “Öndər Nəşriyyat”, 2004
2. Məmmədquluzadə C. Əsərləri, 4 cildə, III cild. Bakı, “Öndər Nəşriyyat”, 2004
3. “Molla Nəsrəddin” jurnalı, 12 cildə, I cild, Bakı, “Elm”, 1988
4. “Molla Nəsrəddin” jurnalı, 10 cildə, II cild, Bakı, “Azərnəşr”, 2002
5. “Molla Nəsrəddin” jurnalı, 7 aprel 1906-cı il, № 1.



Elçin QALİBOĞLU (İMAMƏLİYEV)
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
e-mail: elcin.galiboglu@gmail.com



“MOLLA NƏSRƏDDİN” KARİKATURALARINDA FOLKLOR ELEMENTLƏRİ

Açar sözlər: Cəlil Məmmədquluzadə, “Molla Nəsrəddin” jurnalı, “Molla Nəsrəddin”çi rəssamlar, karikatura, ənənə.

FOLKLORE ELEMENTS IN THE CARTOONS OF "MOLLA NASREDDIN"

Summary

One of the most valuable addresses of the Azerbaijani national press is the "Molla Nasreddin" magazine. The role of the magazine "Molla Nasreddin" in the spirit of our people, in the development of public opinion has always been high and valuable, and it is still so today. Figuratively speaking, the magazine was able to convey its ideas to its readers, using its folklore.

In the creativity of Mirza Jalil the use of folk spirit and creativity was extremely powerful. He skillfully expressed what he wanted to convey to people in his work. The magazine "Molla Nasreddin" appeared as a great expression of Mirza Jalil's attitude towards life and the world. At that time, the writer-poet was considered to be the most eloquent of his writings, using Arabic-Persian originally words to express more complexity. However, Mirza Jalil destroyed all these rules, brought the language of literature closer to the spirit of the people and the language of the people. The great writer was trying to figure out the causes of the nation's catastrophe in understandable language.

The cartoons in the magazine appear as expressions of Mammadguluzade's ideas in painting. In the works of artists such as O.Schmerling, I.Rotter, A.Azimzade, images of life and everyday life are enriched with elements of folklore, blended with text (feleton, satire, story, etc.) and transformed into its figurative expression.

Keywords: Jalil Mammadguluzadeh, “Molla Nasreddin” magazine, “Molla Nasreddin” artists, cartoon, tradition.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В КАРИКАТУРАХ “МОЛЛА НАСРЕДДИН”

Резюме

Одним из наиболее ценных адресов азербайджанской национальной прессы является журнал “Молла Насреддин”. Роль журнала “Молла Насреддин” в духе нашего народа, в развитии общественного мнения всегда была высокой и ценной, и это так до сих пор. Образно говоря, журнал смог донести свои идеи до читателей, ссылаясь на дух народа и на свой фольклор. В творчестве Мирзы Джагиля сильно чувствуется народный дух и народное творчество. Он умело мог выражать то, что хотел донести до людей в своём творчестве. Журнал “Молла Насреддин” появился как прекрасное выражение отношения Мирзы Джагиля к жизни и миру. В то время писателем - поэтом считался тот, кто больше использовал в своём творчестве арабо-персидские слова для выражения большей сложности. Однако М.Джалиль разрушил эти рамки и приблизил язык литературы к духу и языку народа. Великий писатель понятным языком пытался объяснить причины бедствий народа. Карикатуры в журнале появляются как выражение идей Мамедкулузаде в живописи. В работах таких художников, как О.Шмерлинг, И.Роттер, А.Азимзаде, образы жизни и быта обогащения элементами фольклора, смешаны с текстом (фелетон, сатира, рассказ и т.д.) и преобразованы в образное выражение.

Ключевые слова: Джагиль Мамедкулузаде, журнал “Молла Насреддин”, художники “Молла Насреддин”, карикатура, традиция.

Azərbaycan ədəbi, ictimai fikir tarixində özünəməxsus yeri olan böyük yazıçı, dramaturq, ictimai xadim, “Molla Nəsrəddin” jurnalının yaradıcısı və nəşiri Cəlil Məmmədquluzadənin anadan olmasının 150 illiyi tamam olur. Onun yaradıcılığı XX yüzil Azərbaycan ədəbiyyatının, ictimai fikrinin inkişafında təkan rolunu oynadı. Ardıcıl olaraq xəlqi ruhla yaşamaq, bu fitri duyğunu yaradıcı insan olaraq yeriyən, təsir edən düşüncə yönünə çevir-

mək C.Məmmədquluzadənin aqibətinə çevrilmişdi. O, ömrünün sonunadək bu xəlqi görəvə sadıq qaldı, bir an da yolundan, fikrindən dönmədi.

C.Məmmədquluzadə çətin həyat görmüşdü. Xalqı həqiqətə, özgürlüyə çağırdığına görə ömrü boyunca çoxsaylı təhlükələrə tuş gəlmişdi. Həyata yaradıcı gözlə baxmaq, fikirlərini gerçəkləşdirmək inadı, döyüşkən maarifçiliyin təkanverici qüvvəsinə çevrilmək istər-istəməz onu diqqət mərkəzinə gətirmişdi. Bu səbəbdən də o, rahatlıq, arxayınçılıq nədir bilmədi...

XX yüzilin əvvəllərində Bakıda neft sənayesinin sürətlə inkişaf etdiyi bir zamanda təpərli xarakterə malik C.Məmmədquluzadə neft quyularına sahiblənmək, yaxud başqa sahədə ticarətlə məşğul olmağı ağılından belə keçirmədi. O, bütün qabiliyyətini, yaradıcı potensialını qələminə sarılıb millətin maariflənməsinə, gözünün açılmasına sərf etdi.

C.Məmmədquluzadənin hekayələri, pyesləri Azərbaycan nəsrinin ciddi, yaddaqalan nümunələrindəndir. Xalqın anladığı dildə ideyanı çatdırma bilmək hünəri bu yaradıcılıq yollarında da özünü aydınca göstərir.

C.Məmmədquluzadə xalqımızın mövhumatdan, cəhalətdən qurtulması, maariflənməsi, Vətən övladlarının yüksək təhsilə, düşüncəyə yetməsi üçün dayanmadan çalışırdı.

"Danabaş kəndinin əhvalatları"nda (1894) XIX yüzilin sonlarında Azərbaycan kəndindəki kəndxuda-kəndli münasibətlərinin insansızlığı, Məhəmmədhəsən əmilərin faciəsi açılır.

Bu yerdə məşhur "Ölülər" (1909) haqqında danışmaq olmur. "Ölülər" mahiyyətcə tragikomediya: həyat hadisələrini yüksək sənətkarlıqla ümumiləşdirib belə bir əsər ortaya qoymaq gerçəkdən hünər idi. Şübhəsiz, əsər hələ uzun müddət aktuallığını saxlayacaq. İnsanın düşdüyü durum komediya halını yaradır, ancaq burada həm də faciəvilik var. C.Məmmədquluzadə bütövlükdə cəmiyyətin psixologiyasını ayrıntılarına kimi açır, obrazlarının daxili aləmini (avamlığa qapılma, qatılma – içində olduğu faciəni sonda da yetərincə anlama bilməmək) ustalıqla göstərir. Əslində bilinsə də, bilinməsə də "Ölülər" dünya dramaturgiyasının şah əsərlərindəndir. Şeyx Nəsrullahın peyda olması cəhalətin, geriliyin, insan mənfiyyətlərinin, avamlığın, mövhumatın sonucu kimi meydana çıxır. Mirzə Cəlil insanı özü olmağa, dərinlən düşünməyə çağırır.

"Anamın kitabı" (1919) komediyasında üç qardaşın şəxsində özgə təsirlərə qapılmış "ziyalılığın" milli mədəniyyətə, ana dilinə yad olmasını, xalqdan uzaq düşünlərin bu səbəbdən sevilmədiyini aydınca göstərir.

"Danabaş kəndinin məktəbi"ndə (1921) XIX yüzilin sonlarında Azərbaycan kəndində oxumağa, təhsilə biganəliyin yaratdığı faciəvi gedişatı, sonucda insanların ömürlərində acı, silinməsi qeyri-mümkün olan fəsadlara yol açdığını bildirir.

"Dəli yığıncağı"nda (1926) yad cəmiyyətin insanı dəlilik səviyyəsinə çatdırmasından, insanları münasibətlərin bəsitliyindən, yaratdığı faciəvilikdən danışılır.

"Xatirətim"da "Dünyaya gözümü açandan onu qaranlıq görmüşəm" deyən M.Cəlil şərəfli ömrü boyunca yaşadığı çətinliklərdən, əzablı gedişlərə dövlətdən söz açdıqca bu böyük insanın obrazı gözümüzə daha aydın canlanır.

M.Cəlilin hekayələrində ("Usta Zeynal" (1905), "Dəllək" (1906), "İranda hürriyyət" (1906), "Fatma xala" (1906), "Pirverdinin xoruzu" (1906) "Qurbanəli bəy", "Quzu" (1914), "Nigarançılıq" (1916), "Konsulun arvadı" (1918), və b.) Azərbaycan insanının həyata,

özünə, başqasına münasibətinin çatışmazlıqları tənqid olunur, dünyada gedən azadlıq, millətin özünü tanıma, var olma proseslərinə qoşulması üçün fərdin özünü dərinlən tanımasının gərəkliyi vurğulanır. Əlbəttə, bir yazıda ədibin bütün yaradıcılığını əhatə etmək olmur, ancaq mahiyyəti haqqında təsəvvür yaratmaq olur.

Azərbaycan mətbuatı bir çox cəhətlərdən peşəkarlığa, professionallığa yüksəlsə də, hər halda etiraf etməliyik ki, milli dərdlərimizin "Molla Nəsrəddin" sayəyi ifadəsini aşı bilməmişik. İnkişafın qaydasıdır ki, daim yeni nəsil yeni-yeni nailiyyətlərə yetməlidir. Bugünkü Azərbaycan jurnalistikasına, publisistikasına, ədəbi düşüncəsinə "Molla Nəsrəddin" sayəyi dərdkeşlik, təəssübkeşlik hava-su kimi gərəkliyədir.

Azərbaycan milli mətbuatının ən dəyərli, dərs götürüləsi ünvanlarından biri "Molla Nəsrəddin" jurnalıdır. "Molla Nəsrəddin" jurnalının xalqı ruhumuzda, ictimai düşüncəmizin inkişafında oynadığı rol həmişə uca və dəyərli olub. "Molla Nəsrəddin" jurnalı nəinki öz zamanında, hətta indi tarixi keçmişə çevrilmək gerçəkliyində belə özünəməxsusluğunu və bənzərsizliyini qoruyub saxlayır. "Molla Nəsrəddin" sözün böyük mənasında ənənə yarada bildi. Bu, əvvəlki yarımçıq zövqlərə, istəklərə, əməllərə qətiyyətlə oxşamırdı. İlk növbədə Mirzə Cəlilin timsalında xalqı istək və əməl o səviyyədə təbii şəkildə gerçəkləşdi ki, indi "Molla Nəsrəddin" reallığına tarixi prinsiplərlə qiymət verdikdə əksər hallarda təbiiliyin və zamana dov gəlmək məharətinin gedışlərini açıq-aydın görürük.

Akademik İ.Həbibbəylinin fikrincə, Mollanəsrəddinçilik – gerilik, nadanlıq və fanatizmin karikaturasıdır. Karikatura mollanəsrəddinçiliyin ifadə vasitələrindən biridir. "Molla Nəsrəddin" jurnalının üslubu, təhkiyəsi, janrları, tipləri mollanəsrəddinçilik təliminin danışan dilidir (3).

"Molla Nəsrəddin" məcmuəsi obrazlı desək, xalq ruhundan, folklorundan bəhrələnməklə öz fikrini oxuculara çox gözəl, məharətlə çatdırmaq imkanı əldə etmişdi. Mirzə Cəlilin yaradıcılığında xalq ruhundan, yaradıcılığından bəhrələnmə hədsiz güclü idi. O, uzun illər ərzində zəngin həyat təcrübəsi əldə etmiş, sonradan bunları məharətlə yaradıcılığa gətirmişdi. Mirzə Cəlil yaradıcılığında insanlara çatdırmaq istədiyi məqamları məharətli şəkildə ifadə edirdi. "Molla Nəsrəddin" jurnalı Mirzə Cəlilin həyata, dünyaya münasibətinin təkmil ifadəsi kimi meydana çıxdı. O, elə bir gərgin zamanda fikirlərini demək üçün məhz satira yolunu seçdi. O dövrdə yazıçı-şair daha çox eləsi hesab edilirdi ki, yazılarında ərəb-fars sözlərini bolluca işlətsin, yazdıqları daha çox mürəkkəbliyə ifadə etsin. Ancaq Mirzə Cəlil bütün bu çərçivələri dağıtdı, ədəbiyyatın dilini xalqa yaxınlaşdırdı. Böyük yazıçı incə yumorla xalqın fəlakətlərinin səbəblərini göstərməyə çalışırdı.

"Molla Nəsrəddin"-in yarandığı dövr hədsiz gərginliklərlə dolu idi. Rusiyada inqilabi ideyalar geniş vüsət almışdı, İranda azadlıq hərəkatı alovlanırdı. Avropada yeni mütərəqqi fikirlər daha da alışırdı, təsiri bütün Şərqi yayılırdı. Belə bir zamanda Mirzə Cəlil çoxillik cəhdlərdən sonra "Molla Nəsrəddin" adlı məcmuənin yaranması yönündə istəklərini məharətlə gerçəkləşdirdi. Jurnalın adının yaranması sırf təsadüf nəticəsində olub. Mirzə Cəlil küçədə gedirmiş. Aylardan bəri nəşr etmək istədiyi jurnala məzmunlu bir ad axtarırmış. Qəfildən "Molla Nəsrəddin" adı ağına gəlir və hesab edir ki, təkcə Azərbaycanda deyil, Türk Dünyasında və Şərqi folklorunda gələn bu məşhur ad altında jurnalın çıxması daha məqsədəuyğun ola bilər. "Molla Nəsrəddin"-i çıxarana qədər Mirzə Cəlil artıq mükəmməl yazıçılıq və qəzetçilik təcrübəsinə malik idi. Onun xoşbəxtliyi bir yazıçı olaraq həyat hadisələrinə, ictimai-siyasi gedışata dərinlən bələd olması, gerçəkliyi özünəməxsus satirik üslubda ifadə edə bilmək qüdrətində idi.

Çap olunduğu 25 il müddətində jurnalın ətrafında satirik yazarlarla yanaşı, karikaturacı-rəssamlar da yetişməyə başladı. Jurnalın populyarlıq qazanması, xalq arasında sevilməsi üçün baş redaktor, böyük ədib Cəlil Məmmədquluzadə karikaturanın əvəzsizliyini yaxşı anlayırdı. Ona görə də o, ilk növbədə jurnalda satirik illüstrasiyalar çəkən rəssamları tapmalıydı. Bilirdi ki, millətin böyük hissəsi yazıb-oxumağı bacarmır, ona görə də karikaturanın maarifləndirmədə xüsusi rolu var. Doğrudan da, bu yolla “Molla Nəsrəddin” elə ilk sayından uğur qazanmağı bacardı. Jurnalın səhifələrinin tam yarısını karikaturalar tuturdu.

Karikatura – (latınca: “carrus” – “şişirtmək”, italyanca yükləmək, “şişirtmək”) – ictimai-siyasi və məişət mövzularında satirik və ya yumoristik rəsmdir.

Karikaturalarda folklor elementlərindən istifadə edilməsi mövzuların əlvanlığını, yaddaqalanlığını, anlaşılmasını asanlaşdırırdı. M.Cəlil gözəl bilirdi ki, şəkillə diqqəti daha yaxşı cəlb etmək olar.

Akademik M.Kazımoğlu-İmanov folklorda Molla Nəsrəddin obrazı ilə bağlı yazır ki, Molla Nəsrəddin cəmiyyətin bütün təbəqələri ilə – yoxsulla, varlıyla, qadınla, uşaqla, quldurla, lotuyla, alimlə, nadanla heç bir çətinlik çəkmədən dil tapır, ünsiyyət bağlayır. Məhz ona görə ki, Molla Nəsrəddin bütün o adamlarla bir yerdə vahid bir dünyanın – xalq gülüşü dünyasının sakinidir. Həmin dünyada bir nəfər yox, hamı gülür, bir nəfər yox, hamı gülüş hədəfinə çevrilir (2). Təsadüfi deyil ki, M.Cəlil xalq ruhundan, folklordan gələn belə bir erkli obrazı seçmişdi. Jurnalın üz qabığında təsvir olunan karikaturada Molla Nəsrəddin dərin yuxuya dalmış soydaşlarımızı göstərərək gülürdü. Təsvir olunanlardan bir neçəsi dərin yuxuya dalmış, biri durub gərnəşir, digəri isə yenidən yatmağa hazırlaşırırdı. Bu, jurnalın qayəsini, məqsədməramını son dərəcə anlaşılıqlı şəkildə ifadə edən məharətli bir karikatura idi.

Həmin karikaturanın müəllifi Oskar Şmerlinqdir. Bu karikaturanın ən yaxşı izahı “Molla Nəsrəddin”-in ilk sayında gedən, aşağıdakı misrələrlə başlanan şeirdir:

Tərpənmə amandır, bala, qəflətdən ayılma!
Açma gözünü, xabi-cəhalətdən ayılma!
Laylay, bala, laylay!
Yat, qal dala, laylay!

Həmin məşhur karikatura Mirzə Cəlilin məşhur “Sizi deyib gəlmişəm” yazısının şəkilli ifadəsidir.

“Ədəm bağlarına keçid”: Bu karikatura jurnalın ilk nömrələrinin birinin üz qabığında verilib: gənc əfsanəvi Sırat körpüsündən keçir. Mərsiyəxanlar onu özlərinə tərəf çəkməyə çalışırlar. Cəhənnəmin alovları göyə bülənd olub. Ancaq bu dəmdə müəllim əlini uzadıb: aydınca görünür, gənc müəllimin köməkliylə dəhşətli durumdan qurtulacaq. Buradakı xülyəvi düşüncəyə qarşı hələ 113 il öncə böyük Mirzə Cəlilin görünüşü ilə ərsəyə gələn karikaturada dini mifologiyanın sərhədi gerçəklik məntiqiylə aşılır, ictimai düşüncə hər cür yad düşüncənin üzərində yüksəlir. Jurnal demək istəyir ki, oxumaq, təhsil almaq yurddaşlarımızın gözünün açılmasına səbəb olacaq: ona görə ki, ölkələr, xalqlar yalnız bu yolla özlərinə tarix meydanında yer tutmuşlar.

Jurnalda atalar sözü və məsəllər, tapmacalar, bayatılar, laylalar, el nəğmələri və s.-dən geniş şəkildə istifadə olunub. İlk sayda 20-dən çox atalar sözünün verilməsi M.Cəlilin folklorumuzu dərinləndirən bilməsini, geniş şəkildə bəhrələnməsini sübut edir.

"Dünyada hər bir kəs üçün sözdən böyük yadigar yoxdur, zira ki, mal-mülk tələf olur gedir, amma söz qalır. Belə ki, keçmiş hökəmanın, şüəranın sözləri hala baqıdır. Buna görə

türk hükəmalarının təcrübəli və işə yarar zərb məsəllərindən "Atalar sözü" namilə bir neçəsini məcmuəmizdə yazdıq ki, qarelərimiz oxuyub lazımı yerində onları dəstürəməl etsinlər" (1).

Folklorun müxtəlif janrlarından istifadə "Molla Nəsrəddin"-in qayəsinin asan anlaşılmasına səbəb olurdu. Üstəlik də karikaturalar bu prosesdə mühüm, bənzərsiz rol oynayırdı.

"Molla Nəsrəddin" karikaturaları folklor elementləri ilə zəngindir. Mahiyyətə hər bir karikaturada bu və ya başqa səviyyədə folklor elementinə rast gəlmək mümkündür. Ancaq elə karikaturalar var ki, orada birbaşa folklor motivi aydınca görünür. Molla Nəsrəddinin müşayiəti ilə olan karikaturalarda folklor elementləri daha çox diqqəti çəkir.

Atalar sözləri, məsəllərin "Molla Nəsrəddin" saydığı təqdimi isə birbaşa olaraq karikaturaların məzmunu ilə bağlıdır: "Eşşəyə gücü çatmır, müsəlmanı tapdalayır"; "Atı atın yanına bağlasan, xan görüb deyər: birini bağışla mənə"; "Tısbağa qınından çıxsa, abrozovanni olar"; "Çox yaşayan çox bilməz, çox yatan çox bilər"; "Yuxulu baş salamat olar"; "Müsəlmana gecə-gündüz birdir"; "Qız uşağının canı, qardaş çomağının qurbanı" (İran işləri); "Bala baldan şirindir, qoyma oxuyub gözlərinin işığı getsin"; "Lalın dilin molla bilər"; "Mollaya plov de, Marağaya qədər yol de"; "Xan arıxlayınca rəiyyətin canı çıxar"; "Özün bir iş görmə, görənləri də bəyənmə" (Bir hacı) ; "Düşmənin bir tərəfdə bağrımızı yaranda, sən də o tərəfdən başını yar" (Köhnə müsəlman) ; "Hər oxuyan Molla Pənah olmaz, amma hər minbərə çıxan molla olar" (2).

Jurnaldakı karikaturalar mahiyyətə birbaşa, ilk növbədə elə Molla Nəsrəddin lətifələrini yada salır. Molla Nəsrəddin lətifələri təkcə Şərq insanının deyil, ümumən insanların çatışmazlığını yumor diliylə çatdırdığına görə bu, 20-ci yüzilin əvvəllərindəki Azərbaycan mühitinin güzgülü kimi ideal mənəvi silah rolunu oynayırdı.

Jurnalın 2-ci sayında it boğuşdurulması, qoç döyüşdürülməsi təsvir olunur, Molla Nəsrəddin də baxıb gülür. Şəklin müəllifi Rotterdir. Başqa bir şəkildə pələng, tülkü, canavar, ayı adam cildində qoyunu əhatələyib. Bu cür təsvirlər heyvanlar haqqında nağılları, ilk növbədə isə "Tülkü, tülkü, tünbəki" nağılını yada salır. Adam daxilindəki canavarlıq, tülkülük karkaturalarda bütün çılpalığı ilə təsvir olunub, oxucuda aydın təsəvvür yaradır.

Folklorumuzda tənbel obrazına daha çox nağıllarda rast gəlinir. Eləcə də bu mövzuda "Əkəndə yox, biçəndə yox, yeyəndə orta qardaş" adlı meydan tamaşası var.

"Molla Nəsrəddin"dəki bir karikaturada tənbel kişinin obrazı məharətlə yaradılıb: arvad belinə uşağı sarıyıb, əlində, başında su qabı var. Yerdə bundan böyük bir uşaq təsvir olunub. Kişi deyir: "Arvad, Allah sənə lənət eləsin. Bu uşaq baş-beynimi apardı, gəl bunu da götür dalına".

Rotterin başqa bir şəkildə 3 kişi oğullarıyla yemək yeyir, ananın isə belində uşaq var, iş-gücün əlindən hələ ki, yemək yeyə bilmir. Burada qadın hüquqsuzluğu tənqid olunur.

Başqa bir karikaturada Molla Nəsrəddinin döyülməsi təsvir olunur. Şübhəsiz, bu, M.Cəlilin "Niyə mənə döyürsünüz?" felyetonu ilə bağlı çəkilib. Şəkil "Mıxdakı dananı döyərlər" məsəlini yada salır.

İslam dinindən gələn bir çox ehkamlar Azərbaycan folklorunda da ifadəsini tapıb. Folklorun bir çox janrlarında bunun təsirini görürük. Jurnalda insanın dinsayağı həqiqətə yetməsi, din mifologiyasının məntiqinə əsasən "o dünyaçılığa" köklənməsi mahiyyətə tənqid olunur, insanların həyata, gerçəkliyə ayıq, yaradıcı, ümidli baxması tövsiyə olunur.

İnsanın dindarlaşdıqca keçdiyi "kamilləşmə" mərhələsinin əksini tapdığı karikaturada obraz 14 yaşında dünyaya heyran-heyran baxır. 24 yaşında artıq dərvişdir, 44 yaşında

əmmaməli mollaadır, saqqal da ona zahiri möhtəşəmlik verir. 64 yaşında kökəlib, saqqal uzun, “müdrilik məqamına” yetib.

Divanxananın təsvir olunduğu karikaturada qazılar sırayla oturub. Kasıbların halı üz-lərindən aydındır. Onlara baxan yoxdur. Bilirlər ki, kasıbdə pul olmur. Bir qazı yarızor, yarı-xoş onların dərini “dinləyir”. Ancaq 2 qazının diqqəti bu tərəfdə kəbin kəsdirməyə gəlmiş adamdadır. Birinin əlində kəllə qənd var. Qadın çarşablıdır, bir az aralıdadır. Görünür, bir neçə nəfər şahidlərdir. Burada “Molla aşı gördü, Quranı yaddan çıxardı” kimi məsəl yerinə düşür.

Başqa bir şəkil “Məclisi – ədəb. Mollaların məclisi” adlanır. Mollalar əmmaməli, sırayla oturublar. Hiss olunur ki, onları mənəvi məsələlər düşündürür.

Molla xəstəyə deyir:

–Əzizim, sizin azarınız zatül-mütləqüllüklədir.

Kitab oxuyur:

–Bu duanı qaynat, suyunu iç, iki saatdan bir de: Ya qədduh, ya bədduh...

Burada insanın avamlığı tənqid olunur.

Ananın oğluna laylay deməsi: “Laylay quzum, laylay gözüm, yatginən, əfsunları müsəlmana satginən”.

Folklordan gələn layla janrının ironik şəkildə ifadəsi “Molla Nəsrəddin” üslubunda maraqlı, gərəkli bir tərzin yaranmasına səbəb olur.

Uyğun karikaturalara diqqət yetirək:

Bir karikaturada bəy yatıb, qulağının dibində bərkdən çalınan musiqiyə, hay-həşirə oyanmır. Yanındakı şüşədə şərab var. Biri ayağını ovuşdurur.

Birini döyürlər, oyanmır.

Molla Nəsrəddin: “Döyməkdən yorulduq, ağacım sındı, amma bu biçarə xabi-qəflətdən ayılmadı”.

Avamlıq tənqid olunur.

Jurnalda xoruz, it, qoç döyüşdürülməsi ilə bağlı karikaturalara rast gəlirik. Azərbaycan məişətində vaxtaşırı rast gəlinən bu cür məqamlar folklorumuzda var, qaynağını burdan götürür.

“Aftafa – Nuh əyyamından işlənir. Vəzni iki put 12 girvənkə”.

Buradakı “Nuh əyyamı” ifadəsi uzaq keçmişə işarə edir, folkorda geniş işlənən mo-tivdir. Yəni indi də bu cür davranışlara rast gəlinir. Tənbəllik, başqasına yarınmaq, haram-xorluq, müftəxorluq kimi keyfiyyətlər “Molla Nəsrəddin”in başlıca tənqid hədəflərindəndir.

10-cu sayda təsvir olunur ki, pəhləvanlar meydan sulayır. Zurna çalınır. Adamlar həyəcanla nə olacağını izləyirlər.

Bu məqam dastanlarımızda pəhləvanların meydangirlik etməsinə oxşayır, folklordan gəlir. Ancaq jurnalın hədəfi insanların gözünü açmaq, həyata ayıq münasibət bəsləməyi yaratmaqdır.

Şikara gedən bəy ildırım kimi yollardan keçir. Bəyliyi mahir ovçuluğuyla sübut edəcək. Burada yada düşən məsəl: “Xalx gedib quş gətirir, Şaqqulu bayquş gətirir”.

Bir şəkildə təsvir olunur: Adamlar polisin əlini öpür. Başqa şəkildə polis onları döyür. Jurnalda uyğun məsəl verilib, şərhə ehtiyac qalmır: “Hər nə salarsan aşına, o çıxar qaşığına”.

15-ci sayda arvad tonqal qalayıb, uşağı tonqalın üstündən tullandır. Od xalq düşüncəsində insanı daxilən təmizləyici motiv olaraq aparıcıdır. Burada üzərliklə bağlı inanc verilib: “Üzərliksən, həvasən, hər bir dərdə dəvasan”.

26-cı sayda təsvir olunur ki, 6 nəfər iri qabdakı yeməyi yeyib qurtarıblar. Axırda “Mən ölüm, sən ye” başlayır. Burada yada düşən atalar sözü: “Yeməynən doymayan yalamaqla doymaz”.

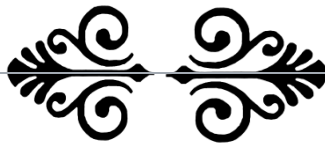
36-cı sayda “Günün tutulmağı” adlı karikaturada adamların dəhşətli həyəcanı təsvir olunur. Folklorada bu mövzuda mifoloji mətnlər var. “Molla Nəsrəddin” adamların avamlıqdan hələ də günəşin tutulmasının səbəbini bilmədiklərini yazır. Karikaturanın altında yazılıb: “Rəhmin gəlsin bizə, ay Allah”.

Jurnalın bütün saylarını təhlilə cəlb etmək imkan xaricindədir. Bütün hallarda belə qənaətə gəlmək olar ki, “Molla Nəsrəddin”in qaldırdığı, mətbuata gətirdiyi problemlər çağımız üçün də çox aktualdır. Jurnaldakı yazıların karikaturalarla müşayiəti, ya da ki, bu və ya başqa yazılardan asılı olmayaraq müstəqil karikaturaların verilməsi insanların düşünməsinə, müəyyən qənaətlərə gəlməsinə ciddi təkan verirdi.

Nəticə. Ötən yüzilin əvvəllərində C.Məmmədquluzadə, M.Ə.Sabir, Ə.Qəmküsar, Ə.Nəzmi, Ö.F.Nəmanzadə və b. millətin çatışmazlıqlarının tənqid yoluyla islah olunacağına inanırdılar. “Molla Nəsrəddin”in qaldırdığı, mətbuata gətirdiyi problemlər çağımız üçün də çox aktualdır. Jurnaldakı yazıların karikaturalarla müşayiəti, ya da ki, bu və ya başqa yazılardan asılı olmayaraq müstəqil karikaturaların verilməsi insanların düşünməsinə, müəyyən qənaətlərə gəlməsinə ciddi təkan verirdi. Bu karikaturaların ilkin düşüncə qaynağı isə folkloradan gəlirdi. Azərbaycan ictimai düşüncəsinin bundan sonrakı mərhələsində də milli qaygılarımızın “Molla Nəsrəddin”sayacağı dərdkeşliyini, təəssübkeşliyini inkişaf etdirməliyik.

ƏDƏBİYYAT

1. “Molla Nəsrəddin” (satirik jurnal) 1-ci cild (1906-1907). Bakı, “Şərq-Qərb”, 2017, 660 səh.
2. Hikmətli sözlər. “Molla Nəsrəddin”, 1913, №22, səh.7.
3. Muxtar Kazımoğlu (İmanov). Folklorada gülüşün bəzi ümumi məsələləri // Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2005.192 səh.
4. Həbibbəyli İ. Mollanəsrəddinçilik təlimi və müasirlik. “Azərbaycan” qəzeti, 2009, 7 aprel, s. 6.



(Əvvəli ötən sayımızda)

TOXTAMIŞ XANIN NORADINI TƏHQİR EDƏRƏK SÜRGÜN ETMƏSİ

Edigeyin güzəranın biləndə
Əzəmətli Er Toxtamış
Günlərin bir günü dedi:
Əzəldən düşmən Edigey
O da məndən qaçdı, gör!
Doqquz ərimin bacarmadığı
Əylənib geri qayıtdı, gör!
Səmərqənddə oturan
Ayağı çolaq Şah Timur
Eldən-elə düşmən oldu,
Mən də ona düşmən oldum.
Əsli olmayandan doğan Timur bəy
Səmərqəndə şah olsa,
On iki yurda baş olsa,
Yenə mən onu şah bilmərəm.
Yarlığım ilə al nişanlı damğamı
Yenə də ona vermərəm.
Kəmalın oğlu Kin Canbay,
Tövsiyə verən bəyim var;
Möytəndən¹ doğan Qıpçaq bəy,
Elə cəsur ərim var;
Saysız tatar ordum var,
Altın ağac taxtım var;
Şah Timur yenə düşmən olsa,
Döyüşməyə gücüm var!
Əzəldən düşmən Edigey,
O da məndən gidincə,
Səmərqəndə çatanda,
Əsli olmayandan doğan Timur şah
Sevinib qəbul edincə,
Edigey ilə yenə bir olsa,
Yenə mənə düşmən olsa,

¹ Möytən – XII əsrdə yaşayan başqırd xanı

Янә миңа яу булса,
 Чыңгыздан булган затыма
 Икесе бер тиңалмас.
 Ике яман берекмәс,
 Берексә дә ил алмас,
 Индеге көн Идегәй
 Шаһ Тимергә би икән,
 Аның да калган ялгызы
 Норадын дигән углы бар,
 Ул угылын нитәем?
 Ул араның эчендә
 Үсә бирде Норадын,
 Бүз угланнар янында
 Йөри бирде Норадын.
 Тоқымы Чыңгыз угланнар
 Норадынны күргәндә,
 Буйларын басып буй үскән
 Ир буласын белгәндә,
 Ачуыннан агарып,
 Көнчелектән күгәрәп,
 Йәникә ханәш сүз салды:
 – Ханыбыздан баш тартып,
 Казак киткән Идегәй
 Аның улы Норадын
 Арабызда көн итә:
 Ханәкәгә кул сала,
 Хан ыруын тиң итә;
 Көнәкәгә кул сала,
 Кыз-жуанга мәел итә;
 Туктамыштай зур ханнан
 Бадамның конын алсам дип,
 Атамның үчен алсам дип,
 Урынына хан булсам дип,
 Үтенеп алып ут ягып,
 Кан йөргәсен бәйге итәр.
 Азамат ир Туктамыш
 Норадынны чакыртты,
 Чакыртып алып аны әйтте:
 – Бай баласы байга охшар,
 Би баласы бигә охшар,
 Хан баласы ханга охшар,
 Балабан шоңкар кошка охшар;

Çingizdən olan zatıma
 İki bir tən olmaz.
 İki yaman birləşməz,
 Gəlsə də, el almaz,
 İndiki gündə Edigey
 Şah Tımura bəy imiş,
 Onun da yalqız qalan
 Noradın adlı oğlu var,
 O oğlunu nə edim?
 O qarışıqlığın içində
 Büyüdü Noradın,
 Gənc oğlanlar yanında
 Yeri yirdi Noradın,
 Soyu Çingiz oğlanlar
 Noradını görəndə
 Boylarını basıb boya gedən,
 Ər olacağını bilincə,
 Qəzəbindən ağarıb,
 Qısqanlığından göyərüb,
 Yenike xatun söz aldı:
 – Xanımızdan üz çevirib
 Kazak gedən¹ Edigey,
 Onun oğlu Noradın
 Aramızda gün gedir:
 Xanəkəni qul edir,
 Xan boyuna tən edir;
 Könəkəni qul edir,
 Qız-gəlinə meyl edir;
 Toxtamış kimi böyük xandan
 Babamın qanını alım deyə,
 Atamın intiqamını alım deyə,
 Yerinə xan olum, deyə,
 O arzuyla yanaraq,
 Qan almaq uğrunda yarış edər.
 Əzəmətli ər Toxtamış
 Noradını çağırtdı,
 Çağırıp belə söylədi:
 – Bay² balası baya bənzər,
 Bəy balası bəyə bənzər,
 Xan balası xana bənzər,
 Balaban³ şunqar⁴ quşa bənzər;
 Edigey məndən üz çevirib.

1 Kazak getmək – qaçaq düşmək

2 Bay – mülkədar

3 Balaban – qızılquş

4 Şunqar – qızılquşlar fəsiləsinin qızılquş cinsinə aid heyvan növü

Идегәй миннән баш тартып
Шаһ Тимергә киткәндә,
Аннан калган Норадын
Аның көне кемгә охшар?
Анда әйтте Норадын:
– Әй ханиям, ханиям!
Бай баласы байга охшар,
Бәйләнми үскән тайга охшар;
Би баласы бигә охшар,
Биек-биек тауга охшар;
Хан баласы ханга охшар,
Ояда шоңкар кошка охшар;
Туктамыш хан барында
Жисер хатын, ятим ул,
Аксак, гарип, ярлы, кол
Аларның көне кемгә охшар?
Йортны бозды йорт биең,
Илне бозды ил биең,
Бозгынлыкта калган ил
Аның көне кемгә охшар?
Кичәге киткән атамның
Менгәне – кеше аты икән,
Сауганы – кеше биясе,
Жиккәне – кеше дөясе.
Алты айлык агыр йортыңнан
Урын тапмый, атамның
Киселеп китте жөясе,
Аның көне кемгә охшар?...
Би бигә ялыныр,
Бинең күңеле алыныр,
Аның көне кемгә охшар?
Көнем сиңа төшкәндә,
Минем көнем кемгә охшар?
Әй ханиям, ханиям!
Кол сагышын би белмәс,
Би сагышын хан белмәс,
Ярлы көнен бай белмәс,
Яуның серен яу белмәс;
Ач кадерен тук белмәс,
Сырхау кадерен сау белмәс;
Ым белмәгән тел белмәс,
Тел белмәгән ил белмәс;
Зир кадерен зирәкләр белер,
Ир кадерен ирәннәр белер;
Күп яшәгән ни белер,
Күп кыдырган ул белер!

Şah Timura gedəndə,
Ondan qalan Noradın,
Onun günü kimə bənzər?
O zaman söylədi Noradın:
– Ey xan əyəm, xan əyəm!
Zəngin balası zənginə bənzər,
Bağlanmadan böyüyən tayaya bənzər;
Bəy balası bəyə bənzər,
Yüksək-yüksək dağa bənzər;
Xan balası xana bənzər,
Yuvada şunqar quşa bənzər;
Toxtamış xan var ikən,
Dul qadın, yetim oğul,
Axsaq, qərib, yoxsul, qul,
Onların günü kimə bənzər?
Yurdu dağıtdı yurt bəyin,
Eli dağıtdı el bəyin,
Darmadağın olan el:
Onun günü kimə bənzər?
Dünən gedən atamın
Mindiyi atı imiş,
Sağdığı qısrığı,
Qaçdığı dəvəsi.
Altı aylıq ulu yurdundan
Yer tapmayan atamın
Qoparıldı soy ağacı,
Onun günü kimə bənzər?...
Bəy bəyə yalvarır,
Bəyin könlü alınır,
Onun günü kimə bənzər?
Günüm sənə düşəndə,
Mənim günüm kimə bənzər?
Ey xan əyəm, xan əyəm!
Qul həsrətini bəy bilməz,
Bəy həsrətini xan bilməz;
Yoxsul gününü bay bilməz,
Düşmənin sirrini düşmən bilməz;
Ac qədrini tox bilməz,
Xəstə qədrini sağ bilməz;
Him-cim bilməyən dil bilməz,
Dil bilməyən dostluq bilməz;
Altının dəyərini ağıllılar bilər,
Ər qədrini ərənlər bilər;
Çox yaşayan nə bilər,
Çox gəzən çox bilər.
Noradın belə deyəndə

Норадын алай дигәндә
Туктамыштай олы хан
Ике утырды, бер торды;
Янына алып Жанбайны,
Анда киңәш-уй кылды:
– Котлыкыя би икән
Аның башын чапканда,
Идегәйне чабып чабалмый,
Бер башыма бәла алдым;
Кобогыл дип белгәнем
Ул Идегәй булганда,
Житеп башын алыым дип,
Үз башыма яу алдым.
Идегәйнең ир углы
Инде калды Норадын,
Норадыннан куркамын.
Бүгеннең таңдагысы бар,
Таңдагының кыямәте бар,
Жисер хатын, ятим ул,
Аксак, гарип, ярлы, кол
Шуларның бер шәре бар;
Норадынга кул салсам,
Шул шәреннән куркамын.
Шәх Тимердәй явым бар.
Ул явымнан курыкмыймын:
Идегәй белән давым бар,
Ул давыннан куркамын;
Баласын исән калдырсам,
Бу давыннан куркамын.
Жанбай анда моны әйтте:
– Норадынга кул салсаң,
Идегәй сиңа яу булыр;
Норадын башын буш куйсаң,
Үз башыңа дау булыр.
Аның башын алмагын,
Йортыңда да тотмагын,
Атаң миннән кит, диеп,
Исән-аман жит, диеп,
Ябага тайга мендереп,
Чүл-далага озаткыл;
Сау калса үзеннән,
Сау калмаса, синнән калмыйдыр.
Жанбай алай дигәндә
Азамат ир Туктамыш
Унике биен чакыртты:
– Алты айлык йортымны

Toxtamış kimi ulu xan
İki oturdu, bir qalxdı;
Yanma alp Canbayı,
O zaman istişarə etdi:
– “Kotlıkıya bəy imiş,
Onun başını kəsəndə,
Edigeyi çapıb çalmadan,
Bir başıma bəla aldım;
Kobogıl deyə bildiyim
O Edigey olanda,
Gedib başını alım deyə,
Öz başıma düşmən aldım.
Edigeyin ər oğlu
İndi qaldı Noradın,
Noradından qorxuram.
Bu günün sabahı var,
Sabahın qiyaməti var,
Dul qadın, yetim oğul,
Axsaq, qarib, yoxsul, qul:
Bunların bir şəri var;
Noradına el vursam,
Bu şərindən qorxuram.
Şah Timur kimi düşmənim var,
O düşmənimdən qorxmuram
Edigey ilə davam var,
Onun davasından qorxuram;
Balasını sağ buraxsam,
Bu davadan qorxuram
Canbay o zaman belə söylədi:
– Noradına əl vursan,
Edigey sənə düşmən olar;
Noradının başını boş buraxsan,
Öz başına davaçı olar.
Onun başını almadan,
Yurdunda da tutmadan,
Atana məndən get, deyə,
Sağ-salamat var, deyə,
Yüzlük taya mindirib,
Çöllük-biyabana yola sal;
Sağ qalsa, özündən;
Sağ qalmasa, səndən bilinməz.
Canbay elə deyəndə
Əzəmətli ər Toxtamış
On iki bəyini çağırtdı:
– Altı aylıq yurduму
Tək qələmdən keçirən

Бер каләмнән үткәргән
 Диван бием Байназар;
 Тиң кордашым, кош бием,
 Кушагың алтын Кушназар,
 Норадындай баланың
 Киємнәрен сез бирең!
 Алаңгасар Алман би,
 Айбалталы Дөрмән би,
 Норадындай баланың
 Бар шайманын сез бирең!
 Кинегесле Кәрим би,
 Уймавыттан Үмәр би,
 Норадындай баланың
 Дирбиясен сез бирең!
 Янгурадай йорт бием,
 Илтәрәстәй ил бием,
 Норадындай баланың
 Менәренә аты юк,
 Качса котылып китәрдәй,
 Куганда куып житәрдәй
 Аргамак сайлап сез бирең!
 Әйткәнемне тиз бирең!
 Хан диваны Байназар,
 Хан кош бие Кушназар,
 Ягасы ярка ямау тун,
 Колагы юк колакчын
 Норадынга апкилде.
 Алаңгасар Алман би,
 Айбалталы Дөрмән би
 Кынабы юк бер кылыч,
 Сабы чыккан бер чукмар
 Норадынга апкилде.
 Кенәгәслә Кәрим би,
 Уймавыттан Үмәр би,
 Киндер аел, бау камчы,
 Коешканы юкә жеп,
 Өзәңгесез бер ияр
 Норадынга апкилде.
 Янгурадай йорт бие,
 Илтәрәстәй ил бие,
 Юкәле нукта кулга алып,

Divan bəyim¹ Baynazar,
 Tən yaşıdım, quş bəyim,
 Qurşağı altın Quşnazar,
 Noradın kimi uşağın,
 Geyimini siz verin!
 İltifatsız Alman bəy,
 Ay baltalı Dörmən Bəy,
 Noradın kimi uşağın
 Sursatını siz verin!
 Kinegesli² Kərim bəy,
 Uymavıtda Ömər bəy,
 Noradın kimi uşağın
 Dirbiyasın³ siz verin!
 Yanqura kimi yurt bəyim,
 İlteres kimi el bəyim,
 Noradın kimi uşağın
 Minməyə atı yoxdur.
 Qaçsa, qurtulub gedərik,
 Qovarkən qaçaraq yetişərik.
 Döyüş atını siz seçib verin!
 Dediymi tez verin!
 Xan divanı Baynazar,
 Xan quş bəyi Kuşnazar.
 Yaxası aşılanmamış yamaqlı kürk,
 Qulağı yox qulaqcıq⁴,
 Noradına gətirdi.
 İltifatsız Alman bəy,
 Ay baltalı Dörmən bəy
 Qını yox bir qılını.
 Sapı çıxan bir topuzu
 Noradına gətirdi.
 Kenegesli Kərim bəy.
 Uymavıtda Ömər bəy,
 Kətan kəmər, bağ qamçı,
 Koyeşkanı⁵ cökə ipi,
 Üzəngisiz bir yəhər
 Noradına gətirdi.
 Yanqura kimi yurt bəyi,
 İlteres kimi el bəyi,
 Cökə ipli yəhəri əlinə alıb,
 İlxi, atı ürküdüb,

1 Divan bəyi – hazırkı dəftərxana müdiri

2 Keneges – Xarəzmdə və Qaraqalpaqıstanda yaşayan türk tayfası

3 Dirbiya – qoşqu

4 Qulaqcıq – şaxtalı havalarda geyinmək üçün qulağı olan xüsusi papaq

5 Koyeşkan – atın yəhərinin quyruq tərəfində bağlanan hissəsi

Өер атны өркетеп,
 Яманына күз салды.
 Кабактай эче өрелгән,
 Таяктай муены сузылган,
 Тигәнәк сарган яллары
 Кочак-кочак тузгыган,
 Аяклары аерылган,
 Тояклары маерылган,
 Өер атка иярә алмый
 Бара торган ябага
 Аңа нукта кидерде.
 Янгурасы житәкләп,
 Илтәрәсе этәкләп,
 Хан кашына апкилде.
 Туктамыш хан анда әйтте:
 – һай Норадын, Норадын,
 Алла бирсен морадың!
 Атаң икән Идегәй;
 Башлы урдамнан баш тартып,
 Башың алып киткәндә
 Башың исән калдырдым;
 Менәреңә ат бирдем,
 Кияреңә тун бирдем,
 Барыр юлың буш куйдым;
 Атың арык, үзең яшь,
 Ерак йортка жиләсең,
 Атаңа барып житкәндә
 Бездән сәлам диярсең!
 Анда атка менгәндә
 Уңнан-сулдан “һай” салып,
 Хан янында ялчылар
 Ябага тайны органда
 Кузгалып китте Норадын...

Yamanına göz qoydu.
 Qabaq kimi içi şişmiş,
 Dayaq kimi boyu uzanmış,
 Tikan бүрүmüş yalı
 Qucaq-qucaq pırpızlaşmış,
 Ayaqları ayrılmış,
 Toyaqları qıvrılmış,
 İlxi atı tapa bilmir.
 Qaçğan körpə tay tutub
 Ona yəhər geydirdi.
 Yanqurası tutub.
 İlteresi ələ keçirib,
 Xanın qarşısına gətirdi
 Toxtamış xan o zaman söylədi:
 – Hay, Noradın, Noradın,
 Allah versin muradın!
 Atan imiş Edigey;
 Başlı ordumdan baş çəkib,
 Başını götürüb gedəndə
 Başını salamat buraxdım;
 Minməyə at verdim,
 Geyinməyə kürk verdim,
 Gedəcəyi yolunu boş qoydum;
 Atın zəif, özün gənc,
 Uzaq yurda gedirsən,
 Atana yetişəndə
 Bizdən salam söylərsən!
 O zaman ata minəndə
 Sağdan-soldan hay salıb,
 Xan yanında yalçıları¹
 Körpə taya vuranda
 Yola çıxdı Noradın...

**НОРАДЫННЫҢ АТАСЫНА КИЛГӘНЕ, ИДЕГӘЙНЕҢ АКСАК ТИМЕР
 БЕЛӘН БЕРЛЕКТӘ ТУКТАМЫШ ХАННЫҢ ӨСТЕНӘ ЙОРГӘНЕ**

**NORADININ ATASININ YANINA GƏLMƏSİ, EDİGEYİN AXSAQ TİMURLA
 BİRLİKDƏ TOXTAMIŞ XANIN ÜSTÜNƏ YÜRÜŞ ETMƏSİ**

Бу дәрәя да ул дәрәя,
 Ул дәрәядан Сыр-Дәрәя;
 Саралатын йөздәрәп

Bu dərya ilə o dərya,
 O dəryadan Sırdərya,
 Saralını² üzdürüb

¹ Yalçı – muzdlu işçi

² Saral – Edigeyin atı

Сыр-Дэрьяны чыкканда,
 Атның ялы ятканда,
 Кабаклары катканда,
 Атка салган ак башлы ияр
 Ак күбеккә батканда,
 Ай да ун көн дигәндә
 Сәмәркандтай шәһәргә
 Житеп килде Норадын.
 Шаһ Тимердәй әмирнең
 Биектән суккан каласы
 Бизәкләп суккан капугы
 Монарланып күренде.
 Капуда торган тоткавыл,
 Тоткавыллар белән сөйләшәп,
 Үтеп керде Норадын.
 Идегәйнең ак сарай
 Житеп килде Норадын.
 Азамат ир Идегәй
 Норадынны күргәндә:
 – Норадын углым, синме? – дип,
 Атылып килеп алдына,
 Күзләреннән үбеп углының,
 Маңлаеннан искәп сөйгәндә:
 – Ялгыздан ялгыз киләсең,
 Йөргән юлың аманмы?
 Алтай язлар аманмы?
 Замандашым, тиңдәшем,
 Тиң корбылар аманмы?
 Аны да сорап Идегәй,
 Хәл-әхвәлен белгәндә,
 Анда әйтте Норадын:
 – Идел белән Жәектан,
 Сарай белән Болгардан,
 Нораның кара комыннан,
 Уел белән Кыелдан,
 Каргалы, Эләк буеннан,
 Татарның тулы йортыннан
 Сина килдем, атаем!
 Айтулыдай аманнан,
 Комкәнт дигән каладан,
 Сине белгән илеңнән,

Sırdəryadan çıxanda.
 Atın yalı yatanda,
 Ucları kirlənəndə,
 Ata bağlanan ağ başlı yəhər
 Ak köpüyə batanda,
 Ayda on gün deyəndə
 Səmərqənd kimi şəhərə
 Gəlib çatdı Noradın
 Şah Timur kimi əmirin
 Hündür sütunlu qalası
 Bəzək-düzəkli sütunlu qapısı
 Duman içində göründü.
 Qapıda duran totqavıl,
 Totqavıllar ilə danışib,
 İçəri girdi Noradın.
 Edigeyin ağ sarayına,
 Gəlib çatdı Noradın.
 Əzəmətli ər Edigey
 Noradını görəndə
 – Noradın oğlum, sənsənmi? deyə,
 Durub gəlib qarşısına,
 Gözlərindən öpüb oğlunun,
 Alnından qoxlayıb sevdi:
 – Yalqız-yalqız gəlirsən,
 Gəldiyin yol etibarlıdırımı?
 Qızıl taylar salamatdırımı?
 Çağdaşım, yaşıdım,
 Eş-dostlarım salamatdırımı?
 Bunu da sorub Edigey,
 Hal-əhvalın biləndə,
 O zaman söylədi Noradın:
 – İdil ilə Yayıkdan,
 Saray ilə Bulqardan,
 Noranın¹ qara qumundan,
 Uyel² ilə Kiyeldən³,
 Karğalı⁴, Elək⁵ boyundan,
 Tatarın bütün yurdundan
 Sənə geldim, atam!
 Aytulı kimi anamdan
 Komkənt adlı şəhərdən,
 Səni anan elindən,

¹ Noran – hazırkı Buryatiya ərazisində yaşayış məntəqəsi

² Uyel – Ural dağlarının cənubunda bir çay

³ Kiyel – Ural dağlarının ətəyində bir çay

⁴ Karğalı – Ural dağlarının yaxınlığında yaşayış məntəqəsi və ona bağlı olan çay

⁵ Elək – Ural dağlarının cənubunda bir çay

Сары тауны жәйләгән
 Кәкре кубыз, ай мөөз,
 Китмән койрык куеңнан,
 Маң-ман баскан, маң баскан,
 Дүрт аягын тиң баскан,
 Өркәчләрен май баскан,
 Кабырга озын, карыны киң
 Каранар дигән дөяңнән
 Сөөнчә әйтәп киләмен.
 Анда әйтте Идегәй:
 – Идел дигән ирнеңнән,
 Илемне күргән күзеңнән,
 Уел дигән авызыңнан,
 Татарны әйткән телеңнән
 Сары тау дигән сүзеңнән
 Миндәй атаң әйләнсен.
 Азамат ир Идегәй
 Хәл сорашып белгәндә,
 Норадынның ат-тунын,
 Бар шайманын күргәндә
 Туктамышның нияте
 Ни булганын аңлады.
 Норадынга өй бирде,
 Үз кулыннан сый бирде.
 Менәренә ат бирде,
 Уеннан уен кылдырып,
 Норадынга ял бирде.
 Айлар-көннәр үткәчтен,
 Норадынны чакыртып,
 – Газизем, сөйлә, – дигәндә,
 Ир Норадын аны әйтте:
 – Ат сөрәнми жир танымас,
 Ир сөрәнми ил танымас,
 Иделдәй илем барында
 Шаһ Тимер иле тартмыйдыр,
 Нич күңеләмә якмыйдыр,
 Таңы таң булып атмыйдыр,
 Суы су булып акмыйдыр.
 Анда әйтте Идегәй:

Sarı tayın yaylaqda
 Əyri qopuz, ay buynuz
 Çapa kuyruk koynundan,
 Man-man basan, man basan,
 Dörd ayağını tən basan,
 Hürgüclərini yağ basan,
 Qabırğası uzun, qarnı geniş
 Karanar adlı dövəndən
 Müjdə ilə gəlirəm.
 O zaman söylədi Edigey:
 – İdil deyən dodağından,
 Elimi görən gözündən,
 Uyel deyən ağzından,
 Tatarı söyləyən dilindən
 Sarı tay deyən sözündən
 Mən atan əylənsin!¹
 Əzəmətli ər Edigey
 Hal-xətir soruşub biləndə,
 Noradının at-kürkünü,
 Bütün sursatını görəndə
 Toxtamışın niyyətini
 Nə olduğunu anladı.
 Noradına ev verdi.
 Öz elindən ikram verdi.
 Minməsi üçün at verdi.
 Oyundan oyununu qıldırıb,
 Noradına istirahət verdi.
 Aylar, günlər keçincə,
 Noradını çağırıp,
 – Əzizim, söylə, – deyincə
 Ər Noradın belə söylədi:
 – At çapmadan yer tanımaz,
 Ər getməsə, el tanımaz,
 İdil kimi elim varkən,
 Şah Timur ilə çəkilmir,
 Heç ürəyimi açmır
 Danı dan olub ağarmır.
 Suyu su olub axmır.
 O zaman söylədi Edigey!

¹ Мән атаң әйләнсин – әйләнмәк, айналмақ вә я баһа дөнмәк: burada баһа дөнмәк адәтіндән данışılır. Qazax-qırğızlarda вә бүтүн Orta Asiya türklərində çox sevilən bir adama “aynalmaq”, “әйләнмәк” deyərək xitab etmək “sənə qurban olum” mənasında işlənilir. Müxtəlif türk ləhcəsində mövcud olan “aylanmaq – aynalmaq”, “әйләнмәк – әynəlmәк” kəlməsi, əsasən “dönmək, dövr etmək” mənasındadır. Başqırdlarda bir kukla düzəldərək xəstənin başına fırladır və guya onu xəstəyə qurban verirlər, yəni xəstəliyi ona köçürürlər. Qırğızlarda isə bir xəstənin yaxşı olması üçün qurbanı xəstənin ətrafında fırladır və sonra bütövlükdə kasıb və kimsəsizlərə verirlər.

– Әй Норадын, Норадын,
 Нидер синең морадың?
 – Әйтсәм әйтим могадым:
 Ат та туйган жиренә,
 Ир дә туган жиренә;
 Кендек каным тамган жир
 Көмеш сулы Идел булганда,
 Сине дә куган Туктамыш,
 Мине дә куган Туктамыш;
 Багамның башын чаптырган
 Әзәлдән яу Туктамыш;
 Туктамышта кигем бар,
 Кик алганда кинә юк,
 Үч алганда үпкә юк;
 Әй газизем, әй атам,
 Каерылып атны тартаек,
 Ана Иделгә кайтаек,
 Идел багында ятаек.
 Ул Туктамыш хан икән,
 Ук-садак билдә булганда
 Угыбызны анда атаек,
 Ата-ата ятаек!
 Анда әйтте Идегәй:
 – Әй Норадын, Норадын,
 Сагынсам да илемне,
 Санласам да санымны,
 Туктамыштай бер ханны
 Хан итеп белгән ул илгә
 Янә бер кире кайтмыймын.
 Илемә ул хан булганда
 Ил күңелемне тартмыйдыр,
 Суы су булып акмыйдыр.
 Анда әйтте Норадын:
 – Әй газизем, әй атам,
 Сарай белән Болгарның,
 Иделдәге илеңнең
 Халкы ханнан өркә инде,
 Татарың белән нугаң
 Ханга каршы купты инде,
 Идегәй безгә кайтсын дип,
 Сөт белән юган кылычын
 Кан белән янә юсын дип,
 Болгариның Бодай би
 Артымнан куа житеп әйтте инде.

– Ey Noradın, Noradın,
 Nədir sənin muradın?
 – Söyləsəm, söyləyim muradımı:
 At da doyduğu yerinə,
 Ər də doğduğu yerinə;
 Göbəyimin qanının damladığı yer:
 Gümüş sulu İdil varkən,
 Səni də qovan Toxtamış,
 Məni də qovan Toxtamış;
 Babamın başını kəsdirən
 Əzəldən düşmən Toxtamış;
 Toxtamışa qəzəbim var,
 İntiqam alarkən ayıb yoxdur,
 İntiqam alarkən küskünlük yoxdur,
 Ey əzizim, ey atam,
 Çönüb atı geri çəkək,
 Ana İdilə dönək,
 İdil bağında yataq.
 O Toxtamış xan ikən,
 Ox-sadak¹ beldə olunca
 Oxumuzu orda ataq,
 Ata-ata yataq!
 O zaman söylədi Edigey:
 – Ey Noradın, Noradın.
 Darıxsam da elim üçün,
 Bilsəm də öz sanımı,
 Toxtamış kimi bir xanı
 Xan bilən o elə
 Yenə bir daha dönməm.
 Elimdə o xan olunca
 El gönlümü çəkmir,
 Suyu su olub axmır.
 O zaman söylədi Noradın:
 – Ey əzizim, ey atam,
 Saray ilə Bulqarın,
 İdildəki elinin
 Xalqı xandan qorxur artıq,
 Tatarlar ilə noqaylar
 Xana qarşı qopdu artıq,
 Edigey bizə dönsün deyir.
 Süd ilə yuyulan qılıncını
 Qan ilə yenə yusun deyər,
 Bulqardakı Boday bəy
 Ardımdan qaçıb söylədi artıq.

¹ Ox-sadak – ox-yaraq

Әй газизем, әй атам,
 Каерылып атны тартаек,
 Идел чыгып ятаек!
 Ук-садак билдә булганда,
 Ил-халык бергә булганда,
 Угыбызны анда атаек,
 Ата-ата ятаек!
 Анда әйтте Идегәй:
 – Газизем, асыл икәнсең,
 Рас сөйләрсен, мырза улым.
 Сарай белән Болгарның,
 Чулман белән Нократның
 Халкы ханнан өреkkәндә,
 Өркеп мине көткәндә
 Без дә анда булаек;
 Ил сүзен тоткан – ир булып,
 Ил сүзен кабул кылаек!
 Анда килеп Идегәй
 Шаһ Тимергә сүз салды:
 – Атам Котлыкыя би икән
 Аны суйган Туктамыш,
 Йортым йорттан күчереп,
 Аны куган Туктамыш;
 Идел белән Жәектан,
 Бөктергеле Адырдан,
 Саралтын суккан Сарайдан,
 Әзгәри суккан Болгардан,
 Татарның тулы йортыннан
 Минне куган Туктамыш;
 Индегенәң көнендә
 Норадын углым булганда,
 Аны да илдән куганда,
 Чулман белән Нократның
 Халкы ханнан өреkkәндә,
 Өркеп мине көткәндә,
 Илендә артык калалмам,
 Рәхсәт боер, әй әмир,
 Иделгә кире кайтаем,
 Халкым жыеп алаем,
 Туктамышның өстенә
 Туп туплап ук бараем,
 Угымны анда атаем,
 Ата биреп ятаем.

Ey əzizim, ey atam,
 Çevrilib atı geri çəkək,
 İdilə çıxıb yataq!
 Ox-sadaq beldə olunca.
 El, xalq birlikdə olunca,
 Oxumuzu orada ataq,
 Ata-ata yataq!
 O zaman söylədi Edigey:
 – Əzizim, əsil imişsən,
 Doğru söylərsən, mırza oğlum.
 Saray ilə Bulqarın,
 Çulman¹ ilə Nokratın²
 Xalqı xandan ürkəndə,
 Ürküb məni gözləyir,
 Biz də orada olaq;
 El sözünü tutan ər olur,
 El sözünü qəbul edək!
 O zaman gəlib Edigey
 Şah Timura söz saldı:
 – Atam Kotlıkiya bəy idi,
 Onu kəsən Toxtamış,
 Yurdunu yurddan köçürüb,
 Onu qovan Toxtamış,
 İdil ilə Yayıkdan,
 Qızılquşlu Adırdan,
 Sarı altınlı Saraydan,
 Ezgeri olan Bulqardan,
 Tatarın bütün yurdundan
 Məni qovan Toxtamış,
 İndiki gündə isə
 Noradın oğlum olanda,
 Onu da eldən qovanda,
 Çulman ilə Nokratın
 Xalqı xandan ürkəndə,
 Ürküb məni gözləyəndə,
 Elində çox qala bilmərəm.
 İcazə ver, ey əmir,
 İdilə geri dönüm.
 Xalqımı toplayıb alım.
 Toxtamışın üstünə
 Ordu toplayıb, ox yığım.
 Oxumu orada atım,
 Atıb yatım.

¹ Çulman – Kama çayı. Rusiyanın Avropa hissəsindən axan çay. Volqa çayının sol və böyük qolu.

² Nokrat – Nuxrat çayı. Rusiyanın Avropa hissəsində bir çay, Çulman çayının ən böyük sağ qolu.

Әмир Бырлас Шаһ Тимер
 Идегәйгә аны әйтте:
 – Рас әйтерсең, Идегәй би.
 Атаң Котлыкыя би иде,
 Аны да суйган Туктамыш;
 Йортың йорттан күчереп,
 Сине дә куган Туктамыш;
 Норадын углың булганда,
 Аны да куган Туктамыш;
 Сыр-Дәрьяның сыртыннан
 Сәмәркандтай калама
 Баса килгән Туктамыш;
 Минем кулдан тай алып,
 Атка менгәч мас булган,
 Минем кулдан нан жыеп,
 Такка менгәч мас булган
 Туйгужа улы Туктамыш
 Өзәлдән сиңа яу икән,
 Өзәлдән миңа яу булды,
 Кайта чапсам көн килде.
 Синдәй ирем барында
 Ул көн миңа бер килде.
 Шул Туктамыш өстенә
 Кыргын жыеп бараем,
 Өзәлдән килгән кигемне
 Туктамыштан алаем.
 Аны әйтте Шаһ Тимер
 Сырлатып хат яздырды.
 Ерагына хат юллап,
 Якынына ат юллап,
 Чируен жыеп алдырды.
 Уң кулында – ир Каплан,
 Маңлай башы – Идегәй,
 Кыргын юлга юнәлде...
 Алды килеп кунган жиргә
 Арты килеп куна бирде,
 Иравыллар эчкән судан
 Соргавыллар кана бирде.
 Кара корттай кыймылдап,
 Саранчадай шуылдап,
 Бар шайманы шыңгырап,
 Бәреп егып аударып,
 Кыргын кырып бара бирде.
 Чүлләгәнгә су булып,

Barlas әmiri Şah Timur
 Edigeyә belә söylәdi:
 – Doğru söylәyirsән Edigey bәy.
 Atan Kotlıkıya bәy idi,
 Onu da öldürән Toxtamış;
 Xalqını yurddan köçürüb,
 Sәni дә qovan Toxtamış;
 Noradın oğlun olunca
 Onu da qovan Toxtamış;
 Sırdәryanın sırtından
 Sәmәrqәnd kimi şәhәrimә
 Basıb gәlән Toxtamış;
 Mәnim elimdән tay alıb,
 Ata minincә öyünән,
 Mәnim elimdән çöräk toplayıb,
 Taxta çıxanda öyünән,
 Tuyquca oğlu Toxtamış
 Өzәldән sәnә düşmән ikән,
 Өzәldән mәнә düşmән oldu.
 At çapmaq günü gәldi.
 Sәnin kimi әrim varkән
 O gün mәнә bir gәldi.
 Bu Toxtamışın üstünә
 Döyüşçü toplayıb gedim,
 Өzәldән qalan intiqamımı,
 Toxtamışdan alım.
 Bunu söylәyib Şah Timur
 Nәqqaşlara xәtt yazdırdı.
 Uzağına xәtt yollayıb¹,
 Yaxınına at yollayıb,
 Ordusunu topladı.
 Sağ qolunda Әr Kaplan,
 Maңqa başı Edigey,
 Döyüşçülәр yola düşdü...
 Önünün gәlib çatdığı yerә
 Ardı da gәlib çatdı,
 İravılların içdiyi sudan
 Sorqavıllar aldıandı.
 Qara qurt kimi qımıldayıb,
 Çәyirtgә kimi cıvıldaıyb,
 Bütün silahları şınqırdayıb,
 Vurub, yıxıb, dağıdıb,
 Өzib, qırıp çıxıb getdi.
 Çöldә gәzәnә su olub,

¹ Xәtt yollamaq – məktub göndərmək

Адашканга юл булып,
 Арыган юлда калдырмый,
 Аксак атны маермый,
 Сансыз чирү, кара яу
 Колавыз булып юл башлап,
 Идегэй аны апкилде.
 Энжү дәрья – киң дәрья,
 Бәнжү дәрья – сай дәрья,
 Аннан ары Актүбә,
 Аннан ары тар Жаек,
 Мәкергә оста Шаһ Тимер
 Анда килеп туктады...
 Жаектан ашу Актүбә,
 Актүбәгә менгәндә,
 Идел-йортны күргәндә,
 Туфрагын үбеп ярсулап,
 Идегэй анда тулгады:
 – И Идел-йорт, Идел-йорт,
 Идел эче имин йорт,
 Атам кияү булган йорт
 Иелеп тәзем кылган йорт
 Анам килен булган йорт
 Иелеп сәлам әйткән йорт;
 Кендегемне кискән йорт,
 Керем-коңым юган йорт;
 Бия сауған сөтле йорт,
 Кымыз эчкән котлы йорт;
 Идел-Жаек арасы
 Елкы белән тулган йорт,
 Казан-Болгар арасы
 Кала белән тулган йорт;
 Ашлы белән Ибраһим
 Ашлык белән тулган йорт,
 Ата-бабам тоткан йорт,
 Котлы булсын туган йорт!
 Айдан якты нәрсә юк
 Кара болыт басмаса,
 Адәм гарибә шул булып
 Кайтып илен тапмаса!
 Мин барамын, барамын,
 Үз илемне аламын;
 Агачы айбар күренгән,

Azana yol olub,
 Yorulanı yolda qoymadan,
 Axsaq atı üzmedən
 Saysız ordu, qara düşmən,
 Kolavız¹ olub yola çıxıb,
 Edigey onu gətirdi.
 İncü dərya, geniş dərya
 Məncü dərya sığ dərya.
 Ondan o yana Aktübe,
 Ondan o yana dar Yayık,
 Hiylədə usta Şah Timur
 Oraya gəlib durdu...
 Yayıkdan aşınca Aktübə,
 Aktübəyə çıxanda,
 İdil-Yurdu görəndə,
 Torpağını öpüb coşğunluqla,
 Edigey orada söylədi:
 – Ey İdil yurd, İdil yurd,
 İdil içi əmin yurd,
 Atamın güvey² olduğu yurd,
 Əyilib təzim etdiyi yurd;
 Anamın gəlin olduğu yurd,
 Əyilib salam verdiyi yurd;
 Göbəyimi kəsən yurd,
 Çirkimi-kirimi yuyan yurd;
 Qısraq sağılan südlü yurd,
 Qımız içilən qutlu yurd;
 İdil-Yayık arası
 İlxi ilə dolan yurd,
 Kazan-Bulqar arası
 Şəhər ilə dolan yurd;
 Aşlı³ ilə İbrahim⁴
 Taxıl ilə dolan yurd,
 Ata-babam tutan yurd,
 Qutlu olsun ana yurd!
 Aydan aydın bir şey yox
 Qara bulud basmasa.
 Adam qəribə olur,
 Dönüb elini tapmasa!
 Mən çataram, çataram,
 Öz elimi alaram;
 Ağacı görkəmli görünən,

¹ Kolavız – yol göstərən, dəstə rəhbəri

² Güvey – kürəkən

³ Aşlı – Oşel. Tatarıstanın Tetüş rayonunda qədim yaşayış məntəqəsi

⁴ İbrahim – Oka çayına töküldüyü yerdə yaşayış məntəqəsi

Маллары суга иелгән,
 Яфраклары калкандай,
 Ботагы көмеш алкадай,
 Алмасы бар йөрәктәй,
 Балтырганы беләктәй,
 Син түгелме туган йорт?
 Ач тамагым туйган йорт.
 Котлы булсын туган йорт!
 Утыра идек жайлашып,
 Күк тугайга бия бәйләшеп...
 Тиң-кордашка кушылып,
 Монда кымыз эчкән без идек.
 Яфракларың саргаеп,
 Күк тугаң каралып,
 Хан Туктамыш кулында
 Син ни булдың, туган йорт?
 Синдәй илдән аерылган
 Мин ни булдым, туган йорт?...
 Идел белән Жаегым,
 Чулман белән Нократым,
 Синдәй йортым булганда
 Сине миннән аерган,
 Мине синнән аерган,
 Бай йортымны кол иткән,
 Тук йортымны ач иткән
 Туктамышны чабыйм дип,
 Үз йортымны алайым дип,
 Сина килдем, туган йорт!
 Идегәй килә ятканда...
 Туктамыштай олы хан
 Сараенда ятып төш күрде.
 Уянып уйлар бакканда
 Юранып юрау тапмады.
 Төш юраучы карт хужа
 Сараенда бар икән,
 Аны чакырып алдырып,
 Туктамыш хан аңа әйтте:
 – Әй юраучы, юраучы,
 Мин бу кичә төш күрдем:
 Алдымда барган бүз куян,
 Бүз куяңны качырдым.
 Иделнең буе Ашлы су,
 Ашлы суга ат салдым,

Malları suya әyilән,
 Yarpaqları qalxan kimi,
 Dalı gümüş alkaday kimi,
 Alması var ürək kimi,
 Baldırğan¹ bilək kimi,
 Sən deyilsənmi ana yurd?
 Ac qarnımı doyuran yurd.
 Qutlu olsun doğduğum yurd!
 Oturdıq yayılıb,
 Göy çayıra qısraq bağlayıb...
 Yaşıdlarıma qoşulub,
 Burada qımız içən biz idik.
 Yarpaqların saralıb,
 Göy çayırın qaralıb,
 Xan Toxtamış elində
 Sən nə oldun ana yurd?
 Sənin kimi eldən ayrılan
 Mən nə oldum ana yurd?...
 İdil ilə Yayıkım,
 Çulman ilə Nokratım,
 Sənin kimi yurdum var ikən,
 Səni məndən ayıran,
 Məni səndən ayıran,
 Zəngin yurdumu qul edən,
 Tox yurdumu ac edən
 Toxtamış çapım² deyə.
 Öz yurdumu alım deyə,
 Sənə gəldim ana yurd!
 Edigey gələndə...
 Toxtamış kimi ulu xan
 Sarayında yatıb yuxu gördü.
 Oyanıb düşünüb baxanda
 Yozub yorum tapmadı.
 Yuxu yozan yaşlı xoca
 Sarayında var imiş,
 Onu çağırıp aldırıp,
 Toxtamış xan ona söylədi:
 Ey yorumcu³, yorumcu,
 Mən bu gecə yuxu gördüm:
 Önümdə gedən boz dovşan,
 Boz dovşanı qaçırdım.
 İdilini boyu aşqın su,
 Aşqın suya at saldım,

¹ Baldırğan – çətirkimilər fəsiləsinə aid bitki növü

² Çapmaq – burada öldürmək

³ Yorumçu – yuxu yozan

Акбүз атым батырдым.
 Бер чак аннан котылдым,
 Өйгә кайттым – туй бирдем,
 Тулай йортны жыйнадым.
 Алтын ләнгәз эчендә
 Оча белән түш итен
 Мин табынга чыгардым.
 Ул дигәндә, бу дигәй:
 Кылып төшөп ак кыйгыр,
 Оча белән түш итен
 Кагып алды кулымнан.
 Ишек алдым байтирәк,
 Байтирәгем егылды,
 Туксан икән яфрагы
 Туксаны да коелды.
 Баулы торган кара кош
 Өркеп очты авага.
 Далбай алып чакырдым,
 Әйләнәп кошым кайтмады,
 Авалап китеп юк булды
 Ул ни булып, әй хужам?
 Төш юраучы карт әйтте:
 – Каугалы күл, Ку күлне
 Кусыз булып дипме идең?
 Чагалалы Чалкар күл
 Чаңсыз булып дипме идең?
 Идәгәй исән икәндә
 Жунжыгалы башыңны
 Даусыз булып дипме идең?
 Ул – күрәсәң булмасын!
 Алдыңнан качкан бүз куян,
 Бүз куяңны качырсаң,
 Чыңгыздан калган дәүләтен
 Ул китәрә булмасын.
 Иделнең буе Ашлы су,
 Тонык булса – ул кайгы.
 Акбүз атың батырсаң,
 Атыңны тоткан балчыгы
 Татарның каны булмасын.
 Төшөндә биргән олы туй

Akboz atımı batırdım.
 Bir zaman ondan qurtuldum.
 Evə döndüm, toy verdim.
 Bütün yurdu topladım.
 Altın ləyən içində
 Arxa ilə döş ətini
 Mən süfrəyə çıxardım.
 O deyərkən bu oldu:
 Qəflətən düşüb ağ kıyqır¹
 Bud ilə döş ətini
 Qapıb aldı əlimdən.
 Qapı önüm Baytirək²,
 Baytirəyim yıxıldı,
 Doxsan imiş yarpağı,
 Doxsanı da töküldü.
 Bağlı duran qara quş
 Ürküb uçdu havaya
 Dalbay³ alıb çağırıdım,
 Quşum geri dönmədi,
 Havalanıb yox oldu,
 O nə olar, ey xocam?
 Yuxu yozan yaşlı söylədi:
 – Qovğalı göl Qu gölünü
 Qusuz olar deyərdinmi?
 Çaqalalı⁴ Çalkar gölü⁵
 Tozsuz olur deyərdinmi?
 Edigey sağ ikən
 Juncıqalı⁶ başını
 Davasız olur deyərdinmi?
 O gördüyün olmasın!
 Önündən qaçan boz dovşan
 Boz dovşanı qaçırısan,
 Çingizdən qalan dövlətin,
 O gedəcəkdir olmasın!
 İdilın boyu aşqın su,
 Duru olsa, o, qayğı
 Akboz atını batırısan,
 Atını tutan pələnci
 Tatarın qanı olmasın.
 Yuxuda verdiyin ulu toy

¹ Kıyqır – adi qaragöz qızılquş

² Baytirək – Həyat ağacı

³ Dalbay – düdüyəbənzər nəfəsli alət

⁴ Çaqala – qağayı

⁵ Çalkar gölü – və ya Şalkar gölü. Qazaxıstanın qərbində yerləşən azca duzlu şirinsulu göl

⁶ Juncıqa – tac

Өнөндө гауга булмасын.
 Оча дигән – Ханәкә,
 Түш ите дигән – Көнәкә,
 Кылып төшкән бүз кыйгыр
 Килә житкән Идегәй:
 Ике бер тиң кызыңны
 Тиген улжа кылмасын.
 Айый торган жаным юк,
 Әйтсәм янә әйтәем:
 Байтирәгең егылса,
 Ул байтирәк – син үзең,
 Туксан яфрак дигәнең
 Туксан башлы урдаңның
 Туксан туы булмасын.
 Өркөп очкан кара кош
 Бер чебендәй жаныгыз,
 Ул чыгарга булмасын!
 Туктамыштай олы хан
 Төш юраучы юрау биргәндә
 Төсө китте, ак булды,
 Ак булган соң аны әйтте:
 – Син – Идегәйнең ире икән,
 Аның остаз пире икән,
 Үлө бүренең башы белән
 Тере атаңны куркытма,
 Токымыңны орасы!
 Аны әйтеп Туктамыш,
 Жәлладларын чакыртып,
 Юраучыны тоттырып,
 Тар зинданга яптырды.
 Идегәй килде дигәндә
 Идел-йорттан кот китте.
 Кәмалның улы Киң Жәнбай
 Киңәшен биреп килгәндә
 Туктамышка аны әйтте:
 – Идегәй андый ир иде
 Үзеннән бер яшь олыга:
 “Без тораек, газизем,
 Сөз белерсез”, – дир иде;
 Үзеннән бер яшь кечегә:
 “Син тора тор, газизем,
 Без белербез” – дир иде.
 Идегәйнең остазы
 Пир Галәтдин ир иде;

Həyatda qovğa olmasın.
 Arxa deyən Xanəkə,
 But əti deyən Könəkə,
 Ansızın düşən gənc akdoğan
 Gəlmiş olan Edigey:
 Bir-birinə tən iki qızını
 Qənimət, ulca¹ qılmasın.
 Aman verilir canım yox,
 Söyləsəm, yenə söyləyim;
 Baytirəyin yıxılsa,
 O baytirək, sən özün,
 Doxsan yarpaq dediyin
 Doxsan dirəkli sarayının
 Doxsan tuğu olmasın.
 Ürküb uçan qara quş,
 Bir sinək kimi canınız,
 O çıxacaq olmasın!
 Toxtamış kimi ulu xan
 Yuxu yozan yorum verəndə
 Rəngi qaçdı, ağ oldu,
 Ağ olduqdan sonra belə söylədi:
 – Sən Edigeyin əri imişsən,
 Onun ustadı, piri imişsən.
 Ölü qurdun başı ilə
 Diri atanı qorxutma,
 Toxumunu qurudaram!
 Onu söyləyib Toxtamış,
 Cəlladlarını çağırıb,
 Yozanı tutdurub,
 Dar zindana atdırdı.
 Edigey gəldi deyincə
 İdil-Yurddan qut getdi.
 Kəmalın oğlu Kin Canbay
 Fikir verib gələndə,
 Toxtamışa belə söylədi:
 Edigey elə ər idi,
 Özündən bir yaş böyüyə
 “Biz dayanaq, əzizim,
 Siz bilirsiniz”, deyirdi;
 Özündən bir yaş kiçiyə:
 “Sən bir dayan, əzizim,
 Biz bilirik”, deyirdi.
 Edigeyin ustadı
 Pir Qalətdin¹ ər idi,

¹ Ulca – döyüşdə qənimət olaraq ələ keçirilən qadın, qız

Пирдән узып эш кылмас,
 Пирен аңа күндерик,
 Жәекка килеп ятканда
 Явын кире дүндерик,
 Ул тоткарлап торганда
 Урда корып торыек!
 Азамат ир Туктамыш,
 Бу киңәшне хуп күреп,
 Пир Галәтдин остазын
 Жәекта яткан Идегәйгә
 Илче кылып жибәрде.
 Мулладан мулла ияртеп
 Пир Галәтдин килгәндә
 Идегәй би сәламләп,
 Кулыннан үбеп каршы алды.
 Куй симезен суйдырып,
 Тугыз төрле аш биреп,
 Хезмәтендә кол булды.
 Ахшам ятты, таң атты,
 Таң агарып атканда,
 Көн кызарып чыкканда,
 Муллаларың ияртеп,
 Пир Галәтдин купканда
 Идегәй аңа йөгенде:
 – Без торыек, газизем,
 Сөз сөйләгез, – дия торды.
 Пир Галәтдин анда әйтте:
 – Әй балам, әй балам,
 Иләштермәк илчедән,
 Яулаштырмак яучыдан;
 Туксан башлы урданың,
 Ил эчендә мулланың
 Рәсүл нәселе Сәетнең,
 Туктамыштай патшаның
 Ни языгы бар булса,
 Теләп килдем, әй балам!
 Каерылып атың тарт, балам,
 Бу сәфәрдән кайт, балам;
 Бу сәфәрдән кайтмасаң,
 Әүвәлгедәй ил булып,
 Туктамышка би булып,
 Ак сарайга кайт, балам!
 Анда әйтте Идегәй:
 – “Иләштермәк илчедән,

Pirdән uzaq iş görməz,
 Pirini ona göndərək,
 Yayıka gəlməkdə olan
 Ordusu ilə geri döndərək,
 O onun başını qatınca
 Biz qərargah quraq!
 Əzəmətli ər Toxtamış
 Bu fikri bəyəndi,
 Pir Qalətdin ustasını
 Yayıkda yatan Edigeyə
 Elçi kimi göndərdi.
 Molladan molla alıb
 Pir Qalətdin gələndə
 Edigey bəy salamlayıb,
 Əlindən öpüb qarşıladı.
 Qoyunun semizini kəsdirib,
 Doqquz növ aş bişirib,
 Xidmətində qul oldu,
 Axşam yatdı, dan atdı,
 Dan ağarıb atanda,
 Gün qızarıb çıxanda,
 Mollalarını götürüb,
 Pir Qalətdin qalxanda
 Edigey ona diz çökdü:
 – “Biz dayanaq, əzizim,
 Siz söyləyin”, dedi.
 Pir Qalətdin o zaman söylədi:
 – Ay balam, ay balam,
 Dost qılmaq elçidən,
 Düşmən qılmaq düşməndən,
 Doxsan dirəkli sarayın,
 El içində mollaının,
 Rəsul nəslı Seyidin,
 Toxtamış kimi padşahın
 Nə günahı varsa da,
 Diləyib gəldim, ay balam!
 Çevirib atını geri çək, balam.
 Bu səfərdən dön, balam;
 Bu səfərdən dönməsən,
 Əvvəlki kimi dost olub,
 Toxtamışa bəy olub,
 Ağ saraya dön, balam!
 O zaman söylədi Edigey:
 – “Dost qılmaq elçidən,

¹ Pir Qalətdin – Saray şəhərində nüfuz sahibi olan ilahiyyat alimi

Яулаштырмак яучыдан”,
 Яхшы әйттең, остазым!
 Йортым йорттан күчереп,
 Котлыкыя атамны
 Чүң бүкәнгә чүктереп
 Туктамыш хан чапканда,
 Пирем, анда кайда идең?
 Алты угыллы Жантимер
 Ул да синдәй пир иде.
 Атамны йолып ул торды,
 Минә йолып ул торды,
 Менә ул карт пир иде.
 Мин биләүдә ятканда,
 Туктамыш минә чапканда,
 Жантимер салып үз углын,
 Туктамыш аны чапканда,
 Гөнаһсыз сабий баланың
 Бишектә каны акканда,
 Пирем, анда кайда идең?
 Идел белән Жаектан,
 Татарның тулы йортыннан,
 Байтак куган жиремнән
 Туктамыш хан минә куганда,
 Пирем, анда кайда идең?
 Гөнаһсыз улым Норадын
 Ябага тайга менгезеп,
 Ямау туннар кигезеп,
 Туктамыштай олы хан,
 Аны да чүлгә куганда,
 Пирем, анда кайда идең?
 Туктамыш ханның көнендә
 Жисер хатын, ятим ул,
 Аксак, гарип, зарлы, кол
 Аларның салган бер аһы
 Күк белән жирне тотканда,
 Пирем, анда кайда идең?
 “Иләштермәк илчедән...”
 Иләшер көн булганда,
 Пирем, анда кайда идең?
 “Яулаштырмак яучыдан...”
 Яулашыр көн булганда
 Туктамыштай ханыңның
 Языгы бүген йолынмас,
 Теләгең бүген бирелмәс,
 Каерылып атың тарт, прием,
 Бу сәфәрдән кайт, пирем!

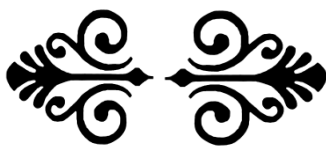
Düşmən qılmaq düşməndən”,
 Yaxşı söylədin, ustadım!
 Xalqımı yurddan köçürüb,
 Atam Kotlıkıyanı
 Böyük kötüyə çökdürüb
 Toktamiş xan kəsərkən,
 Pirim, o zaman harda idin?
 Altı oğullu Cantimir
 O da sənin kimi pir idi.
 Atamı gizlədib o durdu,
 Məni gizlədib o durdu,
 Bax o, qoca pir idi.
 Mən qundaqda yatarkən.
 Toxtamiş məni kəsərkən,
 Cantimir qoyup öz oğlunu,
 Toxtamiş onu kəsəndə,
 Günahsız körpə balanın
 Beşikdə qanı axarkən,
 Pirim, o zaman harda idin?
 İdil ilə Yayıkdan,
 Tatarın bütün yurdundan,
 Hökm sürdüyüm yerdən
 Toxtamiş xan məni qovarkən,
 Pirim, o zaman harda idin?
 Günahsız oğlum Noradını
 Xəstə taya mindirib,
 Yamaqlı paltar geydirib,
 Toxtamiş kimi ulu xan
 Onu da çölə qovarkən,
 Pirim, o zaman harda idin?
 Toxtamiş xanın günündə
 Dul qadın, yetim oğul,
 Axsaq, qərib, dərdli, qul,
 Onların çəkdiyi ahi
 Göy ilə yeri tutarkən,
 Pirim, o zaman harda idin?
 “Dost qılmaq elçidən...”
 Dostluq üçün gün varkəön,
 Pirim, o zaman harda idin?
 “Düşmən qılmaq düşməndən...”
 Düşmənlük günü gələndə
 Toxtamiş kimi xanının
 Günahı bu gün bağışlanmaz,
 Diləyin bu gün verilməz,
 Çevirib atını çək, pirim,
 Bu səfərdən dön, pirim!

Аны әйтеп Идегәй
Остазын кире жиберде.
Тора килеп урыныннан
Шаһ Тимергә аны әйтте:
– Идел белән Жаектан,
Нократ белән Чулманнан,
Әзгәри суккан Болгардан,
Бөктәргеле Адырдан,
Нораның кара комыннан,
Уел белән Кыелдан
Халыгым кубып килгәндә
Каршы барып алаем...
Аны әйтеп Идегәй,
Углын алып уңына,
Кырык ирен алып сулына,
Төнгә карый юнәлде.

Onu söyləyip Edigey,
Ustadını geri göndərdi.
Qalxıb gəlib yerindən,
Şah Timura belə söylədi:
İdil ilə Yayıkdan,
Nokrat ilə Çulmandan,
Ezgeri olan Bulqardan,
Qızılquşlu Adırdan,
Noranın qara qumundan,
Uyel ilə Kiyeldən
Xalqım ayrılıb gələrkən
Qarşısına çıxım gətirim...
Onu söyləyib Edigey,
Oğlunu alıb sağına,
Qırx ərini salıb soluna,
Töngə¹ doğru yönəldi.

Ardı var

Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdıranı
Qumru ŞƏHRİYAR



¹ Töng – şimal

*Folklor həyatından***XALQ ALİMİNİN BİR ÖMÜRLÜK
DƏDƏ QORQUD SEVGİSİ****HÜSEYNQULU
MƏMMƏDLİ****100**

Müəllim-pedaqoq, təşkilatçı, ictimai xadim, xeyriyyəçi, publisist-jurnalist və tədqiqatçı-alim Hüseyinqulu Məmmədlinin 100 yaşı tamam oldu.

Hüseyinqulu Məmməd oğlu Məmmədli 1919-cu ildə müstəqil Azərbaycan Respublikasının qurulduğu çağda Faxralı kəndində anadan olub, bu mənada ona “müsavətin övladı” demək olar. O, Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun dil-ədəbiyyat fakultəsini bitirib. Doğma kəndində müəllim, məktəb direktoru işləyib. 1963-cü ildən Azərbaycan Maarif Nazirliyində məktəblər üzrə müfəttiş vəzifəsində çalışıb. H.Məmmədli ədəbi və elmi yaradıcılıqla da məşğul olub. “Deyilənlər gəldi başa” kitabının tərtibatçısı, “Dədə Qorqud gəzən yerdə bu yerlər”, “Görüm Faxralının biri olsun beş” kimi elmi-publisistik əsərlərin, qorqudşünaslığa dair mükəmməl bioqrafik kitabların müəllifidir. Onun “Oğuz eli”, “Xalq qəzeti” və “Ana vətən” qəzetlərində silsilə məqalələri dərc olunub və iki cildlik “Dədə Qorqud” ensiklopediyasının müəlliflərindən biridir.

Tbilisidə folklorşünas alim Hüseyinqulu Məmmədlinin 100 illik yubileyi qeyd olundu.

2019-cu ilin noyabr ayının 23-də Tbilisidəki M.F.Axundov adına Azərbaycan Mədəniyyəti Muzeyində Azərbaycanın görkəmli maarif xadimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun araşdırmaçısı, folklorşünas alim Hüseyinqulu Məmmədlinin (Məmmədov) anadan olmasının 100 illik yubileyi qeyd olunub.

AZƏRTAC xəbər verir ki, böyük alimin yubileyi ilə əlaqədar təşkil olunmuş dəyirmi masada Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının (AMEA) nümayəndələri, Azərbaycanın və Türkiyənin Gürcüstandakı səfirliyinin əməkdaşları, H.Məmmədlinin övladları, yaxınları, ziyalılar iştirak ediblər.



Tədbirdə əvvəlcə H.Məmmədlinin xatirəsi bir dəqiqlik sükutla yad olunub. Sonra muzeyin direktoru, Azərbaycanın Əməkdar mədəniyyət işçisi Leyla Əliyeva çıxış edərək H.Məmmədlinin yaradıcılığından söz açıb, 1919-cu ilin noyabrında Borçalı mahalında, Bolnisi rayonunun Faxralı kəndində anadan olmuş alimin elmi fəaliyyətinin 20 ildən çoxunun Gürcüstanla bağlı olduğunu bildirib.

Şair Osman Dərviş çıxışında alimin yaradıcılığını bir neçə mərhələyə bölüb. Bildirib ki, tanınmış ziyalı ömrünün 50 ilini elmi fəaliyyətə həsr edib.

AMEA-nın Folklor İnstitutunun “Dədə Qorqud” şöbəsinin müdiri, filologiya elmləri doktoru Ramazan Qafarlı bildirib ki, H.Məmmədli təkcə pedaqoq və ictimai xadim deyil, həm də xeyriyyəçi, publisist, şair, jurnalist və tədqiqatçı olub. Onu haqlı olaraq “Xalq alimi” adlandırırdılar. “H.Məmmədli “Dədə Qorqud” dastanını ətraflı və sistemli tədqiq edən alimlərdən biri olub. O, eposun Avropada, Asiyada, o cümlədən Azərbaycan, Türkmənistan, Türkiyə, İran və Rusiyada araşdıran alimlərin elmi fəaliyyətini ümumiləşdirib”. R.Qafarlı Azərbaycanda və Gürcüstanda gənc alimlərin H.Məmmədlinin yaradıcılığı ilə bağlı araşdırmalar aparmalarının da əhəmiyyətini qeyd edib.

Faxralının 1 saylı ictimai məktəbinin ədəbiyyat müəllimi Fatma Aslanqızı H.Məmmədlinin həyat və yaradıcılığından danışib, maarif fədaisi adlandırılan alimin Gürcüstanda və Azərbaycanda maarifçiliyin inkişafına böyük töhfələr verdiyini bildirib.

Türkiyənin Gürcüstandakı səfirliyinin əməkdaşı Yalın Kılıç, AMEA-nın Folklor İnstitutunun “Mifologiya” şöbəsinin müdiri, professor Seyfəddin Rzasoy və b. çıxış edərək H.Məmmədlinin zəngin yaradıcılığını təhlil etmiş, tanınmış elm xadimləri və ədiblərin onun haqqında söylədikləri fikirləri və xatirələri bölüşmüşlər.

Sonda məktəblilər H.Məmmədlinin şeirlərindən parçalar söyləyib. Aşıq Nargilə Mehdiyeva aşıq mahnılarını ifa edib.

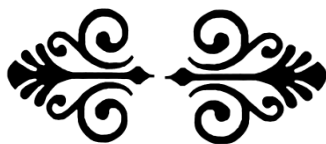
H.Məmmədlinin övladları elm fədaisinin yaradıcılığına verilən yüksək qiymətə görə natiqlərə və tədbirin təşkilatçılarna minnətdarlıq ediblər.

AMEA-nın Folklor İnstitutunun “Dədə Qorqud” şöbəsinin müdiri Ramazan Qafarlı AZƏRTAC-a müsahibəsində deyib ki, görkəmli pedaqoq H.Məmmədli Gürcüstanda və Azərbaycanda pedaqoji və elmi sahədə çox böyük uğurlar qazanıb. Onun fəaliyyəti gənc alimlər üçün nümunədir. H.Məmmədli müstəqil Azərbaycan dövlətinin qurulduğu dövrdə anadan olub. Onun “Dədə Qorqud” dastanı ilə bağlı tədqiqatları müasir araşdırmaçılar üçün əsl elmi mənbədir”, – deyərək R.Qafarlı vurğulayıb.

AMEA Folklor İnstitutunun “Mifologiya” şöbəsinin müdiri, professor Seyfəddin Rza-soy AZƏRTAC-a müsahibəsində deyib: “H.Məmmədli Azərbaycan mədəniyyətinin, folklor-şünaslığının inkişafında, “Dədə Qorqud” eposunun tədqiqində çox böyük rol oynayıb. Onun zəngin elmi yaradıcılığının böyük bir hissəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı olub”.



Xətayi Əzizov
AZƏRTAC-ın xüsusi müxbiri



MÜNDƏRİCAT

<i>Qorqudsünashlıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
<i>Asif HACIYEV (ŞİRVANELLİ). “TÜRKMAN KİTABI”: OXUNUŞ VƏ ŞƏRHLƏR.....</i>	<i>3</i>
<i>TÜRKMAN KİTABI (Mətn)</i>	<i>7</i>
<i>Folklorşünashlıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
<i>Füzuli BAYAT. GİZLİ BİLGİLƏRİN QAYNAĞI: SƏMAVİ MİFLƏR.....</i>	<i>61</i>
<i>Səfa QARAYEV. NOVRUZDA YARADICI CİNSİ DAVRANIŞLARIN</i>	
<i>SİMVLİKASI: XIZIRIN GECƏLƏR BƏRƏKƏT PAYLAMASI VƏ</i>	
<i>PAPAQATMANIN PSİHOANALİTİK SEMANTİKASI</i>	<i>78</i>
<i>Hikmət QULIYEV. MOLLA NƏSRƏDDİN OBRAZININ PSİXOGENEZİSİ:</i>	
<i>GÜLÜŞ İŞLƏNİLMİŞ GÜNAHIN CƏZASI KİMİ.....</i>	<i>93</i>
<i>Tahir ORUCOV. SOVET REJİMİNİN XALQ BAYRAMLARINA, NOVRUZ</i>	
<i>MƏRASİMLƏRİNƏ, DİNƏ, DİN XADİMLƏRİNƏ, MƏSCİDLƏRƏ VƏ</i>	
<i>DİNİ MƏKTƏBLƏRƏ QARŞI MÜBARİZƏSİ</i>	<i>106</i>
<i>Nailə MİRZƏYEVA. TƏRCÜMƏDƏ NAĞİL TƏHKİYƏSİNİN BAŞLICA</i>	
<i>PRİNSİP VƏ ŞƏRTLƏRİ (“Taxta qılınc” nağılı əsasında).....</i>	<i>118</i>
<i>Atif İSLAMZADƏ. MƏRASİM FOLKLORUNA AİD OLAN AĞILARDA</i>	
<i>İSLAM İNANCLARI.....</i>	<i>124</i>
<i>Aydın MUSTAFAYEV. AĞAC PİRLƏRİNİN ŞƏFAVERİCİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ</i>	<i>131</i>
<i>Nərmin BABAYEVA. AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞINDA ETİOLOJİ</i>	
<i>MİFLƏRİN TƏDQIQ TƏCRÜBƏSİ (R.Qafarlınnın tədqiqatları əsasında).....</i>	<i>135</i>
<i>Leyla NURİYEVA. LAYLA VƏ OXŞAMALARDA ANA-ÖVLAD PARADİQMASI</i>	<i>142</i>
<i>Sevinc ƏLİYEVA. AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA ZOOLOJİ</i>	
<i>QURBAN MOTİVİ VƏ ONUN NÖVLƏRİ.....</i>	<i>152</i>
<i>Azsaylı xalqların folkloru</i>	
<i>İlkin RÜSTƏMZADƏ. AZƏRBAYCAN DOMLARI: İNANCLARI,</i>	
<i>ADƏT-ƏNƏNƏLƏRİ</i>	<i>158</i>
<i>Ləman VAQİFQIZI (SÜLEYMANOVA). DAMBUR İFAÇILIĞI (Avarlardan</i>	
<i>toplanan etnoqrafik-folklor materialları əsasında).....</i>	<i>167</i>
<i>Cəlil Məmmədquluzadə – 150</i>	
<i>Allahverdi MƏMMƏDLİ. JURNALİSTİKA JANRLARINDA “MOLLA</i>	
<i>NƏSRƏDDİN” GÜLÜŞÜ</i>	<i>175</i>
<i>Elçin QALİBOĞLU (İMAMƏLİYEV). “MOLLA NƏSRƏDDİN”</i>	
<i>KARİKATURALARINDA FOLKLOR ELEMENTLƏRİ</i>	<i>180</i>
<i>Qardaş türk folklorundan örnəklər</i>	
<i>“EDİGEY” DASTANI – TATAR VARIANTI (“N.İSANBETİN</i>	
<i>QÜSURLU NƏŞRİ”)</i>	<i>187</i>
<i>Folklor həyatından</i>	
<i>XALQ ALİMİNİN BİR ÖMÜRLÜK DƏDƏ QORQUD SEVGİSİ.....</i>	<i>205</i>

CONTENTS

<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
<i>Asif HAJIYEV (SHIRVANELLI). THE TURKMAN BOOK:</i>	
READINGS AND COMMENTS.....	3
THE TURKMAN BOOK.....	7
<i>Folk-lore studies: problems, researches</i>	
<i>Fizuli BAYAT. SOURCE OF CONFIDENTIAL INFORMATION:</i>	
HEAVENLY MYTHS	61
<i>Safa GARAYEV. SYMBOLISM OF THE CREATIVE SEXUAL BEHAVIORS</i>	
IN NOVRUZ: THE PSYCHOANALYTIC SEMANTICS OF THE TRADITIONS	
SUCH AS "PAPAGATMA" AND "DISTRIBUTION OF ABUNDANCE	
BY KHIZIR AT NIGHTS"	78
<i>Hikmat GULIYEV. PSYCHOGENESIS OF THE IMAGE MULLAH</i>	
NASREDDIN: LAUGHTER AS A PUNISHMENT OF THE SIN	93
<i>Tahir ORUJOV. THE STRUGGLE OF THE SOVIET REGIME AGAINST</i>	
TO THE FOLK HOLIDAYS, NOVRUZ CEREMONIES, RELIGION,	
THE RELIGIOUS FIGURES, MOSQUES RELIGIOUS SCHOOLS	106
<i>Naila MIRZAYEVA. THE MAIN PRINCIPLES AND TERMS OF TALE NARRATION</i>	
IN THE TRANSLATION (On the base of the tale "Takhta Gilinc" ("The Wooden Sword).....	118
<i>Atif ISLAMZADE. ISLAMIC BELIEFS IN THE ELEGIES BELONGING</i>	
TO THE CEREMONY FOLKLORE	124
<i>Aydin MUSTAFAYEV. HEALTHY FEATURES OF WOOD SACRED PLACES</i>	
<i>Narmin BABAYEVA. EXPERIENCE OF RESEARCH OF ETIOLOGICAL MYTHS</i>	
IN THE FOLKLORE OF AZERBAIJAN (Based on the research by Ramazan Qafarli).....	135
<i>Leyla NURIYEVA. PARADIGM OF MOTHER TO A CHILD IN LAYLA</i>	
AND OHSHAMA.....	142
<i>Sevinc ALIYEVA. ZOOLOGICAL SACRIFICIES, ITS MOTIVES AND</i>	
TYPES IN AZERBAIJAN FOLKLORE	152
<i>Folklore of minorities</i>	
<i>Ilkin RUSTAMZADEH. AZERBAIJANI DOMS: BELIEFS, TRADITIONS.....</i>	
<i>Laman VAGIFGIZI (SULEYMANOVA). DAMBUR PERFORMANCE</i>	
(Based on ethnographic materials collected from avar's).....	167
<i>Jalil Mammadguluzadeh – 150</i>	
<i>Allahverdi MAMMADLI. LAUGHTER OF "MOLLA NASREDDIN"</i>	
IN THE GENRES OF JOURNALISM	175
<i>Elchin GALIBOGLU (IMAMALIYEV). FOLKLORE ELEMENTS</i>	
IN THE CARTOONS OF "MOLLA NASREDDIN"	180
<i>From fraternal Turkish folk-lore</i>	
<i>DASTAN "EDIGEY" - TATAR VERSION (NEGATIVE EDITION OF N.ISANBET)</i>	
<i>From folk-lore life</i>	
<i>GREAT LIFE OF THE LOVE OF A PEOPLE SCIENTIST FOR THE EPOS</i>	
"DEDA KORKUT"	205

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Коркутоведение: поиски, открытия</i>	
<i>Асиф ГАДЖИЕВ (ШИРВАНЕЛЛИ). «ТУРКМЕНСКАЯ КНИГА»:</i>	
ЧТЕНИЕ И КОММЕНТАРИИ.....	3
ТУРКМЕНСКАЯ КНИГА.....	7
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
<i>Фузули БАЯТ. ИСТОЧНИК ТАЙНЫХ ЗНАНИЙ: НЕБЕСНЫЕ МИФЫ.....</i>	<i>61</i>
<i>Сафа ГАРАЕВ. СИМВОЛИКА СОЗИДАТЕЛЬНОГО СЕКСУАЛЬНОГО</i>	
<i>(ПОЛОВОГО) ПОВЕДЕНИЯ В НОВРУЗЕ: НОЧНАЯ РАЗДАЧА ПЛОДОРОДИЯ</i>	
<i>ХЫЗЫРОМ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБЫЧАЯ</i>	
<i>ПАПАГАТМА</i>	<i>78</i>
<i>Хикмет ГУЛИЕВ. ПСИХОГЕНЕЗ ОБРАЗА МОЛЛЫ НАСРЕДДИНА:</i>	
<i>СМЕХ КАК НАКАЗАНИЕ ЗА ГРЕХИ.....</i>	<i>93</i>
<i>Таир ОРУДЖОВ. БОРЬБА СОВЕТСКОГО РЕЖИМА ПРОТИВ НАРОДНЫХ</i>	
<i>ПРАЗДНИКОВ, ОБРЯДОВ, ПРАЗДНИКА НОВРУЗ, РЕЛИГИИ, РЕЛИГИОЗНЫХ</i>	
<i>ДЕЯТЕЛЕЙ, МЕЧЕТЕЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ ШКОЛ.....</i>	<i>106</i>
<i>Наиля МИРЗОЕВА. ГЛАВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И УСЛОВИЯ</i>	
<i>ПОВЕСТВОВАНИЯ ПРИ ПЕРЕВОДЕ СКАЗОК (На основе</i>	
<i>сказки «Деревянный меч»).....</i>	<i>118</i>
<i>Атиф ИСЛАМЗАДЕ. ИСЛАМСКИЕ ПОВЕРЬЯ В ТРАУРНЫХ</i>	
<i>ПРИЧИТАНИЯХ КАСАЮЩИХСЯ ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА</i>	<i>124</i>
<i>Айдын МУСТАФАЕВ. ИСЦЕЛЯЮЩИЕ ОСОБЕННОСТИ</i>	
<i>ДЕРЕВЬЕВ СВЯТЫНЬ</i>	<i>131</i>
<i>Нермин БАБАЕВА. ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТИОЛОГИЧЕСКИХ</i>	
<i>МИФОВ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ (На основе</i>	
<i>исследований Р.Гафарлы).....</i>	<i>135</i>
<i>Лейла НУРИЕВА. ПАРАДИГМА МАТЕРИ РЕБЕНКУ В ЛАЙЛА И ОХШАМА.....</i>	<i>142</i>
<i>Севиндж Алиева. МОТИВ ЗООЛОГИЧЕСКОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ</i>	
<i>И ЕГО ВИДЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ.....</i>	<i>152</i>
<i>Фольклор малочисленных народов</i>	
<i>Илькин РУСТАМЗАДЕ. АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ ДОМЫ: ПОВЕРЬЯ,</i>	
<i>ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИИ</i>	<i>158</i>
<i>Ляман ВАГИФКЫЗЫ (СУЛЕЙМАНОВА). ТАМБУРСКОЕ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВО</i>	
<i>(На основе этнографических материалов, собранных у аварцев)</i>	<i>167</i>
<i>Джалил Мамедкулузаде – 150</i>	
<i>Аллахверди МАММЕДЛИ. СМЕХ «МОЛЛЫ НАСРЕДДИНА»</i>	
<i>В ЖАНРАХ ЖУРНАЛИСТИКИ.....</i>	<i>175</i>
<i>Эльчин ГАЛИБОГЛУ (ИМАМАЛИЕВ). ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ</i>	
<i>В КАРИКАТУРАХ “МОЛЛА НАСРЕДДИН”</i>	<i>180</i>
<i>Из тюркского фольклора</i>	
<i>ДАСТАН «ЭДИГЕЙ» – ТАТАРСКАЯ ВЕРСИЯ (ДЕФЕКТНОЕ</i>	
<i>ИЗДАНИЕ Н.ИСАНБЕТА)</i>	<i>187</i>
<i>Из жизни фольклора</i>	
<i>ЦЕЛЫЙ ЖИЗНЬ ЛЮБВИ НАРОДНОГО УЧЕНОГО</i>	
<i>К ЭПОСЕ «ДЕДЕ КОРКУТ»</i>	<i>205</i>

“Dədə Qorqud”
Elmi-ədəbi toplu, 2019/ IV (67)
Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:
Sənubər Kərimova
Qumru Şəhriyar

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 32/1
Mətbəə kağızı: № 1
Həcmi: 212 səh.
Tirajı: 300

*Toplu “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində
hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.*

*Ünvan: Bakı, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31
Tel: 492-93-14; Fax: 492-93-14
E-mail ünvanı: dedeqorqud1300@inbox.ru*
