

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

DƏDƏ QORQUD

DADA GORGUD

دَدَه قورقود

Elmi-ədəbi toplu

I (68)

BAKİ – 2020

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

Baş redaktor:	fil.e.d., Qafarlı Ramazan
Baş redaktorun müavini:	fil.e.d., prof. Rzasoy Seyfəddin
Məsul katib:	fil.ü.f.d., dos. Orucov Tahir

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. Həsənqızı Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli (Bayat), fil.e.d. Ülkər Nəbiyeva, fil.e.d. Xəlilov Nizami, fil.e.d. Rəsulov Rüstəm (Kamal), xalq yazıçısı Rzayev Anar, fil.e.d., prof. Bəydili Cəlal, fil.e.d. Əsgərov Əfzələddin, fil.e.d. Muradoğlu Nizami, fil.e.d. Sadiqov İslam (Sadiq), 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. Ələkbərli Əziz, 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 Emek-siz (Türkiyə), prof. dr. Akalın Şükrü Haluk (Türkiyə), prof. dr. Baymıradov Amanmırat (Türkmənistan), prof. dr. Çetin İsmet (Türkiyə), prof. dr. Ekici Metin (Türkiyə), prof. dr. Yakıcı Əli (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 Süleymanov Oljas (Qazaxıstan), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), akademik Soyegov Muratgeldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadıq (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur. İSSN (Print) ISSN 2309-7949. “Dədə Qorqud” jurnalı akademik səviyyədə tədqiq olunan və elmi heyət tərəfindən müsbət qiymətləndirilən Azərbaycan, rus, ingilis və türk dillərində original məqalələrin nəşrini həyata keçirir. Müəlliflərin şəxsi maraqlarını təbliğ edən məqalələr qəbul edilmir. Jurnal aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir : “Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar”, “Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvim”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. **2020, I (68), 184 səhifə.**

www.folklor.az

E-mail: qorqud.dede@yahoo.com, qorquddede@yahoo.com

Folklor İnstitutu, 2020

Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Safa QARAYEV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: safaqara@mail.ru



BASAT-TƏPƏGÖZ QARŞIDURMASI KONTEKSTİNDƏ ƏRGƏNLİK METAFORALARI VƏ ONLARIN SOSIAL-PSIXOLOJİ SEMANTİKASI

Açar sözlər: Basat, Təpəgöz, ana mühiti, ata mühiti, ərgənləşmə, psixoloji komplekslər, Edip kompleksi.

IN THE CONTEXT OF BASAT-TEPEGOZ CONFRONTATION THE METAPHORS OF PUBERTY AND THEIR SOCIO-PSYCHOLOGICAL SEMANTICS

Summary

In the article the metaphoric dynamics of the puberty in the context of Basat-Tepegöz confrontation in the epos "The Book of Dede Gorgud" is studied. As a result of the investigation it is known that in the process of meeting with Tepegöz the self-affirmation of Basat goes on the line of gradual development and this development ends with his affirmation as Alp. Besides it, it is also known that Basat introduces the force of his father's kin, but Tepegöz presents his mother's kin. That is why in their confrontation context the family of father and mother, the confrontation levels between the woman and man sphere also become urgent. As a result of the analysis of the metaphorical language of the corresponding part of the epos, it is found out that, unlike Basat, Tepegöz shows itself as the metaphoric representative of the main sphere preventing form the puberty and self-dependence of the heroes. According to the result of the analysis of the structure and metaphoric language of the part it is determined that Basat is the hero who passed from the female sphere to the male environment, but Tepegöz is the hero passing from the male environment to the female sphere. All these activity facts are expressed in the epos from the situation of the men.

Key words: Basat, Tepegöz, the mother sphere, the father environment, puberty, psychological complexes, Oedipus complex

МЕТАФОРЫ ПЕРЕХОДНОГО ВОЗРАСТА В КОНТЕКСТЕ ПРОТИВОСТОЯНИЯ БАСАТ-ДЕПЕГЁЗ И ИХ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА

Резюме

В статье исследуется метафорическая динамика переходного (подросткового) возраста в контексте противостояния Басат-Депегёз в эпосе «Книга моего Деда Коркута». В результате исследования было выяснено, что в процессе встречи с Депегёзом самоутверждение Басата следует постепенной линии развития, и это развитие заканчивается его подтверждением в качестве героя-алпа (героя-богатыря). Кроме этого, также было установлено, что Басат - герой, который представляет силу родословной отца, а Депегёз - герой, представляющий силу родословной матери. Поэтому в контексте их противостояния также актуализируются уровни противостояния между родословной отца и матери, женской и мужской средой.

В результате анализа метафорического языка соответствующей части-песни эпоса было выявлено, что, в отличие от Басата, Депегёз выступает в качестве метафорического представителя материнской среды, которая не позволяет героям взрослеть и становиться независимыми. Также в результате анализа структуры и метафорического языка данной песни было установлено, что Басат является героем, который перешел из женской среды к мужской, а Депегёз наоборот, из мужской среды к женской. А все эти творческие факты выражены в эпосе с мужской позиции.

Ключевые слова: Басат, Депегёз, материнская среда, среда отца, переходной возраст, психологические комплексы, Эдипов комплекс.

Giriş. "KDQ" eposu kişi mövqeyini təcəssüm etdirən yaradıcılıq hadisəsidir. Bununla yanaşı, kişi mövqeyinin təqdimatına xidmət edən epos düşüncəsi (və ya mətni)

oğuz həyatını yalnız sosial reallığa bənzər şəkildə əks etdirmir. Daha doğrusu, eposda görünənlər, sadəcə, Oğuz kişi mühitinin realist üslubda təsviri deyil, yaradıcılıq faktı kimi onu yaradan kişi mühitinin arzularının proyektiv ifadəsidir. Sözsüz ki, solumun özünün də kişimərkəzli olması təsvir olunan epik və sosial reallıq arasında müəyyən uyğunluğun olduğunu deməyə əsas verir. Bununla belə, bilməliyik ki, sosial reallıqla mətn fakturası arasında “yaradıcılıq fokusu” fəaliyyət göstərir ki, bu da heç bir halda onların eyniləşdirilməsinə əsas vermir. Odur ki, eposda sosial reallıq birbaşa deyil, kişilərin stereotip və psixoloji kompleksləri kontekstində təcəssüm olunmuşdur. Bu mənada, biz “KDQ” mətni əsasında sosial reallıqdakı aktual ərgənlik rituallarının sadə təsvirini deyil, ərgənləşmə ilə bağlı kişi kollektivinin metaforik dünyasını öyrənmək imkanı əldə edirik. Bu yanaşma kontekstində biz “KDQ”-nin “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyu”ndakı Basat və Təpəgöz münasibətləri kontekstində ərgənlik metaforaları analiz etmək istərdik.

Sosial-psixoloji komplekslər və metaforik dinamika. Basatın yeni statusa keçidi Təpəgözün Oğuzun bütün igidlərinə, o cümlədən “Ağ saqqallı Aruz qocaya qan qusdurduğu” (10, 140) bir şəraitdə reallaşır. Təpəgözlə olan konfliktin keçid semantikasi daşınması Təpəgöz və Basat arasındakı aşağıdakı mükəllimədəki metaforaların inkişaf dinamikasından da aydın görünür: “Dəpəgöz olduğu Salaxana qayasına gəldi. Gördi Dəpəgöz günə qarşı arxasın vermiş. Yalnız çəkildi belindən bir ox çıqardı. Dəpəgözün yağrına bir ox urdı. Ox keçmədi, paralandı. Bir dəxi atdı. Ol dəxi parə-parə oldu. Dəpəgöz qocalara ayıtdı: “Bu yerin sinəgi bizi üşəndirdi!” – dedi. Basat bir dəxi atdı. Ol dəxi paralandı, bir parəsi Dəpəgözün ögünə düşdi. Dəpəgöz sıçradı baqdı, Basatı gördi, əlin-əlinə çaldı, qas-qas güldi. Qocalara aydır: “Oğuzdan yenə bizə bir türfəndə quzu gəldi,” – dedi. Basatı öginə qatdı, tutdı. Boğazından salındırdı. Yatağına gətirdi. Əduginin quncına soqdı. Aydır: Mərə qocalar, ekindi vəqti mumi mana çevirəsiz, yiyəm,” – dedi. Yenə uyıdı” (10, 143). Boydan məlumdur ki, Təpəgözü adam qurban etmə hər ailədən bir dəfə olmaqla Oğuz cəmiyyətində bir kərə dövrə vurmuşdur. Aruzun Qıyan adlı övladının artıq Təpəgöz tərəfindən yeyildiyini nəzərə alsaq, Aruzun ailəsindən növbəti qurban edilməli olan şəxs heç şübhəsiz, Basatdır. Yəni Basatın Təpəgözlə döyüşə yollanması həm də elə onun Oğuzun növbəti qurban kimi Təpəgöz məmləkətinə göndərilməsidir. Məndən görürük ki, xaos dünyasına səfər edən Basatın ilk oxu Təpəgözün ayağına dəyəndə o “Bu yerin sinəgi bizi üşəndirdi”, – deməklə onun kiçiklik, balacılığına işarə edir. Daha sonra Basat tərəfindən atılan növbəti oxun sınıb qabağına düşməsindən sonra ayağa duran Təpəgöz Basatı görür və deyir: “Oğuzdan yenə bizə bir türfəndə quzu gəldi”. Burada “quzu” sözü də xaos səfər edən Basatın statussuzluğuna, kiçikliyinə işarə edir. Sonrakı məqamda isə Basatın Təpəgözün gözünü həlak etməsini görürük. Boydan bəllidir ki, Təpəgözün gözünü çıxardıqdan sonra Basat sıçrayıb qoyunların içərisinə, mağaraya düşür. Bu zaman Təpəgöz mağaranın ağzına gəlib xaos dünyasına aid varlıq kimi heyvanlarla danışmağa başlayır. Mağaranın ağzında dayanan erkək qoyunlara müraciət edir ki, gəl keç və özü də bir-bir onları yoxlayır; Məqsəd Basatı tapmaqdır. Basat isə elə bu zaman bir qocu basıb boğazlayır, quyuğunu və başını ayırmadan girir onun içərisinə. Daha sonra təsvir olunur: “Basat Dəpəgözün ögünə gəldi. Dəpəgöz də bildi kim, Basat dəri içindədir. Aydır: Ay saqar qoc, mənim nərdən həlak olacağımı bildin?” (10, 143). Göründüyü kimi, bu məqamda Təpəgöz Basatın qoyun dərisi içərisində olduğunu bilir və onu “saqar qoc” deyər müraciət edir. Daha əvvəlki məqamda sinək, quzu kimi haqqında bəhs olunan Basata Təpəgözün gözünü həlak etdikdən sonra “qoc” kimi müraciət olunması təsadüfi hadisə olmayıb, ritual prosesdə onun keçidinin inkişaf dinamikası kontekstində analizə alınmalıdır. Yəni o, Təpəgözün gözünü kor etməklə ritual prosesdə kiçiklik kompleksini

ifadə edən sinək və quzu əlamətlərindən imtina edir və bu, Təpəgöz tərəfindən mətndə onun “qoç” kimi qavranılmasına gətirib çıxarır. Mətndən görürük ki, Basat qoç dərisi içərisində olanda ona qoç kimi müraciət edildiyi halda, insani kontekstdə artıq ona “oğlan” kimi də müraciət edilir: “Oğlan, qurtuldunmu? (10, 143). Yəni Təpəgözün gözündə əvvəl sinək, sonra quzu kimi kiçiklik kompleksləri ilə təqdim olunan Basat onun gözünü kor etdikdən sonra “qoç” və “oğlan” kimi metaforalarla qavranılır. Daha sonrakı müraciətdə isə Təpəgöz Basata “igid” deyə müraciət edir: Gözüm, gözüm yalnız gözüm!

Sən yalnız gözlə
mən Oğuzı sındırmışdım.
Ala gözdən ayırdın, yigit məni! (11, 131).
Bir qədər sonra Təpəgöz üzünü Basata tutub deyir:
Dəpəgöz aydır:
Qalarda-qoparda yigit,
yerin nə yerdir?
Qarannu dün içində yol azsan,
umun nədir?
Qaba ələm götürən xanınız kim
qırıq günü ögdin?
Ağ saqallı baban adı nədir?
Alp ərən ərdən adın
yaşurmaq eyib olur,
Adın nədir, yigit, dekil mana! – dedi (11, 132).

Göründüyü kimi, Basat qəhrəmanlıq göstərdikcə onun statusunun qəbul olunma dinamika da dəyişir. Təpəgöz əvvəl ona sinək, daha sonra quzu, ondan sonra qoç, ən sonda isə igid deyə müraciət edir. Beləliklə, mərkəzi gücün, Qazanın, o cümlədən Aruzun ata gücünün zəifləməsi kontekstində Basatın qəhrəman kimi tanınması prosesi ortaya çıxır. Basatı igid kimi qəbul edən Təpəgöz ona "alp ərən" deyə müraciət edir. Özü də ona deyir ki, Alp ərənin ərdən adının gizlətməsi eyib olar. Təsədüfi deyildir ki, R. Kamal yazır: “Adın nədir, yigit, dekil mana” sorğusu ilk baxışdan informativ məzmun daşısa da, ərənlik-bəylik etiketindən gəlir. Bu etiketə görə, bir igidin başqa igiddən adını gizlətməsi eyib sayılır” (7, 101). Amma mətnin əvvəlində görürük ki, Basat adını Təpəgözdən gizlətməmişdir. Sadəcə olaraq Təpəgöz onu sinək, quzu kimi kiçikliyə işarə edən anlayışlarla adlandıraraq adını soruşmağa lüzum görmür. Lakin onun qəhrəmanlıq göstərməsindən sonra onu igid, alp ərən kimi qəbul edib, adını soruşur. Bu zaman igidin cəmiyyət tərəfindən tanınması prosesi həyata keçirilir. Bu məqamda Basat cəmiyyətdə kim olmasını və məramını açıq şəkildə təqdim edir.

Qalarda-qoparda yerim Günortac!
Qaranu dün içrə yol azsam,
umum Allah!
Qaba ələm götürən xanımız –
Bayındır xan!
Qırıq günü öndin dəpən alpımız
Salur oğlu Qazan!
Anam adın sorar olsan, – Qaba Ağac!
Atam adın deyərsən, – Qağan Aslan!
Mənim adım sorarsan,
Aruz oğlu Basatdır, – dedi (10, 132).

Mərhum Ə.Tanrıverdi müəlliflər tərəfindən "Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac!" ifadəsini mətnin orijinalına əsasən "Atam adın sorar olsan – Qaba Ağac!" kimi oxuyur. Müəllif bu oxunuşun mahiyyətini eposdakı digər qəhrəmanların da özünüdəydimi ilə müqayisə əsasında da əsaslandırır. Müəllif müvafiq boyda Basatın özünüdəydimini Qazanın özünüdəydimi ilə müqayisə edir. Aydın olur ki, Qazan özünü kişi xətti ilə qohumluq müstəvisində təqdim edir. Odur ki, müəllif yazır: "Qazanın dilində: köküm erkək qaplan, köküm aslan, köküm qurd balası, köküm ağ sunqur quşu... Sonra isə cəmiyyətdəki qohumluq əlaqələri ifadə edilir: Basatın dilində – Aruz oğlu Basat; Qazanın dilində – oğlum Uruz, qardaşım Qaragünə (burada Qazanın atası Ulaşın adının çəkilməməsi birbaşa sintaktik mühitlə bağlıdır); Qazanın dilindən verilmiş qaplanın erkəgi, qurd ənügi erkəgi, ağ sunqur quşu erkəgi kimi söz birləşmələrində kişi cinsinə aid fərd anamlı "erkəg" sözü bir təyinedici kimi çıxış edir (həmin sistemdəki semantik dinamika aslanın da erkəyindən danışmağa əsas verir). Bu semantik dinamika sintaktik bütövün sonuna qədər davam edir, daha dəqiqi, kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri ilə tamamlanır: oğul (oğlum Uruz), qardaş (qardaşım Qaragünə). Basatın dilindən verilmiş parçada da həmin semantik dinamika özünü göstərir: atam Qaba Ağac = kişi, erkək (ata sözünə görə); atam Qağan Aslan = kişi, erkək (ata sözünə görə); Aruz oğlu Basat = kişi, erkək (qohumluq bildirən oğul sözünə və kişi şəxs adlarına görə); hər iki parçada obrazların qohumluq münasibətləri təbiət və cəmiyyət kontekstində təqdim olunur ki, bunlardan da birincisi mifik, ikinci realdır (16, 41). Biz də bu oxunuşu daha məqbul hesab edirik. Bu faktın özü də müvafiq boyda qəhrəmanın ana mühitindən ata mühitinə keçidinin təqdim olunmasını inkar etmir. Diqqət etsək, Təpəgözün Basata sualları kişilik stereotipləri ilə bağlı suallardır və Basat da ona verdiyi cavablarla özünün aid olduğu kişi dünyası barədə məlumat verir. Başqa sözlə, özünü ana mühitindən ata mühitinə keçən qəhrəman kimi təsdiq edir.

Boyda Basatın ana mühitindən ata mühitinə keçidinin simvolik təsvir olunması ilə bağlı yanaşmamızı daha ətraflı izah etmək üçün həmin süjetdəki digər məqamlara da diqqət yetirək: "Məgər, xanım, bir gün Oğuz otururkən üstinə yağdı. Dün içində ürkdü, köçdü. Qaçub gedərkən Aruz qocanın oğlanlığı düşmüş, bir aslan bulup götürmüş, bəsləmiş. Oğuz genə əyyamla gəlüb, yurdına qondı. Oğuz xanın ilqıçısı gəlüb xəbər gətürdü. Aydır: "Xanım, sazdan bir aslan çıxar, at urar, apul-apul yürüyüşü adam kibi. At basuban, qan sümürər" (11, 125). "Dədə Qorqud" eposunun Türkmənsəhra variantındakı soylamalarda aslan balası bu şəkildə təqdim olunur: "Acıklı aslan yavrisı gür mişənün gölində yer yerlənür, dünək ılılara yetişəndə salla urur, at ayırur, aykır dutar, alın başdan götürür, aşırı salur, boynın, budın sökübəni su yerinə qan sümürər..." (4, 59). Aslan balasının bu şəkildə təqdimatına sözügedən əlyazmanın bir neçə yerində rast gəlinir (4, 162; 169; 172). Mətnləri tutuşduranda aydın şəkildə görünür ki, "atdan qan sümürmək" kontekstində aslan balası və Basat oxşar davranışlar kontekstində təqdim olunur. Yəni eposda sözügedən metaforalar Basatı aslan balası kimi təqdim etməyə köklənmişdir. Seyfi Karabaş yazır ki, "Xanın at çobanı bəylərə insana bənzəyən amma bir aslan kimi heyvanlara hücum edən varlığın ortaya çıxmasını bildirir. Aruz Qoca bu varlığın itirilmiş oğlu ola biləcəyini söyləyir və bəylər bu varlığı tuturlar. Qısacası, itirilmiş olan insan balası tamamilə heyvanlaşmış olduğuna, təbii bir varlıq formasına düşdüyünə görə bəylər ona qarşı ilkin olaraq heyvanlaşmış biri kimi davranırlar. İkinci dəfə bu varlığı tutduqdan sonra Dədə Qorqud ona insan olmasını söyləyir və əhlilləşdirib "Basat" adını verir. Basatın əhlilləşdirilməsi ondakı heyvana xas olan təbii tərəflərinin sona çatdırılması deməkdir" (8, 185). Bundan savayı, onun adı da ana mühitindəki davranışlarına işarə əsasında qoyulmuşdur. Bizim müəyyənləşdirdiyimiz kimi, Basatın təbiəti Dədə Qorqud tərəfindən hər nə qədər aşağıda-

kı ritual davranışlarla kosmikləşdirilsə də, xtonik və ya təbii başlanğıc ad səviyyəsində onun üzərində qalmaqda davam edir: "...onun ata qarşı olan heyvani fəaliyyəti, Oğuz cəmiyyəti ilə qarşıdurmada olmasının göstəricilərindən biridir. İnisiyasyada onun təbiətində olan bu xüsusiyyətin aradan qaldırılmasına xüsusi önəm verildiyi aydınlaşır. Aslan kimi yeriyan, aslan kimi qan sümürən Basata Dədə Qorqud deyir: "Oğlum, sən insansan. Heyvana münasib olmağıl. Gəl yaxşı at bin. Yaxşı igidlər ilə iş yürüt". Beləliklə, xaosdan (təbiətdən) kosmosa (cəmiyyətə) keçid ritualı xotik əlamətlərin kosmoslaşdırılması ilə müşayiət olunur:

1) Heyvani mühitdən insani cəmiyyətə keçirilir. Mətn işarəsi: "Heyvana münasib olmağıl... Yaxşı igidlər ilə iş yürüt".

2) Adsız (formasız) varlıqdan adlı varlığa keçirilir. Mətn işarəsi: "Sənin adın Basat olsun".

3) Yırtıcı təbiətdən insani təbiətə keçirilir. Mətn işarəsi: "Gəl yaxşı at bin". Əgər biz onun "At basuban qan sümürmə" xüsusiyyətini nəzərə alsaq, o zaman "Gəl yaxşı at bin" deymi ilə ondan ata olan yırtıcı təbiətini dəyişməyin tələb olunduğunu anlayırıq" (12, 156).

Yəni Basat hər nə qədər heyvan mühitindən insan mühitinə keçirilsə də, "ad" səviyyəsində ana mühitinə xatirəsini öz üzərində gəzdirir. Biz də semantik analiz nəticəsində müəyyənləşdirdiyimiz kimi, "Təpəgözün kosmosa müdaxiləsini onun gözü təmin etdiyi halda, Basatın ona qalib gəlməsində isə onun itkin düşərək xaosla gedib aslan südü əməklə qazandığı xtonik mənşəyi mühüm rol oynayır" (12, 173). Amma Basat ana mühitindən (aslan dünyasından) ata mühitinə, təbiətdən cəmiyyətə keçirildiyi halda onun qarşıdurma yaşadığı Təpəgöz boyun əvvəlindən axıra qədər ana, qadın dünyasının təsiri altında olur. O, zorlanmış anasının Oğuzdan qisas almaqla bağlı arzularının icraçısına çevrilir. "Təpəgözün Basatla, bütövlükdə Oğuz eli ilə düşmənçiliyinin səbəbi aydındır: Aruzun Qonur Qoca Sarı Çoban adlı bir çobanı sakral aləmə xas yasağı pozub pəri qızına qarşı zina işlətdiyinə görə həmin qız Oğuz elindən qisas almaq qərarına gəlir və Qonur Qoca Sarı Çobanın zinasından doğduğu Təpəgözü Oğuz elinə bir bəla kimi göndərir. Qonur Qoca Sarı Çoban sakral aləmin nizam-intizamını pozduğuna görə pəri də Təpəgözün əli ilə Oğuz elinin nizam-intizamını pozmaq istəyir" (9, 40). Aruz Təpəgözü evinə gətirsə də, o özünü digər uşaqlar kimi aparmır: "Aruz Dəpəgözü aldı, evinə gətirdi. Buyurdi, bir dayə gəldi. Əmcəgini ağzına verdi. Bir sordı, olanca südin aldı. İki sordı, qanın aldı. Üç sordı, canın aldı. Bir qaç dayə gətürdilər, həlak etdi. Gördilər olmaz, "Süd ilə bəsləyelim" – dedilər. Gündə bir qazan süd yetməzdi. Bəslədilər, böyüdü, gəzər oldı. Oğlanlıqlarla oynar oldı. Oğlanlıqların kiminün burnın, kiminün qulağın yeməyə başladı. Əlhasili, ordı bunun ucından qatı incindilər. Aciz qaldılar. Aruza şikayət edüb ağlaşdılar. Aruz, Dəpəgözü dögdü-sögdü, yasaq eylədi, esləmədi. Axır evindən qodı (11, 126)". "Oğuz eli ilə, o cümlədən Basatla düşmənçilik Təpəgözün adam əti yeməsindən və Aruzun onu evdən qovmasından sonra başlayır (9, 40). Əslində dayə onun anasının əvəzedicisidir. Təpəgöz dayəni öldürməklə kosmik normaları qəbul etməməsini ən başdan ifadə etmiş olur. Daha sonra isə digər davranışları ilə o, ata normalarını pozan varlıq kimi təqdim olunur. Məndən görünür ki, ata statusunda çıxış edən Aruz Təpəgözü nə qədər yasaq qoysa da, o, bu yasaqların heç birinə əməl etmir. Yəni ata normaları ilə idarə olunan cəmiyyəti qəbul etmir. Nəticədə, Aruz onu evdən qovur. Bu aktla o, cəmiyyətdən təbiətə, ata mühitindən ana mühitinə göndərilir. Beləliklə, digər igidlər üçün norma hesab edilən ana mühitindən ata mühitinə keçid aktı, Təpəgöz timsalında tərsinə, əksinə şəkildə həyata keçirilir. Təsədüfi deyildir ki, Təpəgöz mahmızlama nəticəsində kişi dünyasında doğulmuşdur.

Aruzun Təpəgözü tabe edə bilmədikdə evdən qovması onun ata mühitindən geri, ana mühitinə qaytarılmasıdır. Mətdən görünür ki, Basatda da tapıldıqdan sonra təbiətə, ata mühitindən aslanın onu bəslədiyi meşəyə (ana mühitinə) qaçır. "Amma oğlanı nə qədər götürdülərsə, durmadı, gerü aslan yatağına vardı. Gerü tutub götürdilər" (11, 125). Amma Dədə Qorqud ritual davranışla Basatı cəmiyyətə, kişi mühitinə daxil edir ("Yaxşı igidlər ilə iş yürüt") və onu sosiallaşdırır. Xatırladaq ki, boyun ideologiyasında ata mühitinə keçidin ana mühitinə keçidlə əvəzlənməsi pis hadisə hesab edilir, kişilik ideokulturasının sarsılması kimi dəyərləndirilir. Məsələn, "Uruzun dustaq olduğu boy"da oğlunu kişi dünyasının davranışları ilə tanış edən Qazan düşmənlə döyüşdən sonra elə bilir ki, Uruz qaçıb anasının yanına gedib. Odur ki, onu öldürmək istəyir, amma biləndə ki oğlu anasının yanına getməyib, əsir düşüb, Qazan Uruzun xilasedicisinə çevrilir. Bu mənada Basat ana mühitindən kişi mühitinə keçən qəhrəman, Təpəgöz isə kişi mühitindən qadın mühitinə, ata gücünün hakim olduğu dünyadan ana arzularının aktual olduğu dünyaya qayıdır. Təsədüfi deyildir ki, Təpəgöz ata mühitindən, evdən qovulan kimi "Dəpəgözün pəri anası gəlüb oğlunun parmağına bir yüzük keçürdi. "Oğul, sana ox batmasun, tənünü qılıc kəsmə-sün!" – dedi" (11, 126). Beləliklə, Təpəgöz anasının oğuzdan qisas almaqla bağlı arzularının rüporuna çevrilir. Yəni Təpəgöz qadın dünyasının mövqeyini müdafiə etməklə onun bir hissəsi kimi çıxış edir. Təpəgöz qadın dünyasının bir hissəsi kimi, kişi dünyasını ölümlə üz-üzə qoyur, atası və digər Oğuz bəylərinə sitəm edir: "Ağ saqallı Aruz qocaya qan qusdurdu" (11, 127). Başqa bir yazımızda diqqətə çatdırdığımız kimi, bu konfliktin psixosemantik mahiyyətində edip kompleksindən qaynaqlanan psixoloji realıq dayanır: "Psixanalitik yanaşma müstəvisində aydın olur ki, anası ilə birlik və yaxınlıq nümayiş etdirən Təpəgözün sosial normalara və Oğuz sosisumuna düşmənçiliyi edipal kompleks əsasında ataya duyulan düşmənçilik fonunda aktuallaşır. Lakin mədəniyyətdə edip kompleksindəki arzuların ifadə qadağası boy tərkibində bu arzunun tamamilə şəklini dəyişmiş formada ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur" (13, 121).

Sözügedən süjetdə pozitiv edip kompleksi kontekstində normal oğuz igidlərinin yetişmə prosesinin əksinə olan bir çox xüsusiyyətlər özünü büruzə verir. Normal psixosial inkişaf modelinə görə ana uğrunda ata ilə yaşanan psixoloji konflikt oğulda ataya qarşı ikili münasibət formalaşdırır: sevgi və nifrət. Məlum olduğu kimi, "Oğlan uşağı ilə atası arasında rəqabət hissi Freudun Oedipus kompleksi nəzəriyyəsinin mərkəzindədir" (2, 33). Belə ki, anayla bağlı "...xəyali zövq uşağı xoşbəxt edir, amma həmçinin onda dərin narahatçılığa səbəb olur. Şuluqluq edən balaca oğlan günah müqabilində cəzalandırılacağını düşünür və cəzalandırılmanın güc, qürur və zövq simvolu olan fallosun axtalanması ilə icra olunacağını düşünür... Nəticə etibarilə bu xəyali zövqün əks tərəfi narahatçılıq təşkil edir. Daha dəqiq desək, əks tərəfi olmadan hər hansı bir edipal zövqdən söhbət gedə bilməz: arzulardan narahatçılıq və cəzalandırılma qorxusu. Zövq və cəzalandırılma qorxusundan ibarət antaqonist hisslər qoşası nevrozun əsasını təşkil edir" (14, 18-19). Atanın yerinə keçmək arzusu və bu arzunun müqabilində də atanın xədimedicisi təsirinə məruz qalmaq qorxusu oğulun ailə mühitindən kənara yönəlməsi və onun müstəqilləşməsi ilə nəticələnir. "Oedipus kompleksinin sona çatması ilə birlikdə uşaq atası ilə eyniləşməyə başlayır" (5, 39). Bu psixoloji kontekstdə atayla konflikt yaşayan və sonda müstəqilləşən oğuz igidlərinin "dəli" adlandırılması məsələsini yazımızın başqa yerində şərh etdiyimizə görə burada üzərində geniş dayanmırıq. Oğuz igidlərindən fərqli olaraq Təpəgöz anası ilə eyniləşir və onun ən ali qayəsi anasının Oğuzla bəla vermə funksiyasını yerinə yetirmək olur. Təsədüfi deyildir ki, Təpəgözlə bağlı müxtəlif nağıl və əfsanələrdə bu varlığın "anası ilə tək yaşaması", "zinadan doğulması", "tapılan övlad" olmasına diqqət yönəldilməklə onun atasının və soyunun kim olmasının bilinməməsi faktına xüsusi diqqət yönəldilir.

Oğuz igidləri arasında "atayla" bağlı sual və problemin ortaya çıxması və igidlərin bu məsələ ilə sınağa çəkildikdən sonra nüfuz qazanması cəmiyyətdə şəxslərin ata xətti, soy-kökləri kontekstində tanındıqlarını göstərir. Bu mənada soy kökü bəlli olmayan Təpəgöz Basatdan həm də gerçək atasının bilinməməsi ilə fərqlənir. Təpəgözün bioloji atasının Sarı Çoban olması dinləyici və oxucuya məlum olan faktdır. Mətnin süjetindən görünən odur ki, onun atasının kimliyi Oğuz cəmiyyətinə məlum deyildir. Məhz gerçək atasının bilinməməsinə görə cəmiyyət Təpəgözü oğulluğa götürən Aruzu onun atası kimi tanıyır. O. Əliyev "Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy"u müvafiq süjetli nağıllarla müqayisə edərək yazır: "Bu süjetin nağıl variantlarında Təpəgözün kimliyi, ata-anasının kim olması aydın olmur, yalnız onun qeyri-adi şəkildə tapıldığı nəzərə çatdırılır. "Kitabi-Dədə Qorqud"da isə göstərilir ki, onun atası adi bir çoban, anası isə pəri qızıdır. Ona görə də Təpəgözü qalib gəlmək adi insanların qüvvəsi xaricindədir. Oğuzun ən tanınmış alpları...onu məğlub edə bilmirlər" (17, 12). Düzdür, təqdimat prosesində səhnənin arxasını da görən dinləyici və oxucu Təpəgözün atasının kim olmasını bilir, amma yaradıcı düşüncə onun atasının kimliyini süjetdəki digər personajlara tanıtdırmır. Yəni Təpəgöz atası, soy-kökü naməlum olan obraz kimi təqdim olunur. Məsələyə bu kontekstdə yanaşanda aydın olur ki, Təpəgöz və Basat qarşılıqlı kontekstində xaos və kosmos, təbiət və cəmiyyət qarşılıqlı ilə yanaşı anasoylu və atasoylu qəhrəmanların qarşılıqlı aktuallaşır. Biz bu qarşılıqlı səviyyəsinə matriarxal quruluşdan patriarxal quruluşa keçid dövrünün xatirəsini özündə yaşadan süjet kimi baxmaq fikrində deyilik. Əslində belə yanaşmalar folklorun tarixə münasibətinin poetikasının bilinməməsindən qaynaqlanır. Ana və ata soyu arasında belə bir konfliktin psixoloji əsası patriarxal normaların içərisindən qaynaqlanır. Oğlan uşaqlarının müəyyən yaş dövründən sonra ana mühitindən ata mühitinə keçidini zəruri hesab edən patriarxal mühit bu psixososial ideoloji kontekstdə qeyri-şüuri olaraq ana və ata soyuna bağlı qəhrəmanların konfliktindən ibarət süjet yaratmışdır (Eposda bu hadisəyə ekvivalent olan münasibətlərdən biri də bacıoğlu və dayı arasındakı konfliktlərdir). Konkret desək, qadınları bütün pisliklərin və mənfi hadisələrin səbəbkarı hesab edən kişi mühiti Basat və Təpəgözün konfliktləri kontekstində qeyri-şüuri olaraq öz ideokulturalarını dəstəkləyən bir çox mesaj verir:

– Ana mühitindən ata mühitinə keçid hər bir igid üçün zəruridir. Hər bir şəxs öz ata xətti ilə özünü cəmiyyətdə tanıtdırmalıdır. Bunun üçün isə o, ana xəttini və mühitini inkar etməli, ata varisi olan oğul kimi özünü təsdiqləməlidir və s.

– Kişi mühitinə keçməyən, anasına bağlı olan oğlanlar cəmiyyətdə xaos hadisələrin iştirakçısı kimi çıxış edirlər. Onlar düşməne deyil, öz cəmiyyətlərinin məhvinə səbəb ola bilərlər. Bu ideokulturaya görə qadınlar mənfi qüvvədirlər və onların təsir dairəsində olan oğlanlar da kişi mərkəzli normaları dağıtmağa çalışacaqlar. Təsədüfi deyildir ki, bu günün özündə belə bir şəxsin hər hansısa mənfi davranış edib-etməməsi ilə bağlı ehtimallar irəli sürülərkən belə bir deyimdən istifadə olunur: "insan çiy süd əmib". Məlumdur ki, "ana südü ... hər şeydən öncə, ana başlanğıcını ifadə edir" (6, 51). Bu deyimdə diqqət çəkilən məqam ondan ibarətdir ki, insana mənfi davranışlar anadan gəlir. Axıska türklərindən toplanılan aşağıdakı mətn məsələnin mahiyyətini anlamaq üçün daha geniş ipucu verir: "Qədimdə bir gəlin oluyur. Qaynənəsi hər kilidin anaxtarını veriyər gəlinə, amma birini vermiyər. Qaynanası yatanda bu qız həmə anaxtarı götürüyər otağı açıyər, görür küvəc var. Küvəcin qapağını açıyər, içində insan əli, qolu görünüyər. Demə qaynanasıgil adamyeyiciymişlər. Qız qorxiyər, çıxıb cocuğunu götürüyər, qaçıyər. Körpüdən keçəndə qaynanası əvdən çıxıyər, cocuğu için qışqırıyər:

- Südən çək, südən çək.

Yəni uruğuna (nəslinə) çək, adamyeyici ol. Südəmə cocuq da uruğuna çəkiyer, anasının döşündən yapışb dişliyer. Ana uşağı körpüdən çaya atiyer, kəndi də dəli oliyer” (1, 34). Göründüyü kimi, bu mətndə də “südə çəkmək” uşağı xaosa aid olan varlığa çevirir. Baxmayaraq ki, ilk baxışdan qaynana uşağa “südüne çək” deməklə ondan ata xəttinə bənzəməsinə istəyir, amma uşağın nənəsinin aqressiv əmrini yerinə yetirməsi onun qadın dünyasının təsir dairəsində olmasını göstərir. Ana südüne çəkən uşaq Təpəgöz kimi adamyeyənə çevrilir. Ana südüne belə münasibət kişimərkəzli cəmiyyətin yaradıcılığı kimi anlaşılmalıdır. Təsədüfi deyildir ki, bu günün özündə belə oğlanlar haqqında deyilən “mama uşağı” ifadəsi ana dünyasından ayrılmayan uşaqlara mənfi münasibət sərgiləmək üçün istifadə olunur.

Təpəgöz süjetinin psixoloji əsasını edip kompleksi kontekstindəki konflikt təşkil edir: ana mühitini inkar etməklə atayla eyniləşən Basat və ata mühitini inkar etməklə anayla vahid maraq çərçivəsində birləşən Təpəgöz. Yəni süjet öz yaradıcılıq başlanğıcını tarixdən yox, edipal psixososial realıqdan götürür. Sonda atasoylu normaları qəbul edən qəhrəmanın (Basatın) bu normaları inkar edərək anaya bağlı qalan qəhrəman (Təpəgözə) üzərindəki qələbəsi kosmik nizamın bərpa olunmasına səbəb olur və atasoylu qəhrəmanın kosmosyaradıcı təbiəti diqqət mərkəzinə gətirilir. Yeri gəlmişkən deyək ki, div, pəri qızı və s. digər xaoslu varlıqlar da daha çox atasoylu şəkildə təqdim olunurlar. Təsədüfi deyildir ki, onlar məhz analarının südüne and verildikdən sonra atasoylu mühitdən gedən qəhrəmana tabe olurlar. Bu, o deməkdir ki, kosmik dünya atasoylu normalar əsasında qurulduğu halda, xaos dünyası atasoylu normalar əsasında təşkil olunmuşdur. Təbiidir ki, bu da yaradıcılıq faktının kişi mövqeyi əsasında ortaya çıxmasından irəli gəlir.

Bu təhlillər əsasında məlum olur ki, mərhum professor Ə.Tanrıverdinin "Atam (Əzizxan Tanrıverdi) adın sorar olsan, – Qaba Ağac!" oxunuşu daha ağıla batandır. Atasoylu Basatın atasoylu Təpəgöz üzərindəki qələbəsi onun öz atasoyuna işarə edən nəsneləri və varlıqları ucaltması ilə də özünü bürüzə verir.

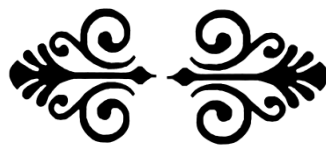
Nəticə. Mətndəki qəhrəmanın qadın mühitindən kişi mühitinə, uşaqlıqdan igidliyə keçidi kontekstindəki inkişaf dinamikası onu deməyə əsas verir ki, Basat özünün kişi, erkək cinsinə aid olan qohumluq münasibətini təqdim edir. Xatırladaq ki, tədqiqatlarda vurğulandığı kimi (15, 130), oğlan uşağı da, qız uşağı da ana ilə bioloji bağlılıq kontekstində böyüyürlər. Qız uşağı inkişafının sonrakı mərhələlərində bu mühitdən ayrılmaq məcburiyyətində qalmadığı halda, oğlanlar “qadın dünyasından ayrılıb kişi dünyasına qoşulmalıdırlar. Bu, adətən kişi inisiyasiya rituallarının bəzi formaları ilə yerinə yetirilir... Oğlanlar tay-tuşları və çox ehtimal ki, ataları tərəfindən onu kişi kimliyini əldə etməyə mane olan ana mühitindən uzaqlaşmağa, onunla əlaqəni kəsməyə məcbur edilir” (3, 358). Bu mənada Basatın məqsədi özünü kişi mühitinə təqdim etmək, buradakı statusunu diqqətə çatdırmaqdır. Şərti şəkildə ritual inkişaf modeli dediyimiz bu mətndə məqsəd qəhrəmanın qadın mühitindən kişi mühitinə keçidinin metaforalarını diqqətə çatdırmaqdır. Cəmiyyətdəki igidlik konsepti yaradıcılığa da proyeksiya olunmuş və bu da uşaqlıq və alp igidlik intervalının müxtəlif metaforalarla eposda təqdim olunmasına gətirib çıxarmışdır.

Basat-Təpəgöz qarşıdurması kontekstində ərgənliyin metaforik dinamikasının öyrənilməsi nəticəsində məlum oldu ki, Təpəgözlə qarşılaşma prosesində Basatın özünü təsdiqlədiyi tədrici inkişaf xətti üzrə gedir və bu inkişaf onun uşaqlıqdan çıxıb alp kimi təsdiqlənməsi ilə sona çatır. Bundan başqa, Basat ata soyunun, Təpəgöz isə ana soyunun gücünü təqdim edən qəhrəmanlardır. Odur ki, onların qarşıdurması kontekstində ata və ana soyu, qadın və kişi mühiti arasındakı qarşıdurma səviyyələri də aktuallaşır. Eposun müvafiq boyunun metaforik dilinin analizi nəticəsində Basatdan fərqli olaraq, Təpəgözün igidlərin ərgənləşməsinə və müstəqilləşməsinə mane olan ana mühitinin metaforik təmsilçisi olma-

sı də aydın oldu. Həmçinin boyun strukturunun və metaforik dilinin təhlili nəticəsində Basatın qadın mühitindən kişi mühitinə, Təpəgözün isə kişi mühitindən qadın mühitinə keçən qəhrəmanlar kimi də biri-birləri ilə qarşıdurmada olmaları bəlli oldu.

ƏDƏBİYYAT

- Axısqa türk folkloru. (toplayanlar: Əhmədli, A., Qubadlı Q.) Bakı: Nurlan 2008, 268 s.
- Breger, L. Freud: Görüntünün Ortasındaki Karanlık, (Çev: Aslı Biçen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 635 s.
- Dundes, Alan Afterword: Many Manly Traditions — A Folkloristic Maelstrom. In Manly Traditions: The Folk Roots of American Masculinities. Edited by Simon J. Bronner, Indiana University Press, 2005, pp. 351-365.
- Ekici, Metin, Dede Korkut Kitabı, Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar və 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon-Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 224 s.
- Geçtan, Engin. Psikanaliz və Sonrası. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998, 350 s.
- İsmayılova, Yeganə. Anarın “Dədə Qorqud” yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2018, 291 s.
- Kamal, R. “Kitabi-Dədə Qorqud»: nitq janrları və davranış poetikası”, Bakı: Nurlan, 2013, 148 s.
- Karabaş, S. Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru. Ankara: ODTÜ Yayınları, 1981, 362 s.
- Kazımoğlu, M. Folklorda obrazın ikiləşməsi (monoqrafiya). Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2011, 228 s.
- Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704 s.
- Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, 376 s.
- Qarayev, S. Azərbaycan Folklorunda Mifoloji Xaos. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı, 2015, 190 s.
- Qarayev, S. Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah, 2018, 204 s.
- Nasio, Juan-David. Oedipus: The most crucial concept in psychoanalysis (translated by David Pettigrew and François Raffoul) United States of America: Sunny Press, 2005, 109 s.
- Ong, Walter J. Fighting for Life: Contest, Sexuality, and Consciousness. Amherst: University of Massachusetts, 1989, 240 p.
- Tanrıverdi, Ə. Dədə sözü işığında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 232 s.
- Əliyev, Oruc. “Kitabi-Dədə Qorqud” və Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm, 1999, 72 s.



Osman Fikri SERTKAYA
Filologiya elmləri doktoru, professor
İstanbul Üniversitesi (Türkiyə)



DƏDƏ QORQUD «GAİBDƏN DÜRLÜ XƏBƏR SÖYLƏR»DİMİ?»

Xülasə

“Dədə Qorqud” kitabının Drezden əlyazmasının müqəddiməsində Dədə Qorqud haqqında deyilir: “Qaibdən dürlü-dürlü xəbər söylərdi. Haqq-taala onun könlünə ilham verərdi.” Uca Tanrının ilhamı ilə ga-ibdən çeşitli xəbərlər verən Dədə Qorqudun deyimləri Berlindən tapılan “Kitâb-ı Oguznâme-i Türkî ve Tatarca darb-ı meseldür” başlıqlı bir atalar sözü toplusunda 6 soylamada verilmişdir. Dədə Qorqud hər soylamanı “ol günleri görmədən söyledim, ben Dede Qorqud! Görmüşçe inanın baña Oguz qavmı” dirler. Ol günlərə qomağı! Benim cənım algıl! Qādir tañrım “O günleri görmədən söyledim, ben Dede Qorqud. (Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz qavmı - derler. Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) o günlərə biraqma! Benim canımı al!” - sözləri ilə tamamlamışdır.

Günbədə əlyazmasındakı 18-ci soylamadan sonrakı üç soylamanın üç bəndində Dədə Qorqudun buna oxşar deyimlərinə rast gəlik və “kitab” bu fikirlərlə tamamlanır: “Ol günleri görməmişəm, men Dedem <Qorqud>, görmüş gibi söylerem.” Yazıda həmin nüsxədən götürüldüyünü düşündüyümüz doquz soylamanı oxuculara təqdim edirik.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, qaib, soylama, Günbədə əlyazması.

DEDE KORQUT “GÂYIBDAN DÜRLÜ HABER SÖYLER»MIYDI

Özet

Dede Qorqud Kitabı'nın Dresden yazmasının girişinde Dede Korqut için “Gâyıbdan dürlü haber söylerdi. Haq Taâlâ anuñ gönlüne ilham ederdı” cümleleri yer almaktadır. Yüce Tanrı'nın ilhamı ile gayıbdan çeşitli haberler veren Dede Qorqud'un haberleri Berlin'de bulunan Kitâb-ı Oguz nâme-i Türkî ve Tatarca darb-ı meseldür başlıklı bir atasözleri mecmuasında 6 soylamada geçmektedir. Dede Qorqud her soylamayı ol günleri görmədən söyledim, ben Dede Qorqud görmüşçe inanın baña Oguz qavmı dirler. ol günlərə qomağı! benim cənım algıl! qādir tañrım “O günleri görmədən söyledim, ben Dede Qorqud. (Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz qavmı derler. Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlərə biraqma! Benim canımı al!” sözləri ile bitirmektedir.

Benzer üç soylama da Dede Qorqud'un Günbed yazmasındaki 18. soylamada üç bend olarak devam etmekte ve Dede Qorqud soylamaları Ol günleri görməmişəm. Men Dedem <Qorqud>, görmüş gibi söylerem. “O günleri görməmişim. Ben Dedem (Qorqud) görmüş gibi söylüyorum.” cümleleri ile bitirmektedir.

Yazımızda bir dip nüshadan alındığını düşündüğümüz bu doquz soylama ile çevirilerini vermekteyiz.

Açar sözlər: Dede Qorqud, Gayıb, Soylama, Günbed əlyazması.

DEDE KORKUT "WOULD TELL THE TRUE NEWS FROM THIS SIDE OF THE WORLD"

Summary

In the introduction part of Dresden manuscript of the Book of Dede Qorqud, the following sentences appear for Dede Qorqud; "He was saying various news from the unseen. God was giving inspiration to his heart." The news of Dede Qorqud, who was giving various news from the unseen with the inspiration of God the Lord, appear in the 6th section of a proverbs journal that is titled Kitâb-ı Oguz nâme-i Türkî ve Tatarca darb-ı meseldür and found in Berlin. Dede Qorqud completes every section with the following words; ol günleri görmədən söyledim, ben Dede Qorqud görmüşçe inanın baña Oguz qavmı dirler. ol günlərə qomağı! benim cənım algıl! qādir tañrım “I said without seeding those days, I'm Dede Qorqud. Believe (me) as (I) saw. They call me Oghuz folk. My God affording for everything. Don't let (me) to those days! Take my life!”.

Similar three sections continue as three paragraphs in the 18th soylama of Günbed manuscript of Dede Qorqud and Dede Qorqud completes the sections with the following sentences; Ol günleri görməmişəm. Men Dedem <Qorqud>, görmüş gibi söylerem. "I didn't see those days. I say as I saw Dedem (Qorqud)."

In our article, we provide these nine sections - that we consider as referred from a deep copy - together with their translations.

Key words: Dede Qorqud, n the other side of the world, Soylama, Günbed manuscript

ДЕДЕ КОРКУТ «РАССКАЗАЛ БЫ ПРАВДИВЫЕ ВЕСТИ ИЗ ПО ТУ СТОРОНЫ МИРА»

Резюме

На введение в Дрезденскую рукопись «Книги Деде Коркут» о Деде Коркуте сказано: “Gâyıbdan dürlü haber söylerdi. Naq Taâlâ anuñ göñlüne ilham ederdi” /Он был ясновидящим. Хак Таала (Бог) вдохновил его душу». Вести рассказанную Деде Коркута, который по вдохновению Всемогущего Бога. Похожие новости, содержится и в 6 сойламе, пословицах в общеизвестной книге под названием «Kitâb-ı Oguz nâme-i Türkî ve Tatarca darb-ı meseldür /«Китаби-огуз-наме-и-тюркский язык» найденный в Берлине. Деде Коркут сказал, “ol günleri görmeden söyledim, ben Dede Qorqut görmüşçe inanın baña Oğuz qavmı dirler. ol günlere qomağıl! benim cânım alğıl! qādir tañrım...” “O günleri görmeden söyledim, ben Dede Qorqut. (Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz qavmı derler. Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlere biraqma! Benim canımı al!” что каждый сойламе, не видя дней, поверьте мне, как увидел Деде Коквит, это баньяна ог уз кавми. быть Qomağıl в течение нескольких дней! Убери мой мертвец! qādir tañrım «Прежде чем увидеть те дни, я сказал, что я Деде Коквит. Поверь мне (как я вижу). Меня зовут Огуз Кавми. Бог, который может позволить себе все. (Я) Не уходи в те дни! Возьми душу мою!» заканчивается словами.

Три аналогичных пилинга продолжают как три пункта в 18-м пилинге в рукописи Дюнде Коркута «Гюнбед», а пилинги Деде Коркута в прежние дни не наблюдались. Мой дедушка, <Qorqud>, я говорю, как будто он видел это. «Я не видел тех дней. Я говорю это так, как будто мой дедушка (Qorqud) видел это». заканчивается предложениями. В нашей статье мы даем переводы с этим естественным пилингом, который, по нашему мнению, взят из нижней копии.

Ключевые слова: Деде Коркуд, по ту стороны мира, Сойлама, рукопись Гюнбеда.

0. Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshası aşağıda metinlerini ve aktarmalarını verdiğim şu cümleler ile başlar. “**Resûl ‘aleyhi’s-selâm zamânına yakın Bayat boyundan, Korkut Ata dërler bir er kopdı**”. (Peygamber (a. s.) zamanına yakın (Oğuz kavminin) Bayat boyundan Korkut Ata derler bir er ortaya çıktı). Bundan sonraki cümle iç içe geçmiş iki cümle olduğu için cümlelerin açılımını tek tek veriyorum. **Oguzuñ evvel kişi(siyidi)**. Bu cümledeki “evvel” kelimesini benim dışındaki bütün naşirler “ol” okumuşlardır. Ancak vâv harfinin üzerinde at nalı gibi şedde işareti vardır. Bence nâşirlerin bu şeddeyi görmemelerinin sebebi metni ilk yayımlayan Orhan Şâik Gökay ile Hamid Araslı'nın metin okumalarının tesirinde kalmış olmalarıdır. “evvel kişi” ibaresinin anlamı “önde gelen kişi, önder” demektir. Cümlelerin çevirisini (Oğuzun önde gelen kişi(siydi)) şeklinde çevirebiliriz. Daha sonraki cümleyi de (**Oğuzun tamam bilicisiydi**) şeklinde okursak, “Oğuz’un her şeyi bilicisiydi” şeklinde aktarabiliriz. **Ne dërse olurdu** cümlesini de “(Dede Korkut) ne der ise yapılırdı, yerine getirilirdi” şeklinde aktarabiliriz. **Gâyıbdan dürlü haber söylerdi** cümlesi tek başına anlaşılamaz. Çünkü Gayıbdan (yani gelecekte) haber verme yetkisi peygamberler dahil hiç kimseye verilmemiştir. Geleceği sadece Yüce Tanrı bilir. Ancak bunu takip eden **Hak Ta’âlâ anuñ göñlüne ilham éderdi** cümlesi konuyu aydınlatmaktadır. Şimdi cümleleri birlikte aktaralım. “(Dede Korkut) gelecekte (gayıbdan) türlü haber söylerdi. (Çünkü) Yüce Tanrı (söyleyeceklerini) onun gönlüne ilham ederdi”.

1. Burada kendimize “Dede Korkut geleceği/bilinmeyeni (gayıbı) yorumlamış mıdır?” sorusunu sormamız gerekiyor. Çünkü Dresden ve Vatikan nüshalarında bu konuda bir bilgi bulunmuyor. Ancak Berlin’de bulunan ve *Kitâb-ı Oguz nâme-i Türkî ve Tatarca darb-ı meseldür* başlıklı yazmanın Heinrich Friedrich von

Diez tarafından *Denkwürdigkeiten von Asien* adlı eserde Ata sözleri şeklinde 36-75 arasında verilen 6 soylamada geleceğe ait tahminler verilmektedir. Dede Korkut her soylamayı *ol günleri görmeden söyledim, ben Dede forΔut. görmüşçe ²inanın. bana oğuz Δavmı dirler. ol günlere Δomağıl! benim canım algıl! Δādir tañrım* “O günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut. (Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz kavmı derler. Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlere bırakma! Benim canımı al!” sözleri ile bitirmektedir.

2. Aralık 2018’de Tahran’da Velî Muhammed Hoca adlı bir kitapsever tarafından satın alınan ve Günbed (Türkmen Sahra) nüshası şeklinde isimlendirilen yazmada 27 soy(lama) bulunmak-tadır. Bu soylamalardan onsekizincisi 3 bend-den oluşmakta ve von Diez’in 1815’te yayımladığı soylamalara paralel ifadeler taşımaktadır. Burada da Dede Korkut soylamaları **Ol günleri ⁸görmemişem. Men Dedem <KorΔud>, görmüş gibi söylerem.** “O günleri görmemişim. Ben Dedem (Korkud) görmüş gibi söylüyorum.” cümleleri ile bitirmektedir.

Konunun daha iyi ve açık anlaşılması için önce von Diez’in sonra da Günbed yazmasının¹⁸. soylamasının metinlerini ve tarafımdan yapılan aktarmalarını aşağıda veriyorum.

Metinde { } içerisine alınan kelimeler okunmamalıdır.

Metinde< > içerisine alınan kelimeler okunmalıdır.

(Aşağıdaki transkripsiyonda metnin von Diez tarafından verilen numaraları gösterilmiştir.)

3. (Diez: 36-48)

- [1b] ⁹tağ otları **dükene**, {oğuz gün} <tiken> Δ**ala**.
- ulu {ulu} şular ¹⁰**şoğula**, ancaΔ **egren/ekren** Δ**ala**.
- yılanlar ve cıyyanlar, **kelürler**, ‘aΔrebler, **böyler** ¹¹Δ**ırıla**, hemān üremez Δ**ala**.
- tatlı dirlik, gökçek düzenlik **kesile**, {devi} <da‘vā-y-ilen savaş> Δ**ala**.
- dünyenüñ ¹²ādemÿ kişi-si **azala**, hemÿn cādı-sıyla devî Δ**ala**.
- HaΔΔa Δulluğ itmek **gide**, hemān suy (soy) Δ**ala**.
- ¹³Δoñşu Δoñşu evine varmaΔdan egri Qayāl **ala**.
- şara bāzara seyr itmege gelen türkler, ¹⁴türkmenler oranı bir nesne begenmeyeler, belki gāh gāh çalmağa, göñlüni melālet tutduΔça ¹⁵eline almağa bir eyü Δaval **ala**.
- göñlin çeken taşra çıgağan Δızlar **ola**, ve anların her {v} ¹⁶va’zına vaΔārına imrenüp baΔağan bizler **ola**.
- begler paşalar öñinde söylenen yalan ¹⁷yañlış sözler **ola**,
- ulular ekābirler meclisinde söyletmeg-üçün kezzābları, Δallāşları [2a] ¹özler **ola**.
- **ol günleri görmeden söyledim, ben Dede forΔut, görmüşçe ²inanın. bana oğuz Δavmı <dirler>. ol günlere Δomağıl! benim canım algıl! Δādir tañrım.**

Çeviri:

- [1b] ⁹dağ otları tükenəcək. {Oğuz gün} <diken> **kalacak**.
- ulu sular **kuruyacak**, ancak (su) kuyu (da) **kalacak**.
- yılanlar, çıyanlar, kelerler, akrepler, örümcekler **kırılacak**,
artık **üremeyecek-ler**.
- tatlı dirlik, gökçek güzellik **kesilecek**, (devi) <da'va ile savaş> **kalacak**.
- dünyanın insanı azalacak, sadece cadısı ile devi **kalacak**.
- Tanrıya kulluk etmek sona erecek, sadece **sözü kalacak**.
- komşu, komşu(sunun) evine gitmekten **eğri hayal olacak**.
- Şehre, çarşıya dolaşmaya gelen çiftçiler (= Türkler), Türkmenler **oranı** bir
nesne **beğenmeyecekler**.
- belki zaman zaman çalmaya, (belki de) gönüllerini keder tuttukça
el(ler)ine almaya bir iyi kaval **alacak**.
- Gönünü çeken dışarı çıkan kızlar **olacak**,
ve onların her **vaazını vakarını** imrenip bakan bizler **olacak**.
- Beyler, paşalar önünde yanlış söylenen sözler **olacak**.
- Büyükler(in), seçkinler(in) toplantılarında söyletmek için yalancıları,
kallesleri özler **olacak**.

O günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut.

(Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz kavmi derler.

Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlere bırakma! Benim canımı al!

4. (Diez: 49-55)

beyt:

- ³ şanıp şanıp söyleyenler, iş **bitürür**.
- şapa şopa söyleyenler, baş ⁴{baş} **yetürür**.
- benüm-ile ΔaΔınç-ıla söz söyleyenler, kendü başına savaş **getürür**.
- ⁵kelecı-sın begenenler, yüzine kir **getürür**.
- Δılıc-sızun Δartı, Δurt er Δocadur.
- Δız oğlanuñ ⁶yüz{i} süzi, Δov **iletür**, Δov **getürür**.
- iki Δoñşı<nı> biribiriyle **çekişdürür**, **tütiz** (?) eyler.
- ⁷QaΔ ta'alâ yavuz, yüzüz, utanmaz 'avrat Δazāsından belāsından beklesün
⁸saΔlasun.

- ol günleri görmeden söyledim, ben Dede forΔut.

Görmişçe {ina} ⁹inanın. bana oğuz Δavmı <dirler>.

ol günlere Δomağıl! benim canım alğıl! Δādir tañrım.

Çeviri:

Beyt:

- Düşünüp taşınıp konuşanlar iş(ini) **bitirir**.
- Saçma sapan konuşanlar ise baş(ını) **kaybeder**.

- benim ile kakınç ile söz söyleyenler, kendi başına kavga **getirir**.
- (kendi) sözünü beğenenler, yüzüne leke **sürer**.
- Kılıcsızın yaşlısı, kurt er(i) **yaşlandırır**.
- kız çocuğunun yüzüzü dedikodu götürür, dedikodu **getirir**.
- iki komşuyu birbiri ile çekiştirir, aralarını **açar**.
- Yüce Tanrı kötü, yüzüz (ve) utanmaz kadın(ın) kazasından belasından korusun saklasın.

O günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut.

(Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz kavmı derler.

Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlere bırakma! Benim canımı al!

5. (Diez: 56-65)

- ¹⁰egrice bügrice ağaç, ugaç **Δalmaya**, şaban **ola**.
 - çoluΔ {çoluΔ} <çocuΔ> **Δalmaya**, çöbān **ola**.
 - ¹¹Kovukça sovuqça ağaç **Δalmaya**, boyunduruğ **ola**.
 - at, eşek **Δalmaya**, öküz **ola**.
 - dere depe ¹²**Δalmaya**, tarla **ola**.
 - țana țolabı **Δalmaya**, külek **ola**.
 - ulu giçi **Δalmaya**, melik **ola**.
 - ¹³yigitler Δocalar, ‘avretler gibi cavlaΔı yülük **ola**.
 - kimsenüñ kimse yanında {ö} ¹⁴ödünçden görünçden Ωāceti **bitmeye**, c(ÿ)bi vü kÿsesi delük **ola**.
 - bir gişinüñ bir gişi Δatında hurmeti ‘izzeti **Δalmaya**,
 - atanuñ, ananuñ, oğula, Δıza şefkati ve merhameti **olmaya**,
 - oğul ve Δız ħod anları hergiz ri‘āyet **Δılmaya**,
 - ataları tururken oğullar **söyleye**, analar tururken Δızlar **buyruğ eyleye**.
 - **ol günleri görmeden söyledim. [2b] ¹ben Dede forΔut.**
- Görmişçe {ina} ⁹inanın. Bana oğuz Δavmı <dirler>.**
- ol günlere Δomağıl! benim canım alğıl! Δādir tañrım.**

Çeviri:

- Egri büğrü sopa, degnek kalmayacak, (kalan düzgünleri) saban **olacak**.
- çoluk çocuk kalmayacak, (kalanları) çoban **olacak**.
- içi boş ağaç kalmayacak, (kalanları) boyunduruk **olacak**.
- at, eşek kalmayacak, (kalanları çifte koşulan) öküz **olacak**.
- dere tepe kalmayacak, (kalanları) tarla **olacak**.
- Bana dolabı (su değirmeni kovası) kalmayacak, (kalanları) gülek **olacak**.
- Büyük, küçük kalmayacak, (kalanlar) melik **olacak**.
- Gençler, yaşlılar, kadınlar gibi, kafası dazlak **olacak**.
- Kimsenin kimse yanında ödünçten-görünçten haceti **kalmayacak**, cebi ve kesesi delik **olacak**.
- Bir kişinin bir kişi karşısında hürmeti-izzeti **kalmayacak**.
- Babanın ve annenin oğuluna ve kızına şefkati ve merhameti **kalmayacak**,

Oğul ve kız onları aslâ riayet **etmeyecek**.
Babaları durur iken oğullar konuşacak, anaları durur iken kızlar buyruk **verecek**.

O günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut.

(Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz kavmi derler.

Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlere bırakma! Benim canımı al!

6. (Diez: 66-69)

- Δoşurulup eşenler ‘avān /‘ivaz (?)**ola**.
- ³ΔoltuΔlarında segirdeşen gişiler sırf hemmāz **ola**.
- aralarında oñmış az **buluna**. ⁴çoğı bÿ-namāz **ola**.
- balabanla şungurcıya beglik **değe**.
- Δapucı-larına segmenlerine ⁵şüretde âdemken sÿretde gÿyā seglik **değe**.
- her birisi Δapusı açuΔ ⁶Δara avulnuñ degip evine **gire**.
- söğüşi-yle arpasını der demez diler dilemez göñlince ⁷Δavlınca körlikine **yana**.
- Δızına gelini-ne genc ħatunına Δulına ΔulluΔcı-sına şehvet ⁸nazarın idüp çoΔ sevdiğim **diye**.

- ol günleri görmeden söyledim. ben ⁹Dede forΔut.

Görmüşçe inanın. Bana oğuz Δavmı <dirler>.

ol günlere Δomağıl! benim ¹⁰canım alğıl! Δādir tañrım.

Çeviri:

- koşuşturup çalışanlar avan **olacak**.
- (başkasının) himayesi altında segirden kişiler, sırf kovucu **olacak**.
- aralarında işe yarayacak az bulunacak, (bunların) çoğı bî-namāz **olacak**.
- Balaban ile Sungur kuşlarına besleyen, beğliğe **ulaşacak**.
- Kapıcılarına ve seymenlerine, sÿretde âdem iken, sÿretde sanki seymen **olacak**.
- her birisi kapısı açık, kara avuluna ulaşp, (onların) evine **girecek**.
- Söğüşiyle arpasını der demez, diler dilemez, zorunca kolayınca görlüğüne **yetecek**.
- Kızına, gelinine, genç hatunına, kullarına ve kölelerine şehvet bakışı (ile) bakarak (onlara seni) çok seviyorum **diyecek**.

O günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut.

(Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz kavmi derler.

Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlere bırakma! Benim canımı al!

7. (Diez: 70-73)

- ħādım ħām bezden Δaftānlar varken, kepelerden ¹¹kepeneklerden geyecek bulunurken, ağır atlāslar frengÿ kemhālar ħāş bay ¹²börkler **geyeler**.
- şunuñ gibi fāħir libāsını begenmeyip n’olur bunlardan **diyeler**.

- ¹³libāsda erle ‘avret **seçilmeye**.
- fil hortūmı gibi yenler **çık**a.
- sik va‘zında ¹⁴biz gibi, sivri sivri müzevveceler ve taΔyeler düriyedür.
- imāmlarla mü’ezzinlerüñ ¹⁵ve daħı şeyhler birle mürýdlerüñ iñen pābūççı başmaΔ-çı cevāba **ayıdalar**.
- mülha ¹⁶ridalar **takınalar**.
- țar billü, sıΔma țavırlu geyesiler te’lyf **olna**.
- adına göt ¹⁷gösteren **diyeler**.
- biri birine bühťanlar ve ifťiralār çoğ **ideler**.
- bir yoldaş bir yoldaşına **[3a]** ¹{bir yoldaş yoldaşına} yañılsa, rāzın dise, aña yüz ol deñlü hāşiyeler Δatup müft <ü> zift dellāl **olalar**.
- Δıymetlüce Δız oğlanlar bulunurken üç ³eteklü, altı geçelü Δarı ‘avratlar gece
- soΩbet idüp yiyüp içmege, Δoç yigitler ⁴çoğiken, söz kelecı bilmez, biñ bir sözle gelmez alp toñuzlar, Δalbi murdārlar, ⁵Δığırıla.
- söz kelecı anların **ola**. şaff-ı ni’āl birle ħorluΔ bunların **ola** {ol}.
- ⁶ol günleri görmeden söyledim. ben Dede forΔut.
- Görmişçe inanın. Bana ⁷oğuz Δavmı <dirler>.**
- ol günlere Δomağıl! benim canım algıl! Δādir tañrım.**

Çeviri:

- hadim ham bezden kaftanlar varken, kebelerden, kepeneklerden giyecekler bulunurken, (zenginler) ağır atlaslar, frengi giyecekler, özel zengin bōrkleri **giyecekler**.
- şunun gibi övünülecek elbiseyi beyenmeyerek “bunlardan ne olur” **diyecekler**.
- Elbisede erkek ile kadın ayırt **edilmeyecek**.
- Fil hortumu gibi yenler **çıkacak**.
- Sik’e benzer biz (sivri şiş) gibi, sivri sivri müzevveceler ve takkeler **türeyecek**.
- İmamlarla müezzinlerin ve de şeyhyer ile müridlerin(in) çok pabuççı ile başmakçı cevap **verecekler**.
- Çulha elbiseler **giyecekler**.
- Dar belli, sıkma tavırlı giyecekler imal **edilecek**.
- (Onların adına) “Göt gösteren” **diyecekler**.
- Birbirlerine bühťarlar ve ifťiraları çok **edecekler**.
- Bir yoldaş, bir yoldaşına , yañılsa sırrını söylese, o sırta yüz misli ilavelerde bulunup müft zift dellal **olacaklar**.
- Kıymetli/değerli kız(lar ve) oğlanlar bulunurken, üç çocuklu, altı geçilü yaşlı avratlar gece sohbet edüp yiyüp içmeğe , koç yiğitler çok iken, söz laf bilmez, bir bir söze gelmez alp donuzlar, kalbi mundarlar **çağırılacak**.

- söz laf onların **olacak**. Saff-ı neal ile horluk bunların **olacak**.
- O günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut.**
- (Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz kavmı derler.**
- Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlere bırakma! Benim canımı al!**

8. (Diez: 74-75)

- {ap alaca} ⁸ap alaca çiçekden **öndüm**. ben Dede forΔut.
 - bir Δatre murdār meniden **döndüm**. ben Dede ⁹forΔut.
 - ana raΩmine **düşdüm**. ata belinden **indim**. ben Dede forΔut.
 - ala göz div ¹⁰Δızından **toğdum**. ben Dede forΔut.
 - tañrı bir, peygamberi ΩaΔ **bildim**. ben Dede forΔut.
 - ¹¹oğuz ħalΔınuñ başına ħayır gelesini şer‘ gelesini öğüt **tanıdım**. ben Dede forΔut.
 - ¹²ΩaΔ ta‘ālānun emānetini boynuma **aldım**. ben Dede forΔut.
 - evet kendü kendüme Δatı ¹³güç **Δıldım**. ben Dede forΔut.
 - illa (ola) ki işimüñ āñırını ΩaΔΔa **saldım**. ben Dede forΔut.
 - ¹⁴**ol günleri görmeden söyledim. ben ⁹Dede forΔut görmüşçe inanın.**
- Bana {o} ¹⁵oğuz Δavmı dirler. ol günlere Δomağıl! beni. ¹⁰cānım alğıl! Δādir tanrım. {oguz}**
- ¹⁶oğuz<dan> üç yüz altmış altı alp Δopdı. yigirmi dört ħaş boy. {otuz} ¹⁷otuz iki selçük (yazma: sekicek) sultān selveri Δazan oΔçı-sı Δozan beg<ler beg>lisi (yazma: pegli-si/ penli-s)Δarımış} **[3b]** ¹yegli-si Δarımış oğlı dede ΔorΔut.

Çevirisi:

- Ap alaca çiçekten **çıktım**, ben Dede Korkut.
 - Bir damla mundar meniden **döndüm**, ben Dede Korkut.
 - Ana rahmine **düşdüm**, Ata belinden **indim**, ben Dede Korkut.
 - Ala Göz(lü) dev kızından **doğdum**, ben Dede Korkut.
 - Tanrı’yı) tek, Peygamberi hak **bildim**, ben Dede Korkut.
 - Oğuz halkının başına hayır geleceğini, şer geleceğini öğüt **kabul ettim**, ben Dede Korkut.
 - Yüce Tanrı’nın emanetini boynuma **aldım**, ben Dede Korkut.
 - Evet/öyledir kendi kendime katı güç **ettim**, ben Dede Korkut.
 - illâ ki işimin sonunu Hakka **bıraktım**, ben Dede Korkut.
- O günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut.**
- (Ben) görmüş gibi (bana) inanın. Bana Oguz kavmı derler.**
- Her şeye gücü yeten Tanrım. (Beni) O günlere bırakma! Benim canımı al!**

Oguz (kavminden) üç yüz altmış altı alp kopdı. Yirmi dört has boy (çıkdı). Otuz iki sekicek Sultan serveri Kazan (Han’ın) okçısı Kozan Beg(ler beg)lisi Karımış oğlı Dede Korkut.

GÜNBED NÜSHASI 18. SOY(LAMA)

9. [40] ¹Dedem dêr:

“Ay öte, yıl dolana, zamāneler Δopub **gele**,

²dağ otları tükene, tiken Δ**ala**.

Dadlı dirilük **tükene**,

³da‘vā-y-ilen savaş Δ**ala**.

Aşıl bēgler tükene, ‘avām Δ**ala**.

⁴Silintiler yıΔıla, bir yêrde oba **ola**.

Derintiler yıΔıla, bir yêrde ⁵kentli **ola**.

Bir kentde iki kuḥa olsa, bēş dāhÿce ⁶daruḡa **ola**.

Olar daḥi bir birinüñ sözine bitmeyeler,

⁷ortaluΔda bednefs-ilen yalançımuñ günü **doḡa**.

Ol günleri ⁸görmemişem men.

Dedem <QorΔud> görmüş gibi söylerem.

Çeviri:

[40] Dedem (Korkud) der:

“Ay geçecek, yıllar dönecek, zamaneler aşıp **gelecek**,

dağ bitkileri **tükenecek**, diken **kalacak**”.

Tatlı yaşam **tükenecek**,

kavga ile savaş **kalacak**.

Asil beyler tükenecek, avam **kalacak**.

[Selin, getirdiği] selintiler, kütükler birikecek, bir yerde oba **olacak**.

[rüzgârın getirdiği] birikintiler toplanacak, kasabaya ait **olacak**.

Bir kasabada iki kethüda olsa, beş de akıllıca daruḡa **olacak**,

onlar da birbirinin sözlerine **inanmayacaklar**

ortalıkta kötü niyetliyle yalancıya gün **doḡacak**.

Ben o günleri görmeyeceğim,

Dedem (Korkud) görmüş gibi söylüyorum.

10. Yazı Δış ⁹bilinmez yıllar **ola**.

Qıvveti, güci bilinmez eller **ola**.

YaylaΔlar ΔışlaΔ ¹⁰ola, ΔışlaΔlar yaylaΔ **ola**.

Tat êvi-y-len Türk êvi bir araya ¹¹Δonşı **ola**.

AΔac çanaΔ, daş çanaΔ bir birine ΔarışuΔ ¹²**ola**.

Tat Δızını Türk ala, Türk Δızını hem Tat **ala**.

Tat [41] ¹Δızından doğulan oḡlan dayısına dayı **dêye**.

²Türk Δızından doğulan oḡlan dayısına dayı **dêye bilmeye**,

³dolandıra döndüre “ḥalū” **dêye**.

Ol günleri görmemişem ⁴men.

Dede QorΔud görmüş gibi söylerem.

Çeviri:

Yazı kışını bilinmeyen yıllar **olacak**.
 Gücü kuvveti bilinmeyen eller **olacak**.
 Yaylalar kışlak olacak, kışlaklar yayla **olacak**.
 Tat eviyle Türk evi bir yerde komşu **olacak**.
 Ağaç çanak ile taş çanak birbirine karışmış **olacak**.
 Tat kızını Türk alacak, Türk kızını da Tat **alacak**.
 Tat [41] kızından doğan oğlan dayısına dayı **diyecek**,
 Türk kızından doğan oğlan dayısına dayı **diyemeyecek**,
 dolandıracak, döndürecek “halu” **diyecek**.

Ben o günleri görmeyeceğim,
Dedem (Korkud) görmüş gibi söylüyorum.

11. Dere tepe ⁵Δalma[sa] <ya> ekin{ilin} <içün> şuğum **ola**.
 Dana buzav Δalmaya cüfte **gède**,
⁶oğlan uşaΔ Δalmaya ekinçi **ola**.
 Ekinçisi çok ola<n> ⁷yérin{de} bereketi yoΔ **ola**.
 Çok ekeler, az götüreler, bilmeyeler
⁸hikmeti ne, sebebi neden **ola**.
 Sınalmamış yād elden, ⁹yād oymaΔdan Oğuz,
 senüñ içüñe bir Aız gele, gelin **düşe**;
¹⁰ol gelin, ay başına yetişmedin
 yaşmaΔınuñ altından ¹¹**donguldana**.
 Yıl başına yetişmedin
 kayın ata ilen ¹²Δayın anaya dil **yetüre**.
 “Başum bahtı alp igidüm
 atañ yaman, ¹³anañ yaman,
 menüm evcigezimi ayır” **déye**.
 Evcigezin ayıra, çadıra ¹⁴güci yetmese,
 çubuΔ ege, üstine haşyr sala evim **déye**.
 [42] ¹Bir keçisi oΔlaΔ doğsa, mālum **déye**.
 Gazana güci yetmese, çölmek ²**ala**.
 Dügiye güci yetmese, yarma **sala**.
 AΔşama deñ ³ha bişüre, ha **düşüre**,
 aΔşam olanda, “Başum bahtı, alp igidüm,
⁴dadlı, ta‘amlı zād bişürmişem, gel, yê” **déye**.
 Δayın atanuñ ⁵minnetinden,
 Δayın ana cevrenden Δurtuldum şükr, **déye**.
⁶HaΔ ta‘âlâ ol gelinden ‘ıyâl **vérse**,
 dudağları yalama ⁷oğlı **ola**,
 beş yaşına yetişmedin
 yetmiş yaşar Δocalara ⁸dili **dege**.
 igirmi yaşına yetişmedin saΔΔal **basa**.
⁹otuz yaşına yetişmedin **ortalana**.

Δırh yaşına yetişmedin ¹⁰ ΔırΔıl **sepe**.
 ellisinde, altmışında ecel alsa yıΔılalar,
¹¹ götüreler “dahay devletli Δoca” dëyübeni söyle-<ye>ler.
 Ol ¹² zamānuñ Δocası elli, altmış yaşında ādem **ola**.
¹³ **Ol günleri görmemişem men.**
<Dede Qorqud> görmüş kimi söylerem.

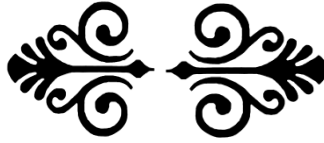
Çeviri:

Dere tepe kalmayacak, ekin için **sürülecek**.
 Dana, bukağı kalmayacak çift sürmeye **gidecek**.
 Çoluk çocuk kalmayacak [hepsi] ikinci **olacak**.
 Ekincisi çok olacak yerin de bereketi yok **olacak**.
 Çok ekecekler az [ürün] alacaklar, **bilmeyecekler**
 bunun hikmeti nedir, sebebi ne **olacak**.
 Denenmemiş yad ellerden, yabancı oymaktan, Oğuz(un)
 sizin aranızda bir kız gelecek, gelin **düşecek**;
 o gelin ay başına gelmeden
 yaşmağının altından **homurdanacak**.
 Yıl başına gelmeden kayın ata ile kayın anaya **laf yetiştirecek**.
 “Başımın bahtı, alp yiğidim,
 baban kötü, anan kötü,
 benim evceğizimi ayır” **diyecek**.
 Evini ayıracak, çadıra gücü yetmezse,
 çubuk **dikecek**, üstüne hasır **koyacak**, “evim” **diyecek**.
 [42] Bir keçisi oğlak doğursa “malım” **diyecek**.
 kazana gücü yetmezse çömlek **alacak**.
 Pirince gücü yetmezse yarma **kullanacak**.
 Akşama kadar ha pişirecek, ha **indirecek**.
 akşam olunca “Başımın bahtı alp yiğidim,
 tatlı, lezzetli şey pişirdim, gel ye” diyecek.
 “Kayın atanın minnetinden,
 kayın ana cevrenden kurtuldum şükür” diyecek.
 Yüce Tanrı o gelin gibi eş verirse,
 dudakları yalama oğlu olacak.
 oğlu beş yaşına varmadan
 yetmiş yaşındaki ihtiyarlara laf atacak.
 Yirmi yaşına varmadan [yüzünü] sakal kaplayacak.
 Otuz yaşına varmadan “ortalanacak”,
 Kırk yaşına varmadan [yüzünün] kılları kırılacak.
 Ellisinde, altmışında ecel alırsa, yığılacaklar /toplanacaklar,
 götürecekler “dahay/hehey devletli koca” diyerek konuşacaklar.
 O zamanın yaşlısı elli altmış yaşındaki adam olur.
Ben o günleri görmeyeceğim,
Dedem (Korkud) görmüş gibi söylüyorum.

12. Dünyada ¹⁴ne yaşadum? Men Dede Qorqud,
üç yüz altmış altı yıl [43] ¹yaş **yaşadum**,
gün orta ilen ikindinüñ arasınca ²gün **görmedüm**.
Yèddi Δoyın olur-idi günde menüm şilenümde,
³bağır öpke Δadarınca et **yèmedüm**.
İki Δapulı kârvânserā tek ⁴bu cihānı bir év gördüm men.
Dede QorΔud bu Δapıdan girende ol ⁵Δapudan çıhar **gördüm**.

Çeviri:

Dünyada ne yaşadım? Ben Dede Korkut,
üç yüz altmış altı yıl [43] yaşadım,
öğlen vaktiyle ikindi vakti arası kadar gün görmedim.
Her gün yedi koyun kesilirdi benim ziyafetimde,
[ama] bağır ve ak ciğer kadar et yemedim.
Bu dünyayı iki kapılı kervansarayı andıran bir ev gibi gördüm;
ben Dede Korkut, bu kapıdan girince öbür kapıdan çıkıldığımı gördüm.



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər**Füzuli BAYAT*****Filologiya elmləri doktoru, professor******AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdiri,******e-mail: fuzilibayat@gmail.com*****QİSSƏDƏN ŞİFAHİ SÖYLƏMƏYƏ – HZ. MUSA****Açar sözlər:** qissə, əfsanə, auditoriya, şifahi mədəniyyət, yazılı mətn**FROM WRITTEN TO ORAL NARRATİF HAZRAT MUSA (MOSES)****Summary**

One of the religious occasions that are described in the context of the verbal folklore which can be described as classical folklore is related to Moses. Functionally speaking, religious folklore texts based on the Torah, the Bible, especially Koran verbal narratives were taken to the sanctuary and despite the fact that the mythology and the ontology of events were not taken into research for a long time. Because the compilations demonstrate that the religious (monotheistic religions) tales, legends, religion mythology proves being efficient. One of these efficient religious issues related to Hz.Musa (Moses), who is considered one of the ulul-azm prophets. Hz.Musa has turned into a hero of legends and tales from various angles both in the Torah, in the Koran. In the article, along with Moses's knowledge, speaking to Allah, his purity, haste, devotion, fervency have been investigated and all these myths were evaluated in the context of transmission to the people various.

Hz. Musa's dialogues in legends and fables compiled from verbal are mostly based on scientist, shepherd, friend of Allah beggar and so on. In this disclosure, along with the information given in the Torah and in the Kor'an the value given to Moses in the people's imagination is the reflection of attitude to Jewish prophet in terms of folkloric function. Thus, together with Moses's personality as ulul-azm prophet there is also his appearance in terms of the people: Once again in this type of religious narratives such as the debate with the shepherd, although he did not know if the rain will or not, despite praying he could not rain, to kill an Egyptian by defending a Jew and breaking of boards that the Hebrew Torah is written on.

The texts of the compilation were compared with the written information available, and the historical perspective was taken into consideration.

Key words: religious events, legends, execution environment, oral culture, written text**ОТ ҚІССЕ (РЕЛИГИОЗНЫХ РАССКАЗОВ)
ДО УСТНОЙ РЕЧИ СВЯТЕЙШЕГО МОИСЕЯ****Резюме**

Исполняемый в аудиториях вербальный или классический фольклор связан с одной из легенд о пророке Моисее. Функционально под религиозным фольклором подразумеваются варианты письменных текстов Коранического и частично Библейского происхождения. Однако тексты из религиозных книг из-за того, что считались священными, онтология и функция легенд и сказок долгое время не исследовались. Большинство собранных религиозных сказок, легенд показывает влияние религиозной мифологии на устную культуру. Одной из таких очень распространенных религиозных тем в фольклоре являются легенды и сказки о пророке Моисее (в Коране улул-азам пророк). И так Тавратский и Коранический Моисей превратился в героя легенд и сказок. В статье наряду с просвещенностью и ученостью, и беседы Моисея с Богом, были исследованы в качестве темы фольклора диалог с ученым человеком, его торопливость и нервозность. В этих легендах и сказках было рассмотрено с разных сторон донесение людям одной и той же миссии пророка.

В собранных легендах и религиозных сказках имеется диалог Хазрета Мусы, в основном, с ученым человеком, пастухом, божьим другом, нищим и другими. А это, в свою очередь, указывает на различие данных сведений в народном воображении о пророке Моисее в Таврате, еврейских книгах и особенно в Коране. Так что, наряду с пророчеством Моисея, на него следует посмотреть еще с точки зрения народа: спор с пастухом, не зная будет ли дождь, или не смотря на моление Богу, не сумев засставить лить дождь, убийство египтянина ради еврея, разбиение каменных досок Таврата и т.д.

В статье собранные фольклорные тексты сравниваются с письменными сведениями, а также учитывается их историческая перспектива.

Ключевые слова: гиссе, легенда, аудитория, устная культура, письменный текст

1. Qısa açıqlama. Dini folklor dedikdə geniş mənada inanc təməlli şifahi nümunələrdən formalaşan folklor materialları deyil, dar mənada səmavi dinlərdə var olan qissələrin şifahi variantı nəzərdə tutulmuşdur. Bu qissələrin qaynağını formalaşdıran mifoloji əfsanələr, hadisələr, dinin məqsəd və məntiqinə uyğun şəkildə yazıya keçirilmiş və zamanla şifahi variantları unudulan hekayətlərdir. Bir az da açıq desək, səmavi dinlərin qissələri şifahidən yazıya və təkrar yazıdan şifahi ədəbiyyata keçmişdir. Folklorun bu ikinci modeləşdirici sistemi yazı dilinin şifahi nitqə, yazı məntiqinin folklor qanununa çevrilməsi və yeni bir mətn strukturunun ortaya çıxmasıdır.

Dini folklor din antropologiyası, din fenomenologiyası, din psixologiyası, din etnologiyası, din fəlsəfəsi kimi müasir sayıla biləcək elmlər arasında yer alır. Dini folklor dedikdə daha geniş mənada batıl və ya boş inanc kimi dəyərləndirilən və rəsmi dini ideologiyanın qəbul etmədiyi dini-inanc fenomeni başa düşülür. Ancaq dini folklor adı altında biz səmavi dinlərin kitablarında verilən qissələrin folklorlaşmasını nəzərdə tutmuşuq. Çox yayılan bu cür dini mövzulardan biri də ülul-əzm peyğəmbərlərdən biri olan Hz. Musa ilə bağlı qissə və məlumatlardır.

Quran məntiqinə görə Hz.Musa ülul-əzm peyğəmbər kimi bilinsə də onun əsas missiyası Yəhudilərə necə yaşamaq lazımdır formulundan başqa heç bir şey öyrətməməsidir. Musa öz xalqına yaxşı yaşamağı öyrətdi, ancaq bir filosof olaraq bunu onların başlarındakı azadlıq düşüncəsinə dayanaraq etmədi. Əksinə bunu Yəhudilər arasında qanun qoymaqla və qanunun hökmü ilə həyata keçirdi. O baxımdan Yəhudilər üçün yaxşı yaşamaq, ya da həqiqi həyatda Tanrıya ibadət etmək və Tanrı sevgisinə layiq olmaq azadlıqdan, Tanrı lütvü olmaqdan daha çox, köləlik oldu. Çünki Musa onlara Tanrının keçmişdə etdikləri yaxşılıqları unutmamaları üçün onu sevmək və qanunu qorumaq əmrini verdi (Spinoza, 2010:78). Digər tərəfdən dini qaynaqlarda Musanın Yəhudiləri qırx il səhrada dolaşdırması hadisəsinin də əsas fəlsəfi mahiyyəti Tanrıya şükr etməyi öyrətməkdə, sosial-iqtisadi dəyəri öz xalqına yaxşı yaşamaq yollarını öyrətmək idi. Yəhudilərin yeməyə, rahatlığa alışqan olduğu Əhdi-ətiqdə də yazılıdır: “Bütün İsrail camaatı Elimdən ayrıldı. Misirdən çıxdıqdan sonra ikinci ayın on beşinci günü Elim ilə Sina arasındakı Sin Çölünə gəlib çatdılar. Çöldə hamısı Musa ilə Haruna şikayət etməyə başladılar. “Keşke RƏB bizi Misirdəyəkən öldürsəydi” dedilər, “Heç olmasa orada ət qazanlarının başına oturur, doyunca yeyirdik. Ancaq siz bütün camaatı acından öldürmək üçün bu çölə gətirdiniz.” (Çıxış 16/1-2)

Təbii ki, Musanın peyğəmbərlik gərəyini belə bir formada həyata keçirməsinin əsl səbəbi qanun vasitəsi ilə onları Tanrını sevməyə dəvət etməsi oldu. Çünki ən böyük yaxınlıq və mutluluq ancaq Tanrıya olan sevgi ilə qazanıla bilər. Ona görə də Hz.Musaya ənən kitabın da adı Tövrat, yəni qanundur. Beş kitabdan (Təqvin/Yaratılış, Çıxış (Xuruc), Levililər, Sayılar (Ədədlər), Təsniyə (Qanunun təkrarı) ibarət olan Tövratin (ərəbcə Tavrat) ibrancə orijinal adı Torah olub, yunancası Pentatevhos adlanır. Hər iki terminin bir mənası da “öyrətmə, göstərmə, istiqamətləndirmə, qanun” deməkdir. Hz.Musanın müqəddəs kitablara mövzu olan qissələrinin xalq arasında daha çox əfsanələşməsi bu yəhudi peyğəmbərinin qanun yaratmasına, qırx il həm özü, həm də ümmətini Sinay səhrasında gəzdirməklə onlara yaşamağı öyrətməsinə, Tanrını səməyi təlqin etməsinə görədir.

2. Miflərin funksionallığı baxımından Musa peyğəmbər. Mezopotamiya qaynaqlı mifoloji hadisələr həm İsrailoğullarının, həm də ərəblərin arasında yayıldıqdan sonra şifahi söyləmədə nəql edilən mətnlər sonralar bəzi dəyişikliklərlə kanonik mətnlərə də keçdi. Dün-

yanın yaradılması, tufan, cənnətdən qovulma, İsrailoğullarının Misir əsarətindən qurtulması, əski qövmlərin məhvi, Babil qülləsi və s. dini-mifoloji hadisələrdən sadəcə bir neçəsidir. Yəhudi kahinləri Hz.Musanın başına gələn hadisələri əski mifologiyadan da təsirlənərək e.ə. VI-IV yüzillərdə formalaşdırdıqları Tövrət mətnlərinə daxil etməklə onları günümüzə qədər qorumuş oldular¹ (Bax. Fromm, 1966:7; Fromm, 1996:204). Digər tərəfdən yəhudi kahinləri Əhdi-ətiqin folklor qaynağı olan sümer mif və əfsanələrini unutmamağa çalışdılar, qutsal adlandırdıqları bu mətnlərdə əsas vurğunu dini məqsədlər üçün istifadə etməklə tarixi həqiqətləri arxa plana keçirdilər, mətnlərdən Yaxvenin İbrahim peyğəmbərin zamanından başlayaraq seçilmiş xalqın taleyini idarə etdiyi fikrinə yönəldilər. Ancaq yəhudi kahinlərinin bütün həqiqətləri təhrif etdiyini, dəyişdirə bildiyini demək də məsələyə birtərəfli yanaşmaq olardı. Belə ki, Əhdi-ətiqdə çox sonralar arxeoloji qazantılarla məlum olan sümer, akkad, assur, vavilon mədəniyyətinin qiymətli mənbələri də qorunub saxlanmışdır.

Tövrətin yazıldığı dövrlərdə onun sümer miflərindən yararlanmasını Muazzez İlmiyev Çığ aşağıdakı şəkildə ifadə etmişdir: “E.ə. V əsrdə Babil kralı Nebukadnezar Fələstini işğal edincə oradakı Yəhudilərin ən bilginlərini Babilə gətirdi. Yəhudilər də orada boş durmadılar, Sümer bilginlərinin yazıya aldıkları məlumatlardan faydalandılar. Bilginlər Babilədən qayıtdıqdan sonra Tövrət yazılmaya başladı” (Çığ, 1995). Yəhudilərin əsas dini kitabı olan Tövrəti ikinci dəfə yazdığı söylənən kahin Əzra Əski Əhddə özünün adıyla xatırlanan kitabının olmasına baxmayaraq peyğəmbər sayılmaz. O sadəcə kahin və yazıçı kimi tanınmış, itən və ya yox edilən Tövrəti yenidən yazmış/yazdırmış və buna görə də “ikinci Musa” adlandırılmışdır. Yəhudilərin yazıçı kimi tərif etdikləri Əzra Quranda Üzeyir peyğəmbər adı ilə xatırlanır. Hətta Quran Yəhudilərin Əzraya (Üzeyirə) Allahın oğlu dediklərini də qeyd edir: “Yəhudilər: “Üzeyir Allahın oğludur”– dedilər. Xristianlar da: “Məsih Allahın oğludur”– dedilər. Bu onların ağızlarından çıxan sözlərdir. Onların bu sözləri daha öncə inkar etmiş kafirlərin dediklərinə oxşayır. Allah onları məhv etsin! Gör necə də (haqdan) döndərilirlər! Onlar Allahı qoyub hahamlarını və rahiblərini, bir də Məryəm oğlu İsanı Tanrı qəbul etdilər. Halbuki onlara ancaq tək olan İlahə ibadət etmək əmr olunmuşdu. Allahdan başqa ilah yoxdur. O, bunların şəriki qoşduqları şeylərdən uzaqdır.” (Tövbə 9/30-31) Quranda adı Üzeyir kimi verilən şəxs Babil kralı Buhtunnasrın (İbranicə Nebukadretsar) Qüdsü aldıqdan kiçik Yahuda krallığına son verib Süleyman məbədi dağıtdıqdan sonra (e.ə.VI əsr) yandırılan və tamamilə unudulan Tövrəti katiblərə söyləyərək yenidən tərtib edən, yazdırandır.

Əzranın/Üzeyirin yazdığı Tövrətdə də Musa mifoloji qəhrəman kimi təqdim edilmişdir. Bu mifoloji hadisələrin böyük bir hissəsi daha sonralar Qur’anda da görünməyə başladı. O halda qutsal kitabların mifologiyalardan yararlandıklarını; bəzi mifoloji hadisələri dəyişdirdiklərini, bəzilərinə tamamilə fərqli bir şəkildə işlədiklərini, bəzilərinə olduğu kimi alıb məqsədi fərqli tərəfə istiqamətləndirdiklərini qəbul etməliyik, ya da həm mifoloji, həm də dini mətnlərin eyni qaynağın fərqli tətbiqi olduğu düşüncəsində birləşməliyik. Doğru olanı hər iki qaynağın ilahi mənşəli olmasıdır. Tövrətin və Qur’anın geniş bilgi verdiyi Musa da heç şübhəsiz özündən öncəki mifoloji qəhrəmanların bəzi xüsusiyyətlərini mənimsəmişdir.

Burada Hz.Musa’nın İsrailoğullarının xilaskarı olmasının tarixi deyil, ideoloji bir fikrə bağlanmasına da toxunmaq lazımdır. Belə ki, istər dini kitablarda, istərsə də gündəlik

¹ Eric Fromm Əski Ahidlə bağlı yazdığı “You Shall Be As Gods” adlı əsərində qutsal kitabları Tanrı sözü kimi qəbul etmir. O Kitab-ı Müqəddəsini fərqli vaxtlarda, müxtəlif insanlar tərəfindən yazıldığını irəli sürür. Buna baxmayaraq E.Fromm digər yəhudi dini kitabları kimi Tövrəti, xüsusilə də peyğəmbərlər qissəsini yüksək qiymətləndirir.

həyatda İsrailoğulları inanırlar ki, Yaxve (Tövratda Tanrının adı) onları xüsusi formada sevdindən xilas etmiş, onlara qanun, əxlaq normlarını göndərmiş və sosial qayda-qanunu formalaşdırılmış, dini institutları, dini mərasimləri yoluna qoymuş, din adamlarının vəzifələrini təyin etmiş və nəhayət, onları birləşmiş, təşkilatlanmış bir xalq kimi zəngin torpaqları olan Xanaana gətirmişdir. Buna görə də İsrailoğulları özlərini seçilmiş xalq hesab edirlər, çünki Tanrı onların qarşısına vacib missiyalar qoymuşdur və bu missiyaları yerinə yetirəcək xalqın da məhv olmasını istəməz. Hz.Musanın öz xalqını Misirdən çıxarması hadisəsi tarixi dəyərini və təbii ki, həqiqiliyini itirmiş və Musa haqqındakı qissələr əfsanə şəklində nəsil-dən-nəsilə ötürülərək mistik xarakterə qazanmışdır. Ona görə də Musanın Yəhudiləri hansı ildə, hansı fironun zamanında Misirdən çıxarması unudulub getmişdir. Çünki Musa qissəsini yazanlar tarixçilər, filoloqlar deyil, teoloqlar idi və onlar da heç şübhəsiz dini mənfəəti ön planda tutmuşdular. Ən əsası da əsrlər sonra yazıya alınan Musa hadisəsi mifoloji dünya görüşün təsiri ilə əfsanələşərək yeni bir məzmun və dini kimlik qazanmışdır.

Hətta Hz.Musanın Misirdə doğulması və oradakı saray həyatını nəql edən Tövratin Çıxış kitabının 2/1-10 ayələrində olan qissə də mistik xarakterə bürünmüşdür. Bu pasajda anlatılan hekayənin, əslində Aqadeli Sarqonun daha əski olan əfsanəsi əsasında formalaşdığı görünür. Yeni Babildən və yeni Assurdan iki tablet halında günümüze qədər gələn Sümer əfsanəsində Aqadeli Sarqon hadisəsi belə nəql edilir:

“Mən Aqade kralı Sarqonam. Mənim əxlaqsız anam məni gizlicə dünyaya gətirdi. Məni qamışdan hörülmüş bir səbətə qoydu və çaya atdı. Çay mənim altına almadı və məni, suların hamisi Akhiyə apardı. Akhi məni səbətdən aldı və öz oğlu kimi böyütdü. Mən Akhinin bağbanı oldum və tanrıça İştər məni sevdi. Mən dörd il bu krallıqda hökmran oldum” (Bratton, 1995:28-29).

Quranda aldıkları ilahi vəhy ilə ağır bir vəzifə qəbul etmiş, böyük məsuliyyət qarşısında özünü itirməyən, yorulmadan Allahın dinini insanlara təbliğ edən, bunun üçün çətinlik, sıxıntı və acılara əzmlə sinə gərən və bundan ötrü üləl-əzm adlandırılan peyğəmbərlərdən biri də Hz.Musadır. Qur'an-ı Kərimdə üləl-əzm peyğəmbərlərin isminin keçdiyi bir ayədə belə deyilir: “((Ya Peyğəmbər!) Allah: "Dini doğru-dürüst tutun (qoruyub saxlayın), onda ayrılığa düşməyin!" - deyər Nuhə tövsiyə etdiyini, sənə vəhy buyurduğunu, İbrahimə, Musaya, və İsayə tövsiyə etdiyini dində sizin üçün də qanuni etdi. Sənin dəvət etdiyini (tövhid dini) müşriklərə ağır gəldi. Allah istədiyi kimsəni özünə (peyğəmbər) seçər və tövbə edib Ona tərəf qayıdan kimsəni də doğru yola yönəldər!” (Şura 42/13). Əh-zab 33/7-də də buna bənzər fikir vardır.

Üləl-əzm ifadəsi Əhkəf surəsinin 35 ayəsində də var. Üləl-əzm peyğəmbərlər müstəqil şəriəti və dini olan peyğəmbərlərdir. Hədislərə görə üləl-əzm peyğəmbərin bəzi özəllikləri vardır:

Xalqı haqq dinə dəvət etmək;

Din və şəriət sahibi olmaq;

Allah tərəfindən göndərilən kitaba sahib olmaq.

Və Qur'an-ı Kərimin də verdiyi bilgiyə görə sadəcə beş peyğəmbər bu özəlliklərə sahibdir. Bunlar:

Həz.Nuh (Noah). Nuh aleyhissələmə Nəciyullah deyilir. Nəciyullah, Allahu Taala ilə məşğul olan, ilahi feyzlərlə sevinc tapan deməkdir. İbranicə ismi Noah'tır.

Həz.İbrahim (Avraham). İbrahim aleyhissələmə Xəlilullah deyilir. Xəlilullah, Allahu Taalanın dostu deməkdir. Çünki onun qəlbində, Allahu Taalanın sevgisindən başqa, heç bir məxluqun sevgisi yoxdur. İbranicə ismi Avram olub ucaldılmışların atası deməkdir.

Həz. Musa (Moşe). Musa aleyhissələmə Kəlimullah deyilir. Kəlimullah, Allahu Taalanın onunla danışdığı mənasına gəlir. Kəlim, söz söylənən, onunla danışılan deməkdir. İbranicə Moşe sudan çıxarılmış deməkdir.

Həz. İsa (Yeşua). İsa aleyhissələmə Ruhullah və ya Kəlimətullah deyilir. Ruhullah Allahın ruhundan üfləyərək atasız doğulan uşaq mənasındadır. İbranicə Yeşua qurtuluş Yexovadadır mənasına gəlir.

Həz. Məhəmməd. Məhəmməd aleyhissələmə Həbibullah deyilir. Həbibullah Allahu Taalanın sevgilisi deməkdir. Çünki ən çox onu sevirdi. Kainatı Onun üçün yaratdı. Məhəmməd öyü alan, öyülən deməkdir.

Hədislərdə Həz. Nuh və İbrahimin kitabları suhuf adlandırılır. Həz. Musanın kitabı Tövrat, Həz. İsanın kitabı İncil və Həz. Məhəmmədin kitabı Qur'an-ı Kərimdir. Peyğəmbərlər haqqında qissələr adları çəkilən dini kitablarda vardır, ancaq qissələr toplu halda mükməll formada yalnız Quranda verilmişdir.

Təbii ki, Əhdi-ətiqdə Musa ilə bağlı bir çox qissələrin qaynağının sümer miflərinə, akkad, assur, vavilon əfsanələrinə qədər uzandığını da inkar etmək mümkün deyildir. Z. Kasidovskinin də yazdığı kimi, gil tabletlərin oxunması ilə məlum oldu ki, uzun illər qədim yəhudilərin Tanrının təlqini ilə orijinal yaradıcılığı hesab edilən Tövrat öz kökü etibarlı ilə Mezopotamiya ənənəsinə bağlıdır və bəzi süjetlər, hətta bütöv qissələr zəngin sümer mif və əfsanələrindən alınmışdır (Bax. Косидовский, 1978).

3. Quran və Əhdi-ətiqə görə Musa. Tövrat və Talmuta görə Yəhudilərin peyğəmbəri, Yaqubun oğlu Levinin soyundan gələn Həz. Musa haqqında ən çox məlumat verən yə-nə də Qur'andır. Təbii ki, dini folklorda Musa ilə bağlı söyləmlərin qaynağı Qur'an və Kitab-ı Müqəddəsdir. Belə ki, Həz. Şuayb peyğəmbərin kürəkəni olan Həz. Musa Qur'anda adının 136 dəfə keçməsi ilə təbliğindən və din yolunda apardığı mübarizədən ən çox bəhs edilən peyğəmbərdir. Qur'anda adı keçən peyğəmbərlərdən diqqət mərkəzində ən çox Həz. Musanın olması Qur'anın Yəhudiliyə və Yəhudi peyğəmbərinə verdiyi önəmli bağlıdır. Dinlər tarixində də Yəhudilik, bir tayfa dini olsa da ilk təktənrili din olmasından ötrü hər zaman diqqət mərkəzində olmuşdur. Müsəlman teologiyasında dörd kitabın qutsal adlandırılması və bunlardan da həcimcə ən böyüyü olan Tövrətin Həz. Musaya endirilməsi onun haqqında həm xalq əfsanələri, həm də dini nağlların yaranmasına səbəb olmuşdur.

Tövrətin əsas anlayışına görə ibranicə adı Moşe olan Həz. Musanın Allah (cc) ilə İsrailoğulları arasında vasitəçi olacağına dair əhdi bağlamasıdır. Tövrətdə Yəhudilər Allahın sözünə qulaq asıb bağlanan əhdə sadıq qaldıqları təqdirdə, bütün xalqlardan daha üstün, "Allahın kahinlər mələkutu və müqəddəs milləti" olacaqlardır (bk. Çıxış, 19/5-6) bilgisi vardır. Buradan göründüyü kimi Tövrat əslində hər nə qədər əhdi pozsalar da, Həz. Musaya zaman-zaman inanmasalar da, Musa da onlara Allaha verdikləri sözü xatırlat-sa da Yəhudilərin ucaldılmasına xidmət edir. Həz. Musa ülul-əzm peyğəmbər olsa da Həz. İbrahim kimi vəli deyildir. Xasiyyəti əsəbidir, danışma qüsuru var, səbrsizdir, düşün-mədən hərəkət edəndir. Ona görə də xalq əfsanə, nağıl və hekayətlərində Həz. Musa Tur-u Sinada Allahla danışsa da, bir çox gizli elmlərdən xəbərsizdir. Bu özəlliklər həm Tövrətdə, həm də Qur'anda özünü göstərir. Bəlkə buna görədir ki, folklorda Musa, davranış və hərəkətləri ilə gülünc duruma gətirilmişdir. Həz. Musa Qur'anda da deyildiyi kimi həm tə-ləskən, səbrsiz, özündən razı, həm də bir çox məsələdə təcrübəsizdir. Bununla bağlı Kəhf surəsində verilən qissə haqqında Səid İbn Cübeyr belə deyir: "İbn Abbasa (radiyallahu anhu) dedim ki: "Nəvf əl-Bəkkali İsrailoğullarının, onların peyğəmbəri olan Həz. Musanın (aleyhissələmə), Xızırın yoldaşı olan Musa olmadığını təxmin edir. "Mənə bu cavabı verdi: "Allahın düşməni yalan söyləyir. Mən Übeyy İbn Kabi (radiyallahu anh) dinlədim. Demişdi ki: "Mən rəsulullahdan (aleyhissələmə) eşitdim, belə dedi:

“Musa (as) Bəni İsrailə xütbə vermək üçün ayağa qalxdı. Ona:

– İnsanların ən bilginini kimdir? deyə sordular:

– Mənəm deyə cavab verdi.

Cənab-ı Haqq Allahulalem (yəni ən doğrusunu Allah bilir) demədiyi üçün Musaya hirslandı.

Və:

– İki dənizin birləşdiyi yerdə olan bir qulum səndən daha alimdir, deyə ona vəhy etdi.

Hz.Musa (as):

– Ey Rəbbim mən onu necə tapa bilərəm? Deyə soruşdu.

Ona:

– Bir zənbilə bir balıq qoy, onu çiyindən as. Balığı harada itirsən o zat oradadır dedi”.

Burada Hz.Musanın özündən razı olması xasiyyəti ortaya çıxır. Folklorlaşan bu hekayənin davamında:

“Deyidiyi kimi edərək yola çıxdı. Özü ilə birlikdə xidmətçisi Yuşa İbn Nun da alıb yola çıxdı. Birlikdə gedərək bir qayanın yanına gəldilər. Hz.Musa və xidmətçisi dincəlmək üçün orada yatdılar. Balıq canlanaraq zənbildən çıxıb dənizə yönəldi. Allah ondan suyun axıntısını tutdu və su kəmər kimi oldu. Balıq üçün bir kanal meydana gəldi. Hz.Musa (as) və xidmətçisi bu mənzərəyə çaşıb qaldılar. Sonra onlar gecə boyu da getməyə başladılar. Musanın yoldaşı ona balığın getməsinə xəbər verməyi unutmuşdu.

Sabah olunca Hz.Musa (as) xidmətçisinə:

– Hələ səhər yeməyini gətir yeyək. Biz bu yolda yorulduq, dedi. Ancaq əmr olunduğu yerə gəlincəyə qədər yorulmamışdı.

Xidmətçi:

– Hanı bir qayanın yanında yatmışdıq ya! Mən balığı orada unuttum. Onu xatırlatmayı, mənə şeytan unutturdu. Balıq canlanaraq dənizə süzülüb getdi, dedi.

Musa (as):

– Bizim axtardığımız oraydı, dedi və həməni izlərini tutub geri döndülər”.

Hz.Musa Quran’da adı çəkilməyən, Allahın könlünə ilham etdiyi alim bir qulla, xalq söyləmində Hz.Xızır ilə qarşılaşır və aralarındakı qısa söhbət Hz.Musanın şərtə əməl edə bilmədiyini göstərir:

“– Allahın sənə öyrətdiyi haqqı mənə öyrətmən şərti ilə sənə qatılmamı qəbul edərmisən?

– Sənin mənimlə bərabər olmaq üçün səbrin çatmaz. Mahiyətini və hikmətini bilmədiyin şeyə necə səbr edəcəksən ki?

– İnşallah sən mənim çox səbrli olduğumu görəcəksən. Həm mən sənin heç bir əmrinə qarşı çıxmıyacağam.

– Elə isə gəl. Ancaq, mədəm mənə tabe olacaqsan, mən sənə xəbər vermədikcə məndən heç bir şey soruşmayacaqsan! dedi”.

Ancaq Hz.Musa ard-arda Hz.Xızırın mindikləri gəmini dəşməsinə, uşağı öldürməsinə və nəhayət, onlara heç bir əhəmiyyət verməyən, qonaq etməyən, yemək verməyən insanlara pul almadan iş gördüyünü gördüncə “istəsəydin onlardan pul ala bilirdin!” deməklə, görünənlərin arxasındakı hikməti başa düşmədiyini göstərmiş olur. Ümumiyyətlə Musa və Xızır (Alim qul) qissəsi haqqında araştırmalarda İslam mifologiyasındakı Xızır kultuna toxunulmuşdur (Öztürk, 2003:245-281; Ocak, 2012). Xalq əfsanələrinin və nağıllarının (“Musa ilə Xızırın yolçuluğu”, “Musa peyğəmbər və yolçu” kimi nağıllar) qaynağı olan bu əhvalat Qur’anda Kəhf (Kəhf 18/60-82) surəsində verilmişdir. Musa-Xızır qissəsi

bir çox tərəfləri ilə Gilgamiş, Glaukos və özəlliklə də İskəndər mifoloji hekayələri ilə bənzərlik göstərir. Ancaq bu qissə Tövratda və Əhdi-ətiqin digər kirablarında yoxdur. Buna bənzər əfsanə yəhudi ədəbiyyatında vardır. El-fərac bə de's-şiddə növündəki əsərlərdə (Allahın ədalət sahibi olduğunu və darlıqlardan sonra asanlıqın gələcəyini hekayə edən əsərlər) İbn Şahin adlı bir müəllifin "Eliyahu və Rabbi Yeşu b.Levi" adlı bir əfsanəsində Musa Xızır qissəsinə bənzər bir hadisə nəql olunur. Burada əhvalat məsələnin iç üzünü bilməyən Rabbi Yeşu ilə Eliyahu arasında cərəyan edir.

"Hekayəyə görə Rabbi Yeşu, yer üzündəki ədalətsizlik və haqsızlıqlar qarşısında sıxıntı duyar. Həyatını oruc, ibadət və duaya verərək Allaha yalvarır. Allah da ona Eliyahunu göndərir. Eliyahu ona bir istəyi olub olmadığını soruşur. O da onunla səfərə çıxıb dünyada gördüyü işləri bilmək istəyir. Eliyahu da ona "Sən mənim etdiklərimə səbr ed. Bilməzsən" deyir. Rabbi Yeşu ona heç bir şeyə qarışmayacağına, sual sormayacağına söz verir. Eliyahu da sual verib işinə qarışdığı anda yollarının ayracağını bildirir (Meral, 2014:140-141). Bu hekayətin ərəbcə, ibrancə (ivritcə) və ingiliscə variantları vardır və hekayənin davamında Eliyahu ilə Rabbi Yeşu yola çıxırlar və axşam bir inəyi olan bir adamın evində qonaq olurlar. Səhər Eliyahu inəyi öldürür, sonra başqa bir yerdə onlara pis davranan varlı bir adama qonaq olurlar. Ancaq Eliyahu onun yıxılmış divarını bərpa etmək üçün Allaha yalvarır. Bu dəfə də qızıldan və gümüşdən oturaqları olan bir sinaqoqa girirlər. Ancaq sinaqoqdakılar bu iki qonaqla maraqlanmırlar. Onlar gecə sinaqoqda qalırlar. Səhər isə Eliyahu "Allah hamınızı lider etsin", deyər dua edir. Sonra onlara yemək-içmək verən yoxsul bir camaata rast gəlirlər. Səhər isə Eliyahu "Allah yalnız birinizi lider etsin", deyər dua edir. Rabbi Yeşu bu dəfə dayana bilməz və sənin etdiklərinə səbrim qalmadı deyib ondan ayrılmaq istər. Xızır kimi Eliyahu da bu işlərin həqiqi mənasını izah edir: Evin qadını öləcəkdi, Allaha yalvarıb onun yerinə inəyi öldürdüm, divarın dibində böyük bir xəzinə vardı, ona görə də onu dikəltdim ki, haqqı olmayanın əlinə keçməsin, hamısının lider olmasını onlara pislik etmək üçün istədim, bir lider istədiyim camaata da yaxşılıq etdim, hər zaman sülh içində mutlu olacaqlar! (Ginzberg, 1913:223-226). Musa və Xızır qissəsindən fərqli olaraq Eliyahu ondan ayrılan Rabbi Yuşuya nəsihət də verir: Pis bir adamı rahatlıq və xoşbəxtlik içində görsən buna təəccüblənmə, çünki bu onun pisliyindədir. Əməli saleh bir insanı da sıxıntı içində görsən bil ki, bu, ondan daha böyük bələlərin qaldırıldığına görədir.

Digər tərəfdən Tövrat və Qur'anda Hz.Musanın dil qüsuru olduğunu göstərən ayələr vardır. Bunu Firounun ona ələsalıcı münasibətində də görmək mümkündür: "Firon öz qöv-münə müraciət edib dedi: "Ey qövmüm! Məgər Misir səltənəti, altımdan (saraylarımdan) axıb gedən bu çaylar mənim deyilmi?! Məgər (mənim qüdrətimi) görmürsünüzmü?! Yaxud mən (dili dolaşdığı, kəkələdiyi üçün) az qala (sözünü belə) aydın deyər bilməyən bir zavallı (aciz) kimsədən daha yaxşı (daha üstün) deyiləmmi?! (Zuxruf 43/51-52) Hz.Musanın bu kəkələmə qüsuru haqqında Tövratda daha aydın və açıq məlumat verilmişdir: "Musa RƏB'bə, "Aman, ya Rəb!" dedi, "Mən qulun nə keçmişdə, nə də mənimlə danışmağa başladığından bu yana yaxşı bir natiq oldum. Çünki dili ağır, qüsurlu biriyəm." RƏB, "Kim insana ağız verdi?" dedi, "İnsanı kar, lal, kor ya da gözlü edən kimdir? Mən deyilmiyəm? İndi get! Mən danışmağına kömək edəcəyəm. Nə demək lazım olduğunu sənə öyrədəcəyəm." Musa, "Aman, ya RƏB!" dedi, "Nə olur, mənim yerimə başqasını göndər." RƏB Musaya hirsələndi və "Böyük qardaşın Levili Harun var ha!" dedi, "Bilirəm, o yaxşı danışır. Həm də indi səni qarşılamağa gəlir. Səni görəncə sevinəcək. Onunla danış, nə deməsi lazım olduğunu anlat. İkinizinin də danışmasına köməklik edəcəyəm, nə edəcəyinizi sizə öy-

¹ Sitat Meral Yasin. "Müsə-Hızır Küssəsi ve Küssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 55:2, 2014, s.140-143-dən alınmışdır

rədəcəyəm. O sənə sözcülük edəcək, sənün yerinə xalqla danışacaq. Sən də onun üçün Tanrı kimi olacaqsan. Bu əsanı əlinə al, çünki görünənləri onunla gerçəkləşdirəcəksən.” Amma Musa, “İsraillilər mənə qulaq asmadıqdan sonra, Firoun necə qulaq asacaq?” deyər cavab verdi, “Həm də beləğətli danışan biri də deyiləm. RƏB Musa və Haruna İsraillilər və Misir Firounu haqqında danışdı. İsrailliləri Misirdən çıxarmalarını əmr etdi. (Çıxış 4/10-13)

Tövratin Misirdən Çıxış (Xuruc) bölümündən də göründüyü kimi özündən öncəki və sonrakı peyğəmbərlərdən fərqli olaraq Musa yaxşı natiq deyildir, hətta pəltəkdir. Ona görə də Hz.Musanın şəxsiyyəti və xasiyyəti belə dəyərləndirilmişdir: “Qur’anda və Tövrət mətnlərindəki Allah ilə Musa arasındakı söhbətlərdə, Musanın bir keyfiyyəti ortaya çıxır. Musa doğuşdan tələskən, hiddətli, hirsli bir xasiyyətə malikdir və bu keyfiyyəti Allah ilə dialoqda da gündəmə gəlmişdir. Vəhyi təbliğ etməklə vəzifələndirilmiş heç bir peyğəmbər ilə Allah arasında yaşanmayan istəklər dialoqu, Musa ilə Allah arasında gerçəkləşmişdir: ”Mənə ailəmdən bir də köməkçi ver” (TaHa 20/29). “Qardaşım Harunun dildə məndən daha beləğətlidir. Onu da, məni doğrulayan bir köməkçi kimi mənimlə birlikdə göndər. Mən həqiqətən də, onların məni yalançı sayacağılarından narahatam.” (Qəsas 28/34). “Musa dedi ki: Ey Rəbbim! Mən onlardan birini öldürmüşəm, məni öldürmələrinə qorxuram.” (Qəsas 28/33) (Duman (1), 2019). Bütün bunlar Qur’anın da Musanın bəzi qüsurlarına ən azından işarə etdiyini təsdiqləyir.

Kitab-ı Müqəddəsəin Tövrət kitabının beşindən dördündə Musanın qissələri verilmişdir ki, bunların çoxunda Hz.Musanın xasiyyətinin tündlüyü və ağır olması bildirilir. Onun əsəbi, səbirsiz olması folklor qaynaqlarında bir çox əfsanənin mövzusu olmuşdur. Musanın aşırı sərtliyi haqqında Tövrət Qur’andan daha da irəli gedir ki, bunu Musanın bir kiptiyi vurub öldürməsi qissəsində də görürük. Belə ki, Tövratin Çıxış (Xuruc) kitabında Musanın günah işləməsi və tərəf tutması qissəsi nəql edilir: “Və o günlərdə məlum oldu ki, Musa böyüyüncə qardaşlarına arxa çıxdı və Misirlilərin yəhudilərə etdiyi pis münasibəti gördü və bir Misirlinin qardaşlarından bir İbraniyə vurmaqda olduğunu gördü, ətrafına baxıb heç kimin olmadığını bilincə Misirlini vurub öldürdü və onu quma basdırdı. (Çıxış 2/11-12)

Əhdi-ətiqdə Musanın bir Misirlini öldürməsi hadisəsi Qur’anda da verilmişdir. Qissədə Qur’an Musanın tərəf tutduğuna işarə edir, çünki Musa iki bir-biri ilə vuruşandan kimin günahkar olmasına baxmayaraq bir Yəhudiyə görə Misirli Kiptini yumruqla vuraraq öldürür. Ancaq Qur’an bir az fərqli şəkildə Musanın adamı nəhaq yerə öldürdüyü xətasını başa düşərək belə bir peşimanlıq yaşadığını yazır: “Musa da o birinə bir yumruq vurub ölümünə səbəb oldu. (Bunun üzərinə) Bu şeytan işidir. O, həqiqətən yoldan çıxarıcı düşməndir, dedi”. “Musa: Rəbbim! Həqiqətən özümə zülm etdim”. “Rəbbim! Mənə lütvətdiyin nemətlərə and olsun ki, artıq günahkarlara (və günaha sürükləyənlərə) əsla arxa çıxmıyacağam, dedi”. (Qəsas 28/15-17) (Duman (2), 2019). Hz.Musanın bilib bilmədən iki savaşıdan birinin Yəhudi olduğu üçün müdafiə etməsi, o birinin də Misirli olduğuna görə öldürməsi, sonra da Allahdan yardım istəməsi əfsanələrə də keçmişdir.

İsraillilərin sonradan yazdıqları Əhdi-ətiqdə tərəfkeşlik, təəssübkeşlik hissləri çox güclü olduğundan Tanrı Yəhudilərə, mənim xalqım, deyər müraciət edir. Tanrı adına izafə edilən bu deyim yer üzərində yalnız Yəhudilərə aid edilmişdir. Tövrata görə antropomorfik Tanrının Yəhudiləri xilas etmək üçün Musaya vəzifə verməsi və s. təbii ki, İsrailiyyat məntiqi, İsrailiyyat düşüncəsinin nəticəsidir. İlk olaraq Misirli Kiptiyi öldürüb Medyene (İbranicə Midyan) qaçması, orada Hz.Şuayb peyğəmbərin (yəhudi qaynaqlarında kahin Yitro) qızı ilə evlənməsi və firon öldükdən sonra Misirə yəhudilərin yanına qayıtmadan öncə ona Tanrı tərəfindən ilk vəzifənin verilməsi ilə nəbilik dövrünün başlaması kimi əhvalatlar hekayə olunur. Musa ilə Tanrının dialoqu və Yəhudilərin xilasını planlayan bu qissə belədir:

“Musa qaynatası Midyanlı kahin Yitronun sürüsünü otarırdı. Sürünü çölün qərb tərəfinə apardı və Tanrının dağına, Horevə çatdı. RƏB’bin mələyi bir kolluqdan yüksələn alov dilimləri içində ona göründü. Musa baxdı ki, kolluq yanır, ancaq yanıb qurtarmır. “Çox qəribədir” deyə düşündü, “Gedib baxım, kolluq nəyə görə yanıb gül olmur!” RƏB Tanrı Musanın yaxınlaşdığını görüncə, kolluğun içindən, “Musa, Musa!” deyə səsləndi. Musa, “Buyur!” deyə cavab verdi. Tanrı, “Çox yaxınlaşma” dedi, “Çarıqlarını çıxart. Çünki ayaq bastığın yer qutsal torpaqdır. Mən atanın, İbrahimin, İshaqın, Yaqubun Tanrısıyam.” Musa üzünü örtüdü, çünki Tanrıya baxmağa qorxudu. RƏB, “Xalqımın Misirdə çəkdiyi məhrumiyyətləri yaxşı bilirəm” dedi, “Anqaryacılar üzündən etdikləri fəryadı eşitdim. Acılarını bilirəm. Buna görə də aşağıya endim. Onları Misirlilərin əlindən qurtaracağam, o ülkədən çıxarıb geniş və bərəkətli torpaqlara, süd və bal ölkəsinə, Kənanlıların, Hititlərin, Amorluların, Perizlilərin, Xivlilərin, Yevusluların torpaqlarına aparacağam. İsraililərin fəryadı gəlib mənə çatdı. Misirlilərin onlara etdikləri zülmü görürəm. Gəl, xalqım İsraili Misirdən çıxartmaq üçün səni Fironun yanına göndərim.” Musa, “Mən kimim ki Firona gedib, İsraililəri Misirdən çıxarım?” deyə bildirdi. Tanrı, “Şübhən olmasın, mən sən ilə olacağam” dedi, “Səni mənim göndərdiyimin sübutu bu olacaq: xalqı Misirdən çıxartdığın zaman bu dağda mənə sitayiş edəcəksiniz.” Musa belə dedi: “İsraililərə gedib, məni sizə atalarınızın Tanrısı göndərdi, desəm, adı nədir?, deyə soruşsalar o zaman nə deyim?” Tanrı, “Mən Mənəm” dedi, “İsraililərə de ki, məni sizin yanınıza Mən Mənəm deyən göndərdi. İsraililərə de ki, məni sizin yanınıza atalarınız İbrahimin, İshaqın, Yaqubun Tanrısı Yaxve göndərdi. Sonsuza qədər adım bu olacaq. Nəsillər boyunca beylə çağrılacağam.” (Çıxış 3/13-15) Hz.Musanın Firounla qarşılaşması və onların bir-birinə, ətrafdakı xalqa söylədikləri ifadələr (Şimşek, 1993:113-114), iman-şirk mücadiləsinin çarpıcı tərəflərini üzə çıxardığından və buna görə də böyük önəm qazandığından qarşılaşma bir çox yerdə, ancaq fərqli dini kontekstdə, fərqli ifadələrlə və fərqli məqsədlər üçün təkrar edilmişdir.

Kitab-ı Müqəddəs bir hissəsini təşkil edən Tövrətin verdiyi yanıtıxı bilgilərdə bir çox xətası olmasına baxmayaraq, Qur’an Musanı ulul-əzm peyğəmbər hesab edir. Hətta Hz.Məhəmmədə Meracda bütün peyğəmbərlər göstərilərkən Musanın qələbəlik bir ümmətə nəbilik etdiyi qeyd edilir. Allahın dərgahında qeyb pərdəsi aralanır və Hz.Məhəmmədə bütün peyğəmbərlər göstərilir. Bu hadisə Hz.peyğəmbərin dilindən belə anlatılır: “Elə peyğəmbərlər gördüm ki, arxasında tək bir ümmət belə yoxdu. Bəzilərinin ardında üç-beş insan vardı. Bir qələbəlik camaatın gəldiyini gördüm. Bu, mənim ümmətimmi? deyə soruşdum. Xeyr, dedilər. Bu, Musanın ümmətidir. Biraz sonra ondan da çox insanın gəldiyini gördüm və onların mənim ümmətim olduğu xəbərini aldım” (hikmet.net/ulul-əzm-peyğamberləri-hangileridir-ve-nicin-bu).

Musa həm də ən çox möcüzəsi olan peyğəmbərlərdən biridir Tövrətdə onun 10 möcüzəsi verilmişdir:

- Çayın üstündəki möcüzə
- Qurbağa möcüzəsi
- Bit möcüzə
- At milçəkləri möcüzə
- Heyvanların tələf olması möcüzəsi
- Çıbanlar möcüzəsi
- Dolu möcüzəsi
- Çəyirtkə möcüzəsi
- Qaranlıq möcüzəsi
- Anadan ilk doğulanların ölməsi möcüzəsi (Duman (3), 2019)

Quran-ı Kərimdə onun adına 9 möcüzə təyin edilmişdir:

- Əsa möcüzəsi
- Yeddi ağ əl möcüzəsi
- Tufan möcüzəsi
- Çəyirtkə möcüzəsi
- Həşərat möcüzəsi
- Qurbağa möcüzəsi
- Qan möcüzəsi
- Dənizi ikiyə bölmə möcüzəsi
- Daşdan su çıxartma möcüzəsi

Qur'anda olan əsa, dənizin yarılması, qan, qurbağa, daşdan su çıxartma, həşərat kimi möcüzələr Tövratda da var. Bir sözlə Quranda Musa ilə bağlı təxmini 200 ayə vardır ki, bunların da çoxu onun qissələri ətrafında toplanmışdır. Hətta Quranda Tanrı ilə bağlanmış əhdnaməyə də işarə edilmişdir. Bu 10 maddəlik əhdnamə Kitab-ı Müqəddəsə görə Tanrının öz barmaqları ilə daş lövhələr üzərinə yazdığı və Musa vasitəsi ilə yəhudilərə bildirdiyi əmrlərdir. Bunlar aşağıdakılardır:

1. Tanrıdan başqa ilahların olmayacaq
2. Büt düzəltməyəcəksən
3. Tanrının adını şər işlərdə xatırlamayacaqsan
4. Cumaertəsi günü heç bir iş görməyəcəksən
5. Atana və anana hörmət edəcəksən
6. Adam öldürməyəcəksən
7. Zina etməyəcəksən
8. Oğurluq etməyəcəksən
9. Yalandan şahidlik etməyəcəksən
10. Qonşunun heç bir şeyinə göz dikməyəcəksən (Çıxış 20, 32/15, 20/1-17)

Qur'anın İsra surəsinin 101 ayəsində isə bu əhdnaməyə “Biz Musaya doqquz açıq-aşkar möcüzə bəxş etdik. İsrail oğullarından soruş” (İsra 17/101) şəklində işarə edilmişdir.

Mifologiyanın məntiqi funksiyasına görə Kitab-ı Müqəddəsə və Qur'anda hər bir möcüzənin bir qissəsi vardır. Bu qissələrin böyük əksəriyyəti şifahi ədəbiyyatın materialı olmuşdur. Ancaq türk folklorunda Musa ilə bağlı qissələrdə olmayan, xalq təxəyyülündən gələn mifoloji əfsanələr, dini nağıllarla yanaşı səmavi kitablarda olub ancaq dəyişdirilmiş, təhrif olunmuş folklor mətnləri də çoxdur.

4. Şifahi Söyləmdə Musa. Qissələrin mənbəyi kimi dini kitablar, özəlliklə Kitab-ı Müqəddəsənin Tövrat kitabı və Qur'an, Siyər-i nəbilər, hədislər olmaqla birlikdə əski çağların mifoloji mətnləri də əsas götürülməlidir. Əslində dini kitablardakı qissələrin böyük əksəriyyəti Mezopotamiya qaynaqlı miflərdir. Daha sonralar bu qissələrin türklərin mifoloji hekayələri ilə çarpazlaşması, zahiri və daxili strukturun dəyişməsi ilə forma və məzmun yenilənməsi baş vermişdir. Dini qissələrin folklorlaşmasında, özəlliklə də Hz. Musa ilə bağlı əhvalatların xalq arasında geniş yayılmasında ən böyük rolü kənd və qəsəbələrdə dini mərasimlərdə, yaslarda, dini bayramlarda söyləyici tiplərindən biri olan mollalar (Türkiyədə imam, müəzzin adlandırılan din adamı) oynayır. Bu din adamlarının funksiyası sadəcə olaraq insanlara dini təbliğ etmək, yas mərasimlərini idarə etməklə bitməyib, həm də oxuduqları dini qissələri, hadisələri, əhvalatları şifahi yolla yaymaqdır. Çünki qissələr keçmişdə olub bitmiş əhvalatlardır və gələcəyin dini yaşamı üçün bir örnək nümunəsidir. Bu həm də nəql edilən qissənin yenidən bərpası ilə yanaşı, keçmişdə olmuş bir

hadisənin yenidən canlandırılması və yeni məna qazanmasıdır. Həm də yeni məna söyləyicinin söyləmə tərzı və dili ilə birbaşa bağlıdır.

Qaynağı bu və ya digər şəkildə Qur'ana, hədislərə, səhabə və **tabiınların** xatirələrinə, din bilginlərinin əsərlərinə, Siyər-i ənbiyalar və digər səmavi kitablara dayanan bu əfsanələrin icra ortamına görə hekayə edilməsi yeni bir folklor materialının – dini əfsanələrin, nağılların yaranmasına səbəb olur. Bu proses ilk variantda şifahi mühitdən yazıya və daha sonra yazıdan sözə formasında bir inkişaf keçirərək ikinci folklor yaşamına daxil olmuşdur. Dinin folklorlaşmasında yazılı mətni birbaşa şifahi ortama gətirən din adamları ilə bərabər bir də onu şifahi şəkildə din nümayəndəsindən eşidib yenidən təhkiyə edən ikinci nəsil söyləyici tipi də vardır. Şifahi yaddaşdan şifahi formada təhkiyə, folklorun funksiyası baxımından dini qissələrin dini əfsanəyə və nağıla dönüşməsinı tamamlayan başlıca ünsürdür. Dini qissələrdən folklor mühitinə ən çox adaptasiya olunanı təbii ki, ülul-əzm peyğəmbər Musa ilə bağlıdır.

Musa peyğəmbər əfsanə və dini nağılların əsas personajlarından biridir. Belə ki, digər peyğəmbərlərlə müqayisədə Musa ilə bağlı nağıllar say etibarilə daha çoxdur. “Quranda özündən və həyatından ən çox bəhs edilən peyğəmbər də Hz.Musadır. Hz.Musadan düz 34 surədə bəhs edilir. Quranın üç ayrı böyük surəsində (“Əraf”, “Taha” və “Qəsəs” surələri) Hz.Musanın həyatına dair çox müfəssəl məlumatlar verilir. Quran qissələrində Hz.Musanın uşaqlıq dövründən başlayaraq Fironla olan mübarizəsi, xalqına olan pis rəftar, onları xilas etməsi, Təktanrılığı təbliğ etməsi və s. təhkiyə edilir.

Dini nağıllara aid süjetlər içərisində eyni süjetə aid olan örnəklərə bir çox hallarda müxtəlif adlar altında rast gəlinir. Bu, özünü daha çox Musa peyğəmbərlə bağlı nağıllarda göstərir. Azərbaycan folkloru antologiasında “Kürək kürəyə yapışmış qardaşlar”, “Məbudnan haramıbaşı”, “Naxırçının oğlu”, “Nainsaf abid və insafılı yəhudi”, “Allahın hörmətli bəndəsi”, “Musa peyğəmbər Allahı qonaq çağırır”, “Musa peyğəmbərlə Xıdır Nəbinin yolçuluğu”, “Musa peyğəmbər və yolçu”, “Peyğəmbər Allahı ədalətsizlikdə günahlandırır”, “Qismətdən qaçmaq olmaz”, “Musa peyğəmbər və onun qamış yaratması”, “Musa peyğəmbərin allahlığı”, “Musa peyğəmbər qarışqaları əzir”, “Allaha pənah”, “Musa peyğəmbərin Allahla kəlmələşməsi”, “Gündə üç dəfə çubuqlanan şəxslər”, “Qismətdən qaçmaq olmaz”, “Nuşirəvan padşah”, “Allaha asi düşən Firon” və s. dini nağıllarda Musanın həm məlum, həm də məlum olmayan qissələrinin nağıllaşması baş vermişdir. Hətta bəzi məlum qissələr, məsələn, Musa peyğəmbərin Fironla olan əhvalatı “Nuşirəvan padşah” və “Allaha asi düşən Firon” nağıllarında təhrif edilmiş variantlarda təqdim edilmişdir. Özəlliklə “Nuşirəvan padşah” nağılında Nuşirəvanın müctəhidlərdən əcəlinin bir uşağın əlində olduğunu öyrənir. O gündən padşah anadan olan bütün oğlan uşaqlarının öldürülməsi əmrini verir. Kasıb bir qadının oğlu olur. Əri uşağı padşahın yanına aparmaq istəsə də, ana qoymur. Uşağı aparıb bir kahanın içinə qoyur və üstünü hörürlər. Allah-Taalanın əmri ilə uşağın baş barmağından iki göz açılır: birindən su, o birindən süd gəlir. Uşaq onlarla qidalanır. Bir müddət sonra ata-anası gedib kahanı sökürlər ki, uşaq sağdır, ya yox. Görürlər ki, uşaq böyüyüb. Nuşirəvan padşah ağacdən Allahlar düzəldib bir otağa düzdürür, axşamlar da Allahlara qarovulçu qoydurur. Bir gün növbə həmin oğlana çatır. O, qarovulda olanda dua edir ki, qapının qıfılı açılsın. O, taxtadan düzəlmiş Allahları qırır, baltanı da ən böyük Allahın çiyninə qoyur. Səhər işdən xəbər tutan padşah qarovulda kimin olduğunu öyrənir və oğlanı çağırtdırır. Baş verənləri ondan xəbər alır. Oğlan deyir ki, axşam mən içəridə səs-küy eşitdim, baxıb gördüm ki, çiynində balta olan bir-bir kiçik Allahları qırır və onlara deyir ki, Allah bir olar, o da mənəm. Padşah ona deyir ki, heç ağac da bir-birini qırarmı? Oğlan üstündə olan bıçağı padşahın ürəyinə sancaraq deyir: Ağacdən də Allah olarmı? Xalq zülmkar padşahın ölümünə sevinir (Qarabağ: folklor da

bir tarixdir. I kitab, 2012:245-247). Bu nağılda həm Musa peyğəmbərin, həm də İbrahim peyğəmbərin qissələri qarışdırılaraq bir nağıl süjetinə çevrilmişdir. Çünki xalqın peyğəmbər qissələrini bir-birinə qarışdırması önəmli deyil, önəmli olan nağılla ibrət verməkdir.

Hadisələrin bilinən axara salınması Musa ilə bağlı digər nağıllarda da özünü göstərir. “Allaha asi düşən Firon” nağılında Fironun bütün hamilə qadınları öldürməsi münəccimin ona bir uşaq doğulacaq və səni öldürəcək fikrinə dayandırılır. Uşağı olan bir qadın çarəsiz halda uşağı çaya atır. Uşağı bir dəyirmançı çaydan tapır və saxlayır. Uşaq böyüyür. Dəyirmançı ona danışır ki, bir Firon var. O, bütün hamilə qadınları öldürür ki, uşaqları olmasın. Yalan nə deyim, mən də səni çaydan tapmışam. Yəqin sən də həmin qadınlardan birinin uşağısan ki, ölümdən qurtarmaq üçün səni çaya atıb. Uşaq bunu eşidib bir ata minir və Fironla dava etməyə yola düşür. Yolda Həzrət Əli onunla rastlaşır. Ona xeyir-dua verir, başına yeddi Quran qoyur və Allaha tapşırıraq yola salır. Fironun ilk zərbəsindən uşaq atla birlikdə torpağa batır, başı kəsilir. Məhəmməd peyğəmbərdən səda gəlir ki, başına torpaq atsın. Bunu edən uşağın qanı kəsir. Ona güc-qüvvət gəlir və həmlə edərək Fironu öldürür (Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab, 2013:234-236). Beləliklə, xalq zülmədən qurtarır. Nağılda Məhəmməd peyğəmbər və Həzrət Əli kimi xalqa dogma və müqəddəs olan şəxslərin Musaya yardım etmələri bəlli möcüzələrə bağlanır.

D.Əli bu məlum motivi fars, hind, yunan mifologiyalarından gətirdiyi nümunələrlə izah edərək motivin arxetipini təyin etməyə çalışır: “İlk arxetipinin Hz.Musanın olduğuna inandığımız, doğumu ilə məşhur bir hökmdarı tac və taxdından edəcək qəhrəman və gözələnən kişi motivinə demək olar ki, dünyanın bütün mifologiyalarında rast gəlmək mümkündür. Bu motivə görə kral doğacaq bir uşağın onun taxdını yox edəcəyini öyrənir. Kral uşağı öldürmək istəyir. Anası uşağı alıb, kaçırr və başqa bir yerə aparır. Uşağın aparıldığı yer qutsal bir yerdir (və əsasən dağdır). Burada uşaq böyüyür və kəhanət gerçəkləşir. İran mifologiyasında Dahhakı öldürən Firidun, Əfrasiyabı öldürən Keyxosrov, yunan mifologiyasında Kronos, daha sonraları Oidipus, hind mifologiyasında Kamsa buna nümunədir” (Töke, 2009:182).

Ancaq bu heç də dini nağılların hamısında təhrifə yol verildiyi, qissələri bir-birinə qarışdırıldığı mənasına gəlməz. Bəzi nağılların əsas süjet xətti məlum qissələrin əsas məzmununa uyğundur. Buraya “Musa Allahı qonaq çağırır”, “Qismətdən qaçmaq olmaz”, “Musa peyğəmbər və onun qamış yaratması”, “Allaha pənah”, “Musa peyğəmbərin Allahla kəlmələşməsi” və s. daxildir.

Ağdaş folklorunda “Musa ilə Xıdırın yolçuluğu” nağılında məlum hadisələrin təsviri belədir: “Musa peyğəmbər Allahın məsləhəti ilə duzlu balıq götürüb səfərə çıxır. Əlini yuduğu zaman sudan balığın üstünə çiləyir, balıq harda dirilsə, orada Xıdır Nəbini gözləyir. Onunla yoldaşlıq edir, ancaq şərtə görə gördüyü işlərin səbəbini ondan xəbər almamalıdır. Xıdır Nəbi a) gəminin kanını qoparır, b) cavan uşağa ölüm, qocaya uzun ömür arzulayır, c) uçuq barını hörür. Musa peyğəmbər özünü saxlaya bilmir və Xıdır Nəbidən həmin əməllərin səbəbini xəbər alır. Xıdır Nəbi onları izah etdikdən sonra qeybə çəkilir” (Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI kitab, 2006:285-293). Saatlı folklorunda “Musa peyğəmbər və yolçu” adlanan bu nağılda Xıdır Nəbi etdiklərinin səbəbini Musaya belə izah edir: 1. Uşağı ona görə öldürdüm ki, “onun mömin ata-anası varıydı, cənnətdə yaxşı yerdədilər. O uşaq on addım o yana atsa, o üzdə onun qabağına elə bir maneə çıxacaq ki, həm o uşaq məhv olacaq, həm də onun günahından valideynləri mənim bəndəliyimdən çıxacaq”; 2. Xarabalığı (uçuq divarı) ona görə tikdim ki, “olar da namaz qılan bəndeydi. Çapolçular gəlib dağıtdılar, onun üç dənə körpə yetimi qalıb çöldə. Kol altında gedib yatır, çəpəl qabağında qalır. Allahdan məə əmr gəldi ki, o mömin şəxsin uşaqları kolun altında yatırlar, onların evin bərpa elə”; 3. Gəminin taxtasını çıxardıb su ilə ona görə dol-

durdum ki, “Allah dedi ki, mən orada üş dənə mömin bəndəm var. O gəmi yolda qəzaya uğrayacaxdı, məhv olacaxdı, onun içindəki insannar da məhv olacaxdı. Ona görə mənə əmr elədi gəmini xarab elə, düşməsin yola” (Saatlı folklor örnəkləri. I kitab, 2014:201-202). Allahın lədün elmini bilə alim kul əfsanələrdə, dini nağıllarda Xızır/Xıdır kimi təqdim olunur və çox zaman nəbi adlandırılır.

Sonda onu demək lazımdır ki, qaynağını Qur’andan alan əfsanə və nağıllarla birlikdə, Tövratdan gələn bəzi qissələrin də folklorlaşdığını müşahidə etmək mümkündür. Musa qissələri strukturu və funksiyası baxımından türk folklorunda qutsal bilinən Tanrıoğulları mifləri ilə çarpazlaşmış, bir çoxları isə orijinal özəllik qazanmış, əfsanə və dini nağılların yaranmasına səbəb olmuşdur.

5. Həm Kitab-ı Müqəddəsə, həm də Quranda olmayan Musa əfsanələri. Türk mifoloji mətnlərində, dini əfsanələrində və nağıllarda Hz.Musa qısqanc, əsəbi, tez qərar verən, özündən arxayın və ən əsası da günah etməyə meyilli olan bir peyğəmbər kimi təqdim edilir. Bu cəhəti ilə o qutsal bir şəxsdən trikister obrazına transformasiya edilmişdir. Bunun əsas səbəbi həm yəhudilərin, həm də xristianların Kitab-ı Müqəddəs və ya Qutsal Kitab adlandırılan kitabları ilə Qur’anın verdiyi bəzi məlumatlardır. Ancaq Qur’anda peyğəmbər böyük günahlar işləməyən şəxslədirsə, yəhudi ənənəsində, daha doğrusu Təvrat və Kitab-ı Müqəddəsə başqa kitablarında peyğəmbər oğurluq edən, yalan danışan, zina edən, yəni günahları olan insandır. Buna baxmayaraq dünyanın iyrənc işlərinə bulaşmış bu insanlar Allah ilə heç bir vasitəçi olmadan danışa bilir, Ondan əmr və hökmləri birbaşa ala bilirlər. Yəhudilikdəki peyğəmbərlik anlayışına görə, peyğəmbərlər böyük günahlar, şirk və küfr edə bilməkdədirlər. Məsələn, Təvratın xəbər verdiyinə görə yəhudilər Misirdən çıxarkən Hz.Musa onlara, misirliləri soymağı və mallarını oğurlamağı tapşırır (www.zehirli.org/4incil-ve.../hristiyanlikta-peygamberlik-anlayisi.ht). Buna görə də türk folklorunda Musa peyğəmbərdən daha çox, subyektiv düşünən, bilmədiklərini danışan, çox vaxt da komik vəziyyətə düşən sıradan bir insanı, daha çox trikister obrazını xatırladır.

Bu prosesdə türk mifologiyasında və folklorunda bilinən məşhur qəhrəmanların dini qissələrin məzmununa daxil olması böyük rol oynamışdır. Qədim türklərin Tanrıoğlu statusunda duran, yağışın, yağmurun hamisi Burkut Babanın Musa ilə eyni sintaqmatik sırada var olması dəyərlər silsiləsində türk miflərinin yenidən redaktə edilməsidir.

“Əski türklərin miflərində deyilir ki, bir tacir Musa peyğəmbərin Turu Sinaya, Tanrı ilə söhbət etməyə getdiyini eşidincə Tanrıdan ona varis olacaq bir uşaq istəməsini deyir. Musa peyğəmbər tacirin istəyini yerinə yetirir, ancaq tacirin bəxtində uşaq olmadığı üçün Tanrı bu istəyi qəbul etmir. Bundan çox kədərlənən tacir bu dəfə də Tanrını ziyarətə gedən Burkut Ataya öz istəyini deyir. Həm də tacir Musa peyğəmbərin onun istəyini yerinə yetirə bilmədiyini də Burkut Ataya demiş olur. Burkut Ata Tanrıdan tacirə yeddi uşaq istəyir və istəyi qəbul edilir. Aradan illər keçir. Bir gün tacirin evinin önündən keçən Musa peyğəmbər uşaqları görüb məsələni öyrənir. Musa peyğəmbər, nəyə görə onun duasının qəbul olmadığını Tanrıdan soruşur. Tanrı da:

– Sən tək bir uşaq istədin, mən də vermədim. Ancaq Burkut Divanə gəlib ixlasla yeddi uşaq istədi, mən də onun istəyini yerinə yetirdim, cavabını verir” (Bayat, 2017:164-165).

Musa ilə Burkut Atanın əhvalatı bununla bitmir. Başqa bir mifoloji mətnə yağış yağdırmaq üçün dua edən Musanın yağış yağdırma bilməməsi təhkiyə edilir:

“Vilayətdə Həzrət Musanın vaxtında yağış olmadı. Həzrət Musa cəmiyyəti yığdı müsəlləyə çıxmağa, təvəssülə çıxmağa... Həm müsəllə eləsinlər, həmi təvəssül eləsinlər, çıxdılar. Üç gün çıxdı, üç gün ağlatdı camaatı, hər gün çətinliyi yaratdı ki, ağlasınlar. Quzular bir yanda məliyyəllər, qoyunlar bir yanda məliyyəllər, cücelər bir yanda cücgüllüyüllər,

toyuxlar bir yanda qırtıldırıllar. İnsanlar bir yanda, uşaxlar bir tərəfdə, analar bir tərəfdə ağlaşır, hamısı bir yerdə: həzin, qəmginlik səsləri aləmi götürüb.

Həzrət Musa baxdı gördü Allahın dərgahına səs gedib çatmır. Yaa Allah, deyib cəmiyyətin arasınan çıxdı, üçüncü günü də yağış gəlməli idi. Getdi Turi-Sinaya. Dedi:

– İlahi, bu qədər adamlar yığışıp, bu cür müsəlləh eliyir, yağış yağmır.

Allahdan nida gəldi:

– Nöyşün ki, mənim orda dostum yoxdu. Mənim dostum gəlsin, o istəsin, verərəm.

– Dostun kimdi?

Deer ki:

– Kəsiblər küçəsində, kafirlər məhəlləsində müsətdər evində kirayə yaşayan bir nəfər qul var, get onu gətir. Adı bu, ünvanı bu.

Bəli, gəldi. Salam, əleykə salam. Girdi içəri, gördü ki, içəridə yaşlı, cır-cındır içində bir adam. İylədi belə:

– Ahhh, dedi, Allahın dostunun iyi gəlir” (Nifti Əsgərov).

Bu əfsanənin davamında Allahın (cc) dostum dediyi qocanın Onunla danışması şat-hiyyə tərzindədir:

“Gedək Turi Sinaya. Gəldi çatdı Turi Sinaya, başın qaldırdı, dedi:

– İlahi, ya dərgahda qulax kar olub eşitmir, ya selin qurtarıp, buludunda yağış qurtarıp, nağayırp? Bi belə sədaları eşitmirsən? Hamı fəryad eliyir. Yağış gətirginən.

Həə, elə bu sözü deyən kimi yağış da yağmağa başladı, camaat sevinə-sevinə evlərinə getdi” (Nifti Əsgərov).

Bu əfsanədəki Allah dostu qocanın Burkut Ata ilə genetik əlaqəsi var. Burkutla bağlı mifdə belə deyilir: “Yenə bir gün çox quraq bir mövsümdə Burkut Ata Tanrıdan yağış istədi. Tanrı ondan yağış yağdırmağın əvəzində nə verəcəyini soruşdu. Burkut da Tanrıya:

– Qırx gecə tək ayağımın üstündə duraram, dedi.

Bu eşidən Tanrı onun diləyini qəbul etdi, yağış yağdırdı. Burkut da verdiyi sözə əməl edərək qırx gün, qırx gecə tək ayağı üstündə durdu. Bu hadisədən sonra türklər hər çətinlikdə; uşaqları olmadıqda, quraqlıq olduqda, hətta ölümə çarə axtardıqda Burkut Atadan kömək istərlər (Басилов, 1963:17-29).

Türk verbal folklorunda Musanın qutsal qəbul edilən mifoloji qəhrəmanlardan, məsələn Burkut Atadan, adı bilinməyən Allah dostu qoca quldan üstün olmadığı vurğulanır. Hətta mifoloji mətnlərdə Hz.Musa bir çox cəhəti ilə ondan üstün olan Burkut Atanı Allahın sevgili qulu olduğu üçün qısqaqır:

“Burkut Baba Ərəbistanda, Hindistan da, Misirdə oldu və nəhayət, gelib Obi-Hinqay adlı bir yerə çatdı. Burkut Baba özü ilə xalı toxuyan alət də gətirmişdi. O, insanlara xalı toxumağı, yun əyirməyi öyrətdi. Qısacası Burkut Baba çoxlu yaxşı işlər gördü. Bütün bunlar zamanın nəbisi olan Musa peyğəmbər in xoşuna gəlmədi və o, Burkut Baba ilə düşmən oldu.

Bir dəfə Allah (cc) qırx günə uca bir dağ yaratdı və belə dedi:

– Kim, birinci bu dağa qalxa bilər?

Ancaq heç kim bunu bacarmadı. Həzrət Burkut bu dağa qalxdı və dörd gündən sonra dağdan endi. Bunu görən Allah dedi:

– O, gücdə və qüdrətdə mənimlə eynidir. Qoyun nə istəyirsə götürsün, haraya istəyirsə getsin, nə istəyirsə etsin.

Burkut da cavabında dedi:

– Ey yerin, göyün hakimi Uca Tanrı, sənin rəhmin hər yerdə, hər şeydədir. Bir yaxşıq et, insanları cəhənnəmin atəşindən qurtar. Sən cəhənnəmi insanları məhv etmək üçün yaratdın.

Bunları eşidən Tanrı bərk qəzəbləndi, ayaqları ilə yerə vurmağa başladı və qışqıraraq dedi ki, bu heç bir vaxt olmayacaq və hətta o, Burkutun fəlakətləri, selbasmaları, zəlzələləri idarə edən barmağını da qırdı. Tanrı dedi:

– Əyər cəhənnəm olmasa, insanlar mənə qulaq asmaz, itaət etməzlər.

Burkut Baba Tanrıdan küsərək dağa çıxdı. Dağda onu mələklər tutub əziyyət verməyə və dünyanın hər tərəfinə sürüməyə başladılar. Ancaq Burkut Baba bütün imtahanlara dözdü və qəlbi alışıv yanmağa başladı. Bir müddətdən sonra Tanrı onunla barışmaq istədi. O, bunun üçün bir neçə dəfə mələklərini onun yanına göndərdi, bu bir nəticə verməyəndə Musa peyğəmbəri göndərdi. Musa, Tur Dağında olanda Tanrı ona:

– Get, Burkut Baba-nı tap və bizi barışdır.

Musa gəlip Burkutu tapdı, ona salam verdi. Burkut da onunla cəhənnəm barəsində danışdı. Onun qəlbi yanmaqda idi və heç kim onun qəlbindəki atəşi söndürə bilmədi. Və nəhayət, onun qəlbi yanıb kül oldu və Burkut Baba öldü.

Musa olub bitənləri Tanrı-ya danışdı. Tanrı belə bir adamın yaşamasını istədi və yeddi saatdan sonra Burkut Baba-nı dirilti və cəhənnəmin səkkiz təbəqəsindən birini məhv etdi, yeddi cəhənnəm isə qaldı” (Bayat, 2017:166-167).

Şifahi şəkildə Quran qissələrinin və Siyer-i Ənbiyaların söyləndiyi icra ortamında Musanın yağışla bağlı bilgisinin az olduğu diqqətə çatdırılır. Bu, peyğəmbərliyin yalnız vəhy olunanlarla yükümlü olduğunu, hər şeyi bilir olması mənasına gəlmədiyini göstərmək üçündür. Bunun bir neçə örnəyini türk mifologiyasında yağışın hamisi Tanrıoğlu Burkut Ata ilə bağlı miflərdə də gördük. Topladığımız başqa bir nümunədə də Musanın çobanla yağış məsələsində mübahisə etdiyini görürük. “Həzrət Musa eleyhissəlam Turi Sinaya yolunu salmalı olur. Bir çoban olur, abid. Bunnan həmsöhbət olurlar, bir tikə çörəyinnən kəsir. Həzrət Musa eleyhissəlam görür ki, qara bulud alıb başdarının üstünü. Deyir ki:

– Çoban, sən sürünü yığışdır, mən Turi Sinaya gedirəm Allahla münacaata. İndi bir sel gələcək ki, bizim dillə desök tut ucunnan göyə çıx.

Çoban buluttara baxıb deyir:

– Ya Musa, olar erkək buluddu onda yağış olmuyər.

Deyir tay mən sənə dedimdə.

Həzrət Musa eleyhissəlam gedir Turi Sinaya münacaatın eleyər, ibadətini eleyər. Allah Şübhan Allah tealadan ona səda gəlir ki:

– Ya Musa, o yolda bilmədiyün işlərə niyə qarışırsan, o çoban sənən yaxşı bilir ki, o, erkey buluddu onda yağış olmuyər.

Deyir:

– Ya Allah teala mən sənin peyğəmbərin, pərt olacağam.

Deyir:

– Sənə xatir bir yağış göndərərəm.

Həzrət Musa çobana çatınca görür bir sel gedir, çoban qalib əsir-yesir, o qoyunun dalıyca, bu qoyunun dalıyca gedir, tutub yığışdıra bilmir. Həzrət Musa eleyhissəlam batır palçığa buna kömey eleyər, deyir:

– Ay zalım oğlu zalım, bə mən sənə dedim axı, bir sel gelecey tut ucunnan göyə çıx yığışdır bu qoyunnarı.

Çoban der:

– Ya Musa, vallah o bulud erkey idi, onda yağış filan yoxdu, ona hansısa mərdimazar barmağ elədi” (Röyal Hüseynov). Musanın bir çox dərin mətləbləri bilməməsi, başqa bir əfsanədə də anlatılır. Burada da təbii ki, bilgə kişi çobandır. “Musa Tura gedəndə çoban deyir ki, ya Musa, Tura gedirsən? Deyir:

– Hə.

Deyir:

– Mənim Allahıma deynən ki, mən onnan küsmüşəm.

Musa deyir ki, əşi, əstafır elə, sən kimsən Allahdan küsəsən. Deyir ki, sən nən işə qalır, deyərsən. Allah-talaynan danışannan sora deyir ki, Xudavəndi-aləm, özünə agahdı da, çoban belə-belə dedi. Allah-tala deyir ki, ya Musa, get ona deynən ki, mən də onnan küsdüm. Gəlir deyir ki, Allah-tala deyir ki, mən də onnan küsdüm. Vaxt olur, ikinci dəfə gedəndə Musa peyğəmbərə deyir ki, mənim Allahıma deynən barışdım onnan. Gedir Allahnan görüşür. Deyir:

– Xudavəndi-aləm, çoban deyir ki, onnan barışdım.

Deyir:

– Mən də onnan barışdım.

Qayıdır gəlir çobana deyir ki, sən kimsən Allahdan küsəsən, Allahnan barışasan. Bunu maa agah eylə. Deyir ki, mən Allahdan ona görə küsmüşdüm kü, o gözəllikdə cənnəti yaratmışdı, cəhənnəmi niyə yaradıf. Ona görə küsmüşdüm onnan. Sən gedənnən sora bir dəsdə quldur gəldi, mənə döydü, qoyunumun da yaxşıların seşdi apardı, qalmışam indi bu axsağ-uxsağın yanında. Mən də ona görə onnan barışdım ki, cəhənnəmi də yaradıf onnandan ötrü (Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. I Kitab, 2012:61-62).

Buna bənzər əfsanələr bəzi dəyiqliklə başqa bölgələrdə də anlatılmaktadır, ancaq birinci misalda olduğundan fərqli olaraq aşağıda verəcəyimiz nümunə əhvalatı didaktik nəticəyə bağlayır:

“Bir dəfə də Həzrət Musa (as) dövründə quraqlıq oldu, dedilər gedək müsəlləyə çıxmaq. Çox böyük bir sayda insanlar gəldilər, qoyunların, quzuların, qadınların, uşaqların, anaların ah-naləsi bürür hər tərəfi. Allahdan vəhy gəlir:

– Ya Musa, onların biləkləri (kolları) qırılana qədər dua elesələr də qəbul eləmiyəcəm.

Musa deyir:

– Niyə?

Deyir:

– İçlərində bir nefer var söz gəzdirir, dedi-qoduçuluq eliyir.

Deyir:

– De görüm kimdi o, biz onu çıxardağ, sonra biz özümüz dua eliyey.

Deyir:

– Ya Musa, necə ola bilər ki, mən özüm söz gəzdirənlərə, xəbər apararlara nifrət elədiyim halda özüm vəbərçiliy eliyim?

Musa deyir:

– Elə deyirik, belə deyirsən, belə deyirik, elə deyirsən, onda bizə bir yol göstər.

Dedi:

– Get olara denən hamısı tövbə eləsin.

Gəldi dedi eviniz yıxılsın, içinizdə bir nəfər var xəbər aparıb gətirir. Biz burda nə qədər qalır dua elesöy də duamız qəbul olmicəy. Hamılıqla tövbə eliyök. Hamısı bir yerə tövbə edilər. Tövbə ağızdan çıxan kimi yağış başladı başlarına tökülmeyə” (Təməşiyət Əbilov).

Xalq əfsanələrində Musa Allahla vasitəsiz danışan peyğəmbərdir. Ona görə də insanlar Allahdan istədiklərini Musanın vasitəsi ilə ona çatdırırlar. Məsələn, həm Masallıdan (Xırmandalı kəndi), həm də Yardımlıdan (Yolacaq kəndi) topladığımız bir nümunədə bunu görmək mümkündür:

“Bir dəfə bir cavan oğlan dedi, ya Musa, gedirsən Allahtalanın yanına, ona denən mənim bir xayışım var, bir istəyim var, neçə vaxtdır istəyirəm vermir, de ona, əgər istəyimi yerinə yetirməsə, onu rüsvay eliyərəm. Gəldi Turi Sinada Həzrət Musa Allahla danışdı, ama demədi bu sözü. Qayıdanda Allahtala dedi:

– Ya Musa, biri sənə söz demişdi niyə demirsən.

Dedi:

– Həyə eliyirəm, o sözü mən sizə necə deyim.

Dedi:

– De.

Dedi:

– Dedi ki, istəyimi verməsə Allahtalanı rüsvay eliyərəm.

Dedi:

– Get, onnan soruş, mənə necə rüsvay eliyə bilər.

Gəldi, cavan oğlana dedi:

– Dedim, ama dedi ki, soruş onnan, o mənə nə cür rüsvay eliyər.

Dedi:

– Bu saat əyani şəkildə göstərim.

Gəldi elə bizim kəndçimiz, elə birinci evdən, ay ev yiyəsi, ay ev yiyəsi məsələn, təbii ki, ev yiyəsi çıxdı, nədi qardaş?

Dedi:

– Sən mənə demüşdün ki, gəlüb çağırısan mən cavab verəcəm?

Dedi:

– Xeyr.

Dedi:

– Mən sənə demişdim ki, mən gəlüb çağıracam cavab verərsən?

Dedi:

– Xeyr.

Dedi:

– Ya Musa, nə tər olur ki, demədiyi halda mən çağırın kimi cavab verdi, ama Allahtala deyir ki, çağırın mənə mən sizin duanızı qəbul eliyərəm. Bunu eləmiyənnən sora əlbəttə rüsvay eliyərəm” (Təməşiyət Əbilov).

Quran qissələrində əsas mesaj ibrət vermək olduğundan, xalq əfsanələrində də bu ibrət sadə, anlaşılıqlı bir dillə təqdim edilir. Məsələn, əfsanələrin birində Musanın özündən arxayınlığının peyğəmbər olsa belə Allaha xoş gəlmədiyi bildirilir:

“Musa haqqında elmi əsası olmayan belə bir rəvayət var ki, bir gün Musa Fironnan, Firon axı özün Allah sayır, şərt kəsirlər ki, sabah axar çaya, suya deyəcəyik dayan. Hansımızın sözün eşitsə, deməli Allah odur. Həmin gecə Musa arxayın, peyğəmbər axı, özünə arxayın yıxılıb yatır ki, səhər gedəcəyəm, hər şey mən deyən kimi olacağ. Ama Firon bütün gecəni ayaqlarınan asdanır, dua eliyir Allaha ki, mənim sözümü eşitsin. Elmi əsası olmayan bir şeydir də. Səhəri gedirlər suya, Musa çaya deyir dayan, su dayanmır, Firon deyəndə dayan, su dayanır. Deyir gördün, mən Allaham, su da mənim sözümü eşidir” (Yadigar Qələm). Buna bənzər ancaq Musanın Allahlıq arzusunda olması ilə bağlı bir əfsanə də vardır: “Bir gün Musa gedir Allahın yanına. Deyir:

– Ya Allah, allahlığı üç gün ver maa.

Deyir:

– Ya Musa, neyniyəssən?

Deyir ki, adamımı bir-birinnən seçim. Ona görə də deyir ki, Allah günün ixdiyarını heş kəsə vermiyif. İxdiyarı ancax öz əlindədi. Özü yazısını yazır, özü öldürəndə öldürür. Musuya vermiyifdi. Musuya deyif ki:

– Ya Musa, saa versəm dünyanı talan eliyərsən. Dünyanı pəsdü-parağ eliyərsən. Bir dəyqənin dəyqəsin, bir saniyənin saniyəsin saa verə bilmərəm” (Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. I Kitab, 2012:61).

Quranda və türk folklorunda olmayan bəzi əfsanələr də vardır ki, bunlardan biri də yəhudilərin və xristianların yüzlərlə əfsanə formalaşdırdıqları, komplo teoriləri yaratdıqları əhd sandığı (Yexova sandığı), manna yeməyi, Harunun əsası və s.dir.

6. Son söz. Yəhudi inancında Musa qissələrinin ən böyük fikri nəticəsi onun bir necə yarımüstəqil camaatdan ibarət olan İsrailoğullarını bir yerə toplayaraq bir xalq yaratmasıdır. Musadan öncə yəhudi tayfalarını birləşdirən nə dini, nə də sosial institutlar mövcud idi. Musa bütün yəhudi tayfalarını birləşdirdi, sosial həyatlarını qanunla müəyyənləşdirdi və İsrailoğullarına birlik, özünə inam, özünü sevmək psixologiyasını aşıladı, onlara Tanrının doğru yolunda addımlamağı öyrətdi. Müsəlman inancında isə Hz.Musa Allahın (cc) böyük səlahiyyətlər verdiyi, Haqq din uğrunda ömrünün sonuna qədər heç bir mükafat gözləmədən çalışdığı ülul-əzm peyğəmbəridir. Xalq əfsanə və nağıllarında Musa Allahın dostu adlandırılsa da, ülul-əzm peyğəmbər olsa da, Allahla danışan tək peyğəmbər olsa da dir bir çox gizli mətləblərdə naşı, özündən tez çıxan, doğru bildiklərində israr edən trikister xarakterli qəhrəmandır. Musa qissəsinin xalq variantları bir az şathiyyəçi, bir az özümükləşdirilmiş məzmun və üslubu ilə bizə məlum olan və olmayan əski türk mifik və əfsanəvi qəhrəmanlarının özəllikləri ilə yoğrulmuş obrazdır.

Xalqdan toplanmış dini əfsanələrdə Hz.Musanın daha çox Xızır, çoban, Allah dostu, dilənçi, gənc və başqaları ilə olan əhvalatları və s. kimi mövzular işlənmişdir. Bu əfsanələrdə Tövratda və Quranda verilən məlumatlarla bərabər xalq təxəyyülündə Musaya verilən dəyər folklorun funksiyası baxımından yəhudilərin peyğəmbərinə münasibətin əks-sədasıdır. Belə ki, Hz.Musanın Kəlimullah, ülul-əzm peyğəmbər olmasının yanında bir də onun xalqın gözündə necə biri olması vardır: qısır buludla, yağış gətirən buludu ayırd edə bilmədiyi halda çobanla mübahisə edən, Allaha yalvarmasına baxmayaraq yağış yağdırma bilməyən, bir yəhudini bilib bilmədən müdafiə edərək Misirli kiptiyi öldürən, hətta Tövratın yazılı olduğu lövhələri qırıb parçalaması və s. bir daha bu tip dini əfsanələrdə qutsal kitablardakı qissələrin və Siyər-i Ənbiyalardakı hekayələrin folklorlaşmasından və fərqli funksiya daşmasından başqa bir şey deyildir.

Yəhudi ənənəsində Yaxvenin ağzı ilə danışdığına görə, bütün etdikləri, dedikləri qanun kimi qəbul edilmiş və Hz.Musa qutsallıq pyedastalına qaldırılmışdır. Bunu yəhudi və xristian əfsanələrində sevilən peyğəmbər və milli qəhrəman səviyyəsində duran Musa da təsdiq edir. Bununla bərabər Azərbaycan xalqının nəzərində Hz.Musa danışma qüsuru olandır, səbirsizdir, tələsgəndir, qısqancdır, əsəbidir, sərtidir, hətta bəzi davranışları hiddət və əsəbilikdən daha çox gülüş doğuran biridir. Bütün bunlar heç də xalqın Musaya və ümumilikdə peyğəmbərlərə laqeydliyi, hörmətsizliyi nəticəsini doğurmağa gətirib çıxarmamalıdır. Əksinə şathiyyə tərzli anlatılar peyğəmbərləri özümükləşdirmək, onlarla səmimi olmaq, inancın yalnız ciddiliklə, qorxuyla deyil, səmimiyyətlə, dostanə münasibətlə mümkünlüyünün isbatıdır.

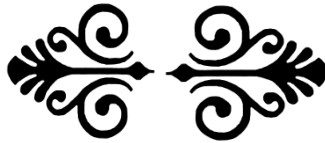
Tarixəncəsi bir zamana və bu zamanın həm də tarixin özəl qanunlarla, qaydalarla var olmasına, varlığındakı faniliyyə dayanan mifoloji hekayələrin dini məqsədlərlə qissələrə çevrilməsi və İbrahimi dinlərin ontolojisində yer alması özü özlüyündə bir sistemdir.

Bu paradigmadan baxdıqda mifoloji qissələr zamanla tarixi çağın qanunları baxımından şifahi mədəniyyətə çevrilmiş, folklorlaşaraq söylənən əfsanələrə dönüşmüşdür. Məqsədi haqq-batıl mübarizəsi aspektindən insanları dini bilgilərlə, dini hikmətlərlə tanışdırmaq olan Quran qissələri əfsanələşən, “tarixləşən” folklor örnəkləridir. Quran qissələrinin kitabdan şifahi mühitə transformasiyasının öyrənilməsi mifologiya ilə dinin, dinlə folklorun, şifahi məlumatla elmin sintezini yaratmaqla, dinin şəkil olaraq deyil, ruhi yaşantıya dönüşümünü qorumağa xidmət edir.

ƏDƏBİYYAT

- Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI Kitab (2006). Ağdaş folkloru. Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: Səda,
- Bayat Füzuli (2017). Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri. İstanbul: Ötüken
- Bratton Fred Gladstone (1995). Yakın Doğu Mitolojisi. Çeviren N.Muallimoğlu. İstanbul: İFAV Yayınları
- Çığ Muazzez İlmiye (1995). Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni. İstanbul: Kaynak yayınları
- Duman Cengiz (1). “Hz.Musa’nın kişiliği”, <https://www.kurankissalari.com> › hz-musanin-kisiligi (e.t.05.04.2019)
- Duman Cengiz (2). “Musanın mizacı”, <https://kurankissalari.tr.gg/Hz-.Musa-h-n%26%23305%3Bn>
- Duman Cengiz (3). “Hz.Musa’nın Medyen’e Hicreti ve Allah İle Mükâlemesi”, <https://www.haksozhaber.net> › ... ›
- Fromm Eric (1966). You Shall Be As Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition. New York: *Holt, Rinehart & Winston*
- Fromm Eric (1996). Hayatı Sevmek. Çeviren: A.Köse. İstanbul: 1996
- Ginzberg Louis. The Legends of the Jews. Philadelphia: The Jewish Publication Society, c.4, 1913
- Qarabağ: folklor da bir tarixdir. I Kitab (2012). Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri / Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. Bakı: Elm və Təhsil, 2012
- Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI Kitab (2013). Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri / Toplayıb tərtib edən: L.Vaqıfqızı (Süleymanova). Bakı: “Zərdabi LTD” MMC
- Meral Yasin. “Müsə-Hızır Küssası ve Küssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 55:2, 2014
- Ocak Ahmet Yaşar (2012). İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık
- Öztürk Mustafa (2003). “Bilge Kul-Musa Küssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu,” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14-15, ss.245-281
- Saatlı folklor örnəkləri. I Kitab (2014). Toplayanlar: İ.Rüstəmzadə, Q.Qubadov, E.Muradov. Bakı: Elm və təhsil
- Söyləyici: Nifti Əsgərov, doğum ili 1951, təhsili orta, Xırmandalı kəndi/Masallı rayonu. Toplayan Füzuli Bayat, 2014
- Söyləyici: Röyal Hüseynov, 1986 doğumlu, təhsili ali ruhani məktəbi, Saatlı bölgəsi. Toplayan Füzuli Bayat, 2016
- Söyləyici: Təmsiyət Əbilov, 1956 doğumlu, təhsili ali, Yolacaq kəndi/Yardımlı bölgəsi. Toplayan Füzuli Bayat, 2016
- Söyləyici: Yadigar Qələm, 1952 doğumlu, təhsili ali, Yolacaq kəndi, Yardımlı rayonu. Toplayan Füzuli Bayat, 2016
- Spinoza Benedictus (2010). Teolojik-Politik İnceleme. Çeviren: C.B. Akal. Ankara: Dost Kitabevi

- Şimşek M. Sait (1993). Kur'an Kıssalarına Giriş. İstanbul: Yöneliş Yayınları
Töke Dursun Ali (2009). “Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü”, Milel Ve Nihal inanç–kültür–mitoloji. 6 (1)
Басилов Владимир Николаевич (1963). “О туркменском “пире” дождя Буркут-баба”, Советская этнография. № 3, Москва
Косидовский Зенон (1978). Библейские сказания. Перевод с польского Э.Гессен, Ю.Мирский. Москва: Политиздат
hikmet.net/ulul-azm-peygamberleri-hangileridir-ve-nicin-bu.
www.zehirli.org/4incil-ve.../hristiyanlikta-peygamberlik-anlayisi.ht



Almaz HƏSƏNOVIZI
filologiya elmləri doktoru, professor
gunsel_gunsel@yahoo.co.uk



ƏHMƏD CƏFƏROĞLUNUN FOLKLORŞÜNASLIQ İRSİ

Açar sözlər – Əhməd Cəfəroğlu, folklorşünaslıq, Azərbaycan, azadlıq, istiqlal

ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЕ НАСЛЕДИЕ АХМЕДА ДЖАФАРОГЛЫ

Резюме

Исследование и издание некоторых тем, находящихся в Азербайджане под строгим контролем советской цензуры, и в частности, фольклорных образцов, воспевающих мечты народа о свободе и независимости, и призывающих к борьбе против русского гнета, было строго запрещено. Мигранты, внимательно следящие за литературным процессом в Азербайджане, требовали правильную оценку незаменимых словесных жемчужин, и неоднократно выступали против советского политико-идеологического давления. Эмигрировавшие фольклористы, хоть и сильно тосковали по родине, но жили на независимой земле, вдали от всяческих давлений и запретов, что существенно влияло на темы и суть их исследований, так как в эмиграции фольклористы могли более объективно относиться к исследованию национального нравственного достояния народа.

Ахмед Джафароглы – один из тех, кто проживая вдали от Родины, посвятил всю свою жизнь прославлению национальных ценностей Азербайджана. Масштаб его творчества настолько велик, что способность одной человеческой жизни создать столь богатое наследие достойна истинного восхищения.

Ахмед Джафароглы провёл исследования по различным жанрам фольклора – ворожбы и заклинаний, баяты и поговорок, сказок и эпосов, а также гопуза, творчества ашугов, ритуалов и т.д., занимаясь собирательной деятельностью.

В статье даётся краткая информация о наследии фольклористики Ахмеда Джафароглы, создавая определённые представления о его творчестве.

Ключевые слова – Ахмед Джафароглы, фольклористика, Азербайджан, свобода, независимость

AHMAD JAFAROGU'S FOLKLORISTIC HERITAGE

Summary

Investigation and publication of some topics appearing in Azerbaijan under strict control of the soviet censorship and, in particular, the folklore samples glorifying the people's dreams of freedom and independence and, summoning to fight against the Russian torments were strictly prohibited. The migrants attentively observing the literary process in Azerbaijan required precise assessment of the irreplaceable oral pearls and repeatedly addressed against the Soviet politic-ideological pressure. Although the emigrating folklorists were strongly missing for the Motherland, they lived on an independent land far from all pressures and prohibitions and, it significantly influenced on the topics and essence of their researches because the folklorists in emigration could treat to investigation of the national spiritual heritage of the people more objectively.

Ahmad Jafaroglu is one of the people living far from the Motherland devoting all of his life to glorification of the national values of Azerbaijan. The scope of his creation is so huge that ability of one human life to create such a rich heritage is worthy of real amazement.

Ahmad Jafaroglu has investigated various genres of folklore like sorcery and invocation, bayaties and proverbs, tales and eposes as well as gopuz, ashygs' creation, rites, etc. Dealing with selecting activity.

The article contains a brief information regarding Ahmad Jafaroglu's folkloristic heritage creating certain imaginations regarding his creation.

Key words – Ahmad Jafaroglu, folkloristics, Azerbaijan, freedom, independence.

HƏYATI. Əhməd İsmayıl oğlu Cəfərzadə (Əhməd Cəfəroğlu) 1899-cu ildə Azərbaycanın Gəncə şəhərində anadan olmuşdur. Hələ kiçik yaşlarından başlayaraq, o, böyük məhrumiyyətlərə məruz qalmış, üç yaşında olarkən, atası İsmayıl vəfat etmişdir.

Yirminci əsrin ilk illərində Azərbaycanın siyasi həyatında mühüm dəyişikliklər baş verməkdə idi. Belə ki, 1905-ci ildə Azərbaycanda ermənilər iğtişaslar qaldırır, əhali ağır qətlamlərə məruz qalırdı. Gəncə erməni-müsəlman qırğınının törədildiyi əsas şəhərlərdən

biri idi. Əhməd bəyin anası vəziyyətin çətinliyini anlayaraq, uşaqlarını götürərək, qaynının yanına Özbəkistanın Səmərqənd şəhərinə köçür. İlk təhsilini burada alan Əhməd Cəfəroğlu 1909-cu ildə yenidən Azərbaycana qayıdır və 1916-cı ildə orta təhsilini Gəncədə tamamlayır. Həmin il Əhməd bəy Kiyev Ali Ticarət Məktəbinə daxil olur. Burada o, 1918-ci ilin yanvarına qədər təhsil ala bilir, Rusiyada siyasi vəziyyətin dəyişməsi ilə üç semestr oxuduğu məktəbi yarımçıq qoyub vətənə qayıdır.

Əhməd Cəfəroğlu vətənin istiqlal savaşına elə həmin ildən qoşulmuş, hətta 1918-ci ildə Azərbaycana gələn Qafqaz İslam Ordusunda bir topçu zabıt kimi döyüşlərdə iştirak etmişdir. 1919-cu ildə Bakı Universitetinin əsası qoyulur və Əhməd Cəfəroğlu şərqşünaslıq bölməsinə daxil olursa da, burada da yalnız bir semestr təhsil ala bilir.

1920-ci ildə Qızıl Ordu qüvvələrinin təhriki ilə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti süqut edir və Əhməd bəy də təhsilini yarımçıq qoyaraq, Türkiyəyə getməyə məcbur olur.

Ə.Cəfəroğlunun İstanbul həyatında Yusif Vəzir Cəmənzəminli (1887-1943) vasitəsilə tanış olduğu məşhur türk alimi Mehmet Fuad Köprülünün (1890-1966) böyük xidməti olmuşdur. Əhməd bəy “Həqiqi Köprülü” adlı tədqiqatında bu barədə çox maraqlı məlumat vermişdir: “Şəxsən Fuad bəyi 1920-ci ilin yayında tanıdım. Daha o zamanlar da şöhrəti Azərbaycan aydınları topluluğunu sarmış, şəxsiyyəti ilə bağlı xeyli fikirlər belə yayılmışdı. Rusiya Universitetlərində müxtəlif ideoloji hərəkatlara qatılmış, gümüşü və ağ saçlı, bəzən pərişan geyimdə professorlar tanımış olduğumdan etiraf etməyiəm ki, ustadla ilk tanışlığım zamanı əvvəlki təxmin və xəyalımdakı təsiri buraxmamışdı. Mən onu xəyal dünyamda dev cüssəli, dağınıq gümüşü saçlı, gözlüklü, elm ədalı böyük bir alim olaraq qurmuş və bu inancla Milli Azərbaycan Cümhuriyyətinin səfiri Yusif bəy Vəzirov ilə bərabər ziyarətinə can atmışdım. Ali təhsildə mənə rəhbər olmasına rica etdim. Fikrini qəbul edərək, darülfünunun ədəbiyyat bölməsinə yazıldım və üç il yarım bir təhsildən sonra məzun oldum, Köprülüləşdim” (21,3).

Əhməd bəy 1924-cü ildə Türkiyədə İstanbul Universitetinin ədəbiyyat fakültəsini bitirmiş və İlahiyyət fakültəsinin kitabxanasında işləməyə başlamışdır. 1925-ci ildən Almaniya Xarici İşlər Nazirliyinin təqaüdü ilə Berlin və Breslau Universitetlərində türkologiya üzrə təhsil alan Əhməd bəy 1929-cu ildə məşhur türkoloq Fridrix Gizinin (Friedrich Giese) rəhbərliyi ilə “Gəncə şivəsində 75 azəri bayatıları və lisana aid bir müqəddimə” (“75 Azarbaijanische Lieder “Bajaty” in der Mundart von Ganja nevst einer sprachlichen Erklärung”) mövzusunda dissertasiya müdafiə etmişdir.

“Türkolojinin gerçək bir imamı” adlandırdığı ustadı Mehmet Fuad Köprülü İstanbul Universitetindən ayrılandan sonra Ə.Cəfəroğlu onun yerinə təyin edilmiş, 1973-cü ildə təqaüdə çıxana qədər bu vəzifədə çalışmışdır. Qeyd etməliyik ki, 1932-ci ildə İstanbulda Türkiyyət İnstitutu yaranandan onun fəal üzvlərindən olan Ə.Cəfəroğlu 1965-1973-cü illərdə həmin müəssisənin müdiri vəzifəsini icra etmişdir.

1937-ci ildən Polşa Şərqşünaslar Cəmiyyətinin üzvü, 1938-ci ildən Polşa Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, 1944-cü ildə Macarıstan Elmlər Akademiyasının tərkibindəki Xorosi-Skomo Cəmiyyətinin müxbir üzvü, 1949-cu ildə Beynəlmiləl Onomastika Cəmiyyətinin Türkiyə təmsilçisi seçilmişdir. 1953-cü il Azad Ukrayna Universiteti tərəfindən fəxri doktor adı verilərək Azad Ukrayna Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, elə həmin ildə Beynəlxalq Dialektoloji Mərkəzinə və Ural-Altay Cəmiyyətinə, 1956-cı ildə Atlantika Linqvistik Cəmiyyətinə üzv seçilmişdir. 1970-ci ildən İsveçrənin Beynəlxalq Dəniz Kulturu İnstitutunun üzvü və Buenos-Ayresdəki Turan Cəmiyyətinin fəxri üzvü, 1973-cü ildən Fin-Uqor Cəmiyyətinin müxbir üzvü olmuşdur. 13 aprel 1955-ci ildə İspaniya hökuməti Ə.Cəfəroğlunu ölkəsinin yüksək mükafatı olan “De Alfonso el Sabio” ordeni ilə təltif etmişdir.

Alim “Azərbaycan yurd Bilgisi” (1932-1934, 1954), “Türk amacı” (1942-1943), nəşri bu gün də davam edən “Türk dili və ədəbiyyatı” dərgilərinin redaktoru olmuş, əsərlərində Əhməd Cəfəroğlu, A.Uran, Dr.Cafer Ahmetoğlu, Dr Ahmet Muhtar, Dr. Ahmet Salmaslı imzalarından istifadə etmişdir.

Sayaçı sözlərilə bağlı tədqiqatları. Əhməd Cəfəroğlu sayaçı sözlərilə bağlı, demək olar ki, bütün yaradıcılığı boyu tədqiqatlar aparmış, müxtəlif illərdə həmin araşdırmaları nəşr etdirmişdir. Belə ki, Əhməd bəyin “Azərbaycan xalq ədəbiyyatında sayaçı türküsü”(1930), “Azəri xalq ədəbiyyatında sayaçı sözləri” (1934), italyanca “Azəri xalq ədəbiyyatında sayaçı türküsü” (“La canzone del “Sayagi” pela Lettarutura popolare dell Azerbaijan”) (1936), “Anadolu və Azərbaycan çocuq folklorunda şamanizm bakiyəsi” (1939) adı ilə nəşr etdirdiyi məqalələri bütövlükdə bu janrın tədqiqinə həsr edilmişdir. Bundan başqa, alimin “Folklorumuzda milli həyat və dil bakiyələri” (1947), alman dilində “Zwei Schamanen-Goetheiten Aserbaidshans und Anadolien” (1957), “Azərbaycan və Anadolu folklorunda saxlanan iki şaman tanrısı” (1958), “Şaman sayaçının bir duası” (1966), “Balkanın Karakaçan çobanı” (1972) adı ilə nəşr etdirdiyi araşdırmalarında isə mərasimlərdən danışılarkən, onun sayaçı sözlərilə bağlı düşüncələri də öz əksini tapmışdır.

Ə.Cəfəroğlu yaradıcılığının ilk dövrlərində daha çox “Kitabi-Dədə Qorqud” və sayaçı nəğmələri arasında müqayisələrlə onların tarixi köklərini araşdırmağa çalışmış, bu paralellərdən sonra qorqudşünaslıqda mübahisəli görünə bilən düşündürücü qənaətlər irəli sürmüşdür: “...eynən “Dədə Qorqud” kimi sayaçılar da əhli heyvanların hamisidirlər. Dədə Qorqud “göl kimi qımız sağdırır, təpə kimi at yığdırır, atdan, ayğırdan, dəvədən, boğra, qoyundan qoç qırdırır”... Sayaçılar da onun kimi qoyunla evləri bəzərlər; qışda qovurmasını yeyərlər... Bu etibarla sayaçılar köçəbələr arasında çoxdan bəri izini qeyb etmiş olan “Dədə Qorqud”un rolunu oynamış olurlar və bəlkə də, bunların vücuda gəlməsi ilə “Dədə Qorqud” hekayəsi Azərbaycan mühitində ortadan qalxmışdır” (11, 355).

“Azərbaycan və Anadolu folklorunda saxlanan iki şaman tanrısı” məqaləsində Ə.Cəfəroğlu sayaçı sözlərilə bağlı əvvəlki araşdırmalarında irəli sürdüyü mülahizələri xatırlatmış, tədqiqatçıların bu sahəyə maraq göstərməməsindən narahatlığını dilə gətirmişdir. Müəllifin fikrincə, sayaçı: “yüksək ruhlu heyvan hamisi, sürünün hər növ qırğından, fəlakətdən qurtulması və uzaqda qalması üçün çarpışan və nəhayət, sürünü bəd ruhlardan qorumağa çalışan bir ilahi, tanrı tipidir” (19,68), – yazaraq, bu fikrini dəqiqləşdirmək üçün Altay türkləri və monqollardakı bəzi etiqadları araşdırdığını qeyd etmişdir. Həmin xalqlarda hələ də əski inanc sisteminin daha çox saxlandığını nəzərə alan alim monqollarda sürünü qoruyan Tanrının “Dzayağacı”, Altay türklərində isə kainatın yaradıcısının “Sayaçı=Djayacı” adlanmasına əsaslanaraq sayaçılarla bağlı mülahizələrini belə dəqiqləşdirmişdir: “...Saya=Sayaçı=Sayağacı= Dzayağacı heyvan sürüsünü qoruyan bir İlahi və ya Tanrı olması dolayısıyla çocuq folklorunda olduğu qədər davar sahiblərini də ilgiləndirən türkülü bir törəndir” (19,68).

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan folklorşünaslığında sayaçıların tanrı, peyğəmbər olması ilə bağlı mülahizələr səslənmişdir, lakin bu fikirlər Ə.Cəfəroğlu kimi mötəbər mənbələrə istinad edilərək əsaslandırılmamışdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, Cəfəroğlunun tədqiqatlarında “tanrı” deyilərkən, əslində şamanların ayinlər zamanı əlaqəyə girdiyi ilahi, müqəddəs ruh nəzərdə tutulmuşdur.

Bayatışəkilli şeirlərlə bağlı tədqiqatları. Azərbaycan bayatıları Avropada öz adı altında ilk dəfə Ə.Cəfəroğlu tərəfindən nəşr edilmişdir. Belə ki, alimin “Gəncə şivəsində 75 azəri bayatıları və lisana aid bir müqəddimə” adlı dissertasiyası 1929-1930-cu illərdə Berlin Universiteti Şərq İnstitutunun orqanı olan “Mitteilungen des seminars für Orientalische Sprachen” məcmuəsinin 32-33-cü saylarında və ayrıca kitab kimi nəşr edilmişdir. Həmin

tədqiqatda müqəddimə alman dilində, bayatılar isə Azərbaycan türkcəsində folklor materiallarının toplama qaydalarına müvafiq olaraq Gəncə dialektinin xüsusiyyətlərini qorumaqla hərfi tərcümələrilə birlikdə verilmişdir.

Xatırladaq ki, 1928-ci ildə Parisdə “Asiya” dərgisində xanım Şatskaya (M-me Chatskaya) 76 Azərbaycan bayatısını “Tatar xalq şərqləri” adı ilə nəşr etdirmişdi. Ə.Cəfəroğlu Azərbaycan bayatılarının “tatar” adı ilə verilməsinə etiraz etmiş və həmin nəşrdə toplama zamanı yanlışlığa yol verildiyinə görə onu kəskin tənqid etmişdir(9).

Bayatışəkilli şeirlərin zəngin növlərindən bəhs edən Ə.Cəfəroğlu onların rəngarəngliyini, bütün həyat boyu insanların əhvali-ruhiyyəsinə müvafiq olaraq söyləndiyini əsas götürərək, əsərinin sonuna əlavə etdiyi 75 bayatını aşağıdakı kimi beş qrupa ayırmalarının səbəblərini göstərmişdir: 1) Məhəbbət nəğmələri (Liebeslieder); 2) Kədərli nəğmələr (Trauerlieder); 3) Həqiqət nəğmələri (Warsägelieder); 4) Vətən haqqında nəğmələr (Heimatlieder); 5) Müxtəlif məzmunlu nəğmələr (Lieder Verschiedenen Inhalts).

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında bayatıların təsnifatı ilə bağlı müxtəlif fikirlərə təsadüf edilməkdədir. Mühacirətdə isə bayatılar haqqında ilk məlumat və onların məzmun xüsusiyyətlərinə görə daha dolğun təsnif edilməsi yalnız Əhməd Cəfəroğlunun tədqiqatlarında təsadüf edilməkdədir.

Qeyd etmək lazımdır ki, sovet senzurasının basqısı bayatılardan da yan keçməmişdir. Bu həmin dövrün nəşrlərində aşkar görünməkdədir. Rəhbərə bayatılar yazdırıldığı kimi bəzi kitablardakı təsnifatlarda da sovet sisteminin “hava”sı duyulmaqdadır. Məsələn, onlardan:

Ay doğdu peşman – peşman,
Gün doğdu ona tüşman.
Ağlırsan, tək ağla,
Nə dos bilsin, nə tüşman (6,38) –

bayatısı hələ 1929-cu ildə Ə.Cəfəroğlunun tədqiqatında “Məhəbbət bayatıları” sırasında yer almışdırsa da, ondan otuz il sonrakı sovet dövrü nəşrində artıq “Köhnə həyat bayatıları” (2,113), (yəni sosializm ideyalarına uyğun gəlməyən) silsiləsinə daxil edilmişdir.

“Azəri türk həyatında batil etiqadlar” əsərində Əhməd Cəfəroğlu yas mərasimlərinin təsvirini verərkən, ağılardan bəhs etmişdir. Maraqlıdır ki, tədqiqatçı “ağı”nı ayrıca bir mərasim kimi təqdim etməkdədir: “Azəri qadınlar ölüyə ağlamağa çox əhəmiyyət verirlər. Məclis halında yapılan bu mərasimə “ağı” adı verilir. Kişilər tərəfindən keçirilən mərasim əsnasında və sonra ölünün ailəsi və əqrabası tərəfindən böyük bir ağı məclisi qurulur. ...ölü şərqləri əksəriyyətlə əsil ağlama şərqlərinə məxsus müqəddimə kimi bir giriş mahiyyətindədir. Mövzu etibarı ilə ölünün mövqeyinə, yaşına və halına görə vəsflərini tərif edər. İlk ağlayan, yaxud “ağı” məclisini idarə edən qadını digər birisi təqib edər. Məclisdə iştirak edən digər qadınlar da ağıçı qadına tempo tutarlar” (13,5).

Mərasimlərlə bağlı tədqiqatları. “Türkcədə “tonqal” kəlməsi”(1930) və “Azəri ləhcəsində bəzi monqol ünsürləri” (1932) adlı məqaləsində Ə.Cəfəroğlu “tonqal” sözünün etimologiyasını araşdırarkən, Novruz bayramı ilə bağlı ənənələr haqqında məlumat vermişdir. Müəllifin əslində dilçilik probleminə həsr olunan hər iki tədqiqatında tonqalın Azərbaycan türkləri üçün xilasedici kimi mifoloji-magik gücü ilə bağlı qədim etiqadlarından, milli adət-ənənələrindən, Novruz bayramından, “mərasimi məxsusə” adlandırdığı ilaxır çərşənbə gecəsindən və bu zaman oxunan ovsunlardan da bəhs edilmişdir. Bundan əlavə, Əhməd bəy Azərbaycanda “daha çox rəğbət qazanan” tonqalın artıq hər çərşənbə gecəsi yandırıldığını bildirməklə yanaşı, bu adəti Anadoludakı ənənələrlə müqayisə etmiş və onların arasındakı ümumi xüsusiyyətləri ortaya çıxarmışdır: “Atəşə hörmət və etiqad etmək Anadoluda bu gün pək mərəğbudur. Burada ocağın alovu, ümumiyyətlə ailənin səa-

dəti və əksinə, qəfil sönməsi fəlakətlə əlaqədar qəbul edilməkdədir. Atəş üzərindən atılarkən Azərbaycanda söylənən sözlər eyni mərasimin əsnasında Anadoluda da söylənməkdədir” (10, 216-217).

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan mühacirət folklorşünaslığında mövsüm mərasimlərindən sayı ilə bağlı tədqiqatlar hələ keçən əsrin 20-ci, yağışı və günəşi çağırma haqqında araşdırmalar 30-cı illərindən başlanmışdır.

Yalnız Azərbaycanda deyil, bütün türkdilli xalqların folklorunda təsadüf edilən günəşi və yağışı çağırma mərasimlərinin mühacirətdəki əsas tədqiqatçısı Ə.Cəfəroğlu olmuşdur. Mühacir alimin “Anadolu və Azərbaycan çocuq folklorunda şamanizm bakiyəsi”, “Folklorumuzda milli həyat və dil bakiyələri”, “Azərbaycan və Anadolu folklorunda saxlanan iki şaman tanrısı” və b. tədqiqatlarında bu mərasimlərlə bağlı geniş təhlillər aparmışdır. Anadoluda bəzən “Gode-gode”, bəzən “Kəpçə qadın”, bəzən “Çömçə gəlin” və ya “Çullu qadın”, Azərbaycanda isə “Qodu-qodu”, ya da “Dodu-dodu” adlandırılan, müxtəlif türk ellərində uşaqların ev-ev dolanaraq icra etdikləri bu mərasimi tədqiqatçı oxucusu üçün canlandırmağa çalışmışdır.

Ə.Cəfəroğlu uşaqların bu oyunda mütləq gəlinciklə iştirak etməsinin müxtəlif şərtlərə yol açdığını bildirmişdir, bəzilərinə görə Qodunun Günəş və Ay, bəzilərinə görə isə büt – ilahi şəkildə izah edildiyini, mərasimdə iştirak edən həmin gəlinciyn də bu fikri təsdiqlədiyini irəli sürmüşdür.

Qeyd edək ki, M.Təhmasib “Xalq ədəbiyyatımızda mövsüm və mərasim nəğmələri” adlı tədqiqatında “Hodu-hodu” ənənələrindən bəhs etmişdir. Alim “... bu mərasim haqqında indiyə kimi bizdə heç bir elmi tədqiqat aparılmadığı kimi bu sözün daşdığı mənə haqqında biz heç bir təfsilə və izahata rast gəlməmişik”, – yazaraq, həmin kəlmənin izahı ilə bağlı öz ehtimallarını irəli sürmüşdür (31,64). Beləliklə, Təhmasib “Hodu” kəlməsinin Zərdüstdən əvvəl mövcudluğunu, əsatirdəki Günəş ilahəsinin adı olan “Hidrə” sözündən törəndiyini ehtimal etmişdir (31,64). Həmin dissertasiya işini M.Təhmasib 1945-ci ildə müdafiə etmişdir, ondan daha əvvəl Əhməd Cəfəroğlunun “Anadolu və Azərbaycan çocuq folklorunda şamanizm bakiyəsi” (1939), “Folklorumuzda milli həyat və dil bakiyələri”(1940) adlı tədqiqatlarında “Qodu-qodu” mərasiminin tarixi kökləri, keçirilmə zamanı və ənənələri, həmçinin həmin sözün etimologiyası ilə bağlı mülahizələr yürüdülmüşdür. Bu barədə M.Təhmasibin ya məlumatı olmamış, ya olsaydı belə sovet dönməsində, məlum səbəblərə görə, nəinki Ə.Cəfəroğlunun tədqiqatlarına istinad etmək, hətta bu dünyaca ünlü mühacir alimin adını xatırlamaq qeyri-mümkün idi.

Tədqiqatlarında “Qodu-qodu” mərasimilə bağlı Ə.Cəfəroğlu bir neçə vacib amili dəqiqləşdirmişdir:

1. Bu sırf türk xalqlarına məxsus bir ənənədir. Belə ki, onların bəzində yağışı, bəzində Günəşi, bəzində isə uşaqları qoruma mərasimi kimi keçirilsə də, Azərbaycan, Anadolu, Sibir, Orta Asiya və b. coğrafi ərazilərdə yaşayan türkdilli xalqlarda bu ənənə hələ də qorunub saxlanılmaqdadır.

2. “Qodu”, “Dodu”, “Gode”, “Kudu”, hətta “Qıs-Tangara” və s. kimi müxtəlif adlar daşısa da, türkdilli xalqların müştərək dini – şamanist baxışlarının dövrümüzə gəlib çatan izləridir və qoruyucu bir ilahinin adıdır. Daha dəqiq desək, “yerinə görə Günəşi, yerinə görə yağmuru çağırmağa yarayan Kudu=Godu=Gode-Gode=Göde-Göde də mənəsiylə tək bir vəzifə görməkdə olub, gerçəkdə çocuq ruhunun təmsili olaraq özündə yaşadan bir İlahi və yaxud Tanrıdır” (19,68)

3. Bütün türkdilli xalqlarda bu mərasim uşaq oyunları şəklində mühafizə edilərək yaşamaqdadır. “Çünki yad ellərin təsirindən və cəmiyyətin basqısından nisbətən sərbəst qalan çocuqlar ötədən bəri əcdaddan özlərinə qədər gələn və əksəriyyətlə ilk çağ məra-

simlərinə münhəsir qalan oyun, əyləncə yapmaqda hər hansı bir sıx basqıya məruz qalmaqdadır” (19,67).

4. Bu mərasimin müxtəlif türk boylarında müqayisəsi nəticəsində alim belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, “...azərilərin kəpçədən yaptıkları “Bəbək-gəlin”, Anadoluda yarpaqla süslənmiş bir sırığa çevrilmiş, fəqət əslini və ruhunu yakut türkünün “Kudu”sundan almışdır. Türk milləti nə qədər yayılırsa yayılsın, əski milli ənənəsini varlığı kimi köksündə və fikri məhsulu olan folklor ədəbiyyatında yaşadacaqdır” (14,29).

“Azəri-türk həyatında batil etiqadlar” (1939) etüdü isə məişət mərasimlərinə həsr edilmişdir. Ə.Cəfəroğlu bu mövzu ilə bağlı bir mənbə, tədqiqat əsəri əldə edə bilmədiyi üçün yalnız öz xatirində qalan və ailəsində icra edilən mərasimləri araşdırmasına əlavə etdiyini oxucusunun diqqətinə çatdırmışdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, onun bu əsəri folklorun tədqiqatdan kənarda qalmış mühüm bir janrının öyrənilməsi sahəsində ilk addım olmaqla yanaşı, vətənin həm Quzey, həm də Güney parçasının, daha doğrusu, Bütöv Azərbaycan xalq ədəbiyyatının araşdırılması baxımından da böyük əhəmiyyətə malikdir. Belə ki, bu tədqiqatın yazıldığı illərdə sovet senzura sisteminin ciddi nəzarəti altında Azərbaycanın özündə bu metodologiyada bir əsərin meydana çıxması mümkün deyildi. Əlbəttə, həmin sistemə qarşı digər mühacir həmvətənləri kimi daim mübarizədə olan Əhməd Cəfəroğlu bu gerçəyi dərk edirdi və belə bir araşdırma aparmaqla xalqımızın mədəni sərvətlərinin qorunması, təbliği sahəsində onun mühüm bir addım olacağına inanırdı: “Digər türk qövmələrinin eyni etiqadları ilə geniş bir müqayisəyə lüzum olmaqla bərabər daha çox azəri həyatının batil etiqad vəziyyətinin tanımaq qayəsində bulunduğumdan hər hansı bir müqayisəli araşdırma tərzində çəkinməyi tərcih etdim. Sahəni yalnız Qafqaz Azərbaycanı ilə məhdudlaşdırmadım. Eyni zamanda Cənub Azərbaycanı da (yəni bugünkü İran Azərbaycanını da) nəzəri-diqqətə aldım. Bu surətlə o geniş Azərbaycan türk sahəsini əhatəyə çalışdım” (13,3-4).

Beləliklə, folklorşünaslığımızda Bütöv Azərbaycanın xalq ədəbiyyatının araşdırılması kimi çox böyük bir addımın atılması bu tədqiqat əsərinin dəyərini daha da artırmaqdadır. Məlum səbəblərdən yalnız Azərbaycanda sovet sistemi dağılıb müstəqil dövlət qurulduqdan sonra Güney Azərbaycan folkloru da müəyyən qədər araşdırılmağa başlanmış və çox zaman vətənin hər iki parçası ayrı-ayrılıqda tədqiq edilmişdir. Halbuki hər hansı janrın tədqiqində vətənin bütövlükdə nəzərə alınması daha çox əhəmiyyət daşıyırdı, necə ki yetmiş il öncədən Ə.Cəfəroğlu kimi təcrübəli folklorşünasın yaradıcılığında bunun şahidi oluruq, sonrakı tədqiqatlarında da alim öz yaradıcılıq ənənəsinə sadıq qalmışdır. Bu bir daha göstərir ki, mühacirət folklorşünasları mümkün olduğu qədər xalq ədəbiyyatını Güney və Quzey olaraq ayrılmış vətənin deyil, Bütöv Azərbaycanın təmsalında araşdırmağa çalışmış, gələcək tədqiqatçılara da bunu tövsiyə etmişlər.

Ə.Cəfəroğlunun xidmətləri bütün bunlarla da məhdudlaşmır, O, yaşla bağlı geniş araşdırma aparmış, öz tədqiqatına dini etiqadlarla bağlı məqamları da əlavə etmişdir. Ateizmin təbliğatçısı olan sovet hakimiyyəti illərində dinlə bağlı inancların nəinki toplanıb təbliğ edilməsi, adının çəkilməsi belə mümkün deyildi. Bu xüsusiyyət, təbii ki, özünü həmin dövrün tədqiqatlarında göstərməkdədir. Belə ki, professor V.Vəliyevin (1925-1998) “Azərbaycan folkloru” dərsliyində yas mərasimlərinin sovet ideologiyası fonunda təsviri verilmişdir: “İslam dininin Azərbaycanda kök salması yas mərasimində bəzi dəyişiklik əmələ gətirmişdir. Ölünün dəfnində yeni müsbət qayda yaransa da (yuyulması, kəfənlənməsi və s.), ehsan verilməsi din xadimlərinin qazanc mənbəyinə çevrilmişdir. Xüsusilə ölünün üçü, yeddisi, qırxı və ilində Quran oxunması, Quranın bağlanması və s. ölü sahibinin həm maddi, həm də mədəni cəhətdən sarsıtmışdır. Qeyd edilməlidir ki, oxunan duaların mənası xalqın əksəriyyətinə aydın olmadığını bilən din xadimləri, Quranın daha sehir-

li təsiri arxasında istədikləri kimi qazanc əldə edə bilmişlər” (32,113).

Ə.Cəfəroğlunun “Azəri türk həyatında batil etiqadlar” əsərinin “Çocuq və doğum” fəslində isə qadınların hamiləlik dövrü, uşağın dünyaya gəlməsi, adqoyma ilə bağlı çox maraqlı mərasim və inanclardan bəhs olunmuşdur. Bu tədqiqatı digər ənənəvi araşdırmalardan fərqləndirən bir cəhət də odur ki, alim zahı qadına, təzə dişi çıxan uşağa verilən yeməklərin adını çəkməklə yanaşı, onların hazırlanma üsulunu da izah etmişdir

İnanclar, ovsunlar, atalar sözlərilə bağlı tədqiqatları. Məlum olduğu kimi, yetmiş ildən artıq sosializm sistemində yaşayan digər respublikalarda olduğu kimi, Azərbaycanda da xalq yaradıcılığı ilə bağlı bir sıra mövzuların araşdırılmasına, üzə çıxarılmasına bəzən rəsmi, bəzən də qeyri-rəsmi qadağalar qoyulmuşdu. 1983-cü ildə işıq üzü görən “Azərbaycan folklorunun janrları” adlı tədqiqatında A.Nəbiyev bu problemlə bağlı öz narahatlığını ifadə etmişdir: “...etiraf etmək lazımdır ki, şifahi yaradıcılığımızın məsəl, nəğmə, dastan və s. janrları nəşr edilib tədqiq olunduğu halda, xalqımızın daha qədim keçmişini ilə bağlı yaranan janrlar, demək olar ki, hələ yazıya alınmamışdır. Onların toplanmasına təşəbbüslər də təsadüfdən-təsadüfə olmuşdur. Bu səbəbdən də folklorşünaslığımızda həmin nümunələrin tamamilə məhv olub sıradan çıxması, xalq içərisində unudulub getməsi, hətta bəzən milli əsətimizin yoxluğu barədə yanlış tezislərə gətirib çıxarmış, əfsun (ovsun), fal, inanc, and, alqış, qarğış, türkəçarə və s. kimi ibtidai dövr folklor yaradıcılığı janrları üzərindən sükutla keçilmişdir” (29,5). Lakin qeyd etmək lazımdır ki, yasaqlanan mövzular sovet Azərbaycanında tədqiqatlardan kənarda qalsa da, həmin dövrdə mühacirətdə yaşayan ziyalılar bu örnəkləri toplayıb nəşr və təbliğinə nail olmuş, onlarla bağlı araşdırmalar aparmışlar.

Belə mövzulardan biri inanclardır ki, Azərbaycan folklorşünaslığında bu janrla bağlı ilk olaraq məhz mühacirətdə, hələ keçən əsrin 30-cu illərində Əhməd Cəfəroğlu tərəfindən tədqiqat aparıldığını qeyd etmək mümkündür. 1939-cu ildə nəşr etdirdiyi “Azəri-türk həyatında batil etiqadlar” əsərində alim bəzi mərasimlərdə əski inancların hələ də qorunduğuna diqqət yetirmiş və daha çox toplama materiallarına yer vermişdir. Azərbaycanda geniş yayılmış xalq inancları haqqında məlumat verən müəllif onların bir qismini ayrıca başlıqlar altında – “Tikiş”, “Yol”, “Ayaqqabı”, “Qab”, “Düyü”, “Qarpız”, “Yumurta”, “Dırnaq”, “Süpürgə” və s. toplamışdır. Bundan əlavə, tədqiqatda bayquş, yuxuda diş çəkdirmək və s. ilə bağlı xalq arasında yaşayan inanclar barəsində də qeydlərə təsadüf edilməkdədir.

Toplayaraq nəşr etdirdiyi materialları Əhməd Cəfəroğlu mənşəyinə görə: 1. Daha qədim dövrlərdə yaranan; 2. İslam dini ilə bağlı olan, – inanclar şəklində iki qrupa ayırmışdır: “Nəşr etdirdiyim malzəmə mənşə və xarakter etibarı ilə bir-birindən fərqlidir. Bir qismi dini həyatdan doğmuş olduğu kimi, bir qismi də bu sahə türklərinin əski ənənəvi düşüncə və həyat tərzini əks etdirir ... Malzəmə içərisində bir xeyli şamanizm bakiyyəsi də vardır” (13,4).

Ə.Cəfəroğlu tədqiqatlarında türklərin deyil, həm də digər xalqların atəşlə bağlı inancları, onun müqəddəsliyi, qoruyucu gücü ilə bağlı çox əski mifoloji təsəvvürləri haqqında da məlumat vermişdir. Tədqiqatçı türk və dünya xalqlarının əski inanclarını müqayisə etmiş, atəşin bir çox millətlərin mifologiyasında olan izlərini araşdırmışdır: “Almanlarda isə fəna ruhlardan təmizlənmək üçün atəş üzərindən heyvanlar atlandıqı halda, slavlarda eyni məqsədlə həm heyvan, həm də insanlar atəş üzərindən keçirilməkdədir. Hər halda atəşə aid edilən sehri evsaf aşağı-yuxarı bütün millətlərdə mövcud olmuşdur. Yakutlarda isə atəş artıq antropomorfik bir şəxsiyyətdir. Bunlarda atəş “ev sahibi” yerində olub, boz saqqallı, çoxdanışan, daim hərəkətdə bulunan bir ixtiyardır. Fəqət onu yalnız şaman tanıyır və qulağı eşitməyə başlayan çocuqlar anlayırlar” (10,217).

Mühacirət folklorünaslığında Ə.Cəfəroğlunun “Azəri-türk həyatında batil etiqadlar” əsəri ovsunların öyrənilməsi baxımından ilk hesab edilə bilər Belə ki, əsərdə insanların nəzərdən qorunmaq üçün icra etdikləri ayinlər və bu zaman oxuduqları nəğmələr haqqında məlumat verilmişdir. Əhməd bəy bu ayin zamanı istifadə edilən üzərrik haqqında danışmış və öz yaddaşına güvənərək, onunla bağlı nəğmələri nümunə göstərmişdir: “Üzərrik, ümumiyyətlə, azəri türkləri arasında çox məşhurdur və xalq arasında haqqında şeir belə yayılmışdır. Xatirimdə qalan bu şeirin bir parçası belədir:

Üzərriksən, havasan,
Hər bir dərdə davasan.
Yüz min yerə gedərsən,
Yüz min xəbər gətirərsən,
Yüz min qada-balanı
Bizlərdən dəf edərsən” (13,14).

Verilən şeir üzərrik haqqında oxunan nəğmələrin yeni bir variantıdır. Üzərrikə bağlı oxunan ovsun bu gün də xalq arasında icra edilməkdədir və variantları da çoxdur (30, I c., s.308; 1,80).

Ə.Cəfəroğlunun 1929-cu ildə “Xalq Bilgisi Xəbərləri” toplusunda nəşr olunan “Orxon abidələrində atalar sözü” adlı məqaləsində ilk növbədə hər bir qövmin dili və yaratdığı ədəbi nümunələrin sıx bağlılığı, onları yalnız bir-birilə qarşılıqlı təmasda təhlilinin mümkünlüyü problemi qaldırılmışdır: “Lisanı tədqiq edilməyən hər bir qövmin xalqiyyəti də, şübhəsiz, tədqiq edilməmiş nəzərlə baxıla bilər. Bundan dolayıdır ki, Avropa lisanları tədqiqatında ən çox diqqət edilən xalq ədəbiyyatı məhsulu olmuşdur”(5,43).

Klassik ədəbiyyatdan fərqli olaraq, folklorun –zərbi-məsəllər, ata sözləri, mif və dastanları etnosun dilini mühafizə edən əsas vasitə kimi dəyərləndirən Ə.Cəfəroğlu xalq yaradıcılığının heç bir çərçivə tanımadan sərbəst yarandığına, yayıldığına diqqət yetirərək yazmışdır: “... xalq ədəbiyyatında idareyi kəlam və lisan şəkilləri özünəməxsus sərbəstliyi ilə hər bir növ süni müdaxilədən azaddır. Klassik ədəbiyyatda isə, əksinə olaraq lisan tam bir çərçivə daxilində istifadə edilmiş və ayrıca klassik ədəbiyyata daxil olan xalq lisanı ünsürlərini də öz qaydalarına tabe tutmağa çalışılmışdır” (5, 43).

Ə.Cəfəroğlu “Orxon abidələrində atalar sözü” məqaləsində “Türk Bismarkı” adlandırdığı Tonyukuk qəbirüstü yazısındakı iki və həm Gültəkin, həm də Bilgə kağan abidəsində işlənmiş olan bir atalar sözünün şərhini vermişdir. Nümunə olaraq onlardan birinə nəzər salaq: “Açsar tosaq ümzəsen, bir todsar acsıq ümzəsen, – tərcüməsi: Ac olduğun zaman toxluq (nədir) bilməzsən, bir dəfə doyunca (da), acliq nədir, bilməzsən” (5,46). Məhz bu abidələrə diqqət yetirməsinin səbəbini Ə.Cəfəroğlu: “...əski türk mədəniyyətini təsvir edən bu abidələrdəki ata sözləri türk xalq lisanının nə qədər canlı olduğunu göstərməyə kafidir” (5,46), – şəkildə ifadə etmişdir.

“Mahmud Kaşğarlı” kitabının “Divanda xalq ədəbiyyatı və folklor” adlı ayrıca bölməsində artıq doqquz yüz il bundan əvvəl türk xalqlarının söz sənətinin mənzərəsini təsvir etmək baxımından “Divanü-lügət-it türk” əsərinin əvəzsiz bir material verdiyini sayğı ilə bildirən alim yazmışdır: “Başlıca köçəri və oturaq türk kultürünün bir qisim məhsullarından ibarət olan bu ədəbiyyat eyni zamanda zəngin türk folkloru ilə də bəslənmişdir... Türk dünyası bu əsərin yaşı ilə birlikdə, XI əsrdəki ilə bugünkü həyatını bir daha gözədən keçirmə fürsətini bulacaq, tarixi kultür birliyindən bu gün də heç bir şey qeyb etmədiyinə şahid olacaqdır” (25,33). Yeri gəlmişkən, müxtəlif dövrlərdə Kaşğarlı lüğətinin nəşrə hazırlanması ilə bağlı məlumat verən Ə.Cəfəroğlu onun Türkiyədəki üçüncü tərcüməsi haqqında danışarkən, bütün Azərbaycan filoloji elmi üçün qürurverici bir məqamı xatırlatmışdır: “Bu tərcümənin ərəbcə qismi Kilisliyə, türkcə qismi isə mənə aiddir. Bu

xüsus İ.Dilmen tərəfindən Türk Dil Qurumu adına Bəsim Atalay yayımına daxil edilən “Ön söz”də də bildirilmişdir” (25, IX).

Əhməd bəy M.Kaşğarlı divanından Alp Ər Tonqa ağısı ilə bərabər, iyirmi üç atalar sözünü əsərinə daxil etmiş, qarşılarında türkcə tərcümələrini vermişdir. Xatırladaq ki, həmin divandakı ata sözlərinin Azərbaycanda müxtəlif tərcümələri vardır, onların müqayisəsi ayrıca bir tədqiqat işinin mövzusudur.

Qopuz və aşiq sənətilə bağlı araşdırmaları. “Cahan ədəbiyyatında türk qopuzu” (1936, 1937) məqaləsi sərlövhədən də göründüyü kimi təkcə türklərin deyil, bir sıra dünya xalqlarının musiqi alətləri, onların yaranma tarixi və istifadə məqamlarının araşdırılması baxımından mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Pelliotun nəşr etdirdiyi və “... şahzadənin fəvqəladə gözəl qopuz çalıb şərq söylədiyi nəql edilməkdə” (12,207) kimi göstərilən qədim mətnlərə əsasən Ə.Cəfəroğlu qopuzun ilk olaraq uyuqlarda yarandığını müəyyənləşdirmişdir.

Qopuzun çox sadə bir formada yaradıldığını, sonradan təkmilləşmiş başqa şəkillərinin meydana gəldiyini bildirən Ə.Cəfəroğlu onların bir neçəsinin təsvirini vermiş, bu musiqi alətinin müşayiətinin şaman türklərinin ayinlərinin icrasında əvəzəlməz bir rol olduğunu qeyd etmişdir: “Şaman baxşılar ruhi həyəcanlara qapılaraq, ayinlərinə daim musiqi müşayiətilə qısa şərqlərlə başladılar... Nəhayət, sanki bir institut şəklini alan bu şaman ayinləri baxşıları şair səviyyəsinə yüksəltdiyi kimi musiqişünas dərəcəsinə də çıxara bilirdi. Bundan dolayıdır ki, türk qəbilələrində şaman həm şair, həm musiqişünas, həm də şamandır” (12,206).

Ə.Cəfəroğlu uyğur, qıpçaq, Anadolu, Türkünstan, qırğız və b. türklərlə yanaşı, onların məskunlaşdığı Moldaviya, Macarıstan, Rumıny, Misir, Suriya, Almaniya, Çexiya, Rusiya, Ukrayna, Litva, Balkan, Polşa (Lehistan), hətta Afrikada qopuz, həmçinin ondan törənərək yaranan musiqi alətləri haqqında məlumat vermişdir. Tədqiqatçı bu qədim alətin yayıldığı coğrafi arealı müəyyənləşdirmiş, onların hər birini müəyyən qədər təhlilə cəlb etmiş, müqayisələr aparmışdır. Beləliklə, türk milli kultürünün dünya coğrafiyasındakı ölçüləri bu məqalədə aşkarlanmışdır.

Maraqlıdır ki, Əhməd Cəfəroğlu müxtəlif Osmanlı mənbələrində, türk şairlərinin əsərlərində adı dəfələrlə keçən qopuzun Azərbaycan sahəsindəki mövqeyilə bağlı, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan başqa, əlində tutarlı bir dəlil olmadığını bildirməkdədir: “Anadolu üçün pək təbii olan qopuza azəri sahəsində təsadüf edə bilmirik. Yalnız “Dədə Qorqud”un azəri türk şivəsində yazıldığı nəzər-diqqətə alınarsa, bu alətin bu türk mühiti üçün də yabançı olmaması lazım gəlməkdədir. Nə yazıq ki, hələlik bu xüsusda yeni bir şey söyləməkdən uzağıq” (12,215).

Tədqiqatının sonunda Ə.Cəfəroğlunun dünya ictimaiyyətinə ünvanladığı fikirlərinin isə şərhə ehtiyacı yoxdur: “Türkün yaradıcı qüvvət və qabiliyyətini görmək istəyirsinizmi, dönün bir az da keçmişinizə baxın. Orada siz türkü hamınızın arasında öz mənəvi varlığı ilə yaşamaqda görür və türksüz mədəniyyət olmayacağına qane olursuz. Misalımı istərsiniz, istə sizə: Qopuz ... (12,426).

Ə.Cəfəroğlunun Qurbani, Aşiq Abbas Tufarqanlı, Dədə Qasım, Bağdad xanım və b. ilə bağlı tədqiqatları vardır. Alim “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” əsərində XVI-XVII əsrdə xalq yaradıcılığından bəhs edərkən, ilk növbədə Qurbani və onun yaradıcılığını incələmiş, onu sələflərinin ən böyük ustası – “piri” kimi yüksək dəyərləndirmişdir: “Qurbani dərin və səmimi lirizmlə aşılana fəlsəfi şeirləri ilə Azərbaycan aşiq ədəbiyyatının pirinə çevrilmişdir. Elə buna görə də bir sıra saz şairlərinin yaradıcılığında ustad aşığın surəti yaradılmış, şəxsiyyəti tərənnüm olunmuşdur” (28,133).

Ə.Cəfəroğlunun “Tərəkmə ağzı ilə hüdutboyu saz şairlərimizdən Qurbani və şeir-

ləri” (1948)(15) adlı məqaləsi böyük sənətkarın həyat və yaradıcılığına həsr olunmuşdur. Alim özü kimi mühacir Aşıq Namazın dilindən “Qurbani” dastanını dinləmiş və yazıya köçürmüşdür.

“Azərbaycan yurd bilgisi” dərgisinin üçüncü sayında isə Əhməd Cəfəroğlunun “XVI əsr azəri saz şairlərindən Tufarqanlı Abbas” adlı məqaləsi dərc edilmişdir. Tədqiqatçı ilk növbədə aşığın həyatına diqqəti yönəltmişdir, xalq arasında Tufarqanlı Abbas adlanan aşığın əslən Güney Azərbaycanın Dixarqan kəndində doğulduğunu, lakin bu adın ağızdan-ağıza dolaşaraq “Difaraqan”, “Tufarqan” şəklinə düşdüyünü hələ 1932-ci ildə göstərmişdir. Aşığın yaşadığı dövrü müəyyənləşdirmək məqsədilə Ə.Cəfəroğlu onun dastanda adını qeyd etdiyi Şah Abbas və vəzir Allahverdi xan kimi tarixi şəxsiyyətlər haqqındakı məlumatlara müraciət etmişdir: “Yalnız Abbasın şeirlərində Şah Abbasla vəzir Allahverdi nam iki zata təsadüf edirik ki, bunlardan birincisi 1587-1628 sənəsində hakimiyyət sürüb, iki Azərbaycanı birləşdirməyə müvəffəq olmuşdur... Vəzir Allahverdi xana gəldikdə isə bu zat həqiqətən şeirdə göstərilən vəchlə Şah Abbas zamanında yaşamış və saray naziri olmuşdur” (7,98).

Tarixi mənbələrdə Şah Abbasın 1587–1629-cu illərdə, yəni XVI əsrin sonu XVII əsrin əvvəllərində hakimiyyətdə olduğu qeyd edilir. Folklorşünaslar məhz bu fakta əsasən Aşıq Abbas Tufarqanlının XVI əsrin sonu XVII əsrin əvvəllərində yaşadığını müəyyənləşdirirlər. Ə.Cəfəroğlu da həmin fakta əsaslanır, lakin nədənsə Tufarqanlı Abbası “on beşinci əsrin sonu ilə on altıncı əsr başlanğıcı müttəhid Azərbaycan saz şairi olaraq” qəbul edilməsinə lazım bilir. Şah Abbas hakimiyyətinin 1587–1629-cu illər olduğunu qeyd edən alimin məhz belə qənaətə gəlməsi təəccüb doğursa da, o, bu fikrinə əmin olduğundandır ki, tədqiqatının adında da Tufarqanlı Abbası “on altıncı əsr azəri saz şairi” olaraq təqdim etmişdir.

Xəstə Qasımla bağlı araşdırma aparan ilk mühacir folklorşünas da Əhməd Cəfəroğlu olmuş, onun “Hüdu boyu saz şairlərimizdən Dədə Qasım” məqaləsi böyük ustadın yaradıcılığına həsr edilmişdir. Xəstə Qasımın doğum-ölüm tarixləri, təxəllüsü və s. ilə bağlı mübahisələr bu gün də Azərbaycan folklorşünaslığında qalmaqdadır. Maraqlıdır ki, Ə.Cəfəroğlu “Hüdu boyu saz şairlərimizdən Dədə Qasım” məqaləsində bu ustad aşığın doğum və ölüm tarixlərini, (görünür, dəqiq olmadığına görə) göstərməmiş, istedadını çox yüksək dəyərləndirmişdir: “Hansı dövrə aid olursa olsun, Dədə Qasım ruhən tərəkamələrin ən qabiliyyətli və ən çox sevilən saz şairi olmuş, onların varlığını, eşqini və hürriyyət ideali yəna-yaxıla sazıyla, sözüylə yaymış, dinləyicilərinə aşılamişdir” (16,6).

Ə.Cəfəroğlu bu məqaləsində aşığı əvvəldən axıra qədər Dədə Qasım kimi təqdim etmişdir. Məlum olduğu kimi, folklorşünas-alim Azərbaycanda gedən ədəbi prosesləri hər zaman izləmiş, aparılan tədqiqatlara mühacirət mətbuatında vaxtaşırı öz münasibətini də bildirmişdir və onun aşığın təxəllüsü ilə bağlı araşdırmalar barədə, yaqın ki, məlumatı olmuşdur. Öz tədqiqatında bir dəfə də olsun, “Xəstə” sözünü xatırlamaması, yalnız aşığı “Dədə” kimi qəbul etməsi, bir tərəfdən, türklərdə həmin təxəllüsün ən böyük ozanlara aid edilməsindən irəli gəlsə, digər tərəfdən, həm sovet siyasi-ideoloji müstəvisindəki bununla bağlı bəzi şərhələrə Ə.Cəfəroğlunun etirazı, həm də ustad sənətkara sonsuz ehtiramı kimi düşünlə bilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, Ə.Cəfəroğlunun vətəninə bağlılığı, onun əsarətinə və həsrətinə dözə bilməməsi notları dostlarının, tələbələrinin yazdığı xatirələrdə ana xətt kimi verilir, lakin bu ağrının şiddətini onun elmi tədqiqatlarında da oxucusu duymaqdadır. “Hüdu boyu saz şairlərindən Dədə Qasım” məqaləsinin son sətirlərini həyəcansız oxumaq, bu qərib alimin kədərini anlamamaq mümkün deyil: “Dədə Qasım hələ bu gün Azərbaycanın Əfşar elində “28 May köşkündə”, matəmini tutduğu ana vətənin əsarətinə sazı və sözü ilə ağlamaqdadır” (16,8). Burada Dədə Qasımın əbədi yaşarlığı ilə yanaşı, böyük söz ustadının ruhunun Azərbaycandakı milli hakimiyyətin süqutuna matəm tutma-

sını, ana vətənin əsarətinə göz yaşı tökməsini xəyalən canlandırmaqla, əslində, Əhməd Cəfəroğlu öz qəlbindəki kədəri, dözülməz əzabları, acıları ifadə etmək istəmiş və buna nail olmuşdur.

Ə.Cəfəroğlunun “Hüddud boyu saz şairlərimizdən Bağdad xanım” (1954) məqaləsində yaradıcılığı hələ də Azərbaycan ictimaiyyətinə məlum olmayan bir qadın-aşığın – Bağdad xanımın mümkün olduğu qədər həyatından bəhs edilmiş, şeirləri haqqında məlumat və əsərlərindən nümunələr verilmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan aşığı ilə bağlı aparılan tədqiqatlarda və toplanan materiallar arasında Bağdad xanımın adına təsadüf edilmir. Bundan əlavə, mühacirət folklorşünaslığı ilə, ayrıca Ə.Cəfəroğlunun yaradıcılığı ilə bağlı olan tədqiqat əsərlərində də bu barədə çox vaxt məlumat verilməmiş, nadir hallarda isə yalnız həmin məqalənin adı çəkilmişdir.

Bu qadın-aşıq barədə dəqiq bir məxəzin olmamasını xüsusi diqqətə çatdıran Ə.Cəfəroğlu Doğu Anadoluda folklor materialları toplayarkən, bir təsadüf nəticəsində onun haqqında müxtəlif rəvayətlər dinlədiyini və şeirlərindən nümunələri topladığını, bəzi məlumatları Bulanıklı Aşıq Namazdan öyrənmək istədiyini də məqaləsində xatırlatmışdır. Tədqiqatçı bu barədə yazır: “Yaşadığı tarix də məchuldur. Bu xüsusa dair Doğu Anadolu gəzilərini əsnasında aşıklardan və müxtəlif kimsələrdən topladığım şeirlərindən də bir ipucunun əldə edilməsi imkansızdır. Bulanıklı Aşıq Namaz Bağdadı xəyal-məyal xatırladığı kimi soruşdurduğum kimsələr də haqqında açıq bir fikir ediniləcək bilgiyə sahib deyildirlər” (18,8).

Qeyd etməliyik ki, Ə.Cəfəroğlu mühacir aşığı haqqında da tədqiqatlar aparmış, onların şeirlərini nəşr etdirmişdir. Bundan əlavə, alimin Azərbaycan aşığı sənətinin digər xalqların, xüsusən gürcü və erməni mədəniyyətinə təsirindən bəhs edən məqalələri də vardır.

Dastanlarla bağlı tədqiqatları. Ə. Cəfəroğlunun həm türk, həm də dünya xalqlarının dastanları ilə bağlı tədqiqatları vardır. Alim qəhrəmanlıq dastanlarına – “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu”, “Qaçaq Nəbi”ni daha çox diqqətdə saxlamışdır. “Azərbaycan dil və ədəbiyyatının dönüm nöqtələri” əsərində “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun ayrıca bir mərhələ kimi səciyyələndirilməsi müəllifin bu abidəyə necə böyük dəyər verməsinin həqiqi göstəricisidir. Dastanın Azərbaycanla bağlılığı məsələsini önə çəkən tədqiqatçı tarixi faktlara dayanaraq, fikirlərini belə izah etmişdir: “...həmin dövr qaynaqlarında, bir-biri ardınca Azərbaycanda qurulmuş olan: Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu, Səfəvi, Əfşar sülalələri hamısı əfşar, bayundur, bayat, salqır kimi türk boylarının davamçıları olmuşlar...Bu məsud yerləşmənin ilk nümayini və xatirəsini son zamanlarda kommunist yazıçılarının bir əmrlə üzərinə hücum etdikləri, azəri el ədəbiyyatının ilk nüvəsini təşkil edən “Dədə Qorqud”da görürük. Qəhrəmanlar zümresinin bir dastanı olan bu poem yeni qurulmuş olan Azərbaycan türkcəsinin ən böyük səmərəsi olduğu qədər, ideoloji baxımından bütün türk dünyası el ədəbiyyatının şah əsəri olaraq da sayılmaya layiqdir. Əsərdə adları keçən qəhrəmanların Qafqaz torpağında yaranmasına əsla şübhə yoxdur. Tarixi hadisələrin cərəyan etdiyi mahallar, şivəsinin mədəniliyi, içərisində keçən ata sözləri, qəhrəmanların təsvirləri, əsərin mütləqə Azərbaycan sahəsində yerləşən türk qəbilələri tərəfindən yaradıldığını göstərməkdədir.” (17,4).

Tədqiqatçı “Kitabi-Dədə Qorqud”u mövzu, məzmun və ideya baxımından deyil, həm də dili və üslubu ilə Azərbaycan “kültür həyatının altın fonu” kimi səciyyələndirmişdir. Əhməd Cəfəroğlu qeyd etmişdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” yalnız türk el ədəbiyyatında deyil, bütün dünya ədəbiyyatında özünəməxsus yeri olan bir sənət abidəsidir. O, dünyanın bir çox araşdırıcılarının “Kitabi-Dədə Qorqud”u “Roland şerqisi”, “Nibelunq nəğmələri”, “İqor polku dastanı” ilə müqayisə etmələrini və onlara tay tutmalarını, “bu türk el ədəbiyyatı nümayini cahan ədəbiyyatının epik əsərləri sırasına qatmaqlarını” dastanın kamil sənət nümunəsi olması ilə izah etmişdir. Ə.Cəfəroğlu ideya-bədii siqlətinə, mo-

numentallığına görə “Koroğlu”nu “... azəri elinin ikinci “Dədə Qorqud”u kimi səciyyələndirərək onun tarixi dövrün məhsulu olduğuna, zərurətdən yarandığına diqqəti çəkmişdir. Folklorşünas alim Azərbaycanda cərəyan edən tarixi proseslərlə, istiqlal hərəkatı ilə burada yaranan xalq ədəbiyyatı arasında bir bağlılıq və əlaqə olduğunu diqqət önünə çəkməklə folklorumuzun, o cümlədən dastanlarımızın tarixi zərurətdən doğduğu qənaətini vurğulamışdır. Onun fikrincə, “zaman və təfəkkür fərqləri bir tərəfə buraxılacaq olursa, ... “Koroğlu”nun mücadilə fəlsəfəsində xan – İran, şah – Rusiya, vəzir də – Osmanlı imperatorluğu olsa gərəkdir. Üzərinə bu qədər ağır savaş yükünü almaqla o, Azərbaycan tarixinin bu şevəlyelik dövrəsini bütün çıpaqlığı ilə aydınlatmaqdadır” (17,17).

Ə.Cəfəroğlu “Koroğlu” dastanının el arasında geniş yayılmasının, dillər əzbəri olmasının səbəbini də məhz onun xalqın cahangirlik tarixi ilə bağlılığında, bunu yüksək bədii sənətkarlıqla əks etdirməsində görür. Onun fikrincə, “Koroğlu” istər “xalq-epik”, istərsə də “lirik-romantik” dastanlar içərisində “mümtaz bir mövqe” tutmaqdadır. Müəllif həmçinin dastanda qəhrəmanlıqla eşqin məharətlə qovuşmasına və biri-birini tamamlamasına diqqəti çəkir, məhz bu faktın aşiq ədəbiyyatının inkişafında təkanverici amil olması qənaətinə gəlir (17,17).

1928-ci ildə İstanbulda M.Ə.Rəsulzadənin redaktorluğu ilə nəşr edilən “Azəri türk” dərgisində Ə.Cəfəroğlunun “Azəri xalq ədəbiyyatında “Qaçaq Nəbi” dastanı” adlı silsilə məqalələri dərc olunmuşdur. Müəllif Qaçaq Nəbini tarixi şəxsiyyət kimi səciyyələndirərək, onun Azərbaycan xalqının milli-azadlıq hərəkatındakı xidmətlərini açıqlamış, rus müstəmləkəçilərinə və onların yerli əlaltılarına qarşı barışmaz mübarizəsindən bəhs etmişdir. Ə.Cəfəroğlu “Qaçaq Nəbi” dastanını Azərbaycan xalqının rus müstəmləkəçilik zülmünə qarşı mübarizəsini əks etdirən ən mükəmməl folklor abidəsi kimi səciyyələndirərək, dastan qəhrəmanı ilə onun prototipi arasında müqayisəli təhlil fonunda Nəbinin xan və bəylərin zülmünə qarşı mübarizə aparan bir kəndlidən rus əsarətinə qarşı vuruşan bir qəhrəman səviyyəsinə yüksəlməsinə diqqəti çəkmişdir. Tədqiqatçının fikrincə, “...dastanın mərkəz siqlətini və bütün ruhunu, əgər caiz isə söyləmək: — Nəbi urusları burda qoymadı, — misrası təşkil eylər ki, bu da istiqlaliyyətinə can atan azəri türklərinin ümumi bir şüarıdır. Xalq bu misra ilə Nəbinin hədəfini təyin etmiş və onun məqsədini milli bir məqsəd olaraq müəyyən bir çərçivəyə almışdır” (8,31).

“Qaçaq Nəbi” dastanının populyarlığının başqa mühüm bir səbəbini ruslara qarşı milli-azadlıq mübarizəsində Nəbinin barışmaz mövqeyilə bağlayan Ə.Cəfəroğlu qeyd etmişdir ki, xalq özünün ideallarını bu qəhrəmanın timsalında tapdığı üçün onu əfsanəviləşdirməkdən çəkinməmişdir: “Dastanın hər parçası rus istilasına qarşı kinlə doludur. Nəbiyə aid edilən əhəlatlar daim rusları düşürmək və bu vəsilə ilə milli ruhu yüksəltmək üçündür. Hələ rusu aciz və onun əsgərini, yaxud da özünü adi “sarı” kəlməsiylə adlandırmaq istehzadan başqa bir şey deyildir. Nəbi dastanda istehza ilə özünün kim tərəfindən götürüldüyünü göstərmək üçün: “Gör məni kim aparır bir sarı dığa”, – cümləsiylə rus əsgərinin adi və qiymətsiz bir “dığa”dan fərqli olmadığını söyləməkdədir. Rusa nifrət etmək, bütövlükdə, o dövr qaçaq dastanlarının ən qüvvətli motivlərindən biridir” (8,32).

Ə.Cəfəroğlunun tədqiqatlarında Qafqaz xalqlarının qəhrəman oğlu Şeyxs Şamil və Gəncənin ruslar tərəfindən işğalına qarşı şücaətlə vuruşub öldürülən Cavad xanla bağlı dastanların mövcud olması ilə bağlı ehtimallar irəli sürmüş bu istiqamətdə təhlillər aparmışdır. Ə.Cəfəroğlunun “Aşiq Qərib”, “Abbas və Gülgəz” dastanları ilə bağlı tədqiqatları da vardır. O, həmin dastanları keçən əsrin 30-cu illərində Türkiyədə nəşr etdirmişdir. Bundan əlavə, “Lətif şahla Telli Mehriban” dastanını 1942-ci ildə İstanbulda nəşr etdirmişdir. Bu dastan Azərbaycanda 1944-cü ildə yazıya alınmışdır.

Folklor materiallarının toplanması ilə bağlı fəaliyyəti. Folklor materiallarının top-

lanması, nəşri və təbliği sahəsində, qəti şəkildə bildirmək olar ki, misilsiz xidmət göstərən ən böyük toplayıcı Əhməd Cəfəroğludur. Ə.Cəfəroğlu on bir il (1940-1951) ərzində Türkiyənin bir çox bölgələrini gəzərək müxtəlif dialektlərə aid folklor materialları toplamış və bu nəhəng külliyyatı sistemləşdirərək, "Quzey Doğu ellərimiz ağızlarından toplamalar. Ordu, Giresun, Trabzon, Rize və yörəsi ağızları", "Güney Doğu ellərimiz ağızlarından toplamalar. Malatya, Elazığ, Tunceli, Qaziantep və Maraş vilayətləri ağızları", "Anadolu elləri ağızlarından dərləmələr. Van, Bitlis, Muş, Karaköşə, Əskişəhir, Bolu və Zonguldak elləri ağızları", "Doğu ellərimiz ağızlarından toplamalar. Qars, Ərzurum, Çoruh elbəyliqləri ağızları" və s. adları ilə silsilə kitablar şəklində nəşr etdirmişdir, alimin vəfatından sonra da dəfələrlə elmi əhəmiyyətinə görə onlar təkrar işıq üzü görmüşlər.

Çox maraqlı bir fakt da diqqəti cəlb edir ki, bu yorulmaz elm fədaisi hətta həbsxanalarda məhbəslərlə görüşərək xalq ədəbiyyatı nümunələrini toplamış və dərc etdirmişdir. Onun tələbəsi olmuş, türk yazıçısı Yusif Bəyzadə Ə.Cəfəroğlu ilə bağlı xatirələrində yazır: "Aydın həbsxanasına getmişdik. Müəllimim müdirdən səkkiz-on nəfər oxuma-yazma bilməyən dustaq istədi. Bir otağa toplandıq. Dil materialı yığacağımızı, bizə nəgill, hekayə, yerli mahnılar, şeirlər söyləmələrini xahiş etdik... Saz çalanlarının olub-olmadığını soruşduq. İki nəfər sazını götürüb gəldi..."(3) Belə bir fakta nə sovet, nə də müstəqillik illərində Azərbaycanda təsadüf edilmir, son illərdə yazılan monoqrafiyalarda sosializm dövründə yasaq edilən bir sıra janrlara diqqət artsa da, həbsxanalarda yaranan xalq ədəbiyyatı nümunələri toplanılmamış və öyrənilməmiş qalmaqdadır.

Əhməd Cəfəroğlunun nəşr etdirdiyi folklor materiallarından aydın olur ki, o, Türkiyənin Ərzurum, Qars, İqdir, Çorum, Sivas, Toqat, Trabzon, Giresun, Ordu, Rize, Kayseri, Niğdə, Kırşəhər, Əskişəhər, Bitlis, Van, Zonquldaq, Ankara, Muş, Qarakeşə, Amasya, Yozqat, Qaziantep, Bolu və başqa şəhərlərini qarış-qarış gəzmiş və onun bu nəhəng fəaliyyəti saysız-hesabsız folklor nümunələrinin nəşri ilə tamamlanmışdır.

Tədqiqatçıların təxmini hesablamalarına görə, Əhməd Cəfəroğlunun bu illər ərzində topladığı materiallar 18 dastan, 18 dua, 107 lətifə qrupu, 7 hekayə, 42 mahnı, 8 layla, 181 oyun, 29 təkərləmə, 738 türkü, 4 yanılmac qrupu və 141 məsəldən ibarətdir (4,17). Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Əhməd Cəfəroğlunun topladığı materiallar içərisində Ərzurum və Qars bölgələrinin folkloru daha çox diqqətə layiqdir. Azərbaycan türklərinin daha çox bu bölgələrdə məskunlaşması, şübhəsiz ki, milli folklorumuzun yayılma arealını öyrənmək baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Əhməd bəyin öz qeydləri də bu əraziyə daha çox diqqət yetirməsinin səbəblərini aşkarlamaqdadır: "Qars elinin əsl öz yerli oturaq əhalisi və müxtəlif türk uruqlarından başqa, bir də son zamanlarda müxtəlif səbəblərdən buraya köç edən azəri türkləri də vardır. Bunların əksəriyyəti bir çox kəndlərə yayıldığı kimi, qəsəbələrdə də bol-bol yerləşmişdir. Bu üzdəndir ki, Qars əhalisi dialekt baxımından fəvqəladə çeşidli və eyni zamanda təsəvvür edilməyəcək dərəcədə dürlü və zəngin xalqiyyətə malikdir" (26,12). Hətta Ə.Cəfəroğlu Qars elinin folklorunun zənginləşməsinin bir səbəbini də məhz buraya olan köçlərin təsirinə bağlayır.

Ə.Cəfəroğlu topladığı xalq ədəbiyyatı nümunələrini dünya folklorşünaslıq ənənələrinə sadıq qalaraq, ədəbi dilə uyğunlaşdırmadan, müxtəlif şərti işarələrin köməyi ilə dialektlərdə olduğu kimi qələmə almış, anlaşılmayan sözlərin lüğətini vermişdir. Bu isə həm dialektləri tədqiq etmək, həm də canlı danışiq dilinin təravətini qorumaq baxımından çox vacibdir. Ə.Cəfəroğlunun təqdirəlayiq xidmətlərindən biri də "dəmir pərdə"nin mövcud olmasına baxmayaraq, imkan əldə etdikcə, Azərbaycanın məşhur elm xadimlərinin, o cümlədən folklorşünaslarının yaradıcılıqlarının xaricdə təbliğ etmək, onları dünya elmi ictimaiyyətinə tanıtdırmaq olmuşdur. Onun "Böyük azəri alimi Mirzə Kazimbəy", "Azərbaycan ədəbi tənqidçilik məktəbi qurucularından Firudin bəy Köçərli", "Milli Azərbaycan

can kultürcülərindən Eynalı Sultan”, “Şamil Cəmsidov “Kitabi-Dədə Qorqud”u varaq-lar-kən, Bakı, 1969, s.1-98” və başqa tədqiqatları bu qəbildəndir.

“XIX əsr Azəri şairi Siraci” əsərinin əvvəlində “Azəri ədəbiyyatı materiallarını ilk dəfə toplayan mərhum Firidun Köçərlinin əziz xatirəsinə ithaf edirəm” yazan Ə.Cəfəroğlu görkəmli tədqiqatçıya çox böyük ehtiramını bildirməklə yanaşı, folklorla, xüsusən sayacı sözləri ilə bağlı tədqiqatlarında onun əvəzsiz xidmətlərini dəfələrlə xatırlatmışdır.

Əhməd Cəfəroğlu tanınmış qorqudşünas-alim Şamil Cəmsidovun 1969-cu ildə Ba-kıda nəşr olunmuş “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən” kitabı haqqında eyniadlı re-senziya yazmış və onu 1971-ci ildə “Türkiyat məcmuəsi”ndə çap etdirmişdir. Məqalədə tədqiqatın özünəməxsusluğuna və orijinallığına diqqəti yönəldən ədib yazır: “Kiçik həc-minə rəğmən Dədə Qorqudun tarixi mövzusunı olduqca yeni yöndən ələ alan əsərlərin, bəlkə də, ən orijinallarından biridir. Yazarı Şamil Allahverdi oğlunun digər əsəri və şəx-siyyəti haqqında heç bir bilgilim yoxdur. Vərəqlədiyi “Dədə Qorqud”a baxılırsa, “Dədə Qorqud” dastanı əslində bir tarix, bir epopeya olmaqla bərabər, bir etnoqraf üçün “milli əlamətlər salnaməsidir”... Hələ toponimik yöndən yazara haqq verməmək imkansız kimi-dir. Şamil Allahverdi oğlu böyük bir azəri təəssübü ilə “Dədə Qorqud”u başdan sonuna qədər, metodik bir surətdə, olayların bir-birinə bağlılığı daxilində aramış-daramış, əsərin gerçək kultür varlığını təsbit etmişdir. Hələ “oğuz” kəlməsinin izahı olduqca diqqətimizi çəkməkdədir. Əsərin “Dədə Qorqud” boylarındakı humanizm və vətənpərvərlik ideyaları” bəhsi olduqca böyük bir dəyər daşımaqdadır. Şamil Allahverdi oğlu bu mövzuda öz görüş və anlayışını ortaya qoymuşdur. Ona görə “Dədə Qorqud”un ən böyük ideyası “Vətən müdafiəsidir” ki, bu nöqtədə yazara, şəxsən mən də haqq verirəm” (23,172). Görkəmli folklorşünas alimin vətəninə aparılan araşdırmalara olan münasibəti, tədqiqatçıların yük-sək qiymətləndirilməsi ilə yanaşı, yenə də hər bir fürsətdə vətəni azadlıq yoluna çıxarmaq cəhdləri isə yalnız və yalnız Ə.Cəfəroğlu iradəsinə insanda məhəbbət oyatmaqdadır.

Mühacirətdəki ziyahılar, xüsusən Ə.Cəfəroğlu xalqın dili və yaratdığı folklor örnək-lərinin qırılmaz tellərlə bağlı olduğunu tədqiq zamanı həmişə nəzərə almışlar. Belə ki, Ə.Cəfəroğlu bütün elmi fəaliyyəti boyu çox dəyərli, bu gün də aktual olan dilçiliklə bağlı araşdırmalarında xalq ədəbiyyatı nümunələrini nəzər-diqqətdə saxlamış, onlardan ən eti-barlı qaynaqlar kimi istifadə etmişdir. Hələ də universitetlərdə dərslik kimi istifadə olu-nan monumental “Türk dili tarixi” əsərinin “Ön söz”ündə müəllif bu barədə yazır: “Za-man-zaman türk dilinin inkişafını göstərmək üçün aydınlaşdırılması icabı olanaq, dilimiz, kultür tariximizlə bərabər toplu bir halda mütləq edilmişdir. Bir-birini dəstəkləyən və ay-dınladan bu iki sərvətin ihmalinə əsla yer verilməmişdir. Gərəkən diqqətin göstərilməsinə itina göstərilmişdir” (27,VIII). “Əski uyğur türkcəsi sözlüyü”ndə də alim “uyğur dil və ədəbiyyatının əzəmətinə göstərən zəngin” abidələrdən əsas mənbə kimi istifadə olunduğu-nu qeyd etmişdir. Bunlardan başqa, “Folklorumuzda milli həyat və dil bakiyələri” adlı tədqiqatında Ə.Cəfəroğlu folklorun araşdırılmasında dilin çox vacib faktor olması məsə-ləsini, qafiyə sisteminin və ya müxtəlif ifadələrin şərhinin xalq ədəbiyyatı örnəklərinin təhlilində yardımçı vasitə olduğunu irəli sürmüşdür: “...folklor araşdırmalarının əsas açə-rini dil təşkil etməkdədir. Dil folklor və xalqiyyatımızın mənşəyini aramaqda iki başlıca yolla bizə yardımçıdır. Birincisi, müxtəlif adət və təlaqqilər təsvir edən istilahlər və ifadə-lər yolu ilə, ikincisi, türk xalq ədəbiyyatının qafiyəsini təşkil etməsilə” (14,33). Əhməd bəy dildəki bəzi sözlərin etimologiyasını müəyyənləşdirməklə folklor örnəyinin həm mənşəyini, həm də yaranma dövrünü aydınlaşdırmağın mümkünliyünü nümunələrlə (məs, “nəmə”, “tonqal” kimi kəlmələrin etimologiyasını verməklə) şərh etmişdir. Be-ləliklə, dil və xalq ədəbiyyatına aid tədqiqatların sıx əlaqədə – bir-birinə əsaslanmaqla apa-rılması məsələsini də Əhməd Cəfəroğlu hələ keçən əsrin qırxıncı illərindən qaldırmışdır.

Əhməd Cəfəroğlu 1949-cu ildən Beynəlxalq Onomastika Cəmiyyətinin (Comite International de Sciences Onomastiques C.I.S.O) Türkiyə təmsilçisi olmuş və “Onoma” dərgisinin (1950-1970-ci illərdə on beş sayında) məqalələrlə çıxış etmişdir. Bundan əlavə, onun “Azərbaycan antroponimlərinə dair notlar”, “Dədəm Qorqud” hekayələrinin antroponim yapısı” kimi tədqiqatları sırf bu problemlə bağlıdır.

Ana kitabımıza həsr edilən “Dədəm Qorqud” hekayələrinin antroponim yapısı” tədqiqatı xüsusilə diqqətəlayiqdir. Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun aşkara çıxarılaraq elmi ictimaiyyətin mühakiməsinə verildiyi dövrlərdən başlayaraq onun haqqında tarixi, etnoqrafik, lingvistik, kulturoloji səpkili tədqiqatlara meydan verilmiş, son illərdə isə bu təkrarsız sənət abidəsinin daha dərin qatlarını aşkarlamaq üçün onu xüsusi problemlər baxımından təhlilə cəlb etməyə başlamışlar. Ə.Cəfəroğlunun hələ 1959-cu ildə nəşr edilən bu məqaləsi eposun gizli qatlarının araşdırılması baxımından ilk ciddi tədqiqat kimi bu gün də qorqudsünaslıq üçün xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Bütün tədqiqatları kimi xeyli mənbə və məxəzdən bəhrələnilərək yazılan bu məqaləsində müəllif “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı antroponimləri həm dilçilik, həm folklorşünaslıq, həm də tarixi baxımdan təhlil etmişdir. Dastan qəhrəmanlarına aid otuz iki antroponimi nəzərdən keçirən tədqiqatçı onları on bir qrupda təqdim etmiş, bu qrupların hər birinin etimoloji – semantik xüsusiyyətləri və özünə-məxsusluqları barədə fikir və mülahizələr söyləmişdir. Ə.Cəfəroğlunun bu qiymətli araşdırmasının mühüm keyfiyyətlərindən biri onun abidəni kompleks halında təhlilə cəlb etməsi, müxtəlif elmlərə məxsus tədqiqat üsulları və metodlarından bəhrələnməsidir. Alimin qənaətinə, “Kitabi-Dədə Qorqud” kimi mürəkkəb struktura malik, çoxplanlı bir sənət əsərinin araşdırılması üçün məhz bu üsul elmi baxımdan effektiv və əhəmiyyətlidir.

Nəticə. Azərbaycan xalq ədəbiyyatına sosializm mühitində qeyri-peşəkar münasibətə qarşı etiraz edənlərdən biri də Əhməd Cəfəroğlu idi. Sözün qüdrətinin qılıncdan kəsikin olduğunu “ustalıq”la dərk edən sovet senzura sisteminin milli-mənəvi sərvətlərimizə qarşı ideoloji savaşı bu böyük Azərbaycan ziyalısının qəti etirazları ilə qarşılanmış, o, apardığı dəyərli tədqiqatlarla xalqın zəngin tarixini, ədəbiyyatını dünyaya tanıtdırmağa, xalq yaradıcılığı nümunələrini toplayıb nəşr etdirməyə müvəffəq olmuşdur.

Böyük əksəriyyəti haqq-ədalət tanımayan bir ölkənin – Sovet Sosialist Respublikalar İttifaqının tərkibində yaşayan bu millətlərin mənəvi dəyərlərinin rus şovinizminin basqısına məruz qalması mühacir alimi həmişə düşündürmüş, ciddi narahat etmişdir. Ə.Cəfəroğlunun “Dərgi”də (Münhen) çap etdirdiyi “Sovetlər Birliyi türkoloji araşdırmalarındakı rus kultür üstünlüyü davası” (1971) adlı məqaləsi də məhz dövrünün ən ağır problemi – sosialist təbliğat maşınının ifşasına həsr olunmuş və bu tənqid Azərbaycanda böyük əks-səda doğurmuşdur.

Əhməd Cəfəroğlu qədim türk folklor nümunələrinin məhz bu münasibət nəticəsində hətta bəzi türk araşdırmaçıları tərəfindən inkar edilməsinin səbəbini rus şovinizmi ilə bağlı “parti disiplini məsələsi” olduğunu, “itaət etmək məcburiyyətindən” irəli gəldiyini qeyd etmişdir: “...keçən ilki bir millətlərarası türkoloji konqresində rastlaşdığım bir qırğız bilginini qırğız türklərindən bəhs edilərkən, qayət küstahca “əlli il öncəsi mənə ilgiləndirməz” deyərəkədən toplantıdakı bilginləri şaşırtmışdı. Demək ki, parti disiplinin əsiri bu kommunist türkoloq milli varlığının millətlərarası simvolu olan “Manas” dastanını belə inkar etməkdən zövq duymuşdur. Oysa gerçək rus türkoloqları “Manas” dastanını dünya ədəbiyyatının ən mükəmməl bir xalq təfəkkürü ünsürü olaraq tanıtmada israr etməkdədirlər” (22,32).

Ə.Cəfəroğlu 1961-ci ildə “Mücahid” dərgisində nəşr etdirdiyi “Azərbaycan ədəbiyyatında spekulasyonçuluq” adlı məqaləsində mənəvi sərvətlərimizə sovet dövrünün tələbləri ilə yanaşı tənqidçilərə tarix boyu rusların türklərdən çox şey öyrəndiklərini sübuta yetirməklə onları həqiqətləri təhrif etməkdən çəkindirmək istəmişdir. Belə ki, məşhur

rus şairi A.S.Qriboyedovun (1795-1829) İranda səfir vəzifəsində çalışdığı müddətdə Azərbaycan folklorundan bəhrələnməsi faktına diqqət yetirən alim: "...azəri kultürü və xəlqiyyatı ilə ilgilənən şair bir zat olmuş və susamış olduğu hürriyyət idealını azəri türkünün folklorunda, tarixində bulmağa çabalamışdır" (20,10), – yazaraq, ədəbiyyatımızı öz milli mənsubiyyətindən uzaqlaşdırmaq meyllərini qətiyyətlə rədd etmişdir: "Əsərində rus qoxusunu bulmaq, onunla şəxsi durumunu saxlamaq, xəyali nemətlər bəkləmək, əlbəttə, müalicəsi əlimizdə olmayan yoluxucu xəstəliklərdəndir... Ancaq işi cığırından çıxaranlar... bunu da bilməlidir ki, Azərbaycan ədəbiyyatı, yalnız Azərbaycan ədəbiyyatı, yalnız Azərbaycan içində işıq saçan bir milli varlıq deyildir, o eyni zamanda, bütün türk dünyasının aynasında əksini tapan müştərək bir fikir məhsuludur" (20,11).

Beləliklə, Ə.Cəfəroğlu Azərbaycan türkünün öz etnik kimliyindən heç vaxt ayrıla bilməyəcəyini, yaranan əsərlərdə hər zaman öz ənənələri ilə bağlı qalacağını, müstəmləkəçinin zorla mədəniyyəti dəyişdirmək arzusunu baş tutmayacağını qəzəblə bildirmişdir. Ə.Cəfəroğlunun ədəbiyyatşünaslıq, dilçilik sahəsində bir insan ömrünə sığa bilməyəcək qədər çox zəngin araşdırmaları vardır və onun folklorşünaslıq irsini bir məqalədə tam şəkildə əhatə etmək qeyri-mümkündür. Ankarada Türk Kültürünü Araşdırma İnstitutu tərəfindən çap olunmuş "Türk qövmləri" (1983) kitabına yazılan ön sözdə Əhməd Cəfəroğlunun elmi yaradıcılığının əhatə dairəsi daha dolğun ifadə edilmişdir: "Türkiyədə türkolojinin qurucularından biri olan professor Əhməd Cəfəroğlu yalnız Türkiyə türkolojisinin deyil, dünya türkolojisinin də gəlmiş keçmiş olan ən böyük isimlərindən biridir. Onun bilgi sahəsinin adətə hüdudu yoxdur. Əsərlərinin sayı da bunu göstərməkdədir. Əl atmadığı mövzu qalmamış, sayılmayacaq qədər çox çeşidli mövzularda kitab və məqalə yazmışdır. Bu fəvqəladə çalışqan alim bütün dünyada ən çox tanınan türkoloqumuzdur – deyə bilərik. Əsərləri türkoloji dünyasında həməh-həməh bütün kitab və məqalələrin bibliografiyasına girmişdir" (24,XII).

Əhməd Cəfəroğlu Azərbaycanın dünyada tanınmış, çox zəngin irsi olan nadir alimlərindən biridir. Onun yaradıcılığı hələ uzun illər öz aktuallığını qoruyacaq, filoloqların, dilçilərin, tarixçilərin araşdırma mövzusu olaraq qalacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 6 cildə, I c., Bakı: Elm, 2004, 760 s.
2. Bayatılar (toplayan Həsən Qasımov), Bakı: Azərnəşr, 1960, 254 s.
3. Bəyzadə Yusif. Müəllimim Əhməd Cəfəroğlu, "Vətən səsi" qəzeti, Bakı: 12 sentyabr 1991
4. Ənsərli Mirzə (Ləmbəli). Gəncəli professor Əhməd Cəfəroğlu, Bakı: Qartal, 1996, 80 s.
5. Cəfəroğlu Ahmet. Orhon abidələrində atalar sözü, "Halk Bilgisi Haberleri", cilt I, İstanbul: 1 kanunisani 1930, yıl 1, sayı 3, s. 43-46
6. Djaferoglu Ahmed. 75 Azarbaijanische Lieder "Bajaty" in der Mundart von Ganğa nebst einer sprachlichen Erklärung, Berlin: 1930, 52 r.
7. Cəfəroğlu Ahmet. XVI-ncı asır Azeri saz şairlerinden Tufarkanlı Abbas, "Azerbaycan Yurt Bilgisi", İstanbul: I, 1932, s. 97-103
8. Cəfəroğlu Ahmet. Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesi, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1932, 44 s.
9. Cəfəroğlu Ahmet. Tehlil ve tenkitler, "Azerbaycan Yurt Bilgisi", İstanbul: 1932, yıl 1, sayı 11, s.408
10. Cəfəroğlu Ahmet. Azeri lehcesinde bazı moğol unsurları, "Azerbaycan yurt bilgisi", İstanbul: 1932, sayı 6-7, s. 215-226; 1934, sayı 25, s.3-8
11. Cəfəroğlu Ahmet. Azeri Halk Edebiyatında "Sayacı sözleri", "Azerbaycan Yurt Bilgisi", İstanbul: 1934, yıl 3, sayı 35-36, s.353-364
12. Cəfəroğlu Ahmet. Cihan edebiyatında türk kobuzu, "Ülkü", İstanbul: VIII, 45, 1936,

s.203-215; 48, 1937, s.411-426

13. Caferoğlu Ahmet. Azeri türk hayatında batıl itikatlar, İstanbul: 1939, 15 s.

14. Caferoğlu Ahmet. Folklorumuzda milli hayat ve dil bakiyeleri, C.H.P, Konferanslar serisi, Kitap 16, İstanbul: 1940, s.21-36

15. Caferoğlu Ahmet. Terekeme ağızı ile hudutboyu saz şairlerimizden Kurbanı ve şiirleri, "Türk dili ve Edebiyatı", III, İstanbul: 1948, №1-2, s.87-106

16. Caferoğlu Ahmet. Hudut boyu saz şairlerimizden Dede Kasım, "Azerbaycan", Ankara: 1953, sayı 3 (15), s.6-8

17. Caferoğlu Ahmet. Azerbaycan dil ve edebiyatının dönüm noktaları, Ankara: Yeni Cezaevi matbaası, 1953, 26 s.

18. Caferoğlu Ahmet. Hüdütbodyu saz şairlerimizden Bağdat Hanım, "Azerbaycan", Ankara: mart 1954, yıl 3, sayı 12, s.7-11

19. Caferoğlu Ahmet. Azerbaycan və Anadolu folklorunda saklanan iki şaman tanrısı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi, I-IV, 1958, s.65-75

20. Caferoğlu Ahmet. Azerbaycan edebiyatında spekülasyonculuk, "Mücahit", Ankara: 1961, yıl 6, sayı 37-38, s.8-10

21. Caferoğlu Ahmet. Hakiki Köprülü, İstanbul, Türkiyat Mecmuası, 1969, cilt XV, s.1-10

22. Caferoğlu Ahmet. Sovyetler Birliği türkolojisi araştırmalarındaki rus kültür üstünlüğü davası, "Dergi", Münih: 1971, sayı 66, s. 22-34

23. Caferoğlu Ahmet. "Şamil Cemşidov "Kitabi-Dede Korkud"u varaklarken, Bakı, 1969, s.1-98", "Türkiyat" mecmuesi, İstanbul: 1971, s. 172-173

24. Caferoğlu Ahmet. Türk Kavimleri, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983, 96 s.

25. Caferoğlu Ahmet. Kaşgarlı Mahmut, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, 46 s.

26. Caferoğlu Ahmet. Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar I, Kars, Erzurum, Çoruh il-baylıkları ağızları, Türk Dil Kurumu yayınları: 62, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1995, XXV+296 s.

27. Caferoğlu Ahmet. Türk dili tarihi, İstanbul: Enderun kitabevi, 2000, I c., XIV + 200 s.

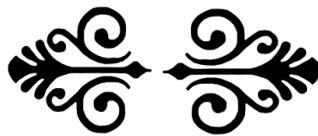
28. Cəfəroğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri, Bakı: Mütərcim, 2008, 408 s.

29. Nəbiyev Azad. Azərbaycan folklorunun janrları, Bakı: ADU nəşriyyatı, 1983, 87 s

30. Nəbiyev Azad. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, I c., Bakı: Çıraq, 2009, 640 s.

31. Təhmasib Məmmədhusəyn. Seçilmiş əsərləri, 2 cildə, I cild, Bakı: Mütərcim, 2010, 488 s.

32. Vəliyev Vəqif. Azərbaycan folkloru, Bakı: Maarif, 1985, 416 s.



Əhməd CƏFƏROĞLU

TÜRK ONOMASTİKASINDA
“KÖPƏK” KULTU¹

İslamiyyətdə, xüsusən Şafiilərin köpəyi murdar bir heyvan olaraq² tanımlarına rəğmən, türklər eyni din daxilinə girdikdən sonra belə əski milli kult və ənənələrini qoruyaraq bir substratum olmaqla öz əfsanə və onomastik görüşlərinə sadıq qalaraq bu heyvana xidmətçi olmaqdan geri çəkilməmişlər. Əski proto-bulqarlardan bir qisminin köpəyə müqəddəs bir varlıq kimi yanaşaraq, qurban kəsdiklərinə dair bəzi qeydlərə Ohri arxiyepiskopu Theolaphylactusda ratlaşmağımız bunun ən qüvvətli dəlili olaraq qəbul edilir. İlk baxışda çox mübaligəli görünən bu bilgidən başqa, yenə proto-bulqarların köpəyə tapındıqları barədə başqa bir qaynaq da vardır ki, bu iki qaynaq birlikdə əski bulqar türklərində belə bir inancın mövcudluğunu göstərməkdədir. Beləliklə, Teofannesin müdavimlərindən biri bulqar xanı Omurtakın zamanında bulqarlar və bizanslılar arasında otuz illik barış səbəbilə içilən andı anladarkən proto-bulqar ənənəsinə uyğun olaraq köpək kəsildiyini açıq şəkildə bildirməkdədir³. Çox da inandırıcı sayılmayan bu açıqlamalara rəğmən, V.Koppers və P.Vilhelm Şmidt kimi kultür araşdırıcılarının bu mövzudan bəhs etmələri⁴ köpəyin, ümumiyyətlə, xalq inancında özünə görə kutsal bir tərəfi olduğunu göstərməkdədir. Fəqət, nə yazıq ki, əski bulqar türkləri arasında bütperəstlərdə olduğu kimi köpəyə qurban verildiyinə dair türk folklor və əfsanələrində, hətta xürafi inanclarında belə hər hansı bir izə rastlanmamaqdadır. Olsa, olsa, proto-bulqar topluluğuna daxil milləti açıqlanmayan bəzi xalqlarda bu və ya başqa vəsilə ilə müəyyən bir köpək cinsinə qurban vermək ənənəsi mövcud olmuşdur. Nə vaxt, harada, necə, buna dair, təəssüf ki, dəqiq bir bilgimiz yoxdur.

Köpəyin əski türk həyat və kultunda simpatik bir yer almış olduğunu müəyyənləşdirən ən dəyərli tanıqlardan birini islami olmayan on iki heyvan adlı türk təqvimində bir ilin “it” kimi adlanması təşkil etməkdədir⁵. Bütünlükdə bu təqvim bir substratum olmaqla bugünkü türk xalqlarının bir çoxunda mövcuddur. Demək ki, köpək zənn edildiyi qədər murdar bir heyvan olmamışdır. Yoxsa köpəyin türk əfsanələrində geniş bir yer tutmasına ehtimal belə verilməzdi.

Köpək türk əfsanələrində və dastani əsərlərdə daha çox “it=it”, nadir hallarda bir yerdə “it-Barak” tərkibi halında istifadə edilmişdir. “Barak” kəlməsi, əslində əfsanələrdə

¹ Məqalə “Türk dili araşdırmaları illığı” (Türk dili araşdırmaları illığı. Belleten, Ankara, 1961, s.1-11) dərgisindən götürülmüşdür.

² Joseph Schacht, The origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950, 216 s.

³ Bu xüsusdakı qaynaqlar: V.Beşeliyevin Proto-Bulqarların dini, Belleten, Türk Tarih Kurumu, IX, sayı 34, Ankara, 1945, 236-237. s. adlı məqaləsində göstərilmişdir.

⁴ W.Koppers. Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker, Wiener, Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik I, 1930. Əslində türkmənlərdə də köpək antroponim olaraq işlədildiyində əsla mənfi mənə ifadə etməmişdir. Çünki bu heyvanın türkmən totemləri arasında özünəməxsus bir yeri olmuşdur. (S.P.Tolstov. Perejitki totemizma i dualnoy organizatsii u Turkmen, 5-6, vd. s.). Çox dəyərli müəlliflərə P. Wilhelm Schmidtdə rastlanmaqdadır. (A.von Gabain. Religiose Worstellinger altaischer Völker nach P. Wilhelm Schmidt, Anthropos, 51, 1956, 1067-1074 s.)Yenə hörmət ifadə etmək üçün İran şahları sikkələrində də köpək kəlməsini işlətməmişlər. Beləliklə, 1105/1135=1694/1722 tarixlərində hakimiyyət sürmüş olan Hüseynə aid bir sikkədə bir beytdə buna rastlanmaqdadır. کشت صاحب امیرالمؤمنین از توفیق رب المشرقین – در جهان کلب (gəştə sahebe əmir-əl-momininə əz tovfıqe Rəbbil-Məşriqinə - dər cəhane kəlb əmir-əl-momininə Sultan Hüseyn – kəlb dərğahe əmir-əl-momininə Sultan Hüseyn) /Şərq və Qərbin Rəbbinin lütfü ilə Əmir əl-möminin sahibinin dövrü - it dünyasında Əmir əl-möminin Sultan Hüseyn-it Əmir əl-möminin Sultan Hüseynin dərğahı (qəbulu)/. (M.Dobrinini. Stixotvorenie legendi na manetax Sefevidov, Epiqrafika Vostoka, VIII, 1953, 70-71.s.)

⁵ E.Chavannes, Le cycle turc des douze animaux, Toung Pao, serie 2, vol VII, Leiden, 1906, 51-122 s.

itin bir növ simvolu olaraq yer almışdır. Fövqəladə əski bir tarixə malik olduğundan türk qövmlərinin onomastikasında olduqca çox yayılmışdır. İlk dəfə olaraq, “Barak” kəlməsi Oğuz xana düşmən olan bir qövmin adı şəklində keçməkdədir¹. Eyni zamanda kəlmə əfsanəvi bir padşahın adı olmuşdur. Buna görədir ki, Xarəzm sahəsində aparılan qazıntılar sonucunda III-IV yüzillərə aid edilən Barak-tam adlı bir xarabə asanlıqla bu əfsanəvi hökmdara aid edilmişdir². İlk türk dili yadigarına “çox tüklü köpək” kimi bəsit bir məna ilə keçən bu əfsanəvi “Barak” kəlməsi³ gerçəkdə türk xalqlarının əfsanələrində gözlənilməyindən daha çox yer tutmuşdur. Beləliklə, şərq və şimal türk xalqlarının folklorunda qəti olaraq “it başlı, sıgır ayaqlı” bir ulusun olmasına dair ilk xəbərlərə 1245-ci il tarixində Papa Innocent VI tərəfindən Monqolustana göndərilən Plano Karpiniyə rastlaşmaqdayıq. Bu şəxs Monqolustan səfərlərindən bəhs edərkən şimalda monqol ordusunun Samogitlərlə “it başlı sıgır ayaqlı” bir qövmə rastlaşdığını qeyd etmişdir⁴. Bu əfsanəvi ölkənin mövcudluğu Altay türklərinin əfsanələrində də təsdiq edilir. Nikifirov adlı bir alimin təsbit etdiyi Altay türk nağıllarında qırğız əfsanələrindəki kimi ərləri “köpək” qılığında olan gözəl bir qadınlar ölkəsini ziyarətdən bəhs edilməkdədir. Bu nağıldakı “köpək” = kişi olmasında məqsəd bu elin insanların köpəkbaşlı olduqlarını ortaya qoymaqdır. Və buradakı Noxoy-ertinlərin düşmənləri də, çox təbii olaraq, əfsanəvi təkgözlü, insan yeyən tanınmış Kırqıs adlı bir şəxsdir⁵. Çox xarakteristik olan bu nağıl qırğız eposlarının birində olan İt/İtaali adlı bir ölkə motivi ilə birləşməkdədir. Ayrıca bu ölkədə insanları yeyən monqolca “köpək” mənası verən “noxoy” – altayca “noxoy-ertim” insanlardan bəhs edilməkdədir. A. Divayevin qazaxlara aid olaraq təsbit etdiyi bir inanca görə yumurtalarından köpək yavruları çıxan və Kumay adını daşıyan bir it – ala qaz varmış⁶. Kumayın yumurtalarından köpək yavrusu doğulduğuna dair bir əfsanə qırğız türklərində də mövcuddur. Bu əfsanə inancında Kumayın köpəyindən heç bir heyvan qaçıb gizlənmə bilməz, buna görə də qırğızlardakı bu köpək bütün heyvanların “törə”sü, yəni hamsi sayılmaqdadır⁷.

Yumurtalarından köpək çıxan Kerkes adlı bir quşdan Mahmud Kaşğarlı da bəhs etməkdədir. Verdiyi bilgiyə görə bu quş iki yumurta yumurtlayarmış və üzərinə oturunca birindən Barak adlı tüklü köpək çıxarmış⁸. Soyot-Uranxa türklərində də Ular (Megaloperperdix Altaica) adlı bir quş həyatında üç nəsnə doğarmış. Bunlardan biri Barak, digəri Urgan, üçüncüsü isə Balta idi. Başqırdlardan Barın, Katay və Salcuvt qəbilələrinin inancında qocalan Quzgun yalnız iki yumurta yumurtlamış. Birindən “tüklü köpək” deyilən Tuygun, digərindən Şonkar adlı ov quşu çıxarmış⁹.

¹ İ.N. Berezin, Raşid-ed-din, 222 s.

² S.P.Tolstov, Po sledam drevnoxorezmiyskoy tsivilizatsii – Kadim Harezm sivilizasyonun izlerinde, Moskva. 21 s. ve Abdulkadir İnan. Barak efsanesi. T.T.K. Belleten, XIII, 49, Ankara, 1949, 45-46 s.

³ Kaşğarlı Mahmut, Lugat, I, 377 s. ve V.Pelliot, Notes sur la Horde d'Or: 57 s.

⁴ Abd. İnan, İt başlı ulus efsanesi, T.T.K. Belleten, XIII, 49, 149-150 s.; Plano Karpini, A.İ.Melin tərcüməsi, Peterburq, 1911, 25 s.; Buna bənzər İt-Bəcəne adlı bir qövm adına Əbülqazi Bahadır xanda rastlaşmaqdayıq (A.N.Kononov, Rodoslavnaya turkmen, 1958, 56 s.); Dimşakidəki soyuq bir məmləkətdə Volqa boyunda yerləşmiş olan Kilabiya adlı qövm bizim İt-Barakdan başqa bir şey deyildir (Z.V.Toğan, İbn Fadlans, Reisebericht, Leipzig, 1939, 306 s.)

⁵ S.M.Abramzin. Etnoqrafiçeskiye sujeti v epose “Manas”, Sovetskaya etnoqrafiya, 1947, 2, s. 151

⁶ A.Divayev. Etnoqrafiçeskie Obozrenie, 1908, №1-2, 149 s.

⁷ S. M.Abramzin. Eyni əsər

⁸ Divanü lugat-üt türk, Atalay tərcüməsi, I, 315 s.

⁹ A.İnan. Barak efsanesi, 151 s.; Yakut türklərində Baraka kutsal bir məkan vəsfı də verilmişdir. Yakut inancına görə, bunun yaşadığı yerdə kişi və qadın şaman ruhları törənərmiş [Pekariki luğati, I, 66 s.]. P.W.Schmidt isə lejantlarda rastlanan köpək kultunu ümumi və bəşəri təsvir etməkdədir (Die Ursprung der Gottesidee, IX, Die asiatischen Hirtenvölker. Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai-und der Abakan-Tataren, Freiburg, 1949, 119, 122,124, s.). Beləliklə, Şonkar quşu türk inancında əski Oğuz boyunun totemi və qəhrəmanların ruhunu özündə yaşadan bir quşdur (A.Caferoğlu, Le culte de la chasse dans L'onomastique Turque, Salamanca, 1958. Actes et Memories du Cinquieme Congres International de Sciences

Diqqətləyiqdir ki, Əbülqazi Bahadır xan savaşı üçün toplanan özbək xalqlarından bəhs edərkən, “it başlı, sığır ayaqlı” digər bir qövmdən söz açmaqdadır ki, bu türk tarixçisinin bu şəkildəki təsviri tamamilə Plano Karpininin əfsanəvi bilgisini haqlı çıxarmaqdadır. Halbuki eyni tarixçi digər bir əsərində İt-Barakı bir qövmin adı deyil, əksinə bir hökmdar olaraq göstərməkdədir¹. Eyni şəkildə bir “İtbaşlı ulus”un mövcudiyyətinə yunan əfsanəsində rastlandığı kimi bu addakı bir qövmin də Çində olduğunu “Hamzanamə”, “Battal Qazi” kimi türk əfsanələri açıqlamaqdadırlar. Hətta bu “İtlər qövmü”nün özlərinə görə padşahları və ona görə soy-kökləri də olmuşdur. “Hamzanamə”yə görə, bunlar “Kıl-Barak”, “Seksar” və “İt” kimi başqa başqa adlar da daşımışlar.

Bütün bu əfsanəvi rəvayətlərə rəğmən, xüsusən “Barak”, “Borak”², “Burak”³ və s. kimi adlarla türk xalqları toplum həyatına girincə istər-istəməz gerçək mənə və mahiyyətini qazanmağa başlamışdır. Beləliklə, türk kulturlarının bir növ qaynağı sayə biləcəyimiz “Dədəm Qorqud”da köpək qəhrəmanının onunla xəbərləşə biləcəyi bir dost, ya da “Barak” adı daşması ilə bələdçi rolunu oynayan bir varlıq halında görünməkdədir⁴. Köpəyin “Dədəm Qorqud”dakı vəsfi, şübhəsiz, ona türk mühitində heç də mənfi görüşlə baxılmadığını meydana qoymaqdadır. Hələ kuman, yəni qıpçaq türklərində köpək əfsanəvi qutsallığını gerçək həyatda eynilə mühafizə etmişdir.

İslamı qəbul etməyən türklərdə yerinə görə müqəddəs bir heyvan, yerinə görə əfsanəvi bir qövmin adı olaraq keçən köpək əski türk dili qaynaqlarında ilk şəkli olan “it-it” tələffüzü ilə ifadə edildiyindən bu xalqların onomastikasında da, çox təbii olaraq, bu kəlmə ilə ifadə ediləcəkdə. Belə ki, köpəyi özünəməxsus müqəddəs bir heyvan sayan əski qıpçaq (kuman=polovets) onomastikasında “it” kəlməsilə bir çox antroponim və toponimlər yaradılmışdır. Bunların arasında diqqətimizi çəkən rus vəqiyənamələrindəki İt-larev və İtlareviç antropnimləridir ki⁵, bunlar bugünkü türkcəmizdə İtoğlunun bir prototipidir. Beləliklə, eyni antroponim Rusiya toponimikasında rus dili qaydalarına uyğun İtlareviç olması gərəkdir, 1193-cü il tarixli bir sənəddə İtoğlu⁶ şəklində də işlənmişdir. Bununla bərabər, ayrıca rus antropnimlərində İtlar kimi tələffüz şəklini də almışdır⁷. Bu şəkildə qıpçaq türklərilə çox sıx münasibətlər quran rus dövləti vəqiyənaməvisçiləri qıpçaq başçı və xanlarından bəhs edərkən onların gerçək adlarını da qeyd etməkdən çəkinməmişlər. Heç bir şəkildə şübhə edilməməli olan bu qaynaqlarda ayrıca bir də yenə bu ölkənin xalqına aid “İtapa” adlı bir toponimlə rastlaşmaqdayıq⁸. Kəlmə oba – apa – opa – epa qruplu yer adları çərçivəsinə girərək bugünkü Toksapa, Kulaba, Kutluoba kimilərindən fərqli deyildir. 1095-ci il olaylarına aid ayrıca sənədlərdə bir də İtlar antropniminə rastlanmaqdadır⁹. Kəlmə qıpçaq şivəsinə uyğun olaraq, “it” tələffüzü ilə qeydə alınmışdır ki, Rasoni (Rasony) da eynilə “İtlar <İtlər” olaraq qəbul etmişdir¹⁰.

Onomastiques, Volume, II, ayrıca basım, 5. s).

¹ A.N.Kononov, Rodoslavna Turkmən, Soçinenie Abu-l-Gazi Xana Xivinskoqo, 1958, s.86, not 44= Şecere-i Terakime

² V.D.Smirnov. Krımskoe xanstvo pod verxovenstvom Ottomanskoy Portı do načala XVIII veka. SPb.1887, 174 və 178 s., – XVIII. Yüzyıl başına kadar Osmanlı imperatorluğu idaresi altındaki Kırım hanlığı

³ V.V.Bartold, Uluğbek i ego vremya, 1918, 75 s. = Uluğ bəy və zamanı.

⁴ Dede Korkut, Orhan Şaik Gökyay yayını, İstanbul, 1938, 17 və 42 s.

⁵ A.Zajaczkowski, Zwiazki jezykowe polowiecko-slowianskie, 1949, 41 s.=Polovets və slavyan dilləri münasibətləri.

⁶ Eyni əsər, 41 s., 35. Not: Lukamorskı knyazey İtoğluya.

⁷ Rasovsky, Seminarium Kodokvianum, IV, 61. s.

⁸ T.Marquart. Über das Voikstum der Kumanen (W.Bang və T.Marquartın “Osttürkische Dialektstudien” adlı əsərinin içində), Berlin, 1914, 157 s.

⁹ A. Zajaczkowski, eyni əsər, 37 s. və Rasovsky, 61s.

¹⁰ Rasony, Basarbas, 237s.

Qısaca üzərində durduğumuz qıpçaq toponimika ünsürlərindən də anlaşılacağı kimi, köpək kultu eski bir substratum olaraq, xüsusən əski türk-kumanlarda geniş və canlı bir inkişaf sahəsinə malik olmuşdur. Uyğur dövlət təşkilatında ov mərasimi və yaxud ovçuluqla bağlı və vəzifə verilən rəsmi məqamlar arasında ayrıca It-Tarxan və It-Samanların olduğunu görməkdəyik¹. Daha sonralar ov sənəti əyləncə və qazanc vasitəsindən çıxıb ta ki bir növ dövlət təşkilatı xarakteri alınca, çox təbii olaraq, köpəklər də cinslərinə və görükləri xidmətə görə himayə edilməyə başlamışdır. Beləliklə, monqol imperatorluğu dövründə “Çingiz xan yasaı”nda müəyyən qaydalara bağlanan “Ovçuluq hüququ”na bərabər olaraq ayrıca 1640-cı ildə bir də Bozkır (Çöl) xalqına məxsus başqa özəl bir qanun da çıxarılmışdır. Bu qanun ovçu bir köçəriyə, ümumiyyətlə, “Qırmızı ördək (turpan), sərcə və köpək kimi heyvanları” öldürmək və ovlamağı yasaqlamışdır. Ayrıca bu yasağı saxlamaq məqsədilə riayət etməyənlər günahlarına görə at, iki ilan ödəmə cəzasına məhkum edilməkdə idi². Bu qəbil heyvanların öldürülmə yasağı məlum olduğu kimi, yalnız ovçuluq kultuna dayanmır, eyni zamanda şaman dini ilə də bağlı ola bilirdi. Buna görə də buradakı ölüm sırf bir ritual ölüm mənasında nəzərdə tutulmuş və o yöndə yasada özünə yer tapmışdır. Fəqət türk, monqol və ümumiyyətlə, şamanizmdə insanlar ruhən daima heyvan ruhları ilə bağlı olur və hətta rüyalarını da heyvanlarla görüşərək yozmaqdadırlar³. Bəzən də yarısı heyvan, yarısı insan vücudundan düzəldilən totem məxluqlar inanc səbəbindən geniş bir hörmətə və sayğıya malik olmuşlar. Köpək kultuna hər an hörmətini əsirgəməyən və əsirgəməsi mümkün olmayan şamanlar, əlbisələrinin sağ tərəfindəki əmək saçaqlarının bir az yuxarısında bir qayıq asqıya bağlı dəmirdən yastı köpək təsvirlərini də asmağı yaddan çıxarmamışlar və köpək ruhunu düşməni bağlamaq və onu fəna bir xəstəliyə bulaşdırmaq üçün bir də sağlam bir zənciri təmsil edən dəmir bir çubuğu üst əlbisələrinə ilişdirməyi unutmamışlar⁴. Köpəyin nə qədər munis bir topluluq ünsürü olduğunu göstərən əlamət Tütüstan, xüsusən Sibir⁵ və qazax türklərində uşaq doğumu əsnasında ilk gözə çarpan şeyin uşağa ad verilmədən, “it”⁶ və ona uyğun kəlmələrin yer almasında görürük. Bu qəbil tərkibində “it” olan uşaq antroponimləri arasında nəzər-diqqətə alınma biləcəkdir sözlərdən biri Sibir türklərində “İt-ayak”⁷ ilə Təke Türkmənlərin “İtalmaz”ıdır⁸. “İtalmaz”ıdır⁸. Eyni ailədən olaraq “Ənsəsi bəyaz yunlu köpək” demək olan “Moynok” da Qara qırğızlarda işlənməkdədir⁹. Bizim Anadolu kəndlərində uşaqlara “köpək yavrusu” mənası verən “enük”¹⁰ sözünün yaradılması eyni düşüncədən başqa bir deyildir.

Ümumi türk onomastikasında “it” kəlməsilə yaradılmış bir xeyli adlara rastlamaqdaşıq. Burada, bunların üzərində təfərrüatı ilə duracaq deyilik. Ancaq bir neçə örnək ver-

¹ F.W.K.Müller. Zwei Pfahlschriften aus Turfanfunden, Berlin, 1915, 11 s. də hər nə qədər bu məqamların adları dəqiq bir tələffüzlə qeyd edilməmişsə də, gerçəkdə itla ilgili olduğu asanlıqla anlaşılmaqdadır.

² Ya. I. Girlyand. Stepnoe zakonodatelstvo s drevneyşix vremen, İz. Obşç. Atx. İstorii Etnografii pri Kazanskoy Universitete, Kazan, 1964, 116 s. = Qədim dövrdən bu yana Bozkır qanunları

³ A.G.Anisimov. Şamanskiy Çum u Evenkov, Sibirskiy Etnografiçeskix sbornik, I, 1952, 203 s.

⁴ E.Pekarskiy. Yakut sözlüğü, İstanbul, 1945, I, 423 s. “it” və “it” kəlməsinə baxılmalı

⁵ W.Radloff, Aus Sibirien, I, 315 s. (bax. ayrıca Ahmet Temir tərcüməsinə)

⁶ L. Rasony. Sur quelques categories de noms de persinnes en turc, Acta Linguistica, Budapest, 1953, III fas, 3-4, 328 s. Əslində köpək Qara Qırğızlarda müqəddəs bir varlıq kimi dəyərləndirilərək mənşələrini ona götürməkdədir [M.A.Czapicka. The Turks of Central Asia in History and the Present Day, Oxford, 1918, 39 s.]

⁷ W.Radloff, eyni əsər

⁸ G.P.Vasiyev, Türkməni Noxırlı, Sredneaziatskiy Etnografiçeskii sbornik, M., 1954, 191-2 s.

⁹ S.M.Abramzon. Rojdenie i detstvo kirgizskogo rebenka, Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii XII (1949), 107 s. = Kirgiz çocuğunun doğumu və çocukluk devresi; Rasony, 328 s.

¹⁰ A.Caferoğlu. “küçük, çocuk, enik” keliməsinin morfolojik və semantik dəyişmələrinə dair, Türk Dili, Belleten, 1948, sayı 10-11, 6-12 s.

məklə kifayətlənəcəyik. Məsələn, qazax türklərinin Ala gölə verdikləri It-işpes¹, Çimkənd Çimkənd əyalətindəki bir mahalın adı olan It-arka², qırğızlarda bir boy adı olan İtemgan³, İtemgan³, bir toponim olaraq Həştərxan əyalətində olan İtkoja⁴, Anadoluda şeyx Edebalinin təkkəsi olan Əskişəhər ətrafında İtburnu⁵ kimi.

Köpək kultunun əfsanəvi, rahatlıqla Türk xalq həyatında yerləşməsinə yardım edən isə əfsanəvi Barakın Elxanilər sarayındakı ünlü bir dərvişə antroponim olmasıdır. Barak Baba ləqəbilə tanınan bu şəxs şamanizmin asanlıqla islamıyyət üzərinə nüfuz edə biləcəyi bir dövrdə belə bir antroponim almaqdan çəkinməmişdir⁶. Türk islam qaynaqları Sarı Saltukun da öz müridlərini “Barağım” deyər çağırıldığını birbaşa yazmaqdadırlar ki⁷, bu qeyd kəlmənin hər bir baxımdan sufi ənənələrinə uyduğunu açıqca meydana qoymaqdadır. Təbir yalnız sufilər çevrəsinə aid olaraq qalmamış, türk onomastikasında geniş bir yer almışdır. Marko Polo bu adı daşıyan bir monqol şahzadəsindən bəhs etdiyi kimi, 1269-1270-ci illərdə Cənubi Türkmənistan torpaqlarına hücum edən Cağatay başçılarından biri də “Barak” adını çəkinmədən daşımışdır⁸. Eyni antroponim “Barak xan” şəklində şəklində təqribən 1550-ci illərdə yaşamış olan Daşkənd şəhəri hakimlərindən Nauruz Ahmet xanın adı olduğu kimi ayrıca bir xoca sülaləsinin də ləqəbi olmuşdur⁹. Qazax türklərinin başçılarından biri də bu adı mənimsəmişdir¹⁰. Türkmənlərdə isə “Uşak” adlı bir boyun qəbilələrindən birinin adı olmuşdur¹¹. Bu adlandırmalar bizim “Barak” adlı köçərilərə tamamilə uymaqdadır. Bu şəkildə “Barak” türk ellərində həm toponim, həm antroponim, həm də etnonim olaraq geniş işlənmişdir¹² və özünə olduqca mümtaz bir yer tapmışdır.

Barakın sadəcə lüğəvi mənası bugünkü türk ləhcələrində tamamilə özünü mühafizə etməkdədir. Belə ki, [Osm., Qırğız] “uzunsaçlı, qıvrım tüklü köpək”¹³, [Kayseri] “Ağzı, üzü qıllı, çox tüklü köpək”¹⁴, [Dənizli] “Ortaboylu, çox tüklü köpək”¹⁵, digər Anadolu ləhcələrindəki “Bağlara daraşan bir növ sarı tırtıl, böcək; çiçək xəstəliyindən qalan çöpür; “Qarışıq”¹⁶ anlamlarında işlədilən “Barak” kəlməsi tamamilə bizim “barak”ın eynisi olub, toplumun həyat şərtlərinə uyğun tam dəqiq olmayan məna almağa müvəffəq olmuşdur. Fəqət əski bir kultun qalığı olması səbəbindən “Barak” özəlliyindən heç bir şey qeyb et-

¹ M.T.Tınışpayev, Ak-taban-şubrındı, V.V.Bartoldu, Taşkənt, 1927, 308 s.

² E.A.Şmidt. Materialı po rodovomu sostava kazakskogo naseleniya yugo-zapadnoy çasti Çimkentskogo uezda, V.V.Bartoldu, Taşkənt, 1927, 308 s.

³ A.S.Sadikov. Rodovoe delenie Kirgiz, V.V.Bartoldu, Taşkənt, 1927, 306 s.

⁴ Materialı po istorii Kazanskoy SSR (1785-1828 gg), IX, 1940, 285 s.

⁵ İ.M.Uzunçarşılı. Osmanlı tarihi, T.T.K., I.1947, 26 s.; Cihan-nüma, I, 75 s.

Qoyun-dədə (Koyun-dede), Xoruz-ata (Horoz-baba) kimi adlara İstanbul folklorunda rastlanır. Halit Bayrı. İstanbul folkloru, 1947, 136-137. s.

⁷ Eyni əsər, 14, s. 26 not.

⁸ D.İ.Karlı “Sbornik letopisey” Raşid-ad-dina o Yujnom Turkmenistane, t. III, 137.s. = Raşidəddinin “Külliyatına” görə Cənubi Türkmənistan

⁹ V.İ.Vyatkin, Şeyxi Djuibari, V.V.Bartoldu, Taşkənt, 1927, 7-9.s. = Cubari şeyxləri

¹⁰ M.T.Tınışpayev, eyni əsər 65.s.

¹¹ N.N.İomudskiy. Karaş xan oğlu, İz narodnoqo predaniya Turkmen. O rodoslovnoy turkmen-iomudov, I, V.V.Bartoldu, Taşkənt, 1927, 323.s.

¹² Bu barədə daha çox bilgi üçün baxın. P.Pelliot, Notes sur la Horde d’Or, Paris, 1950, 57-58.s.; Cevat Hakkı Tarım, Kırşehir tarih ve soğrafya lügatı, Kırşehir, 1940, 23-24.s.; Besim Atalay, Türk büyükleri veya Türk adları, İstanbul, 1339, 37.s.; İstoriya Uzbekskey SSR, I, Taşkənt, 1955; Materialı po istorii Kazanskoy SSR. [1785-1828 gg], IV, M., 1940; Türkiyede meskun yerler kılavuzu, Ankara, 1946, cilt I, 127.s. də on beşə yaxın “Barak”lı toponimə rastlanmaqdadır.

¹³ W.Radloff. Wörterbuch, IV, 1477, s.

¹⁴ H.Hüsni, Kayseri sözlüğü, Kayseri, 1934, 10.s.

¹⁵ H.Kosay-Orhan Aydın, Anadilden derlemeler, II, 1952, 13.s.

¹⁶ T.D.K., Türkiyede halk ağzından söz derleme dergisi, I, İstanbul, 1939, 164.s.

məmiş və bugünkü həyatımızda, bir tərəfdən Anadoludakı Barak köçərilərini, bir tərəfdən də əski əşirət totemi və ya simvolu olan tükli köpəyi ifadə etməkdədir.

Diqqətləyiqdir ki, qıpçaq türkləri haqqında xeyli həssas davranan rus vəqionəvisçiləri bunlardakı “İt”, “Barak” antroponimləri haqqında bilgi verərkən, aşağı-yuxarı eyni anlama gələn “Kobyak” və “Konçak” kəlmələrinin də məşhur rus “İqor dastanı”nda “Barak” kəlməsi yerinə işləndiyini qeyd etmişlər¹. “Köpək” mənasında olan birinci “Kobyak” “Kobyak” kəlməsi hələ səlcuqilər dövlətində diktator bir vəzirin adı olaraq Sadəttin Kobyak şəklində istifadə edilmişdir ki, bu ad qıpçaq şahzadələrindən eyni adı daşıyanın bir eşindən başqa bir şey deyildir². İkinci kəlmə isə, qənaətimə görə, doğrudan-doğruya “qancığ”ın qıpçaq ləhcəsində bir tələffüz şəklidir. Hər ikisi də qıpçaq türklərində çox rəğbət qazanan köpək kultunun bir qalığıdır.

Nəhayət, köpək kultunu türk onomastikasında yaşadan ünsürlərdən biri də “köpək” kəlməsinin birbaşa özüdür. Əslində, türkcə olmayıb Hind –Avropa dillərindən törənmiş olması gərəkdir. İşlənmə tarixi “it”, “barak” qədər əski olmayıb, XII-XIII yüzillər cənub türkcəsində yer almaqdadır. Həmin tarixdən öncəki türk qaynaq və vəsiqələrində bu kəlməyə rastlanılmamaqdadır. Əcnəbi qaynaqlarında türk dili malı olaraq “kobyak” tələffüzü ilə yazıldığı halda, türk onomastikasında bu şəkil yalnız qıpçaqlarda kök salmış, digərlərində isə, bildiyimiz kimi, “köpək” qalibinə girmişdir. Belə ki, kəlmə bir antroponim olaraq Səlcuq əmirilərindən Sadəddinə ləqəb olunca, istər-istəməz türk onomastikasında özünə bir yuva qurmuş və bu üzdən Səlcuq dövlət adamı da tarixdə “Sadəddin Köpək”³ adı ilə şöhrət qazanmışdır. Aşağı-yuxarı eyni dövrün Maveraünnehir hökmdarı da “Köpək” adını daşımaqda idi⁴. Yəni Osmanlı imperatorlarından Sultan Çələbi Mehmedin dövründə dövründə Artık obasında törəyən dərəbəylərdən birinin soyadı Köpəkoğlu Hüseyn bəy idi⁵. Bu şəxs yerli xanədana mənsub idi⁶. Bu qədər yüksək rütbə və mövqe sahibi dövlət idarəçilərini durub dururkən “Köpək” adı və ləqəbini almaları, hər halda gəlişigözl bir olay olaraq düşünüləməlidir. Hələ o dövrlərdə türk kultlarının canla-başla yaşadıkları bir çağda, əlbəttə, islami təsirə rəğmən, qalıq halında olsa belə, bəzilərinin izlərinə rastlamaq qədər təbii bir şey düşünülə bilməz. Nəticə olaraq, “Dədə Qorqud kitabı” bu kultların, bir növ, qaynağı olaraq türk toplum həyatının bu cəbhəsini aydınladacaq dəyər və ağırlıqdadır. Hələ Qanuni Sultan Süleyman dövründə Hələb türkmənlərinə (Türkman-ı Halep) dair yazılmış olan dəftərlərdə bu türkmənlərə, başçılarından adına izafətən “Köpək” etnonimi təxəllüs və bu camaata aid olan oymaqlardan birinə də Köpəkli Avşar adı verilmişdir⁷. Bu dəftərlərdən başqa ayrıca Şərəfeddin Yezdinin verdiyi bilgiyə görə, Köpək türkmənləri 1401-ci il tarixində Timur Dəməşqdən dönərkən Fərat sahillərində

¹ A.Zajaczkowski. Związki jezykowe polowiesko-zlowianskie, Wroslaw, 1949, 42.s.

² V.Gordlevskiy, Gosudarstvo Seldjukidov Maloy Azii, 1941, = Küçük Asya Selcuklular devleti. Buradakı “Kobyara” kəlməsi bizim “köpək” kəlməsinin bir dəyişimindən başqa bir şey deyil. Nə yazıq ki, sözlüklərimizə bu deyim alınmamışdır.

³ Nihal Atsız. Müneccimbaşı, Şeyx Ahmet Efendi, Hayat ve eserleri, Karahanlılar fəvaidi, türkcəyə çevirən: Necati Lugal, İst. 1940, 29.s.; M.Th. Houtsma, Historie der Seldjoucides d’Asie, Mineur, Leiden, 1902, 212.s.

⁴ Bartold Spuler. İran Moğolları, Ankara, 1857, 128.s.; Yazar kəlməni “kepek” şəklində oxumaq istiqamətini də göstərməkdədir.

⁵ Mehmet Neşri. Kitab-ı Cihan-nüma, Nəşri tarixi, I, T.T.K., Faik Reşit Unat ve M.A.Köymen yayım, Ankara, 1949, 401.s.; bir bed-fi’l harami Türkən idi; və “İnalıoğlu və Köpəkoğlu ki sultan ilə savaşırdı, cümləsi gəlip sultan əlin öpdülər” (II, 480.s.)

⁶ İ.H.Uzunçarşılı. Osmanlı tarixi, 1947, I, 182.s.; Ayrıca bu xüsusda təfəsilatlı bilgi Faruk Sümer. Avşarlara dair, Fuad Köprülü armağanı, 1953, s.456, not 5-də mövcuddur. Digər Osmanlı qaynaqları da açıqca Köpəkoğlu Hüseyn bəyin şəxsiyyəti üzərində durmaqdadır.

⁷ Faruk Sümerin Avşarlara dair, Fuad Köprülü armağanı, 1953, s.453-4 s.

yaşamaqda idilər¹. Bu şəkildə hər iki qaynaq hətta köpək etnonimli türkmən oymağının varlığını ortaya qoymaqladadır. Eyni adda bir etnonim başqırd türklərində də mövcuddur.

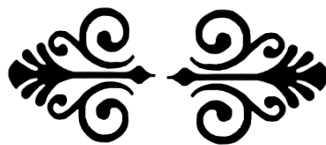
Eynən türklərdə olduğu kimi köpək monqollarda da antroponim olaraq istifadə olunmuşdur. Türkcəmizdə “köpək” kəlməsinin qarşılığı olan “Nokai”² belə bir antroponim yaratmaqla monqollarda da köpək kultunun etibarlı bir yer tutduğunu göstərməkdədir.

Bütün bunlara rəğmən, bugünkü həyatımızda köpək ancaq sehrbazlıq kimi bir sahədə əski varlığını mühafizə edə bilmişdir³. Gizli bir təriqətin və inancın qaynağı olduğuna dair ən kiçik bir araşdırmaya belə rastlanmamışdır. Yalnız XVII yüzil türk səyahatçılarından Evliya Çələbinin bu xüsusdakı uydurmaya oxşar izahları, məncə, heç də nəzərdən qaçırılmayacaq bir bilgi olmalıdır. Beləliklə, Çələbi Azərbaycanın Şirvan qəzasına bağlı Ağsu çayı ətrafında Mahmudabad qəzası haqqında bilgi verərkən, burada yerləşən xalqları – gökdolaq, türkmən, monqol, qumuq kimi etnonimləri adlandırmaqla qalmamış, bir də “İt til”li bir qövmdən də bəhs etmişdir⁴. Ona görə bu xalq: “عو عو” (‘av ‘av), “وع عو” (‘va ‘va) qəbilindən əcaib səslər çıxararaq ibadət də edərmiş. Hətta belə bir qövm Türkiyə içində Mardin qalası ətrafında da yerləşmiş olmaqladadır⁵.

Evliya Çələbinin bu fikirləri hər nə qədər gerçək bir olay kimi qəbul edilə bilmirsə də, buna yaxın, hətta bunun eyni olan bir “Havhaviyyə” xalqının İran sərhədi yaxınlığında yerləşmiş olub məzarları üzərinə köpək başı asdıqları söylənməkdədir. İbadət rəzləri Evliya Çələbi dediyindən fərqli deyidir. “Köpək misilli” bu xalq haqqında, təəssüf ki, heç bir yerdə bilgiyə rastlaşa bilmədim. Doğrusu, rastlanmasına imkan yoxdur da. Ancaq gələcəkdə türk dini tarixi araşdırıcıları həmin əski kultun bu incə və zərif yönünü açıqca meydana qoyacaqlar.

Türk xalqları arasında əski bir ənənəyə bağlılığı şübhəsiz olan bu kult Altay ətrafı kult tarixçiləri nəzərə alınarsa, “at kultu” türklərdə “ov” və “köpək” kultları digər xalqlarla qaynaşma nəticəsində əmələ gəlmiş bir varlıqdır. Bu varlığın gerçək sahibləri də türklər olmuşdur. Buna görə də türkü öz kult tarixi metodları içərisində arayanlar bu millətin daha “Atlıçoban” mədəniyyəti səviyyəsində olduğu bir çağda belə ilk dünya kultürünün inkişafına nurlu işıqlarını saçmaqdan geri qalmadığını görəcəklər. Bunu dünya kultür motivləri içərisində asanlıqla tapmaq daima mümkündür.

Nəşrə hazırlayan: Almaz Həsənzadə



¹ İbid, 454.s. 2 not

² L.Liegeti, Louis Hambus'in əsəri haqqında yazdığı tənqid, 319 s.

³ H.Bayrı, İstanbul folkloru, İstanbul, 1947, 14 s.

⁴ Evliya Çələbi, Seyahatname, II, 290 s.

⁵ Olduqca sərt bir təsvir verən Çələbi bu xalqa İranda “şamsöndürənlər” deyildiyini də qeyd etmişdir (Eyni yer)

Muratgəldi SÖYEGOV

(Türkmenistan)

Filoloji üzerine ilimler doktoru, professor,

Türkmenistan İlimler Akademisi asli üyesi – akademigi.

E-mail: msoyegov@gmail.com



NOBEL KARDEŞLER ŞİRKETİ TÜRKMEN ASILLI RUSYALI ETNOGRAFER- RESSAM NAZAR YOMUDSKİY'İ NASIL ÖDÜLLENDİRDİ

AS CAMPAIGN OF COMPANY NOBEL BROTHERS AWARDED THE TURKMEN DESIGNER- ETHNOGRAPHER FROM RUSSIA NAZAR IOMUDSKY

Abstract

The author, since the first article on the given theme, published in Turkey in 2015, continues to consider the questions connected with establishment of Nobel Prizes, in particular formation of the Nobel Fund at the expense of financial resources of Company Nobel Brothers occupying with extraction and trade of oil, including on island Cheleken (Turkmenistan) – the primordial earths of the Turkmen governor of the Kijatkhan (1754–1843). The historic fact of awarding by this campaign to establishment of Nobel Prizes of designer-ethnographer Nazar Iomudsky (1860–1897), the grandson of the Kijatkhan, in the sum of two hundred thousand Russian roubles is resulted.

Keywords: Company Nobel Brothers, Nobel Fund, Nobel Prizes, give a bonus, Nazar Iomudsky.

КАК КАМПАНИЯ БРАТЬЕВ НОБЕЛЬ ПРЕМИРОВАЛА ТУРКМЕНСКОГО ХУДОЖНИКА- ЭТНОГРАФА ИЗ РОССИИ НАЗАРА ИОМУДСКОГО

Аннотация

Автор, начиная со своей первой статьи по данной теме, опубликованной в Турции в 2015 году, продолжает рассматривать вопросы, связанные с учреждением Нобелевских премий, в частности формированием Нобелевского фонда за счет финансовых ресурсов компании братьев Нобелей, занимавшей добычей и торговлей нефти, в том числе на острове Челекен (Туркменистан) – исконных землях туркменского правителя Кият-хана (1754–1843). Приводится исторический факт премирования этой кампанией еще до учреждения Нобелевских премий художника-этнографа Назара Иомудского (1860–1897), внука Кият-хана, в сумме двухсот тысячи российских рублей.

Ключевые слова: Кампания братьев Нобелей, Нобелевский фонд, Нобелевские премии, премировать, Назар Иомудский.

Nobel Vakfı'nın Kurulmasında
Türkmen (Çeleken) Petrolünün
Yeri ve Önemi
Prof. Dr. Muratgeldi Söyegov



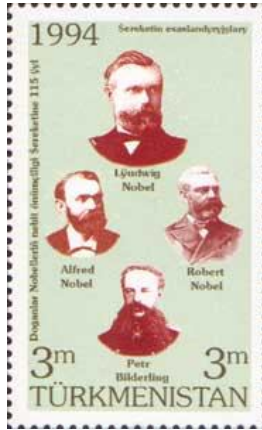
Dünyada en meşhur Nobel Ödülleri'nin finansal kaynağını oluşturan Nobel Fondu'nun meydana gelmesi tarihçesi üzerine "Nobel Vakfı'nın Kurulmasında Türkmen (Çeleken) Petrolünün Yeri ve Önemi" adıyla Türkiye Türkçesiyle kaleme aldığımız makale bundan beş sene önce "Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi" sayfalarında okuyucuya sunulmuştu [3].

Makalemiz basılmasından bir iki ay geçer geçmez Azerbaycan Media'sı böyle bir haberi yayımladı (Internet aracılığıyla elde ettiğimiz metin):

Resim 1. Türkiye'de basılan makalemizin başlangıç sayfası.*

“Artıq 115 ilə yaxındır ki, Nobel Fondu dünyada müxtəlif sahələrdə elm adamlarına, yazıçı-sairlərə, ictimai-siyasi xadimlərə mükafat-nüfuzlu Nobel Mükafatı verir. Ancaq maraqlıdır ki, bu mükafatın verilməsi üçün nobellər tərəfindən miras qoyulan sərvət

Azərbaycan neftinin hesabına əldə olunsaydı da, Azərbaycan bu prosesdən kənarda qalıb. Ancaq son illərdə bu mükafata Azərbaycandan da namizədlərin verilməsi cəhdləri olub. Ümumilikdə Nobel Fondunun vəsaitlərinin formalaşması, bu prosesin tarixini isə türkmənistanlı professor Muratgəldi Söyegov araşdırıb. Alim bu mövzuda “Nobel Fondu və türkmən nefti” adlı kitab yazıb. Kitabda Nobel qardaşlarının Azərbaycandakı fəaliyyətindən də bəhs olunur, maraqlı məqamlara toxunulur.



“A24.az”-ın məlumatına görə, kitabda yer alan “Nobel Fondunun qurulmasında türkmən (Çələkən) neftinin yeri və önəmi” başlıqlı yazıda, həmçinin, 1875-ci ildə Bakıda təsis edilən “Nobel qardaşları” şirkətinin fəaliyyətindən söz açılır. Qeyd edilir ki, hazırda Nobel Fondunun gəlirlərinin 12 faizi Azərbaycan neftindən əldə edilən gəlirlərdən formalaşır. Əlavə edilir ki, Nobel qardaşları Xəzər dənizinin Türkmənistanı aid sektorunda yerləşən Çələkən yatağında neftlə zəngin olan ərazidən 25 illiyinə sahə alıb. Beləliklə, “Nobel qardaşları” şirkəti Çələkəndə 1876-cı ildə 8 ayı-ayrı yerdə əllə işləyən 37 metr dərinliyində 164 neft quyusu qazıb və neft çıxarıb. Məlumatla görə, hazırda Nobel Fondunun gəlirlərinin 2 faizi Türkmənistan neftindən əldə edilən gəlirlər hesabına formalaşır”.

Resim 2. Nobel Kardeşler Şirketi'nin 115. yıldönümü münasebetiyle Türkmənistan'da çıxarılan posta pulu

Elbette, biz bu konuda kitab yok sadece makale yazmızdık. Belki gelecekte makalemiz zaman geçtikçe büyüye büyüye kitaba da değişebilir. Ondan dolayı bu yazıda genel amacımız geçen dönemde aynı konuyla ilgili kaynaklardan elde ettiğimiz yeni bilgileri incelemekle geldiğimiz sonuçları kısa bir şekilde anlatarak okuyucularla paylaşmaktır.

Bilindiği gibi Nobel soyadı taşıyan İsveç asıllı kardeşler Robert (1829–1896), Ludvig (1831–1888) ve Alfred (1833–1896), – Peter Bilderling (1844–1900) ile ortaklık yaparak,– Mayıs 1879'da Rusya'nın başkenti San-Peterburg'da Nober Kardeşler Şirketi (İngilizce: Company Nobel Brothers) adlı kumpanyayı esaslandırmışlardır.

Çok geçmeden Şirket, Hazar denizinin şimdiki Azerbaycan, Dağıstan ve Türkmənistan'a ait kıyılarında petrol çıkarıp makinalaşan bir dünyaya değişmeye başlayan Yer yüzünün devletleriyle petrol ticaretini yaparak ve başka gelirler neticesinde zengin bir kumpanya olarak kendini göstermiştir [Bkz. 9]. Ludvig ve Robert öldüklerinden sonra küçük kardeş, dinamitin mucidi olarak ta tanınan Alfred Nobel'in vasiyeti üzerine kurulan Nobel Ödüllerinin idaresi ve finansal yönetimi için 29 Haziran 1900 tarihinde Nobel Vakfı da (İsveççe: Nobelstiftelsen) kurulmuştur.

Bunu bilmekte de önem vardır ki 1896'da büyük kardeş Robert Nobel öldüğünde o dönemde dünyanın tek Media'sını oluşturan gazeteler özellikle Paris (Fransa) gazeteleri “insanlığın başına kıran olarak girecek dinamitin mucidi olan Alfred Nobel öldü” haberini bütün Batıya yaymışlardır. Kendinin ölüm haberinin “gerçekle çok az ilgili olduğunu” gazete aracılığıyla anlatmış olduğuna rağmen bu ilginç Kazus'un, Alfred Nobel için tüm kardeşlerin soyadıyla tanıtılan ödülleri yani Nobel Ödüllerini kurmak üzerine vasiyet etmesine neden olduğunu tahmin edebiliriz.

1901'den başlayarak dağıtılmış olan Nobel Ödüllerine bugüne kadar Fizik, Kimya, Edebiyat, Barış, Fizyoloji ve Tıp alanlarında 20'den fazla memlekettten layık olan insanların ve uluslararası kurumların sayısı 1.000'e (bine) yakındır. Onlardan 400'e yakını

ABD'den, Rusya'dan ise (önceki Sovyetler Birliği de dahil olmak üzere) sadece 30 civarındadır [Bkz. 5, 7]. Türk devletleri ve toplumlarına gelirse 2006 yılına kadar 105 sene boyunca hiç bir Türk Dilli insan Nobel Ödülüne layık görülmemiştir.

1952 yılı İstanbul doğumlu yazar Orhan Pamuk 12 Ekim 2006 tarihinde Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanarak Nobel Ödülü kazanan ilk Türk yazar olarak tarihe geçmiştir. Aynı gün yayınlandığı, "2006 Nobel Edebiyat Ödülü 'Kentinin melankolik ruhunun izlerini sürerken kültürlerin birbiriyle çatışması ve örülmesi için yeni simgeler bulan' Orhan Pamuk'a verilmiştir" şeklindeki basın bildirisiyle Nobel Edebiyat Ödülü'nün Orhan Pamuk'a verildiği resmen açıklandı. Dokuz sene geçtikten sonra, 2015'te ise 1946 yılı Mardin-Savur (Türkiye) doğumlu Aziz Sancar, hücrelerin hasar gören DNA'ları nasıl onardığını ve genetikbilgisini koruduğunu haritalandıran araştırmaları sayesinde 2015 Nobel Kimya Ödülü'nü kazandı. Aziz Sancar bu ödüle ABD'li Paul Modrich ve İsveçli Tomas Lindahl ile birlikte layık görüldü [Bkz. 2].

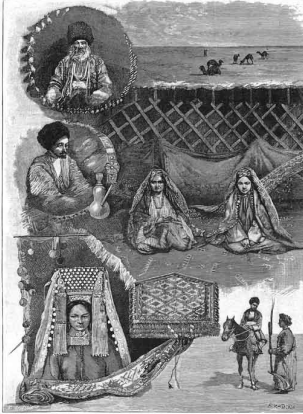
Elbette, Türkiye'nin Nobel Ödüelleri'yle ilgili geçmişi bu iki isimle sınırlı değildir. 2013 yılında Nobel Barış Ödülü'nü kazanan Kimyasal Silahların Yasaklanması Örgütü, ödüle Ahmet Üzümcü'nün örgütün direktörlüğünü yaptığı dönemde layık görülmüştür. 2011 yılında Nobel Barış Ödülü'nü kazanarak bu ödülü alan en genç kadın ve ikinci müs-lüman olan Yemen doğumlu Tawakkol Karman ise 2012 yılında Türk vatandaşlığına geçerek Tevekkül Karman ismini aldı.

Yeri geldiğinde bunu da hatırlayalım ki Rusya'da ve dünyada "Savaş ve Barış", "Anna Karelina" gibi meşhur romanlarıyla tanınan Rus yazar Lev Tolstoy (1828–1910), Nobel Ödüelleri ilk 9 sene boyunca dağıtılmasına ve birkaç defa aday olmasına rağmen, ne yazık ki, gizli oy verenler tarafından aynı ödüle layık görülmemiştir. Türkiyeli ünlü yazar Yaşar Kemal (1925–2015) da ilki 1973 yılında olmak üzere defalarca Nobel Ödülü almak üzere aday oldu ama ödülü almak şansına kavuşamadı. Nobel Edebiyat Ödülü'ne aday gösterilip ödülü alamayan Türkiye'den diğer iki isim ise yazar Leyla Erbil (1931–2013) ve şair İlhan Berk (1918–2008) olmuştu [1. Bu konuda geniz bilgi için bkz. 4].

Bunların hepsine rağmen Nobel Ödüelleri kurulmasından aşağı yukarı 10-15 sene önce Nobel Kardeşler Şirketi'ni, kendini ödülendirmeye mecbur ettiren Türkmen asıllı Rusyalı etnograf-ressamın böyle bir enteresan tarihçesi vardır.

1860 yılında Rusya'da bir Türkmen baba ile Rus (Yahudi?) annenin oğlu olarak dünyaya gözlerini açan Nazar Yomudskiy (Yumudskiy) liseyi (orta okul) bitirdikten sonra başkent San-Peterburg'da Resim Sanatı Akademisi'nde tahsil görür ve çok geçmeden zeki bir ressam olarak ün kazanır. Değişik konularda özellikle Türkmen etnografyasıyla ilgili kurşun kalemle gerçekleştiren resimleri, çektiği portreler ve renkli tablolar o dönemin Rus dergilerinde sık sık basılır, sergilerde gösterilir.

Nazar Yomudskiy 27 yaşındakken trenle Bakü'ye gelerek deniz yoluyla gemide Hazar'ın Türkmen kıyasına gelir ve yıllar öncesi büyük dedesi, Ruslarla ilk olarak iş birliğinde bulunan Türkmen hanı Kiyat Han Yomudskiy'e (1754-1843) ait olan topraklarda yani Çeleken adasında petrolcü Nobel Kardeşler Şirketi'nin diktiği çok sayıdaki büyük kuleleri gözleriyle görür, resimleriyle anlatır. Mesela ressamın bu konuda 1887–1888 yıllarında çeken eserleri günümüze kadar Antropoloji ve Etnografya Müzesi'nde (San-Peterburg) korunmaktadır. O dönemde gerçekleştirilen "Hazarötesi (Zakaspi) Demir Yolu" adlı resmi ise "Sever" dergisinin 1890 yılı 18. sayısı 352–353. sayfalarında Rusya'nın sanat hayranlarına eriştirilmiştir. 1880'li yıllarda Karakum çölü içinde inşaa edilen Hazarötesi demir yolu Batı'lı yazarların da dikkatini çekmiştir. Mesela ünlü Fransız yazar Jules Verne (1828–1905) bu konuda "Claudius Bombarnaq" adıyla bir roman yazmıştır.



Resim 3. Nazar Yomudskiy'in "Yomut Türkmenleri" konusunda çektiği resimlerin, Olşevskiy tarafından gerçekleştirilerek o dönemde başkent San-Peterburg'da çıkmakta olan "Niva" dergisinin 1887 yılına ait 8. Sayısında yer alan gravürleri



Resim 4. Alfred Nobel'in portresinden oluşan Nobel Ödülü Medalyonu.

Kısa bir zamanda Rusya'nın Göçme Resim Sergileri Derneği'ne başkanlık yapan Nazar Yomudskiy'in iş odasına dahil olan Avukat saygı ile selamladıktan sonra bunları söylüyordu: "Kıymetli Hocam! Siz Yomut Türkmenlerinin eski hükümdarı ve Çeleken adasının iyesi olan Kiyat Han'ın torunu olarak büyük bir finansal mirasa sahipsiniz. Eğer kazanırsak – umarım ki kazanacağız – benim adıma yüzde yirimi faiz yürütürsünüz petrolcü Nobel Kardeşler Şirketi'ni bu meselede mahkemeye vererek dava açacağım". Avukat, Şirketin yıllar boyunca ödeyemeyen vergisinin Kiyat Han'ın kuşaklarına özellikle dava açan Nazar Yomudskiy'e ait olacağını anlatmıştır [6].

Hakikaten bu davanın neticesinde mahkeme kararıyla küçük olmayan bir aile babası, etnograf-ressam Nazar Yomudskiy, Nobel Kardeşler Şirketi tarafından 200.000 (iki yüz bin) Rus rublü möçberinde ödüllendirilmiştir. Bu, o dönem için büyük bir para idi [6]. Daha sonra bazı yıllarda dağıtılan gerçek Nobel Ödüllerine tahminan denk geliyordu. Sonuçta zenginleşen Nazar Yomudskiy, ne yazık ki, Alfred Nobel'in ölümünden bir sene geçer geçmez. 1897 yılında, 37 yaşındakenden hayata gözlerini kapatır.

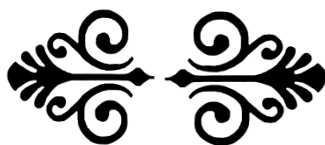
Son olarak bunları da belirtelim ki Nazar Yomudskiy'in kuzenlerinden Nikolay (Karaş Han oğlu) Yomudskiy (1868–1928) binbaşı rütbesini kazanarak Birinci Dünya savaşına ve sonra Rusya'da tutaşan İç savaşlara katılmıştır [Daha geniş bilgi için bkz. 8]. Diğer bir kuzeni subay Ivan Yomudskiy ise Birinci Dünya savaşında (Büyük savaş) vefat etmiştir. Nikolay Yomudskiy'in kızı Destegül Yomudskaya, şair Karaca Burunov'un (1898–1965) eşi olarak tanınmaktadır. Kiyat Han'ın son dönem kuşaklarından hidrojeolog Karaş Yomudskiy (1907–?), Amuderya'dan başlayarak dünyadaki en büyük çöllerin biri Karakum çölü içinden kurulmuş olan bol sulu uzun kanalın inşa edilmesine münasip katkısı dolayısıyla 1965 yılında Sovyetler Birliği'nde 1926'dan beri biraz aralarla dağıtılan ve en yüksek ödülü oluşturan Lenin Ödülü'ne layık görülmüştür. Bir bilimsel toplantıda bu satırların yazarının, Karaş Yomudskiy'i görmek ve dinlemek şansına sahip olduğu gençliğinin unutulmaz fırsatlarının birisi olarak aklında kalmıştır.

DİPNOT VE KAYNAKLAR

*Makalede okuyucuya sunulan resimler internet aracılığıyla elde edilmiştir.

1. Geçmişten bugüne Nobel Ödülü kazanan Türkler <https://digitalage.com.tr/gecmisten-bugune-nobel-odulu-kazanan-turkler/>
2. İşte Nobel Ödülü Kazanan Türkler ve Nobel Geçmişimiz <https://kadin.com/nobel-kazanan-turkler>

3. Söyegov M. Nobel Vakfı'nın Kurulmasında Türkmen (Çeleken) Yeri ve Önemi // Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi. Cilt: 57 Sayı: 338 Şubat. – İstanbul, 2015. – Sayfa: 20–21.
4. Брайан Китинг. Гонка за Нобелем. История о космологии, амбициях и высшей научной награде. Пер. И. Евстигнеевой. – Москва: Альпина нон-фикшн, 2019. – 456 с.
5. История нобелевских премий <http://www.fptl.ru/history/Istoriya%20nobelevskih%20premiy.html>
6. Минченков Я. Д. Воспоминания о передвижниках. "Художник РСФСР". Ленинград. 1965. Издание пятое: http://az.lib.ru/m/minchenkow_j_d/text_0120.shtml
7. Нобелевская премия <https://to-name.ru/historical-events/nobelevskaja-premia.htm>
8. Соегов М. Об основателе и воспитанниках Туркменского дома просвещения в Подмоскowie // Вестник Калужского университета. Выпуск социальных и гуманитарных наук, № 3. – Калуга, 2016. – С. 98–106.
9. Товарищество нефтяного производства братьев Нобель. Материал из Википедии – ободной энциклопедии.



Рамазан КАФАРЛЫ,
 доктор филологических наук,
 заведующий отдела “Деде Коркут”
 Института Фольклора Национальной Академии
 Наук Азербайджанской Республики



СПРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ УСТНЫХ И РУКОПИСНЫХ ВАРИАНТОВ ДАСТАНА “ГОРОГЛЫ” (Об исследовании Сариева Санъатжона)

Ключевые слова: героический эпос, рукопись, дастан, версия, вариант, сюжет, стихотворный текст, аруз, бахши

“GOROĞLU” DASTANININ ŞİFAHİ VƏ YAZILI VARIANTLARININ MÜQAYISƏLİ TƏHLİLİ

Xülasə

Məqalədə Səriyev Sanatcanın "Gorogly" özbək xalq eposu ilə bağlı araşdırması təhlil edilmişdir. Dünya xalqlarının bədii təfəkkürünün mirası olan dastanda əsasən bir-birinə çox uyğun gələn xalqların şifahi-epik ənənəsində etnopsixoloji oxşarlıqların yaranması əsaslandırılır. Bu məsələnin özbək xalqının əvəzolunmaz epik irsində - “Gorogly” dastanlarının əlyazmalarında və digər xalqların şifahi epik əsərlərində müşahidə edildiyi göstərilir. Səriyev Sanatcanın araşdırmasında folkloru bir-birinə bağlanan və xalqların dastanlarında semantik eyniliyin olması ortaya qoyulur, şifahi poetik xalq yaradıcılığının milli kimliyini əsaslandıran dəlillər üzə çıxarılır. Müəllifin eyni zamanda dünya xalqlarının folkloruna xas olan ümumi cəhətləri də ortaya qoyduğu vurğulanır. Dünya xalqlarının qəhrəmanlıq dastanına müraciət etsək, görürük ki, müvafiq insanların ruhu, təfəkkür tərz, dünyagörüşü, tarixi-ictimai quruluşlar, adət və ənənələr bir-birinə bənzəyir.

Açar sözlər: qəhrəmanlıq eposu, əlyazma, dastan, versiya, variant, süjet, şeir mətni, aruz, baxşı

COMPARATIVE ANALYSIS OF ORAL AND HANDWRITTEN VARIANTS OF DASTAN “GOROGLY” (About the research of Sariev Sanatjon)

Summary

The article analyzes the research of Sariev Sanatjon about the Uzbek folk eros "Gorogly". In the epic, which is the legacy of the artistic thinking of the peoples of the world, ethnopsychological similarities that largely correspond to each other can be formed. This phenomenon can be observed in the invaluable epic heritage of the Uzbek people - the manuscripts of the Gorogly dastans and in the epic heritage of other peoples. The study of Sariev Sanatjon reveals the reasons for the emergence of ethnopsychological similarities in the folklore of related or not ethnically related peoples, on the basis of the folklore ties of these peoples, highlights the national identity of certain oral folk poetic creativity, and also reveals the common features inherent in the folklore of the peoples of the world. If we turn to the heroic epic of the peoples of the world, then the spirit of the corresponding people, its worldview, history, social structure, customs and mentality are clearly manifested in them.

Key words: heroic epic, manuscript, dastan, version, variant, plot, poetic text, aruz, bakhshi.

В эпосе, представляющем собой наследие художественного мышления народов мира, могут формироваться во многом соответствующие друг другу этнопсихологические сходства. Данное явление можно наблюдать в бесценном эпическом наследии узбекского народа — рукописях дастанов «Гороглы» и в эпическом наследии других народов. В исследовании Сариева Санъатжона раскрываются причины возникновения этнопсихологических сходств в фольклоре родственных или не являющихся таковыми с этнической точки зрения народов, на основе фольклорных связей данных народов, освещается национальное своеобразие определенного устного народного поэтического творчества, а также раскрываются общие черты, свойственные фольклору народов мира.

Если обратиться к героическому эпосу народов мира, то в них наглядно проявляются дух соответствующего народа, его мировоззрение, история, общественный уклад, обычаи и менталитет. В эпосе, представляющем собой наследие художественного мышления народов мира, могут формироваться во многом соответствующие друг другу этнопсихологические сходства. Основная идея, исследование Сариева Санъатжона заключающаяся в эпосах, состоит, прежде всего, в изображении борьбы между добром и злом, и эта борьба, знаменующаяся неминуемым торжеством добра над злом, освещается своеобразно, исходя из психологии, менталитета, этнографии и мировоззрения каждого народа. В ходе данного процесса в эпосе весьма отдаленных друг от друга по территории народов формируются сходные этнопсихологические мотивы. Во введении обосновывается актуальность и востребованность темы монографии, определяются цель и задачи исследования, его объект и предмет. Указывается на соответствие исследования приоритетным направлениям наук и технологий Республики Узбекистан, говорится о научной новизне и практических результатах. Обоснована достоверность полученных результатов, раскрыта теоретическая и практическая значимость работы. Указано на внедрение в практику итогов исследования, их апробацию.

Первый раздел начальной главы исследования, именуемой «История формирования дастанов “Гороглы” и обретения ими книжной формы», носит название «История формирования тюркских версий дастана “Гороглы”». Дастаны “Гороглы” по структуре своего сюжета и оглавлению подразделяются на две большие группы: кавказская и ближневосточная версия и версия Средней Азии, на что указано практически во всех исследованиях.

В Восточных версиях дастана “Гороглы” на передний план выдвигается мотив чудесного рождения героя, и трактовка данного мотива резко отличается от Западных версий. В то же время исследование эпоса “Гороглы” в тесной связи с эпическими сюжетами из древнейших письменных источников показывает, что при формировании дастана важную роль сыграли международные “бродячие сюжеты” из эпоса саков и массагетов. Сюжетный элемент из фольклора, состоящий в том, что “что сын незаконно ослепленного человека становится великим героем”, считается одним из общих мотивов мирового эпоса. Формирование мотива “сын слепого”, с одной стороны, интерпретируется в связи с умершей дочерью Зевса из древнегреческих мифов, у которой в могиле рождается сын, с другой стороны, трактуется на основе сюжетов, которые издревле существовали среди скифов, проживавших VII-VIII веках до н.э. в степях северного Причерноморья. Геродот приводит предание о “слепых рабах”, которое послужило основой для появления эпического сюжета о сыне незрячего. Ж.Дюмезиль, изучавший эпос “Гороглы” в сравнительно-сопоставительном аспекте с его эпическими интерпретациями в скифском, осетинском, сванском фольклоре, констатирует то обстоятельство, что, хотя между сюжетом дастана “Гороглы” и легендой о “сыне незрячего”, приведенной в “Истории” Геродота, присутствует определенное сходство, они не имеют прямой связи.

Следы мифологии, хотя и не проявляются отчетливо в дастанах цикла “Гороглы”, предстают наглядно посредством эпических мотивов и мифопоэтических образов, сформированных на основе различных мифических персонажей и их действий. Например, в узбекском фольклоре весьма широко распространен мотив сна, который имеет непосредственное отношение к древней мифологии. “Основа эпизода сна одна – это символ духовного мира человека. При трактовке сна и мифа от исследователя требуется знание заложенного в них “символического языка”. В дас-

тане “Рождение Гороглы” его дед видит во сне “золотой альчик”, и спустя некоторое время приходит весть о ребенке из гробницы.

Второй раздел 1 главы называется “История формирования рукописей дастанов “Гороглы””. Появление рукописей дастанов “Гороглы” способствовало и их широкому распространению посредством традиции сказительства. С началом процесса обретения народными дастанами книжной формы появились рукописные экземпляры таких произведений, как “Хикояти Гўрўгли султон”, “Қиссаи Авазхон”, а также таких дастанов, как “Нурали”, “Холдорхон”, “Ҳасанхон”, “Авазхон”, имеющих отношение к восточной версии эпоса. Популяризация дастанов “Гороглы” Хорезма и их исполнение также основано, по преимуществу, на данных рукописях эпического произведения. Данное условие правителя свидетельствовало о том, что порядок исполнения дастана был поднят на уровень государственной политики. Отсюда видно, что вначале появились рукописные, а к концу XIX – началу XX веков – литографические экземпляры. Бахши Хорезма впоследствии усваивали дастаны, в основном, посредством письменных текстов, а затем переходили к устному исполнению.

II глава диссертации имеет название “Характеристика рукописных и литографических вариантов дастанов “Гороглы””, ее первый раздел посвящен “Характеристике рукописей узбекских версий дастана “Гороглы””. В нашем исследовании приводится характеристика десяти рукописей дастанов узбекского “Гороглы”, переписанных во второй половине XIX – начале XX веков.

Второй раздел данной главы носит название “Характеристика рукописей тюркских версий эпоса “Гороглы””. Хотя был осуществлен целый ряд исследований, касающихся устных вариантов версий эпоса братских тюркских народов, рукописные и литографические экземпляры цикла не получили своего должного освещения. В диссертации дается характеристика около десяти рукописей туркменских, уйгурских, азербайджанских и тюркских версии данного дастана.

Первый раздел III главы исследования “Сравнительный анализ рукописных и устных вариантов узбекского эпоса “Гороглы”” носит название “Рукописные и литографические экземпляры дастанов “Гороглы” Хорезма”. Одной из своеобразных особенностей Хорезмской версии дастанов “Гороглы” является и их популяризация в виде рукописей. В фонде института Востоковедения АН РУз содержится свыше десятка рукописных экземпляров таких образцов Хорезмского эпоса “Гороглы” как “Гўрўгли султон”, “Достони Гўрўгли”, “Равшанбек”, в них приведены от двух до двенадцати дастанов.

Второй раздел данной главы называется “Рукописные экземпляры восточной версии дастанов “Гороглы””. Восточное ответвление дастанов “Гороглы”, представляя собой определенную вереницу образцов, охарактеризовано здесь на примере рукописного экземпляра дастана “Нурали” в части “Рукописный экземпляр дастана “Нурали” и интерпретация данного сюжета в восточной эпической традиции”. В рукописи под инвентарным номером 1751 из Фольклорного архива института Узбекского языка, литературы и фольклора АН РУз содержатся некоторые эпические сюжеты. В части данного раздела “Экземпляр рукописи дастана “Холдорхон” и эволюция эпического сюжета” дана характеристика двум выявленным к настоящему времени рукописным экземплярам дастана “Холдорхон”, имеющего отношение к циклу “Гороглы”. Один из них хранится под инвентарным номером 8042 в фонде института Востоковедения АН РУз.

IV глава диссертации называется “Эволюция эпического сюжета в рукописных и литографических экземплярах тюркских версий эпоса “Гороглы””, ее первый раздел имеет заголовок “Сравнительный анализ рукописных экземпляров туркменской и уйгурской версий с устными вариантами”. Известно, что хотя туркменская версия эпоса “Гороглы” изучалась такими учеными, как Б.Қарриев, Б.Мамметязов, А.Бекмуратов, целый ряд рукописей эпоса еще не исследован. В фонде института Рукописей АН Туркмении имеются в наличии такие дастаны, как “Хирмондали”, “Бозиргон”, “Булубек и Дулубек”, “Гороглы и Булубей”, “Ойсултон”.

Уйгурская версия дастанов цикла “Гороглы”, которая была переизложена на бумаге писарем муллой Салаем примерно в 1915 году, содержит в себе следующие сюжеты:

- 1) “Рождение Гороглы”;
- 2) “Данияр видит портрет жены Ахмадхана Азимкузойим и похищает ее”;
- 3) “Гороглы в одиннадцатилетнем возрасте отправляется на коне Лайли Қир с целью отомстить Данияру и похищает его дочь”;
- 4) “Встреча Гороглы с духовными наставниками”;
- 5) “Приведение Ҳасанхона”;
- 6) “Приведение Ога Юнус пери с горы Куҳи Қоф и женитьба на ней”;
- 7) “Приведение Авазхана”;
- 8) “Набег Қорахана и Холдорхон на земли Гороглы и пленение сардора (Ахмад сардора)”;
- 9) в образце “Обида Аваза” Авазхан отправляется охотиться на уток к озеру Худак, дочь Ахмад садора Бутакуз, издеваясь, называет его “рабом”, Авазхан направляется в земли Хунхор и попадает там в плен к Хунхоршаху;
- 10) “Бой Гороглы с воинами падишаха страны Зангилар”.

Академик Т.Мирзаев в предисловии к изданию 2012 года дастана “Ҳикоятӣ Гӯрӯғли султон”, сопоставив узбекскую и казахскую версии дастана, отметил различия в стихотворных текстах. Следовательно, рукописи тюркских народов Центральной Азии, в частности, дастанов уйгурской версии эпоса “Гороглы”, появились на основе рукописных экземпляров устных вариантов восточной узбекской версии.

Второй раздел данной главы называется “Сравнительный анализ литографических экземпляров азербайджанской и турецкой версий с устными вариантами”. Азербайджанская версия эпоса в XX веке обстоятельно изучалась такими учеными, как М.Х.Тахмасиб, П.Ш.Афандиев, Ф.Қ.Фархадов, А.Набиев, М.Ҳақимов. В XXI веке исследование эпоса еще более активизировалось. В частности, были опубликованы исследования Ислон Содика, Е.Ҳ.Аббасова, Қ.Умидова, касающиеся национального своеобразия, поэтики и сюжетной системы азербайджанской версии дастана “Гороглы”. В Азербайджане в XVIII-XIX веках появились рукописи дастана.

В настоящее время в фонде Рукописей АН Азербайджана хранятся следующие рукописи Кавказских версий эпоса “Гороглы”: 1) рукопись Мадинадарон. Инв. №7715. 53 б – 54 а. Переписана в 1688 году; 2) рукопись Мадинадарон. Инв. №3055; 3) рукопись Мадинадарон. Инв. №8540; 4) рукопись “Книги музыкантов”, записанной в 1721 году в Тебризе на армянском алфавите; 5) рукопись 1831 года на армянском алфавите; 6) книга “Поэты нашего края”; 7) рукопись 1799 года на армянском алфавите; 8) рукопись “Сборника стихотворений” Андалиба Гарачадаги, записанная в начале XIX века; 9) рукопись на грузинском алфавите под инвентарным номером 7870 из государственного музея Грузии; 10) экземпляр, переписанный

Чалаидзе. Рукопись эпоса “Гороглы”, обнаруженная А.Ходзько в южном Азербайджане, на сегодняшний день является самым ранним письменным экземпляром.

Имеются в наличии литография азербайджанской версии эпоса “Гороглы”, изданная в 1927 году в Баку, и литография турецкой версии, изданная в Стамбуле в 1304 году хиджры (1885 год). В бакинской литографии издания 1927 года содержатся следующие дастаны:

1) Дастан “Похищение Кирата и путешествие Гороглы в Тукат”. Здесь приводится сюжет, связанный с похищением Гирата по велению правителя Туката Хамзой (его второе имя - “лысый детина”). Книга издана на обще-тюркском языке. Стихотворения данного издания весьма совершенны в художественном аспекте. 2) Дастан “Путешествие Гороглы в Багдад”. Это произведение в бакинском издании 1959 года и московском издании 2008 года имеет подзаголовок “Дурна тели”. Сюжет охоты Аваза на уток, журавлей, лебедей приведен во всех версиях. В появлении данного образца определенную роль сыграли зоомифологические представления, имеющие отношение к народному культу птицы. Данный дастан также издан на общетюркском языке, посредством арабского письма.

Стамбульский литографический экземпляр 1885 года турецкой версии дастана “Кёроглы” издан в указанном городе, он имеет название “Повесть о знаменитом Кёроглы”. В литографии образцы эпоса или сокращены, или соединены друг с другом. Однако сохранены узловые, основные сюжеты.

Пятая глава диссертации называется “Поэтика рукописей эпоса “Гороглы””. Ее первый раздел имеет заголовок “Художественные свойства рукописных экземпляров дастанов “Гороглы””. Художественность рукописных вариантов эпоса “Гороглы” во многом отличается от устных вариантов. Поскольку при записи данных вариантов писари несколько перерабатывали их в соответствии с литературным языком той эпохи. Следовательно, вне зависимости от того, когда переписывались данные дастаны, они в определенной мере воплотили в себя богатства народного языка того времени, диалектные особенности.

В дастанах “Гороглы” использовано множество элементов, определяющих их художественную ценность. Прежде всего, форма изложения дастана в виде сочетания поэзии и прозы, что является традиционным для этого жанра. Прозаическая часть в дастане считается одним из основных факторов, определяющих художественность при изложении событий, их развитии, обрисовки портрета героев, создании характеров, и в равной мере со стихотворными частями служат для придания дастану изобразительности, силы воздействия, образности и выразительности. Одним из средств художественной выразительности, организующим своеобразную художественную систему в структуре народных дастанов и определяющих манеру исполнения эпоса, являются эпические клише и традиционные формулы. Эти элементы играют важную роль в процессе творческого исполнения произведения импровизаторами-бахши. Эпические клише и традиционные формулы занимают значительное место при исполнении дастана, постоянно используя в таких эпизодах, как определение коня, описание состязаний, заветы отца или матери герою, отправляющегося в далекий путь, горделивость или бахвальство перед сражением. Изображение поединка Гороглы приобретает общность при изображении эпизодов битв цикла “Гороглы”.

В работе проанализирована художественная трактовка поэтических средств из рукописей и литографий дастанов “Гороглы”, как сравнение, гипербола, символ, литота, эпитет и интерпретация. Однако во многих случаях мысль, внутренние пе-

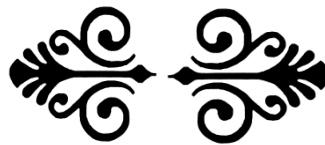
реживания выражаются посредством стихотворных строф, состоящих из четырех строк. Помимо этого, установлено, что отдельные полустихи из народных дастанов имеют стихотворный размер аруз, являющийся одним из известных стихотворных систем в классической литературе.

Второй раздел данной главы называется “Влияние письменной литературной традиции в рукописях народных дастанов”. Устное народное творчество сыграло важную роль при формировании письменной литературы, точно так же, как последняя положительно повлияла на развитие фольклора. В частности, сборник стихов на автобиографическую тему “Кунларим” из репертуара бахши оказал ощутимое воздействие на многих поэтов, например, на творчество Махтумкули. В стихотворении Махтумкули в рамках собственного стиля поэта приведены глубокие наблюдения. А у Гороглы на передний план, в отличие от Махтумкули, выдвигаются такие качества, как вера в собственные силы, стремление к реальной жизни. Таким образом, в создании Махтумкули образца “Кунларим” наглядно проявляется вдохновение от народных дастанов.

В заключенной части диссертации приведены общие выводы.

ЛИТЕРАТУРА

<https://moluch.ru/conf/phil/archive/178/10432/>



Улукбек САТТОРОВ

Директор Навоийского Колледжа
горно-рудных специалистов г.Навои,
Республика Узбекистан
кандидат филологических наук
ulugbek.s@mail.ru



СВОЕОБРАЗНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЭВОЛЮЦИОННЫХ МОТИВОВ В ТОПОНИМИЧЕСКИХ ЛЕГЕНДАХ

Ключевые слова: мотив, топонимическая легенда, эволюция, архаичный тип, миф, превращение, персонаж.

ТОПОНИМИК МИФЛАРДА ТЭКАМҮЛ МОТИВЛАРИНИН ӨЗҮНӘМӘХСУС ИНТЕРПРЕТАСИЯСИ (ИЗАHI)

Хўласа

Тəдқиқатчи алимлər тəрəфидən мұəyyəң олундуғи кими, һәр бир халқиң, о сүмлəдən өзбəклəрин қəдим тарихиниң вə этнографиясиңиң өйрəнилмəsиндə мифолоғи нүмунələr, əfsанə вə рəвayətlər мұһүм рол ойнамıшдир. Чүңки дərиндən нəзər салсақ, гөрəрик ки, мəһз һəмин нүмунələrдə дүңяниң әң қəдим этнослариндән олән өзбəклəрин дүңягөрүшү, дүңяни қаврайıшı, фəлсəфи вə эстетик бaxıшларı yer алмıшдир.

Белə мұстəвидən чıхıш edərək, тəқдим олунмұш materialдə өзбəк халқиниң топонимик əfsанələrиндə yer алмıш өзүнəмəхsus мотивлəрин интерпретасиясини (изahı) тəһлил obьектинə чевирмıшик. Тəдқиқатчə cəlb etdiyimiz мөвзудə ilk нөвбədə мифолоғи тəсəvvүrlərlə бaғлı олән тəкəмүл мотивиниң тарихи-генетик бaғлларına нəзər салıб бу мотивлəрдə формалашмıш үнсүrləрин мəһз мифолоғи тəфəккүрүн көмəyi ilə персонажларın зооантропоморфик (үәни һeyванлар вə инсанларın) хүсүсийətləri ilə verilмəsиндə олларın әнəнəvi интерпретасиясиниң мөвцуд-луғuna diqqət чəкмıшик. Апарııcı алимлəрин, о сүмлəдən өзбəк тəдқиқатчılarının арашdıрmalarını тəһлиллərə cəlb etмəклə белə нəticəyə гəлirik ки, тəкəмүл мотивиниң архаик мəтнi мифолоғи əfsанələrдə saxlanılmıш, onun simvolik вə ritual funksiyası ilə sehirli nağılların бədii fantastikasının ifadəsi үчүн əsas kimi xidмəт etmıшдир. Problemin doғru-dүрүst мөвqedən işıqlandırılması ilə бaғлı biz tanınmıш folklorşünasların, о сүмлəдən qazax alimi akad. S.Kaskabasovun топонимик əfsанələrдəки тəкəмүл мотивиниң чеврилмə prosesиндə үч мақамла – metamorfoza ilə бaғлı лəнətlənmə, cəzanın тəкəмүлү вə бəzi riskлəрдən yaxa qurtarma мақсədi ilə gedən тəкəмүл prosesиниң өйрəнилмəsинə üstünlүк verмıшик.

Мақалəниң hazırlanmasında E.Taylor, V.Yeryomina, T.Rəhmanov, M.Rəhmanova, M.Curayev вə башқаларın нəзər нөqtəsindən yeri гəldikčə qidalanmıшıq. Nəzəri fərziyyələrini tamlıғını вə inandırıcılıғını təmin etмəк мақсədi ilə мəтн daxilində “Koytoş”, “Üçqız”, “Çoştəpə”, “Quştəpə”, “Kuyevterak” вə s. kimi топонимик əfsанələrı тəһлиллərə cəlb etmıшик. Тəқдим олунмұш нүмунələr өзбəк топонимик мотивлəриниң тəкəмүлү ilə бaғлı aydın тəсəvvүrlər yaradır. Mövzunun тəдқиқи prosesиндə тəрəfimizдən problemin yetərinčə maraqlı olduғunu нəзərə alıб, onun üzərində işi гəлəcəkdə də davam etdirməк niyyətindəyik.

Аçar sözlər: мотив, топонимик əfsанə, тəкəмүл, архаик tip, мəңшə, миф, чеврилмə, персонаж

ORIGINAL INTERPRETATIONS OF EVOLUTIONARY MOTIFS IN TOPONYMIC LEGENDS

Summary

As established by scientific researchers, an important source in the study of the ancient history of any nation, including the Uzbek, are mythological models, legends, historical traditions, etc. It is in them that personifies the worldview, worldview, philosophical and aesthetic views of the Uzbeks as one of the ancient Turkic ethnic groups.

Based on such a premise, in this material we subject the analysis to peculiar interpretations of evolutionary motifs in Uzbek toponymic legends. Turning to the analysis of the designated topic, we shed light on the historical and genetic basis of the motive of evolution associated with mythological representations, where the formation of motifs in myths includes two stages - the first - when there was a tradition of interpreting motifs through mythopoeitic thinking, where characters become zooanthropomorphic, i.e. both animals and humans. By studying the works of leading scientists, including Uzbek researchers, we come to the conclusion that the archaic text of the motive of evolution has been preserved in mythological legends, and its symbolic and ritual function served to express fiction in fairy tales. Based on the views of Kazakh folklorist academi-

cian S. Kaskabasov, we classify the evolutionary motives of toponymic legends for reasons of transformation, where three points are highlighted: a curse associated with metamorphosis, evolution punishment, evolution in order to avoid some risks. Along with this division, we explore the views of other authors regarding the interpretation of evolutionary motives. In this sense, we give preference to the views of E. Taylor, V. Eremina, T. Rakhmanova, M. Rakhmanova, M. Zhuraeva and others. At the same time, for completeness and persuasiveness of theoretical assumptions, we present samples from the texts of the Uzbek toponymic legends “Koytosh”, “Uchkiz”, “Kueterak”, “Choshtepe”, “Kushtepe” and others. These examples give a vivid idea of the evolution of Uzbek toponymic myths. In the process of research, we found that this problem is quite interesting in terms of historicity, theory and practice, which we will further develop.

Key words: motive, toponymic legend, evolution, archaic type, myth, transformation, character.

Общеизвестно, что в эпических произведениях узбекского фольклора присутствуют элементы сюжета, меняющие характер или облик героя, превращение предметов в другую форму, человека в животное, растение или предмет (или наоборот). Это явление описывается в фольклоре как метаморфоза, преобразование и мотив эволюции. Хотя историческая и генетическая основа эволюционных мотивов в узбекских народных сказках, формы проявления, поэтические функции, эпические интерпретации построения сюжета не были изучены, мировой и узбекский фольклор имеют определенную научную перспективу в этой отрасли. Так как особенности эволюционных мотивов и их роль в структуре русского фольклора исследованы в работах В.Проппа, Н.Рошияну, Е.М.Мелетинского; в турецком фольклоре – Сакоглу, Ф.Гуццалова, М.Эргюна; в узбекском фольклоре – Б.Саримсокова, Г.Акрамова, М.Джураева, Ю.Юсупова, Н.Дустходжаевой. Имеются статьи М.Рахмановой о мотивации эволюции в мифах [9, с.69-71] и т.д. Изучая исторические корни эволюционных мотивов и их художественные выражения в узбекском фольклоре, мы обнаруживаем, что на эту тему защищена кандидатская диссертация М.Джураевой [4; 5; С.78-82].

В исследованиях по фольклористике установлено, что историко-генетическая основа мотива эволюции связана с мифологическими представлениями. В частности, по мнению русского ученого В.И.Ерёминой, «формирование мотивов в мифах включает два этапа. В то время, когда существовала традиция интерпретировать все через мифопоэтическое мышление, человек не мог установить четкую границу между собой и определенными существами. Следовательно, персонажи тотемистических мифов должны были быть зооантропоморфными, как животными, так и людьми. Распространение мифологических идей в художественном мышлении является основой для веры в целенаправленную трансформацию персонажей в эпических произведениях». [3, с. 15]. Говоря о мифологии эпической интерпретации эволюции в узбекских народных сказках, Т.Рахмонов писал: «Эпические мотивы, связанные с превращением персонажей в волшебные сказки, когда их душа скрыта в определенных предметах или существах, занимают особое место в сюжетной линии. Хотя они были далеки от этнографической конкретности в древних верованиях, они были важным фактором в создании условной мифологии сказок и соответствовали требованиям художественной литературы» [8, С.70].

Действительно, в древней мифологии сформировался архаичный тип эволюции, и наши предки пытались объяснить происхождение небесных сил, флоры и фауны, описывая эволюцию человека в различных событиях. Объяснение мифа о рождении человека посредством тотемистического представления или представление о том, что душа умершего продолжает жить в другом существе или растении является мифологическими основами эволюционных мотивов. Архаичный тип мотива эволюции сохранился в мифологических легендах, а его символическая и ри-

туальная функция служит для выражения художественной фантастики в волшебных сказках. В топонимических мифах эволюционные мотивы – это эпическая интерпретация защиты героя от вторжения злых сил и дух, раскрывающая некоторые магические черты и избегающая преследования противника.

Другой важной проблемой связанной с изучением эволюционных мотивов в фольклоре, является дифференциальная классификация эпической интерпретации событий в художественной литературе. Так, например, знаменитый казахский фольклорист С.Каскабасов классифицирует эволюционные мотивы тюркских народов в архаической мифологии по причинам преобразования: 1) Из-за проклятия метаморфозы; 2) Эволюция как наказание; 3) Эволюция с целью избежать определенных рисков [7, с. 43-44]. В ходе структурного анализа волшебных сказок Ф.К.Гёзалов обнаружил, что существуют следующие семантические типы феномена эволюции: а) полная эволюция или превращение объекта в неодушевленный объект; б) неполная эволюция, то есть превращение объекта в живое существо [2, с.14]. По словам Рах-мановой «Эволюция является одним из ведущих мотивов мифов, и мифы, как правило, художественные по двум причинам. Во-первых, главный герой становится другим образом из-за проклятия. Во-вторых, изменив внешний вид героя произведения, произносит заклинания самому себе». [9, С.69-71]. Молодой ученый М.Джураев считает, что легенды в основном классифицируются на основе следующих типов, где происходит феномен эволюции: 1) Влияние слова (молитва, заклинание, проклятие); 2) Испарение воды; 3) Мотивация; 4) Эволюция под влиянием брака; 5) Эволюция по одежде; 6) Эволюция времени; 7) Неизвестный тип эволюции [4, С.47].

На наш взгляд, мотив эволюции является одним из основных в построении сюжета узбекских топонимических мифов, а его способ возникновения, то есть то, как происходит формальное изменение в эволюции, делится на следующие типы:

1) Превращение человека, животных и некоторых вещей (пшеницы, бытовых предметов, одежды и т.д.) в камень. Этот тип эволюции служит для объяснения происхождения конкретного географического названия.

В частности, легенда «Койтош» рассказывает о происхождении названия скалистого места, напоминающего человека и овец в горном районе Джизакской области: «В древние времена была красивая молодая ведьма. Своей магией она превращала деревья в воду, а воду – в другие существа. Однажды она встретила молодого энергичного пастуха. Как обычно, она хотела заколдовать его. Но поняла, что она влюбилась в парня. Её любовь была настолько сильна, что она предложила парню жениться на ней. Парень сказал, что не может жениться на девушке, которая причинила вред его народу, и что у него есть любимая девушка. Разозлившись на ответ молодого человека, она превратил пастуха и овец в камни и ожесточился» [6, с. 98-99]. В этой топонимической легенде, хотя любовь к эволюции имеет место, благодаря магической силе отвергнутой ведьмы, благородные достоинства любви и преданность завету действительно прославляются.

Эпическая интерпретация топонимического кода в сюжете легенды о горах Учкиз (Три девушки) в Джизаке основана на мотиве эволюции. Согласно легенде, «в древности враги вторглись в кишлак. Пожилые женщины, молодые и старые были убиты. Три сестры в это время стирали у горы. Они увидели приближающегося врага. Поэтому они бежали от захватчиков и взобрались на гору. Но захватчики увидели девушек и преследовали их. Когда девушки поднялись на вершину горы, они увидели, как внизу сверкали их деревни; вражеские войска подошли к вершине горы, и вскоре

могли приблизиться к девушкам. Затем они умоляли Бога превратить их в камни, пока не увидят враги. Их просьба была принята во внимание, и все трое стали каменными.

Они смотрели на деревню каждое утро с вершины горы, а старейшины говорили, что этих девушек каждое утро на рассвете, будто три девушки спускались с холма в деревню» [6, с.57]. Код топонимики, основанный на истории мифа, является естественным и географическим с четкой видимостью трех вершин ранним утром, когда погода была ясной, как будто они были как три девушки. В то время как вышеупомянутая легенда о «Койтош» вызвана завистью ревливой девушки, которая не смогла достичь своей цели. В «Легенде о трех девушках» говорится, что они были превращены в камень в ответ на их призыв к врагу. Следовательно, эта эпическая интерпретация мотива эволюции, воплощенная в узбекском топонимическом мифе, представляется как средство, помогающее избежать преследования врага.

2) Превращение человека, его тела и определенных растений (пшеницы, бытовых предметов и т.д.) в растения или деревья. Этот тип преобразование в топонимических мифах, происходящий при построении сюжета, основана на мифопоэтических представлениях культа растений. Древние люди считали, что растения и деревья были живыми, наряду со многими другими вещами в природе. Поэтому в архаичной мифологии некоторых народов мира лес представляется как символическое ритуальное пространство, в котором обитают духи, боги и божества. Интерпретация плода в женском теле в результате поедания определенного плода дерева, а также представление о том, что душа умершего может стать деревом или растением, является основой для понятия культа растений. В архаической мифологии английский этнограф Э.Тайлор утверждал, что «каждое растение, прежде всего, рассматривается как живое дерево, которое послужило оболочкой для поклонения деревьям и души мертвого тела» [10, с. 186]. Древняя тотемистическая мифология включала понятие женских и мужских деревьев [11, с.110]. Мотив эволюции, основанный на этом тотемистическом взгляде, можно найти в легенде о древнем поселении под названием Кызкурбан, расположенном в селе Мойбулак Каттакурганского района и древнем тополе под названием «Куёвтерак».

По словам Улсанам Шаймановой, жительницы села Мойбулак Каттакурганского района Самаркандской области, когда в древние времена на село напали враги, девушки, которые жили там, умоляли Бога: «Не дай увидеть лицо этого невежественного врага!» Затем девушки забежали на гору, где они, крепко обнявшись, превратились в камень. Молодые люди деревни долго боролись с вражескими силами и в итоге победили их. Затем они отправились в горы, чтобы вернуть своих возлюбленных. Когда они поднимались на склон горы, девушки превращались в камень. Тогда молодые люди тоже превратились в тополь у подножья горы. Эти тополя сейчас называют «Куёвтерак» (Тополь-жених). Женихи говорят, что эти тополя, которым грустно петь для любимой, истекают кровью. Девушек, которые превратились в камень, теперь называют Кызкурбаном.

Особенности этой легенды определяются тем, что есть два типа мотивов эволюции - превращение девушек в камни (то есть превращение человека в камень), чтобы избежать вражеского преследования и превращение в дерево парней, потерявших возлюбленных (то есть превращение человека в дерево).

3) Превращение человека и пшеницы, в холмы. Этот тип эпического мотива, связанный с эволюцией топонимических мифов, часто встречается в легендах, которые прославляют моральные и этические взгляды нашего народа, такие как честность, справедливость и чистота. Происхождение места «Куштепе» в Шафир-

канском районе Бухарской области изложено в топонимической легенде: «В древности было два брата. Они вместе посадили пшеницу. Братья собрали урожай и начали отделять стебли зерна. Урожай поделили между собой. Однако оба были недовольны распределением урожая и поссорились. Они устроили такую бойню, что пшеницы и солома, которые были отделены, смешались. Возмущенный этой ситуацией, Аллах превратил братьев с их пшеницей в два переплетенных холма».

В легенде говорится, что братья, несмотря на свое родство и близость, сильно поссорились из-за урожая, разгневались на Бога и превратились в холмы. Здесь географическое положение местности, форма холма послужили причиной развития мифического сюжета.

Хорошо известно, что случай вариантности является одной из общих черт фольклора, и легенда о «Чоштепе» была создана в результате словесной вариации вышеизложенного сюжета, вызванного несправедливостью братьев при распределении пшеницы. Суть этой легенды в том, что «три холма, которые немного больше других, на самом деле являются тремя братьями. Они жили в гармонии и делали добро людям. Три брата сажали пшеницу каждый год и собирали большой урожай на одном месте. Они мололи пшеницу и собрали в три холма. Однажды старший брат отправился в путешествие и оставил работу братьям. Братья начали сеять, жать, собирать урожай и делить пшеницу. Они не отделили долю старшего брата и поэтому поссорились из-за урожая. В этот момент пришел старший брат и втянулся в скандал. Тогда к ним подошел дед с седой бородой и палкой в руке, чтобы спросить, что происходит и примирить их. Но братья отказались. Затем Хизр бабушкиной молитвой превратил старшего брата в солому и вместе с соломенной кучей превратил его в холм и назвал Сомонтепа. Двух братьев дед Хизр превратив в прах, они были превращены в два небольших холма» [1, с. 42].

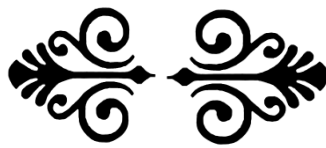
Эволюционный мотив в мифе о топонимии Чоштепа – это его функциональная и семантическая задача при построении сюжета, обосновывающая причину появления названия места в зависимости от географического положения и формы. Семантическая структура этой мотивации основана на отношениях «причина → следствие», а несправедливо поделенное зерно («причина») накапливалась в большую кучу («следствие»). В этом случае Хизр является мифологическим персонажем, принимающим участие в развитии эволюции, а его заклинание – волшебное средство превращения в холмы.

Таким образом, в эволюции узбекских топонимических мифов изменение внешности или изменение формы человека, животного – это мольба героя, сделанная во избежание определенных опасностей, наказание за нарушение существующих этических норм, жадность или скупость, эпично интерпретируемые как тип преображения, вызванного проклятием.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асотирлар ва ривоятлар. 1 китоб. Тўплаб нашргатайёрловчилар: Муродов М., Шайхова М. – Тошкент, 1990.
2. Гезалов Ф. Структура азербайджанских волшебных сказок: Автореф. дисс. канд. филол. наук.-Ташкент, 1990.
3. Ерёмина В.И. Миф и народная песня//Миф, фольклор, литература. -Л.: Наука, 1978.
4. Жўраева М. Ўзбек халқ оғзаки ижодида эврилиш мотиви; Магистрлик диссертацияси. Тошкент, 2003, 65 б.

5. Жўраева М. Эврилиш мотивинин тарихи йасослари //Фольклоршунослик. Ўзбек халқ оғзаки бадиий йижодиёти гадоиртиқиқотлар. 1 китоб. Навоий, 2003. Б. 78-82.
6. Ипак йўли афсоналари. Тўплаб нашргатайёрловчи, сўзбошиваизохлар муаллифи: М.Жўраев. – Тошкент, 1993.
7. Каскабасов С. Казахская сказочная проза. Алмата, 1990. С.43-44.
8. Рахмонов Т. Қадимги мифлар ўзбек фольклори эпик мотивларинин гўзагисифатида: Филол. фанлариномз. диссетацис.-Тошкент, 1997.
9. Рахманова М. Афсоналарда эврилиш мотиви // Филология ва услубиёт масалалари. – Тошкент, 2008. – Б.69-71.
10. Тайлор Э. Миф и обряд в первобытной культуре. –Смоленск: Русич, 2000.
11. Фрезер Д. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1986.



Sönməz ABBASLI*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**E-mail: sonmezabbasli@gmail.com*

NOVRUZ MƏRASİM KOMPLEKSİNƏ BİR NƏZƏR (Qarabağ folklor örnəkləri əsasında)

Açar sözlər: novruz, bayram, xalq, mərasim, su, yumurta, adət, tonqal

A GLANCE AT THE NOVRUZ RITUAL COMPLEX (On the base of Garabag folklore samples)

Summaru

Various seasonal ceremonies were also held in the region of Garabag in relation to natural events, beliefs and labor activity and played an indispensable role in the formation and enrichment of the region's population.

Novruz is one of the holidays celebrated by our people with great love. After long and cold winter nights, there is a special excitement to greet the spring. Because, with the awakening of nature, spring brings us the Novruz which means the "new day". It is the holiday of revival of the whole Turkic world, which brought people together and gave them good emotion.

Despite the ban on celebrating Novruz during the Soviet era, the people did not forget this occasion and celebrate it in secret. Novruz, which has gained national holiday status is known all over the world. The inclusion of Novruz into the Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity by the United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO) in 2009 and the announcement the 21st of March as the International Novruz Day by the United Nations may be regarded as the greatest value to this nation's holiday in the international arena.

For centuries, Novruz has been celebrated with special enthusiasm in Garabag as in other regions of Azerbaijan. The specificity is noted in Novruz season ceremonies celebrated in Garabag. Chill up to Novruz, Tuesdays, growing Samani, beating eggs, Novruz soothsaying etc. are still celebrated in this region with specificity.

Keywords: Novruz, holiday, folk, ceremony, water, egg, tradition, bonfire

ВЗГЛЯД НА ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС НОВРУЗ (На основе карабахских фольклорных образцов)

Резюме

В связи с отношением к природным явлениям, верой на окружающий мир, трудовой деятельностью в Карабахском крае также проводились различные сезонные церемонии, которые сыграли незаменимую роль в формировании, духовном обогащении населения этого региона.

Одним из отмечаемых с большим чувством любви праздников является Новруз-байрам. После долгих и холодных зимних ночей имеется особое вдохновение и волнение встретить цветастую, покрытую зеленым платком весну. Потому, что весна, которая является основой новизны, начала, изобилия и достатка, приносит нам с собой являющийся «новым днем» Новруз. Еще с древних времен, Новруз, который сближает людей, приносит им радость является праздником возрождения – пробуждения всего тюркского мира!

Не смотря на то, что в прошлом веке – в период правления Советской власти был введен запрет на проведение Новруз-байрам, народ не забывал о своем дорогом празднике, то тайно, то открыто отмечал его. Сегодня, Новруз, который получил статус общенационального праздника, известен во всем мире. Включение Новруз-байрам в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО в 2009 году, а через год объявление Организацией Объединенных Наций 21 марта «Международным днем Новруз» можно расценить как самую высокую оценку пользующегося любовью этого народного праздника.

Веками Новруз байрамы отмечался с особым энтузиазмом и в Карабахском регионе, как и в других регионах Азербайджана. На новрузских сезонных церемониях, проводившихся в Карабахе проявляются специфические особенности этого региона.

Выход из дышла до Новруза, вторники, выращивание семени, биться яичками, окрашивание яичек, оставить шапку, новрузские гадания и другие церемонии в этом регионе сегодня также проводятся своеобразно.

Ключевые слова: Новруз, праздник, народ, церемония, вода, яички, обычай, костер

Məsələnin qoyuluşu: Təbiət hadisələrinə münasibət, ətraf aləmə etiqad, əmək fəaliyyəti ilə əlaqədar Qarabağ diyarında da müxtəlif mövsüm mərasimləri keçirilmiş və bölgə əhalisinin formalaşmasında, mənən zənginləşməsində əvəzsiz rol oynamışdır.

Xalqımızın böyük sevgi ilə qeyd etdiyi bayramların başında heç şübhəsiz ki, Novruz bayramı dayanır. Uzun və soyuq qış gecələrindən sonra allı-güllü, yaşıl örpəkli baharı qarşılaşmağın xüsusi coşqunluq və həyəcanı var. Çünki təbiətin oyanışı ilə, yenilik, başlanğıc, bərəkət və bolluğun təməl daşı olan bahar bizə özü ilə “yeni gün” anlamına gələn Novruzu gətirir. Hələ əski zamanlardan insanları bir-birinə yaxınlaşdıran, xoş ovqat bəxş edən bütün Türk dünyasının diriliş — oyanış bayramıdır Novruz!

İşin məqsədi: İşin əsas məqsədi Qarabağdan toplanmış folklor mətnləri əsasında Novruz mərasim kompleksinə nəzər salmaqdır.

Ötən əsrdə Sovet hakimiyyətinin hökmranlıq etdiyi bir dövrdə Novruz bayramının keçirilməsinə qadağalar qoyulsa da xalq bu əziz bayramını unutmadı, bəzən gizli, bəzən açıq şəkildə qeyd etdi. Bu gün umummilliyat bayramı statusu qazanmış Novruz bütün dünyada tanınır. 2009-cu ildə Novruz bayramının YUNESKO-nun qeyri-maddi mədəni irs siyahısına daxil edilməsini, bir il sonra isə Birləşmiş Millətlər Təşkilatı tərəfindən martın 21-nin “Beynəlxalq Novruz günü” elan edilməsini bu sevimli xalq bayramına beynəlxalq misyasda verilən ən böyük qiymət kimi dəyərləndirmək olar. Müxtəlif tədqiqatlardan bu bayramın islamıyyətdən çox əvvəl keçirildiyi (Şaiq, 1978:56), xurafatın uzun müddət bu bayramı unutturmağa çalışdığı (Təhmasib, 1966), kökü bəzən atəşpərəstliklə bağlansa da, zərdüştilikdən çox-qox qədim olması (Təhmasib, 1966) məlum olur. Folklorşünas S.Qasimovanın qənaətinə görə “Novruz geniş mənada iştirakçıların hamısının qabaqcadan bildiyi müəyyən hərəkətlərin və sözlərin icrasından ibarət mərasimdir. O, mövsüm mərasimidir; hər vaxt keçirilməz, onun öz vaxtı var, mart ayında, qışın yaza keçid vaxtında icra olunur. Novruz bir mərasim növü kimi, yəni dar mənada, bayramdır, ildəyişmə bayramıdır. Novruza aid olan nə varsa — hamısı mərasim ənənələridir (Qasimova, 2018: 10).

Əsrlər boyu Novruz bayramı Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi Qarabağ bölgəsində də xüsusi coşqunluqla qeyd edilib. Qarabağda keçirilən Novruz mövsüm mərasimlərində bölgə üçün spesifik çalarlılıq özünü göstərir. Novruza qədər çillə çıxarmaq, çərşənbələr, səməni cücərtmə, yumurta döyüşdürmə, yumurta boyama, papaqatdı, Novruz falları və s. mərasimlər bu regionda bu gün də özünəməxsus şəkildə keçirilməkdədir.

İbtidai dünyagörüşü və təsəvvürlərə əsasən qışın “üç çillə”yə bölünməsi fikrinin bu gün də xalq arasında yaşarlılığı danılmazdır. Böyük çillə, kiçik çillə və Boz ay bölgüsünün və “çillə” anlayışının əski təsəvvürlərlə bağlı olduğunu söyləyən folklorşünas alim B.Abdulla yazır: “Çillə” əslində qırx rəqəmi ilə bağlı olub, el arasında çoxluq, ağırlıq mənasında başa düşülür. Hər üç çillədə adamlar qışdan qorxmadıqlarını, onunla mübarizəyə hazır olduqlarını bildirmək üçün müxtəlif tədbirlərə əl atmış, mərasimlər keçirmiş, ayınlar icra edib nəğmələr oxumuşlar” (Abdulla, 2004: 99). Sənətşünas C.Bağdadbəyovun “Xatirələr və etnoqrafik qeydlər” kitabından məlum olur ki, Şuşada bayrama bir ay qalmış çillə çıxarılır, ay ərzində gecələr çalğı-rəqslər ilə keçərmiş. Xalq köhnə ilin kəsəletindən qurtulmağa çalışıb, təzə ilə daxil olmaqla qış çillələrindən yaxa qurtarmağa çalışmışlar. Müəllif ruhanilərin də bu işdə aciz qaldığını etiraf edir. Qeyd olunur ki, çilləyə hazırlıq məqsədilə əvvəlcədən məhəllədəki böyük evlərin zalları tutulur, dösənir, iştirak edəcək şəxslərdən bir manat məbləğində pul yığılır, xüsusi musiqi dəstəsi tutulur, meyvə, şirni, şam və s. ibarət xonçalar hazırlanırdı. Toylardakı kimi xonçanın başında “xan” dayanır, lakin verdiyi əmrlər, cəzalar daha yüngül idi. Çillə axşamları şam yeməyindən sonra əli çubuqlu “fərraşlar”ın rəqqasələri ilə məclis başlanırdı. Verilən cəzalara gəldikdə məlum

olur ki, gec gələn iki dəfə oynamalı, səsi olmayan tanıdığı digər birini nişan verməli idi və s. 50-60 yaşlı kişilərin də çillə məclislərində iştirak edib rəqs etdikləri və gəncləri utandırmaq, istədikləri kimi vaxt keçirməsini təmin etmək üçün məclisi tez tərk etdikləri söylənir. Axır çərşənbə gecəsi isə xüsusi coşqunluqla qeyd edilir. Səhər açılan kimi məclis iştirakçıları musiqi çalınarkən bulaq başına gəlib rəqslər edib, əl-üzlərini yuyub, işə gedərmişlər, hətta rəqs edə bilməyənlər belə o baş- bu başa hərəkət etməli idilər (Bağdadbəyov, 2002: 76-77).

Sənətsünas sözügedən əsərində axır çərşənbə günü Qaybalı kəndində olduğu zaman heç vaxt təsadüf etmədiyi bir çillədən — musiqisiz çillədən də maraqla bəhs edir. Anlaşılır ki, böyük bir damda-qazmada yüzdən çox qız-gəlin və gənc toplaşib çillə çıxarırmış. Damın ortasında iki böyük ocaqda iki qazan lobyalı plov dəmə qoyulur. Musiqisiz, qızların ağız havasına təmiz geyimli gənclər dairəvi surətdə rəqs edirlər. Rəqslərin hər növü çalınır, hətta balaca daraqların üzərinə nazik kağız qoyulması isə daha yaxşı çalmağa səbəb olurdu. Vedrə və sinilər qaval yerinə işlənirdi. Müəllif bəzi kəndlərdə axıncı çillələrdə kənd gənclərinin keçədən hazırlanmış bir buynuzlu maska, yundan isə uzun saqqal taxıb axşam düşdükdə tanıdıqları evlərə yollanıb, heybələrini qovurğa, noxud, kişmişlə doldurduqlarını qeyd edir. Bəzilərinin hətta damın üzərinə çıxıb, ordan müxtəlif məzali sözlər söyləyib, oxuyub daha sonra ip və ya heybə salladıqlarını da diqqətə çatdırır (Bağdadbəyov, 2002: 77-78).

Vaxtilə böyük həvəslə keçirilən “Çilə” mərasimi son illər Qarabağda keçirilmir desək, yanılmırıq. Bu mərasim demək olar ki, unudulmuş və arxaikləşmişdir. Folklorşünas alim A.Xəlil bölgəyə ekspedisiya zamanı “Tək” adlandırılan İləxır çərşənbədə və Novruz bayramı səhəri su üstünə getmək, su üstündən keçmək və bu zaman “Çilə tökmək” adətinin olduğunu qeydə aldıklarını vurğulayaraq bildirir ki, bu da sadəcə deyim olaraq qalmışdır. Alimin qənaətlərinə görə, “yumurta falı”, bir-birinin üzərinə su tökmək və bayramdan on üç gün sonra səməninin niyyət edilərək suya və ya başqa təmiz bir yerə atılması adəti hələ də yaşarlığını sürdürməkdədir (Xəlil, 2013: 32). A.Xəlilin qeydlərindən o da məlum olur ki, Cənubi Azərbaycandakı 13 mənasını daşıyan “Sizdəh” mərasimi bu bölgədəki “13 gün” mərasimi ilə eyniyyət kəsb edir. Mərasim tam halında icra olunmasa da tək bir element, mərasimin icrası zamanı saxlanmaqdadır (Xəlil, 2013:32).

Folklorşünas A.Nəbiyeva Qarabağ bölgəsində çərşənbələrin ilkin dövrlərdə “tək gecəsi” adlandırıldığını, Sovetlər dönməsində qoşa səsləli hərflərin dilimizdən çıxarılması qərarından sonra tək sözünün dilimizdən avtomatik çıxarıldığını və “çərşənbə” sözü ilə əvəz olunduğunu iddia edir. Tədqiqatçı Qarabağın bəzi bölgələrində hələ də “tək gecəsi”nin işləndiyini vurğulayır (Nəbiyeva, 2015:140).Yenə A.Nəbiyevanın fikirlərinə söykənsək, Qarabağda yalançı çərşənbə, Su, Od, Yel, Torpaq olmaqla beş çərşənbənin keçirildiyi dəqiqləşir (Nəbiyeva, 2015:140).Yaranışı simvolizə edən yumurta Novruz bayramı adət-ənənələrində tez-tez sınıdır. Folklorşünas A.Xəlil Qarabağ bölgəsində yumurtanın kol dibinə qoyulması adətinin məhsuldarlıqla bağlı bir ritual olduğunu, mərasim hissəsinin unudulsa da kiçik bir detal kimi saxlandığını və yeni ildə toyuq-cücənin bol olması istəyi, arzusu ilə əlaqələndiyini vurğulayır (Xəlil, 2013: 33).

Axır çərşənbədə qızlar yumurta ilə cövhəri götürərdilər, aparıb bir çəmənliyə qoyardılar. Əgər o gecə çəmənliyə şəh düşsəydi, yumurta cövhərə dəyib qırmızı boyansaydı, onda qızların niyyəti həsil olardı (Bu yurd bayquşa qalmaz, 1995: 66). Novruz mərasimi kompleksinə daxil olan ilk su, axar su, lal su və s. inanclarda su kultuna inamın izləri aydın görünməkdədir.

Qarabağ bölgəsində bir-birinin üzərinə su tökmək adəti ilə bağlı inancların müşahidəsi onu göstərir ki, su paklıq, təmizlənmə rəmzi olduğu üçün su tökmək də paklanma ri-

tualının elementidir. Axır çərşənbə günü hamıdan erkən oyanıb axar su üstünə gedər, əl-uz yuyub, təzə suya çaydan daş qoyub evə gətirər və künc-bucaqlara səpərdilər. Bu bərəkət hesab edilirdi. Və yaxud köhnə sular atılır, qablar təzə su ilə doldurulurdu (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 175). Digər mətndən isə bəlli olur ki, axır çərşənbədə kim birinci sudan doldursa, onun bəxti açılır. Ona görə bütün qızlar həmin gün erkən gedib su doldurmağa çalışırlar (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV, 2013:223).

Qarabağdan toplanmış su ilə bağlı mənlərdən o da məlum olur ki, axır çərşənbə gününün səhəri gətirilən ilk suyun müqəddəsliyinə, paklığına inanılır. Folklorşünas A.Hüseynovanın su ilə bağlı tədqiqatlarından belə anlaşılar ki, axır çərşənbənin səhəri günü suyu “adi su deyildir. İlk sudur, demək, kosmoqonik — yaradıcı sudur (Babək, 2011:182). Başqa sözlə, ilk suyun möcüzəli olmasına bu bölgədə də böyük inam var. Qarabağdan toplanmış folklor mənlərindən məlum olur ki, bu bölgədə axır çərşənbə günü su ilə bağlı müxtəlif fallar icra edilir. Bir stəkanda su götürüb üzərindən sapa keçirilmiş üzüyü keçirir və bununla da üzünün neçə dəfə gedib gəlməsi ilə fəali baxılan qızın ailə quracağına inanılır (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 182).

Digər fəlda isə bir qab su götürülür, arxasına pambıq dolanmış iki iynə suya salınır. Evlənməyi düşünən iki gəncin adlarına salınan bu iynələrin hərəkət vəziyyəti ilə onların ulduzlarının barış-barışmayacağına inanılır. İynələrin baş-başə yaxınlaşması xeyrə, ayrır-ayrı istiqamətlərə yönəlməsi isə uğursuzluğa yozulur (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 182).

Bayram gecəsi gənc qızlar su üstünə “gədih” tutmağa gedərdilər. Suyun bir anlıq dayandığına inanır və o anda bir arzu tutub onun reallaşacağına ümid bəsləyərdilər (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 182).

Sənəşünas C.Bağdadbəyov Qarabağda o dövrün Novruz adətlərindən bəhs edərkən “axır çərşənbələri od yandırır üstündən tullanıb, “ağırlığı tökmək”, bayrama bir qədər qalmış evlərdə bir neçə boşqabda buğda göyərtmək, səməni bişirilən yerə iməciliyə çağırıldıqda mütləq getmək və s. qeyd edir (Bağdadbəyov, 2002: 78). Türklərin odu müqəddəs hesab etdikləri, oda sitayiş etdikləri tarixən məlumdur. Novruz mərasim kompleksində od elementi əsas iştirakçısıdır. Tonqal qalanması, ocaqlarda qazan asılması, lampa, şamın iştirakı ilə müxtəlif Novruz fallarının icrası dediklərimizi təsdiq edir.

Qarabağ bölgəsində də axır çərşənbədə böyük tonqallar qalanır. Folklor mənlərdə öncə dağların başında tonqalların qalandığı, daha sonra isə aşağıda tonqalların sayının artması qeyd olunur (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 177). Qeydə alınmış mənlərdə Novruz bayramında kirvələrin tutulması, o kirvələrin hətta bacı, qardaşdan da əziz tutulması söylənilir. Ölüm, qan düşən qapıya həmin kirvələrin gəlməsi ilə söz-söhbətin bitdiyi məlum olur (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 179).

Bir ailənin kirvəsi digər ailənin kirvəsinə uşaqdan böyüyə təzə paltar alır, ya çərşənbə ilə Novruz bayramı arası ya da Novruzdan bir gün sonra alaçatı deyilən şirniyyatlarla bəzədilmiş xonça düzəldib gedir. Gedilən evdə süfrə açılır. Növbəti gün isə digər kirvə paylansa bu evə qonaq gəlir (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 178-179).

Novruz bayramı həm də Azərbaycan xalqının zəngin süfrə mədəniyyətindən xəbər verir. Bu bayram varlıya-kasıba baxmır. Hər kəs süfrəsini ləziz Novruz təamları ilə bəzəməyə çalışır. Müxtəlif rəngə boyanmış yumurtalar, şəkərbura, paxlava, qoğal, badambura, şəkərcörək və s. kimi şirniyyatlar, çərəzlər, al-əlvan bayram şamları və bayramın əsas atributlarından olan səməni Novruz süfrəsinin yaraşığıdır.

Qarabağ bölgəsinin Novruz adətlərində bayram günü bir evdən yeddi payın çıxması, axır çərşənbə günü qanın tökülməməsi, başqa söylə desək, heyvan, toyuq kəsilməməsi, südlü aşın bişirilməsi faktları məlumdur (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX, 2014: 107).

Təbii ki, sonuncu çərşənbədə heyvan kəsilməməsi ilə bağlı fikirlər Qarabağda bölgədən bölgəyə dəyişir. A.Nəbiyevanın fikirlərinə söykənsək, Ağdam bölgəsində “Birinci Su çərşənbəsində xəmir aşı və yaxud ərşətli aş bişirər və həmin gün tezdən bulaq, kəhriz suyu gətirib samovar çayı qoyardılar. İkinci Od çərşənbəsində lobyalı aş bişirər üstünə şəkər töküb yeyər və qırmızı suyunu həyətə tökürdülər ki, bolluq olsun, insanlar qırmızı günə çıxsınlar. Üçüncü Yel çərşənbəsində səbzəli aş bişirilərdi. Bu çərşənbədə yeniyetmə qız uşağı olan ailədə xəmir xırda-xırda kündələnir həyətdə qoyulurdu. Quşlar dimdiyi ilə xəmiri hansı istiqamətə dimdikləyib atsa qızın elçisi o istiqamətdən gələrdi. Dördüncü Torpaq çərşənbəsində qovurmalı aş bişirilərdi”(Nəbiyeva, 2015: 143-144).

Hələ xanlıqlar dövründə Qarabağa, Şuşaya müxtəlif hörmətli qonaqların gəlişi səbəbi ilə ən peşəkar aşpazların buraya toplaşması faktları hamıya məlumdur. Bu bölgəyə daxil olan hər bir şəhər, rayon və kəndin özünəməxsus süfrə mədəniyyəti var.

Novruz bayramı həm də gənc qızların əl qabiliyyətini nümayiş etdirmək üçün gözəl bir vəsilədir. Digər bölgələrdə olduğu kimi Qarabağın Qubadlı bölgəsində qızların əl qabiliyyətini yoxlamaq üçün maraqlı üsula əl atırdılar. Belə ki, qızlar əvvəlcədən yığış bu il kimin evində aş bişiriləcəyini müəyyən edirdilər. Aş üçün lazım olan nə varsa hər qız birini gətirir, biri isə aşı bişirərdi. Aş yaxşı çıxarsa il boyu həmin qızın adı yaxşı mənada hallanardı. Bişirilmə mərasimi böyük qara damlarda keçirilir və beləliklə də qızların gələcəkdə necə gəlin olacağına imkan yaradılırdı. Bişirilənlərdən hərə evinə pay da aparırdı (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV, 2013: 227).

Qubadlı bölgəsinin Novruz adətləri ilə tanışlıq zamanı bir cəhət də diqqətdən qaçmır. Axır çərşənbədən bir gün əvvəl bütün kənd əhalisi dəstə ilə Qara Kaha deyilən yerə çöl göyertisi yığmağa gedir. Sinəyə döşlük, kürəyə şal bağlayıb, nəgmə oxuya-oxuya bənövşə, cincilim, quzuqulağı, yemlik və keşniş yığılıb mütləq Novruz süfrəsində öz yerini tapırdı (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV, 2013: 227).

Novruz həm də birlik, bərabərlik bayramıdır. Qarabağ bölgəsinin gözəl Novruz adətlərindən biri də bayram günü yasda olanların könlünü xoş etmək, onlara arxa-dayaq olmaqdır. Həmin gün bölgə əhalisi sevinci paylaşıqları kimi acını da paylaşır. Bir sözlə, elin ağır günündə də şad günündə də xalq bir olmağı bacarır. Beləliklə, “Əl tutmaq əldən qalıb” misalı bu yurdu Novruz adət-ənənələrində də öz əksini tapır.

Beyləqan rayonunda bayram günü hansı evdə yas düşübsə birinci ora gedir və həmin evdə aş qazanını asırlar (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX, 2014: 108).

Zəngilan rayonunda isə bayram günü ölüsü düşmüş ailəyə aş süzüb, şirniyyatlarla gedilir və ölü sahibinə “Allah rəhmət eləsin, bilirik, ağır dərdədi, uşaqların stolunun üstünü boş qoyma” deyilirdi (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 180).

Ümumiyyətlə, Qarabağdan qeydə alınmış mətnlərdə axır çərşənbədən bir həftə əvvəl, yəni üçüncü çərşənbədə qəbir üstünə gedilməsi, Quran oxunması, evə qayıdıb ehsan verilməsi, heyvan kəsib, aş bişirilməsi, süfrəyə bayram şirniyyatlarının hər birindən qoyulması məlum olur. Ölənin cavan adamdırsa ehsan zamanı ona ağı da deyirlər (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII, 2014: 146).

Novruz bayramının ən sevilən mərasimlərindən biri də papaqatdı mərasimidir. Ümumiyyətlə, son illər papaq atılmasına fərqli yanaşmalar sezilməkdədir. Bəzi tədqiqatçılar papaq atılmasına etiraz bildirir, bəziləri bunu normal qəbul edir. İstənilən halda günümüzədək gəlib çıxan və uşaqların sevə-sevə icra etdiyi bu mərasim Qarabağ bölgəsində də əsrlər boyu olub və yaşamını davam etdirməkdədir. Bu ərazidən toplanmış nümunələrdən bəlli olur ki, dövr və bölgədən asılı olaraq bu mərasim corab, heybə, torba, dəsmal və yaxud da papağın vasitəsilə icra edilib.

Tərtərdən qeydə alınmış mətndən belə aydın olur ki, bu bölgədə bayramda uşaqlar yığılıb bacadan dəsmal, papaq sallayırlar. Söyləyicinin dediyinə görə isə, əvvəllər bacadan corab sallayırmışlar. Hətta eyni anda otuz, qırx corabın sallandığı faktı məlum olur (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI, 2013: 184).

Bərdədən toplanmış mətndə isə söyləyici yaşadığı Lənbəran kəndində papaq deyil, torba atıldığını söyləyir. Bir metrlik qarğının ucuna torbanı bağlayıb qapının arasından içəri uzadıldığı bəlli olur (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V, 2013: 133).

Folklorun əsasən epik növündə rastlanan cilddəyişmə aktına Novruz mərasimlərində də rast gəlmək olar.

Xocavənd rayon sakinlərindən toplanmış nümunədən aydın olur ki, bayram günlərində cavan oğlanlar qadın, qızlar isə kişi paltarları geyinib müxtəlif məzəli hərəkətlər edirmişlər (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII, 2014: 145). Qarabağın digər bölgələrdə də oğlanların qadın paltarları geyinib evlərə girib, xonçadan istədikləri şeyi götürüb, ürəyi istədikləri kimi davrandıqları folklor mətnlərindən məlum olur. Uşaq-böyük maraq göstərilib sonda həmin adamın üzünü açıq və oğlan olduğu aşkarlanırdı (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I, 2012: 172). Qeyd edək ki, analoji hala Qazax Novruz adətlərində də rast gəlmək mümkündür. “Gənc oğlanlar müxtəlif qadın paltarları geyinib getməklə həm onları əyləndirir, həm də öz sevdikləri xanımları yaxından görə bilirlər. Kəndlilər bu bayramı Salahlı karnavalı adlandırırlar” (www.dosye.org).

Qarabağda Novruzla bağlı mətnləri araşdırarkən maraqlı bir adətlə də qarşılaşdıq. Qubadlı bölgəsinin Qaracallı kəndindən olan bir söyləyici “Yelləncək” adlanan bu adətin keçən əsrin 60-cı illərinə qədər icra olunduğunu bildirir. Belə ki, qoz ağaclarının ən hündür budaqlarından sicim asır, iki nəfər qız üz-üzə oturub ayaqlarını bir-birinin kəndirindən keçirir, bir qadın da onları yellədə-yellədə müxtəlif nəğmələr oxuyur. Kəndin bütün adamlarının, gənc-yaşlı fərq etməz bu mərasimdə iştirakı söylənir. Hətta uzun növbələrin olduğu bəlli olur. Qeyd edək ki, çəkisi eyni olan iki adam yelləncəkdə oturmalı idi. Əks təqdirdə yelləncək yellənməzdi (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV, 2013: 226).

Bu adətin “Yellənni” adlanan bir növündə isə iki nəfər ayaqüstə olur və bu zaman sicimin bir tərəfini açıq, həmin adam ayağının birini sicimin üstünə qoyur, digər ayağı isə havada qalır. Havada qalan ayaq digərini hərəkətə gətirir. Bu oyunda əsas məqsəd hünərin nümayişi idi. Yəni oyunçu özü-özünü yellətməli idi. Qadın-kişi fərq etməz kim qalib gəlirdisə, həmin obada qəhrəman kimi tanınırdı (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV, 2013: 226).

Folklorşünas A.Nəbiyeva Qarabağda çərşənbələrdə armud və qoz ağaclarından yelləncəklər asıldığını və yellənənlər arasında yaş məhdudiyyətinin olmadığını, gənclərin yellənən zaman yaşlıları tərəfindən ayaqlarının döyücləndiyini bildirir. Məlum olur ki, ayaqları vurmaqda əsas məqsəd yellənənlərin nişanlılarının adını öyrənməkdir (Nəbiyeva, 2015: 140).

Qeyd edək ki, Şəki-Zaqatala regionunda yaşayan etnik qruplardan olan avarlar yazın gəlişi ilə bağlı qeyd etdikləri “Sinqili bayramı”nda yelləncəklə bağlı xüsusi mərasim keçirirlər. Folklorşünas M.Yaqubqızının araşdırmalarına görə, “İri ağac olan yerdə yığışardılar, yelləncək salırdılar. Nə qədər yelləncək yuxarıdan asılırsa, bayram o qədər maraqlı olurdu. Görək burada kim bərk yellənir, ayağı ağaca dəyir. Bir nəfər yellənir, iki nəfər də onu yelləyir. Bir tərəfdə qadınlar maxara bişirirlər, bir tərəfdə isə molla gəlib yazın gəlişinə xeyir-dua verirdi (Yaqubqızı, 2016: 77).

Qaqauz türklərinin ən vacib bayramlarından olan “Hederlez”də də gənclərin yelləncəkdə yelləndikləri faktı ilə rastlaşırıq (azkurs.org).

Kırım tatarlarının da Xıdırlezin bayramı günü meydanlarda tonqal qaladıqları, qəbir üstünə getdikləri, “kalakay” adlandırılan çörək bişirib, yelləncəkdə yelləndikləri, davul-zurnanın müşayiəti ilə yallı getdikləri tədqiqatlardan məlum olur (Yoloğlu, 2018: 173).

İstər Novruz bayramında istərsə də Xıdır Nəbi bayramında yelləncəkdən istifadə olunması elə-belə deyil. P.N.Boratav tədqiqatında balaca yelləncəyi arzulanan körpənin simvolu hesab edir (Boratav, 2018: 13).

Qubadlının maraqlı Novruz adətlərindən biri atçapma idi. Bir il ərzində kimin atı var idisə onu yaxşıca bəsləyir, Novruz bayramında dəqiq bir gün müəyyən etdikdən sonra kəndin aralığı deyilən yerə toplaşırdılar. Başlanğıc isə Qala dərəsi deyilən yerdən başlanır və digər kənd görünənə qədər birinci çatanı müəyyənləşdirirdilər. Qalib kənd əhli tərəfindən mükafatlandırılır, elin-obanın igidi kimi hörmət qazanırdı (Qarabağ: folklor da bir tarixidir, IV, 2013: 228).

Qarabağda, konkret olaraq Beyləqan ərazisində kimin tufəngi varsa ilaxır çərşənbədə güllə atardı ki, tufəng çiləli qalması (Qarabağ: folklor da bir tarixidir, IX, 2014: 109).

Qarabağın bütün bölgələrində olduğu kimi Beyləqanda da qulaq falına çıxılır. Niyət tutub qonşunun qapısına gedir, qapıya yaxınlaşıqdan sonra əli qulaqdan götürüb eşidilən sözlə niyyətin hasil olub olmayacağına inanırlar (Qarabağ: folklor da bir tarixidir, IX, 2014: 110).

Təəssüflə deməli ki, bu gün xalqımızın əsrlər boyu mühafizə etdiyi və bir gün də belə unutmadığı Novruzu öz doğma yurd yuvasında qarşılaya bilməyən minlərlə qaçqınımız var. Buna baxmayaraq müxtəlif şəhər və bölgələrə səpələnmiş, köçkünlük həyatının hər bir ağrı-acısına mətanətlə, səbirlə sinə gərən soydaşlarımız da bu bayramı və onunla bağlı ənənələri yaşatmaqda və gələcək nəsillərə ötürməkdədir. Yaxın zamanlarda Qarabağın işğal olunmuş yer-yurdlarının tezliklə azad olunacağına və soydaşlarımızın da bu əziz bayramı doğma el-obalarında könül xoşluğu ilə keçirəcəyinə böyük ümid bəsləyirik.

İşin nəticəsi: Qarabağdan qeydə alınmış folklor mətnlərindən aydın olur ki, bu bölgədə Novruz bayramı tarixən özünəməxsusluqluqla, sevgi və coşqunluqla qeyd edilib. Bu gün həmin xoş-əhval ruhiyyə o qədər də hiss olunmasa da qarabağlılar Novruz ənənəsini davam etdirirlər.

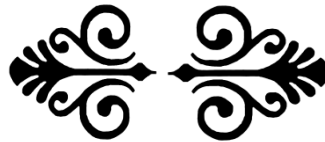
İşin elmi yeniliyi: Tədqiqat işi Qarabağda tarixən keçirilən Novruz bayramının bir çox məqamlarına işıq salaraq, spesifik cəhətləri aşkarlayır.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Tədqiqatdan ali məktəblərin filologiya fakültələrində istifadə oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla, B. (2004). Mərasim folkloru. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, I cild(şifahi xalq ədəbiyyatı), Bakı: Elm, səh. 98-164
2. Babək, A. (2011). Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inanclar. Bakı: Nurlan, 212 səh
3. Bağdadbəyov, C. (2002). Xatirələr və etnoqrafik qeydlər, Bakı: “Qapp Poliqraf, 128 səh
4. Boratav, P. N. (2018). Türk folkloruna dair 100 sual. (İnanclar, adət və mərasimlər, oyunlar), Tərcümə edən, ön sözün, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi Sevinc Əliyeva, Bakı: Elm və təhsil, 336 səh.
5. Bu yurd bayquşa qalmaz. (1995). Toplayıb tərtib edənlər: Vəli Nəbioğlu, Muxtar Qaradaşlı, Əfzələddin Əsgər. Bakı: Yazıçı, 240 səh
6. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I. (2012). Bakı: Elm və təhsil, 464 səh
7. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV. (2013). Bakı: Elm və təhsil, 460 səh
8. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V. (2013). Bakı: Zərdabi LTD MMC, 452 səh
9. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI. (2013). Bakı: Zərdabi LTD, 468 səh

10. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII. (2014). Bakı: Zərdabi LTD, 444 səh
11. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX. (2014). Bakı: Zərdabi LTD MMC, 402 səh
12. Qasımova, S. (2018). Azərbaycanca Novruz ənənə və inancları, Bakı: Elm və təhsil, 188 səh
13. Xəlil. A. (2013). Qarabağın mərasim folkloru. Qarabağ folkloru: problemlər, perspektivlər mövzusunda II Respublika Elmi konfransının materialları. Ağcabədi şəhəri, 15 noyabr 2013-cü il. Bakı: Nurlan, səh. 26-41
14. Nəbiyeva, A. (2015). Qarabağda Novruz adətləri, “Azərbaycan folklor nümunələrində milli-mənəvi dəyərlərin təəcəssümü” mövzusunda Respublika elmi konfransının materialları, Bakı: Elm və təhsil, səh. 136-146
15. Şaiq, A. (1978). Əsərləri, V cild, Bakı: Yazıçı
16. Təhmasib, M.H. (1966). Adət, ənənə, mərasim, bayram. “Ədəbiyyat və incəsənət qəz., 12 mart
17. Yaqubqızı, M. (2016). Azərbaycan folklorunda tolerantlıq və multikulturalizm (Şəki-Zaqatala bölgəsində yaşayan xalqların və etnik qrupların folklor örnəkləri əsasında), Bakı: Elm və təhsil, 184 səh
18. Yoloğlu, G. (2018). Türk xalqlarının mərasim sistemində Novruzun yeri (tarixi-etnoqrafik tədqiqat). Bakı: Sabah, 386 səh
19. azkurs.org
20. www.dosye.org



Nailə ƏSKƏR*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**AMEA Folklor İnstitutunun əyani doktorantı**e-mail: qaracantali@live.com*

XX ƏSRİN İKİNCİ YARISINDA KOROĞLUŞÜNASLIQ

Açar sözlər: “Koroğlu” dastanı, variant, tədqiqat, nəşr, toplama, folklor

RESEARCHES ABOUT "KOROGHLU" IN THE SECOND HALF OF THE XX CENTURY

Summary

The epos of epic folklore, transmitted by the ashugs to the tradition of storytelling, the era of great historical events and heroism, is the most magnificent work of folklore. From this point of view, the “Koroglu” epic is one of the epics that has become widespread among the Turkic peoples. The collection, publication and research work in Azerbaijan in the second half of the 20th century have become wider and a separate field of research. The works of scientists and researchers of that period are very great: Farhad Farhadov, Azad Nabiev, Khalig Koroglu, Vagif Valiev, Rustam Rustamzade, Mursal Khakimov, Dilara Aliyeva, Nizami Jafarov, Bahlul Abdullah, Israfil Abbasly and others. After the second half of the 20th century, many legends were published. Extensive research was being conducted in this area. In this article, widely recognized studies in the second half of the 20th century were classified, new publications and new searches were published.

Key words: “Koroglu” epos, variant, research, publication, collection, folklore

“КОРОГЛУ” ИССЛЕДОВАНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Резюме

Эпопея эпического фольклора, переданная ашугами в традицию рассказывания, эпоху великих исторических событий и героизма, является наиболее великолепным произведением фольклора. С этой точки зрения эпопея “Кероглу” является одной из эпопей, которая получила широкое распространение среди тюркских народов. Сбор, публикация и исследовательские работы в Азербайджане второй половины XX века стали шире и стали отдельной областью исследований. В этой области очень велики труды ученых и исследователей того периода: Фархад Фархадов, Азад Набиев, Халиг Кероглу, Вагиф Валиев, Рустам Рустамзаде, Мурсал Хакимов, Дилара Алиева, Низами Джафаров, Бахлул Абдулла, Исрафил Аббаслы и другие. После второй половины XX века было напечатано много сказаний. В этой области проводятся обширные исследования и научные исследования. В этой статье широко признанные исследования в второй половине XX века были классифицированы, и были опубликованы новые публикации и новые поиски.

Ключевые слова: эпос “Кероглу”, вариант, исследования, публикация, фольклор

Məsələnin qoyuluşu. Qafqazda və Cənubi Azərbaycanda “Koroğlu” dastanının toplanması, tədqiq olunması, demək olar ki, 200 illik tarixə söykənir. XX əsrin ikinci yarısından sonra Azərbaycan koroğluşünaslığı yeni mərhələyə qədəm qoymuş və geniş elmi tədqiqat sahəsi halına gəlmişdir. Əsrin 50-ci illərindən başlayaraq Fərhad Fərhadov, Azad Nəbiyev yazdıqları dissertasiyalarla “Koroğlu” dastanının Qafqaz, Türkünstan variantlarını araşdırmışlar. Xalq Koroğlu, Vaqif Vəliyev, Rüstəm Rüstəmzadə, Mürsəl Həkimov, Dilarə Əliyeva, Nizami Cəfərov, Bəhlul Abdulla, İsrail Abbaslı kimi alimlər də bu dövrdə dastanın öyrənilməsi sahəsində geniş fəaliyyət göstərmişlər. Onlar dastanın yeni qollarını toplamış, kitab halında nəşr etdirmiş və yaxud dastanı tədqiq etmişlər. XX əsrin ikinci yarısının ilk onilliklərindən başlayaraq dastanın bir çox yeni variant və qolları çap olunmuşdur. Bu sahədə xeyli tədqiqat əsərləri yazılmış və elmi araşdırmalar aparılmışdır. Bu məqalədə XX əsrin ikinci yarısında geniş vüsət almış tədqiqatlar təsnif edilir, yeni nəşrlər və nəşirlər haqqında məlumat verilir, dastanın eyni zamanda Azərbaycandan kənarda mövcud olan variantları ilə müqayisəli araşdırmalarına yer verilir.

İşin məqsədi. Söyləyicilik ənənəsinə bağlı olaraq aşıqlar tərəfindən ifa edilən, böyük tarixi hadisə və qəhrəmanlıqları bugünüməzə daşıyan dastanlar, epik folklorun ən iri-həcmli əsərləridir. Bu baxımdan “Koroğlu” dastanı da türk xalqları arasında geniş yayılmış, onların epik yaradıcılığına daxil olmuş dastanlardan biridir. Dastanın toplanması və araşdırılmasına başlanması XIX əsrin ilk yarısına təsadüf edir. Bu əsrdə dastan Avropaya ayaq açmış və ingilis dili ilə yanaşı, müxtəlif Avropa dillərində çap olunmuşdu. XX əsrin ikinci yarısından sonra da dastan ətrafında davam edən toplama, nəşr, araşdırma işləri nəticəsində “Koroğlu” dastanının yeni qolları aşkarlanmış və “Koroğlu” dastanı haqqında araşdırmalar davam etmişdir.

1950-1970-ci illərdə “Koroğlu” dastanının yorulmaz tədqiqatçılarından biri də Fərhad Fərhadov olmuşdur. O, namizədlik və doktorluq dissertasiyalarını “Koroğlu” dastanından yazmışdır. Hər iki dissertasiya rus dilində yazılmış və Qafqaz versiyalarının tarixilik problemlərinə həsr olunmuşdur. F.Fərhadov “К изучению эпоса “Кероглы” (Армянская версия эпоса)”. (“Koroğlu” eposunun öyrənilməsinə dair (erməni versiyası əsasında) (34) adlanan namizədlik dissertasiyasını müdafiə etmişdir. Bundan sonra alim tədqiqatlarını davam etdirərək “Закавказская версия эпоса “Кероглы” (“Koroğlu” eposunun Zaqafqaziya versiyası) (33) adlanan doktorluq işini 1968-ci ildə bitirmişdir. Dissertasiyalardan başqa, F.Fərhadov mövzu ilə bağlı çox sayda elmi məqalələr çap etdirmişdir (9; 10; 11). O, 1975-ci ildə “Koroğlu” dastanını nəşrə hazırlamışdır. Eyni ildə M. Təhməsin bin də kitabı nəşrə hazırlaması və mətlərin, demək olar ki, eyni olması bu nəşrin çox da diqqət cəlb etməməsinə səbəb olmuşdur (13).

F.Fərhadov “Koroğlu” dastanının tədqiqində əsas məsələnin vətənpərvərlik və beynəlmilçilik ruhunu qoruyaraq sovet insanını bu ruhda tərbiyə etməsi olduğunu göstərmişdir. Onun fikrincə, bu, XVI-XVII əsrin qəhrəmanlıq dastanıdır və qəhrəmanın yerli feodallar və yadeli düşmənlərə qarşı mübarizəsi mövzusunda. Zaqafqaziya versiyasından bəhs edərkən 120-ə yaxın variantı nəzərdən keçirdiyini yazan müəllif dastanın belə çox variantlaşmasını normal hesab etmiş və bunun səbəbini bölgə xalqlarının siyasi və mədəni birliyində görmüşdür. F.Fərhadov dastanın yaranmasının tarixiliyini də nəzərə alaraq erməni, gürcü, kürd və s. Zaqafqaziya xalqlarının şifahi ədəbiyyatında yayılması və variantlaşması məsələsini işləmişdir.

Dastanın tədqiqat tarixindən bəhs edərkən alim o dövrün ideoloji təzyiqlərinə baxmayaraq, daha doğru mövqe tutmuş və dastanın genezisi haqqındakı Şopen nəzəriyyəsinin əleyhinə çıxış etmişdir: “Həqiqi tarixi metodun yoxluğu və tarixilik prinsipinə formal yanaşma burjuva alimlərini tarixi hadisələri təhrif etməsinə gətirib çıxarmışdır ki, bunlardan biri də Şopenin Koroğlunu Aşot Erkatın qəhrəmanlıqları ilə bağlamasıdır. Şopenə görə, bu rəvayət ərəb və ermənilərdən tatarlara keçərək Koroğlu haqqında hekayətin əsasını təşkil etmişdir. “Sonralar Koroğlu adı almış şəxs Aşot Baqraton olmuşdur”, – Şopen yazıb” (33, 5-6).

Koroğlu dastanı tədqiqatçılarından olan A.İbrahimova F.Fərhadovun koroğluluşnaslıq fəaliyyətinə çox yüksək qiymət verərək müəllifin dastanı məzmununa görə qruplara ayırmaq sistemini qeyd etmişdir:

“Azərbaycan Koroğlusunun 20 qolu və onların 50 variantı haqda məlumat verən F.Fərhadov ilk dəfə olaraq “Koroğlu” qollarını “xarakterinə görə” kvalifikasiya etməyə çalışmışdır. Ona görə qolları, əsasən 3 qrupa ayırmaq olar:

1) Özünümüdafiə və düşmənlər üzərinə əks-hücumları olunan səfərlər (məsələn, “Koroğlu və Bolu bəy”, “Toqat səfəri”, “Həsən Paşanın Çənlibelə gəlməyi” və s.).

2) Gözəl qızları və dəliləri Çənlibelə gətirmək məqsədi ilə olan səfərlər (məsələn, “İstanbul səfəri”, “Ərzurum səfəri”, “Türkman səfəri” və s.).

3) Müxtəlif hadisələr, gözlənilməz və fəvqəladə hallarla bağlı səfərlər (məsələn, “Koroğlunun Bağdad səfəri”, “Qulun qaçması”, “Düratın itməsi” və s.) (12, 33)”.

Bu təsnifat “Koroğlu üç səbəb üçün səfərə çıxar; ya bir at, ya bir igid, ya da bir qadın üzündən” (4, 10) fikri ilə üst-üstə düşməkdədir.

1970-ci illərdən başlayaraq son dövrlərə qədər “Koroğlu” tədqiqatçılarından biri də Azad Nəbiyev olmuşdur. O, həm dastanın toplanması, nəşri, həm də tədqiqi və öyrənilməsi baxımından koroğluşünaslıq sahəsinə əvəzsiz xidmət göstərmişdir. A.Nəbiyev 1970-ci ildə “Koroğlu” dastanında Koroğlu surəti (Azərbaycan-özbək materialları əsasında)” mövzusunda namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir (18). Bu tədqiqat işində Şərq və Qərb versiyalarında baş qəhrəmanın obrazı geniş təhlil edilmiş, dastan daxilində və eyni zamanda başqa dastanlarımızdakı qəhrəmanlarla da tipoloji müqayisə aparılmışdır. Bu tədqiqatları ilə müəllif “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının qəhrəmanı Qazan xanla Koroğlu arasında bir sıra oxşarlıqlar müəyyən etmişdir.

Tədqiqat illərində və daha sonra mövzu ilə bağlı elmi məqalələr və kitab (Qəhrəmanlıq səhifələri) (19; 20; 21; 22; 23) çap etdirən alim Azərbaycanda ilk dəfə olaraq dastanın yayılma arealı və geniş coğrafiyası məsələsində də özünəməxsus fikir və mülahizələrini bildirmişdir. Alim böyük türk eposu “Koroğlu”nu “Şərq” və “Qərb”; “Zaqafqaziya” və “Orta Asiya” kimi ona qədərki bölgülərə bölüb versiyalaşdırmağı qəbul etməmiş, “Qafqaz-Anadolu” və “Türkistan” versiyaları kimi adlandırmağı daha doğru hesab etmişdir. A.Nəbiyev toplayıcılıq fəaliyyəti nəticəsində əldə etdiyi mətnləri əvvəlcə dövrü mətbuatda, daha sonra isə “Azərbaycan dastanları” kitabında nəşr etdirmişdir (2). 2003-cü ildə isə, o, bu materiallar əsasında “Koroğlu” dastanını 20 qol həcmində ayrıca kitab olaraq çap etdirmişdir (15).

Alim uzun illər toplayıcılıq fəaliyyəti ilə məşğul olduğu üçün dastanın çoxvariantlıq və versiyalaşma səbəblərini göstərmişdir. O, söyləyicilik və ifacılıq ənənəsinə sadıq qalan ayrı-ayrı aşiq mühitlərinin inkişafı nəticəsində yarandığını göstərmişdir. Bu baxımdan Təbriz, Anadolu və Şirvan aşiq məktəblərinin əhəmiyyətini xüsusi qeyd etmişdir: “Belə bir tarixi şəraitdə türk xalqları içərisində ilkin mərhələdə “Koroğlu” eposunun yaranması Oğuz qəhrəmanlıq eposu ənənəsinə əsaslanan üç qüdrətli ədəbi məktəbin – Təbriz, Anadolu, Şirvan aşiq məktəblərinin adı ilə bağlıdır. Bu məktəblərin hər biri Oğuz eposu ənənələrini əsas götürüb əfsanələr və həqiqətlər əsasında “Koroğlu” eposunun özünəməxsus variantını yaradır” (22, 4).

A.Nəbiyevlə eyni dövrdə “Koroğlu” dastanını tədqiq edən digər alimimiz Xalq Koroğludur. Türkmənstanda doğulmuş və Sovet İttifaqının müxtəlif bölgələrində yaşamış alim Orta Asiya koroğluşünaslığında xüsusi simalardan biri hesab edilsə də, onun fəaliyyəti həm də Azərbaycan koroğluşünaslığı ilə bağlı olmuşdur. Orta Asiya və Azərbaycan xalqlarının folklor əlaqələri kontekstində Cənubi Azərbaycan, türkmən, Azərbaycan “Koroğlu”sunun qarşılıqlı təsirlərini, oxşar və fərqli cəhətlərini meydana çıxararaq eposşünaslığın inkişafına tökan vermişdir.

X.Koroğlunun “Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана” (Eposun Orta Asiya, İran və Azərbaycan xalqları ilə əlaqəsi) monoqrafiyasında “Koroğlu” dastanının Tiflis nüsxəsi daha geniş şəkildə tədqiqata cəlb olunmuşdur. Tiflis nüsxəsini müəllif ən mükəmməl və daha “etibarlı” hesab etdiyi üçün tədqiqatlarını və türk xalqları arasındakı mətnlərlə qarşılıqlı müqayisəsini bu nüsxə üzərində həyata keçirirdi. Folklorşünaslıq prinsiplərinə əməl edilməyərək çap olunmuş sovet dövrü mətnlərinə tənqidi yanaşan alim Təhmasib nəşrini xüsusilə tənqid etmişdir (29, 65-76; 31, 103).

X.Koroğlu “Koroğlu” dastanının tarixi genezisini Azərbaycan epik ənənəsindən kənarda axtarırdı. O, “Koroğlu” dastanının yaranma tarixini təhlil edərkən türk tayfaları

nın bir çoxunun irandilli əhalinin assimilyasiyası ilə təşəkkül etdiyini və dastanın da bu “İran və türk sintez mədəniyyəti”ndən qaynaqlanan folklor əsəri kimi meydana çıxdığını yazırdı. X.Koroğlu Tiflis nüsxəsinin dili haqqında da fikirlərini bildirmişdir. Ona görə, dastanın üslubu İran xalq dastanlarının dilinə xeyli dərəcədə yaxınlaşmış, Azərbaycan xalq danışığı dilindən isə, əksinə, uzaqlaşmışdır. Bütün bu fikirlər dastanın elmi tədqiqatlarına yeni bir yanaşma tərzini gətirirdi: “Oğuz qəhrəmanlıq eposunun “Koroğlu”ya təsiri, türkmən “Goroğlu” eposuna nisbətən çox azdır. Azərbaycan eposunda “Kitabi Dədə Qorqud” dastanları ilə yalnız uzaqdan-uzağa oxşarlıqlar tapmaq mümkündür. Hər iki abidədə zahiri oxşar detallar genetik olmaqdan çox, tipoloji eyniliyi xatırladır” (30, 182).

“Koroğlu” ilə bağlı sonrakı araşdırmalarında X.Koroğlu dastanın Sovet Azərbaycanı aşığılarından toplanıb nəşr edilmiş variantlarına yanaşmada öz ənənəvi münasibətini dəyişsə də, M.H.Təhmasib nəşrini “qeyri-elmi” hesab edərək ona müraciət etməmişdir. A.Nəbiyevlə birgə yazdıqları “Azərbaycan qəhrəmanlıq eposu” kitabında X.Koroğlu M.H.Təhmasib nəşrindən istifadənin elmi əhəmiyyətini qəbul etməyərək araşdırmasını H.Əlizadə, A.Nəbiyev və M.Həkimovun topladığı variantlar əsasında aparmağı məqsədəuyğun saymışdır (12, 49).

Nizami Cəfərov “Koroğlu” dastanından bəhs edərkən onu ümumtürk mədəniyyətinin ortaqlarından hesab edir, eyni zamanda dastanın bir mənbədən, yəni Azərbaycandan şəxslənib türk dünyasına və türklərlə qonşu xalqlara yayıldığını iddia edir: “Koroğlu”nun Qərb və Şərq variantları, tədqiqatçıların qeyd etdiyi kimi, həm məzmun, həm də formaca bir-birindən kifayət qədər fərqlənir, - Qərb variantları Azərbaycan, türk, erməni, gürcü, kürd, ləzgi və s., Şərq variantları isə türkmən (“Goroğlu”), özbək, qazax (hər ikisində “Qoroğlu”), tacik (“Quruqli”, yaxud “Qurquli”) variant və ya versiyalarından ibarətdir. Eposun Qərb variantları, demək olar ki, bütünlüklə real, tarixi hadisələrdən, əhvalatlardan bəhs etdiyi halda, Şərq variantları əfsanəvi-mifik obrazlar, süjetlərlə zəngindir... “Koroğlu”nun müxtəlif variant, yaxud versiyaları üzərindəki müşahidələr göstərir ki, həmin variant, yaxud versiyalar, aralarındakı məzmun fərqlərinin böyüklüyündən və ya kiçikliyindən asılı olmayaraq, bir mənbədən - Azərbaycan “Koroğlu”sundan törəmişlər; hər şeydən əvvəl, ona görə ki, tipoloji baxımdan bu variant daha mükəmməl, daha tarixi və daha realdır, ona görə də daha çox törəmə-artma, improvizasiya potensialına malikdir” (3, 123).

Alimin bu fikri özündən əvvəlki və ya öz dövrünün bir çox folklorşünas alimlərinin fikri ilə üst-üstə düşür. Qədim türk dastançılıq ənənəsindən gələn mifoloji-dən reallığa, daha qədimdən daha yaxın dövrlərə doğru inkişaf edən dastan variantlarına baxsaq, bunu real tablolarla görməkdəyik. Lakin bunu da unutmaq olmaz ki, “Koroğlu”nun Azərbaycan versiyasına bilavasitə yerdə qalan bütün yaxın Şərq, Zaqafqaziya – türk, gürcü, erməni variantları daxildir. Bütün bunlar dastanın əsas məğzini, başlıca epizodlarını öz igidliyini tərənnüm edən qəhrəmanın “xeyirxah cəngavər”, xalq müdriki, yenilməz mübariz və nəğməkar kimi keyfiyyətlərini qoruya bilmişdir” (28, 183).

XX əsrin 70-90-cı illərində “Koroğlu” dastanının tədqiqatları davam etmişdir. Bu dövr tədqiqatçılarından V.Vəliyev, R.Rüstəməzadə, M.Həkimov, D.Əliyeva, B.Abdulla, İ.Abbaslı və başqaları dastanın müxtəlif problemləri ilə bağlı əsərlər qələmə almış, eyni zamanda dastanın mətn və nüsxələrinin toplama və nəşr işlərində də fəaliyyət göstərmişlər. Vəqif Vəliyevin də bu dövrlərdə dastanla bağlı tədqiqat apardığını bilir. Alim “Koroğlu” dastanının baş qəhrəmanı Koroğlunu tarixi şəxsiyyət kimi qəbul etmiş, “Azərbaycan qəhməmanlıq dastanları” (25) adlı əsərinin “Koroğlu” fəslində daha çox dastanın poetik xüsusiyyətlərini və qəhrəmanların bədii obrazlarını araşdırmışdır.

Rüstəm Rüstəməzadə “Xalq ədəbiyyatına dair araşdırmalar” (24) kitabında “Koroğlu” dastanı ilə bağlı məqalələri də yer almışdır. Məqalələr daha əvvəl müxtəlif dövrü mət-

buat səhifələrində çap olunsa da, daha sonra yenidən işıq üzü görmüşdür. Tədqiqatçı daha çox dastanın erməni və gürcü dilində nəşr olunmuş variantları haqqında fikir və mülahizələrini bildirmişdir. Mürsəl Həkimov “Koroğlu” dastanının tanındılmasında və tədqiqində daha çox toplayıcı və tərtibçi kimi fəaliyyət göstərmiş, dastanın bir neçə qolunu epik söyləyicilərdən toplayıb yazıya almışdır. Sonralar topladığı bu qolların bir neçəsini - “Zərnışan xanımın Çənlibelə gətirilməsi”, “Bolu bəy və Qoç Koroğlu”, “Telli xanımın Çənlibelə gətirilməsi” qollarını “Xalqımızın deyimləri və duyumları” kitabında çap etdirmişdir (26). Dilarə Əliyevanın tədqiqatları “Koroğlu” dastanının Tiflis nüsxəsi ilə bağlıdır. Tiflis nüsxəsinin Azərbaycan elmi ictimaiyyətinə təqdim edilməsi və dastanla bağlı ilk araşdırmalar D.Əliyevanın adı ilə bağlıdır. Əlyazmadan transliterasiya yolu ilə hazırladığı mətnləri (6; 7; 8) hissə-hissə mətbuatda çap etdirməklə, o, bu işin təməlini qoydu. D.Əliyeva, eyni zamanda, əlyazmanın tarixi, dili, tarixi hadisələrlə səsləşməsi problemlərinə də işıq tutan məqalələr yazmışdır (5).

Azərbaycanın müstəqilliyini əldə etdiyi 1990-cı illərdən sonra qeyri-maddi irsimizin mühafizə edilməsi, tanındılması və təbliğ edilməsi sahəsində olduğu kimi, milli folklorun toplanması, nəşri, tədqiqi sahəsində də geniş işlər görülməyə başlandı. Bu sahədəki canlanma “Koroğlu” dastanının tədqiqində də aydın müşahidə olunur.

İsrafil Abbaslı, əsasən, Qafqaz nəşrləri, erməni və gürcü dillərində dastanın mövcud nüsxələri, qollar və variantları haqqında tədqiqat aparmışdır. O, erməni əlifbasını müəkkəmməl bildiyi üçün bu əlifbada, amma türkçə olan əlyazmaları oxumuş və araşdırmış, ermənicə çap olunmuş bütün mətnlərin məzmununu öyrənmiş və müqayisəli şəkildə təhlil etmişdir. “Ареал распространения и влияния азербайджанских дастанов” (“Azərbaycan eposunun yayılma və təsir arealı”) (27) kitabında alim bu problemləri işıqlandırmışdır.

“Tədqiqatçı “Koroğlu” rəvayətlərinin ermənilər arasında yayılmasının səbəbini, obyektiv olaraq, Azərbaycan mədəniyyət dairəsinin təsiri altında, konkret olaraq aşığılar tərəfindən gerçəkləşdiyi qənaətinə gəlmişdir” (12, 95).

İ. Abbaslı Paris nüsxəsi, Tiflis nüsxəsi və başqa variantlar arasında paralelliklər aparmış, həm oxşar, həm də fərqli motiv və epizodları təyin etmişdir. Dastanın Paris nüsxəsi ilə Tiflis nüsxəsini müqayisə edərkən alim süjet xətti və obrazlar sistemi ilə variantların, demək olar ki, eyniyyət təşkil etdiyini bildirmişdir (1, 30).

İ. Abbaslı və B. Abdulla AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun folklor arxivində saxlanan əlyazmalar əsasında 2000-ci ildə rus (“Короглу. Авторы подготовки и составление национального текста, “Введение” и “Описание архива”) (32) və 2005-ci ildə Azərbaycan dilində (14) “Koroğlu”-nın 25 qolunu əhatə edən kitab nəşr etdirmişlər. Bundan başqa, həm də 1997-ci ildə kiril, (16) 2005-ci ildə latın (17) əlifbası ilə dastanın Paris nüsxəsi yenidən İ. Abbaslı tərəfindən hazırlanıb tərtib edilərək, B. Abdullanın elmi redaktorluğu ilə çap olmuşdur.

İşin elmi nəticəsi. Azərbaycanda XIX əsrin əvvəllərindən davam edən toplayıcılıq, nəşr işləri XX əsrdə də davam etmiş, geniş tədqiqatlar vüsət almışdır. “Koroğlu” dastanının mətnləri söyləyicilərdən toplanmış yeni qollar və variantlar hesabına genişlənməmişdir. 1950-ci illərdə Azərbaycan alimlərinin elmi tədqiqatları nəticəsində ərsəyə gəlmiş dissertasiya və monoqrafiyaların bu sahədəki işlərdə xüsusi rolu olmuşdur.

İşin elmi yeniliyi. XIX əsrdən başlayan və XX əsrin sonuna qədər davam edən dövr “Koroğlu” dastanının toplanılması, nəşri baxımından çox məhsuldar bir dövr olmuşdur. XX əsrin ikinci yarısında da bir-birindən güclü folklorşünaslardan Fərhad Fərhadov, Azad Nəbiyev, Xalq Koroğlu, Vaqif Vəliyev, Rüstəm Rüstəməzadə, Mürsəl Həkimov, Dilarə Əliyeva, Nizami Cəfərov, Bəhlul Abdulla, İsrafil Abbaslı və s. dastanın tarixiliyi, mənşəyi, yayılma arealı, toplanma və nəşrləri haqqında fikir və mülahizələrini məqalə,

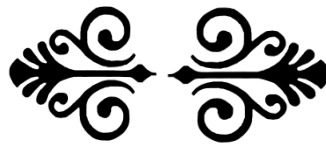
monoqrafiya və dissertasiyalarında ortaya qoymuşlar. Toplayıcılıq fəaliyyəti nəticəsində dastanın yeni qol və epizodlarının nəşr eilməsi, dastanın ilk yazılı qaynaqlarına istinad edilərək müxtəlif toplayıcılardan, aşiq repertuarlarından alınmış məlumatlar işin elmi yeniliyi hesab edilir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bildiyimiz kimi, “Koroğlu” dastanı türk xalqları arasında yayılma arealı baxımından ilk sırada gələn dastanlarımızdan biridir. Onun ilk yazılı qaynaqları, adının keçdiyi və ya mətn, şeir nümunələrinin verildiyi əlyazmalar, arxiv və kitabxanalarda saxlanılan nadir nüsxələr “Koroğlu”nun qədim şöhrətindən xəbər verir. Dastanın milli versiyaları və onların ətrafında yaranan variantlar XIX əsrdən etibarən toplanmağa, araşdırılmağa başlanmışdır. Azərbaycanda XX əsrin ikinci yarısı məhsuldar bir dövr olmuş, “Koroğlu” tədqiqatçılarının gərgin əməyi nəticəsində ortaya çıxan araşdırma, toplama, nəşr işləri öz bəhrəsini vermiş, dastanın bir çox yeni qolları şifahi yaddaşdan yazılı qaynaqlara köçürülmüşdür.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı, İ. Koroğlu eposu // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. – 2002, – XIII kitab. – s. 10-72.
2. Azərbaycan dastanları / Toplayanı və nəşrə hazırlayanı A.Nəbiyev. – Bakı: Gənclik, – 1977. – 144 s.
3. Cəfərov, N. Eposdan kitaba / Cəfərov N. – Bakı: Maarif, – 1999. – 220 s.
4. Ekici, M. Anadolu sahası Koroğlu anlatmalarında kadın tipler // Milli Folklor. – 1999. – №44. – s. 4-14.
5. Əliyeva, D. “Koroğlu”nun gürcü variantı // “Elm və həyat” jurnalı. – 1975. – №11, – s. 28-29.
6. Əliyeva, D. “Koroğlu”nun yeni əlyazma nüsxəsi // “Azərbaycan” jurnalı. – 1990. – №3, – s. 133-146.
7. Əliyeva, D. “Koroğlu” // “Ədəbiyyat” qəzeti, – 1992, 24 iyul.
8. Əliyeva, D. “Koroğlu”nun yeni əlyazma nüsxəsi // “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzeti, – 1989, 6 oktyabr.
9. Fərhadov, F. “Koroğlu” dastanı Zaqafqaziya xalqlarının qəhrəmanlıq şöhrətidir // “Azərbaycan” jurnalı. – 1968, – №1.
10. Fərhadov, F. “Koroğlu” dastanının Zaqafqaziya versiyasına dair // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 1968, – III kitab. – s. 28-58.
11. Fərhadov, F. Müqəddimə / Koroğlu (çapa hazırlayanı F.Fərhadov). – Bakı: Maarif, – 1975. – s. 3-9.
12. İbrahimova, A. Azərbaycan koroğluşünaslığı: tarixi və inkişaf mərhələləri / İbrahimova A. – Bakı: Nurlan, – 2014. – 156 s.
13. Koroğlu / çapa hazırlayanı F.Fərhadov. – Bakı: Maarif, – 1975.
14. Koroğlu / hazırlayıb tərtib edənlər Abbaslı İ., Abdulla B. – Bakı: “Lider nəşriyyatı”, – 2005. – 552 s.
15. Koroğlu / Toplayanı, ön söz, izahların müəllifi A.Nəbiyev, çapa hazırlayanlar: Ü.Nəbiyeva, Y.İsmayılova. – Bakı: Nurlan, – 2003, – 418 s.
16. Koroğlu. Paris nüsxəsi / Çapa hazırlayan Abbaslı İ. – Bakı: Ozan, – 1997, – 208 s.
17. Koroğlu. Paris nüsxəsi / Çapa hazırlayan. Abbaslı İ. – Bakı: “Şərq -Qərb”, – 2005, – 224 s.
18. Nəbiyev, A. “Koroğlu” dastanında Koroğlu surəti (Azərbaycan və özbək materialları əsasında). Namizədlik dissertasiyası. – Bakı, – 1970, – 163 s.
19. Nəbiyev, A. Azərbaycanda “Koroğlu” nəşrləri / Türk xalqlarının ədəbi keçmişi: türk dastanları. Uluslararası sempozyum. Tebliqlər. – Bakı: Adiloğlu MMC, – 2004, – s. 271-276.
20. Nəbiyev, A. Misri qılıncın oğurlanması // “Elm və həyat” jurnalı, – 1970, – №6.

21. Nəbiyev, A. Qəhrəmanlıq səhifələri / Nəbiyev A. – Bakı: Gənclik, – 1975, – 98 s.
22. Nəbiyev, A. Türkdilli xalqlarda “Koroğlu” eposu // Folklorşünaslıq məsələləri. – 1991, – s. 3-6.
23. Nəbiyev, A. “Koroğlu” dastanının Xuluflu nəşri / Koroğlu. V.Xuluflu nəşri. – Bakı: Elm, – 1999, – s. 3-11.
24. Rüstəmzadə, R. Xalq ədəbiyyatına dair araşdırmalar / Rüstəmzadə R. – Bakı: UniPrint, – 2007, – 243 s.
25. Vəliyev, V. Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanları / Vəliyev V. – Bakı: ADU Nəşr. – 1980, – 75 s.
26. Xalqımızın deyimləri və duyumları / Toplayan və tərtib edən M.Həkimov. – Bakı: Maarif, – 1988, – 390 s.
27. Аббаслы, И. Ареал распространения и влияния азербайджанских дастанов / Аббаслы И. – Баку: Сада, – 2001, – 216 с.
28. Жирмунский, В., Зарипов, Г. Узбекский народный героический эпос / В. Жирмунский, Г. Зарипов. – Москва, 1947.
29. Короглы, Х. Текстологическая характеристика публикаций эпоса “Героглы” и “Туруглы” // “Фольклор”. Издание эпоса. – 1977, – с. 65-76.
30. Короглы, Х. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана / Короглы Х. Москва: Наука, 1983, 335 с.
31. Короглы, Х., Набиев, А. Азербайджанский героический эпос / Короглы Х., Набиев А. – Баку: Язычы, – 1996, – 305 с.
32. Короглу / Авторы подготовки и составление национального текста, “Введение” и “Описание архива”: И. Аббаслы, Б. Абдулла, Перевод худ-го и научного текста И.Сеидова. – Баку: Из - ство “Сада”, – 2000. – 500 с.
33. Фархадов, Ф. Закавказская версия эпоса “Кероглы”. Автореф. дисс. – Баку, 1968, – 73 с.
34. Фархадов, Ф. К изучению эпоса “Кероглы” (Армянская версия эпоса). Дисс. – Баку, 1960.



Sevda QASIMOVA
AMEA Folklor İnstitutu
E-mail: sevda.qasimova610@mail.ru



BƏKİR ÇOBANZADƏ FOLKLORUN TOPLANMASINA DAİR

Açar sözlər: Bəkir Çobanzadə, məqalə, kolleksiyalaşdırma, folklor, araşdırmaçı, ekskursiya, milliyyət, təməl, janr, məktəb, tədris.

ABOUT THE COLLECTION OF BEKIR CHOBANZADEH'S FOLKLORE

Summary

The article reflects the views of the outstanding scholar Bekir Chobanzadeh on collecting folklore samples of the Turkic-Tatar peoples. The author considers two aspects. The first is Bekir Chobanzadeh's own collecting activity. The researcher proves that Bekir Chobanzadeh was engaged in collection work in Azerbaijan, Dagestan and Crimea. It is interesting to note that Chobanzadeh said that he himself was also involved in the collection. He wrote that when he went on excursions through the Azerbaijani learning community, he collected folklore materials. The author of the article suggests that the scientist has used the materials he has collected. However, these materials have not yet been published. According to the author of the article, these folklore materials were also confiscated and destroyed by the People's Commissariat of Internal Affairs.

The second aspect is the scientific-theoretical approach to the collection. Chobanzadeh provides a comprehensive overview of the importance of collecting books and articles and their teaching in schools, and the invaluable role that they play in the awakening of the national consciousness. This is reflected in a well-grounded form that the scientist's thoughts and judgments do not lose their grasp today.

Key words: Bekir Chobanzadeh, article, collecting, folklore, researcher, excursion, national, genre, basic, school, teaching.

О КОЛЛЕКЦИИ ФОЛЬКЛОРА БАКИРА ЧОБАНЗАДЕ

Резюме

В статье отражены взгляды выдающегося ученого Бакира Чобанзаде на сбор фольклорных образцов тюрко-татарских народов. Автор рассматривает два аспекта. Во-первых, это собственная коллекционерская деятельность Бакира Чобанзаде. Исследователь доказывает, что Бакир Чобанзаде занимался коллекционированием в Азербайджане, Дагестане и Крыму. Интересно отметить, что Чобанзаде также сам говорил о своей коллекционерской деятельности. Он писал, что когда он отправлялся на экскурсии по азербайджанскому учебному сообществу, он собирал фольклорные материалы. Автор статьи предполагает, что ученый использовал собранные им материалы. Однако эти материалы еще не были опубликованы. По словам автора статьи, эти фольклорные материалы были также конфискованы и уничтожены Наркоматом внутренних дел.

Второй аспект - научный подход к коллекции. Чобанзаде дает исчерпывающий обзор важности сбора книг и статей и их преподавания в школах, а также неопределимой роли, которую они играют в пробуждении национального самосознания. В статье отражено в хорошо обоснованной форме, что мысли и суждения ученого не теряют своего понимания сегодня.

Ключевые слова: Бакир Чобанзаде, статья, коллекционирование, фольклор, исследователь, экскурсия, национальность, жанр, основы, школа, преподавание.

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan folklorşünaslığının qarşısında duran ümdə məsələlərdən biri də türk xalqlarının yaratdığı söz incilərini, ədəbi-mədəni sərvətlərini toplamaq idi. Bu işin sistemli və ardıcıl aparılması üçün 1923-cü ildə "Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti" adlı bir qurum yaradıldı. Həmin qurum ekspedisiyalar təşkil edir və ekspedisiyaya göndərilənlər qarşısında mühüm vəzifələr qoyurdu. Məsələn, «Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti» folklorun toplanması ilə əlaqədar olaraq elmi ekspedisiyaya gedənlərin qarşısında aşağıdakı vəzifələri qoymuşdu:

“1. Xalq ədəbiyyatının ən qiymətli növlərini, bütün elmi əsaslara riayət etmək şərti ilə, doğrudan doğruya danışan və oxuyanların ağzından almaq.

2. Yerlərdə bu ədəbiyyatın sistemativ və elmi surətdə toplanılmasını təşkil etmək.

3. El ədəbiyyatını yaradan, yaşadan..., el şair və aşuqlarının savadlanmaları... ilə məşğul olmaq, yerli fırqə, şura orqanlarının yardımı ilə bu barədə praktik tədbirlər görmək” (6. 63).

Tədqiqatçı alim, professor Cəlal Qasımov bu cəmiyyətin şifahi xalq ədəbiyyatımızın toplanması istiqamətindəki müsbət və danılmaz rolunu yüksək qiymətləndirərək yazır: «Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyəti»nin (ATTC) nəzdində folklor komissiyasının yaradılması, bu sahənin dövlət himayəsinə keçməsi, eləcə də onun tərəfindən maliyyələşdirilməsi toplama və nəşr işlərinin mütəmadi, sistemli və yeni elmi prinsiplər əsasında aparılmasına şərait yaratdı. Mətbuu orqanlarda folklorla dair yüzlərlə elmi məqalələr (hər məqalədə sosializm möhrünü görsək belə) nəşr edildi. Nəticədə, böyük bir folklorşünas nəslə yetişməyə başladı və beləliklə də, 1920-1930-cu illərdə Azərbaycan folklorşünaslığının – folklorşünaslıq elminin əsası qoyuldu” (8, 91).

XX əsrin maarifçi ziyalıları yaxşı başa düşürdü ki, folklorşünaslıq elminin mükəmməl şəkildə yaranmasına və formalaşmasına aparan yol şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin, folklor örnəklərinin müvafiq elmi prinsiplər əsasında toplanmasından, nəşrindən və tədqiqindən keçir. Maraqlıdır ki, həmin illərdə folklor materiallarının toplanması işi bütün folklorşünasların diqqət mərkəzində idi. Onlar nəinki, folkloru toplayır, eyni zamanda bütün ziyalıları, hətta tələbələrini belə, bu müqəddəs qədirşünaslıq işinə qoşulmağa çağırırdılar. Lakin belə çağırışların olmasına baxmayaraq nəticələr bir çox alimləri heç də razı salmırdı. Məsələn, Y.V.Çəmənzəminli bu sahədə professional kadrların azlığından və toplayıcı alimlərin bu işlə mütəmadi məşğul olmamalarından şikayətlənir və yazırdı: «Elmi tədqiqatə ən çox ehtiyacı olan folklor daha dərinədən öyrənilməlidir. Akademiyə şöbəsinin bu sahədə təşəbbüsü çox əhəmiyyətlidir, ancaq gənc qüvvələrin hazırlanmasına ayrıca diqqət verilməlidir. İndiyə qədər bilavasitə xalqla təmasda bulunaraq folklor toplayan yeganə gənc Hümmət Əlizadədir. Başqaları da toplamışsa, ən irəli gələnini hələlik budur. Folklor sahəsində böyük xidmətləri olan bu gəncin elmi hazırlığı ilə ciddi surətdə məşğul olmalıdır. Belə olarsa, Hümmət Əlizadənin topladığı materiallar daha böyük qiymət qazınar» (1, 81).

Bəkir Çobanzadə də türk-tatar xalqları arasında folklorun toplanması işindən razı deyildi. O məqalə və çıxışlarında, eləcə də “Türk dili və ədəbiyyatının tədris üsulu” adlı əsərində Avropa alimlərindən fərqli olaraq Şərq alimlərinin, xüsusilə də türklərin xalq yaradıcılığının, şivələrinin kifayət qədər və həm də lazımı şəkildə toplanmadığından narahatlığını bildirərək yazırdı: “Gərək Orta və Kiçik Asiyada və gərəkse Misir və Suriyada bulunan türk kütlələri, heç olmazsa, farslar kibi öz ədəbi abidələrini toplamamışlar və türk sərfinin təkamülünü sağlam, qanuni, qeyri-təsadüfi bir cizgi üzərinə qoyamamışlardır” (3, 133-134).

Bunun səbəblərini diqqət mərkəzinə çəkməyə çalışan alim göstərirdi ki, vaxtilə “şəriət idarəsi, xilafət hökuməti və təsəvvüf ictimaaı buna mane olmuşdur. Bunun da öz sırasında səbəbi türklərin müsəlman şəhərlərində yarıtamamalıdır. Daha on birinci əsrdə hər cəhətdən pək böyük diqqət və tədqiq sahibi olduğunu qeyd etdiyimiz Mahmud Kaşqari “şəhərlərə enildikcə türk dilinin pozulduğunu, ən təmiz türkcənin köçəbə xalqlar arasında bulunduğunu” qeyd ediyor (3, 133-134).

B.Çobanzadə toplama işi dedikdə yalnız xalq ədəbiyyatını nəzərdə tutmurdu. O, toplama işinə daha geniş aspektdən yanaşaraq türk xalqlarının dilindəki leksik vahidləri –

dialekt, ləhcə və şivələri, xalqın adət-ənənələrini, şifahi xalq ədəbiyyatını, el nəğmələrini, bir sözlə, sözün geniş mənasında folklorunu nəzərdə tuturdu.

Alim hesab edirdi ki, türk xalqları arasında ədəbi-mədəni irsin toplanması işi Mahmud Kaşqaridən boy alır: “Birinci dəfə türk xalq ədəbiyyatını toplayan yenə də məşhur Mahmud Kaşqaridir. Bu adam divanının dürlü yerlərində xalq ədəbiyyatından o qədər çox misal gətirmişdir ki, bunlar toplandığı təqdirdə on birinci miladi əsrə aid olduqca mühüm bir türk xalq ədəbiyyatı nümunələri məcmuəsi ortaya çıxar” (3, 174).

Folklor örnəklərinin toplanması on birinci əsrdən müşahidə edilsə də, sonradan Mahmud Kaşqari ilə başlayan bu proses ənənəyə çevrilmədi. Daha doğrusu, bəzi cüng və təzkirələrdə folklor materialına rast gəlinsə də bunlar epizodik xarakter daşıyırdı.

B.Çobanzadənin fikrincə, bu proses türk xalqları arasında 1905-ci və 1917-ci ilin Oktyabr inqilabından sonra mütəmadi xarakter almağa başladı. O, Azərbaycanda bu istiqamətdə müəyyən işlərin görüldüyünü qeyd etsə də, bunun yetərli olmadığını bildirirdi. Alim “son zamanlarda daha müfəssəl və mükəmməl surətdə Azərbaycan-türk xalq ədəbiyyatı nümunələri Hənəfi Zeynallı yoldaş tərəfindən toplanmış” (3, 179) – deyərək bu böyük mütəfəkkirin toplayıcılıq sahəsindəki xidmətlərini xüsusilə dəyərləndirirdi.

Əlbəttə, belə nümunələrin sayını kifayət qədər artırmaq da olar. Həqiqətən də, xalq yaradıcılığının – folklor materiallarının toplanmasının vacibliyi məsələsi Mahmud Kaşqaridən Həsən bəy Zərdabiyə, Həsən bəy Zərdabidən Salman Mümtaza, Salman Mümtazdan Məmmədhüseyn Təhmasibə... qədər hamını düşündürmüşdür. Folklorun toplanması məsələsi elə bu gün də aktual olaraq qalmaqdadır.

Folklorşünaslıqda toplama işinin M.Kaşqaridən başlanması təəccüb doğurmamalıdır. Bu məsələyə aydınlıq gətirən B.Çobanzadə M.Kaşqarlını nəinki folklor toplayıcısı, həm də folklorşünas adlandırırdı. Hesab edirik ki, B.Çobanzadənin türk xalqlarının folklorşünaslığını M.Kaşqaridən başlaması məntiqlidir.

Maraqlıdır ki, B.Çobanzadənin keçən əsrin əvvəllərində qeyd etdiyi bu tezislər müasir dövrün tədqiqatçıları tərəfindən də təsdiqlənir. Belə ki, M.Kaşqarinin tədqiqatçılarından olan Ağaverdi Xəlil də folklorun toplanması məsələsində B.Çobanzadə ilə eyni mövqedə dayanır və haqlı olaraq yazır: “Divan” həm də zəngin türk folkloru toplusudur. Folklor materialının böyük bir hissəsinin əski türk dilində saxlanması isə tədqiqatçı üçün dil spesifikasiyasını da nəzərə almaqla daha geniş və sərbəst araşdırma imkanı verir. Təbii ki, əski mədəniyyətimizi belə mükəmməl şəkildə öyrənə bilməyimiz üçün böyük zəhmət və yüksək elmi istedad sayəsində ərsəyə gətirilmiş nəhəng abidənin müəllifi Ulu Bilginimiz Kaşqarlı Mahmud Hüseyn oğluna minnətdarıq. 930 il öncə türkoloji dilçiliyin əsasını qoymuş M.Kaşqarlı həm də daha bir elmin – türk folklorşünaslığının möhkəm təməlini hazırladığını xüsusi olaraq qeyd etməsə də, bunu “Kitab”dan aydın şəkildə müşahidə edirik” (7, 11).

Folklor materiallarının toplanmasına bu qədər diqqətin yetirilməsi və marağın olması nə ilə bağlı idi? Fikrimizcə, folklor materiallarının toplanması və nəşri məsələləri hər şeydən öncə, həmin örnəklərin itib-batmasının qarşısını almaqdan, nəsillər arasındakı ədəbi-mədəni bağların, irs-varis əlaqələrinin qırılmasına mane olmaqdan və vətəndaş yanğısından irəli gəlirdi.

Tədqiqatçıların fikrincə, “Azərbaycanın bir çox ziyalıları kimi professor B.Çobanzadə də bu elmin yaranması və formalaşmasında özünün professional alim sözünü dedi. Xalq ədəbiyyatının əhəmiyyətini, yerini və mövqeyini yüksək qiymətləndirən alim xalq bütün ruhu, həyəcanları ilə təsvir edən ədəbiyyatı xalq ədəbiyyatı adlandırır və onu yazılı ədəbiyyatın, elmin və ədəbi dilin təməli hesab edirdi. Deməli, bu ədəbiyyat vasitəsi ilə xalqın tarixini, həyatını, yaşam tərzini, bir sözlə, keçdiyi tarixi inkişaf mərhələlərini öy-

rənmək olar. Bundan başqa, alim xalq ədəbiyyatının yazılı ədəbiyyata nisbətə «daha ziyadə cahani» olduğunu göstərirdi” (9. 209-210).

Onu da qeyd etməliyik ki, XX əsrin əvvəllərində ziyalılar yalnız folkloru toplamağın vacibliyini zəruri hesab etmir, eyni zamanda özləri də el-el, oba-oba dolaşaraq şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrini toplamağı vacib bilmişlər. Onlar hesab edirdi ki, folklorun toplanması bir neçə cəhətdən əhəmiyyətlidir.

1. Şifahi xalq ədəbiyyatının tarixini yazmaq.
2. Onun janr xüsusiyyətlərini və mərhələlərini müəyyənləşdirmək.
3. Xalqın istək və arzularını, eləcə də yaşam tərzini öyrənmək.
4. Dilin şivə və ləhcələrini, onlar arasındakı oxşar və fərqli cəhətləri üzə çıxarmaq.
5. Xalqın etnik-psixoloji xüsusiyyətlərini öyrənmək.
6. Folklor xəritəsi hazırlamaq...

Professor Bəkir Çobanzadə xalq ədəbiyyatının toplanmasına önəm verməklə yanaşı, özü də bu işdə yaxından iştirak etmişdir. Yəni o həm xalq ədəbiyyatını toplamış, həm tədqiq etmiş, həm də folklorşünaslığımıza özünün elmi-nəzəri, metodoloji tövsiyələrini vermişdir.

Tədqiqatlar göstərir ki, Bəkir Çobanzadə səfər etdiyi bölgələrdə sadə xalqla ünsiyyətdə olmuş, onların yaratdıqları örnəkləri, yəni xalq yaradıcılığı nümunələrini də mümkün qədər toplamağa çalışmışdır. Alim 1925-ci il “Maarif və mədəniyyət” jurnalında bu xüsusda yazırdı: “Bu ilin (1925-ci il nəzərdə tutulur – S.Q.) həziran və təmmuz aylarında Azərbaycan Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyətinin tapşırması ilə Dağıstanda kumuklar arasında bulundum.

Burada o vaxt əlimə keçən materialı bundan çox zaman əvvəl toplanmış olan materiala əlavə edərək, kumuk dili və ədəbiyyatı haqqında bir kaç söz söyləmək istəyirəm. Bu bir kaç söz elmi lisaniyyat və filoloji hüsurunda çoxdan unudulmuş olan kumuk tədqiqatını bəlkə, bir az canlandırmağa xidmət edər” (4, 22).

Göründüyü kimi, alim yalnız toplama işinin elmi-nəzəri məsələlərindən, əhəmiyyətindən danışmaqla kifayətlənmir, özü də toplayıcıya çevrilərək, getdiyi və ya ezam olunduğu yerlərdə xalqın yaratdığı örnəkləri toplayır və tədqiqatlarında onlardan səmərəli surətdə qaynaqlanırdı.

“Kumuk dili və ədəbiyyatı haqqında” adlı əsərində müəllif bir daha xalq sərvətinin toplanması məsələsinə qayıdır və yazır: “Yazdakı səyahətimiz əsnasında bən də xalq ədəbiyyatından bəzi dastanlar və şərqlər toplamağa müvəffəq oldum. Bunların tədqiqi bənə Şimali Qafqazı, ümumiyyətlə Cənubi Rusiya türk şivələri haqqındakı tədqiqatımı genişlətməyə xidmət etdi. “Maarif və mədəniyyət” səhifələrindən böyük səmimiyyət və dostluqla xalq ədəbiyyatı və məişəti ilə tanış olmamıza xidmət edən Dağıstan maarifçilərinə, şairlərinə, bilxassə bu əsnada bir çox zəhməti ehtiyar edən Mirzə Temirxanov, İsayev, Muxtar Temirxanov, Əbu Süfyan, Məhəmməd Nəbi və Azərbaycan Ali Pedaqoji İnstitutu məzunlarından Surxay Temirxanova, Bakı Darülmüəllimini tələbələrindən Mikayıl Qanbulatzadəyə və başqa elmi planımızı olduqca böyük müvəffəqiyyətlə sonuna çıxarmamıza yardım göstərənlərə təşəkkürü borc biliyorum” (4, 26).

Bəkir Çobanzadənin “Kumuk dili və ədəbiyyatı haqqında” adlı məqaləsindən gətirdiyimiz bu kiçik örnəklərdə bir neçə mühüm məsələ diqqəti cəlb edir. Birincisi, B.Çobanzadə Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyətinin xətti və tapşırığı ilə yaradıcılıq eza-miyyətinə göndərilirdi. İkincisi, “orada əlimə keçən material bundan çox zaman əvvəl toplanmış olan materiala əlavə edərək” deməklə bundan əvvəl də folklor materialları topladığını bildirirdi. Məqalənin sonunda isə daha aydın şəkildə göstərirdi “Yazdakı səyahətimiz əsnasında bən də xalq ədəbiyyatından bəzi dastanlar və şərqlər toplamağa müvəf-

fəq oldum”. Deməli, bir çoxları kimi B.Çobanzadə də folklor materiallarının toplanması işi ilə də məşğul olmuşdur.

Üçüncü mühüm məqam ondan ibarətdir ki, alim həmin materialları əvvəlkilərlə bir yerdə tədqiqata cəlb edir və indiyə kimi tədqiqatçıların diqqət mərkəzindən kənarda qalan kumukların dili və ədəbiyyatı haqqında söz deməyə çalışır.

Maraqlıdır ki, alim hər hansı bir xalqın dili və ədəbiyyatı, dialektologiyası və folkloru haqqında söz deyərkən həmin xalqların içində olmağı, onların dillərinə və adət-ənənələrinə dərinlən bələd olmağı tələb edirdi. Təsadüfi deyildir ki, o, 1928-ci ildə “Maarif işçisi” jurnalının 7-8-ci sayında çap etdirdiyi “Professor Aleksandr Nikolayeviç Samoylov” adlı məqaləsində (2, 312) haqlı olaraq yazırdı ki, A.N.Samolyov türk xalqlarının həyat tərzini öyrənmək üçün dəfələrlə səfərlərdə olmuş, ünsiyyətdə olduğu xalqların dilini və adət-ənənələrini, xalq yaradıcılığını və mənşəyini dərinlən öyrənmişdir. B.Çobanzadənin Samoylov haqqında dediyi bu sözləri onun özünə də şamil etmək olar. Belə ki, o da bütün türk xalqlarını el-el, oba-oba gəzərək onların yaşam tərzini, dilini və folklorunu dərinlən öyrənmiş və əsərlərində onlardan bəhrələnmişdir. Əgər B.Çobanzadə kabinet alimi olsaydı, onda dilçiliyin elmi-nəzəri məsələlərini monoqrafik şəkildə ortaya qoymaqla kifayətlənərdi. O, türk xalqlarının ədəbi-mədəni abidələrini (türk xalqlarının dilindən folklorunadək) araşdırmışdır. Alim türkdilli xalqların ədəbi-mədəni abidələrinə həm dilçi, həm ədəbiyyatşünas, həm folklorşünas, həm də tarixçi kimi yanaşaraq, məsələləri yalnız dil nəzəriyyəçisi kimi deyil, daha geniş aspektdən – metodoloji, elmi-nəzəri və praktik cəhətdən yanaşaraq, onu konseptual şəkildə təhlil və təqdim etməyə çalışırdı. Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, məsələləri hərtərəfli öyrənmək və kompleks şəkildə təhlil etmək Bəkir Çobanzadənin yaradıcılıq prinsipi idi.

Alim folklorşünaslarla bağlı yazılarında da nəzəriyyə ilə praktikanın vəhdətindən çıxış etməyə çalışır və türkdilli xalqların şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrindən, ortaql dil və mədəniyyət abidələrindən çıxış edərək, Avropa təhlil prinsiplərinə əsaslanıb mükəmməl əsərlər ərsəyə gətirirdi. O, dilçilik, ədəbiyyatşünaslıq və folklorşünaslıqla bağlı yazılarında konkret bir türk xalqından bəhs açsa da təhlil üfəqləri, ümumtürk və ümumdünya baxışlarından qaynaqlanırdı. Yəni alimin elmi erudisiyasının imkanlarının genişliyi özünü qabarıq şəkildə göstərirdi.

Bəkir Çobanzadənin özünəməxsusluqlardan biri də, dil faktorunu – canlı xalq danışığı dilini daima uca tutmasındaydı. O, Mahmud Kaşğaridən Əlişir Nəvaiyə, Əlişir Nəvaidən M.Füzuliyə, M.Füzulidən M.F.Axundova, M.F.Axundovdan Qaspiraliyə və Tofiq Fikrətə qədərki ədəbi yolda xalq dilinə yaxınlığı xüsusilə təqdir edirdi.

Belə ki, o göstərirdi ki, “Ta on beşinci əsrdə böyük türk şair və filosofu Mir Əlişir Nəvai bunun (canlı xalq danışığı dili nəzərdə tutulur – S.Q.) fərqiə varmışdır. Çünki onun «Mühakimətül-lüğəteyn» namındakı əsərində fars dilinə qarşı qoyduğu türk dili ədəbi türk dili olmayıb, xalq dilidir” (3. 176).

Alim eyni düşüncə tərzilə Mirzə Fətəliyə yaxınlaşır və bildirirdi ki, böyük dramaturqun Azərbaycan ədəbiyyatına gətirdiyi yeniliklərdən biri əsərlərində işlətdiyi xalq dilidir. “Bu dil, on doqquzuncu əsrin ortaları gözə alınacaq olursa, denilə bilir ki, bütün türk-tatar ədəbiyyatı üçün yenidir, yeni olduğu qədər də qiymətlidir.

Volqaboyu türkləri və bir dərəcəyə qədər kırımlılar çıxarılacaq olursa, bu “yeni dil” özge türk-tatar xalqlarında ancaq min doqquz yüz beş sənəsi inqilabından sonra özünü göstərə bilmişdir.

Volqaboyu türklərində Qəyyum Nasiri şəxsiyyətində Axundovdan ancaq bir on il sonra, Kırmda İsmail Qasprinskidə təbii daha az dərəcədə on doqquzuncu əsrin sonlarında görüliyor.

Türkiyədə bu kibi dil ilə heç bir mühərrir və yaxud şair olmamışdır, desək, yanılmayız. Şünasi-Kamal, hətta Məhəmməd Əmin dilləri xalqa doğru getməklə bərabər, hənuz xalqın qulağına yetişməmişdir.

Mirzə Fətəlinin dili isə əsas etibarilə xalq ağzından alınmış və azəri ədəbi dilinin xalqa yaxınlaşmasına çox böyük təsir bağışlamışdır” (2, 306).

Bəkir Çobanzadə xalq dilini ədəbiyyata gətirmək dedikdə yalnız müstəqim mənada dil faktorunu nəzərdə tutmurdu. Eyni zamanda o, dil daşıyıcılarının yaratdığı ədəbi nümunələri, canlı danışq dilinin incəliklərini və xalqın yaradıcı ruhunu da nəzərdə tuturdu. Bir sözlə, onun üçün xalq dili yalnız sözlər yox, həm də sözlər vasitəsilə yaradılan xalq ədəbiyyatı idi.

Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, B.Çobanzadə folklor materiallarının toplanmasında aktiv, mütəmadi və sistemli şəkildə iştirak etməsə də, hər halda xalq ədəbiyyatının toplanması və tədqiqi ilə məşğul olmuşdur. Ona görə də, alim folklor məsələlərindən danışarkən, yalnız elmi-nəzəri mülahizələr irəli sürməklə kifayətlənmir. Eyni zamanda onun praktik tərəflərinə, metodologiyasına diqqət yetirir və onun məktəblərdə tədrisinin əhəmiyyətini ön plana keçirirdi: “Bu günə qədər qat-qat artmış geniş, dərin xalq ədəbiyyatımızı, qiymətli mədəniyyət xəzinəmizi məktəblərimizin tavanı altına, kitabxanalarımızın dolablarına və ən münasibi gənclərimizin atəşli dimaqlarına yerləşdirməliyik” (5, 45).

Hesab edirik ki, buna adi bir məsələ kimi baxmaq olmaz. Əslində folklorun məktəblərdə tədrisi olduqca ciddi məsələ idi və gənc nəslin formalaşmasında, milli şüurun inkişafında mühüm rol oynayırdı. B.Çobanzadə toplanmış materiallardan necə istifadə etməyin yollarını da göstərirdi.

1. Hər şeydən əvvəl xalq dastan, bilməcə, atalar sözlərini toplamaq.
2. Sonra bunları hər hansı bir nöqteyi-nəzərdən (mövzularına görə, dillərinə görə, yaxud tələbələrin anlayış dərəcəsinə görə) siniflərə ayırmaq.
3. Məktəb ümumi iclasında (ədəbi axşamlar, bayram günləri) bunlarla tələbələr tanış etməli və onların bu yığılmış parçalar üzərində çalışmalarını, düşünmələrini, hətta əlavələr yapmalarını təlimə çalışmalı.
4. Böylə iclaslarda və axşamlarda tələbələrin məhəbbət və səmimiyyətini belə parçalara çevirdikdən sonra onları yavaş-yavaş dərşxanələrə soxmaq, orada oxutmaq və öyrətmək daha asan olur.
5. İş bu dərəcəyə vardığından sonra müəllim tələbələrin özlərini də bu xüsusda toplayıcı və tədqiqatçı olaraq qullana bilər. Tələbələrin topladığı material nə qədər yanlış və faydasız olursa olsun, onun zehni inkişafı və tədqiqçilik damarının, ölkəşünaslıq sifətinin oyanması üçün böyük, pək böyük əhəmiyyəti vardır (5, 47).

Alimin qarşıya qoyduğu bu tələblər hər şeydən öncə məktəblilərdə xalq yaradıcılığına məhəbbəti artırır ki, bu da onlardakı vətənpərvərlik hisslərinin güclənməsinə təkan verirdi.

Təəssüf doğuran cəhət odur ki, alimin folklor materiallarının toplanması və nəşri istiqamətində gördüyü işlər barədə əlimizdə səhih məlumat yoxdur. Ümidvarıq ki, gələcəkdə alimin bu istiqamətdə gördüyü işlər də tədqiqatçıların araşdırmaları nəticəsində özünün elmi həllini tapacaqdır. Hər halda, alimin yaradıcılıq diapazonunun genişliyi, xalq dilinin, bütövlükdə xalq ədəbiyyatının toplanması və tədqiqi istiqamətində gördüyü işlər, eləcə də yazdığı kitab və məqalələr əsas verir deyək ki, alim bu sahədə də öz sözünü demişdir. Kim bilir, bəlkə, onun bir çox əlyazmaları kimi toplama işləri də Xalq Daxili İşlər Komissarlığının (NKVD) əməkdaşları tərəfindən müsadirə edilərək məhv edilmişdir.

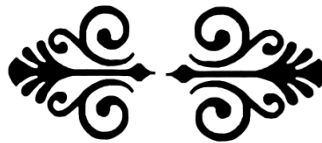
Folklorun toplanmasına vətəndaşlıq vəzifəsi kimi baxan alimin bu nümunələrin toplanmasında məktəblilərin iştirakını yüksək qiymətləndirməsi heç də təsadüfi deyildi. O

hesab edirdi ki, xalqın yaratdığı sərvətlərin toplanmasına məktəblilərin cəlb edilməsinin müstəsna əhəmiyyəti vardır. “Dastanlar, bilməcələr və zərbül-məsəllər xalq ədəbiyyatının ən qiymətli, hər cəhətdən ən faydalı və tədris tədqiqi ən asan olanlarıdır. Bu qisim xalq ədəbiyyatını məktəblərimizə keçirmək, onları bir addım belə Avropa, rus məktəblərindən geriyyə çəkməz. Biləks onların səviyyəsinə daha çabucq irişdirər” (5, 45).

Alim haqlı olaraq göstərir ki, milli ədəbiyyatın toplanması və orta məktəblərdə tədrisi məktəbliləri daha yaxşı, həm də milli ruhda formalaşdırar. Bu formalaşma onları Avropa və rus məktəblilərindən nəinki geridə qoyar, əksinə inkişafına təkan verər və bəlkə bir qədər də qabağa aparar.

ƏDƏBİYYAT

1. Çəmənəzəminli Y.V. Folklor yolunda / Y.V.Çəmənəzəminli. Əsərləri. Üç cildə, 3-cü cild, Bakı, 1977.
2. Çobanzadə B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, 5 cildə, II cild.
3. Çobanzadə B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, 5 cildə, III cild.
4. Çobanzadə B. “Kumuk dili və ədəbiyyatı haqqında”, “Maarif və mədəniyyət” jurnalı, Bakı, 1925.
5. Çobanzadə B. Məktəblərimizdə xalq ədəbiyyatı. «Maarif işçisi» jurnalı, 1925, № 6-7.
6. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər), Bakı, 1997.
7. Xəlil. A. Mahmud Kaşqarlının “Türk dillərinin divanı kitabı”nda ədəbi mətnlər. Bakı, “Səda”, 2001.
8. Qasimov C. Vəli Xulufu, Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2016.
9. Qasimov C. Bəkir Çobanzadə. Bakı, DTX-nin Heydər Əliyev adına Akademiyasının Nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzi, 2018.



Tansu RƏSULOVA
Bakı Xoreografiya Akademiyası
E-mail: tansu.kamal.94@mail.ru



AŞIQ AVDI QAYMAQLININ “İNCƏGÜLÜ”SAZ HAVASININ TƏHLİLİ

Açar sözlər: aşiq sənəti, Qazax, Aşiq Avdi Qaymaqlı, aşiq havası, İncəgülü

АНАЛИЗ МЕЛОДИИ САЗА АШУГА АВДЫ ГАЙМАГЛИ «İNCƏGÜLÜ»

Резюме

Еще одной важной особенностью, характеризующей среду газакских ашугов, является появление различных версий саз-мелодий. Анализ различий и сходств ашугских песен, проведенный в Газакхе, по принципам настроя музыкального инструмента позволяет классифицировать их инварианты.

Кроме того, Газакская ашугская школа привлекает внимание различными версиями классических песен саза - «Рухани», «Бахмани», «Янык Керем», «Мансири» и других из Гойчи и борчалинской среды. Хотя художники, живущие в ущелье Инджедереси, имеют определенное сходство со борчалинской ашугской средой, в стиле исполнения напева.

Мелодия «İncəgülü», созданная мастером Ашугом Гаймагли, занимает почетное место в классификации классических ашугских песен. Созданная Ашугом Авды Гаймагли «İncəgülü» анализируется на уровне этномузыковедения, дается систематическая информация о настрое саза, на котором основана эта мелодия, о поэтическом тексте, мелопоэтической структуре и т.д.

Ключевые слова: ашугская среда, Газак, Ашугом Авды Гаймагли, ашугская мелодия, «İncəgülü»

ANALYSIS OF ASHUG AVDI QAYMAGLI'S “İNCƏGÜLÜ”SAZ AIR

Summary

That another important feature that characterizes the environment of Gazakh ashugs is the emergence of different versions of saz melodies. Analysis of the differences and similarities of ashug airs performed in Gazakh, the principles of tuning allows to classify their invariants.

Also, Gazakh attracts attention at the ashug school with its different versions of classical saz airs – “Ruhani”, “Bahmani”, “Yanig Kerami”, “Mansiri” and others from Goycha and Borchali environments. In particular, the artists living in the Inja gorge have some similarities with the Borchali ashug environment in the style of air, but there are differences in the style of performance.

It is noted that “İncəgülü” created by Ustad Ashug Qaymagli has an honorable place in the classification of classical saz tunes. “İncəgülü” saz air created by Ashug Avdi Qaymagli is analyzed at the level of ethnomusicology, the saz root on which this air is based, poetic text, melopoetic structure and so on. systematic information is given about. Even the famous poet M.Araz's famous song “Salamat qal” was widely sung in this air.

Key Words: Ashug environment, Gazakh, Ashug Avdi Qaymagli, ashug music, İncəgülü

Qazax aşıqlarının yaratdıqları havalar (xüsusən “İncəgülü”) yerli folklor – havacat” landşaftının xüsusiyyətlərini özündə əyani surətdə əks etdirir və bu da folklorşünas alim Mahmud Allahmanlıya əsas verir desin ki, “iyirminci əsrdə yaranan havalar içərisində bu havadan mükəmməli yoxdur. Ustadın varlığı, düşüncəsi ədəb-ərkanı bütövlükdə İncə də-rəsi deyilən bir məkanın ruhu burada cəmləşir” (1, 176)

“İncəgülü”ndə havacat ilə sözün (qoşmanın) üzvi vəhdətini görürük. Şair İbrahim İlyaslı da saz havası ilə qoşmanın bir-birinə üzvi bağlılığını qeyd edir: “Bu qoşma həmin qoşmadır ki, Aşiq Avdının yaratdığı “İncəgülü” saz havası ilə bağrıdaşdır. Hal əhli olanlar yaxşı bilirlər ki, “İncəgülü” üstə çox qoşmalar oxunsa da, “Yalvarır” oxunanda ayrı aləm olur. Bu dəmdə sazın sözü, sözün saza yalvarışları dinləyəni valeh edir (2, 192).

Xalq şairi Osman Sarıvəlli aşiq yaradıcılığında bu məqamın vacibliyini vurğulayır: “Unutmaq olmaz ki, aşiq poeziyası sazla yanaşı, aşiq musiqisi ilə həmahəng inkişaf edib boy atmışdır. Yaradıcı aşıqların şeirlərinin əksəriyyəti şəkli cəhətdən havacat üzərində qurulmuşdur...” (7, 99).

Bir gün durdum çıxdım gülşən seyrinə,
Gördüm ki, bülüllər gülə yalvarır.
Bənövşə boynunu büküb nərgizə,
Nərgiz özü şirin dilə yalvarır.

Bir yanda dayanmış xumar gözlü yar,
Bağda hər çiçəyin bir nəşəsi var,
Bu neçə addımda bulaqdan kənar,
Lıplar batıb dərin lile yalvarır.

Hər otun başında var bir piyalə,
Yasəmən dalğındı, batıb xiyalə,
Mehriban çıxanda sorğu-suvala,
Avdı yaşın silə- silə yalvarır (2, 50).

“İncəgülü” havasının arxetipində İncə dərəsində məşhur olan “qımqıma” – el havacatı və folklor janrı durur. “Hər bir vəzn ayrı-ayrılıqda müəyyən bir musiqi ahəngi ilə əlaqədar meydana gəldiyi üçün aşiq şeiri öz təbiəti etibarlı ilə daha oynaq və rəvan olur” (6, 6). Qımqıma folklor-nitq janrının ahəngi bu saz havasının melodiyasını müəyyənləşdirmişdir. Qımqımlar İncəli yörəsində geniş yayılmış folklor janrıdır, onu həm də “nitq janrı” (M.M.Baxtin) kimi səciyyələndirmək olar. Qımqımlar improvizasiya şəklində müəyyən havacatla oxunan yığcam sözləmlərdir, adətən qadınlar tərəfindən söylənilir. Qımqıma havacatının “İncəgülü” havasının yaranmasında təsiri olmasını aşağıdakı söylənilən əhvalatlar da təsdiq edir. Folklorşünas İ.Qəsəbova Aşiq M.Məşədiyeva istinad edərək havanın yaranması ilə bağlı iki hadisəni qələmə almışdır: “Ələddin adlı bir şeyird Aşiq Avdının yanına gəlirmiş ki, ustadın aşıqlıq sənətini öyrənsin. Ancaq bu şeyirdin davranışı, ürcüyüşü (Qazax ağzında ürcüyüş oturub-durması, davranışı deməkdir) ustad aşiqin xoşuna gəlmir. Bir gün aşiq həyat yoldaşına deyir ki, heyvanı çölə qatanda Ələddinlə get qat. Qayıdanda soruşur ki, arvad, bu uşaq, gedib gələndə heç qımqıma dedimi? Yasəmən qarı deyir ki, vallah, a kişi, heç qımqım ağzını belə qımqımdatmadı. Aşiq Avdı deyir ki, arvad, onda bundan aşiq olmaz. O gündən Aşiq Avdı o uşağı aşıqlıqdan uzaqlaşdırır. Çünki aşıqlar ən azından ilk mərhələni qım-qıma ilə başlayırlar” (4, 99).

Bu havanın qımqımı ilə bağlılığını təsdiq edən digər əhvalat bu gün də xatirələrdə yaşayır: “Bir gün yaxın dostu Kəmərlı İdris oğlu Məmməd Aşiq Avdıgilə qonaq gəli, görür ki, aşiq evdə yoxdur. Aşıqın həyat yoldaşı Yasəmən xanım görür ki, yenə adəti üzrə aşiq kolxoz bağına çəkilib nəse yazır. Elə bu vaxt Aşiq Cəlal və Aşiq Yəhya da ustadın yanına şeyirdliyə gəliblər. Biraz keçməmiş görürlər ki, aşiq qımqıma deyə-deyə evə sarı gəlir. Soruşurlar ki, usta, nə oxuyursan? Cavab verir ki, təzə hava yaratmışam, bu da sözləridir. Elə oradaca havanı şeyirdlərinə öyrədir. O gün-bu gün “İncəgülü” havası aşıqların dilində məclislərdə ifa olunur...” (4, 155).

Havanın yaranmasının ən etibarlı şahidi aşıqın oğlu Aşiq Sadıq Avdioğlu belə nəql edir: “...1948-ci ilin bahar fəslı idi. Babam evdən çıxıb harasa getmişdi. Sazı köynəksiz, taxtı o başında divarın küncünə söykəklı idi. Fərsətdən istifadə edib sazı götürüb dıncıl-latmağa başladım. Tez də yerinə qoydum ki, babam gəlib görməsin. Saz “Ruhanı” kökü üstündə idi. Bir az keçmiş babam gəldi, sonra da Cəlal ilə Yəhya gəldilər. Babam zümzü-

mə edə-edə sazı götürüb çalmağa başladı. Bu vaxt babamın Kəmərliyə olan dostu İdris oğlu Məmməd də gəlib çıxdı. Hal-əhvaldan sonra Məmməd əmi dedi:

– Avdı, dünən də sizə gəlmişdim, evdə yox idin, harada idin?

Babam:

– A Məmməd, elə indi də dünən getdiyim yerdən – Əyri dağdan gəlirəm.

– Orda nə var idi? – soruşdu Məmməd əmi.

Aşıq Avdı şövlə:

– Orada gördüklərimi qoy sazla deyim, – deyib, bizim o vaxta qədər eşitmədiyimiz bir hava çaldı və oxumağa başladı. Şeyirdləri və mən diqqət və hərisliklə qulaq asırdıq. Aşıq Avdı elə ordaca şirin laylaya bənzər bir havanı oxuyurdu «...»

Cəlal özünün və bizim eşitmədiyimiz havanı və sözü dinləyib soruşdu: – Avdı dayı, bu havanın adı nədir? De. Sözü sən oxuya-oxuya yazmışıq. Öyrət, biz də oxuyaq.

Babam:

– Bu havanın hələ adı yoxdur, indi yaranıb, – dedi.

Cəlal tez dedi:

– Var, niyə yoxdur?! Elə havadan da, sözlərdən də bahar, gül-çiçək ətri gəlir. Havanın adını “Avdı gülü” qoysaq necə olar?

Babam biraz fikrə gedib dedi:

– Bu havanı siz də yaxşı-yaxşı öyrənin. Mən, İncə Dərəsinin oğlu olduğum üçün havanın adını “İncəgülü” qoyuram. Qoy bu da elimə, obama, xalqıma bir töhvə olsun, yadigar qalsın.

İndi bu “İncəgülü” havası bütün türk dünyasında klassik saz havaları ilə birlikdə özünəməxsus yer tutmuş, sevilə-sevilə aşqlar və müğənnilər tərəfindən şövlə-zövlə oxunmaqdadır... (2, 147-148)

Onu da qeyd edək ki, prof. M.Həkimov da öz təsnifatına Qazax aşqlarının yaratdığı havacatları sırasında “İncəgülü” havasını daxil etmişdir. Musiqişünas, prof. T.Məmmədovun da tərtib etdiyi cədvəldə də “İncəgülü” klassik saz havaları sırasında yer almışdır. “İncəgülü” havası Qazax, Tovuz, Borçalı aşqları arasında geniş yayılsa da, amma bəzi havaların (məsələn, “Ərəbi”, “Cəlaləddin”) ifası yalnız bir bölgə çərçivəsində, əsasən İncə dərəsi ilə məhdudlaşır.

Məlumdur ki, aşıq havaları instrumental və vokal – instrumental ifaya əsaslanır. “İncəgülü” havası sadə metrik vəznə malikdir, melodiyasının sadəliyi və aydınlığı ilə dinləyicilərə təsir edir. Ona görə də bu aşıq havası tez bir zamanda geniş yayıldı, aşqların repertuarına daxil oldu.

“İncəgülü” havası üstündə Məmməd Arazın “Salamat qal” rədifli oxunan qoşması (“Bəlkə bu yerlərə bir də gəlmədim”) aşqların və müğənnilərin repertuarında möhkəm yer tutdu və geniş yayıldı. Şair Məmməd İlqar xatirələrində yazır: “Bir dəfə 80-ci illərdə Qubanın Çaptəpə kəndində Ramiz Qusarçaylının toyunda bu hava üstündə “Bəlkə bu yerlərə bir də gəlmədim” şeirini şairin özünün yanında oxumuşdum. M.Araz rəhmətlik sözün həqiqi mənasında heyretə gəlmişdi” (2, 175).

Bildiyimiz kimi klassik saz havaları altı kökdə (“Şah pərdə” kökü, “Şah pərdə”nin misri kökü, “Çoban bayatı” kökü, “Ayaq divanı” kökü, “Ürfanı” kökü və “Dilqəmi” kökündə) ifa olunur. Eyni kökə aid saz havalarının bir-birinə bənzəri, melodik cəhətdən yaxınlığı, oxşarlığı vardır. Aşıq Sadıq Avdıoğlunun ifasında nota aldığımız və təhlil etdiyimiz “İncəgülü” aşıq havası Urfanı (orta pərdə kökü) kökündədir. Burada aşıq havalarının çalğısına xas kvarta-kvinta əlaqəsi özünü göstərir. Hava əvvəldən sona qədər Rast məqamındadır.

Bildiyimiz kimi, poetik mətn və melodik strukturun uyğunluğu etnomusiqişünaslıqda sinxronluq kimi qəbul edilir. “Melodiya illə misranın belə əlaqəliliyi, qarşılıqlı nisbəti söz qatırı – misra – melodik misra; şeir beytinin (ikimisrarılığın) – melodik dövrə; ən ali qəbili bütövlüyün – şeir bəndinin melodik bəndlə üst-üstə düşməsi ilə təsdiqlənir” (5, 110). Poetik mətnin və havacatın “sinxron əsaslı qarşılıqlı nisbətində” (T.Məmmədov) örnək kimi Aşıq Avdının yaratdığı “İncəgülü”nü göstərə bilərik.

Havanın qoşma misraları içində bölgü xətti üzrə (6 heca + 5 heca) bölünür. Bu bölgü havanın melodik strukturuna təsir edir. “İncəgülü” havasının mətni qoşmadır və dörd melodik misra ya eyni, ya da şəkildəyişmələr yolu ilə oxunur. Bu cür qafiyələnmə bir növ melodik inkişafa səbəb olur. Melodik “bəzəklər”dən ifadə geniş istifadə etməmişdir.

Havanın instrumental hissəsində sekvensiyalara yer verilmişdir. Misranın sonunda hamar şəkildə trelə keçmə, çalğı və oxumanın bir-birinə bənzətmələri “İncəgülü” aşıq havasına xasdır. Burada dəm məqamın dayaq pillələri rolunu oynayır. Bütün aşıq havalarına xas olan qısa məsafəyə yüksəlmə və enmə “İncəgülü” aşıq havasına da xasdır. Ladin dayaq pilləsində melodik hərəkət aşıq havasında ahəngdarlıq əmələ gətirir. Nota aldığımız nümunədə giriş hissə tam şəkildə ritmik təkrarlanma, enən hərəkətlə verilir. Pilləvari sekvensiya instrumental ifadə daha çox istifadə olunur.

Giriş musiqinin obrazının ilk təsvirini yaradır. Bəndlər arasında səslənən bölmələr-intermediyalar da genişdir. Hər bəndə giriş intermediyasında girişin materialından istifadə olunmuşdur.

Not nümunəsi 1 (giriş). Nota aldı: Rəsulova Tansu



Bir çox aşıq havalarında ən yüksək səsdən başlamaq xasdır. Lakin “İncəgülü” aşıq havasında oxuma giriş melodiyasındakı bir cümlənin təkrarı kimi səslənir. Hava qarışıq tərkibli vəzn ölçüsünə malikdir. Əlavə və təkrar söz birləşmələrindən yaranan geniş misra şəkildə bəndə artırma əsasən bəndin sonunda olur və obrazın təsir gücünü artırır (Hələ yalvarır, neynim yalvarır).

İncəgülü havasında instrumental başlanğıc vokal ifadəki dayaq tonlarının yaranmasına əsas yaradır. İlk misra İncəgülünün leytmövzusunu təşkil edir və iki dəfə eyni misranın təkrarı zamanı sonluğa “balam”, “hey” kimi əlavə sözlər daxil edir. Bu əlavə sözlərdən yalnız birinci bənddə istifadə etmişdir.

Not nümunəsi 2. Nota aldı: Rəsulova Tansu

Bir gün dur -dum çıx - dım gül -şən sey- ri - nə ba- lam

Bir gün dur -dum çıx - dım gül- şən sey-ri - nə hey gör-düm ki bül-bül-lə - r

gü-lə yal va- rır bə -növ-şə boy - nu - nu büb- küb nə-r-gi - zə - hey

Nər-giz ö-zü şi- rin di-lə yal-va- rır he-lə yal-va- rır ney-nim yal-va rır

Instrumental girişin ikinci bölməsi birincinin üzərində inkişaf edir. İkinci bənd birinci bəndin biraz dəyişilmiş variantıdır. Bu zaman ifaçı aşiq misralar arasında heç bir instrumental bağlayıcı və əlavə oxumadan istifadə etmir. Yalnız bəndin sonunda birinci bənddə olduğu kimi oxumaya əlavə bağlayıcı (OƏB) əlavə edir ki, bu da birinci bənddəki əlavə misranın eynisidir. İfaçı bu bənddə heç bir melodik və ritmik dəyişikliklər etmir.

III bənd havanın kulminasiyasıdır. Bu bənddə də oxuma eyni melodiya əsaslanır. Lakin üçüncü misrada aşiq (B) zilə qalxaraq digər bənddəki oxumadan fərqli oxuma göstərir. Yenidən geri qayıdış edərək mayeyə enir, periodu tamamlayır. Yenidən instrumental keçiş keçir və hava tamamlanır. İncəgülü havasında diapazon kulminasiya hesabına genişlənir. Not nümunəsi 3. Nota aldı: Rəsulova Tansu

Bir gün dur -dum çıx - dım gül -şən sey- ri - nə ba- lam

Bir gün dur -dum çıx - dım gül- şən sey-ri - nə hey gör-düm ki bül-bül-lə - r

gü-lə yal va- rır bə -növ-şə boy - nu - nu büb- küb nə-r-gi - zə - hey

Nər-giz ö-zü şi- rin di-lə yal-va- rır he-lə yal-va- rır ney-nim yal-va rır

Not nümunəsi 4. Nota aldı: Rəsulova Tansu

“İncəgülü” havasının sxemi aşağıdakı kimidir:

EM + ___ I bənd (kuplet) _____ +
A + ÇB + A1 + A + A1 + OƏB

EM + ___ II bənd _____ +
A + A1 + A + A1 + OƏB

EM + ___ III bənd _____ (kulminasiya)
A + A1 + ÇB + B + A1 + OƏB

Saz ifaçılığında vurulan əlvan təzənə ştrixləri aşiq havalarının meto-ritmik baxımından zənginləşməsində və daha çox inkişafında əhəmiyyətli rol oynayır Hər bir ifaçı öz səs tonuna, səs diapazonuna uyğun sazı kökləyir və bu da ifadə variantlılıq yaradır (3, 39).

Prof. Təriyel Məmmədov “İncəgülü” aşiq havasını Aşiq Müseyib Nəsimovun ifasında nota almışdır. “Urfanı” kökündə, qarışıq ölçüdə (6/8, 9/8) ifanın sonuna qədər hava dəyişkən vəzn ölçüsündə davam edir. Mi bemol major tonallığında, “Rast” ladındadır. Hava çalğı müqəddiməsi ilə başlayır. Poetik mətni qoşmadır və dörd melodik misra çoxsaylı şəkildəyişmələr olmadan oxunur. Poetik mətnin ikinci və dördüncü misrasının son hecaları (dərdi yüz olu, verib yad ələ) oxuma zamanı təkrarlanır.

Mərd iyidlər vətəninə gürz olu,
Həmdəmsiz kəslərin dərdi yüz olu.
Qoç iyidə onda ölüm fərz olu,
Desələr yar əlin verib yad ələ (5,406)

Prof.Təriyel Məmmədov tərəfindən nota alınmış nümunədə mi bemol dayaq səsidir. Melodiyada sıçrayışlardan demək olar ki, istifadə olunmur. Ən böyük sıçrayış tersiya sıçrayışıdır. Əsas mətn sözlərinin təkrarı bu nümunədə də rast gəlinir. Qarışıq tərkibli vəzn ölçüsü var. “İncəgülü” havası mahnıvari oxunuşlu olması ilə fərqlənir. Melodiyası qısa yüksələn və enən inkişaf xəttinə malikdir. Burada da instrumental çalğı vokal partiyasını hazırlayır və vokal partiya eyni intonasiya ilə başlayır. İlk 10 xanə intermediya, çalğılı girişdir. Not nümunəsinə əsasən “İncəgülü” aşiq havasının sxemi aşağıdakı kimidir:

EM + I bənd _____ (10x) A + A1 + ÇB + A + A1 + OƏB
 (4x)+(6x) + (3x) + (4x) + (7x) + (5x)

Instrumental giriş bölməsi (10 xanə) cümlə formasındadır. 1-ci və 2-ci xanə a motividir. 2-ci xanə 1-cinin eynilə təkrarı olduğu üçün bu iki xanəyə bir motiv və yaxud fraza kimi baxmaq olar. 3-cü və 4-cü xanə motiv a1-dir. A motivinin dəyişilmiş variantıdır. Giriş bölməsinin 5-ci və 6-cı xanələri (a2) bir – birinə oxşar melodiya lakin fərqli ritmik quruluşda olduğu üçün üçün bir-birilə vəhdət təşkil edir. 7-ci xanə dominant üzərində qurulduğundan bu hissəni b motivi adlandırmaq olar. Burada quruluş D-T münasibətidir. Adətən, period formalı əsərlərin təhlilində 8-ci xanədə cümlə T ilə tamamlanmalıdır. Lakin burada genişlənmə verilmişdir ki, 3-cü və 4-cü xanələrin təkrarı burada a1 frazasını əmələ gətirir. Bu iki xanəlik genişlənmədən sonra 10-cu xanədə artıq kadensiya (D-T) verilərək cümlə tamamlanır.

a a1 a2 b a1 c

2x 2x 2x 1x 2x 1x = 10x

Nümunə 5. Nota aldı: Tariyel Məmmədov (5, 404)

Instrumental girişin sxemi:

Xanə	1	2	3	4	5	6	7	9	10
Motiv	a	a1	a2	b	a1	c			
Xanə miqdarı	2 xanə	2 xanə	2 xanə	1 xanə	2 xanə	1 xanə			

Nümunə 6. Nota aldı: Tariyel Məmmədov (5, 405)

Qoç i - yi - da

on - da o - kün fərz o - lu,

De - sa - lar yar ə - lən və - rib yad ə -

-lə, və - rib yad ə - lə, və - rib yad ə -

-lə, [E]l qa - dan ə - lən, yar qa - dan ə -

- lən, dost qa - dan ə - lən, yar qa - dan ə - lən,

11-ci xanədən artıq oxuma hissəsi başlayır. Burada da ilk iki misra 10 xanelik cümlə formasında verilmişdir. Fraz 1 ($a+a_1$), Fraz 2 ($a_2+a_3+a_4$) şəklində verilmişdir.

a a1 a2 a3 a4

$$2x \ 2x \ 2x \ 2x \ 2x = 10x$$

Poetik mətnin digər iki misrasının arasında aşiq musiqisinə xas çalgılı bağlama (3 xanə) verilir ki, bu da musiqidə bağlayıcı rol oynayır. Digər iki misra da yuxarıdakı sxem kimi təhlil olunur:

a5 a6 a7 a8 a9 a10 a11

$$2x + 2x + 2x + 2x + 3x + 1x + 4x = 16x$$

Not nümunəsindəki 35-ci xanədən son 4 xanə poetik mətnə əlavə oxuma olub, bəndi tamamlayır.

Hava əvvəldən sona qədər eyni məqam üzərində ifa olunur.

ƏDƏBİYYAT

1. Allahmanlı M. Aşıq yaradıcılığının inkişaf mərhələləri. Bakı, "Elm və təhsil", 2011, 292 s.
2. Aşıq Avdı Qaymaqılı. İncəgülü. Bakı: "İncə" nəşriyyat evi, 2009, 246 s.
3. İmamverdiyev İ. Azərbaycan aşıq ifaçılığı sənətinin səciyyəvi xüsusiyyətləri (Qərb bölgəsi üzrə). Bakı, Şirvanəşr, 2004, 138 s.
4. Qəsəbova İ. XX əsr Qazax aşıq mühiti, Bakı, "Elm və təhsil", 2015, 196 s.
5. Məmmədov T. Azərbaycan aşıq yaradıcılığı. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, 2011, 648 s.
6. Pirsultanlı (Paşayev) S. Ozan-aşıq sənətinin nəzəri məsələləri. Bakı, "Ozan", 2002, 208 s.
7. Sarıvəlli O. Aşıq ürekləri şair, şair ürekləri Aşıq Şəmsir \ Dədə Şəmsir yaddaşlarda. Xatirələr (toplayıb tərtib edən Q.Şəmsiroğlu). Bakı, Gənclik, 2000.

Xalidə MƏMMƏDOVA
AMEA Folklor İnstitutu
“Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçisi
E-mail: xalide_1978@mail.ru



RƏVAYƏTLƏRDƏ MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİ

Açar sözlər: möcüzəli doğuluş, rəvayət, Hal, Al, Məhəmməd peyğəmbər, Süleyman peyğəmbər, peyğəmbərlər, pir sahibləri, övladvermə.

THE MIRACULOUS BIRTH MOTIF IN THE NARRATIVES

Summary

The miraculous birth motif is described in a unique way in the texts of narratives, along with other genres. In order to miraculously interpret the process of birth, some of the characters in the narratives become the object of research. As it is mentioned, in our folklore, a wide range of material about the character Hal, who changed the nature of the birth, is preserved in the form of narrative texts, and the narrators speak of Hal as the heroes of the story. The image of Hal-Al, which is considered a demonic being, is believed to be dangerous at birth or on the eve of birth, and has the ability to influence the process. Sometimes visible, sometimes invisible, it creates miracles; they realize the miracle of a miraculous birth by destroying either the woman or the infant. Legendary texts about her marriage to people and even about the birth of a child are part of this motive.

Traces of the miraculous birth motif have been found in the narratives dedicated to historical figures - commanders, clergy, prophets. By giving examples, it is mentioned that there is a miraculous birth motive in this type of narration. In Azerbaijani folklore, a miraculous birth motif is found in some of the texts about prophets. According to some examples, the birth of people who were raised to the level of prophets took place in an unusual way.

In some narrations, the motive for a miraculous birth was mainly related to the pir and pir owners who gave birth. The narratives describing the saints who tried to solve the problem of infertility by the miracle of procreation of infant have become the subject of research.

Key words: miraculous birth, narrative, Hal, Al, Prophet Muhammad, Prophet Suleiman, prophets, pir owners, childbearing.

МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ В ЛЕГЕНДАХ

Резюме

Мотив чудесного рождения уникальным образом описан в текстах легенд, наряду с другими жанрами. Чтобы чудесным образом истолковать процесс рождения, некоторые персонажи в легендах становятся объектом исследования. Как сказано в нашем фольклоре, широкий спектр материалов о персонаже Хэле, который изменил природу рождения, сохраняется в форме повествовательных текстов, и рассказчики говорят о Хэле как героях истории. Образ Хал-Ала, который считается демоническим существом, считается опасным при рождении или накануне рождения и обладает способностью влиять на процесс. Иногда видимый, иногда невидимый, он творит чудеса; они осознают чудо чудесного рождения, уничтожив женщину или младенца. Легендарные тексты о ее браке с людьми и даже о рождении ребенка являются частью этого мотива.

Следы чудесного мотива рождения были найдены в легендах, посвященных историческим личностям - полководцам, священнослужителям, пророкам. Приводя примеры, упоминается, что в этом типе повествования есть чудесный мотив рождения. В азербайджанском фольклоре некоторые из текстов о пророках также содержат чудесный мотив рождения. Согласно некоторым примерам, рождение людей, которые были подняты до уровня пророков, происходило необычным образом.

В некоторых повествованиях мотив чудесного рождения был в основном связан с Пиром их владельцами. Предметом исследования стали легенды, описывающие святых, которые пытались решить проблему бесплодия чудом деторождения.

Ключевые слова: чудесное рождение, повествование, Хэл, Ал, пророк Мухаммед, пророк Сулейман, пророки, владельцы Пира, деторождение.

Məsələnin qoyuluşu: Möcüzəli doğuluş motivi digər janrlarla yanaşı, rəvayət mətnlərində də özünəməxsus şəkildə təsvir olunmuşdur. Doğuluş prosesinin möcüzəli şəkildə mənalandırılması üçün rəvayətlərdə iştirak edən bəzi personajlar tədqiqat obyektinə çevrilmiş olurlar. Doğuluşun xarakterini dəyişən Hal adlı personajla bağlı folklorumuzda geniş material rəvayət mətnlərinin simasında varlığını qoruyub saxlayır, söyləyicilər Haldan baş verən əhvalatın qəhrəmanları kimi bəhs edirlər. Tarixi şəxsiyyətlərə – sərkərdələrə, din adamlarına, peyğəmbərlərə həsr olunmuş rəvayətlərdə möcüzəli doğuluş motivinin izləri aşkarlanmışdır. Bir qisim rəvayətlərdə isə möcüzəli doğuluş motivi əsasən övlad verən pir və pir sahibləri ilə əlaqədar olub.

İşin məqsədi: Milli folklor nümunələrinə əsaslanaraq möcüzəli doğuluş motivinin rəvayət mətnlərində zəngin olduğunu göstərmək; problemə sistemli şəkildə yanaşaraq möcüzəli doğuluş motivinin rəvayət mətnlərindəki ifadə formalarını müəyyənləşdirmək, möcüzəliliyin xarakterik xüsusiyyətlərini və fərqli şəkillərini üzə çıxarmaq.

Məlumdur ki, rəvayət nağıla çox yaxın olan folklor janrlarından biri sayılır. Amma nağıldan ən böyük fərqi ondan ibarətdir ki, rəvayətlərin məzmunu həyat həqiqətlərinə, faktlarına aid olmuş kimi təsvir olunur. Hal inancına həsr olunmuş rəvayətlər də bu qəbildəndir. Möcüzəli doğulan qəhrəmanların sakral qoruyucuları haqda məlumat verildikdə Hal – Al adlı demonik varlığın xarakteristikası geniş təsvir olunmuşdur. Bu məlumatvermə mərasimlərdə doğuluş motivini incələyərkən də davam etdirilmişdir.

Sırf uşaq dünyaya gətirməyə hazırlaşan qadınlara qarşı mübarizə aparan Hal anası qoruyucu rolunda çıxış etməsə də, əslində daha əski çağlarda belə bir funksiyani daşımış ola bildiyini düşünürük. Azərbaycanlı alimlərin bəzilərinin də bu fikri təsdiqləyən qənaətləri var. “Böyük ana mifologemindən ayrılan Hal anası” [10, s.28] sonradan öz xarakterini dəyişərək qoruyuculuq funksiyasını xəbəritermə funksiyasına transformasiya etmiş ola bilər. Rəvayət mətnlərindən Hal, Al, Al arvadı kimi tanınan bu şər ruhu məqsədli şəkildə doğan qadına, südəmər körpəyə ziyanlıq etmək planını həyata keçirir. Prosesə qarışma və təsiretmə gücünə malik olan Hal anasının möcüzəli doğuluş motivinin mərkəzində dayanan baş obrazlardan biri olması onu dəqiq Qara Umaya yaxınlaşdırır. Əsasən bu olsa da, mətnlərdə Hal anasının yeni doğulmuş körpələri əmizdirmək istəməsi ilə bağlı epizodlar onun özünün də ikili xarakterli olması qənaətini söyləməyə imkan verir. Fikirlərə görə, Al və ondan yaranan sözlər od-ocaq ilahəsi ilə bağlı olmuşdur. “Al müqəddəsliyi, qüdsiliyi bildirərək od, atəş, ocaq ilahəsi kimi sanılmışdır” [19, s.447]. Nəzəriyyəçilərin fikrincə, Al ruhu bir zamanlar doğan qadınları himayə etmişdir [9, s.74]. Diqqət yetirdikdə aydın olur ki, rəvayətlərdə Hal anası, bəzi variantlara görə, Al, Alarvadı (digər türk xalqlarında: Albastı, Al qarısı, Albız və s. adlarla tanınır) doğuluş motivlərində nəzərə çarpır. Əgər “Mifoloji Ananın dominant funksiyası doğum, artma, törəmədirsə” [8, s.31], Hal Anasının da məhz doğum ərfəsində müəyyən status qazanması maraq doğurur. Əldə etdiyimiz rəvayət mətnlərinin birində özünü Hal nənəsi kimi təqdim edən personaj onun haqqında maraqlananlara açıqlama verərək deyir: “Mən bütün qadınların, təzə uşağı olan qadınların yanında oluram” [16, s.28]. Hələlik əldə edilən nümunələrin əksəriyyətində, Hal anasının hamilik etdiyi, doğana və doğulana bütünlüklə yardım etmək kimi bir istəyinin olmadığı görünür. Sadəcə Al haqda bir az daha geniş danışmağın səbəbi onunla bağlıdır ki, yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, inanclara görə, o, doğuluş zamanı və ya o ərfədə peyda olaraq xətər yetirir, prosesə təsir göstərmək qabiliyyətinə malik olur. Bəzən gözə görünərək, bəzənsə gözə görünmədən möcüzə yaradır; hamilə və ya zahı qadını, ya da südəmər körpəni məhv etməklə möcüzəli doğuluş motivini gerçəkləşdirmiş olurlar. Bu kontekstdə Hal anası sakral qoruyucu funksiyasını icra etməsə də, əski çağlarda belə bir rolda çıxış etməsi ilə bağlı müləhizələr irəli sürülür. Hətta bəzi müasir toplayıcıların söyləyicilərdən qeydə al-

dığı rəvayət mətnlərində Alın – Halın qoruma, köməklik göstərmə iddiası ilə çıxış etdiyi də nəzərdən qaçmamışdır. İnsanlarla izdivaca girdiyi və hətta uşaq doğması ilə bağlı mətnlər də sözügedən motivin hissələrindən biridir [15, s.28]. Bu məzmunlu mətnlərdə doğuluş motivi əyani təsvir olunmasa da, mahiyyət etibarilə qeyri-adi hal kimi qiymətləndirilməlidir. Halın hami və ya köməkçi kimi diqqət çəkdiyi mətnlərin ekspozisiyası isə məhz doğuluşdan bəhs edir. İnanca görə, bəzi qadınların zorlu, çətin doğum keçirmələri-nə səbəb Hal anasının etdiyi pislilikləmiş; “əmcəyi uzun, saçı pırtıdaşx, boynu muncuxlu” bir qadın kimi təyin olunan Hal anası zahıların ciyərini çıxarıb, suda yuyub, öz balaları ilə yeyərmiş. Doğuş prosesinin möcüzəli şəkildə mənalandırılmasının səbəbi bu neqativliklər imiş. Folklor nümunələrinə görə, hamilə və ya zahı qadının ölməsi epizodu doğuş prosesində fəaliyyət göstərən Hal anasının adıyla bağlıdır. Maraqlı faktlardan biri isə odur ki, doğum anında yetirdiyi zərərlə nəzərə çarpan Hal anası ona bəxşiş verildiyi təqdirdə öz karakterini dəyişər və bir çox tədqiqatçıların aşkarladığı kimi, hətta od-ocaq hamisi kimi çıxış edərmiş.

Xatırlamışdıq ki, Mifoloji Ana kompleksindən qopduğu sanılan Hal – Al ruhunun od-ocaq tanrısı olması haqda da mülahizələr [9, s.25] qeydə alınıb. Folklor mətnləri sübut edir ki, doğuluş motivində faciəvi sonluq yaratmağa çalışan Hal anasına verilən bəxşiş onu hamiyə, sakral qoruyucuya çevirir. Doğum məqamı bu çevrilmədə körpü rolunu oynayır. Qeyd etdiyimiz kimi, bəzi mətnlərdə Halın südəmər körpəni əmizdirmək istəməsi də onun hami, köməkçi kimi rol almaq istəyindən qaynaqlana bilər. M.Abramzon qırğızlar arasından topladığı mətnlərə istinadən ana tanrıça adlandırdığı Umay ana haqqında deyilənləri olduğu kimi yazıya köçürüb: “Umay enenin emceqinen süt aqat” [21, s.83]. Yəni Umay ananın döşlərindən süd axar. Elə bu cümlə ilə də Umay ana və Hal anasının bənzərlikləri üzə çıxır. Şər ruhların modifikasiyası Hal anasının timsalında baş vermişdir. Doğum mərasimində icra edilən qoruyucu – profilaktik tədbirlərin böyük əksəriyyətində Haldan qorunmaq üçün elə onun özünəməxsus Hal dabanı adlanan muncuğundan istifadə etmişlər. İnanca görə, yalnız doğuş prosesində deyil, doğumdan sonra da zahı üçün təhlükə yaradan [11, s.70] Hal anasına məxsus muncuğu evdə saxlamaq qorunub müdafiə olunmaq anlamına gəlirmiş. Nəql olunur ki, Hal tutan insanlar onu qulluqçu kimi işlədər, sonra da gəldikləri yerə təslim edərlər. Amma Hal tutan insanlar güclü-qüvvətli hesab olunduqlarına görə onlara aid müəyyən bir əşya doğuş prosesində çətinliklə üzləşən qadınların yaşadıkları evə göndərilib. Yeni toplanan rəvayət mətnlərindən birində bu haqda aydınca yazılıb: “Bir çətin doğan olsun, biz gedəh, getmiyəh, bizdən bir papax getsin, o adam əlbəəl həm doğar, həm də onda bir dolaşığ ola bilməz” (14, s.28). Doğuşun asan keçməsi üçün Hala məxsus bəzi elementlərin – hal yaylığı, hal dabanı, hal qulağı və hal barmağının muncuq şəklinə salınmış formasının da möcüzə yarada biləcəyinə inam hələ də qalmaqdadır [13, s.14; s.15], [1, s.119], [14, s.30]. Bir çox mətnlərdə iridöşlü təsvir olunması onun artım ideyasından gəldiyinə bir işarə kimi qəbul olunmalıdır [9, s.127].

Deməli, sonuc olaraq gəldiyimiz qənaət, yəni, “Ulu Ananın funksional-struktur özəlliklərini daşıyan” (9, s.126) Halın, əski mifoloji inamlara görə, doğumla bağlı mifoloji varlıq olub, dualist xarakterdə çıxış etməsi fikri səhv deyildir. Hal anası haqqında yazan bütün tədqiqatçılar haqlı olaraq bu obrazın müasir dövərdə daşdığı mənfi yükün sonrakı zaman kəsirlərində qazanılmış olduğunu və Hal anasının da vaxtilə Umay Ana kimi doğum, törəmə, məhsuldarlıq hamisi rolunda çıxış edən ilahə olduğunu göstərmişlər [11, s.70]. Rəvayət mətnlərindən də bəlli olduğu kimi, Hal ona qarşı mübarizələr kəskinləşəndə məhz sözügedən artım ideyasının əksinə qarğışlar deyərmiş: “Bir gün təndir qalayıb çörək bişirirlərmiş. Çörəyi yapanda evdə insanlarla birgə yaşayan Halı aşırıb təndirə salırlar... Hal da qışqırıb ki, məni yandırma, bunun sözünə baxmırlar. Qarğış eləyir ki, sənin

nəslin göy kəsilsin – artmasın, mənə niyə öldürürsünüz? Beləcə Hal çıxır-çıxır, bağı partlayıb ölür. Halın qarğıışı tutur həmişə. Elə belə də olur, onu yandıranın nəslə kəsilir” [2, s.118].

Özünü hami ruh kimi təqdim edən, əslində isə Yer Ana kompleksinin transformasiyalarından biri olan İstar Meram adlı mifoloji varlıq da məhz qadının doğum anında aktuallaşır. Yeri gəlmişkən deyək ki, ikicinsli təsəvvür olunan İstar Meram haqqında söylənilmiş mətnləri 2014-cü ildə Quba rayonunun Xınalıq kəndində folklor ezamiyyətində olarkən topladıq. Azərbaycan folklor tarixində ilk dəfə olaraq Hal anası obrazının digər bir dəyişik şəkli olan İstar Meramla bağlı məlumatları “Xınalıq folklorunda lokal xüsusiyyətlər” adlı məqalə [18, s.80-86] vasitəsi ilə yayınladıq. Topladığımız rəvayət mətnlərində İstar Meramın hami – köməkçi – qoruyucu rolunda iştirak etməsini müşahidə etməmişik. Amma etnoqraf M.Paşayeva İstar Meramı “Bilqamis” dastanındakı İstar obrazı ilə eyniləşdirərkən ad-birləşmənin ikinci tərəfini belə yozmuşdur: “Humay simvolunun işarəsinə bənzər simvolik işarələrə Xınalıq evlərinin spesifik arxitektura işarələri olan ev sütunlarındakı taclarda da rast gəlmək olar. Bu qədim türk inancının xristianlıq dövründə Məryəm ana obrazına keçməsi, Şahdağ xalqlarında bu obrazın İstar Meram şəklinə düşməsinə səbəb olmuşdur” [18, s.80]. Beləliklə, Humayla (Umay) eyniləşdirmə İstar Meramın da Hal-Al obrazı kimi Yer Ana – Ulu Ana kompleksindən törəməsinə bir işarə kimi qiymətləndirilə bilər. Qədim şumer şəhəri olan Uruk ərazisindən tapılmış, qucağında tutmuş uşağını əmizdirən qadın heykəlciyinin tanrıça İştara aid olduğunu yazan mənbələrin birində həm də bu açıqlama diqqət çəkir: “Körpəsini bəsləyən İstarın heykəlcikləri məbədlərdə tapılsa da, tarixən evlərdə saxlanılmışdır. Bu fiqurlar uşağın doğulmasına yardım edər” [22, s.41]. Qeyd edək ki, bu haqda “Doğuluşu himayə edən Yer Ana obrazının paradigmaları” adlı konfrans materialımız [17] vardır, hansı ki, artıq nəşr olunmuşdur.

İndiki məqamda bildirmək istədik ki, Halla bağlı motivlər məhz rəvayət mətnlərində təsvir olunmuşdur. Bildirildiyi kimi, doğuluşun xarakterini dəyişən Hal adlı personajla bağlı folklorumuzda geniş material rəvayət mətnlərinin simasında varlığını qoruyub saxlayır, söyləyicilər Haldan baş verən əhvalatın qəhrəmanları kimi bəhs edirlər. Rəvayət mətnlərində özünü göstərən doğuluş motivində Halın və ya Halla bağlı elementlərin mənlik olduğu funksionallıq bu cür sıralanır:

- Doğan qadına zərər yetirmək (onu və uşağını öldürmək cəhdləri);
- Doğan qadına himayədarlıq etmək;
- Halın insanla evlənilib uşaq dünyaya gətirməsi.

Halın apotropik xarakterdə çıxış etməsini tədqiqatçılar əsasən əski dövr mifoloji təsəvvürlərinə aid edirlər. Amma digər missiyası, yəni Halın doğuluş anında peyda olub prosesin nəticəsinə təsir etmək gücünü əks etdirən rəvayətlər çoxsaylıdır. Bu rəvayətlərdə Halın doğuluşda möcüzə yaratmaq niyyətində olduğu görünür.

Bəzi rəvayətlərdə isə Hal qadınla evlənmə və bu evlilikdən doğulan uşaqlar haqda məlumat verilir. Demonik varlıq kimi səciyyələnən Halla evlilikdən uşaqların doğulması qeyri-adi, möcüzəli hadisə kimi qiymətləndirilir. Uyğun mətnlərdən birində söyləyici öz nənəsindən eşitdiyi rəvayəti nəql edərkən Hal – insan evliliyindən bəhs edir: Yarəhmədli kəndində bir kişinin Haldan iki uşağı olmasını, bu uşaqların adı insanlardan fərqləndiyini bildirir [16, s.29].

Tarixi şəxsiyyətlərə – sərkərdələrə, din adamlarına, peyğəmbərlərə həsr olunmuş rəvayətlərdə möcüzəli doğuluş motivinin izlərini aşkarlamağa çalışaq. Misallar göstərməklə bu tip rəvayət mətnlərində möcüzəli doğuluş motivinin olduğunu qeyd edəcəyik. Azərbaycan folklorunda peyğəmbərlərlə bağlı mətnlərin bir qisminə möcüzəli doğuluş motivinə rast gəlinir. Bəzi nümunələrə görə, peyğəmbər səviyyəsinə qaldırılan insanların

doğuluşu qeyri-adi şəkildə baş vermişdir. Yazıya alınmış “Məhəmməd peyğəmbərin doğuluşu” adlı rəvayət mətninin ilk cümləsindən gələcək peyğəmbərin doğuluşu haqqında proqnoz verilir: “Yazılmışdı kitaba ki, Məhəmməd adında bir şəxs gələcək dünyaya, dünyanı o idarə eliyəcək [16, s.43]. Qeyd olunur ki, haqqında məlumat verilən uşaq nəhayət ki, doğulur. Dayənin süd gələn döşündən əmmək istəməyib süd gəlməyən – qurumuş döşünü ağzına alan uşağa Allah özü ruzi göndərir. Mətnlərə görə, peyğəmbərin çiyində bu sözlər yazılıb: Məhəmmədi rəsulallah, yəni Allahın elçisi [16, s.43]. Qeyd olunan mətndə gələcək peyğəmbərin doğuluşunun əvvəlcədən proqnoz edilməsi möcüzəli mayalanmanı əvəz edir. Bu təsvir üsulu nağıl və dastan mətnlərindən bizə tanışdır. Gələcək qəhrəmanla bağlı informasiyanın yuxuda verilməsi, münəccim falına əsasən müəyyənləşməsi, həmçinin proqnozlaşdırılması epik folklorda sıx-sıx rast gəlinən təsvir üsuludur. Haqqında əvvəlcədən məlumat verilən şəxslə bağlı informasiya doğrulanarsa, yəni həmin qəhrəman dünyaya gələrsə, bu doğuluş adi doğuluşlara bənzəməyib möcüzəli şəkli ilə qavranılır. Xalqın təxəyyülünə görə, bu qeyri-adi doğuluşdur.

Məlumdur ki, rəvayət mətnləri müxtəlif cür qavranılır. Birincisi, bu tip mətnlərdə ilk baxışdan cəlb olunmayan bir həqiqət gizlənmişdir; əsas personajların – tarixi şəxsiyyət, peyğəmbər, seyid, sərkərdə, elm adamı, yaşamış çox məşhur bir insan, cütlük və s. kateqoriyaya aid olanların prototiplərinin yaradılmış obrazlarını müşahidə edirik. İkinci bir tərəfdən isə həmin prototiplərin heç də hamısının yox, bir qisminin doğuluşunun qeyri-adi şəkildə gerçəkləşdiyini izləyirik.

İsmayıl peyğəmbərin doğuluşunun möcüzəli xarakterdə olub-olmamasını onun atasının nitqindən ayırd edə bilirik. Məlum olur ki, İbrahimxəlil peyğəmbər uzun illər öncə qurban deyib: “Allah, mənim bir oğlum olsun, Ərəfa dağında qurban kəsəcəyəm” [16, s.58] Azərbaycan türkləri bu mətni özlərinə xas tərzdə söyləyərək İbrahimxəlil peyğəmbərin dediklərini belə ifadə etmişlər: İndi mən İsmayılı aparıb o dağda qurban kəsməliyəm [16, s.58].

Süleyman peyğəmbərin doğuluşu ilə bağlı rəvayətlərin birində nəql olunur ki, Davud peyğəmbərin 12 oğlu varmış. Amma Davud peyğəmbərin təbirincə, bu uşaqlar Allah-taalanın onda olan əmanətləri olduğu üçün geriye qaytarmaq lazım imiş : Davud peyğəmbər oğlanlarına deyir ki, durun gedək filan düzdə namaz qılaq. Mətndən aydınlaşır ki, evdən uzaq bir yerdə namaz qılan oğulların başı yerdən qalxmır; orada kişidən başqa hamısı ölür. Evə qayıdan Süleyman peyğəmbər arvadına “Allahın amanatını verdim gəldim” deyir... Allah bu əməlinə görə Davud peyğəmbəri mükafatlandırır, ölən 12 oğlunun əvəzində Süleyman peyğəmbəri ona bəxş edir [16, s.51]. Beləliklə, Süleyman peyğəmbərin doğuluşu onun atasının digər uşaqlarını Allah əmanəti kimi ölümə yola saldıqdan sonra, bəxşiş kimi gerçəkləşir. Qeyri-adi şəkildə – gözlənilmədən dünyaya gələn Süleyman peyğəmbərin həyatı da möcüzələrlə dolu olub: “O həm öz yaşını, həm də qardaşlarına qismət olmayan ömrü yaşamışdır. Ona Allah tərəfindən peyğəmbərlik verilmişdir. 287 il ömür sürən Süleyman peyğəmbər hər şeyin dilini bilirmiş [16, s.50-53]. Digər bir mətnə görə isə Süleyman peyğəmbərin dünyaya gələcəyi haqda müjdə onun atasının yuxusunda verilir. Namaz qılan oğlanlarının qəfil ölümündən sarsılmayan, əksinə Allaha şükür edən Davud peyğəmbərin yuxusuna girən Həzrət Cəbrayıl ona Allahın müjdəsini çatdırır: Allah-tala əznişan buyurur ki, birdi birliyim haqqı, una bir öylad verəyəm, yer üzünün padşahı olajax. Bir vaxt keçəndən sonra Süleyman peyğəmbər gəlir dünyaya. Buna peyğəmbərlik verilir [3, s.58-59].

Tarixi şəxsiyyətlərə həsr olunmuş rəvayətlər içərisində Azərbaycanın cənub torpaqlarında hökmdarlıq etmiş Midiya hökmdarı Astiyaq haqqında olan mətnlərdə də yazılıb ki, “hələ dünyaya göz açmamış körpənin fərmanı yuxuda verilir” [12, s.17]. Astiyaqa

həsr olunmuş rəvayətdə ilk öncə hökmdarın möcüzəli doğuluşu təsvir olunmur, əksinə adicəkilən hökmdarın gördüyü yuxu ilə, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, hələ doğulmamış körpə haqqında informasiyalar alırıq. Birinci yuxunun məzmununa görə, Astiyaqın Mandana adlı qızı atasının yuxusunda çoxluca sidik buraxır, bu sidik baş şəhəri tamamilə doldurub və bir sel kimi Asiyanı basır. Astiyaq öz yuxusunu yuxu yozan kahinlərə nəql edir, onlar yuxunun mənasını ətraflı danışarkən Astiyaqın canını qorxu alır. Qızını ələ verdikdən sonra Astiyaq ikinci bir yuxu görür. Bu yuxunun məzmunu belə idi ki, guya qızının uşaqlığının ağzından bir üzüm kolu bitib bütün Asiyanı bürümüşdür... yuxu yozanların dediklərinə görə, qızından doğulan uşaq onun yerində padşahlıq edəcəkdə [7, s.77]. Rəvayətin sonrakı epizodlarından bəlli olur ki, Astiyaqın qızının Kambis adlı iranlıdan dünyaya gətirdiyi Keyxosrov sonda midiyalıları məğlubiyyətə uğradaraq hakimiyyəti ələ keçirir. Haqqında öncədən, yəni yuxuda ismaric verilən uşaq doğulur, onun taleyi kahinlərin yozduğu kimi gətirir; yuxunun çin olması, doğuluşun möcüzəli xarakter alması ilə nəticələnir.

Azərbaycan folklorunda Nuh peyğəmbər haqda da rəvayət mətnləri vardır; bunların bəzilərinə də doğuluş motivi rastımıza çıxdı. Maraqlıdır ki, bu məzmunlu doğuluş motivi dağın antropomorfik səciyyə daşdığı mətnlərdə üzə çıxır. Epizodlarda övladı olmayan, bu səbəbdən adına Ağrıdağ deyilən dağdan söhbət açılır: “Rəvayətə görə, Ağrıdağ övladı olmadığına görə Nuh peyğəmbərin yanında xəcalət çəkərmiş. Ona görə xəcalət çəkərmiş ki, Nuhun gəmisində olanları yerləşdirə bilmirdi. Özü-özünə deyirdi ki, niyə mənim övladım olmasın, Nuhun yanında olanlara hörmət eliyim. Nuh Nəbi onun xəcalət çəkdiyini bilib dedi: Ey Qısırdag, sən qısır olmayacaqsan, sənin övladın olacaq. Həmin gün Qısırdag hamilə qaldı... sonra ağrı çəkdi və oğlu oldu” [6, s.31]. Göründüyü kimi, mətnə dağın balalması təsvir olunur, antropomorfik obraz peyğəmbərin verdiyi uşaq kimi dərk olunur. Dağın, daşın hamilə olması, balalması bizim mifologiyamız üçün yabançı deyildir. M.Seyidov bu mövzuya toxunub: “Əski azərbaycanlıların ulu babaları elə təsəvvür edirdilər ki, dağ da insan kimi yaşayır, hətta doğur, balalayır, sevir, insana yardım edir” [19, s.255].

Bir qisim rəvayətlər isə piri sahibləri və onların möcüzələrinə həsr olunmuşdur. Bu möcüzələr əlbəttə ki, xeyli saydadır: şəfəvermə, öncəgörmə, falabaxma, övladvermə və s. Burada sonuncu, yəni övladvermə möcüzəsi yaradan piri sahibləri haqda danışılan rəvayətləri tədqiq etməyə çalışaq. Qırqlar piri haqda söylənilmiş rəvayət Naxçıvan bölgəsindən yazıya alınmışdır. Hansı ki, Süleyman peyğəmbərlə bağlı rəvayət mətni ilə səsləşən məqamlar da diqqətdən yayınmır. Mətnə bir kişinin 40 oğlunun namaz qıldıqları yerdə daşa döndüklərindən bəhs edilir: “Kişi Allaha şükür eyləyir ki, mənim balalarım ibadət vaxtı ölüblər. Allahın xoşuna gəlib bir oğul da verir” [4, s.92]. Sonuncu uşaq möcüzəli şəkildə – Allaha şükür edildikdən sonra doğulmuşdur. Mətnədən anlaşıldığına görə, həmin piri o vaxtdan Qırqlar piri adlandırılmağa başlayıb.

Epik ənənəyə uyğun olaraq bəzi rəvayətlər də övladsızlıq motivi ilə başlayır. İrəvan folklor nümunələrindən birində (rəvayət mətnində) söyləyici bildirir ki, Pirəl-Mürsəl ocağının möcüzələri çox olmuşdur: “Bura övladı olmayanlar gəlmiş, şəfa tapmış, qurban kəsib, nəzir-niyaz paylayıb getmişlər” [6, s.94]. Noraşendəki Vəng piri də uşağı olmayan insanların niyyət edib üz tutduqları müqəddəs ziyarətgahlardan biridir. Rəvayətlərin birinə görə, bir qadın niyyət edib ki, əgər uşağı olsa, gətirib orda od yandıracaq. Həmin qadın bu niyyətlə bir boş beşik götürüb Vəng pirinə gəlir. Beşiyin içinə uşaq əvəzinə daş qoyub başlayır tərپətməyə. Gecə olduğundan əli beşikdə başlayır mürğüləməyə. Yuxusunda görür ki, bir qara çarçoylu qadın onu dala çəkib deyir: “Qızım, bura niyə gəlmişən? Qadın cavab verir ki, uşağım olmur, onun üçün gəlmişəm. Qara çarçoylu qadın deyir: Daha qanını qaraltma. Qismətində var. Get sənə bir uşaq verdim. Qadın diksinib yuxudan ayılır.

Boylanır. Ancaq heç nə görmür. Beşiyi dalına alıb içindəki daşla bərabər götürüb gecəy-nən evə qayıdır. Deyirlər ki, qadın həmin gündən hamilə olur” [4, s.98]. Bu rəvayət mətni pir sahibinin möcüzəsini əks etdirsə də, doğumla bağlı müjdənin yuxuda verilməsi, həm-çinin daşdan yaranma epizodlarını xatırladır.

Adsız rəvayət mətnlərinin birində övladı olmayan varlı bir gəlin axund tərəfindən Veys baba pirini ziyarət etmək üçün yönləndirilir. Bu məsləhəti uşaq arzusunda olan ka-sıb ailənin gəlini eşidərək onu da aparmaları üçün yalvarsa da, məhəl qoyan olmur. Bunu gören kasıb gəlin özü həmin pirə üz tutub getməyə başlayar. “Varlı kəllərə minib gedir, bu isə yüyürə-yüyürə üz tutsa da, yıxılar və pirdən istəyini dilər:

Ay murquz, can Murquz,
Mən yıxılmışam sən durquz.
Səndən yeddi oğul istəyirəm,
Bir dənə qız” [3, s.166].

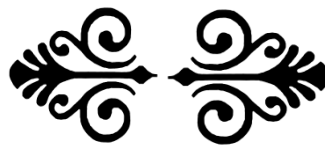
Mətnədən anlaşıldığına görə, qaçıb gedən gəlinin ziyarəti qəbul edilməyib, digərinə isə Allah istədiyi qədər övlad verib. Varlı gəlin isə fikirləşib ki, əgər aparılması üçün yal-varan gəlini də özləri ilə götürsəydilər, pir ona övlad bəxş edərdi. Beləliklə, Veys baba pi-rinin kəraməti – övladvermə funksiyası təsdiqini tapır.

Əlbəttə ki, pirlərə inam çox əski dövr inancları ilə səsləşir, hətta muasir dövrümüz-də də öz aktuallığını qoruyur. 2016-cı ildə yazılmış “Funksional-semantik baxımdan ocaqlar və pirlər” adlı monoqrafiya [20] məhz çağdaş dövrdə söyləyicilərdən toplanmış rəvayətlərə həsr olunmuşdur. Bu rəvayətlər də pir sahiblərinin övlad bəxş etmə möcüzəsi-ni əks etdirir. Məsələn, Seyid Mir Rəsul Ağanın övladsıza uşaq verməsi haqqında əhvalatı danışan söyləyici də bunu möcüzə kimi qiymətləndirərək “atamın da, babamın da belə möcüzələri çox olub” [20, s.119], deyər bildirib. Həmin əhvalata görə, övladı olmayan bir adam niyyət edib, Mir Rəsul ağanın yanına gedərkən seyid onun gəliş səbəbini dərhal an-layır. Təəccüblənən şəxsə bildirir: “Allah sənə övlad verəcək. Amma bir şərtənən, əyər sə-nin özün namaz qılmağa imkanın yoxdursa, sənin valideynlərinənən, atan və ya anan, kim-sə namaz qılsın heç olmasa. Yəni onun müqabilində. Deyir ki, ağa, baş üsdə” [20, s.119]. Mətnədən anlaşıldığına görə, Məhəmməd peyğəmbərin mövludu günündə həmin adamın bir qızı olur. Burada diqqət ediləsi nüans ondan ibarətdir ki, islamdan öncə mövcud ol-muş pir inancı, islam dininin bərqərar olmasından sonra da öz cazibəsini qoruyub saxla-mağa qadir olmuşdur. Yekun qənaətimiz budur ki, rəvayətlərdə möcüzəli doğuluş motivi əsasən övlad verən pir və pir sahibləri ilə əlaqədar olub.

ƏDƏBİYYAT

1. Albaliyev, Ş. Azərbaycan doğum mərasimərinin mifoloji-poetik semantikasına dair // – Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar, – 2005. c. 18, – s. 118-124.
2. Albaliyev, Ş. Həl obrazı folklorda və mərasimdə // – Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar, – 2006. c. 20, – s. 113-122.
3. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cildə] / Ağdaş folkloru / topl. və tərt. ed. İ. Rüstəmzadə. – Bakı: Səda, – c. 16. – 2006. – 496 s.
4. Azərbaycan folklor antologiyası: (Naxçıvan nümunələri II) / [23 cildə] / topl. A. Cəfərova, tərt. ed. Ə. Ələkbərli, A. Cəfərova. – Bakı: Nurlan, – c.23. – 2011. – 360 s.
5. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cildə] / İrəvan çuxuru folkloru / topl. və tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Səda, – c. 10. – 2004. – 563 s.
6. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cildə] / İrəvan çuxuru folkloru / topl. və tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Səda, – c. 10. – 2004. – 563 s.

7. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası: [20cildə] / red. hey. səd. M.İbrahimov. – Bakı: Elm, – c.1. – 1982. – 510 s.
8. Bayat, F. Türk mitolojik sistemi / F.Bayat. – İstanbul: Ötüken, – c.2. – 2007. – 368 s.
9. Bəydili, C. Türk mifoloji sözlüyü / C.Bəydili. – Bakı: Elm, – 2003. – 418 s.
10. Əsgər, Ə. Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman / Ə.Əsgər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2017. – 116 s.
11. Xürrəmqızı, A. Azərbaycan mərasim folkloru / A.Xürrəmqızı. – Bakı: Səda, – 2002. – 210 s.
12. Qafarlı, R. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və Təhsil, – 2013. – 540 s.
13. Qarabağ: folklor da bir tarixdir (2014), 9-cu kitab. Toplayanı və tərtib edəni: Rüstəməzadə İ. – Bakı, Zərdabi LTD, 401 s.
14. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. və tərt. ed. L.Süleymanova. – Bakı: Zərdabi LTD, – 7-ci kitab. – 2014. – 444 s.
15. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. və tərt. ed. L.V.Süleymanova. – Bakı: Zərdabi LTD, – 6-cı kitab. – 2013. – 465 s.
16. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. və tərt.ed. İ.Rüstəməzadə, Z.Fərhadov. – Bakı: Elm və təhsil, – 1-ci kitab. – 2012. – 464 s.
17. Məmmədova, X. Doğuluşu himayə edən Yer Ana obrazının Azərbaycan folklorundakı paradigmaları // III Uluslararası Dergi Karadeniz Sosyal bilimler Sempozyumu, Bakı: İlim ve Təhsil, – 19-21 kasım, – 2019, – s. 206-211.
18. Məmmədova, X. Xınalıq folklorunda lokal xüsusiyyətlər // Azərbaycan folkloru və mədəni müxtəliflik mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfransın materialları, Bakı: – Mütərcim, – 19-20 may, – 2017, – s. 80-86.
19. Seyidov, M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1989. – 496 s.
20. Zabitqızı, N. Funksional-semantik baxımdan ocaqlar və pirlər / N.Zabitqızı. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016. – 168 s.
21. Абрамзон, С. Рождение и детство киргизского ребенка // – Москва – Ленинград: (1949). Сборник МАЭ, 1949. т. 12, – с.78-138.
22. Вардиман Е. Женщина в древнем мире / Е.Вардиман. – Москва: Наука, –1990. – 335 с.



Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev – 150



İslam SADIO

AMEA Folklor İnstitutu “Folklor və yazılı ədəbiyyat”

şöbəsinin elmi işçisi, filologiya elmkəri doktoru

islamsadiq1953@yahoo.com

GÖZ YAŞLARI İÇİNDƏ GÜLÜŞ
(Ə.Haqverdiyevin əsərləri əsasında)

Açar sözlər: *Ə.Haqverdiyev, əsər, gülüş, göz yaşı, xalq yaradıcılığı*

СМЕХ В СЛЕЗАХ
(на основе произведений А.Ахвердиева)

Резюме

Беликий Азербайджанский писатель Абдуллах бей Ахвердиев оставил нам богатое наследие. Он всегда мастерством питался народным творчеством. Произведений писателя богат и с мотивом смеха. И эти смехи со своими корнями связаны с народным творчеством.

В произведениях А.Ахвердиева имеются некоторые виды смеха. Писатель и сам смеется и с этим вызывает улыбку у читателей. Все они взяты из устного творчества.

В данной статье исследованы виды смеха и цели их использования, встречающихся в произведениях А.Ахвердиева. автор пришел к такому выводу, что все виды смеха, встречающихся в произведениях писателя можно одним словом выразить так: смех в слезах!

Ключевые слова: *А.Ахвердиев, произведение, смех, слез, народное творчество*

LAUGHTER IN TEARS
(based on A. Haghverdiyev works)

Summary

Great Azerbaijan writer Abdurrahim bey Haghverdiyev has left a rich literary heritage. He skillfully used folk art. Writer's works are also rich with laughter motive. The roots of this laughter are also connected with folk art.

There are many types of laughter in A.Haghverdiyev works. The writer both laughs and make you laugh. All of them are taken from folk art.

In this article were investigated all types of laughter and its using aim meeting in A.Haghverdiyev works. Those types of laughter can be summed up in one word: Laughter in tears.

Key words: *A.Haghverdiyev, work, laughter, tears, folk art.*

Gülüş xalq ədəbiyyatının ayrılmaz tərkib hissələrindən biridir. Ağız ədəbiyyatının ən geniş yayılmış janrı olan lətifələri gülüşsüz təsəvvür etmək mümkün deyil. Demək olar ki, lətifələrin mayası ilk sözündən son nöqtəsinə qədər gülüşlə yığılıb. Xalq ədəbiyyatının digər janrlarında da gülüş səhnələri var. Biz gülüşlə folklorun mərasim mətnlərindən tutmuş dastanlara qədər əksər janrlarında qarşılaşırıq. Folklorlarda gülüş probleminə lətifələrin tədqiqi zamanı ötürü olaraq toxunulsa da, onu Azərbaycanda ilk dəfə akademik Muxtar Kazımoğlu həm nəzəri baxımdan, həm də fakt materialı əsasında sistemli şəkildə araşdırmışdır.

Gülüş sözlü ədəbiyyatdan yazılı ədəbiyyata da keçmişdir. Dram əsərlərində gülüş səhnələri daha çox qarşılaşırıq. Bu da janrın öz bədii xüsusiyyətləri, səhnə təəssümüllə bağlıdır. Səhnə əsərlərində çox zaman aktyor hərəkətilə, baxışıyla, duruşuyla, yerləşməsi, hətta üz cizgilərini dəyişməklə də gülüş yaradır. Əsərləri oxuyanda isə belə gülüşlər alınmır. Lakin bu o demək deyil ki, nərsdə gülüş yoxdur. Azərbaycan nəsrində gülüşün xüsusi yeri var.

Gülüş bir yaradıcılıq motivi olaraq nəticədir. İstər sözlü, istərsə də yazılı ədəbiyyatda gülüşün çox növləri var. Bu da gülüşü doğuran səbəblərlə bağlıdır. Bir səbəb iki gülüş növü yaratmır. Deməli, gülüşün növlərinin sayı onları doğuran səbəblərin sayına bərabərdir. Onlardan ən qabarıq gözə çarpanı, oxucuya və tamaşaçıya daha güclü emosional təsir göstərən göz yaşları içində gülüşdür. Azərbaycan ədəbiyyatında bu gülüşün ən gözəl, bənzərsiz örnəyini Cəlil Məmmədquluzadə yaradıb. Təkcə Kefli İskəndəri göz önünə gətirib deyə bilərik ki, bu, göz yaşları içində gülüşün ən gözəl, bənzərsiz obrazıdır. Sanki Cəlil Məmmədquluzadə göz yaşları içində gülüşə Kefli İskəndər adında bir canlı heykəl qoyub. Bu ənənəni sonra poeziyada M.Ə.Sabir və nəsrə digər yazıçılarımız davam etdiriblər.

Muxtar Kazımoğlu yazır ki, “ciddi” və gülməli paralelliyi folklorun təməl xüsusiyyətlərindən biridir” (1,s.3). Bir çox yazılı ədəbiyyat örnəklərimizdə də gülüşün göz yaşıyla bu cür paralellik yaratdığını görürük. Yaradıcılığı gülüş və göz yaşı ziddiyyətlərlə zəngin olan yazıçılarımızdan biri də Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevdir. Doğrudur, yazıçı göz yaşları içində gülüşün Kefli İskəndərlə yanaşı duracaq bir obrazını yaratmayıb. Lakin bu problem yazıçını heç vaxt rahat buraxmayıb. Bu da təbiidir, çünki yazıçı öz dövründəki haqsız zulmləri, ədalətsizlikləri, qadın hüquqsuzluğunu, min cür hiyləgərlikləri, fırıldaqçılıqları, xalqa və vətənə xəyanətləri görürdü. Bunlar onun gözlərinin qarşısında baş verirdi. Yazıçı bunlara heç vaxt soyuqqanlı baxa bilməzdi. Axı o hiss, duyğu, düşüncə adamıydı. Bu cür hadisələr də insanların yalnız hissələrinə, duyğularına təsir göstərir. Hissiz, duyğusuz insanlar üçün yazıçını göz yaşları içində güldürən o mühitdə yaşamaq daha asan və xoşuydu. Çünki onlar üçün biri döyməliydi, onu döyülməliydi, biri söyməliydi, on beşi söyülməliydi, biri zülm verməliydi, yüzü zülm içində inləməliydi. Belələrinin sevinc gülləri dövründən, zamanından asılı olmayaraq həmişə milyonların göz yaşlarından su içir.

Ə.Haqverdiyev gülməli səhnələr yaratmaq üçün öncədən özü bilə-bilə obrazlarına elə adlar seçir ki, onlar gülüş doğurur. Xərguşov, Qudurğanov, Çulquduzov, Mirzə Q□şunəli belə adlardır.

AMEA-nın müxbir üzvü Kamran Əliyev yazır: “M.Kazımoğlunun araşdırmaları isə gülüş mədəniyyəti kontekstinə elmi sədaqəti nümayiş etdirməklə bərabər, əsasən, xalq gülüşünə-Azərbaycan folklorunda gülüşün anatomiyasını aşkarlamağa yönəlmişdir” (2,s.53). “Gülüşün anatomiyasını aşkarlamaq” deyimini akademik Muxtar Kazımoğlunun gülüşlə bağlı araşdırmalarının mahiyyətini doğru açmaqla yanaşı, həm də çox gözəl və dərin tədqiqatçı müşahidəsidir. Mən bu fikri elə-belə xatırlatmadım. Gülüş və göz yaşı insanın psixoloji durumunun ifadəsidir. İnsanın düşdüyü psixoloji durumdan asılı olaraq onun bədənində cürbəcür hormonlar ifraz olunur. Bu hormonların bəziləri gülüş, digərləri göz yaşı törədir. Ə.Haqverdiyevin əsərlərindəki gülüş və göz yaşları əksər hallarda ona görə süni təsir bağışlamır, təbii görünür ki, yazıçı böyük ustalıqla əvvəlcə onları doğuracaq psixoloji durumu yaradır. Bu fikrimizin təsdiqi üçün yazıçının “Marallarım” əsərindən bir səhnəni olduğu kimi vermək istəyirəm. Burada söhbət teatr taşamasından gedir. Yazıçı həmin səhnəni belə təsvir edir:

“Artistlərdən camaatın diqqətini cəlb edən söz yox ki səhnəmizin zینəti və fəxri olan Qudurğanov cənabları idi. Artistin hər bir hərəkəti camaat tərəfindən ciddi alqışlanırdı. Elə ki, üzünü məşuqəsinə tutub bu sözləri oxudu:

“Göbəyin ağ dələmə,
Görmüşəm, düymələmə!
Di qoy, di qoy,
Di qoy, məni yar öldürsün:
Gözləri xumar öldürsün,
İxtiyarı var, öldürsün!.....”

Teatroya bir gurultu düşdü ki, az qaldı divarlar uçub tökülsün. Camaatdan baqqal Kərim, çaqqal Rəhim, saqqal Səlim o qədər əl vurdular ki, axırda hər üçünün ürəyi gedib yıxıldılar, onları faytona qoyub evlərinə apardılar” (3,s. 192).

Görürsünüzmü, tamaşaçıların gülüşündən az qalır teatrın divarları uçub dağılsın. Əslində bu gülməli yox, ağlamalı bir səhnədir. Yazıçı sözlərin bayağılığını, aktyorların bacarıqsızlığını, istedadsızlığını, teatrın kimlərin umuduna qaldığını açıb göstərmək üçün baqqal Kərimin, çaqqal Rəhimin, saqqal Səlimin gülməkdən uğunub getdiklərini, hətta yıxıldıqlarını söyləməklə oxucuya demək istəyir ki, elə teatrın da belə tamaşaçıları olar. Bu teatr əslində xalq üçün yox, harınlamış, yolunu azmış, xalqla heç bir bağlılığı olmayan meşşanlar üçündür.

Bu cür obrazların gülüşünə acıyan yazıçının ürəyinə axan göz yaşlarını duymaq çətin deyil. Ağıllı tamaşaçı başa düşür ki, yazıçı bununla nə demək istəyir. Burada yazıçı iki-üç ağıllı tamaşaçını ağlatsaydı, heç vaxt adları belə gülüş doğuran bu mənfi tiplərin gülüşünün yaratdığı təsir alına bilməzdi.

Ə. Haqverdiyevin “Pəri Cadu” əsərində Şamama cadu çoxlarının başına oyun açır, ömrünü zəhərə döndərir. Suyu ağzına alıb insanların üzlərinə püfləyir, həm onları güldürür, həm də ürəyində özü onlara gülür. Mənə elə gəlir ki, Şamama cadunun insanların üzlərinə püflədiyi o sular sonra göz yaşlarına dönür. Bunu Şamama cadunun Qurbanla söhbətlərində aydın şəkildə görmək olur. Həmin səhnə belədir:

“Q u r b a n (*gülə-gülə*). Zərnigar nənə?

Ş a m a m a c a d u. Nədir? Nənən sənə qurban olsun.

Q u r b a n (*gülə-gülə*). Gələsən bir tövr Hafizə xanımı mənə alasan, mən də Qurban bəy olam.

Ş a m a m a c a d u. Təhi niyə gülürsən? Elə bilirsən ona yaraşmırsan?

Q u r b a n (*gülür*). Elə yaraşaram ki. Deyirəm, qarı nənə, gəl sən bir elə iş elə. Bəlkə sənin dövlətindən kasıblığın daşını tullayam.

Ş a m a m a c a d u. Yəni doğru sözündür, yoxsa mənə ələ salırsan?

Q u r b a n. Çox da oldu doğru. Bu sözün bahasına kim bir qara pul verər?

Ş a m a m a c a d u. Sən and iç ki, doğru sözündür, düzəltmək mənim boynuma.

Q u r b a n (*ucadan gülür*). Ha-ha-ha, nənə, sən də məzəli adamsan ey. Dövlətli adam da deyiləm ki, elə bilim məndən pul çəkmək istəyirsən. Sən ki, belə şeylərin ustasısan. Niyə dövlətli adamları tovlayıb puldan-zaddan almırsan, çiyinə bir torba salıb qapılara düşürsən? (4,s.132-133).

Baxın, burada bir neçə maraqlı məqam var. Biri odur ki, Qurban hər dəfə sözə başlamamış gülür. Əslində gülməli bir şey olmasa da, yazıçı onu bilə-bilə güldürür. Gülüş mühitini yaradan səbəb isə odur ki, Qurban savadsızlığı, avamlığı üzündən içində baş qaldırmış tamahının toruna düşüb, Hafizəylə evlənəcəyini, onun kölgəsində yaxşı yaşayacağını düşünür və Şamama cadunun şirnikləndirici sözlərini eşitdikcə daha da sevinir və gülür. Bu gülüşü həqiqi sevinc yaratmır. İkinci məqam odur ki, Qurban Şamama cadunun çiyindəki torbanı görür, ancaq onun nə torba olduğundan xəbəri yoxdu. Üçüncü məqam odur ki, Qurbanı Şamama cadunun torbasına sarı onun ağzını sulandıran iştahı çəkib gətirir. Yazıçı qısa bir səhnədə bunların hamısını çox dolğun şəkildə açıb göstərmişdir.

Burada torbanın üstündə qısaca dayanmaq istəyirəm. Çünki torba burada öləri görünsə də, yazıçı onunla bir çox olacaqlara işarə vurmuşdur. Qurbana isə elə gəlir ki, Şamama cadu torbanı dilənmək üçün çiyinə atıb. Ancaq belə deyil. Torba burada çox mühüm mətləblərdən xəbər verir. Ağıllı oxucu torbanı görən kimi, Şamama cadunun dilənməyini yox, “torba tikmək” motivini xatırlayır və bundan sonra nələrin olacağını düşünə bilir. Ancaq bu motiv Qurbanın ağına gəlmir. O bunu biləndə artıq gec olacaq. Yazıçı

Şamama cadunun onu salacağı torbanı əvvəlcədən Qurbana göstərir. Burada çox incə bir məqam var. Yazıçı Qurbana deyir ki, Şamama cadu o torbanı səndən ötrü gətirib. Əgər Qurban torbanı görüb adını çəkməsəydi, bəlkə də belə düşünmək olmazdı. Başqa sözlə desək, oxucu bilir ki, Şamama cadunun torbasında pişik var. Ancaq Qurbanın başını gicəlləndirmiş tamahı və bir-birinə calanmış gülüşləri o torbadakı pişiyi nəinki görməyə, heç səsini eşitməyə də qoymur. Ə.haqverdiyev uzunçuluğa getmir, az sözlə daha böyük fikri ifadə etməyə çalışır və buna yüksək səviyyədə nail olur.

Şamama cadu torbanı çox asanlıqla Qurbanın başına keçirir. Burada Qurbanın avamlığı və tamahının güclüliyü Şamama cadunun işini xeyli asanlaşdırır. Qurban savadsızlığının və iştahının qurbanı olur. Onun bayaqkı gülüşlərinin arasından indi arvadı Səlimənin bildir-bildir axan göz yaşları boylanır. Şamama cadunun torbası başına keçəndən sonra Qurbanın arvadı evin altında ağlaya-ağlaya acından-susuzluqdan ölür, özü dağa-daşa düşür. Hara getdiyini, niyə getdiyini özü də bilmir, gəlib bir meşəyə çıxır. Bu vaxt Şamama cadunun əcinnələri onu uzaqdan görüb gülürlər. Çünki əcinnələr Qurbanın gələcəyini bilirdilər və onu gözləyirdilər. Bu gülüşlər Qurbanın Şamama caduyla söhbətdəki gülüşlərinin son akkordlarıdır. Qurban özü bilməyə-bilməyə, əcinnələr isə bilə-bilə onu və ailəsini ölümə aparən cahilliyə gülürdülər. Bu gülüşlərin arxasında nə qədər insanların göz yaşları gizlənib.

Ə.Haqverdiyev "Pəri cadu" əsərinin ideyası haqqında yazırdı: "İnsan taleyini kənardan axtarmayıb öz-özündə axtarmalıdır" (3,s.380). Qurban isə öz evindəki, ailəsindəki xoşbəxtliyi unudub, varlı-karlı Hafizə xanımın evlənsə daha yaxşı yaşayacağını düşünür və bu işdə Şamama cadunun köməyinə belə bağlayır. Əslində əsərdə Ə.Haqverdiyevin də vurğuladığı kimi, xeyirlə şərin, işıqla qaranlığın və onların təmsilçiləri olan insanla iblisin mübarizəsi gedir. İblis Qurbanın ürəyinə girib onu yolundan azdırır. Onun gözlərini bağlayıb qaranlığa sürükləyir. Qaranlığı avamlıq, savadsızlıq, cahillik yaradır. Əsərdəki meşə məhz iblislərin, əcinnələrin yaşadığı qaranlığın rəmzidir. Axı onların qorxduqları işıq və işıqlı insanlardı. Onlar da qaranlıq yerlərdə (məşələrdə) olurlar.

"Qaban" hekayəsində Əbdülkərimin qoçaqlığından, zirəkliyindən danışılır. Namus üstə qaçaq olan Əbdülkərimi heç kim tuta bilmir, nə qədər dövrəyə alırlar, qızılquş kimi aradan çıxır. Axırda öz dostu, yoldaşı onu ələ verir. Orda Əbdülkərim ölümqabağı bir bayatı deyir:

Mən aşiq gülə-gülə,
Gül əkdim gülə-gülə,
Evimi düşmən yıxdı,
Üzümə gülə-gülə (3, s.301).

Bu bayatını oxuyanda bir xalq məsəli yada düşür. Xalq deyir: "Güldürən yanında oturma, ağladan yanında otur". Deyimin açımı belədir ki, əvvəl gülməyin sonu ağlamaq, əvvəl ağlamağın sonu gülmək olur. Ə.Haqverdiyevin əsərlərində belə səhnələr çoxdur. Yazıçı bu bayatıyla Qurbanın taleyini də yaxşı ifadə etmişdir.

"Xortdanın cəhənnəm məktubları" silsiləsindəki "Odabaşının hekayəsi"ndə Hacı Kamyabın qızı Gövhərtacı öz əmisi oğlu Fərman sevir. Qız da Fərmanı sevir. Ancaq qardaşı İbrahim kasıb olduğuna görə, Hacı Kamyab qızını qardaşı oğlu Fərmana yox, hallı-dullu, varlı-karlı Xudayar xana vermək istəyir. Bu xəbəri eşidən gündən Gövhərtac xəstələnir, yatağa düşür, göz yaşları içində əriyib gedir. Həkimbaşı Mirzə Mehdi də onu sağalda bilmir. Qız elə göz yaşları axıdır. Bu göz yaşları onun düşdüyü durumun ifadəsidir. Bir gün həkimbaşı Mirzə Mehdi Fərmandan qıza bir kağız gətirir. Qız məktubu alan kimi gülmür və sağalır. Durub əynini geyinir, atası gələndə atasının, anası gələndə anasının üzünə gülür. Bu gülüş sevinc gülüşüdür. Onu doğuran iki səbəb var: 1. Gövhərtac Fərmanın adını eşidib, ondan soraq alıb; 2. Həm də Fərman kağızda Gövhərtacı götürüb qaçağını yazmışdı. Ancaq bu gülüşü sevinc yaratsa da, o ötürür, əvvəli kimi, sonu da göz yaşla-

rıyla bağlıdır. Çünki insanların yaşadıkları mühit də, cəmiyyət də sevincdən doğan gülüş üzərində yox, dərdlə, qəmlə yığılmış göz yaşları üzərində qurulub.

Gövhərtacı güldürən onun Fərmana qovuşacağına yaratdığı sevinc hissləriydi. Ancaq bu sevincin ömrü uzun olmur. Bu dəfə Fərmanın inanıb, güvənib, kişi bilib qapısına getdiyi Hacı Mirzə Əhməd onların gülüşlərini yenidən göz yaşlarına döndərir. İndi də Gövhərtacı Hacı Mirzə Əhməd özü almaq fikrinə düşür. Hər iki gənc bir-birinə qovuşmadan göz yaşları içində ölür.

Bu vaxtsız ölümləri də, göz yaşları içindəki gülüşləri də doğuran mühitdir, cəmiyyətdir. Ona görə də Ə.Haqverdiyevin əsərlərindəki əsas ideya cəmiyyəti kökündən dəyişmək, sağlam mühit yaratmaqdır.

Gülüş ən yaxşı tərbiyə vasitələrindən biridir. Ə.Haqverdiyev də bu məqsədlə gülüşdən ustalıqla istifadə etmişdir. Teatrda gülüşlər də, Qurbanın və əcinnələrin gülüşləri də ibrət götürmək, onları təkrarlayıb həmin gülməli durumlara düşməmək üçün ibrət dərsləridir.

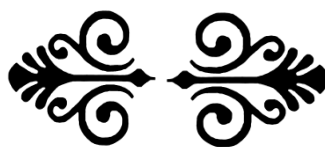
Kamran Məmmədov Ə.Haqverdiyevin əsərlərindəki gülüş haqqında yazırdı: “Bomba”, “Qıraət”, “Diş ağrısı” və başqa hekayələrdə isə gülüşlə yanaşı göz yaşları da, gülüşdən doğan kədər də vardır. Bu gülüş güldürdüyü oxucunu sonra dərinlən kədərləndirir. Bu cəhətdən Ə.Haqverdiyevin gülüşü böyük rus yazıçısı Çexovun gülüşünü yada salır” (5, s. 18).

Ə.Haqverdiyevin əsərlərindəki gülüşlərin üç əsas növünü ayrıca qeyd etmək istəyirəm: 1. Mənfi obrazlar özlərini gülünc vəziyyətinə salırlar. Ağılsızlıqlarıyla özlərini ağıllı, düşüncəsizlikləriylə özlərini düşüncəli, bacarıqsızlıqlarıyla hamıdan bacarıqlı olduqlarını bayağı, yersiz gülüşləriylə, uğunub yıxılmaqlarıyla tamaşaçılara göstərilər, ancaq onları görənlər hər şeyi yaxşı başa düşürlər. Teatrda baqqal Kərimin, çaqqal Rəhimin, saqqal Səlimin gülməkdən uğunub yerə yıxılmaları bunun ən gözəl örnəyidir. 2. İnsanlar nəfsinə, onu yaradan iblisə aldanıb həyatda hər şeylərini itirirlər, geriye yolun olmadığını görür, gülməklə ağlamağın onun taleyini dəyişməyəcəyini bildikdən sonra gülməyə başlayırlar. Qurban belələrinin tipik örnəyidir. 3. Yazıçı yaşadığı cəmiyyətin, insanların halına öz obrazlarının gülən gözləriylə ağlayır. Fərman və Gövhərtac kimi milyonlarla insanları məhv edən cəmiyyətin və mühitin eybəcərliklərini yazıçı gülüşlə qamçılayır.

Beləliklə, böyük Azərbaycan yazıçısı Ə.Haqverdiyevin kiçik hekayələri, “Marallarım” və “Xortdanın cəhənnəm məktubları” silsilələri və dram əsərləri gülüş səhnələri ilə çox zəngindir. Yazıçı öz fikirlərini daha dolğun, daha təsirli çatdırmaq üçün gülüşdən bir rəmz və üsul kimi ustalıqla istifadə etmişdir. Onun əsərlərində rast gəlinən gülüşlərin növü nə qədər çox olsa da, hamısının bir ümumi adı var: göz yaşları içində gülüş!

ƏDƏBİYYAT

1. Muxtar Kazımoğlu. Epos. Nəsr. Problemlər. Bakı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı. 2012.
2. Kamran Əliyev. Xalq gülüşünün özəllikləri / Yol və söz. Bakı. 2015. S. 53- 57
3. Ə.Haqverdiyev. Seçilmiş Əsərləri. II cild. II cild (Tərtib, müqəddimə və izahlar Kamran Məmmədovundur). Bakı. “Azərənşr”. 1971
4. Ə.Haqverdiyev. Seçilmiş Əsərləri. II cild. I cild (Tərtib, müqəddimə və izahlar Kamran Məmmədovundur). Bakı. “Azərənşr”. 1971
5. Kamran Məmmədov. Əbrürrəhimbəy Haqverdiyev / Ə.Haqverdiyev. Seçilmiş Əsərləri. II cild. I cild (Tərtib, müqəddimə və izahlar Kamran Məmmədovundur). Bakı. “Azərənşr”. 1971. s. 5-24



Azsaylı xalqların folkloru

Dadaş ƏLİYEV

AMEA Foklor İnstitutunun doktorantı



**İSMAYILLI ETNOMÜHİTİNDƏKİ
LƏZGİLƏRİN FOLKLOR ƏNƏNƏLƏRİ**

Açar sözlər: etnomühit, ləzgilər, avtoxton, folklor, məişət mərasimləri, bayatı (bayadr)

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ ЛЕЗГИНОВ, ВХОДЯЩИХ В ЭТНОСРЕДУ
ИСМАИЛЛИНСКОГО РАЙОНА**

Резюме

В статье лезгины, которые входят в этносреду Исмаиллинского района, сначала были охарактеризованы как автохтонный народ, относящийся в Шахдагскую группу. Была дана информация об Исмаиллинских селах, где сегодня живут лезгины и о том, чем они занимаются. В работе замечено, что лезгины независимо от места жительства более склонны к компактному проживанию и к консерватизму в своих традициях. Еще в статье особое внимание уделено лезгинским баяты(баядр), которые отличаются жанровыми, тематическими, идейными и другими особенностями и занимают важное место в лезгинском фольклоре. Кроме этого к исследованию были привлечены народные песни, поговорки и загадки лезгин.

Ключевые слова: лезгины, этносреда, автохтон, фольклор, бытовые обряды, баяты (баядр)

FOLKLORE TRADITIONS OF LEZGHINS IN ISMAYILLI ETHNO-SPHERE

Summary

In the article, the Lezgins included in the Ismayilli etnomuhty were first described as an autoxton nation belonging to the Shahdag group and information about Ismayilli villages and occupations of the representatives of this unique nation. The study notes that the Lezgians who are always inclined to live compactly are more conservative in their traditions. The article focuses on the Lezgi bayat (bayadr). Their genre, theme, idea, and other artistic attributes show how important this folklore pattern plays in Lezgi folklore. In addition, Lezgi folk songs, proverbs and puzzles were also included in the study.

Key words: Lezgins, ethno-sphere, autochthon, folklore, life ceremonies, "bayati" ("bayadr")

Ləzgilər Azərbaycandakı Qafqaz mənşəli xalqlar arasında sayca ən üstün mövqedə olanıdır. Onlar İsmayilli rayonu ərazisində azəri türkləri və lahıclardan sonra sayca üçüncü yerdədirlər. Antik və ərəb müəlliflərinin fikrincə, müasir Dağıstan xalqlarının, o cümlədən ləzgilərin əcdadları "gellər", "leklər", "lakzlar" və bu qəbildən olan etnoslar olmuşdur. Ləzgilərin ilk dəfə etnoqrafik səciyyəsinə vermiş rus alimi Zeydlits onları "ağıllı, cəsur və mərd" insanlar adlandırmışdı (6)

Ləzgilərin böyük hissəsi İsmayılının Qalacıq, Sumağallı, İstisu, Qurbanəfəndi kəndlərində kompakt şəkildə yaşasa da, müəyyən bir qismi pərakəndə halda İsmayılı şəhərində, Çayqovuşan, İvanovka, Mücühəftəran, Uştalqəşləq, Qubaxəlilli, Külüllü, Kürdmaşı, Ruşan, Qalagah, Şəbyan və b. kəndlərində yerləşmişlər. Ləzgilər harda yaşamalarına baxmayaraq, kompakt yaşamağa meyillidirlər.

Ləzgilər əsasən heyvandarlıqla məşğul olsalar da, bəzən aralarında mis qab qalayçılarına da rast gəlinirdi. Qadınlar arasında təbii üsulla boyadılmış yerli yun xammalı əsasında corabçılıq və xalçaçılıq sahələri geniş yayılmışdır

Zəngin və özünəməxsus folklor ənənələrinə malik ləzgilərin İsmayılı rayonunda yaşayan nümayəndələrinə aid folklor örnəkləri çox az miqdarda toplanmış, ara-sıra yerli

rayon qəzetində çap olunmuş, amma elmi əsaslarda öyrənilməmişdir. Bu işlərin bir qismi məhz keçən əsrin 90-cı illərindən görülməyə başlanmışdır. İsmayılıda yaşayan ləzgilərin folklor örnəklərindən bir qismini yorulmaz tədqiqatçısı Sədaqət Kərimova toplamışdır. Şair və jurnalist Adıgözəl Vəlinəlinin “Bir tarixdir Qalacıq”(5) adlı kitabında ləzgilərin tarixi, dili, mədəniyyətindən və s. məsələlərdən geniş formada söz açılmışdır.

İsmayılı rayonunun Qalacıq kəndindən ziyalı Bəxtiyar Rəhimov yazır: “Etnoqrafik baxımından böyük maraq doğuran Azərbaycanda qədim dövrlərdən yaşayan müxtəlif xalqlar ölkənin mədəniyyətinə, adət-ənənələrinə, incəsənətinə layiqli töhfə vermiş, əlvan bir xalqın naxışları kimi bir-birinə uyuşmuşlar”(4,233). Burada milli yeməklərdən tutmuş, həyat tərzinə, adət-ənənələrə kimi hər şey maraq doğurur. Bəzi ləzgi evlərində divardan keçib buynuzları asırdı. Bunu müəyyən qədər ləzgilərin vaxtilə çoxallahlıq əqidəsində olduqlarını və keçinin yenilik rəmzi kimi sayılması ilə bağlı qədimlərdə mövcud olmuş inanclarla izah etmək olar. Ləzgi evlərində çaxmaqdaşları göz sataşan yerlərdə qoyulardı, bunu da ləzgilər keçmişdə od almaq yaxud bədnəzərdən qorunmaq üçün onların əsas vasitə olması ilə əlaqələndirirlər.

Ləzgilərin folklorunda mərasimlər, epik və lirik növə aid nümunələr əsas yer tutur. Ləzgilərin mərasim folkloruna mövsüm və məişət mərasimləri daxildir. Onların mövsümlə bağlı əsas mərasimləri baharın gəlişinin qeyd olunmasıdır. Bu bayramı ləzgilər “Yaran suvar” adlandırırlar. Bayram əvvəllər təntənəli keçirilməsə də, qonşuluqlarında yaşadıkları azərbaycanlıların, həmçinin Novruz bayramı və ilaxır çərşənbələrin qeyd olunmasının geniş təbliğinin təsiri ilə ləzgilər də bu ümumxalq bayramı daha təntənəli keçirməyə başlamışlar.

Toy mərasimləri çoxmərhələli idi. Ailədə həlledici söz kişiyyə məxsus olsa da, müəyyən məsələlərdə məsləhətsiz olmur. Oğlan, yaxud qızın evlənməsi valideynlərin məsləhəti olmadan baş tutmur. Oğluna kiminlə evlənməsi təklifi adətən valideynlərindən gəlir. Əgər oğlanın öz gözaltı etdiyi qız varsa, bu ailədə müzakirə edilir. Əvvəlcə qadınlar qızgördüyə (“ruş akun”) gedir, daha sonra razılıq üçün təkrar gedir, qız üçün üzük və baş yaylığı aparırlar. Müəyyən müddət sonra oğlanın yaxın qohumları nişan bazarlığı aparar, xonça mərasimi (“qırartun”) keçirilir, şirni paylama (“qimin pay”) olur. Qızlar üçün başlıq pulu alınır. Onun məbləği çox zaman oğlan evinin maddi imkanlarına uyğun müəyyənləşdirilir. Nişan mərasimi “nişan ktun” adlanır. Başlıq pulu “niged pul”, yəni yol pulu adlanır. Qapıdan asılmış qırmızı örpək hər kəsə dəvət deməkdir, heç kim dəvət gözləmir. Maddi yardım kimi “payar” yığılır. Gənc qızlar rəqsə dəvət edildikdə adətən onlara göz qoymaq məqsədi olur. Qız imtina edə bilməz. (8)

Ləzgilərdə evlilikdə mühüm şərtlərdən biri qızlar üçün qoyulmuş yaş həddidir: qızları 16 yaşdan tez ərə vermək olmaz. Qız toyu çox yığcam keçirilir, toy keçirilərkən ora bazarlıq (geyim və şirniyyat) aparılır. Gəlin köçməzdən qabaqki gecə qızgildə ayrılıq aşığı bişirilir. Qız ata evini tərk edəndə ata ocağını mütləq şəkildə öpür. Gəlini aparan atın cılovunu dayısı tutur. Gəlin həyətdən çıxanda dönüb ata evinə baxa bilməz, bu onun gözünün ata evində qalmasını və ər evinə həvəssiz getməsi kimi yozulur. “Gözü ata evində qalan qızın bəxti yaxşı olmaz, xoşbəxtlikdən uzaq olar və ata evinə geri dönər “deyə düşünürlər. Gəlin ata evinə son dəfə yalnız güzgülədən baxa bilər. (7). Qızı aparmağa gələnlərdən kimsə nə isə xırda bir əşya, bəzən də toyuq-cücə oğurlayır. (3) Gəlin naxırın kəndə qayıdan vaxtı gətirilir. Gəlin əlini bəzən 1 bəzən də 3 dəfə una batırıb gəldiyi evin girişində divarı unlayır, bu bərəkət rəmzi kimi qiymətləndirilir. Azərbaycan toylarında olduğu kimi qab sındırma adəti ləzgilərdə də var, çünki əski inanclara görə bəd ruhlar evin kəndarında olur. Qab sındırmaqla bir növ həmin bəd ruhlar qovulur. Ər evinə gətirilən gündən 3-4 gün sonra qonşu qadınlar gəlini bulağa aparardılar. Sonradan yaxın qohumları qızı öz evlərinə qonaq çağırırlar. (9)

Oğlan toyundan qabaq qız evində onun cehizi siyahıya salınardı. Oğlan toyu aşıqsız olmazdı. Atçapma və gülləatma yarışı keçirilərdi. Bu zaman qayalıqda düzülmüş boşqablar hədəfə alınardı. Hər vurulan boşqaba görə mükafat verilərdi. Toylarda ancaq yaşlı kişilər iştirak edirlər. Ən çox dolma, bozbaş, kabab və bəzən də çoban aşısı bişirilir. (8)

Ailədə yeni doğulan körpəyə 3 gün müddətində ad qoyulur və bu, ailə daxilində xüsusi qeyd olunur. Uşağın ilk dişini çıxarması da ailədə təmtəraqla qeyd olunur, bu münasibətlə hədik bişirilir. (9)

Ləzgi mərasimlərdən biri də ziyarət mərasimləridir. Ləzgilər Həcc ziyarətini ən üstün ziyarət hesab edirlər. Həcc ziyarətindən sonra ən böyük ziyarətgah Həzrət Babanın qəbridir. Belə bir inam var ki, bu ziyarətgaha 7 dəfə gələn şəxs Həcc ziyarətinə getmiş hesab olunur. Pirlər və övliya qəbirləri ləzgilərin ziyarət etdikləri yerlərdir. Qalacıq kəndində Pir Davud baba, Hacı Vəzirxan əfəndinin qəbirləri ziyarətgahdır. Pirlərə gedənlərin arasında qadınların sayı daha çoxdur. Bu da qadınlarda hissi-emosional idrakın, cadu və ovsun kimi ayinlərə inamın daha güclü olmasında irəli gələn məsələdir. Qalacıq kəndinin içində böyük bir daş piri də var. Onun içindəki oyuqda vaxtaşırı yığılan sudan dəri xəstəliklərində, o cümlədən dəmrov xəstəliyində istifadə edirlər. (8)

Ləzgilər arasında da əski inancların təsiri ilə yaranmış və hələ də gücünə inamın yaşadığı ovsun, alqış və qarğışlar da çoxdur. Alqışlara aşağıdakı nümunələri göstərmək olar:

Бу кІвачик берекат хъурай. -Qədəminlə bərəkət gəlsin.

Вахъ ирид арха хъурай. -Yeddi arxan olsun.

Бу рақІар бахтуні гатурай. -Qapını xoşbəxtlik döysün.

Alqışlarla bərabər qarğışların (ləzgi dilində “сеперар”) öz yeri vardır:

Вун Гъцари негърай! -allahın nifrətinə gələsən.

Вун чиле гъатрай! -Yerə girəsən.

Бу кІвал Аилагъди чІуррай! -Sənin evini Allah dağıtsın.

Вун иридаз фий! -Yeddi ərə gedəsən. (1,146-147)

Sonuncu qarğış xüsusi effektə malikdir: ləzgi qadınları arasında bəyənilməyən və xoşagəlməyən bir iş qadının bir neçə dəfə ərə getməsi kimi bədduadan ağır qadın üçün ikinci bir bəddua düşünmək olmur. İstər alqış, istərsə də qarğışlar uyğun olaraq müsbət və mənfi emosiyaları özündə daşımaqla həm də onu dilə gətirən adamda həmin alqış və qarğışlardakı məramı bir inam da yaranır.

İsmayılı rayonundakı ləzgilərin çoxlu nağılları, rəvayət və əfsanələri, atalar sözləri və məsəlləri, mahnı və bayatıları vardır. Epik janrlar arasında mühüm yerə malik rəvayətlərə aid bir nümunə Nadir şahın Dağıstana yürüşü ilə əlaqədardır. Həmin rəvayət belədir: “Nadir şah 10 min qoşunla Dağıstana hücum edir və buradakı yeganə şiə müsəlmanların yaşadığı Misgincə kəndinə gəlir. Burada onun bir qardaşı yerli əhali tərəfindən öldürülür. Onunla bərabər Dağıstana gəlmiş bacısı nəyin bahasına olursa olsun qardaşının intiqamını almağa çalışır. Nadir şah bacısını bu işdən çəkəndirməyə çalışsa da, o öz istəyində qalır və yerli əhalidən bu qisası alır” (1,151)

“Mani” adlanan Perizada”, “Muleyli”, “Alagözlü kimi ləzgi mahnılarının əksəriyyətinin melodiyası Azərbaycan xalq mahnılarının təsiri altındadır. Məsələn, Azərbaycan xalq mahnısı ” Bu leyli” mahnısına həm adı, həm melodiyası baxımından bənzəyən “Muleyli” ləzgi manisi (ləzgicə “dağ çiçəyi”) nümunə göstərmək olar. “Alagözlü” manisindən bir parçaya baxsaq, sevgilisi ilə hər bir zaman yanaşı olmaq istəyən qəhrəmanı heç nə qorxutmur, istər duman gəlsin, istər ləzgilər arasında “mel” adlanan iməcilik keçirilsin:

Циф атункиІ низ къайгъу я

Ай алагуъзли, алагуъзли.

Пака ярдин мел нІахъ айтІа.

**Чан , алагуьзли, алагуьзли.
Пака ярдин мел нІахь айтІа.
Чан , алагуьзли, алагуьзли(1,144).**

Duman gəlsə,qayğı çəkən mən olacam.
Ay alagözlü,alagözlü.
İməcilikdə səninlə mən tən olacam.
Can alagözlü,alagözlü.
İməcilikdə səninlə mən tən olacam.
Can alagözlü,alagözlü.

Lirik növün ləzgilər arasında yaygın bir janrı –bayatı janrı haqqında aşağıdakıları söyləmək mümkündür: Ləzgi bayatılarında (ləzgilər öz bayatılarını “bayadr” adlandırırlar) tez-tez dağ və dərə obrazlarına müraciət diqqət çəkir:

Ləzgi bayadrlarında ənənəvi müraciət obyektlərinə nümunə olaraq S.Kərimovanın (2) İsmayılının Sumağallı kəndindən Şirinova Şivan Salman qızından topladığı bayatıların birində yarının dərdiyi yonca gülünün qurumasını şanapiriyə söyləyən lirik qəhrəman sevgisində hər zaman sadıqlıyından söz açılır:

**Ярди атІай инжи векьер
Кьуразава я зардин кьуш.
Вун цІай кьуна кайитІани,
За вакай вил атІудай туш. (1,146)**

Yarım dərən yonca gülü
Quruyur ki, şanapirik,
Yar odlanıb yansam belə,
Əl çəkməyəm birdəfəlik.

Ləzgilərin folklorunda hər bir xalqın folklorunda olduğu kimi atalar sözlərinin xüsusi yeri vardır. Əsasən ləzgi dilində söylənən “bubaurin qafar”, yəni atalar sözləri gündəlik həyatın müxtəlif sahələrini əhatə edir.

Öz düşüncələrində ehtiyatlı olmağın vacibliyi

“*Чурадан аб эжел раклебайзи лумир.*

–Özgəsini eşit, öz fikrini açma”, çox danışan insanın nitqində çox çaşdığını

“*Пара рахадйди, пара акахьда.*

–Çox danışan çox çaşar”, düşünüb danışmağı

Вə Ниснилай экьерІай рақъинни рим гидар.

–Sözü bişir sonra de”, yersiz hərəkətin sonunun peşmançılıq olduğu

“*Алачир чкадак хьуредай кас, ахирди ииеда.*

–Yersiz gülməyin axırı axlamaq olar” atalar sözləində görmək olur. Ləzgi atalar sözləri arasında xüsusi maraq doğuran nümunələr az deyil:

“*Ажуз ламрал кьвед акьахда.*

–Aciz eşşəyi iki nəfər minər”,

“*ЧуьхетІ папаз нІиркь этем канда.*

–Pinti arvada kor ər lazımdır”,

“*Рахаз алакь заватІа яб гузни алакь*

–Danışmağı bacarırsansa, dinləməyi də bacar”

“*Бармак алуқІна лугьуз кьимиз кьведаз*

–Papaq qoymaqla başa ağıl gəlməz “.

Ləzgi bayadrlarında tez-tez səslənən “dağ” sözü atalar sözlərində dayaq , arxa kimi mənalandırılır. Məsələn, *Дагъдизни дагу кIанда*.-Dağa da arxa gərəkdir. (1,148-151)

Ləzgilərin epik folklor örnəkləri arasında tapmacalara (ləzgicə “imuça maçar”) da rast gəlinir: Tapmacalara xas olan ənənəvi eyhamlı söyləmə özünü göstərir:

Епини яд хъваз , Дана дак Iбаз (хъами)

–İpindən su içər, dana şişər.(qarpız)

ЯнIа тIуб тун Тагур сиб акъайдач (мудрамI)

–Qulağına barmaq salsan,ağzın açar (qayçı)

МучI курү чIегъер кьугъада (кIалар) (1,147)

–Qaranlıq tövlədə keçilər oynamağa növbədə (qovurğa)

Ləzgi folkloruna aid qeydlərimizin sonunda əldə etiyimiz bir neçə nəticəni diqqətə çatdırmaq istərdik:

- Ləzgilərin folklorunda , xüsusən də mərasimlərində azərbaycanlıların və digər qonşulqda yaşayan xalqların təsiri hiss olunur

- Ləzgilərin məişətində digər xalqlardan fərqli olaraq dillərinə və gündəlik adət-ənənələrə münasibətdə mühafizəkarlıq daha güclüdür

- Azsaylı xalqlar arasında ləzgilər milli identikliyi qoruma instinkti daha güclü olan bir xalq təəssüratı yaratmaqla bərabər, dillərində də daha güclü dillərin, o cümlədən Azərbaycan dilinin təsiri daha az hiss olunur

- Ləzgilərin folklorunda sözlü və musiqili janrlar arasında ləzgi xalq mahnıları, bayatılar, atalar sözləri, tapmacalar daha çox nümunələrə rast gəlinir

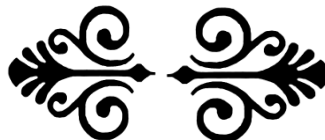
Nümunələr əksər vaxtlarda ləzgi dilində söylənsə də, digər qonşu xalqlardan əxz edilmiş nümunələrdə əsasən də Azərbaycan dilindən daha çox istifadə olunur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azsaylı xalqların folkloru, II cild, Bakı: Elm və təhsil, 2017, 196 s.
2. Azsaylı xalqların folkloru, III cild, Bakı: Elm və təhsil, 2017 , 400 s.
3. Paşayeva M. Şahdağ xalqlarının folklor ənənələrində alban izləri// “Azərbaycan multikulturalizmi: din və dil siyasətinin inkişaf perspektivləri” Beynəlxalq konfransın materialları, Bakı, 8-9 sentyabr 2016-cı il. Bakı: Mütərcim, 2016, 480 s. s. 198-201
4. Rəhimov B. Multikulturalizm ilinin töhfəsi// “Gücümüz birliyimizdədir” mövzusunda elmi konfransın materialları. Tərtibçilər: A.Əhmədli, D.Əliyev, Bakı: “Elm və təhsil”, 2018, 248 səh, s. 232-234
5. Vəlbinəli A . Bir tarixdir Qalacıq, . Bakı: 2010. 116 s.
6. https://ru.wikipedia.org/wiki/Лезгины_в_Азербайджане
7. [lwww.bizimyol.info/news/76624.html](http://www.bizimyol.info/news/76624.html)

İNFORMATORLAR:

8. Bəkirova Gülzar, 1936, İsmayılı r-nu, Qubaxəlilli k. təqaüdçü
9. Rəhimov Bəxtiyar, 1950, İsmayılı r-nu, Qalacıq k. təqaüdçü



DOMLARDAN TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNEKLƏRİ



Azərbaycanın müxtəlif rayonlarında yerli əhalinin qaraçı adlandırdığı fərqli topluluqlarla qarşılaşmaq mümkündür. Şəhər mərkəzi və ətraf yaşayış məntəqələrində yaşayan bu topluluqlar zahiri görünüşləri, yaşam tərzləri, xarakterik cizgilərinə görə yerli əhalidən fərqlənmiş, məhz bu fərqli cəhətlərinə görə də həmişə diqqəti öz üzərlərinə çəkmişlər. Vaxtilə köçəri həyat sürmüş bu topluluqları qaynar şəhər həyatı, daşdan, kərpicdən tikilmiş təmtəraqlı evlər cəlb etməmiş, onlar təbiətin qoynunda, keçədən salınmış alaçıqlarda yaşamağa üstünlük vermişlər. Azərbaycanın elə bir bölgəsi yoxdur ki, onlar orada düşərgə salmasın, alaçıqlarını qurmasınlar. Bu topluluqların azad həyatları, yaşam təzi folklorunda, ədəbiyyatda yeni-yeni personajların, xarakterlərin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Qaraçı, əslində bu topluluqlara kənardan, yeri əhali tərəfindən verilən addır, onlar özlərini fərqli adlarla tanıdırılar. Balakən, Zaqatala, Qax və Qəbələ rayonlarında yaşayanlar özlərini qürbət, Yevlax rayonunda yaşayanlar kürd, Ağsu, Ağdaş, Ağdam, Ağcabədi, Bərdə və Yevlax rayonunun Fəxrəddin Kərimov, Yeni Yevlax və Mehdi Hüseyn küçələrində yaşayanlar isə özlərini dom adlandırırlar. Fərqlilik təkcə bu tayfaların adında deyil, onların zahiri görünüşündə, dillərində, adət-ənənələrində də özünü göstərir. Özlərini qürbət adlandıranlar fars, Yevlax rayonunda yaşayanlar kürd, domlar isə Azərbaycan dilində danışirlər.

Domlar Azərbaycanda indiyə qədər qaraçı adı ilə tanınmışlar. Amma müşahidələr göstərir ki, qaraçı onların əsl adı deyil, yerli əhali tərəfindən verilən addır. Qaraçı adı Azərbaycan və Qafqaz ərazisində işlənmiş, dilənçiliklə məşğul olan tayfalara şamil edilmişdir. Qaraçı adının bu xalqın öz adı olmadığını onların qaraçı adını qəbul etməmələri, qaraçı deyilməsini özləri üçün alçaqlıq, təhqir hesab etmələri də sübut edir. Domlar Ağsu, Ağdaş, Yevlax, Bərdə, Ağdam, Ağcabədi rayonlarında və Dəliməmmədli şəhərində məskunlaşmışlar.

Domlar fərqli tayfalardan, özlərinin təbiri ilə desək, təbəqələrdən təşkil olunmuşlar: əmirilər, qaralar (onlara həm də şirməmmədlilər deyilir), sarılar, bədirkilər, leştanlılar, iranlılar və s. Tayfalar çox vaxt nəslə görə deyil, ya rənginə, ya da coğrafi mənsubiyyətinə görə adlandırılmışdır. Məsələn, ən böyük nəsilərdən olan qaralar, sarılar dərisinin rənginə, bakılı, iranlı, leştanlılar isə coğrafi mənsubiyyətinə görə adlandırılmışdır. Coğrafi mənsubiyyət zamanı onların hansı əraziyə aid olduqları deyil, haradan gəldikləri əsas götürülmüşdür. Hətta nəsil mənsubiyyəti məlum olan tayfalar da çox vaxt gəldikləri yerə görə tanınmışlar. Məsələn, Ağsu rayonunda məskunlaşan Əmirli tayfası digər domlar arasında bakılı, Bərdə rayonunda məskunlaşan temirxanlılar iranlı kimi tanınır. Əmirli tayfasının Bakılı adlandırılması vaxtilə Mərdəkan, Bilgə, Buzovna tərəfdə olmaları ilə əlaqədardır. Bədirkilər Ağdam şəhərində məskunlaşmış, şəhər işğal olunduqdan sonra böyük əksəriyyəti Bakı şəhərinə köçmüşlər. Leştanlılar Ağcabədi, qaralar Ağdaş, Bərdə və Dəliməmmədlidə, sırovlular Ağdaş şəhərində məskunlaşmışlar. Sırovluların Qaxetiya ilə bağlı olduğu, aclıq illərində oradan gəldikləri söylənilir.

Domların mənşəyi ilə bağlı müxtəlif fikirlər söylənilir. Onların ilk dəfə XV əsrdə Qara dəniz sahillərindən keçməklə Avropaya qədəm basdıqları qeyd olunur. Onlar haqqında yazılan ilk tədqiqatlarda bu xalqın mənşəyi Misirlə əlaqələndirilmişdir. Sonralar domların dilinə dair nümunələrin toplanması, hind dili ilə müqayisə edilməsi onların dilinin qədim sanskrit dilinə yaxınlığını üzə çıxarmışdır. Bundan sonra domların Hindistan mənşəli olmaları haqqında fikir daha ağırlıq qazanmışdır.

Domlar Hindistanı tərk etdikləri tarix haqqında müxtəlif fikirlər söylənilir. Ümumi qəbul olunmuş fikir belədir ki, onlar ən azı min il bundan əvvəl Hindistanı tərk etmək məcburiyyətində qalmışlar. İran, İraq və Suriya ərazisinə gələnlər özlərini dom, Avropaya üz tutanlar rom, Ermənistan, Türkiyə ərazisində yaşayanlar isə özlərini lom adlandırmışlar. Dom/rom/lom sözlərindəki birinci səsin dəyişməsi dialekt fərqliliyindən qaynaqlandığı ehtimal olunur. Ç.Leland, F.Brokqauz, K.Patkanova və digər tədqiqatçılar bu xalqların etnik mədəniyyətləri arasındakı bənzərliyə, dillərindəki oxşar sözlərə dayanaraq onların eyni mənşəli olduğunu söyləmişlər.

Domlar, eləcə də digər qaraçı topluluqları düşdüyü xalqın mədəniyyətini, dilini, adət-ənənəsini mənimsəmişlər. Bununla belə, etnik mədəniyyətin özündə onların Hindistan mənşəli olduğunu göstərən kifayət qədər faktlar vardır. Bunların içərisində ən mühümü domların Hindistandakı kasta sistemindən irəli gələn bir çox xüsusiyyətləri bu gün də özlərində qoruyub saxlamalarıdır. Endoqam nigahlar, tayfalar arasında əmək bölgüsü, yad adamlarla ünsiyyətdən qaçmaları və s. məhz kasta sistemindən irəli gələn təsəvvürlərdir. Bundan əlavə, bu tayfalar arasında Hindistana xüsusi vurğunluq hiss olunur. Balakən, Qax rayonlarında məskunlaşan və özünü qürbət adlandıran tayfalar arasında bu, daha çox müşahidə olunur. Onlar yeni doğulan uşaqlara Cimi, Şaka, Racu, Qanqa, Qamit, Rail kimi hind filmlərinin baş qəhrəmanlarının adlarını qoyurlar. Hind filmlərinin o qədər vurğunurlar ki, sovet dövründə bu kinoları klubda izləmək üçün neçə kilometrlik yolu piyada gedirdilər. Toylarda əsasən hind mahnılarına rəqs edir, cavan qızlar alınlarına döymə vuraraq özlərini hind qızlarına bənzədirlər. Bu kimi xüsusiyyətlər göstərir ki, bu tayfaların Hindistanı tərk etmələrindən əsrlər keçməsinə, bu müddət ərzində dilini, dinini itirmələri, adət-ənənələrini unutmalarına baxmayaraq, Hindistana bağlılıq, vurğunluq bu və ya digər şəkildə yenə özünü büruzə verir.

Düşükləri xalqın dilini, adət-ənənəsini mənimsədikləri üçün domların folkloru Azərbaycan folklorundan heç nə ilə fərqlənmir. Bununla belə, onların 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. Onların qeydə alınması həm bizim təsəvvürümüzü genişləndirir, həm də həmin inancların izahına kömək edir.

DİLƏNMƏK HAQQINDA

O vaxdı pincilələrnən¹ qaraçıları yığıblar bir yerə. Buğdanı veriblər ki, bir torva sizin, bir torva da bunların. Pincilələrin biri deyir:

– Ə, bu buğdanın yarısını götür, şansı da, bişirək, yiyək.

Qaraçılar bunların bişmiş buğdasını oğurluyub əkiblər. Pincilələrin buğdası çıxıb, amma bizimkilərin buğdası çıxmayıb. Onda deyiblər ki, gedin, çörək atdı olsun, siz piyada. O vaxtdan qarğış eləyiblər, bu millət də onun qarğışına düşüb çöllərə. Çörək atdı, bu millət piyada.

(Söyləyici: *Qəniyev Xanbala Firidun oğlu, Ağdaş rayonu, Məşəd küçəsi, təvəllüdü 1963, təhsili orta-ixtisas, ixtisası mədəniyyət işçisi*).

¹ Pincilə – domların özlərindən olmayan əhaliyə verdiyi ad

Mən eşitdiyimə görə, bunlar (qaraçılar) İrandan keçəndə böyük bir millət olublar. Bunları məskunlaşdırmaq istəyiblər. Buğda veriblər ki, buğda əkin. Bunların yaşlıları deyib ki, gətirin buğdanı qovurub səpəyin, bizdən əl çəksinnər. Gətirib qovurub səpiblər. Bişmiş buğda cücərməz. Vaxtı çatanda gəlib baxıblar ki, heç nə bitməyib. Deyiblər, çıxıb gedin, siz başaran döyülsüz.

(Söyləyici: Cəbiyev Şaməddin Əliheydər oğlu, Ağsu şəhəri, təvəllüdü 1940, təhsilsiz, ixtisası bərbər).

PUL NİYƏ ƏZİZDİR?

Allahın, deyilənə görə, özü birdi, amma adı min bir. Səbr də, xaliq də, hökmdar da hamısı Allah-taalanın adıdır. Yer üzündə hərəyə bir adnan Allahı çağırmaq təklif olundu. Axırda növbə pula gəldi. Dedilər:

– Ey pul, sən də Allahı bir çağır.

Pul “ey əziz Allah” deyər çağırırdı. Allah-taalanın xoşuna gəldi bu söz. Dedi:

– Pul, sən ki məni əziz deyər çağırırdın, səni o qədər əziz eliyəcəm ki, sənin üstündə qardaş qardaşa qıysın.

(Söyləyici: Əliyev Sovqat Qənbər oğlu, Bərdə rayonu, təvəllüdü 1951, təhsili 8 illik, sənəti tamada)

QATIR NİYƏ QISIRDIR?

Qatır pis heyvandır. Atla eşşəyin cütləşməsindən əmələ gəlir. Hər at onu qarınında saxlamır.

Süleyman peyğəmbər, Allahın məsəlli əla Məhəmmədin və ali Məhəmməd, yer kürəsində nə ənni-cinni varda, hamısının dilin bilirdi, hamısı da bunun çaarığına gəlirdi.

Günnərin bir günü çıxır taxta, deyir ki, bu heyvannarı mən yoxluyacam. Görək kim mənim çaarığıma tez gəlir, kim geç gəlir.

Hər heyvan gəlir. Bu qatır gələndə Süleyman peyğəmbərin çuxasının ucunu basdıyır. Pis heyvandır da. Süleyman peyğəmbər fikirəşir ki, mən buna necə qarğıyım? Bu mənim çuxamın ucunu basdadı. Deyir:

– Ey heyvan, get, səni bala üzünə həsrət olasan.

Qatır doğan heyvan döyül. Onun dırnağından çox doğan qadın yesə, o da doğmaz.

Nə başızı ağrıdım, bütün heyvannar gəlir bunun çaarığına (bu gürzə ilan var ha, Allah ona nəhlət eləsin, adamı vurmağıynan ölməyi birdi), bu gürzə onun çaarığına geç gəlir. Süleyman peyğəmbər deyir:

– Ey heyvan, sən niyə mənim çaarığıma geç gəlibsən?

Deyir:

– Ya Süleyman peyğəmbər, mən də özümə görə bir hökmdaram.

Deyir:

– Sənin hökmünü nədən bilək?

Deyir:

– Süleyman peyğəmbər, sən izin versən, mən bir şeyə nəfəs vuraram, sən onda mənim gücümü görərsən.

Süleyman peyğəmbər fikirəşib ki, mən ayrı şeyi niyə deyim. Poladdan bunun hasası varıymış. Deyir:

– Sən mənim bu hasama neyliyə bilərsən?

Deyir:

– Ya Süleyman peyğəmbər, izn versən, mən ona bir nəfəs vurram.

Deyir:

– İzn verirəm.

Allah nəhlət eləsin, nəfəs vurur. Süleyman peyğəmbər görür ki, hasa əriyir. Deyir, ayə, mən bunun hökmünü gördüm, mən buna necə qarğış eliyim? Deyir:

– Get, ey heyvan, Allah sənə nəhlət eləsin. Gecə başın ağrısın, gündüz dişin.

O biri ilannar çox bərk gedir, amma bu gürzə ilan elə yavaş gedir ki... Susdu¹. Süleyman peyğəmbərin ona qarğıışı var.

(Söyləyici: Rzayev Əhmədiyyə Qala Mirzə oğlu, Ağdaş şəhəri, Maşat küçəsi, təvəllüdü 1923, təhsilsiz, sənəti usta).

RÜSTƏM ZAL

Rüstəm Zalin babası Salsal görünməz bir pəhlivan oluf, qarşısına çıxan olmuyuf. Nəvəsi Rüstəm Zal oluf. Rüstəm Zal öz dövrünün ən güjdü pəhlivanı oluf. Əli qılınc tutanda, at minməyi örgənən hala gələndə, yetkinnik yaşında anası deyir:

– Oğul, sən ovnan-quşnan məşğulsan, güjünə də bələdəm, arxayınam. Səni basan adam tapılmaz, amma sənə bir tapşırıgım var.

Deyir:

– Ana, de.

Deyir:

– Oğul, hara gedirsən get, nəbadə günbatan tərəfə gedəsən.

Anası elə şəkildə deyir ki, elə bil orda qorxulu nəşə var. Amma Rüstəm Zal da heş kimdən qorxası pəhlivan döyüldü. Bir ana kimi eşidir onun sözünü, yoxsa gedərdi.

Bir gün tam güj bunu daşıdır ki, fikirəşdiyimdən də artıq güjüm var mənim, kimdən qorxmaliyam? Qarşıma şir çıxsın, pələng çıxsın, bəbir çıxsın, mən onnan bacarasıyam. Niyə anam mana desin ki, günabatan tərəfə getmə? Bütün günü bu söz bunu düşündürür?

Bir gün atının başını firriyır, deyir:

– Əşi, anamın nə xəbəri var! Mən ki heş nədən qorxmuram, niyə getmiyim?

Atı çapır günbatan tərəfə. Get ki gedəsən, get ki gedəsən, gün yatana qədər, yəni qüruba qədər yol gedir. Bir maneə çıxmır qabağına. Həmə günə heç ov da çıxmır. – Ay Allah, bu nə sirdi? Bir inni-cinni yox, bir heyvanat yox. Bu qədər mənzil gəldim, mənə maneə olası, qorxulu bir şey yoxdu, təəccüblü bir şey yoxdu. Anam niyə tapşırır ki, günbatan tərəfə getmə? Gəldi çatdı. Enni bir çaydı. Gördü çayın üstündən iki atma atılıb. Camaat burdan körpü kimi istifadə eliyir. Atın yüyəninnən tutdu, siftə özü, arxasınca da atı bu körpünün üstünnən keşdi. Niyə keşdi? O tərəfdə gördü bir ağ qalaça var. Dedi:

– Həə! Vəhşi heyvannan, qurtdan-quşdan daldalanmaq üçün ora pəriskardı, orda daldalanmaq olar. Keçim orda geşəliyim, ta geşədi, sabah da duruf gedərəm. Ta bu qədər yol gəldim, qorxulu bir şey olsa, rast gələrdi.

Atı da, özü də keçir bu körpünün üstünnən o taya. Görür kü, qalaçanın ağzı açıxdı, qapısı-zadı yoxdu. Atı da çəkir, özü də girir. Görür heş bir şey yoxdu, boş qalaçadı nə bö-yüklükdə. Görür kü, göz-göz axura oxşar yerlər var. Maraq üçün sayır, otuz iki dənə. Atı bağliyır birinə, atın da torvasında arpa vardı, arpanı da tökür axurun birinə. At orda yeminən məşğuldu. Bir qədər oturur, tək-tənha adamdı, olanınnan-olmazınnan, Allah verən-nən qoyur qabağına, yeyir axşam yeməyini. Yuxusu gələndə girir bu axurun birinə. O boyda pəhlivan, o boyda Rüstəm Zal girir o axurun birinə. Axurda da yuxu tutur, yatır.

Bir vaxt yuxudan ayılır ki, ə, səhər açılıf, hələ günəş də xeylax qalxıb. Deyir, ə, mən nə qədər yatmışam? Durur atı azad eliyir axurdan. Arpa dolu torvanı da keçirdir atın boğazına, çənəsinin altda dayanır da, uzun yol gedir. Çayda da əl-üzünü yuyur tər-təmiz,

¹ Sus – ləng, astagəl

bir az da hava alır. Gənə atı, özü körpünün üsdünnən keçir o taya, üz qoyur gəldiyi yolnan ağzı geriye.

Deməli, nə qədər gəlmişdisə, səhərdən də günbatana qədər yol gedir ki, evlərinə çatsın. Gəlir çatır. Hə, onu deyirəm. Yolda bir münasib yaşayış yeri yox, amma qəbirsən-nix qaralır. Deyir, yəqin yaxında yaşayış yeri var. Görür kü, yerdə adama oxşayan bir şey var, amma adam döyül. Nə mənada adam döyül? Yekə döyül, amma baş-göz, əl-ayax adamdı. Marağ üçün onu götürür, qoyur çəhmənin boğazına, deyir:

– Bunu anama marağ üçün aparajam ki, belə də adam var ey, ay ana.

Gedir, anası çıxır qarşısına.

– Ay oğul, bə beyjə sənnən nigaran qaldım, hardaydın?

Atdan düşür, əl-üzünü yuyur. Yol gəlmişdi, tozun-torpağın təmizdiyənnən sonra deyir:

– Ay ana, düzünü axtarsan, yalançılıx nəyə lazım. Axı mənə sən gətirmisən dünya-ya, sənə də yalan olarmı? Mənə demişdin ki, getmə günbatan tərəfə. Xeylax vaxt getmədim, amma özümü saxlaya bilmədim. Gүjüm mənə vadar elədi ki, ə, niyə getmirsən? Lap qarşına şir çıxsın, bəbir çıxsın, pələng çıxsın, daa onnardan yırtıcı heyvan yoxdu a! Noolur, olsun, mən onun öhtəsinnən gəlləm, məğlub eliyəsiyəm. Niyə də getmiyim? Qoy görüm nə var orda? Ay ana, günbatana qədər getdim, heç bir ov da çıxmadı ki, oxu işə salam. Mənə mane olan bir şey tapılmadı.

– Oğlum, hara qədər getdin?

Deyir:

– Ana, getdim bir çayın sahilinə çatdım, enni çaydı.

Deyir:

– Çayın üstə nə gördün?

Deyir:

– İki dənə atma atıflar, o üzde qalaça gördüm, ağ qalaça.

– Hə, nağardın?

– Atın yedəyinnən tutdum, özüm, at da arxamca o körpüdən keşdik. Dedim, geje vəhşi heyvan-zad hüjum çəkər, daldalanmaq üçün qalaça münasibdi. Getdim ora girdim, heç qapısı da yox idi. Girdim içəri, gördüm balaca-balaca axurrar var (Nə balacadı, bu boyda əjdaha yerrəşib orda). Atı bağladım axurun birinə, arpanı da tökdüm qabağına. At arpanı yeməknən məşğul, mən də olan-olmazımmın nahar elədim, yuxum gəlirdi, pencə-yimi başımın altına qoydum, axurun birində də yatdım. Səhər açıldı, əl-üzümü yudum, bir qırax nahar elədim. Gənə gəldiyim kimi körpüdən keçdim o taya atnan, orda da atımı min-dim, çapdım gəldim. Bir maneəyə rast gəlmədim.

Deyir:

– Oğul, bir söz desəm, xof yemərsən ki?

Deyir:

– Yox.

Deyir:

– Oğul, o çayın qırağına ki çatdın, o iki dənə körpü sənə baban Salsalın ayağının lülə sümühləridi. O ennihdə çaya körpü qoyuflar. Gör özü nə böyüklühdə oluf onun! O gördüyün ağ qalaça da onun kəllə sümüyüdü. Əti tökülüf, sümüyü qalíf. O açıq gördüyün qapı da onun ağzıdı. Sən ağzınnan girmisən e babanın.

Əə, Rüstəm Zal yerində bir silkələnir: “Ay Allah, yəni o boyda, cüssədə adam var? Mən babamın ağzına girmişəm demək?”

Deyir:

– Hələ o da olar. Bəs sən o yatdığın heç bilirsən nə idi? Saydın oları?

Deyir:

– Ana, maraq üçün saydım.
– Neçə dənəydi?
– Otuz iki dənə.
– Oğlum, o baban Salsalın dişdərinin yeridi. Dişinin birinin yerində atını bağlamısan arpasını yeyif, birində də özün yatmışan.
– Ay ana, yəni elə?
Gör o vaxt insannar nə boyda oluf. Rüstəm Zal deyir:
– Ay ana, az qala, yadımdan çıxmışdı. Yoldan adama oxşar bir şey tapdım.
Deyir:
– Nətar adama oxşar?
Götürür qoyur stolun üstünə. Ana balaca insanı görəndə deyir:
– Bax, bax, oğul, mən bunu demək istiyirdim. Hələ bizə də şükür, bizdən sonra gələcək nəsil bular olajax (Yəni bizim nəsil).
Deyir:
– Ay ana, bunnan adam olar?
Deyir:
– Oğul, sən zornan hərəkət eliyirsən, hər şeyi zoruna çapırsan, amma bular ağılınan işdiyəjhələr, ağılınan hərəkət eliyəjhələr.
Deyir:
– Əşi, bu nə adamdı? Heç o mənim atımın torvasını başına keçirdəmməz?
Rüstəm Zalın da özünə görə atı varıydı. Deyəndə bu adama oxşuyan şey deyir:
– Keçirərəm torvanı, keçirərəm.
Görür səs gəlir. Deyir:
– Nə deyirsən?
Deyir:
– Sən torvanı ver, mən atın başına keçirim.
Bir torva, deyilənə görə, iki pud arpa tutur, yəni otuz iki kilo. Tulluyur torvanı qavağına, deyir:
– Di keçirt görüm.
Yol gəlmiş at, yadınnan çıxmışdı, arpa verməmişdi. Bu bəndə bilirdi bunu. Arpanı götdü, muşqurladı¹, at arpanı gördü. Başını yendirdi arpaya, torvanın qayışını tez keçirdi atın başına. At başını qaldırdı, çəhdi ee fələyin üzünə.
Dedi:
– Oğul, gördün, olar ağılınan iş görür.
Yoxsa əlini uzatmaxnan ona çatası döyüldü axı.
(Söyləyici: Əliyev Sovqat Qənbər oğlu, Bərdə rayonu, təvəllüdü 1951, təhsili 8 illik, sənəti tamada)

HƏZRƏT ƏLİNİN ÖLÜMÜ

Həzrəti Əli əleyhsalam bir gün oğlanları İmam Həsəni və İmam Hüseyni çağırırdı, canım fəda olsun. Dedi:
– Oğlanlarım!
Dedilər:
– Bəli!
Əlinin indi də öldüyünü heş kim deyə bilməz. Belə bir misal da var. Deyirlər ki, Əlini hər gün bir dəfə görməyən göz kor olar. Dostunu görürsən bazarda.

¹Söyləyici ağzıynan muşqurlayır.

– Ə, filankəs, filankəs.

Cavab da vermir, çıxıb gedir. Bəlkə Həzrət Əli idi? Dünyaya gəlməmişdən də yetmiş il yer üzündə oluf. Cəbrayıl ustadlığı elədi, Adəmin təqvimini yazdı. Yalan döyül bunlar. Odur ki, Əlinin öldüyün indi də heş kim deyə bilməz. Amma cismən Əli də vəfat eləməli idi, yaranmışların hamısı kimi.

Dedi:

– Oğlanlarım, Allahın yaratdığı bəndənin biri də mənəm. İmamlığım oluf, şücaətim oluf, Allah-taala “şirim” adını verir. Buna baxmıyaraq, Allahın sırası bəndəsiyəm, mən də köçürəm həyatdan. Amma sizə iki-üç deyəcəyim var, onlara əməl eliyin.

Ağlaşılar:

– Ata, ateyi-mehriban, bizi qoyub hara gedirsən? Sən axı yerin sütunusan, göyün ləngərisən.

Dedi:

– Oğul, hər kim olur-olum, canlıyam, Allahın yaratdığı bəndəyəm. Sırası bəndələr kimi mən də getməliyəm, dünyanı dəyişməliyəm. Mənim vəsiyyətimə qulaq asın. Mən bixaxt tamam olajam. Elə ki, dünyanı dəyişdim, gecə saxlıyarsınız. Səhər götürüləsi olajam. Səhər tezdən duruf tədarükünüzü görün (Onlar onsuz da pakdılar, onsuz da məsumdular, yumasın da olar. Amma gənə adətə görə yuyulmalıdı, Allah qarşısına pak getməli di). Heş kəsi yuyucu təyin eləmiyin. Günbatan tərəfdən qolları dirsəyə qədər çırmıxanlı, əyaxları da dizə qədər çırmıxanlı qara bir ərəb gələjəh. Gəlib çatıxax, səsinə çıxartmasa da olar. İşarə eliyəjəh ki, vəzifəmi yerinə yetirməyə gəlmişəm. Onda başa düşün ki, yuyan budu. Keçəjəh yuat yerinə. Siz hazır suyunu verin, lazım olan şeyləri verin ora, işiniz yoxdu. Gəldiniz meyidi götürməyə, əyax tərəfdən girin, baş tərəfə toxunmuyun. Siz əyaxdan götürəndə görəssiniz ki, baş özü qalxdı. Bu da bir möcüzədi. Aparassınız yuata. Yuata qoydunuz, çıxın ordan. O yuyucu özü bilir nağayırır. Orda yuaxax, təmizdiyif, kəfənniyif tabuta qoyulan vaxt çağıraxax ki, gəlin götürün. Onda götürün qoyun tabuta. Tabutu qoyun dəvənin üstünə. Tutun ovsarınnan, dartın gəlsin. Şəhərin çıxacağında qabağınıza iki yol çıxaxax. O yolayrıcında gözdüyün. Görəssiniz bir qaraltı gəlir. Gəlhagəl, görəssiniz üzünü niqafli bir ərəbdı. O ərəbə mənim cənazəmi təhvil verin, nə desə, ona əməl eliyin. Cənazəni gənə əyaxdan götürün, baş qalxaxax, qoyun onun miniyinin üstünə və qayıdın geri, heş nə soruşmuyun. O ərəb məni götüruf hara aparır, daa o sizdih döyül.

Ağlıya-ağlıya eşidillər. Tamam olur, dünyasın dəyişir. Gecəni qalır. Sabah yuat yeri hazırırır. Fəda olduğum Əlinin dediyi kimi, görüllər ki, qaraltı gəlir. Gəlhagəl, görüllər dediyidi: qolu dirsəyə qədər, əyağı da dizə qədər çırmıxanlı qara bir ərəb gəldi. Üzü açıxdı, görünür. Başınan işarə elədi ki, ora aparın məni. Getdi öz yerinə, yuata. Bular da əyax tərəfdən girdilər xalçanı qaldırdılar, baş tərəf özü qalxdı. Qoydular yuata, çıxdılar. O yuyucu orda özü yudu, təmizdədi. Çağırdı:

– Gəlin tabuta qoyun.

Tabuta qoyuldu. Tabutu qaldırdılar, qoydular dəvənin üstünə, yedəhlərinə aldılar. İki qardaş özdəri də atın üstə. Böyük qardaş İmam Həsən idi, kiçiy İmam Hüseyin idi. Şəhərdən çıxanda gördülər ki, yolayrıcıdı. Dedi, atam buranı deyib, qardaş, gözdüyök.

Gözdədilər, gördülər qaraltı gəlir. Yavaş-yavaş gəldi. Gördülər ki, üzünü niqafli bir adamdı, atın üstündə elə dayanıf, buna baxanda adama zəhm oturur. Enni kürək, pəhlivan cüssəli, görkəmli bir şəxsiyyətdi, amma üzünü bağlıdı. Yedəyində də dəvədi. Bularnan salamlaşdı. Başınan işarə elədi ki, götürün bunu. Bular tabutun aşağısınnan yapışdılar, baş özü qalxdı. Qoydular həmən o miniyin üstünə, o pak heyvanın üstünə. Durdular.

Dedi:

– Qardaş, gedəh da, nə gözdüyürsən?

Üzü niqafı şəxs işarə elədi ki, gedin, yolunuzda olun. Bular atlarını firradılar, gəl-dihləri tərəfə geri qayıtdılar. Bir xeylax gəldilər atnan. İmam Həsən səbirsiz idi. Dedi:

– Qardaş!

Dedi:

– Ha!

Dedi:

– Qardaş, atamızın vəsiyyətiydi ey, bilirəm. Ruhən rahat oldux, dedişi vəsiyyət yerinə yetdi. Sağ-salamat tabutu ona təhvil verdim. Əy, başına dönüm, bəs bu hara gedir, harda dəfn olunajax? Bunun əhli-beyti, ailəsi, uşağı, istiyəni, bütün millət Əlini ziyarət eləməli idi, onun qəbri üstünə getməli idi. Yerini sütunudu, göyün ləngəridi, Allahın əzizidi. Bunu biz harda gedif ziyarət eliyəjeyih?

İmam Hüseyn əleyhsalam dedi:

– Qardaş, o yerrəri tərpətmə, atamızın sirridi. Atamız özü tapşırıb ki, soruşmuyun, verin ona, çıxın gəlin.

– Ə, – dedi, – yox e, mən ömrümdə razılaşmamam.

İmam Həsən, canım fəda olsun, qeyzə gəldi, atı qaytardı. Gözdəri doluxmuş, ağlıya-ağlıya... İmam Hüseyn də buna minnətə atını qaytardı ki, qardaş, getmə, qardaş, getmə. Atı çapdı, kəsə yolu bilirdilər. Kəsə yolnan firrandı, kəsdi bu şəxsin qabağını. Əlini qaldırdı:

– Dayan!

Həməni şəxs dayandı, minih də dayandı. Dedi:

– Ey şəxs, kimsən bilmirik, biz atamızın vəsiyyətini yerinə yetirdih. O əmanət sənə çatmalıydı, verdik. Axı o elə-belə əmanət döyül. Bizim atamız Allahın əzizidi, sirridi. İndi başqaları kimi o da dünyasını dəyişif, vəsiyyəti oydu, sizə çatmalıydı tabut, biz də ona əməl elədik. İndi başına dönüm, incimə, bircə şey soruşax! Bizim atamız harda dəfn olunajax, məzarı harda olajax? Əhli-beyti var, qızı, oğlu, gəlini gedib onu ziyarət eləməli idi. Mən də narahatam atamdan ki, harda olajax onun məzarı. Hara aparırsan, onun yerini də, apar. Sənnən işimiz yoxdu, Allah səni saxlasın.

Başınan işarə elədi ki, yox, deyilməz. İmam Həsən bir də təkrar elədi:

– Eşitmirsənsə, bir də təkrar eliyirəm. De hara aparılır? Hara gedir, harda dəfn olunajax?

Həmin adam başınan işarə eliyir ki, olmaz. Üçüncü dəfə soruşdu. Bir də inkar cavabını eşidəndə, atını yaxınlaşdırmışdı əl mənzili, elə atın üstündə əl atdı üzündəki niqaba:

– Əşi, bir üzünü aç görək kimsən, bir cavab ver da!

Atın üstündə atasını gördü. Bay, bay, bay, atın üstündə elə qeyznən dayanf ki, elə bil bu dəyqə İmam Həsəni neyliyə?.. Dedi:

– Oğul, mənim sirrimə niyə əl apardın? Söz tapşırımdım mən. Niyə əl apardın?

İmam Həsən yerində quruyub qalıb. Dedi:

– Yaxşı, bir halda ki mənim sirrimə əl apardın, onda deyim. Bilmək istəyirsənsə, evdə xeymədə ölən də məniydım, səhər tezdən gələn ərəb də məniydım, yəni yuyucu. Özüm yudum öz meyidimi. Tabuta qoyanda başdan tutan da məniydım, gözünüze görükmürdüm. Bilməy isdiirsən, bil. İndi inanmağın üçün eliyirəm.

Tabutun üzünü açdı, gördü atasının biri də ordadı. Dedi:

– Oğul, nə deyim, məni “sirri əl xafa” adlandırlar, sirlər dünyası, sirlər xəzinəsi. Mənim sirrimə ki, əl apardın, ayrı şey demirəm, ata kimi dilimnən nə qarğış çıxar? Get səni bəməkan olasan.

İmam Hüseynin qəbiri bilinir, İmam Əlinin qəbiri bilinir, peyğəmbərin qəbiri bilinir, amma İmam Həsənin qəbiri bu günə qədər bilinmir, heç kim də bilmir. Niyə? Atasının o sözüne tuş gəldi ki, bəməkan öl.

(Söyləyici: Əliyev Sovqat Qənbər oğlu, Bərdə rayonu, təvəllüdü 1951, təhsili 8 illik, sənəti tamada)

QƏZƏBGÜNİ HƏZRƏT ABBAS

Bir qız iki gözdən kor olur. Bu eşidir ki, İmam Hüseyn şəfa verəndi. Deyir:

– Ya İmam Hüseyn, mənim bu gözdərimə şəfa ver. Sənə bir xalı toxuyaram, dünya-aləm yıgıla, ona qiymət qoya bilməz.

Qız xalını toxuyur. Aparır İmam Hüseynin məzarının üsdünə salır. Allah nəhlət eləsin, bunu yezitdər eşidir. Casıdlar² gəlib yezidə deyir ki, İmam Hüseynin məqbərəsinin üsdünə bir xalı səriflər, ona layix döyül ey, sənə layix xalıdır. Üç pəhlivan atdanır gedir. Məqbərənin də qaroulçusu olur. Qaroulçuya deyillər ki, o xalını ver, şah isdiyir. Qaroulçu deyir ki, mən indi verəmmərəm, sabah gəlib aparın. Qaroulçu gəlib İmam Hüseynə deyir ki, ya İmam Hüseyn, axı gəliblər, xalını aparmaq isdiyillər. Deyir:

– Mən rəhmdaram, mən keçərəm. Mənim qardaşım Həzrət Abbas keçən döylü. Aparın salın onun məzarına.

Gecəynən xalını götürür, aparıb salır Həzrət Abbasın məzarının üsdünə. Bir az da deyindir ki, indi gəlin aparın.

Səhər gəllilər, deyillər:

– Qoca, xalı hanı?

Deyir:

– Həzrət Abbasın məzarının üsdündədi. Gedin, götürün aparın.

Biri gəlir ki, xalını götürsün. Həzrət Abbasın məzarından bir qor çıxır, bunu nətəər vurursa, kül olur. O biri gəlir, onu da kül eliyir. Üçüncü bunu görüb qaçır. Gedib patcaha deyir ki, qibleyi-aləm sağ olsun, Həzrət Abbasın qəbrinin üstündəydi. İki nəfər getdi ki, götürsün, nətəər qor çıxdı, buları vurdusa, ikisi də kül oldu. Deyir, yaxşı, on dənə pəhlivan götür get. Onu da gedir, onunu da qəbrdən çıxan qor kül eliyir.

(Söyləyici: Cəbiyev Şaməddin Əliheydər oğlu, Ağsu şəhəri, təvəllüdü 1940, təhsilsiz, ixtisası bərbər).

ŞAH ABBAS VƏ QƏSSAB

Şah oğlu Şah Abbasın şah olduğu şəhərdə bir qəssab olur. Məqsədi, məramı nə idi, bilinmir. Bu qəssab hər əti kəsif tərəziyə qoyanda deyirdi: “Allah bilən yaxşıdı, şah qələt eliyir”. La ilahə illallah. Çuğul ölmür axı, bu söhbət uzanır: bir il, beş il, hətta gedir şaha da çatır. Çox adam risk eləmir gedə şaha deyə. Biri deyir:

– Şah, bir qəssab peydah oluf, cavan oğlandı. Əti kəsif tərəziyə qoyanda deyir: “Allah bilən yaxşıdı, şah qələt eliyir”. Bəlkə ona bir pisdiiyiz-zadıız dəyif?

– Ə, – deyir, – vallah, mən nə elə bir adam tanıyıram, nə onun nəsilinə, nəcabətinə bir pisdiiyim keçib. Bu niyə o sözü desin? Axı mən ədalətsiz adam olmamışam.

Bu kəlama görə, fikirreşir ki, bu oğlan məhv olmalıdı. Şah balaca adam döyül kü! Nə risknən deyir bunu! Amma sübut yoxdu, bir əsas yoxdu, bunu nəyin üstə edam elətdirsin? Odur ku, fikirreşir, bir çıxış yolu tapır. Qiyaşesini, üzünü-gözünü dəyişir, sayıl libasında, dilənçi formasında gəlir durur kənarda ağacın divində. Qəssab yaxşı qəssab idi, ha-

¹ Qəzəbgün – qəzəbli

² Casıd – casus

lal kəsib, halal satdığı üçün müştəriləri çoxuydu. Şah Abbas qıraxda durub fikir verir, görür düz deyillər. Hər əti kəsif tərəziyə qoyanda, deyir ki, “Allah bilən yaxşıdı, şah qələt eliyir”. Ta millət alışımsdı bu sözə. Camaat seyrələndə şah yaxınnaşır buna.

– Salam.

– Əleykəssalam.

Deyir:

– Bajıoğlu.

Qəssab deyir:

– Bəli.

Deyir:

– Sənnən bir xayışım, bir təvəqqəm var.

Deyir:

– Buyur.

Deyir ki, mən kasıb adamam, çox külfətdiyəm. Uşaxlarım da, Allah kasıflığın üzün qara eləsin, bir ay, ay yarım olar ki, ət üzünə həsrətdi. Bir xəstə uşağım da var yerdə. Bu əmanəti götür girov, mən pulumu gətirəndə əmanətimi qaytararsan. (O vaxtı çəki vahidi girvəngəl oluf). Mənə iki-üç girvənkə ət verərsən, aparam uşağın da nəfsini öldürəm, həm də o xəstə uşağım ət arzuluyur.

Ayə, qəssab üzüyə baxır, görür, ilahi, bu elə bir üzükdü ki, bütöv demək bir az şişirtmə olar, onun qiymətinə şəhərin yarısını alıb-satarsan. Şahdan qalmış üzükdü. Qəssab deyir ki, böyük məmuniyyətlə. Daxılı belə çəkir, şahın gözünün qavağında tulluyur ora, örtür. Əti çəkir, tərəziyə qoyanda şahın üzünə də deyir: “Allah bilən yaxşıdı, şah qələt eliyir”. Ayə, gənə şah qalır tərəddüd içində. Allah, mənim üzümə də deyildi bu söz!

Əti götürür, gəlir evə. Şahın ətə ehtiyacı var idi? Tulluyur bir tərəfə.

– Vəzir!

Vəzir gəlir.

Deyir:

– Vəzir, gedirsən, düzü-dünyanı axtarırsan, yerdədi, göydədi bilmirəm, mana bir mahir oğru tapırsan. Elə bir oğru ku, danışa-danışa kirpik çəkə, xəbərin olmuya.

Vəzir deyir:

– Ay şah, incimə, qadan alım, başına dönüm, qibleyi-aləm sağ olsun, bu bir az çətin işdi.

Deyir:

– Niyə?

Deyir:

– Hansı oğru gedər polis şöbəsinin rəisinə deyər ki, mən oğruyam? Oğrunu əl-əl axtarıllar. Mən kimə desəm, danacax oğruluğunu, deməz axı.

Deyir:

– Bilmirəm, nə yolnan tapırsan, tap, mana vacib lazımdı.

Deyir:

– Yaxşı.

İndi şah neyləmək istiyir? Oğru tapmaq, üzüyü ordan oğurlatdırmaq istiyir ki, qəssabı tutmaq üçün əlində əsas olsun. Soruşan olanda desin ki, tamahın güc eyliyif, qiymətdi üzük idi, özünə götürüb. İstiyir bəhanə tapsın.

1 Girvəngə – 400 qrama bərabər çəki vahidi

Vəzir çox axtarır, oğrulardan bir-ikisini tapır. Deyir ki, ə, gizlətmə ey. Sən filankəsin tanışsan, mən də vəzirəm. Qorxulu bir şey yoxdu. Şaha bir oğru lazımdı. Oğru deyir, düzünü axtarsan, vəzir, oğru başımız Gəncədə oturf, bizim hamımızın ustadı o oluf.

– Mahir oğrudu?

Deyir:

– Vallah, kirpik çəkər, xəbərin olmaz.

Tərpənir onun üstünə. Deyir:

– Salamməleykim.

– Əleykəssalam.

Döş nişanınnan bilinirdi ki, vəzirdi. Deyir:

– Vəzir, xoş gəlmisən.

Deyir:

– Sağ ol.

Deyir:

– Üzr istəyirəm, sən oğrusanmı?

Deyir:

– Vəzir, qorxulu işdisə, yox.

Deyir:

– Ə, Quran haqqı, şahın ənamı var sana. Şaha oğru lazımdı, səbəbini maa da demiyif.

Deyir:

– Düzünü axtarsan, hə. Bir-neçə oğru mənim tələbəm oluf, mən örgətmişəm. Mahir oğru axtarırsansa, o mənəm. Danışa-danışa gözdən kirpik çəkərəm, xəbərin olmaz.

Deyir:

– Maa elə bu lazımdı, gəl bəri.

– Ayə, vəzir, qorxulu işdisə, məni aparma, sən Allah. Mənim qanıma vais olma.

Deyir:

– Yox e, gəl bəri.

Görür getməsə, cəllad çağırtdırax, zornan apartdırax. Nəysə, şahın yanına gətirir. Şah deyir:

– Ay bala, oğuruğu sən bacarırsanmı?

Deyir:

– Hə, şah sağ olsun, mahir oğruyam.

– Vəzir, sən işində ol.

İkisi oturur, ikilikdə söhpət eliyillər. Şah oğrunu yedirdir-içirdir, hamamladır, paltarını dəyişdirir, hörmət-izzət. Şah deyir:

– Oğul, bilirsən, səni hara göndərəjəm?

Deyir:

– Nədi?

Deyir:

– Bizim bazarı tanıyırsan da?

Deyir:

– Hə.

Deyir:

– Nə vaxtı gedirsən, get, filan nömrəli qəssab tükanını axtar tap. O tükanın daxilində bir üzüh var, onu gətir mana.

Deyir:

– Baş üstə!

Oğru istirahət eliyir. Oğrular bilillər, saat, məsələn, indiki dilon desək, beşdə, altıda yuxunun şirin vaxtıdı, həтта keşikçilər də yatır o vaxt. Yəni yuxudan ayılmaq qeyrimümkündü. Yuxunun bədahatı vaxtıdı. Gözdüyür, həmən vaxt tamam olanda gedir, görür hər kəs yuxudadı. Hasardan aşır, gəlir həmən tükanı tapır. Amma şah da tapşırmışdı ki, pəncərə salamat olsun, qapı qırılmasın, divar sökülməsin. Nə yolnan girirsən, sən bilərsən.

Bunda ehtiyat açarrar varıydı, bəlkə, iki yüz dənə. Birini salır, açmır, ikincini salır, açmır, üçüncü, biri düşür. Qapını açır, girir içəri. Daxılı bəri çəkəndə götür, həə, orda nə sə parıldıyır. Çıxardır, görür qiymətdi bir üzühdü, qoyur civinə. Daxılı bağliyr, çıxır. Nə ayna qırılmıyır, nə qapı sınımyır, divar sökülmüyüf, amma üzüh yoxdu.

Qəssaf geşə yatır, sabah durur gəlir. Birinci daxılı çəkir ki, amanatı yoxlasın. Çəkir ki, üzüh yoxdu. Allahım! Çönür qapıya, pəncərəyə, ora-bura, heş nə olmuyuf, amma üzüh yoxdu. Bu üzüh qeybə çəkilmədi, burdan kim apardı? Yerə-göyə, stolun altına, ora-bura, görür mümkün yoxdu. Üzüy, elə bil, bir parça çörəhdi, çəkilif göyə. Ay allah, bu nə işdi? Sən bilərsən, bizə agah döyül. Oğlan qalır çar-naçar.

Gəlir evə. Səhər işə gedəndə arvada deyir ki, nə göndərəjəm evə? Arvadı deyir:

– Uşaqlar deyir ki, ət yeməkdən diksinmişik (Qəssab evində nə olar: gündə ət, gündə ət).

– Bə nə arzuluysur uşaqlar?

Deyir:

– Deyillər ki, evə büüyün balıx göndərsin atamız, ürəyimiz balıq isdiyir.

Deyir:

– Nolar.

Bir torçu varıydı, axşamnan “Allah, Məhəmməd, ya Əli” deyif torunu atardı dəryaya, gedif evində yatar, səbh tezdən gəlif toru çəkərdi. İndi onun da qismətini, ruzusunu Allah verirdi. Beş dənə, on dənə, iyirmi dənə, əlli dənə, nə qədər balıx düşür çəkərdi, onu boşaldardı torvasına, gətirərdi bazara. Satardı, onun müqabilində bazarrıq eliyif evinə aparardı. Onnan dolanırdı balıxçı. Oğlan bunu bilirdi.

Dedi:

– Ə, onnan asand nə var ki.

Gəldi. Bu, üzüyün tərəddüdündədi, balıxçı da gəlif bunun tükanının böyrünnən keçir, yol burdandı.

– Balıxçı, bir əyağını saxla.

Hamı bir-birini tanıyırdı. Dayanır.

– Buyur, ay qəssaf, nə deyirdin?

Deyir ki, Allah bazarrıqını versin, balıqını sat, bazarrıqını elə, bax o bir cüt balıqı saxlıyarsan. Haqqı nədi?

– Bu qədər.

– Ala. Sənnən artıx dərəcədə xayış eliyirəm, qayıdanda o balıqı bizim evə ver, keç.

Deyir:

– Mənim gözüüm üstə.

Bu gedir bir saat çəkər-çəkməz, balıqını satır, bazarrıqını da eliyir, qayıdır. Deyir:

– Qəssab, aparram ha balıqları.

Deyir:

– Apar ver.

Gəlir buların qapısının ağzınnan keçəndə qapını döyür.

– Kimsən?

Xanımnan-zaddan biri çıxır. Deyir ki, al, qəssaf göndərib, dedi evə veriləsidir. Arvad balığı alır, gətirir suyun qavağında balığın pulunu təmizdiyir, sonra qarnını yarır. Qarnını yarıv içini çıxardanda görür əlinə bir şey dəydi. Diqqətnən yoxluyur, görür bağırsağın içində dəmir. Belə baxanda görür qiymətdi üzüh çıxdı balığın qarnınnan. Deyir, balıx nədi, üzüh nədi, bu nə olan şeydi? Tez üzüyü suya çəkir, aparır qoyur şifanerin başına ki, əl dəyməsin.

Burda qəssabdan deyim. Qəssav elə ki gördü üzüh yoxdu, çox tərəddüd keçirdi. Alverini elədi, gənə deyir: “Allah bilən yaxşıdır, şah qələt eliyir”. Günorta nahar yeməyini evdə yeyirdi. Gəlir evə, elə vəziyyətdədi ki, elə bil, o dünyalıxdı. Arvadı deyir:

– A kişi, sən o dünyalıxsan, özünən xəbərin var? Bir güzgüyə bax, gör bu nə sifətdi, bu nə halətdi?

Deyir:

– A arvad, mənim başıma gələn heç kəsin başına gəlməsin.

Deyir:

– Nədi?

– Dünən bir sayıl, bir dilənçi gətirdi bir üzüh verdi əmanət. Dedi, uşaqlarım ətə həsrətdi. Elə yazıx sifətdə dedi, qaldım çar-naçar. Niyə də vermiyim? Üzüh yüz min dənə hələ ətin haqqını ödəyər. İki-üç gırvəngə ət verdim, üzüyü əmanət qoydu ki, pulumu gətirəndə üzüyü apararam. O üzüyü də mən daxilə tullamışam. Tükənin qapısı sınımyıf, pəncərə dağılmıyıf, barı sökülmüyüf, o üzüyü necə ordan yoxa çıxıf? Qalmışam məhətdəl. İndi mən nəyin ağrısını doldurmuşam qarnıma? Sayıl ətin pulunu gətirəndə deyəcəh mənim amanatımı ver, aparım. Nə verim? Evimi-eşiyimi satsam, onun haqqını ödəmir. Elə-belə üzüh də qəbul eləməz. O üzüyün qiymətini bilir o. Deyəcəh sən üzüyü tamahnan oğurradın. Şaha şikaat eləsə, evim yıxıldı. Nağayrım mən?

Birdən arvadın yadına düşür, deyir:

– A kişi, a kişi, fikir eləmə. Göndərdiyin balığın qarnın yaranda bir üzüh tapdım onun qarnınnan. O üzüyü gətirim, onun yerinə iddia elə ki, bu üzühdü.

Deyir:

– Gətir görüm.

Arvad gedir üzüyü gətirir. Qəssab üzüyü öləri görmüşdü. Gördü, ayə, bu üzüyü o üzüyə çox oxşuyur! Deyir:

– Arvad, vallah, oxşarı var.

Deyir:

– Əşi, odu, o döyül, zornan ver ona ki, üzüyün budu, qardaş, məni şərə salma.

Deyir:

– Allah səni şad eləsin!

Qoydu civinə, dedi gənə bir xislətdən qutardım. Hələ ki, toxdadım.

Üzüyü də götürdü, çörəyini-zadı yedi, Allah hamını şad eləsin, şadyana qayıtdı tükəna. Tükəna çatan kimi, gördü budu e, həməni fağır adam gəlir. Şahın özüdü. Şah arxayındı ki, üzüh yoxdu. Niyə? Sözü birin qoyuf, birin unuduram. Bu oğru gətirdi üzüyü saha təqdim elədi:

– Şah, budumu?

Şah baxdı, dəhşətə gəldi:

– Sən bunu nə yolnan....

Dedi:

– Daa orası sənnih döyül. Üzüyün budumu?

Dedi:

– Bəli.

(Üzüh lazımdı da sənə, neynirsən, nətər gəldi). Oğlanı qəşəng yedirdir, içirdir, paltarını dəyişir, oğlanı bir şah kökünə salır. Deyir:

– Oğul.

Deyir:

– Hə.

Deyir:

– Mənim bir xayışım var.

Deyir:

– Nədi?

Deyir:

– Yeməh-işməhdən, ziyafətdən sonra sənnən bir dəniz gəzintisinə çıxajam. Ordan da qayıdanda, nədi sənin əziyyət haqqın, ənamın, verəjəm, razı gedəssən.

Deyir:

– Şah, məsləhətin nədi? Bekar adamam, hara deyirsən gedək.

Gəmiçiyyə xəbər verillər ki, şah səyahətə çıxır, gəmini hazırır. Gəmiçi də yeməyi-icməyi böyründə gözdüyür ki, birdən şah gələr, mən tapılmaram. Göyərtəni yuyur, oraburanı təmizdiyir, motoru xoda salır. Əl-əyaxda olur ki, şah gələnə qədər gəmini hazırır. Şahı faytonnan, oğruynan bərabər gətirillər sahilə, dənizin qırağına.

Gəmiçi gəlir, şaha hesabat verir ki, şah sağ olsun, gəmi səyahətə hazırıdı.

– Hə, çox sağ ol, keç sükana.

Keçir sükanın arxasına. Heç kəs də yoxdu: bir oğrudu, bir də şahın özü. İndi orda şahın özünün, qonağının oturması üçün kreslo, yumşax stollar nəzərdə tutuluf. Şah oğruynan gəminin qırağında oturur. Gəmi bir xeylax gedir. Şah baxır ki, bir inni-cinni, heç kəs yoxdu. Deyir:

– Oğul.

Deyir:

– Bəli.

Deyir:

– Oğul, gətirdiyin üzüh buydumu?

Üzüyə baxır, deyir:

– Hə, şah. Niyə soruşursan ki? Guya tanımırısan?

Deyir:

– Yox, məqsədim var. Yəni bu üzühdümü?

Deyir:

– Hə.

Deyir:

– Qoy bunu balıxlar yesin.

Üzüyü dəryaya tulluyur. Oğru deyir:

– Şah, niyə belə elədin?

Deyir:

– Şahid olmaması üçün.

Sonra deyir:

– Balığın yekəliyinə bax, ay oğul. Bu, adamı diri udar ey.

Gəmi qəlbi, dəniz aşağı. Oğru deyir:

– Hamı?

Deyir:

– Ə, bir balığa bax ey, Allah haqqı, adamı diri udar.

Oğru belə əylir. Üzr isdiyirəm, şah bunun arxasınnan bir təpik. Göydə oğru soruşur:

– Şah, niyə?

Deyir:

– Şahid olmaması üçün.

Oğrunu da qərq eliyir dənizə ki, sübut olmasın ey. Qəssabı edam eləməyə əsas olsun. Yəni oğru sabah böyükdən çıxar ki, a kişi, niyə haksız yerə öldürürsən? O üzüyü mana oğurratdın da, mən gətirdim onu.

Gəmiçiyə xəbər elədi ki, gəmini qaytar sahilə. Gəmini fırradı, qaytardı sahilə. Şah düşdü. Fayton gözdüyükdü orda. Onu da deyim ki, oğlan balığın qarnınnan çıxan üzüyü gətirdi tükana. Bu tükana çatmaqda, şah sayıl libasında gəldi kəsdi tükənin qabağını. Dedi-yimiz kimi, indi on manat, on beş manat, üç girvəngə ətin pulu nə idi, onu uzatdı.

– Qəssab, ala, qadan alım, mənim amanatımı qaytar.

Qəssab pulu aldı. Ürəynən çəkdi daxılı, pulu tulladı ora, daxıldan da üzüyü götürdü. Dedi:

– Ay qardaş, buyur!

Şah gördü, heç tərəddüd eləmədi, üzüyü axtarmadı. Üzüh yerindəydi. Bəs bu oğru üzüyü hardan gətirmişdi? Şah getdi fikirə. Dedi:

– Yaxşı, maa iki girvəngə ət çək ver, ala bu da pulu.

Qəssab çöndü bir də dedi:

– Allah bilən yaxşıdı, şah qələt eliyir.

Şahın üzünə dedi gənə. Şah dedi, sənənin atanı mən yandırım, sən də bax. Üzüyü aldı, qayıtdı şahlığa. Qırmızı geyindi. Qırmızı geyinif taxta çıxanda bilirdin ki, nəyə bir edam var, bir cinayətkar mühakimə olunajax. Odu ki, qasidlər atın belində dörd tərəfə xəbər yaydılar ki, ay camaat, tükəni, bazarı dayandırın. Şahın meydanına yığılın, xəbər var.

Hamı yığıldı ora. Şah dedi:

– Get, cəllad, filan nömrəli tükəndə qəssab var, onu götür gəl.

Getdilər qabaxlarına qatdılar, gətdilər oğlanı. Oğlan baş əydi, ehtiram elədi. Şahı nə tanıyırdı ki. Sayıl libasında görmüşdü onu.

– Şah, mənim üçün qullux!

Amma qəssab əyağ üstə əsirdi. Ürəyində dolandırdı ki, bu söyüşü eşidib, yəqin ona görə çağırıf. Dedi:

– Oğlan.

Dedi:

– Bəli.

Dedi:

– Sən də eşit, qoy camaat da bilsin. Sənnən bir söz soruşajam. Düzgün cavab verdin canın qutarıb. Verməsən, o cəllatdar, o qılinc, o da dar ağacı. Hansı maa sərf eliyir, onnan edam elətdirəjəm səni. Səhv danışsan, boynunu elə vurdurajam, bir damcı qanın yerə düşməsin. Mən özüm şahidiyəm söhpətin. Düz danışsan, sənə zaval yoxdu. Əksinə, sənə xeylağ ənam verəjəm, razı salajam.

Deyir:

– Şah, buyur. Mən çalışaram düz danışım. Nətər ki Allah düzdü.

Deyir:

– Sənin iki-üç gün bunnan qavax bir sayılınan, bir kasıv adamnan üzüy əhvalatın oluf.

Oğlan gedir fikirə. Deyir, vallah, üzüh yəqin o üzüh döyül, əngələ düşdüm. Ürəyində çalix-balığa düşüf. Yüz fikir gəlir ürəyinə. Deyir:

– Hə, şah, oluf.

Deyir:

– Onu əvvəldən axıra kimi düzgün danışdın, canın qutardı. Düz danışmasan, boynun fərmandadı.

Deyir:

– Şah sağ olsun, mən düz danışajam. Harda ölümdü, harda qalımdı, daa o sizdihdi.

İndi şaha maraqlıdı, bu üzüh hardan gəldi çıxdı qəssabın dükanına. Üzüyü tulladım dəyaya. Bu üzüh nə yolnan gəldi çıxdı qəssabın tükənina?

Deyir:

– Oğlan, danış. Düzün danışsan, zaval yoxdu.

Deyir:

– Şah sağ olsun, bir sayıl mana bir üzük verdi ki, amanat saxla. Ağır küflətdi adamam, uşaxlarım ətə həsrətdi. İki-üç gırvəngə ət ver, aparım, olar nəfsini öldürsünlər. Biri də xəstə uşaxdı, bəlkə, heç bərililiy olmadı, oannıx oldu. Onun da tamahı qalması, nakam getməsin. Allah xatirinə, ət ver, aparım uşaxlar dilinə vursun. Mən də niyə vermiyim, o üzüh min dənə helə ətin əvəzi olardı. Tərəddüd eləmədən, Allah xatirinə, aldım, əti verdim. Şah sağ olsun, ertəsi gün gəldim, daxılı çəkdim. Birinci amanata baxırdım ki, amanat yerində olsun. Allah amanatıdı. Sayıl gələr, üzüyünü mən tapbaram. Çəhdim, üzüh yoxdu yerində.

Şah fikirəşdi, aha, oğru üzüyü gətirdi, bəs sonra?

Deyir:

– Evdən çıxanda, üzr isdiyirəm, evin xanımına dedim ki, uşaxlar nə yeyəjəh bünün? Dedi ki, uşaxlar deyir ət yeməkdən çirginmişik¹, indi də balıx alsın, göndərsin atamız, balıx yeyəh. Dedim, çətin döyül. Balıxçı elə həmişə mənim tükənimin böyrünnən gedir, alıf göndərəm.

Şah sağ olsun, elə ki üzüyü görmədim, məni fikir götürdü ki, ay aman, bu üzüyün sahibi gəlib üzüyünü istəsə, di gəl bunun üzüyünü qaytar. Hardan tapım, verim? Mən bu fikirdəyəm, gördüm balıxçı gəldi. Hamı tanıyırdı torçunu. Tor atır, sabah gedif çəkir. Baxtına beş, on, iyirmi, əlli balıx düşür. Onu aparıf satır, uşağına çörək pulu eliyir. Mən də dayandırdım ki, ay balıxçı, ayax saxla. Dayandı. Dedim, bax o bir cüt balığı verərsən bizə, ala bu da hakqı. Balıxçı getdi balığı satdı, bazarığ eliyib geri qayıdanda dedi, qəssab, aparram balıxları, verəm. Dedim, apar, ver.

Balığı apardı, verdi evə. Mən günorta gedəndə, üzüh də yox idi. Fikir içindəyəm, elə bil ölüm düşüf. Getdim evə. Arvad gördü mən o dünyalığam. Dedi, noluf? Başıma gələn hal-hərəkəti mən sizə söhpət elədiyim kimi arvada danışdım. Arvad dedi ki, a kişi, sən göndərən balığın birinin qarnınnan üzüh tapbışam, gətirim onu verim, apar, ver.

Burdan beləsi şaha lazım döyüldü: dərya, balıq uduf. Qismətə bax, həmin balıx düşüf torçunun toruna, gəlib ürcah oluf qəssaba. Qəssab göndərif evə, balığın qarnını yaranda həməən üzüh çıxıf.

Ta, burdan beləsi şaha lazım döyüldü, amma oğlan danışdı axıra kimi. Sayıl gələndə mən də mərdi-mərdanə daxılı çəhdim, üzüyü verdim. Dedim, o döyülsə də, vallah, bu üzüyü o adnan yeridəjəm, daa ələjsizam. Sayıl da üzüyünü aldı, getdi.

Şah dedi:

– Ay camaat, bu işi kim görə bilər?

Dedilər:

¹ Çirkinmək – iyrənmək

– Şah sağ olsun, Allahdan başqa heş kim. Sən işə bax ki, qəssabın tükən, oğru o yolan gələ-gedə, o üzüh dənizdə qərq ola, onu balıq uda, o balığın da qarnınnan gələ üzük çıxa, o da qaytarıla, gələ öz sahibinə verilə. Allahdan başqa heş kim bunu edə bilməz.

Deyir:

– Oğul, get alverini elə, o sözü də ölənə kimi de. Allah bilən yaxşıdı, mən qələt eliyirəm. Üzüyü verən məniydin, amma mən səni öldürə bilmədim, çünki Allah izin vermədi. Sən düz deyirsən, Allah bilən yaxşıdı.

(Söyləyici: Əliyev Sovqat Qənbər oğlu, Bərdə rayonu, təvəllüdü 1951, təhsili 8 illik, sənəti tamada)

QİSMƏT OLA, YA OLMAYA

Bir gün şahın tırı tutur, vəziri öldürdürmək istəyir, buna da səbəb axtarır. Deyir:

– Vəzir, yanıma gəl.

Vəzirin üzünə deyir:

– Vəzir, mənim başıma qiymət de.

Nə desin vəzir. Prezidentin müavini, ya naziri cəsarət eliyib bir söz deyə bilər? Vəzir qırx ilin vəziridi, dərin fikirə gedir. Deyir, buna mən nə deyim. Desəm ki, beş min manat. Deyərk ki, bu boyda xəzinənin yiyəsinə beş min manat? Elə mənim başımdakı tacın dünya ağırlığında qiyməti var. Desəm, beş milyon. Deyərk yaltaxlıx elədin. Bə nə deyim xoşa gəlsin?

Bu öz aləmindədi, fikirdədi. Şah deyir:

– Vəzir, deyirəm. Söz xoşuma gəlsə, oturanlar da təsdiq eləsə, xəzinəm üç yerə bölünərk. İki payı mənim, bir payı sənin. Yox, təsdiqə yetirə bilməsən, dediyin söz (üzür isdiyirəm) qancığa məsəl olsa, savadlı adamlar təsdiqləməsə, onda sənin dediyin elə-belə çöldən-çölədi. Səni dar ağacından asdırajam.

Vəzir görür ölüm ayağıdı. Fikirrəşdi ki, əşi, qırx gün də yaşamağ işdi. Deyir:

– Şah sağ olsun, sənə başına qiymət qoymaq elə-belə iş döyül. Mana möhlət verməlisən, fikirreşim.

Deyir:

– Nə qədər möhlət istiyirsən?

Deyir:

– Qırx gün.

Çönür böyründəki əyyanlara deyir ki, nə deyirsiniz? Deyirlər, olar, möhlət ver, ölüm ayağıdı. Bu adam ölüm qabağı, hec olmasa, qırx gün nəfəs alsın, fikirreşsin. Deyir:

– Vəzir, get fikirreş. Bir də təkrar eliyirəm, söz sübuta yetməli, təsdiq olunmalı. Böyründəkilər təsdiq eləməsələr, özüm də razı qalmasam, boynun fərmandadı.

O vaxt vəzirin on üç, on dörd yaşında qız uşağı olur. Çox dərrakəli qız olur, niyə ki, dünyagörüşünü vəzir verib buna. Qırx il vəzirlik az döyül. Olanı, olmazı, harda nə vəziyyətdən çıxmaq, təmkinli söhbətdər. Qız uje götürmüşdü bu sözdəri. Yaşının az olmasına baxma, qız püxtələşmişdi, peşəkarlaşmışdı. Qız deyir:

– Dədə.

Deyir:

– Hə.

Deyir:

– Dədə, sən yaxşı halda gəlmədin evə. Bir şey olmuyuf ki?

Deyir:

– Yox.

Çayını-çörəyini, nə lazımdı, verir, (bağışla, üzür isdiyirəm) atasının yerini açır, yadır. Səhər üzünə xeyirənən açılsın. Səhər açılarda durur əl-üzünü yuyur, çayını içir-eliyir. Qız görür, yox ee, atası “yox” deməknən döyül, bunnan dərđini gizdədir. Atası o dünyaynan hesablaşır, o dünyanın hesabın çəkir. Deyir:

– Ata.

Deyir:

– Hə.

Deyir:

– Ata, Allah hakqı, səndən elə üz döndərərəm! (Atası da onnan nəfəs alır). Bizim ata-balalıgımız pozular ha! Nə deyim ki, sən narahat olasan, dərđini deyəsən ey? Səni nə-sə düşündürür, amma demirsən, gizdiyirsən. De görüm, nədi? İşə də getmirsən. Xeyirdimi, nooluf? Bəlkə, şahla aranızda ziddiyyət var.

Deyir:

– Ay qızım, heş nə yoxdu. Sən bilmirsən, mən təmiz adamam? Mən elə iş görmərəm ki, geridəkilərə töhmət gələ. Amma bir dərđə düşmüşəm, qızım, onun əlacı yoxdu.

Qız deyir:

– Ələcsiz dərđ yoxdu dünyada. Min dərđ var, min bir dərman. De görüm, nədi dərđin?

Deyir:

– Yox, yox.

Qız ərkəsöyünnük eliyir. Gah dizində oturur, gah boynun sığallıyır, gah üzünnən öpür. Könülə gətirir ey. Deyir:

– Dədə, Allah hakqı, deməsən, bax, özümə qəsd eliyərəm. De görüm, səni düşündürən nədi? Bax, sana deyim. Qırx ildi vəzir işdiyirsən, şahın sarayındasan. Şahınkı qədər olmasa da, onun yarısı qədər də sənin varın-dövlətin var. Balan, Allaha şükür, mənəm, dərrakəli uşağam. Başını aşağı eliyəcək bir iş eləməmişəm. Burda nə var ki? Sən nəyin fikrini eliyirsən? Mana de, mən də şərək olum.

Deyir:

– Qızım, Allah bu dərđi heş kimə verməsin. Tapılmaz bir cavab, sağalmaz yara. Belə bir sualda aciz qalmışam.

– Nə sualdı?

– Şah elə belə toparrama¹ dedi, mənim başıma bir qiymət de. Mən nə deyim, a qızım? Beş min deyəmə, xoşu gəlməz. Əlli milyon desəm, deyəmək yaltaxlıq elədin. Az deyirsən, belədi, çox deyirsən, elədi. Nə deyim bəs? Qırx gün möhlət almışam. Mən onsuz cavab verəsi döyüləm, nə desəm də, şah razı qalmıyax. Qırx günənnən sonra gəlib aparaxlar, edam eliyəjhələr. Amma belə şərti də var. Söz xoşuna gəlsə, sübuta yetirilsə, alimlər, ulə-malar da onu təsdiq eləsələr, xəzinəni, deyir, üş yerə böləjəm, bir payı da sənə ənam. Millətin içində şan-şöhrət, baş ucalığı. Amma cavab verəmməsəm, boynum fərmandadı.

Qız belə baxır-baxır, qəh-qəh çəkib gülür. Deyir:

– Qızım, niyə güldün? Mənim ölüm günümə gülürsən?

Deyir:

– Yox, ay ata, sənin vəzir işləyib təcrübəsizdiyinə, adi sualın qabağında aciz qalmağına gülürəm. İnana bilmirəm qırx ilin vəziri bu hasant suala cavab verə bilmir.

Deyir:

– Qızım, hardadı onun hasandı? Çətin sualdı bu.

Deyir:

¹ Toparrama – qəfildən

– Ay dədə, Allah hakqı, onnan hasand sual yoxdu. Sən məni vədə vaxtı apar, mən şahın cavabını verim.

– Qızım, qiymaram. Mən onsuz da ölümə gedəyəm. Şah heş nəynən razılaşmaz. Dəqiq qiymət demək çətindi, qızım. Ona görə bizim daa tutar yerimiz yoxdu, ölümdü.

Deyir:

– Yox, sən məni apar, mən qiymət deyəyəm.

Allah sənın də dadına yetsin. Allah hamının işini, güzəranını qaydasında eləsin. Vəzir bir balaca rahatlanır. Ümid bəsdıyır ki, qızım cavab versə, bizim həyatımız xilas olur. Allah eləsin, cavab düz olsun.

Vaxt gəlir, qırx gün tamam olur. Qırx günün tamamında cəllatdar kəsir qapını.

– Vəzir.

– Eşidirəm.

– Hazırsan?

– Hazıram.

Qız tez keçir o biri evdə pal-paltarını dəyişir, tər-təmiz geyinir, tutur atasının əlinən, çıxır cəllatdarın qabağına. Cəllat deyir ki, vəzir, bu uşaq kimdi? Deyir ki, şahın sualına cavabı mənim qızım deyəcək. Deyir, birdən şah razılaşmaz. Deyir, razılaşar. Şaha cavab lazımdı, istər qız dedi, istər mən, fərq etməz. Deyəndə cəllatdar deyir ki, neynək, gəl gedək.

Qızı da, vəziri də götürüb gəlillər şahın hüzuruna. Taxtın üstündə oturub şah, vəzir-vəkil, ayrı vəzirləri də var idi, sarayın əyyanları da oturuflar. Deyir:

– Vəzir, de görüm suala cavab tapılıbmı?

Deyir:

– Şah sağ olsun, cavab tapılıb, amma mən demiyyəyəm, qızım deyəcək.

Deyir:

– Sən bilmirsən, qızın bilir?

Deyir:

– Şah, sən sualına cavab istə. İstər qız dedi, istər atası, nə fərqi var ki? Düzgün cavab olsun.

Deyir:

– Qızım, şərtimizi bilirsən? Söz tapılsa, sübuta yetirilsə, alimlər də onu təsdiqləsələr, xəzinə üç yerə bölünür: iki payı xəzinənin, bir payı sizin. Amma söz xoşa gəlməsə, sübuta yetirə bilməsəz, ikinizin də boynı fərmandadı.

Deyir:

– Orasın da bilirəm, şah sağ olsun.

Deyir:

– Yaxşı, de görüm.

Qız əlini vurur əlinə evdə güldüyü kimi ucadan qəh-qəhə çəkir, gülür. Şah bir az əsəbləşir. Deyir:

– Qız, niyə güldün? Burda nə gülməli iş var?

Deyir:

– Şah, əsəbləşmə. Sizin az düşüncənizə görə, dünyagörüşünüzün az olduğuna görə gülürəm.

– Niyə? Nə gördün mənim az düşüncəliyimi?

Deyir:

– Şah sağ olsun, şahın başının qiyməti altı-yeddi nəfərin içində deyiləjəhsə, daa o nədi ki. İrağ olsun, nökar döyül, nayib döyül, naxırçı döyül. Şahın başına qiymət deyilir, bunu bütün aləm bilməli.

– Bə nağarmalıyam?

Deyir:

– Sən car çək, hamı toplansın meydana.

Qasidlərə xəbər verir şah ki, car çəkin. Dükan, bazar hamısı bağlansın, bu gün şahın başına qiymət qoyulur. Özü də qiyməti on üç, on dörd yaşında qız uşağı deyir. Sən də, mən də maraxlanırıx ki, ə, gedəh görək neçə deyəcəhlər. Qız nə bildi, şahın başının qiymətini? Milyon deyəcəh, beş yüz milyon deyəcəh. Hamı maraxlanır. Meydan süpürülür, sulanır tər-təmiz. Şahın taxtı qurulur qəlbi, hündür bir yerdə, iki dənə də dar ağacı qoyulur. Qızı gətirillər. Şah deyir:

– Qızım, görürsən dar ağacını? Bayaxdan bir idi, indi iki oldu. Biri dədənin, biri sənin. Suala düz cavab verdin, qızıl, verə bilməsən, sübuta yetməsə, dar ağacı.

Bütün meydan dolur. Daa baxıllar ki, yebəyer hamı hazırı. Qız deyir:

– Şah, bunnan belə çağrılacaq adam yoxdu, gəlməyəcəhlər ki?

Deyir:

– Yox.

Deyir:

– Elə bu da kifayət eliyər.

– Qızım, de görək, ürəyim çatdı.

– Şah sağ olsun, sən də bil, qoy bu millət də bilsin. Sənin başının cəmi-cümlətəni bir abbası dəyəri var.

İndiki dilnən desək, iyirmi qəpik. Şah söykənmişdi, qamətini düzəldir, oturur. O cannıxdal adam, az qalır, taxtı qıra. Qəzəbinnən nərvinlənir, qalxır oturur. Deyir:

– Qız, sübut.

Yanı dediyin söz sübut olunsun. Deyir ki, sübut da verim. De görüm sənin əyannarın içində qiymət qoyan, o işə baxan adam var? Hamısı orda idi axı, indiki nazirər kimi. Əmtəəşünas dik qalxır ayağa ki, mən burdayam. Qız deyir:

– Mənim sizə sualım var. Deyin görüm bizim şəhərdə ağın metrəsi neçəyədi?

Deyir:

– Qızım, başqa yerdə nətərdi özləri bilər, bizim ölkəmizdə metrəsi iki qəpikdi.

Deyir:

– Şah, gördün. Bir az boylu-buxunnusan, uzaq başı, on metrə ağ gedər. On metir ağı da iki qəpiyə vuranda iyirmi qəpik eliyir. Əşi, sən bu imarətə-zadə baxırsan? Əşi, bunnan burda qalajax ey. Xəzinə, mal-dövlət, ilxı, qoyun, əynindəki paltar, başındakı tac hamısı buralıxdı, ora gedəndə on metir ağdı.

Şah çatdıyır, ölür. Qız bu boyda şahdan, bu boyda vardan, bu boyda taxt-tacdan buna iyirmi qəpik rəva bilir. Qız deyir, şah, mən demirəm ki... Allah-taalanın buyurduğu odu. Hüzuruma on metir ağnan gəl. Heç o da olmasa, olar ey. Sadəcə, ayıb örtülsün deyə onu tələb edir.

Şah çönlür əyannara baxır, üləmalara, alimlərə.

– Qız düzmü deyir?

Bayaxdan heş kim cürət eləməzdi. Şah boyunlarını vurdurardı, nəslini kəsərdi. Qız deyənnən sonra hamısı cürətdənib deyir:

– Şah, bu qız haqlıdı. Ayakqabımız, corabımız da burda qalasıdı, heş nə aparası döyülük.

Qız sifdə başdıyanda dedi, şah sağ olsun. Sənin başının iki cür qiyməti var. Onun biri camaat eşitsin deyə açıqda deyiləcəh, amma birini heş kim bilməməlidir. Şəxsi sənin qulağına deyiləcəh, özün biləssən.

Bunu deyənnən sonra bütün alimlər dedi ki, qız haqlıdı, cavab düzdü. Bir dənə qüsür yoxdu. Şah qənaətə gəldi ki, doğurdan, düzdü. İmaratı söküb aparmaq mümkündür? Yoxsa taxt-tacı? Deyir:

– Bəs deyirdin ikincini də qulağına deyəjəm.

Deyir:

– Hə, o da var. Zəhmət çək, qulağını bir balaca yaxınnaşdır, deyim.

Şah belə əyilir, deyir:

– Qızım, de.

Deyir:

– Şah, ona da arxayın olma. O da qismət ola, ya olmuya.

Bayax iyirmi qəpiyə cırnadığının pis cırnıyır şah. Əlacı olsa, qızı parçalıyar.

– Qız, sübut elə.

Deyir:

– Şah, sübut göz qabağında. Qulağını bəri gətir, camaat bilməsin. Sən ovu sevən adamsan, gəzintini sevən adamsan. Çıxarsan ova, bir dərədə-düzdə vəhşi heyvan çıxar, atını da parçalıyar, özünü də parçalıyar, ətinə yeyər, sür-sümüyün də tökülər dərəyə. Ələ gəlməz ki, gətirib on metir ağa da bükələr. O ağ hər kimə qismət olsa, o xoşbəxtə.

Şah görür kü, qız haqlıdı. Xəzinədarı çağırır, deyir ki, get kəndiri tut, xəzinəni üç yerə böl. İki payı xəzinənindi, bir payı da dədə-balanındı. Dədə-bala qızılı daşıyıb tökül-lər evlərinə, qayıdıb gəlillər şahın yanına. Şah deyir:

– Vəzir, uşaq tək qalmasın deyə, səni gətirdirəm bura. Sən vəzirlikdən azad oldun. Bu qız ölənə qədər mənim yanımda vəzir olajax. Hələ uşaxdı, ürəkli olsun deyə, sən də yanında ol. Sarayda ye-iç dolan, amma vəzirriyi sən yox, qızın eliyəjək.

(Söyləyici: Əliyev Sovqat Qənbər oğlu, Bərdə rayonu, təvəllüdü 1951, təhsili 8 illik, sənəti tamada)

QARAÇI QIZI

Bir şah olur, bunun bir oğlu olur. Oğan cavan bir şahzadədi, evlənən vaxtıdı. Bir gün kəntdən keçəndə qaraçı düşərgəsi görür. Qaraçı qızı görür, vurulur. Gəlib anasına deyir ki, ay ana, məni evləndirmək istəyirsinizsə, filan kəndin qırağında bir qaraçı dəstəsi düşüb, alsaz o qızı alın. Almasaz, mən evlənməyəcəm. Olsa o, olmasa, yox. Anası şahə deyib. Şah deyib, mən kim, qaraçı kim. Nə danışırısan? Oğlunu çağırır deyir:

– Ay oğul, onlar qaraçıdı, onlar dilənir. Bizlə onlarınki düz gəlməz.

Deyir:

– Ay ata, olar bir söz deyim?

Deyir:

– Ay oğul, denən.

Deyir:

– Onlar niyə görə dilənir?

Deyir:

– Hər halda pula görə də.

Deyir:

– Pula görə dilənirsə, mənim atam şahdı, bütün ölkənin pulu bizdədi. Niyə dilən-sin? Biz onu ala, bu qədər var-dövləti olandan sonra o dilənməz.

Oğlan əl çəkmir, şah çar-naçar bununla razılaşıır. Toy eliyib qızı gətirillər. Şəhərin qırağında mənzərəli bir yerdə bir imarət tikir, qız orda yaşayır. Bu oğlan hər gün ova gə-dirmiş, qız tək qalırmiş evdə. Bir günəni qız yoldaşına deyir ki, səndən bir şey xayış eli-

yim. (Əri də bunu çox isdiyirmiş). Deyir, buyur, arvad, sən nə desən, mən can-başnan yerinə yetirərəm. Deyir:

– Olar ki, mənə beş-on dənə adam şəkli düzəltdirəsən?

Deyir:

– Nətər?

Deyir:

– Təxminən yarım metir enində, bir metir altmış santı, bir metir səksən santı hündürrüyündə adam şəkli çəkdir.

Şah oğlu deyir:

– Nəyə lazımdı?

Deyir:

– Sən gedəndə mən tək qalıram, darıxıram. Heç olmasa, onlarnan günümü keçirərəm.

Nəysə, şah oğlu rəssamlara deyir, on dənə adam şəkli düzəltdirir. Bir gün ova gedir. Ova gedəndə bunun başı ağrıyır, vaxtsız qayıdır. Qız da bilirmiş ki, bu, səhər çıxdısa, axşam gələcək. Şahzadə çıxan kimi şəkillərin birini evin bu küncünə, birini o biri küncünə düzülmüş. Əlinə bir cam alıb “Allah yolunda nəzir, Allah yolunda nəzir” deyib gəzirmiş. Şah oğlu bunu görüb deyir:

– Hə, atam düz deyirmiş ki, bunlar pula görə dilənmir. Dilənmək bunlarda adətdi.

(Söyləyici: *Qəniyev Xanbala Firidun oğlu, Ağdaş rayonu, Məşəd küçəsi, təvəllüdü 1963, təhsili orta-ixtisas, ixtisası mədəniyyət işçisi*).

ƏSL DOST

Söyləyicidən dilənməyin hansı inancla bağlı olduğunu soruşduqda bu nağılı misal çəkdi.

Keşmişdə bir tacir olur. Bu tacirin Allah sizinkiləri də saxlasın, gözünün ağı-qarası bir oğlu olur. Bu tacirin oğlunən bir öynə tapan, bir öynə tapmayan bir şəxs dosduğ eliyir. Demək, bu tacirin oğluna bir öynə tapıb-tapmayan oğlan minivalnı¹ vermirmiş ki, bu tacirin oğlu pul xaşdasın. Bu tacirin oğlu fikirreşir ki, ayə, pul məndə, qızıl məndə. Bu necə olur ki, bir öynə tapır, bir öynə tapmır, mənə minivalnı vermir ki, pul xaşdıyım. Bu işi mən atama deyəcəyəm. Gəlir atasının yanına.

– Ata, salam-mələyküm.

– Ələyküm-ət salam.

– Ateyi-mehriban, sən bilirsən ki, filan oğlan mənənən dosduğ eliyir. Bundan baş açə bilmirəm. Mənə imkan vermir ki, mən pul xaşdıyım.

Deyir:

– Bala, dedin? İndi mən də sənə deyəcəyəm, onda bilərik ki, bu sənənən dosduğ eliyir, ya düşmənciliğ eliyir. Deyir, durursan, tufəngi, qatarı götürürsən, o dostunu da çağırırsan, çıxırsız ova. Filan yerdə bir dənə su cuvarı var, tək su suluyur. Qəsdən o su cuvarını atırsan, amma oğul, bunu bir sən bilərsən, bir Allah, bir də o dostun. Başqa heş kəs bilməsin ha.

İkisi gedir. Bu, dostuna deyir, sən o tərəfdən, mən bu tərəfdən. Tacirin oğlu qəsdən bu su cuvarını atır. Dosdunu çağırır ki, mənim qolum, qıçım belə olaydı. Quşa atırdım, getdi bu oğlana dəydi. Deyir:

– Qardaş, fikir eləmə.

– Qardaşağa, bəs bunu nətəər eliyək?

Deyir:

¹ Minivalnı – diqqət

– Suyun ağzını bağlıyırx belə. O su gedən yeri qazırıx, üsdünü torpaxlıyırx, suyu da üsdünnən buraxırıx.

Nə başızı ağrıdım, mən dediyim kimi eliyillər, çıxıf gəlillər öyə. Atası deyir ki, oğul, neylədin? Deyir, ata, hal-hekayət belə. Heş kəs bilməsin. Bir Allah bilir, bir dosdum bilir, bir də mən. Deyir:

– Oğul, sənə bir söz də deyəcəyəm. Bir yaxşı qonaxlıq verirsən, kəntdə nə qədər adam var, siyahı tutub hamısını çağırırsan, o dosdunu çağırırsan.

Bəli, siyahı tutub hamını çağırır, o dosdunu çağırır. Bu görür ki, ə, bunu mən çağırımıya-çağırımıya bu da gəldi bura. Oğlan girir içəri.

– Salam-mələykü.

– Ələyküm-ət salam.

Tacirin oğlu deyir:

– Xoş gəlmisiz, amma bizim siyahımız var. Kimin adı siyahıda var, otursun, kimin adı siyahıda yoxdursa, xayış eliyirəm dursun getsin.

Bu qonaxlıqda da hamı birdən gəlmir ki, beş-beş, üç-üç gəlir. Oğlan yenə söz alır. Deyir:

– Ay camaat, bayax da bu sözü dedim, indi də deyirəm. Xayış də eliyirəm, bizim siyahımız var, mən siyahıynan adam çağırmışam. Siyahıda olmuyannar burdan getsin.

Oğlan dizini vurur yerə, tacirin oğluna deyir:

– Qardaşağa, bilirsən nə var? Əlini qoy döşüvə. Sən neynirsən işi qurdalıyır. (O vaxtı qolun üstündə dəsmal, haftavaynan əl suyu verirmişlər). Gətir camaatın əl suyunu ver, qoy çörəyini yesin, çıxsın getsin. Kim nə bilir ki, su nəyin üstündən gedir.

İndi, sənin ağrını alım, kim nə bilir ki, bu dilənmək hardan gəlir. Bizim işimizi bir Allah bilir. Ondan başqa heç kəs bilməz.

(*Söyləyici: Rzayev Əhmədiyyə Qala Mirzə oğlu, Ağdaş şəhəri, Maşat küçəsi, təvəllüdü 1923, təhsilsiz, sənəti usta*).

GƏLİNİN AĞSAQQALLIĞI

Bir kasıb kişi olur. Bir oğlu, bir arvadı, bir özü olur. Kişi kol qırır, satıb dolanırmış. Qonşunun qızını oğluna alır. Qız gəlin gələndən sonra görür ki, bu ailədə ağız deyəni qulaq eşitmir. Deyir:

– Ay ata, gəl bu evdə bir nəfəri ağsaqqal seçək.

Kişi deyir:

– Seçək də.

Kişiyə təklif edirlər ki, ağsaqqallıq etsin. Kişi deyir:

– Mən olmuram.

Arvadı deyirlər, arvad razı olmur. Oğlana deyirlər, gəlini deyirlər, heç kim bu ağsaqqallığı üzərinə almaq istəmir. Kişi deyir:

– Qızım, bilirsən nə var? Ağsaqqallıq sözünü sən demisən, özün də ağsaqqal ol.

– Ay ata, mən sizə nətəər ağsaqqallıq eliyim?

Deyir:

– Yox.

Deyir:

– Onda dediyimdən çıxsanız, oturmayacam bu evdə. Nə desəm, ona bəli deməlisiz, nə desəm, onu yerinə yetirməlisiz.

Daha sonra deyir:

– Mən bu gecədən ağsaqqalamı?

Deyillər:

– Hə.

– Bax, sabah gedirsiz işə. Əlinizə daş gəlsə, daşlıq eliyin. Yığın daşı, gətirib tökün həyətə. Kol gəlsə, kolluq eliyin. Nə bilim, odun düşsə, odunnuq eliyin. Anamız da ev işini görəcək.

Bir gün kişi əli boş evə gəlirdi. Yolda bir bağırsax görür. Deyir, axı gəlin tapşırmışdı evə əliboş gəlmiyin. Gedib bağırsağı vurur ağaca, gətirib atır damın üsdünə.

Patcahın qızı sabahısı dənizə çimməyə gedir. Patcah elannama verir ki, kimin başı görüksə, başı bədənən gedəcək. Şəhər əhli hamısı eşidir, qorxudan kim çölə çıxar?

Patcahın qızı gedir qızdarnan dənizə. Boynunda qızıldan qiymətli boyunbağı olur. Açıq qoyur paltarının yanında. Ley var ey, göydə süzür, o hərrənir, hərrənir, bu qızıl boyunbağını götürür. Qızıl boyunbağını dimdiyinə alıb aparır, evin üstündən uçanda bağırsağı görür. Ley boyunbağını qoyur bağırsağın yanına, bağırsağı alır dimdiyinə, çıxır gedir.

Xəbər eliyillər ki, qibleyi-aləm sağ olsun, qızın boyunbağısı yoxdu. Ay dad, ay bidad. Kim görüb? Heş kim. Patcah elan eliyir:

– Kim qızımın boyunbağısını görsə, gətirsə, dünya malınnan qane eliyəcəm.

Bu kolqıran kişi çıxır evin üsdünə ki, bura bağırsax atmışdı, görsün ordadımı? Görür bağırsağın yerində qızıl boyunbağı var. Boyunbağını götürür, düşür aşağı. Deyir:

– Ay gəlin, mən filan günü əliboş gəlirdim, yolda bağırsax gördüm. Onu ağaca vurdum, gətdim atdım damın üsdünə. İndi o bağırsağın yerində bir qızıl boyunbağı var, amma bağırsax yoxdu.

Gəlin deyir:

– Gətir bura.

Qoyur podnusa, üsdünə qırmızı çəkir. Deyir:

– Atayi-mehriban, bu patcahın qızının boyunbağısıdır. Bax gedirsən patcahın binasına, camaat hamı yığılıb ora. Salam verirsən, baş əymirsən. Yer görsətsələr otur, dindir-sələr din, dindirməsələr dinmə. Səni aparacaxlar patcahın hüzuruna. Onda deyərsən ki, qibleyi-aləm sağ olsun, bu podnusu sənə mənim gəlinim göndərüb. Üç dəfə deyəcək sənə ki, nə isdiyirsən, de. Deyərsən ki, üç gün bizim işiğımız yansın, patcah qarışıq hamının işiği sönsün. Eşitdin!

Deyir:

– Baş üsdə.

Boyunbağını bir podnusa qoyub gəlir. Patcah görür ayaq tərəfdən bir kişi gəlir, əlində podnus, üstündə qırmızı. Carçılara deyir ki, gedin o kişiye yol açın, qoyun gəlsin. O sözlü adama oxşuyur.

Kişini gətirillər saraya. Vəzir, vəkil, patcahın adamları yığılıb. Podnusun üstündən örtüyü qaldırırlar, görüllər qızın boyunbağısıdır. Patcah deyir, məni istəyən bu kişiye xələt versin. O qədər xələt yığılır, hədinnən artıq. Kolqıran deyir:

– Qibleyi-aləm sağ olsun, isdəmirəm.

Deyir:

– De görüm, bə mənnən nə isdiyirsən?

Deyir:

– Patcah sağ olsun, sənin sağlığını.

Bir də deyir:

– Əşi, de görüm mənnən nə isdiyirsən?

Deyir:

– Sağlığını.

Üçüncü dəfə vəzir-vəkil kişiye deyir ki, əşi, bu dəfə də isdəməsən, boynun vurulacax. Üçüncü dəfə təklif eliyəndə deyir:

– Qibleyi-aləm sağ olsun, mənim ağsaqqalım dedi ki, patcah qarışıq bütün şəhərin işığı sönsün, üç gün bizim işığımız yansın.

Deyir:

– Elə bu.

Deyir:

– Hə.

Deyir:

– Yazın, elannama verin, mən qarışıq bütün şəhərin işığı yanmasın.

Kişi gəlir evə. Axşam hamının işığı sönmür, bircə bu evin işığı yanır. Axşam nahardan bir az keçmiş görür qapı döyülür. Gəlin qayınatasına deyir ki, get gör kimdi o. Gəlir. Qapını döyən deyir ki, sən bəxtinəm, gəlmişəm. Deyir:

– Qoy gedim gəlinə deyim.

Gəlir gəlinə deyir ki, deyir bəxtinəm, gəlmişəm. Qız deyir, get denən lazım döyül, getsin. Gəlib deyir ki, gəlinim deyir ki, getsin, lazım döyül. Sabah axşam genə qapı döyülür. Bu dəfə gələn deyir, sən dövlətinəm, gəlmişəm. Qız bunu da geri göndərir. Arvadnan kişi özünü yeyib-tökür ki, ay gəlin, Allaha bax, Tarıya bax. Bəxtivi isdəmədin, bu da dövlətimizdi. Bunu niyə qapıdan qaytarırsan? Deyir, əşi, ağsaqqal döyüləm? İsdəmirəm da. İki bular, bir gəlin didişillər. Gəlin deyir, get denən isdəmirəm. Sabah gənə buların qapısı döyülür. Bu dəfə gələn deyir:

– Gəlmişəm, ağlınızam.

Gəlin deyir:

– Get denən ki, xoş gəlib, səfa gəlib. Gözüm üsdə yerim var. Aç qapını, qoy gəlsin.

Kişiynən arvad dalaşır ki, ay gəlin, bəxti isdəmədin, varı-dövləti isdəmədin, ağılı isdiyirsən? Ağıl neynirəm?

Deyir:

– Ata, mən isdiyirəm da.

Nəyə, Allah bulara verir, saray tikdirir. Patcah bir gün imarətindən baxırdı. Saray görüb vəzirdən xəbər alır ki, vəzir, o qıraqdakı saray kimindi? Deyir:

– Üç gün sənnən işıq istədi ha, həmmən kişinin sarayıdı.

İndi sözüm nəyə gəlir. Qardaş, Allah insanın aqlını versin. Ağıl olmasa, insan həyatda heş nə eliyə bilməz. Mən də süfrədə dua eliyəndə deyirəm, Allah, balalarımın, mənə isdiyən, yaxşı adamların aqlını, kəramətini ver. Ağıl olandan sonra dövlət, pul da olacaq.

(Söyləyici: Cəbiyev Şaməddin Əliheydər oğlu, Ağsu şəhəri, təvəllüdü 1940, təhsilsiz, ixtisası bərbər).

ƏNGƏZİ YERİNDƏDİR?

Bir qaraçının evinə oğru gəlir. Arvad kişini qaldırır ki, ay kişi, yeləni² qaldırıblar, qəfti kimliyib ey kürümə³. Oğrular qırxda durub baxırmış ki, görək nə deyillər. Kişi ucadan deyir ki, ağız, gör əngəz yerindədi. Arvad baxır, deyir:

– Hə, əngəz yerindədi.

Deyir:

– Əngəz yerindədirsə, hamısı gələjək yerinə, narahat olma, yıxıl yat.

Oğrular deyir ki, ayə, o əngəz nədirsə, qiymətli şeydi ey o. Gəlin sandıxdan götür-düyümüz bağlamanı qoyax, onu götürək. Bağlamanı gətirib qoyullar, onun yerinə əngəzi

1 əngəz – alət qabı. Keçi dərisindən hazırlanır. Dərinin tükünü təmizlədikdən sonra tərsinə çevirib alət qabı kimi istifadə edirdilər.

2 Çadırın kənarlarına çəkilən keçə

3 Qəfti kimliyib ey kürümə – Evə oğru girib ey.

aparıllar. Aparıb düzənlikdə töküllər, görüllər çəkişdi, kəlbətindi, mismardı, zindandı. Ələk qayıрмаq üçün alətlərdi. Orda da qoyub gedillər.

(Söyləyici: Əliyev Sovqat Qənbər oğlu, Bərdə rayonu, təvəllüdü 1951, təhsili 8 illik, sənəti tamada)

QARAÇIDAN BORC ALAN HÖKUMƏT

Qaraçıların hökumətə tabe olmuyan vaxtları olur. Bunlara təklif eliyillər ki, gəlin kalxoza yazılın. Bunlar sual verillər ki, yaxşı, kalxoza yazıldx, bizim xeyrimiz nə olacax? Deyillər ki, ayda sizə yüz manat veriləcək. Deyir:

– Onun hamısı bizə çatacax?

Deyillər:

– Yox. On manatı həmkarlara görə tutulacax.

Deyir:

– Həmkarlar nə olan şeydi?

Bunlara izah eliyillər ki, xəstə olsan, istirahətə getmək istəsən, o pulnan gedəcəksən. Deyir, sonra. Deyir:

– On manat vergi tutulacaq.

Deyir:

– O vergi nə olan şeydi?

Bunlara izah eliyillər ki, dövlətin ordusu var, polisi var, təşkilatları, qurumları var, onları saxlamaq üçün.

Deyillər:

– Elə bu qədər?

Deyillər:

– Yox, iyirmi manat da dövlət sizdən zayım¹ alacaq.

Deyillər:

– Yaxşı, bu ikisini başa düşdük, bəs bu zayım nədi?

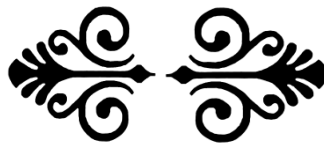
Deyir:

– Hökumət sizdən borc götürür, sonra qaytaracaxdı.

Qaraçılar qayıdır ki, biz qaraçıdan borc götürən hökumətə işləmək istəmirik.

(Bu lətifə Balakən rayonu Hənifə kəndində yerli sakində yazıya alınıb).

Toplayan: İlkin Rüstənzadə



¹ Zayım – borc

Qardaş türk folklorundan örnəklər

Səkinə QAYBALIYEVA,
AMEA Folklor İnstitutu
Fil.ü.f.d., dos.
sakina051@rambler.ru

“QOBLANDI BATIR” QAZAX DASTANI HAQQINDA

“Qoblandı batır” dastanı çoxəsrlik formalaşma və inkişaf yolu keçmiş qazax folklorunda çox əhəmiyyət kəsb edən epik yaradıcılıq nümunəsidir. Bu günədək zəngin janrlarla müşayiət olunan qazax folklor nümunələri arasında “Alpamış”, “Ər Sain”, “Ər Kosay”, “Qambar”, “Qırx batır” dastanlar silsiləsi, “Ər Tarqın”, “Ər Kokşe”, “Utegen” kimi qəhrəmanlıq dastanları ilə birgə “Kozı Körpeş və Bayan Slu”, “Qız Jibek”, “Qulşe qız”, “Ayman Şolpan”, “Seypul Malik” kimi sosial-məişət xarakterli olan lirik-epik jırlar da vardır. Bu dastanlar arasında istər rihəcmli olması, istərsə də zəngin arxaik motivləri əhatə etməsi baxımından “Qoblandı batır” dastanı çox fərqlənir. Qeyd etmək lazımdır ki, bir çox türk xalqlarının (başqurdlar, qaraqalpaqlar, noqaylar, Krım tatarları və b.) folklorunda da igid Qoblandı haqqında dastanlar qeydə alınmışdır. Eləcə də, Qoblandı digər qəhrəmanlar haqqında qeydə alınmış epik əsərlərə epizodik personaj kimi daxil olmuşdur. Bununla belə, dastanın ən irihəcmli variantına qazax folklorunda rast gəlirik.

Qəhrəmanlıq dastanının yaranma tarixini qazax tədqiqatçıları Qızıl Orda dövrünə aid edirlər. Ç.Vəlixanov, S.Seyfulin, A.Divayev, M.Auezov kimi qazax alimləri hesab edirlər ki, bir çox epik əsərlər XIV əsrin sonunda və XV-XVI əsrlərdə yaranmışdır. “Eposun qədim mənbələri Qərbi Türk xaqanlığına (VI-VIII əsrlər) daxil olan tayfaların, qıpçaq və oğuzların (VIII-X əsrlər), Ağ və Noqay ordalarının, eləcə də Özbək xanlığının (XIII-XVI əsrlər) əhalisinin yaratdığı dastanlardır və onların sonrakı nəsilləri qazax xalqını meydana gətirmişdir”¹.

“Qoblandı batır” dastanının əsas süjet xətti igid Qoblandınnın öz doğma yurdunu yadelli işğalçılardan qoruması üzərində qurulmuşdur. Qıpçaq elinin (Noqay tayfa birliyinə daxil olmuşdur) qəhrəmanı olan Qoblandınnın kalmıqlara və qızılbaş xanlarına qarşı mübarizəsi, igidliyi, döyüşlərdə göstərdiyi şücaət dastanda əsas yer tutur. Dastanda qəhrəman, əsasən qaraqıpçaq Qoblandı olaraq xatırlanır. Qazax xalqı igid Qoblandınnın timsalında öz xalqını, doğma elini yadellilərdən qoruyan, öz vətəninin azadlığı uğrunda çoxsaylı döyüşlərdə qalib gələn vətənpərvər, qorxmaz, məğrur bir sərkərdə obrazı yaratmışdır.

Dastanda əsas etibarilə köçəri maldar tayfaların həyat tərzini öz əksini tapmışdır. Xüsusilə otlaq təsərrüfatı və köçəri maldarlıq sahələrinin genişləndirilməsinə üstünlük verən tayfalar yayda yaylaq həyatı yaşayır, qışda isə onların ailəsi, el-obası üçün təhlükəsiz olan qışlaq yerləri seçir, adətən, ildən-ilə eyni yerdə yaşayırdılar. Dastanda qəhrəmanın əsas döyüş şücaəti və qalibiyyətindən başqa tayfalararası və ailədaxili münasibətlərin təsviri də mühüm yer tutur.

“Qoblandı batır” dastanı, bütün türk xalqlarının qəhrəmanlıq dastanlarında olduğu kimi, qəhrəmanın doğulması ilə başlayır: Qaraqıpçaq tayfasından olan Toktarbay artıq

1 Н.С.Смирнова. Особенности развития казахского эпоса, его поэтика. – «История казахской литературы» в 3 т., т. 1, стр. 241.

çox qocalmışdır. Amma övladı yoxdur. O, Allaha, eləcə də varisi və müdafiəçisi olan oğlunun müqəddəs hamilərinə – övliyalara yalvarır, müqəddəs yerləri ziyarət edir, Yaradana və övliyalara qurbanlar kəsir. Nəhayət, onun arvadı – baybişəsi Analıq əkiz övladları olan oğlu Qoblandını, qızı Karlıqaşı dünyaya gətirir. Qoblandının uşaqlığı da ənənəvi olaraq qəhrəmana xas keçir. Uşaq çox böyüyür, artıq altı yaşında atasının ucu-bucağı görünməyən ilxılarının içinə gedir və orada ilxıları qoruyan başçı Yestemis ona hərbi vərdislər öyrədir, onu döyüş ruhunda yetişdirir. Qəhrəmanın ilk igidliyi nişanlısına qovuşmaq üçün aparılan mübarizədə qalib gəlməsi ilə yadda qalır. Adaxlılar arasında ən gənc olan Qoblandı qızın atasının qoyduğu şərti yerinə yetirir və dirəyin üstündən qızıl pulu oxla vurub salır. Yarışda qalib gələn qəhrəman gözəl Kürtkanı öz doğma yurduna aparır.

Qəhrəmanın evlənməsi onun həyatında ən mühüm mərhələni təşkil edir. Qoblandının möhkəm döyüş atına sahib olmasında müdrik Kürtkə böyük rol oynayır. O, özü madyanı seçir, doğumundan başlayaraq onu böyüdüb əri üçün yetişdirir. Bildiyimiz kimi, at, demək olar ki, bütün türk xalqlarının qəhrəmanlıq dastanlarında igidin sadıq dostu, qorxmaz döyüş yoldaşı kimi mühüm rol oynayır. “Qoblandı batır” dastanının dilimizə tərcümə olunmuş, 6490 misra ilə qeydə alınmış bu variantının 2138 misrasında at xatırlanır: atın dünyaya gəlməsi prosesi geniş təsvir olunur, qəhrəmanın ən sadıq dostu olmasından, ən ağır döyüşlərdə sahibi ilə şücaət göstərməsindən, ata xüsusi diqqət göstərilməsinin vacib olmasından və s. bəhs olunur. Dastanda atın kişi deyil, qadın tərəfindən yetişdirilib böyüdülməsi də öz spesifikliyi ilə diqqəti cəlb edir.

Qəhrəmanın qızılbaş Qazan xan üzərində qazandığı qələbə onun ilk döyüş uğurudur. İkinci döyüş isə Qoblandının əldə etdiyi yüksək döyüş bacarıqlarına rəğmən uğursuz nəticələnir: qəhrəman və onun yaxın döyüş yoldaşı Qaraman əsir düşürlər. Bu səhnədə qəhrəmana bir könüldən min könülə aşiq olan igid Karlıqanın məhəbbəti də təsvir olunur. Qəhrəmanın düşməni qızılbaş Kobıktının qızı Karlıqaş ölən anasının vəsiyyətinə əsasən müsəlman qıpçaq ilə evlənmək istəyir. Burada qədim epik ənənəyə xas olan əsirlikdən xilas etmə motivi diqqəti cəlb edir: Karlıqa Qoblandı ilə Qaramanı əsirlikdən qurtarır və onlara qaçmağa kömək edir.

Ümumiyyətlə, dastanda əsas yer tutan bir neçə qadın obrazı vardır ki, onlar qəhrəmanın həyatında bu və ya digər dərəcədə mühüm rol oynayırlar. Bu baxımdan qəhrəmanın arvadı Kürtkə və ona aşiq olan Karlıqa böyük fədakarlıq, qorxmazlıq nümayiş etdirmələri ilə diqqəti cəlb edirlər. Kürtkə dərin və müdrik dost sevgisi göstərən, ərinə yönəlmiş ən böyük təhlükələri, faciələri əvvəlcədən duyan və bunları aradan qaldıran tədbirli, qayğıkeş həyat yoldaşıdırsa, Karlıqa qəhrəmanı coşqun ehtirasla sevən, onun uğrunda qarşısında olan bütün maneələri aşan, bunun üçün tayfa və qohumları ilə əlaqələrinin pozulmasına belə gəlib çıxmaqdan qorxmayan cəsur bir qadındır. O, qəhrəmana sədaqətini və sevgisini sübut edərək öz atasına xəyanət edir: atasının dəmir zirehində ən zəif yeri – bir neçə işıq halqasını göstərir, Qoblandı oxla vurub Kobıktını öldürür. Həmçinin qəhrəmanın ən mühüm döyüşlərindən birində - Alşagır xanla vuruşda Karlıqa ona verdiyi vədinə xilaf çıxmır və qalib gəlməsinə kömək edir.

Qazax folklorunun qədim və zəngin janrlarından olan və jir adı verilən dastanlar bu günümüzdə xalq dastan ifaçıları olan jirau və akınların ensiklopedik yoldaşı və böyük söyləri nəticəsində gəlib çatmışdır. XV-XVII əsrlərdə Aqtamberdi jirau, Jiembet jirau, XVIII əsrdə Buxar jirau, Tati Kara jirau, Sıpıra jirau kimi dahi dastan ifaçıları, XIX əsrin sonlarında Murın jirau, Nurım jirau, Marabay və Merqenbay jirau kimi məşhur söz sənətkarları, eləcə də XX əsrdə çox tanınmış Cambul və Nurpeys kimi akınların böyük ustalığı və bacarığı ilə qazax jirləri əbədi yaşam hüququ qazanmışdır. Bu məşhur dastan söyləyiciləri qədim xalq musiqi aləti olan dombranın (barmaqla çalınan ikisimli uzun ensiz musiqi aləti)

ti) müşayiətilə ifa etdikləri xalq dastanlarına (“Qoblandı batır” da daxil olmaqla) özünə-məxsus şəkildə yanaşmış, bir çox hallarda öz ustadının yolu ilə getmiş, bəzən digər folklor nümunələri ilə onu daha da zənginləşdirmiş, bir sözlə, öz əlavə və ya ixtisarlari ilə auditoriyaya təqdim etmişlər.

XIX əsrin ikinci yarısından və XX əsrin əvvəllərində dastanın ilkin (natamam) nümunələri, xüsusilə həmin dövrün mətbuat orqanlarında nəşr olunmağa başlamışdır. “Qaraqıpçaq Qoblandı batır” dastanının XIX əsrin 90-cı illərində Kustanay qəzasının (hazırda Kustanay vilayəti) Qarabalıq nahiyəsində akın Bircan Tolımbayevdən qeydə alınmış tam variantını müəllim Mahmudsultan Tuyakbayev 1914-cü ildə Qazanda ərəb qrafikası ilə nəşr etdirmişdir. Bir çox variantları olan bu dastan öz nəhəngliyi (bəzi variantlarda altı-doqquz min misra təşkil edir) ilə digərlərindən seçilir. Dastanının Aktubin variantı görkəmli qazax akını Nurpeysin ifasında 9000 misra təşkil etmişdir.

Qazax xalqının zəngin və çoxşaxəli şifahi yaradıcılığını yorulmadan qoruyub yaşadan, bu istiqamətdə əvəzsiz xidmətləri olan jırau və akınlar xalqın bütövlükdə mənəvi-mədəni həyatında əhəmiyyətli rol oynayırlar.

QOBLANDI BATIR
(Dastandan parça)

I 1 Çox keçmiş zamanlarda
Qaraqıpçaq Qoblandı
Atası onun Toktarbay
Xalqın tanıdığı bəy.
Dağ boyda dövlətin say.
Örüşlərində otlayan
Sürülərlə tört tülük mal¹.
Yaz yaylağı Közdi göl,
Közdi göldə yaylayan
10 Qalın qıpçaq² sağalar.
Toktarbayın dövləti -
İçəni çox, yeyən tox,
Hamının könlü xoş çox.
Qış qışlağı Karaspan
At ayrılır ilxıdan³.
Qalın qıpçaq düzübdü
Alaçıqlar yaraşır.
Əlif tamğa⁴ qıpçağın
20 Xalqını çox tanıdır.
II 80 yaşa çatmışdı,
Toktarbay övlad görmədi
Qüssədən qan-yaş tökdü,
Taleyi də gülmədi:
“Çöllərin ağası şahin qanadsız
Xoş heç nə görməz dünyadan”
“Mən də yaşadım varissiz”⁵.
Toktarbayın halına
Qalın qıpçaq çox yandı.
30 Övliya qapısına düşdü,
Ətəyin çəkib süründü.
Yeddi pirə tapındı,
Övliyaya⁶ at kəsdi,

Korasana⁷ qoç kəsdi,
Qəbul oldu diləyi,
Rahatlandı ürəyi,
Bəybişəsi⁸ Analıq
Qabırğası qatlandı⁹
Əlli yaşa çatanda
40 “Gözüm doymadı dünyadan”
Deyib çox dərd çəkəndə
Muradı hasil oldu;
Bir oğlu, bir qızı oldu.
Qızın adı Karlıqaş –
Qoblandıya qarındaş.
III Altı yaşına çatanda
Şir doğulmuş Qoblandı
Xəznədən baha libaslar geyindi.
Bu da payım olsun, dedi.
50 Dəbilqə⁹ rəngli kəhər atı
İlxıdan seçib mindi.
Qoblandının diləyin
Bütün qıpçaq dilədi.
Dayaq oldu xalqına,
Hörmət etdi adına.
Dağ alışıdı, daş yandı
Altı yaşlı bu oğlan
Oynamağa başladı.
Özü altı yaşında,
60 Kəməşat¹⁰ bərkü başında,
Kəhər atı altında,
Qırğı quşu qolunda,
Tazısı da yanında,
Yeddi pirə tapınıb,
Möhkəm idi yolunda.
Toktarbayın ilxıda
Doxsan qulu var idi.
Doxsan qulun başçısı

1 Hər fi mənadə “dörd növ mal-qara” yəni, at, dəvə, inək və qoyun-keçi. “Tört tülük” – “dörd növ mal-qara” ifadəsi eposda bitib-tükənməz var-dövlət kimi təqdim olunur.

2 Burada və sonralar qıpçaqların tayfa birləşməsini ifadə edir.

3 Yəni saysız-hesabsız ilxıların otladığı geniş otlaqlarda atlar tez-tez öz ilxılarından ayrı düşürdülər.

4 Alaş (“əlif”) tamğası döyüş bayraqlarında, mal-qara damğasında təsvir olunur, qıpçaqların ayrıca tayfa simvoludur.

5 Eposda varis tez-tez şahinin qanadı yaxud atın dırnağı ilə eyniləşdirilir.

6 Övliya – burada müqəddəs hami, övliya (Övliya Ata).

7 Qədimdə müqəddəs xəstəlik sayılan qara çiçək üçün mal-qara qurban kəsirdilər.

8 Bəybişə – böyük arvadı, evin əsas xanımı

9 Yəni hamilə qaldı

9 Dəbilqədən yun üçün tünd qəhvəyi rəng əldə olunurdu.

10 Kəməşat – dələ xəzi. Qazaxlarda qadınlara verilən ad.

Yestemis adlı ər idi.
 70 Yestemisi görməyə
 Oğlan ilxıya gəldi.
 O, sürüyə çatanda,
 Mal-qaranı qovanda
 Doxsan qulla Yestemis
 Ona heyran qalanda
 Qol-qanadla quyruğa¹
 Toktar sahibdi indi.
 Yestemis Qoblandıya
 İgidlik öyrədirdi.
 80 Hər gün keçı ovlayır,
 Düşmən görsə oxlayır,
 İlxdə yatıb Qoblandı
 Gücün oddan alırdı.
 Qırğı quşu qolunda,
 Tazısı da yanında
 Çoxlu keçı ovlardı.
 IV Yestemislə ikisi
 Bir gün dağda yatanda
 Namazşamdan² ötəndə,
 90 Kuptan³ vaxtı yetəndə
 Qulağına igidin
 Uzaqdan səs yetişdi.
 Soldakı dağın ardından
 Burum-burum toz qalxdı,
 Qarışıq səs-küy qopdu.
 “Bu nə səs-küydür?” deyib
 Yestemisdən soruşdu,
 Dil boğaza qoymadı.
 Nəhayət, Yestemis dilləndi:
 100 Başlayanda belə dedi:
 “Bu dağın arxasında
 Qızılbaşlar⁴ eli var.

1 Hərfən: “Toktar qanadla quyruq almışdı” yəni dayaq. Eposda inanca əsaslanan ənənəvi eyham odur ki, uçuş vaxtı quşa ən etibarlı dayaq qanad, yerə enəndə isə quyruqdur.

2 Gündəlik vacib namazlarda dördüncü – şam namazının vaxtına işarədir ki, qaranlıq düşən vaxtı bildirir.

3 Gündəlik vacib namazlarda beşinci – sonuncu namazın vaxtına işarədir ki, tamamilə qaranlığın düşdüyü vaxtı bildirir. Burada vaxtın çox gec olduğunu diqqətə çatdırır.

4 Bu şərhdə Qızılbaşlar “qırmızı çalma qoyan İran döyüşçüləri” kimi təqdim olunur – Q.S./. Türk xalqlarının eposunda tez-tez ümumi mənada “başqa dindən olan”, “düşmən” kimi göstərilir.

Yaşıl otlaq yeri var,
 Böyük gözəl gölü var.
 Köktim Aymak xanı var,
 Neçə min insanı var.
 Xan öz doğma xalqına
 Verib çoxlu dövlət, var,
 Kürtka adlı qızı var,
 110 Elinə şayan nazı var.
 Meydanda bir dirək var,
 Başı səməyə çatar.
 Üstündə qızıl pul var.
 Kim oxla onu vurur,
 Gözəl Kürtkanı o alar.
 Gələn o səs, bil, budur,
 Hamıya xəbər məlumdur.
 Çırağım⁵, ürəyini sıxma,
 Belə nigaran olma,
 120 Dərdə salıb başını
 Könlün etməsin qubar”.
 Çox desə də Yestemis,
 Oğlan seçdi getməyi:
 “Ox atıb vuraram”, dedi,
 “Kərim pirlər olsa yar”.
 Yestemis çox söylədi:
 “Qoy, çırağım, qalsın qoy,
 Qabırğan nazikdir çox,
 Sümüyün zərifdir çox.
 130 Sənə görə qorxuram,
 İzn istəsən, rüxsət yox.
 Ora gedən qayıtmaz,
 Uşağa orda yer olmaz.
 Gözəl Kürtkanı qoruyan
 Qırx beş arşın boylu Qızılər,
 Çırağım, qızı sənə verməz”.
 Oturub onlar danışdı,
 Mindiyi at ala idi⁶,
 Qalın yunu qara idi.
 140 Tutdu, qoymadı Yestemis
 Səbri tükənmiş oğlanı.
 “Dua et mənə, köke¹, deyib

5 Burada və sonralar “sevimli, dəyərlı”, “doğma” mənasında işlənir. İfadə piyə hopdurulmuş yun ipdən hazırlanan və müqəddəslərin qəbri üstündə dua oxunaraq yandırılan çırağın görünüşü ilə bağlıdır.

6 Burada və sonralar ilxı içində atı fərqləndirən nadir rəngi ifadə edir.

İgidə yalvarıb-yaxardı.
 Yad edərəm, Yesteke²,
 Yeddi kərim babanı”.
 İgid getməyi çox dilədi,
 Heç nə onu saxlaya bilmədi.
 İgid Yestemis belə
 Heç nə edə bilmədi.
 150 Dua edib əl tutdu,
 Yad etdilər Xudanı.
 Qoblandı yaraqlandı,
 Polad qılınc bağladı.
 Belindən yayın asdı.
 “Tanrıya tapşırdım” deyib
 Yestemis vidalaşdı.
 Ürəyi qorxmaz oğlan
 İgidliyə meydan açdı.
 Kəhər atın cəld mindi,
 160 Dönüb quş kimi səyirtti.
 Ox atılan yerə çatdı,
 Göz qırpmayıb gedirdi.
 Oğlanın gəldiyini
 Köktim Aymak da gördü,
 Heybətindən səksənib
 Gələn oğlanı sınaı.
 Qoblandı tək törəyə³
 “Qazaxdan bir ər gəldi” dedi.
 Köktim Aymak padşah
 170 O, birinci atsin, dedi.
 Kərim pirlər kömək etdi,
 Əlinə alıb, dolanıb
 Quzu belindən oxunun
 Atın üstündə dirənib
 Sonra çəkdi yayını.
 Kərim pirləri çağırıb
 Uca dirəyin başından
 İkiyə bölüb düşürdü
 Üstündəki qızıl pulu.

1 Köke(kökeş) – kişi xəttilə, adətən, ataya,əmiyə yaxud böyük qardaşa nəvazişli müraciət

2 Yestemis adına hörmətli müraciət formasıdır. Adətən, “eke” yaşca böyük möhtərəm şəxsin (kişinin) adına və ya nəvazişli müraciət olaraq birləşdirilir

3 1) Çağatay sülaləsindən olub hökəmrən titulu olmayan oğullar üçün işlədilən bir termindir; XV-XVI əsrlərdə bu termin öz yerini “sultan” termininə verdi. 2) rütbəsi olan zadəgan, cənab, hökəmdar, aristokrat. Dastanda 2-ci mənada işlənir.

180 Kürtkə görüb igidi,
 Şaşı⁴ səpib başına,
 Durub gəldi qarşısına.
 Nuruna doyub dönəndə
 Gözü görmədi önünü.
 “Gözlədiyim gəldi” deyib
 Padşaha göndərdi yengəni⁵.
 Xan sözündən dönmədi –
 Otuz gün məclis qurdu,
 Qırx gün də toy elədi.
 190 Atası Köktim Aymak
 Qız Kürtkanı ərə verdi.
 Haqqın yolun seçibdi,
 Peyğəmbər xuda nəсібdi,
 Yurdun yığış toy etdi.
 Kürtkə kimi gözəlin,
 Qoblandı kimi igidlə
 Evləndiyi xəbərin
 Qırx beş arşın boylu Qızılər
 Çox keçmədi, eşitdi.
 200 “Qoy, mənimlə güləşsin,
 Yıxsə, alar”, deyibdi.
 Atı, libası salamat qalsa,
 Özü sağ qalsa, alar”, deyibdi.
 Beləcə əsib coşmuşdu,
 Gözü qanla dolmuşdu,
 Qəlbi qara olmuşdu.
 Bu sözü eşidib Qoblan:
 “Ardımca söz qoymaram,
 Versə Xuda nəсібdi”, deyib
 210 Mindi kəhər atına,
 Gəldi Qızılərin yanına.
 Gəlib belə söylədi:
 “Qoblandı gəldi, çıxsın”
 İçəridən xəbər gözlədi.
 Çıxmayınca Qızılər
 Yüyürüb evə girdi.
 Döşəkdə yatıb Qızılər
 Qoblandını görəndə
 “Ayağımla güləş”, deyib
 220 Bir ayağın uzatdı.
 Altmış arşın ala örkən

4 Şaşı feili – səpmək, tökmək, atmaq. Burada başa qızıl və gümüş səpmək kimi qədim bir ayin təsvir olunur. Bu, özünəməxsus təbrik aktıdır, sevincin ifadəsidir.

5 Burada gəlin, elçi mənasında.

Qızılərin yanında,
 Qapının o başında.
 İpi ayağına keçirib
 Kəhər atına minib
 Onu arxasınca dartıb
 Qızıləri sürüdü,
 Sürüdükcə öyrətdi.
 Tikanlar ona batdıqca,
 230 Ciyərləri doğrandı.
 Dizinin altında sıxdı,
 Qabırğasını sındırdı,
 Təkəbbürlü düşməne,
 Ağıl verib öyrətdi.
 Kökbar¹ edib düşmənin².
 Dağ- daşları titrətdi,
 “Korluğundan ölsün”, deyib
 Daşlara çırpdı onu,
 Qızıləri gəbərtidi,
 240 Gövdəsindən can getdi.
 Yumalandı yerdə başı.
 Olmadı Qoblandı naşı
 İşə sona çatdırıb,
 Kürtkaya gəlib söylədi.
 Könlü qorxudan əsib:
 “Sultanım nə etdi görən?” deyib,
 Özünü ona yetirib,
 Aldığı xəbəri bəyənilib
 Köktimə xəbər verdi,
 250 Düşməninə qurtulub
 Könülləri şadlandı.
 V Kürtkanı göndərməyi
 Köktim Aymak qərar aldı.
 İçi altın bəzənmiş
 Üzü gümüş ağ otaq
 Əmr edib düzəltirdi.
 Qızını göndərməyə
 Qırx dəvəni yüklədi.
 Qırx qul, qırx qulluqçu,
 260 Seçib verdi qızına.
 El-obası ilə vidalaşib
 Kürtkə bəzənib düzəndi.
 Xalq mat qaldı nazına,

¹ Kökbar – qazax, qırğız, qaraqalpaq və digər xalqların milli oyunu; atlılar çəpiş cəmdəyini çaparaq bir-birindən tutub alırlar. Cəmdəyi hədəfə gətirib çıxaran şəxs qalib gəlir.

² Burada Qızılər çəpiş cəmdəyi ilə müqayisə edilir.

Söylədiyi sözünə.
 Şadlandı Köktim Aymak.
 Ertəsi gün çolpan³ batanda,
 Parlayıb dan atanda
 Kürtkanın səfərinə
 Yükləri bağlayanda
 270 İgid Qoblandı gəldi,
 Köktimə salam verdi:
 “Payı ayırıb Kürtkaya,
 Hər şeyi ona verirsən.
 Bəs mənə nə verirsən?” dedi.
 Köktim Aymak atası:
 “Çırağım, balam, gəl”, dedi,
 Sənə verdiyimi bil, dedi.
 Başında duran dörd bulud
 Sənin payın olsun”, dedi.
 280 “Yay olsa, çıxar gün yandan,
 Qış olsa, çıxar yel yandan”.
 “Yağı olsa, çıxar yağı yandan.
 Çırağım, balam, sən”, dedi.
 “Tapşırdım səni ona”, dedi.
 “İndi atına min”, dedi.
 Atası ilə qucaqlaşib
 Kürtkanı alıb yola düşdü.
 Öz elinə üz tutdu.
 Kərim pirləri çağırıdı,
 290 Uğur ona yaxındı.
 Mindiyi at ala idi,
 Qalın yunu qara idi.
 Qoblandı kimi igidin
 Köçün çəkib apardı.
 VI Bir neçə gün yol gedib,
 Azca yox, uzun yol gedib,
 Ötən günləri sanadı.
 Günlərin bir günündə
 Böyük yolun üstündə
 300 Nəhəng ilxı yarılıb
 İki yanda qalmışdı.
 Kürtkə bəzənib düzənib
 Yükdən başın çıxarıb
 İlxiyə nəzər salmışdı.
 Ortasında ilxının
 Bir ala madyan durub.
 Kürtkanın gözü parladı,
 Açıq qoyub düyməsini,
 Ağ bir daşdan düyməsini,

³ Dan ulduzu, Venera

310 Ucadan çağırıb, sultan, deyib
 İgid Qoblandını səslədi.
 Madyanı görüb baxdı,
 “Ordakı böyük ilxı”,
 “Kimindir?” deyib soruşdu.
 “Bax, orda duran madyanı
 Məni versən də, alsan”, dedi.
 İgidə əmr eylədi.
 İgid Qoblandı güldü,
 Qıza söz atıb dedi:
 320 “Başımı oxa bağladım,
 Səni versəm, Qız Kürtkə,
 Bir elin malın alardım!” dedi,
 İgid oğlan gülümsədi:
 “Orda yatan böyük ilxı
 Bizim möhtərəm ağamız
 Səlim bəyin ilxısıdır.
 Canından məni çox istəyir,
 Hər nə istəsəm, verir”.
 Onda Kürtkə söylədi.
 330 Söyləyəndə belə dedi:
 “Qulaq asıb sözümə,
 Yaxın, bəri gəl, dedi,
 Dəbilqə rəngli kəhər atın
 Yağı ilə döyüşə
 Yaramazdı, bil, dedi.
 Sənin atın – can dostun, sultanım,
 Ala madyanın bətnində
 Çal daycadır, bil, dedi,
 O, sənin can dostundur,
 340 Bu sözümlü bil”, dedi
 “Kürtkənin sözün sınırsan,
 İlxisi olsa ağanın,
 Ala madyanı al” dedi.
 Kürtkənin sözün eşidib
 Saxlayıb köçünü o yerdə.
 İndi mindi atını,
 Uca yerdən uçurdub
 Alçaq yerdən qaçırdıb
 Çapdı yüyürək atını.
 350 Səlim bəyin doxsan qulu,
 Kara Köjek başçısı.
 Salam verib gəldi.
 Gəlib belə söylədi:
 “Uca dağdır bilsin, de,
 Köçü bizimlə eldir, de.
 Ağamıza salam de,
 Gəlinin alıb gəlmişəm,

Görümdüyünl versin, de.
 Gəlinin gəlib görsün, de.
 360 Qırx nər yükü xəzinənin
 Hamısını gəlib alsın, de.
 Bu sözümə inansın, de.
 Görümdüyü Kürtkənin
 İlxidəki ala madyandır, de.
 Məni oğul bilsə, versin, de
 Bu sözümə inansın, de”.
 Kara Köjek nəhayət,
 İgidin sözünü eşidib
 Atın el içinə çapdı,
 370 Yolunda toz qopartdı.
 Yeldən iti əsmişdi,
 İlxiyə yağı dəyib
 El-obanı çaşdırıb
 Bəyin yanına yetişdi.
 Kəhər atından enib
 Gəlib belə söylədi:
 “İgid Qoblandı göndərdi,
 Ağama salam de, dedi.
 Gəlinin alıb gəlmişəm,
 380 Qırx nər yükü xəzinə,
 Hamısını ona verirəm,
 Görümdüyün versin, dedi.
 Gəlinin gəlib görsün, dedi.
 Bu sözümə inansın, dedi.
 Görümdüyü Kürtkənin
 Ala madyandı ilxıda.
 Oğlu bilsə, versin, dedi.
 Qoblandı məni göndərdi,
 Verəsən deyə ala madyanı
 390 Orda oturub gözlədi”.
 Köjekin sözün eşidib
 Səlim bəy belə söylədi:
 “Bil, göndərdim almağa
 Cöngə, buzov, buğaya.
 Ad etmişdim oğluma.
 Bir də niyə soruşur?
 Deməyib aparardı,
 Bir tək oğuldur Qoblandı
 Tək canım ona sadağa.
 400 Qalanımı aldım deyib,
 Qürurlansın aldığına
 Toktar ağanın qabağında”.

1 Görümdük – gəlini və ya yeni doğulan uşağı
 ilk görəndə verilən hədiyyə

Bəyin sözün eşidib
 Qara ala atın minib
 Yanına çapdı igidin.
 “Qalanını verdi”, deyib,
 “Şirin canın qurban edib”.
 Kara Köjek orada
 İgidə can sadağa
 410 Tutub verdi ala madyanı.
 Şad eylədi oğlanı.
 Kürtkə enib yükdən
 Tutub ala madyanı
 Öpdü onun alnından
 Apardı köçün arxasınca.
 Kök ala madyan kükrədi,
 Köpük basdı, titrədi.
 Yelini şişib doldu,
 Qarnı yerə toxundu.
 420 Ayı, günü yetişdi
 Tülparı¹ doğmaq çətindi.
 Heç yeriə bilmirdi,
 Bətnində tülpar vardı.
 Madyanın canı çıxırdı,
 Yanına adam dolanmır.
 Kürtkə təkcə baxırdı,
 Kök ala madyan çırpındı,
 Yumalanıb açıldı.
 Tülpar bətnində ölər deyə
 430 Kürtkanın bənizi saraldı.
 Qabar yarılan kimi
 Madyan rahat nəfəs aldı.
 Nəhayət o azad oldu,
 Tülpar Burıl² doğuldu.
 Dırnağın yerə dəydirməyib
 Üstündəkin çıxardıb
 Kürtkə altına sərdi,
 Altın kürkə бүрүdü.
 Ağzın tutub üfürdü,
 440 Onun alnından öpdü.
 Şükr etdi haqqa, durdu.
 Arşın başlı Burılı,
 Qabırğada qanadı.
 Sultanımın can atı,
 Gün düşməsin gözüne,
 Can deyibən özünə.
 Üstünə çadır tikdirdi,

¹ İgidin döyüş atı, qanadlı çapar at
² İgidin adını öz çal adından alan atı

Kürtkə kimi gözəlin
 Nə desə, sözün eşitdilər.
 450 Yüz nökrə yüyürdü,
 Nə gərəksə gətirdilər.
 Evin tikib o yerdə
 Qırx gün olunca Burıla
 Qulanın³ südün əmzirdi,
 Yenə qırx gün bitincə,
 Qısırın⁴ südün əmzirdi,
 Səksən günü bitincə,
 Doxsan günü keçincə,
 Ağrımaz, yorulmaz deyə
 460 Manka, kolka⁵ tapmaz deyə
 And içib Qız Kürtkə
 Qızıl dəri⁶ yedirdi.
 Burıla Qız Kürtkə
 Tündükdən⁷ gün verdi
 Qarğı⁸ ilə su verdi,
 Qızıl dəri⁶ yem verdi,
 Misilsiz gözəl Kürtkə:
 “Çadırı yığıb yüklə”
 Qoblandıya göstəriş verdi.
 470 Altından çul tikdirib
 Burıla Qız Kürtkə,
 Qulağın biçib tikibdi,
 Balağına düşübdü.
 Eli yadına düşübdü,
 Düşənbə ortasında⁹
 Çadırı yığıb köçübdü.
 Burılı qundaqlayıb,
 Madyanı bağlayıb köçünə
 Aşırımlı uca dağ idi,
 480 Dağdan köçən el idi.
 Köçün çəkib gəlmişdi,
 Bir neçə gün keçmişdi,
 Toktarbayın yanına,
 Çadırını gətirib qurmuşdu.
 Xülasə, Qoblandı batır çadırını
 Toktarbayın çadırına yaxın qurub
 atasının yanına gəldi, soruşdu:

³ İlk dəfə qulanlayan madyan.
⁴ Çoxdan qulanlayan madyan
⁵ İlkda, mal-qarada olan xəstəliklər
⁶ Qırmızı otlardan dərman kimi hazırlanmış yem
⁷ Çadırın bacası
⁸ Nazik qamış
⁹ Bazar ertəsi günorta

“Mən ilxıdan uzaqlaşib gedəli aylar oldu. Ondan bəri doxsan qul ilə mal-qaradan xəbər varmı?”

Atası dedi:

“Yox, çırağım, doxsan quldan, mal-qaradan heç bir xəbər yoxdur”.

Sudan-çaydan içməyib sərxoş edən baldan içib “mən mal-qaradan xəbər bilib gəlirəm” deyib yüyürdü, getdi.

Bazarda var ağ mata¹,
Oynaqlaşar bala pota²,
Bil, sözümdə yox xəta³.

Atası ilə danışib

Ata mindi gün batanda.

490 Otlaqda yatan ilxının

Qaraltısın gördü dan atanda,

Gördü ilxıları amanda,

Qullar görüb sevindi,

Qoblandı batır gəlincə,

Götürüb əllərinə bayrağı

Sevinc daşib sel oldu,

Xıdırı görən tək sevindilər

Gəldikdən sonra Qoblandı.

Bu sözləri kənara qoyaq.

500 Yestemisə qoşulub

İt yüyürdü, quş uçurdu

Qoblandı tək bir igid

Burda vaxtını keçirsin,

Azmı, çoxmu vədəsi

Qoblandının, sonra bilərik.

İndi Qız Kürtkaya gələk,

Kürtkanın baxdığı Burılı

Bir yaşa dolub day olmuşdu,

Sanki alnında ay doğmuşdu.

510 Bir yaşı çıxdı, üç il oldu,

Daşa dəyən dırnağı

Kömür tək oyub tökdü.

Üç ildən sonra böyüyəndə

Gün görməyən qulandı,

Onurğası güclənsin deyib

Bir madyan yanına göndərdi.

Beş yaşında öyrətdi,

İpək örkən bağladı,

Uzun boynu olsun deyib,

520 Uzun ip çəkib tutdu.

Altı yaşına çatanda

Boyunu ölçüb Burılın,

Qızıl yəhər düzəltirdi.

İgidə layiq at olsun deyib,

Burılı çox təriflədi.

Gözəl Kürtkə igidə

Şamdan nizə düzəltirdi.

Almaz qılınc düzəltirdi,

Gümüş qının düzəltirdi,

530 Burılının Qız Kürtkə

Kəkilin, yalın daradı,

Gündə neçə dəfə baxardı.

Ona saray saldırdı,

Balası kimi əzizlədi.

Gündə neçə dəfə bağladı,

Ata verdiyi əməyi,

Gündən-günə çoxaldı.

Altı yaşa çatanda

Qoblandı kimi bir igid,

540 Evinə hələ gəlmədi,

Var idi Kürtkam, demədi.

VII Xülasə, o zaman Qızılbaş elindən

Qazan adlı ər çıxdı, noqay⁴ torpaqlarını

torpaqlarını işğal etdi, Qırlıqala⁵ və

Sırlıqala⁶ kimi iki şəhərini zorla aldı.

O, Qırlıqalada öz bəylərini, Sırlıqalada

isə amansız döyüşçülərini yerləşdirdi.

Qızılbaşın elindən

Qazan adlı ər çıxdı,

Yön bilməyən şər çıxdı.

Noqaylının yurdunu

İşğal edib taladı

Baş əyməyən adamın

Qırıb, soyub, tapdadı.

Torpağın, malın alıb

4 Qazax xalqının etnogenezində iştirak etmiş köçəri tayfalarıdır. XIII əsrdə Noqayın hakimiyyəti altında olan Qızıl Orda əhalisinin həmin hissəsinin ardıcılıqları. XIV əsrdə Qızıl Ordanın süqutu nəticəsində Noqay Ordası yaranmışdır

5 Eposda keçən şəhərin adıdır (Eposda Ağqala, Sarıqala kimi ənənəvi şəhər adları ilə müqayisə etməli).

6 Eposda keçən şəhərin adıdır (bax: Qırlıqala). Digər qazax dastanlarında bu iki ada rast gəlinmir.

1 Pambıq parça

2 Köşək (dəvə balası)

3 Bu üç misra söyləyicinin improvizasiya prosesində tez-tez müraciət etdiyi ənənəvi başlanğıc formuludur

550 Özünü belə tanıtdı.
 Mal-canına qıymayıb
 Noqay eli qaçıbdı.
 Olan-qalanın canını,
 Noqayın ulu elini
 Qaradaban edibdi.
 Qırlıqala, Sırlıqalasın,
 Zorla alıb ər Qazan.
 Daşan su tək daşıbdı,
 Sırlıqala adlı şəhəri
 560 Yorğansız qalıb, açıqdı.
 Qırlıqala adlı şəhərdə
 Amansız döyüşçüləri var,
 Bəyləri də ordadılar.
 Qırlıqala alınmaz
 Yağı onu ala bilməz, sanmışlar,
 Yaman lovğalanırmış
 Qızılbaşın ağası.
 Qırlı adlı şəhərin
 Bir yanı sudur kənarı,
 570 Altı lay xəndək qazıblar,
 Dərin, enli qazıblar,
 Möhkəm müdafiəsi var.
 Qırx yerdə uca-uca
 Polad qapı qoyublar,
 Altmış igid bağlayır.
 Yer üzünə yayıldı
 Noqayın böyük elin
 Çapıb, talayıb aldıgın.
 Xülasə, Qazanın bu xəbəri çayın aşağı
 axarında qırx min evli kıyat¹
 tayfasından olan Seyilin oğlu Qaraman
 batıra yetişdi. İgid atının yalın dartıb
 dedi: “Atadan igid doğulasan,
 noqaylının elini qızılbaşlar tutubsa bizə
 ar olmazmı?”. O, öz eli ilə atlanıb yola
 düşdü.
 Qırx min evli kıyatdan
 580 Qırx min əsgər qol çıxırmayıb,
 Ağ-qara başlı bayrağı alıb,
 Qızılbaşə yola düşdü.
 Köçür-rəm deyib Qazanı
 Bu da güc-qüvvət alıb,
 Boz at kəsib Xudâyə
 Yurdun yığıb toplayıb,

¹ Qazax xalqının etnogenezində iştirak edən qədim köçəri tayfanın adıdır

Kıyatdan çıxan beş igid:
 Qaraquzu, Ağquzu –
 İkisi də məşhur igid.
 590 Qaracan oğlu Kosdövlət,
 Ordunu yıxar bu igid.
 Qara Bükan baxıcı²,
 Qaranlıqda yol gedər,
 Qeybdən xəbər bilər.
 Qaraman kimi igidin
 Qaşlarına qar yağdı,
 Kirpiyində buz dondu³,
 Qazanın eşidib xəbərini,
 Gecələr yuxusuz qaldı,
 600 Noqayın elin aldı, deyib,
 Sümüyə damğa vurdu, deyib,
 Ölək, desək can şirindi,
 Girək, desək, qəbr dərinə.
 Qırx min əsgər toplanıb,
 Uğurlu səfərdən soraq alıb,
 Qızılbaşə yola düşdü.
 Yığılıb çıxan əsgərə,
 Qaraman batır belə dedi:
 “Eşidin məni, camaat,
 610 Cabbara can amanat,
 Karaspan dağına yayılan
 Qalın Qıpçaq eli var,
 Qoblandı adlı əri var,
 Dua edən kəraməti,
 Eldə məşhur adı var.
 Gəlin, gedib danışaq,
 Getsə, yolu birgə aşaq.
 Getməsə, dua eyləsin.
 Yaxşı ancaq yaxşılıq edər.
 620 Yaşı mənimlə eynidir,
 Dərdi mənimlə eynidir,
 İli ilimlə eynidir.
 Sözlərim də doğrudur.
 Razılıq versəniz yenə,
 Gedək onun elinə,
 Fikirləşib böyük Kıyat,
 Razılaşıb onunla,

² Qədimdə Sibir türkləri və Mərkəzi Asiyanın monqolları arasında odda deşilmiş qoyun belində fala baxan baxıcılar geniş yayılmışdı. Qoyun belində olan çatlaqların vəziyyətinə əsasən baxıcı gələcəkdən xəbər verirdi.

³ Qəhrəmanın qəzəbinin yüksək dərəcəsini ifadə edən ənənəvi epik formuldur.

Arxasınca yürüdü.
Karaspan dağının ətəyinə
630 Gəlib çatdı Qaraman
Ağır əsgər zirehi ilə.
Əsgər ordusun görünmə,
Əbəs deyil, bilincə,
Qoblandı kimi bir igid,
İndi atına mindi,
Yaxına, qarşıya gəldi.
Yestemisi göndərüb
Kim olduğunu bildi.
Yestemis çatıb orduya,
640 Dostluğuna inandı.
İgidə xəbər verdi,
Qoblandı da gəldi,
Qaramana yetişdi,
Salamlaşib, görüşdü:
“Uğurlu yol, yaşdaşım!”.
Qaraman yaşdaş nə dedi?
Xülasə, Qaraman Batırın Qazanla
döyüşə getdiyini belə söylədi:
“Mən Seyil oğlu Qaraman,
Qazanla döyüşə gedirəm.
Gedərsənmi, yaşdaşım?
650 Gəl, birgə gedək, çox olaq,
Zamandaşım, dərddəşim,
Həmyaşdım, sirdəşim,
İlimiz bir, ildəşim,
Yaşımız bir, yaşdaşım,
Qazan alan şəhərə,
Səfər edək, yol gedək,
Gedərsənmi, qorxmaz şirim?
Qoblandı, sən bir igidsən,
Ağlı yaşından üstünsən,
660 Ulduzun parlar ucada,
Bilirəm, Qoblan, müdriksən!
Dua edən ərsən sən,
Qarşına çıxan düşmanı,
Bilirəm, Qoblan, məhv edərsən!
Qarşıdakı səfərə,
Sənlə birgə gedək deyə,
Bilərək gəldim, igidim”.
Nəhayət Qoblan söylədi:
(Şahin yaya qənimət yığır,
670 Deyib bic-bic gülümsədi).
“Mindiyim atım əlində,
Varar-varmaz yolumdu,
Xəbər göndərim, alım,

Evdəki Kürtkam bilir,
Altı il oldu, o baxır.
Tündükdən o, gün verib,
Qarğı ilə su verib,
Ağlımı başdan almasın,
Xeyir-duasız qalmasın,
680 Qiyamətdə yoldaşım,
Can dostum – atım əlində.
Evdəki Kürtkam bilir
Mənim varıb-varmayacağımı”.
Belə deyib Qoblandı,
Çadıra gedib qayıtdı,
Gəlib belə söylədi:
“Bu gələn böyük ordu,
Seyilin oğlu Qaraman,
Qazanla döyüşə gedir.
690 Alıb gətir Burılı,
“Birlikdə gedək, deyir,
Gedərəm bərabər, mən” dedi.
Bazarda var ağ mata,
Oynaqlaşar bala pota,
Bil, sözümdə yox xata.
Qoblandının yanından,
Yestemis çıxdı el yatanda,
Toktarbayın yanında
Kürtka tikən çadıra
700 Gəlib çıxdı dan atanda.
Dan saralıb atanda,
Çolpan ulduz batanda,
Ağ çadırın içində
Kürtkacan şirin yatanda,
Yestemis gəlib çağırıdı,
(Gün çıxmamış dan atdı),
Eşikdən durub söylədi:
“Evdəsənmi, Qız Kürtkə?
Düzdəsənmi, Qız Kürtkə?
710 Arvad oldun, çarə yox,
Əgər kişi olsaydın,
Yurdun başı olardın.
Mindiyim at qızıldı,
İş taleyinə qaldı,
Düşmənlə döyüşə getməyə
İgidin qəlbi daraldı.
Minməyə gərək böyük at,
Belinə gərək qılinc polad,

Geyməyə gərək yalınqat1,
 720 Can cabbara amanat.
 Təkcə deyil Qoblandı,
 Kiyatdan çıxdı qol-qanad,
 İgidin minib çapmağa,
 Əsl doğulan, Kürtkacan,
 Yarayarmı, yaramazmı
 Altı il baxdığın Burıl at?”
 Nəhayət, gözəl Qız Kürtkə,
 Qürurla yeriyəndə
 Hər tərəfə nur saçan,
 730 Saçı meh kimi əsən,
 Altın kürkü parlayan,
 Harayı dişi dəvə kimi,
 Səsi kəklik nəfəsi,
 Qara saçları sümbül,
 Qaməti əyilməz, şux,
 Başının ortasında
 Altın papaq bərq vuran.
 İpək, yumşaq döşəkdə
 Qızıl çənə, ağ boyun,
 740 Qaldırdı başın, nazlandı,
 Yestemis qula söylədi:
 “İki qoyun, bir quzu,
 Verərdim yununu qırmağa,
 Dünyada heç bir insan
 Mən də doymaram oynamağa?2
 “Sizləri göndərdimi,
 Evdəki Burıl tülpara?
 Çoxlu salam deyərsən,
 Tülparına göndərən
 750 Yurd sahibi qartala,
 Yenə bir salam deyərsən,
 Qaraman kimi yaşdaşa,
 Zamandaşı sirdaşa
 İli eyni yoldaşa,
 Yaşı eyni yaşdaşa.
 Atının günü dolmadı,
 Çətinə salmasın igid atı.
 Minərəm karvanda göy ata,
 Çəkərəm qamçı buduna,

1 Bu sözün mənası dastanın orijinal mətninin şərhində “hərbi geyim, çuxa, kəpənək” kimi verilmişdir. Qeyd edək ki, kəpənək (yapıncı) vaxtilə dilimizdə də eyni mənada çox işlənmiş, hazırda isə həmin mənada arxaıqlaşmışdır - /Q.S/.

2 Bu dörd misra epik monoloqda ənənəvi başlanğıc formuludur.

760 Bөрү3 də qəsdinə durmaz
 Canına cavan yoldaşın!
 Bədik4 başqa, toy başqa,
 Keçi başqa, qoyun başqa,
 Şeytan başqa, cin başqa,
 Doğulan oğul başqa, qul başqa,
 Bəybişə başqa, günü başqa5.
 Göndərdimi sizləri,
 Biz tək naçar yoldaşa?
 Yoldaşına göndərənə
 770 Bütün qullar baş əysin
 Karaspan dağında yaylayan
 Yurd qartalı ərənə!
 Əyalın Xuda almasın,
 Alıb arxasız qoymasın.
 Məni eşitsə sultanım,
 Bu səfərə varmasın,
 Bu qəniməti almasın,
 Çox istədi, deyərsən
 Evdəki naçar yoldaşın!
 780 Uca dağın beli var,
 Yarganında seli var,
 Azın neçə əli var?
 Yaşdaşın neçə eli var?
 Sultanıma salam de,
 Sözümlə eşidib varmasın!
 Baxdığımız Burılda
 Qırx üç günlük kəmlik var”.
 Bunu eşidən Estemis
 Geri dönüb yönəldi,
 790 Cavab xoşuna gəldi,
 Dediklərinin hamısını,
 Qoblandı kimi igidə
 Eləcə də söylədi.
 Bu sözləri eşidib
 Qoblandı gəldi yaşdaşa
 Gedək deyən yoldaşa.
 Qoblan belə söylədi:
 “Göldən uçan sonayam,

3 Qurd, canavar.

41) Qədimdə heyvanlarda bədik – ovsun nəğməsi ilə “müalicə olunan” xəstəlik(dəliçə) adı; 2) Bu ayını müşayiət edən ovsun nəğməsi; 3) Sonrılar ritual əhəmiyyətini itirərək gülməli mahnı kimi qəbul edilirdi. Dastanda ikinci mənada rast gəlinir.

5Bu yeddi misra qazax epik poeziyasında ənənəvi başlanğıc formuludur

Yaramaz sözü almaram.
 800 Haqq buyuran səfərdən,
 İgidim, mən qalmaram.
 Əziz dostum, qınamasan,
 Bu səfərə varmaram,
 Bu qənimətdən almaram,
 Sənə də çox salanı var,
 Yaşdaşım, qəlbin qalması
 Yalvarıb sənə, ağlayaram.
 Uca dağdır bel deyən,
 Ağ barmaqla yemləyən,
 810 Şəfalı otla bəsləyən,
 Özündən başqası görməyən,
 Özündən başqası bilməyən,
 Sanki özü doğan balası,
 Güdüb böyüdən anası,
 Qadınların danası
 Tülpar doğulan Burılın
 Qırx üç günü kəm deyən”.
 Sonra Qaraman söylədi:
 “Bu səfərə varsaq biz,
 820 Düşmənlə bağrı yarsaq biz,
 Ər Qazanı öldürüb
 Qalasın tutub alsaq biz.
 Kişi olub nə edək biz?
 Hər səfərə çıxanda
 Arvad ağlına uysaq biz,
 Arvad sözünə baxsaq biz.
 Eşiyi alıb əbənə²
 İgidlər geyər kəbənə³
 Gedən kişi gələrmə?
 830 Tanrı aldığı verərmə?
 Hər səfərə çıxanda
 Arvad ağlına uyan igid,
 Arvad sözünə baxan igid,
 Necə igid olsa da,
 Başında ağı yoxdur,
 Şirdən doğulan yaşdaşcan,
 O, arvad deyil, bəs nədir?!”
 Qaraman bu sözü deyincə
 Qoblandı kimin batırın
 840 Təri damıb kürəkdən,
 Tükü qalxıb biləkdən,

Canı qopub ürəkdən,
 Necə bir yaşdaş desə də,
 Qaramanın bu sözü
 Ötüb keçdi sümükdən.
 Söz sümükdən keçəndə
 Kəhər atına əl atdı,
 Almaz qılıncı əlinə aldı,
 Qamçı çəkdi buduna,
 850 Yel kimi uçan atına,
 Minib kəhər atına,
 Qoblandı çapdı yurduna.
 Coşub, hiddətlənib,
 Şir kimi qəzəblənib
 Üzü dəmir tək qızarıb,
 Qaşlarına qar yağıb,
 Kirpiyində buz donub,
 Yağı üstünə gedən kimi,
 Nizəni əlinə keçirib,
 860 Düşmənlə döyüşə getməyə
 İgid silaha qurşandı.
 Yazıq arvadın günahı yox
 Gözəl, nazlı Kürtkanın
 Sözlə məni sındırıb, deyib
 Əgər çıxsa qarşıya,
 Hazırdı başını kəsməyə.
 Darvazalı eşikdi⁴,
 Peyğəmbərdən nəsibdi.
 Evdə oturan Qız Kürtka
 870 At tappılısın eşitdi.
 Belə qəzəbli kim olar?
 Sultanımdan başqa, dedi.
 Ayağa qalxıb yeridi,
 Qapını açıb baxdı,
 Baxıb qanı qaraldı.
 Quş tükündən yorğanı,
 Arpa-buğda qabığı,
 Kasıblar almaz, gedərlər,
 İldə bir qoyun vergisi⁵.
 880 Səbr etməyib Qız Kürtka
 Yenə keçə alaçıqdan baxdı,
 Baxıb, gözünü çəkmədi,
 İgid ərini tanıdı.
 Üzü soyuq göründü,
 Ərinə baxıb çəkildi,

1 Dana(f) – alim. Burada: ən ağıllı, müdrik

2 Yovşan

3 Kəbənə (kəbənək)- hərbi geyim. “Kəbinə girən gəlmədi, kəpənək geyən gəldi” misalına işarədir.

4 Eşik – burada: həyət

5 Söyləyicinin improvizasiya prosesində söylədiyi kontekstlə əlaqəsi olmayan misralardır.

Sanki bir günahı vardı.
 Kürtka ərindən qorxub
 Yerə çöküb oturdu,
 Oturan kimi ağladı.
 890 Kürtka yaman çəşmişdi,
 Bənizi saralmışdı,
 Qaş-qabağın tökmüşdü.
 Bundan pis gün olarmı?
 Bişən aş tək büzüldü,
 Kürtka candan üzüldü.
 Qorxusun dəf edə bilməyib
 Dörün¹ başına dolandı,
 O yan-bu yana yüyürdü.
 Çəşdi, amma çarə tapdı,
 900 Ağlı işinə yaradı.
 Qarğı ilə su verdiyi,
 Tündükdən gün verdiyi,
 Dördə duran Burılın
 Başın çəkib saxladı,
 Boynuna ip bağladı,
 Arxasından itələyib
 Qoblandı tək bөрünün
 Qarşısına Qız Kürtka
 Atı çəkib çıxardı.
 910 Burıl çal yox, göy olan,
 Arpa yox, yemi ot olan,
 Parlayan günü görməyən,
 Zülmətdən çıxan Dayburıl
 Aydınliğa çıxan kimi
 Tülkü tək gözü parladi,
 Qazan kimi qaynadı
 Köndələn yolda göy daşı
 Yüyənəm deyib gövşədi.
 On iki qulac örkənlə
 920 Atlanıb Burıl oynadı,
 Qız Kürtkanı götürüb
 İki dəfə göyə uçdu.
 Ağırılığından Qız Kürtkanı
 Qayıdıb yerə endirdi.
 Anası qadın demərsən,
 Qız Kürtka da çox güclü.
 İgid yanına gələndə
 Qımışib Kürtka söylədi:
 “Uca dağın vardır beli,
 930 Azın heç varmı əli?
 Yaşdaşın varmı eli?

Tənhalara yar olan
 Allahın çoxdur rəhmi.
 Üç dəfə uçardın səmaya,
 Bir uçmağın kəm oldu,
 Mən çarəsizəm, Dayburıl,
 Qırx üç günün kəm oldu”.
 Qala² yerdə yaşasan,
 Heç qurtarmaz bazarı,
 940 Həlak olan igidlərin,
 Qalar təkcə məzarı,
 Qoblandı tək bөрünün
 Dayburılı görən kimi
 Kürtkaya soyudu qəzəbi,
 Burıla düşdü nəzəri.
 Sonra Qoblandı belə dedi:
 “Göldən uçan qaz kimi,
 Qaz yaylayan dayaz kimi,
 Novruzdan sonra yaz kimi,
 950 Ağlım yoxdu, axmağam mən.
 Böyüdüb yeridən Kürtkamı,
 Az qala öldürəcəkdin.
 Sarayda saray, saray var,
 Saraya gətirib çıxaran
 Cüt hürgüclü kürən nər.
 Malı kəm olanın dərdi var.
 Hər bəndənin özünə layiq
 Tanrım göndərər bir yar.
 Şam ağacına bağlanmış atım,
 960 Əsl metaldan nizəm var
 Düşməmə saplamağa.
 Kürtka kimi mahir ustanı
 Yar tapmaq, çox vaxt aparar”.
 İgidin sözün eşidib
 Onun yanına gələndə
 Naz etsə də, qorxsa da,
 Kürtka kimi gözəl qız
 Hıçqırıb çox ağladı.
 Ağladığının görəndə
 970 Qoblandı belə söylədi:
 “Qızıl dilim acıdı,
 Orduda başım ucadı,
 Gözəl doğulan Qız Kürtka,
 Adına qadın desəm də,
 Başqa qadın olub da
 Mənimlə qarşılaşsaydın,
 Başın bədənindən gedərdi.

¹ Dör qədimdə evin bir hissəsi idi.

² Qala – burada: şəhər

İgidin başın yesən də,
 Sənin günahın yox, Kürtkacan.
 980 Niyə indi ağladın?
 Sənin yanında mən varam -
 Sənin şirin sağdır hələ?!
 Quş tükündən yorğanı,
 Arpa, buğda qabığı,
 Əsil doğulan Qız Kürtkä,
 Sevin, şadlan, ağlama.
 Qaranlıq bir gecədən
 Səni çıxarram sabaha!
 Özüm gedən səfərə
 990 Sağ gedib, sağ qayıtsam,
 Qadın da olsan, Kürtkacan,
 Xan edəcəm xalqıma!”
 Sonra Kürtkä söylədi:
 “Parlaq göldən qu vurdum,
 Ödünə zərər dəyməmiş.
 Yayda balıq qaynaşar
 Parlaq gölün içində.
 Geysən paltar yaraşar
 Padşah kimi ağ ətinə.
 1000 Fikir edib qərar alsan,
 Çatarsan murad, niyyətinə.
 Sizlər qartal, biz qarğa,
 Sən bozqırdan gələndə
 Mən qarşına çıxanda
 Üzünə gülümsəyirəm.
 Ağ-a-kıçiyin! sən yox,
 Yaz olanda gəlməsən,
 Mən dözmərəm dərdinə”.
 Sonra Qoblan söylədi:
 1010 “İlxı içində ala mən,
 Qalın yunu qara mən,
 Nə ağam, nə kiçiyim yox,
 Tək doğulan oğlanam.
 Toktarbay ilə Analıq
 Övliyəyə at deyib,
 Korasana qoyun deyib,
 Şirin canın qurban deyib,
 Dünyada bezib malından,
 Diri ikən bezib canından,
 1020 Diləklə doğulan oğulam.
 İndiyədək evdə yatmadım deyə
 Fikir eləmə, Kürtkacan.
 Uzaq yola çıxacam,

Qocaların yanında
 Yatıb bu gecə qalacam”.
 VIII Bu sözü deyib Qoblandı
 Mindiyi kəhər atın
 Döndərib yola düzəldi
 Toktarbay quran ordaya2.
 1030 Göldə bitən ot kimi,
 Tumurcuqsuz tikan kimi,
 Evdə olan qarı-qoca
 Yüyürüb eşiyə çıxdılar:
 “Tək oğlum gəldi” deyib
 Çox baxdılar uşağa.
 İki birdən ağlayıb
 Hazırdılar olmağa sadağa.
 Uşaq tək ona qısıldılar,
 Qucaqlayıb sarıldılar.
 1040 Yüyənindən yapışdılar,
 Qoblandını atdan götürüb
 Evin içinə gətirdilər.
 Ölən yaşda gördükləri tək oğula
 Şərbət kimi su içirdilər,
 Başına dolanıb, fırlanıb
 Növbə ilə qucaqladılar.
 Qoblandını gün batmamış
 Götürüb yatırdılar qocalar.
 Yumşaq döşəkdə yatırdılar
 1050 Şirin-şirin söz qatdılar.
 Qoblan dinməzəcə yatdı,
 Diləklə doğulan tək oğul
 Qarı-qocaya çox əzizdi.
 Onlara əziz heç kim yoxdu
 Qoblandından savayı.
 “Mənə bax, oğlum” söyləyib
 Qoca öz yanına çəkirdi.
 “Üzümə bax, quzum” deyib
 Qarı öz yanına çəkirdi.
 1060 Ortada qalan Qoblandı
 Alma kimi yumalanıb
 Qarı-qocanın qucağında
 Diləklə doğulan Qoblandı
 Kirpik yummamış dan atdı.
 Saralıb dan atanda,
 Çolpan ulduz batanda,

1 Burada böyük-küçük qardaş mənasında

2 Orda – 1) mərkəz (ocaq); 2) adlı-sanlı adamların, hökmdarın qərargahı; 3) Feodal hakimlərinin, tayfa, qəbilə, ailə başçılarının çadır-qərargahı; Dastanda 2-ci və 3-cü mənalarda rast gəlinir.

Qarı-qoca qucağında
 Qoblandı oynayıb yatanda
 Cıdırda ilk olan göy atın
 1070 Gözünə yuxu getməyən
 Qoblandı kimi igidin
 Toxtamayacağını bilən
 Dayburılın üstünə
 Qızıldan yəhər qoyub,
 Azca yem, arpa qoyub,
 Ağ ordanın önündən
 Ötürdü Kürtkə gölə tərəf.
 Dayburılı görəndə
 Qoblandı durdu yerindən.
 1080 Evin arxası qohumları
 Yığışıb onu yola salmağa,
 Yana-yana ağlamağa.
 Xalq nigaran qalmışdı,
 Döyüşə qıymamışdı
 Qoblandı tək balanı.
 Geyinib evdən çıxanda
 Xalq onu dövrəyə aldı.
 Yığılan xalqla sağollaşıb
 Qoblandı kimi bir igid
 1090 Dayburıl ata mindi.
 Ağ zirehin geyindi,
 Belinə qılınc bağladı,
 Noqay borkünü qoydu,
 Düşənbə günü günorta
 Karaspan dağına aşıb
 Kırıatlı igidlərin ardınca
 Qoblandı tək bir igid
 Döyüş üçün yollandı.
 Doxsan yaşlı Toktarbay,
 1100 Altmış yaşlı Analıq,
 Qarındaşı Karlıqas,
 Can yoldaşı Qız Kürtkə
 Dördü də qalмайıb orda,
 Bizi öldür, get deyib əlinlə,
 Qoblandının ardından
 Yola düzəlib getdilər.
 Günorta vaxtı gələndə
 Yerində belə söylədi
 Qarındaşı Karlıqas:
 1110 "Xalq deyincə qalmarsan,
 Könlün istəməsə, varmarsan,
 Təkcə ağam, can kökem,
 Səfərə çıxdın təlaşla,
 Ağ şahin uçar sənənlə,

Quyruğu, qanadı var!
 Yarganda bitən koktiyam¹,
 Borkün üstündə naxışam,
 Getdiyi bu səfərdən
 Can kökem salamat gələrsə,
 1120 El-obasın salamat görərsə,
 Xudaya qurban deyilən
 Qonur cavan toğluyam.
 Mən düşürəm xəyalə,
 Bir çıxış yolu yoxdumu?
 Gözümün yaşı dayansın.
 Kökecan, özün gələndə,
 El-obanı salamat görəndə
 Arxanca baxan mən naçar,
 Deyirəm bir niyaz Xudaya.
 1130 Köke, gözlərimi yaş aldı,
 Can kökem salamat gələndə,
 El-obasın yerində görəndə
 Arxada mən boynubükük
 Olaram sənə tasadlıq².
 Başımda var qızıl şal,
 Can kökem varsa, könlüm şad.
 Kökecan, səni görməsəm,
 Yaşadığım bu dünya yox!
 Dabanıma dəyib çox.
 1140 Sənə gələn Xudadan
 Mənə dəysin əcəldən ox!
 Ağ alnımda telimsən,
 Mənlə doğulan qulansan,
 Hamıya gərək qovağım,
 Birgə doğulan qardaşım,
 Cüt qanadım, quyruğum,
 Sudan çıxan qarğımsan,
 İrəli yüyürən çaparımsan.
 Sənə dəyən Xudanın
 1150 Qəbul etdim buyruğun!
 Quzum, Qoblan, əkizim,
 Bir doğulub bir böyüyən,
 Göbəyimiz bir kəsilən,
 Qara gündə qardaşım,
 Aydın gündə yoldaşım,
 Birgə doğulan candaşım.
 Dar günümdə dayağım.
 Çöllər dolu dəvən var,

1 Koktı – 1) yabanı ot; 2) Kolluqla örtülmüş yer.
 Dastanda 1-ci mənada işlənmişdir.

2 Qurban, sədəqə.

Ağıl dolu qoyunun var,
 1160 Bunları kimə tapşırdın?
 Axurlara sığmaz ilxını
 Kökecan, kimə tapşırdın?
 Doxsan yaşlı atan qoca Toktarı
 Can köke, kimə tapşırdın?
 Altmış yaşlı anan Analığı
 Ağ köke, kimə tapşırdın?
 Özünlə birgə doğulan,
 Bir cüt day kimi oynayan,
 Birgə doğulub, birgə böyüyən,
 1170 Göbəyimiz birgə kəsilən,
 “Kökecan” deyib zarıyan
 Mən yazığı kimə tapşırdın?
 Bu dünyada sirdaşın,
 Axirətlik yoldaşın,
 Döşəkdə yatan can dostun,
 Xuda buyuran arvadın
 Köktimin Qızı Kürtkanı,
 Yengəmi l kimə tapşırdın?”.
 Bu zaman Qoblan darıxdı,
 1180 Arxada qalan böyük xalqdı.
 Karlığaşın harayı gələndə
 Qoblandı tək bürümüz
 Ağ nizəyə söykənib
 Hönkür-hönkür ağladı.
 Sonra Qoblan söylədi:
 Qazlar qayıdar geriye,
 Qonar doğulduğu yerə,
 Hər biri oynayır, şad olar,
 Təkcə öz qatarında2.
 1190 Gözdən axar qara yaş,
 Qanlı axar, qanlı yaş.
 Karlığaşa göstərməyib
 Qoblandı sildi göz yaşını.
 Yenə Qoblan söylədi,
 Söyləyəndə belə dedi:
 “Dağda olar ala daş,
 Darıxsan, çıxar gözdən yaş.
 Qolun altına3 ox dəysə,
 Çıxarar təkcə qarındaş.

1 Burda: gəlin.

2 Bu dörd misra söyləyicinin qəhrəmanın öz doğma yurdu ilə ayrılıq səhnəsində psixologizmi qüvvətləndirmək üçün istifadə etdiyi xalq hikmətidir, nəsihət xarakteri daşıyır.

3 Qəhrəmanın bədənində zirehin örtə bilmədiyini zəif yer.

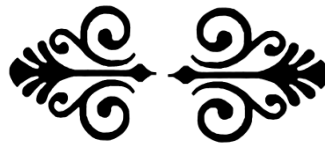
1200 Qarındaşın olmasa,
 Yağıda qalar əziz baş.
 Çiyinə dağılıb saçların
 Dinlə məni, Karlığaş,
 Çırağım, sözə qulaq as!
 Mən gecikib gəlməsəm,
 Sizləri darda qoymaz
 Karaspan dağında yaylayan
 Böyük qıpçaq qarındaş!
 Karlığaş, səni anladım,
 1210 Tökmə belə gözdən yaş!
 Yaş axıtma gözündən,
 Sür-sümüyüm sızlayır
 “Can köke” deyən sözündən!
 Çırağım, gəl, bir öpüm
 Parlayan gözlərindən!
 Atadan tək oğlanam,
 Yağı üstünə vararam,
 Sənin böyük qardaşınam,
 Burda necə qalım mən?!
 1220 Qadın da olsan, bir doğuldun
 Sənə necə naçar deyim mən?!
 Karlığaş, bacım, yaxın gəl,
 Boynundan öpüb gedirəm.
 Qarındaşım Karlığaş,
 Çöllər dolu nərlərimi
 Sarısuya4 tapşırdım.
 Axurlara sığmaz ilxımı
 Yaşayan yağıya tapşırdım.
 Ağıl dolu qoyunumu
 1230 Ac bürüyə tapşırdım,
 Azı dişi balta kimi
 Cavan bürüyə tapşırdım.
 Doxsan yaşlı atam Toktarbayı
 Qadir Allaha tapşırdım.
 Altmış yaşlı anam Analığı
 Bibifatmaya5 tapşırdım.
 Səni, çırağım Karlığaş,
 Qarasaç xanıma l tapşırdım.

4 Sarısu – 1) Cənubi-Şərqi Qazaxıstan qumsallıqlarında, Çu çayının qərbində axan çayın adı; 2) Qədim xalq inancına görə, dəvələrin hamisi. Dastanda 2-ci mənada rast gəlinir.

5 Ad iki hissədən ibarətdir: Bibi – xanım, ağanın arvadı və ya qızı; Fatma – Məhəmməd (s) Peyğəmbərin birinci xanımı Xədicədən olan qızı; Həzrət Əlinin (ə) arvadı. Dastanda müqəddəs hami qadınlardan biri.

Yar-yoldaşım Qız Kürtkanı
 1240 Pəhləvan Qıza² tapşırdım.
 Siz dördsünüz, mən təkəm,
 Meşədə ağac içində
 Mənim kimi cavan butanı³
 Söylə, əziz Karlığaş,
 Mən yazığı kimə tapşırdın?!”.
 Qarındaşı söylədi:
 “Pul göndərdim bazara,
 Boyaq ilə bezinə.
 Qoysan, ilxı otlayar
 1250 Dağın börügözünə⁴.
 Qulaq ver, köke, sözümə,
 Getdiyin bu səfərdən
 Can köke, salamat gələrsən,
 El-obanı salamat görərsən,
 On səkkiz min aləmin
 Padşahına⁵ tapşırdım

Mən kökemi özünə”.
 Karlığaş yenə söylədi:
 “Dünya gözümə görünməz,
 1260 Görünməsən gözümə,
 Qulaq ver, köke, sözümə.
 Kökem salamat gələrsə,
 Ata-anasın görərsə,
 “Bu sənsənmi?” deyərsə,
 Mən kökemi tapşırdım
 On səkkiz min aləmin
 Olan tək sahibinə.
 Karaspan dağında yaylayan
 Bizim böyük el qıpçaq.
 1270 Kökemin səfərinə uğuru
 Böyük Xuda verib, bax!



1 Qarasaç xanım – İtisözlü Cireşe şeşenin adı ilə bağlı yaranmış xalq əfsanə və rəvayətlərində qəhrəman qadın; Onun ərinin xanların hücumundan xilas edən müdrik arvadı.

2 Dəriqə - fəvqəltəbii gücü ilə seçilən, yalnız onu məğlub edən igidə ərə gedəcəyinə and içən pəhləvan qız, əfsanəvi qəhrəman qız. Təkcə Əli (ə) Dəriqəyə qalib gəlmişdi. Xalq inancında Dəriqə gücün, məharətin, qadın sədaqətinin rəmzidir.

3 Buta – burada: cavan pöhrə, ağac

4 Ən gözəl otlaqlar nəzərdə tutulur.

5 Burada rəvayətə görə, on səkkiz min aləmin hökmdarı olan Süleyman Peyğəmbər nəzərdə tutulur.

Yeni nəşrlər



Folklorşünas alimin monoqrafiyası Almaniyada rus dilində işıq üzü görüb:

"АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ТЮРКСКАЯ МИФОЛОГИЯ 1: ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ, ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ЭТАПЫ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СОЗНАНИЙ, СИСТЕМА ПЕРВОБЫТНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ, РЕЛИГИЯ И МИФ"



Рамазан Орудж оглу Кафаров (Кафарлы)

**Азербайджанская
тюркская мифология 1**

основные источники, первоначальные этапы
мифологических сознаний, система
первобытных воззрений, религия и миф



AMEA-nın Folklor İnstitutunun şöbə müdiri, filologiya elmləri doktoru Ramazan Qafarlının ikicildlik "Azərbaycan türk mifologiyası" kitabının 360 səhifəlik birinci cildi rus dilində "Азербайджанская тюркская мифология 1: основные источники, первоначальные этапы мифологических сознаний, система первобытных воззрений, религия и миф"

Almaniyanın "LAP LAMBERT Academic Publishing" nəşriyyatında çapdan çıxıb.

Monoqrafiyada Azərbaycan türklərinin mifologiyasının tədqiqat tarixi, nəzəri-kateqo-

Азербайджанская мифология впервые привлекается к самостоятельному исследованию (в этническом – тюркском и региональном – севере и южно-азербайджанском контексте). В целом мифологии Азербайджана также впервые становится предметом специального научного исследования – одна из первых попыток изучения раннего мышления о мире, природе и человеке, раскрывающая мировоззренческие аспекты в том, отдаленном от нас, времени. Р.Кафарлы затрагивает вопросы жанровых особенностей, поэтической структуры, тематического диапазона.

riya aspektləri, araşdırılması yolları, mifogenetis, mifoloji görüşlərdə arxetipik simvollar, struktur poetikada mifoloji amillər, struktur təhlil sistemlərinin əsas kateqoriyaları, mifik düşüncənin genetik strukturu və s. məsələlər ilk dəfə sistemli şəkildə təhlil edilib. Bundan əlavə, Azərbaycan türklərinin sakral düşüncə atributları, ən əski bədii yaradıcılıq formaları – mif-ritual sintezinin dinlə, əfsanələrlə, nağıllarla qarşılıqlı əlaqələri, bağlılığı, mifologiyanın bir sıra nəzəri məsələləri, spesifik xüsusiyyətləri, bəzi arxetiplərin mənşəyi, yaranma yolları, ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri araşdırılıb. Qeyd edək ki, yeni nəşr dünyanın dörd qitəsində,



Кафаров (Кафарлы) Рамазан Орудж оглу,
доктор филологических наук, профессор, зав.
отдела «Дедэ Коркут» Института Фольклора
Азербайджанского Национального Академии
наук, главный редактор научного журнала
«Дедэ Коркут».



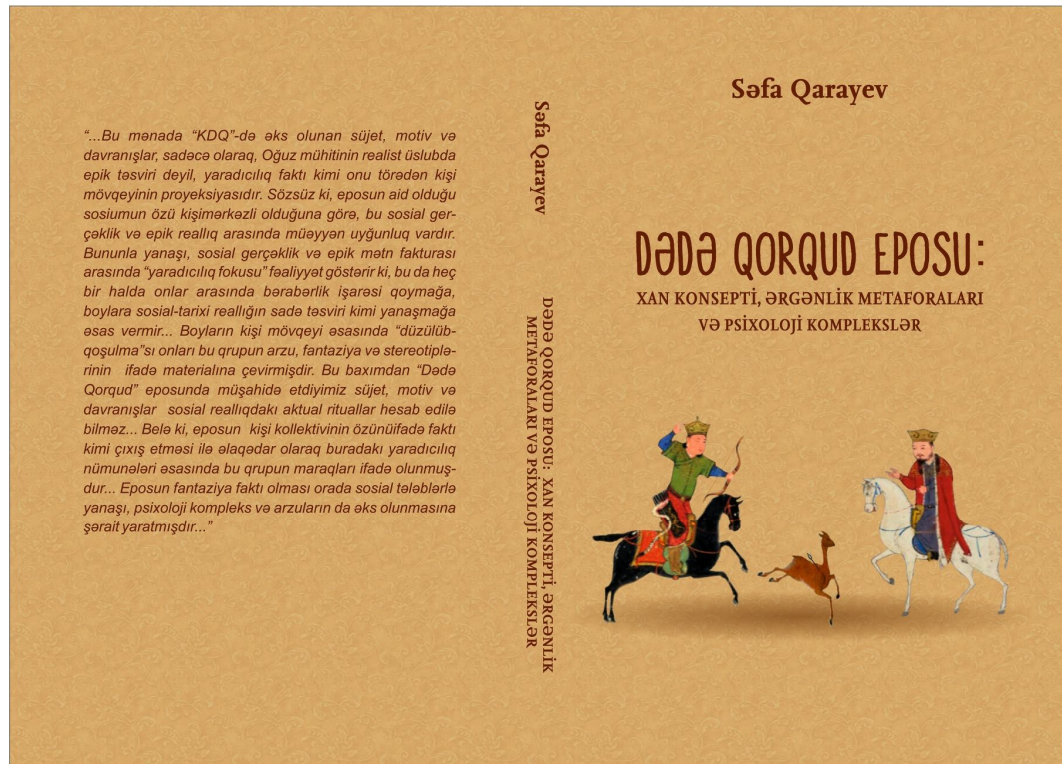
978-620-0-57110-6

Кафаров (Кафарлы)

100-ə yaxın ölkədə satış mərkəzləri olan “Amazon” kitab ticarəti şəbəkəsində yayımlanmağa başlayıb.

© www.science.gov.az

Mənbə: https://www.morebooks.de/gb/p_978-620-0-57110-6



Folklorşünas alim Səfa Qarayevin psixoanalitik tədqiqat metodu əsasında yazılmış növbəti kitabı nəşr olunmuşdur:

"DƏDƏ QORQUD EPOSU: XAN KONSEPTİ, ƏRGƏNLİK METAFORALARI VƏ PSIXOLOJİ KOMPLEKSLƏR"

Son illər folklorun müasir nəzəri-metodoloji baxışlar prizmasından, xüsusən də dünyada geniş yayılmış psixoanalitik metod əsasında öyrənilməsi sahəsində çoxsaylı tədqiqatları ilə Azərbaycan folklorşünaslığında yeni bir istiqaməti inkişaf etdirən gənc folklorşünas alim, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Səfa Qarayevin **"Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər"** adlı növbəti kitabı işıq üzü görüb.

Kitabda milli qorqudşünaslıq təcrübəsində ilk dəfə olaraq "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun mənalar sistemi sosial-antropoloji yanaşmalar kontekstində psixoanalitik metodla araşdırmaya cəlb edilmişdir. Yeni təqdim olunan nəzəri-metodoloji yanaşma özünü bir tərəfdən tədqiqat predmetinin mənalar sistemi kimi müəyyənləşdirilməsində, digər tərəfdən isə "KDQ" eposu və bu epik ənənəyə daxil olan digər folklor mətnlərindəki süjet və motivlərin yaradıcı fantaziya artefaktı olaraq psixoloji komplekslərin metaforik təzahürü

kimi təhlil olunmasında göstərir. Bu nəzəri-metodoloji “mikroskop” altında görünən konkret elmi mənzərə isə eposun “kişilik idiokuturası”nın bədii təcəssümü faktı olmasıdır.

İki fəsildən ibarət olan kitabın birinci fəslı “Kitabi-Dədə Qorqud”-da epik reallıq və metaforik məna”, ikinci fəslı isə “KDQ”-də dəlilı: psixosemantik etiologiyası və simvolik semantıkası” adlanır.

Kitabda geniş şəkildə tədqiqata cəlb edilən semantik vahidlərdən biri yalnız epik mətnlərin deyil, bütövlükdə əski mədəniyyətlərin struktur özünütəşkilində mühüm bir komponent kimi çıxış edən “hökmdar” metaforasıdır. Araşdırmada bu obrazın sosial normaların, kosmik nizamın dayanıqlılığının təmin olunmasında mifik-simvolik təbiəti diqqət mərkəzinə gətirilmişdir. Tətbiq edilən psixanalitik metod nəticəsində müəllif tərəfindən belə bir yanaşma formulə edilmişdir ki, folklordakı hökmdar obrazlarının prototip əsasında tədqiqatçıların əksəriyyətinin qeyd etdiyi sosial idarəçilikdəki hökmdar konsepti deyil, ailə başçısı kimi çıxış edən ata obrazı dayanır. Bu baxış bucağından salınan işıqda mədəniyyətdə qədim mifik faktlardan olan “hökmdarın taxtan salınıb yenidən taxta çıxarılması” faktının simvolik şəkildə “KDQ”-də də əks olunması müəyyənləşdirilmiş, bu faktın eposda süjeti, obrazlar sistemini, motivləri şərtləndirmə mexanizmləri aşkarlanmışdır.

Kitabın mühüm keyfiyyətlərindən biri də müasir dünya folklorşünaslığında əsas yanaşma istiqamətlərindən olan “mövqe” anlayışının tətbiqidir. Tətbiq olunan psixanalitik metodun kateqorial aparatı burada mətnin yaranmasında kollektiv sosial mövqenin “kişi kollektivi” olduğunu müəyyənləşdirmişdir. Tədqiqatda “KDQ” eposu kişi maraqları kontekstində yaradılan, kişi arzularının proyeksiyasını ortaya qoyan abidə kimi analiz edilmişdir. Burada abidənin real tarixi hadisələrin və etnoqrafik gerçəkliyin təsviri deyil, kişimərkəzli cəmiyyətin arzularının metaforik təcəssümü olması konkret mətn təhlilləri ilə aşkarlanmışdır. Kitabda eposun kişi mövqeyinin təcəssümü olması və Tanrının da kişi yaradıcılıq faktı olması ilə əlaqədar olaraq mətnə onlar arasında konvensional mühitin formalaşması müəyyənləşdirilmişdir.

Tədqiqatın mühüm metodoloji yeniliklərindən biri eposdakı çoxsaylı fakt və konfliktlərin Edip kompleksi kontekstində analizi təcrübəsidir. Burada Edip kompleksi psixanalitik və sosial-antropoloji tədqiqatlarda insanın emosional reallığının, sosial kimliyinin formalaşmasında həlledici əhəmiyyətə malik olan sosial-psixoloji münasibət səviyyəsi kimi öyrənilməklə yanaşı, onun yaradıcılıq faktlarındakı mənayaradıcı rolu da dəyərləndirilmişdir.

Kitabda belə bir elmi qənaət irəli sürülmüşdür ki, “KDQ”-də qəhrəman statusuna keçmənin və igidliyin təqdimatının ata ilə konflikt kontekstində realizə olunması igidliyin Edip kompleksinin ambivalentliyi kontekstində aktuallaşmasından irəli gəlir. Kitabda ər-gənlik dönməndə keçid status olan “dəlilik” ata gücünün təbəedici mahiyyətinə protest kontekstində araşdırılmışdır. Müəyyən olunmuşdur ki, dəliliyin psixosemantik əsasında Edip kompleksi kontekstində ata ilə konflikt dayanır. Dəlilik ata ilə konflikt rakursudur və onun mahiyyətindəki ikimənalılıq (igidlik və axmaqlıq) bu konflikt daxilində qazandığı mahiyyətdən qaynaqlanır.

Beləliklə, kitabda “xanın taxtdan düşüb yenidən taxta çıxması”, “ata-oğul konflikti”, “dəlilik”, “ana xətti ilə qohumluq münasibətləri”, “ana mühitindən ata mühitinə keçid” və s. kimi epik konseptlər, həmçinin Edip kompleksinin və digər psixoloji komplekslərin mənayaradıcı təbiəti müasir nəzəri-metodoloji yanaşmalar kontekstində geniş şəkildə öyrənilməklə müasir milli folklorşünaslığımızın bu istiqamətdə inkişafı üçün yeni üfüqlər açılmışdır.

MÜNDƏRİCAT

<i>Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
<i>Səfa QARAYEV. BASAT-TƏPƏGÖZ QARŞIDURMASI</i>	
KONTEKSTİNDƏ ƏRGƏNLİK METAFORALARI VƏ ONLARIN	
SOSİAL-PSİXOLOJİ SEMANTİKASI.....	3
<i>Osman Fikri SERTKAYA. DEDE KÖRQUT “GÂYIBDAN DÜRLÜ</i>	
<i>HABER SÖYLƏR»MIYDI / DƏDƏ QORQUD «GAİBDƏN DÜRLÜ</i>	
<i>XƏBƏR SÖYLƏR”DİMİ?»</i>	12
<i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
<i>Füzuli BAYAT. QİSSƏDƏN ŞİFAHİ SÖYLƏMƏYƏ – HZ. MUSA.....</i>	24
<i>Almaz HƏSƏNQIZI. ƏHMƏD CƏFƏROĞLUNUN</i>	
FOLKLORŞÜNASLIQ İRSİ	44
<i>Əhməd CƏFƏROĞLU. TÜRK ONOMASTİKASINDA “KÖPƏK” KULTU....</i>	61
<i>Muratgəldi SÖYEGOV. NOBEL KARDEŞLER ŞİRKETİ</i>	
TÜRKMEN ASILLI RUSYALI ETNOGRAFI-RESSAM NAZAR	
YOMUDSKIY’İ NASIL ÖDÜLLƏNDİRDİ	68
<i>Ramazan QAFARLI. “GÖRÖĞLÜ” DASTANININ ŞİFAHİ VƏ</i>	
<i>YAZILI VARIANTLARININ MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ (Səriyev Sənətcənin</i>	
<i>tədqiqatı əsasında)</i>	73
<i>Улыкбек CATTOPOB. ТОПОНИМИК МИФЛƏRDƏ TƏKAMÜL</i>	
MOTİVLƏRİNİN ÖZÜNƏMƏXSUS İNTERPRETASIYASI (İZAHİ).....	79
<i>Sönməz ABBASLI.NOVRUZ MƏRASİM KOMPLEKSİNƏ</i>	
BİR NƏZƏR (Qarabağ folklor örnəkləri əsasında).....	85
<i>Nailə ƏSKƏR XX ƏSRİN İKİNCİ YARISINDA KOROĞLUŞÜNASLIQ.....</i>	93
<i>Sevda QASIMOVA. BƏKİR ÇOBANZADƏ FOLKLORUN</i>	
TOPLANMASINA DAİR.....	100
<i>Tansu RƏSULOVA. AŞIQ AVDI QAYMAQLININ “İNCƏGÜLÜ”</i>	
SAZ HAVASININ TƏHLİLİ	107
<i>Xəlidə MƏMMƏDOVA. RƏVAYƏTLƏRDƏ MÖCÜZƏLİ</i>	
DOĞULUŞ MOTİVİ.....	115
<i>Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev – 150</i>	
<i>İslam SADIQ. GÖZ YAŞLARI İÇİNDƏ GÜLÜŞ (Ə.Haqverdiyevin</i>	
<i>əsərləri əsasında).....</i>	123
<i>Azsaylı xalqların folkloru</i>	
<i>Dadaş ƏLİYEV. İSMAYILLI ETNOMÜHİTİNDƏKİ</i>	
LƏZGİLƏRİN FOLKLOR ƏNƏNƏLƏRİ.....	128
<i>İlkin RÜSTƏMZADƏ. DOMLARDAN TOPLANMIŞ</i>	
FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ	133
<i>Qardaş türk folklorundan örnəklər</i>	
<i>Səkinə QAYBALIYEVƏ. “QOBLANDI BATIR” QAZAX</i>	
DASTANI HAQQINDA	159
<i>QOBLANDI BATIR (Dastandan parça)</i>	162
<i>Yeni nəşrlər.....</i>	178

CONTENTS

<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
<i>Səfa GARAYEV. IN THE CONTEXT OF BASAT-TEPEGOZ CONFRONTATION THE METAPHORS OF PUBERTY AND THEIR SOCIO-PSYCHOLOGICAL SEMANTICS.....</i>	3
<i>Osman Fikri SERTKAYA. DEDE KORKUT "WOULD TELL THE TRUE NEWS FROM THIS SIDE OF THE WORLD"</i>	12
<i>Folk-lore studies: problems, researches</i>	
<i>Fuzuli BAYAT. FROM WRITTEN TO ORAL NARRATİF HAZRAT MUSA (MOSES).....</i>	24
<i>Almaz HASƏNQIZI. AHMAD JAFAROĞLU'S FOLKLORISTIC HERITAGE</i>	44
<i>Ahmad CAFAROĞLU. Turkic onomastics kult dogs "KÖPEK"</i>	61
<i>Muratgeldi SÖYEGOV. AS CAMPAIGN OF COMPANY NOBEL BROTHERS AWARDED THE TURKMEN DESIGNER-ETHNOGRAPHER FROM RUSSIA NAZAR IOMUDSKY</i>	68
<i>Ramazan QAFARLI. COMPARATIVE ANALYSIS OF ORAL AND HANDWRITTEN VARIANTS OF DASTAN "GOROGLY" (About the research of Sariev Sanatjon).....</i>	73
<i>Uluqbek SATTAROV. ORIGINAL INTERPRETATIONS OF EVOLUTIONARY MOTIFS IN TOPONYMIC LEGENDS.....</i>	79
<i>Sönməz ABBASLI. A GLANCE AT THE NOVRUZ RITUAL COMPLEX On the base of Garabag folklore samples).....</i>	85
<i>Naile ASKAR. RESEARCHES ABOUT "KOROGHLU" IN THE SECOND HALF OF THE XX CENTURY.....</i>	93
<i>Sevda QASIMOVA. BOUT THE COLLECTION OF BEKIR CHOBANZADEH'S FOLKLORE.....</i>	100
<i>Tansu RSSULOVA. ANALYSIS OF ASHUG AVDI QAYMAGLI'S "İNCEGULU" SAZ AIR.....</i>	107
<i>Xalida MAMMADOVA. THE MIRACULOUS BIRTH MOTIF IN THE NARRATIVES.....</i>	115
<i>Abdürrahim bey Haghverdiyev - 150</i>	
<i>İslam SADIQ. LAUGHTER IN TEARS (based on A. Haghverdiyev works)...</i>	123
<i>Folklore of minorities</i>	
<i>Dadash ALIYEV. FOLKLORE TRADITIONS OF LEZGHINS IN ISMAYILLI ETHNO-SPHERE.....</i>	128
<i>İlkin RÜSTAMZADE. FOLKLORE SAMPLES COLLECTED FROM DOMES</i>	133
<i>From fraternal Turkish folk-lore</i>	
<i>Sakina QAYBALIYEVA. ABOUT KAZAKH DASTAN "KOBANDY BATYR"</i>	159
<i>"KOBANDY BATYR" (excerpt from dastan)</i>	162
<i>New publications.....</i>	178

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Коркутоведение: поиски, открытия</i>	
Сафа КАРАЕВ. МЕТАФОРЫ ПЕРЕХОДНОГО ВОЗРАСТА В КОНТЕКСТЕ ПРОТИВОСТОЯНИЯ БАСАТ-ДЕПЕГЁЗ И ИХ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА.....	3
Осьан Фикри САРТКАЯ. ДЕДЕ КОРКУТ «РАССКАЗАТЬ БЫ ПРАВДИВЫЕ ВЕСТИ ИЗ ПО ТУ СТОРОНЫ МИРА».....	12
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
Фузили БАЯТ. ОТ QİSSE (РЕЛИГИОЗНЫХ РАССКАЗОВ) ДО УСТНОЙ РЕЧИ СВЯТЕЙШЕГО МОИСЕЯ	24
Алмаз ГАСАНГЫЗЫ. ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЕ НАСЛЕДИЕ АХМЕДА ДЖАФАРОГЛЫ.....	44
Ахмад ДЖАФАРОГЛУ. В ТУРКСКОЙ ОНАМАСТИКИ КУЛТ СОБАКИ “КÖРЕК”	61
Муратгелди СОЙЕГОВ. КАК КАМПАНИЯ БРАТЬЕВ НОБЕЛЬ ПРЕМИРОВАЛА ТУРКМЕНСКОГО ХУДОЖНИКА-ЭТНОГРАФА ИЗ РОССИИ НАЗРА ИОМУДСКОГО	68
Рамазан КАФАРЛЫ СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ УСТНЫХ И РУКОПИСНЫХ ВАРИАНТОВ ДАСТАНА “ГОРОГЛЫ” (Об исследование Сариева Санъатжона)	73
Улукбек САТТОРОВ. СВОЕОБРАЗНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЭВОЛЮЦИОННЫХ МОТИВОВ В ТОПОНИМИЧЕСКИХ ЛЕГЕНДАХ.....	79
Сонмаз АББАСЛЫ. ВЗГЛЯД НА ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС НОВРУЗ (На основе карабахских фольклорных образцов)	85
Наила АСКАР. “КОРОГЛУ” ИССЛЕДОВАНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА	93
Севда КАСЫМОВА. О КОЛЛЕКЦИИ ФОЛЬКЛОРА БАКИРА ЧОБАНЗАДЕ	100
Тансу РАСУЛОВА. АНАЛИЗ МЕЛОДИИ САЗА АШУГА АВДЫ ГАЙМАГЛИ «İNCƏGÜLÜ».....	107
Халида МАМЕДОВА. МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ В ЛЕГЕНДАХ	115
<i>Абдуррахим бек Ахвердиев - 150</i>	
Ислам САДЫГ. СМЕХ В СЛЕЗАХ (на основе произведений А.Ахвердиева) .	123
<i>Фольклор малочисленных народов</i>	
Дадаш АЛИЕВ. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ ЛЕЗГИНОВ, ВХОДЯЩИХ В ЭТНОСРЕДУ ИСМАИЛИНСКОГО РАЙОНА.....	128
Илкин РУСТАМЗАДЕ. ОБРАЗЦЫ ФОЛЬКЛОРА, СОБРАННЫЕ С ДОМОВ.....	133
<i>Из тюркского фольклора</i>	
Сакина ГАЙБАЛЫЕВА. ОБ КАЗАХСКОМ ДАСТАНЕ «КОБЛАНДЫ БАТЫР».....	159
«КОБЛАНДЫ БАТЫР» (отрывок из дастана).....	162
Новые публикации	178

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur.

İSSN (Print) ISSN 2309-7949.

“Dədə Qorqud” jurnalı akademik səviyyədə tədqiq olunan və elmi heyət tərəfindən müsbət qiymətləndirilən Azərbaycan, rus, ingilis və türk dillərində original məqalələrin nəşrini həyata keçirir. Müəlliflərin şəxsi maraqlarını təbliğ edən məqalələr qəbul edilmir. Jurnal aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir: “Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar”, “Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvim”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır.

2020, I (68) 184 səhifə.

Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2020

Nəşriyyat direktoru:

Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:

***Sənubər Kərimova, Səbinə İsayeva,
Xuraman Kərinova, Xəlida Məmmədova***

Operator:

Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:

Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 32/1

Mətbəə kağızı: № 1

Həcmi: 184 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: qorqud.dede@yahoo.com