

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

DƏDƏ QORQUD

DADA GORGUD

دَدَه قورقود

Elmi-ədəbi toplu

II (69)

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 HEYƏTİ: akademik Həbibbəyli İsa, akademik Abdullayev Kamal, akademik İmanov Muxtar, akademik Kərimli Teymur, akademik Cəfərov Nizami, AMEA-nın müxbir üzvü Əliyev Kamran, fil.e.d., prof. Bəşirqızı Xatirə, fil.e.d., prof. Hacıyev Asif, fil.e.d. Həsənzadə 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. Sadıqov İslam (Sadıq), fil.e.d., prof. Orucova Səhər, fil.e.d., prof. İsmayılova Yeganə, fil.e.d., prof. Qasımlı Məhərrəm, fil.e.d., prof. Əsgərov Ramiz, fil.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 Emeksiz (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 Muratgəldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadıq (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur. İSSN (Print) ISSN 2309-7949. “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, tədqiqatlar” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvimi”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. **2020, II (69), 184 səhifə.**

www.folklor.az

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

Folklor İnstitutu, 2020

Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan QAFARLI
filologiya üzrə elmlər doktoru
e-mail: ramazanqafar@gmail.com



«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD» OĞUZNAMƏSİ: JANR, GENEZİS, STRUKTUR

Açar sözlər: epos, oğuz qrupu, oğuznamə, janr, genezis, struktur, mifoloji və tarixi əhvalat, əfsanələr, rəvayətlər

OGUZNAMA “KITABI-DADA GORGUD”: GENRE, GENESIS, STRUCTURE

Summary

The article shows that the epics of other peoples of the world do not contain as many different characters as in “Dada Gorgud”, and do not consist of lively dialogues, descriptions and colorful poetic images. Excitement and feelings are glorified by the magic of the word in each of the Oguznam. Society interacts with nature, material beings interact with the spiritual world. Events reflect the life of different segments of the population. Many ethnic features have been elevated to the category of universal human values. Although order, consistency, unity and, in some cases, inconsistency in time and space can be seen from the perspective of one nation, they resemble the spirit of all people on earth, regardless of religion, creed, race, gender or nationality.

The main motives are forced out of the initial assumptions, but connected with reality, even with the events of history, always seem clear. In other words, despite the abundance of mythological layers in the epic, they do not lose their reality.

The author proves that oral tradition, which is one of the rare creative phenomena in the treasury of world culture - Oguznam, in terms of language, style, poetic structure, ideas and content belongs only to the group of Turkic peoples. It is substantiated that it stands next to the largest literary monuments of the epic tradition, and in a number of signs even differs from them and is included in the list of specific moral values. According to the final results of the study, Oguzname is the name given to the epics of the oral epic tradition of the Oguz group of Turkic peoples in verse and prose, as well as to other samples of folklore of the early Middle Ages. As in the epic of each nation has its own characteristics, so in the epic of the Oguzes has its own characteristics.

The main thing is that at the time when people lived, it was important to look into the past and draw conclusions, learn from historical events, and therefore the motives from the mythological layers were dressed in the guise of reality. When we say “Oguzname”, we must first of all remember that folklore and written literature are united at one point. Epic narratives, composed by a great people over a long period of time, are transmitted into written memory through the imagination of the owner of the pen. Mythological and historical stories, legends and narratives, rooted in the memory of tens of thousands of people for centuries, or rather, embodied in special poetic forms, complete the period of oral life and, thanks to the talent and creative capabilities of a person, have the opportunity to live forever.

Key words: epos, Oguz group, Oguz writing, genre, genesis, structure, mythological and historical plot, legends, legends.

ГУЗНАМА “КИТАБИ-ДАДА ГОРГУД”: ЖАНР, ГЕНЕЗИС, СТРУКТУРА

Резюме

В статье показано, что эпосы других народов мира не содержат такого количества разных персонажей, как в «Дада Горгуд», и не состоят из живых диалогов, описаний и кра-

сочных поэтических образов. Волнение и чувства воспеваются магией слова в каждой из Огузнаме. Общество взаимодействует с природой, материальные существа взаимодействуют с духовным миром. События отражают жизнь разных слоев населения. Многие этнические особенности возведены в разряд общечеловеческих ценностей. Хотя порядок, последовательность, единство и в некоторых случаях непоследовательность во времени и пространстве можно увидеть с точки зрения одной нации, они напоминают дух всех людей на земле, независимо от религии, вероисповедания, расы, пола или национальности. Основные мотивы вымучены из исходных предположений, но связанные с действительностью, даже с событиями истории всегда кажутся понятными. Иными словами, несмотря на обилие мифологических пластов в эпосе, не теряют своей реальности.

Автор доказывает, что устная традиция, являющаяся одним из редких творческих явлений в сокровищнице мировой культуры – огузнаме, по языку, стилю, поэтической структуре, идеям и содержанию принадлежит только группе тюркских народов. Обосновывается, что он стоит рядом с крупнейшими литературными памятниками эпической традиции, а по ряду признаков даже отличается от них и включен в список конкретных нравственных ценностей.

По окончательным результатам исследования огузнаме – это название, данное эпосам устной эпической традиции огузской группы тюркских народов в стихах и прозе, а также другим образцам фольклора раннего средневековья. Как в эпосе каждого народа есть свои особенности, так и в эпосе огузов есть свои особенности. Главное, что во времена, когда жили люди, было важно смотреть в прошлое и делать выводы, извлекать уроки из исторических событий, а потому мотивы из мифологических пластов облачались в обличье реальности. Когда говорим «Огузнаме», мы должны прежде всего помнить о том, что фольклор и письменная литература объединены в одной точке. Эпические повествования, составленные великим народом на протяжении длительного периода времени, передаются в письменную память через воображение владельца пера. Мифологические и исторические рассказы, легенды и повествования, веками укоренившиеся в памяти десятков тысяч людей, а точнее, воплощенные в особые поэтические формы, завершают период устной жизни и благодаря таланту и творческим возможностям человека имеют возможность жить вечно.

Ключевые слова: эпос, огузская группа, огузская письменность, жанр, генезис, структура, мифолого-исторический сюжет, легенды, придание.

Azərbaycan türklərinin dünya mədəniyyəti xəzinəsinə bəxş etdiyi ən möhtəşəm abidələrdən biri olan «Dədə Qorqud»da əcdadlarımızın ilkin dünyagörüşündən başlamış orta çağların tarixi hadisələrinə qədər əksər sosial institutların izləri əks olunur, daha dəqiq desək, Qafqaz türkünün milli xarakteri, psixologiyası, adət-ənənələri, dini, fəlsəfi baxışları, əxlaqı, dövlət quruculuğu, qəhrəmanlıq səlnaməsi, hökmdar-xalq və ailə münasibətləri (ər-arvad, ata-oğul), Vətənə, torpağa bağlılığı, qonşularla əlaqələri, ritualları, məişəti, yaşayış tərzinin əksər atributları, daxili və xarici düşmənlərlə mübarizəsi, müxtəlif təbəqələrə, yaş dövrlərinə məxsus insanların davranışı, şifahi və yazılı dilinin tarixi özünə yer tapır. Başqa epos göstərmək olmaz ki, içərisində «Dədə Qorqud»da olduğu qədər bir-birindən seçilən xarakterlər iştirak etsin, canlı dialoqlar, təsvirlər və rəngarəng poetik fiqurlardan qurulsun. Kitabdakı oğuznamələrin (boyların) hər birində hiss, həyəcan və duyğular sözün sehri ilə tərənnüm edilir. Cəmiyyət təbiətlə, maddi varlıqlar mənəvi aləmlə qarşılıqlı ünsiyyətdə verilir. Hadisələrdə xalqın müxtəlif təbəqəsinin məişətinə güzgü tutulur. Çoxsaylı etnik xüsusiyyətlər ümumbəşəri dəyərlər səviyyəsinə qaldırılır. Zaman-məkan dəyişmələrinin nizamı, ardıcılığı, vəhdəti, bəzi hallarda uyğunsuzluğu bir elin baxış bucağından görünsə də, dinindən, əqidəsindən, irqindən, cinsindən milliyyətinə asılı olmayaraq yer üzündə yaşayan bütün insanların ruhunu oxşayır. Əsas motivlər ilkin təsəvvürlərdən yoxrulur, lakin gerçəkliklə, hətta tarixdə baş verən əhvalatlarla əlaqələn-

dirilir, həmişə anlaşıqlı görünür. Başqa sözlə, eposda mifoloji qatların çoxluğuna baxmayaraq, əhvalatlar reallığını itirmir.

Türk əvvəl qopuzu, sonra dəmiri – qılıncı, nizəni, qalxanı, oxu, yayı kəşf etmişdir. At belinə qalxmamışdan, arabanı, təkəri düzəltməmişdən qabaq ağacdən musiqi aləti qayırmış, dizlərini büküb oturaraq ozan nəğmələrini, nəsihətlərini dinləmişdi. Silah oynadan ərənlərdən əvvəl söz ustaları doğulmuşdu. Ona görə də oğuznamələrdə Qorquddan, Uluq Türkdən müdriki və yaşlısı nəzərə çarpmır. Oğuz tayfalarının dilində Azərbaycanda formalaşmış yazıya alındıqdan sonra obyektiv və subyektiv səbəblər üzündən bir neçə yüz il oğuznamə şəklində yaddaşlarda dondurulsa da, bir əlyazması XIX əsrin əvvəllərində (1815) Avropanın kitabxanalarından tapılmaqla epos¹ yenidən doğulmuşdur. «Gəlinə ayıran.., ayrana doyuran...» adını vermədiyinə görə təəssüflənən Dədə Qorqudu Mirzə Fətəli qələminin bələdçiliyi ilə tapanlar başqa dörd misralıq şer parçalarını dinləyib görmüşlər ki, Azərbaycanda doğrudan doğruya el bütün zamanlarda tərəddüd etmədən qızlarını «ozana ərə verib». O səbəbə ki, bəni çiçəklər halal zəhmət hesabına «geyinib-bəzənə» bilsinlər. Bir də həmişə ozanı öz evlərində görmək arzusuna ona görə düşmüşlər ki, «pərgarları pozulsun», ocaqlarının başında başqa bəsat yaransın, ozanın ayağının uğurundan yoxsulluğun, qəm-kədərin daşını atsınlar. Ozan «gündüz olacaq işləri gecələr yazıya almaqla», yəni sabahın xeyirini qabaqcadan duyub söyləməklə Azərbaycan türkünün ümid yerinə, tale bələdçisinə çevrilmişdi. R.Əfəndiyev XX əsrin əvvəllərində «Qızımı verim ozana» - deyən həmyerlilərindən bayatıları yazıya alanda heç ağına gətirmirdi ki, unudulmuş bir abidənin – «Dədə Qorqud»un «Avropa səyahəti»ndən öz vətəninə dönüşünə şahidlik edir. Çünki yaxın çağlaradək yaddaşlarda qalan həmin şerlərdə xalq öz soyunu, gələcək övladlarının qanının saflığını qorumaq məqsədi güdürək yeni nəsil törətməyi ozana etibar etdiyini bildirir və açıq-aşkar kənar təsirlərə məhəl qoymayaraq kökünə qayıdırdı.

Qızım, qızım, qızana,
Qızımı verim ozana.
Ozan axça qazana,
Qızım geyə, bəzənə.

Yaxud:

Evə ozan gətirmişəm,
Pərgar pozan gətirmişəm.
Gündüz olan işləri
Gecə yazan gətirmişəm

¹ Drezden nüsxəsinin titullarında «Kitabi-Dədəm Qorqud, ə'l-lisani-taifeyi-oğuzan», Vatikan nüsxəsinin titullarında isə «Hekayəti-oğuznaməyi Qazanbəx və qeyroh» yazılmışdır, yəni «Oğuz tayfasının dilindəki «Dədə Qorqud» kitabı» və «Qazanbəx və başqa igidlər haqqında oğuznamə-hekayətlər». Hər iki əlyazmada yazılı ədəbiyyatla bağlılığı əsaslandırılan ifadə işlənmişdir: birincidə «kitab», ikincidə «hekayət». «Oğuznamə» termininin özündə də obraz adının yazı formasını bildirən sözə - «namə»yə qoşulması göz qabağındadır. Deməli, xalq arasında geniş yayılan müstəqil süjetli epik söyləmələri kimsə məqsədyönlü şəkildə «Min bir gecə», «Munisnamə», «Tutinamə»də olduğu kimi bir-biri ilə əlaqələndirmə yollarını tapmaqla bir başlıq altında birləşdirib türk dilli ilk irihəcmli nəsr nümunəsini yaratmışdır. Son illərdə hər yerdə abidənin adı «Kitabi-Dədə Qorqud» şəklində təqdim olunur. Bizcə, Drezden əlyazması ayrıca nəşr edilməli və adı ulularımızın dedikləri formada, «kitab»sız verilməlidir: «Dədə Qorqud». Vatikan əlyazmasının isə öz başlığı var: «Qazanbəx və başqaları» (oğuznamə-hekayətlər). Əslində müxtəlif əsrlərdə yazıya alınmış mətnləri süjet xəttinin oxşarlığına görə birləşdirmək, eyni ad altında təqdim etmək düzgün deyil. Onları ayıran cəhətləri göz önünə gətirməklə tarixi həqiqəti ortaya çıxartmaq mümkündür.

«Ozan» Azərbaycanda türklüyün pasportudur, onun həm yer-yurd adlarımızda (Ozanlar məhləsi, Ozan kəndi, Ozan ocağı, Ozan qəbri, Ozan yolu və s.), həm də folklorumuzun müxtəlif nümunələrində bu günədək qorunub saxlanması təsadüfi deyil. Eposun əldə olan yeganə nüsxələrinə (Drezden və Vatikan) sahib çıxmağa can atan digər diyarlarda da ozanı və sənətini yada salıb təsdiqləyən izlər varmı? Uzağa getməyə: ən yaxın qonşumuz və qan qardaşlarımız türkmənlərin Bayandır xana, Qorqud Ataya, Qazan xana həsr olunan oğuznamə variantlarında ozana və qopuza təsadüf edilmir. Epizodlar «Dədə Qorqud»la az-çox səsləşsə də, təkcə qopuzun sazla əvəzlənməsi göstərir ki, «Dışoquzların Qəver xanlığına qarşı köreşi» oğuznaməsi Azərbaycan eposunun türkmən versiyasından başqa bir şey deyil və çox-çox sonrakı çağlarda yaranmışdır. Aşağıdakı parçaya diqqət yetirək: «Bir belent ak övdə **Qorqud Ata saz çaladırdı, nama, destan aytadırdı**. Bul toya xanlar xanı Bayandır xan - ta keledir» (7, 77). Beləliklə, Türkmənlərdə Qorqud Ata ozan deyil, qopuzdan, boy boylamaqdan, soy soylamaqdan xəbərsizdi, Məhtumkulunun müasirləri kimi saz çalıb dastan deyən akındır. «Oquzların mellələşməsi» adlanan türkmən oğuznaməsində də eyni mənzərənin şahidi oluruq: «İmdi xəbəri kimdən al, bul yerqə çakırılqan Qorqud Atadan al. **Ol saz çaladırtı, nama, dessan aytadırtı**, adamlara övüt-nesixat etedirtı» (7, 79). Türkmən alimi B.Karriyev «Koroğlu»dan danışanda eposun, ilk əvvəl, Azərbaycanda doğulduğunu, sonra qonşu ölkələrə yayıldığını göstərir. Bu fikirlə, demək olar ki, «Koroğlu»dan yazan bütün araşdırıcılar razılaşırlar. Qəhrəmanlıq eposları ilə bir sırada «Əsli-Kərəm», «Aşiq Qərib», «Tahir-Zöhrə» kimi eşq dastanlarının da kökü Qafqazda göstərilir, onların da buradan bütün Orta Asiya və digər ölkələrə yayılması hansısa bir qanunauyğunluqdan irəli gəlmirmi? Deməli, türk epik ənənəsinin yaranıb yayılma istiqaməti Şərqdən Qərbə doğru deyil, əksinə Qərbdən – Azərbaycandan Şərqə – Orta Asiyaya. Epik vüsət Azərbaycan türklərinin poetik yaradıcılığında daha yüksək olmuşdur. Faktlar göstərir ki, ozan oğuzların Qafqazda və Ön Asiyada fəaliyyətdə olmuş qopuz ustasına verilən addır. Və görəsən, qam, şaman, akın, baxşı, aşiq, varsaq, yanşaq, altınçı, manasçı – jomokçu, sesene, koroğluxan sırasında ozanın yeri, rolu necədir? Onun doğulub yetişdiyi konkret məkan haradır? Eləcə də oğuznamə yaradıcılarına bütün türk dünyasında eyni ad verilməməsinin izahı varmı? Və bu sənət kökdən, çox dərin qatlardan gələrək türkün ayağı dəyən bütün yerlərə səpələnibsə, nə səbəbə Altaydan başlamış Azərbaycana və Antaliyaya qədər uzanan ərazidə hər bölgə dastan-oğuznamə düzüb-qoşan sənətkara eyni ad – ozan adı verməyib? Bu suallar özlüyündə bir çox müəmmalı məsələlərə aydınlıq gətirir. Ozanın varisliyi təkcə sufi ocaqlarında Əhməd Yasəvi, Yunus İmrə və Qazi Bürhanəddinin qələmi ilə yazı yaddaşına köçürülmüş, xalq arasında isə ancaq Qafqaz və Ön Asiyada xatırlanmışdır. Bayatılarda da ozanın yazıya, qələmə bağlılığı xüsusi vurğulanır və o: «Gündüz olan işləri gecə yazan» şəxs kimi tanındılır. Beləliklə, «Dədə Qorqud» Azərbaycan ozanlarının yadigar qoyduğu oğuznamələrin ən nəhəngi, maraqlısı və bitkinidir.

OZAN SƏNƏTİ VƏ OĞUZNAMƏLƏR. Dünya mədəniyyəti xəzinəsində nadir yaradıcılıq hadisələrindən biri olan oğuznamə dil, üslub, poetik struktur, ideya-məzmun baxımından yalnız türk xalqlarının bir qrupuna məxsusluğuna baxmayaraq, epik ənənəyə xas ən böyük ədəbi abidələrlə yanaşı durmuş, hətta bir sıra cəhətləri ilə onlardan seçilib spesifik xüsusiyyətli mənəvi dəyərlər sırasına daxil edilmişdir. Oğuznamələr min il əvvəl yazıya alınıb ən mötəbər kitabxanaları bəzəsə də, çox az öyrənilmişdir. Bu bədii forma oğuz türklərinin folklorunda çox qədim dövrlərdə meydana gəlib, orta əsrlərdə qələmə alınaraq tarixləşməklə şifahi şəkildə xalq arasında yaşamaq ömrünü başa çatdırmışdır. Lakin oğuzların varislərinin gen yaddaşında elə izlər buraxmışdır ki, sonrakı çağlarda meydana gələn mənəvi mədəniyyətin hər birində onun ruhu, ilıq nəfəsi hiss olunur. Başqa

sözlə, oğuznamələrin özülü üzərində yeni formalar yaranıb yayılmış, ozanlığın başqa sinkretik yaradıcılıq sənəti ilə – aşılıqla əvəzlənməsi nəticəsində dastan, nağılların, eləcə də yazılı ədəbiyyatda qisə, məsənəvilərin içərisində əridilmişdir.

«Oğuznamə» nədir? Onun epik ənənədə yeri, epik janrlar sırasında mövqeyi necədir? Sərhədləri, digər bədii formalardan fərqlənən əlamətləri varmı? - sorğularını cavablandırmaq məqsədi güdən mülahizələr mübahisəli görünür və məsələyə aydınlıq gətirmək əvəzinə başqa suallar meydana gətirir. **İlk olaraq** deyə bilərik ki, **çoxları «oğuznamə»ni dastanla eyniləşdirir, mətn daxilində işlənən yer-yurd adlarını konkret tarixi-coğrafi məkan kimi götürüb hansı xalqa məxsusluğunu əsaslandıran «möhr-damğa» sayır.** Lakin bir qayda olaraq dastan və nağıllarda coğrafi məkan şərti xarakter daşıyır. Belə ki, türkmən dastanlarında qəhrəmanların doğulub fəaliyyət göstərdiyi ərazi Gürcüstan və Azərbaycan, rus blinalarında Qafqazdır. Bizim dastanların da baş obrazları çox hallarda yurdumuzdan çox-çox uzaqlarda – Çində, Hindistanda, Bağdadda dünyaya göz açıb mübarizəyə qoşulurlar. Qəribə səslənsə də, folklorda dünya sərhədlərə, bölgələrə bölünmür, bəşər oğlunun ümumi evi kimi götürülür. Obrazların fəaliyyət, davranış və münasibətlərində yalnız onlara məxsus, yaxud əlçatmaz yer yoxdur. Çoxəsrlik nağıl və dastanlar yerliçilikdən tamamilə uzaqdır. Yer üzündə çətinliklə də olsa, hər şeyi qazanmaq mümkündür. Məkana tamam başqa prizmadan baxış nəzərə çarpır: məsələn, **yaxın və uzaq ölkələrdən** danışılır. «Yaxın» deyəndə hamının tanıdığı, bələd olduğu yerlər, «uzaq» deyəndə isə sirli, möcüzələrlə dolu ərazilər başa düşülür. Birincilər doğulub boya-başa çatmaq, ikincilər isə arzu və istəkləri həyata keçirmək üçündür. İlk baxışda tapılması mümkünsüz varlıqlar qeyri-adi qüvvələrin köməyi ilə üzə çıxarılır. Səmərqəndin, yaxud Bağdadın adı çəkilsə də, konkret həmin şəhərlərdən danışılmadığı asanlıqla duyulur, «uzaqlıq» çərçivəsində yerləşən müəmmalı diyardan söz getdiyi üçün möcüzəli qalalar, bağçalar, gül bağları, hovuzlar təsvir edilir. Folklorun epik ənənəsində məkanın **yuxarı-aşağı** ünvanları da var.

Gerçəklik təsiri bağışlayan coğrafi-məkan nağıl və dastanlarda o qədər şərtidir ki, bəzən tanış ərazi başı qarlı dağlarla, coşqun çaylarla, şirin sulu dənizlərlə əhatə olunur. Lakin bu da həqiqətdir ki, oğuznamələrdə coğrafi-məkan şərtilikdən uzaqdır, gerçəkliyə meyillidir, xüsusilə yurd – məkan anlayışına fərqli baxış özünü göstərir. «Dədə Qorqud» məhz bu cəhəti ilə epos ənənəsindən ayrılır.

İkinci qənaətdə oğuznamə türk soylarının mühüm qolunun – oğuzların fəaliyyətinə güzgü tutan **«ədəbi-tarixi qaynaqdır»**. K.Vəliyev türk alimlərinin tədqiqatlarını ümumiləşdirərək belə fikrə gəlir ki, «Oğuznamə – oğuz eposudur. Oğuznamə oğuz tarixidir. Oğuznamə – oğuz mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır» (7, 3). Bu müddəaların heç birinə etiraz etmək mümkün deyil, olduqca doğru və gərəkli hökmlərdir. Lakin o qədər ümumidir ki, onları dastana, rusların blinalarına aid etsək, yenə də doğruluğu şübhə oyatmaz. «Dastan – türk eposudur. Dastan - tarixidir. Dastan – türk mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır». Deyilənləri kimsə inkar edə bilərmi? Cavab verə bilərsiniz ki, oğuznamə elə dastandır, burada söz oyunu ilə baş aldatmağın nə mənası var? Elə isə gəlin həmin fikirləri türk xalqı ilə heç bir əlaqəsi olmayan yaradıcılıq formasına tətbiq edək: «Blina – rus eposudur. Blina – tarixidir. Blina – rus mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır». Bu eksperimentlə heç də yaradıcılığımıza böyük hörmət bəslədiyimiz alimin fikirlərinin dəyərini azaltmaq istəmirik. Sadəcə olaraq oğuznamənin fərdi xüsusiyyətlərini, onu başqa formalardan ayrılan tərəflərini, spesifikliyini üzə çıxartmağın vacibliyini nəzərə çatdırmaq və bir neçə konkret suala cavab tapmaq istəyirik: **oğuznamə – bədii yaradıcılıq məhsuludur, yoxsa tarixi-xronikadır? Oğuz-**

namə – folklorə, yoxsa yazılı ədəbiyyata aiddir? Oğuznamə xüsusi janrdır, yoxsa epik növün dastan, epos, yaxud nağıl janrının bir formasıdır?

Oğuzların kimliyi, tarixin hansı mərhələsində bu adla yaşamaları, eləcə də oğuznaməni düzüb-qoşan ozanların oxşar və yaxın sənətlər sırasında mövqeyi müəyyənləşdirilmədən qarşıya çıxan suallara düzgün cavab tapmaq mümkün deyil.

Azərbaycan, anadolu türklərinin, türkmənlərin və qaqauzların ulu babaları – oğuzlar haqqında ilk yazılı tarixi mənbə Orxon-Yenisey daş kitabələri hesab edilir. «Göytürk imperatorluğu dövründəki türk ellərindən biri də doqquz boydan ibarət oğuzlar idi. Onlar VII əsrin II yarısı ilə VIII əsrin I yarısı arasında Tula çayı boyunda yaşayırdılar. Doqquz-oğuzlar türk eli ilə birlikdə Göytürk dövlətinin əsasını təşkil edən ikinci ünsürdür. Bunlar göytürklərin siyasi xələfləri olan uyğurlar dövründə də eyni mahiyyətdə bir rol oynamışlar. Oğuzlara XI əsrdə türkmən və türk deyilmişdir. Lakin «oğuz» sözü dastanlarda xatirəsi yaşadılan əcdadlarının adı kimi xalq arasında uzun müddət işlənmişdir (3, 25). Oğuzlar orta çağlarda dünya tarixində böyük rolu olan **səlcuq, atabəylər, qaraxanilər, osmanlı, ağqoyunlu və səfəvi** kimi qüdrətli imperiyalar yaratmışlar.

XIV yüzillikdə Misirdə yaşamış, türk-səlcuq mənşəli **Əbu-Bəkr ibn Abdullah ibn Aybək əd-Davadarinin** məlumatından aydın olur ki, oğuzlar çox əski çağlarda mövcud olmuşlar və onların daha əvvəlki əsrlərə aid yazılı abidələri də var idi. O, 1309-cu ildə təməmlədiyi «Dürər-ət tican və təvərix qürar əz-zaman», yəni «Şöhrətlilərin tarixindən mirvarilər» adlı ərəb dilində yazılmış kiçik həcmli xronikasında göstərir ki, **Əbu Müslüm Xorasaninin (755-ci ildə öldürülmüşdür)** xəzinəsindən bir kitab tapılmışdır. Orta fars dilində yazılan bu kitab **Ənuşirəvan Sasaninin (531-579-cu illərdə hakimiyyətdə olmuşdur)** məşhur vəziri mərvli **Buzurq Mihr Bahtakana** məxsus imiş. Türk dilindən tərcümə olunmuşdu və «**Ulu xan Ata Bitigçi**» adlanırdı. **Harun-ər Rəşidin hakimiyyəti illərində (763-809) suriyalı Cəbrayıl Bəhtaşi** tərəfindən ərəb dilinə çevrilmişdi (17, 3-9).

S.Əlizadənin qənaətinə görə, «VIII əsrdə ərəb dilinə çevrilən bu əsər ağızlarda dolayan şifahi ədəbiyyat – folklor dilindən tərcümə edilə bilməzdi. O, yazılı bir əsər olmalı idi. Deməli, hələ o vaxt «Dədə Qorqud» kitabının müəyyən hissələri mövcud imiş...» (5, 17)

«**Ulu xan Ata Bitigçi**» əsərini «Dədə Qorqud»un hissələri kimi qələmə vermək həqiqətdən uzaq olsa da, onun variantı, yaxud müəyyən boylarla səsləşən müstəqil oğuznamə olması şübhəsizdir.

Əbu Bəkr ibn Davadəri öz xronikasında həmin kitaba istinad edərək Oğuz xandan, onun soydaşlarından və yaratdığı qüdrətli dövlətdən bəhs açır. **Alp Arslan Balacuqun nəslindən olan Oğuz** xan doğulandan sonra şir südü ilə bəslənir. Eləcə də «Dədə Qorqud»la səsləşən motivlərə yer ayrılır, Dəpəgözün Oğuz elini zəlil etməsinə, öldürülməsinə toxunulur. Bu onu göstərir ki, «Dədə Qorqud» çoxboylu epos kimi Qafqazda və ön Asiyada, xüsusilə Azərbaycan türkləri yaşayan ərazilərdə V-VII əsrlər arasında formalaşmış və ilk dəfə XI yüzillikdə yazıya alınmışdır. Bu fakta əsasən də dövlət səviyyəsində abidənin 900 deyil, 1300 illiyi keçirilmiş, yəni yarandığı tarix əsas götürülmüşdür. Bütün dünyada, hətta YUNESKO kimi mötəbər təşkilatda qəbul olunan eposun yaranması tarixi, yəni VII yüzil, nədənsə, bəzi ali məktəb proqramlarında və dərs vəsaitlərində XI-XII şəkildə saxlanılmışdır. «Koroğlu» dastanı ilk dəfə 1840-cı ildə yazıya alınıb çap edilmişdir. Lakin heç kəs onu XIX əsrin abidəsi kimi götürmür, yarandığı dövrün – XVI-XVII yüzilliklərin eposu sayır.

Beləliklə, oğuzlar haqqında elmə bəlli olan ilk yazılı abidənin orijinalı zamanəmizə gəlib çatmadığından nə zaman qələmə alındığı dəqiq məlum deyil, lakin həmin abidənin VI-VII əsrlərdən əvvəl orta fars, sonra ərəb dilinə çevrilməsi, türk mənşəli Büzürg Mihrə məxsusluğu göstərir ki, oğuzlar həmin çağlarda Yaxın və Uzaq Şərq ölkələrində böyük nüfuza malik

idilər. Nizami də VII yüzilliyin hadisələrinə güzgü tutan «Leyli və Məcnun» məsnəvisində türk boylarının İslamın yayıldığı ərəfədə Ərəbistanda kök saldığını təsdiqləyir:

Leyli mənzilindən kənara çıxdı.
Zülfünün hörüklərini hörmüş,
Qızıl gülə [üzünə] bənövşəyə bəzək vurmuşdu.
O qəbilənin bal dodaqlılarından [qızlarından]
Gövhər kimi ətrafına bir dəstə düzülmüşdü.
Adları Ərəbistanda yaşayan türklər idi,
Ərəb əndamlı türk gözəl olar (6, 96).

Oğuzların tarixi sonrakı əsrlərdə yarım tarixi, yarım əfsanəvi xarakterli xalq söyləmələrində özünə daha geniş yer tapmışdır ki, bunlar, elm aləmində «oğuznamələr» adı ilə tanınır.

Füzuli Bayat oğuznaməni dastanın tarixi inkişaf mərhələlərində mühüm bir qolu kimi götürürək yazır ki, «Türk epik yaradıcılığında oğuznamə motivləri zaman və məkan baxımından uzun bir yol keçərək **Oğuz yabqu dövlətində dastan kimi** yenidən qurulmuş, bir sıra türk dastanlarında olduğu kimi əski mifoloji düzümlü bu və ya digər dərəcədə yaşatmışdır» (2, 5). Burada oğuznamələr **fərqli formaya və struktura malik xüsusi janr** deyil, ümumtürk dastançılığının böyük bir tarixi mərhələsində xalq arasında (xüsusilə oğuzlarda) geniş yayılan **motiv** kimi başa düşülür. Oğuz isə həmin motivin mayasında duran əsas mifik surətdir. Əlbəttə, oğuznamələrin ümumtürk dastançılıq ənənəsinin mühüm qolu və tarixi mərhələsi kimi götürülməsi ideyası real zəminə əsaslanır. Lakin burada bir cəhət nəzərdən qaçırılır. Elmi-nəzəri fikirdə, hər bir dastan, nağıl tarixlə yol yoldaşdır. Təbii ki, oğuznamələr də tarixi hadisələrə güzgü tutmuşdur. Antik dövrdə yunan miflərinə də xalqın ilkin tarixinin xronikası kimi baxılmışdır. Ancaq Qərbdə və Şərqdə tarixi hadisələrin bədii düşüncə yozumuyla deyil, faktlar və sənədlər, baş vermiş gerçək hadisələrin müşahidəçilərinin qeydləri əsasında yazılmasının böyük təcrübəsinin olduğu dövrlərdə (XIII-XIV yüzilliklərdə) nə səbəbə təkcə dünyanın yarısını zəbt etmiş türkün tarixi antik çağlarda olduğu şəkildə mifoloji dumana bürünmüş halda yazılmışdı? Bu, tədqiqatçıların irəli sürdüləri kimi, dastançılıq ənənəsinəndən irəli gəlirdisə, **farsın, ərəbin də** möhtəşəm eposları vardı. Onda nə üçün F.Rəşidəddin Şərq xalqlarının çoxcildli tarixini yazanda təkcə türklərin oğuznaməsini tarixi material kimi təqdim etmişdi?

Belə bir qənaət var ki, türkün dastançılıq ənənəsinəndə tarixi hadisələrə spksifik yanaşma metodu nəzərə cəpırır. Doğrudan oğuznamələrin bədiilik qazanında qaynadılan materiallarında xalqın dünəni və bu günü eyni prizmadan keçirilir, tamamilə təzə və orijinal yozumda təqdim edilir. Dünənində Şir südü, Göy Tanrısına pənah aparan Türkün bu gününü İslam bayrağı altında keçsə də, göylərdən gələn bəzi qanunları ədalətsiz hesab etməyə özündə cəsarət tapır. Onun Yaradıcı ilə əski mübarizəsi İslam donunda Əzrayilla «haqq-hesab çürütmə» halına düşür. Lakin dərin qatlardan gələn bəzi təsirlər İslam və oğuzçuluğun ən mühüm şüarının - «Ana haqqı, tanrı haqqıdır» tələbinin üstündən xətt çəkir. Deməli, birbaşa Yaradıcı ilə bağlanan məsələlərdə heç bir güzəşt edilmir, insanlarla əlaqədar qoyulan tələblərin isə pozulmasına göz yumulurdu. Göründüyü kimi, oğuznamələrin özünün eposdan fərqlənən ayrıca janr ölçüləri yoxdur, məzmun daşıyıcıları isə fərqli və rəngarəngdir. Füzuli Bayat **oğuznamələrin özəlliklərini** tapmaq üçün **iki məsələni** –

a) oğuznamə motivli «salnəmələrin özündə mifik səciyyəli Oğuz şəcərəsini əritməsi»ni və

b) türklərin «fütuhətçilik ideyası»nı əsəs götürür.

Bizcə, «fütuatçılıq» məsələnin bir tərəfidir, lakin əsas, vacib şərti deyil. Eləcə də açıqlanmış ki, «oğuznamə motivləri» deyəndə nə nəzərdə tutulur? Əgər «səlnamələrin mifik səciyyəli Oğuz şəcərəsini özündə əritməsi» türk dastan ənənəsinin tarixi xronikalara keçməsinə şərtləndirirsə, bu, epik yaradıcılıqda ortaya qoyulanların «tarixləşməsi» kimi qiymətləndirilə və «eyni informasiyanın müxtəlif yönərdən təqdiminə çevrilə» bilməz. Çünki F.Rəşidəddinin və başqalarının tarix kimi verdiyi mətnlərdə gerçəklik dastanın özündə olduğu kimi mifik dumanı bürünmüş şəkildədir. Bəs türk mədəniyyətində «eninə və dərininə yayılan oğuznamə mətnlərinin» fars dilinə çevirib tarix kitablarına salmaqla hansısa məqsəd həyata keçirildi: bəlkə də bilərəkdən Türkün əsil tarixini orta çağlardan aşağı getməyə qoymamaq, keçmişini, kökünü şübhə toruna bürümək istəmişlər. Qərbdə, türk dünyasında «eninə-dərininə yayılan oğuznamələr» yazıya alınandan sonra hansı səbəbdənsə yaddaşlarda dondurulur. Nədənsə, xalq öz «tarixini» (?) unudur. Və oğuznamə motivləri türk erik ənənəsində təkcə fütuatçılıq ideyalarına görə geniş yayılmışdısa, türkün fütuatçılığı iyirminci yuzilliyədək «eninə, uzünuna» davam etdirilmişdi. Bəs hansı səbəbdən oğuznamələrin – oğuz dastanlarının xalq arasında yayılması, inkişafı ləngiməmiş, insanlar eşq dastanlarına üstünlük vermiş, oğuznamələrin şifahi mətnini unutsalar da, qədim əlyazmalarını ən qiymətli hədiyyə kimi yad dövlətlərin kitabxanalarına yollamışdılar? Ziddiyyətli fikirlərin mənbəyi, bizcə, oğuznamələrin təsnifatının qeyri-dəqiq aparılmasında idi.

Belə ki, mövcud elmi fikirdə Oğuz dastanlarının iki variantı göstərilir:

a) Şərq variantı Türküstan və Uzaq Şərqi,

b) Qərb variantı Azərbaycan və Ön Asiyayı əhatə edir.

Fakta gələndə təsnifatı aparən N.Biçurin də, onun fikirlərinə şərik çıxan F.Bayat da «Oğuz kağan» və «Dədə Qorqud» istisna edilməklə heç bir bölgə variantına aid konkret dastan-oğuznamə mətni göstərmir. Variantlardan biri kimi sadalanan N.Biçurinin Çin qaynaqlarından götürüb çevirdiyi Mətə haqqındakı yarımatarimxi əfsanədir. Lakin əfsanəni dastan, yaxud oğuznamə saymaq düzgün deyil. Digər tərəfdən əfsanə şəklində də olsa, türk mətni əldə yoxdur, ancaq Çin mənbələrinə düşmüş variantları var. Deməli, yarımatarixi əfsanənin dastanlaşmasını əsaslandıran faktiki material (dastanın qədim mətni) meydana çıxmırdı, oğuz dastanlarının Şərq variantından danışmaq mümkünsüzdür. Mətni bizim dövrümüze gəlib çatmayan əski türk dastanlarının hansı formada, strukturda, qəlibdə yarandığını söyləmək çətindir¹.

Qərb variantına isə «Oğuz kağan» dastanı, Fəzlullah Rəşidəddinin (XIV), Yazıcıoğlu Əlinin (XV), Hamiz Abruunun (XV), Mahmudoglu Həsən Bayatının (XV), Xandəmirin (XVI), Salır Baba Qulaloğlunun (XVI), Əbulqazinin (XVII) və b. tarixçilərin əsərləri daxil edilir. Diqqət yetirin, artıq oğuznamələrdən dastan, bədii əsər kimi danışılır, onlar «tarixi əsər», yaxud «xronika» adıyla verilir. Lakin burada da bir uyğunsuzluq araşdırıcıların diqqətindən kənarda qalmışdır. Belə ki, onlar Qərb variantlarının məkanı kimi Azərbaycan və Ön Asiyayı, yəni indiki Türkiyə, İran, İraq ərazilərini göstərirlər. Bəs onda uyğun «Oğuz kağanı» hansı əsasla bu bölgələrə aid edilir?

¹ «Köç», «Ərqənəqon» əfsanə, rəvayət, mif şəklində çindilli mətnlərə düşmüşdür. Ehtimala görə, «Alp-Ər Tunqa»nın motivlərindən «Şahnamə»də istifadə edilmişdir. Lakin türkcə mənfi münasibət bəsləyən millətçi şairin qələmi ilə müsbət tərəfdən işıqlandırılması şübhə doğurur. Türkdilli yazılı ədəbiyyatda isə Mahmud Kaşkarlının xalqdan topladığı ağılarda, şərhədə və Yusif Balasaqunlunun aforizmlərində xatırlanmışdır. «Şu» haqqında da mə'lumata «Divani-lüğəti türk» əsərində təsadüf olunur. Doğrudur, çin dilinə çevirmiş mif, rəvayət, əfsanə şəklindəki faktlara söykənib əski türk dastanlarının «strukturundan», bədiliyini şərtləndirən amillərdən danışanlar da tapılır. Bu, absurd olsa da, həmin meyllərin mənbəyini məhz yuxarıdakı bölgədə görürük.

Göründüyü kimi, oğuznamələri **mənşəyinə və yayılma məkanına** görə iki yerə ayırmaq özünü doğrultmur. Şərq qrupuna aid edilənlərin hamısı ümumtürk dastanlarının qaynaqlarında duran ünsürlər, kiçik elementlərdir, dastan mətnləri deyil. Bölgüyə təkcə uyğur «Oğuz kağan»ı və F.Rəşidəddinin tarix kitabındakı farsca mətnlə səsləşən turkcə «Mənzum oğuznamə» aid edilə bilər. Lakin birincinin meydana gəldiyi məkan Qərbdir, ikincinin isə yaranma yeri və zamanı mübahisəlidir. Deməli, oğuznamə haqqında qənaətlər də məhz üç mətn - uyğur «Oğuz kağan»ı, «Mənzum oğuznamə» və Azərbaycan «Dədə Qorqud»u əsasında irəli sürülməlidir. Bunlardan sonra gələnlər əvvəlki mənbələrdən götürülmüş fraqmentlərdir.

Beləliklə, deyilənləri ümumiləşdirib bu qənaətə gəlirik ki, **oğuznamə türk xalqlarının oğuz qrupunun şifahi epik ənənəsinin nəzm və nəsrli yaranan eposlarına, eləcə də digər folklor nümunələrinə orta çağların əvvəllərində toplu şəkildə yazıya alınarkən verilən addır.** Hər bir xalqa aid epos yaradıcılığının spesifik cəhətləri olduğu kimi, oğuzların da dastanlarında başqalarından seçilən əlamətlər mövcuddur. Başlıcası ondan ibarətdir ki, xalq arasında yaşadığı çağlarda ötənlərə nəzər salıb nəticə çıxarmaq, tarixi hadisələrdən ibrət götürmək ön plana çəkilməmiş, bu səbəbdən də mifoloji qatlardan gələn motivlərə də gerçəklik donu geyindirilmişdir. «Oğuznamə» deyəndə hər şeydən əvvəl folklorla yazılı ədəbiyyatın bir nöqtədə birləşdiyi məqam yada düşməlidir. Ulu bir elin böyük zaman çərçivəsində düzüb-qoşduğu epik söyləmələr bir qələm sahibinin təxəyyülündən keçərək həmişəlik yazı yaddaşına köçürülür. Uzun əsrlər boyu on minlərin yaddaşından süzülə-süzülə gəlib qəlibləşən, daha doğrusu, xüsusi poetik formalara salınıb dastanlaşan mifoloji və tarixi əhvalat, əfsanə, rəvayətlər şifahi yaşama dövrünü başa çatdırır, bir fərdin istedadı, yaradıcılıq imkanları vasitəsi ilə kitablaşdırılmaqla əbədi yaşama imkanı əldə edir. Faktlar göstərir ki, təkcə türkün eposları deyil, başqa folklor əsərlərindən ibarət əlyazma mətnləri də Azərbaycanda XVII-XVIII yüzilliklərdə «oğuznamə» adlandırılırdı. S.Əlizadənin Sank-Peterburqun kitabxanalarından aşkarladığı Azərbaycan türklərinə məxsus atalar sözü məsəllər toplusunun titulu vəərəqində «Oğuznamə» yazılması təsadüfi deyil.

Oğuz adının etimologiyası haqqında da müxtəlif qənaətlər mövcuddur. Türkologiyada məsələyə hansı tərəfdən yanaşıldığını gözdən keçirək. İlk olaraq onu nəzərə çatdırma liyiq ki, bu sözün mənşəyinə nüfuz edəndə alimlərin fikirləri haçalaşır:

Birincilər «oğuz»u türk,

İkincilər isə Hind-Avropa mənşəli sayırlar. İlk dəfə Q.Klansonun (26, 186) ortaya atdığı sonuncu qənaət Y.Nemet (21, 128) (onun mülahizələri ziddiyyətli, yazılarında «oğuz»u həm də türk sözü kimi götürür) və A.Şerbak (24, 98) tərəfindən dəstəklənsə də, öz elmi şərhini tapmadığı üçün ehtimal olaraq qalmışdır.

Tədqiqatçıların əsas fikri «oğuz» sözünün tarixi köklərini qədim türk dillərində axtarmağa yönəlmişdir. Bu istiqamətdə atılan addımlar maraqlı olduğu qədər rəngarəngdir.

I.«Oğuz» tərkib hissələrinə (kök və şəkilçiyə) ayrılmayan **türkmənşəli bir söz kimi götürülür** və iki anlamda izah edilir:

a) A.N.Bernştam (13, 225) «**oğuz**»/«**uğuz**»la «**öküz**» sözünü eyniləşdirib kökünü totemlə bağlayır. D.Sinor (10, 4), A.Bazen (25, 315-319) və M.H.Təhmasib (8, 45) bu qənaəti müdafiə edirlər. V.V.Bartold (11, 7-8) və S.P.Tolstov (23, 39-60; 16-17) həm də oğuz/öküz totemininin çay adını daşıyaraq su kultu ilə əlaqələndiyini bildirirlər. S.P.Tolstov türk və yunan mifologiyaları arasında yaxınlıq görüb yazır ki, «Türk dilində «oğuz» sözünün «çay» və «öküz» mənası vardır. Yunanlar «öküz»ü «oksa» şəklinə salmışlar. Herodot bunu «Akes» kimi təqdim edir. Orta Asiyada yaşayan xalqlar XVII yüzilliyə qədər Amu Dəryanı Okuz adlandırmışdır. «Okuz» massa qet sözüdür. Massa qetlər Orta Asiyada yaşayan xalqların

etnoqezinə daxil idilər» (23, 39-60). A.N.Kononov «oğuz»un massaqların Auqassi-auqala qəbiləsinə aparıb çıxarılması ilə razılaşsa da, S.P.Tolstovun «oğuz sözünün məna tutumunda çaya və dənizə məxsus anlamlar axtarmaq lazımdır» fikrinə etiraz etmişdir (16, 83).

b) İlk süd mənası verən «ağuz»la əlaqəndirirlər. İ.N.Berezin (12, 5) və P.Pellio (29, 257) bu fikirdə olmuşlar.

II. «Oğuz» sözünü iki hissəyə ayıraraq şərh edirlər.

c) A.Liqetinin qənaətinə görə, «oğuz» sözünün kökü «ok»dur. «Ok»-«ox» anla-mın-dadır, «uz»//«z» isə cəm ədatıdır, deməli, «oğuz» deyəndə, «oxlar» («ok»//«uz») başa düşülməlidir (27, 382). O.Pritsaq (30, 51), Y.Nemet (21, 128), A.N.Kononov, D.T.Qumilyev (15, 21) və F.Sümər (3,29) düzəlişlər aparmaqla bu mülahizənin müdafiəsində durmuşlar. A.N.Kononova belə gəlir ki, iki hissəyə ayrılan «oğuz» sözündə «oğ» (ok//oq) komponenti – «ox» mənasında deyil, «ailə», «qəbilə», «boy» deməkdir. Bu, əski türk dillərində «ana» anamlı «oq»dan törəyən sözdür (16, 83). Y.Nemet də **oğuzu «oxlar» şəklində götürüb «boyar»** mənasında şərh edir (21, 128). Oxun qədim zamanlarda boy anlamında işləndiyi məlumdur. Qərbi Göytürk dövləti on boydan ibarət idi və onlara «on ox»¹ deyilirdi. Oğuz eli iki qola ayrılırdı:

Bozox (Bozux/pozux-«pozulmaq» feilindən əmələ gəlmişdir, yayın üç yerə bölünərək pozulması deməkdir) və

Üç-ox. «Dədə Qorqud» oğuznamələrində Üç ox tayfasından olan boyar (bayandır, salur) hakim mövqedə təsvir edilir, əsas qəhrəmanların (Bayandır xan, Qazan bəy, Uruz, Qaragünə, Qarabudaq, Bamsı Beyrək) kökü Qalın oğuz elinin həmin qolu ilə əlaqələndirilir. Oğuz tayfa bölgüsündə isə hakimiyyət Bozoxlara düşür. Dastanda bayatlı Dədə Qorqudun məsləhətçilik, nəsihətçilik rolunu nəzərə almasaq, bozoxlular iqtidarda təmsil olunurlar. Bu məsələdə Ş.Cəmsidovun türk alimlərini tənqid etməsi obyektivlikdən kənarıdır. Əslində F.Sümər düz göstərir: dastanda İç oğuz - üç oxdur, Dış oğuz - bozoxdur. Deməli, «Dədə Qorqud»da boy-təşkilat bölgüsü ilkinliyini qoruyub saxlaya bilməmiş, Azərbaycan gerçəkliyinə uyğun şəkllə salınmışdır. Başqa sözlə, Oğuzun vəsiyyətinə görə, hakimiyyətin başında Gün xanın övladları – bozoxlular dayanmalı idilər. Bayandır xan, Qazan xan isə üçoxlu idi. Əslində axırıncı boyda bozoxlu Alp Aruz hakimiyyət iddiasına düşüb iki qol arasında müharibəni başlamaqla Oğuzun qoyduğu qaydaya qayıtmaq istəyirdi. Eposun dərin qatlarında ola bilsin ki, bu motivin mayasında məhz ataların yolunun davam etdirilməsi uğrunda mübarizə durmuşdur. Lakin «Dədə Qorqud» yaranıb yazıya alınanda Azərbaycanda üçox tayfaları hakim mövqedə olduğundan həmin motivə başqa don geyindirilmişdir. Bu barədə İç Oğuzla Dış oğuzun savaşının səbəbindən bəhs açanda geniş şərh verəcəyik. «Oğuz» sözünün «oxlar»//«boyar» mənasında işlənməsi qənaətinə əski türk miflərinin prizmasından yanaşanda bir neçə səbəbdən inandırıcı görünür. Birincisi, ona görə ki, Oğuz haqqındakı mifdə «ox» ikinci qanadla bağlanır. İkincisi, ulu əcdadın adı qeyri-adi şəkildə tapılan silahın (qızıl yay-oxun) bir ünsürü ilə ona görə əlaqələndirilməzdi ki, ad daşıyıcısının dünyaya gəlib özünü təsdiqləməsindən sonrakı çağa aiddir. Bu ad mifdə mədəni qəhrəmana Yaradıcı tərəfindən doğrulmamışdan qabaq verilmişdi. Üçüncüsü, oxun nəsil törəmənlə birbaşa heç bir əlaqəsi nəzərə çarpmır. Onun

¹ «Ox»un boy mənası ifadə etməsi oğuz elinin boy təşkilatında da görünür. Faruq Sümər yazır ki, «Boy təşkilatı, əslində, «qəbilə quruluşu» deməkdir. Lakin «boy» sözü daha geniş məna daşıyır, üstəlik, «boy quruluşu» termini qərribə səslənməklə bərabər, anatomik çalar kəsb edir». (Faruq Sümər. Göstərilən əsəri, s. 25).

yer üzündəki missiyasında da (insanları allaha tapındırmaq) oxun rolu gözə görünməzdir. Dördüncüsü, silahdan nəsil törəmə ənənəsi mifoloji sistemlərdə nəzərə çarpmır.

e) İ.Markvard (28, 37) da «uğuz»//«oğuz» sözünü «ok» və «uz» kimi tərkiblərə bölür və «ox atan kişilər» mənasını daşdığını bildirir. A.N.Kononov və M.Seyidov bununla razılaşmır. «Çünkü əski türk dillərində «uz» sadəcə olaraq «insan» deyil, «mahir peşə adamı, usta, mütəxəssis» deməkdir» (9, 251).

III.«Oğuz» sözü üç hissəyə ayrılmaqla izahını tapır.

Çoxsaylı araşdırıcıların fikirlərini ümumiləşdirən M.Seyidov «oğuz» sözünün yeni yozumunu irəli sürmüşdür. Alim yazır: «Oğuz»//«uğuz» sözünün etimoloji təhlilini verərkən, onu **iki deyil, üç hissəyə** bölmək lazımdır. «Oğuz»//«uğuz» sözü «o» + «ğ» + «uz» tərkib hissələrindən ibarətdir. «U»//«o» bir çox əski türk dillərində «bacarıqlı», «qadir olmaq» mənasını verən feil köküdür (22, 437), «ğ» isə «qağan»//«ğan» sözünün qalıdır. Bu söz «u»//«o»-ya birləşərək «u+ğan», «o+ğan» şəklində mürəkkəb söz düzəltdir. Tanrı mənasında olan «uğan»//«oğan» daha bir yeni dəyişikliyə uğramışdır. U+ğan, yəni «bacarıqlı», «qadir olan» «qağan»//«ğan»a «uz» əlavə olunarkən «ğan»//«xan» sözündəki «an» vurğusuz olduğuna görə düşmüş və üç tərkibdən ibarət həmin söz «uğuz»//«oğuz» şəklində formalaşmışdır» (9, 255). M.Seyidov «uz»un cəm bildirən [u] «z» şəkilçisi ilə bilavasitə əlaqəsi olmadığı hökmünü çıxardaraq bildirir ki, «**Oğuz»//«Uğuz» mifik obraz kimi, hər şeydən öncə, sübhün açılması, dan yerinin sökülməsi ilə, işıqla əlaqədardır. Oğuz/Uğuzun bu mifik keyfiyyəti onun adının izahında «uz» tərkibinə xüsusi diqqət yetirməyi tələb edir. «Uz» (və ya onun ilkin şəkli) şüanı, işığı bildirən söz olmuşdur» (9,255).** Fikirlərini əsaslandırmaq üçün «gündüz» və «ulduz» sözlərini həmin qaydada tərkib hissələrinə ayırır: «gün+d+üz», «ul+d+uz». Buradakı «üz» və «uz»un işığı, şüanı, odu mənalandırması şübhə doğurmur. M.Seyidov məşhur türkoloq A.N.Kononovun “r: s~ş dəyişməsi türk dillərində geniş yayılmışdır” tezisində əsaslanıb “uz”un fonetik dəyişikliyə uğrayaraq “uş” və “is” şəklində düşməsi ideyasını irəli sürür: “Deməli, “is”//“is”//“üs”//“us” və “uz” variantı “od”, “atəş”, “ışq” deməkdir. Onda “uğuz” // “oğuz” sözü bacarıqlı, qadir, ilahi, işıq, od ғанı, xanı, hakimi mənasındadır... Əski türk dillərində ucalığı, böyüklüyü, ilahi aləmə məxsus olmağı bildirən bəzi sözlərdə “bacarıqlı”, “qadir olmaq” fəlinin kökü işlənməmişdir. Məsələn, “u+lu”, “u+ğur” (yol, yer tanrısı), “o+ğan”//“u+ğan” (tanrı adı), “u+ran” (tanrı adı), “u+may” (ilahə adı) və s. bizzə, “bacarıqlı”, qadir olmağ”ı – “u”nu əski insan ilahi qüvvələrə məxsus keyfiyyət sanmışdır (9,255).

M.Seyidov Şeyx Süleyman Əfəndi Buxariyə istinad edərək bildirir ki, “uğuz”//“oğuz” sözü ilahiliyə məxsus olan saf, pak təbiətli, safürekli sifətlərini də qazanmışdır” (9, 256-257).

Alimin yunan, misir, ərəb, erməni, fars, türk mənəbləri əsasında yürütdüyü mülahizələr bir çox məqamlarda xalq qaynaqları ilə təsdiqlənib son dərəcə tutarlı fakta çevrilir. Məsələnin həlli yolunda ən cəsarətli addımlardan birini atan M.Seyidovun “Oğuz” sözünün tanrı adı kimi əski miflərlə açılışını ən doğru yol hesab edir və inanırıq ki, həmin söz işıqla, odla, Günəşlə, ucalıqla, ilahiliklə bağlı anlamları özündə əritmişdir. Lakin daha qədim mixi mənəblərdə “quz”, “qaz”, “ışquz”, “aşqaz” şəklində xatırlanan ulu sözün ancaq “is”//“is”//“üs”//“us” və “uz” variantlarının çevrəsində fırlanmaqla hələ də dünyünü açmaq mümkün olmamışdır. Və “quz”//“qaz”//“ışquz”//“aşqaz”//“iç ғuz” variantının daha qədimliyini, Altayla deyil, Ön Asiya, Şumer və Qafqazla bağlandığını nəzərə alsaq, məna yozumunun açarı daha düzgün tapılar. “Oğuz”la bağlı yuxarıdakı şərhlərin hər biri sağlam mühakimədən doğmuşdur, lakin çox dərin qatlarla əlaqələndiyi üçün inandırıcı görünən tərəflərlə yanaşı, sual doğuran məsələlər də vardır.

Qaranlıq görünən məqamların aydınlaşdırılmasından ötrü bir cəhət də diqqət mərkəzindən yayınmamalıdır: oğuzlar “Dədə Qorqud”-nin ilkin vətəninə – Azərbaycanda nə vaxtdan məskunlaşmışlar? Bu barədə **tarixçi və ədəbiyyatşünas alimlərimiz** bir-birindən ziddiyyətli qənaətlər irəli sürmüşlər. Z.Bünyadov, Ə.Dəmirçizadə, H.Araslı, M.Təhmasib XI-XII, İ.Əliyev XII-XIII əsrlərə, Ş.Cəməşidov bir neçə əsr əvvələ, S.Əliyarov VI-VII yüzilliklərə, Y.Yusifov b. e. ə. çağlara aid etmişdir. Dastandan sonuncu qənaətləri əsaslandıran çoxlu faktlar gətirmək olar.

«Dədə Qorqud»-un ilk tədqiqatçısı F.Ditsin bir fikrini yada salaq. O, «Təpəgöz» boyunu alman dilinə çevirib kiçik ön sözlə 1815-ci ildə nəşr etdirərkən qeyd edirdi ki, «Məncə, Təpəgöz əfsanəsini Homer Asiya səyahətində oğuzlardan eşitmiş və Polifemin əsas həyatını oradan almışdır. Kim bilir, bəlkə İonidə yaşayan hər hansı sikloplar əfsanəsi, ən köhnə zamanlardan bəri Homerdən asılı olmayaraq göstərilən müstəqil qövmlər arasında mövcud olmuşdur. bir də onun yazılarında olan hər şeyi yunanlara mal etmək haqsızlıq olardı».¹ Bu fikri, nədənsə, akademik H.Araslı tənqid etmiş, başqaları isə qərİbçiliyə salmışlar. Doğrudur, Ə.Sultanlı və Ş.Cəməşidov geniş bəhs açsalar da, müdafiə etdiklərini açıq şəkildə bildirməmişlər. Lakin Ditsin qənaətlərini irəli sürdüyü dövr elə bir zaman idi ki, dünya xalqlarının qədim adət-ənənələrini böyük aqgözlüklə toplayır, miflərini üzə çıxarıb araşdırırdılar. Avropa və Şərq ölkələrində əlləri çatan bütün mənbələr nəzərdən keçirilirdi. E.Taylorun «İbtidai mədəniyyət», C.Frezerin «Totemizm», «Qızıl budaq» kimi ciddi tədqiqat əsərlərinin meydana gəlməsinin ərafəsi idi. Və Qərbin xristian ölkələri hələ də Osmanlı imperiyası tərəfindən əsarət altına alınmaq xofunu yaşayırdı. F.Ditsin hansısa mötəbər mənbəyə əsaslanmasaydı, türklərin elm aləminə bəlli olmayan yazılı ədəbi abidəsini az qala dünya mədəniyyətinin yaranmasına təkən verən qüvvə kimi götürülən yunan miflərinin mənbəyi saymağa özündə cəsarət tapmazdı. Bura yunan mənbələrində, xüsusilə Herodotun tarix kitabında türklərin Qafqazda və Ön Asiyada yaşadığını təsdiqləyən fikirləri və məşhur «Troia» sözünün türk anlamının yunanlaşmış forması olduğunu da əlavə etmək lazımdır.

Oğuzlarını tarixini daha qədim dövrlərə aparıb çıxaran faktlar aşkarlanmaqda davam edir. III Muradın hakimiyyəti dövründə (1574-1595) türk tarixçisi **Osman Bayburdu** tərəfindən yazılmış «**Təvarixi-cədidə mirəti cahan**» («**Dünya güzgüsündə görünən tarix xəbərləri**») kitabında oğuzların nəsil şəcərəsindən, xüsusilə Bayandur soyundan bəhs açılır. «**Bayandır xanın şəxsiyyətinin təsviri**» adlanan bölmədə isə XI əsrə aid fars dilində yazılmış, müəllifi məlum olmayan «**Bəhr-əl-ənsab**» («**Genealogiya**») kitabına müraciət edilir. Orada Bayandur tayfasının Qafqazla əlaqəsindən çox geniş danışılır. **Oğuzlar Gürcüstan torpağına yürüş edirlər.** Həmin hadisəyə «Dədə Qorqud» dastanında bir neçə boyda işarə vardır. Tarixi mənbədə göstərilir ki, Bayandur xan bütün oğuzun başçısıdır, qalan döyüşçülər özlərini onun övladları sayırlar. «Qafqazda yaşayan

¹Sitat Ş.Cəməşidovun «Kitabi-Dədə Qorqud» monoqrafiyasından (Bakı, 1977, s. 145) götürülmüşdür. Müəllif Ə.Sultanın «Dədə Qorqud boyları haqqında qeydlər» məqaləsinə (S.M.Kirov adına ADU-nun «Əsərləri», İctimai elmlər seriyası, 1959, sayı 4, s. 4) istinad etdiyini bildirməklə yanaşı, ilkin mənbəni də nişan verir (Der neumtddecnte oud huscische Gyrlon, s. 416), lakin ilini və harada çap olunduğunu yazmağı unudur. Ə.Sultanlının «Məqalələr» toplusunda (Bakı, 1971, s. 63) F.Ditsin əsərindən daha maraqlı misallara rast gəlirik, eləcə də mənbəyi dəqiq nəzərə çatdırılır: «Buradakı «Təpəgöz» başqa sikloplara, həm də Homerin siklopuna bütün cəhətləri ilə bənzəyir. Ancaq oğuz siklopu yunanlarınkindən alınma deyil. Yunanlarınkı bunun təqlididir. Yunanlarınkı köhnə deyilsə, oğuzlarınkı da yeni deyildir» (Fon Ditez. Dtkvudigtiten Von Asien, Berlin and Helle, 1825, s. 416).

oğuzlar özlərini bir soydan hesab edirlər, hamısı Bayandur xanın döyüşçüləridirlər». X.Koroğlunun fikrincə, «Bəhr-əl-ənsab» kitabında verilən bəzi cümlələr eynilə «Dədə Qorqud» dastanında da işlənmişdir: «Oğuz bəyləri gürcü kafirləri ilə döyüşür və belə qərara gəlirlər ki, Gürcüstanın doqquz vilayətinin bəyindən vergi alsınlar» (17, 8). Dastanın XI boyunda oxuyuruq: «Gürcüstanın doqquz vilayətlərindən hədiyyələr gəldi». «Tarix xəbərləri»nə əsasən, bu hadisələr Məhəmməd peyğəmbərin dünyaya gəlişindən çox əvvəllər baş vermişdir. Dəqiq dövr də göstərilir: oğuzların islamı qəbul etmələrindən 700 il qabaq. İsus Xristosun zühur etdiyi zaman: «Həmin çağlarda İsus, yeri cənnətlik olsun, göydən yerə enmişdi və bizim peyğəmbərimiz barədə hələ dünyaya heç nə məlum deyildi» - yazan «Bəhr-əl-ənsab» müəllifi türk tayfalarının inanc sistemi ilə üst-üstə düşən daha maraqlı fakt gətirir: «*Oğuzların heç bir dindən xəbərləri yox idi, onlar ancaq göydə olan tək allaha inanırdılar*». X.Koroğlu düzgün olaraq, onun «Orxon-Yenisey» abidələrində adı çəkilən «Göy Tanrı»sı olduğu qənaətinə gəlir. Cem Sultanın «Cəmişidin camı» əsərində və başqa mənbələrdə isə oğuzların V-VI əsrlərdə Qafqazda yaşamaları və Məhəmməd peyğəmbərin özündən islam dinini qəbul etmələri barədə məlumatlara rast gəlirik. Cem Sultan (Sultan Cəmişid) yazır ki. Məhəmməd peyğəmbər Qorqudu və Salman Fərisi Dərbəndə göndərir ki, orada türkləri islama dəvət etsin.

Tarixçi Y.Yusifov b. e. ə. VIII əsrin sonu – VII əsrin əvvəllərində Azərbaycanda yaşayan əhalinin etnik tərkibindən bəhs açaraq bildirir ki, sak, massaget, sarmat, türk tayfaları mənbələrdə bəzən **skit** xalqı kimi qələmə verilmişdi. “Skit” adı isə mixi qaynaqlarda *işquz//aşquz* şəklində əks olunmuşdur. Dəqiq mənası məlum deyil. Bu etnonimi iç quz//iç oquz (“içəri quz”, “içəri oğuz”) kimi də mənalandırmışlar. Bu oxşatma oğuzların tarixini daha qədimə aparır” (1, 118). Ola bilsin ki, F.Ditsin də fikirlərinin əsasında mixi qaynaqlardakı «*işquz//aşquz*»un «iç oğuz»la əlaqələndirilməsi durmuşdur. Bu ifadələr yurdumuzla bağlı qədim, mənası anlaşılmaz başqa sözlərin də izahında açar rolunu oynayır. Belə ki, ulu babalarımızın ən əski əmək fəaliyyəti qoyunçuluqdur - desək yanlışdır. İlk çobanın həmyerlimiz olması barədə A.Düma yazır ki, Qafqaz - öz adının yaranmasına görə qədim allahlardan birinin törətdiyi cinayətə borcludur. Saturn atasını şikəst edəndə və övladlarını diri-diri udanda Yupiterin (öz oğlunun) müqaviməti ilə qarşılaşır, möhtəşəm döyüşdə tar-mar edilib, meydandan qaçır. Qərrib diyarlarda gəzib dolaşarkən qoyun sürüsü ilə Assuriyanı Ərməndən ayıran Pifaq dağına (Strabona görə, Tigr çayı mənbəyini bu dağdan alır) yollanan Qafqaz adlı bir **çobanla** rastlaşır. Qafqaz ehtiyatsızlıq edib, qaçanın qarşısına sürüsü ilə sədd çəkir. Saturn qəzəblənib qılınc zərbəsi ilə onu öldürür. Yupiter bu cinayətə nifrət oyatmaq məqsədi ilə şəhid çobanın adını əbədləşdirir və bütün dağ silsiləsini «Qafqaz» adlandırır. Eləcə də «Yupiter Qafqaz dağlarının ən uca zirvəsi Kazbeqdən intiqam silahı kimi istifadə edir» (14, 18).

Əsərdən göründüyü kimi, Qafqazın qədim sakinləri çoban sənətini xeyirxah tanrıların sevdiyi iş zənn etmiş və böyük həvəslə nəsildən nəsəyə ötürmüşlər. Qafqazın əsas hissəsinin əbədi sakinləri olan Azərbaycan türklərinin çobanlıqla bağlı nəğmələrinin geniş yayılması və bizim günlərimizdək el arasında xüsusi adla (sayaçı sözləri, yaxud çoban nəğmələri) mərasimlərdə oxunması da fikrimizi təsdiq edir.

Qədim roma miflərində şəhid çoban kimi xatırlanan «Qafqaz»da və dağ zirvəsi «Kazbek» sözlərində türk mənşəli hissəciklərin olduğunu yazırlar. Birincinin ikinci hecasında «**qaz//quz**», ikincinin isə əvvəlində «**kaz//qaz//quz**» komponentlərinin mövcudluğu göstərir ki, «**işquz//aşquz//iç oğuz**» tayfaları çox əski çağlardan Azərbaycanın dağlıq və dağətəyi sahələrində məskunlaşmışlar. Maraqlıdır ki, «Dədə Qorqud» dastanının

da da bu dağın adı «Qafqaz» sözünün məhz ikinci hissəsinə («qaz»a) məkan anamlı yeni söz düzəldən «lıq» şəkilçisi artırılmaqla yaranır: «**Qaz/lıq**».

Heç şübhə yoxdur ki, oğuzlar öz ulu əcdadlarının xatirəsini əbədləşdirmək məqsədi ilə dağ silsiləsinə «Oğuz» adı vermişlər və dağa Azərbaycanda türk qadınlarının «qaynatam» - deyə bu gün də müracət etməsi təsadüfi deyil. Oğuz mifologiyasında nəslin qadın tərəfi bütün hallarda kənardan gəlmədir. Bu, başlanğıcda nəslin ilk nümayəndəsinin möcüzəli iki qızla – göydəki işıq şüasıyla yerə enən mələksima və gölün ortasındakı ağacın koğuşunda oturmuş gözəllərlə evlənməsindən irəli gəlir. Oğuz elinin ilk gəlinləri hər iki halda kənar dünyalardan göndərilir. Başqa xalqların mifologiyasında isə lap başlanğıcda qohumla – bacı-qardaşla ailə qurub icdivacda olmadan nəsil artırmaq mümkün deyil. Misirlilərin doqquz böyük tanrısı haqqındakı geliopol yazılarında bacı-qardaşla nikaha girir. Xristian və islam inanclarında insan Böyük Qəzadan sonra Nuhun oğul-qızlarının bir-biri ilə evlənməsi nəticəsində artıb çoxalır. Lakin türkün təsəvvüründə bacının qardaşla cinsi bağlılığına rast gəlmirik. Ailənin qadın tərəfi bütün hallarda kənar nəslədən gətirilir. Oğuz altı oğlunu və iyirmi dörd nəvəsini qonşu türk tayfalarının (yəni oğuz olmayan) qızları ilə evləndirir. Bu səbəbdən də oğuzlarda qadınlar nəslin ilk ərini özlərinin ata-babaları deyil, qayınataları sayırdılar. Oğuzun adı dağla eyniləşdirildiyindən onlar həmişə üzlərini uca zirvələrə tutub dağlardan uğur diləyər, uzaqlarda – döyüş və səfərlərdə itib-batmış ərlərini, övladlarını ondan istəyərlər.

«Dirsə xan oğlu Buğac xan boyun»da «Qazlıq» sözü iki mənada işlənir. Birinci anlamda Qazlıq dağ adıdır, «Qafqaz» sözünün yerini tutur. Məsələn:

Nə, Qazlıq tağı, aqar sənin suların?
Aqar kibi aqmaz olsun!
Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,
Bitər ikən, bitməz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı,
Qaçar içən, qaçmaz olsun, taşa dönsün!.. (5, 39)

Oğlunu al-qan içində görən ananın Qazlıq dağına müraciətlə oxuduğu nəğmədən görünür ki, qarğış birbaşa nəsil törədənin özünə yönəlmişdir, suların axmaması, otların bitməməsi övladın olmaması demək idi. Ulu bir soyun kökünün kəsilməsi təhlükəsi qarşısında aciz qalan qadın qaynatası Oğuz – Qazlıq dağına ona görə ah-nalə yağdırırdı ki, onun törəmələri – Dirsə xan və başının adamları şər yolunu tutmuşdular, təcədən-dırnağa yalana uymuşdular. İş o yerə çatmışdı ki, ata öz doğma övladına qıymış, arxadan onu xaincəsinə oxlamışdı. Bu mənfur əməldə Oğuz nəslinə son qoymaq məqsədi güdülmüşdü. Diqqət yetirin, başqa mifik inamlarda şər, yalan insanlar arasında baş alıb gedəndə Yaradıcı qəzəblənib yer üzünə elə bəla göndərir ki, bütün canlıları sıradan çıxarsın. Yaradıcının funksiyasını öz üzərinə götürən Qazlıq dağı – Oğuz isə Xızırı imdada yetirib sinəsində bitirdiyi dağ çiçəyini ana südü ilə birlikdə ölümcül övladın yaralarına məlhəm edir. Bir növ onu təcədən dünyaya qaytarır ki, şərin qarşısını alsın.

İkinci anlamda, «Qazlıq» sözü at adı kimi təqdim olunur:

“Yalısı qara Qazlıq atın butun bindin...”

Yaxud:

“Yaralanub Qazlıq atımdan enməyincə...” (5, 38)

Adama qərribə gəlir: görəsən, ulularımız nə səbəbə atlarını müqəddəs dağın adı ilə çağırırmışlar? Bunu at kultu kimi yozmağa heç bir əsas yoxdur. Əslində «Qazlıq atım» kəlmələrindəki ilk söz dağ anlamında deyil, əski mənasında işlənir, yəni *oğuz atı*. Tayfaya, elə məxsusluğuna görə at növlərinin fərqləndirilməsinə tarixdə çox təsadüf edilir, məsələn: ərəb

atı, misir atı, rum atı. Deməli, eposda «Qazlıq at» deyəndə, «Qafqaz//Qazlıq adlı at» fikri çatdırılmır, çünki oğuzların atından, türkə məxsus atdan söz salınır. «Qaz» komponentinə artırılan «lıq» isə hər iki halda məkan anlamındadır: birinci «Qazlıq» (dağ) - *Oğuz yurdu*, ikinci «Qazlıq» (at) *Oğuz yurduna məxsus at* deməkdir.

Bibliyada, Quranda, ərəb və fars mənbələrində Qafqaz sözünün ikinci hissəsi «qaz» atılır və Kaf//Qaf dağı şəklində xatırlanır. Mifik əhvalatlarda hətta dünyanı su basandan sonra Nuhun gəmisinin quru sahəyə çatdığı yer də Qaf adlanır. Azərbaycanda yaşayan oğuzlar isə sözün əvvəlini ixtisara salıb həmin dağa «Qaz»//«lıq» deyə müraciət etmişlər. Bizə elə gəlir ki, lap əski çağlarda işqular//iç oğuzlar Qafqazda məskunlaşdıqlarından ora ulu ataları Oğuzun adını qoymuşlar, tələffüzdə «quz//qaz» formasına düşmüşdür. Türk olmayan tayfalar isə həmin kəlməni təhrif edərək «Qaf» şəklinə salmışlar. Yəhudi və ərəblərin müqəddəs kitablarına ikincilərdən keçmişdir. Şərqə hücumları zamanı qədim romalılar yerli sakinlərdən hər iki deyilişi eşitmiş və birləşdirib «Qafqaz» şəklinə salaraq işlətməmişlər.

«Dədə Qorqud» eposunun əsas obrazlarından birinin adında da ilkin təəvvürlərə söykənən hissəcik iştirak edir. «Qazan» şəxs adı həm oğuznamələrdə, həm də tarixdə geniş işlənir, tamamilə türk mənşəli söz olması heç kəsə şübhə doğurmur. Elə isə sual doğur: hansı mənə yükünü daşıyır? Bizcə, bu sözün birinci hissəsi məhz «Qazlıq»da olduğu kimi «qaz//quz//oğuz» deməkdir. «Qazan» bütövlükdə isə «Oğuz xan»nın təhrif olunmuş formasıdır. Eposun XI boyunda əsir alınan Qazanın düşmənin «Qopuz çalib, bizi öyl!» təklifinə verdiyi nəzmlə uzun-uzadı cavabını diqqətlə nəzərdən keçirdikdə çox məsələlər aydınlaşır: o, elə məsələlərdən danışır ki, əvvəlki boylarda və ümumiyyətlə eposdan oxuculara tanış olan mühitdə baş verməsi mümkün deyil. Qeyri-adi mifik qüvvə ilə vuruşu, şəhərlər, qalalar istila etməsi, Hindistandan Sürməliyə, Harun elinədək at çapıb qoşun yeritməsi ilə Qazan özünü Oğuz xan kimi aparır, sanki onun kıatı öldürməsindən, ölkələr fəth etməsindən söz salır.

Yeddibaşlı əjdahaya rast gəlib yetişdim.

Heybətindən, qorxusundan bu sol gözüm yaşardı

«Hey gözüm, bir ilanda nə var belə, qorxdum!»-dedim,

Mən onda da «Ərəm, bəyəm» deyə öyünmədim.

Sonra Əmman¹ sahilindəki kafir şəhərinə gedir, orada:

«Tanrı mənəm!» deyirlər su dibində azqınlar.

Düzü qoyub, tərsini söyləyir qız-gəlinlər.

Sanki Oğuz xanın Qıl Baraklarla döyüşünü yada salır.

...Ağca qala Sürməlidə at oynatdım,

Atla Harun² elinə çapdım, çatdım.

Belə çıxır ki, eposun ilkin variantlarında Qazanla Oğuzxan eyni obraz funksiyasını daşımışdır. Nəhayət, qayıdaq çobanlıq peşəsinə. Bir sıra tarixi sənədlərdə, eləcə də «Dədə Qorqud» dastanlarında oğuzların çox böyük qoyun sürülərinə sahibliyi barədə qeydlərə rast gəlirik. XII əsrə aid bir rus sənəməsində yazılır ki, bayandırlar («Dədə Qorqud» dastanlarında oğuz ellərinin başçısı Bayandır xan və Ağqoyunlular dövlətinin banisi qüdrətli hökmdar Uzun Həsən də bayandır tayfasına mənsub idi) 1139-cu ildə rus knyazlarının dəvəti ilə kiyevlilərə köməyə gələrkən (30 min nəfərdən çox idilər, peçeneqlərə qarşı aparılan müharibələrdə ruslara müttəfiq olmuş, bir sıra siyasi-tarixi hadisələrdə fəal rol oynamışlar), özləri ilə o qədər qoyun sürüləri gətirirlər ki, şəhər qalalarının ətrafında onlar

¹ Hind okeanı

² Bizim eradan əvvəl yaşamış varlı, xəsis hökmdar.

üçün ayrılan yer azlıq edir, ona görə də başqa daha münasib məkana - Porosyeyə köçürülür (7). Bayandırların bolqar diyarından və Qafqazdan dəvət edildiyi şübhəsizdir. Maraqlıdır ki, bu tarixi hadisənin izləri rus dilinin yer-yurd adlarında indiyədək qalmaqdadır. Rostov viyalətində yerləşən «*Boyanderovo*» - Bayandır qəsəbəsi və «*Boyanderovo pole*» - Bayandır sahəsini yada salmaq kifayətdir. Deməli, oğuzlar tarixin böyük dövrlərində həm cənub-şərqdə, həm də şimal-qərbdə böyük nüfuz sahibləri idilər, rusların, ərəblərin, farsların və romalıların siyasi-mədəni həyatında əvəzsiz rol oynamışlar. Orta əsrlərdə oğuzların çoxsaylı tayfalarının bir-biri ilə miqrasiyası nəticəsində bir neçə böyük xalq – türk (azərbaycanlı), türkmən və osmanlının tarix meydanına atılması ermənixislətli millətləri bərk qorxuya salmış və Oğuzun yeni nəsillərinin böyük imperiyalar – Osmanlı, Ağqoyunlu, Qaraqoyunlu, Səfəvilər dövlətlərini qurmasına başları qatışdığından əksər mənbələrdə onların ulu babalarının keçmişini qatı dumana bürüməyə namil olmuşlar. Lakin həqiqətin ağzına daş basmaq mümkün deyil.

Oğuzlar çox əski çağlardan Ön Asiyada və Qafqazda yaşamışlar və «Dədə Qorqud» oğuznamələrinin kökünü təkcə Orta Asiyada, Altayda axtaranlar yanılırlar. F.Sümrin dediyi «Dastanların Sır-Dərya boyundakı oğuz elinə aid olduğu o qədər şübhə doğurmayan bir həqiqətdir ki, bunu təsdiq edəcək başqa dəlillər aramağa belə lüzum yoxdur» (3, 353) kimi subyektiv qənaətlərə söykənib oğuzların Azərbaycan və Anadoluya XII əsrdən sonra gəldiklərini və özləri ilə «Dədə Qorqud» hekayələrini gətirib burada XVI əsrdə yazıya aldıklarını müdafiə edənlərlə razılaşmaq mümkün deyil. İlk növbədə ona görə ki, Sır-Dərya boyunda Qorqud Atanın bir neçə qəbrinin (bir adamın bir qəbot olar) nişan göstərilməsi elə də tutarlı əsas deyil. Ona qalsa, Divayev Orenburq əyalətində Xorxut Atanın məzarı barədə hələ 1859-cu ildə yazmışdı. Eləcə də V.Bartold XX əsrin əvvəllərində Dərbəndə gəlmişdi ki, Dədə Qorqudun qəbrini tələb ziyarət etsin. Bu gün sonuncu etimala daha çox üstünlük verilməsi ictimaiyyətə bəllidir. Və «Dədə Qorqud» həm kökü, həm də gövdəsi və budaqları ilə qafqazlıdır.

Drezden əlyazmasının son vərəqindəki **1074 rəqəminə əsasən «Dədə Qorqud»un ilk dəfə XI əsrdə yazıya alındığı**, XIV-XVI yüzilliklərdə isə məhz həmin mənbədən üzünün köçürüldüyü fikri irəli sürülür. Buna inanmamağa heç bir əsas yoxdur. Yada salaq ki, Nizaminin də əsərlərinin yaşadığı dövrə aid əlyazmaları zamanəmizə gəlib çatmamışdır. Dünyanın bir sıra kitabxanalarında (London, Tehran, Daşkənd, Sankt-Peterburq, Paris) aşkarlanan «Xəmsə»lərin üzünün köçürülmə tarixi şairdən azı iki-üç yüz il sonraya aiddir. Onların daha qədim mətnlərdən köçürüldüyü heç kimdə təəccüb oyatmadığı kimi «Dədə Qorqud»un da ilk dəfə XI yüzildə qələmə alındığı şübhə toruna bürünməməlidir. Ona görə ki, dünya həmin çağlarda türk dilli ədəbiyyatın «Kutatqu bilik», «Divanilüqətit-türk» kimi abidələrinin doğulmasına şahidlik etmişdi. Bu sıraya Azərbaycanda yazıya alınan «Dədə Qorqud»un daxil edilməsi həqiqətə uyğundur.

X.Koroğlu hətta dastanı yazıya alan katibin adını da müəyyənləşdirmişdir. Tədqiqatçı bildirir ki, 887-ci ildə (1482-ci ildə) yazıya alınan abidənin titul vərəqəsindəki dekorativ imzaya əsasən ehtimal etmək olar ki, **Abdullah İbn Fərəc tərəfindən qələmə alınmışdır** (19, 3). Ş.Cəmsidov dastanın titul vərəqindəki rəqəmin (993/1585) Osman paşanın ölüm tarixi ilə əlaqədar olduğunu göstərir və Osman paşanın şəxsiyyətini, Bakı və Təbrizlə bağlılığını müəyyənlədirən faklar gətirir.

Beləliklə, **ozan sənətinə** münasibət ziddiyyətli görünsə də, birmənalı səslənmir və müxtəlif tərəflərdən yozulur. Doğrudur, ədəbiyyatşünaslıq dərslük və lüğətlərində 70-80-ci illərdə formalaşan fikir, demək olar ki, bütün araşdırmaların əsasında durur. Belə ki, spesifikasiyi nəzərə alınmadan ozan sənəti Azərbaycan və osmanlı türklərinin xalq yaradıcılığının

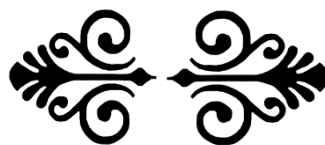
əsas qollarından biri kimi fəaliyyətini bu gün də davam etdirən aşılığın bir mərhələsi, inkişafının müəyyən dövründən sonra sadəcə olaraq adının dəyişilməsi təqdiminə rast gəlirik. Mötəbər mənbələrin birində oxuyuruq: «Ozan – Azərbaycan xalq nəğməkarının qədim adlarından biridir. Sonrakı dövrlərdə varsaq və aşiq terminləri ilə əvəz olunmuşdur» (4, 169). Belə alınır ki, ozan əvvəl varsağa, sonra da aşığa çevrilmişdir. «Varsaq» termininin işlənməsi haqqında onu deyərək bilirik ki, türk tayfalarının məhdud dairədə ozanlarla eyni dövrdə (ozanlığın son mərhələsində) fəaliyyət göstərən musiqi-ifaçı-yaradıcı şəxslərə verilən ad olmuşdur. Varsaq sənəti genişləniş ümumtürk, yaxud ümumoguz, ümumsəlcuq, ümumazərbaycan səviyyəsinə çatmışdır. Eləcə də aşılıq meydana gələndən sonra da xeyli müddət ozanlığın yaşaması, hətta XVII yüzillikdə Azərbaycan, Anadolu və Türkmənistan oğuznamələr yaradılıb-söylənilməsi məlumdur. Ə.Mirəhmədov yazır ki, ozanlar «məhni və dastanlarını çalğı aləti qopuzun müşayiəti ilə oxuyurdular. Şeirləri heca vəznində yaranırdı. Müdrik, ağıllı, xeyirxah ozanlar eyni zamanda xalqın etibarlı məsləhətçisi olmuşlar». Sonra alim ozanların ən möhtəşəm abidəsi kimi «Dədə Qorqudu» misal çəkir. Lakin orada qafiyəli nəsr və sərbəst şeirlə rastlaşırıq. Elə isə ozanların «heca vəznli şeirlər» yaratması ideyası hardan çıxdı? Əgər Əhməd Yasəvi və Yunus İmrənin yaradıcılığı nəzərdə tutulursa, onda ozanların həm də tamamilə başqa nəzm və nəsr formalarından istifadə etdikləri nəzərə alınmalı idi. Ozanla bağlı nümunələri canlı xalq dilindən ilk dəfə XIX əsrin sonlarında R.Əfəndiyev yazıya alıb çap etdirmişdir. XVII yüzillikdə Azərbaycanda tərtib olunan bir «Oğuznamə» toplusunda isə çoxsaylı atalar sözü və məsəllərə rast gəlirik. Bu da onu göstərir ki, ozanlıq heç də aşıqla əvəzlənməmiş, aşılıq yaranandan sonra tədricən, üç-dörd yüz il ərzində sıradan çıxsada, xatirələrdə yaşadılmışdır. Belə ehtimal edirlər ki, ozanlar «müəyyən dövrdə ədəbi və musiqi folklorundan əlavə, yazılı ədəbiyyatla da məşğul olmuşlar» (7, 170). Ozanlığın yazılı ədəbiyyata keçməklə davamını göstərmək uğurlu addım idi. Çünki Əhməd Yasəvi və Yunus İmrə, doğrudan da, türk yazılı poeziyasının inkişafına güclü təkan vermiş, Qazi Bühranəddin və Şah İsmayıl Xətayinin yaradıcılığı ilə xalq şəri yazılı ədəbiyyatın əsas qanadına çevrilmiş, folklor qəlibləri ilə yığılan klassik poeziyada qəhrəmanlıq, ərənlilik ideyaları aşılınmışdır. Belə nəticəyə gəlmək olar ki, ozanlıq çox qədim şifahi ənənədə «Dədə Qorqud»dakı qəliblərdən – türk şerinin səs, söz və ifadə təkrarlarına əsaslanan xüsusi formasından, yazılı ədəbiyyata keçəndən sonra isə heca vəznindən istifadə etmişlər. Onu da vurğulayaq ki, ozanlığın aşılıqla eyniləşdirilməsi, yaxud bir adın başqası ilə əvəzlənməsi ideyasının ilkin müəllifi V.V.Bartolddur. O yazır ki, ozan «bizim zamanımızda *aşiq* adı almış xalq şair-musiqiçisinin qədim adıdır... Ozan əlində qopuz xaqan (şah) qarşısında mərasimlərdə mifoloji hekayələr, gözəl, ahəngdar nəslə tərtib olunmuş qəhrəmanlıq dastanları ifa edirdi» (18, 6).

V.V.Bartold oğuzlara tarixin müəyyən qısa aşırımında türkmən deyilməsinə söykənib «Dədə Qorqud»u türkmənlərin ədəbi abidəsi sayır, bir tərəfdən də eposun Qafqaz mühitindən kənarda mövcud ola bilməməsi hökmünü verir. Unudur ki, türkmənlərdə aşiq, ozan adından istifadə olunmayıb, söz-saz sənətkarına onlar «akın», yaxud «baxşı» deyiblər. Eləcə də son min ildə türkmənlərin Qafqazda yaşayıb uzun müddət ağılıq etmələri faktına rast gəlmirik. Əslində Azərbaycanın da köklü sakinlərini XII-XIV əsrlərdə oğuzlar, oğuz türkləri, türkmənlər və türklər deyərək qələmə verirdilər.

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan tarixi, Z.Bünyadov və Y.Yusifovun redaktəsi ilə, I cild, Bakı, 1994.
2. Bayat Füzuli. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. – Bakı, 1993.
3. Faruq Sümər. Oğuzlar. Bakı, 1992.

4. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. (Əziz Mirəhmədov tərtib etmişdir). – Bakı, 1988.
5. Əlizadə S., Zeynalov F. Tükənməz xəzinə.-Bax: «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına yazılan ön söz.-Bakı, 1988.
6. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun, filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Mubariz Əlizadəninidir. – Bakı, 1981.
7. Oğuznamələr (ön söz müəllifləri K.Nərimanoğlu və F.Uğurludur) – Bakı, 1993.
8. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər), Bakı, 1972.
9. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. – Bakı, 1983.
10. Sinorn D. Oğuz kağan dastanı üzərində bəzi mülahizələr. İstanbul Universiteti, Edebiyyat Fakultesi, Türk dili və edebiyatı Dergisi, cild IV, İstanbul, 1950.
11. Бартольд В.В. Сведения об Аральском море. Ташкент, 1908
12. Березин И.А. История монголов. Сочинение Рашид-эд-дина. Введение о турецких и монгольских племенах. Персидский текст, с предисловием и примечаниями, СПб, 1961.
13. Бернштам А.Н. Очерк истории гуннов. – Л., 1951.
14. Дюма А. Кавказ (перевод с французского).-Тбилиси, 1988.
15. Гумилев Л.Н. Орды и племена у древних тюрок и уйгуров. Материалы по этнографии, выпуск I, Л., 1961.
16. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-Гази хана Хивинского. М.-Л., 1958.
17. Короглы Х. О книге и ее создателях.-вступ. слово в кн. «Книга отца нашего Коркута». Б.,-1989.
18. Книга отца нашего Коркута., перевод с огузс. и вст. слово В.Бартолда, М.-Л., 1959.
19. Книга отца нашего Коркута. Огузский героический эпос. - Баку, 1989.
20. Полное собрание русских летописей, том II. - М., 1962.
21. Немет Ю. Специальные проблемы тюркского языкознания в Венгрии. – Журнал «Вопросы языкознания», 1963, № 6.
22. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности, М.-Л., 1951.
23. Толстов С.П. Из предистории Руси (пале этнографические этюды). Журнал «Советская этнография», 1947, № 6-7, с. 39-60; Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. Журнал «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1934.
24. Щербак А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках. В кн. «Историческое развитие лексики тюркских языков», М., 1961.
25. Bazin Notes Sur les mots “Oluz et turk” oriens vol. 1953, № 2.
26. Clauson G. The Case N I aginst the altaic theory “Central Asiatic journal”, V, II, Wiesbaden, 1959.
27. Ligeti. Die Herkunft des Volksnfmens kirgis K-CsA Bd I, 1925, № 5.
28. Marquart I. Über das volkstum der komanen. Berlin, 1914.
29. Pelliot Paul. Sur la legende dOguz-khanen ecriture origunre, Toung PaO XXVII, 1930, № 4-5.
30. Pritsak O. Stammesnamen und Titulaturen der Altaischen volker Ural Altaische Jahrbuche, Band XXIV t. 1-2, Wiesbaden, 1952.



Füzuli BAYAT

*Filologiya elmləri doktoru, professor
AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdiri,
e-mail: fuzilibayat@gmail.com*



BİR DAHA DƏDƏ QORQUD BOYLARI MƏSƏLƏSİ

Açar sözlər: əlyazma nüsxəsi, oğuznamə, şifahi ənənə, tarixi hadisə, obrazlar qalereyası

AGAIN THE PROBLEM OF THE SONGS OF DEDE GORGUD

Abstract

Dede Korkut stories are the greatest and the most valuable work of turkish national thought and history. Many events and heroic figures of these stories that are not found in the Dresden and Vatican manuscripts of XV century are living in verbal explanations of the history of the Oghuzs living in the Balkan Mountains to the Kazak deserts, Amu Derya to the Caspian Sea. Thus, today Dede Korkut stories continues to perform its existence in Anatolian, Azerbaijan, Kazakh, Karakalpak and especially in Turkmen live environment. Dede Korkut events that have taken place in oral culture with Dresden and Vatican manuscripts have undergone many changes in the last six decades, differences also appeared in the Dede Korkut stories, which is the same with the manuscript written by the Turkmen ashugs. Bamsi Beyrek-the cute hero of the Oghuz, known in various names, Tepegöz- the enemy of oghuz nation are also investigated. Although orally existing positive heroes as Aslan Bey, who defeated the lion that came out of the reed, Ejder Bey, who killed the dragon damaging cattle, Ighdir, who killed enemy coming to attack, Utamish Han, who defeated the enemy, Kembaghal, who has gained fame with his valour, Gonur bey, who escaped from the enemys prison and negative heroes Tokta khan, Talav khan stealing the bull of Ak Bay and Kara Bay and others are not seen in the Dede Korkut stories, the search for these oghuz heroes, which are peculiar to oral tradition, shows that they are shaped on the heroic patterns that exist in the manuscript.

Together with Dede Korkut stories, which are not in the Dresden and Vatican manuscripts and another stories were investigated.

Key Words: writing copy, oghuzname, oral tradition, historical event, person staff

ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ О СКАЗАНИЯХ ДЕДЕ ГОРГУДА

Резюме

Большая часть текстов огузнаме состоит из эпосов Деде Горгуда, которые имеются в двух, дрезденском и ватиканском, рукописных экземплярах. Однако в связи с тем, что традиция огузнаме жива в Туркменистане, Казахстане и частично в Каракалпакии, там и сегодня рассказывают тексты с эпическими особенностями.

Не имеющиеся в дрезденском и ватиканском рукописных экземплярах XV века многочисленные события и галерея образов в устной форме образно живут в рассказах об историческом прошлом огузов, живущих на большой территории, простирающейся с балканских гор до казахских степей, от Амударьи до Каспийского моря. Так, что сказания Деде Горгуда сегодня исполняются в Анатолии, Азербайджане, Казахстане, Каракалпакии и особенно в Туркменистане. События Деде Горгуда, имеющиеся как в дрезденском и ватиканском рукописных экземплярах, так и в устной культуре, в течение шести веков были подвергнуты многочисленным изменениям. Пересказы туркменских сказителей выявили различия в сказаниях Деде Горгуда.

Здесь также были рассмотрены рассказы об известном под разными именами любимом герое огузов Бамси Бейреке и о враге огузов Тепегёзе. Исследование в устной традиции из

положительных героев, например, Аслан бека (победившего льва, вышедшего из тростниковых зарослей), Аждар бека (убившего дракона, нанесшего вред скотам), Игдыра (победившего идущего на захват врага), победивший врага Утамыш хана, прославившийся героизмом Артык Кембагала, Гонур бека (вырвавшегося из вражеской темницы), прославившегося героизмом Гёклан хана и из отрицательных героев Токта хана, Талав хана (укравшего быка у Ак бека и Гара бека) и других огузских героев указывает на формирование их на основе героических образцов, существующих в рукописном экземпляре.

В настоящей статье были исследованы особенности народного варианта сказаний Деде Горгуда, которые отсутствуют в дрезденском и ватиканском экземплярах.

Ключевые слова: рукописный экземпляр, огузнаме, устная традиция, историческое событие, галерея образов

1) Məsələyə qısa baxış. Oğuzların qutsal kitabı olan Oğuznamələrin müxtəlif məzmununda, janrda, dildə variasiya olunması sadəcə türklərin deyil, digər xalqların da tariximizə, mədəniyyətimizə böyük maraqlarının nəticəsidir. Oğuznamə mətnlərinin müxtəlifliyi içində ən çox öyrəniləni Dədə Qorqud Oğuznamələridir. Dədə Qorqud Oğuznamələrinin böyüklüyü sadəcə Fuad Köprülünün dediyi kimi tərəzi məsələsinə görə deyildir. Həm də onun böyüklüyü bir çox insanın, xüsusən də yaşlanan alim nəslinin ki, daha öncəki illərdə heç bir zaman Dədə Qorqudla, Oğuznamələrlə məşğul olmayıblar, bu insanların öz ixtisaslarını buraxıb və ya öz araşdırma sahələrini bir tərəfə qoyub Dədə Qorqudla məşğul olmasına görədir. Yəni Dədə Qorqudun cazibə dairəsi o qədər güclüdür ki, alimlər yaşlandıqca 50 və 60 yaşın üzərinə çıxdıqca, məşğul olduqları mövzularının artıq heç bir işə yaramadığını (təbii ki, bu təsbit bütün alimlərə aid deyil, böyük əksəriyyət öz işi ilə məşğuldur) görüb Dədə Qorqudla məşğul olmağa başlayırlar. Bu, Dədə Qorqudun möhtəşəmliyi, onun böyüklüyüdür.

Ancaq bu araşdırmaların təbii ki, Qorqudsünəslığa çox böyük zərər verdiyini də demək lazımdır. Çünki mütəxəssis olmayan, çünki Oğuznamə araşdırmalarının metod və metodologiyasını bilməyən, çünki çoxu zaman folklorun işləmə mexanizmasından xəbərsiz olan, yazılı mədəniyyətlə sözlü mədəniyyətin qarşılıqlı əlaqəsini və nisbətini bilməyən və bunların, ən əsası da, fərqi nə varmayan, folkloru yazılı ədəbiyyatın bir şöbəsi, bir qolu kimi görən bu insanların Oğuznamələr haqqında yazmaları çox böyük yanlışlıqlara gətirib çıxarır. Bu, yaşları çox, ancaq Dədə Qorqud araşdırmasının gənc tədqiqatçıları Oğuznamənin - şifahi bir mətnin yazıya keçirilmiş variantı olduğu faktını unudaraq, onu yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi öyrənirlər. Nəticədə, elm bazarında qazananlar ad və titullarına görə yenə də onlar olur, gənclər də bu mütəxəssis olmayanlar tərəfindən yazılan məqalə, məruzə və kitablardan Dədə Qorqudu, Oğuznamələri öyrənmiş olurlar.

Dədə Qorqud araşdırmalarında, ya da Azərbaycanda deyildiyi kimi qorqudsünəslıqdə son dövrlərdə 13-cü boy sindromu deyilən bir hadisə gündəmə gəlmişdir. Təbii ki, bu 13-cü boy nə illətdirsə Bəkir Çobanzadədən başlayaraq ta bu günə qədər Dədə Qorqudla məşğul olan bir çoxlarının diqqət mərkəzində olmuşdur. Məlum olduğu kimi Dresden Əlyazma Nüsxəsində 12, Vatikan Əlyazma Nüsxəsində isə 6 boy vardır. Və bu araşdırmaçıların bəziləri, mədəm ki, oğuzlar 24 boydan ibarətdirlər, demək hər birinə aid bir dastan vardır deyə yanlış bir hökmə varmış və hətta 24 boyun 12-nin yazıldığını, digər 12-nin isə itib batdığını deyərək digərlərinin axtarışına çıxmışlar. Və buna görə təbii ki, 13, 14, 15-ci və s. boyları tapmaqla ən azından 24 Oğuz tayfasının şərəfinə 24 Dədə Qorqud dastanını və ya Oğuznaməsini ortaya qoymağa çalışırlar. Ancaq onu demək lazımdır ki, məsələn, Dresden Əlyazma Nüsxəsində 12 boy heç də 12 oğuz qəbiləsindən danışmır. Yəni dastanın məntiqi ilə tarixin məntiqi arasındakı fərq elə bir səviyyədədir ki, bu səviyyəni görə bilməmək çox

böyük səhvlərə gətirib çıxarır. Yazılı ədəbiyyatla tarixi (bəlkədə bunları hardasa yaxın bir məsafəyə gətirmək mümkündürsə də), sözlü və ya şifahi bir mədəniyyətlə tarixi eyni müstəviyə gətirmək folklorun təbiətini bilməməkdən xəbər verir. Məntiq yazıçı üçün əsasdır, xalq söyləyişində informasiya, ötürülən bilgi önəmlidir, məntiqi ardıcılıq, tarixi xronika varsa da əsas deyildir. Çünki şifahi mədəniyyət təbii ki, tarixi hadisələrin gedişatında ortaya çıxır, tarixi yansıdır, ancaq tarix yerinə söylənmişdir. Tarixi hadisələrin Dədə Qorqud Oğuznamələrinə təsir etdiyi şübhəsizdir. Bundan başqa hər bir qəhrəmanın arxasında bir və ya bir neçə tarixi prototipin olduğu da bir gerçəkdir. Bütün bunları qəbul etməklə yanaşı, bir də onu bilmək lazımdır ki, bu tarixi şəxslər, bu tarixi hadisələr folklor deyilən mühitə düşdükdən sonra özünün tarixi kimliyindən sıyrılaraq yeni bir kimlik, yəni folklor kimliyi qazanır. Bunu birdəfəlik başa düşmək və bilmək lazımdır. Bilməyənlər də təbii ki, folklorla məşğul olsalar da folklorçu ola bilməzlər.

Və beləliklə, son dövrdə xüsusən hardasa bir 8-10 ay içərisində, uzun bir mübahisəyə səbəb olan 13-cü boy məsələsi ortaya çıxmışdır. Nəhayət, bu alimlər axtardıqları, arzu etdikləri, niyyətində olduqları bu 13-cü boyu tapdılar. Bu, İranın Türkmənsəhra bölgəsində (Günbət şəhəri) yaşayan bir kitab maraqlısının və ya əlyazma maraqlısının Tehrandə bir Saafdan (yəni qədim kitabları və ya əlyazmaları satan bir adamdan ki, buna türkcə “Saaf” deyirlər, Azərbaycanda biz rus dili vasitəsi ilə Avropa dillərindən aldığımız “bukinist” sözünü işlədirik) aldığı və bu əlyazmanı Türkiyədə, hətta Amerikada yaşayıb çalışan bir çox alimə göndərərək incələnməsini istəməsi ilə başladı. Adamın niyyəti xeyirli bir iş görmək olmuşdur. Yəni ən azından ona görə ki, pul verib Qacar sülaləsindən qalan, daha doğrusu Qacar sarayında yazılan bu əlyazmanı elm aləminə çıxartmaq istəmişdir. Ancaq bunu bir deyil, bir neçə alimə göndərmiş və bu alimlərin də bir çoxu 13-cü boyu tapdım deyər, birincilik yarışına girmişlərdir. Nəhayət, bu qaçdı-qovdunun, birincilik davasının son nəticəsi belə oldu ki, Məhəmməd kişi əlyazmanın bir variantını da özünün həmyerliləri olan və İstanbulda yaşayan, doktoranturada oxuyan türkmən tələbələrinə göndərdi. Türkmən tələbələr əlyazmanı kitabçıdan pulla alan bu şəxsin adını zikr edərək, əlyazmanın həm orijinalını, həm də onun transkripsiyasını böyük bir məqalə ilə çap etdirdilər.

Azərbaycanda da bir çox adamlar həm Dədə Qorqud jurnalında, həm Türkologiya dərgisində bu məsələ ilə bağlı fikirlər irəli sürdülər. Bunlardan bəziləri, hətta mən dəyərdim böyük əksəriyyəti əlyazmanı görməyən insanlardır. Təbii ki, əlyazmanı görmək bir tərəfə dursun, hər kəsə məlumdur ki, Azərbaycanda ümumiyyətlə, əlyazma oxuma ənənəsi çox zəifdir. Folklorçuların çoxu, tarixçilərin və filoloqların demək olar ki, əksəriyyəti ərəb qrafikasında olan əlyazma mətnini oxuya bilmirlər. Əlyazma mətnini oxuyanlara bizdə mətnşünas, bu işlə məşğul olan sahəyə də mənbəəşünaslıq deyilir. Bu o deməkdir ki, əski əlifba ilə yazılmış əlyazmaları oxuyanlar o qədər azdır ki, buna ayrıca bir elm sahəsi kimi baxmışlar. Mətnşünaslıq, mənbəəşünaslıq deyilən bir sahə yaratmışlar, yəni qədim əlifbanı, ərəb qrafikasını oxuya bilən və onu bu günkü latın qrafikasına və ondan daha öncəki kiril qrafikasına transliterasiya edən, təbii ki, transkripsiya prinsipi və işarələri olmadan, adamlara mətnşünas kimi təntənəli bir ad qoymuşlar. Hətta bir çox halda mətni nəşrə hazırlayan, ədəbiyyatşünaslığın yardımçı sahəsi olan mətnşünaslığı şərhə eyniləşdirmişlər. Şərh bilindi ki, kimi müxtəlif elm sahələrindən istifadə etməklə mətnin açıq və qapalı anlamını izah edir. Mətnşünaslıq və mənbəəşünaslıq mətni hazırlayır, nəşr edir və geniş oxucu kütləsinə çatdırır. Mətnin məzmununun başa düşülməsi üçün şərh yazırsa bu onun elmi səviyyəsinə görədir. Bizim mövzumuz mətnşünaslığın tarixi, obyekt və predmeti olmadığından bu qədər yetərlidir.

Türkiyədə və hətta Özbəkistanda ərəb qrafikasını bilənlərin sayı çoxdur. Hətta Türkiyədə tarixçilərin demək olar ki, hamısı, dil-ədəbiyyat məzunlarının da hamısı ərəb qrafikasını, onun tarixi inkişaf perspektivini, yazılış şəklindəki dəyişiklikləri yaxşı bildiklərindən onlarda mətnşünas kimi bir ünvan, mənbəəşünaslıq kimi bir elm sahəsi yoxdur.

Təbii ki, tapılan bu əlyazmanı Türkiyəli alimlər çox asanlıqla transliterasiya edib üzərində müəyyən araşdırmalar apardılar. Ancaq əlyazmanı görüb oxuyanlar, onu kitab və ya məqalə kimi çap etdirənlər daha çox 13-cü boydan danışır, Dədə Qorqud Kitabının üçüncü nüsxəsindən söz açırlar.

2) Bir təsəurat haqqında. Bu yaxınlarda, yəni 12 oktyabr 2019-cu ildə Azərbaycan Dillər Universitetində Dədə Qorquda həsr olunmuş bir toplantı keçirildi. Toplantı ilk dəfə 1988-ci ildə Sovet-Türkiyə alimlərinin keçirdiyi Dədə Qorqud kollokviumunun 30 illiyinə həsr olunmuşdu. Kollokviumun xatırlanması, ona həsr olunmuş bir toplantı keçirilməsi özlüyündə təqdirəlayiq hadisədir. Azərbaycan Dillər Universitetinin kollokvium adı ilə keçirdiyi bu dəyirmi masada mən də iştirak etdim.

Ancaq əvvəlki kollokviumlardan fərqli olaraq (ilk kollokvium 1988, ikincisi, 1998-də keçirilmiş, sonra aradan 21 il keçməsinə baxmayaraq bir daha kollokvium keçirilməmişdir) bu kollokvium ortaya konseptual heç bir şey qoymadı. 2019-da, yəni 21 ildən sonra gerçəkləşdirilən bu kollokviumda Dədə Qorqud araşdırmalarının kəmiyyət və keyfiyyət dəyişikliyinə, qarşıda duran problemlərə, araşdırmanın gələcək istiqamətlərinə, Oğuznamələrin mifoloji-ritual tərəflərinə, informasiya yükünə toxunulmadı. Keçmiş kollokviumlarda ciddi məsələlər ortaya qoyulmuşdu və ortaya qoyulan məsələlər o qədər ciddi, o qədər elmi, problematik idi ki, onların əks-sədası bu günə qədər davam edir.

Üçüncü kollokviuma gəldikdə isə, dəyirmi masa arxasında keçirilən bu kollokvium iki hissədən ibarət idi. Birinci hissədə keçmiş kollokviumlarda həm Türkiyə tərəfdən, həm də Azərbaycan tərəfdən iştirak edən adamların xatirələri dinlənildi. Kollokviumu Türkiyədən gələnlər idarə edirdi, xatirələrin çoxunu da onlar danışdılar. “O, mənə dedi ki, mən də ona cavabən dedim ki, əfəndim...” bu şəkildə başlayan xatirələr uzun-uzun anlatıldı və hardasa birinci hissədə iki saata yaxın bir zamanı öldürdük. Yəni bura toplaşan deyək ki, Dədə Qorqudla, Oğuznamələrlə məşğul olan barmaqla sayılacaq 4-5 alim vardısı, onlar rəncidə oldular, doğru-dürüst bir şey eşitmədilər. Mən də ayrı-ayrılıqda, hətta bəzilərini bir neçə dəfə dinlədiyim xatirələri bir də dinləməli oldum. Dəyirmi masanın ikinci hissəsində isə bir neçə məruzə vardı. İndi mən bu məruzələrin elmi səviyyəsinə, keyfiyyətinə toxunmadan onu demək istəyirəm ki, ikinci hissədə əsas məsələ yeni tapılan və 3-cü nüsxə adlandırılan və 13-cü boyla bağlı idi. Bir tərəfdən Türkiyədən gələn və Azərbaycanda da bir-iki arkadaşı çıxmaq şərti ilə (Azərbaycanda əsasən, bir və ya iki alimin 3-cü nüsxə məsələsinə etiraz etməsi, 13-cü boy olmadığını isbat etməyə çalışması) geri qalanlar 13-cü boyun varlığını qəbul edənlərin çıxışları dinlənildi. Bu mübahisələr ikinci hissəni heç olmasa az da olsa Dədə Qorqud məsələlərinə yönəlmiş oldu. Kimin doğru, kimin yanlış söylədiyi bir ayrı məsələdir, ancaq heç olmasa 3-cü nüsxə məsələsinə aydınlıq gətirildi, heç olmasa Dədə Qorqudla, Oğuznamələrlə bağlı sözlər deyildi, ciddi şeylər danışıldı, xatirə danışılmadı, bunlar önəmli idi.

Bu qədər qeyri-ciddi şəkildə məsələyə yanaşmaq və bunu elmi problematikaya çevirməyin özü nə qədər doğrudur. 13-cü boy məsələsi ki var, bu uzun müddətdir həm Azərbaycan, həm də Türkiyə alimlərinin, xüsusən də Azərbaycan alimlərinin ən çox, necə deyirlər arzusunda olduğu, niyyətində olduqları bir məsələyə çevrilmişdir. Hər kəs əlinə küllüng alıb yerdənmi, hardansa sərvət axtaran kimi bu 13-cü boyu axtarır. 13-cü boyu belə bir axtarıyla üzə çıxarıb və nəhayət, bunu 8-10 ay bundan öncə təsadüf şəklində tapdıqlarına çox sevinirlər. Tapılan 61 səhifəlik bu mətnin başdan 2-3 səhifəsi düşdüyündən,

əlyazmanın adının nə olduğunu, kim tərəfindən, hansı məqsədlə yazıldığını bilmirik. Ancaq hər halda bu əlyazma XVIII yüzilə aid edilib, bunu onun üzərində işləyən mütəxəssislər də təsdiq etdilər, mən də bu fikirdəyəm ki, əlyazma XVIII yüzilə aiddir. Qacar sarayında yazılmışdır və 61 səhifənin böyük bir hissəsi əsasən, Dədə Qorqudun hikmətli sözlərinə həsr olunmuşdur.

Hikmətli sözlər Dresden Kraliyat Kitabxanasında saxlanılan və bir zamanlar Heinrich Friedrich Von Diezin (1751-1817) 1811 və 1815-ci illərdə “Das Buch von Reden, welche als Sprüche der Väter unterm Namen, Buch des Oghuz, bekannt sind” adlı iki yazısında¹ cəmi 400 ədədini çap etdirdiyi Oğuz atalar sözünə bənzəyir. Əlyazmadakı Qorqud deyimlərinin bir çox yerləri eyni şəkildə həm Kitab-ı Dədə Qorqudun, həm də Oğuz atalar sözünün hikmətli deyimlərinin eynidir. Təbii ki, bunların hamısını bu günkü mənada atalar sözü adlandırmaq mümkün olmasa da, ən azından bu paremioloji vahidlərin aşağı-yuxarı 600-700 il Oğuz toplumunda var olduğunu deməyə əsas verir. Günbəz və ya Türkmənsəhra əlyazmasında da sırf janr baxımından atalar sözünə bənzəməyən çox sayda deyimlər, hikmətli kəlamlar, aforizmlər, öyüdlər, alqışlar vardır.

Əlyazmada Salur Qazanın Araz çayını və Qars qalasını almasından da danışılır və yalnız bundan sonra Qazanın yeddibaşlı əjdərhani öldürməsi mətninə keçilir. Hətta sırf bu məsələyə görə, əlyazmada 2 boy vardır deyənlər də var, əlyazmada yalnız bir boy vardır, birinci mətn isə sadəcə Qazanın tərifinə həsr edilmişdir, Qazanın etiketidir şəklində başqa bir yorum verənlər də var. Bu onu göstərir ki, hələ bizim beynimizdə, şüurumuzda Dədə Qorqud boylarının nə olduğu tamamilə aydınlaşmamışdır. Aydınlaşmadığı üçündür ki, xüsusən, əlyazma ilə məşğul olan alimlər, bunların da çoxunu Türkiyədən gələn təqaüdcü alimlər (yalnız biri təqaüdcü deyildi) təşkil edirdi, 13-cü boy məsələsinə münasibət bildirdilər. Türkiyədə 67 yaşdan sonra ümumiyyətlə, dövlət müəssisəsində işləmək qəti şəkildə qadağandır. Orası Azərbaycan deyil ki, 80-90 yaşını haqlasa da, işə hələ də akademik ünvanı ilə gedib gəlsinlər. Burada hansı siyasi məsələyə və ya hansı bir özəlliyinə görə (təbii ki, elmdəki kəşflərinə, akademik səviyyəsinə görə deyil) akademik seçilənləri nəzərdə tuturam. Və bunların çoxu əsə-əsə də olsa, elmlə məşğul olmasalar da həm universitetlərdə, həm də Akademiyada işləyirlər.

Türkiyəli təqaüdcü alimlərin bəziləri gəlib Azərbaycanda bu kollokviumda iştirak edənlərdir. Onlar əlyazmanı yaxşı bilirlər, ancaq dastan mənasında işlədilən boy terminini bir kənara qoyub, daha çox əlyazmaya dayanaraq mətnin qrafik məsələləri ilə işi bitmiş hesab edirlər. Məsələn, onların əsas müzakirə predmeti bura qırmızı xətt qoyulubdu demək ki, bu mətn o birindən ayrılıb, burada da bir qırmızı xətt var, demək ki, bu da bundan ayrılıb, onda əlyazmada toplam üç mətn var. O birinə görə əlyazmada iki mətn üzərində başlıq vardır, üçüncüsündə yoxdur, demək ki, bu elə ikincidən sonrakı mətn adlanır. Üçüncü ondan qırmızı mürəkkəblə ayrılırsa belə başlıq yazılmamışdır, əlyazmada filan söz belə yazılmışdır, morfoloji xüsusiyyətləri belədir və s. kimi vacib olsa da məsələyə az dəxli olan, problemlərlə kollokviumu məşğul etdilər. Hətta iş o yerə çatdı ki, kollokviumdan sonra da bu təqaüdcü alimlər Dədə Qorqud dastanları, Oğuznamə mətnləri üzərində tədqiqat aparan Azərbaycanlı elm adamlarını bir yerə yığıb tələbəyə dərs keçən kimi dərs keçdilər.

Ancaq nə qədər Azərbaycanlı alimi zəif də olsa, nə qədər Dədə Qorqudu az da bilsə, Oğuznamənin mahiyyətini anlamasa da, şifahi və sözlü mətni bir-birindən tam şəkildə ayıra

¹ Heinrich Friedrich Von Diez (1811). Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften. Berlin, s.157-205; Heinrich Friedrich Von Diez (1815). Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften. Berlin, s.288-331

bilməsə də, o, keçilən bu dərsdən bir şey öyrənmədi, öyrənməsi də mümkün deyildi. Yəni məsələləri bu qədər bəsit şəkildə ortaya qoymaq və bunu da bizim elm aləminə yutdurmaq nə deməkdi, nə deməkdi bu? Məncə bu qədər kompleksə girməyimizə, hər işimiz keçəni qonaq adı ilə başa keçirməyə, hər böyüyə abi deməyə əsaslı bir səbəb yoxdur. Ancaq nə etmək olar sovetlərin qurulmasında fəal iştirak edən və öz ağalarını satan muzdlular, onların muzdlu psixologiyası Azərbaycan türklərinin mənəvi tarixində sağlması çətin və uzun sürəcək bir yara açmışdır. Xalq bunu dərin mənalı “Ev buzovundan öküz olmaz” şəklində ata sözü ilə ifadə etmişdir. Biz də deyirik “Özgə evində koxalıq eləməzlər”.

3) Boy=dəstan ekvivalenti və ya mətnin strukturu baxımından bir daha janr məsələsi. Məsələnin mahiyyəti Oğuzların qəhrəmanlığı haqqında ozanların söylədiyi hekayəyə nə ad vermələrindədir. Ozanlar bu epik təhkiyə formasına “boy” deyiblər. Boy bir janr olaraq nədir sualına cavab verməklə bir çox məsələyə aydınlıq gətirmək mümkündür. O baxımdan mən bu məsələyə bağlı bir neçə kəlmə demək istəyirəm. Bunlardan ən əsası və birincisi, folklorda əgər bir janr anlayışı varsa və ya folklor mətnləri ayrı-ayrı janrlardan ibarətdirsə ki, ibarətdir, bundan kənarda folkloru öyrənmək hardasa qeyri-mümkün olar, hardasa mətnləri bir-birindən seçmək imkanımız olmaz, o zaman biz yazılı ədəbiyyatın janr anlayışını, növ anlayışını məcburi şəkildə folklorla, şifahi formada söylənən mətnə də gətirməliyik.

Janrın yaranması, transformasiyası (nağılın dastana, məsələn atalar sözlünə, rəvayətin əfsanəyə çevrilməsi), onların qarşılıqlı əlaqəsi, ədəbi prosesdə janrın yerinin müəyyən edilməsi, janrların klassifikasiyası, səciyyəvi cəhətləri, poetikası, forma və məzmununun əlaqə və vəhdəti kimi məsələlər bütün zamanlarda folklorçuların qarşısında bir problem olaraq qalmışdır. Nağıl, dəstan, əfsanə, mahnı, lətifə, meydan tamaşası, alqış və qarğışlar, verbal və virtual folklor anlayışı dinləyicidə (həm də oxucuda) bilinən bir istilahın ilkin assosiasiyaları haqqında məlumat yaradır. Söyləyicinin bu janrlar adı altında nəyi söyləyəcəyi isə bilinməyəndir. Məsələn, aşıq nağıl adı altında məhəbbət dastanı, söyləyici gül-məcə adı altında lətifə, oxşama adı altında ağı deyirsə, nağıl adı altında yaxın keçmişdə olmuş şifahi tarix danışsasa bu terminlə istilahın tərs münasibətidir. Qısacası, “janr ədəbi əsərlərinin fərdi mövcudluq formasıdır. Burada fərdi yaradıcılıqda istedadın səviyyəsi də mühim rol oynayır”¹.

Belə olduqda bizim qarşımızda duran ən əsas məsələlərdən biri Oğuznamə mətnlərini söyləyən, xüsusən poetik anlamda, ozanların yaratdıqları bu növə və ya janra nə deyildiyini öyrənməkdir. Yuxarıda da xatırlandığı kimi, ozanlar bu mətnlərə “boy” deyiblər, Dədə Qorqud Oğuznamələrində sıx-sıx keçən “boy boylama, soy soylama” ifadəsi dəstan anlatma, öyüd-nəsihət vermə, ataların, alp-ərənlərin başlarından keçənləri poetikləşdirərək xatırlatma mənasındadır. “Boy boylama” məhz birinci anlamda, yəni qəhrəmanlar haqqında söylənən dəstan deməkdir. Burada boy mətnidir, adresant ozan və ya bəxşidir, adresat da dinləyicilərdir. Ancaq adresant və adresat donuq istilahlar deyildir, çünki mətnin qurulmasında hər iki tərəf iştirak edir: bir anlığa adresant adresata, adresat da adresanta çevrilə bilər.

Ozanın bəlli bir icra ortamında söylədiyi mətn həm özü, həm də dinləyicilər tərəfindən eyni şəkildə, ataların şanlı qəhrəmanlığı kimi qəbul edilir. Yəni boyun parçaları, ayrı-ayrı hissələri məzmun və strukturuna görə bir-biri ilə kommunikativ əlaqədədir. Əks-təqdirdə mətn söz, ifadə və cümlələr yığınınından başqa bir anlam ifadə etməz. O halda “boy”

¹ Теория литературы. Роды и жанры литературы. Кн. 2. Москва: Наука, 1964, с.25; Геннадий Николаевич Поспелов. Теория литературы. Москва: Высшая школа, 1978, с.231

kəliməsinin Oğuzcadakı qəbilə, tayfa, xalq anlamını bir tərəfə qoyuruq. “Boy” Dədə Qorqud Oğuznamələrində bir janr kimi bugünkü dastan, qəhrəmanlıq dastanı mənasında işlədilən termindir. İstilah olaraq təbii ki, “boy” sözünün bir-birindən fərqli məna tutumları vardır. O anlamda mən istilahi baxımdan boyun tamamilə qəhrəmanlıq dastanını ehtiva etdiyini demirəm. Ancaq bu, bir janrdırsa və oğuzlar özlərinin qəhrəmanlıq hekayətlərinə, təhkiyə olunan, yəni söylənən mətnə boy deyiblərsə biz də bunu belə qəbul etməliyik.

O halda geriye nəzəri cəhətdən boy nədir sualına cavab vermək qalır. İlk öncə bizim boyun strukturunu, tema və remasını, yəni mətnin yaranmasında mühüm rol oynayan məlumat xarakterli olanın ortaya çıxmasını, hər bir mətnin tema və rema hissəsinin konkret kommunikativ tapşırıqla müəyyənlişməsini, koqnitiv anlamını (milli şüurun izlərini) bilməmiş lazımdır, bu çox vacib məsələdir, çünki belə olmasa hər ağına gələn tapdığı mətni 13-cü və ya neçənci boy adlandırma bilər. Nəzərə alsaq ki, mətnin koqnitiv anlamı, əslində insanın ətrafdakı gerçəklik haqqında əldə etdiyi biliklərin dəyişməsini öyrənməkdir. XX əsrin 70-ci illərində intensiv şəkildə inkişaf etməyə başlayan bu elm bu gün bir insanın dil hadisələri, düşüncə və praktiki fəaliyyəti ilə əlaqəli dil araşdırmalarının tərkib hissəsi olsa da onun məqsədi insan dilinə, davranışına və düşüncəsinə görə zehni prosesdə baş verən nümunələri təqdim etməkdir. Çünki koqnitiv elm (Latınca *cognitio* “idrak”) idrak nəzəriyyəsi, idrak psixologiyası, neyrofiziologiya, koqnitiv dilçilik, verbal olmayan rabitə və süni intellekt nəzəriyyəsinə birləşdirən bir fənlərarası elm sahəsidir. O halda koqnitiv baxımdan boy (dastan), Oğuz təfəkkürünün estetik-informativ göstəricisi, dünyanı idrak etmə formasıdır.

Belə olduqda ilk öncə janrın sabit və ötürü/keçici əlamətlərini müəyyənlişdirmək də vacib məsələdir. Sabit elementlər tarixən təkrar olunan əlamətlərin məcmusudur. Yəni əsas problemlərdən biri boyun daxili quruluşunun, xüsusən ümumi və özəl, keçmiş və yeni elementlərin nisbəti aspektində müəyyənlişdirilməsidir. Boyun idrak edilmə aparatında yeni məlumatların yaranması və qavranılması, mövcud olan əsas informasiyanın təməlinə dayanan anlayışın qavranılmasıdır. Boy dedikdə qəhrəmanlıq hekayəsinin üçüncü şəxs tərəfindən nəqli keçmiş zamanın hekayəsi formasında ekspozisiyadan, yüksələn xətlə düşünə, oradan kuliminasiyaya, sonra düşünün açılmasına və sonluğa qədər, yəni Dədə Qorqudun gəlib boyu filankəsə həsr etməsi və yum verməsi ilə davam edir. Burada epik klişələr, paralelizmlər, başlanğıç və sonluq formulları da mühüm rol oynayır. Sabit əlamətlər digər janrlarda da eynidir. Bu əlamətlər müxtəlif mətnlərdə eyni olarsa o zaman boy üçün spesifik olan nəsr nəzm əvəzlənməsinə, boylar üçün xarakterik olan klişələrə də baxmaq lazımdır. Əslində nəzəri cəhətdən dediklərimizin hamısına Dədə Qorqud dastanlarından nümunələr gətirmək mümkündür, ancaq boy haqqındakı deyilənlər təsəvvürü geniş olanlar, nəzəri hazırlığı kifayət qədər olanlar üçün olduğundan nümunə verməyə ehtiyac görmürəm.

Bir də məsələ, deyək ki, nəyə görə yeni tapılan və üçüncü nüsxə adlandırılan, təbii ki, bu da yanlış bir ifadədir, əlyazmada verilən “Qazanın yeddibaşlı əjdərhani öldürməsi”ni bir çoxları boy adlandırır, bəziləri isə onun boy olmadığını deyirlər. Bu ondan irəli gəlir ki, biz boyun strukturunu, icra ortamını, funksiyasını, tema və remasını, sabit və ikinci dərəcəli elementlərini bilmirik. Qısacası, boyu digər janrlardan seçən, fərqləndirən əsas cəhətlərin nə olduğunu bilmirik, bunu bilməmiş lazımdır. Belə olmasa, məsələ, elə Qazanın haqqında deyilən başqa bir qəhrəmanlıq öyküsü və ya Oğuznaməyə bənzər bir mətn varsa, o zaman nəyə görə biz deyək ki, tapılan bu əlyazmanı 13-cü boy adlandırırıq, ancaq sadəcə Qazanın özü ilə bağlı “Qazan və İtəmcək”, “İgdir”, “Təkə Muhəmməd” adlı Türkmən baxşılarının yazıya alınmış hekayətləri boy adlandırmırıq. Bu, ozan baxşı söyləyici tipinə görədir, buna görədirsə yanlışdır, çünki janr söyləyicinin kimliyinə

görə deyil, funksiyasına, məzmununa, strukturuna görə təyin edilir. Yox bu, Dədə Qorqud dastanlarının harada yazılmasına görədirsə, o halda başqa bir problem ortaya çıxır. Dresden və Vatikan Nüsxələri Azərbaycan və Qars-Çinçavat bölgəsində yazıya keçirilmişdir və dil özəlliyi Azərbaycan və qismən də Türkiyə Türkcələrini əks etdirir. Türkmən Oğuznamələri isə Türkmənistandan və türkməncə yazıya alınmışdır. Bu janrı təyin etməkdə əsasdırımı, təbii ki, deyil. Bir sözlə, “janrın təyinedici özəlliklərinin başında mövzu, funksiya, şəkil, mətnin icra olunduğu ortam və s. gəlir. Bundan başqa janr söyləyicinin problemlərini, dinləyicilərin də qavramalarını təyin edən əsas kateqoriyadır. Qısaca söyləmək gərəkirsə, janr söyləyənlə dinləyən, göstərənə seyr edən arasındakı müqavilədir”¹. O zaman mətni ozanınmı, baxşınınmı, aşığınmı söylədiyi əhəmiyyətli olmadığı kimi, hansı yerdə söyləndiyi də janr baxımından anlamsızdır. Təbii ki, tarixən “boy” adlandırılan epik qəhrəmanlıq dastanlarını ozanlar söyləmiş, oğuzlar da dinləmişlər ki, indi dəyişən konjunktürdə onu baxşılar söyləyir, türkmənlər də dinləyirlər.

Qazanın Məkkə ziyarətinə getmək istədiyi zaman başından keçənlər də ayrıca bir boydur. Burada mətnin qapalı tərəfi ilə açıq tərəfi arasındakı münasibət sehr işarəsi ilə müəyyənləşsə də, yenə də bu bir qəhrəmanlıq nəğməsidir. Bunun kimi Qazanla bağlı olan “Oğuzların bir-biri ilə çəkişməsi” adlı boy da vardır, burada qəhrəmanlıq yox, Qazanın el ağsaqqalı olduğu məsələsi önə çəkilmişdir. Biz bunu/bunları boy adlandırırıq, hətta bu mətnlər son dövrlərdə, həm də Türkmənistanda yazıya alınsa da, dili türkməncə olsa da. Bunların baxşılardan yazıya alınma tarixi də məlumdur. Toplayıb yazıya keçirənlər Ata Rahmanov və Nurmurat Esenmuratovdur. Ancaq sonradan Məti Köseyev bunların üzərində işləyərək onları əfsanə, rəvayət şəklində çap etdirmək istəsə də buna nail ola bilməmişdir. Burada söhbət süni şəkildə mətn üzərində əməliyyat aparılmasından və janrın dəyişdirilməsindən gedirsə o halda adları çəkilən və çəkilməyən Oğuznamələr boy deyildir.

1951-ci ildə Dədə Qorqudun yasaqlanması və M.Köseyevin, B.Qarriyevin, O.Abdalovun, A.Rahmanovun və digərlərinin həbs edilməsi ilə bu iş 90-cı illərə qədər asqıya alınmışdır. Dədə Qorqud Azərbaycanda qadağan edildiyi kimi, Türkmənistanda da qadağan edilmişdir. Bizdə qadağan dörd beş il çəkdisə, onlarda qadağan 1988-1989-cu illərə qədər sürdü və bununla bağlı yuxarıda da dediyimiz kimi bir neçə elm adamı həbs olundu. 1951-ci ilin 28-29 dekabrında Türkmənistan Kommunist Partiyasının iclasında Dədə Qorqud yasaqlandı. Milliyyətçilik fikirlərinə, xalqı qızıışdırdığına və Qorqud Ata kitabını nəşr etdiyinə görə məhkəmə Abdalova və Köseyevə öncə ölüm hökmü verdi, daha sonra hökmü 25 illik həbs cəzası ilə dəyişdirdi. Ancaq M.Köseyev qısa bir zaman sonra, 1956-cı ildə azadlığa buraxıldı². Başqa bir məlumata görə, Məti Köseyev 1955-ci ilin sonlarında həbsdən azad edildi. Dastanın üzərindəki yasaq isə 38 il sonra, yəni 1989-cu ildə qaldırıldı³.

M.Köseyevin Dədə Qorqud araşdırmalarına bu qədər çox önəm verməsinin bir səbəbi də mənəcə A.N.Samoyloviçin XX yüzilin başlarında (1905-1909) Türkmən ədəbiyyatını Qorqud Ata ilə və ya Dədə Qorqud Kitabı ilə başlatmaq istəməsinin məntiqi davamıdır. Türkmənistanda xalq ədəbiyyatını sistemli şəkildə toplama işi 1920-ci illərdən Rus elm adamlarının rəhbərliyində başlatılmış, daha sonralar estafeti Türkmən araşdırmaçıları 1951-ci ilə kimi davam etdirmişlərdir. Annaqurban Aşırovun verdiyi məlumatlara görə Qorqud Ata qəhrəmanları ilə bağlı əfsanə, dastan və nağılları A.Rahmanov “Makov”, “Bamsım Birek”, “İgdir” boylarını 1940-1950-ci illərdə Kalinin (indiki Boldumsaz) rayonunda yaşayan 89 yaşlı

¹ Füzuli Bayat. Folklor haqqında yazılar (Nəzəri məsələlər). Bakı: Elm və təhsil, 2010, s.166

² İhsan Kalenderoğlu. Sovyet Dönemi Türkmən Folkloru: Sovyetlər Birliyi Döneminde Türkmənistan'da Folklor Politikaları ve Çalışmaları (1917-1954), Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2011, s. 23

³ Sadık Tural. Tarihden Akan duyarlık. Ankara: AKM yayınları, 1998, s. 19, 24-25

baxşı Gurbangılıç Çakanoğlundan; “İza Berilediren Nesilsiz”, “Yekegöz”, “Salır” adlı boyları 59 yaşlı Cumamırat Orazoğlundan; “Gorkudun Gabrı Gazılı” adlı əhvalatları yenə eyni bölgədə yaşayan Orazmet Metcumadan yazıya almışdır. Eyni ilə N.Esenmuratov da bu illərdə “Tekemuhammet”, “Salır Gazan və İtəmcək” hekayəsini toplamışdır. Bununla yanaşı 1940-cı ildə Murgapdan Akca Xudaynazardan, 1947-ci ildə də Vekilbazardan Xoşalı Baymuhammetdən Salur Qazanla bağlı müxtəlif əfsanələr də yazıya alınmışdır¹. Toplanıb yazıya keçirilən bütün bu materialları M.Köseyev bir kitabda cəmləyib nəşr etdirmək istəmişsə də, məlum hadisələr səbəbindən həbs edilmiş, kitab yalnız 1990-cı ildə çapdan çıxmışdır.

Bu, təbii ki, bir ayrı məsələdir. Bu məsələni bir tərəfə qoymuş olsaq o zaman işin 13-cü boyla bitmədiyini görürük. Həm də aşağıda sıralayacağım boylar şeir-nəsr əvəzlənməsi və Dədə Qorqudun bütün Oğuznamələrin sonunda xeyir-dua verməsi ilə tamamlanır. Bunlar Dresden və Vatikan Nüsxələrində olmayan Oğuznamələrdir, bir az əfsanəvarı dastanlardır. Bu dastanların çoxunu Ata Rahmanov toplamışdır. Əslində Qorqud Ata və Koroğlu ilə bağlı dastan, əfsanə və hekayələri toplamaq üçün 1940-cı illərə qədər Türkmənistan Əlyazmalar İnstitutunun göstərişi ilə ölkənin müxtəlif yerlərinə mütəxəssislər ezamiyyəyə göndərilmişdir. Toplanan çöl materiallarına əsasən, 1940-cı ildə bu iki abidə Əhmət Axundov Gürgenli, Məti Köseyev və Baymuhammet Qarriyev tərəfindən araşdırılmağa başlanmışdır. M.Köseyev 1945-ci ildə Dədə Qorqudun on boyunun xalq variantını “Sovet ədəbiyyatı” jurnalında nəşr etdirdi. İkinci dəfə 1950-ci ildə əsəri kitab şəklində çap etdirmək üçün hazırladı, buraya Dresden Nüsxəsindəki boylarla birlikdə A.Rahmanovun topladığı 8 və N.Esenmuratovun yazıya aldığı 2 əfsanəni də əlavə etdi. Təbii ki, bundan sonra qadağalar və həbslər başladı². Hazırlanan kitab nəşriyyatdan toplatıldı. Nəhayət, aradan keçən 40 ildən sonra, yəni müstəqillikdən sonra 1990-cı ildə M.Köseyev “Qorkut Ata” adlı kitabını nəşr etdirə bildi³. Köseyevin verdiyi məlumatlara görə A.Rahmanov xalq arasından 16 boy toplayıb yazıya keçirmişdir. Ancaq bəzi təsbitlərə görə A.Rahmanovun topladığı boy sayısı 12-dir. Bunlar: “İza berlediren nesilsiz” (Təhqir edilən övladsız), “Törelı Beg” (Kan Turalı), “İgdir”, “İmra”, “Salır”, “Dışoğuzların gevər xanlığına karşı köreşi” (Dışoğuzları kafir xanına qarşı savaşı), “Oğuzların melallaşması” (Oğuzların çəkisməsi), “Bamsım Birək”, “Makav” (Dəli), “Yekəgöz” (Təpəgöz), “Qorkutun gabrı kazılı-1” (Qorqudun qəbri qazıldı), “Qorkutun gabrı kazılı-2” ibarətdir. Ata Rahmanov bunları 1950-ci illərdə hardan, kimdən topladığı haqqında məlumatla birlikdə arxivə vermişdir. Buraya M.Köseyevin nəşr etdirdiyi 4 boyu da əlavə etsək o zaman 16 boy olur.

Boyların bəzilərinin əfsanə variantını A.Rahmanov özü, bəzilərinə də M.Köseyev yenicən tərtib etmişdir. Bir sözlə, boylar topladığı kimi də yazıya alınmamışdır. Ortaya folklor mətni deyil, fakelər mətni çıxmışdır. Burada çox vacib bir məsələni də deməkdə yarar vardır. Şifahi mədəniyyətin özünəməxsus qanunlarından biri də heç bir mətnin 500-600 il dəyişmədən, hətta az və ya çox dəyişsə də icra ortamında qala bilməməsidir. A.Rahmanovun topladıqları və M.Köseyevin nəşrə hazırladığı Dədə Qorqud boylarından 12-si Dresden Nüsxəsinin çox yaxın variantıdır. Bu isə belə bir təəssürat formalaşdırır ki, Dresden Nüsxəsinə baxşılara verib əzbərlətməmiş, sonra da yazıya almışlar. Dresden Nüsxəsinin məlum boylarının Türkmən variantının yalnız şeirləri orijinaldır. Ona görə də orijinal boylar xaric, digər boylara və boyların əfsanə, nağıl variantlarına çox ehtiyatla yanaşmaq lazımdır.

¹ Annagurban Aşırov. Kitabı Dedem Gorkut, Aşgabat, Türkmen Dövlət Neşiriyatı Gulluğu, 2015, s. 236, 244

² Qorkut Ata. Türkmen Halk Nüshası. Hazırlayanlar: T.Saddık, A.Nurmemmet. Ankara, 1999, s.XVII

³ Qorkut Ata. Gadimi Türkmen Eposu. Hazırlayan: M.Köseyev Aşgabat: Türkmenistan Neşiriyatı, 1990; təkrar nəşr Qorkut Ata. Gadimi Türkmen Eposu. Hazırlayan: M.Köseyev Aşgabat: Türkmenistan Neşiriyatı, 1994

Yenidən mətn-boy münasibətinə qayıtmış olursaq ilk öncə demək lazımdır ki, bədii mətnin semantikasi haqqında təsəvvür son dövrlərdə prinsipial şəkildə dəyişmişdir. Bu dəyişiklik daha çox sabit elementləri ilə seçilən folklor mətnlərinə də aiddir. O halda mətn “nitq aktının bir növü kimi ikiölçülü struktura, yəni müəllif (adresant) və dinləyici (adresat) arasında olan kommunikasiya aktı”na malikdir¹. Hər bir mətn bəlli bir izaha möhtacdır. Başqa bir ifadəylə, söyləyici düşüncəsində olan janr anlayışını icra prosesində daha da möhkəmləndirir və onu dinləyicilərə təqdim edir. Folklor mətnlərinin yaranmasında söyləyici və dinləyicinin mühüm rolu təbii ki, anlamanın başlıca elementidir. “Hər bir folklor mətni söyləyənlə dinləyən, keçmişlə gələcək arasında bir vasitədir. Söyləyici demək istədiklərini mətn vasitəsi ilə auditoriyaya çatdırır. ...dinləyici də mətnin yenidən qurulmasında və ya ona yeni motivlərin əlavə edilməsində söyləyiciyə köməklik edir”².

Dədə Qorqud boyları milli bir dünyagörüşü formalaşdırıb möhkəmlətmək üçün bir vasitədir. Boyların məzmunu, bilgi yükü ilə milli psixologiya, milli xarakter, milli düşüncə və bədii yaradıcılığın xüsusiyyətləri, hər bir fərdin təfəkkürünün bu günü və keçmişi ilə bənzərsizlik yaratdığı aşkarlanır. Digər tərəfdən məndəki dil strukturları, mülahizələr, iddialar, əmrlər, üzrxahlıqlar və s. kimi anlayışlar mətni qəbul edənə birbaşa deyil, dolayısı ilə təsir edir və onun dərk etmə qabiliyyətinə görə müəyənləşir. Burada dinləyicinin şəxsi keyfiyyətləri önə çıxır. Çünki “mətn donuq (yəni tənbel) bir mexanizmdir və mətni qəbul edən (oxuyan və ya dinləyən) onu öz düşüncə qabiliyyəti, təxəyyülü və nəhayət, yaradıcı imkanları sayəsində özü üçün yenidən kəşf etmiş olur”³. Türkmən folklorçuları janrın bu nəzəri postulatlarını diqqətə almayaraq onu süniləşdirməklə, söyləyici-dinləyici, mətn-informasiya münasibətlərini pozmuşlar.

Hətta M.Köseyev daha öncə, 1945-1946-cı illərdə Kitab-ı Dədə Qorqudun Dresden Nüsxəsini Sovet Ədəbiyatı jurnalında çap etdirəndə də süniləşdirməyə getmişdir. Belə ki, o, boyların adlarını türkmənləşdirdiyi kimi, məzmununda da qısaltmalar, artırmaqlar etmiş, mətnin üzərində sərbəst şəkildə işləmişdir. Bu, o dövrün folklor materiallarının toplanması, nəşri məsələlərində bütün Sovetlər İttifaqında yol verilən ən böyük saxtakarlıq idi.

4) Elmi dövriyyədə olmayan Dədə Qorqud boyları. Toplayıcı, tərtibçi və araşdırmaçı Ata Rahmanovun Dədə Qorqudun yeni və xalq arasında variant kimi qəbul edilən boyları haqqında 1994-cü ildə verdiyi sıralamaya görə, 16 boydan 12-si Dresden Nüsxəsində olan boyların az və ya çox dərəcədə dəyişmiş variantıdır. 4 boy isə tamamilə yenidir. Bunlar “İğdir”, “Oğuzların melallaşması”, “Dışoğuzların gevər xanlığına qarşı köreşi”, “Qorkutun kabrı kazılığı”dan ibarətdir⁴. A.Rahmanov bunları müxtəlif illərdə, əsasən də 1950-ci ildə toplamışdır. Ancaq onun bəzi boyları 1943-cü ildən əvvəl topladığını, 1943-cü ildə vəfat edən Cumamurat Orazoğlundan “Makav” (Dəli), “Oğuzların melallaşması” (Oğuzların çəkişməsi), “Bamsım Birək” boylarını yazıya alması da sübut edir. Çünki adı keçən baxşı 1943-cü ildə artıq həyatda yox idi. Nəhayət o, topladığı boy-lardan bir neçəsini 1951-ci ildə nəşrə hazırlasa da son anda bu boylar hökumət tərəfindən toplatılmış, A.Rahmanov özü isə Qazağıstanın Dörtgöl şəhərinə sürgün edilmişdir. Bir neçə ildən sonra əhv edilmiş və Daşovuzə geri dönüb Müəllimləri Təkmilləşdirmə İnstitu-

¹ Г.Г.Молчанова. Семантика художественного текста: имплицативные аспекты коммуникации, Ташкент, 1988, с. 11

² Füzuli Bayat. Folklor dərsləri, Bakı: Elm və təhsil, 2012, s.41

³ Вах. İtalyan tənqidçisi, semiotiki Umberto Eco-nun əsəri. Умберто Эко. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. Перевод С.Серебряного. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2007

⁴ Melek Erdem. “Dede Korkut Destanlarının Türkmen Varyantının Yazma Nüshalarla İlişkisi Üzerine”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 2, sayı 4, Aralık, 2005, s.161

tunda işə başlamışdır¹. Bundan sonra o, nə toplama işini davam etdirmiş, nə də yazmaqda olduğu dissertasiyasını tamamlamışdır.

Şübhə edənlərin şübhə yeri qalmaması üçün bir önəmli məsələni də demək lazımdır. A.Rahmanov Türkmən-Çovdur boylarının çoxunu 1958-ci ildə 97 yaşında ölən məşhur baxşı Qurbankılıç Çakanoğlundan yazıya almış, bu baxşı da boyları ustadları olan Baxşı Taç Ozan və Mulla Zuvdan eşitdiyini söyləmişdir. Baxşı Çakanoğlunun 1861-ci ildə anadan olduğunu qəbul etsək onun özünün ustadları kimi təqdim etdiyi baxşılardan Dədə Qorqud boylarını XIX yüzilin sonlarında öyrəndiyini təxmin etmək olar. A.Rahmanov 1967-ci ildə yazdığı bir məqalədə bu boyları başqa baxşılardan da dinlədiyini bildirmişdir². Beləliklə, bu uzun açıqlamadan sonra Dresden Nüsxəsindən fərqli A.Rahmanovun, N.Esenmuradovun topladıqları, qazax və Türkmənsəhra variantları və mənim Oğuznamə mətni içindən seçdiyim orijinal boyları aşağıdakı şəkildə qruplaşdırdım:

A.Rahmanovun yazıya aldığı:

1. 1) “Qorqud Ata dastanı”,
2. 2) “İgdir”,
3. 3) “Dışoğuzları kafir xanına qarşı savaşı”,
4. 4) “Oğuzların çəkişməsi”,
5. 5) “Qorqudun qəbri qazıldı – 1”
6. 6) “Qorqudun qəbri qazıldı – 2”

N.Esenmuradovun yazıya aldığı:

7. 1) “Təkəmuhamməd”,
8. 2) “Salır Qazan və İtəmcək”

Qazax dastanı:

9. 1) “Qorqud jırı”

Günbət və ya Türkmənsəhra əlyazması:

10. 1) “Salır Qazanın yeddi başlı əjdərhanı öldürməsi”

Və mənim dağınıq halda olan mətnlərin içindən çıxarıb ad verdiyim boylar:

11. 1) “Alkaevli bəyin qızı Xallı və Nər”,
12. 2) “Çapak bəyin oğluna ad vermə toyu”,
13. 3) “Utamış xanın zəfər toyu”,
14. 4) “Nəzər xanın hasat toyu”,
15. 5) “Artıq bəyin hasat toyu”,
16. 6) “Bükürü bəyin toyu”,
17. 7) “Yazır xan oğlunu evləndirir”,
18. 8) “Qonur bəy”,
19. 9) “Koroğlunun yuxusu və Qorqud Ata”,
20. 10) “Göklən xanın barışıq toyu”,
21. 11) “Çakan Kəmbəqalın oğlu”,
22. 12) “Batır Qocanın yaşlılıq toyu”,
23. 13) “Çovdurların üzrxahlıq toyu”,
24. 14) “İlk saç kəsmə toyu”,
25. 15) “Qüvvət bəy və Akca”,
26. 16) “Dana bəyin xan seçilməsi”,

¹ Melek Erdem, “Ata Rahmanov”, Kırım, 3/11, 1995, s.28-32

² Bax. Melek Erdem. “Dede Korkut Destanlarının Türkmən Varyantının Yazma Nüshalarla İlişkisi Üzerine”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 2, sayı 4, Aralık, s.160

- 27. 17) “Alqır bəyin xan olması”,
- 28. 18) “Qəmli xanın yeni doğan qızının şərəfinə verdiyi toy”,
- 29. 19) “Mergenin toyu”,
- 30. 20) “Bayandır xanın Toqta xanla savaşı”

Ancaq bu 30 mətnin içində boy və ya dastan strukturuna tam uyğun gəlməyənlər də vardır. Məsələn, Nurmurat Esenmuratov, topladıqlarını ya bilərəkdən qısa, əfsanə formasında yazıya keçirmiş, ya da söyləyici onları əfsanə kimi anlatmışdır. Günbət variantı da boydan daha çox əfsanə özəlliyi daşıyır. Bundan başqa Qazanla, Bay Böyrəklə, Təpəgözlə, Dəli Dumrulla, Qaraca Çobanla bağlı Anadoluda, Azərbaycanda, Türkmənistanda çox sayda hekayələr vardır ki, bunları Dədə Qorqud qəhrəmanları ilə bağlı əfsanə və nağıl adlandırmaq daha doğrudur. Təkcə Türkmənistanda Salur Qazanla bağlı 14 əfsanə, Anadoluda Bay Böyrəklə bağlı da 20-ə yaxın əfsanə və nağıl yazıya alınmışdır. Buraya Qorqud Ata ilə bağlı türkmənlərdən, qazaxlardan və qismən də qaraqalpaqlardan yazıya alınan 30-a yaxın əfsanəni də əlavə etsək mənzərə bildiyimizdən daha fərqli olacaqdır. Bunları hara qoyacağız, bunlara da boymu deyəcəyik. Əgər boy demiriksə, bunlara əfsanə və nağıl deyiriksə, o zaman niyə Türkmənsəhra və ya Günbət variantı adı ilə ortaya çıxan, XVIII yüzilə aid bu əlyazmada gedən o mətni boy adlandırırıq.

Hər halda “Salur Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi” bizim əfsanə və ya dastanvari əfsanə dediyimiz Qorqud Atayla, Salur Qazanla, Bay Böyrəklə, Təpəgözlə, Dəli Dumrulla, Qaraca Çobanla bağlı yüzlərcə mətnlə eyni struktura sahibdir. Yuxarıdakı 30 Oğuznamə mətninin böyük əksəriyyəti Oğuz-Türkmən ənənəsinə uyğun olaraq şeirlə nəsrin bir-birini əvəzləməsi formasında ortaya çıxmışdır. Yalnız türkmənlərin “Qorqud Ata dastanı” və qazaxların “Qorqud jırı” tamamilə şeirdən ibarətdir. Bu 30 mətnin süjet xətti dastanvaridir. Bu tip dastançılıq ənənəsi Oğuz xalqlarının dastanlarının ən spesifik cəhətlərindən biridir. Qıpçaq-Karluk dastanları isə daha çox başdan sona qədər şeirlə söylənilir (qazaxların Qorqud jırı kimi). Məsələn “Manas” kimi möhtəşəm bir dastan şeirlə söylənilir, “Kovlandı Batır” da onun kimi, hətta Koroğlunun Qazax variantı belə başdan sona qədər şeirlə söylənilir. Eləcə də Yakut, Altay-Sayan türklərinin qəhrəmanlıq dastanları da başdan sona qədər şeirlə icra edilir.

O halda biz, Türkmənistandan toplananları niyə dastan hesab etmirik, əgər söhbət sadəcə daha çox qədim əlyazmalardan gedirsə, belə əlyazmalar da çoxdur, çünki IX-X yüzillərdən başlayaraq Oğuzlar haqqında yazan həm ərəb, həm fars, həm bizans, həm də digər millətlərin tarixçiləri Oğuznamə mətnlərini bu və ya digər şəkildə öz əsərlərinə daxil etmişlər. Yəni bəziləri tezisvari şəkildə, bəziləri bir az daha geniş, ancaq bir şey məlumdur ki, tarixçilər bu məlumatları şifahi yaddaşa, yəni şifahi tarixə əsaslanaraq əsərlərinə daxil etmişlər. Tarix yazarlarının böyük əksəriyyəti təbii ki, Oğuznamə şeirlərini verməmişlər. Çünki tərcümə zamanı həm bu şeirləri vermək mümkün deyildi, həm tarixçinin məqsədi bu deyildi. Məsələn, deyək ki, XI yüzildə yazıya keçirilmiş, müəllifi məlum olmayan “Mücməül ət-təvârix vəl kisas”, XII yüzildə yazılmış Zahirəddin Nişaburinin “Səlcuknamə”si, XV yüzildə Ravəndinin “Rahət-üs-sürur və ayət-üs-sürur” adlı əsərlərində Oğuznamə mətni var. Ənvərinin “Düsturnamə”sində Oğuznamə mətni var. Yazıçıoğlu Əlinin türkcə yazdığı “Təvârix-i Âl-i Səlcuk”, hətta Oğuznamə mətni adlanır. Salır Baba Qulahoğlu Xridarinin Oğuznamə adı ilə məlum və məşhur Oğuznaməsi şifahi auditoriyaya dayanaraq yazılmış bir kitabdır, burada bir deyil, bir neçə Oğuznamə mətni var. Əbül Qazi Bahadır xan Xivəlinin “Şəcəreyi-türk” və “Şəcəreyi-tərakimə” adlı əsərləri Oğuznamədir. Farsca yazan Rəşidəddin, Hafiz Əbru, Hafiz Tanış Buxari, Mirxond və digərlərinin əsərlərində də Oğuznamə mətnləri var. Əbubəkr bin Abdullah bin Aybək əd-

Dəvadarinin "Dürərüt tican və təvârix-i gurərüz-zaman" adlı qısa tarix kitabında Oğuznamə mətni var. Var ki, var, bəs bunları hara qoyacağıq. Bunlara nə deyəcəyik, bunlara deyəcəyik Oğuznamə, ancaq boy yox, o birilərə deyəcəyik tarixi Oğuznaməmi. Xatırladım ki, Dədə Qorqud boylarının sonunda Qorqudun bu Oğuznamə filankəsin olsun cümləsindən anlaşılır ki, Oğuznamə ilə "boy" termini qəsd edilmişdir və Dresden və Vatikan Nüsxələrindəki filankəsin boyunu bəyan edər cümləsi bu oğuznamə filankəsin olsun cümləsi ilə ekvivalentdir. Tarixi əsərlərə də, ədəbi əsərlərə də Oğuznamə deyirik. Çünki Oğuznamə janrından, növündən asılı olmayaraq oğuzlar haqqındakı söylənən hər şeydir. Boy Oğuznamədir, hər Oğuznamə isə boy deyildir. Biz nə qədərki nəyə boy deyirik, onu aydınlaşdırmamışıq, bu məsələ qarışıq olaraq da qalacaqdır. Yuxarıda mən boyun nə olduğunu ən azından əsas tərəfləri ilə açıqladım. Buradan yola çıxaraq Dədə Qorqud boylarının (dastanlarının) nə qədər olduğu haqqında fikir yürütmək olar.

Qayıdaq əsas məsələyə. Mən hər hansı bir boyun məzmununu burada verməyəcəyəm. Ancaq bu boylardan həmcə kiçik olanlarından biri və mənim "Utamış xanın zəfər toyu" adlandırdığım boy belə başlayır:

"Bir gün İçoğuz il-ulusunun Şəhrisəbiz qalasında oturan Utamış xanın üzərinə onların qədim düşməni Toqta xan yürüş edir. Qalanın yaxınlığında böyük bir savaş olur. Bu savaşda Oğuz igidləri Toqta xanın qoşununu yerlə-yeksan edirlər. Düşməni məğlub etdikdən sonra bu münasibətlə İçoğuz xanı Utamış xan zəfər toyu vermək istəyir və Qorqud Atanın Çirçikdə, başqa bir toyda olduğunu eşidir, onu dəvət etmək üçün arxasınca qırx atlı göndərir. Qorqud Ata o vaxt Çapar bəyin oğluna ad vermə toyunda idi. Qırx atlı toyun bitişinə yaxın Çirçikə yetişirlər, Qorqudu alıb Şəhrisəbiz qalasına gətirirlər. Qorqud Atanı şəhərin kənarında böyük hörmətlə qarşılayırlar. Utamış xan Toqta xanla olan savaş və qazanılan zəfər barədə Qorqud Ataya məlumat verir.

Şəhrisəbizdə zəfər toyu başlayır; igidlər at çapır, gürəş tutur, ox atır, nər, qoç, xoruz döyüşdürür, yeyib-içir, əylənirlər. Axşam olanda da Qorqud Ata söz söyləyib, boy boylayır, savaşda igidlətin başlarından keçənləri danışır, igidlik göstərən batırların adlarını çəkir, onlara alqış edir. Sonra dastana başlayır və üç gün, üç gecə dastan söyləyir, el-ulus da onun yanından ayrılmır, Qorqud Atanın söylədiyi dastanı dinləyirlər. Üçüncü günün tamamında Qorqud Ata öyüd-nəsihət verib belə deyir:

*Yurda düşmən gəlməsin
İgid armanlı ölməsin
Qaldırmayın sıra namus
Oğul olsan savaşçı ol
Uz qılıcın çalqıl onqa
Qüvvət gələr onda sənqə
Düşmən əhlini yox eylən
Dad eyləsin düşmən səndən
Nəsihəti alın məndən
Budur sizə mənim sözüüm
Sizlər sıra baxsın gözüüm.*

*Qorqud Atanın bu öyüd-nəsihətindən sonra toy başa çatır, toya gələnlər Qorqud Ata ilə görüşüb, halallaşmış evli evinə getməyə başlayır"*¹.

¹ Qorkut Ata. Türkmen Halk Nüshası. Hazırlayanlar S.Tural, A.Nurmemmed, Ankara: Türkmenbaşı adındaki Türkmenistan Milli Kolyazmalar Enstitüsü, 1999, s.429-430

Bu kiçik mətn, kiçik bir boy özəlliği daşıyır. Ancaq türkmənlərin şifahi yaddaşında qalan və 1950-ci illərdə toplanıb yazıya keçirilən boyların məzmunu olduqca rəngarəngdir. Oxucuların aydın təsəvvürə malik olmaları üçün bu yazıda Salur Qazanla bağlı Aşqabatda “Yaşlıq, No.1, 1989” jurnalında nəşr olunan mətni olduğu kimi, həm də türkməncə vermək istəyirəm:

QOZLARINQ MELALLAŞMAKI

Kimden xəbar al. Türküstan il-ulusından al. Türküstanda oturdıran Oğuz il-ulusı kovçum-kovçum, taypa-taypa, tire-tire, uruq-uruq bolup yaşadırlar. Olarınq hemesinə ulı ilin qanı Bayandır Xan xanlık etedirti. Bul zamatda Oğuzlarınq arasında saz çaladıran, nama, dessan aytadıran, dessan aytmaqda yakasını tanıtan akıdar, nesixatçı, dım ab-raylı Qorkut Ata diyəqen bir uluq kişi yaşadırtı. Bul kişi dayıma kimin qıy, oturluşıqı, qırrıñ-qıranı bolsa şonqı baradırtı. Onı şonqı çakıradırtılar. Ol-ta şonqı irinmey keledirti, saz çaladırtı, dessan aydadırtı, keyin adamlara övüt-nesixat etedirti.

Künlerin qıy bürvündə Bayandır Xan toq meydanında akövlər tutduradırtı “oturluşıqun bar” diydir-te il-ulusuna xavar beredir. Ol oturluşıqı Balkan taqında oturdıran Oquzlardan, Etek kenarında oturdıran Oquzlardan, Köpettağınq etekinde oturdıran Oquzlardan, Oquzlarınq alıs ilinden, Tecen, Murqap, Amıderya kenarında oturdıran Oquzlardan, Sırlı Derya kenarında oturdıran Oquzlardan, Ural taq etekinde oturdıran Oquzlardan, Xar Al denqzining kenarında oturdıran Sebızte, Çırıklıta oturdıran Oquzlardan, Vasta oturdıran Oquzlardan, Diyarbekirtə oturdıran Oquzlardan, Xankata, Xazarasıpda, Kətte oturdıran Oquzlardan, Xazar denqiz kenarında oturdıran Oquzlardan, xullas İçoquzdan, Dışoquzdan adamlar keledirler. Kelqen mımanları qarşı aladıran, at tutadıran, olara baradıran övlerini körsetediren xizmatkərler ayak üstünde turadırlar, xızmat etedirler. Ak övlerte xalılar töşelqen, mımanlara ovkat çekilqen, xemanınq yüzünde şatlık bolatır.

Oturluşıq dım kızışadır. Munda sıra uluq meylis boladırtı. Mununq deyın meylisi hiç kes körmeqenti.

Bul meylisde açlar toqquzıladırtı, yalanqçlar keyqıziledir. Sora meylis cıda kızışadır. Şul zamat meylisde kimsi ayqırını, kimsi koçqarını, kimsi buqasını, kimse esrik nerini, kimsi tazısını, kimsi kuşunu, kimsi ok-yayını, kimsi nayzasını, kimsi özününq mergenlikini, kimsi ezbelikini, kimsi kol xünərini maxtıdırtı.

Şol zamatda Çovdur il-ulusuna yolbaşçılık etediren Akbay, Karabay tiyqen iki toqan bul oturluşıqta oturdırtı. Şol meylisde Akbay, Karabay iki toqan özlerininq keramatlı, sıra küyçli, urşadıranı yengediren, dım körmeqey buqasını maqtıdırtı. Onqı Bayat il-ulusuna yolbaşçılık etediren Talav Xan qarşı, öz buqasını yaqşı köredir, maqtıdır. Şul dava sora köpler koşuladırlar. Kimisi Akbay, Karabayınq tarapını tutadırtı, onunq buqasını, kimsi Talav Xanınq tarapını tutadırtı, onunq buqasını maqtıdır.

Xullas meylis ikiqə bölünendier. Cencel dik asmana köteriledir. Keyin bul şovxun dava xanlar xany Bayandır Xana yetedir. Bayandır xan iki toqan Akbay, Karabay, Talav Xanı aldına çakıradırtı-ta “Sizler yene kırk künden buqanqızı bakıp, becerip, bezip uruş meydanına çıxarınq. Kimninq buqası Yenqalsa şonunq sözü toqrı boladırtı”diydir. Olar-ta bul aydıqana razı boladırlar.

İmdi xəbarı kimden al, bul yerqə çakırılqan Qorkut Atadan al. Ol saz çaladırtı, nama, dessan aytadırtı, adamlara övüt-nesixat etedirti. Ol şeyle tiyedir:

*Adam bolsanq at al,
Dostunq kelse xalat sal.*

Acı körsenq toyquz
 Yalanqaç kelse kiyqiz.
 Mimana taqam çek,
 Yeke kalma xullas tek.
 İlinq bilen birge bol,
 Dayım ondan alkış al
 Ulumsılık etmiqin,
 Yaman yolqa kitmiqin.
 Yaqsılardan at kaladır,
 Yamanlardan set kaladır.
 Nesixatı biz berdik,
 Abraq Tanqırım bersin.

Qorqud Ata sözüün tamamlıdır. Bayandır Xan şondan sora oturluşığını kutaradır.

Onqa kelqen mimanları xormatlıp uvratadır. Keyin özi men tiyqen yiqitleri birlen birge ava çıkadır. Şunda bular birlen birge Salır Qazanta ava kitedir.

İmdi xəbəri kimdən al, Çovdurlarınq xanı Akbay, Karabay iki toqandan al. Bul ikevi xanlar xanı Bayandır xanınq oturluşığından keledir-te il-ulusını bir yerqə toplıq xanın oturluşığında bolqan cedeli olara aytadırlar. Bu yerqə kelqen il-ulusa ol ikevi öz buqalarını maqtıp, söz sözlüdürler, tüşündiredirler. Akbay şeyle tiyedir:

“Bizler namısınıqı saklımalı, buqanı bakıp, becermeli, bizlerinq, buqamız Bayat il-ulusınınq buqaqından yenqilmesin” diydir.

Muni eşitqen Akbayınq, Krabayınq il-ulusı olarınq aytqanlarınıq makul biledir.

Buqaanınq yenqmekine bul yerqə kelqenler alkış etedirler. Keyin şul yerqə kelqen il-ulus övli-övüne tarqıdır.

İmdi xəbəri kimdən al, Byat il-ulusında Talav Xandan al. Ol özüününq men tiyqen yiqitlerini pinxan övne çakıradır. Xanlar xanı Bayandır Xanınqkıda bolqan nərselerden oları xəbər etedir. Keyin Talav Xan öz yiqitlerini birilen birge nersə toqrusunda sözleşkeni bizqə belli iməs. Olar bilən Talav Xan kizlin xanday nersə borsa ta bir iş toqrusunda sözleşken boradır.

Şul bolqan işlerden keyin, iki küнден sora, Akbay, Karabay iki toqaanınq buqası yitidir.

Onı ızlımana başlıdırlar, köp yerleri karıdırlar, aqtaradırlar, sıra tapmıdırlar. Şonda bir kün keçqenden Akbay, Karabay ikevi maslahatlaşdırlar-ta metcide tünde pinxan baradırlar. Karısalar olarınq buqasını öldürqenler, onunq maslıkı-ta şol yerte yatadır. Şol zamatda metcide Xoca Ahmet tiyqen adam yolbaşçılıq etedirti. Akbay, Karabay iki toqan tünde buqaanınq maslıkını köredirler – te Xoca Ahmedinq övne baradırlar-ta “Bizlerinq buqamızı öldürüp metcitqə kim taşıdı” diydilerte ondan sorıdırlar. Xoca Ahmet olara:

- Sizler buqaanınq birlen mescidi xaraplıdıngız, tanqırı övüne nalet etdingiz – diydi-te Akbay, Karabayı günakerlidir.

Akbay, Karabay bul iki toqaanınq onunq yolqan töhmetine sıra acıqı keledir-te tıqını çekedir. Xoca Ahmetinq yaranları şul xalat ara tüşedirler, kovur etedirler. Bul kovura sora köp adamlar toplanadırlar. Bul yerqə kelqen adamlar Akbayı, Karabayı bimamla etedirler-te oları köplemek islidirler.

Bul nərsəni körqen Akbay, Karabay iki toqan mekanına kaytıp keledir. İl-ulusını toplıdır, maslahat etedir. “Şul xalatda kimse Xoca Ahmete arka turmısa urşa bizler birlen yörsün” diydirler. Bul yerqə kelqen il-ulus xar almakı ikrar etedirler. Şondan sonra Akbay, Karabay iki toqan desqa tutadır, urşa tayarlanadır.

İmdi xəbəri kimdən al, Xoca Ahmetdən al. Ol Akbay, Karabay iki toğan kitqenden keyin bul, yanki il-uluslara çapar atlı könderedir. Ol xəbərcilərin qoluna xə yazıp bəredir. Ol xətdə nəmə şeyle bitiledir:

- Akbay, Karabay iki toğan buqasını metcitqə öldürüp atqan, Tanqri övünü xaraplıqan, tiylik aytladır.

Bul xəbəri eşitqen Oquzlərin bul yanki il-ulusları şul tündə uruş encamını tutadırlar ta metcidingə aldına toplanadırlar.

Azan səher çakı Akbay, Karabay iki toğan buqasının maslığını metcitdən almanə il-ulusı bilən keledirlər.

Metcidingə aldına toplanqan bul yanki il-uluslar, Çovdurlar birlən uruş etməqə tayyarlıqlar. Olar "Çovdurlar uruş etməne keledirlər. "diydirlər-te bul kelqenləri kılıç bilən karşılıqlar. Şonda bul yerdə uruş boladır. Metcidingə aldına yığnanqan burunkı il-ulus Akbayınq, Karabayınq il-ulusını köplidirlər. Şonunq üçün Çovdurlar basıladırlar. Akbay, Karabay özününq il-ulusı birler birqə keyne çekiledir. Məkanına keledir-te yedi yaştan yetmiş yaşqaca bütün ılatını bir yeqə yığındır, maslaxat etedir, bolqan nərsələri bir-bir olara aytadır.

Şul maslaxatda Çovdur il-ulusı bul yerden köçüp alıs yeqə kitmeki ıkrar etedir. Şondan sora Akbay, Karabay özününq ılatına şul tündə köçmeki-tabşıradır. İlat şul kənqəştən keyin övli-övünə buradır-ta köçməne tayyarlıqlara başıdır. Övünü yeşedir, yükünü tanqadır, bir sellemədən bar ılat köçə tayyar boladır. Bul köçə yolbaşçı Akbay, Karabay iki toğan boladır-ta kitibəredirlər. Çovdurların köçi altmış kün tiqente Manqışlaka keledir, şul yerdə məkan tutadır. Şul yerdə olar yaşamana başıdırlar, öz künlərini özləri köredirlər.

İmdi xəbəri kimdən al, əvə kitqen Bayandır Xandan al. Ol əvə avlıp, köp şıkar etedirtə kırk kün tiqente məkanına kəytip keledir. Ol körse Oquzlərin il-ulusununq arasında melallaşma bolqan, köp adamlar şəxət ölqen, Çovdurlar köçüp kitqen, olarınq xanda kitqenini hiç kes bilmirdir. Bayandır Xan bul xəbəri eşitqenden keyin İçoquz, Dışoquz xanlarını çakıradır. Bolqan melallaşma barada olara aytadır. Bu iş xakda nərsə etməlietkisini olardan soradır. Şul xəlat kelqenlərinq birevi orundan turadır-ta xanlar xanı Bayandır Xandan ötünq sorıdır. Bayandır Xan onunq sözləmeki ruqsat etedir. Ol şonda şeyle tiyedir:

- Bizlərinq xanımız Talav Xan Akbay, Karabay iki toğanınq buqasını oqurlattı, öltürüp metcide təşətdirtı, şonunq üçün bul bolqan melallaşma səbəpkər Talav Xan boldı-diydir.

Bul sözləri eşitqəç Bayandır Xan Talav Xanı ornundan turqızadır. Onunq etqen işlərini toli aytip bərmekini talap etedir. Şul zəmət Talav Xan ornundan turadır, Akbay, Karabay iki toğanınq buqasını oqurlatqanını, öltürüp metcitqə təşətdənini boyun aladır.

Kənqəşə kelqenlər Talav Xandan bul sözləri eşitqəç, həmməsi birdən onunq asılıp öltürilmekini talap etedirlər. Bayandır Xan kənqəşə katnaşqanlarınq talabını yerinə yetiredir. Bayat il-ulusununq xan sumakı Talav Xanı asıp öldüredirlər. İl-ulusını tarqıdıp, hər övlisini İçoquz, Dışoquz ılatınınq içinə köçürmeki buruk bəredir. Şondan sora Bayatlarınq ılatını İçoquza tarqıtadırlar.

Olarınq hər övlisi bir yeqə tüşedir.

İmdi xəbəri kimdən al, Salır Qazandan al. Ol özününq il-ulusı birlən birqə kənqəş etmək ıslidir-te meydanda ək öv tutturadır. Xalı tüşəkler onqə tüşetedir. Şondan sora "Kənqəşim bar" diydir-te xeme il-ulusını çakıradır. Bul xəbər Salır Qazanınq il-ulusına yetedir. Şondan keyin Salır Qazanınq karamakıntakı ılatınq barı keledir. Kelqen mimanları karşılıqlıranlar, at tutadıranlar, ovkat çekedirenlər əyək üstündə turadırlar. Kelqen xeme xəlik ovkatlanadırlar. Sora Salır Qazan oları bir yeqə tiyedir:

- Şu melallaşmadan keyin Çovdur il-ulusı cıda yaman incıqan, narazı bolqan-ta bul yerden Manqqışlak tiyqen yerqə Dışoquza köçqen. Bul xakta xanday kenqeşinqiz bolsa bering –diydır.

Şul xalat orundan Kandım tiyqen abraylı qoca kişi turadır-ta şeyle tiyedir:

- Salır Qazan birlen birqe Atam Qorkut Çovdurlarınq keyinden tövellaçı kitsin, bizlerinq sözlerimizi olara aytsın-ta şul yerqə oları köçürüp ketirsın. Şul taqallanı bizlere bitirip bersinler-diydir.

Kandım Qocanınq aytqanınq xemeler makul biledirler. Şondan sora Salır Qazan Qorqut Atanınq keyinden çakılıkçı iberedir, onunq öz aldına kelmekeni ündidir. Qorkut Atanın keyinden kitqen çakılıkçı onu xormatlı atqa mündürüp üç künden keyin Salır Qazanınq xuzurına alıp keledir. Qorkut Ata ovkatlanadır, dem-dınç aladır. Şondan sora Salır Qazan Qorkut Ata karıdır-ta şeyle tiyedir:

- Ey xormatlı Atam Qorkut, men öz il-ulusım birlen birqe bolqan melellaşma toqrusında kenqeş etdim. Kenqeşe kelqen il-ulus biz ikevmizi Çovdurlara tövellaçı ibermeki, xullas oları bul yerqə köçürüp ketirmeki ikrar etdi. Siz Atam Qorkut xanday kenqeş bere-dirsınız-diydir.

Şol xalat Qorkut Ata bul etilqen maslaxata buysanadır-ta ol şeyle tiyedir:

İl ündidi, ündev et,
Çakırıldınq şonda kit,
İl-ulusa xuzmat et,
Xızmatınqı onqa kat,
İsteseler töre öt,
Xay-xaylısa dayım et.
İlden dıışta xiç turma,
Ondan bidin iş körme,
Ündelmise tek barma,
Şol yana kadam urma,
Tuşmana sıraq berme.
Bolsun ilinq aqzıbir,
Aqızalanı kanqrıbir,
Küyç-kuvvatlı misli şir,
Munu keçqenler diyir
Kitməne yola buyur,
Tanqrım et işini xayır.

Qorkut Ata sözüni tamamlıdır-ta ol Salır Qazana:

- İl-ulus xızmat burqan bolsa, onu bitirmeli boladır. Yol şayını tutuber, kitediris-diydir.

Şondan sora Salır Qazan kırklarına yol encamını tutmaklıqı, atlar eqerlemeki-tabşıradır.

Kırklar xaydan-xay yol encamını tutadırlar. Şondan keyin Salır Qazan, Qorkut Ata, kırklar Manqqışlak xanda diydirlər-te yola rovana boldırlar. Bular az yörıp, köp yörıp kırk kün tiqende Manqqışlaka kaladırlar. Manqqışlakta yaşıdıran Çovdurlarınq il-ulusı Qorkut Atanı, Salır Qazanı, kırkları qarşıdırlar, aldından pişvaz çıkadırlar. Bul xormata Salır Qazan, Qorkut Ata, kırklar dım kuanadırlar, şatlanadırlar. Çovdur il-ulusı Akbay, Karabay, iki toqanınq yolbaşçılıqında Qorkut Atanınq, Salır Qazanınq, onunq kırklarınınq dıışını kallıp mimana tutulqan ak öve ketiredirlər. Olara sövüş etedirlər. Çakdanaşa xormatlıdırlar.

Mimanları xormatlamak üç küne çekedir. Şondan keyin Akbay, Karabay, iki toqan bu mimanlarınq xəbərini soramana il-ulusını bir yerqə toplıdır-ta olar birlən birqə Qorkudınq, Salır Qazanınq aldına keledirler. Qorkut Ata Akbay, Karabay, onunq il-ulusına karıp söz sözlüdür, nesixat etedir. Ol şeyle tiyedir:

*İlinden tüşme uzak,
Bolar sanqa kanım tuzak.
Onunq bilen bol aqzıbir,
Aqızalanı tek kanqıbir.
Tuşman teqmez şonda sanqa,
Kulak salınq sizler manqa.
Bizler birlən yurta barınq,
Yaqşı-yaman birqə körünq.
Xal-ovxalı bizler bildik
Tövellaçı bolup keldik.
Nesixatı sizler alınq
Bizler bile birqə yörünq.
Xoş etsin Tanqırım sizleri
Kollasın dayım bizleri.*

Qorkut Ata sözünü tamamlıdır. Akbay, Karabay iki toqan özününq il-ulusı bilen birqə Türküstana kitmekini islemidir. Qorkut Atanınq, Salır Qazanınq tövellasını almıdır. Munqa Qorkut Ata, Salır Qazan dım xapa boladır, açıqlanadır. Qorkut Ata Akbay, Karabay, onunq il-ulusına karıp şeyle tiyedir.

*Tiqen etmi uldırsınq,
Baqtıncı sen kovlıdırsınq
Aqzala tek baynımaz,
Dayım sıra yaynımaz.
Mıdam ayak astında boladır,
Onq kastına tuşman keledir,
Seni talip önq yeten,
Yekedir batmaka batan.
Mıdam tuşman senq üstünte,
Yörış etedir kastında.
Dadınqa kimqə tiycek,
Tuşman elaçsız koycak.
Aqzala Tanqırım karqır,
Sizlere Tanqırım sarqır.*

Qorkut Ata sözünü tamamlıdır. Şondan sora Qorkut Ata, Salır Qazan kırkları birlən birqə Türküstana kaytadırlar. Çovdurlar bolsa, Qorkut Atanınq, Salır Qazanınq tövellasını almay, övüt-nesixatını tinqlemey Manqışlakta kaladırlar.

5) Bəzi qeyri-elmi mütaliələrə münasibət və ya Son söz. İşarəbilimdə (semiotika) mətni düzgün oxumaq, onu düzgün anlamaq qədər önəmlidir və ya oxuma mətni başa düşməyin əsas açarıdır. Həmən deyim ki, oxuma dedikdə işarəbilim bizim anladığımız şeyi deyil, mətni üfiqi və şaquli anlamamı nəzərdə tutur. Yoxsa filan söz belə deyil, belə yazılıb, filan söz bizdə bu gün də işlənir, filankəsə də yox kimi məsələlər işarəbilimin predmeti deyildir.

İndi də qayıdaq Dədə Qorqud boylarına. Bizə məlum olan Dresden və Vatikan Nüsxələrində katibin, ozanın söylədiklərindən 12-ni seçib bir kitab halına gətirməsi, heç də Oğuznamə dastanlarının 12 boydan ibarət olması ilə sınırlanmaz. Bilərəkdən və ya

bilmədən 13-cü boyu axtarmaq o anlama gəlir ki, bu alimlər sövq-təbii Dədə Qorqud adı altında birləşən dastanların çox olduğunu hiss ediblər. Ancaq önümüzdə bir-birinin demək olar ki, eynisi iki şablon mətn (Dresden və Vatikan əlyazmaları nəzərdə tutulur) var. Biz 13-cü və digər boyları, daha geniş mənada başqa bir Oğuz dastanını da bu şablona uyğun şəkildə axtarıq. Bir də bizə mane olan əsas məsələ - hər şeyin mənbəyi bizik, yəni Azərbaycan, hər şey bizdən, yəni Azərbaycandan başlanır, hər şeyi də biz yaxşı bilirik - adlı bir sindromun olmasıdır. Azərbaycandan kənarda, xüsusən postsovet məkanında olan mətn bizi o qədər də maraqlandırmır. Desək ki, Türkmənistan Oğuznamələrin qorunduğu (Dədə Qorqud, Salur Qazan, Bamsı Beyrək, Təpəgözlə bağlı əfsanə və nağılların vətənidir) canlı laboratoriyadır, Qazaxıstan Qorqud Atanın şamanlığı, təbibliyi, şairliyi, övliyalığı ilə bağlı əfsanələrin vətənidir, Qaraqalpaqıstan Qorqudla bağlı şeirlərin olduğu yerdir, Anadolu və qismən də Balkanlar Bamsı Beyrəyin hekayələri ilə zəngindir, Altay xalqları Təpəgözün, qılınç kəsməz, ox batmaz mifik qəhrəmanların nağıl və dastan yeridir, xoşumuza gəlməz. Azərbaycanda Qorqud Ata, Bamsı Beyrək, Təpəgöz, Salur Qazan, Dəli Dımırl kimi Oğuznamə qəhrəmanları ilə bağlı əfsanə, etnoqrafik mətn, nağıl yox dərəcə-sindədir. Yalnız Qara və ya Qaraca Çobanla bağlı bir-iki əfsanə vardır ki, onlardan da ikisini mən söyləyicidən yazıya almışam.

O zaman nəyə əsaslanaraq Dədə Qorqud bizimdir, heç kimin deyildir deyirik. Bunu təsdiqləyəcək tək dəlil Dədə Qorqud boylarının yazıya alındığı vaxt Bayındır soyundan gələn Ağqoyunluların (1378-1508 və ya 1468-1501-ci illərdə Doğu Anadolu, Azərbaycan və İranda hükm sürmüş dövlət, İraq, indiki Ermənistanı və Gürcüstanı da içinə almışdır.) Diyarbəkirdən, Ərzincandan başlayaraq Bərdəyə, Gürcüstana qədər uzanan, Fars körfəzindən Dəmir Qapı Dərbəndə qədər ulaşan hakimiyyətləri idi. Dresden və Vatikan Nüsxələrindəki Dədə Qorqud boyları da təqribən bu yerlərdə, bu yerin ozanlarının dilindən yazıya alınıb, toponimik vahidlərin də çoxu bu yerlərə işarə edir. Ona görə də Dresden və Vatikan Nüsxələrinin dili bu günkü Azərbaycan türkcəsinə daha yaxın, Azərbaycan türkcəsində deyildir. Dədə Qorqud boyları yazıya alınanda Türkmənistanda Salır Baba Oğuznamə tarixi yazırdı, Dana Ata Oğuznamə adlı möhtəşəm ədəbi əsər yaratmışdı, Teymurilərin sarayında farsca Oğuznamələr yazılırdı və s.

Oğuznamə dastanı söyləyən bu ozanlar Azərbaycanda və Anadoluda bu qədər sürətlə necə yox oldular, Oğuznamə ənənəsi niyə bizdə bu qədər tez unuduldu, Dədə Qorqud qəhrəmanları və bizimdir dediyimiz Qorqud Ata ilə bağlı əhvalatlar niyə söylənmir. Səbəb Qorqud Ata əhvalatlarının ana vətəninin, paytaxtı Yenqikənd olan Oğuz Yabqu dövlətinin yerləşdiyi Orta Asiya olmasıdır. Başqa səbəblər də vardır. Azərbaycan türklərinin vahid dövlət tərkibində birləşdiyi Səfəvi dövrü (1501-1734) sufi yazılı və şifahi ədəbiyyatının geniş yayılması, Səfəvi sarayının təkkəyə yaxın olan aşıklara özəl qayğı göstərməsi də səbəblərdən biridir. Bu isə ozanların icra ortamında yerlərini yavaş-yavaş təkkəyə yaxın olan aşıklara verməsi ilə nəticələndi.

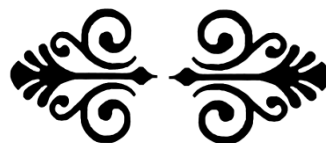
Sufi ordeninin təriqətdən dövlətə uzanan yolunda, ozanın tarixi missiyası bitmiş oldu. Həm icra ortamı, həm oxuması və çalğısı, həm də ifa etdiyi mövzusu fərqli olan aşıklar Oğuz alplıq dönməni, kəramətləri ilə ün qazanan qazilərə, dərvişlərə, ilahi eşqə qovuşmaq üçün varlığından keçən aşiq-məşuqa təhvil verdilər. Orta Asiyada baxşı romantik eşq dastanları ilə yanaşı əskidən bəri icra etdiyi Oğuznamə mövzusunu uzun zaman açıq və ya gizli şəkildə mühafizə edə bildi. Əbül Qazi Bahadır xanın məlumatları da Oğuznamələrin XVIII əsrdə icra mühitində olduğunu isbat edəcək durumdadır. Sadəcə, türkmən ağsaqqalları atalarının tarixi kimi baxdıqları Oğuznamələri artıq tam xatırlaya bilmədikləri və ən əsası da bəzi tarixləri qarışıq saldıqları üçün Əbül Qazidən Oğuz tari-

xini yazmağı xahiş edirlər. Həmin ağsaqqallar Əbül Qazidən bir əsr öncə yaşayan məşhur şair və tarixçi Salır Baba Qulalı Xridaridən və hətta Dana Atadan bunu istəməmişdilər. O zamanlarda Dədə Qorqud boyları canlı ifadə idi, bir əsr sonra icra ortamından çıxdımı və ya o zamanlar türkmənlər tarixlərini bilirdilər, yüz il keçdikdən sonramı unudular. Oğuz auditoriyasının bu qədər sürətlə dəyişməsinin səbəbi nə idi. Bu kimi suallar hələlik cavabsızdır. Azərbaycanda və Osmanlı məmləkətində oturaqlaşmanın daha erkən başlaması, ümmətçiliyin qövmi bilincdən önə keçməsi ilə baş verən bu dəyişikliyi anlamaq mümkündür, Türkmənistanda isə yox.

Ona görə də bir çox məsələdə bir az geniş düşünmək lazımdır. Dədə Qorqudun, Korqulunun müştərək türk abidəsi olduğunu qəbul etməliyik, etməsək də bu belədir və parçala, qamarla kimi dar düşüncədən qurtulmalıyıq. Bu, bizi türk birliyindən uzaq salar (salıb), bununla da qalmaz hətta dar yerlibazlıq xəstəliyinə tutulmağa sövq edər (edib də). Sonunda uduzan biz olarıq, çünki həm geniş (Türk dünyası), həm də lokal (Azərbaycan) kontekstdə təsir əks təsirə bərabərdir.

Ədəbiyyat

- AŞIROV Annaqurban (2015). Kitabı Dedem Gorkut. Aşgabat: Türkmen Dövlət Neşiryat Gulluğu
- BAYAT Füzuli (2010). Folklor haqqında yazılar (Nəzəri məsələlər). Bakı: Elm və təhsil
- BAYAT Füzuli (2012). Folklor dərsləri, Bakı: Elm və təhsil
- ERDEM Melek (1995). “Ata Rahmanov”, Kırım, 3/11, s.28-32
- ERDEM Melek (2005). “Dede Korkut destanlarının Türkmen varyantının yazma nüshalarla ilişkisi üzerine”, Modern Türklük araştırmaları dergisi. Cilt 2, sayı 4, Aralık
- Gorkut Ata (1990). Gadimi Türkmen Eposu. Hazırlayan: M.Köseyev Aşgabat: Türkmenistan Neşiriyatı
- Gorkut Ata (1994). Gadimi Türkmen Eposu. Hazırlayan: M.Köseyev Aşgabat: Türkmenistan Neşiriyatı
- KALENDEROĞLU İhsan (2011). Sovyet dönemi türkmen folkloru: Sovyetler Birliği döneminde Türkmenistanda folklor politikaları ve çalışmaları (1917-1954), Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları
- Qorkut Ata. Türkmen Halk Nüshası (1999). Hazırlayanlar: T.Sadık, A.Nurmemmet. Ankara: Türkmenbaşı adındaki Türkmenistan Milli Kolyazmalar Enstitüsü
- TURAL Sadık (1998). Tarihden akan duyarlık. Ankara: AKM yayınları
- VON DİEZ Heinrich Friedrich (1811). Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften. Berlin
- VON DİEZ Heinrich Friedrich (1815). Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften. Berlin
- МОЛЧАНОВА Г. Г. (1988). Семантика художественного текста: имплицативные аспекты коммуникации, Ташкент
- ПОСПЕЛОВ Геннадий Николаевич (1978). Теория литературы. Москва: Высшая школа
- Теория литературы (1964). Роды и жанры литературы. Кн. 2. Москва: Наука
- ЭКО Умберто (2007). Роль читателя. Исследования по семиотике текста. Перевод С.Серебряного. Санкт-Петербург: Симпозиум



Asif HACIYEV (ŞİRVANELLI)
pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutu,
e-mail: haciyev_asif@mail.ru



“BƏKİL OĞLI ƏMRAN BOYU” TARIX VƏ DİL MÜSTƏVİSİNDƏ

Açar sözlər: Dədə Qorqud, epos, oğuz tarixi, Başı açuq, arxaik məna.

THE SECTION “BAKIL OGHU EMRAN” ON THE PLANE OF HISTORY AND LANGUAGE

Summary

The epic is the most monumental folklore monument, reflecting the historical way of life of the people, its existence and struggle for life. Through these examples the peoples self-affirmation, heroism, friend and foe artistically pass on to the next generation, calls them to be vigilant, to learn from experience, to be united, to be faithful, to persevere, to love. The epic “Dede Korkut” is one of such works of art formed on the basis of historical events. This epic, which was written over a period of time and became a “book”, preserves very valuable information about the history of our people, one of which is expressed in the section (Boy) “Bakil oghlu Emran”. The events described here, dedicated to the protection of the homeland of Oghuz heroes from enemy attacks, cover the history of our people in the VII century. Little information about the war of the Oghuzs, who are considered to be our great ancestors, with the Georgians, reflected in historical sources, is given in a poetic way in this context. The article comments on this on the basis of specific linguistic facts and clarifies some controversial points, citing the historical memory of our people living in the language.

Key words: Dede Korkut, epic, Oghuz history, Bachi acuk, archaic meaning.

“ПЕСНЬ ОБ АМРАНЕ СЫНЕ БЕКИЛЯ” В ПЛОСКОСТИ ИСТОРИИ И ЯЗЫКА

Резюме

Эпос является одним из самых монументальных фольклорных памятников, отражающих исторический жизненный путь народа в борьбе за своё существование. Именно эти художественно увековеченные примеры о самоутверждении, героизме, дружбе-вражде, трудностях народа передаются будущему поколению и призывают к любви, бдительности, единению, верности, настойчивости, а также, опираясь на их жизненный опыт и ошибки делать правильные выводы. Эпос «Дед Коккут», сформированный на основе исторических событий, является одним из таких художественных произведений. Составленный в течение определенного периода времени и превратившийся из устных литературных традиций в «Книгу» текст эпоса хранит в себе очень ценную информацию об истории нашего народа, одна из которых выражена в сказании «Песнь об Амране сыне Бекиля». Эти события, посвященные героической защите огузами своей родины от вражеских атак, освещают историю нашего народа в VII веке. Отраженные в исторических источниках небольшие сведения о битве огузов (считающихся нашими древними предками) с грузинами, освещаются в поэтическом (песенном) контексте. В статье выражается отношение к этому на основе конкретных языковых фактов и проявляются некоторые противоречивые моменты со ссылкой на устно сохранившуюся историческую память нашего народа.

Ключевые слова: Дед Коккут, эпос, история огузов, Баши-ачук, архаический смысл

“Dədə Qorqud kitabı” oğuz etnosunun minillikləri aşan yaşam tarixinin müəyyən zaman və məkan çərçivəsinə sıxışdırılaraq düzülüb-qoşulmuş boylar toplusudur. Bu tarix söyləyici ozanın dilində “Oğuz zamanı” ifadəsi şəklində konkretləşdirilərək “rəsul əley-hüssəlam zamanına yaxın” yaşamış Dədə Qorqud dövrünü (təxminən V-VI əsrlərin nəzərdə tutulduğunu düşünürük), tarixi məkan isə “Qalın Oğuz eli” adı altında Göyçə gölü çevrəsində yerləşən qədim türk yurdunu özündə ehtiva edir. Yaradıcılığının böyük bir hissəsini abidənin tədqiqinə və rus dilinə tərcüməsinə həsr etmiş məşhur şərqşünas V.V.Bartold “oğuz zamanı” ifadəsini İslamın birinci əsrinə aid edərsə də, boyların əfsanəvi qəhrəmanlarının söyləyicinin müasiri olduğu igidlərlə eyni məkanda yaşadığını, oxşar

həyat tərzini keçirdiklərini birmənalı şəkildə bildirir [Bartold 1999: 122-123]. Deməli, zaman fərqi olmasına baxmayaraq, məkan – Oğuz yurdu dəyişməz qalmaqdadır. Bu yurd, bu məkan isə tarixi Azərbaycan torpaqlarıdır. Elə buna görə də böyük araşdırıcı Qorqudun adı ilə bağlı bu epik silsilənin oğuzların daha qədim Orta Asiya dövrü ilə bağlılığını qeyd etməklə, onun Qafqaz mühitindən kənarda yaradılma ehtimalını rədd edir [Bartold 1999: 126]. Abidənin mətnində oğuzların əfsanələşmiş daha qədim tarix və coğrafiyasının simvolok izləri duyulsa da, bu bənzərsiz əsər, əvəzsiz alimimiz T.Hacıyevin dediyi kimi, “məhz Azərbaycan oğuznaməsidir” [Hacıyev 1999: 7].

Şübhə yoxdur ki, bütün bu tipli monumental folklor nümunələri kimi, “Dədə Qorqud” eposu da yazıya alınıb “kitab”laşana qədər böyük bir formalaşma dövrü keçirmiş, sonrakı nəsillər ozanlarının yaradıcı müdaxiləsinin təsiri ilə dövrün ruhuna müvafiq müəyyən əlavələr edilmək və ya epizodlar çıxarılmaqla təkmilləşdirilmişdir. Görünür, elə buna görə də eposu geniş təhlil edən V.M.Jirmunski belə bir qənaətə gəlir ki, “oğuz zamanı” məhdudlaşdırılmış hər hansı zaman kəsiyi ilə uyğun gəlməyib, xalqın tarixi keçmişini monumental ölçüdə və ümumiləşmiş formada əks etdirir [Bartold 1999: 143-144]. Sözsüz, eposun bədii gücü də qədim bir etnosun keçdiyi tarixi yolu bir nəslin nümayəndələrinin təmsalında canlandırmasındadır.

Təhlil göstərir ki, boylarda hətta daha qədim və daha sonrakı dövr hadisələrinin bədiiləşmiş ifadəsinə rast gəlinə də, böyük əksəriyyəti Dədə Qorqudun yaşadığı zamanla səsləşir. Belə ki Dirsə xan oğlu Buğac və Basat kimi igidlərdən bəhs edən boyları daha əski, hətta əfsanələşmiş tarixlə, Qan Turalıya həsr edilmiş boyu nisbətən sonrakı tarixi hadisələrlə əlaqələndirmək mümkündürsə, Qazan xan, Bamsı Beyrək, Dəli Domrul, Yegnək və Uruzun adı ilə bağlı boylar məhz ozanlar ozanı Dədə Qorqudun birbaşa şahidi olduğu hadisələri əks etdirir. Həmin dövrə aid boylardan biri də Oğuz elinin qonşu Gürcüstanla apardığı döyüşlər üzərində qurulmuş “Bəkil oğlu Əmran boyu”dur.

Boyun məzmunundan anlaşılar ki, Bayındır xan Qalın Oğuz elinin (dövlətinin) Gürcüstanla olan sərhədlərini qorumağı, ona qaravul durmağı bir igid kimi Bəkilə tapşırır və o da uzun illər bu vəzifənin öhdəsindən məharətlə gəlir. Ovda baş verən bir hadisə nəticəsində Bəkilin yaralandığını eşidən düşmən Oğuz üzərinə yürüş etməyi qərara alır. Bəkilin yeniyetmə oğlu Əmran bundan xəbər tutur, atasının razılığı ilə onun döyüş paltarını geyinir, yarağı ilə silahlanır və Al ayğırına minib üç yüz igidlə düşmənin qarşısına çıxır. Düşmən əvvəlcə at üzərindəkinin Bəkil olduğunu düşünüb qaçmaq istəyir, lakin gözçünün (kəşfiyyatçının) müşahidəsinə əsasən gələnin Bəkil deyil, yeniyetmə bir oğlan olduğunu öyrənib, yüz nəfər seçmə döyüşçü ilə irəli atılır. Əmranla qarşılaşan dəstə başçısı təkrar onun gənc oğlan olduğunu görüb əvvəlcə sözlə qorxu gəlir, lakin bunun bir nəticə vermədiyini görüb təkbətək vuruşa girir. Gürz, qılınc və süngü ilə vuruşmada qalib müəyyənləşmədiyindən at üzərində savaşmalı olurlar. Sonda ulu Tanrıdan güc alan Əmran onu at üstündən götürüb yerə vurur və sinəsi üstünə çökərək özünə təslim edir. Düşmən döyüşçüləri bunu görüb döyüş meydanından qaçırlar.

Əmranın göndərdiyi muştuluqçu vaitəsilə qələbə xəbərini eşidən Bəkil oğlunu böyük sevinclə qarşılayır, evinə dönüb şərafinə məclis qurur, mülk, torpaq payı ayırır evləndirir və yanına alıb Bayındır xanın divanına aparır. Bayındır xan da ona Qazan oğlu Uruzun sağ yanında yer göstərib, qızılı naxışlarla işlənmiş geyimlər hədiyyə edir.

Dədəm Qorqud da bu oğuznaməni düzüb-qoşaraq, “Bəkil oğlu Əmranın olsun!” deyər məclisi tamamlayır.

Bəs tarixi mənbələr nə deyir? Orta əsr tarixçisi Fəzlullah Rəşidəddin “Oğuzların tarixi və əhvalı” adlı əsərində oğuzlarla gürcülər arasında baş verən hadisələrdən bəhs

edərkən yazır ki, gürcülər göndərilən elçilərə tabe olmayaraq vuruşacaqları cavabını verirlər. Oğuz xan qabaqcadan xəbər göndərüb Gürcüstan üzərinə yürüşə keçir və iki gün iki gecə sürən döyüşdən sonra onları qaçmağa məcbur edir. Yenidən toplaşan gürcülər bir daha döyüşə atılsalar da, məğlub olaraq Oğuza vergi verməyi boyunlarına götürürlər. Lakin bir müddət sonra vergi verməkdən boyun qaçıdırıb Oğuza düşmən kəsirlər. Həmin vaxt Aladağda qışlayan Oğuz xan gürcülərin üzərinə bütün ordusunu deyil, hər birinə iki yüz döyüşçü qoşmaqla altı oğlunu göndərir. Gürcülər bu dəfə də ağır məğlubiyyətə uğrayır və vergi verməklə Oğuza tabe olduqlarını bildirirlər [Rəşidəddin 1992: 22-24].

Oğuzlarla gürcülər arasında baş verən bu tarixi hadisəyə XVI əsrdə yaşamış Bayburtlu Osmanın “Tavarihi-cedidi-mirati-cihan” əsərinin “Bayundur xan” bölümündə, qısa şəkildə olsa da, yer verilmişdir. M.Ergin O. Ş.Gökyaya istinadən onun “Bahrül-ənsab” adlı bir kitabdan və əski Dədə Qorqud oğuznaməsindən qaynaqlandığını qeyd etməklə verdiyi məlumatdan anlaşılar ki, sonuncu Peğəmbər dünyaya gəlməmişdən əvvəl oğuzlar qırx il Doqquz Tümen Gürcüstan bəyləri ilə vuruşmuş və onlara qalib gələrək xərac almışlar. Bu əsərdə gürcülərlə vuruşan İç Oğuz bəylərindən Qazan xan, Yigən bəy, Şəmsəddin bəy, Beyrək bəy, Qara Qonuq bəy, Taş Oğuz bəylərindən Dundar bəy, Əmən bəy, Avşar bəy, Döğər bəy, Rüstəm bəy, həmçinin Uruz qoca və Qaraçuq çobanın adı çəkilir [Ergin 1958: 39-40] ki, bunların da “Dədə Qorqud kitabı”nda haqqında bəhs edilən və ya adı sadalanan Oğuz igidləri olduğu şübhəsizdir.

Beləliklə, “Bəkil oğlu Əmrən boyu”nda təsvir olunan hadisələrin tarixi faktlarla üst-üstə düşdüyü tam təsdiqlənir. Lakin məzmunundan göründüyü kimi, boyda bütünlüklə həmin döyüşlərdən deyil, onun sonuncu yekun mərhələsindən bəhs olunur. Boy belə başlayır:

“Qamğan oğlu Xan Bayındır yerindən turmuşdı. Ağban evini qara yerin üzərinə dikdirmişdi. Ala sayvan gög yüzinə aşanmışdı. Biri yerdə ipək xalıçası döşətmişdi. İç Oğuz, Taş Oğuz bəgləri yığnaq olmuşdı. Toquz tümen Gürcüstanın xəracı gəldi. Bir at, bir qılıç, bir çomaq gətirdilər”. [D-235, 5-9].

Əslində, xərac əvəzinə gürcülərin at, qılıç və çomaq göndərməsi onların Qalın Oğuz eli ilə döyüş istəyinə bir işarədir ki, dövlətin sərhədlərini qorumaq üçün bir igidə verilməsi Dədə Qorqud tərəfindən təklif olunur:

“Dədə Qorqud aydır: – Xanım, bunun üçini dəxi bir yigidə verəlim, – dedi, – Oğuz elinə qaravul olsun! – dedi”. [D-236, 2-3].

Bayındır xan “Kimə verəlim?” deyib sağına-soluna baxırsa da, Oğuz bəylərindən kimsə buna razılıq vermir. Oğuz igidlərindən Bəkilə baxıb “Sən nə deyirsən?” sualına cavab olaraq Bəkil hədiyyələri götürür və sərhədləri qorumaq üçün Gürcüstan ağzına yollanır. İllər uzunluğunu vətən sərhədlərini hünərlə qorumaqla Bəkil Qalın Oğuz elində ad-san qazanaraq tanınır. Görünür, buna görə də ildə bir dəfə Bayındır xanın divanına dəvət alaraq Qazan xan və digər Oğuz bəyləri ilə keçirilən yarışlarda iştirak edir. Yenə də Bayındır xanın məclisinə gələn Bəkil göstərdiyi xidmətlərinə görə Bayındır xandan bəxşis olaraq yaxşı at, yaxşı qaftan və xərclik alır. Bu məqamda ozan Oğuzda həm də mahir ovçu kimi ad çıxarmış Bəkilin tamamilə fərqli bir cəhəti üzərində dayanır. Aydın olur ki, o, başqaları kimi, keyiki oxla nişan alıb ovlamır, yürək atı ilə arxasınca qacaraq kəmənd atıb tutur, arıq olsa, qulağını dəlib buraxır, kök olsa, boğazını üzür. Ovçular da qulağı dəlik keyik ovladıqda Bəkilin bilib ona göndərilir. Bu məharətinə görə Bayındır xan Bəkilin şərafinə ov təşkil edir. Ov zamanı Bəkil yenə də keyiki təsvir edilən tərzdə ələ keçirir və onun bu bacarığı ovda iştirak edən bəylər tərəfindən alqışlanır, öyülür. Lakin göstərilən hünərin igidin deyil, atın olduğunu söyləyən Qazan xanın sözləri Bəkilə xoş gəlmir və aldığı

bəxşisləri Bayındır xanın önünə töküb igidləri ilə birgə evinə dönür. Xatını Bəkilin acıqlı olduğunu görüb könlü açılmaq üçün ova çıxmasını məsləhət bilir. Bəkil yalnız ova gedir və qarşısına çıxan keyiki adəti üzrə ovlamaq istəyir ki, bu zaman acıqlı keyik özünü uca yerdən aşağı atır. Cilovu çəkib atı saxlamağa macal tapmayan Bəkil də onunla birlikdə aşağı uçur və sağ oyluğu qayaya toxunub sınır. Köməksiz qalan Bəkil özünü itirməyərək, yeləyindən – ox qabından çıxardığı oxu atının tərkindən dartıb qopardığı qayıqla sınımış ayağına sarıyır, var gücünü toplayıb atına minir və yalmanına yataraq geri dönür. Evə qayıdarkən oğlu Əmrən yaralanmış atasını at üzərindən götürüb yatağına uzadır. Beş gün divana çıxmayan Bəkil ayağının sındığını heç kəsə bildirmir. Lakin bir gecə onun iniltisinə ayılıb ağrının səbəbini soruşan xatınaya söyləyir və o da bu gizlini saxlamağı bacarmayaraq qaravaşa, qaravaş isə qapıçıya deyir. Beləliklə, Bəkilin yaralanması xəbəri bütün obaya yayılır və çasus vasitəsilə gürcü təkuruna çatır. Bununla da boyun süjet xətti məmununu bir qədər öncə qısa şəkildə verdiyimiz hadisə ilə davam etdirilir.

Göründüyü kimi, Dədə Qorqud tərəfindən Bəkil oğlu Əmranın şərəfinə düzülüb-qoşulan bu boy oğuz igidləri ilə gürcülər arasında baş verən tarixi döyüşlərin bədiiləşmiş inikasıdır. Lakin mətnin hərtərəfli təhlili göstərir ki, boyun alt qatında daha qədim oğuz-qıpçaq qarşıdurması dayanır. Bu fakt Bəkilin, düşmən ordusunun keşiyini çəkdiyi Bərdə, Gəncə tərəflərə hücum xəbərini alaraq, oğlu Əmranı Bayındır xanın yanına göndərərək Qazan bəydən kömək istəməsi ilə bağlı söylədiyi aşağıdakı soylamada açıq-aydın ifadə olunmuşdur:

– Oğul, oğul, ay oğul!
 Qaranñuluca gözlərim aydını oğul!
 Güclü belüm qüvvəti oğul!
 Gör axır nələr oldu, nələr qopdı mənim başıma! – dedi.
 – Qalqubanı, oğul, yerimdən turı gəldim.
 Boyını sinsun, Al ayğırı bütün bindim.
 Av avlayub, quş quşlayub gəzərkən buñaldı,
 Sürcdi, bəni yerə çaldı.
 Sağ oyluğum sındı.
 Mənim qara başıma nələr gəldi.
 Qara-qara tağlardan xəbər aşmış,
 Qanlı-qanlı sülardan xəbər keçmiş,
 Dəmir qapı Dərvəndindən xəbər varmış,
 Alca atlı Şökli məlik qatı pusmuş.
 Pusduğundan qara tağlara tuman düşmüş.
 “Yatduğı yerdə Bəkili tutuñ!” demiş,
 “Qarusından ağ əllərin bağlañ!” demiş,
 “Qan alaca ordusını çapıñ!” demiş,
 “Ağca yüzlü qızını, gəlinini yedir eyləñ!” demiş.
 Qalqubanı, oğul, yerindən turı gəlgil!
 Yelisi qara Qazılıq atıñ bütün bingil!
 Arqurı yatan Ala tağı dünin aşğıl!
 Ağ alınlı Bayındır xanın divanına dünin varğıl!
 Ağız-dildən Bayındıra salam vergil!
 Bəglər bəgi olan Qazanıñ əlin öpgil!
 “Ağ saqallı babam bunlu” degil!
 “Əlbətdə və əlbətdə, Qazan bəg maña yetişsün, – dedi” degil!

“Gəlməz olsa, məmləkət bozulub xarab olur,

Qızım, gəlinüm əsir getdi, bəllü bilgil!” – dedi. [D-243, 12 – 245, 4]

Bu bir gerçəklikdir ki, “Kitab”ın nəzm parçaları nəsr hissəsi ilə müqayisədə daha qədim arxaik qatı özündə yaşadır. Belə ki sonrakı nəsil ozanlarının nitqində nəsr parçaları asanlıqla dəyişdirilə və dövrün ruhuna, hadisələrinə uyğun işlənilə bilirsə, qəliblənmiş nəzm şəklində olan soylamalar çox zaman ilkin variantını qoruyub saxlayır və ya nadir hallarda cüzi dəyişikliyə uğrayır. Yuxarıdakı soylamadan məlum olur ki, Bəkil gürcü təkurunun hücumu əvəzinə, Şöklü məliyin Oğuzə hücumundan bəhs edir. Qazan xanın adı ilə bağlı boyların məzmunundan görüldüyü kimi, oğuzların başlıca düşmənləri qıpçaqlardır ki, göstərilən soylamada da Şöklü məliyin təmsalında qəbədilmaqdadır. Boyun nəsr və nəzm hissəsindəki bu xırda ziddiyyət həm də belə bir mülahizəni qüvvətləndirir ki, ozanlar ozanı Dədə Qorqud boyları düzüb-qoşarkən özünə qədərki daha qədim türk dastanlarının süjet xəttindən yaradıcı sənətkar kimi ustalıqla bəhrələnməmişdir. Bu, “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”nda bütün incəliyi və cizgiləri ilə özünü göstərirsə də (ətraflı bax: Hacıyev 2015), “Bəkil oğlu Əmrən boyu”nda yalnız nəzərə çatdırdığımız soylama mətni vasitəsilə üzə çıxır. Deməli, türk-oğuz igidlərinin şərəfinə soy soylamaq, boy boylamaq ənənəsi daha əski çağlara gedib çıxır. Ulu Qorqudun tarixi missiyası da həmin ənənəni möhkəmləndirərək ozan sənət məktəbi səviyyəsinə qaldırmasıdır. Oğuz igidlərindən bəhs edən boylar sonralar da ozanlar tərəfindən el-el, oba-oba gəzməklə yayılmış, milli-mənəvi dəyərlərin gənc nəsllə aşılmasına xidmət etmişdir. Dədə Qorqudun hər boyu bir igidin adına qoşaraq, “Məndən sonra alp ozanlar söyləsin, alını açuq cəmər ərənlər dinləsin!” [D-169, 10-12] deyərək nəsihət etməsi də bundan irəli gəlir.

Araşdırma göstərir ki, təkcə məzmununa görə deyil, həm də dil baxımından bu boy oluqca maraqlı elementlərlə zəngindir. Belə ki burada işlənmiş bəzi ifadə və sözlər qorqudşünaslıqda mübahisə obyektinə olan bəzi məqamlara aydınlıq gətirməyə imkan yaradır. Həmin məqamlardan ikisi üzərində dayanmaq istədik.

Bunlardan biri “Qazan bəg oğlu Urüz bəgin tutsaq olduğu boy” da düşməni yurdu kimi işlədilmiş “Məgər Başı açuq Tatyən qalasından, Aqsaqa qalasından, kafiriñ casususu vardı...” cümləsindəki [D-126, 13 – 127,1] “Başı açuq” ifadəsi ilə bağlıdır. Qorqudşünaslıqda həmin ifadənin mənşəyi ilə bağlı üç fikir mövcuddur. Birinci fikrə görə, “Başı açuq” ifadəsi türklər tərəfindən Qara dəniz sahilində Fəş (Vəşə) və İngər (İnquri) çayları arasında yerləşən bölgənin hakiminə verilən addır. O.Ş.Gökyay italyan alimi Ettore Rossiyə istinadən götürür ki, Minadoi həmin adı gürcü hökmdarı olaraq açıqlarkən, P.Della Valle İmereti kralı dedikləri bir gürcü prinsinə türklər tərəfindən verilən ad kimi izah edir [Gökyay 2006: 464, 760]. İkinci fikrə görə, “Başı açuq” sonralar həmin hökmdarın və ya prinsin başçısı olduğu bölgəyə, yəni mərkəzi Kutaisi şəhəri olan İmeretiyyə aid edilməklə yer adı kimi işlənmişdir [Gökyay 2006: 464]. Üçüncü fikrə görə isə, Gürcüstanın bu bölgəsində yaşayan xalq başı açıq dolaşdığı üçün oğuzlar tərəfindən belə adlandırılıb [Kırzioğlu 1952: 77]. S.Əliyarov “Tarixi-coğrafi qeydlər” başlıqlı yazısında mövcud fikirləri ümumiləşdirərək həmin adı bu şəkildə izah edir: “Burada Gürcüstan deyil, İmereti nəzərdə tutulur. Övliya Çələbi, Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mirzə Adıgözəl bəy öz əsərlərində həmin adı məhz bu mənada işlətmişlər. İmereti döyüşçü və aznavurlarının başlarında araxçinsayağı kiçik dəyirmi keçə papaq gəzdirməsi ilə bağlı olmalıdır. Boyun mətnində “keçə bök” adlandırılan bu baş geyimi hər hansı kəskin hərəkət zamanı uçub düşür – o, “başı açıq” qalırdı” [KDQ 1988: 260].

Xatırladaq ki, “Başı açuq” ifadəsinə bu şəkildə yanaşma “Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nda da özünü göstərir [KDQE 2000: 49].

Eposu intibah dövrü abidəsi kimi dəyərləndirən P.Xəlilov ifadəni “başıaçıq” yazılışında versə də, onun dastanın yaranma tarixini geriye çəkmək üçün, zəif də olsa, bir dəlilə çevrilə biləcəyindən ehtiyatlanıb üzərində ayrıca dayanır [Xəlilov 1993: 75-83]. Müəllif F.Rəşiddənin adı çəkilən əsərində oğuzların Gürcüstanı hücum etməsi ilə barədəki məlumatların “Bəkil oğlu Əmran boyu”nda təsvir edilən hadisələrlə səsələşdiyini doğru-düzgün müəyyənləşdirərək, eposun XIV-XV əsrlərdə yaranması ilə bağlı fikirlərə qarşı çıxır, gətirdiyi elmi dəlillər əsasında onun daha əvvəlki əsrlərdə formalaşdığını sözləyir. Bununla yanaşı, görkəmli tədqiqatçı XII əsr dahi şairimiz Nizami Gəncəvinin, həmçinin orta əsr tarixçilərinin əsərlərində “Açıqbaş” termininə rast gəlinməməsi və onun XVI əsrdən sonrakı dövrlərdə yazılmış əsərlərdə işlənilməsi faktından çıxış edərək belə qənaətə gəlir ki, həmin ifadə “Kitab”ın üzünü köçürən xəttatın mətnə əlavəsidir [Xəlilov 1993: 75].

Lakin ifadənin etimoloji açımı bu mülahizənin tamamilə yanlış olduğunu üzə çıxarır.

Mətləbə birbaşa keçməzdən öncə bunu qeyd etməyi lazım bilir ki, “Başı açuq” ifadəsi sonrakı dövrlərdə həm “Başıaçıq”, həm də tərkibindəki sözlərin yerini dəyişməsi nəticəsində “Açıqbaş” şəklində işlənilmişdir. Maraqlıdır ki, XVII əsrin məşhur türk səyyahı Övliya Çələbinin “Səyahətnaməsi”ndə “Baş-açıq” və “Açıqbaş” şəklində olmaqla vilayət adı kimi hər iki variant verilmişdir (Çelebi, 2005: 162, 164). Bu variantivlik Azərbaycan qaynaqlarında da özünü göstərir. Əgər XVIII Azərbaycan şairi Molla Pənah Vəqifə aid:

“Açıqbaşda əgər olsa bir dilbər,
Onda bu nişanlar müəyyən gərək.
Əndamı ayinə, qəddi mötədil,

Siyah zülfü qamətinə tən gərək” qoşma bəndində [Vəqif 2004: 47] o, “Açıqbaş” kimi işlədilmişdirsə, XIX əsrin birinci yarısında (1845-ci ildə) Mirzə Adıgözəl bəyin ana dilimizdə yazdığı “Qarabağnamə” əsərində Gürcüstanın İmereti bölgəsinin adı kimi “Başıaçıq” şəklində [Qarabağnamələr 1989: 43] qələmə alınmışdır. Bəs bu variantlardan hansı əsasdır?

Fikrimizcə, tarixi baxımdan daha qədim olan “Dədə Qorqud kitabı”ndakı “Başı açuq” forması ilkin variant kimi götürülməlidir. Tədqiqat göstərir ki, bu ifadəni təşkil edən “baş” (-ı mənsubiyyət şəkilçisidir) və “açuq” sözlərindən heç biri müasir dilimizdə daşdığı anlamda işlədilməmişdir. Əski mənbələr göstərir ki, “açuq” sözü tarixən “hədiyyə, bəxşiş, ərmişlik” mənasını da daşımışdır. Rəşid Rəhməti Arat “Qudatqu bilik” əsərində “açığ” fonetik variantında 21 dəfə işlənilmiş bu sözü “bəxşiş, hədiyyə” mənasında izah edir [Yusif Has Hacib 2006: 1093]. Həmin əsərdən götürülmüş bəzi nümunələrə diqqət yetirək:

596 *meningdin açığ bolsu sindin tapuğ*
tapuğ bolsa ötrü açar kut kapuğ [Yusif Has Hacib 2006: 184].

(Çevirməsi: Səndən xidmət olsun, bəndən də bəxşiş; xidmət yerində olursa, bəxt qapılarını açar)

616 *bu ay toldı künde yetürdi tapuğ*
ilig me açığ birle açtı kapuğ [Yusif Has Hacib 2006: 188].

(Çevirməsi: Bu Aytoldı hər gün qüsursuz xidmət etdi, hökmdar da hədiyyəsi ilə ona qapıları açdı).

2495 *ya yat yalavaç keliş ya barış*
boşuğ birgü açığ olarka tegiş [Yusif Has Hacib 2006: 476].

(Çevirməsi: Yad-yabançı elçilərin gəliş və gedişinə, onların haqqı olan ehsan və hədiyyələrin verilməsinə o baxar)*.

Qorqudşünaslığa “Kitab”ın Drezden nüsxəsinin XI əsrdə yazıya alınmış bir nüsxədən üzü köçürüldüyü fikri ona görə inandırıcı səslənir ki, eposun dilində mübahisə doğuran əksər sözləri ya ulu dilçi Mahmud Kaşğarının məşhur lüğəti, ya da Yusif Balasaqunlunun adı çəkilən poeması vasitəsilə açıqlamaq olur. Bu baxış bucağından yanaşdıqda üzərində dayandığımız “açuq” sözünün də “bəxşiş, hədiyyə” mənasında yozulması şübhə doğurmamalıdır. “Bəkil oğlu Əmrən boyu”nda “Toquz tümən Gürcüstan ağzına varub qonnan”, vətən torpağına qaravulluq edən Bəkil haqqında söylənilmiş “Yad kafir gəlsə, başın Oğuzə ərməğan göndərərdi” [D-236, 12-13] cümləsindən də aydın görünür ki, məğlub olmuş düşməni əsir götürüb Oğuzə ərməğan göndərmək dövrün qəhrəman oğullarını səciyyələndirən xüsusiyyətlərdəndir. Fikrimizcə, burada “baş” sözü də müasir anlamda deyil, qədim mənbələrdə, az da olsa, rast gəlinən “başçı” mənasında işlənilmişdir. Bunun üçün eposun yazıya köçürüldüyü XI əsrdə qələmə alınmış “Qudatqu bilik” əsərinə bir daha nəzərə yetirək:

İdişçilər başı şərəbdar negü teg kerekün ayur [Yusif Has Hacib 2006: 86].

(İçkibaşısı şərəbdarın necə olmasının gərəkliyi anladılır)

1114 *ölümke yuluş kıldı erse kişi*

Yulup ölmegey erdi ilçi başı [Yusif Has Hacib 2006: 270].

(Adam ölümü əvəzinə fidyə verə bilsə idi, hökmdarlar fidyə verib ölümdən qurtulurlardı).

Qədim türk hərbi sistemində hər on, yüz və min döyüşçüyə bir başçı qoyulması əsasında yaradılmış “onbaşı”, “yüzbaşı”, və “minbaşı” sözlərinin tərkibində də “baş” sözü məhz göstərilən mənədadır və həmin mənədan “Dədə Qorqud kitabı”nda aşağıdakı məqamlarda istifadə olunmuşdur:

1) əmiraxur başı:

Əmiraxur başı qarşuladı, endirdi, qonaqladı. [D-70, 9].

2) bəglər başı:

Qara Günə oğlu Budaq, Qazan bəg oğlu Uruz, bəglər başı Yegnək, Gəflət qoca oqlı Şir Şəmsəddin, qızın qardaşı Dəli Qarçar bilə ox atarlardı. [D-107, 10-12].

3) çəribaş:

Qara Günə çəribaşı oldı. [D-283, 9].

4) bin kom başları:

Anuñ ardınca bin kom başları Dügər yetdi. [D-151, 8-9].

5) bügdüz başları:

Anuñ ardınca biñ bügdüz başları Əmən yetdi. [D-151, 9-10].

6) qoca başları:

Anuñ ardınca toquz qoca başları Aruz yetdi. [D-151, 10-11].

Gətirilən nümunələrdən göründüyü kimi, “baş” sözü həm heyvanlara baxan təsərrüfat başçısı (əmiraxur başı), həm bəylərə rəhbərlik edən başçı (bəglər başı), həm ordu başçısı (çəribaş), həm min çadıra rəhbərlik edən hərbi başçı (bin kom başları), həm 24 oğuz tayfasından birinin başçısı (bügdüz başları), həm də Oğuzə ağsaqqallıq edən qocaların başçısı (toquz qoca başları) mənalarını ifadə etmək üçün işlədilmişdir. Beləliklə, “...başın Oğuzə ərməğan göndərərdi” cümləsində “baş” sözünü göstərilən anlamda qavrayıb,

***Qeyd:** müasir dilimizə edilən bütün çevirmələrdə böyük araşdırıcı Rəşid Rəhməti Aratın çevirmələrinə istinad olunmuşdur.

Bəkilin düşmən ordusunun başçısını ələ keçirərək Bayındır xana əsir göndərməsi kimi də düşünmək mümkündür.

Tarixi mənbələrdən və boyun məzmunundan göründüyü kimi, Gürcüstan dövləti Oğuzla öz itaətini göstərmək məqsədilə xərac verirmiş. “Başı açuq” ifadəsi də bu razılaşmanın nəticəsi kimi, gürcü hökmdarına onun vassal, asılı olduğunu bildirmək üçün oğuzlar tərəfindən verilmiş addır ki, “başçısı ərməğan” mənasını daşımış və sonradan həmin hakimin idarə etdiyi bölgəyə deyilmişdir. Fikrimizcə, zaman keçdikcə “açuq/açıq” sözünün bu mənanı itirməsi xalq arasında onun mənşəyi ilə bağlı üçüncü yozumun yaranmasına gətirib çıxarmışdır.

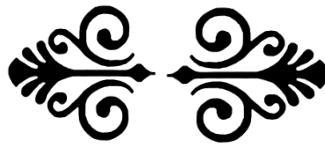
“Bəkil oğlu Əmran boyu”nda diqqətimizi çəkən ikinci məqam kafirin dilindən söylənilmiş “Oğuzun arsızı türkmanın dəlisünə bənzər” [D-249, 1] deyimindəki “arsız” عارسزي sözü ilə bağlıdır. Bu deyimdə Əmranı nəzərdə tutan kafir onu “Oğuzun arzısı” sayaraq, “türkmanın dəlisinə”, yəni igidinə bənzədir. Lakin oğuz-türkman qarşılaşmasında Əmranın “arsız” sifəti ilə səciyyələndirilməsi heç də yerinə düşmür. Fikrimizcə, burada abidənin yazıya alınma prosesində dövr üçün artıq işləklikdən düşmüş bəzi sözlərin oxşar səs tərkibinə malik sözlərlə əvəzlənməsi hadisəsi müşahidə olunmaqdadır. Söyləyici ozan nitqindən boyları qələmə alan şəxs, yaxud ilkin nüsxədən üzünü köçürən katib xətası kimi qeydə alınan bu tipli dil faktlarına “Kitab”ın müxtəlif səhifələrində dəfələrlə rast gəlinir. Məsələn, çadırın dirək hissələri arasında yerləşdirilən şəbəkə avadanlığı ilkin mətnə “qabıza” adlandırılmasına baxmayaraq, katib səslənməsinə görə onu ərəb mənşəli “qabza” sözü kimi düşünmüş və yazıya almışdır [ətraflı bax: Hacıyev 2019: 44-46]. Yuxarıdakı deyimdə də “dəli” (igid) sözünün qarşılığı kimi XI dilçisi Mahmud Kaşğari lüğətinə düşmüş arxaik “arsu” sözünün -sı mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş “arsız” forması ilə qarışdırıldığı aydın duyulmaqdadır. Ulu dilçi oğuzlara məxsus “arsu” sözünün “dəyərsiz şey” anlamında işləndiyini göstərir [Kaşğari 2006:185]. Boyun məzmunundan məlum olur ki, kafir əvvəlcə oğuz igidinə saymazıya yanaşaraq, onu dəyərsiz, vecsiz hesab edir. Lakin Əmranın cəsarətini, qorxmazlığını görüb fikrində yanıldığını başa düşür və belə bir qənaətə gəlir ki, oğuzun vecsizi, dəyərsizi türkmanın igidinə bənzəyir.

Bütün bu deyilənlər belə bir nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, “Dədə Qorqud kitabı” istər məzmun, istərsə də dil baxımından daha qədim tariximizin bədii inikasıdır və onun formalaşma tarixini XV-XVI əsrlərə aid edənlər tamamilə yanılırlar.

Ədəbiyyat

1. Бартольд, В.В. (1999) Книга моего Деда Коркута Огузский героический эпос. Бакы: YNE “XXI”.
2. D. Kitabı-Dədəm Qorqud əla lisani-tayifeyi-oğuzan. Drezden nüsxəsi.
3. Çelebi, E. (2005). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Yayına hazırlayanlar: Y. Dağlı, S. A. Kahraman). II c., 2. kitab, İstanbul, YKY.
4. Ergin, M. (1958). Dede Korkut Kitabı. Giriş – Metin – Faksimile. I c, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
5. Ergin, M. (1963). Dede Korkut Kitabı (İndeks-Gramer). II c, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
6. Hacıyev, A. X. (2015). Dədə Qorqudun oğuz dünyası // Dədə Qorqud Elmi-ədəbi toplusu, II. Bakı: Səda, s. 3-11.
7. Hacıyev, A. X. (2019). “Dədə Qorqud kitabı”nda ev anlayışı ifadə edən sözlər dünyası // Dədə Qorqud Elmi-ədəbi toplusu, II. Bakı: Səda, s. 40-51.
8. Hacıyev, T. (1999). Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: “Elm” nəşriyyatı.

9. Xəlilov, P. (1993). "Kitabi-Dədə Qorqud" – intibah abidəsi. Bakı: Gənclik.
10. Gökyay, O.Ş. (2006) Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
11. Kaşğari M. (2006). Divani luğat-it-türk. I c (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər), Bakı: Ozan.
12. KDQ (1988). Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir). Bakı: Yazıçı.
13. KDQE (2000). Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası (İki cildə), II c. Bakı, YNE.
14. Kırzioğlu, M. F. (1952). Dede Korkut Oğuznameleri I kitab. İstanbul: Burhanettin Erenler Matbaası.
15. Qarabağnamələr (1989). Bakı, Yazıçı, Ic, s. 28-102.
16. Rəşidəddin, F. (1992). Oğuznamə. (Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlər R.M.Şükürovanındır). Bakı: Azərənəşr.
17. Yusif Has Hacıb (2006). Kutadgu Bilig. Çeviren Prof. Dr. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.



Tural ADİSİRİNOV***AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəzi******kiçik elmi işçi******tural.adisirinov@mail.ru***

BALAKƏN-ŞƏKİ BÖLGƏSİNDƏN TOPLANMIŞ NAĞILLARDA “KITABI-DƏDƏ QORQUD” PARALELLƏRİ

Açar sözlər: “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanı, Azərbaycan nağılları, bölgə nağılları, müqayisəli folklorşünaslıq, sehirli nağıllar, qəhrəmanlıq dastanları, məhəbbət dastanları

PARALLELS “KITABI - DEDE GORGUD” IN TALES COLLECTED FROM THE BALAKAN-SHEKI REGION

Summary

Tural Adishinovs article “Parallels of Kitabi-Dede Gorgud” in tales collected from the Balakan-Sheki region” is devoted to a very important topic of comparative folklore. The researcher brought parallels between the tales of the Balakan-Sheki region and the height of the “Kitabi-Dede Gorgud” epic. The scientific findings of the researcher are a valuable addition to the study of the “Kitabi -Dede Gorgud” epic. The researcher analyzed the parallels in the tales of the region in the article and, logically, confirmed that the original and ancient copies of the “Kitabi - Dede Gorgud” were related to Shaki.

Key words: “The Book - Dada Gordud” epic, Azerbaijani fairy tales, regional tales, comparative folklore, mythical tales, heroic epics, love tales

ПАРАЛЛЕЛИ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУД» В СКАЗКАХ СОБРАННЫХ В БЕЛОКАНО-ШЕКИНСКОМ РЕГИОНЕ

Резюме

Статья Турала Адиширинова «Параллели «Китаби-Деде Коркуд» в сказках собранных в Белокано-Шекинском регионе» посвящена очень важной теме – сравнительной фольклористике. Автор провел параллели между сказками Белокано-Шекинского региона и эпосом «Китаби – Деде Коркуд». Научные находки исследователя являются ценным дополнением к изучению эпоса «Китаби-Деде Коркуд». Исследователь, анализируя в статье параллели эпоса и региональных сказок, правильно с точки зрения логики, доказал связанность первичного, древнего экземпляра «Китаби-Деде Коркуд» с городом Шеки.

Ключевые слова: «Китаби – Деде Коркуда», Азербайджанские сказки, региональная сказка, сравнительная фольклористика, героические эпосы, любовные эпосы.

Folklor hər bir xalqın mənəvi varlığını müəyyən edir. Bu anlayışda xalqın mənəvi həyatı, gen yaddaşı əks olunur. Dildən – dilə, ağızdan-ağıza keçərək əsrlər dolaşan folklor örnəkləri xalqın özünü - özünə tanımaq, soykökünü, tarixinə qayıtmaq vasitəsidir. Xalqımızın şifahi və yazılı fikir dünyasının nadir incisi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı etnoyaddaşın məhsuludur. Azərbaycan folklorşünaslığı bir elm kimi XIX əsrdən başlayaraq formalaşsa da, öz izini şərqin qədim bədii-fəlsəfi abidəsi olan “Avesta”da, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qoruyaraq sonrakı nəsillərə ötürmüşdür.

Ümumazərbaycan folklorunun formalaşmasında region folklor nümunələrinin müstəsna əhəmiyyəti var. Xüsusilə, Azərbaycanın Şimal-qərb bölgəsinə aid olan Qəbələ, Oğuz, Şəki, Qax, Zaqatala, Balakən rayonlarından toplanmış folklor örnəklərində özünəməxsus spesifik cəhətlər, elmi - tədqiqat üçün yenilik daşıyan məqamlar diqqətçəkicidir. Müqayisəli folklorşünaslıq xətti ilə bu bölgənin nağılları ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının boyları arasındakı oxşarlıq yerinə yetirdiyi- miz tədqiqat işinin aktuallığını ortaya qoyur.

Azərbaycan nağıllarının mahir tədqiqatçısı olan Oruc Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud” və Azərbaycan nağılları” adlı məqaləsində [4, s. 137-142] bu mövzuya ümumi şəkildə toxunsada, Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsinin nağılları ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının boyları arasındakı paralel xüsusiyyətlər, demək olar ki, işlənmişdir. Folklorşünas tədqiqatçı Oruc Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud”un boyları ilə Azərbaycan nağıllarının məzmununda oxşarlıqlar kimi qəhrəmanın möcüzəli, qeyri-adi doğuluşu məsələlərini (alma, armud yemə, xeyir-dua və s. vasitələr) ümumi hafizənin məhsulu olan, hamının nağıllar silsiləsində üzləşdiyi, dillər əzbəri olan “Kəl Həsənin nağılı”, “Şahzadə Mütəlib”, “Şəms-Qəmər” nağılları ilə dastanın (“Kitabi-Dədə Qorqud” nəzərdə tutulur – T.A) “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu” və “Dirse xan oğlu Buğac boyu”nu müqayisə obyektinə kimi götürür. “Kəl Həsənin nağılı”nda valideyinlər armud yeməklə, “Şahzadə Mütəlib”, “Şəms-Qəmər” nağıllarında alma yeməklə oğul-uşaq sahibi olurlarsa, Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu” və “Dirse xan oğlu Buğac boyu”nda xeyir-dua ilə övlad sahibi olurlar. Nağılşünas alim daha bir oxşarlıq kimi qəhrəmanın divlərlə, sehirli qüvvələrlə mübarizəsini “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”la “Kəlləgözün nağılı” və “Təpəgöz” nağılları ilə tutuşdurur. Həm boyda, həm də nağıl variantlarında Təpəgöz son dərəcə qorxunc bir varlıq kimi canlandırılır.

Folklorşünas alim “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını nağıllarla bağlayan xüsusiyyətlərdən biri kimi qəhrəmanın müəyyən sınaq motivini də qeyd edir. “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu” ilə “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda qəhrəman sevdiyi qıza qovuşmaq üçün sınaqlardan keçir. Alim bu oxşar motivi “Hazarandastan bülbulü” nağılında da nümunə kimi qeyd edir. Bu nağılda da “Kitabi-Dədə Qorqud”da olduğu kimi nişanlıının fiziki gücünü sınaq etmək əsas yer tutur. Folklorşünas alimin məqaləsindən gətirdiyimiz nümunələr ağır tədqiqatçı əməyi kimi maraqlı və tədqiqəlayiqdir.

İndi isə tədqiqat işimizin ana xətti olan Balakən-Şəki bölgəsindən toplanmış nağıllarla “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı oxşar paralellərə nəzər salaq.

Epik janrlar içərisində bilirik ki, bir-birinə daha çox yaxın və müqayisə olunanı dastan və nağıldır. Hər iki janr həcminə və mövzu rəngarəngliyinə görə digər janrlardan fərqlənir. Hətta folklorşünaslıq iddia edir ki, dastanlar nağıllardan yaranmışdır. Dastan və nağıl nə qədər bir-birinə oxşasa da, fərqli xüsusiyyətləri də çoxdur. Folklorşünaslıq elminin tarixi-nəzəri sistemindən bildiyimiz kimi, dastan struktur etibarilə şeir və nəsrədən, nağıl isə yalnız nəsrədən ibarət olur. Digər fərq kimi dastan olmuş bir hadisədən qaynaqlanırsa, nağıllar daha çox uydurma dan yaranır. Bir məsələni də qeyd edək ki, dastanlar müvafiq nağıl süjetlərindən yaranmış, sonrakı zamanlarda isə aşırıqlar tərəfindən mükəmməl işlənərək dastan halına gəlmişdir.

Balakən-Şəki bölgəsindən toplanmış nağıllarda dastanla paralellik oxucuda həm böyük maraq doğurur, həm də onu düşündürür. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Balakən-Şəki bölgəsi üçün daha doğmadır. Çünki, böyük araşdırmaçı, folklorşünas alim Salman Mümtazın arxivindən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı olmaqla 238 adda əlyazma əldə olunub. Buradan görünür ki, Salman Mümtaz dastanın ən qədim əlyazma nüsxələrini məhz bu bölgədən tapmışdır. Professor Ədalət Tahirzadə “Salman Mümtaz” (tərcümeyi-hal və öçərki) kitabında yazır: “Sonsuz əziyyətlə topladığı əlyazmalardan o, (Salman Mümtaz nəzərdə tutulur – T.A) misilsiz kitabxana yaratmışdı. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun Vatikan və Drezdendəkilərdən sonra üçüncü nüsxəsi, Füzuli “Divan”ının dünyada ən qədim və ən mükəmməl əlyazması, “Şah İsmayıl Xətai “Dəhnamə” və “Nəsihətnamə”sinin elmə bəlli ilk nüsxələri, Azərbaycanın yüzlərcə qüdrətli şairinin əlyazmaları yalnız bu kitabxanadaydı” [8, s. 8-9]

Balakən-Şəki bölgəsindən toplanmış “Paxıl bacılar” [1, s. 276], “İstəkli oğul”, [3, s. 96], “Aslanın əhvalatı”, [7, s. 179], “Çoban İbrahimin nağılı”, [7, s. 113], “Naxırçı ilə padşah qızı”, [2, s. 182], “Dəyirmandaşı və sandıq əhvalatı” [6, s. 258] kimi nağıllarla “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”, [5, s. 202] “Salur qazanın evinin yağmalandığı boy”, [5, s. 188] “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”, [5, s. 176] “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”, [5, s. 266] “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu” [5, s. 241] və s. boylar paralellik təşkil edir.

Qeyd edəcəyimiz paralelləri “qan”, “can” və “rəqəm” anlayışları üzərində izah edəcəyik. Folklorşünas alim, professor Vaqif Vəliyev “Azərbaycan folkloru” [9] kitabında qan məsələsini “Aşıq Qərib” dastanından gətirdiyi oxşarlıqla açıqlayır. O Beyrəyin atasının gözlərini öz qanı ilə açmasını Aşıq Qəribin anasının kor olmuş gözlərini torpaqla açmasıyla tutuşdurur. Qeyd edək ki, bu məsələyə dastan araşdırıcıları dastanlar arasında toxunsalar da, nağıllarla dastanlar arasındakı qan paralelliyinə toxunulmamışdır. Bu cəhətdən “Paxıl bacılar” nağılı [1, s. 276] xüsusi maraq doğurur və hər iki folklor örnəyində paralellik olduğu kimi cərəyan edir.

“Paxıl bacılar” nağılından gətirdiyimiz nümunəyə diqqət edək: “Əgər sən mənim qızımsansa, qanımdan bir az mənim gözlərimə sürt. Qız əlini kəsir, qanımdan anasının gözlərinə sürtür. Anasının gözləri sağalır” [1, s. 276]. Nağılda kiçik qızımdan ayrı düşən ananın gözləri ağlamaqdan kor olur. Bu oxşarlıq eynən “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda da diqqətçəkicidir. Beyrək 16 il əsirlikdə qalır, bu ayrılığa dözməyən Baybörə bəyin gözləri tutulur. Boydakı oxşarlığa nəzər yetirək: “Qazan bəy dedi: “Baybörə bəy, mustuluq, oğlun gəldi. Baybörə bəy dedi: “Oğlum olduğunu ondan bilərəm ki, kiçik barmağını qanatsın, qanını dəsmala silsin, qanını gözümə çəkim, gözümlə açılarsa, oğlum Beyrəkdir.” Baybörə bəy dəsmalla gözümlə silən kimi Allahın qüdrəti ilə gözü açılır” [5, s. 222].

Digər paralel diqqət edək: Nağılda evinə dönməyən kiçik bacını böyük bacılar tanımır, boyda Beyrəyi də bacıları tanımır, yalnız kaftanı geydikdə şübhənlər ki bu Beyrəkdir. Nağıldan və boydan gətirdiyimiz oxşar paralellər oxucunu heyrləndirir. Qan kultu qismən fərqli məqamda bölgənin daha bir nağılında da özünü göstərir. “Dəyirmandaşı və Sandıq əhvalatı” nağılında qan məsələsi olduqca maraqlı tərzdə verilib. Nağıldakı nümunəyə diqqət edək: “Gültəkin barmağını kəsib Fərhadın yanına gəlir, barmağının qanını Fərhadla sürtür, Fərhadın daşları əriyib tökülür, sonra isə Fərhad Gültəkinin barmağının qanını ovcuna töküüb daş olmuş adamlara sürtür” [6, s. 258]. Bu nağılda da Gültəkinin qanı köməyə gəlir, Fərhadın daş olmuş bədəni Gültəkinin qanı ilə öz əvvəlki vəziyyətinə qaydır.

Daha bir oxşarlıq kimi bölgə nağıllarıyla dastan arasındakı rəqəm simvolikası böyük maraq kəsb edir. Bilirik ki, nağıllarda 40 rəqəmi daha çox rəmzi, simvolik xarakter daşıyır. 40 gün 40 gecə toy, 40-cı qapının nağılda daha çox sehirli olması və s. məqamlar xasdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında 40 rəqəminin də simvolikası var. Dastanın boylarında işlədilən 40 incəbelli qız, 40 igid kimi təqdimlər diqqətimizi çəkir. 40 rəqəmi ümumi bəsit oxşarlıq yaratsa da, Balakən-Şəki bölgəsinin nağıllarında işlədilən “40 incəbelli qız” formantı oxucunu düşündürməyə bilməz. 40 incəbelli qız formantına nağıl və dastandakı nümunələr rakursundan baxaq.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da: “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da: “Qırx incəbelli qız ilə Boyu uzun Burla Xatun əsir getdi” [5, s. 189], “Dirsə Xan oğlu Buğac boyu”nda: “Dirsə xanın arvadı “oğlancığının ilk ovudur” deyər yerindən durdu, qırx incəbelli qızı da özü ilə götürdü. Dirse xana tərəf getdi” [5, s. 181].

Bölgənin nağıllarında: “Naxırçı ilə padşah qızı” nağılında: “Padşahın qızı qırx incəbelli qızla meçidə gəldi” [2, s. 182], “Çoban İbrahimin nağılı”nda: “Qədim zaman-

larda Şirvan mahalında Xanəhməd adlı bir bəy yaşayırdı. Onun saysız-hesabsız qul-qaravaşları, qoyun-quzusu, qırx incə belli kənizi, çoxlu var-dövləti vardı və o, böyük malikanəsində ömür sürürdü”[7, s. 113].

Gətirdiyimiz paralellər bir daha “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının bu bölgəyə – Balakən – Şəki bölgəsinə daha çox yaxın olmasını ehtiva edir. Dastanda xüsusi məna daşıyan daha bir rəqəm 15-dir. 15 rəqəmi dastanda sınaq rəqəmidir, yəni 15 yaşına çatan oğuz gənci igidlik göstərməli, ad qazanmalı idi. 15 rəqəmi bir növ oğuz gəncinin döyüş sınağıdır. “Qazan xanın evinin yağmalanması boyu”nda Uruz 16 yaşındadır, ancaq heç bir igidlik göstərməyib, ad qazanmayıb. Bu Uruz üçün mənfi cəhətdir, çünki 15 yaşında artıq o igidlik məqamına yüksəlməli idi. 15 rəqəminin döyüş simvolikasını biz Balakən-Şəki bölgəsindən toplanmış nağıllardan olan “Aslanın əhvalatı” nağılında da görürük. Nağıldakı nümunəyə diqqət edək: “Aslan gəlib 15 yaşına çatır. Bir gün əmisi Aslanı və öz iki oğlunu yanına çağırır deyir: “Övladlarım, artıq vəzirdən qardaşımın və bütün nəslimizin qisasını almaq vaxtı yetişib, yaraqların döyüşə gedirik” [7, s. 179]. Bu nağılda da 15 yaşına çatan gənc döyüşə təhrik edilir. Daha bir paralel kimi dastanın “Qazlıq qoca oğlu Yeynək boyu”nda Yeynək də 15 yaşına çatır, o da sınaqdan keçməli, atasını əsirlikdən qurtarmalıdır. Yeynək dustaq olan atasını xilas etməlidirsə, Aslan öldürülmüş atasının qisasını almalıdır. 15 rəqəminin həm dastanda, həm də nağıldakı ideya oxşarlığı yenə də oxucuda böyük maraq yaradır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, “Aslanın əhvalatı” nağılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”la da səsləşir. Həm nağıldakı Aslan, həm də boydakı Basat şir südü ilə bəslənmişlər. Paralellərə nəzər yetirək. “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”da: “Bir gün yağılar yurda basqın edərkən Aruz qocanın körpə oğlu düşüb yolda qalır, bir şir tapıb götürür, bəsləyir. Oğuz camaatı yenə öz yurduna qayıdır. Xanın ilxıçısı gəlib xəbər gətirir: Xanım, qamışlıqdan bir şir çıxır, sıçrayıb qaçmağı adam kimidir”. Aruz deyir: “ Bu, bəlkə itən körpə oğlumdur, bəylər şirin yatağı üzərinə gəldilər, şiri qaçırır, oğlanı tutdular. Aruz oğlanı evə gətirdi. Dədəm Qorqud gəldi adını Basat qoydu”. [5, s. 266]. Boydan gördüyümüz kimi, Basatı şir baxıb böyüdür. “Aslanın əhvalatı” nağılında da Aslan şir südü ilə bəslənilib. Nağıldakı paralelə baxaq: “Padşahın qardaşı vəzirin zülmündən qurtarmaq üçün başına bir dəstə adam yığır dağlara çəkilməmişdi. Bir dəfə onun adamlarından biri dərədəki aslanın yuvasının qarşısında oynayan bir uşağa rast gəlir və uşağı götürüb onun yanına gətirir. Padşahın qardaşı baxıb görür ki, uşağın biləyində bir bazubənd var. Bazubəndi oxuyub onun öz qardaşı oğlu olduğunu başa düşür. Uşağı götürüb bəşirə basır, şir südüyə bəsləndiyinə görə adını Aslan qoyur”. Nağıldakı ad qoyma məsələsi də çox maraqlı məqamdır, dastanda bu işi Dədə Qorqud edirsə, nağılda isə padşahın qardaşı edir.

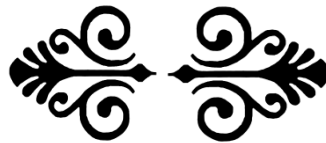
Balakən-Şəki bölgəsinin nağıllarıyla “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının boyları arasındakı paralellik kimi can kultuna da nəzər salaq. Can məsələsi, canını fəda etmə, bağışlama dastanın “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda verilib. Boyun məzmunundan bilir ki, Domrul öz canının əvəzinə bir can verməli idi. Atasının, anasının yanına gəlir, ancaq onların heç biri canlarını öz övladına fəda etmir. Yalnız Domrulun qadını canını yoldaşı üçün qurban edir. Burada öz doğma ata-anasının övladı üçün canını fəda etməməsi təəssüf yaradır: “Dəli Domrul durub atasının yanına gəldi. Atasının əlini öpüb dedi: “Ata, səndən can istəyəm verərsənmi? Atası deyir: “Dünya şirin, can əzizdir. Canımı qıya bilmərəm. Məndən əziz, məndən yaxın anan vardır, get yanına”. [5, s. 244]. Dəli Domrul atasından ümidi üzülüb anasının yanına gəldi. Dedi: “Atamdan can istədim, amma vermədi. Səndən can istəyirəm, ana, canını mənə verərsənmi”? Anası dedi: “Dünya şirin, can əzizdir. Canımı qıya bilmərəm, yəqin bil”. [5, s. 245]. “İstəkli oğul” nağılında da “can

şirindir” ideyası vardır. Boydan fərqli olaraq burada oğul təkə anasından kömək istəyir: “Aman ana, qoyma, əzrayıl gəldi canımı almağa. Qarı deyir: Aman əzrayıl, xəstə mən deyiləm, oğlumdu. Get onun yanına mən hələ ölmək istəmirəm.”[3, s. 96].

Balakən-Şəki bölgəsindən toplanmış nağıllarda “Kitabi-Dədə Qorqud” paralelləri dastanın ən qədim əlyazmasının məhz bu bölgədən tapılması ehtimalını yaradır. Bu mövzunun daha da ciddi araşdırmaya ehtiyacı vardır.

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan folklor antologiyası. XIII cild (Şəki-Zaqatala folkloru). Bakı, 2005, 550 s.
2. Azərbaycan folklor antologiyası. IV cild. Şəki folkloru. Bakı .2000, 400 s.
3. Balakən-Şəki bölgəsindən toplanmış epik folklor örnəkləri. Şəki. 2020, 250 s. (Əlyazma)
4. Əliyev O. “Kitabi-Dədə Qorqud” və nağıllar. // “Kitabi-Dədə Qorqud” (Məqalələr toplusu). –Bakı: Elm, 1999. - S.137-142 .
5. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı: Öndər, 2004, 376 s.
6. Region folkloru antologiyası (Qax, Zaqatala, Balakən rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı. 2018, 512 s.
7. Şəki folklor örnəkləri 1-ci kitab. Bakı, 2014, 414 s.
8. Tahirzadə Ə. Salman Mümtaz (tərcümeyi-hal oçerki). Bakı: Kür, 2002, s. 16
9. Vəliyev. V. Azərbaycan folkloru: Ali məktəb tələbələri üçün dərslik. Bakı: Maarif, 1985, 428 s.



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

Bilal HÜSEYNOV,
ADPU Cəlilabad filialının müəllimi,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru,
e-mail: bilalalarli58@mail.ru

**HƏDİS FOLKLOR JANRI KİMİ**

Açar sözlər: Azərbaycan folkloru, epik növ, rəvayət, dini rəvayət və hədis.

HADİTHS AS FOLKLORE GENRE**Summary**

One of the epic genres in Azerbaijani folklore hadith, has a special place among genre variations of the legend. A legend has gone through certain stages until it has become a separate genre. The hadith also has its own distinctive features, such as the personal narration true events and ashug narrations.

Hadiths were created and spread as examples of folklore related to Islam religion.

The first source of hadiths is the "Quran". The hadiths are narrations about what Muhammad and his companions did and what they said.

Hadiths appeared in different ways according to the streams of Islam. For the Sunnah stream hadiths are the basis of Islamic religion and social activities. For the other stream Shiites the collection of religious narrations is called new (akhbar). These folklore examples tell about the events related to religion and religious men. The hadiths are divided into religious legends, religious myths, religious anecdotes, religious stories about saints and religious beliefs.

According to their contents hadiths are grouped:

- Explanations of the words of Allah;
- Hadiths about the Prophets;
- Hadiths about the fourteen infallibles;
- Hadiths about Says and Sons (Seyid and ovliylar);
- Hadiths about sufies and dervishes;
- Hadiths about the leaders of the sect;
- Hadiths about the events with mannerly contents.

There is a great need for separate studying of the genres of hadiths.

In the article hadiths, sources included in it, wise sayings, recommendations, tips, judgments, prohibitions, warnings, miracles, interpretations, brochures, activities and folklore patterns grouped under other names are studied by scientific bases and comparative analyzes.

Key words: Azerbaijani folklore, epic type, narration, religious narration and hadiths.

ХАДИС (ПРИТЧА) КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР**Резюме**

В Азербайджанском фольклоре, в течение внутрижанровых изменений преданий, которое числится одним из жанров эпического вида, хадис (притча) занимает особое место. Предание, пока формировался, как отдельный жанр, прошел через определенные этапы. Как başagəldi (случившийся), olmuş əhvalat (пришествие) и aşıq rəvayəti (ашукские предания) и у хадисов (притчи) есть своеобразные различительные особенности.

Хадис создан и распространен, как фольклорный образец, связанный с Исламской религией.

Первым источником хадисов является «Коран». Хадисы – это повествования о том, что пророк Мухаммед и его сподвижники делали и что они говорили.

Хадисы образовались в различной форме среди линий Исламской религии. Для суннитизма хадисы считаются основами Исламской религии и общественной деятельности. В другой линии – в шиитизме совокупность религиозных преданий называется əxbar (известия).

В этих фольклорных образцах говорится о хадисах, которые связаны с религией и религиозными людьми. Хадисы делятся на религиозных преданий, анекдотов, происшествий, связанных со святыми людьми, и мнением, связанных с догмат.

Хадисы по содержанию группируются так:

- Истолкования Божих изречений;
- Хадисы о пророках;
- Хадисы о 14 непорожных (пророк Мухаммед, его дочь и 12 имамов);
- Хадисы о сейидах и о святых (övliya);
- Хадисы о суфи (аскеты) и дервишах (отшельники);
- Хадисы о лидерах секты, религиозной общины;
- Хадисы о событиях воспитательного характера.

Есть большая нужда в отдельном изучении жанрового назначения хадисов.

В статье в научной основе, с сравнительными анализами разбираются хадисы и входящие в его состав, группировавшись под другими названиями, как *mənkabələr* (манкабы), *hikmətli kəlamlar* (мудрые афоризмы), *tövsiyələr* (полезные советы), *məsləhətlər* (наставления), *hökmlər* (веления), *qadağalar* (запреты), *kəramətlər* (магические силы), *möcüzələr* (чудеса), *təfsirlər* (толкования), *risalətlər* (письменные послания), *məallar* (желания, конечные цели), *hekayətlər* (повествования), *əhvalatlar* (истории), *vəzlər* (проповеди), *moizələr* (религиозные наставления), *şərtlər* (условия), *xəbərlər/əxbar* (известия), *nəsihətlər* (наравоучения), *xütbələr* (проповеди имамов) и др.

Ключевые слова: Азербайджанский фольклор, эпический вид, предание, религиозное предание и хадис.

Məsələnin qoyuluşu. Azərbaycan folklorunda epik növün janrlarından biri kimi rəvayətlərin xüsusi yeri vardır. Rəvayət ayrıca janr kimi formalaşana qədər müəyyən mərhələlərdən keçmişdir. Rəvayətlər həcminə, təhkiyə üslubuna, söylənilən əhvalata münasibətinə görə bir-birindən fərqlənir. Rəvayətin janrdaxili dəyişmələri aşağıdakı ardıcılıqla araşdırılır: a) başagəldilər; b) olmuş əhvalatlar; c) toponimik rəvayətlər; ç) tarixi hadisə və tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı rəvayətlər; d) hədislər; e) rəvayət xarakterli mifoloji mətnlər; ə) təbiət hadisələri ilə bağlı rəvayətlər; f) aşiq rəvayətləri. Folklorşünaslıqda mifoloji rəvayətlər kimi təqdim olunan mətnlər əslində müxtəlif əfsanələrdən ibarətdir. Mifoloji rəvayətləri əfsanələrdən fərqləndirən cəhət bu mətnlərin arxaik inanclarla bağlı olmasıdır. Rəvayət xarakterli mifoloji mətnlər mifik əfsanələrdən fərqlənir, onların əsasında reallığı əks etdirən, lakin mifləşdirilmiş rəvayətlər dayanır.

Rəvayətin növlərindən biri hədisdir. Hədislər dini mahiyyət daşıyan hadisələr haqqındadır.

İşin məqsədi. Hədis islam dini ilə bağlı folklor örnəyi kimi yaranmış və yayılmışdır. Coğrafi arealına görə, təkcə Azərbaycanda deyil, bütün müsəlman ölkələrində müəyyən dini, tarixi, ictimai, hətta siyasi hadisələrlə bağlı meydana çıxan hədislərin ilkin qaynağı Qurandır. İslam dini ilə bağlı məlumat kitablarında qeyd olunur ki, hədislər Məhəmmədin və onun silahdaşlarının gördükləri işlər və söylədikləri fikirlərlə bağlı rəvayətlərdir. İslamda altı əsas və çoxlu ikinci dərəcəli hədis məcmuəsi vardır (21, 119). Qeyd etmək yerinə düşər ki, Məhəmməd peyğəmbərin göstərişləri, tapşırıqları, buyuruqları, vəsiyyətləri şiə və sünni rəvayətlərinin əsasında dayanır, bəzən fərqli, bəzən də oxşar nəticələrlə yekunlaşır. Yaxınlarının Peyğəmbərdən öyrəndikləri və nəql etdikləri sonralar hədis və rəvayət şəklini almışdır (23, 18-19). Hədis islam dininin “Quran”dan sonra ikinci qaynağı sayılır, Məhəmməd peyğəmbərin “mübarək sözlərini, hal və hərəkətlərini” əhatə edir (16, 143). Hədislərin toplandığı kitablar Sünnə (hərfi mənası “rəvayət” kimi də yozulur) adlanır. Hətta islam cərəyanlarından biri olan sünnilik üçün hədislər dinin və ictimai fəaliyyətin əsasları sayılır. Digər cərəyan olan şiəlikdə dini rəvayətlərin məcmuyu əxbar adlanır (21, 103). Göründüyü kimi, şiəlikdə hədisi xəbər termini əvəz edir. Hətta şiələrin X yüzillikdə “Əxbarilər” adlı dini-hüquqi məktəbi mövcud olmuşdur ki, bu mək-

təbin davamçıları əxbarı (rəvayətləri) fiqhın əsas mənbəyi sayırdılar (21, 58). Lakin zaman keçdikcə, şiələr də xəbər adlandırdıqları rəvayətləri hədis kimi təqdim etməyə başlamışlar. Nəticədə hədislər rəvayətin çoxfunksiyalı bir növünə çevrilmiş, tədricən buraya tərbiyəvi əhəmiyyəti olan əhvalatlar da əlavə edilmişdir. Hədis folklor janrı kimi formalaşdıqdan sonra çağdaş din xadimləri haqqında belə rəvayətlər yaranmışdır. Bəlkə də, rəvayətlərin bu cəhətini nəzərdə tutan islam təlimçiləri hədisləri və xəbərləri cəmləşdirib birlikdə təqdim edirlər. Əhmədağa Əhmədov “İslam təlimi” kitabında yazır ki, bizə Peyğəmbərdən və imamlardan saysız-hesabsız hədislər və xəbərlər gəlib yetişmişdir: “Onlar böyük bir tərbiyə məktəbidir və bizim bu dövrümüz üçün xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Təəssüf ki, onların hamısını xalqa çatdırmağa imkan yoxdur. Lakin bugünkü oxucuları bu feyzdən tamamilə məhrum etmək də olmaz” (15, 21). Kitabın fəsiləri də hədislə xəbəri eyniləşdirir. Məsələn, “Rəsuli-Əkrəmin dilindən olan hədislər və xəbərlər” fəslində Məhəmməd peyğəmbərin müdrik kəlamları verilmişdir (15, 21-30). “Həzrəti Əli Əleyhis-səlamın dilindən olan hədislər və xəbərlər” (15, 30-33) və “Sair imamların dilindən olan hədislər və xəbərlər” (15, 33-36) fəsillərində də ata sözlərini xatırladan öyüd, nəsihət, məsləhət və tövsiyələr öz əksini tapmışdır.

İnternet mənbələrində hədislərlə bağlı saysız-hesabsız məlumatlar mövcuddur. Bu hədislərin əksəriyyəti din, din xadimləri haqqında olan rəvayətlərdən ibarətdir. Hədis elmindən bəhs edən saytlarda (17) hafiz, höccət, ravi, risal, siqə, səbt və sair məsələlərlə bağlı hədislər yer almışdır. Hədislər həm də əhli-sünnə hədislərinə (17) və əhli-şiə hədislərinə (17) bölünür. İnternet mənbələrində hədislər haqqında gedən məqalələr “Hədis düşmənləri” və “Hədisşünaslıq” bölmələrində qruplaşdırılmışdır (17). Hədis termininin internet izahı onun birmənalı olaraq dini rəvayət olduğunu təsdiq edir. Şiə imamlarından “rəvayət olunan kəlamlar da” hədis olaraq qəbul edilir (18).

Ədəbi janr baxımından hədis mətnin “hansı qaynaqdan gəlib çıxdığını göstərən “istinad” hissəsi” olmaqla, “hadisə, yaxud hikmətamiz kəlam haqqında rəvayət”, “kiçik dini novella” sayılır (13, 188) islamda hədislərin yaranma tarixi dini cərəyanlarla bağlıdır və istinadla əsaslandırılır, daha çox dinin və ictimai həyat quruluşunun müxtəlif məsələləri barəsində Məhəmməd peyğəmbərin çıxardığı qərarlardan irəli gəlir. Dini məlumat kitablarına əsasən, bu hədislər VIII-IX yüzilliklərdə qələmə alınmışdır. Sünnilərin hamılıqla qəbul etdikləri və ən mötəbər saydıqları hədis məcmuələrini əl-Buxari (870-ci ildə vəfat etmişdir), Müslim (875-ci ildə vəfat etmişdir), Əbu Davud (888-ci ildə vəfat etmişdir), Ət-Tirmizi (892-ci ildə vəfat etmişdir) və Ən-Nəsai tərtib etmişdir: “Bundan əlavə, çoxlu tematik məcmuə və ən mühüm hədislərin məcmuələri vardır... Lakin hədislərin əksəriyyəti erkən müsəlman icmasının real baxışlarını və əməllərini, bir çox hədislər isə Məhəmmədin özünün fikir və hərəkətlərini əks etdirir (21, 103). Şafii, hənəfi, maliki və hənəbəli sünni məzhəbləri hüquq məsələlərinə dair qərar çıxarılmasının prinsiplərinə münasibətdə, mərasimlərin təfəsilatında bir-birindən fərqlənsələr də, qanuni əmrləri olan hədis məcmuələrinə istinad edirlər. Hədislərin mövzu genişliyi imkan vermişdir ki, sonralar bu istiqamətdə müəllifi məlum olmayan çoxlu sayda dini rəvayətlər meydana çıxsın və janr folklor yönümlü xarakter daşıсын. Məhəmməd peyğəmbər haqqında olan hədislərdən birində deyilir: “Allahın Rəsulu “Qeybət nədir?” sualına cavab verir ki, bu, qardaşınızın xoşuna gəlmədiyi bir şeyi söyləməkdir. Soruşurlar ki, söylənilən sifətlər onda varsa, yenə qeybət sayılır? Allahın Rəsulu bildirir ki, bəli, bu, qeybətdir. Demək, qeybət nöqsanın, eybin, qüsurun xoşlamadıqları şəkildə insanlara çatdırılmasıdır” (5, 223-224). Göründüyü kimi, hədis tərbiyəvi mövzudadır və ibrətamiz xarakter daşıyır.

Məhəmməd peyğəmbərin adı ilə bağlı olan digər bir hədis də dünyəvi mövzudadır və etik əhəmiyyəti böyükdür: “Bir ərəb mənşəli məsəldə deyilir ki, bir nəfər peyğəmbərə qonaq gəlir. Evdə oturub söhbət edirlər. Peyğəmbərin arvadı qəfildən otağa daxil olur, peyğəmbər arvadına ehtiram əlaməti olaraq ayağa durur. Qonaq da ayağa durur. Bir qədər sonra peyğəmbərin arvadı yenə otağa daxil olur, peyğəmbər yenə arvadına ehtiram əlaməti olaraq ayağa durur. Qonaq da qalxır. Bu hadisə üçüncü dəfə təkrarlananda qonaq dözmür, peyğəmbərdən soruşur:

– Ya peyğəmbər, bəlkə arvad evə gündə yüz dəfə daxil olacaq, sən hər dəfə qalxacaqsan?

Peyğəmbər deyir:

– Qalxacağam. Çünki bircə dəfə mən onun ayağına qalxmasam, o mənim ayağıma heç zaman qalxmaz.

Tərbiyəvi əhəmiyyəti nədən ibarətdir, deyə bilmərəm, amma bu məsəlin peyğəmbərin adına çıxılması ona şəkk yaratmaq imkanını azaldır. Bütün dünyada, sözün hər mənasında, böyük ayağına durmaq hörmət və ehtiram əlaməti sayılır. Evə yaşlı adam daxil olursa, kiçiklər ayağa qalxırlar. Sinfə müəllim daxil olursa, şagirdlər ayağa qalxırlar. Əlbəttə, bu nümunələrin sayını bir xeyli artırmaq olar” (5, 111-112). Hədisin məzmunundan görünür ki, burada Məhəmməd peyğəmbərin hərəkətləri digər müsəlmanlar üçün örnək kimi götürülür.

Beləliklə, əsasən dini mövzuda olan və elə dindarların özləri tərəfindən söylənilən hədislər məzmununa görə bir neçə qrupa bölünür. Hədisləri dini rəvayətlər sayanlar haqlıdırlar. Çünki bu folklor nümunələrində dinlə və dindarlarla bağlı hadisələrdən danışılır. Hədislər dini rəvayətlərə, dini əfsanələrə, dini lətifələrə, müqəddəslərlə bağlı dini əhvalatlara və dini ehkamlarla bağlı fikirlərə bölünür. Hədisləri üç qrupda cəmləşdirmək mümkündür:

- 1) Əfsanəvi dini hədislər (bunlara bəzən dini əfsanələr də deyirlər);
- 2) Dini ehkamlarla bağlı hədislər (bu tipli hədislərə qısaca dini ehkamlar da deyirlər);
- 3) Müqəddəslərlə bağlı dini hədislər, yaxud əhvalatlar (6, 107).

Bu hədislər də müxtəlif qruplara bölünür. Hədislərin içərisində müqəddəslərlə bağlı olan dini əhvalatlar üstünlük təşkil edir. Hədislərə daxildir:

- Allah kəlamlarının yozumları;
- Peyğəmbərlər haqqında hədislər;
- On dörd məsum haqqında hədislər;
- Seyid və övliyələr haqqında hədislər;
- Sufilər və dərişlər haqqında hədislər;
- Təriqət başçıları haqqında hədislər;
- Tərbiyəvi mahiyyətli hadisələr haqqında hədislər (6, 107).

Allah kəlamlarının yozumları İncil, Təvrat və Qurandan gətirilən nümunələrin tutarlı izahı ilə bağlı əhvalatlardan və rəvayətlərdən ibarətdir. Quranda belə bir ayə vardır ki, “əgər bütün dünya insanları əlbir olsa, bu kəlamın mislini gətirə bilməz”. Bu Allah kəlamının yozumu istinadlar üzərində qurulmuşdur: “Həqiqətən, Peyğəmbərdən (s) sonra Müseyləmə və Nəcah kimi yalançı peyğəmbərlər gəldilər və guya, Allah tərəfindən gələn kitablar ortaya çıxardılar. Lakin onların hamısı Quranın müqabilində cəfəngiyyatdan başqa bir şey olmadı” (14, 35). Allah və Onun sifətləri, xeyir və şər təsəvvürləri, islam əqidələri, ibadətləri, çağırışları, islamın vacib, müstəhəb əməlləri və sair məsələlərlə bağlı hədislər və xəbərlər Allah kəlamlarının yozumları kimi təbliğ olunur. İslam dininə görə,

ilahiyyat elminin beş qismi (sahəsi) mövcuddur ki, bunlar da “ilm əl-Quran” (digər adı “ilm ət-təfsir”) adlanan, Quranı və ona yazılmış təfsirləri (məalları) öyrənən elmdən, “ilm əl-hədis” adlanan, hədisləri öyrənən elmdən, “ilm əl-üsul” adlanan, islam hüququ metodologiyasını öyrənən elmdən, “ilm əl-fiqh” adlanan, müsəlman mülki hüququnu öyrənən elmdən və “ilm əl-əqaid” (digər adı “ilm əl-kəlam”) adlanan, əqidələrdən bəhs edən sxolastik ilahiyyat elmindən ibarətdir (22, 59-75). Bu sahələrdən ikisi bilavasitə hədislərlə bağlıdır. “İlm əl-üsul” müsəlman hüququnun dörd mənbəyini öyrənir ki, buraya Quranın şərhləri, hədislər, icma və qiyas prinsipləri daxildir. “İlm əl-hədis” isə təkcə hədisləri deyil, həm də hədislər haqqında bütün elmi bilməyi tələb edir (22, 59).

Hədislər əsasən Qurandan qaynaqlanır. Hər hansı bir hədis bu və ya başqa şəkildə İslamın müqəddəs kitabında yer almış əhvalatla bağlıdır. Vasim Məmmədaliyevin Quranın 1992-ci ildə nəşr olunmuş tərcüməsinə yazdığı ön sözdə belə bir rəvayət var: “Mötəbər rəvayətə görə, bir ərəb şairi kağız üzərinə bir şeir yazmış, misralar arasına bir neçə sətir hədis və bir Quran ayəsi əlavə edib onu islam dinindən və Qurandan xəbəri olmayan, lakin ərəb dilini çox gözəl bilən bir bədəviyə (səhrada yaşayan köçəri ərəbə) oxutdurmuşdur. Bədəvi şeiri oxumuş, hədisə çatdıqda: “Bu, yuxarıdakı sətirlərə bənzəmir, buradakı sənət daha yüksəkdir”, – demiş, Quran ayəsinə yetişdikdə isə şaşqın bir vəziyyətdə: “Bu isə heç bir sözə bənzəmir. Burada məna içərisində məna vardır!” – söyləmişdi” (27, 17).

Hədislərin Quran ayələrindən qaynaqlanmasını təsdiq edən daha bir nümunəyə diqqət yetirək: “Əl-Bəqərə” (“İnək”) surəsinin altmışıncı ayəsində Musanın əsası ilə yerdən su çıxarması belə təsvir olunur: “Öz qövmünə su axtarırdı Musa. “Əsanı daşa vur dedik. On iki bulaq qaynadı yarılan daşdan. Hər kəs tanıdı içəcəyi yeri. Allahın nemətindən yeyin, için, yalnız yer üzündə fəsad törədib qarışıqlıq salmayın” (26, 5). Belə hədisləri Qurana təfsir, məal (anlam) və açıqlama yazanlar əlavə şərhələrlə təkmilləşdirmiş və bu məqsədlə xalq arasında mövcud olan rəvayətlərdən bəhrələnmişlər.

Peyğəmbərlər haqqında hədislərin əhatə dairəsi genişdir. Xəvvas, yəni xüsusi peyğəmbərlər, həmçinin avam, yəni ümumi peyğəmbərlər haqqında hədislər mövcuddur. Xəvvas peyğəmbərlərin bir qismi ülul-əzm peyğəmbər sayılır ki, onların haqqında olan hədislərdə Nuh nəciyullah (Allahın nicat verdiyi), İbrahim Xəlilullah (Allahın dostu), Musa kəlimullah (Allah ilə danışan), İsa ruhullah (Allahın ruhu) və Məhəmməd həbibullah (Allahın sevimlisi) adlandırılır. Digər peyğəmbərlər mürsəl peyğəmbər sayılır, onlar ayrıca din gətirməsələr də, möcüzələr göstərmələri haqqında hədislər söylənilir. Ümumi (avam) peyğəmbərlərin möcüzələri və kəramətləri olmasa da, onlara Tanrı tərəfindən vəhylər göndərilməsi haqqında hədislər yaranmışdır (14, 29-36).

Peyğəmbərlər haqqında hədislər iki qrupa bölünür. Buraya peyğəmbərlərin başına gələn hadisələr haqqında rəvayətlər və onların müxtəlif tarixi məqamlarda, ictimai-siyasi situasiyalarda söylədikləri müdrik kəlamlar daxildir. Peyğəmbərlərin başına gələn hadisələr haqqında rəvayətlər də ibrətamiz bir fikirlə yekunlaşır. Belə ki, bu cür hədislərdə Nuh, İsa, Musa və Məhəmmədlə bağlı rəvayətlər üstünlük təşkil edir. Bu rəvayətlər beynəlmiləl xarakterli hədislər sayılır. Belə hədislərdən birində Musa peyğəmbər bəni İsrail bütldən əl çəkib Allaha inanmağı tövsiyə edir. Onlar deyirlər ki, Allah özünü bizə göstərsin, biz də ona inanaq. Musa peyğəmbər Allahın gözəgörünməz olduğunu deyir. Bu hədis Quranda da öz əksini tapıb. Allahdan nida gəldi ki, “Ya Musa, məni əbədən görə bilməzsən”. Amma sən camaatın məni görmək istəyirsə, Tur dağına gəlsin. Bəni İsrail Musa peyğəmbərə qoşulub Tur dağına gəldi: “Allah-təala öz nurundan bir zərrə haman dağa saldı. Dağ o nurun təsirindən elə bir güclü şüalanma verdi ki, tamamilə əriyib yoxa çıxdı. İki nəfərdən və Mu-

sadan başqa, o adamların hamısı dəhşətdən həlak oldu. Bir qədərdən sonra Musa və o biri nəfərlər huşa gəlib qayıtdılar və əhvalatı camaata nəql etdilər” (14, 33).

Peyğəmbərlərlə bağlı hədislərin əksəriyyəti onların möcüzələri üzərində qurulmuşdur. Məhəmməd peyğəmbərin möcüzələrinə Ayın bölünməsi, barmaqlarının arasından su axması, az təamla çox adamları doyurması və sair daxildir. Musa peyğəmbərin əsasının əjdahaya çevrilməsi, ovcunun işıq saçması möcüzələri də hədislərin mövzusudur. İsa peyğəmbərin isə ölümləri diriltməsi, anadangəlmə korların gözlərini açması və sair möcüzələri haqqında hədislər də geniş yayılmışdır (14, 36).

Peyğəmbərlərin müxtəlif tarixi məqamlarda, ictimai-siyasi situasiyalarda söylədikləri müdrik kəlamlar lakonik məzmunundadır. Bu cür hədislər (xəbərlər) nəsihət, məsləhət xarakterlidir: “Tövrətdə beş kəlam var ki, onlar qızıl suyu ilə yazılmağa layiqdir: 1) Qəsb olunmuş daş ilə tikilmiş ev xaraba qalmaq üçün girovdur; 2) Zülm ilə qalib olan kəs məğlubdur; 3) Günah ilə zəfər qazanmaq zəfər deyil; 4) Sənin öhdəndə Allahın ən kiçik haqqı odur ki, onun verdiyi nemətləri günah işlərə sərf etməyəsen; 5) Bir kəsdən sual edib bir şey istəyəndə sənin üzündə soyuq tər damlları peyda olur, bax gör, o damlları kimin qabağında tökürsən” (15, 26). Digər hədis (xəbər) el arasında ata sözləri kimi işlənir: Üç şey fəlakətə aparır: xəsislik, nəfs və nəfsin əsiri olmaq. Üç şey nicata aparır: Allahdan qorxmaq, kasıb və varlı olanda miyanə (orta) yaşayış tərzini keçirmək, ədalətə riayət etmək (15, 30).

Məhəmməd peyğəmbərlə bağlı hədislər əhvalatlar, risalətlər, vəzlər, moizələr, şərtlər və digər adlarla təqdim olunur. Əhvalat və risalət xarakterli hədislər peyğəmbərin dünyaya gəlişi, ona peyğəmbərlik verilməsi, peyğəmbərin ibadət qaydaları və vəfatı haqqındadır (31, 96-101). Şərtlər isə vacib, qeyri-vacib, haram əməllərlə bağlı hədislərdir (31, 84-96). Şərtlərin ən maraqlısı qurbanla bağlıdır. Burada Qurban mərasiminin yaranması, qurban kəsilən heyvanla bağlı tələblər, qurban kəsildikdən sonrakı əməllər öz əksini tapır (31, 76-77). Peyğəmbərin dilindən söylənilən hədislər əslində hikmətamiz fikirlərdir. Buraya elm, valideynə hörmət, mərhəmət və yaxşılıq, dünya və axirət, əxlaq və ədəb, vətən və xalq, qonşuluq, həsəd və təkəbbür haqqında hədislər daxildir (1, 89-96). “Seçmə hədislər” başlığı altında verilmiş fikirlər isə bir cümlədən ibarət müdrik fikirlərdir. Nümunələrə diqqət yetirək:

Qənaətlə dolanan kasıb olmaz.

Ən yoxsul adam tamahkar olan kimsədir.

İmanın fəziləti ondadır ki, biləsən, harada olasan da, Allah səninlədir.

Qənaətcillik güzəranın, camaatla mehriban rəftar ağlın, ağıllı sual isə elmin yarısıdır (1, 96).

Məhəmməd peyğəmbərin hikmətli kəlamları Quranın müxtəlif nəşrlərinin ön sözlərinə də salınmışdır. Peyğəmbər elmi və şeiri, alimi və şairi yüksək qiymətləndirmişdir: “Qiyamət günü Allahın hüsurunda alimin mürəkkəbi şəhidin qanından qiymətlidir”; “Alimlər peyğəmbərlərin varisləridir”; “Elm Çində də olsa, ardınca gedin” (27, 19). İslam dininə görə, Allah bir çox bilgiləri “Məhəmməd əleyhissəlamə öyrətmiş və ona həmin bilgiləri öz ümmətinə də öyrətməyi əmr etmişdir. Bu bilgilər də öz növbəsində aşağıdakı iki qismə ayrılır: 1) qədim insanların, keçmiş ümmətlərin həyat və məişətinə, tarixinə aid olan hekayətlər (qisəs); 2) Allah təalanın dünyada, axirətdə yaratmış olduğu və yaradacağı şeylər haqqındakı məlumatlar (əxbar)” (27, 22). V.Məmmədəliyev yazır ki, birinci qismə aid olan “bilgilər ağılla, təcrübə ilə deyil, Peyğəmbər əleyhissəlamın dedikləri, söylədikləri ilə”, ikinci qismə aid bilgilər “ağıl, təcrübə və elmin gücü ilə” anlaşıla bilər (27, 22).

Peyğəmbərlər haqqında hədislər rəvayətlərdən və kəlamlardan ibarət olması ilə digər hədislərdən fərqlənir.

On dörd məsum haqqında hədislər Məhəmməd peyğəmbər, onun qızı və on iki imam haqqındadır. Bu hədislərin sırasında Əli ibn Əbutalib və onun övladları haqqında olan rəvayətlər çoxluq təşkil edir. İmamlar haqqında olan hədislər “əhvalatlar” kimi də təqdim olunur. Məsələn, “İmamların əhvalatı” hədisində imamların başlarına gələn hədislərdən danışılır (31, 101-102). Həsəni-Bəsri haqqında olan hədisdə deyilir: “Həsəni-Bəsri Həzrət Əlinin tərbiyəsilə böyümüş bir şəxsdir. O, Bəsrə şəhərində bir gecə isti havada dam üstündə ibadətlə məşğul idi. Allahın əzəməti qarşısında qorxudan əsirdi, gözünün yaşı navalçadan damcı-damcı küçəyə tökülürdü. Bir nəfər küçədən keçəndə onun üstünə bir damcı düşdü. Baxıb gördü ki, yağış yağmır, ancaq damda kim isə var. Soruşdu ki, ey damda olan adam, mənim üstümə düşən su damcısı pakdır, ya murdar? Həsəni-Bəsri dedi ki, ey müsəlman qardaş, get paltarını pak et, çünki o, bir günahkar bəndənin göz yaşlarıdır” (14, 51). İmamlarla bağlı hədislərin bir çoxu mənbəyini “Quran”dan alır. Belə hədislər təfsirlər adlanır. Təfsirlərdə “nübüvvət və imamət bölünməz” sayılır və qeyd olunur ki, “bu iki məqam zəncir həlqələri kimi bir-birinə bağlıdır”, imamət bir növ “risalət proqramının” davamıdır, “peyğəmbər dinin əsasını və bünövrəsini qoyan, imam isə onu bəyan edəndir” (12, 51-52). Təfsir xarakterli hədislərdən birində deyilir ki, peyğəmbər özünə arxasında duran, tərəfini saxlayan qardaş, vəsi və canişin axtarır, Əli ayağa qalxır və hazır olduğunu bəyan edir. Peyğəmbər öz sözünü üç dəfə təkrar edir, hər dəfə Əlidən başqa kimsə cavab vermir. Peyğəmbər orada olanlara üz tutub belə deyir: “Bu cavab (Əli) sizin aranızda mənim qardaşım, vəsim və canişinimdir. Onun ardınca gedin və onun sözlərinə qulaq asın” (12, 51). Dindarların söhbətlərində əsas yer tutan hədislər “Qədir hədisi”, “Səqəleyn hədisi” və “Cabirin hədisi” sayılır ki, bunlar da peyğəmbərin gələcək imamlarla bağlı vəsiyyətləri xarakterindədir. Bu hədislərin ikisində peyğəmbər İmam Əlini özünə varis elan edir, digər hədisdə isə onun varisləri xatırlanır (12, 52-54). Qeybət (On ikinci imamın qeyb olması) haqqında hədislər də maraqlıdır (12, 55-58). İmamların adından söylənilən kəlamlar da hədisin bir növü kimi el arasında geniş yayılmışdır. Belə kəlamların bir qismi Əli İbn Əbutalibin adından söylənilir və onlar toplanaraq nəşr olunmuşdur. Bu kəlamlar Azərbaycan ata sözlərindən fərqlənmir. Kəlamların bir neçəsinə diqqət yetirdikdə bunu aydın görmək mümkündür:

“Acizlik dərd, səbr cəsərat, zahidlik sərvətdir.

Elm qiymətli mirasdır.

Ədəb yenilən zinət, fikir isə təmiz bir güzgüdür.

Gülərzünlük dostluğun açarıdır.

Dözümlülük eyiblərin məzarıdır.

Sədəqə xilaskar dərmandır.

İnsanların ən acizi qardaş qazana bilməyəndir.

Ən böyük zənginlik ağıl, ən böyük yoxsulluq axmaqlıq, ən qorxulu iş özünübəyənmə və ən dəyərlə üstünlük gözəl əxlaqdır. Axmaqla dostluq etmə, o, fayda əvəzinə zərər gətirir. Xəsislə dostluq etmə, o, ehtiyacını səndən əsirgər. Pis adamla dostluq etmə, o səni dəyərsiz əşya müqabilində satar. Yalançı ilə dostluq etmə, o sənə uzağı yaxın, yaxını uzaq göstərir” (20, 255-257). Bu tipli kəlamlar ona görə hədis sayılır ki, söylənilən zaman hər hansı bir rəvayət, hadisə, yaxud əhvalatla bağlanılır.

On dörd məsum haqqında hədisin bir növü də xütbədir. Xütbəni məsciddə xətib adlanan din xadimləri oxuyur. Xətiblik dini peşə (rütbə) sayılır. İzahlı lüğətlərdə xütbə “Xətibin minbərdən camaata xitabən söylədiyi nəsihətamiz sözlər, nitq” kimi açıqlanır (8,

490). Lakin xütbə təkcə məscid minbərindən deyilmir, din tarixində xütbənin cəmiyyəti haqq yola dəvət etmək üçün müxtəlif məqamlarda, hətta edam, qətl öncəsi söylənilirdi hallar da olmuşdur. İmam Əlinin adı ilə bağlı olan və onun “Nəhcül bəlağə” kitabında toplanmış xütbələr daha ibrətamizdir. Məsələn, belə xütbələrdən biri “insan, səma və yer üzünün yaradılması” haqqındadır. Xütbə daha çox öz dövrünün elmi dəlillərinə söykənir: “Allah göyləri yaratdı və atmosferi yaratdı, sonra ondan dalğalı və yağıntısı olan su yaratdı. Sonra O, suyu ətrafı titrədən bir küləyə yüklədi və ona bu suyu geri qaytarmaq əmri verdi” (20, 6). İmam Əlinin digər xütbəsi insanların bəsətdən əvvəlki halı, peyğəmbərin, əhli beytin vəsfləri və digər insanların vəziyyətindən bəhs edir (20, 10). İmam Əlinin xütbələrinin böyük əksəriyyəti tarixi hadisələrlə bağlıdır, bu xütbələrdə Suffeyn, Nəhrivan, Cəməl döyüşlərindən bəhs olunur, Mədinədə, Bəsrədə, Məkkədə, Şamda, Kufədə baş verən olaylar xatırlanır, Allahın əzəməti, qüdrəti və sifətləri, Quranın kəramətləri və bidətləri, Peyğəmbərin və əhli beytin fəzilətləri, əməlləri sadalanır. Bəzi xütbələr tövsiyə, nəsihət və dua adlanır (19, 21-393). Həzrət Əlinin xütbələrinin, vəsiyyətlərinin, əmrlərinin, hikmətlərinin və möcüzələrinin dini rəvayətlər, daha doğrusu, hədislər sayılmasının başlıca səbəbi onların sonradan toplanılması ilə bağlıdır. Bu nüsxələr yazıya alınana qədər şifahi şəkildə ağızdan-ağıza keçərək zamana və hadisələrə uyğun şəkildə söylənilmişdir. Bu variantı, yəni xütbələrin şifahi şəkildə xalq arasında yayılması variantını dindarlar özləri də təsdiq edirlər. Əslində xütbələrin özülündə folklor nüsxələri dayanır. “Nəhcül bəlağə”ni ərəb dilindən tərcümə edən və bu kitaba mükəmməl şərhlər yazan Əbdülbaqi Gölpınarlı “Təqdim” adlı ön sözündə xütbələrin əvvəlcə şifahi şəkildə dillərdə dolaşdığını və hətta dəyişikliklərə məruz qaldığını bildirir: “Əzbərlənən sözlərdə, əzbərləyənlərin mənanı deyil, lakin bəzi kəlmələri dəyişdirməsi, katiblərin bəzi sözləri zamana uyğunlaşdırması və eyni mənanı verən digər sözlərlə əvəz etmələri mümkündür... Hədisləri nəql edənlər belə, “Həzrət peyğəmbər belə buyurdu, yaxud buna bənzər bir söz belə buyurdu ki, – deyə rəvayət edirlər” (19, 11-12). Xütbələrin təqdimatı da maraqlı ardıcılıqla verilir: İlk olaraq, xütbə və xitabələr, sonra məktublar, daha sonra hikmət və nəsihətlər verilir. Qeyd edək ki, yazılı mənbələr olmadığından məktublar adı altında verilən əmrnamələr, əhdnamələr və vəsiyyətlər də şifahi şəkildə yayılan nüsxələr qrupuna daxil edilir. Bu mətnlərin içərisində xütbələrin məzmun bölgüsü diqqət çəkir:

- Allah, Həzrət Məhəmməd, iman, islam və Qurani-Məcid haqqında xütbələr;
- Əhlibeyt haqqında xütbələr;
- İctimai-iqtisadi xütbələr;

İlk üç xəlifə və İmam Əlinin özü haqqında söylədiyi xütbələr (19, 15).

Qısa sözlər adlanan hikmətlərin və nəsihətlərin də bölgüsü maraqlı ardıcılıq üzərində qurulur:

- Din, iman, mömin, müsəlman, Quran və ibadət haqqında sözlər;
- Həzrət Məhəmmədin özü və əhlibeyti haqqında sözlər;
- Dünya və axirət haqqında sözlər;
- Ağıl və elm haqqında sözlər;
- Tarixlə bağlı sözlər;
- Həqiqət, ədalət, güzəran, insanlıq və cihad haqqında sözlər;
- Müxtəlif məzmunlu sözlər (19, 15).

Ə. Gölpınarlı “Nəhcül bəlağə”nin bu fəslinə başqa mənbələrdə yer almış sözlərdən də qatdığını yazır və beləliklə, kitabda oxuculara 192 xütbə, 63 məktub, əmrnamə və vəsiyyə, 325 hikmətli söz təqdim edir (19, 15). İmam Əlinin deyimlərinin xalq arasında

mövcud olan hikmətli sözlərin və məsələlərin bir çoxu ilə səsleşməsinin əsas səbəbi onun şifahi örnəklərdən qaynaqlanması ilə bağlıdır.

Xütbələrin tarixi hadisələrlə bağlğını hətta internet məkanında yer almış hədislər, rəvayətlər daha yaxşı ifadə edir. “Həzrəti Zeynəbin xütbəsi”, “İmam Hüseynin qızı Həzrəti Fatimənin söylədiyi xütbə”, “İmam Səccadın xütbəsi”, “Əhli-Beyt ibni Ziyadın məclisində” və sair xütbələrdə konkret bir hadisədən, Kərbəla vəqiesindən sonrakı əhvalatlar təsvir olunur. “Həzrəti Zeynəbin xütbəsi”ndə deyilir: “Birdən əsirlərin içərisindən Zeynəbi Kübra (əleyha-salam) əli ilə işarə etdi ki, sakit! Hamı onu tanıdı. O, Əmirəl-mömininin (əleyhis-salam) qızıdır, uzun illər elə bu Kufədə bu camaatın yanında yaşamışdı. Hamı onun ehtiramına sakit oldu, hətta dəvələrin zıncırovlarının səsi də kəsildi, qorxunc bir sükut hər yeri bürüdü. Birdən o alimə xanım sözə başladı:

– Həmd olsun Mütəal Allaha, salam olsun Mühəmməd Rəsulullah (səlləllahu əleyhi və alihi və səlləm) və onun övladlarına, yaxşı insanlara, pak insanlara. Ey kufəliklər! Ey hiyləgər və riyakar camaat, ey vəfasızlar, əhd-peyman pozanlar. Bizə ağlayır, göz yaşı axıdırırsınız? Bizə təəssüflənirsinizmi? Həmişə göz yaşınız axar olsun, nalələriniz kəsilməsin. Çünki bizim gözlərimizi ağlar qoydunuz, qəlbimizə dağ vurdunuz...

Həzrəti Zeynəb (əleyha-salam) əli ilə işarə etdi ki, hamı sakit olsun. Onlar səslərini elə kəsdilər ki, elə bil nəfəslər sinələrdə həbs edilmişdi. Çoxları belə bir kütləni sakitləşdirməyə, səs-küyünü yatırtmağa qadir deyildi, lakin Zeynəbin peyğəmbərcəsinə olan ilahi heybəti, onların dillərini qurutdu. Sonra öz ildırım kimi gurultulu xütbəsini xatircəmliklə, sonsuz şücaətlə və vüqarla axıra kimi söylədi. Həzrəti Zeynəb (əleyha-salam) o böyük izdihamın içərisində, daha doğrusu, düşmən nizələrinin arasında Bəni Üməyyənin rüsvayçı əməl dəftərini ifşa etməklə, onları əbədiyyətə qədər rüsvay etdi, onlarda azacıq da olsa, izzət, şövkət qoymadı. Rəvayət deyir, camaat pərişanlıq və peşmançılığın şiddətindən xəcalətli halda başlarını aşağı salaraq hönkür-hönkür ağlayırdılar. Nübüvvət sülaləsinin, risalət mədəninin, behişt cavanlarının sərvərinin qətlə yetirilməsi kimi qara ləkəni özlərindən necə dəf edəcəklərini bilmirdilər. Artıq iş-işdən keçmişdi, əbədi ziyankarlığı, ilahi qəzəbi özləri üçün satın almışdılar, dünya rüsvayçılığını özlərində görmüşdülər. Bəli, axirət əzabı daha çətin, üzücüdür” (29). “İmam Hüseynin qızı Həzrəti Fatimənin söylədiyi xütbə”də də Kufə əhalisi İmam Hüseyni qətlə yetirməkdə günahlandırılır: “İmam Hüseynin (əleyhis-salamın) qızının sözləri elə bu minvalla davam etdi. Nəhayət, camaat dedi:

– Ey Peyğəmbər oğlunun qızı, daha bəsdir, qəlbimizi yandırdın, kökümüzü odladın.

Bu vaxt Ümmü-Gülsüm sözü xülasələşdirib dedi:

Üzünüz qara olsun, niyə İmam Hüseynə (əleyhis-salama) kömək etmədiniz? Niyə onu şəhid etdiniz? Niyə bizim mal-dövlətimizi qarət və özümüzü əsir etdiniz? Niyə o pak qanları axıtdınız?” (29). Bu cür xütbələr ittiham xarakterli olsa da, qəddarlığa, zülmkarlığa qarşı yönəlmişdir. Xütbələrin əksəriyyəti digər dini rəvayətlərdən bir o qədər də fərqlənir.

Bəzi hədislər var ki, imamların dilindən söylənsə də, tarixi hadisələrdən qaynaqlanır. Belə hədislərdən biri “Azərbaycan barədə bir hədis” adlanır və bu hədisi tarixin müxtəlif vaxtlarında müxtəlif şəxslər müxtəlif şəkildə söyləsələr də, onun mahiyyətində eyni bir hadisə durur. Bu hədislə bağlı araşdırma aparən İlqar İsmayilzadə yazır: “Azərbaycanla bağlı söylənilmiş bu hədisin ravilər silsiləsində yeddi ravi (rəvayəti nəql edən) mövcuddur” (24, 26). Hədisi söyləyən altı “ravi”nin kimliyi önəmli deyil, önəmli olan onun ilk dəfə İmam Sadiq tərəfindən söylənilməsi və bu hədisin bağlı olduğu tarixi hadisədir. Hədisin məzmunu belədir: “Azərbaycandan hökmən bir od qalxacaq və heç bir şey onun

yerini verə bilməyəcəkdir. Belə olduqda evdə qalın və bizim kimi evdə əyləşin (sükut edin). Bizim hərəkət (qiyam) edənimiz (İmam Mehdi) hərəkət etdikdə isə iməkləyən halda olsa da (mümkün olan hər bir tərzdə), ona tərəf tələsin” (24, 24). Rəvayəti sənəd və məna baxımından araşdıran İ.İsamylzadə belə bir nəticəyə gəlir ki, bu “hadisə və fitnəni Abbasi sülaləsinin hakimiyyəti dövründə Azərbaycanda Babəkin rəhbərliyi ilə baş vermiş Xürrəmilər hərəkətinə aid etsək, yanılmarıq” (24, 38). Bu hədisdən doğan müxtəlif rəvayətlər yaranmasına və yayılmasına baxmayaraq, Babək hərəkəti haqqında olan rəvayətlər daha inandırıcı görünür, çünki Xürrəmilər hərəkəti zamanı Azərbaycanda muzdlu əsgərlər vuruşur, Möhtəsim kimi xəlifələr hakimiyyətdə olduğu vaxtda zülüm və haqsızlıqlara yol verilir, inanclı və günahsız insanlar qətlə yetirilir, islam dini və müsəlmanların adına müəyyən ləkələr vurulurdu, buna görə də şiəməzhəblər onları dəstəkləmədilər (24, 39-40). Bu hadisə ilə bağlı həqiqətə uyğun və yanlış çoxlu rəvayətlər meydana çıxmış, geniş yayılmışdır. İmamlarla bağlı kəlamlar isə fərqlidir. Məsələn, İmam Əlinin hikmətli kəlamları saysız-hesabsızdır, bunların yüzü məclislərdə əsas örnəklər kimi söylənilir. Belə hikmətli kəlamların böyük əksəriyyəti Azərbaycan ata sözlərinin eynidir:

Hər bir insanın qiyməti onun etdiyi yaxşıqlarla ölçülür.

Özünü tanıyan hər bir şəxs Allahını da tanıyar.

Hər bir adam öz dilinin arxasında gizlənmişdir.

Dili şirin olan kimsənin qardaşları çox olar.

Danışanın özünə yox, sözünə daha çox diqqət et.

Əxlaqsız adamın şərəfi olmaz.

Cahillik ən ağır dərddir.

Məkr və hiyləsi gizlin olan şəxs ən böyük düşməndir.

Yolların ən yaxşısı həqiqət yoludur (1, 98-101).

İmam Sadiqin hikmətli kəlamları “hədislər” (1, 131-132), İmam Səccadın hikmətli kəlamları isə “risalə” (1, 132-140) adlanır. İmam Sadiqin hədislərində deyilir: “Allah-Taala on xasiyyətin on kəsə olmasını xoşlamır: Dövlətlidə xəsislik, fəqirdə təkəbbür, alimdə tamah, qadında həyasızlıq, qocada dünyapərəstlik, cavanda tənbellik, sultanda tündxasiyyətlik, döyüşçüdə qorxu, zahiddə xudpəsəndlik (özünübəyənmə) və abiddə riyakarlıq” (1, 131). İmam Səccadın risaləsində də ata sözləri şəklində olan hikmətli kəlamlar toplanmışdır: “Səndən nəsihət istəyənin haqqı budur ki, ona mehr və məhəbbətlə nəsihət verəsən” (1, 139).

Seyidlər və övliyalər haqqında hədislər daha geniş yayılmışdır. Müsəlmanların bir qismi seyidləri imamların varisləri sayırlar, buna görə də onların əməlləri və niyyətləri ilə bağlı çoxlu rəvayətlər (hədislər və xəbərlər) ərsəyə gətirmişlər. Övliyalər haqqında olan hədislər müxtəlif bölgələrdə müxtəlif adlarla yayılmışdır. Türk xalqlarında bu hədislər mənəkabə, dini rəvayət, mənəkibnamə, vilayətnamə kimi adlarla bilinən folklor janrıdır (11, 7). Bu sözün mənəqibə variantı da vardır. Məlumat kitablarında mənəqibə (cəm şəkli “mənaqib”dir) din uluları ilə “ermişlərin başlarına gələn hadisələrdən bəhs edən əsər” sayılır və bu mənəqibələr bir çox “islami dastanların (Mənaqibnamələrin) yaranmasının qaynağı” olmuşdur (16, 205). Mənəqibələr “Mənəqibənamə” adlı toplularda cəmlənir. Mənəqibənamə təkkə ədəbiyyatında “Vilayətnamə” adlanır. İren Melikoff təriqət rəhbəri Hacı Bəktəşinin müridlərinin şücaətlərini əks etdirən mənəqibələrin əslində rəvayət olduğunu yazır (28, 113-118). Anadoluda geniş yayılmış belə rəvayətlərdə dərvişlər müxtəlif “donlara” girirlər. “Əhməd Yasəvi zaman-zaman “durna şəklinə”, Hacı Bəktəş Vəli “göyərçin şəklinə”, Abdal Musa isə “keyik şəklinə” girmişlər (16, 205).

Füzuli Bayat yazır ki, mən kabə, yaxud mən akib “təriqət böyüklərinin, tarixə adını yazmış məşhur təsəvvüf əhlinin həyatları və əfsanəvi işləri və daha çox kəramətləri haqqında yaranan əhvalatlardır” (11, 8). “Tarixi şəxsiyyətlərin tərcümeyi-halları”, “bəzi müqəddəs şəhərlərin təsvirləri haqqında əsərlər” mən akib adlansa da, əslində bu anlayış daha çox “sufilərin göstərdikləri xariqüladə hadisələri, övliyə kəramətlərini ifadə edir. F. Bayat maraqlı bir məqama da toxunur: “Dini əfsanələri mən kabələrdən ayıran başlıca funksional göstərici birində peyğəmbərlərin möcüzələrinin, digərində isə övliyaların kəramətlərinin olmasıdır” (11, 9). Araşdırıcı qeyd edir ki, mən kabələr həqiqətən yaşamış insənlərlə əlaqədardır: “O adamın yaşadığı yer və zaman müəyyəndir; halbuki əfsanələrdə bəhsi keçən insanların yaşadıkları yerlər naməlumdur” (9, 202). Mən kabələrin janrı özəlliyi də bununla bağlıdır. Mən kabə “naqabə” sözünün cəm şəklidir, “öyünüləcək keyfiyyət, xidmət” mənalarını verir, peyğəmbərin özünün, səhabələrinin üstünlüyünü və fəzilətlərini ifadə edir, mən kabə deyənləri el arasında “qussas” (hekayə söyləyənlər adlandırılır (9, 197-199). Məsələ burasındadır ki, janrı baxımından mən kabə də dini rəvayətdir və istər dini əfsanə, istərsə də dini rəvayət terminlərini hədis adı altında qruplaşdırmaq mümkündür. Hədis termini kimi, mən kabə anlayışına da folklorşünaslıqda yetərinə aydınlıq gətirilməmişdir: “Azərbaycan folklorşünaslığında bu terminin adı çəkilsə də, strukturu, semantikasi, janrı spesifikasiyası haqqında çox az şey deyilmişdir. Azərbaycanda dərvişlərin, seydilərin, ocaqlıların kəramətləri haqqında söylənen mən kabələr toplanmamış, öyrənilməmiş, zəngin mənəvi dünyamız folklorun bu janrı olmadan sözlü ədəbiyyatımızı necə təsəvvür etmək olar? Azərbaycan bir zamanlar təsəvvüfi axımların, təriqətlərin məkanı olmuş, böyük təriqət şeyxlərinin, alimlərin, şairlərin və səxavəti ilə seçilən imam övladlarının məskəni olmuşdur” (11, 9). F. Bayat mən kabələrin mənşəyinə və qaynağına da nəzər salır və qərara gəlir ki, bu folklor nümunələrinə son damğasını vuran “İslamiyyətin II əsrindən sonra ortaya çıxan təsəvvüf cərəyanıdır” və “Hz. Məhəmmədin göstərdiyi möcüzələr, dörd xəlifəylə əlaqədar mən kabələr, xüsusilə Hz. Əlinin mən kabələri zamanla türk valilərinə uyğunlaşdırılmışdır” (11, 10). Araşdırıcının təqdim etdiyi “Mən kabə mətnləri” övliyə möcüzələrini və kəramətlərini əhatə edir, bu mətnlərin içərisində hətta dastan (Güvənc Abdal dastanı) adlanan mətn vardır (11, 21-203).

Sufilər və dərvişlər haqqında, həmçinin təriqət başçıları haqqında hədislər övliyalarla bağlı olan rəvayətlərin (mən kabələrin və əhvalatların) tərkibində öyrənilir. Sufilik müsəlman xalqların tarixində əhəmiyyətli yer tutur və onun yaranması tarixi VIII–IX yüzilliklərə təsadüf edir. Bu dövrdə peyğəmbər haqqında rəvayətləri toplayan və nəql edən mühəddislər, diyar-diyar gəzib-dolaşan və vaizlik edən qüssaslar, Quranı peşəkar şəkildə oxuyan qurrələr əslində folklor yaradıcıları idilər. Bu ənənəni tərkidünyalıq, tövbəkarlıq mövqeyində dayanan zahidlər, abidlər, nasiqlər və başqaları davam etdirdilər. Məlumdur ki, sufi sözü “suf”dan (“yun”dan) yaranmış və əyninə yun paltar geyib dilənçilik edən xaçpərəst rahiblərə deyilmiş, sonralar bu ad oxşar yolu tutan müsəlman zahidlərinə və ibadətçilərinə verilmişdir (22, 114-116). Sufi mürşidləri “əsas diqqəti dini vacibata “zahir”, formal əməl edilməsinə deyil, vəhy həqiqətlərinin dərinə dərk edilməsinə və duyulmasına, daxili imana” verirdilər (22, 116). Yaranan rəvayətlər də bu məqsədə xidmət edirdi. Təriqət başçıları (həmçinin təriqət ideyalarının daşıyıcıları) haqqında hədislərdə daha çox dövrlə, zamanla bağlı ictimai-siyasi məsələlər qaldırılır. “Xocanın qarğıışı”, “Nəsimiyə atılan böhtan”, “Qənaət, səbir və mürüvvət”, “Ağrımaz” və başqa mən kabələrdə hürufi Nəsiminin başına gələn əhvalatlardan danışılır (11, 193-198). Dərvişlik təriqətə mənsubluq bildirir, sətri mənası fars dilindən alınmış “yoxsulluq” mənasını versə də, mənən zəngin insanlar idilər. Dərvişlik məktəbində təriqət başçıları

mürşid, təriqət üzvləri isə mürid və abdal adlanırdılar: “Təsəvvüf əhli təriqət yolunda varlığından keçməyi şüar edənləri bu adla adlandırır” (16, 98). Dərviş və sufilərin yığışb söhbət və zikr etdikləri yerlər təkkələr və zaviyələr adlanır. Təriqətlərin fəaliyyət məkanları həmçinin dergah, xanəgah, ribat, asitanə və sair adlarla da tanınır. Zikr məclislərində rəvayətlər, əhvalatlar söylənilir, təkkə şeiri nümunələri olan və xüsusi avazla ifa edilən ilahilər, nəfəslər, ayinlər, tapuğlar, duraklar, cümhurlar, hikmətlər, şatiyələr, tövhidlər, nutuklar, demələr, duvazlar oxunur, şeirlər söylənilir (16, 292-293). Təkkə ədəbiyyatını dərvişlər, abdallar, təkkə şairləri və aşıqları yaradırlar. Türkiyədə və Azərbaycanda yaranan belə ədəbi nümunələr milli ədəbiyyatı zənginləşdirir, ədəbi dili yad ünsürlərdən qoruyur. Təkkə şeiri aşiq şeirinə nisbətən daha çox fəlsəfi, divan şeirinə nisbətən isə daha çox milli olması ilə seçilir (16, 293). Maraqlıdır ki, sufilər və dərvişlər, həmçinin təriqət başçıları haqqında bir-birindən maraqlı hədislər yaranır və inkişaf edir. Təəssüf ki, təkcə dini xarakteri ilə deyil, həm də fəlsəfi tutumu ilə fərqlənən bu hədislər folklor nümunəsi kimi vaxtında toplanmamışdır.

Bu yerdə bir məqama diqqət çəkmək vacibdir. Sufilərə və dərvişlərə fəqirlik şərtini qoşan hədislərdə bu keyfiyyətin Məhəmməd peyğəmbərdən gəldiyi söylənilir. Buna görə də dərvişlər var-dövlətə meyil eləmir, daxili zənginliyinin, kamilliyinin qayğısına qalırlar. Təriqət sözü “yol” anlamına gəlir və təsəvvüfi mənada Allaha qovuşmaq məqsədi güdür. Sufilər təsəvvüf elmi-hal, digər elmləri isə elmi-qal adlandırırlar. Təsəvvüfün qaynağı Quran və hədislərdir. Təsəvvüfün ilkin adı və təməli zöhddir ki, bu da axirəti dünyadan üstün tutma məqamına deyilir. Azərbaycanda əxilik təsəvvüf hərəkatı, sührəverdilik, hürufilik, zahidlik, səfəvilik, xəlvətlik, xəlvətliyin qolları olan rövşənilik və gülşənilik təriqətləri yaranır və yayılır (16, 294-295). Dərvişlik haqqında Yunis İmrə, Pirsultan Abdal, Aşıq Paşa, Dədəmoğlu, Nizamoğlu, Həsən Dədə, Xətai, Aşıq Ələsgər və başqa görkəmli şairlər, aşıqlar öz şeirlərində söhbət açırlar (16, 98-99 və 292-302).

Elçin Aslanov dərvişin sözaçımını “qapı ağzında yatan” kimi təqdim edir, yüksək oyunçu məharəti olan dərvişlərin oyun meydanlarında xanəndə kimi oxuduğunu, “nadir bəlağət, ehtiras və hərəkatlərlə nağıl, əfsanə” söylədiyini bildirir. Onun dərvişə verdiyi aşığılama da maraqlıdır: “Törəniş etibarilə dini təriqət təbliğatçısı olub, lakin sonralar kənd və şəhərləri gəzərək el içində nağıl məclisi, ilan-əqrəb oynatma, gözbağı, fal və bu kimi oyunlar nümayiş edib “tək oyunçu tamaşası” göstərən sənətkar və kütləvi zikir oyununu iştirakçısının adı” (7, 65). E. Aslanov “dərviş məclisi”, “dərviş mərəkəsi”, “dərviş dəstgahi”, “dərviş toyu” haqqında da məlumat verir və bütün bunların bazar meydanı, karvansara, çayxana və toy şənliklərində “bir, yaxud iki dərvişin göstərdiyi tamaşa” adlandırır (7, 65). Bəlkə də, buna görə el arasında “qələndar” adlanan dərvişlərin göstərdikləri tamaşaları yamsılayan uşaqlar sözlü-nəğməli bir oyun quraşdırmışlar (7, 52). Qapalı şəbih tamaşası və dərvişlərin kütləvi zikir oyununu keçirdikləri təkyələrin (təkyəgah adlanan xüsusi binaların) “tamaşaxana” anlamına gəlməsi də dərvişlərin teatral fəaliyyəti ilə bağlı olmuşdur (7, 198-199). Dərvişin rola girmək, oyun oynamaq məharətini Muxtar Kazımoğlu da nəzərə çatdırır: “Oyunbazlıq dərvişin fəaliyyətində o dərəcədə mühüm yer tutur ki, bəzən bu fiqurun ilkin missiyası – hansısa təriqətin ideyalarını təbliğ etmək vəzifəsi arxa plana keçir” (25, 43). Dərviş obrazı hətta özünü lətifə janrının əsas qəhrəmanı kimi göstərir: “Həm müsbət, həm də mənfi cəhətləri özündə birləşdirən bəktəşi dərvişi başlanğıcını mifoloji dərviş obrazından götürür. Sehrli nağıllarda ayrı-ayrılıqda təqdim olunan xeyirxah və bədxah dərviş obrazları bəktəşi lətifələrində baş qəhrəmanın çoxmənalılığının bir mənbəyinə çevrilir” (25, 44). M.Kazımoğlunun dərvişlərin kəramətləri ilə bağlı müqayisəli fikri də maraqlıdır:

“Dərvişlərin göstərdikləri müxtəlif kəramətlər də öz mayasını şaman möcüzələrindən götürür” (25, 57). Dərvişlər də şamanlar kimi ruhlar aləmi ilə əlaqəyə girir, xəstələrin dərvinə əlac edir, yağış yağdırır, ovun uğurlu keçməsinə təsir göstərir ki, bunlar da “şaman möcüzələrinin məzmununu təşkil edir” (25, 57). M. Kazımoğlu təkcə rəvayət və lətifələri deyil, əsas obrazları dərviş olan nağılları da tədqiqata cəlb edir, kökü şamanizmə gedib çıxan dərvişlikdə zərdüştiliklə, buddizmlə, antik Yunanıstandakı kinizmlə, slavyan mədəniyyətindəki «ородство» adlı divanəlik cərəyanı ilə səsləşən cəhətlər müşahidə olunur. Dərvişlikdə saçın, saqqalın, bığın və qaşın qırılması, o cümlədən dilənçilik buddizmlə, odun ətrafında rəqs etmək zərdüştiliklə üst-üstə düşürsə, ümumən sərbəstliyə can atmaq həm də yunan kinizmi və slavyan divanəliyi ilə üst-üstə düşür” (25, 74). Göründüyü kimi, dərvişlik çox yönlü bir obrazdır, folklorun bir neçə janrında, o cümlədən nağıllarda, rəvayətlərdə, əfsanələrdə və lətifələrdə özünə köməcli yer tutur.

Təربiyəvi mahiyyətli hadisələr haqqında hədislər mövzu baxımından rəngarəngdir. Belə hədislər öyüd və nəsihət xarakterlidir, bəzən yumoristik xarakterdə olur. Ən kamil hədisləri iyirminci yüzilliyin əvvəllərində peyğəmbərlərin və islam dininin qısa tarixi haqqında ayrıca kitab nəşr etdirən Əlabbas Müznib qələmə almış və əbədləşdirmişdir. “Dünyanın yaranması” hədisi uzun müddət din xadimlərini və alimləri düşündürmüşdür. Ə. Müznibin təqdim etdiyi hədis belədir: “Allah-taala bir gizlin xəzinə idi. Özünü bildirmək üçün dünyanı yaratdı. Sonra nəbatatı (göyertləri), daha sonra heyvanatı xəlv eylədi. Ən axırda insanı yaratmağa irad etdi” (30, 5). Bu hədisdən sonra Adəm, Həvvə, Adəmlə Həvvanın cənnətdən çıxması, Adəmlə Həvvanın dünya üzündə yaşaması, Adəmlə Həvvanın tapışması, Adəmin övladları, Adəmin peyğəmbərliyi, Adəm ilə Həvvanın vəfatı, ilk qatil, ilk ev tikilməsi, Şis, İdris və Nuh peyğəmbər, Nuhun tufanı, Nuhun oğlanları haqqında qısa rəvayətlər verilir (30, 5-7). Peyğəmbərlər, tarixi şəxsiyyətlər, tarixi yerlər və hadisələr, döyüşlər, islam peyğəmbəri, Məkkə, Mədinə və sair haqqında hədislər qısa olsa da, dolğun xarakter daşıyır (30, 8-58).

Təربiyəvi mahiyyətli hədislər bir neçə qrupa bölünür. Bunların bir qismi hikmətli kəlamlar, digər qismi isə müctəhidlər, ayətullahlar, din alimləri, şeyxlər, axundlar, mollalar haqqında olan hədislərdir. Hikmətli kəlamlar tövsiyələr, məsləhətlər, hökmlər, qadağalar və sair adlarla qruplaşdırılır. Daha çox həcminə, yəni hikmətli fikirlərin sayına görə qruplaşdırılan kəlamlar maraqlıdır. “Hədiyyənin ən yaxşısı hikmətli kəlamdır” deyən müdriklər hikmətli kəlamları “Üç hikmət”, “Dörd Hikmət” və “Beş hikmət” adı ilə təqdim edirlər. Hər hikmətli kəlamdan gətirdiyimiz bir nümunə fikrimizə aydınlıq gətirir:

Üç hikmətdən nümunə: “Üç sifət vardır, adamı məhvə uğradır: 1. Paxıllıq, 2. Tamahkarlıq, 3. Lovğalıq” (1, 102).

Dörd hikmətdən nümunə: “Dörd adamı dörd adama görə müəyyən edərlər: 1. Arvadın hörmətini ərinə görə. 2. Oğlunun izzətini atasına görə. 3. Şagirdin biliyini müəlliminə görə. 4. Ordunun gücünü sərkərdəsinə görə” (1, 110).

Beş hikmətdən nümunə: “Dahilər beş şeyi vəsiyyət etmişlər: 1. Sabahın ruzisinin qəmini etmə. 2. Bu günün işini sabaha qoyma. 3. Əldən gedən şeyə qəmgin olma. 4. Çoxlu dostlar qazan. 5. Zülm etməkdən, qəddarlıqdan, təkəbbürlükdən uzaq ol” (1, 117).

Müctəhidlər, ayətullahlar, din alimləri, şeyxlər, axundlar, mollalar haqqında olan hədislər müxtəlif məzmunludur. Bunlar bəzən hikmətamiz xarakter daşıyan rəvayətlərdən, bəzən də daxili qatında yumor olan, lakin ağıllı sonluqla bitən əhvalatlardan ibarətdir.

Son vaxtlar bölgələrin tarixi, etnoqrafiyası, həmçinin şəxsiyyətləri haqqında yazılan kitablarda hədis və rəvayətlər də yer alır. Belə folklor materiallarının məzmunu və dili bölgələrin xüsusiyyətlərinə uyğun şəkildədir. Toplayıcılar Cəlilabaddan və Yardımlı

bölgəsindən əldə etdikləri rəvayətləri “Hədislər” adlandırılır. Yaqub Abbasovun oxuculara təqdim etdiyi “Alimlərin dilindən düşməyən hədis və rəvayətlər”i (1, 315-347) nəinki Azərbaycanda, bütün Şərq ölkələrində geniş yayılmış folklor örnəkləri saymaq olar. Hədislərdən birində deyilir: “Rəsullahdan (s) soruşdular:

- Ya Rəsuləllah, insanın ölüm yaşı təxminən hansı yaş arasındadır?

Həzrət (s) buyurdu:

- Hər bir insan ölüm yaşındadır” (1, 317).

Bu dini rəvayətlərin içərisində “Səlmən və Mədain hökuməti”, “Müqəddəs Ərdəbili”, “Sədinin Allahdan diləyi”, “Həqiqətin siması”, “İmam Mühəmməd Təqi Əleyhissalamın Mömin Ər-Rəşidə tutarlı cavabı” adlı hədislər tarixi hadisələrlə səsləşir. Yaqub Abbasovun çap etdirdiyi kitablarda bölgədə geniş yayılmış və müxtəlif məclislərdə dindarlar tərəfindən söylənilən hədislər də yer almışdır. Molla Hüseyn haqqında olan hədisdə deyilir: “Bir dəfə rayon partiya komitəsinə çağrılan Molla Hüseynə birinci katib deyir:

- Neçə peyğəmbər vardır?

Axund cavab verir:

- Yüz iyirmi dörd min.

- ndi onların hamısının adlarını de.

- Yaxşı. İndi sən de görüm, rayonda neçə kommunist var?

- Səkkiz yüzə qədər.

- Sənin tabeliyində olan və gözünün qabağında işləyən kommunistlərin adını söylə, mən də peyğəmbərlərin adını deyərəm.

Bunu eşidən katib susur” (1, 275-276).

Şeyx Məhəmməd haqqında olan hədislər də rəngarəngliyi ilə fərqlənir. Bu cür hədislər düşündürücü və müdrik bir cavabla bitir. Hədislərdən birində deyilir: “Günlərin birində Şeyxi sevən adamlardan biri ondan soruşdu:

- Ya Şeyx, görəsən, sizin bilmədiyiniz bir dini məsələ varmı?

- Şeyx onun sualına belə cavab verdi:

- Ədə, mən bilmədiklərimi kitab şəklinə salıb ayaqlarımın altına yığsam, başım göylərə dəyər” (2, 81).

“Şeyx Məhəmmədlə bağlı əhvalatlar, hadisələr və yumorlar” adıyla oxuculara təqdim olunan nümunələr olduqca ibrətamizdir. Belə nümunələr çağdaş dindarlar haqqında hədislər sırasına daxildir. Şeyx Məhəmmədlə bağlı hədislərdən birində deyilir: “Nizamişünas alim Sabir Həsənlı Şeyxdən soruşdu: “Məntiq nədir, xəyal nədir?!” Şeyx Məhəmməd bu suala özünəməxsus şəkildə zarafatla cavab verdi. Qeyd etdi ki, bir nəfər mömin adam qatıq satmaqla məşğul idi. Məqsədi, bir qədər pul yığıb “qurban olduğlarımızın” qəbirlərini ziyarətə getməkdə. Odur ki, hər gün səhər tezdən qatıq kasalarını məcməiyə yığıb başına qoyar və dükən-bazarı gəzib-dolaşıqdan sonra, bir də gecə qaş qaralanda evinə dönərdi. Bir gün bu kişi özü də hiss etmədən bərk xəyala dalır. Və o elə zənn edir ki, artıq ziyarətgahdadır. Qarşısında dayandığı da “ağalarımın” qəbirləridir. Kişi əllərini sinəsinə qoyub baş əyir. Elə bu vaxt kasa dolu məcməyi başından aşırıb düşür və qatıq kasaları daşlara dəyib çilik-çilik olur. Kişi həmən anda xəyaldan ayrılıb yan-yörəsinə baxır və öz-özünə fikirləşir ki, ay dili-qafil gör mən nə etmişəm. Bu xəyal məni iki-üç manat qazancımın da edibdir. Şeyx qeyd etdi ki, möminin ziyarətə getmək istəyi və bunun üçün də çalışıb pul toplaması məntiqdir. Amma fikrə dalıb, kasaları başından aşırmağı xəyaldır” (4, 26).

Din xadimlərinin həyatında baş vermiş hadisələr təkcə dini rəvayət kimi dəyərli deyil, onlarda həyat həqiqətləri də öz əksini tapmışdır. “Mən elə bir rəssam tanıyıram ki...” hədisində Allahın yaratdıqları sənət əsəri kimi dəyərləndirilir: “Bir dəfə Şeyxin nəvəsi (Hacı Əlibala Qubad oğlu) yuxarı sinifdə oxuyurmuş. Şeyx maraqlanır ki, bəs məktəbdə nədən dərs keçirsiniz? Nəvəsi də cavab verir ki, müəllim hansı rəssamları tanıdığınızı soruşur.

Şeyx deyir:

- İşdi şayət, növbə sənə çatrsa, de ki, mən elə bir rəssam tanıyıram, onun tayı-bərabər yoxdur. Və bu sözü deyən kimi şagird yoldaşlarının, müəlliminin üzünə bax!

Müəllim uşaqlara, uşaqlar da müəllimin üzünə baxanda soruşacaqlar:

- O rəssamın adı nədir?

Cavab verərsən onda:

Ən böyük rəssam yerin-göyün sahibi, bir olan Allahdır. Bu sinifdə şagirdlərin heç biri digərinə bənzəmir” (6, 110).

Tərbiyəvi əhəmiyyətli hədislərin bir qismi dindarların həcc ziyarəti qaydaları, ehram bağlama, qüsul və niyyət, tərbiyə, təvaf, şeytana daşatma və digər adətlərlə bağlıdır (3, 20-23).

Mənzum hədislər də maraq doğurur. Nəzmə çəkilmiş hədislər “Nöqtələr” ədəbi qrupu tərəfindən toplanaraq nəşr olunmuşdur. Belə ki, hədis rəvayətin bir janrı olsa da, burada heca vəznində olan qısa dini əhvalatlar nəql olunur. “Üç kimsənə” adlanan, Əli, Hüseyn və Əbulfəz haqqında olan hədislər bir-birindən fərqli janrlardadır. Əli haqqında olan hədis qoşma janrının tələblərinə uyğundur:

Öhütdə, Xəndəkdə qələbə çaldın,
İslam bayrağıyla birgə ucaldın.
Sən Beytül-ələmi tarixə saldın,
Yetiş imdadıma, öz ağam Əli (32, 6-7).

Hüseyn və Əbulfəz haqqında olan hədislər isə klassik məsnəvi janrına uyğun olsa da, əsasən düzgü (təkrəlmə) folklor janrının prinsipləri üzərində qurulmuşdur. “Hüseyn” adlı mənzum hədisdə deyilir:

Qali-bəla günü bir nur xəlvə oldu,
Zülmət qaranlıqlar işığa doldu.
Bir gün Qadir Allah bayraq xəlvə etdi,
Bütün peyğəmbərlər yanına getdi.
Üstündə var: “Lailahə illəllah,
Müqəddəsdir, təkdir, qadirdir Allah”
Arxada yazılmış beş kimsənə, bil,
Nur düşdü Hüseyn kəlməsinə, bil.
O qadir Allahdan bir səda da var,
Yaranmış bəşərə budur nicatkar (32, 6-10).

Məhərrəmlik rituallarını və Şəbih meydan tamaşalarını ətraflı şəkildə araşdıran F.Bayat “Kərbəla folkloru” anlayışına belə aydınlıq gətirir: “Hər halda Kərbəla folkloru yazı ilə söz, tarixlə əfsanə arasında gedib-gələn xüsusi hadisədir. O, həm aşiq şeirinin, həm divan ədəbiyyatının, həm rəvayətlərin, mənkabələrin, həm də hədislərin mövzusu oldu” (10, 68). F.Bayat belə qənaətə gəlir ki, rəvayətlərin çoxu şifahi ənənədən yazıya, təkrar yazıdan folklorə keçmişdir (10, 95). Dini rəvayətlərin qaynaqları da maraqlıdır. Buraya: a) Dini-irfani Kərbəla dastanları; b) Kərbəla rəvayətləri və əfsanələri; c) Kərbəla mənkabələri və d) Şəbih gülməcələri daxildir (10, 81-109). Dini gülməcələrin, yəni dini lətifələrin hədislərin sırasına düşməsi onun məzmunu ilə bağlıdır. Belə gülməcələrdən bi-

rində deyilir: “Aşura günündə Şəbih çıxardılar, Şəbih tamaşası gösdərillər. Nətəər olursa, hirsdənmiş camahatdu, Şəbih göstərilənnən soora Yezid rolunu aparən adamı başdıyıllar döyməyə. O qədər bunu döyüllər ki, bu, axırda dözmüyüf deyir:

- Ay zalım uşağı, niyə məni öldürürsünüz, gələn il sizə Yezid lazım olmayacağ?” (10, 105).

Nəzərdən keçirilən folklor örnəkləri hədisin rəvayətlərin tərkibində öyrənilməsinin düzgün seçim olduğunu təsdiqləyir. Dini rəvayətlər olan hədislər rəvayət janrının imkanları ilə kifayətlənmir, bəzən hikmətli kəlamlar səviyyəsində ifadə olunur ki, bu da onu ata sözləri və məsəllərlə müqayisə etməyə imkan verir. Lakin ata sözlərindən və məsəllərdən fərqli olaraq, hikmətli kəlamlar, tövsiyələr, məsləhətlər, hökmlər, qadağalar, kəramətlər, möcüzələr, vəzlər, moizələr, şərtlər, xəbərlər (əxbar), nəsihətlər kimi söylənilən hədislər ətraflı şəkildə və istinadlar üzərində qurulan dini mətnlərin özülündə dayanır.

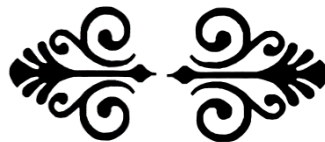
Nəticə. Hədislər Azərbaycan folklorunda müstəqil janr kimi formalaşmasa da, rəvayətlərin tərkibində mühüm yer tutur. Bu mövzunu nəzərdən keçirərkən, təkcə rəvayətlərin deyil, onun tərkibinə daxil olan hədislərin də janrdaxili dəyişmələrə məruz qaldığını görürük. Hədislərin janr təyinatının ayrıca öyrənilməsinə böyük ehtiyac var. Folklorun bu sahəsinin diqqətdən kənarda qalması Azərbaycan xalqının tarixən keçdiyi yolda mənaviyyatımızın mühüm bir sahəsinə təşkil edən islam dini ilə bağlı örnəklərin tədricən unudulmasına səbəb olur. Bu yazıya qədər hədislər, onun tərkibinə daxil olan mənkəbələr, hikmətli kəlamlar, tövsiyələr, məsləhətlər, hökmlər, qadağalar, kəramətlər, möcüzələr, təfsirlər, risalələr, məallar, hekayətlər, əhvalatlar, vəzlər, moizələr, şərtlər, xəbərlər (əxbar), nəsihətlər və sair adlarla qruplaşdırılan folklor nümunələri elmi əsaslarla, müqayisəli təhlillərlə yetərinə araşdırılmamışdır.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bu məqalə dini rəvayətlər sayılan hədislərin janrdaxili dəyişmələri sahəsində ilk araşdırma və əldə edilən elmi nəticələr hədislərin janr imkanlarının müəyyənəşdirilməsində mühüm addım sayıla bilər. Araşdırmanın nəticələri Azərbaycan folklorunda hədisin janr təyinatı problemini aradan qaldırmağa imkan verəcəkdir.

Ədəbiyyat

1. Abbasov Y. Cəlilabad. Bakı, Uniprint, 2014, 696 s.
2. Alarlı B. Dünyanın çırağı (Şeyx Məhəmməd Şeyx Qüdrətullah oğlu). Tarixi очерк. Muğan Folklor və Yaradıcılıq Mərkəzi. Bakı, Sözlün işığı, 2013, 86 s.
3. Alarlı B. Haqqın dərğahına doğru. Tarixi очерк. Bakı, Araz, 2000, 86 s.
4. Alarlı B. Şeyx Məhəmmədin yumorları // Sözlün işığı, iyun (107-ci say), s. 23-28
5. Alarlı (Hüseynov) B. Muğan elləri, I kitab. Qədim Həməşərə diyarının söz sənəti (Cəlilabadın folklor dünyası və ədəbi mühiti). Bakı, Elm və təhsil, 2018, 288 s.
6. Alarlı (Hüseynov) B. Muğan elləri, II kitab. Qədim Həməşərə diyarının söz sənəti (Cəlilabadın folklor dünyası və ədəbi mühiti). Bakı, Elm və təhsil, 2019, 256 s.
7. Aslanov E. El-oba oyunu, xalq tamaşası. Xalq oyun-tamaşa mədəniyyətimizdə deyim və adların izahlı söz kitabı. Bakı, İşıq, 1984, 276 s.
8. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə, II cild (EƏFGXİJK). Bakı, Şərq-Qərb, 2006, 792 s. sit.490
9. Bayat F. Folklor dərsləri. Bakı, Elm və təhsil, 2012, 424 s.
10. Bayat F. Kərbəla folkloru. Məhərrəmlik rituallarından Şəbih meydan tamaşalarına. Bakı, Elm və təhsil, 2014, 292 s.
11. Bayat F. Övliya mənkəbələri və ya türk dərvişlərinin kəramətləri. Bakı, Elm və təhsil, 2013, 212 s.
12. Din təlimləri. Hazırlayan Seyyid Həsən Musəvi. Bakı, 2006, 540 s.

13. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. Tərtib edəni Əziz Mirəhmədov. Bakı, Maarif, 1978, 200 s.
14. Əhmədov Ə. İslamın əsasları. Bakı, Təbib, 1996, 96 s.
15. Əhmədov Ə. İslam təlimi. Bakı, Təbib, 1995, 228 s.
16. Hacıyeva M., Rıhtım M. Folklor və təsəvvüf ədəbiyyatı sözlüyü. Bakı, Nurlan, 2009, 330 s.
17. Hədis bazası // hadis.313news.net. Girilmə tarixi: 09.03.2020
18. Hədis – Vikipediya // az.wikipedia.org. Girilmə tarixi: 09.03.2020
19. Həzrət Əmir Əli ibn Əbutalib. Nəhcül bəlağə: Həzrət Əlinin xütbələri, vəsiyyətləri, əmrləri, hikmət və möcüzələri. Bakı, Sabah, 1993, 400 s.
20. İmam Əli ibni Əbutalib (əleyhissalam). Nəhcül bəlağə. Hz. Əli əleyhissalamın xütbələri, məktubları və qısa kəlamları. Toplayanı Seyid Rəzi. Bakı, 2010, 280 s.
21. İslam. Qısa məlumat kitabı. Bakı, ASE Baş redaksiyası, 1989, 160 s.
22. İslam: Tarix. Fəlsəfə. İbadətlər. Bakı, Elm, 1994, 336 s.
23. İsmayılzadə İ. İslamda qəddarlığa münasibət. Bakı, Şans Mətbəə LTD, 2017, 62 s.
24. İsmayılzadə İ. İslamda vətənpərvərlik (Vətənpərvərlik mövzusu və Azərbaycanla bağlı bir hədisin araşdırılması. Bakı, Şans Mətbəə LTD, 2016, 48 s.
25. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası (Monoqrafiya). Bakı, Elm, 2006, 268 s.
26. Qurani-Kərim. Azərbaycan türkcəsində açıqlama Nəriman Qasımoğlunun qələmində. Bakı, Azərnəşr, 1993, 368 s.
27. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənler: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədaliyev. Bakı, Azərnəşr, 1992, 720+32 s.
28. Melikoff İ. “Qazan” sözcüyü üzərinə (Çikaqo Universitetindən Robert Dankoffa cavab) // Mühacirətdə folklor araşdırmaları. Bakı, Elm və təhsil, 2015, s.113-118
29. Mərsiyələr, şeirlər, xütbələr //http://kitab.nur-az.com/ Girilmə tarixi: 09.03.2020
30. Müznib Ə. Müxtəsər ənbiya və islam tarixi (1917-ci il). Bakı, Gənclik, 1990, 60 s.
31. Şəriət kitabı. Əqayid və əməli-şəriyyəyə məxsus məsail mötəbər mənbələrdən əxz olunmuş məcmuədir. Müəllifi və nəşiri Badkubə altı sinifli şəhər məktəbinin şəriət müəllimi Hacı Mirzağa Mirmövsumzadə Şirvani. Bakı, Azərbaycan Dövlət Kitab Palatası, 1992, 150 s.
32. Üç kimsə // Nöqtələr. Dördüncü kitab. Tərtibçi və redaktor Bilal Alarlı. Bakı, Araz, 2000, 48 s.



Nazir ƏHMƏDLİ
Ataürk Mərkəzi
k.ü.f.doktoru
nahmed61@mail.ru



XƏSTƏ HASAN GƏLDİ DEYƏ, ÇAĞIRIRLAR ADIMI...

Açar sözlər: Xəstə Hasan, Aşıq Ələsgər, Aşıq Nuri, Axısqa, Kameral təsvir, qarapapaq.

THEY CALL ME LIKE HASTA HASAN

Summary

Hasta Hasan form Akiska, familiar to Azerbaijanians since 1963. Researchers Ali Shamil and Valeh Hajilar removed the erroneousness about Hasta Hasan in the book of "Ashug Alesker" published on 1963. Also they researched creativity and life of ashug, obviated the role of ashug in forming of Ahiska ashug school. But, as researchers didnt use any documental issue, erroneousness has not been removed completely.

We, researching the archieve of Ahalkalek county, achieved informations about Ashug Nuri and his son Balakishi. Nuri was first teacher, and his son Balakishi first student of famous ashug Shenlik.

Creativity of Hasta Hasan influenced not only on Turks in the area but influenced on the whole nations in that area

Hasta Hasan is one of the most important representative of ashug poetry also he is a member of Karapapak kin which had a big role on ethnogeny of Azerbaijan Turks.

Key words: Hasta Hasan, Ashug Alesker, Ashug Nuri, Ahiska, Kameral informations, Karapapaks.

МЕНЯ ПРОЗВАЛИ ХАСТА ГАСАНОМ

Резюме

Ашуг Хаста Гасан из Ахалкалаки известен азербайджанскому читателю с 1963-го года. В книге "Ашуг Алескер", изданной в 1963-ом году были некоторые ошибки, касающиеся Хаста Гасана. Его обвиняли даже в плагиате. Ошибки были устранены учеными Али Шамилом и В.Гаджилар. Была исследована роль Хаста Гасана в создании и формировании ашугской среды Ахалкалаки и было исследовано его творчество. Однако, ошибки не были полностью устранены, поскольку авторы не ссылались на архивные документы.

Автор статьи опираясь на Камеральные описания Ахалкалакского уезда Грузии составленные в 1850-ом, 1873-м и 1886-ом годах, уточнил дату рождения и смерти Хаста Гасана, также обнаружил информацию о его братьях, сыновьях и внуках.

На основе архивных документов и было предоставлено читателю сведения об Ашуге Нури и его сыне Ашуге Балакиши. Сам Нури был первым учителем, а его сын Балакиши первым учеником изветного народного певца Ашуга Шэнлика.

Творчество Хаста Гасана оказало глубокое влияние не только на турецких ашугов из близлежащих регионов, но и на другие народы, в том числе на армян, грузин., аджаров и т.п.

Хаста Гасан является одним из сильнейших представителей азербайджанской ашугской поэзии. С этнической точки зрения он принадлежит к карапахскому роду турков, который сыграл большую роль в этногенезе азербайджанского народа.

Ключевые слова: Хаста Гасан, Ашуг Алескер, Ашуг Нури, Ахыска, Камеральное описание, карапахы.

Xeyli hissəsi indinin özündə də Cənubi Azərbaycanla yaşayan qarapapaq türkləri Azərbaycan xalqının etnogenezinə mühüm rol oynamışdır. Türkiyə Cümhuriyyətinin Qars, İğdır, Ardahan bölgələrində, Gürcüstanın Borçalı mahalında, indi erməni işğalı altında olan Qərbi Azərbaycanın Göyçə, Dərəçizək və Ağbaba mahallarında, Gəncə və Gəncəbasar, Şəmkir, Qazax, Qarabağ və başqa bölgələrimizdə yaşayan qarapapaqlar içərisindən Aşıq Ələsgər, Şair Məmmədhusəyn, Aşıq Hüseyn Şəmkirli, Əhməd Cavad, Zə-

limxan Yaqub kimi qüdrətli saz və söz ustadları yetişmişdir. Adını çəkdiyimiz və çəkmədiyimiz xeyli sənətkarlarımız Azərbaycan oxucusuna yaxşı tanışdır. Bununla belə, təəssüf hissi ilə qeyd etməliyik ki, taleyin hökmü ilə Azərbaycandan ayrı düşmüş qarapapaqların həyatı və yaradıcılığı lazımınca araşdırılmamış, Azərbaycan oxucusuna tanıtılmamışdır. Bu cür sənətkarlara Çıldırlı Aşıq Şenliyi, Ağbabalı Aşıq Nəsibi, Axısqaq Xəstə Həsəni misal göstərə bilərik.

Azərbaycan oxucusuna ilk dəfə təqdim olunan Xəstə Hasana isə haqsızlıq edilmiş, onun mənfi obrazı yaradılmışdır. Böyük söz ustadı Aşıq Ələsgərin 1963-cü ildə AMEA Nizami adına Ədəbiyyat və Dil İnstitutu tərəfindən həyata keçirilmiş ilk akademik nəşrinə (tərtib edənlər: Ə.Axundov, M.H.Təhmasib, redaktoru H.Araslı) əvvəlki nəşrlərdə olmayan bir qoşma-müstəzad daxil edilmişdir. Kitabın “Qeydlər” bölməsində həmin müstəzadla bağlı deyilir ki, İrəvan aşıqlarından Xəstə Hasan adlı birisi Xəstə Qasımın “Daimül-ovqat” adlı müstəzad qıfıləndini öz əsəri kimi yazdırıb bir üzünü Aşıq Ələsgərə, bir üzünü də Aşıq Miskin Bürcüyə göndərir. Aşıq Ələsgər qıfıləndi həmin müstəzad ilə açıq, altıncı bənddə də qıfıləndin Xəstə Qasımın əsəri olduğunu ona xatırladır:¹

Qasım “qaf”ınandı, Həsən “hey”inən,
Xeyir tapmaz ustadından deyindən.
İşim yoxdur oğruyanan, bəyindən,
İxtiyarımdadı qalan məxluqat,
Daimül-ovqat.²

Əvvəla onu deyək ki, Aşıq Ələsgərin əvvəlki, 1934-cü, 1935-ci və 1937-ci il nəşrlərində, o cümlədən tərtibçisi və toplayanı aşığın nəvəsi İ.Ələsgər olan 1956-cı il nəşrində bu şeir yoxdur. Aşığın 1979-cu ilə qədər həyatda olan oğlu Aşıq Talib, Aşıq Ələsgərin digər şayiələri, o cümlədən Zödlü Aşıq Ağayar bu şeir haqqında niyə məlumat verməyiblər? Ə.Axundovla M.H.Təhmasib həmin şeiri hansı aşıqdan və ya aşıq həvəskarından yazıya aldıklarını da qeyd etməyiblər. Üstəlik, qüsurlu olan bu şeirin Aşıq Ələsgərə aid olması şübhə doğurur. Xəstə Qasıma aid edilən bağlamanın ikinci bəndi belədir:

Bir şəhərin gördüm padşahını,
Qulun, yasovulun, hər dəstgahını.
Üç yüz altmış altı xoş süpahını,
Onlar bir kişidən istədi sursat,
Xoş çəkər səffat.
Ələsgərin cavabı kimi təqdim olunan bənd belədir:
Şəhr aydı, bayram onun gülüdü,
İki ay bir-birinin müttəsilidi,
Üç yüz altmış altı gün bir ilidi,
Səkkiz min yeddi yüz səksən dörd saat,
Gəl verim isnad.

Əgər Aşıq Ələsgər 366 rəqəmini 24-ə vurub cavabını belə düzgün hesablaya bilirdisə, miladi ilin 366 deyil, 365 gün olduğunu niyə bilmirdi? Həm də axı Ələsgərin yaşadığı vaxt müsəlman aləmi hicri-qəməri təqvimdən istifadə edirdi və o da 354 gündür. Əslində isə 1 astronomik gün 24 saat yox, 23 saat, 56 dəqiqə, 4 saniyədir, amma biz onu 24 saat hesab edib, astronomik təqvimi qabaqlayırıq, hər gün ondan 3 dəqiqə 56 saniyə qaba-

¹ Aşıq Ələsgər. Bakı: 1963, səh.470-472.

² Yenə orada, səh.182

ğa keçirik. 4 il ərzində qabağa getdiyimiz həmin vaxt 1 artıq gün əmələ gətirir və ona görə fevral ayına 29-cu gün artırılır ki, artıq hesablanan vaxt silinsin.

Üstəlik, yuxarıdakı bəndi şeir adlandırmaq da çətindir. Bir sözlə, bu şeiri Aşıq Ələsgərə aid etmək olmaz.

Şəhr aydır, bayram onun gülüdür,

İki ay bir-birinin müttəsilidir, ifadəsində müəllif demək istəyir ki, bir-birinin ardınca gələn (müttəsil olan) iki ayda bayramlar var. Əgər bu bayramların ramazan və qurban bayramı olduğunu nəzərə alsaq, Qurban bayramı zilhiccə ayının 10-a, Ramazan bayramı isə ramazan ayının 30-a düşür. Ramazan ayı ilin 9-cu, zilhiccə ayı isə 12-ci aydır, yəni bu aylar dalbadal gəlmir – müttəsil deyil.

“Səffat” sözünün mənasını isə nə “Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözləri lüğəti”ndə¹, nə də 2 cildlik “Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti”² kitabında tapa bilmədik.

Bağlamanın üçüncü bəndi belədir:

Altı, səkkiz, doqquz idi binası,
Otuz cəlalı var, bəyaz sinəsi.
Altı min altı yüz məddü mənası,
Ərəb idi, əcəm idi, türkü tat,

Bir ismə fəryad.

“Altı min altı yüz məddü mənası” misrası Qurandakı ayələrin sayına, “otuz cəlal” isə Quranın 30 cüzdən ibarət olduğuna işarə etdiyinə görə, burada söhbətin Qurandan getdiyini düşünmək olardı, amma Ələsgərə aid edilən cavab tamam başqa səpkidədir:

Altıda qarışdı Nuhun tufanı,
Qırx ildə sərgərdan gəzdi hər yanı.
Altı min altı yüz insan, heyvanı,
Hər kəs öz dilində eylədi fəryad,

İstədi imdad.

“Altıda qarışdı Nuhun tufan” misrasının anlamı nədir, bilinmir. Halbuki, həmin bəndin 1-ci sətirində “Altı, səkkiz, doqquz idi binası” – deyilir. Cavabın suala aidliyi olmadığı göz qabağındadır. “Qırx ildə sərgərdan gəzdi hər yanı” misrası Nuh aiddirsə, bu da kökündən yanlışdır, çünki Nuh qırx il sərgərdan gəzməyib. Tövrata görə, Nuh məlum canlıları – yer üzərində olan bütün canlıların hər birindən 1 erkək və bir dişi, öz, arvadı, üç oğlu və üç qızını gəmiyə mindikdən sonra qırx gün (qırx il yox) tufan olur, sel, su daşqınları 150 gün davam edir. Tövrat bu hadisənin Nuhun 600 yaşı tamam olduqdan sonrakı ilin 2-ci ayının 17-də başladığını və 150 gün sonra, 7-ci ayın 17-ci günündə Rəbbin külək göndərərək suları yatırdığını bildirir, yəni tufan və sel düz 5 ay çəkir və biz buradan həm də Nuhun zamanında ayın 30 gündən ibarət olduğunu öyrənirik. 10-cu ayın 1-ci gününə kimi su azalmaqda davam edir. Bu proses 2 ay 14 gün, yəni 74 gün çəkir. Nuh 40 gün gözləyib gəminin üst qapağını açır və qarğanı buraxır, qarğa bir müddətdən sonra qayıdıb gəlir. Sonra Nuh göyərçini buraxır, göyərçin də qonmağa yer tapmayıb gəmiyə qayıdır. 7 gündən sonra Nuhun yenidən buraxdığı göyərçin dimdiyindəki zeytun yarpağı ilə qayıdıb gəlir. 7 gün də gözlədikdən sonra Nuh yenidən göyərçini buraxır və göyərçin qayıtmır. Nuh torpağın qurumasını bir müddət də gözlədikdən sonra gəmidən çıxır və gəmidəki heyvanları da buraxır. Bu hadisə onun anadan olmasından keçən 601-ci

¹ Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözlərinin lüğəti. Bakı: 1981.

² Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti. 2 cildə. Bakı: 2013.

ildən sonrakı ikinci ayın 27-ci günü idi. Beləliklə, Nuhun gəmiyə minməsi və onu tərk etməsi 1 il 10 gün çəkmişdir.

“Qırx ildə sərgərdan gəzdi hər yanı” deyən müəllif görünür, Nuhla Musa peyğəmbəri dəyişik salmışdır. Tövratdan məlum olduğu kimi, yəhudiləri Misir köləliyindən çıxaran Musa peyğəmbər Sinay yarımadasını onlarla 40 il dolaşmışdır.

Bağlama

İki dərya xoş görünmür gözümə,
İki qırx, dörd gəlməz ərin dizinə.
Xəstə Qasımın bu şeirinə, sözünə,
Qazı, molla, müctəhidlər qaldı mat,
Tapmadı kəlmət,-
bəndi ilə bitir.
Cavab belədir:
Altmış altı ayəni niyə danmısan,
Belə məlum, bizi avam sanmısan.
Dünya cifəsinə sən aldanmısan,
Unutma üqbani, bu dünyanı at,
Afərin ustad!
Göründüyü kimi, cavab bəndində
İki dərya xoş görünmür gözümə,
İki qırx, dörd gəlməz ərin dizinə.

– misralarına cavab yoxdur, üstəlik müəllifi qınayır ki, Quran altı min altı yüz altmış ayə olduğu halda, altmışını atmısan. Halbuki Ələsgər özü də “A Yəməndədi” təcnisində deyir:

Kişi gərək zəhmət çəksin, dər salsın,
Süfrə açsın, ad qazansın, dər salsın.
Dərsi azlar Ələsgərdən dərs alsın,
Altı min altı yüz ayə məndədi.

İ.Ələsgər “Aşıq Ələsgər” kitabının 1988-ci il nəşrindən başlayaraq həmin şeir haqqındakı 1963-cü və 1972-ci illərdə yazılmış qeydi özünəməxsus şəkildə “redaktə edib”. Qeydin yeni variantında deyilir ki, aşığın şəyirdlərinin söylədiklərinə görə (sual yaranır: aşığın hansı şəyirdinin söylədiyinə görə? Və bu şəyird niyə aşığın ölümündən 62 il sonra bunu “xatırlayıb”?) İrəvan yaxınlığındakı Kənkən kəndində keçirilən bir aşıq məclisində Xəstə Qasımdan söhbət düşür. Onun bağlamalarının hələ heç kəs tərəfindən açılmadığını söyləyirlər. Həmin kənddə yaşayan Abutalıb deyir ki, nə cür çətin bağlama olsa, Aşıq Ələsgər açar. Mərc gəlirlər. Xəstə Qasımın “Bir çarsıda dörd dəvrişə uğradım” (“çarşı” sözünü də təhrif edib “çarsı” yazırlar) misrası ilə başlayan müstəzad qıfılbandını yazıb bir üzünü Aşıq Ələsgərə, bir üzünü də Miskin Bürcüyə göndərilər. Amma şeiri Xəstə Qasımın əsəri kimi yox, tanınmaz Xəstə Həsən adlı birisinin yaradıcılığı kimi qeyd edirlər. Aşıq Ələsgər bu müstəzad qoşma ilə həmin qıfılbandı açır. Həm də “Qasım “qaf”ınandı, Həsən “hey”inən misrası ilə şeirin Xəstə Qasıma aid olduğuna işarə edir.¹

İnandırıcı olmayan bu əhvalatda başqa bir sual da meydana çıxır: Xəstə Qasımın qıfılbandı Aşıq Ələsgərlə bərabər niyə Miskin Bürcüyə göndərilib? Aşıq Ələsgərlə məsələ aydındır, o ustad kimi ad qazanmışdı, bəs Miskin Bürcü kimdir? Belə çıxır ki, Qaf-qazda Aşıq Ələsgərdən sonra ikinci ustad sənətkar milliyyətə erməni olan Miskin Bürcü

¹ Aşıq Ələsgər. Bakı: 1988, səh.176.

imiş. Cavab şeirinin Aşıq Ələsgərə aid hesab etmədiyimiz kimi, yuxarıdakı arqumentləri nəzərə alaraq, bu əhvalatın bütünlüklə həqiqətə uyğun olmadığı qənaətinəyik. Mərc gələnlərin göndərdikləri məktubda bağlama müəllifinin adının saxtalaşdırılması da inandırıcı deyil.

Miskin Bürcüyə aid edilən cavabın sonuncu bəndi belədir:

Müsəmma Misginəm, mən zişdi camal,
Çün adam güdmüşəm, nə qoyun, nə mal.
Sən ki cüz etmişən bu nəzmi-kamal,
Bizə lazım deyil, özgülərə sat.

Tədqiqatçı Əli Şamil haqlı olaraq hesab edir ki, şeirin möhürbəndindəki Müsəmma Miskin Miskin Bürcü deyil. Belə ki, professor İ.Əbbaslı Ermənistan Əlyazmalar İnstitutu-Matenadaranda erməni əlifbası ilə yazılmış Azərbaycan dilindəki folklor nümunələrini araşdırarkən Gəncədə yaşamış, milliyətcə erməni olan Miskin Bürcünün (1810-1848) öz əli ilə 1832-ci ildə qələmə aldığı şeir dəftərini aşkar etsə də, orada nə yuxarıdakı şeiri, nə də Müsəmma Miskin təxəllüsü ilə yazılmış başqa bir şeir aşkar etməmişdir.¹

Əli Şamil professor İ.Əbbaslının bu barədə yazdıqlarına² əmin olmaq üçün özünün də Matenadarana gedərək bu faktı yoxladığını, İ.Əbbaslının haqlı olduğunu yazır.³

Əslində folklorşünas alim, professor S.Paşayev 1970-ci ildə yazdığı bir məqalədə bu məsələyə aydınlıq gətirmiş, lakin onun məqaləsi tədqiqatçıların diqqətindən kənarda qalmışdır. O, Müsəmma Miskinin Miskin Abdalın nəticəsi olduğunu, XIX əsrin birinci yarısında yaşadığını yazmış və onun “Qal indi” və “Arzular” rədifli iki şeirini çap etdirmişdir.⁴

Onu da əlavə edək ki, Aşıq Ələsgər Miskin Bürcünün ölümündən 4 il sonra doğulmuşdur.

Beləliklə, 1963-cü ildən başlayaraq Aşıq Ələsgərin şeir kitablarına daxil edilən şeirin ona aidiyyəti olmadığı kimi, bu şeirlə bağlı rəvayətlər də həqiqətə uyğun deyil və Xəstə Hasana böhtan atılmışdır.

Ə.Axundovla M.H.Təhmasibin, İ.Ələsgərin “Xəstə Hasan (İ.Ələsgər həтта onun adını redaktə edərək Həsən yazır) adlı birisi” adlandırdıqları şəxs kimdir?

Aşıq özünü belə təqdim edir:

“Xəstə Hasan gəldi” - deyər çağırırlar adımlı,
Yandı canım, keçdi ömrüm, eşidin fəryadımı.
Neylərəm dünya malını, almadan muradımı,
Qaşı hilal, abi-zülal, ləbi ballım, bir su ver.⁵

Tədqiqatçı Əli Şamil iştirakçısı olduğu maraqlı bir hadisəni belə nəql edir. 1973-cü ilin aprel ayında Türkiyəli İslam Ərdənər adlı məşhur aşıq qohumlarını görmək üçün Borçalı mahalına gəlir, müxtəlif adamların evində məclislər qurur. Əli Şamil o vaxt “Folklor araşdırmaları” jurnalında dərc olunan “Bir su ver” rədifli şeiri söyləyəndə İslam Ərdənər bu şeirin məşhur aşıq Xəstə Hasanın olduğunu bildirir. Məclisdəkilərin çoxu Xəstə Hasan haqqında Azərbaycan oxucusunda yaradılmış yanlış təəssüratın təsiri altında ona etiraz edirlər ki, Xəstə Hasan kimi istedadsız, xalturaçı bir adam bu cür şeir qoşa bilməz. İ.Ərdənər məclisdəkilərin Xəstə Hasan haqqındakı bu məlumatsızlığından heyrətlənir. Onlara izah

¹ Ə.Şamil.Axısqaılı Xəstə Hasan. Bakı: 2012, səh.44.

² İ.Əbbasov. Azərbaycan folkloru XIX əsr erməni mənbələrində. Bakı: 1977, səh.82

³ Ə.Şamil.Xəstə Qasımın bir qılıbəndi, Aşıq Ələsgərin onu açması, Müsəmma Miskinin cavabı.//Pirsultan elm və sənət dərgisi. 2018, №5, səh.11-16.

⁴ S.Paşayev. İki şeir. “Tərəqqi” qəz., 1 sentyabr 1970.

⁵ V.Hacılar. Xəstə Hasan. Tiflis: 2009, səh.31.

edir ki, burada bir yanlışlıq var, çünki Xəstə Hasan irəvanlı yox, ondan xeyli uzaqda yerləşən Axısqa mahalının Levis kəndindədir, o məşhurlaşanda Aşıq Ələsgər uşaq olub, Aşıq Ələgərin varlığından xəbər tutmadan dünyadan köçüb. Aşıq İslam həmin məclisdə Xəstə Hasanın məşhur “Yüzdə bir” divanısını də oxuyur, onun 1802-ci ildə doğulduğunu bildirir, Türkiyəyə qayıdandan sonra Xəstə Hasanın bir sıra şeirlərini onlara göndərir.

Sonradan Əli Şamil Ağbaba mahalında yaşayan Aşıq İsfəndiyarla tanış olur, Aşıq İsfəndiyar Xəstə Hasanın ömür yolu, şeirləri, onunla bağlı dastan-rəvayətlər haqqında Əli Şamilə bilgi verir, həm də onun 1944-cü ildə Qazaxıstana sürgün edilmiş qohumları ilə əlaqə yaratmasına vasitəçi olur.¹

Böyük ustad Çıldır Aşıq Şenliyin tədqiqatçısı türkiyəli alim E. Aslanın Aşıq Şenliyin təsirləndiyi sənətkarlar sırasında “Azərbaycanın qüdrətli sənətkarı” adlandırdığı Xəstə Hasanın da adını çəkməsi “Aşıq Ələsgər” kitabındakı yanlışlığın təsirinə məruz qalmış görkəmli folklorşünas, prof. V. Vəliyevin kəskin etirazına səbəb olmuşdur. 1981-ci ildə nəşr olunan kitabında alim yazırdı: “Bu həmin Xəstə Hasandır ki, Xəstə Qasımın “Daimül-ovqat” qıfılənd ayaqlı qoşmasını öz adına çıxıb, Aşıq Ələsgərə göndərmişdir”.²

Əslən Borçalı mahalından olan professor Valeh Hacılar ədəbi oğurluqda suçlanan Xəstə Hasan haqqında Azərbaycan oxucusuna ilk dəfə doğru-düzgün məlumat vermiş, “Sovet Gürcüstanı” qəzetinin 12 aprel 1983-cü il tarixli sayında çap etdirdiyi “Xəstə Hasan kimdir?” adlı məqaləsində onu zəngin və hərtərəfli yaradıcılığa malik qüvvətli bir sənətkar, böyük istedad sahibi adlandırmış, onun “Kimdə var?” divanısını və “Məni” adlı qoşmasını da çap etdirmişdir.

Ondan təxminən 1 il sonra tədqiqatçı Əli Şamil də “Sovet Naxçıvanı” qəzetinin 20 mart 1984-cü il tarixli sayında “El sənətkarları: Xəstə Hasan” adlı məqalə çap etdirmiş, “Aşıq Ələsgər” kitabında Xəstə Hasan haqqındakı yanlışlığı göstərmiş, aşığın yaşadığı dövrü müəyyənləşdirmək üçün onun Qazaxıstanda yaşayan nəvə-nəticələrindən aldığı bilgiləri paylaşmış, Aşıq Şenliyin Xəstə Hasanın şeyirdi Aşıq Nuri ilə olan əhvalatı əsas götürərək, Xəstə Hasanın 1766-1849-cu illərdə yaşadığı fikrini irəli sürmüş və ilk dəfə olaraq onun “Yüzdə bir” divanısını çap etmişdir.³

Əli Şamil “Sovet Gürcüstanı” qəzetinin 1 iyul 1984-cü il tarixli sayında çap etdirdiyi “Xəstə Hasan və müasirləri” adlı məqaləsində yenidən bu mövzuya 1 məqalələri toplayaraq Aşıq Ələsgərin nəvəsi, onun kitablarının tərtibatçısı İ. Ələsgərə göndərərək növbəti nəşrlərdə yanlışlığa yol verməməsinə xahiş etsə də, İ. Ələsgərin bu məsələyə soyuq yanaşdığını və 1988-ci ildə nəşr edilən “Aşıq Ələsgər” kitabında həmin yanlışlıqları təkrar etdiyini bildirir.⁴

Tədqiqatçı Əli Şamil 2012-ci ildə nəşr etdirdiyi “Axısqa Xəstə Hasan” kitabına yazdığı “Xəstə Hasan və Axısqa aşıq mühiti” adlanan geniş ön sözündə Axısqa bölgəsi və onun tarixi, Axısqa aşıq mühiti, Xəstə Hasanın nəslə və ömür yolu, Xəstə Hasan haqqında araşdırmalar, Xəstə Hasanın sənətkarlığı haqqında müfəssəl məlumat verdiyinə görə bu məsələlər üzərində dayanmayacağıq. Müəllif ilk dəfə Xəstə Hasanın külliyyatını dərc etmiş, onun müxtəlif mənbələrdən topladığı şeirlərinin nüsxə fərqlərini göstərmiş, Xəstə Hasan haqqındakı dastan rəvayətləri, deyişmələri də kitabına daxil etmişdir.

Xəstə Hasanın tədqiqatçısı professor V. Hacılar ilk dəfə olaraq onun doğum tarixini arxiv sənədləri ilə müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. O, Xəstə Hasanı axtarmaq üçün

¹ Ə. Şamil. Axısqa Xəstə Hasan. Bakı: 2012, səh. 13-16.

² V. Vəliyev. Qaynar söz çeşməsi. Bakı: 1981, səh. 100.

³ Ə. Şamilov. “El sənətkarlarımız. Xəstə Hasan”. “Sovet Naxçıvanı” qəz., 20 mart 1984.

⁴ Ə. Şamil. Axısqa Xəstə Hasan. Bakı: 2012, səh. 46.

əvvəlcə axtarışın sərhədlərini müəyyənləşdirir və Axırkələkdə bir-birinə yaxın olan 3 kəndi seçir. Onlardan birincisi Dırqına kəndidir. Onun bu kəndi seçməsinin iki səbəbi olmuşdur: aşığın yaşadığı dövrdə Dırqınada ermənilər yaşasa da, oradan türklərin çıxarılıb ermənilərin yerləşdirilməsi və Xəstə Hasanın aşağıdakı şeiri:

Adına deyirlər Tiqrən,
Üstündəki ətdən iyrən.
Əlindəki dəmir dirgən
Çalhaçaldı Dırqınada.

Çayırları düz gördülər,
Özlərini yüz gördülər.
Xəstəni yalnız gördülər,
Qalmaqaldı Dırqınada.

Göründüyü kimi, şeir müəllifi özünün bu kənddə doğulması haqqında heç nə demir.

İkinci kənd Xavet kəndidir. V.Hacıların bu kəndi seçməsinə təsir göstərən Türkiyəli məşhur aşiq Şərəf Taşlıova, alimlər Ensar Aslan, Yunus Zeyrək, Haydar Çətinqaya, Səlahəddin Dünder olmuşdur.

Üçüncü kənd Axılkaləyin Lebis (kəndin düzgün adı Lepisdir) kəndidir. Xəstə Hasanın hal-hazırda yaşayan qohumları aşığın məhz bu kənddə doğulduğunu və orada da öldüyünü söyləyirdilər.

Alim 1850-ci ildə tərtib edilmiş kameral təsvirdə (V.Hacılar onu səhvən “təhrir dəftəri” adlandırır. Təhrir dəftəri Osmanlıların tərtib etdikləri analoji sənədlərdir) Xavet kəndində Hasan adında 2 şəxs aşkar etmişdir:

“1. Hasan Vəli oğlu (50 yaşında); oğlanları: İsmayıl (20 yaşında) və Osman (12 yaşında).

2. Hasan Əhməd oğlu (40 yaşında)”¹

V.Hacılar Əli Şamilin Xəstə Hasanın ailə üzvləri barədə verdiyi məlumatla² əsaslanaraq Hasan Vəli oğlunun Xəstə Hasan olduğu qənaətinə gəlir, çünki bu şəxsin yaşı və oğlanlarından birinin - İsmayılın adı uyğun gəlirdi. V.Hacılar Xəstə Hasanın doğum tarixini müəyyən edəndə onun məşhur divanısındakı:

İl min iki yüz on dörd, hesabı yox ki, sayam,

Çox aşıqlar gəlib keçdi, Xəstə Hasan yüzdə bir - misralarına əsaslandığını, hicri 1214-cü ilin miladi 1800-cü ilə uyğun gəldiyini bildirir (əslində hicri-qəməri 1214-cü il miladi tarixlə 1799-cu ilə uyğun gəlir). Professor V.Hacılar kameral təsvirlərdə Lebis kəndini tapa bilmədiyini qeyd edir və Xəstə Hasanın həmin kənddə yaşayıb-yaşamadığını yoxlaya bilməməsindən haqlı təəssüf hissi keçirir.

V.Hacılar Xəstə Hasanın neçə il yaşaması məsələsinə də toxunaraq, aşığın “Səksən üçdə ömrü tamam eylərəm” misrasını bəzi tədqiqatçıların onun 83 il yaşadığı kimi yorumlamalarını yanlış sayır və Xəstə Hasanın hicri tarixlə 1283-cü ilə işarə etdiyini, hicri 1283-cü ilin miladi 1866-cı ilə uyğun gəldiyini düşünərək yazır: “Beləliklə, yuxarıdakı araşdırmalara və tarixi sənədlərə əsaslanaraq deyə bilərik ki, Xəstə Hasan 1800-cü ildə anadan olmuş və 1866-cı ildə dünyasını dəyişmişdir”³.

¹ Gürcüstan Milli Tarix Arxiv. F.254, s.2, s.v. 122.

² Əli Şamil.Xəstə Hasanın ömrü yoluna dair bir dəqiqləşdirmə//Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq gələcəyinə. II Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı: 2004, səh.116

³ V.Hacılar.Xəstə Hasan. Bakı: 2009, səh.12-15.

Əli Şamil haqlı olaraq V.Hacıların xavetli Hasan Vəli oğlunu Xəstə Hasan sayması fikri ilə razılaşmır: “Xəstə Hasanın nəvə-nəticələrinin hər şeyi aydın xatırladıqları halda aşığın xırtızlı (xavetli-N.Ə.) Hasan Vəli oğlu ilə eyniləşdirilməsi inandırıcı görünür. İstər Türkiyədəki, istərsə də Azərbaycandakı araşdırıcıların çoxu Xəstə Hasanın Lebisli olduğu qənaətidir”.¹

Müəllif Xəstə Hasan haqqındakı axtarışlarının nəticəsi olaraq yazır ki, Xəstə Hasan XVII-XVIII əsrlərdə və ya XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində deyil, XVIII əsrin ikinci, XIX əsrin birinci yarısında yaşamışdır. Aşığın doğum və ölüm tarixini 1762-1866-cı illər arasında axtarmalıyıq.²

Xəstə Hasanı XVII– XVIII əsrlərin sənətkarları sırasında göstərən səhv fikrin müəllifi professor İ.Kazımovdur.³

Əli Şamil 1866-cı il rəqəmində V.Hacıların “Səksən üçdə ömrü tamam eylərəm” misrasını aşığın hicri 1283-cü, miladi 1866-cı ildə öldüyü qənaətinə əsaslanır, Xəstə Hasanın XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində yaşaməsi haqqındakı fikirlərin səhv olduğunu dedikdə isə A.Hacılının bu barədəki mülahizəsini nəzərdə tutur. A.Hacılı yazır: “Xəstə Hasan Dersel kəndindəndir. XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində yaşayıb, qızı 1982-ci ildə Qazaxıstanın Talqar şəhərində 90 yaşında vəfat edib.”⁴

Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, A.Hacılı Xəstə Hasanın doğum tarixində olduğu kimi, yaşadığı kənd haqqında da yanlışlığa yol vermişdir.

Fikrimizcə, Xəstə Hasanın 83 yaşında, yaxud hicri tarixi ilə 1283-cü ildə öləcəyini deməsi variantlarının heç biri inandırıcı deyil. Əvvəla ona görə ki, nə vaxt öləcəyini heç kim illər əvvəl söyləyə bilməz, insan şüuru buna qadir deyil, əgər bilsəydi belə, xiffətdən tezliklə ölə bilərdi. İkinci məsələ həmin şeirin doğrudan da Xəstə Hasana aid olub-olmamasıdır. Hətta şeirin Xəstə Hasana aid olması şübhə doğurmasa belə, həmin misranın sonradan hansısa aşiq tərəfindən dəyişdirilmədiyini heç kim söyləyə bilməz. Çünki aşiq yaradıcılığı şifahi xalq yaradıcılığıdır, Xəstə Hasanın şeirləri onun dilindən yazıya alınmayıb və əlyazma da bizə gəlib çatmayıb. Hətta yazılı ədəbiyyatda dəyişdirilən misralar haqqında nümunələr də mövcuddur. Məlumdur ki, S.Vurğun məşhur “Azərbaycan” şeirində “Demək, dogma Vətənimdən” - yazmışdı, amma oxucular onu “Anam, dogma Vətənimdən” - şəklində saldıqlarına görə, şairin özü də məcbur olub sonrakı nəşrlərdə o cür yazmışdır.

Folklorşünas alim N.Əskər mənbə göstərmədən aşığın 1760-cı ildə Axılkələyin Dırqına kəndində doğulduğunu və orada da 1840-cı ildə, 80 yaşında öldüyünü yazır.⁵

Xəstə Hasanın həyatı haqqında bilgi əldə etmək üçün biz də Gürcüstan Milli Arxivinə müraciət etdik. Aşığı axtarmaq üçün tədqiqatçı Əli Şamilin Xəstə Hasanın törəmələrindən, Aşiq İsgəndər Ağbabalıdan və başqalarından əldə etdiyi məlumatlara əsaslandırıq. Qazaxıstanın Talqar rayonundan Murtaza Tursunovun və Aşiq İsgəndər Ağbabalının Əli Şamilə yazdıqları məktublarda Xəstə Hasanın Qara Alı, Çiçək, Mustafa və Abdulla adında 4 qardaşının olduğu, Qara Alının Türkiyədə, dayısı Məhəmmədin yanında, Çiçəyin isə Çayıs kəndində Süleyman kişinin yanında qaldığı bildirilir.⁶

¹ Ə.Şamil. Axısqa Xəstə Hasan. Bakı: 2012, səh.36.

² Yenə orada, səh.38-39.

³ İ.Kazımov. Axısqa türklərinin iman yeri-Kobilyanlı Aşiq Səfili.//Dədə Qorqud, 2002, № 4, səh.133.

⁴ A.Hacılı. Qəribəm bu vətəndə. Bakı: 1992, səh.196.

⁵ N.Əskər. Aşiq Nəsimin yaradıcılıq yolu. Bakı: 2016, səh.18.

⁶ Ə.Şamil.Axısqa Xəstə Hasan. Bakı: 2012. səh.28.

Əli Şamil Xəstə Hasanın övladlarının da adlarını çəkir: “Aşığın törəmələrinin xatırladığına görə Xəstə Hasanın üç övladı olub. Qızı Sənəm, oğlanları İsmayıl və Mədət”.¹

Əli Şamil həm də V.Hacıların xavetli Hasan Vəli oğlunu Xəstə Hasan kimi qəbul etməsini haqlı olaraq şübhə altına alır.²

Gürcüstan Milli Arxivində Xəstə Hasanın özünü və qohumlarını müəyyənləşdirə bildik. Onun adının rast gəldiyi ilk sənəd budur:

“Kutaisi quberniyası, Axalsix qəzası, Xertvis nahiyəsinin Kameral təsviri. 1850-ci il. № 24.LEPİS kəndi (vərəq 75-79).

11.299. İsmayıl Abdulla oğlu 29 yaşında; oğlu Əsgər 6 y; qardaşı Mustafa 25 y.

12.300. Alı Mustafa oğlu 69 y; oğlanları: İbrahim 25 y; Mustafa 14 y.

Bu ailə müharibə vaxtı Türkiyəyə qaçıb.

15.303.Xəstə Hasan (yaşı göstərilməyib). (ölüb);

oğlu Kərim 10 y; qardaşı İsmayıl 26 y”³.

Kameral təsvirdə Xəstə Hasanın yaşı göstərilməyib və onun neçənci ildə doğulduğunu bu sənədə əsaslanaraq demək mümkün deyil. Görünür, aşıqlıq edən və çox vaxt səfərlərdə olan Xəstə Hasan bu kameral siyahı tərtib edilən vaxt kənddə olmayıb, qeydiyyatçı katibə məlumat verən şəxs - çox güman ki, kəndxuda onun ailəsi haqqındakı məlumatları düzgün bilmədiyindən səhv yazdırıb. Amma Xəstə Hasanın haqqında söhbət açılan qardaşlarından ikisinin - Abdullanın və Alının adlarını burada görürük. Abdulla artıq vəfat edib, Alı (Qara Alı) isə Türkiyədə qalmayıb, çox güman ki, 1853-cü ildə başlamış Krım müharibəsi zamanı ailəsi ilə birlikdə Türkiyəyə qaçıb.

Xəstə Hasanın adının qabağındakı “ölüb” sözü və Kameral təsvirdəki digər qeydlər 1860-cı ilə aiddir. 1850-ci ildən sonra bu ərazidə növbəti kameral təsvir 1860-cı ildə tərtib edilib. Həmin kameral təsvir tərtib edilməzdən əvvəl 1850-ci ilə aid kameral təsvirdə dəqiqləşdirmələr və qeydlər aparılıb, Xəstə Hasanın öldüyü, Qara Alının isə Türkiyəyə qaçdığı yazılıb.

Göründüyü kimi, eyni fondada, eyni siyahıda saxlanılan 122 nömrəli saxlama vahidində müraciət edən mərhum professor V.Hacılar yuxarıda istinad etdiyimiz 2069 nömrəli saxlama vahidini aşkar etməyib.

Axalsix qəzasının 1860-cı ilə aid kameral təsvirini hələlik aşkar edə bilmədiyimizə görə, oradakı məlumatları əldə edə bilmədik.

Müraciət etdiyimiz növbəti sənəd 1873-cü ilə aiddir.

“Axalsix qəzasının L və M hərfləri ilə başlayan kəndlərinin Kameral siyahıları. 1873-cü il.

Tiflis quberniyası, Axalsix qəzası, Lepis kənd icmasına daxil olan LEPİS kəndi (v.1-8)

Xəzinə və mülkədar torpaqlarında yaşayan vergi mükəlləfiyyətli kənd əhalisi.

Əkinçiliklə məşğul olan müsəlman tatarlar.

1.1. İsmayıl Abdulla oğlu 58 y; (55 y);⁴ oğlanları: Əsgər 31 y; (28 y); Dursun 24 y (22 y); İsmayılın qardaşı oğlu Alı Mustafa oğlu 19 y: (15 y).

Ailədə 2 qadın var.

2.2. Mədət Hasan oğlu 55 y (53 y); oğlanları: Kərəm 32 y (30 y); Dursun 18 y (15 y);

Mədətin qardaşı İsmayıl 47 y;¹ onun oğlanları: Həsən 8 y; Nağı 4 y.

¹ Əli Şamil. Axısqa Xəstə Hasan. Bakı: 2012, səh.33.

² Yəni orada.

³ Gürcüstan Milli Arxivi, F.254, s.2, s.v.2069.

⁴ Mötərizədə yazılmış rəqəm şəxsin dəqiqləşdirilmiş yaşını göstərir və bütün şəxslərdə azaldılıb.

Ailədə 3 qadın var”^{2,3}

Beləliklə, 1873-cü ilə aid sənəddə Sənəmdən başqa Xəstə Hasanın qalan ailə üzvlərinin hamısını görürük. Məlum olur ki, onun böyük oğlu Mədət 1820-ci, kiçik oğlu İsmayıl isə 1826-cı, Mədətin oğlanları Kərəm 1843-cü, Dursun 1858-ci, İsmayılın oğlanları Hasan 1865-ci, Nağı isə 1869-cu ildə doğulublar.

Bu sənəd 1850-ci ilə aid Kameral təsvirdə Xəstə Hasanın ailəsi barəsindəki digər yanlışlıqları da üzə çıxarır. Orada Xəstə Hasanın oğlu Mədətin adı yoxdur, Mədətin oğlu Kərəmin adı Kərim yazılıb, İsmayıl isə Mədətin yox, Xəstə Hasanın qardaşı kimi göstərilib. 1873-cü ilin Kameral təsvirində isə səhvlər düzəldilib və Xəstə Hasanın oğlanlarının adı Əli Şamilin göstərdiyi kimidir, amma böyük qardaş İsmayıl yox, Mədətdir.

Mədətin oğlu Dursunun doğum tarixi ilə İsmayılın oğlu Hasanın doğum tarixi Xəstə Hasanın ölüm tarixini müəyyənləşdirmək üçün ipucu verir. Biz 1850-ci ilə aid sənəddə 1860-cı ildə edilmiş qeydə görə Xəstə Hasanın 1860-cı ildən əvvəl öldüyünü görmüşdük. Əgər Xəstə Hasan 1858-ci ildən əvvəl ölsəydi, çox güman ki, Mədət 1858-ci ildə doğulan oğlunun adını Dursun yox, Hasan qoyardı. Deməli, Xəstə Hasan 1858-ci ildə hələ sağ imiş, bu iki qardaşın ailəsində Dursundan sonra doğulan oğlan uşağı İsmayılın ailəsində olub və İsmayıl da 1865-ci ildə doğulan oğluna atası Hasanın adını qoyub. Beləliklə, müəyyən etdik ki, Xəstə Hasan 1858-1860-cı illər arasında ölüb və biz onun ölüm tarixini 1859-cu il qəbul edə bilərik.

Xəstə Hasan neçənci ildə doğulub? Bu suala cavab vermək üçün professor V.Hacılinın və Aşıq Ağbabalı İsgəndərin irəli sürdükləri 1214-cü il hicri-qəməri rəqəmini qəbul etməkdən başqa variant qalmır. Bu isə prof. V.Hacıların dediyi kimi 1800-cü yox, 1799-cu ilə düşür.

Bizim qənaətimizə görə, Xəstə Hasan 1799-cu ildə doğulmuş və 1859-cu ildə, 60 yaşında vəfat etmişdir. Bu ailələrin Lepis kəndində yaşadığını görürük, amma onların bu kəndə hansısa kənddən gəldiyi barədə katib qeydi olmadığına görə, Lepisə başqa kənddən gəlib-gəlməmələri haqqında fikir söyləmək mümkün deyil. Təəssüf ki, bu işdə bizə yardımçı ola biləcək 1850-ci ildən əvvəl tərtib edilmiş Kameral sənədləri də hələlik aşkar edə bilməmişik. Ona görə də bu adamların, o cümlədən Xəstə Hasanın Lepisdə də doğulduğunu düşünməliyik. Övladlarının doğum tarixi Xəstə Hasanın 1799-cu ildə doğulduğunu şübhə altına almır, çünki böyük oğlu Mədət doğulanda bu hesabla onun 21 yaşı vardı və bu rəqəm, yəni Hasanın 20 yaşında evlənməsi ehtimalı tamamilə realdır.

1873-cü ilin Kameral təsvirində olduqca maraqlı başqa məlumatlar da var.

Aşıq Şenliyin deyirdiyi ilk aşiq olaraq Aşıq Nurinin adı çəkilir. Rəvayətdə deyilir ki, dayısı İbrahim Şenliklə birlikdə Xəstə Hasanın şeyirdi və həmkəndlisi Aşıq Nurinin yanına gəlirlər ki, Aşıq Nuri gənc Şenliyi yoxlasın, ondan aşiq çıxıb-çıxmayacağı haqqında öz fikrini söyləsin. Aşıq Nuri hələ çox gənc olan Şenliyi (əsil adı Həsəndir) öz ustadı Xəstə Hasana məxsus sözlərlə sınağa çəkir:

Aşıq Nuri:

Abi-çəşmim göllərində sona da bir, qaz da bir,
Süsən-sünbül, mor bənövşə, bülbül ötər yazda bir.
Vaqif dərddən xəbərdardır, gövhərin qiyməti yox,
Qul Qarani, Qara Zülal, Aşıq Ömər sözdə bir.

¹ Siyahının sonunda İsmayılın ayrı ailə olduğu və 45 yaşında olduğu yazılıb.

² Gürcüstan Milli Arxivi, F.254, s.3, s.v.195.

³ Düzəlişdən sonra İsmayılın ailəsində 1 qadının olduğu qeyd edilib.

Aşıq Şenlik belə cavab verir:

Dəli könül abdal olub, qış da birdi, yaz da bir,
Dolanır bağı, səhranı, çöl də birdi, yaz da bir.
İstəsəm ki, malik olam külli vara, dövlətə,
Bütün dünya mənim olsa, çox da birdi, az da bir.

Aşıq Nuri ilə Aşıq Şenlik xeyli deyişirlər, Şenlik onun Xəstə Hasandan oxuduğu “Bir-bir çək” cıqalı təcnisinə, “Muyların” rədifli qoşmasına, “Məndədir”, “İncidər”, “Bax” rədifli divanilərinə yüksək sənətkarlıqla cavab verir və Aşıq Nurini heyran qoyur. Aşıq Nuri ona deyir: “Balam, Şenlik, mən buna əminəm ki, sənin ayarında heç bir aşıq nə gəlib, nə də gələcəkdir. Oğlum Balakışını sənə şeyird verdim, onu da özünə apar. Mən sənə saz dərsi verdim, sən ona həm saz, həm də söz dərsi verərsən”. Ustasının əlini öpən Şenlik ilk şeyirdi Balakışı ilə yaşadığı Suxara kəndinə qayıdır.¹

Professor A.Berat Alptekin Aşıq Nuri haqqında yazır: “NURİ (Lebisli Aşıq Nuri) 1811-1885 illəri arasında Gürcüstanın Axısqa vilayətinin Axırkələk qəzasının Lebis kəndində yaşamış olan Aşıq Nuri Xəstə Hasanın şeyiridir. Saz və sözü Xəstə Hasandan öyrənmişdir”.²

Aşıq Şenliyi sınağa çəkən və saz çalıb-oxumağı öyrədən Aşıq Nurinin ailəsi budur: “22.20.Əhməd Bayram oğlu 57 y (55 y); oğlu Şahismayıl 19 y (17 y);

Əhmədin qardaşları: Nuri 47 y (45 y); Piri 43 y (40 y); Alı 33 y (30 y); Osman 30 y (27);

Nurinin oğlu Balakışı 17 y (15 y); Pirinin oğlanları: Arıx 14 y (12 y); Şamil (3 aylıqdır); Alının oğlu Süleyman 1 y. Ailədə 15 qadın var”.³

Professor A.Berat Alptekin Aşıq Nurinin doğum tarixində də, ölüm tarixində də yanlışlığa yol vermişdir. Göründüyü kimi, Aşıq Nuri 1828-ci ildə, onun oğlu, Aşıq Şenliyin ilk şeyirdi Aşıq Balakışı isə 1858-ci ildə doğulublar. 1850-ci və ya 1853-cü illərdə doğulduğu yazılan Aşıq Şenliyin Aşıq Nurinin yanına gələrkən 18-20 yaşlarında ola biləcəyini nəzərə alsaq, deməli bu tanışlıq və deyişmə 1870-ci illərin əvvəllərində, Xəstə Hasanın ölümündən təxminən 10 il sonra baş vermişdir.

Aşıq Nurinin Kameral təsvirdə yer alan və dəqiqliyi şübhə doğurmayan doğum tarixi Xəstə Hasanın 1799-cu ildə doğulması haqqındakı mülahizələrimizi doğruldur. Bu halda Xəstə Hasan şeyirdi Nuridən 29 yaş böyükdür və təbii görünür. Əgər Xəstə Hasan Əli Şamilin yazdığı kimi 1762-ci və ya N.Əskərin yazdığı kimi 1760-cı ildə doğulsaydı, şeyirdi Nuridən 66-68 yaş böyük olacaqdı, bu isə inandırıcı deyil. Nurini təxminən 18-20 yaşlarında şeyirdliyə qəbul etdiyini düşünsək, bu 1846-1848-ci illərə düşür və o vaxt 47-48 yaşında olan Xəstə Hasan vəfat etdiyi 1859-cu ilə qədər, təxminən 10 il Nuriyə ustadlıq etmişdir.

Aşıq Nurinin mənsub olduğu ailənin başçısı – onun böyük qardaşı Əhməd Bayram oğlu deyilənə görə, Lepis kəndinin kəndxudası olub.⁴ Əhalisinin sünni olduğu bir kənddə Əhmədin öz oğluna Şah İsmayılın adını qoyması da maraq doğurur. Bu fakt onu göstərir ki, burada məzhəblər arasında tolerantlıq mövcud olmuş, din insanların ictimai həyatında başlıca amil olmamışdır. Professor V.Hacılar Lepis kəndindən olan Aşıq Oruc haqqında da məlumat vermişdir.⁵ Burada məqalənin əvvəlində toxunduğumuz məsələyə yenidən

¹ A.B.Alptekin, M.N.Coşkun. Çıldır Aşıq Şenlik Divanı. Ankara: 2006, səh.399-413.

² A.B.Alptekin, M.N.Coşkun. Çıldır Aşıq Şenlik Divanı. Ankara, səh.44.

³ G.M.T.A., F.254, s.3, s.v.195.

⁴ V.Hacılar.Xəstə Hasan. Tiflis: 2009, səh.4.

⁵ V.Hacılar.Gürcüstanda Türk xalq ədəbiyyatı ənənələri. Bakı: 2005, səh. ??

qayıtmaq lazım gəlir. Xəstə Hasanın 1859-cu ildə öldüyünü, Aşıq Ələsgərin isə 1852-ci ildə doğulduğunu, yəni Hasan ölərkən cəmi 7 yaşında olduğunu nəzərə alsaq, 1963-cü ildən başlayaraq Aşıq Ələsgərin kitablarında Xəstə Hasanla bağlı özünə yer almış əhvalatın həqiqətə uyğun olmadığı bir daha təsdiqini tapmış olur. Müraciət etdiyimiz sonuncu sənəd 1886-cı ildə tərtib olunan və “Əyal (ailə)” dəftəri kimi tanınan sonuncu kameral təsvirdir:

“Axalsix qəzasının L-M hərfləri ilə başlayan kəndlərinin siyahısı. 1886-cı il.

Tiflis quberniyası, Axalsix qəzası. Lepis kənd icmasına daxil olan Lepis kəndinin ailə siyahısı (v.1-15).

Xəzinə və mülkədar torpaqlarında yaşayırlar.

Əkinçiliklə məşğul olan sünni tatarlar.

15.2. Kərəm Mədət oğlu 43 y; qardaşı Dursun 28 y; Dursunun oğlu Aytaman¹ 2 y; əmisi (dayısı, bibisi, xalası) oğlu Abdulla Məhəmməd oğlu 46 y; Abdullanın oğlanları: Məhəmməd 16 y; Oruc 13 y; Qəhrəman 7 y.

Ailədə 6 qadın var.

16.9. İsmayıl Hasan oğlu 58 y; oğlanları: Hasan 21 y; Nağı 17 y.

Ailədə 1 qadın var”.²

Siyahıdan gözə çarpan ilk məlumat odur ki, Xəstə Hasanın böyük oğlu Mədətin adı siyahıda yoxdur, aydındır ki, ölüb. Əgər yaşasaydı, 66 yaşında olacaqdı. Dursunun 2 yaşındakı oğlunun adının Mədət olmamasını nəzərə alsaq, düşünə bilərik ki, o anadan olanda (1884) Mədət hələ sağ imiş.

Ailədəki 46 yaşlı Abdulla Məhəmməd oğlu kimdir? Əli Şamil Xəstə Hasanın Qazaxıstanda yaşayan törəmələrindən Murtaza Tursunovun ona yazdığı məktubda Xəstə Hasanın qızı Sənəmi qardaşı oğluna ərə verdiyini və onun övladlarından birinin adının Daşdan olduğunu yazır.³

Ola bilsin ki, Murtaza Tursunov (Dursunov) səhv edib. Sənəmin əri Xəstə Hasanın qardaşı oğlu yox, qardaşı nəvəsi imiş və Abdulla Məhəmməd oğlu Xəstə Hasanın qardaşı Abdullanın nəvəsidir. Abdulla Məhəmməd oğlu Kərəm Mədət oğlu üçün «двоюродный брат» yazılıb. Bu söz isə ruscadan tərcümədə əmi, dayı, bibi və ya xala oğlu deməkdir. Əgər Abdulla Kərəm Mədət oğlunun əmisi oğlu olsaydı, onda Kərəmin İsmayıldan başqa əmisi yoxdur, İsmayılın isə Hasan və Nağı adında iki oğlu var və Abdulla adında oğlu yoxdur. Həm də Abdulla İsmayılın oğlu olsaydı, Kərəmin yox, İsmayılın ailəsində yaşayardı. Aydın olur ki, Abdulla Kərəmin əmisi oğlu deyil. Beləliklə, əgər Abdulla Məhəmməd oğlu Kərəm Mədət oğlunun bibisi Sənəmin oğlu deyilsə, bu qohumluq əlaqəsinin nə olduğunu söyləmək çətindir.

İsmayılın ailəsində isə hər şey qaydasındadır. Ailədəki 1 qadının İsmayılın arvadı olduğunu düşünsək, Hasanın da, Nağının da hələ subay olduğu aydın olur. Tədqiqatçı Əli Şamil “Axısqaqlı Xəstə Hasaan” (2012) kitabında Xəstə Hasanın nəsil şəcərəsini vermişdir. Amma kitabda yalnız İsmayılın oğlu Hasanın törəmələri yer alıb, Nağının törəmələri haqqında isə məlumat yodur. Ola bilsin ki, onun nəslə dövrümüzə gəlib çatmayıb.

1886-cı ilə aid Kameral təsvirdə Xəstə Hasanın şəyirdi Aşıq Nurinin də ailəsini görürük:

¹ Xəstə Hasanın qohumlarının Əli Şamilə yazışmalarında bəhs etdikləri Əhdaman, görünür bu şəxsdir.

² GMTA, F.254, s.3, s.v.1844.

³ Ə.Şamil.Axısqaqlı Xəstə Hasan. Bakı: 2012, səh.36.

“29.3.Nuri Bayram oğlu 58 y;
oğlanları: Balakışi 28 y; Bayram 12 y; Balakışinin oğlu Şimşir 3 y;
Nurinin qardaşları: Alı 43 y; Osman 33 y;
vəfat edən qardaşı Əhmədin oğlu: Şükür 12 y;
vəfat edən qardaşı Pirinin oğlanları: Arıx 25 y; Şamil 14 y;
Alının oğlanları: Uğurlu 7 y; Elləz 3 y;
Osmanın oğlanları: Səmənd 4 y; Paşa 3 y.
Ailədə 13 kişi və 15 qadın var”.¹

Göründüyü kimi, Nurinin böyük qardaşları — kəndxuda Əhməd və Piri artıq vəfat ediblər, Nuri 1874-cü ildə doğulan oğluna atası Bayramın adını qoyub, 28 yaşlı Balakışinin özü də ata olub və Şimşir adında 3 yaşlı oğlu var.

1886-cı ilin Kameral təsvirində adını gördüyümüz Aşıq Nuri prof. A.Berat Alptəkinin yazdığı kimi 1885-ci ildə ölməyib. 1886-cı ildən sonra Kameral təsvirlər tərtib olunmadığına görə, bu sənədlərin köməyi ilə Aşıq Nurinin ölüm tarixini müəyyən etmək mümkün deyil.

Yuxarıda deyilənlər bir daha təsdiq edir ki, nə Xəstə Hasan Aşıq Ələsgərə o cür bağlama göndərüb, nə də Ələsgər o cür cavab verib. Xəstə Hasanın Aşıq Ələsgəri tanımadan dünyadan köçdüyü şübhə doğurmur. Aşıq Ələsgərin isə Xəstə Hasanı tanıyıb-tanımadığı haqqında bir söz demək mümkün deyil.

Xəstə Hasanın qarapapaq türkləri, ümumən Azərbaycan aşığı sənətində yeri nədir? Şəyirdi Aşıq Nurinin vasitəsilə Aşıq Şenliyə böyük təsir göstərmiş Xəstə Hasanın bir divanısında söylədiyi:

İçmişəm eşq badəsini, həm yazam, həm oxuyam,
Böylə getməz bu uruzgar, əlbət gələr bir əyyam.
İli min iki yüz on dörd, hesabı yox ki, sayam,
Çox aşıqlar gəldi, keçdi, Xəstə Hasan yüzdə bir, –

sözləri onun Azərbaycan aşığı poeziyasındakı yerini düzgün müəyyən edir. Tədqiqatçı Əli Şamilin yazdığı kimi Xəstə Hasandan bəhrələnən Aşıq Nuri, Aşıq Şenlik, Aşıq Abbas, Aşıq Sümmani, Aşıq Mustafa, Aşıq Cebecili, Aşıq Zülal, Aşıq İzani və başqaları Çıldır-Axisqa-Borçalı bölgəsində olduqca güclü bir aşığı mühiti yaratmışlar.²

Xəstə Hasanın yaradıcılığı təkcə adları çəkilən sənətkarlara deyil, bölgənin digər xalqlardan olan nümayəndələrinə də təsiri danılmazdır. Prof. V.Hacılar yazır: “Cənub-qərbi Gürcüstanın gürcü və erməni kəndlərində Xəstə Hasanı ustad kimi yad edən və şeirlərini əzbər bilənlər indinin özündə də var. Bavra, Koteliya, Toloşi, Prtena kəndlərində və Axalkalaki şəhərinin özündə bunun şahidi oluruq”.³

Xəstə Hasanın sənətkarlıq xüsusiyyətləri bu yazının mövzusu olmadığından, ona yenidən qayıtmağı düşünürük.

Ədəbiyyat

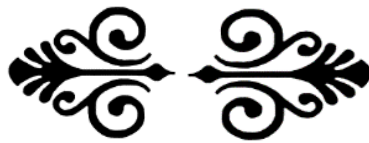
1. Abbasov İ. Azərbaycan folkloru XIX əsr erməni mənbələrində. Bakı: 1977.
2. Alptekin A.B., Coşkun M.N. Çıldır Aşık Şenlik Divanı. Ankara: 2006.
3. Aşıq Ələsgər. Bakı: 1963.
4. Aşıq Ələsgər. Bakı: 1988.

¹ GMTA, F.254, s.3, s.v.1844.

² Ə.Şamil. Axisqalı Xəstə Hasan. Bakı: 2012. səh. 27.

³ V.Hacıyev. Folklorumuzun üfüqləri (Azərbaycan-Gürcüstan folklor əlaqələri tarixindən). Bakı: 1991. səh. 23.

5. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözləri lüğəti. Bakı: 1981.
6. Əskər N. Aşıq Nəsinin yaradıcılıq yolu. Bakı: 2016.
7. Hacı A. Qəribəm bu Vətəndə. Bakı: 1992.
8. Hacıyev V. Foklklorumuzun üfüqləri (Azərbaycan-Gürcüstan folklor əlaqələri tarixindən). Bakı: 1991.
9. Hacıyev V. Xəstə Hasan kimdir? "Sovet Gürcüstanı" qəzeti, 12 aprel 1983-cü il.
10. Hacılar V. Gürcüstanda türk xalq ədəbiyyatı ənənələri. Bakı: 2005.
11. Hacılar V. Xəstə Hasan. Tiflis: 2009.
12. Gürcüstan Milli Tarix Arxiv, F.254, s.3. s.v.122.
13. Gürcüstan Milli Tarix Arxiv, F.254, s.3. s.v.195.
14. Gürcüstan Milli Tarix Arxiv, F.254, s.3. s.v.1844.
15. Gürcüstan Milli Tarix Arxiv, F.254, s.2. s.v.2069.
16. Kazımov İ. Axısqa türklərinin iman yeri-Kobilyanlı Aşıq Səfil. // Dədə Qorqud: 2002, №4.
17. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti. 2 cildə. Bakı: 2013.
18. Paşayev S. "İki şeir". "Tərəqqi" qəzeti, 1 sentyabr 1970.
19. Şamil Ə. Axısqa Xəstə Hasan. Bakı: 2012.
20. Şamilov Ə. El sənətkarlarımız: Xəstə Hasan. "Sovet Naxçıvanı" qəzeti, 20 mart 1984.
21. Şamil Ə. Xəstə Hasanın ömür yoluna dair bir dəqiqləşdirmə// Ortaq türk keçmişindən ortaqlar gələcəyinə. II Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı: 2004.
22. Şamil Ə. Xəstə Qasımın bir qıfılbandı, Aşıq Ələsgərin onu açması, Müsəmmə Miskinin cavabı. // Pirsultan elm və sənət dərgisi. 2018, №5.
23. Vəliyev V. Qaynar söz çeşməsi. Bakı: 1981.



Fidan QASIMOVA*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**AMEA Folklor İnstitutu**gasimovafidan@yahoo.com*

OĞUZ VƏ Kelt EPOSLARINDA AT OBRAZI VƏ ONUN MİFOLOJİ KÖKÜ

Açar sözlər: oğuz, kelt, at, mifologiya, epos, tipoloji müqayisə

HORSE CHARACTER IN OGHUZ AND CELTIC EPICS AND ITS MYTHOLOGICAL ROOT

Summary

As a result of comparing the old Turkish and Celtic texts, we see that, there is similarity and closeness in mythology, folklore, religious beliefs, ceremonial festivals of both people. The folklores of the both people can be examined from various sides. We will give the typology of horses character just observed in Oghuz and Celtic eposes.

Every nations folklore has its characters having mythological roots. Animals which have preternatural characteristics hold the significant place among these characters. The animals that have a number of functions in mythological texts keep the majority of their extraordinary characteristics when they are transmitted into folklore texts. In this point, both domestic and wild animal characters that we encounter in Oghuz and Celtic epics are approximately the same or alike from the point of view their meaning and function. Horse, bull, goats, deer, some types of birds and others had a significant place in the life of both peoples, their lifestyle and their beliefs according to their meanings. For instance, the most encountered animals in Oghuz and Celtic epics are horse. The horse is a faithful friend, brother, companion on the way to Heaven and etc. in the epic of both peoples.

The research of the historical folklore examples of the Turkish peoples during the historical period, the study of historical-typology relations between Oghuz and Celtic peoples AD, as a result of this, the investigation of historical and cultural events and folklore materials related with old Turan folk are analyzed in the article and it is planned to help opening up at least some of the old times of our culture.

Generally, horse character in Oghuz and Celtic folklore investigated in detail in the article.

Keywords: Oghuz, Celtic, horse, mythology, epic, typological comparison

ОБРАЗ ЛОШАДИ В ОГУЗСКОМ И КЕЛЬТСКОМ ЭПОСАХ И ЕЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ

Резюме

В результате сравнения древнетюркских и кельтских текстов мы видим, что существует сходство и близость в мифологии, фольклоре, религиозных верованиях, обрядовых празднествах обоих народов. Фольклор обоих народов можно рассматривать с разных сторон. В этой статье основное внимание уделено типологии образа лошади, встречающегося в огузском и кельтском эпосах.

В фольклоре каждого народа есть свои персонажи, имеющие мифологические корни. Значительное место среди них занимают животные, обладающие сверхъестественными свойствами. Животные, выполняющие ряд функций в мифологических текстах, сохраняют большинство своих экстраординарных характеристик, когда они передаются в фольклорные тексты. В этом отношении и домашние, и дикие животные персонажи, встречающиеся нам в огузских и кельтских эпосах, примерно одинаковы или сходны с точки зрения их значения и функции. Лошадь, бык, козы, олени, некоторые виды птиц и другие имели значительное место в жизни обоих народов, их образе жизни и их верованиях в соответствии с их смыслами. Например, наиболее часто встречающиеся животные в Огузском и кельтском эпосах – это лошади. Лошадь – это верный друг, брат, спутник на пути в Загробный Мир и т. д. в эпосе обоих народов.

В статье анализируются исторические фольклорные примеры тюркских народов в течение исторического периода, изучение историко-типологических отношений между огузами и кельтскими народами н. э., в результате чего анализируются историко-культурные события и фольклорные материалы, связанные с древнетуркским фольклором, и планируется помочь раскрыть хотя бы некоторые древние времена нашей культуры.

Вообще, лошадиный характер в огузском и кельтском фольклоре подробно исследован в статье.

Ключевые слова: Огуз, кельт, конь, мифология, эпос, типологическое сравнение

Problemin qoyuluşu: Oğuz və kelt xalqlarının tarixi keçmişi, dünyagörüşü, ailə məsələləri və s. onların folklor nümunələrində, xüsusən də eposlarında geniş şəkildə əks olunmuşdur. Eramızdan əvvəl hər iki xalq arasında hansı tarixi-tipoloji əlaqələrin mövcud olduğunu müəyyənləşdirmək üçün bu xalqların folklor nümunələrini, xüsusən də onların eposlarını müqayisəli şəkildə araşdırmaq lazımdır. Bu tip tədqiqatlar tarix və folklor baxımından bir sıra mühüm nəticələr əldə etməyə də imkanlar açır.

İşin məqsədi: Oğuz və kelt folklorunun və mifologiyasının araşdırılması sübut edir ki, bu xalqların eposlarında motiv, obraz, mövzu və s. baxımından müəyyən oxşarlıqlar mövcuddur. Əldə olan mətnlərin, eposların araşdırılması ilə bu xalqların eramızdan əvvəlki tarixi və mədəni əlaqələri haqqında müəyyən təsəvvür yaratmaq məqsədi güdülür.

Hər iki xalqın eposunun tədqiqi süjet xəttindən tutmuş, əsas və köməkçi surətlər, motivlər, təbiət və heyvan obrazları arasındakı yaxınlıqları ortaya çıxarır. Oğuz və kelt xalqlarının eposlarında özünü göstərən at obrazının tipologiyası, bu obrazın mifoloji mənsəyi həmin yaxınlıqların sübutu ola bilər.

Məqalədə **material** olaraq oğuz eposlarından “Kitabi-Dədə Qorqud”, kelt eposlarından “Kuxulin” və hər iki xalqın bir sıra mifoloji mətnləri seçilmişdir.

Dünya xalqlarının mifologiyasında heyvanlarla bağlı miflər geniş yayılmışdır. “Ən qədim və ən primitiv mif növlərindən biri, çox güman ki, heyvanlar haqqındakı miflərdir” (Hüseynoğlu, 2010: 45). Heyvanlar haqqındakı miflər içərisində atla bağlı olanlar da vardır. Bir çox xalqların mifologiyasında rast gəlinən obrazlardan olan at istər oğuz, istərsə də kelt xalqlarının mifologiyasında və daha sonra folklorunda, əsasən də, eposlarında geniş şəkildə işlənmişdir. Bu folklor janrında da atın mifoloji funksiyaları saxlanılmışdır.

Mifologiyada at bir sıra **funksiyalara** malikdir. Bunlara inanclar, qurban mərasimi, matəmlə, Axirət Dünyası, hətta atın rəngi ilə bağlı funksiyaları daxil edə bilərik. Bu məsələyə bir qədər ətraflı şəkildə nəzər salaq. Qeyd etdiyimiz kimi, atın funksiyaları hətta rəngindən də asılıdır. Məsələn, qara at həmişə gecə qaranlığı ilə, bitkilər və onların kökləri ilə, ana torpaqla, vulkanların alovları ilə, Yerin və dənizin dərinlikləri ilə, çayların dibləri ilə, dənizlərlə, Ay işığı ilə, xəyallar və kabuslarla və s. bağlı olur. Qara at cənazə əlamətidir. Ölümü qabaqcadan xəbər verir və xaosu simvollaşdırır. Bəzən at Günəş, aydınlıq, od, hava, səma, su ilə bağlı olur. (Ətraflı bax: <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/horse.html>).

Nuray Bilgili yazır ki, “türk məntiq və kosmoloji düşüncəsində ağlıq ilahələrə aid bir rəng simvoludur. Venera və Ay qərb istiqamətində yerləşir və ağ rəng ilə simvollaşdırılır. Həmçinin Venera yer üzündə atların sahibi olaraq da görünür. Venera bəzən yerə enir, atlara minir və onları tərlədir. O, Umay ananın mənfi tərəfi olan hal anasına da bənzəyir. Hal anası axurlara girib at yəhəri hörməyi sevir. Onlara minir və tərlədir. Həmçinin Anadolu mifik mədəniyyətində atları qaçıran cinlərdən də bəhs edilir” (<https://haberayyildiz.com/turk-kulturunde-kozmik-at-mitolojisi/>).

Azərbaycan mifoloji mətnlərində də atları minib, onları tərlədən hal analarından, cinlərdən bəhs edilir (Bax: Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988: 95-100).

Atın bir çox funksiyaları inanclarda da özünü göstərir. Məsələn, türk folkloru materiallarında atla bağlı qurban mərasimlərinə və matəm mərasimlərinə də rast gəlmək olar. Bununla bağlı tədqiqat aparan A.İnan yazır ki, “qədim dövrlərdə türklərdə qurban kəsmək üçün ən çox arzu olunan heyvan erkək heyvanı idi. “Dədə Qorqud” hekayələrinin qəhrəmanları olan oğuzlar qurban kimi “atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç” kəsmişlər” (İnan, 2017: 92).

Buna dastanın bir çox boyunda rast gəlinir. Məsələn, “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”ndan buna nümunə verə bilərik: “...Ağ-boz atlarını minib çapdılar, bəy atasının yanına çatdılar. Atasını oğlunu gördü, allaha şükür elədi. Qanlı qoca öz oğlu və gəlini ilə oğuz yurdunda girdi. Böyük və gözəl çəmənlərdə çadır qurdu. Atından aygır, dəvədən buğa, qoyundan qoç kəsdi” (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 191).

“Türklər arasında çox yayılmış matəm adətlərindən biri də vaxtilə ölünün sürdüyü atın quyruğunu kəsməkdir. Əski oğuzlar islam dininin qəbulundan sonra da bu ənənəni qoruyub saxlayıblar” (İnan, 2017: 189). Çünki “qədim türklər üçün döyüşdə ölmək ölüm-lərin ən şərəflisidir. Ölənin döyüşçünün atının quyruğu kəsilir və məzar başına asılırdı. Döyüşçü çox vaxt atla birlikdə dəfn edilirdi. At, digər dünya, ölüm və yeraltı aləmlə bağlı heyvandır və ölənin döyüşçünün ruhunu tanrıya çatdırır. Bunu da əlavə etmək lazım gəlir ki, Hun və Göytürklərdə ölənin Alpları saçları kəsilir və saçlar hörüklü şəkildə məzara qoyulurdu. Həyat yoldaşlarının saçları və atlarının quyruqları da yas əlaməti olaraq kəsilirdi. Buna “Dullama” adı verilirdi. At və həyat yoldaşı dul qalmış sayılırdı. Yakutlar Ay ilə eyniləşdirdikləri Ürüng Ay Toyona canlı bəyaz at qurban edir və qansız qurban olaraq, at sürələrini sərbəst buraxırdılar. Yakut miflərində atın göydən endiyi və onun Ürüng Ay Toyon tərəfindən insanlara verildiyindən bəhs edilir. Türklər tərəfindən ağ atlar mübarək və məqbul sayılır” (<https://haberayyildiz.com/turk-kulturunde-kozmik-at-mitolojisi/>).

Yakutların mənşəyi haqqında bir əfsanəyə görə, guya onların ilkin əcdadları yarı at, yarı insan şəklində göydən enmiş bir varlıqdır (Uraz, 1967: 93). Çin mənbələrinə görə də Göytürk dövləti içərisində və Altay dağlarında yaşayan tarduş türklərinin atası “qurd başlı bir kişi imiş” (Ögəl, 2004: 51). A.Şükürov isə bu haqda yazır ki, “əgər nəsil bu və ya digər heyvanla əlaqədar totemə malik idisə, onda ilkin totemik əcdadlar çox vaxt zooantropomorf təbiətli – iki simalı varlıq kimi təsəvvür edilirdi. İlk əcdadlar ölərkən təbiət predmetlərinə, heyvanlara, həmçinin ruhlara çevrilə bilirdi” (Şükürov, 1997: 45).

Keltlərlə bağlı mətnlərdə də göstərilir ki, tarixən at hər zaman keltlərin həyatında önəmli yer tutmuşdur. “Hətta ən sərt qadağalardan biri at ətini yemək və ya atı sağmaqdır. At xüsusi özəlliyi olan dayanıqlıq və cəldlikdən başqa, o totem kimi də Axirət Dünyasına gedən yolu bilir və ən güvənli rəhbərdir” (Мэттьюс, 2002: 130-131).

Bəzən hər iki xalq totem hesab etdikləri heyvanları da müqəddəslik simvolu olaraq görür, bu kimi heyvanları qoruyur, onların ətindən yeməməyə çalışırdılar. Totemik təsəvvürlərə görə bu və ya digər heyvan növü ilə qohumluqdan insanların bütün qrupları yaranır. Elə totemizmin digər bir əlaməti də buradan yaranır. Belə ki, totemik qrup totem heyvanın, quşların, həşəratların, bitkilərin adı ilə adlandırılır. Bu haqda E.B.Taylor məlumat verərək qeyd edir ki, “totemik tayfalar klanlara bölünürdü. Hər klanın üzvləri bir-biri ilə hər hansı bir heyvanın, bitkinin, əşyanın adı ilə bağlı olurdular. Onlar özlərini bu adlarla adlandırırdılar və hətta öz mistik şəcərəsini də bu heyvan, bitki və əşya ilə bağlı formada aparırdılar” (Тайлор, 1989: 382).

Totem birliyin simvolu, nişanəsi kimi qavranılırdı. Məsələn, bir sıra mənbələrdə yakut türklərinə mənsub qəbilələrdən hər birinin bir müqəddəs heyvandan törədiklərinə inandıqları və bu səbəblə də o heyvanların ətini yemədikləri göstərilmişdir. “Yakut qəbilələri öz müqəddəs ataları hesab etdikləri heyvanlar sırasında başlıca olaraq bunları sayırlar: ağ lələkləri olan at, qarğa, qu, qartal, durna, boz inək və s... Hər qəbilə hansı heyvandan törəndiyinə inanırdısa, o heyvanı hürkütməz və əzizlərdi. Onların inamına görə, kim öz qəbiləsinin müqəddəs heyvanını yaralayarsa, öldürərsə, yeyərsə və hətta qorxudarsa, onun başına böyük fəlakətlər gələrdi... Qədimdə hər yakut qəbiləsi törəndiyi heyvanın adı ilə birlikdə xatırlanır və o qəbilədən olan hər kəs bu heyvanın adını soy adı kimi qəbul

edərdi. Beləliklə, hər kəsin hansı qəbilədən və hansı heyvandan əmələ gəldiyi asanca bilinərdi...” (Ögəl, 2004: 49).

Kelt mifologiyası və dünyagörüşündə də həm ev heyvanları, həm də vəhşi heyvanlar mühüm rol oynayırdı. “Arxeoloji qazıntılar göstərir ki, keltlər müxtəlif tanrılara heyvan qurban verirdilər” (Кельтская мифология: Энциклопедия, 2002: 513).

Kelt mifoloji təsəvvürləri içərisində atla bağlı olanlar xüsusilə diqqəti cəlb edir. Kelt mətnlərinin əsas tədqiqatçılarından olan N.S.Şirokova qeyd edir ki, “Avropa qitəsində keltlərin yayıldığı ərazilərdə (xüsusilə Qalliyada) ən qədimi, ən azı tunc dövrünə aid olan at rəsmlərinə rast gəlinir. Mare-Lyud kurqanında tapılan bəzi menqirlərdə at başı təsvir edilmişdir. Demək olar ki, bütün qall tayfaları sikkələrində at təsvir edirdilər. Bəzən atın qurunda qayıq da təsvir edilirdi” (Широкова, 2005: 132-133).

“Əkinçilik və maldarlığın inkişaf etdiyi ölkələrdə, məsələn, Qalliyada damazlıq aygır və südəmər madyan bolluq, zənginlik ifadə edirdi. Keltlərdə də Hind-Avropa xalqlarında olduğu kimi at müharibədə əsas obraz idi. Keltlərin ekspansiyası zamanı kelt qoşunları tərkibində piyada qoşundan başqa cəng arabası və atlı qoşun da iştirak edirdi. İkiçarxlı döyüş arabaları keltlərdə bizim eradan əvvəl V əsrdə meydana gəlmişdir” (Широкова, 2005: 134).

Atın savaşda əsas obraz olması oğuz mətnlərindən də görünməkdədir. At qəhrəmanın yalnız bu dünyadakı silahdaşı deyil, o biri dünyada da yoldaşı sayılırdı. “Atla ərin dəyərini bir tutan türklər üçün, at kişiyyə dostlarından daha yaxındır, yarışlarda da at qəbilənin namus və şərəfi sayılırdı. Oğuz inanclarına əsasən at kişiyyə etibar qazandırır və s.” (Gökay, 1973: 426).

“Türklərlə bağlı bir çox əfsanə, dastan və hekayədə at sahibinin yaxın dostu, zəfər ortağı, ən dəyərli varlığı sayılmışdır. Savaşdakı faydalarına görə qüvvət və qüdrət timsalı da olmuşdur. At sürüləri isə zənginliyin ifadəsi sayılırdı” (Çoruhlu, 2011: 164).

Dünya mifologiyasında at obrazı Günəşin də simvolu hesab edilirdi. Belə ki, qədim xalqların nəzərində Günəş sadəcə işıq, istilik mənbəyi deyildi. Mifoloji təsəvvürlər ona bir çox funksiyaları da aid edirdi. Bu haqda tədqiqatçı Şirokova yazır ki, “Günəş hər gün bizim dünyamızı dolanan sürətli və yorulmaq bilməyən səyyahdır. Bu da qədim insanlarda bəzi təəssürlər yaradırdı. At yer üzünün ən sürətli yaradılanı hesab olunurdu və Günəşə səmanın bərk qaçan atı kimi baxılırdı. Bu inanc keltlərdə geniş yayılmışdı. Belə ki, Qalliyada adı günəş tanrısı Apollon ilə eyniləşdirilən tanrılardan biri Atepomark adlanırdı. Bu da “böyük at” mənasına gəlirdi” (Широкова, 2005: 135).

Kelt mifologiyasına əsasən səmada səyahət edən Günəş dənizləri, aşağı, axirət dünyasını dolaşır. Buna görə də “Günəş simvolu ata axirət dünyası ilə bağlı olan şeytan rolunu oynamağa mane olmur. Bərk qaçan at axirət dünyasına səyahətlə assosiasiya edilə bilir və ruhun axirət dünyasına gedən yolda bələdçisi olur. Həmçinin at dəniz dalğaları ilə də bağlıdır. Bu dalğalar özünün sürətli qaçışı və ağ köpüklü uzun saçları ilə at ilxısını xatırladır. Bundan başqa dəniz suları axirət dünyası ilə də bağlıdır. At həmçinin ay rəmzinə də daxildir, çünki qədim mifologiyalarda ay çox vaxt ölümə bağlı idi və Axirət Dünyasının bütün tanrıları ay tanrıları idi. Breton və irland folklorunda indi də ayı “Ağ madyan” adlandırırlar” (Широкова, 2005: 135-136).

Yakut dastan qəhrəmanlarının atları, inama görə, ilxı hamisi tərəfindən Günəş diyarından göndərilibdir (Bəydili, 2003: 46). “Sibirdə şamanlıq dinində olan türk və monqol xalq ədəbiyyatında atların göylər aləmindəki günəş ölkəsindən göndərildiyinə inanılır. Türklərin dənizdən (göldən), yaxud dağdan çıxan ilahi aygırlardan törəyən atları da vardı. “Dədə Qorqud” kitabında Bamsı Beyrək boyunda atası Baybörə Bəyin bəzirganlarının,

oğlu Beyrək üçün gətirdiyi erməğanlar arasında bir dəniz qulanı, boz aygır vardır” (Gökay, 1973: 431-432).

Dastanda təsvir edilir ki, atasına mal, hədiyyə gətirən tacirləri kafirlərin əlindən xilas edən Beyrəyə tacirlər onu tanımadan gətirdikləri malların içərisindən nə istəyirsə seçməsinə söyləyirlər. “İgidin də gözü bir dəniz qulunu boz aygırı tutdu, bir də altı pərli gürzlə dəstəyi ağ tozlu yayı” (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 151-152). Dastanın sonrakı gedişatında da bəlli olur ki, tacirlər içərisində dəniz qulunun da olduğu bu hədiyyələri məhz Beyrək üçün gətirirdilər.

Türklərin dənizdən, deryadan çıxan atlarına “Koroğlu” dastanında da rast gəlirik: “Bir gün Alı kişi ilxını sürüb derya kənarına aparmışdı. Atlar deryanın kənarında otlayırdı... Dan yeri yenidən ağarmışdı, qoca ilxıçı bir də baxdı ki, budur, deryadan iki aygır at çıxdı. Atlar gəlib ilxıya qarışdılar. İki madyana yaxınlaşandan sonra yenə qayıdıb deryaya girdilər” (Azərbaycan dastanları, 2005: 7). Dastandan görürük ki, sonradan bu ayğırlardan olan atlar Koroğlunun ən yaxın silahdaşı, dostu, qardaşı olurlar.

Həm oğuz, həm də kelt mətnlərini incələdiyimiz zaman atın günəş, su ilə bağlı təsvir edildiyini görürük. Çünki günəşin hərəkətliliyi, sürətliliyi at üzərinə köçürülmüşdür. Arxaik insanın nəzərində günəşin yerdəki rəmzi atdır. Su ilə əlaqələrinə gəldikdə suyun müqəddəsliyi ata keçmişdir. Çünki su hər iki xalqda müqəddəs sayılan ünsürlərdəndir. Bunları oğuz və kelt eposlarında açıq görə bilirik.

Qədim keltlərin dini-mifoloji təsəvvürlərində at yuxarı hakimiyyət ideyası ilə bağlı idi. Qallıyanın Roma işğalından sonra bütün kelt aləmində tanrıça-atlı qadın Epon və tanrı atlar kultu geniş yayılır. Roma dövründən Eponu təsvir edən çoxlu heykəlciklər mövcuddur. Bunları tanrıçanın təsvirinə görə üç qrupa bölmək olar. Bunların əksəriyyəti atın üzərində oturan qadın şəklində təsvir edilir. Bəzən də onun ardınca dayça gəlir. Bəzən də o, atın qabağında dayanan və yaxud əhatəsində bir neçə at olan ilahə şəklində təsvir edilir. Nəhayət, bəzən də yarıcılpaq şəkildə atın belində uzanmış ilahə təsviri görmək olar. Epon döyüş süvarilərinin, mehtərlərin, səyyahların himayəçisi idi. Çox vaxt o at üzərində gedən şəkildə təsvir edilir ki, bu da ilahənin Axirət Dünyası ilə mümkün olan əlaqəsini ifadə edir. Eyni zamanda ilahə kultu həyatverici aspektdə çıxış edir. O atların və dayçaların himayəçisi kimi bütövlükdə kənd təsərrüfatının məhsuldarlığını təmin edir. Buna görə də onu çox vaxt əlində kasa və ya səbətdə bol meyvə ilə təsvir edirlər. Ancaq onun başlıca funksiyası atların və atçıların himayəçisi olmasıdır. O mehtərbəşilərin qoruyucusu idi (ola bilər ki, məhz buna görə də onun atributlarından biri açar idi); bundan başqa o qatır və uzunqulaqları da mühafizə edirdi (Bax: Широкова, 2005: 137-138).

Araşdırıcılar at və onun folklordakı rolu ilə bağlı çoxlu tədqiqatlar aparmışlar. Bunlardan birində haqlı olaraq türk xalqlarının dünyagörüşündə at ilə bağlı zoomorfik təsəvvürlərin önəmli bir yer tutduğu söylənilməkdədir. “Atın fəvqəltəbii bir qüvvəyə malik olması və Tanrı tərəfindən insanlara xidmət etmək üçün göndərilməsi qədim dövrlərdən başlayaraq türk xalqları tərəfindən qəbul edilmişdir... Folklorda at ilə bağlı bir çox bayatılar, atalar sözü və məsəllər, inanclar, rəvayət, əfsanə və nağıllarda bu müqəddəs heyvanın türk xalqlarının dünyagörüşündə, xüsusilə zoomorfik təsəvvürlərində necə önəmli yer tutduğu açıqca göstərilir” (Həbiboglu, 1996: 145-151).

Tarixə baxdığımızda da oğuz türklərinin yaşamında atın önəmli bir yeri olduğunu görə bilirik. “Türk təfəkkürünün və dünyagörüşünün, türk məişətinin və həyat tərzinin yeniləşməsində, türk qəhrəmanlığının təşəkkül tapması və formalaşmasında atın rolu əvəzsizdir” (Əliyev, 2011: 14). “Kitab-i Dədə Qorqud” eposundan da bəlli olur ki, oğuz-

ların həyat və məişəti, mərasim və ritualları, hərbi yürüş və müdafiə taktikaları həm də at kultu ilə bağlıdır” (Əlizadə, 2008: 112).

Göründüyü kimi, at kultu özünün mifoloji funksiyalarını eposlarda da davam etdirməkdədir. Öncə onu qeyd edək ki, “Kitab-i Dədə Qorqud” eposunda “at sözü intensivliyi ilə seçilir, at sözünün iştirakı ilə yaranmış bir sıra atalar sözləri və məsəllərə, deyimlərə təsadüf olunur, atlara verilən adların (zoonimlərin) əksəriyyəti qəhrəmanların adlarına uyğunlaşdırılmış şəkildədir, həm də bu tip zoonimlər qəhrəmanların antroponimik modellərində ləqəb kimi çıxış edir, at ən dəyərli hədiyyələrdən biri kimi təqdim olunur, at Oğuz igidi üçün zərbə qüvvəsi, həm də sədaqətli yoldaş, qardaşdır, Oğuz igidi yaralandıqda atının quyruğu kəsilir, öldükdə isə atı öldürülür” (Əzizxan, 2012: 17). Məsələn, “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda yaralı Beyrək bu sözləri deyir:

“İgidlərim, yerinizdən qalxın, durun!

Boz atımın quyruğunu tutun, kəsin!

Ala dağdan Arqubeli gecə aşın.

İti axan gözəl suyu üzüb keçin.

Qazax xanın divanına çapıb gedin.

Siz hamınız ağ çıxarıb, qara geyin.

“Qazan, tək sən sağ ol, Beyrək öldü!” deyin...” (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 223)

Beyrək öldükdə isə evində yas qurulur, qadınlar ağ çıxarıb, qara geyinir, atının quyruğu kəsilir: “Beyrəyin ata-anasına xəbər çatdı. Uca ev-eşiklərində şivən qopdu. Qaza bənzər qız-gəlini ağ çıxarıb, qara geydi. Ağ-boz atının quyruğunu kəsdilər. Qırx-əlli igid qara geyib göy sarındı...” (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 223).

Ümumiyyətlə, eposda əsas qəhrəmanın bağlı olduğu obrazlar arasında atın xüsusi yeri vardır. Çünki at əsas qəhrəmanın köməkçilərindən biridir. Bu haqda olan araşdırmada qeyd edilir ki, “eposda qəhrəmanın başlıca silahdaşı, hər igidliyində onun köməkçisi qəhrəmanın atıdır. At insan nitqini başa düşür, qəhrəmanı onu gözləyən təhlükə barədə xəbərdar edir, ona müdrik məsləhətlər verir, yaralıları döyüşdən aparır. O çaparaq qəhrəmanları susuz çöllərdən, keçilməz dağlardan və meşələrdən keçirir, geniş su məkanlarından atlayaraq qəhrəmancasına sıçrayışıyla ən qısa müddətdə onu arzu olunan hədəfə çatdırır” (Жирмунский, Зарифов, 1947: 351).

“Kitab-i Dədə Qorqud” eposu boyunca at igidin ən yaxın, vəfali dostu, silahdaşı kimi təqdim edilir. Beyrəyin atı ilə münasibəti bunu təsdiqləyir. Əsirlikdən qaçarkən Beyrəyin özünün dəniz qulunu Boz aygırı görməsi, atın da onu görərkən etdiyi sevinc dolu hərəkətlər buna bariz nümunədir. Əsirlikdən qaçan Beyrək “kafirin ilxısına gəldi. “Bir at tapa bilsəm, tutum minim!” – dedi. Baxdı gördü öz dəniz qulunu Boz aygır burada otlamaqdadır. Boz aygır da Beyrəyi görüb dayandı, şahə qalxıb iki ayağının üstündə durdu, kişnədi” (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 158). Araşdırmaçı Əzizxan Tanrıverdi qeyd edir ki, “atın dostdan, qardaşdan, hətta oğuldan üstün tutulduğunu təsdiqləyən detallar müşahidə olunur. Məsələn, “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Beyrək Boz aygırın alnını açıq meydanlara, gözlərini gecə çırağına, yalını yumşaq ipəyə, qulaqlarını iki qoşa qardaşa bənzətməklə kifayətlənmir, onu qardaşından və yoldaşından artıq hesab edir, köksünü qucaqlayır, iki gözündən öpür” (Əzizxan, 2012: 104-106).

Türk eposlarının çoxunda atın xarici görünüşünün təsviri ilə də tez-tez qarşılaşırıq. Bunu da bildirək ki, bu cür təsvirlərə kelt eposlarında da rast gəlinir. Belə ki, oğuz və kelt eposlarında qəhrəmanların atları yuxarıda saydığımız özəllikləri ilə birlikdə, xarici görünüşləri ilə də qəhrəmandan geri qalmırlar. Atın gözəl görünüşü, bədən quruluşu, saçları, rəngi eposlarda xüsusilə diqqəti cəlb edir. Məsələn, kelt eposunda Kuxulinin sevgilisi

Emerlə qarşılaşması anında belə bir təsvirə rast gəlirik. İki atın bağlı olduğu arabanın yaxınlaşdığı vaxt Emerin yanında olan qızlardan biri öz söhbətini əvvəlcə atların təsviri ilə başlayır, onların xarici görünüşündən, saçından, rəngindən və s. bəhs edib, onu öydükdən sonra isə qəhrəmanın tərifinə keçir. Burada qəhrəmanla onun atının təsviri bir-birini tamamlayır (Ирландские саги, 1933: 109-110).

Kelt eposlarından birinin baş qəhrəmanı olan Kuxulinin iki atı insan kimi ağıllıdır. O da Beyrəyin atı kimi sahibinin başına gələcəkləri qabaqcadan hiss edir, onun qarşısını almağa çalışır. “Kuxulinin ölümü” saqasında ağır döyüş ərəfəsində qəhrəman Maxadan olan Boz atının yanına gəlir. At sanki sahibinin bu döyüşdə həlak olacağını hiss etdiyi üçün, onun döyüşə getməyinə etiraz edirdi. At üç dəfə sol tərəfi ilə ona tərəf dönür. Bu da pis əlamət sayılırdı. Kuxulin ona deyir: “Mənim çağırışma belə bir kobud şəkildə cavab vermək sənin adətin deyildi, Maxadan olan Boz at”. Onda at itaətkarlıqla sahibinin yanına yaxınlaşır, ancaq onun gözündən qanlı yaş axırdı (Ирландские саги, 1933: 207). İnanca görə atın gözü yaşırırsa ya sahibinin, yaxud da yaxınlarından birinin öləcəyinə inanılırdı (Uraz, 1967: 109).

Kuxulinin də sehrli atları Başqa Dünyadan gəlmişdilər və qəhrəmanın ölümündən sonra ora da qayıdırlar. Hətta dastanın bir yerində atın göldən gəldiyi və qəhrəmanın ölümü zamanı da gölə tərəf qaçdığı təsvir edilir. “Kuxulini axtaranda birinci Boz atla qarşılaşırlar. Görürlər ki, bədəni bütün qan içərisində olan at Boz gölə tərəf qaçır. Konal deyir: “Əgər at birnəfəsə Boz gölə tərəf qaçarsa, deməli qan tökülüb” (Ирландские саги, 1933: 207). Beləliklə, hər iki eposda atın ölümsüzlüyü vurğulanmaqdadır.

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda hətta Beyrəyin Boz atının adı da kelt eposunda əsas qəhrəman olan Kuxulinin atının adı ilə eynidir və eyni funksiyaları yerinə yetirir. O da qəhrəmanın əsas dostu, yaxını, silahdaşdır. Qəhrəmanı təhlükə gözləyən zaman onu hiss edir, hərəkətləri ilə bildirir, sahibinin ölümünə isə Boz at çox kədərlənir. Beyrək ona qarşı qurulan təhlükələrdən çox vaxt atının sayəsində qurtulur. Bir az əvvəl də verdiyimiz kimi, Kuxulini təhlükə gözlədiyi, hətta ölümünün də yaxınlaşdığı zaman atının etdiyi hərəkətlər buna örnək ola bilər. Ümumiyyətlə, qəhrəmanın ölümü zamanı atın gözlərindən qanlı yaş axması, ölümündən sonra isə insan kimi sahibinə yas tutması hər iki eposun ortaq tərəflərindəndir.

Hər iki eposun baş qəhrəmanları həmişə atlarının adı ilə anılmaqdadırlar. Eposların əvvəlindən sonuna qədər onlar atları ilə birlikdə təsvir edilirlər. Atlar bəzən rənginə, bəzən isə formasına görə adlandırılırlar. “Dədə Qorqud kitabı”nda, Bamsı Beyrək hekayəsində, Dədə Qorqud Dəli Qarcarın bacısı Banu Çiçək üçün elçiliyə gedərkən, Bayındır xanın tövləsindən adını verərək iki at istəyir: Keçi-başlı Qeçer Aygır ilə Toğlu-başlı Doru Aygır. Bütün türk boylarında atın başı keçi, qoyun, maral, dovşan kimi heyvanların başına bənzədilir. Atın qoyun və ya öküz başlısı, qadının uzun saçlısı məqbuldur” (Gökyay, 1973: 438-439). Kelt eposlarında da bu bənzətmələrə rast gələ bilirik. Ancaq kelt mətnlərində daha çox mifoloji obrazların adı atla bağlı olmuşdur. “İrlandiya və Uelsdə “ex” sözü (irl. “at”) günəş kultu və dəniz adalarındakı digər dünya ilə bağlı bir çox mifoloji simvolların adlarının tərkibinə daxildir. İrlandların o biri dünya tanrısı Daqdanın digər adı Eoxayd, yəni “hər kəsin atası” idi. İblis-fomorların padşahlarından biri Eoxo Exkend (Eoxo “at başı” deməkdir) adlandırılırdı. Axirət dünyasındakı adaların hökumdarı Rianqabair (“dənizati”) adını daşıyırdı. Belə tanrılar, ümumiyyətlə, at və ya atlı şəkildə ölümlü idilər” (Широкова, 2005: 136).

İşin elmi nəticəsi: Oğuz və kelt eposlarındakı başlıca qəhrəmanların möcüzəvi doğuluşu, tez böyüməsi, igidliklər göstərməsi, döyüş silahlarından istifadəni öyrənməsi, qəhrəmana xəyanət motivləri, bahadırın köməkçiləri, bahadırın döyüşçülərinin fəaliyyətinin incələnməsi.

məsi, bunlarla yanaşı bahadırın evlənməsi, qəhrəmanın ölümü, hökmdar obrazları, bahadır obrazları, heyvan və bitki obrazları kimi mövzuların incələnməsi hər iki xalqın eposlarında bir çox bənzər və eyni motivlərin olmasını göstərir. Məsələn, təkcə at obrazının araşdırılması hər iki xalqın eposunda bu heyvanın çox önəmli bir rol oynadığını təsdiq edir. Bir çox mifoloji funksiyalara malik olan atın həm oğuz, həm də kelt folklorunda qəhrəmanın ən yaxını, qardaşı, silahdaşı olduğunu gördük. Təbii ki, bu kimi paralellərin sayını daha da artırmaq mümkündür. Bu paralellər təkcə heyvan obrazlarında deyil, eyni zamanda yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, qəhrəman, hökmdar, döyüşçü, köməkçi obrazlarında və bitki obrazlarında da özünü göstərir. Buna görə də deyə bilərik ki, oğuz və kelt xalqlarına aid eposların müxtəlif tərəflərdən araşdırılması və müqayisəsi tarixi və mədəniyyət oxşarlıqları baxımından önəmli məlumatlar əldə etməyə, mühüm elmi nəticələrə gəlməyə imkan verə bilər.

İşin elmi yeniliyi: İlk dəfə araşdırılan bu mövzunun elmi yenilikləri arasında oğuz və kelt xalqlarının eposlarında ən çox rast gəlinən heyvan obrazlarından olan at və onunla bağlı motivlərin tipologiyası mühüm yer tutur.

Tətbiqi əhəmiyyəti: Məqalədən folklor sahəsində tipoloji araşdırma ilə məşğul olan alimlər, magistrələr, ali məktəb tələbələri yararlanə bilərlər.

Ədəbiyyat

Azərbaycan türkcəsində

Azərbaycan dastanları (2005). Bakı: Çıraq.

Azərbaycan mifoloji mətnləri (1988). Bakı: Elm.

Bəydili Cəlal (2003). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm.

Əliyev Kamran (2011). Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı: Elm və təhsil.

Əlizadə Rövşən (2008). Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı: Nurlan.

Əzizxan Tanrıverdi (2012). “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı: Elm və təhsil.

Həbiboglu Vəli (1996). Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı: Qartal.

Hüseynoğlu Kamil (2010). Mifin mənşəyi, mahiyyəti və tipologiyası. Bakı: Elm və təhsil.

Kitab-i Dədə Qorqud (1988). Bakı: Yazıçı

Ögəl Bəhəddin (2004). Türk mifologiyası I cild. Bakı: Səda.

Şükürov Ağayar (1997). Mifologiya. 6-cı kitab. Bakı: Elm.

Türkiyə türkcəsində:

Çoruhlu Yaşar (2011). Türk mitolojisinin ana hatları. İstanbul: Kəlbəli Yayıncılık.

Gökyay Orhan Şaik (1973). Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: Başbakanlık kültür müstəşarlığı.

İnan Abdülkadir (2017). Tarihə və bugünkü Şamanizm: materyaller və araşdırmalar. Ankara, Türk Tarih Kurumu.

Uraz Murat (1967). Türk mitolojisi. İstanbul: Hüsniyyəti.

Rus dilində:

Жирмунский, В.М., Зарифов, Х.Т. (1947). Узбекский народный героический эпос. Москва: Огиз.

Ирландские саги (1933). Перевод, предисловие, вступительная статья и комментарии А.А.Смирнова. Москва: Academia.

Кельтская мифология: Энциклопедия (2002). Москва: Эксмо

Мэттьюс Джон (2002). Кельтский шаман, Пер. с англ. Москва: София, ИД “Гелиос”.

Тайлор Э.Б. (1989). Первобытная культура. Москва: Политиздат

Широкова Надежда Сергеевна (2005). Мифы кельтских народов. Москва: Астрель.

Internet məqalələri:

Животные в мифологии: <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/horse.html>

Nuray Bilgili. Türk kültüründe kozmik at mitolojisi: <https://haberayyildiz.com/turk-kulturunde-kozmik-at-mitolojisi/>

Sevinc OASIMOVA*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**AMEA Folklor institutu**e-mail: sevinccqasimova@gmail.com*

AZƏRBAYCAN İNANCLARININ AKTUAL PROBLEMLƏRİ

Açar sözlər: folklor, mif, mifologiya, inam, ənənə, ritual, əjdaha qurd, qurbanvermə

THE ACTUAL PROBLEMS OF AZERBAIJANI FAITH

Summary

Trials, faith and interpretations known as beliefs occupy a large place in folklore of every nation. There are some disagreements in Azerbaijani folklore about the names of beliefs. We concluded that "faith" is the imagination in our mind. "Belief" – that's the name of the genre where our imagination is reflected in a verbal text, in a definite example. "Trial" – is a process of converting of faith into belief. Beliefs are rich in content. They reflect almost every side of life. According to this rich content, scientists classified beliefs differently. We consist that according to their content, beliefs can be divided into smaller groups. Beliefs are based on mythical worldview: all the beliefs are built on mythical imagination.

Key words: folklore, myth, mythology, belief, trial, ritual, the Dragon, wolf, donation.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВЕРОВАНИЙ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Резюме

Известные как верования пробы, веры и толкования занимают большое место в фольклоре каждого народа. В азербайджанском фольклоре существуют разногласия о названиях верований. Согласно нашим выводам, «вера» - это представления в наших мыслях. Термин «верование» - это название жанра, в котором наши представления отображаются в словесном тексте, в конкретном примере. «Проба» - это процесс преобразования веры в верование. Верования обладают богатым содержанием. В них отображаются почти каждая сторона жизни. Учение по-разному классифицировали верования согласно этому богатому содержанию считается, что по содержанию верования можно было подразделить на более мелкие группы. На основе верований лежат мифические мировоззрения: все верования так или иначе основываются на мифических представлениях.

Ключевые слова: фольклор, миф, мифология, вера, проба, ритуал, дракон, волк, пожертвование.

Giriş. İnanclar, yaxud başqa adı ilə inanclar, yaxud inanışlar hər bir xalqın folklorunda özünə geniş yer tutur. Bunun əsas səbəbi inancların xalqın mənəvi dünyası və düşüncə tarixi ilə sıx bağlı olmasından irəli gəlir. İnanclar bizim harada yaşamağımızdan asılı olmayaraq, hər bir zaman bizi müşayiət edir və sanki "hər zaman" bizimlədir.

O taylı-bu taylı Azərbaycanın hər bir guşəsi, istər kənd olsun, istər şəhər olsun, inanc mətnləri ilə zəngindir. Bu zənginlik təkcə onların sayına deyil, həm də inancların məzmununa aiddir. İnanclar milli mədəniyyətimizin ən dərin qatları ilə bağlı bir çox "sirləri" özündə gəzdirir.

1. İnanclara nəzəri cəhətdən baxış. İnancların öyrənilməsi son dərəcə vacib məsələdir. Bunu, prof. Ramazan Qafarlının yazdığı kimi, "ilkin primitiv inanc sistemlərinin ək-

səriyyətinin izlərinə zəngin folklor qaynaqlarımızda gen-bol rastlaşmağımız sübuta yetirir” (13, 118).

Qeyd edək ki, inancların öyrənilməsi bir sıra çətinliklərlə bağlıdır. Bu, ilk növbədə inancların janr təbiətinin müəyyənləşdirilməsinə aiddir.

Görkəmli türk folklorşünası Pertev Naili Boratav inancları hər bir mədəniyyətin əsası, bünövrəsi hesab etdiyi üçün özünün “Türk folkloruna dair 100 sual” əsərini elə inancların izahı ilə başlayır. O, “İnanc dediyimiz zaman nə başa düşürük?” sualını belə izah edir: “İnancın hərfi mənası “fərdi və ya sosial baxımdan bir fikrin, bir faktın, bir əşyanın, bir varlığın həqiqət olduğunun qəbul edilməsi” deməkdir. Xalq inancları barədə söz açan şəxslərə görə, məfhumun fransız və alman dillərindəki variantı olan supersition və aberglaube, türk dilinə batil etiqad, batil inanc, yanlış inanc, boş inanc, xurafat sözləri ilə tərcümə olunur. Bu ifadələr özlərində müəyyən bir hökm ifadə etdikləri üçün yersiz istifadə olunduqları zaman yanlış nəticələrə gətirib-çıxara bilər. Elm adamı işlədiyi mövzu qarşısında tərəfsiz olmalı, bilib-bilmədən hökm verməkdən uzaq durmalıdır. İnanc məfhumu lüğəvi mənasında insan düşüncəsinin çox böyük bir hissəsini əhatə edir: din, siyasət, əxlaq... İnancın bütün bu müxtəlifliyi və yaygınlığı ilə bütöv halda tədqiq etmək folklorun sərhədlərini aşar. Folklor müəyyən bir toplumun qədim dinlərindən miras alaraq, öz dövrünün şərtlərini tətbiq edərək formalaşdırdığı yeni dini dünyagörüşündə həyat şərtlərinin tələb etdiyi yeni formalar, məzmunlar və hekayələri özündə ehtiva edən inanclarla maraqlanır. Folklor mövzusu kimi inamların başqa bir xüsusiyyəti də dini, əxlaqi... qayda-qanunlardakı qətilik və möhkəmliyə rəğmən, bunların bölgədən-bölgəyə və cəmiyyətlərarası fərqli forma və məzmunla malik olmasında ifadə olunur” (5, 9).

P.N.Boratavın bu fikrindən göründüyü kimi, inanc bir anlayış kimi insan düşüncəsinin din, siyasət, əxlaq kimi çox böyük hissələrini əhatə edir. İnancın bu mənə genişliyi onları təkcə folklorşünaslığın sərhədlərinə sığışdırmağa imkan vermir. Elə bundan irəli gəlməklə elm tarixində inancın tarixi, mənə aləmi ilə bağlı bir çox mübahisələr yaranmışdır. Azərbaycan folklorşünalığında da bu mübahisələr zaman-zaman özünü göstərir. Belə mübahisələrdən biri onların “inanc”, yaxud “sınama” adlandırılması məsələsidir.

Mərhum prof. Bəhlul Abdulla inancları sınama adlandırmışdır. O yazır: “Şifahi ədəbiyyatın əski janrlarından biri sınaqlardır. Xüsusi səciyyəvi yönəli olan sınaqlar, hər şeydən öncə, xalqın düşüncə tərzini, həyata baxış və münasibətini, etik, etnoqrafik görüşlərini, adət-ənənəsini, mərasimlərini sistemli şəkildə izləmək baxımından çox dəyərlidir... İnsanlar ilkin təfəkkür çağında çevrəsində olduqları mühitdə əksər mövcud məsələlərin mahiyyətinə dair cavab tapmadıqda nəticə çıxarmaqda gücsüz olmuşlar. Onlar həyatda qarşılaşdıqları çətinlik və maneələrin səbəbini təbiətdə axtarmış, ayrı-ayrı hadisə və nəsnələr arasında, hətta azacıq, cüzi oxşarlığa müəyyən daxili bağlılığın bəliksi kimi baxmışlar. Bunun üçün də mürəkkəb təbiət aləminə təsir etmək cəhdi, bununla da arzu, istəyə qovuşmaq meyli sınaqların yaranıb yayılmasına, bir janr kimi formalaşmasına səbəb olmuşdur” (1, 11).

Folklorşünas Afaq Xürrəmçizi də inanclardan sınaqlar adı altında bəhs etmiş və inam və sınama terminlərini çox vaxt yanaşı işlətməmişdir (10, 7-23).

Mərhum prof. Azad Nəbiyev isə sınama yox, inanc terminindən istifadə etmişdir. O yazır: “İnanc – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının kiçik janrlarındandır. Bu janr xalq arasında sınama, yozum, yozma, inam (kursiv bizimdir – Sevinc QASIMOVA) adları ilə də yayılmışdır. İnancı yozum və yozma adlandırmaq olarmı? Təbii ki, yox. Çünki yozma və ya yozumda xalq inamı qətiləşməyib. Burada inam hələ ehtimal, güman, fərziyyə şəklindədir. İnancı sınama adlandırmaq da doğru olmaz. İnancda sınaq əsaslanma bir ele-

ment, bir xüsusiyyətdir. İnanc daha geniş məfhumdur, o, sınımalarda təsdiqlənir. Müxtəlif sınımalardan sonra insanda inanc qətiləşir. İnanc sınımalar nəticəsində qətiləşən hökmlərin bədii ifadəsidir. Sınama xalq yaradıcılığının alqış, qarğış, əfsun, cadu, fal, atalar sözü kimi janrlarının yaranmasında da mühüm rol oynamışdır. Xalq öz müşahidələrini yoxlamaq, qəti qərara gəlmək məqsədilə onları sınaqlardan keçirmiş, sonra isə fikrini hökm şəklində ifadə etmişdir” (14, 312).

Göründüyü kimi, A.Nəbiyev inancı bir janr olaraq sınama prosesinin nəticəsi hesab edir. Qeyd edək ki, prof. Kamil Vəli Nərimanoğlu da bu terminləri bir-birindən fərqləndirmişdir. O yazır: “Əslində, bunlar başqa-başqa terminlər olub, yalnız müəyyən mənə yaxınlığı ilə bağlıdır. Mifologiya ilə əlaqədar olan bu iki anlayış daha böyük “inanc” anlayışının elementləridir... “İnanc” müəyyən mənada mifoloji görüş kompleksini, “sınam” onun bir konkret təzahür formasını bildirir (15, 610).

Biz də öz növbəmizdə belə hesab edirik ki, inanc və sınama yaxın mənaları bildirir. Mərhum prof. Məhərrəm Cəfərli təsdiq edir ki, “inanc” və “sınama” bir-biri ilə əlaqədar terminlərdir. Bu, eyni bir predmetə müxtəlif tərəflərdən baxış deməkdir. Yəni eyni bir mətni ona bir tərəfindən baxanda “inanc”, başqa tərəfindən baxanda isə “sınama” adlandırmaq mümkündür. Odur ki, bunları qarşı-qarşıya qoymaq olmaz. Çünki bunlar bir-birini şərtləndirir: inanc – sınama ilə yaranır: sınaqdan çıxmaqla hər dəfə özünü təsdiq edən hadisə inanca dönür (6, 84).

Mərhum folklorşünas Rafiq Babayev mübahisəni bir qədər də genişləndirərək inam-inanc-sınama şəklində qoymuşdur. O yazır ki, inam-inanc münasibətləri bəzi dəqiqləşdirmələr aparmağı zəruriləşdirir. İnamdan inanca gedən yolu bərpa etmək, qənaətimizcə, onların sərhədlərini müəyyənləşdirmək deməkdir (3, 3).

R.Babayev bu məsələdə A.Nəbiyevin “İnanc sınımalar nəticəsində qətiləşən hökmlərin bədii ifadəsidir” fikrini (14, 312) əsas götürərək yazır ki, inamların da, inancın da ortaq nöqtəsi “sınımalar nəticəsində qətiləşən hökmlər” ola bilər. İnamlarda sınımalar hər zaman əsas şərtə çevrilməsə də, inancda bu, janrın daxili təbiətidir. Eləcə də inancda “hökmlərin bədii ifadəsi” çox vacib şərt olsa da, inamlar bu məsələdə “sərbəstdir”. Üzdə olan, ilk baxışdan görünən cəhətlərdən biri budur. Deyilməlidir ki, inamlar inanc üçün informasiya bazası, qaynaqdır (3, 3).

Bütün bu mübahisələri ümumləşdirərək belə qənaətə gəlmək olur:

1. İnə – düşüncədə olan təsəvvürləri bildirir;
2. İnə – həmin təsəvvürlərin sözlü mətnə, yəni konkret nümunəyə çevrilmənin nəticəsi olan janrın adıdır;
3. Sınə – inənin inanca çevrilmə mərhələsidir.

Beləliklə, inə, inənc və sınıə eyni bir janrın poetikasının müxtəlif tərəflərini səciyyələndirir. Yəni hər bir inəncin əsasında nəyəsə inə-təsəvvür durur, bu inə və inənc insənin həyat təcrübəsinin nəticəsi kimi müydəna çıxır. Bu təcrübə prosesinin özü sınıədir. Bir inənin inanca çevrilməsi üçün onun təcrübədə sınıəması lazımdır.

İnənc zəngin məzmuna malikdir. Onlarda həyatın, demək olar ki, hər bir üzü əks olunmuşdur. Alimlər inəncəni bu məzmun zənginliyinə görə müxtəlif cür təsnif etmişlər.

Prof. Sergey Aleksandroviç Tokarev inənc-sınıələri bu cür bölmüşdür:

1. Həə və onun dəyişməsi ilə bağlı olan xəq inəmləri;
2. Müntəzəm müşəhidələr yolu ilə formalaşmış həə sınıələri, başqə sözlə, “elmi” sınıələr;
3. Həə ilə bağlı olmayan məişət sınıələri, başqə sözlə, “sədələhv” sınıələr (19, 55).

Prof. Azad Nəbiyevin təsnifatı isə bu cürdür:

1. Məişətlə bağlı inanclar;
2. Təbiət hadisələri, bitki və heyvanat aləmi ilə bağlı inanclar;
3. Astral təsəvvürlər sayəsində yaranan inanclar;
4. Əsatiri görüşlərlə bağlı inanclar (14, 312-316).

Əlbəttə, bu bölgülərin hər birinin əsasında müəyyən prinsiplər durur. Belə hesab edirik ki, inancları məzmunlarına görə daha kiçik qruplara da bölmək mümkündür.

1. İnanclara praktiki cəhətdən baxış. İnancların əsasında mifik dünyagörüşü durur. Yəni inancların hamısı bu və ya digər şəkildə mifik təsəvvürlərə əsalanır. Konkret nümunələrə müraciət edək: “Deyillər ki, bulut əjdaha şəklinə düşüb yerə sallanarsa, ona qurban kəsillər ki, ziyançılıq törətməsin” (2, 140).

Bu, kiçik həcmə malik olan mətn, əslində, çox zəngin məna qatlarına malikdir. İnancların mətnləri onsuz da kiçik həcmli olur. Elə buna görə də onları “kiçik janrlar” adı altında da öyrənirlər. Lakin inanclar həcmcə kiçik olsa da, qədim çağların, xüsusilə mifik təfəkkür dövrünün düşüncə və mədəniyyətinin izlərini özündə qoruyur. Diqqət edək.

Mətn bir-biri ilə məntiqi cəhətdən bağlı olan hərəkət düsturları üzərində qurulmuşdur:

1. Mətn “deyirlər” sözü ilə başlayır. Bu, inancın doğruluğunun şahidlik yolu ilə təsdiqidir. Burada “deyirlər” sözü adi məna daşımır. Bu sözlə elin yaddaşına, müdriklik xəzinəsinə, mənəvi təcrübəsinə işarə olunur. Deyənlər, heç şübhəsiz, böyükələr, ağsaqqallar, ağbirçəklərdir. Ağsaqqal, ağbirçək kultu isə ənənəvi cəmiyyətlərdə əsas kultlardır. Yəni böyükələrin dediyi doğrudur, təcrübədə özünün təsdiq etmiş həqiqətdir.

2. İnanc mətnində “buludun əjdaha şəklinə düşüb yerə sallanması” hadisəsi şərt kimi qoyulur. Yəni insan belə bir hal ilə qarşılaşa bilər. Və əgər qarşılaşarsa, nə etməli olduğu göstərilir. Bu, “nə etməli” sualı artıq üçüncü məna qatını yaradır.

3. Əgər belə bir hal baş verərsə, qurban kəsilməlidir.

4. Əgər qurban kəsilməsə ziyanlıq olar.

Beləliklə, bu inanc mətni bir-biri ilə bağlı olan, biri o birini şərtləndirən dörd məna, yaxud funksiya ilə bağlıdır:

Birincisi, inancın doğruluğunu təsdiq edən qaynağın göstərilməsi;

İkincisi, problem vəziyyətin təsviri;

Üçüncüsü, çıxış yolunun göstərilməsi;

Dördüncüsü, əks halın təsviri.

Yəni insanlar buludun əjdaha şəklinə düşüb yerə sallanması hadisəsi ilə qarşılaşarsa, qurban kəsməlidirlər, əks halda ziyanlıq olacaq.

Burada əjdaha obrazı və qurbankəsmə diqqətimizi cəlb edir. Göründüyü kimi, mətnə buludun əjdaha şəklinə düşməsindən, yəni buluda çevrilməsindən söhbət gedir. Prof. Ramazan Qafarlıya görə, göydə əjdaha şəkilli buludların üz-üzə gəlməsi guya dəhşətli döyüşün təsviridir, axıdılan göz yaşları isə yağış damcılarıdır (12, 215). Folklorşünas Məhəmməd Hətəmi təsdiq edir ki, əjdaha surəti yağışsız qara buludun rəmzidir (9, 39).

Yuxarıdakı mətnə əjdaha şəklinə düşən buludun ilan şəklində yerə sallanmasından söhbət gedir. Bu əjdaha-ilan eyniliyini göstərir. Prof. V.V.İvanov yazır ki, əjdaha qanadlı (uçan) ilan, mifoloji varlıqdır (18, 394). Prof. Ramil Əliyev də göstərir ki, Şərq mifologiyasında göy qurşağı göy ilanı olub yeri su ilə təmin edir, onu açıqlandırdıqda kainatı uda bilir. Hətta əjdahanın günəşi udması motivi də qədim inam olub göy ilanın xarakterindən doğur (7, 155-156).

Göründüyü kimi, inanc mətnində buludun əjdahaya çevrilməsi birbaşa mifoloji təsəvvürlərlə bağlıdır.

Mətnə qurbanvermədən də söhbət gedir. Qurbanvermə hər bir mədəniyyətin ən qədim adətlərindəndir. Qurbanvermə – mərasim, ritual deməkdir. Miologiya isə həmişə rituallarıla bağlı olur. Yuxarıdakı inanc mətni də bunu təsdiq edir.

Digər inanc mətnlərinə nəzər salaq:

“Əyər öydə bir torbada, ya bir xəlvət yerdə qurdun aşış sümüyünü saxlasalar, o öydə həməşə bollux, bərəkət olar” (2, 141).

Yaxud: “Əyər qurd dişı tapıb cibivə qoysan, gecə hara gedirsənsə-get, heş nədən qormuyassan” (2, 141).

Bu inancların əsasında qurdun müqəddəsliyi, totem heyvan hesab edilməsi durur. Qurdun müqəddəsliyini oğuz babalarımızın “Dədə Qorqud kitabı” əyani şəkildə təsdiq edir. Dastanın ikinci boyunda Salur Qazan bəylərlə ova gedir. Gecə pis yuxu görür. O, yurduna baş çəkib, vəziyyəti öyrənmək istəyir. Gəlib görür ki, el-obası, evi talan edilib: “Qazan bəg yola getdi. Gəli-gəli yurdunun üzərinə gəldi. Gördü kim, uçarda quzğun, tazi tolaşmış, yurtda qalmış” (11, 44).

Qazan əvvəlcə evinin xəbərini yurddan, sonra sudan, daha sonra qurddan xəbər alır. Qursdla qarşılaşarkən deyir: “Qurd yüzi mübarəkdir, qurdlən xəbərleşəyim” (11, 45).

Professor Seyfəddin Rzasoy yazır: “Qazan Qurdu görərkən “Qurd yüzi mübarəkdir” deyir. “Mübarək” – ərəb mənşəli söz olub, “bərəkətli” deməkdir. Qazan, buradan göründüyü kimi, Qurda rast gəlməsini “xeyir-bərəkət” hesab edir. Bu, Qazanın rast gəldiyi Qurdun kosmoloji mənsubiyyət baxımından kosmik varlıq olduğunu göstərir. Qazana ev/ordusu ilə bağlı informasiya/xəbər lazımdır. Bu baxımdan, “Qurdun üzünün mübarək olması” həm də o deməkdir ki, Qazan ondan mübarək/bərəkətli/xeyirli/lazımlı informasiyanı alacaq. Başqa sözlə, bu Qurd kosmosyaradıcı elementdir və onun Qazanla dialoqu xeyirlə nəticələnməlidir” (16, 345).

Dedik ki, mif ilə ritual bir-biri ilə bağlı olur. Təsadüfi deyil ki, Salur Qazan da üzünü mübarək hesab etdiyi qurda öz başını qurban deyir:

Qaranqu axşam olanda günü toğan!
Qar ilə yağmur yağanda ər kibi turan!
Qaraquc atları kişnəşdirən!
Qızıl dəvə gördüğündə bozlaşdırən!
Ağca qoyun gördüğündə quyruq çırpıb qamçılayan!
Arqasını urıb, bərk ağılın ardın sökən!
Qarma-bükəc simüzin alub tutan!
Qanlı quyruq üzüb çap-çap yudan!
Avazı qaba köpəklərə qoğa salan!
Çaqmaqluca çobanları dünə yügürdən!
Ordumın xəbərini bilürmisin, degil mənə,
Qara başım qurban olsun, qurdum, sana (11, 45)

Prof. Zəki Vəlidü Toğan oğuz və qıpçaqlarda qurdun xilaskar sayıldığını göstərmişdir (17, 134). Prof. F.Bayat yazır ki, türk tayfalarında Boz qurd, əsasən, əcdaddır (məsələn, ciğil, yağma, karluq tayfalarında). Göy Türklərdə əcdadlıq xilaskarlıq funksiyası ilə birləşib: əcdad-xilaskar şəklində rəsmiləşdirilib” (4, 47). Folklorşünas Rövşən Əlizadə göstərir ki, Boz qurdun qiyamət günü türkləri xilas edəcəyi ilə bağlı əski bir inam mösüddür və bu inam türk qəhrəmanlarının dastan obrazlarında variasiya olunub. Bu baxımdan “Dədə Qorqud kitabı”nda öz əksini tapmış qurdun xilaskarlıq missiyası da onun digər funksiyaları qədər qabarıq görünür (8, 79).

Beləliklə, verdiyimiz inanc nümunələrində qurdun aşiq sümüyünün bolluq-bərəkət gətirməsi, yaxud qurd dişinin insanın ürəyindən qorxu hissini dəf etməsi birbaşa mifik təsəvvürlərlə bağlıdır.

Nəticə

1. Sınama, inam, yozun və s. adlarla tanınan inanclar hər bir xalqın folklorunda özünə geniş yer tutur.
2. Azərbaycan folklorşünalığında inancların necə adlandırılması ilə bağlı mübahisələr vardır.
3. Gəldiyimiz nəticəyə görə, “inam” termini düşüncədə olan təsəvvürləri bildirir. “İnanc” termini həmin təsəvvürlərin sözlü mətnə, yəni konkret nümunəyə çevrilmənin nəticəsi olan janrın adıdır. “Sınama” termini inamın inanca çevrilmə prosesini işarələyir.
4. İnanclar zəngin məzmunla malikdir. Onlarda həyatın, demək olar ki, hər bir üzü əks olunmuşdur. Alimlər inancarı bu məzmun zənginliyinə görə müxtəlif cür təsnif etmişlər. Belə hesab edirik ki, inancları məzmunlarına görə daha kiçik qruplara da bölmək mümkündür.
5. İnancların əsasında mifik dünyagörüşü durur: inancların hamısı bu və ya digər şəkildə mifik təsəvvürlərə əsalanır.

Ədəbiyyat

1. Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Qismət, 2005, 208 s.
2. Azərbaycan mifoloji mətnləri. / Tərtib edən, ön sözün və şərhlərin müəllifi Arif Acalov. Bakı: Elm, 1988, 196 s.
3. Babayev R. İnancların poetikası. Bakı: ADPU nəşriyyatı, 2015, 125 s.
4. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
5. Boratav P.N. Türk folkloruna dair 100 sual / Tərcümə edən, ön sözün, izah və şərhlərin müəllifi Sevinc Əliyeva. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 336 s.
6. Cəfəri M. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: ADPU nəşriyyatı, 2012, 674 s.
7. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: Elm, 2014, 332 s.
8. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı: Nurlan, 2008, 176 s.
9. Hatəmi M. Türk xalqları folklorunda əjdaha surətinin rəmzləri // Azərb. EA xəbərləri (Ədəbiyyat, dil və inc. ser.), 1969, № 2, s. 32-41
10. Xürrəmqızı A. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Səda 2002, 210 s.
11. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadə-nindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
12. Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.
13. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə, II cild. Ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2019, 432 s.
14. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Turan, 2002, 680 s.
15. Nərimanoğlu K.V. Azərbaycan folkloru: problemlər, vəzifələr / K.V.Nərimanoğlu. Özümü, sözümü (məqalələr məcmuəsi). Bakı: Çinar-Çap, s. 588-611
16. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.
17. Toğan Z.V. Oğuz Dəstanı. Rəşideddin Oğuznəməsi, tərcümə və təhlili. İstanbul: Endrum Kitabevi, 1982, 164 s.
18. Иванов В.В. Очерк «Дракон» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 394-395
19. Токарев С.А. Элементы календарной обрядности / Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Москва: Наука, 1983, с. 55-56

Sevinc ƏLİYEVƏ

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru,

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Folklor İnstitutu “Folklor və yazılı ədəbiyyat”

şöbəsinin böyük elmi işçi,

E-mail: sevinc.k.aliyeva@gmail.com



XX ƏSR UŞAQ ƏDƏBİYYATI VƏ FOLKLOR (1960-1990-Cİ İLLƏR)

Açar sözlər: janr, uşaq folkloru, uşaq ədəbiyyatı, yazılı ədəbiyyat

CHILDREN'S LITERATURE AND FOLKLORE IN 1960-1990'S OF THE 20 TH CENTURY

Summary

The article provides detailed information about the problem of children's literature and folklore in 1960-1990's of the 20 th century. It is analysed the theoretical bases of the child folklore in 1960-1990's of the 20 th century, the ways of creating, gathering publication, the history of investigation in the article. It is also about the particular importance of A.Karim, A.Kurchayli, M.Araz, J.Novruz, N.Hasanzadeh, İ.Tapdig, Z.Khalil, T.Mutalibov in the development of the Azerbaijan childrens literature. In the article deals with the new period of the folklore creative work. In this chapter is investigated the substantial peculiarities, theme, classification, typology, development of this prose. Children's literature and folklore in 1960-1990's of the 20 th century are actual at all times.

Key words: genre, children's folklore, children's literature, written literature

ДЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР XX ВЕКА (1960-1990-Е ГОДЫ)

Резюме

В статье дана подробная информация о проблеме детского фольклора в 60-90-е годы XX века. В статье исследуются теоретические основы детского фольклора, пути его зарождения, собрание, издание и история исследования. А также описывается особое значение в развитии детской литературы Азербайджана таких писателей как А.Керим, А.Кюрчайлы, М.Араз, Ч.Новруз, Н.Гасанзаде, И.Тапдыг, З.Халил, Т.Муталибов. В статье также привлекается к вниманию фольклорное творчество нового периода. Здесь исследуются генезис, пути развития, типология, классификация, тематические особенности этих жанров. Образцы детской литературы и фольклора в 60-90 гг. XX века актуальны во все времена.

Ключевые слова: жанр, детский фольклор, детская литература, письменная литература

Məsələnin qoyuluşu: Folklor və yazılı ədəbiyyat uzun müddətdir ki, ədəbiyyat-şünaslığın diqqətini cəlb edən mövzulardan olmuş, onların qarşılıqlı əlaqə və təsir məsələləri tədqiqatçıların nəzərində olmuşdur. Bu gün də folkorla yazılı ədəbiyyatın, o cümlədən milli nəsrin qarşılıqlı əlaqəsi öz aktuallığını itirməmiş və əksinə, bu əlaqələrin öyrənilməsi ədəbi prosesin vacib məsələsi kimi gündəmə gəlmişdir. Azərbaycan uşaq ədəbiyyatında folklorizm heç zaman estetik düşüncənin alt qatına keçməmiş, əksinə folklor nümunələrini uşaqların yaddaşına həkk etmək məqsədi daşımışdır. Bu proses məlum olduğu kimi ötən əsrin 60-70-ci illərindən başlayaraq daha da inkişaf etdi. Uşaq ədəbiyyatına

müsbət təsir edən bu tendensiya bu gün də əhəmiyyətlidir. Eləcə də uşaq ədəbiyyatımızın tarixən daha geniş sənətkarlıq xüsusiyyətlərinə malik olması, onun zəngin mənəvi-əxlaqi dəyərlər üzərində yaranıb inkişaf etməsi, tarixən yüksək intellektual düşüncəyə söykənməsi nəzəri və praktik cəhətdən əsaslandırılmışdır.

İşin məqsədi: Məqalədə qarşıya qoyduğumuz əsas məqsəd XX əsrin 60-90-cı illər uşaq ədəbiyyatında folklor nümunələrinin mövcud iştirak imkanlarını, onların forma və xüsusiyyətlərini öyrənmək, eyni zamanda 60-90-cı illər uşaq ədəbiyyatında folklorizmlərin yeni tarixi yüksəlişinin ictimai-siyasi səbəblərini açıqlamaqdır. Folklor nümunələrinin uşaq ədəbiyyatında özünü göstərən xüsusiyyətləri də nümunələr əsasında təhlilə cəlb edilmişdir.

Uşaq ədəbiyyatının öyrənilməsi hər zaman əhəmiyyətli və aktual məsələlərdən olub. Bu məsələnin folklorşünaslıq cərcivəsində tədqiqi isə uşaq ədəbiyyatının bir sıra müəyyən cəhətlərinin üzə çıxarılması və dəqiqləşdirilməsi baxımından xüsusilə faydalıdır. Bu cəhətdən “XX əsr uşaq ədəbiyyatı və folklor (1960-1990-cı illər)” adlı məqaləmiz aktualdır, çünki uşaqların şüuruna, qəlbinə təsir edəcək əsərlər yazmaq, fikri sadə şəkildə ifadə etmək, yeni formalar tapmaq sənətkarları, xüsusi ilə də uşaq yazıçılarını həmişə düşündürmüşdür.

Ədəbiyyatın digər sahələri kimi uşaq ədəbiyyatının da əsası uşaq folkloruna (xüsusən, nağıllara, laylalara, oxşamalara və s.-yə) söykənir. Azərbaycanda uşaq folklorunun tarixi kökləri isə ən əski inanclarla bağlıdır. Birbaşa körpələrə ünvanlanan nəğmələr xalq poetik yaradıcılığının ilk ünsürləri - fallar, alqışlar, qarğışlar, dualar, yuxuyozmalarla yaşıdır [Qafarlı, 2013, 16]. Ancaq Azərbaycanda professional uşaq ədəbiyyatının yaranması XX əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq uşaq ədəbiyyatında ciddi canlanma əmələ gəldi: məhz uşaqlar üçün bir sıra maarif ocaqları, xeyriyyə cəmiyyətləri, nəşriyyatlar, kitabxanalar yaradıldı. Uşaq ədəbiyyatı ilə məşğul olan yazıçılar ilk növbədə yeni üsullu məktəblər üçün hazırlanan dərsliklərin səhifələrində, xüsusilə, uşaq dövrü mətbuatında öz əsərlərini çap etdirirdilər. Yeni üsullu məktəblər yeni məzmun və mündəricəli dərsliklərin yaranmasını təxirəsalınmaz bir məsələ kimi qarşıya qoymuşdu. Bu sahədə cəsarətli addımlar atan N.Nərimanov hələ 1899-cu ildə “Türk Azərbaycan dilinin müxtəfər sərf-nəhvi” kitabını yazmış, sabit ədəbi dil və vahid imla qaydalarından bəhs etmişdir.

Məqalədə qarşıya qoyduğumuz daha bir məqsəd “1960-1990-cı illər uşaq ədəbiyyatı və folkloru” mövzusunun tədqiqinə geniş nəzər salmaqdır. Belə ki, müasir elmi-texniki kəşflər, informatika, kompüter, internet, bir sözlə misli görünməmiş yüksəliş mərhələsi XX əsr uşaq ədəbiyyatının da öhdəsinə bir çox məsuliyyət qoydu. Çünki uşaqların mənəvi aləmini zənginləşdirmək, onların müasir cəmiyyətin quruculuğunda fəal iştirakını təmin etmək kimi bir vəzifəni məhz uşaq ədəbiyyatı daşıyır. Azərbaycan Yazıçılar İttifaqının 1962-ci il oktyabrın 24-də çağırdığı müşavirədə Azərbaycan uşaq ədəbiyyatının vəziyyəti də müzakirə olunmuş, İ.Qasımov, S.Rəhimov, R.Rza, Q.Qasımsadə məruzə etmişdir. Məruzələrdə M.Rzaquluzadənin, M.Seyidzadənin, T.Elçinin yaradıcılığı ətraflı təhlil olunmuş, eləcə də uşaq ədəbiyyatının nəzəri problemlərinin dərinlən işlənməsinə böyük diqqət yetirilmişdir [Namazov, 2007, 327].

Xalqın zəngin adət-ənənələrini uşaq ədəbiyyatına gətirən, milli dəyərlərə birbaşa və yüksək intellektual mövqedən yanaşan sənətkarlarımız cəmiyyətdə baş verən müxtəlif hadisələri dərinlən müşahidə edir, onlara özlərinin şəxsi münasibətlərini formalaşdırırdılar. Belə ki, sadə yazmaq, qısa yazmaq, həyatı bütün folklorizmi ilə uşaq ədəbiyyatına gətirmək istəyən şair və yazıçılarımız hadisələrin uzun-uzadı təsvirindən daha çox mahiyyətin,

məzmunun, düşüncənin açılmasına çalışırdılar. Elə bu səbəbdən XX əsrin 60-90-cı illərində uşaq ədəbiyyatı və folkloru istiqamətində yaranan əsərlər həm kəmiyyətə, həm də keyfiyyətə zəngin mündəricəyə malik olaraq diqqətimizi cəlb edir. XX əsrin 70-ci illərində Ə.Kürçaylı, M.Araz, Ə.Kərim, C.Novruz, N.Həsənzadə, X.Rza, F.Sadiq, T.Mütəllibovun, B.Vahabzadənin yaradıcılığında da uşaq ədəbiyyatı və folkloru xüsusi yer tutur. Onların həm lirik, həm epik əsərlərində, həm də mənzum nağıllarında folklorun ruhu duyulur. Məsələn, B.Vahabzadənin “Ana dili” şeirində ana laylasının təsiri aydın görünür:

Dil açanda ilk dəfə “ana” söyləyirik biz,

“Ana dili” adlanır bizim ilk dərslərimiz.

İlk mahnımız laylanı anamız öz südüylə

İçirir ruhumuza bu dildə gilə-gilə [Vahabzadə, 2004, 8]

Azərbaycan folklorunun həcmə kiçik və böyüklüyündən asılı olmayaraq, demək olar ki, bütün nümunələri milli tarixi yaddaşın silinməz və pozulmaz izləridir [Əliyev, 2017, 314]. A.F.Oğuzkan da apardığı tədqiqatlarında göstərir ki, uşaq ədəbiyyatı uşaqları həyata hazırlamağın ən düzgün yoludur [Oğuzkan A.F., 2000, 8].

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında qəbul edilmiş elmi fikrə görə, uşaq ədəbiyyatının əsas sütunu folklor, daha dəqiq desək uşaq folkloru hesab edilir. Tərtib edilən monoqrafiyalarda da bu cəhətə diqqət yetirilmişdir. XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında təmsillərin yeni forma və məzmun alması uşaq ədəbiyyatına da təsirsiz ötüşmədi. 1960-90-cı illər uşaq ədəbiyyatının bir sahəsi kimi geniş yayılmış təmsil janrının da müxtəlif növ və şəkilləri yaranmışdır. Oxucusunu güldürməklə tərbiyə edən təmsildə insanlar arasındakı yaxşı-pis, qoçaq-qorxaq, sözünə bütöv-yalançı, doğru-ikiüzlü, mərd, yaltaq, ağıllı, axmaq və s. kimi qarşıdurmalar bu xislətlərin aid edildiyi heyvan obrazları arasında baş vermiş kimi göstərilir. Qeyd edək ki, Azərbaycan ədəbiyyatında isə orijinal klassik ədəbiyyat nümunələri kimi Xaqani Şirvanidən üzü bəri məşhurlaşan təmsillər Nizami Gəncəvidə, Abbasqulu Ağa Bakıxanovda, Qasım bəy Zakirdə, Seyid Əzim Şirvanidə, Mirzə Həsən Qarabağidə, Abbas Səhhətdə, Rəşid bəy Əfəndiyevdə və Abdulla Şaiqdə yeni məzmun qazanmaqla inkişaf etmiş, Mirzə Ələkbər Sabirlə bu janr kamilləşmiş, XX əsrin 60-90-cı illərində Rəfiq Zəka Xəndan, Mir Mehdi Seyidzadə, Hikmət Ziya, Mikayıl Məxfi, Mərkəz Qacar və Sədi Fətəlizadə ilə daha da irəli gedərək bu günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Müasir uşaq yazıçılarında X.Hasilova, H.Zeyanlova, Ə.Babayeva, Y.Həsənbəy, X.Əlibəyli, T.Elçin, İ.Tapdıq, C.Məmmədov, S.Məmmədzadə, M.Əliyev, Z.Xəlil, F.Sadiq, T.Mahmud, Ə.Səmədli uşaqlar üçün təmsil janrının maralı nümunələrini yaratmışdılar. Adlarını qeyd etdiyimiz sənətkarların özəlliyi bunda idi ki, onlar təmsil janrını uşaqların təlim və tərbiyəsinə uyğunlaşdırıldı, uşaqların dilində, zövqündə yazdılar. Belə ki, H.Ziyanın, S.Fətəlizadənin, M.M.Seyidzadənin, M.Məxfinin, M.Qacarın və b. təmsillərində sözü dolaylı, üstüörtülü deməsi, həyata uşaqların gözü ilə baxması, insanlar arasında baş verən hadisələri uşaqlara, yeniyetmələrə onların psixologiyasına uyğun şəkildə nəql etməsi və əyani olaraq göstərməsi uşaq ədəbiyyatının xüsusiyyətlərindən hesab olunur. Həmin təmsillərin bir çoxun müxtəlif illərdə nəşr olunan dərsliklərə də salındı.

Ə.Əbülhəsənin “Uşaq ədəbiyyatı haqqında” məqaləsində göstərilir ki, uşaqlar üçün yazılan əsərlərdə aydın olmayan fikirlərə, ideya nöqsanlarına, kompozisiya qarışıqlığına, üslub və dil xətalalarına da çox-çox rast gəlmək mümkündür [Əbülhəsən, 1950, 4]. Çünki uşaq folkloru və uşaq ədəbiyyatının əsas funksiyası öyrətmək, tərbiyə etmək və əyləndirməkdir. Türk uşaq ədəbiyyatı tədqiqatçısı A.Ərcan da belə bir fikri diqqətə cəmlərək yazır: “Uşaq şeiri uşaqların ən böyük müəllimidir” [Ərcan A., 1997, 210]. Uşaq təbiətin dünyaya

ya bəxş etdiyi ən şirin nemətidir. Böyük fransız yazıçısı V.Hüqo demişdir ki, mən uşaq qığıltısından təntənəli himn tanımıram. Bunu da xüsusi qeyd edək ki, XX əsrin 60-90-cı illərində uşaq ədəbiyyatının inkişafında nəzmdə Xanımana Əlibəyli, Teymur Elçin, İlyas Tapdıq, Məstəhan Günər, Tofiq Mahmud, Məmməd Aslan, Zəhid Xəlil, nəsrə Xəlilə Həsilova, Ələviyyə Babayeva, Bayram Həsənov, Nəriman Süleymanov, Əzizə Əhmədova, dramaturgiyada Yusif Əzimzadə, Əli Səmədli, təmsil janrında Hikmət Ziyayın zəhməti danılmazdır.

Qeyd etdiyimiz kimi, 60-90-cı illərdə öz dəsti-xətti ilə tanınan Ə.Kərim, Ə.Kürçaylı, M.Araz, C.Novruz, N.Həsənzadə, X.Rza, F.Sadiq, T.Mütəllibovun yaradıcılığında uşaq şeirləri xüsusi yer tutur. Onların yaradıcılığında uşaq şeirlərinin vəznə, qafiyələrin oynaqlığı, qələmə alınan mövzuların inandırıcı və təbii səslənməsini məhz 1960-1990-cı illər uşaq ədəbiyyatının başlıca keyfiyyətləri hesab etmək olar. Həmin əsərlərin adlarını nəzərdən keçirmək kifayətdir ki, onların uşaq dünyasına nələr verdiyini biləsən. Dram janrının xüsusiyyətlərini “Pıspısa xanım və Siçan solub bəy” nağılı üzərində tətbiq edən Zəhid Xəlilin fikirləri də maraqlıdır: “Uşaqlarımızın şirin xatirələrindən biri olan “Pıspısa xanım və Siçan solub bəy” nağılı nənələr tərəfindən həmişə səhnələşdirilmişdir. Nənələr Pıspısa xanımın sözlərini naz-nazı qadınlara məxsus bir ədə ilə, Siçan solub bəyin cavablarını kişiyə məxsus bir vüqarla, səslərini dəyişdirərək verərkən, bu qısa, maraqlı nağılı kiçik bir oyun səhnəsi kimi ifa etmişlər” (52, 143-144). 1974-cü ildə A.Şaiqin “Tıq-tıq xanım” əsərinə tənqidçi, tərcüməçi İntiqam Qasımzadənin yazdığı ssenari əsasında cizgi filmi də çəkilib. Əsas məsələ odur ki, obrazı həm dinləyicinin, həm də oxucunun təsəvvüründə canlandırma bilmək, onun qalıcı olmasını saxlamaqdır. İstənilən uşaq ədəbiyyatı nümunəsini də eyni ilə səhnələşdirmək, kiçik səhnə halında uşaqlara təqdim etmək mümkündür. X.Əlibəyli də uşaqlar üçün yazdığı “Meşə həkimi”, “Novruz və Murtuz”, “Dovşanın ad günü”, “Məni günəşə at” və digər əsərlərində nağıllardan bəhrələnmişdir və bu əsərlərdə də digər uşaq ədəbiyyatı nümunələrində olduğu kimi uşaq aləmi geniş təsvir olunur.

Məlumdur ki, folklordan yaradıcı şəkildə bəhrələnmək bədii əsəri oxucuya daha tez sevdirdir, doğmalaşdırır. Məsələn, F.Sadiqın, T.Mütəllibovun, İ.Tapdıqın uşaq şeirlərində layla, tapmaca, yanıltmac kimi xalq şeir nümunələrindən istifadə etməsi 1960-1990-cı illər uşaq ədəbiyyatına yeni bir ruh gətirmişdir. Onu da qeyd edək ki, bu dövrdə yaranan uşaq ədəbiyyatı nümunələri yalnız kəmiyyətə deyil, həm də keyfiyyətə səciyyəvi və üstündür. Məsələn, T.Mütəllibovun “Bəxtəvər uşaqlar”, “Bağçada yolka”, “Kəkliklər oxuyanda” əsərləri, M.Asanin “Böyütkən-böyrü tikan”, “Nənəm xalça toxuyur”, “Alma ağacı” əsərləri, Z.Xəlilin “Quşlar, quşlar”, “Torağaylar oxuyur” şeir kitabları, İ.Tapdıqın “Meşənin mahnısı” şeirlər kitabında uşaq mövzuları bir-birinə bənzəməyən müxtəlif məzmununda ifadə olunmuşdur. Bu əsərlər və başqaları eyni amalla yazılmış, eyni ideyalar təlqin edən nümunələrdir. Şifahi xalq ədəbiyyatına bağlılıq bu əsərlərin dilinə çeviklik vermiş, misralarına isə xoş bir ritm gətirmişdir.

XX əsr uşaq ədəbiyyatında (1960-1990-cı illər) folklor nümunələrinin tədqiqi şagirdlərin, tələbələrin, ümumən gəncliyin məlumatlanmasına, əxlaqi-mənəvi tərbiyəsinə müsbət təsir göstərir. Belə ki, 1960-1990-cı illər qələmə alınan və folklor motivləri ilə zəngin nəsr və şeir nümunələri yeniyetmələrin, uşaqların əsl insan kimi yetişməsinə, xalqa, vətənə, cəmiyyətə lazım olan vətəndaşlar kimi formalaşmasına təsir edən çox maraqlı tövsiyələrlə doludur. Bu tövsiyələr Ə.Kərim, Ə.Kürçaylı, M.Araz, C.Novruz, N.Həsənzadə, X.Rza, F.Sadiq, T.Mütəllibov, Z.Xəlilin yaradıcılığında öz əksini tapan mənzum və mənsur əsərlərlə uşaqlara təlqin edilir, haqq, ədalət, yaxşılıq və digər keyfiyyətlər nümayiş etdirilir.

Eləcə də M.Rzaquluzadənin, M.Seyidzadənin, T.Elçinin əsərləri vasitəsilə uşaqlara verilən hikmət və nəsihətlər, məzhəkələr də bu amala xidmət edir və bu istiqamətdə olduqca əhəmiyyətlidir. Bu da məlumdur ki, bu sənətkarların zəngin yaradıcılıq irsinin digər bir qismi uşaqlar üçün nəzərdə tutulmasa belə, onlarda uşaqların tərbiyəsinə aid müxtəlif folklor motivləri var. Onu da qeyd etmək ki, XX əsrin 60-90-cı illər uşaq ədəbiyyatında özünə yer alan folklor nümunələri, nəsihətlər öləri deyil, daimidir, bütün dövrlərdə aktualdır. Bilirik ki, 1960-90-cı illər Azərbaycan ədəbi prosesi bütün ədəbi, fəlsəfi, ictimai-siyasi məzmunu və mündəricəsi ilə bərabər, insani bir ədəbiyyatdır. Bu maarifpərvərlərin bir sıra digər əsərləri də növündən, formasından asılı olmayaraq, nəsihətnamə səciyyəlidir. Təbii ki, bu da dövrün tələbi ilə bağlı olan bir məsələdir. 1960-90-cı illər uşaq folklorunun və bədii nəsrinin ən gözəl nümunələrini M.İbrahimov, S.Rəhimov, Ə.Vəliyev, M.Rzaquluzadə, S.Vəliyev yaratmışdır. M.İbrahimovun “Həyatdan hekayələr”, S.Rəhimovun “Gülən balıq”, “Gül-sabah”, “Pəri çınqılı”, Ə.Vəliyevin “Uşaqlara sovgat”, “Bir cüt ulduz” hekayələri eyni amalla yazılmış, eyni ideyalar təlqin edən nümunələrdir.

M.İbrahimovun bir-birindən fərqlənən uşaq xarakterləri yaratdığı “Birinci dərs”, “Göyərçinlərim”, “Bağban Rövşən”, “Qırmızı qalstuk”, “Fəridə və yoldaşları”, “Murovdağın ətəyində” hekayələri də maraqlı folklor nümunələri ilə zəngindir. Ədib Mehriban, Seyran, Səməd, Rövşən, Fərid, Fəridə, Qaragilə, Ramiz, Nazlı, Ayaz, Hafız kimi orta məktəb şagirdlərinin xeyirxah və nəcib hissələrini, elmə, sənətə həvəs və qabiliyyətlərini bədii lövhələrdə canlandırırmışdır. Ə.Vəliyevin “Aqil babanın dedikləri”, “Bala baldan şirindir”, “Sarıqız” hekayələrində isə kənd həyatının bədii mənzərələri folklor motivlərinə söykənərək bütün təfərrüatı və real boyaları ilə təsvir olunur.

Məlumdur ki, “Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında da fantastik motivlərdən istifadə olunmuşdur. Belə ki, N.Gəncəvi xalq fantastikası qaynaqlarından bəhrələnməklə elmi fantastikaya cığır açan hekayələrini yazmışdır. Mütəfəkkir şairin “Xeyir və şər”, “Çoban və üzük”, “Qara geyinmiş şəhər”, “İsgəndərin xoşbəxtlər ölkəsinə çatması” və s. hekayələrində elmi fantastikaya meyli aydın duyulur. Azərbaycan ədəbiyyatında elmi-fantastik janrda yazılmış əsərlərin ilk nümunələri 30-cu illərə təsadüf edir. Y.V.Çəmənəminlinin 1933-cü ildə çap etdirdiyi “Gələcək şəhər”, Ə.Əsgərovun çapdan çıxan “Bahadırın yuxusu” hekayələri elmi-fantastik janrda yazılmışdır. Şübhəsiz, elmi-fantastik janrın müasir tələblər səviyyəsində nümunəsini 1952-ci E.Mahmudov (“RT-1”, “Pioner”) çap etdirmiş və sonrakı yaradıcılığını da bu istiqamətdə qurmuşdur. E.Mahmudovla eyni ildə elmi-fantastik hekayələrini çap etdirən N.Abdullayev bu sahədə müvəffəqiyyətlər qazanmışdır. Onun “Sehrli oğlan” (1960), “İtirilmiş dünya” (1962), “Gecələr uzanaydı” (1972) kitablarında elmi-fantastik janrda yazdığı hekayələr toplanmışdır (4, 410).

Yüksək əxlaqi düşüncəni, dərin lirizmi, şifahi xalq ədəbiyyatına bağlı qürur və şəxsiyyət bütövlüyünü, ən lirik hiss və duyğulardan üstün tutmaq ənənəsini adlarını yuxarıda dəfələrlə qeyd etdiyimiz uşaq ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələri sonrakı dövr yaradıcılıqlarında da qoruyub saxlayır. Onların əsərlərində insan taleyi, psixologiyası, qayğısız uşaqlıq illəri, sönməz gənclik həvəsi diqqət mərkəzindədir.

İşin elmi nəticəsi: XX əsrin 70-ci illərində Ə.Kürçaylı, M.Araz, Ə.Kərim, C.Novruz, N.Həsənzadə, X.Rza, F.Sadiq, T.Mütəllibovun, B.Vahabzadənin, X.Əlibəyli, T.Elçin, İ.Tapdıq, M.Əliyev, Z.Xəlil, F.Sadiq, T.Mahmud yaradıcılığında uşaq ədəbiyyatı və folkloru xüsusi yer tutur. Onların həm lirik, həm epik əsərlərində, həm də mənzum nağıllarında folklorun ruhu duyulur. Məqalədə də bu sənətkarların yaradıcılığında folklorizm imkanlarından 1960-90-cı illər uşaq ədəbiyyatında istifadə sənətkarlığı

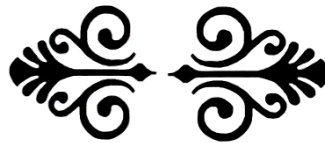
məsələləri, eyni zamanda bu sənətkarların folklor nümunələrindən istifadəsinin praktik təhlilinə üstünlük verilib.

İşin elmi yeniliyi: Məqalə XX əsrin 60-90-cı illər Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı və folklorunun qarşılıqlı əlaqəsinin öyrənilməyən tərəflərini yeni aspektdən araşdırmaq baxımından yenidir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Məqalə bu dövrün şair və yazıçıların yaradıcılığındakı uşaq ədəbiyyatı nümunələrində özünü göstərən folklor motivlərinin tədqiqi, onların ayrı-ayrı xüsusiyyətlərinin üzə çıxarılması baxımından da əhəmiyyətli tədqiqat istiqaməti kimi diqqəti cəlb edir.

Ədəbiyyat

- Ercan A. Ünitelerle çocuk şiirleri antolojisi. İstanbul: Gendaş Kültür, 1997,
Əbülhəsən Ə. Uşaq ədəbiyyatı haqqında / "Ədəbiyyat" qəzeti, 16 may 1950, №14 (591)
Əliyev K. Çağdaş folklorşünaslığın problemləri. "Elm və təhsil" nəş., 2017, 364 səh.
Namazov Q. Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı, II nəşr. Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2007,
444 səh.
Oguzkan A.F. Çocuk edebiyatı. İstanbul: Eylül yayın evi, 2000, 287 s.
Ramazan Q. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı: "Elm və təhsil" nəş., 2013,
540 s.
Vahabzadə B. Seçilmiş əsərləri, II cildə, I cild (Şeirlər). Bakı: "Öndər" nəş., 2004, 328 səh.



Kəmalə İSLAMZADƏ
Bakı Dövlət Universiteti
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
kemale67@mail.ru



HEYVANLAR HAQQINDA NAĞILLARIN SÜJETLƏRİNDƏ ƏNƏNƏVİ DAVRANIŞ STEREOTİPLƏRİ

Açar sözlər: heyvan personajları, süjet, totem, nağıl, təmsil, təbii xarakter, ictimai münasibətlər, heyvani epos

TRADITIONAL BEHAVIOUR PATTERNS IN THE PLOTS OF ANIMAL TALES

Summary

The article states that one of the peculiarities that differs animal tales from the other group of tales is animal characters that acts as an object and subject of the plot. A dialogue relatively prevails over a narrative in such examples. Animals conversation isn't considered to be a sign of a miracle in such samples. In contrast, animals speech is considered to be common. This is considered to be ancient peoples primitive notions that didn't separate themselves from nature.

It is also emphasized in the article that characters activity is expressed in dialogues. A character isn't a principle in such tales, activity is. The article enumerates fundamental distinctions traced between European and Azerbaijani animal tales. The relation of these tales to the mythic thinking, totemism and ancient peoples occupation of the hunting is revealed from the etymological standpoint. The article contains the comparison of the different peoples tales with the same plots; stereotyping of the characters behaviour in the same situation is considered to be a phenomenon that takes place regardless of the nationality and is caused by the persons physiological identity and psychological factors.

Keywords: animal characters, plot, totem, tale, fable, natural character, social relations, animal epos

ТРАДИЦИОННЫЕ СТЕРЕОТИПЫ ПОВЕДЕНИЯ В СЮЖЕТАХ СКАЗОК О ЖИВОТНЫХ

Резюме

В статье указывается, что одной из особенностей, отличающих сказки о животных от других групп сказок, является то, что образы животных выступают как объект и субъект сюжета. В таких примерах диалог относительно преобладает над повествованием.

В образцах, входящих в данную группу, разговор животных не считается признаком чуда. Напротив, речь животных считается обычным явлением. Это расценивается как первобытные представления древних людей, не отделявших себя от природы.

В статье также подчеркивается, что в диалогах выражается деятельность персонажей. В такого рода сказках не персонаж, а деятельность носит принципиальный характер. В статье перечисляются коренные различия, прослеживающиеся между европейскими и азербайджанскими сказками о животных. С этимологической точки зрения выявляется связь этих сказок с мифическим мышлением, тотемизмом и занятием древних людей охотой. В статье сравниваются сказки разных народов со схожими сюжетами; стереотипность в поведении персонажей в одинаковых ситуациях расценивается как явление, происходящее независимо от национальности и обусловленное физиологической идентичностью людей и психологическими факторами.

Ключевые слова: животные персонажи, сюжет, тоtem, сказка, басня, естественный характер, общественные отношения, животный эпос

Məsələnin qoyuluşu. Məqalənin əsasında Azərbaycan folklorunda heyvanlar haqqında nağıl süjetlərinin spesifikasiyasının müəyyənəşdirilməsi, onların komparativistika aspektində tədqiqi dayanır.

İşin məqsədi. Heyvanlar haqqında nağıl qrupunu digər qruplardan fərqləndirən əlamətlərin müəyyənəşdirilməsi, oxşar süjetlərin başqa xalqlardakı analoqları ilə müqayisəsi əsasında tipoloji xüsusiyyətlərin aşkar edilməsi qarşıya qoyulan əsas məqsəddir.

Nağıl janrının əhəmiyyətli bir hissəsini heyvanlar haqqında olan nümunələr təşkil edir. «Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi»nə əsasən bu qrupdan qeydə alınmış süjetlərin sayı 119-dur. Onların 81-i (68%) beynəlxalq, 38-i (32%) qarşılığı olmayan (orijinal) süjetlərdir (5, 58-59).

Məhz hansı nümunələrin heyvanlar haqqında nağıllara aid edilməsi ilə bağlı folklorşünaslıqda müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bu qrupun müəyyən edici əlamət və kriteriləri ilə əlaqədar mövqelər fərqlidir. Məsələn, personajların heyvan olması əlamətini əsas götürsək, nəzərə almalıyıq ki, belə obrazlara sehrli, məişət və kumulyativ nağıllarda da rast gəlinir. Lakin diqqətlə təhlil etdikdə bu qrupların hər birində heyvan surətlərinin spesifik xarakterdə çıxış etdiyini, fərqli funksiyalar daşdığını asanlıqla müəyyənləşdirmək mümkündür. Belə ki, heyvanlar haqqında nağıllarda süjetin obyektini və subyektini, mərkəzi surətini təşkil edən heyvan obrazları sehrli nağıllar qrupunda köməkçi rolunda çıxış edərək əsas qəhrəmana məqsədinə çatmaqda yardım göstərilir. Məişət nağıllarında isə heyvanlar nağıl personajından daha çox real varlıqlardır. Tutaq ki, məişət nağıllarının qəhrəmanı ata minib harasa istiqamət alır. Bu halda at sadəcə nəqliyyat vasitəsidir, yəni gerçək həyatda atın daşdığı funksiyanı icra edir. Halbuki sehrli nağıllarda at - tükünü yandırınca qəhrəmanın hüsurunda hazır olan, qanadlanıb onu çətin sınaqlardan keçirən obrazdır. Heyvanlar haqqında nağıllarda isə at möcüzəli xüsusiyyətlərə malik olmayıb, müəyyən bir ideyanı öz sözləri və hərəkətləri ilə ifadə edən, və onun dinləyiciyə ötürülməsində vasitəçi olan bir personajdır.

Hətta heyvanların danışması belə sözü gedən qrupa aid nağıllarda sehrli əlamət sayılmaz, bu, normal, adi hal kimi qəbul edilir. Həmin məsələyə Muxtar Kazımoğlunun münasibəti maraq doğurur və əslində heyvanlar haqqında nağılların mənşəyinə işarə edir. O yazır: «...heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllarda insan kimi danışmaq heyvanları heç də insanlarla eyniləşdirmir, heyvanların hərəkətlərində yalnız ictimai münasibətlərin əks olunduğunu iddia etməyə əsas vermir. Bu nağıllarda canavar, keçi, tülkü, dəvə, aslan və s. insana xas əlamətlərlə çıxış etməsi əski çağlardan gələn məlum ibtidai təsəvvürlərin məhsuludur: insan özünü təbiətdən ayırmır, təbiət, o cümlədən heyvanlar insana xas əlamətlərlə çıxış edən varlıq kimi dərk olunur» (3, 41). Elə buna görədir ki, heyvanların insan dilini anladığını düşünən əcdadlarımız gizli ovçu dili uydurmuşdular. Onlar ovlanacaq heyvanların adlarını tələffüz etmirdilər.

Belə nümunələrdə personajlar arasındakı mükəllimələr, dialoqlar fəaliyyətin özünü əvəzləyir, hərəkətləri ifadə edir və mətndəki həcmi baxımından da müəllif təhkiyəsi üzərində dominantdır. Onların faizlə nisbəti təxminən 80/20-dir. Y.Y.Mariçeva yazır: «Dialogun replikaları arasında öz münasibətləri vardır: sual-cavab, təsdiq-inkar, təklif-qəbul, əmr-icra və s. Əgər biz heyvanlar haqqında nağıllara bu nöqteyi-nəzərdən baxsaq, görərik ki, onlarda da replikalar öz aralarında həmin xüsusi münasibətlərdədir» (15,5).

Sehrli nağıllarda heyvanların danışması qeyri-adi, təəccüblü və möcüzəli bir hal kimi qiymətləndirilir. Hətta belə bir cümlə ilə müşayiət olunur: «insan kimi dil açıb danışdı». Yəni, danışmaq insana məxsus bir xüsusiyyət olduğu üçün heyvanın dilə gəlməsi sıradan bir hadisə deyildir.

Bəzən belə bir qeyri-dəqiq fikir səslənir ki, heyvanlar haqqında nağılların bütün personajları heyvanlar olmalıdır. Lakin bu qrupa aid nümunələr içərisində insan obrazlarının da iştirak etdiyi nümunələr vardır. Sadəcə, həmin obrazlar epizodik xarakterlidir, heyvanlar isə nağılın əsas qəhrəmanlarıdır və hadisələrə münasibətdə onların mövqeyi ön plana çəkilir.

Yanlış mülahizələrdən biri də sözü gedən nağıl qrupunda real heyvanların həyatından bəhs edilməsidir. Doğrudur, təbiilik və inandırıcılıq naminə heyvanlara xas bəzi xüsusiyyətlər, onların davranışları, yaşayış tərziləri ilə bağlı müəyyən nüanslar nağıllarda öz əksini tapır. Məsələn, tısbağa ləngdir, qarışqa zəhmətkeşdir, əqrəb, dəvə kinlidir, eşşək tərsdir, dovşan qorxaqdır və s. Lakin bu nümunələrdə süjetlə fəaliyyətin əsas olduğunu, heyvan personajlarının isə onların icraçısı, daşıyıcısı kimi çıxış etdiyini unutmamalıyıq. Bunu sübut edən faktorlardan biri də odur ki, eyni süjet əsasında qurulmuş müxtəlif xalqlara məxsus nağıllarda bəzən həmin rol başqa heyvan, hətta mifoloji obraz, yaxud insan da oynaya bilər. Deməli, prinsipial olan personaj deyil, onun fəaliyyətidir.

İşin əsl mahiyyəti belə olsa da, nağıllarımızda heyvanlar o qədər təbii, bədii cəhətdən dolğun və inandırıcı təsvir edilir ki, təbiətdəki heyvanları da uşaqlıqdan təsəvvürümüzdə formalaşmış stereotiplər əsasında qiymətləndiririk. Bizə elə gəlir ki, təbiətdəki heyvanların ən hiyləgəri tülküdür, ən acgözü qurddur, ən axmağı isə ayıdır. Lakin mütəxəssislərin (zooloqların) iddiasınca hər bir heyvan özünə görə hiyləgərdir və situasiyaya uyğun olaraq hərəkət edir.

Heyvanlar haqqında nağılların sadaladığımız əlamətləri ayrı-ayrılıqda deyil, birlikdə götürülməlidir. Başqa sözlə, bu qrupa aid nümunələri digər nağıl qruplarından fərqləndirmək üçün qeyd etdiyimiz kriterilərin bir arada olması vacibdir. Çünki ayrılıqda bu və ya digər xüsusiyyəti başqa nağıl qruplarında da tapmaq mümkündür.

Heyvanlar haqqında nağıllarımızın sayı digər qruplarla müqayisədə azdır. Ruslarda da belədir. Lakin Ukrayna nağılları içərisində ən çoxsaylı qrup heyvanlar haqqında nağıllar qrupudur. Eləcə də Avropa xalqlarında bu nağıllar sayca üstünlük təşkil edir. Bunu tarixən Qərbdə heyvanlar haqqında epos janrının mövcudluğu ilə əlaqələndirirlər. Yazılı ədəbiyyat nümunəsi sayılan, əsasən, din xadimləri, keşişlər, rahiblər, yəni savadlı şəxslər tərəfindən o zamanın (X-XIII əsrlər) kilsə dili olan latın dilində yaradılan bu eposların personajları heyvanlardır. Bu əsərlərdə heyvanlar aləmi bir dövlət kimi təsvir olunur və insan cəmiyyətindəki münasibətlər heyvanların timsalında təqdim edilir. Heyvani eposun xalq yaradıcılığının üsul və metodlarından bəhrələndiyini qəbul etsək də, onların heyvanlar haqqında nağılların mənbəyi olması şübhə doğurur. Çünki başdan-başa savadsız sadə xalqın öz dilində belə olmayan nümunələri oxuyub onlardan təsirlənməsi ağlabatan deyildir. Hərçənd ki, heyvanlar haqqında nağıllarda rast gəldiyimiz bəzi süjetlərin analoqu heyvani eposlarda tapmaq mümkündür. Bunu isə heyvani eposların daha qədim olan xalq ənənəsindən qidalanması ilə izah edə bilərik.

Ukrayna ədəbiyyatı tarixində heyvani epos janrı yoxdur. Lakin bu xalqın folklorunda heyvanlar haqqında nağıl süjetlərinin sayı Avropa xalqlarında olduğundan çoxdur. Həmin fakt bütövlükdə Ukrayna folklorunun mütəxəssislər tərəfindən beynəlxalq miqyasda həmişə etiraf edilən zənginliyi ilə bağlıdır. Deməli, heyvani epos janrı ilə heyvanlar haqqında xalq nağıllarının sayı arasında mütənəsibliyin olması barədə mülahizə özünü doğrultmur.

Heyvanlar haqqında nağılların Azərbaycanda, eləcə də bizimlə tarixən sıx təmasda olan qonşu xalqlardakı nümunələri Qərb xalqlarının analoji örnəklərindən bir çox xüsusiyyətlərinə görə fərqlənir. Əvvəla, heyvanlar haqqında nağıllar Avropada uşaq nağılları kimi qəbul edilir. Bizdə isə həmin nümunələr bütün yaş kateqoriyaları tərəfindən sevə-sevə dinlənir və oxunulur, başqa sözlə, ümumxalq xarakteri daşıyır. İkincisi, Avropa nağıllarında heyvanların antropomorflaşdırılması müşahidə edilir. Məsələn, bizim nümunələrdə heyvanlar adət etdikləri təbii məkanlarda – meşədə, düzdə, yuvasında, yaxud şikarını ələ keçirmək üçün tez-tez hücum etdikləri insan məskənlərinin yaxınlığında təsvir

olunurlar. Qərbdə isə onlar insanlar kimi saraylarda, qəsrlərdə yaşayır, yarışlar təşkil edirlər ki, bunlar da orta əsrlər Avropasının reallıqlarını xatırlatmaqla bərabər, həmin personajların heyvan maskası taxmış insan olduqları təəssüratını yaradır. Üçüncüsü, bizim nağıllar heyvanlar arasında antoqonizmdən, ziddiyyət və konfliktlərdən danışmaqla yanaşı, heyvanlarda dostluq, fədakarlıq, yardımlaşma, sədaqət və s. kimi keyfiyyətlərin olduğunu da göstərir. Avropa xalqlarının nümunələrində isə heyvanlar üzərində daha çox mənfi xüsusiyyətlər – məkrilik, düşmənlik, paxıllıq, kinlilik və s. cəmləşmişdir. Bütün bu fərqlər hər bir xalqın spesifik cəhətlərini nümayiş etdirsə də, həmin xalqların folklorunda oxşar süjetlərin özünü göstərməsinə mane olmur.

Heyvanlar haqqında nağılların mənşəyinə gəlincə, onların mifik təfəkkürlə, totemizmlə, qədim insanların ovçuluq məşğuliyyəti ilə əlaqəsi olduğunu irəli sürən folklorşünaslar vardır. Nağıllarda izlənən bir sıra süjetlər Ezop təmsillərində də özünü göstərir. Məsələn, «Tülkü və durna» (Azərbaycan nağılında hacıylək – AA60), «Axmaq qurd» (AA 122 A), «Köhnə duz-çörək unudulmur» (bizdə «Yaxşılığa yamanlıq» (AA 155), «Tülkü və xərçəng» (bizdə tısbağa AA 275) və s. Məsələyə bir qədər geniş miqyasda baxaraq daha artıq beynəlxalq materialı cəlb etsək, uyğunluqların sayı xeyli çoxalar. L.Z.Kolmaçevski Benfeydən sonra bu sahədəki inkişaf və yayılmanın çıxış nöqtəsi kimi Eropu götürürdü: məsələn, o, «İt və qurd» rus nağılının eyniadlı Ezop təmsili ilə uyğunluğuna işarə vuraraq «bu epizodun inkişafı olan bütün variantlar»ın həmin təmsillə bağlılığını birmənalı şəkildə qəbul edirdi (14, 145). Xatırladaq ki, «İt və qurd» nağılında (AA 101) it qoca olduğuna görə evdən qovulur, qurdla dostlaşır. Qurd ona sahibinin etibarını yenidən qazanmağın yolunu öyrədir. Qurd sahibin uşağını oğurlayır, it isə sözləşdikləri kimi, uşağı valideynlərinə qaytarır. Onlar da iti geri qəbul edirlər.

V.Y.Propp L.Z. Kolmaçevskidən fərqli olaraq, xalq ənənəsinin Ezopdan deyil, Ezopun xalq ənənəsindən bəhrələndiyini düşünür və antik müəllifin təmsillərində həmin ənənələrin dolayı yolla əks olunduğunu bildirirdi. Hərçənd ki, V.Y.Propp hansısa süjetin yazılı ədəbiyyat mənşəli olmasını da istisna etmirdi. Tədqiqatlar göstərir ki, hər iki hal mümkündür. Odur ki, hər bir konkret fakta xüsusi yanaşma tələb olunur. Həmçinin, alim müqayisələri yalnız iki mədəniyyətlə məhdudlaşdırmamağın, beynəlxalq miqyasda folklor materiallarını qarşılaşdırmağın, onları mərhələli-tarixi inkişafına görə yerləşdirməyin gərəкли olduğunu vurğulayırdı.

Əsas qəhrəmanı tülkü olan orta əsr heyvani eposun Niderland, Almaniya, Fransa, İngiltərə, İtaliya variantları ilə heyvanlar haqqında nağıl süjetlərinin qarşılaşdırılması zamanı oxşarlıqların mövcudluğu müşahidə edilir. Məsələn, tədqiqatlarında rus nağıllarına əsaslanan L.Z.Kolmaçevski «Arabadan balıqların oğurlanması», «Quyruqla balıq tutmaq», «Məhsulun qeyri-bərabər bölünməsi», «Qorxmuş ayı və qurdlar», «Köhnə duz-çörək unudulur», «Axmaq qurd», «Tülkü və ağacdələn» kimi süjetlərin orta əsrlərin Qərbi Avropa heyvanlar haqqında eposunda təmsil olduğunu müəyyənləşdirmişdir. Həmin süjetlərin bəziləri Azərbaycan nağıl repertuarında da yayılmışdır. Məsələn, Aarne-Andrejev göstəricisində 2 nömrəsi altında qeyd olunan «Qurd balıq tutur» və ya «Quyruqla balıq tutmaq» süjeti əsasında yaranmış nağılın Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən toplanmış beş variantı məlumdur, həm də bu nümunələrdə bir neçə süjetin kontaminasiyası izlənilir. Süjetin qısa təsviri belədir: Tülkünün məsləhəti ilə qurd balıq tutmaq üçün quyruğunu buz üzərində açılmış deşiyə sallayır. Su donur, qurdun quyruğu buzun içində ilişib qalır. Səhər su dalınca gələn qadınlar əllərində nə varsa, onunla qurdu vurmağa başlayırlar. Qurd qaçıb canını qurtarır, quyruğu qopub qalır.

Göründüyü kimi, nağılda insan obrazları da var (qurdu əzişdirən qadınlar), lakin burada obyekt və subyekt qismində heyvanlar çıxış edir. Nağılın ruslarda 22, ukraynalılarda 11, beloruslarda 7 variantı qeydə alınmışdır (19, 52-53).

Nümunələrin müqayisəsi milli nüansların, müəyyən fərqlərin olduğunu üzə çıxarır. Bu fərqlər bir də onunla bağlıdır ki, həmin süjet bizdə müstəqil şəkildə deyil, başqa süjetlərlə kontaminasiyada danışılır. Buna görə də nəqqallar süjeti digərlərinin məzmununa uyğunlaşdırmaq, onların ardıcılığını, nağılın bütövlüyünü təmin etmək məqsədi ilə bəzi dəyişikliklərə yol verirlər. Məsələn, nağılın S.Behrəngi variantında (2, 324-329), eləcə də «Qarabağ: folklor da bir tarixdir» toplusunun III cildindəki variantında (4, 322-326) sözügedən süjet «Tülkü gəlinin zinət əşyalarını oğurlayır» (İ.R. 1B*) süjetinin davamı kimi verildiyindən məzmununda da bu məqam nəzərə alınmışdır. Belə ki, Canavar Tülkünün gəlindən oğurladığı cəvahiratları görüncə onun bunları haradan əldə etdiyi ilə maraqlanır. Tülkü isə çaydan çıxardığını söyləyir və Canavara məsləhət görür ki, quyuğunu çaya sallasın, qızıllar özləri onun quyuğuna yapışacaq. Slavyan variantlarında isə Canavar balıq tutmaq məqsədi ilə quyuğunu suya salır. Həm də bu variantlarda Canavarı su dalınca gələn qadınlar döyürlərsə, S.Behrəngi variantında bunlar səhər işə gedən faytonçulardır. Onlar Canavarın qoyunları pusduğunu zənn edirlər.

Heyvanlar haqqında nağılların bir çoxunda olduğu kimi sözügedən nağılda da konfliktin əsasında məkrli məsləhət, daha geniş mənada yalan durur. Məhz bu situasiya bir tərəfdən hiyləgər, təhlükəli, digər tərəfdən axmaq, sadələvh, tez aldanan iki personajı üz-üzə qoyur. Tülkünün təhlükəliliyi Canavarı nəinki döyülməyə, hətta ölümə sürükləyəcək dərəcədədir (2, 329). Lakin Canavarın ölümü dinləyici və oxucunu kədərləndirmir, faciə xarakteri daşımır. Biz yalanın, hiylənin qurbanı olan Canavarın aqibətinə acımırıq. Adi halda, əxlaq normalarına görə, yalan qınansa da, naqis xüsusiyyət kimi təqdir edilməsə də, heyvanlar haqqında nağıllarda o, heyranlıq doğurur. Zəifin güclü üzərində üstünlük forması kimi dərk edilir. Görünür, heyvanlar haqqında nağılların yarandığı əski çağlarda yalan yaşamaq uğrunda gedən amansız mübarizənin formalarından biri kimi qəbul olunmuşdur. Yəni, sağ qalmaq üçün bütün üsullar məqbul sayılmışdır.

Nağılda Canavarın düşdüyü vəziyyət dinləyicidə nəinki təəssüf doğurmur, hətta onun dodağının qaçmasına səbəb olur. Başqa sözlə, incə yumor bu nağılların ayrılmaz elementi kimi çıxış edir. Nəzərdən keçirdiyimiz nağıl qrupuna aid nümunələrdə hiyləgərliyi ilə digər personajları üstələyən, daim qalib gələn bir heyvan olur. Bizim nağılların əksəriyyətində bu, tülküdür. Slavyan xalqlarının nağıllarında da belədir. Lakin dünyanın başqa xalqlarının örnəkləri üzərindəki müşahidələrimiz ənənələrin bu baxımdan fərqləndiyini söyləməmizə imkan verir. Məsələn, çukçalarda bu rolu qarğa, Şimali Amerika hindularında su samuru oynayır. İbtidai təsəvvürlərə görə, həmin heyvanlar magik qüvvəyə malik idilər. Ovdan əvvəl nəql edilən bu nağıllardakı qəhrəman obrazın (hiyləgər heyvanın) magik qüvvəsinin danışanlara keçəcəyinə inam varmış. A.İnan ovçuların meşə ruhlarını məmnun etmək üçün yanlarında nəqqal və şaman gəzdirdiklərini yazırdı (7, 63). Ümumiyyətlə, ən qədim məşğuliyyətlərdən biri olan ovçuluq və bilavasitə ov peşəsi insanların xəyallarını qanadlandırmış, bədii təfəkkürünə təkan vermişdir. Ovun əski dini görüşlər və ritualla bağlılığı barədə Mirça Eliade yazır: «Arxaik dünya dindən kənar bir fəaliyyət tanımaz; müəyyən mənası olan hər fəaliyyət – ovçuluq, balıqçılıq, əkinçilik, ayinlər, konfliktlər, cinsi əlaqələr – bu və ya digər şəkildə sakral sahəyə aiddir. Dindən kənar olan yeganə fəaliyyət mifik mənadan, yəni örnək modellərdən məhrum fəaliyyətlərdir. O halda deyə bilərik ki, müəyyən bir məqsədə istiqamətlənmiş hər problemlı fəaliyyət arxaik dünya üçün bir ritualdır» (6, 41).

Türk tədqiqatçısı Kadriye Türkan Azərbaycan nağıllarından bəhs edən araşdırma-sında qeyd edir ki, «...ovçuluq əvvəllər meşə kultunu və bir çox heyvan kultunu içinə alan ov kultunun formalaşmasına zəmin hazırlamışdır» (8, 71).

Bu nağıl qrupunda vəhşi heyvanlar haqqında olan nümunələrin çoxluq təşkil etməsi belə düşünməyə əsas verir ki, onlar heyvanların əhliləşdirilməyə başlanıldığı mərhələdən əvvəl meydana gəlmişdir, sinifli cəmiyyətdən öncəki dövrün məhsuludur. Ev heyvanları isə çox zaman nağıllarda vəhşi heyvanlarla birlikdə iştirak edirlər. Sırf ev heyvanlarının üzərində qurulan nağıllar beynəlxalq miqyasda olduğu kimi, Azərbaycan nağıl reper-tuarında da azdır (İ.R. 203; 207 A; 209^{*}; 210; 212; 214; 214A; 214B; 215^{*}; 215^{**} A; 215^{**} B; 219E^{**}).

Heyvanlar haqqında nağılların dilinin spesifikliyi onun tərkibində dialoqların aparıcı rol oynaması ilə bağlıdır. Adətən, dramatik növün janrları ilə assosiasiya doğuran dialoqların təhkiyə janrlarındakı yeri və funksiyaları məsələsinə M.O.Qabel XX əsrin əvvəllərində «Bilində dialoq formaları» adlı tədqiqat həsr etmişdir (11, 315-328). Həmin problemi yazılı ədəbiyyatdakı nəsr əsərlərində araşdıran M.M.Baxtin qeyd edirdi ki, «Burada dialoq fəaliyyət öncəsi deyil, fəaliyyətin özüdür» (9, 85).

Məsələn, nəzərdən keçirdiyimiz «Qurd balıq tutur» süjetli nağıllarda qurdun döyül-məsi, onun quyruğunun qopması barədə nəqqal məlumat verir, yəni bu informasiyanı təh-kiyə yolu ilə çatdırır. Lakin bu və digər nümunələrdə personajların fəaliyyətinin əsası kimi dialoq ön plana çıxır. Konfliktli situasiyalar məhz personajların nitqində ifadə olu-nur. Sözügedən nağılda Tülkünün yalanının fəaliyyəti bu və ya digər məlumatı daşıyan sözlərin tələffüzündə və Qurd tərəfindən həqiqət kimi qəbul edilməsində özünü göstərir.

Dialoq məsələsinə başqa bir araşdırmasında yenidən toxunan M.M.Baxtin vurğu-layır ki, «dialoq öz sadəliyinə və dəqiqliyinə görə nitq ünsiyyətinin klassik formasıdır» (10, 250). Çünki hətta məişət dialoqlarına xas olan qısa, qırıq replikalar belə bitkinliyi ilə seçilir.

N.M.Gerasimova dialoqları «nitq içində nitq» adlandırmışdır (12, 105). Nəqqalın ifası zamanı biz nağıl təhkiyəsinin iki səviyyəsini ayırd edə bilərik: dramatik dialoq mü-nasibətində olan personajlar səviyyəsi və nəqqalla auditoriya münasibətləri səviyyəsi.

V.Y.Propp hesab edirdi ki, heyvanlar haqqında nağıllar «iştirak edənlərin xarakter-i-nə görə fərqlənir» (18, 48).

Personajlar nitqi vasitəsilə öz xislətini nümayiş etdirirlər: aldadır, cırnadır, yaltaq-lanır, iltifat edir, tərəfləyir, lovğalanırlar. Bu zaman üslub, intonasiya, jestlər, mimikalar, səsin dəyişdirilməsi və s. nəqqalın köməyinə gəlir. Bu baxımdan heyvanlar haqqında na-ğıllar dramatikliyi ilə oyun-tamaşalara yaxınlaşır.

L.M.İvlevanın fikrincə, personajların çevrəsi, sistem təşkil etməsi, hər bir elementi-nin yalnız digərlərinə münasibətdə əhəmiyyət daşıması nağılın spesifik cəhətləridir (13, 216).

Q.E.Lessinqdən sonra A.A.Potebnya da xalqın təsəvvüründə heyvanların daimi (universal) xarakterlərinin mövcud olduğunu göstərmişdir (17, 125).

Heyvanlar haqqında nağıllarda personajların adlandırılması ayrıca bir priyom kimi funksionallıq qazanır. Bu, bir tərəfdən qarşılıqlı münasibətləri ifadə etmə üsuludur. Digər tərəfdən personajın xarakterik əlamətinin qabardılmasıdır. Maraqlıdır ki, bəzən ad hətta zaman kimi mücərrəd bir anlayışı da əvəz edə bilir. Məsələn, «Tülkü-mamaça» (AA 15) süjeti əsasında qurulmuş rus və Azərbaycan nağıllarında adın zamanı necə işarələməsini aydınlaşdırmaq.

Rus nağılında bəhs olunur ki, qurdun 1 çəllək ehtiyat balı varmış, tülkü isə şirni sevmiş. Tülkü doğuşa çağırıldığını bəhanə edərək daxmadan çıxıb çəlləyin gizlədildiyi yerə gedir və balın bir hissəsini yeyir. Burada fəaliyyətin qrammatik zamanı keçmiş zaman mənalı indiki zamandır. Qurd və tülkünün nitqləri hadisələri indiki zamana yaxınlaşdırən, canlandıran bir tərzdə verilir, lakin bu, şərtidir, bədii effekti gücləndirmək məqsədi daşıyır. Tülkü 3 dəfə eyni bəhanə ilə çıxıb balı axıradək yeyir. Hər dəfə də guya yeni körpənin doğulduğunu söyləyərək onlara ad uydurur. Körpələrin adı: 1) Poçatoçek 2) Seredişek 3) Poskryobişek. Nəqqal adlarda əslində zamanı kodlaşdırmışdır: a) oğurluq zamanı b) onun davamı c) onun sonu.

Sonra tülkü özünü xəstəliyə vurub bal istəyir. Qurd balın oğurlandığını görür. Lakin tülkü hər şeyi danaraq təklif edir ki, hər ikisi günün altında uzansın. Bal qaynayıb üzə çıxacaq. Günün altında axmaq qurdu yuxu tutur, tülkü onun üzünə bal yaxır. Axırda qurd günahkar vəziyyətində qalır (16, 21).

Təsviri üslubun zaman xarakteri əsasən belədir: nitqlər – indiki zamanda, hadisələr, fəaliyyətlər isə keçmiş zamanda verilir.

Məkanın təsviri nağılda hər bir fəaliyyətin bağlı olduğu yerə əsaslanır: bu, iki yoldaşın yaşadığı daxma, balın gizlədildiyi anbar və ya çardağ, daxmadan kənarda günün altıdır. Həmçinin daxmanın ətrafında başqa evlərin olduğunu da güman etməliyik. Çünki tülkü doğuş qəbul etmək üçün çağırıldığını deyirsə, deməli yaxınlıqda yaşayış məskəni vardır. Əslində burada tipik rus kəndi təsəvvür edilir. Yəni məkan bəllidir, müəyyəndir, lakin dəqiq deyildir.

Tarixin zaman-məkan əsaslarının real olması fantastik uydurmanı da inandırıcı edir. Bu nağılın Azərbaycan analoqları da mövcuddur. «Tülkünün mamaçalığı» adlanan süjet göstəricidə 15-ci nömrə altında qeyd edilmişdir. Nağılın Naxçıvanda yazıya alınmış «Tülkünün kələyi» adlanan variantında tülkü və canavardan başqa ayı obrazı da vardır. Küpdəki bal deyil, qovurmadır. Tülkünün dediyinə görə, guya birinci dəfə padşahın arvadı, ikinci dəfə vəzirin arvadı, üçüncü dəfə isə vəkilin arvadı doğurmuş. Tülkü əvvəlcə qovurmanı küpün qulpunadək, sonra ortasınadək, axırda isə dibinadək yeyir. Uyğun olaraq uşaqların adını Qulubəy, Ortaqbəy və Dibibəy qoyur. Nağılın finalında tülkü yoldaşlarına təklif edir ki, qovurmanı birinci yeyən qulpuna qədər, ikinci yeyən ortasına qədər, üçüncü yeyən dibinə qədər yesin. Ayı və canavar qulpuna qədər yeməyə razılıq vermirlər. Tülkü buna razı olur. Guya bir-iki tikə yeyib qaçır. Canavarla ayı iştahla küpə tərəf gələndə məsələni anlaşırlar. O gündən onların dostluğu pozulur (1, 250-252).

Nağılın Qarabağ ərazisində toplanmış «Tülkü və canavar» adlanan variantında sözü gedən süjet daha dörd süjetlə kontaminasiya olunmuşdur. Bunlar «Tülkü gəlinin zinət əşyalarını oğurlayır», «Qurd balıq tutur», «Tülkü qurda pinəçilik öyrədir» və «Tülkü qurda səbət toxumağı öyrədir» süjetləridir (1B*+2+38 A*+38B*). Burada guya doğulan uşaqlar qız olurlar. Onların adlarını isə tülkü küpün hansı hissəsinə qədər yediyinə uyğun olaraq Qulpunaz, Göbəhnaz və Qurtunaz qoyur. Bu variantda final bir qədər zəifdir. Küpün boş olduğunu görən canavar tülkü ilə mübahisə etməyə başlayır, onlar bir-birini günahlandırırlar, nağıl da beləcə sona çatır (4, 322-326).

Göründüyü kimi, müxtəlif xalqların oxşar süjetli nağıllarında personajların eyni situasiyalardakı davranışlarında bir stereotiplik izlənilir. Çox güman ki, bu, fizioloji identivlik və psixoloji faktorların diktəsi ilə baş verən haldır.

İşin elmi nəticəsi. Məqalədə konkret nağılların müqayisəli tədqiqi sayəsində xalqımızın məlum süjetlərə özünəməxsus əlavələri müəyyənləşdirilmiş, onların dünyagörüşü, mentalitet və folklor ənənəsi ilə bağlılığı sübut edilmişdir.

İşin elmi yeniliyi. Heyvanlar haqqında nağıllarda personajlardan daha çox fəaliyyətlərin əsas olduğu, fəaliyyətlərin işə təhkiyə ilə deyil, dialoqlar vasitəsilə ifadə edildiyi aşkarlanmışdır. Həmçinin personajların adlandırılmasının mətndə funksionallıq qazanması da üzə çıxarılmışdır.

İşin təbii əhəmiyyəti. Məqalənin materiallarından nağıllarla bağlı magistratura fənlərinin tədrisində, eləcə də nağılların öyrənilməsinə həsr olunmuş tədqiqatlarda istifadə oluna bilər.

Ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

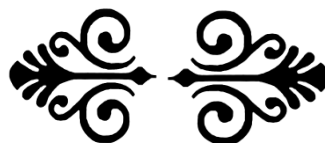
1. Azərbaycan folkloru antologiyası I c. (Naxçıvan folkloru). Bakı: Sabah, 1994, 388 s.
2. Behrəngi S. Məhəbbət nağılı. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1987, 504 s.
3. Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, 192 s.
4. Qarabağ: folklor da bir tarixdir III c. (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor nümunələri). Tərtib edən İ. Rüstəmzadə. Bakı: Elm və Təhsil, 2012, 468 s.
5. Rüstəmzadə İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 368 s.

Türk dilində:

6. Eliade M. Ebedi Dönüş Mitosu (Çev: Ü. Altuğ). Ankara: İmge Kitapevi, 1994, 187 s.
7. İnan A. Tarihte ve bu gün Şamanizm//Materiyaller ve Araştırmalar. Ankara: TTK Yayınları, 2000, 228 s.
8. Türkan K. Azeri masallarında av kültü ve av anlayışı// Milli folklor, 2008, yıl 20, sayı 80, s.70-76

Rus dilində:

9. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929, 243 с.
10. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986, 445 с.
11. Габель М.О. Формы диалога в былинне // Наук. зап. наук. –досл. кат. ист.укр. культуры. 1928, №6, с.315-328
12. Герасимова Н.М. Прагматика текста: фольклор, литература, культура: Сб. статей, СПб.: РИИИ, 2012, с.91-108
13. Ивлева Л.М. Рязанье в традиционной русской культуре. СПб., Рос. Институт Искусств, 1994, 235 с.
14. Колмачевский Л.З. Животный эпос на Западе и у славян. Казань: Типография Императорского Университета, 1882, 317 с.
15. Мариничева Ю.Ю. Русские сказки о животных. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора философии по филологии. СПб. 2012, 13 с.
16. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трёх томах. Т. I. М.: Изд. Наука, 1984, 511 с.
17. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности: Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, Тип. К.Счасни, 1894, 162 с.
18. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976, 327 с.
19. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. (Составители: Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабанников, Н.В.Новиков) Ленинград: Наука – Ленинградское отделение, 1979, 440 с.



Radə ABBASOVA
AMEA Folklor İnstitutu
Folklor və yazılı ədəbiyyat şöbəsinin elmi işçisi
irada.abbasova61@gmail.com



**ƏBDÜLHƏQ HAMİD TARHANIN ƏSƏRLƏRİNDƏ
QIYAFƏTDƏYİŞDİRMƏ
MOTIVİNİN FOLKLOR SEMANTİKASI**

Açar sözlər: Folklor, Əbdülhəq Hamid Tarhan, dram əsərləri, motiv, qiyafət dəyişdirmə, çevrilmə, metamorfoz, məcburi evlilik, dastan.

**FOLKLORE SEMANTICS OF THE MOTIF OF DISGUISE IN THE WORKS OF ABDULHAK
HAMID TARHAN**

Summary

Abdulkhak Hamid, a prominent representative of the Turkish romantic literary movement, made extensive use of folklore motifs in his drama plays. One of the traditional folklore motifs he used in his plays was the motif of disguise. Abdulkhak Hamid's heroes also disguised themselves from those around them in order to protect themselves from any danger that awaited them, or to change their appearance when necessary for a specific intelligence purpose.

These characters, by their behavior, are in fact repeating the disguised characters in the sagas.

Keywords: Folklore, Abdulkhak Hamid Tarhan, dramas, plays, motif, disguise, transformation, metamorphosis, forced marriage, saga.

**ФОЛЬКЛОРНАЯ СЕМАНТИКА МОТИВА МАСКИРОВКИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АБДУЛХАК
ХАМИД ТАРХАН**

Аннотация

Абдулхак Хамид, видный представитель турецкого романтического литературного движения, широко использовал фольклорные мотивы в своих драматических пьесах. Одним из традиционных фольклорных мотивов, которые он использовал в своих пьесах, был мотив маскировки. Герои Абдулхака Хамида также маскировались от окружающих, чтобы защитить себя от любой опасности, которая их поджидала, или изменить свою внешность, когда это необходимо для конкретной разведывательной цели. Эти персонажи своим поведением фактически повторяют замаскированных персонажей саг.

Ключевые слова: фольклор, Абдулхак Хамид Тархан, драмы, пьесы, мотив, маскировка, трансформация, метаморфоза, принудительный брак, сага.

Məsələnin qoyuluşu: Folklorda tez-tez rast gəlinən və geniş yayılmış motivlərdən biri də qiyafətdəyişdirmə motividir. Qiyafətdəyişdirmə folklor qəhrəmanının bu və ya digər məqsəd və səbəblərdən irəli gələrək şəxsi kimliyini gizlətmək istəməsinin nəticəsi olaraq meydana çıxır. Belə ki, qəhrəman ya onu gözləyən hər hansı bir təhlükədən qorunmaq üçün və ya ətrafdakılardan kim olduğunu gizlədərək hadisələrin əsl mahiyyətini kəşfiyyat yolu ilə öyrənmək üçün qiyafətini dəyişdirir.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında başlıca məqsəd Əbdülhəq Hamid Tarhanın dram əsərlərində qiyafətdəyişdirmə motivinin folklor semantikasını araşdırmaqdır.

Stith Thompson "Xalq ədəbiyyatının motiv indeksi" (Motif-index of folk-literature) adlı kataloqunda "qiyafətdəyişdirmə, kimliyin gizlədilməsi" motivini "Aldatmalar" başlığı altında təqdim etmişdir. Bu başlıqda verilən əsas bölümün K1800-K1899 nömrəli alt bölümü "Qiyafətdəyişərək və ya illüziya ilə aldatmaq" adlanır. Cədvəldə verilən motiv adlandırılmalarının bəzilərini qeyd edək:

K1810. Qiyafət dəyişdirmək yolu ilə aldatma [8, s. 428].

K1810.1. Qiyafət dəyişərək gizlənmək [8, s. 428].

K1812. Qiyafətini dəyişdirmiş kral [8, s. 430].

K1817.1. Dilənçi (kasıb) qiyafətində gizlənmək [8, s. 434].

K 1834. Birdən çox qiyafətdəyişmə: bir insan müxtəlif insanların qiyafəsinə girir [8, s. 439].

K1836. Kişinin qadın qiyafətində gizlənməsi [8, s. 439].

K1837. Qadının kişi qiyafətində gizlənməsi [8, s. 440].

K1837.6. Qadının əsgər qiyafəti ilə gizlənməsi [8, s. 440] və s.

Elza İsmayılova Nedim Bakırcının “Koroğlu destanlarında Koroğlu və Binitinin kiyafət (şəkil) dəyişdirməsi” adlı məqaləsinə istinad edərək dastandakı qiyafətdəyişdirmə motivinin səbəblərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmışdır:

1. Əsir düşəni (düşənləri) qurtarmaq/tapmaq üçün.
2. İstənilən çətin vəziyyətdən çıxmaq üçün.
3. Hər hansı bir məlumat toplamaq üçün.
4. Verilən tapşırığı yerinə yetirmək üçün.
5. Gözəlliyini eşitdiyi bir qızı gedib gətirmək üçün.
6. Padşahların öz ölkəsindəki vəziyyəti yoxlaması üçün [1, s. 149].

Qeyd edək ki, qiyafətdəyişdirmə motivinin təqdim edilən variantları ilə biz müxtəlif dastan və rəvayətlərdə rastlaşırıq. Muxtar Kazımoğlu-İmanov “Xalq gülüşünün poetikası” adlı tədqiqatında Koroğlunun qəhrəmanlıqla yanaşı, bəzən yeri gəldikdə kələkbazlıqdan da istifadə etdiyini, kələkbazlığın isə ən səciyyəvi göstəricisinin libas dəyişmək, özünü gizlədib cilddən-cildə, dondan-dona girmək olduğunu qeyd edir [2, s. 212].

Koroğlunun qiyafət dəyişdirməsi ilə bağlı Cəlil Nağıyev qeyd edir: “Hamıya yaxşı məlumdur ki, Koroğlu bir səfərə gedəndə, əgər lazım gələrsə, gah bəzircan olur, gah aşiq, çətinliyə düşərsə, cilddən cildə düşməyi bacarır” [5, s. 58].

“Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi” qolunda Eyvazı Çənlibelə gətirmək üçün Koroğlu yolda çobanla paltarını dəyişir: “Koroğlu öz-özünə fikir eləyib dedi: Mən obaya bu paltarla getsəm, tanıyarlardı. Yaxşısı budur ki, paltarımı bu çobanla dəyişdirim. ...Koroğlu çobanın paltarını alıb geyindi, çomağını da əlinə alıb obaya tərəf yollandı” [4, s. 110].

“Dədə Qorqud” dastanında da biz Beyrəyin Oğuzla döndüyü zaman qiyafətini dəyişdirdiyini görürük: “Beyrək oğuz diyarına gəldi. Gördü bir ozan gedir, dedi: “Ay ozan, hara gedirsən?”. Ozan deyir: “Bəy igid, toya gedirəm”. Beyrək dedi: “Kimin toyudur?”. “Yalançı oğlu Yalancığın”, – dedi. “Əyö, kimin qızını alır?”. Ozan deyir: “Xan Beyrəyin adaxlısını alır”. Beyrək deyir: “Ay ozan, qopuzunu mənə ver, atımı sənə verim; saxla, gəlim, dəyərini-qiymətini gətirim, alım”. Ozan deyir: Avazım qısalmadan, səsim boğulmadan bir atdır əlimə keçib, aparıb saxlayım”. Ozan qopuzu Beyrəyə verdi. Beyrək qopuzu aldı, atasının düşərgəsinə yaxınlaşdı” [3, s. 214].

Göründüyü kimi, Beyrək əsirlikdən Oğuz elinə qayıdarkən əvvəlcə heç kimin onu tanımamasını istəyir, bunun üçün isə təbdili-libas olmağı, yəni qiyafətini dəyişdirməyi qərara alır. Yolda ozanla rastlaşır, atını verib qopuzu alır. Yəni burada Beyrək ozan qiyafəsinə girir və ilk olaraq atasının evinə gəlir. Əvvəlcə evlərinin yaxınlığındakı bulaqdan su götürməyə gələn kiçik bacısı, sonra isə böyük bacıları ilə rastlaşan Beyrək bacıları ilə soyulaşarkən bacıları ona “Çalma, ozan, danışma, ozan!... Ay ozan!... Belə çalma-oxuma, ozan!” [3, s. 217] deyərək müraciət edirlər. Deməli, Beyrəyin qiyafətdəyişdirməsi, yəni ozan qiyafətində öz həqiqi kimliyini gizlətmə cəhdi gözənilən nəticəni vermiş sayılır.

Bacıları ilə soylaşan Beyrək daha sonra bacılarından toya geymək üçün bir qaftan istəyir. Qızlar gedib Beyrəyin qaftanını gətirirlər. Beyrək qaftanı geyindikdən sonra bacıları onu Beyrəyə oxşatmağa başlayırlar. Kimliyini gizlətmək cəhdinin fiaskoya uğrayacağından narahat olan Beyrək qaftanı soyunub qızlara qaytarır: “Beyrək fikirləşdi: “Gördünmü, qızlar bu qaftanda mənə tanıdılar. Qalın Oğuz bəyləri də tanıyarlar. Görək Oğuz yurdunda mənim dostum, düşmənim kimdir?” – dedi. Qaftanı sıyırıb, qızların üstünə atdı: “Nə sən qal, nə Beyrək qalsın! Bir köhnə qaftan verdiniz, mənim baş-beynimi apardınız”, – dedi. Bir köhnə dəvə çuvalı tapdı; dəldi, boynuna keçirdi. Özünü dəliliyə vurdu, toy yerinə gəldi” [3, s. 217].

Muxtar İmanov Beyrəyin libas dəyişdirməsini “Xalq gülüşünün poetikası” əsərində belə əsaslandırır: “Elə ki Beyrək on altı il əvvəlki paltarını geyməli olur, onda bacıları duyucular, düşürlər, naməlum adamın Beyrək olduğunu güman etməyə başlayırlar. O məqamda özünün tanınmasını istəmədiyindən Beyrək on altı il əvvəlki paltarını təzədən soyunmalı, dəvə çulunun ortasını deşib boynuna keçirməli və əlinə bir qopuz alıb dəli ozan donuna girməli olur” [2, s. 219].

Göründüyü kimi, Beyrək Oğuz yurdunda dostunun və düşmənin kim olduğunu öyrənmək üçün hələ ki, özünün tanınmasını istəmir. Bacıları tərəfindən az qala tanınmasından narahat olduğu üçün isə Beyrək növbəti bir qıtafətdəyişdirmə “əməliyyatı” keçirir. Bir köhnə dəvə çuvalı tapır, onu dəlir və boynuna keçirir. Beləliklə, biz Beyrəyin iki qıyafəni, iki statusu eyni anda birdən daşdığını, yəni ikiqat qıyafətdə olduğunu, başqa sözlə desək, “iki qaftan qalınlığında” “gizləndiyini” görürük. Belə ki, toy yerinə gələn Beyrəyi Qalın Oğuz əhli tanımır. Çünki o, ikiqat qıyafədə idi. Bunu biz digər personajların Beyrəyə müraciət etdiyi zaman aşkar müşahidə edə bilirik. Qazan bəy, Burla xatun, Qısırca yengə, Boğazca Fatma, Banıçiçək Beyrəyə “Dəli ozan” deyərək müraciət edirlər: “Bunu söylədikdə Qazan bəy dedi: “Ay dəli ozan, məndən nə istəyirsən?”; “Burla xatun dedi: “Qazan bəy icazə veribsə, qoyun otursun!». Yenə döndü Beyrəyə, dedi: “Ay dəli ozan, bəs mətləbin nədir?”; “Qısırca yengə durub deyir: “Ay dəli ozan, ərə gedən qız mə-nəm!”; “Bundan sonra Boğazca Fatma deyilən bir qadın vardı. “Qalx, sən oynal!” – dedilər. “Ey, bu dəli mən yazığa da birdən o cür sözlər söyləyər” – deyərək qorxudan qızın qaftanını geydi, “Çal, ay dəli ozan, ərə gedən qız mə-nəm, oynayım!”; “Banıçiçək qırmızı qaftanını geydi. Görünməsin deyərək əllərini içəriyə – qaftanının qoluna çəkdi, oyuna girib dedi: “Ay dəli ozan, di çal!” [3, s. 210-221].

“Dədə Qorqud” dastanından gətirilən bu misallardan biz Beyrəyin şəxsi kimliyini gizlətmək üçün ikiqat qıyafədən istifadə etdiyini və onun məhz həmin qıyafələrə uyğun çağırıldığını da aydın müşahidə edirik.

Türkiyə romantik ədəbi cərəyanının görkəmli nümayəndəsi olan Əbdülhəq Hamid də öz əsərlərində folklor motivlərindən geniş istifadə etmişdir. Bu da müəllifin xalq ədəbiyyatına bağlılığından irəli gəlməkdə idi. Folklor motivlərinə müraciət Əbdülhəq Hamidin yaradıcılığında romantizmlə xalq ədəbiyyatının çulğışmasından doğan gözəl bədii nümunələrin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Əbdülhəq Hamidin öz əsərlərində geniş istifadə etdiyi folklor motivlərindən biri də qıyafətdəyişdirmə motividir. Müəllif bir neçə dram əsərində bu motivdən istifadə edərək romantik ədəbiyyatın gözəl nümunələrini ərsəyə gətirmişdir.

Müəllifin qıyafətdəyişdirmə motivindən istifadə etdiyi dram əsərlərindən biri “Səbrü-səbat” əsəridir. “Səbrü-səbat” beş fəsillik, 19 məclisdən ibarət bir dram əsəridir. Əsər biri-birinə aşiq olan iki gəncin eşq yolunda bəzi mühafizəkar ənənə nümayəndələri ilə qarşıdurmalarından və sonda bu iki gəncin qovuşmasından bəhs edir [6].

Münim əfəndi özünə qulluqçu götürdüyü çərkəz qızı Gülfəşanla (Raksaver) münasibət qurmaq istədiyi üçün oğlu Məmməd bəyi Rumeli Paşası əmisinin yanına göndərir. Münim əfəndi Gülfəşandan uşaq sahibi olmaq istəyir. Lakin Məmməd bəyə aşiq olan Gülfəşan Münim əfəndinin bu təklifini rədd edir. Bu zaman Gülfəşanın inadını sındırmaq üçün Münim əfəndi onu evində həbsə məhkum edir. Əmisinin yanında təxminən il yarım qalan Məmməd bəy burada başqa bir problemlə qarşılaşır: əmisi qızı Zəhra xanım Məmməd bəyə aşiq olur. Qızının bu sevgisindən xəbərdar tutan əmisi Məmməd bəyə qızı Zəhra xanımla evlənməyi təklif edir. Lakin Gülfəşana (Raksaver) aşiq olan Məmməd bəy əmisi ilə mübahisə edir və bu evliliyə etiraz edir, bu zaman əmisi onu evindən qovur. Məmməd bəy dərviş olub yollara düşər və dərviş qiyafəsi ilə Rumelinin kəndlərində gəzir.

Məmməd bəy altı ay dərviş paltarıyla diyar-diyar gəzdikdən sonra İstanbula gəlir və atasının yaxın dostlarından Şeyx Əsadullah tərəfindən övladlığa götürülür. Şeyx Əsadullahın bütün mal-mülkünün tək varisi Məmməd bəy olur. Bu zaman Məmməd bəyi sevən, lakin onun tərəfindən istənilməyən və bu cavabsız sevgisindən ümitsizliyə qapılan əmisi qızı Zəhra xanım məcburi şəkildə dövrünün ədəb azadlıqlarından biri olan Müyəssər bəylə evləndirilir, ancaq bir müddət sonra vərəmə xəstəliyinə tutulur. Zəhra xanım Məmməd bəyin adını sayıqlaya-sayıqlaya az bir müddət sonra dünyasını dəyişir. Məmməd bəy isə Şeyx Əsadullahdan qalan mal-mülk ilə Parisə köçür. Burada Qraf de Binam adı ilə bir salon açır və üç il Parisdə qalır. Zəhranın ölümündən dərhal sonra Parisə gedən Müyəssər bəy isə Qraf de Binamın salonuna gəlir. Qraf de Binam Müyəssər bəyə Dəmiryolu İdarəsindəki hissələrini və bütün mal-mülkünü bağışlayır və xəstə olduğunu öyrəndiyi atasını son dəfə görmək üçün İstanbula qayıdır. Əsər boyunca beş ayrı qiyafədə qarşımıza çıxan Məmməd bəy əsərin sonunda Loğman qiyafəsində görünür. Atasının evinə qiyafət dəyişdirərək gedir. Atasının ölüm döşəyindədir. Son nəfəsdə Loğmanın oğlu olduğunu öyrənən Münim Əfəndi oğlu ilə qucaqlaşır və dünyasını dəyişir. Eyni səhnədə Münim əfəndinin yanında dayanan Gülfəşan da illər boyu səbir və ümidlə gözlədiyi Məmməd bəyə qovuşur.

Göründüyü kimi, Məmməd bəy əsərin baş qəhrəmanıdır. Onun həyat xəttinə uyğun olaraq əsərin fəsiləri qurulur. Məmməd bəy beş fəsillik əsərin dörd fəslində dörd müxtəlif məkanda və müxtəlif qiyafələrlə qarşımıza çıxır: dərviş, fransız qrafı (Qraf de Binam) və loğman kimi. Məmməd bəy kasıb bir dərviş olub aç-susuz gəzərkən, həmçinin mirasa varis olub zənginləşən zaman belə eşqindən imtina etməmişdir. Maraqlıdır ki, Əbdülhaq Hamidi yaratdığı Məmməd bəy obrazını sadəcə olaraq müxtəlif qiyafətlərdə təsvir etmir. Belə ki, Məmməd bəy hər dəfə “qiyafəsini geydiyi” obrazları nəinki zahirən imitasiya edir, hətta davranışları ilə də həmin obrazlara uyğun gəlir. Məsələn, əmisi tərəfindən qovulduqdan sonra dərviş qiyafətini geyib Rumelinin kəndlərində dolaşarkən eynən dərvişlər kimi davranır. Dərvişlərin maddi aləmə ehtiyacı necə cüzidirsə, Məmməd bəy də eynən o cür maddiyyətə qətiyyətlə maraq göstərmir. Dərviş olaraq getdiyi qəhvəxanada Məmməd ağa ilə mülkəli zamanı Məmməd bəyin eynən bir dərviş kimi maddiyyətə dəyər vermədiyi aşkar görünür:

“Dərviş (bir az düşündükdən sonra): Of... Of!

Məmməd Ağa: Nədir övlad? Başında sevdanı var? Niyə ah, of çəkirsən? Qarının acdırımı? Kimin kisən yoxdurmu? Pulun bitibmi?

Dərviş: Pul dediyin nədir, ata?.. Mənim manqır (*manqır - pul*) nəmə lazım?

Məmməd Ağa: Dərviş, pul ilə bitər hər iş... *Qəşəng, qəşəng edən nalçadır, iş bitirən axçadır.*

Dərviş: Sənin kimi insanlar sağ olsun. Hansı kəndə gəzər etdimsə, yeməkdən bol şey görmədim. Doyduqdan sonra artıq yemək haramdır.

Məmməd Ağ: Ah oğlum, sən başqa cür insan imişsən... Böyüyüb sonra yenidən kiçilmiş bənzəyirsən [6, s. 49-50].

Göründüyü kimi, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi verilən parçada Məmməd bəyin dərviş qiyafəsində olduğu zaman davranışlarının da eynən dərvişlərin davranışları kimi olduğu müşahidə edilməkdədir. Yəni Əbdülhaq Hamidi Məmməd bəyə dərviş qiyafəsini geyindirərkən dərvişlərin xüsusiyyətlərini də ustalıqla Məmməd bəyə köçürmüşdür.

Daha sonra biz əsərdə Məmməd bəyi Parisdə yaşayan Qraf de Binamın simasında, qiyafəsində görürük. Burada da eyni zamanda biz görürük ki, Məmməd bəyin davranışları əvvəlkindən fərqlənir. Yəni biz onu yeni statusda, yeni simada, həqiqi bir qraf obrazında görürük.

Əsərdə Madmazel Soltikova Qraf de Binamı (Məmməd bəyi) ideal bir tip olaraq təsvir edir: “Çox tərbiyəli bir gəncdir. Gənc, lakin yaşlı adamlar kimi yaşayır. Parisli deyil, lakin Parisin ən gözəl yerində yaşayır. Ah bilsəniz, nə də əcaib xüsusiyyətləri vardır. Bu dünyanın adamlarından deyil elə bil... Gözəldən xoşlanmaz, əyləncə ilə əylənməz. Bala gedər, rəqs etməz, rəqs edənlərə tamaşa edər, teatra gedər, tamaşaya diqqətlə baxar, komediyadan mütəəssir, kədərli tamaşadan isə düşüncəli olar. Axşam görüşlərində çox gül-məz, danışmaz. Ziyafətlərə gedər, ətrafındakı qadınların gözəlliklərinə əhəmiyyət verməz... Parisdə gözəllikləri ilə şöhrət tapmış bir çox qızlar bir ziyafətdə Qraf de Binamı rast gəlsələr, dərhal ətrafına yığışırlar. Ağzından eşq və məhəbbətə dair bir söz çıxara bilmək üçün hamısı xeyli zəhmət sərf edirlər. Kimi nəzər-diqqətini öz üzərinə çəkmək istər, kimi fikir mübadiləsi etməyə çalışar, kimi sirrini aşkar etmək istər, kimi ona özündən bəhs edər, kimi biganəliyindən giley, kimi vəfasızlığından şikayət edər. Nəticə olaraq Qrafın üzündə təvazökar və ya istehzal bir təbəssümdən başqa bir qarşılıq görə bilməzlər. Qraf de Binam eşq və söhbət üçün yaradılmış bu gözəllərə uşaq oynucağı nəzəriylə baxardı! Ah bilsəniz, neçə dəfə bu adamın hiss sahibi bir insan olduğundan şübhələndim və ürəyinin döyünüb, döyünmədiyini yoxlamaq üçün əlimlə sinəsini yoxladım.... Özü naməlum, sirri naməlum, məqsədi nə olduğu naməlum olan bir adamdır” [6, s. 99-101].

Göründüyü kimi, biz burada artıq Məmməd bəyin Qraf de Binam qiyafəsində olduğunu müşahidə edirik. Biz burada Məmməd bəyin Paris kübar cəmiyyətinə daxil olduğunu, ziyafətlərə, teatr tamaşalarına qatıldığını görməkdəyik. Əbdülhaq Hamidi Qraf de Binamı həddən artıq ciddi bir obraz olaraq təsvir edir. Yəni onun fransız kübar cəmiyyətində xüsusi ciddiliyi ilə seçildiyini göstərir. Onun gözəlliyi ilə şöhrət tapmış fransız kübar cəmiyyətinin qızlarına biganə olduğunu müşahidə edirik. Beləliklə, Əbdülhaq Hamidi bu dəfə də Məmməd obrazını mükəmməl bir qraf obrazında təqdim edir.

Nəhayət, əsərin sonuna doğru atasının xəstə olduğunu öyrənən Məmməd bəy atasını son dəfə görmək üçün İstanbula qayıdır. Bu dəfə biz Məmməd bəyi loğman qiyafəsində görürük. Belə ki, atasının yanına Məmməd bəy loğman qiyafəsində gəlir. Atasını ölüm döşəyindədir. Son nəfəsdə Loğmanın oğlu olduğunu öyrənən Münim Əfəndi oğlu ilə qucaqlaşır və dünyasını dəyişir.

Göründüyü kimi, Əbdülhaq Hamidi ənənəyə qarşı müqavimət göstərən iki aşiqin sevgisindən bəhs edən “Səbrü-səbat” əsərində folklor motivi olan qiyafətdəyişdirmə motivindən geniş şəkildə istifadə etmişdir.

Əbdülhaq Hamidin folklor motivləri ilə zəngin olan əsərlərindən biri də “Xaqan” dramıdır. Bu əsərdə də eynən nağıl və dastan mətnlərində müşahidə olunan: yuxuda görərək bir-birinə aşiq olma, fəvqəladə xüsusiyyətlərə, kəramətlərə sahib olma və s. kimi motivlərə rast gəlirik [7].

“Xaqan” dramında rast gəlinən folklor motivlərindən biri də qiyafətdəyişdirmə motividir. “Səbrü-səbat” əsərindən fərqli olaraq “Hakan” əsərində qiyafətdəyişdirmə motivi yalnız bir dəfə müşahidə edilməkdədir. Əksər hallarda əsərlərdə təbdili-libas olan obrazlar dərviş qiyafəsinə bürünərək səyahət edərlər. Biz bunu Əbdülhaq Hamidin bir neçə əsərində müşahidə edirik: “Səbrü-səbat”, “Zeynəb” və s. Ədib “Hakan” əsərində təbdili-libas üçün dərviş obrazı yerinə çoban obrazına müraciət etmişdir. Görünür ki, əsərdə hadisələrin cərəyan etdiyi dövrün İslamdan əvvəlki bir dövr olduğu üçün və həmin dövrdə də türk qövmünün köçəri-maldar həyat tərzini sürdüyünü əsas götürərək ədib dərviş yerinə çoban obrazını seçmişdir.

“Hakan” əsərində göstərilir ki, qeyri-adi xüsusiyyətlərə sahib olan çoban qızı Konkuy köçəri bir həyat yaşayan tayfasına otlaq istəmək məqsədi ilə Hakanın sarayına – Danyerinə gəlir. Xaqan isə sarayda olmur. Çünki o da bir gün əvvəl çoban qızı Konkuyu yuxuda görmüş, ona aşiq olmuş və təbdili-libas olaraq çoban qiyafəsi geyərək aşiq olduğu qızı axtarısa çıxmışdır. Çöldə Konkuyla rastlaşan Xaqan yuxusundakı qızın Konkuy olduğunu anlayır. Konkuy da ona məxsus olan qeyri-adi qabiliyyətlərlə çoban qiyafəsində olan Xaqanı tanıyır. Lakin onlar bir-birlərini tanıdıqlarını bildirmirlər. Çoban qızı Konkuy Xaqandan heyvanları üçün otlaq tələb etmək üçün saraya getdiyini bildirir. Xaqan isə bunun üçün Konkuyun qurultaya gəlməsini və bu tələbini qurultayda səsləndirməsinin vacib olduğunu söyləyir.

Koncuy qurultaya gəlir, el-obanın dövlətə sədaqətini bildirir və eləcə də tələblərini dilə gətirir. Tarhanlardan olan Göy Alp qeyri-adi xüsusiyyətlərə sahib olan bu qızdan kiçik yaşında qaçırılan qızının aqibətini soruşur. Konkuy bu qızın özü olduğunu söyləyir və beləliklə illər sonra ata-qız biri-birinə qovuşur. Konkuya aşiq olan Xaqan qurultaydan icazə istəyərək arvadı Günayı boşayır və əsl adı Can olan çoban qızı Konkuy ilə evlənir. Günayın könülünü almaq üçün isə əvvəllər Günayı sevən amma onunla evlənmə bilməyən Göy Alpla onu evləndirir.

Günay Konkuyun əksinə pul və mövqeyə üstünlük verən bir insandır. Günay yeni həyat yoldaşı Göy Alp üçün Xaqandan müstəqil xanlıq istəyir. Xaqan da bu istəyi yerinə yetirir.

Xaqan evlənməsi şərəfinə böyük bir mərasim təşkil edir. Bu mərasimə bir çox dövlətin başçılar özlərinə xas hədiyyələrlə qatılırlar. Konkuy Xaqan ilə evlənərək Türk xanlığına yeni bir dinamizm gətirir.

Göründüyü kimi, “Xaqan” dramı diqqətçəkici dərəcədə folklor motivləri ilə zəngin olan bir dram əsəridir. Bu əsərdə eynən nağıl və dastan mətnlərində müşahidə olunan: yuxuda görərək bir-birinə aşiq olma, fəvqəladə xüsusiyyətlərə, kəramətlərə sahib olma və eyni zamanda təbdili-libas olub, qiyafət dəyişdirib gəzən padşah kimi motivlərə rast gəlik.

Əbdülhaq Hamidin folklor motivləri ilə zəngin olan əsərlərindən biri də “Zeynəb” əsəridir. Bu əsərdə də eynən nağıl və dastan mətnlərində müşahidə olunan: qiyafət dəyişdirərək gəzən padşah, ilk görüşdə aşiq olma, məcburi evləndirmə, kəramətə sahib olmaq və kəramət göstərmək, cild dəyişdirərək fərqli surətlərə çevrilmək və s. motivlərə rast gəlinir. Bütün bu motivlər şübhəsiz folklor qaynaqlı motivlərdir [7].

Qeyd etdiyimiz kimi, “Zeynəb” əsərində qiyafətdəyişdirmə motivi də müşahidə edilməkdədir. Əsərdə göstərilir ki, günlərin bir günü hind padşahı Əlanın qızı Zeynəb xanım yanında nökar, naibi ilə gözəl bir təbiət qoynunda istirahət edirmiş. Ətrafında sazəndə və xanənda qızların çalib oxuması, cüyürlərin səkərək qaçdıqlarına şahid olmaları Zeynəb və onun ətrafındakılara xüsusi zövq verməkdə imiş... Bu zaman uzaqdan bir saz

səsi eşidilir. Saz çalan yanlarına gəldikdə xanımlar bunun bir dərviş olduğunu görürlər. Haradansa peyda olan bu gənc və gözəl dərviş Zeynəb xanımın də diqqətini cəlb edir. Dərvişin onlar üçün də çalib oxumasını xahiş edirlər. Dərviş də xanımlar üçün gözəl saz çalır və oxuyur. Başda Zeynəb olmaqla hamı onun ifasını çox bəyənir. Zeynəb dərvişə çalib oxuduğu üçün bir kisə qızıl verir, amma dərviş qızılı qəbul etmir. Zeynəb dərvişin onun bu lütfkarlığını qəbul etməməsinə çox əsəbləşir, dərvişi danlayır və hətta yanlarından getməsinə tələb edir. Zeynəb dərviş getdikdən sonra ona aşiq olduğunu anlayır. Hətta dərviş yanından gedəndən sonra onun xəyalı ilə danışır.

Dərviş qiyafəsinə girmiş şəxs isə qonşu məmləkətin hökmdarı Abbas imiş. Abbas isə yoldaşı Zəhranın ölümünü unutmaq üçün dərviş qiyafəsinə girərək üç ildir ki, gəzməkdə imiş. Abbas da Hind hökmdarı Əlanın qızı Zeynəbin gözəlliyinin tərifini eşidibmiş. Bura isə məxsusi olaraq Zeynəbi görmək üçün gəlibmiş. Abbas da Zeynəbi görər-görməz ona aşiq olur və hind padşahı Əlaya qızını almaq istədiyi ilə bağlı xəbər göndərir. Bu xəbəri eşidən Əla Abbasa etiraz etməyə qorxur. Həm də dünyaya hakim olmaq ehtirası ilə Abbasla döyüşmək yerinə ona qızı Zeynəbi verərək Abbas təhlükəsindən xilas olmaq istəyir. Əla Zeynəbə Abbasın qoşunlarının ölkəsinin sərhədlərinə dayandığını və Zeynəbi almazsa döyüşün dəhşətli olacağını söyləyər. Ancaq Zeynəb dərvişin Abbas olduğundan xəbərsiz, atasının onu Abbasla evləndirmək istəyinə etiraz edir. Abbası rədd etməsinə səbəb olaraq isə tanımadığı biri ilə evlənmək istəmədiyi fikrini irəli sürür. Lakin həris bir despot olan Əla ola biləcəyini ehtimal etdiyi bir döyüşdən xilas olmaq naminə qızını Abbasa verməyə qəti niyyətli olur. Əla əmrlərinə əməl etməyən qızını zindana atdırır və Zeynəbin əvəzinə nökrələrindən biri olan Ceyranı Abbasa göndərir.

Zindana atılan Zeynəbə Maziyə və Atiyə adlı iki mələk kömək edir və ona fəvqəladə güclər verirlər. Zeynəb Əlanın onun öz atası olmadığını, anasının isə Hüma adlı bir qadın olduğunu öyrənir. Zindançı və cəlladı pul ilə razı salan Hüma qızı Zeynəblə birlikdə zindandan qaçır.

Zeynəb Hindistandan İrana gedir. Sahib olduğu bu fəvqəladə güclər sayəsində Zeynəb uzaq məsafələri tez bir zamanda qət edə bilir, uzaq məsafələrdə nələrin baş verdiyini, eyni zamanda orada olan şəxslərlə ünsiyyət qurmağı bacarır. Bu güclər sayəsində Zeynəb həmçinin Abbasın əslində onun aşiq olduğu dərviş olduğunu da öyrənir. Sevdidiyi adamı əlindən alan Ceyrana əsəbləşən Zeynəb Ceyranın gözünə fərqli surətlərdə görünərək onu dəli olma həddinə gətirir.

Zeynəb Ceyranla Abbasa müxtəlif surətlərdə göründüyü qaranlıq bir gecədə Abbas qarabasmanı öldürürdüyünü güman edərək Ceyranı öldürür. Zeynəb Abbas ilə evlənmək üçün bütün fəvqəladə güclərindən imtina edir və normal insan olur. Biri-birinə daha möhkəm bağlarla bağlanan iki aşiq bu dəfə də Ceyranın xəyali ilə mübarizə etməyə başlarlar.

Göründüyü kimi, “Zeynəb” əsərində qeyd edilir ki, Abbas arvadının ölümündən sonra səfərə çıxır və tərifini eşitdiyi Zeynəbi görmək üçün *dərviş* qiyafəsinə girir. Beləliklə qiyafətdəyişdirmə motivinin bir nümunəsinə bu əsərdə də rast gəlinməkdədir.

İşin yeniliyi və nəticəsi: Müşahidə etdiyimiz kimi, Əbdülhəq Hamid öz dram əsərlərində folklor motivlərindən geniş istifadə etmişdir. Onun tez-tez əsərlərində müraciət etdiyi ənənəvi folklor motivlərindən biri də təbdili-libas olma, yəni qiyafətdəyişdirmə motivi olmuşdur. Əbdülhəq Hamidin də qəhrəmanları ətrafındakılardan kim olduğunu gizlədərək onları gözləyən hər hansı bir təhlükədən qorunmaq üçün və ya müəyyən bir kəşfiyyat məqsədi ilə lazım gəldikdə qiyafətlərini dəyişdirmişlər. Eləcə də müşahidə edirik

ki, Əbdülhaq Hamdinin də qəhrəmanları qiyafət dəyişdirərkən ənənəvi olaraq ya dərviş, ya da çoban qiyafəsinə müraciət etmişlər.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Tədqiqatın nəzəri əhəmiyyəti ondan problem-lə bağlı tədqiqatlarda nəzəri qaynaq kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə işdən ali məktəblərdə “yazılı ədəbiyyat və folklor” mövzusunun tədrisi prosesində praktiki və-sait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

Ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

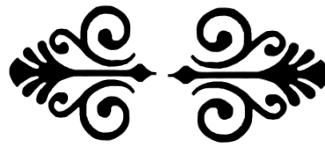
1. İsmayılova, E. “Koroğlu” dastanında qiyafətdəyişdirmə motivi (Azərbaycan və Türkiyə variantları əsasında) / – “Dədə Qorqud” jur., – 2017, – N 2, – s. 145-152
2. Kazımoğlu, M. Xalq gülüşünün poetikası / M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm, – 2006, – 186 s.
3. Kitabı-Dədə Qorqud / Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Tərtib edəni: Samət Əlizadə. – Bakı: “Öndər” nəşriyyat, – 2004, – 376 s
4. Koroğlu / Toplayıb tərtib edəni M.Təhmasib. – Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, – 1956.
5. Nağıyev, C. “Koroğlu”nun Çin qaynaqları / C.Nağıyev. – Bakı: Asiya, – 1998.

Türk dilində

6. Abdülhak Hamid Tarhan. Tiyatroları-1 (Sabr-u Sebat, İçli Kız, Liberte, Yedigâr-ı Harb) / Hazırlayan İnci Enginün. – İstanbul: – Dergâh Yayınları, – 1998. – 336 s.
7. Abdülhak Hamid Tarhan. Tiyatroları-7 (Macera-yı Aşk, Nesteren, Zeynep, Hakan) / Hazırlayan İnci Enginün. – İstanbul: – Dergâh Yayınları, – 2002, – 440 s.

İngilis dilində

8. Thompson, S. Motif-index of folk-literature, Volume four (J-K). – Bloomington: Indiana University Press 1955/<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b434682>.



Rəzim ƏLİYEV,
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun
dissertantı, “Ay-Ata” ASC-nin direktoru
e-mail: razimaliyev@rambler.ru



AYNA MOTİVİ
(Şumer Yaranış Fəlsəfəsindən İbn Ərəbi Sufizminədək)

Açar sözlər: Yaranış, ayna, Kainat, Varlıq, simmetriya, dünyagörüş

MIRROR MOTIVE
(Sumerian creation philosophy to Sufism of Ibn Arabi)

SUMMARY

It is paid attention the living of the mirror as a symbol and methaphoyar in the ancient turkish-sumerian creation imaginations, its succesfully guiding to the mysterious world of ancient thought in Azerbaijan and other Turkic peoples worldview, customs and traditions at the article. The author substantiates to be used the mirror as a mean in the cultural, moral-historical heritage with samples from classic literature, inscriptions, ancient written and oral sources. It is told about Mirror motive involved historically a mean and character to the cognition of God, Universe, World and man at the ancient Greek myth about Narcis, also, the Sufi sect and it is substatiated to be caused from the ancient turkish-sumerian imaginations.

Key words: creation, mirrow, Universe, Being, symmetry, outlook

МОТИВ ЗЕРКАЛА
(от философии Шумерского возрождения до Ибн Арабского суфизма)

РЕЗЮМЕ

В статье внимание обращается на Зеркало, получившее в древних тюркско-шумерских представлениях возрождения как символ, метафора, которое веками живет в мировоззрении, обычаях и традициях Азербайджанского народа и других тюркских народов, его успешному путеводству в таинственный мир древнего сознания. Автор, приводя примеры из классической литературы, каменных надписей, древних устных и письменных источников, обосновывает использование Зеркала в качестве средства в культурном, духовном и историческом наследии. В древнем греческом мифе о Нарциссе, а также, в Суфийском течении рассказывается о мотиве Зеркала, исторически вовлеченного как образ, как средство, для осознания Бога, Вселенной, Мира и человека и обосновывается его отношение к тюркско-шумерским представлениям.

Ключевые слова: Сотворение, зеркало, Вселенная, бытие симметрия, мировоззрение

Məsələnin qoyuluşu. Məqalədə qədim türk-şumer yaranış miflərində bir simvol, metafora kimi yer alan Aynanın uzun tarixi dövrü əhatə edən dini və fəlsəfi düşüncənin sirli aləminə uğurla bələdçilik etdiyindən bəhs edilir.

İşin məqsədi. Yaranış haqqında türk-şumer mifoloji təsəvvürlərinin və onun əsasında formalaşan dünya modelinin bir cox mifoloji, dini və fəlsəfi görüşlərin təməli olduğunu əsaslandırmaq.

Şumer-türk dünyagörüşü əsasında Yaranış problemlərini araşdırarkən apardığım modeləşmə müəyyən etməyə imkan verdi ki, Dünyanın yaranmasını, Kainatın xəlf olunmasını anlamağa çalışan qədim insanlar Aynanı-Güzgünü dünyanı dərkən açarı ola biləcək bir simvol, metafora kimi qəbul etmişlər. Məhz buna görə də mistik-mifik düşüncədə Ayna motivi geniş yer tutmaqdadır. Yaranış haqqında türk və Şumer düşüncəsində, eləcə də bundan bəhrələnən digər qədim xalqların mifologiyasında Güzgü-Ayna geniş şəkildə dərk etmənin təməl elementi səviyyəsində özünü göstərir. Yaranışın bünövrə substansiyaları, həm də Şumer allahlar panteonunun əsasını təşkil edən dörd ünsür - SU, GÖY, HAVA və

İŞİQ (An, Enki, Enlil və Nusku) elementləri ilə dünyanın ilkin mifoloji mənzərəsini formalaşdırdıqda 4 şəffaf elementdən ibarət kürrə, sfera alınır. Bu sferanın mərkəzindən keçən müstəvi su səthi AYNA kimi sonrakı mərhələdə formalaşan dünyanın – ulduzlu göyün (kosmosun) inikasını yaradaraq Kainatın yarı real, yarı ideal olan tam, bütöv mənzərəsini əks etdirir. Buradan alınan mühüm nəticə ondan ibarət idi ki, **“Yer üzərində nə varsa hamısı Yuxarı dünyanın, Ulduzlu Göyün şəklili (kölgəsi), əksi, inikasıdır”**. (7, 25) Mifoloji düşüncənin əsasını təşkil edən bu cür yanaşma müxtəlif yazılı və şifahi mənbələrdə, adətən ənənələrdə özünü göstərir. Bir neçə misalı nəzərdən keçirək:

1. Dünya güzgülü evdir, hər yerə düşür üzün,
Ona görə hər zaman sənə tərəfdir gözün.
2. Surətpərəstlər kimi olub özünə aşiq,
Öz əlinlə göy kimi güzgü tutursan yazıq! (5,50)
3. Sağış (məhşər) günündə ayna görklü
Ayna günü oxuyanda xütbə görklü. (4,13)
4. “Uzundonlu (rahib) güzgüsünü gölə düşürmüş, gündüz yana-yana ağlayır, gecə sıtqıya-sıtqıya ağlayır”-deyir. (12, 197)
5. Toy mərasimlərində, gəlin köçürülərkən (həyatın başlanğıcı - Yaranış) Güzgüdən ritual elementi kimi istifadə;
6. Ölüm, dünyadan köçmə (həyatın sonu) ritualı zamanı güzgüdən istifadə elementləri, yaxud qədim qəbirlərdən tapılan güzgülər.

Sadaladığımız elementlər formalaşdırdığım “Güzgü konsepsiyası”nın ərsəyə gəlməsində mühüm amil olmuşdur. Yuxarıda gətirdiyimiz misallar qədim düşüncədə həyatın başlanğıcının və sonunun, Kainatın yaranışının və məhvinin (məhşərin) Güzgü ilə, Ayna ilə sıx bağlantıda qəbul edilməsindən xəbər verir. Bunlar həm də göstərir ki, Güzgü qədim türk-şumer təfəkküründə və bu təfəkkürün, dünyabaxışın nəticəsi, təcəssümü olan mədəniyyətdə əhəmiyyətli yer tutmuşdur. Buna görə də Güzgü konsepsiyası qədim mədəni-tarixi irsin öyrənilməsinə açar verir, mistik- mifoloji dünyagörüşlə bağlı min illər boyu məxfi, gizli saxlanan dünyagörüş xəzinəsinə daxil olmağa bələdçilik edir. Bu istiqamətdə apardığım araşdırmalar nəticəsində ərsəyə gələn kitablar və elmi məqalələr göstərir ki, Güzgü konsepsiyası həm də mifoloji kodun açarı kimi müvəffəqiyyətlə özünü təsdiq edir. (6, 31-43). Onun ən başlıca tərəfi simmetriya yaratmasındadır. Belə ki, qədim kahin və Maqlar Aynanın inikas, simmetriya yaratmaq qabiliyyətindən məharətlə istifadə edərək kodlaşdırma aparmışlar. (Məsələn antropoloji və ya zoomorfik sturukturun simmetriyindən istifadə edilərək insan və heyvan üzünün, yaxud bədəninin simmetriya xətti böyü yarısından, insan əllərinin birindən, çevrənin simmetriklik əlamətindən kodlaşdırma istifadə edilmişdir. (Şifrəsini güzgü vasitəsi açdığım bu yolla kodlaşdırılmış qədim Şumer, Misir, Norveç Qobustan və Gəmiqaya rəsmlərini buna misal göstərmək olar). Güzgü əksi üsulu ilə yazılmış Etrusk yazıları, əks tələffüzlə formalaşdırılan onomastik terminlər və jarqon ifadələr də bunlara aiddir. (8, 119). Bunların hamısının kod açarı isə inikas yaradan, simmetriyaya tamamlayan aynadır.

Ayna şumer dövründən günümüzədək mistik-mifoloji düşüncədə gah mifoloji mətnin əsası, ideya-informasiya sütunu kimi, gah əsas çəkisini, mahiyyətini gizlədən, cüzi hissəsi üzə görünən nəhəng ayzberq kimi, gah da parıltısı hərdən görünüb yox olan sirli təzahür kimi özünü göstərsə də, mifik təfəkkürdə aynanın yerini müəyyənləşdirməyə çalışarkən araşdırıcıların diqqəti əsasən Yunan mifologiyasının Narciss obrazı üzərində cəmləşmişdir. Narcissin özünə vurğunluğu önə çəkilmiş, onun qədim türk-şumer təfəkkürü üçün xarakterik olan dual-ikili xarakteri, əksətmə və inikas ilə bağlı keyfiyyətləri çox vaxt diq-

qətdən kənarda qalmışdır. Şərq nağıl dünyasında çox-çox qədimdən önəmli yer tutan Güzgü obrazı ilə müqayisə və paralellər aparılmamışdır. Bütün bunlar Narciss haqqında mifə başqa nəzərlə yanaşılmasını tələb edir. Türk-şumer Yaranış təsəvvürləri ilə Narciss haqqında Yunan mifini müqayisə etdikdə bunların eyni təməl üzərində bərqərar olduğunu asanlıqla görmək olur. Şumer-türk yaranış modelində dünyanın da, insanın da cövhəri 4 ünsürün ilkini sayılan SU ilə bağlıdır. Narcissin anasının Su ilahəsi Yiriopa, atasının çay tanrısı Kefiss olması bu mifin xaraktercə türk-şumer yaranış təsəvvürlərindən qaynaqlandığını aydın göstərir. Narcissin kökünün, mayasının Su tanrısı və Su ilahəsi ilə əlaqələndirilməsi onun gələcək həyatında həlledici rol oynayan özünəvurgunluğun başlıca “səbəbkarı” Su – Aynadır. Burada da türk-şumer Yaranış rəvayətində olduğu kimi əksətmə və inikas əsas amildir. Lakin bu yeganə dəlil deyil. Narcissə aşiq olan gözəl Eko ilə oğlanın söhbəti, mükəlliməsi də əkslik üzərində qurulub. Onların dialoqu belə təsvir olunur:

Narciss: Burada kimsə var?
 Eko: Var?
 Narciss: Sən kimsən?
 Eko: Kimsən?
 Narciss: Bura gəl!
 Eko: Gəl!

(“Yunan mifologiyasında Çay tanrısı” - Eko və Nərgiz;

[https://az.wikipedia.org/wiki/Nərgiz-\(mifologiya\)](https://az.wikipedia.org/wiki/Nərgiz-(mifologiya))).

Bu dialoq Narcissin öz səsi, daha doğrusu səsinin əks-sədası ilə mükəlliməsidir. Və aydın başa düşmək olur ki, Eko adı bir termin kimi işlənən EXO - əks səda anlayışının özüdür. (İnikas, əkslik qaydasına görə EXO elə “oxumaq” sözünün bir az dəyişilmiş “OXE” ifadəsinin əksidir). Yəni, Narciss bir halda öz səsi, əks sədası ilə danışarsa, digər halda Suda öz xəyalı ilə münasibətdə olur, şəklini görüb ona vurulur. Burada da səslə əks sədanın, özü ilə sudakı şəklinin dualılığı özünü göstərir. Lakin “Eko”nu - Exonun məhəbbətini rədd edən, onu qəbul etməyən Narciss əslində eşitmə orqanı ilə, eşitmə duyğusu ilə bağlı əksətmə təzahürünü qəbul etmir. Çünki dialoqdan gətirdiyimiz misaldan görünür ki, əks səda (Exo) tam inikas demək deyildir. Burada söz çevrilmir, əks olunub qayıtdıqdan sonra sadəcə təkrar olunur. Görüntü ilə yaranan inikasda isə şəkil, xəyal bir simmetriya xətti üzrə çevrilir, sağ və sol biri birini əvəz edir, digər xətt üzrə (baş-ayaq, yaxud, yuxarı aşağı) dəyişməz qalır. Buradan da əşya ilə xəyal arasında tam, bütöv dualılığa uyğun mənzərə alınır. Narcissin suda (Aynada) görüb vurulduğu xəyal həm özüdür, həm də özü deyil. (Mifoloji mətnlərdə Narciss, yaxud Narkizz şəklində işlənən bu termin əslində Nərgiz deməkdir. Özünə - öz əksinə vurulan və bu uğursuz məhəbbət nəticəsində məhv olan oğlanın yerində bitən bihuşedici ətirli çiçəklərin də Nərgiz adlanması bunu bir daha təsdiqləyir). Müqayisələr apardıqca bu əfsanənin həqiqətlə xəyal, realılıqla ideallıq, maddiliklə qeyri-maddilik, ruh arasında olan dualılığı əks etdirmək üçün gərəkli olduğu anlaşılır. Bu, rədd edilən Eko ilə (Səs və əks səda, exo misalında) öz səsinin ayrılmazlığının (vəhdətinin-səs yoxdursa əks-səda da yoxdur, əşya yoxdursa şəkil də yoxdur) lakin, onların vəhdətdəki tənhalığının, təkliyinin obrazlı şəkildə, simvollarla verilməsinin nümunəsidir. Buradakı ayna obrazı isə real-ideal, həqiqət və xəyal maddi və ruhi varlıqlar arasında həm sərhəddi, həm də körpünü, bağlılığı, onlar arasındakı mövcudluq və qeyri mövcudluq hallarını göstərir. Aynada görünən xəyal həm insanın, əşyanın eynidir, özüdür, həm də eyni deyil, başqasıdır. Bunların mahiyyətini isə Sufi metaforası, sufi güzgüsü ilə bağlı bilgilərlə müqayisədə daha asan başa düşmək olur.

Təsəvvüfdə aynaya davamlı müraciətin olduğu məlumdur. Sufi təlimində ayna simvolu tətbiqinin banisi hesab edilən İmam Əl Qəzalinin, sonra isə onun davamçısı İbn Ərəbinin görüşlərində ayna bir metafora kimi mühüm yer tutur. Beləliklə, öz dünyabaxışlarında bu simvola daha çox yer verən İbn Ərəbinin Ayna ilə bağlı görüşlərini qısaca nəzərdən keçirək və müqayisələr aparaq.

1. Mühiyyəddin İbn Ərəbi Ayna metaforu haqqında fikir və düşüncələrini əsasən özünün “Fusus”ul Hikem” (Hikmetlərin özü) adlı əsərində şərh etmişdir. (Ahmet Avni Konuk, hazırlayan Dr. Selcuk Eraydın-”Fususul Hikem” Tərcüməsi və şərh I <https://www.kitapyurdu.com/kitap/fususul--hikem-tercume-ve-serhi-i/39454.html>) Bu əsərində o, Yaranış haqqında deyir: “Allah aləmi örnəksiz bir şəkildə son dərəcə gözəl və kamil yaratmışdır; çünki Allah gözəli sevər və ondan başqa gözəl yoxdur. Demək ki, Allah özünü sevmiş, sonra özünü başqasında görməyi sevmiş və iradə etmişdir. Bunun üçün də aləmi öz gözəlliyinin surətində yaratmış, ona baxmış, baxışın özünü məhdudlaşdırdığı kimsənin sevməsi kimi onu sevmişdir”. (Bu fikir heç nəyə və heç kimə ehtiyacı yoxkən Allahın aləmi yaratmaq ehtiyacının nədən doğduğu barədə ənənəvi suala cavab çərçivəsində ifadə olunmuşdur, yəni, Aləmin Yaradılışının səbəbi Allahın özünü, öz gözəlliyini başqasında görmək istəyindəndir). Bu fikirləri şərh edən Ö.Öztürk özünün İbn Ərəbinin Ayna metaforu (simvolizm) yazısında qeyd edir: “Buradan aydın olur ki, başqasında özünü görmək istəyi aləmin ayna mahiyyətində yaradılmasını tələb edir. Aynaya baxmanın doyumsuz ləzzətini hamımız bilirik. Bu özümüzlə olan sevgimizin bir nəticəsidir. (*Narcissin özünəvürğunluğu ilə səsləşmə. Kursiv mənimdir - R.Ə.*) Burada psixoloji bir saplantıdan kənar varlığın özünə qarşı duyduğu qarşıqoyulabilməz cəzbdən bəhs edilməlidir. Ayna vasitəsilə varlıq mübtədası yenə öz surətini görərək özünün məlumatına çatmaqdadır”.

(Ö.Öztürk “İbn Ərəbinin Ayna metaforu (simvolizm) 11 yanvar 2015. Ezoterizm və Mistisizm, Mədəniyyət, incəsənət, Sosiologiya və Teoloji, Təsəvvüf və Sufizm <http://www.yasamaugrasi.com/kultursanat/ibn-arabide-ayna-metaforu-symbolizm.html>).

Orta əsr İslam dünyagörüşünə aid bu kiçik parçada min illər öncəki türk-şumer mifoloji yaranış elementlərini asanlıqla görmək mümkündür. Bunlar: Mifoloji mətnlərdəki “Allah suda öz əksinə baxıb insanı yaratdı” fikrinin, yaxud Kainatın mifoloji yaranış modelindəki 4 şəffaf ünsürlə formalaşan, Nizami Gəncəvinin təbirincə desək “güzgü evin” modelini əks etdirir. Burada Göy qübbəsi yarımsferanın aşağıdan SU ilə qapanması nəticəsində suda əks olunan səma yaranışın ilkin obrazı olmaqla, İbn Ərəbi görüşləri ilə qəribə şəkildə səsləşir. Azərbaycanın digər filosof şairi Ə.Xaqani görüşlərində bu daha da konkretliyini tapır.

Fələk çadırımdır, torpaq döşəyim,

Göz yaşı içdiyim sudur müxtəsər. (2, 172)

Əslində türk-şumer dünyagörüşünə görə Yaranışın ilkin modeli Göy qübbəsini aşağıdan qapayan və güzgü rolunu oynayan Su səthidir. Quru mənasında Yer, torpaq ünsürü mifoloji təsəvvürə görə Yaranışın sonrakı mərhələsinə aiddir və torpaq, (Yer) mifoloji təsəvvürlərdə Suyun törəməsi hesab edilir. Həm də Göy qübbəsini qapayan Su modeli Ə.Xaqani dövründə qadağalı sahə olduğundan bu modeldən ehtiyatla bəhs edən şair onu eyhamla yada salır. Məhz buna görə də “torpaq döşəyim” demək məcburiyyətində qalan

Ə. Xaqani eyhamını “göz yaşı içdiyim sudur” fikri ilə tamamlayır. Bu eyhamı başqa bir yerdə:

“Bir künbəzdir bu səma, yer onun döşəməsi,
Yoxsa nücum elmindən xəbərin, bunu bil, qan! “

deyə bir az da qəzəblə öz dövrünün tələbinə uyğun üstüörtülü şəkildə ifadə edir. (2,169). Elə həmin qəsidənin başqa bir yerində:

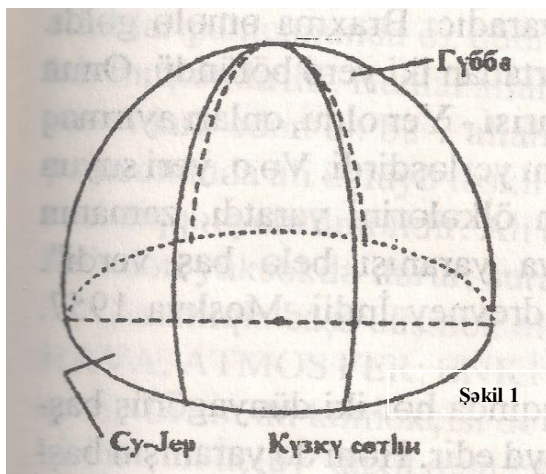
“Acı sudur, üstündə buzdan körpü salmışam”...misrasına diqqət yetirən və Yaranış haqqında türk-şumer təsəvvürlərinə bələd olan oxucu şairin eyhamlı fikrini asanlıqla tuta bilir. (2, 168.)

Ə.Xaqani həm də güzgüyə, güzgü ilə bağlı dünyagörüşə münasibətini “Paxılları məzəmmət” qəsidəsində belə ifadə edir:

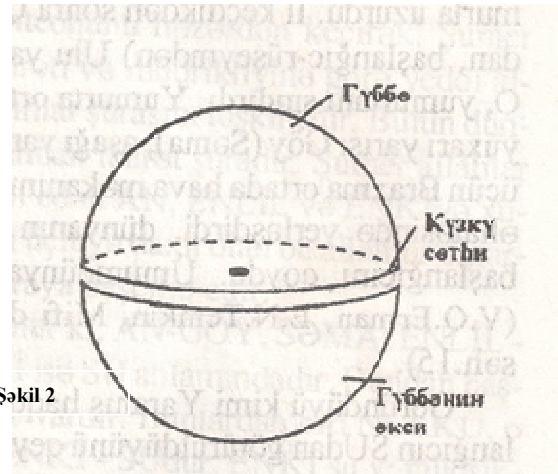
Mən bir tuti quşuyam, dünya qarşımda ayna,
Məğruram, yox özümdən qeyri bir baxan ona... (2, 150)

Dünyanın dərk olunmasında 4 ünsürə və Ayna simvoluna əsaslanan sirli mahiyyətin açılmasında hələ çox-çox əvvəlki dövrlərdən qadağa qoyulması, bu mövzuya açıq-saçıq müraciət edənlərin amansızlıqla cəzalandırılması Ə. Xaqanini bu yolla getməyə məcbur edir. Lakin, eyhamlarını başa düşməyən, yaxud başa düşmək istəməyən müasirlərinə şair öz giley və narazılığını da çatdırır:

“Oxuyan yox, qanan yoxdur yazdığım xoş sətirləri,
İsti təndir görünməyir, niyə salım fətirləri”. (2, 184)



Şəkil 1



Şəkil 2

Ə.Xaqaninin yaranışın ilkin mərhələsini türk-şumer baxışlarına uyğun təsvir etməsini (Şəkil 1, 2) İbn Ərəbi görüşləri ilə müqayisə etdikdə bu ideyaların eyni mənbədən qaynaqlandığını asanlıqla görmək olur. Lakin təbii ki, həm Ə.Xaqani, həm də N.Gəncəvi İbn Ərəbidən müəyyən qədər əvvəl yaşadığından Yaranış və Dünyanın (Allahın) dərkilə bağlı Azərbaycan şairlərinin görüşlərinin formalaşmasında İbn Ərəbi təsirinin olması qəbul edilməzdir. İbn Ərəbi görüşləri monoteizm düşüncələrinə uyğun yarıdıcı - Allahı dərk etmə yönündə Ayna metaforunu tətbiq edir. Burada Ayna bir simvol kimi Allahın yaratdığı Aləm və İnsan obrazının yerindədir. Yəni, Aləm və insan Allahın güzgüsü, daha dürüstü Aynadakı əksi, inikası obrazındadır. Burada varlığın ikiləşməsi nəticəsi alınır. Bu dualizm real və ideal, gerçək və xəyal, maddilik və ruhilik, varlıq və yoxluq ifadələri ilə idrak edilən vəhdəti-vücud anlamını, fəlsəfi yanaşmasını ortaya qoyur. Əslində bu yanaşmada monist teologiya dualist yanaşma olmadan öz həllini tapa bilmir. Dualist yanaşma

vəhdəti-vücut anlamı ilə qədim türk-şumer dünyabaxışından monoteist anlama keçilməsini təmin edir. Çünki, Allah yaratdıqlarından qabaq - Aləmsiz, adamsız, aynasız mütləqdir, təkdir, yeganə varlıqdır. Və bu zaman vəhdəti-vücuda yer qalmır. Əgər vəhdət və vücut sözlərinin mənasına diqqət yetirsək bunu asanlıqla başa düşmək olur. Yəni, birincisi, **Tək varlığın** vəhdəti olmur. Vəhdət, vahidləşmə iki və daha çox aiddir. İkincisi, cədd, təməl substansiya, zat, cövhər mənasını verən vücut birdən artıq olmasa vəhdətə gəlməkdən, vahidləşməkdən danışmağa yer qalmazdı. Zatın, ilkin substansiyanın təməl varlığının birdən artıq olmasının minimum variantı isə ikilik, duallıqdır.

Aydın başa düşülür ki, məşhur sufi müdriki Şeyx Əkbər ləqəbi qazanmış İbn Ərəbinin Ayna simvolu ilə bağlı baxışları qədim türk-şumer dünyagörüşünə əsaslanır. Bunu İbn Ərəbinin digər fikirləri də təsdiq edir. Onun "Ayna simvolu bilən ilə bilinənin birliyi-ni əks etdirir" deyimi Ayna qarşısındakı obyektin-varlığın (bilənin) özü ilə aynada görünən xəyalın (bilinənin) arasındakı münasibəti əks etdirir. Və burada o fikir vurğulanır ki, Allah özünü zati olaraq varlıq aynasında bilməsi üçün **yaradılışın** reallaşması lazımdır. Türk-şumer mifoloji modelində **yaranış** ilkin dörd substansiyadan birinin-Enlilin (Havanın) göy qübbəsini üfüq xətti boyunca kəsib ayırmasından sonra baş verir. (Çünki Zamanın başlanğıcı bu andan hesablanır) Buna qədər isə, üfüqdən aşağıda yastı su - Ayna səthi olsa da, hələ Günəşi, Ayı, Ulduz və Planetləri yaranmamış olan Göyü əks etdirmək funksiyasını yerinə yetirə bilmir. Çünki, SU - Güzgü qarşısında yerləşən Göy və Hava (Göy qübbəsi) şəffafdır və şəffaf olan obyektin şəkli alınmaz. Yəqin buna görədir ki, Yaranışın ilkin mərhələ Aynası cilasız, əks etdirməyi bacarmayan Güzgü kimi təqdim olunur. Burada daha bir fərq görünür. Təsəvvüf təliminin baniləri yaradan (bilən) məfhumunu Allah sözü ilə ifadə edir və o tək, vahiddir. Türk-şumer modelində isə ilkin varlıq kimi SU (Ayna) Göy, Hava və Işıq yaradıcı keyfiyyətindədir. Lakin, qədim təsəvvürlərə görə onlar özləri də tanrıdır və Şumer Allahlar Panteonunun əsasını, "Ali şüurasını" təşkil edirlər. Araşdırmalarımız göstərir ki, həmin ünsürlərin, xüsusilə Göy və Işığın vəhdəti gələcək monoteizmin mənbəyi olmuşdur. Belə ki, 4 ünsür modelində bu ünsürlərin hamısı şəffafdır, gözəgörünməzdir; (biri-birinə çevrilə bilən və bir ünsür kimi təzahür edə biləndir) onlar zamanın başlanğıcından qabaq mövcud olduqları üçün zaman xaricindədirlər, həmişəyaşar, ölümsüz varlıqlardır. Təkcə Göy və işıq (Yaxud, işıqdan, təkcə cisimsiz varlıqdan ibarət sfera) kimi təzahür etdikdə həm zaman xaricində olmaq, həm də laməkanlıq keyfiyyətləri ilə Mütləq varlıq keyfiyyətləri göstərilir. (Bunları isə A.Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsinə bələd olmadan başa düşmək olmur).

Tədqiqatçılar İbn Ərəbi və İslam ariflərinin Allahın özünü iki şəkildə bildiyini söyləmişlər. Birincisi Zatın özü-özünü bilməsi kimi; yəni Haqq aləmlərə möhtac deyil. İkincisi isə Zatın ad və sifətlər deyər izah edə biləcəyimiz aləm aynasında özünü bilməsi kimi. Yəni ilahi adlar baxımından Haqq aynalara bənzər.

İbn Ərəbiyə görə, İnsan Allahın, Allah isə insanın aynasıdır. Lakin, Ayna: "Zati məqamı gözə bənzər. Upanışadlarda ifadə edildiyi kimi, görünən şeyləri görən göz görünməzdir. Bilinən şeyləri bilən ağıl bilinə bilməz. Bu baxımdan güzgü öz bilinə bilməzliyi içərisində bilinə bilən sonsuz və tək şeydir." Gələn nəticələrdən biri bundan ibarətdir ki, "Varlığın" görünə bilməsi üçün mümkün aynasına ehtiyacı vardır. Əks halda Saf Varlığı görüb dərk etməmiş qeyri mümkündür. Elə isə **mümkün**, aynaya baxan insan ilə güzgü arasında görünən surətə bənzər. O nə görəndir, nədə ondan başqadır! **Mümkün** sübutu baxımından Haqqın eyni də deyil, ondan başqa da deyil. Elə isə Mümkün varlıq nisbi olandır. Baxdığımız bu məqamlar Azad Öztürkün İbn Ərəbi baxışlarında Mütləq, Zəruri varlığın dərki baxımından istifadə olunan Ayna simvolu ilə bağlıdır. Burada da Türk-

şumer yaranış modelindəki real-ideal nisbəliyi özünü göstərməkdədir. Sufi baxışlarında Yaradanın, Aləmin, konkret mənada insanın dərk, Yaradan (Zəruri) və Yaranan (Mümkün) münasibətləri və bu yöndə bir metafora kimi güzgünün rolu baxımından maraqlı məqamlar çoxdur. Belə məqamlardan bəzilərinə diqqət yetirən türkiyəli araşdırıcı Umit Sayqı “Lacanın Ayna mərhələsi və İbn Ərəbinin Ayna metaforu üzərinə bir müqayisə” adlı yazısında qeyd edir ki: “Ənənəvi sufi baxış bucağında insan bütün aləmin bir mikro forması idi. Fiziki halı ilə təbiəti, ruhən də ilahi olanı təmsil edirdi. Yəni, təbiətdə olan dörd ana elementi həm fiziki, həm də metoforik olaraq daşıyırdı. Bunlar torpaq, hava, su və atəşdir”. (Ümit Sayqı. Lacanın Ayna mərhələsi və İbn Ərəbinin Ayna metaforu üzərinə bir müqayisə <http://itaatsiz.org/2015/06/04/lacanin-ayna-evresi-ve-ibn-arabinin-ayna-metaforu-uzerine-bir-karsilastirma-umut-saygi/>).

Lakin, burada asan nəzərə qarpan fərq ondadır ki, dörd ana element şumer yaranış modelində tək-cə təbiəti təmsil etmirdi. Onlar eyni zamanda əvvəl qeyd etdiyimiz kimi Şumer tanrıları, ilahi varlıqlar idi. Zənnimizcə türk-şumer yaranış modeli əsasında formalaşdırdığımız Güzgü konsepsiyası ilə Sufi təlimindəki Ayna simvolunun bağlılığını əks etdirən nəzərdən keçirdiyimiz məqamlar bəs edəcək qədərdir. Güzgü konsepsiyası ilə İbn Ərəbi Aynası arasında apardığımız müqayisə və paralellər bir tərəfdən bunların eyni mənbədən qaynaqlandığını ortaya qoyur, digər tərəfdən buradakı mücərrədliyi aradan qaldırmağa imkan verir. Fərq ondadır ki, şumer-türk modelində ilkin və həmişəyaşar substansiya kimi təbiət ünsürlərinin rolu, funksiyası həm güzgü (SU) həm də güzgü qarşısındakı obyekt (GÖY, sonra isə ulduzlu GÖY) obrazında təsvir olunursa, İbn Ərəbinin Vəhdəti-vücut fəlsəfəsində bilən (Allah) və bilinən (Aləm, İnsan) ayna obrazında qarşı-qarşıyadır. Əgər peripatetik fəlsəfə üçün xas olan təbiət elementlərinin ilahiləşdirilməsi xüsusiyyətini nəzərə alsaq (Türk-şumer strukturundakı təbiət elementlərinin elə şumer allahları olmasından əvvəlcə bəhs etmişdik) hər iki modelin eyniliyi bir daha özünü göstərir.

İlkin Yaranışın, başqa sözlə Kainatın, Aləmin simmetrikliliyini Ayna obrazı ilə insanların beyinlərinə hər vaxtlə döyəcəyən bu cür baxışlar kompleksi bəşəriyyətə başa salmağa çalışır ki, sirli dünyanın, əlçatmaz, dərkənilməz dünyanın açarı elə simmetriyaya tamamlayan Aynadır, Güzgüdür. Bunu simmetriya üsulu ilə, güzgü qaydası ilə kodlaşdırılan elə həmin üsulla da kodu açılan yüzrlə qayaüstü təsvir, qədim yazı, onomastik termin və ifadələr deməyə əsas verir.

Yaranış modeli və “Güzgü konsepsiyası” Sufi təlimində Allah (Yaradan) və Yaranan (Aləm-Kainat) münasibətlərindəki mücərrəd məqamların konkretləşdirilməsinə də imkan yaradır. Həm də, dərin maraq doğuran odur ki, bütün bunlar Yaranış haqqında ən müasir baxışlarla heyratamiz dərəcədə səsleşir. Bu mənada bu yazını akademik V.İ. Vernadskinin aşağıdakı fikri ilə bitirmək istərdik: “Simmetriya prinsipi XX əsrdə getdikcə yeni sahələri əhatə etdi və etməkdədir. Kristalloqrafiya, bərk cisim fizikası sahəsindən o kimya sahəsinə, molekulyar proseslərə və atom fizikası sahəsinə daxil oldu. Şübhə yoxdur ki, onun təzahür etməsini biz əhatə olunduğumuz daha uzaq elektron dünyasında tapacağıq, ona Kvant anlayışı tabe olacaqdır” (10, 5).

Kristalloqrafiya sahəsində görkəmli Azərbaycan alimi Xudu Məmmədovun “...biçimi simmetrik olan quruluşlar daha yaxşı yadda qalır və daşıdığı bilginin bərpa olunmasını asanlaşdırır” (*İlqar Hüsynov, Müasir mədəniyyətin tarixi ənənəvi əsasları. www.musiqi-dunya.az/new/added?astion=print&txt=300*) fikri bəlkə lap əski çağlardan fəhm edildiyindən ki, gələcəyə ünvanlanan informasiyaların kodlaşdırılması simmetriya üsulu ilə aparılmışdır?

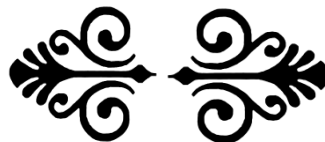
İşin elmi nəticəsi. Mifoloji yaranış modelinin Varlıq və Yaranış haqqında qədim düşüncəni əks etdirən bəzi mistik, dini və fəlsəfi təlimlərin ezoterik mahiyyətinin açılmasında bir vasitə olduğunu sübuta yetirmək. Müqayisəli təhlil yolu ilə simmetriyaya əsaslanan mistik-mifoloji, dini-fəlsəfi təsəvvürlərin ən müasir elmi-nəzəri baxışlarla qərribə uyğunluğunu diqqətə çatdırmaq.

İşin elmi yeniliyi. Yaranış və Varlıq haqqında güzgü simmetriyasına əsaslanan qədim təsəvvürlərlə müasir elmi-nəzəri nəticələrin adekvatlığı ideyasının irəli sürülməsi və əsaslandırılması.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Məqalədə irəli sürülən ideya və əsaslandırmanın müasir sivilizasiya tarixinin ayrı-ayrı məqamlarının ontoloji və qneseoloji cəhətdən öyrənilməsinə yardımçı ola bilməsi onun tətbiqi əhəmiyyətini müəyyənləşdirir.

Ədəbiyyat

- 1 Ahmet Avni Konuk, hazırlayan Dr. Selcuk Eraydın-"Fususul Hikem" Tərcüməsi və şərh I. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/fususul--hikem-tercume-ve-serhi-i/39454.html>
2. Ə.Xəqani seçilmiş əsərləri, Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı - Bakı, 1956 səh.150, 168, 169, 172, 184
3. (İlqar Hüseynov, Müasir mədəniyyətin tarixi ənənəvi əsasları. www.musiqi-dunya.az/new/added?astion=print&txt=300)
4. Kitabı Dədə Qorqud, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı, 1962;
5. N. Gəncəvi "Sirlər xəzinəsi" Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı, 1947;
6. Razim Əliyev "Güzgü konsepsiyası" mədəni-tarixi irsimizin gizli məqamlarının açılmasında vasitə kimi AMEA folklor institutunun "Dədə Qorqud" elmi ədəbi toplusu - IV, Bakı, "Nurlan", 2014;
7. Razim Əliyev "Məxfilik qırğı, yaxud mif, fəlsəfə, din və dil düynü". Bakı, "Ziya Nurlan", 2002;
8. Razim Əliyev "Türk-şumer dünyagörüşü və dil" Bakı, "Ziya-Nurlan", 2005;
9. Ümit Sayqı. Lacanın Ayna mərhələsi və İbn Ərəbinin Ayna metaforu üzərinə bir müqayisə <http://itaatsiz.org/2015/06/04/lacanin-ayna-evresi-ve-ibn-arabinin-ayna-metaforu-uzerine-bir-karsilastirma-umut-saygi/>)
10. V.İ Vernadski "Simmetriya prinsipi". Moskva, Nauka, 1978;
11. "Yunan mifologiyasında Çay tanrısı"- Eko və Nərgiz; Ahmed Avni Konuk, hazırlayan Dr. Selcuk Eraydın-"Fusus"ül Hikem [https://az.wikipedia.org/wiki/Nərgiz-\(mifologiya\)](https://az.wikipedia.org/wiki/Nərgiz-(mifologiya)).
12. Orxon Yenisey abidələri. Ə.Rəcəbov, Y.Məmmədov Bakı, Yazıcı nəşriyyatı, 1993.



*Elnarə HÜSEYNOVIZI (ƏMİRLİ)**AMEA Folklor İnstitutu**Dədə Qorqud şöbəsinin böyük elmi işçisi**elnara.amirli@mail.ru*

AZƏRBAYCAN NƏŞRLƏRİNDƏ DƏYİŞDİRİLMİŞ MƏTNLƏR (ƏFSANƏ ÖRNƏKLƏRİ ƏSASINDA)

Açar sözlər: əfsanə süjeti, ədəbi dil, folklor ruhu, xalq süuru, folklorə yad ünsürlər

CHANGED TEXTS IN AZERBAIJAN FOLKLORE (BASED ON LEGEND SAMPLES)

SUMMARY

Studying the textual features of the legends allows us to recognize the text of the legend and reveal the texts that have been worked on. Taking advantage of this knowledge, we can say that there are many texts in the Azerbaijan editions that are far removed from these signs. This is due to the fact that the publisher or compiler of the text makes various adjustments to the text: the compiler translates the text in a literary way, corrects the defects in the speakers language, and rewrites the narrators information. It puts alien elements to the text that are not in the folk tradition and folklore of the Azerbaijani language, and, at the same time, finally construct texts that are not in the folklore tradition.

Folklore reflects all of the features of oral speech as the material is spoken orally. Consequently, oral speech has its own syntax, morphological and lexical features, which have been created by the people for centuries and protected by oral examples. These features, which are protected and stoned in the oral discourse, are governed by people thinking.

The plot of the legend usually consists of one plot line. Because the main purpose here is to provide information about creation, to justify it with the event described. Therefore, the legend is said in a hurry and in short. Some texts are presented in the form of elements that do not correspond to the spirit of true folklore. Speaking in a public style or expressing adorned expression is not unique to any speaker. The storytelling of the texts, and the lengthy descriptions, undermine the structure of the legends text, undermine the dynamic of the plot, almost depriving it of the function it is supposed to carry.

Key words: plot of the legend, literary language, spirit of folklore, folklore, unknown elements of folklore

ИЗМЕНЕННЫЕ ТЕКСТЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (НА ОСНОВЕ ОБРАЗЦОВ ЛЕГЕНД)

РЕЗЮМЕ

Изучение текстовых особенностей легенд позволяет нам распознать текст легенды и выявить тексты, над которыми были проведены исправления. Используя эти знания, мы можем сказать, что в азербайджанских изданиях есть много текстов, которые далеки от этих знаков. Это связано с тем, что издатель или компилятор текста вносит различные изменения в текст: компилятор переводит текст литературным способом, исправляет дефекты в языке говорящего и переписывает информацию рассказчика. Он помещает в текст чужие элементы, которые не входят в народную традицию и фольклор азербайджанского языка, и, в то же время, в конечном итоге создает тексты, которые не входят в фольклорную традицию.

Фольклор отражает все особенности устной речи, поскольку материал произносится устно. Следовательно, устная речь имеет свой синтаксис, морфологические и лексические особенности, которые создавались людьми веками и защищались устными примерами. Эти особенности, которые были защищены и укоренившись в устной речи, регулируются мышлением людей.

Сюжет легенды обычно состоит из одной сюжетной линии. Потому что основная цель здесь – предоставить информацию о творчестве, чтобы обосновать ее описанным событием. Поэтому легенда рассказывается в спешке и короче. Некоторые тексты представлены в виде элементов, не соответствующих духу настоящего фольклора. Выступление в публичном стиле или выражение украшенного выражения не является уникальным для любого оратора. Повествование текстов и длинные описания подрывают структуру текста легенды, подрывают динамику сюжета, почти лишая его функции, которую он должен выполнять.

Ключевые слова: сюжет легенды, литературный язык, дух фольклора, фольклор, элементы, чуждые фольклору.

Məsələnin qoyuluşu: Azərbaycan əfsanə mətnlərinin araşdırılması nəticəsində belə qənaətə gəldi ki, nəşrlərimizdə xeyli sayda üzərində işlənmiş – dəyişdirilmiş mətnlər vardır. Əfsanə göstəricisinə həqiqi söyləyici mətnləri daxil edilməlidir. Bunun üçün də dəyişdirilmiş mətnlərin aşkar olunması vacib məsələdir.

İşin məqsədi: Əfsanələrin mətn xüsusiyyətlərinin örnəklər üzərində ətraflı öyrənilməsi bizə əfsanə mətn tipini tanımağa və üzərində işlənmiş mətnləri aşkar etməyə imkan verir. Bu biliklərdən yararlanıb deyə bilərik ki, bu gün Azərbaycan nəşrlərində bu əlamətlərdən uzaqlaşdırılmış xeyli mətnlər vardır. Belə hallar mətni nəşrə hazırlayanların və ya tərtib edənlərin mətn üzərində müxtəlif xarakterli düzəlişlər etməsi ilə bağlıdır: tərtibçi mətni ədəbi dilə keçirir, söyləyicinin dilindən çıxan qüsurları düzəldir, söyləyicidən aldığı informasiyanı təzədən işləyərək hekayələşdirir. Mətnə Azərbaycan xalq şüurunda və deməli, folklor ənənəsində olmayan ünsürlər yamayı və nəhayət yenə də folklor ənənəsində olmayan mətnlər quraşdırır. Bu proseslər əfsanələrdən də yan keçməyib. Bütün bunları nəzərə alaraq müxtəlif toplularda yer almış bu qəbildən olan bir çox mətnləri iki qrupa bölmək olar: dəyişdirilmiş mətnlər və saxta mətnlər. Dəyişdirilmiş mətnlər deyərkən biz Azərbaycan folklor ənənəsində olub müxtəlif şəkildə üzərində işlənmiş əfsanələri nəzərdə tuturuq. Saxta əfsanələr isə Azərbaycan xalq şüurunda olmayan mətnlərdir.

Şifahi örnəklər üzərində dəyişiklər edilməsi mətnlərdə ifadə olan etnik informasiyanın itirilməsinə yönəldilən çox ciddi problemdir. Bu problem, Azərbaycan folklorşünaslığında, təəssüf ki, bu günə qədər diqqətdən kənarda saxlanılmış, yalnız bəzi araşdırmalarda bu məsələyə toxunulmuşdur. P.Əfəndiyev «записи и обработка фольклорных текстов» terminini nümunə gətirərək, xalqın dilindən alınan şifahi örnəklərin olduğu kimi çap olunmasının çətinlik yaratdığını söyləyir. Tədqiqatçı daha sonra yazır: “Onu işləmək, qaydaya salmaq lazımdır. Ancaq burada təmiz, etibarlı, vicdanlı bir əl olmalıdır ki, təhrif, qondarma olmasın” [8, s.38-39]. R.Qafarlı “Mif, mağıl, əfsanə” adlı tədqiqatında toplayıcı və tərtibçilərin əfsanələr üzərində müəyyən dəyişikliklər etməsinə – poetik parçalar calamasına xüsusi olaraq diqqət çəkir. “Bəzən toplayıcılar bu işi öz üzərlərinə götürür, zövqlərinə uyğun şeir parçalarını müxtəlif epik əsərlərin mətninə əlavə edirlər. Lakin xalqın uzun sürən sınaqlardan keçirəndən sonra pasportlaşdırdığı yaradıcılıq fəaliyyətini kiminsə yazı masası arxasında yerinə yetirməsi köhnə parçaya təzə yamaq vurmağa bənzəyir” [10, s.317]. Alimə görə, tərtibçilər bəzi hallarda elmin prinsiplərini bir kənara ataraq şifahi mətnlərə qərribə şərhlər calamış, bununla da xalq ədəbiyyatı örnəklərini zədələmişlər [10, s.256]. Tədqiqatçı daha sonra Sara haqqında qədim xalq mahnısının motivləri əsasında silsilə əfsanələrin də düzülüb-qoşulduğuna diqqət çəkir.

Ə.Əsgər “Oğuznamə” adlı tədqiqatında orta əsrlərdə xalq örnəkləri üzərində müəyyən dəyişikliklər edilməsinə öz mənfi münasibətini bildirir. Alim şifahi örnəklərə katib müdaxiləsindən bəhs edərək bu problemin səbəbini belə izah edir: “Mətnə əl gəzdirib onu “gözəlləşdirmək” əməliyyatı birbaşa yazılı ədəbiyyatın təsiri ilə bağlıdır. Yazının kəşf olunması ilə şifahi söz özünün hakim mövqeyini tədricən yazıya güzəştə getməli oldu. Bu mədəniyyət hadisəsinin cəmiyyətin geniş kütlələrinə sirayət etməsi şifahi ənənənin yerinin daralması ilə müşayiət olunur” [7, s.214].

Azərbaycan əfsanələrinin doğru-düzgün sistemləşdirilməsi üçün dəyişdirilmiş mətnlərin təhlilindən yan keçmək olmaz. Belə ki, müxtəlif toplularda qarşılaşdığımız müəyyən dəyişikliklərə məruz qalan mətnləri dəyişdirilmə xüsusiyyətlərinə görə belə təsnif etmək olar:

- Ədəbi dilə keçirilmiş mətnlər;
- Hekayələşdirilmiş mətnlər;
- Saxta və saxtalaşdırılmış mətnlər

Ədəbi dilə keçirilmiş mətnlər. Folklor materialları şifahi şəkildə söyləndiyi üçün şifahiliyin bütün xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Deməli, şifahi nitq yüzilliklərdən bəri xalq tərəfindən yaradılan, şifahi örnəklərdə qorunan özünəməxsus sintaksis, morfoloji və leksik əlamətlərə malik olur. Şifahi nitqdə mühafizə olunan və daşlaşan həmin xüsusiyyətlər xalq təfəkkürü ilə idarə olunur. Bundan başqa, folklor mətnləri aid olduğu bölgənin danışq üslubuna uyğun, söyləyicinin dilindən çıxdığı kimi – təbii halında nəşr olunmalıdır. Bölgə folklorunun tədqiqində şifahi mətnlərin yalnız təbii halı səmərəli ola bilər. Belə ki, folklor mətnlərinin dili üzərində işlənməsi uyğun tədqiqatları çətinləşdirir, hətta mümkünsüz edir. Təəssüf ki, bu gün Azərbaycan nəşrlərində xeyli ədəbi dilə keçirilmiş mətnlər vardır. Bu mətnlərin üzərində aparılan dəyişiklikləri iki qrupa bölmək olar:

- Şifahi mətn üzərində aparılan morfoloji və leksik dəyişikliklər – sözlərinin ədəbi dilə məxsus ifadələrlə əvəz edilməsi və söz sonluqlarının ədəbi dilə uyğunlaşdırılması

Bu mətnlərdə mətnin həcmi və sintaksisi dəyişmir, sadəcə olaraq, tərtibçi şivə xüsusiyyətlərini ədəbi dilə çevirir və mətn şivə xüsusiyyətlərindən azad olur. Bir çox mətnlərdə qarşılaşdığımız yazılı ədəbiyyata məxsus ifadələr bu mətnlərin şifahi nitqə aid olmadığının bariz nümunəsidir. Şifahi mətnlərə edilən bu cür müdaxilələr nəticəsində mətnlərin hamısı bir-birinə bənzəyir, yazılı mətn təsiri bağışlayır və məxsus olduğu bölgəyə aid bütün informasiyanı itirir. Folklor mətnlərinin dəyişdirilməsinin fəsadlarını aydın şəkildə göstərmək üçün mətnlərə müraciət etmək lazımdır.

Söz sonluqlarının əvəzlənməsi bir sıra mətnlərin yazılı mətn təsiri bağışlamasına səbəb olmuşdur. Üzərində morfoloji və leksik dəyişikliklər aparılan belə mətnlərdən biri də “Söyüd niyə utanır” əfsanəsidir. “Söyüd ağacı həmişə arxın qırağında bitirmiş. Ona görə də ayrı ağaclar onun paxıllığını çəkir. Deyirlər, niyə o bizdən çox su içməlidir? Deyirlər ki, ay söyüd, sən də gəl, bizimlə bərabər arxıdan qıraqda bit. Söyüd də deyir ki, yox, bura xoşuma gəlir. Suda hər gün şəklimi görürəm. Onda başqa ağaclar söyüdə qarğış edib deyirlər ki, səni görüm, meyvəyə həsrət qalasan” [11, s.26]. Gətirdiyimiz nümunədə danışq üslubundan əsər-əlamət qalmamışdır. Mətnə tamamilə orfoepik qaydalara əməl olunmuşdur. Şifahi mətn orfoqrafik deyil, orfoepik qaydalara uyğun yazıya alınarsa, bölgəyə xas informasiya mühafizə olunur. Digər mətn də eyni əlamətləri daşıyır: “Rəvayətə görə, keçmiş zamanlarda bir qadın olur. O hamilə imiş, vaxtına çox az qalır. Bu zaman qarşısına bir atlı dəstəsi çıxır. Qadın bir qarnına baxır, bir göy. Atlılar yaxına gələnə kimi Allahdan daş olmasını arzu edir” [4, s.209]. Qeyd edək ki, bu nümunələr sadəcə ədəbi dilə keçirilmiş, onların sintaksisi saxlanmışdır.

- Şifahi mətn üzərində aparılan sintaktik dəyişikliklər – şifahi nitq sintaksisi ədəbi dil sintaksisi ilə əvəz olunur.

Şifahi üslubda uzun əsrlərdən bəri sözlər və cümlələr arasındakı əlaqə nəticəsində yaranan sintaktik vahidlər də özünəməxsus şəkildə qəlibləşir, auditoriya tərəfindən tanınır. “Nitqdə ən çox fəaliyyət göstərən üslubi fiqurlar dilin sintaktik quruluşu ilə bağlıdır. Canlı danışq üslubunun tipik səciyyəvi sintaktik ünsürləri vardır. Nitqdə müəllifin məqsədindən asılı olaraq cümlə üzvlərinin sıralanması da müxtəlif formada baş verir [13, s.204]. Deməli, şifahi nitq özünəməxsus sintaktik struktura malik olur. Xalq təfəkkürü hər hansı gerçəkliyi özünə xas üslubla ifadə etdiyinə görə şifahi mətnlərdə cümlə üzvlərinin sıralanması da yazılı mətnlərdəkindən fərqlənir. Bir qrup mətnlərdə həmin sintaktik xüsusiyyətlərə müdaxilə edilmişdir. Belə ki, bu dəyişikliklər şifahi nitqə məxsus sintaksisi zədələmişdir. “Oğlan-qız daşı” mətninin sintaktik xüsusiyyətləri üzərində işlənmişdir. “Babəkən dağının ətəyində iki qırmızı daş var. Buna “oğlan-qız” deyirlər. Keçmiş zamanlarda bir kasıb oğlan varlı bir xanın qızını istəyir. Ancaq qızın atası qızı varlı bir oğlana vermək istəyir” [6, s.26].

“Gəlin qayası” əfsanəsinin mətni də sintaktik dəyişikliyə məruz qalmışdır. “Burada bir qaya var, qıza bənzəyir. Bu haqda belə bir əfsanə var... Fərsətdən istifadə edən bəy gəlini ələ keçirmək istəyir. Bəyin hiyləsini başa düşən gənc və gözəl gəlin allaha yalvarır ki, daşa dönmək daha yaxşıdır. Elə o vaxtdan gəlin daşa dönür” [6, s.21]. Göründüyü kimi, hər iki mətni təşkil edən cümlələr şifahi nitqin əlamətlərindən azad edilmişdir. Qeyd edək ki, söyləyici əvvəldən hazırlıqlı olmur, mətni şifahi şəkildə özününküləşdirir, şifahi şəkildə tərtib edir, şifahi şəkildə ötürür [15, s.16]. Hazırlıqlı olmadığı üçün də fikrini ifadə üçün tez-tez ifadə və cümlə təkrarlarına yol verir. “Xalq danışığı dilinin əsas xüsusiyyətlərindən biri sadə cümlələrin daha çox istifadəsi və sadə cümlə tiplərinin sinonimliyidir” [9, s.9]. Ona görə də belə mükəmməl cümlələr qura bilməsi inandırıcı deyil. Bu mətnlərdə isə cümlə üzvlərinin ardıcılığı şifahi yox, yazılı mətnlərdə olduğu kimidir. Ədəbi dilə keçirilmiş mətnlərlə “Azərbaycan xalq əfsanələri”, AFA seriyasından olan Qarabağ folkloru, Quba-Şabran folklor örnəkləri və digər mənbələrdə qarşılaşırıq.

Hekayələşdirilmiş mətnlər. Əfsanələr informativ xarakter daşıyır və bu mətnlərin təhkiyəsi də janrın funksiyası ilə sıx bağlıdır. Belə ki, əfsanələrdə müəyyən epizodik hadisənin qısa təsviri verilir [14, s.79]. Əfsanə süjeti, adətən bir gedişdən ibarət olur. Çünki burada əsas məqsəd yaranış haqqında informasiya vermək, onu təsvir olunan hadisə ilə əsaslandırmaqdır. Ona görə də əfsanə tələsik və qısa şəkildə deyilir. Bir qisim mətnlərdə əsl folklor ruhuna uyğun olmayan elementlər şəkildə məlumat verilir. Publisistik üslubda danışmaq, yaxud pafoslu ifadələr heç bir söyləyiciyə xas deyildir. Mətnlərin hekayələşdirilməsi, uzun-uzadı təsvirlər verilməsi əfsanə mətninin strukturunu pozur, süjetin dinamikliyini zəiflədir, onu daşımali olduğu funksiyadan, demək olar ki, məhrum edir. Gəlin unutmayaq ki, “bu dağ, bu daş, bu hal necə yaranıb” sualının cavabı uzun-uzadı yazılı təhkiyə deyil. Bununla yanaşı, sadə insan əfsanəni hekayəvari şəkildə, vətənpərvərlik mövzusunda yazılmış publisistik məqalə və tost üslubunda demir. Sadə insanlara məxsus sadə dildə, şifahi dilin xüsusiyyətlərinə uyğun şəkildə deyir. Söyləyici mətni toplayıcıya deyərək imtahan verirmiş kimi həyəcan keçirir: sözləri, ifadələri və hətta cümlələri təkrar edir; mətni deyib qurtarandan sonra və ya mətni deyə-deyə unuduğu yerlərə əlavələr edir; nə vaxtsa eşitdiyi əfsanənin müəyyən yerlərini unudur, unuduğu yerləri özü bildiyi kimi düzəldir, hətta iki əfsanəni bir-birinə qarışdırır; mətni yarımçıq və ya qırıq-qırıq deyir; əfsanəni yox, bir-iki cümlə ilə əfsanənin məzmununu deyir.

Əfsanə söyləyərkən söyləyici təsvirlərdən, bədii təsvir və ifadə vasitələrindən, ritorik təkrarlardan, ekspressiv ifadələrdən və s. istifadə etmir və edə də bilməz. Çünki əfsanə janrının belə vasitələrə ehtiyacı yoxdur. Söyləyici mətni deyərək bütün diqqətini bu predmetin, bu halın yaranması haqqında informasiyanın çatdırılmasına yönəldir. Bu hal bütün dünya xalqlarının əfsanələrinə xasdır.

Tərtibçi mətni “gözəlləşdirərkən” əziyyətlə topladığı əfsanəni bərbad etməkdən başqa heç bir iş görmür. Əfsanənin elmi əhəmiyyəti onda nə varsa, odur: süjet, inanc, etiologiya və personaj. Bu janr daxilində folklorçunun öyrənməli olduğu əsas problem bunlardan ibarətdir.

Folklor müəyyən mənada məqsəd deyil, vasitədir. Bir folkloru öyrənmək əslində xalq biliyini öyrənməkdir. Bu mənada folklor xalq biliyini öyrənmə vasitəsidir. Xalq şüurunda və onun yaratdığı folklor ənənəsində olmayan şeylər folklorçunun maraq dairəsinə aid deyil. Tərtibçinin mətnə yamadığı folklor ənənəsinə yad olan ünsürlər mətnin öyrənilməsində ancaq əngəl ola bilər və olur.

Biz əfsanəni dinləyərkən orada “baş verən hadisədən” süjetdən, inancın gücündən və baş verən möcüzədən zövq alırıq. Bu janr daxilində bunlardan başqa alınası bədii zövq yoxdur.

Təəssüfedici haldır ki, bu gün haqqında danışdığımız bu əlamətlər – mətnə əfsanələrə xas olmayan ünsürlərin calanması əlaməti bir çox mətnlərdə özünü göstərir. Hekayələşdirmənin əsas cəhəti söyləyici mətninin publisistik üsluba keçirilməsi, bədii təsvir vasitələrindən istifadə olunaraq təsvirlərin artırılması, süni şəkildə həcmnin genişləndirilməsidir.

Müşahidələrimizə görə, əfsanələrdə hekayələşdirmə üç üsulla aparılmışdır:

- Məkanların publisistik üslublu təsviri;
- İnsanların publisistik üslublu təsviri;
- Hər hansı halın və vəziyyətin publisistik üslublu təsviri

1. Bir çox hekayələşdirilmiş mətnlərdə məkanların əfsanəyə xas olmayan təsvirləri ilə qarşılaşırıq. Bu mətnlərdə sovet ədəbiyyatına xas olan sentimental təsvir səhnələri diqqəti cəlb edir. Bu əlamətlərin müşahidə olunduğu mətnlərdən biri “Ağnavad” əfsanəsidir. Hekayələşdirmə mətnində bu şəkildə aparılmışdır: “Ağnavad Qaraqoyunlu dərəsinin Güney səmtində yerləşən ən dərin, uzun bir dərədir. Dərənin başında, qurtaracağında Murğuz sıra dağları yerləşir. Qaraqoyunlu dərəsindəki Salah kəndinin əhalisi yay-payız Murğuz dağlarında məskunlaşırdı. Salah kəndindən bu dağa yol dərin dərədən, sıx, qalın meşəlikdən keçir. Bu meşəlikdə vəhşi heyvanlar çox olub. Burada ayı, canavar, çaqqal, tülkü, bəbir, pələng var idi. Payız vaxtı kənd adamları mal-qaranı bu qalın meşələrin içindəki talalarda yerləşdirirdilər [5, s.74]. Bu qədər təsvir vasitələrinin söyləyici nitqinə məxsus olması imkansızdır. Belə hallar informativlik üzərində qurulan əfsanə təhkiyəsinin strukturuna da ziddir. “Molla qayası” əfsanəsindəki məkan təsvirinin də mətnə yamandığı şübhəsizdir. “Bu sıx meşələrdə, dərin dərələrdə, şiş qayalarda çoxlu vəhşi heyvanlar yaşayırmış” [5, s.66]. “Ağ oğlan ibadətگاهی” mətnində də hekayəvari və ya publisistik təsvirlər verilir: “Adamları çox mehriban və etibarlı olan həmin kəndin dörd yanı meyvə ağacları ilə sıx meşə kimi örtülü imiş. Kəndin adamları o qədər səxavətli, mülayim, qayğıkeş imişlər ki, hamı bir-birinə can deyib-can eşidər, hiylə-yalan nədi, heç kəsin ağlına gəlməzmiş” [1, s.40].

Gördüyümüz kimi, şifahi təhkiyəyə xas olmayan publisistik dil elementlərinin əlavə edilməsi ilə mətn danışq dili xüsusiyyətlərini itirmişdir. Cümlələrin quruluşu, cümlə üzvlərinin sıralanması da mətnin şifahi dil sintaksisinin ədəbi dil sintaksisi ilə əvəzləndiyini bir daha təsdiq edir.

2. Əfsanədə bəhs olunan personajın təfərrüatlı təsviri ilə “Gəlin qayası” [2, s.82] əfsanəsində qarşılaşırıq: “Gəlinin qumral gözləri, ilan kimi qıvrılan qoşa hörüyü cavanların canına od salarmış. Gəlin isə öz gözəlliyinə baxıb qüssələnərmiş. Yaxından, uzaqdan gələn elçilər həmişə kor-peşman geri qayıdarmış”. “Yalqız ağac” əfsanəsində deyilir: “Ordubadın Nüsüs kəndində gözəlliyilə aləmə səs salan sərv boylu yoxsul bir qız var imiş. Qızın qumral gözləri, qapqara uzun saçları çox cavanların canına od salıbmış...” [2, s.72].

3. Bəzi mətnlərdə personajın halı, mövcud olduğu vəziyyət, hətta geyindiği libas da xırdalıqlarına qədər geniş təsvir olunur. “Bağrı qara lələ” mətninə də belə təsvirlər calanmışdır: “Aylar ötür, qar əriyir, baharın nəfəsi duyulur... Lələ ərini yol kənarında, düzənliklərdə, dağ döşündə qarşılamaq üçün dümqırmızı paltarını geyinib onu gözləyir” [2, s.86]. “Beşikli dağ” [6, s.38] mətnində deyilir: “Uca bir dağın başında kiçik bir qəbilə yaşayırdı. Aylı bir axşam idi. Çoban öz çomağına söykənib qarşıda otlayan sürüsünə baxır. Bozdar onun ayaqları altında xoşallanır. Beli yəhərli kəhər at isə çəmənlikdə otlayırdı”. Diqqət etsək, əfsanələr lakonik mətnlər olduğu üçün məkan və varlıqlar haqqında ətraflı məlumat verilmir. Tutaq ki, hər hansı atdan danışarkən “beli yəhərli at”, yaxud hadisənin zamanını ifadə edərkən “aylı bir axşam” kimi bədii-publisistik üsluba xas ifadələrdən istifadə

olunmur. Qeyd edək ki, bu hadisələrin axşam vaxtına təsadüf etməsi də inandırıcı deyil və əfsanəyə xas deyil. Bu əlamətlər mətnlərin üzərində işlənildiyini göstərir. “Yalnız ağac əfsanəsi”ndə [1, s.37] də bədii təsvir vasitələrindən istifadə olunmuşdur. “Nuhdaban” [2, s.70] mətnindəki publisistik üslublu cümlələr folklor mətnini tanınmaz hala salmışdır. “Gördüyünüz elə-belə od deyil. Sirli-möcüzəli oddur. Burada hər şey öz qidasını oddan-alovdan alır”. Sadə söyləyici ədəbi cümlələr qurmur, sadə dildə danışır. Eyni nöqsanları “Məngələn ata” [12, s.60] əfsanəsində də görmək olar. “Məngələn ata” tilsimli bir kişi imiş. Yüzdən artıq yaşı olan bu kişinin birçə qızı varmış. Bir gün Məngələn ata qızına deyir: “Qızım, get bulaqdan su gətir, yanıram, çalış tez gəl”. Mətn danışq dili atributlarından məhrum edilmiş, araşdırma üçün yararsız hala salınmışdır. “Lala xaş-xaş” [3, s.185], “Gicikən” [3, s.194], “Danaqıran” [3, s.195] mətnləri də hekayəvari, publisistik dildə yazılmışdır.

Folklor nümunələri üzərində müxtəlif tipli dəyişikliklərin edilməsi, onların söyləyicidən alınmış ilkin variantını zədələməklə ənənəvi mətnlərin kasadlaşmasına, öz simasını itirməsinə gətirib çıxarır. Daha dəqiqi, üzərində işlənmiş mətnlərdən şifahi örnək kimi istifadə də yararsız tədqiqatların ortaya çıxmasına səbəb olacaqdır. Bu baxımdan bu mətnlərin aşkara çıxarılması, onların ənənəvi variantları isə müqayisələr apararaq dəyişdirilmiş elementlərinin müəyyənləşdirilməsi müasir folklorşünaslığın vacib tələblərindəndir.

Bundan başqa, nəşrlərimizdə saxta və saxtalaşdırılmış mətnlərlə də qarşılaşdıq. Saxta mətnlər ənənədə mövcud olmayan süjetlərin uydurulması, saxtalaşdırılmış mətnlər isə ənənədə mövcud olan süjetlərə yad ünsürlərin calanması ilə meydana çıxmışdır. Başqa bir məqalədə bu mətnlər haqqında ətraflı bəhs edəcəyik.

İşin elmi yeniliyi: İlk dəfə olaraq oxşar janrlara aid mətnlərdən seçilmiş əfsanə mətnləri üzərində aparılan tədqiqat nəticəsində dəyişdirilmiş mətnlər ayırd edilmiş və bu mətnlər, a) ədəbi dilə keçirilmiş mətnlər; b) hekayələşdirilmiş mətnlər şəklində təsnif edilmişdir. Eyni zamanda hər iki bölmə daxilində də dəyişdirilmə xüsusiyyətləri qruplaşdırılmışdır.

Ədəbiyyat

1. AFA. 23 cildə, XXIII c. Naxçıvan nümunələri / Tərtib edən: Ələkbərli Ə. Bakı, Nurlan, 2011, 360 s.
2. AFA. 23 cildə, I c., Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər: Cəfərli M., Babayev R., Bakı, 2009, 541 s.
3. AFA. 23 cildə, III c., Göyçə folkloru / Toplayıb tərtib edən İsmayilov H. Bakı: Səda, 2000, 767 s.
4. AFA. 23 cildə, V c., Qarabağ folkloru / Tərtib edən Abbaslı İ. Bakı: Səda, 2000, 414 s.
5. AFA. 23 cildə, VII c., Qaraqoyunlu folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: İsmayilov H., Süleymanov Q. Bakı: Səda, 2002, 464 s.
6. Azərbaycan xalq əfsanələri, S.Paşayev, Bakı, Yazıcı, 1985, 288 s.
7. Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, Elm və təhsil, 2013, 339 s.
8. Əfəndiyev, P. Azərbaycan folklorşünaslığının problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2011, 336 s.
9. Hüseynova M. Aşıq və el şairlərinin üslubi sintaksisi. Bakı, 2017, 128 s.
10. Qafarlı R. Mif, nağıl, əfsanə, epos. Bakı. ADPU-nun nəşriyyatı. 2002. 758 s.
11. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. III kitab. Tərtib edən: Rüstəməzadə İ., Bakı, Elm və təhsil, 2012, 468 s.
12. Qarabulaq folklor antologiyası. Tərtib edən: Şükürbəyli F. Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 375 s.
13. Qurbanov A. Ümumi dilçilik. II cild. Bakı, Nurlan, 2004, 531 s.
14. Кравцов Н.И. Сказка как фольклорный жанр // Специфика фольклорных жанров. Москва. Наука. 1973. С. 68-83
15. Лорд А.Б. Сказитель. Перевод: Клейнер Ю.А., Левинтон Г.А. Редактор: Путилов Б.Н. Москва. «Восточная литература. 1994, 368 с.

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



İNSTRUMENTAL SAZ İFAÇILIĞI: AŞIQ ƏDALƏT NƏSİBOV

Açar sözlər: Aşıq sənəti, Qazax, Ədalət Nəsimov, aşıq havası, Yanıq Kərəmi

INSTRUMENTAL MUSIC PERFORMANCE: ASHUG ADALAT NASIBOV

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.

That the Gazakh ashug environment, especially the master Adalat Nasibov, played a great role in the development of twentieth-century Azerbaijani instrumental music – solo performance. Today, soloists in the South and North proudly consider themselves students of Dada Adalat, followers of the School of Justice. While classical tunes such as “Ruhani” and “Yanig Kerami” were performed in only one version, Ashug Adalat Nasibov created different versions.

Key words: Ashug environment, Gazakh, Adalat Nasibov, ashug music, Yanig Kerami

ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЕ ИСПОЛНЕНИЕ САЗА: АШУГ АДАЛЯТ НАСИБОВ

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 саз - «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.

Большая роль казахской ашугской среды, особенно мастера Адалята Насибова, была в развитии азербайджанского инструментального исполнения саз-соло двадцатого века. Сегодня солисты Юга и Севера с гордостью считают себя учениками Деде Адалята, последователями его школы. В то время как классические мелодии, такие как «Рухани» и «Янык Керем» были исполнены только в одной версии, Ашуг Адалат Насибов создал разные версии.

Ключевые слова: ашугская среда, Газак, Адалят Насибов, ашугская мелодия, «Янык Керем»

Qazax aşıq mühitində aşıq yaradıcılığı iki forma və istiqamətdə mövcuddur: instrumental saz ifaçılığı və vokal ifaçılığı. Tovuz bölgəsindən fərqli olaraq, Qazaxda bir – iki ifaçını (Solmaz Kosayeva) nəzərə almasaq, qadın aşıqlığı inkişaf etməmişdir.

Qazax aşıq mühitinin və ifaçılıq məktəbinin yetişdirdiyi ustad sənətkarlardan biri də Aşıq Ədalət Nəsimovdur. Azərbaycan onu “Dədə Ədalət” adı ilə şərəfləndirir. Qazax aşıq mühitində solo saz ifaçılığı, instrumental saz ifaçılığı ilk növbədə Ustad Aşıq Ədalət Nəsimovun adı ilə bağlıdır. Aşığın şöhrətinin geniş yayılmasında Azərbaycan kinosunun da xidməti danılmazdır. “Yeddi oğul istəram” (1970) filmində Cəlalın güllələnmə səhnəsində “Yanıq Kərəmi”nin çalması ilə özü filmin personajına çevrilmiş oldu. “Yeddi oğul istəram” filmində “Yanıq Kərəmi”ni elə ovqatda çaldı ki, bu gün də xalqın yaddaşında öz

mistik cazibəsi ilə yaşayır. Onun ifasında “Yanıq Kərəmi”, “Fəxri”, “Hüseyni”, “Ruhani”, “Hicran Kərəmi”, “Qaraçı”, “Naxçıvani”, “Mirzəcanı”, “Kərəm gözəlləməsi”, “Qəhrəmani”, “Aran gözəlləməsi” kimi havalar onun barmaqlarından süzülüb ruhları dindirirdi.

Ustad Ədalət Nəsimov başda olmaqla və bilavasitə onun təsiri altında Qazaxda solo – saz ifaçılığı da geniş yayılmışdır. Tədqiqatçıların fikrincə, XX əsrdə solo – saz ifaçılığı Aşıq Əmrəh Gülməmmədovun adı ilə bağlı olmuşdur. Solo – saz ifaçılığı “Əmrəh Gülməmmədov sənətinin ən üstün xüsusiyyətlərindən biri kimi formalaşmış və müstəqil hala keçmiş bir ifaçılıq ənənəsidir” (5, 11).

Ədalət Məhəmmədli oğlu Nəsimov (Dədə Ədalət) 27 yanvar 1939-cu ildə Qazax rayonunda anadan olub. İlk Ustadı atası Məhəmmədli kişi olub. Daha sonra Aşıq Ədalət Nəsimov Aşıq Ələsgərin qardaşı Məşədi Salehin nəvəsi Aşıq Əlinin yanında şeyirdlik etməyə başlayıb. 1986-cı ildə “Ulduz” jurnalına verdiyi müsahibəsində deyirdi: “Mənə saz çalmağı atam Məmmədli kişi öyrətdi. Pınəçi idi, evi yıxılmışın kişisi öz sənətini o qədər də dərin bilmirdi, ancaq aşıq sənətini köklü bilirdi. Hər mənəm deyən aşıq onunla bəhsə girəmməzdi. Üstünə gənəsməyə gələnlər çox olurdu. Elə ki, məktəbdən soyudum, mehri-mi tamamilə saza bağladım, kişi mənə saz çalmağı öyrətdiyinə peşman oldu...”

Nizami Cəfərov haqlı olaraq yazır ki, “Aşıq Ədaləti istər Azərbaycanda, istərsə də onun həuddlarından çox-çox uzaqlarda tanıdan, məşhurlaşdıran qeyri-adi olduğu qədər də mükəmməl saz ifaçılığı idi. Hər dəfə bu qeyri-adiliyin (və mükəmməlliyin) miqyasını təsəvvür etməyə çalışanda mənim yadıma bir əhvalat düşür: Olduqca istedadlı gənc bir aşıq ustadın lent yazılarını dəfələrlə dinləyib “Yanıq Kərəmi”nin ifasını kifayət qədər dərinədən mənimsəyəndən sonra Aşıq Ədalətə yaxınlaşıb zahirən çəkinə-çəkinə, ancaq daxili bir qürurla deyir ki, “Ədalət əmi, mən “Yanıq Kərəmi”ni siz necə ifa edirsinizsə, o cür ifa edə-rəm. İnanmırsınız, qulaq asın...” Ustad cənc aşığı təmkinlə dinlədikdən sonra “yaxşıdır”-deyir, “ancaq, bir məsələ var ki, oğlum, mən hər sazı əlimə alanda “Yanıq Kərəmi”ni bir cür çalıram. Haqdan necə gəlirsə, o cür...” (3, 8)

Aşıq Ədalət dərin aşıq idi - şifahi xalq ədəbiyyatını dərinədən bilməklə yanaşı, ana-dilli klassik poeziyamıza yaxından bələd idi. Aşıq Ədalət həm də yaradıcı sənətkar idi, onun yaratdığı “Vurğunu”, “Ədalət təranələri” havacatları bugün də aşıqların ifasında məclislərdə səslənir.

Aşıq Ədalətin ifaçılığı sənətində fərqliliyi yaradan səbəblərdən biri də böyük sənətkarın havanın melodiyasına və əhval – ruhiyyəsinə uyğun olaraq özündən artırdığı xallarda, güllərdə özünü göstərir.

Ədalətin ifaçılıq ustalığı yerli şivənin – ləhcənin etnoqrafik enerjisindən gələ bilər. Obrazlı demək mümkünsə, ləhcənin havası onun təhkiyəsinə, aşıq havasına yansıyırdı. Bu zaman intonasiya, səs tembrli semiotik işarə kimi çıxış edir.

Aşıq havalarının melodiyasındakı çoxçalarlı ritmik dəyişmələr instrumental ifaçılıqda vurulan rəngarəng təzənə ştrixləri ilə daha çox əlaqədardır.

Aşıq Ədalətin sehrli barmaqları muğam və təsniflərimizi, bəstəkar mahnılarını da qara sazin tellərində və pərdələrində danışdıra bilirdi. M.Osmanoğluna müsahibəsində ustad sazin imkanları haqqında belə söyləyir: “Gördüm zaman dəyişir. Fikirləşdim ki, tarzənin tarda çaldığını mən sazda niyə çala bilmirəm? Başladım tardakı qayda ilə heç bir alət olmadan qımqıma eləyə - eləyə o pərdələrin hamısını saza artırmağa. Saza yarım-pərdələri düzdüm. Allah rəhmət eləsin, Əmrəh Gülməmmədov da bu işi başlamışdı, ancaq təzə pərdələrdən istifadə etməyə cəsarət göstərmirdi... İndi sazda bütün alətlərin imkanları var” (13, 18).

O bir sənətkar kimi daim xalqın içində olur, məclisləri ələ almağı bacarırdı, məclislə tez dil tapıb doğmalaşardı. Ustadın auditoriya ilə məclislə özünəməxsus ünsiyyət qurmaq “şakəri” vardı. “Məclislərdə saz çalmağa başlamazdan əvvəl bir-iki kəlmə ordan-burdan deyirdi. Özünü köklədikdən sonra isə elə bil məclisi unudar, bütün diqqətini saza verər, hansısa mübhəm bir məqama yüksəlirdi. Və görərdin ki, həmin məqamda ovqatına uyğun bir-iki bənd söz də dedi... Çox vaxt aydınlaşdırmaq olmurdu ki, Ustad kimdən deyir, özündən, ya özgədən? Əslində, bu “qaib”dən gələn sözlər çalınan havanın Ədalət improvizasiyasından “tərcümə”si, yaxud “təfsir”i idi. Və bu “tərcümə”, yaxud “təfsir” Ustadın bu dünyadan qopmasına imkan vermirdi...”(3, 8).

Ustadın şeyirdi olmuş aşiq Məhəmmədəli Məşədiyev danışır ki, Ədalət sazının bir məziyyəti də onun hansı sözü hansı havacatla, hansı məclisdə oxumağı bacarmaq məharəti idi. O, aşiq poeziyasının, dastanlarımızın canlı xəzinəsi idi” (11, 13)

Onun danışığı, sözü-söhbəti, şux zarafatları – qaravəlliləri xalqın etnoqrafik – məişət təcrübəsi ilə sıx bağlıdır. Özünün mistik fəhmi ilə məclislərin enerjisini – aurasını hiss edirdi. Bu məclislərdə dastanlardan parçalar söyləyir, dastan qəhrəmanlarının (Qurbani, Əsli, Kərəm, Novruz...) ruhlarını çağırırdı. “O, dastan qəhrəmanlarının gerçək varlığına çox inanırdı. Əslinin və Kərəmin, Novruzun və Qəndabın varlığına inanmasaydı, onda dastanın da bir mənası olmazdı. Ona görə də deyirdi ki, dastan axıracan söylənilməlidir, bir də deyirdi ki, dastanı yarımçıq qoysan, ziyan tapa bilərsən. Dastanları tərcümeyi – halı kimi içində saxlayırdı. Ömrünün gerçək bir hissəsi kimi danışırırdı” (7, 9).

Aşığın səsinin itməsinə, oxuya bilməməsinə “lal olmasına” heyifsilənənlərə Xalq yazıçısı Anar tutarlı cavab verir: “Ədalətin xidməti ondadır ki, o sazın – müşayiət aləti olan tək bir sazın aşiq sənətinin bütün zənginliyini ifadə etməyə qadir olduğunu sübuta yetirmişdir. Ədalət sazının heç bir sözə, oxumağa ehtiyac qalmır. Bu saz öz-özlüyündə, təkbəşinə bütün duyğuları – yanıqlı kədəri də, həzin gəmi də, məğrur nikbinliyi də öz diliylə, doqquz teliylə canlandırır bilir. Sazı muğam sənətində tarın, kamançanın tutduğu mövqeyə Ədalət çatdırır bilmişdir. Bu məharət isə ondan doğur ki, ifaçı bütün varlığı ilə çaldığı alətə qovuşur” (1, 78)

Ədalətin bir sənətkar kimi özəlliyi onda idi ki, “çaldığı havalarda, musiqi kompozisiyalarında özünün çatmaq istədiyi bir yüksəklik görür, səni oraya qədər aparır, qarşıdakı üfüqdə o yüksəkliyə sonrakı yeni bir yüksəklik gəlir, Ədalət sənə oranı da göstərir. Oradan o tərəfə... oradan o tərəfə... yüksəkliklər silsiləsi davam edir. Ədalət bir də gözünü açıb görürdü ki, tamaşaçı da onun yaratdığı dünyada, eyni havanın içindədir. Ədaləti dinləyən mütləq onun havasına düşür, o hava ilə yaşayır ...” (13, 19).

Ədalət Nəsimovun fərdi ifa ustalığı ilə əski klassik saz havalarının içinə müdaxilə edərək, öz xırda havacatlarını, “güllərini”, “xallarını” ora daxil edirdi və yeni, Ədalətsayağı biçimdə xalqa çatdırırdı. “O, hər dəfə sazı əlinə alanda bir ayrı adam oldu. Bu gün çaldığı “Yanıq Kərəmi”, “Ruhani”, “Qaraçı”, “Misri” dünən çaldığı havanın eynisi, təkrar olmadı. O, min dəfə “Yanıq Kərəmi”ni çaldısa mini də bir – birinə bənzədiyi qədər bir-birindən fərqli oldu” (9, 3).

Qazax mahalında və aşiq mühitində ən geniş yayılmış havalardan biri də Ədalət Nəsimovun ifasında “Ruhani” saz havasıdır.

Aşiq Ədalətin hər bir havası fərdi və fərqli yaradıcılıq aktıdır. “Aşiq Ədalətin saz ifaçılığının “müntəxabat”ını tərtib etmək, prinsip etibarilə, mümkünsüz görünür. Və Ustad yalnız o mənada təkrarsız deyildi ki, özündən əvvəlki sənətkarları, eləcə də öz müasirlərini təkrar etmirdi; həm də o mənada ki, özünü də təkrar etməkdən tamamilə uzaq idi” (3, 8). Hətta belə demək mümkünsə, məhz onun ifa tərzı və üslubu Azərbaycanda solo saz

ifaçılığının geniş yayılmasına və inkişafına zəmin yaratdı. Onun ifa tərzini “ilk saz çalmasından, havalara yeni çalarlar qatmasından bilinir” (10, 157). Ustadın hər bir ifasından sonra həmin klassik havanın yeni bir variantı ortaya çıxır. Prof. T. Məmmədov yazır: “Hər bir yerin tarixinə mədəni həyatı, ifaçılıq tərzinin fərdiliyi aşiq havacatı adlarındakı variantlılığı (dəyişkənliyi) müəyyən edir” (12, 60). Məsələn, “İrfani” – “Köhnə İrfani” havasını götürərək. Ənənəvi olaraq “İrfani” ağır, ləng, salğarlı bir havadır, amma Aşiq Ədalət Nəsimov “ona yeni ritmiklik gətirmiş, nəticədə havanın yeni variantı formalaşmışdır. Bundan sonra gənc saz ifaçıları onu bu tərzdə - ritmik şəkildə çalmağa başlamışlar. Cənubi Azərbaycan aşiqalarının repertuarında isə bu hava bu gün də köhnə şəkildə ləng və ağır tempdə ifa olunur” (6)

Prof. Nailə Rəhimbəyli yazır: “Ruhani” klassik aşiq havalarından olub, lad – intonasiya və harmonik dil xüsusiyyətlərinə görə aşiq yaradıcılığında xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu hava qoşma poetik şeir növü əsasında oxunur...

“Ruhani”, “Rast” ladi əsasında. Havacat “Rast” ladi əsasında olsa da, onun melodik quruluşu “Mahur – Hindi” muğamının lad intonasiyaları əsasında yaradılmışdır...

Bu hava aşiq yaradıcılığında o qədər dərin iz salmışdır ki, onun adı qeyd etdiyimiz kimi, aşiq musiqisinin kök sisteminə də daxil edilmişdir. Bu onu göstərir ki, həmin havacat klassik aşiq havaları arasında böyük önəm daşıyan və xüsusi əhəmiyyəti olan havalardan biridir. Eyni zamanda kök sisteminin kvinta-seksta intervallarının münasibətindən yaranan harmonik səslənmə havanın melodik xüsusiyyətlərində özünü daha parlaq şəkildə göstərir.

“Ruhani”nin melodik dilinin nəzəri təhlili ilk növbədə onun melodik dilinin zənginliklərini, dilin formayaradıcı amillərini, bədii ifadə xüsusiyyətlərini ortaya çıxarmış olur” (14).

H. Kərimov müxtəlif ifaların not yazılarını nəzərdən keçirərək belə qənaətə gəlir ki, “variantlar arasında müəyyən özəlliklər də müşahidə edilməkdədir. Məsələn, fərqli cəhətlərdən biri variantların ayrı-ayrı tonallıqda ifa edilməsidir. Əgər sazın I qrup alt simləri İ. İmamverdiyevin nota köçürdüyü ifada və “Tütək səsi” filmindəki “Ürfani” havasında birinci oktavanın “do” səsinə uyğun gəlsə, Kamandar Əfəndiyevin və Hüseyn Saracının ifa etdiyi “Ürfani”də kiçik oktavanın “si”, İsgəndər Ağbabalının ifa etdiyi “Ürfani”də isə kiçik oktavanın Iya səsinə uyğun gəlir. Hər bir ifaçı I qrup alt simləri öz zövqünə və səs imkanlarına görə nizamladığından əslində bu və ya digər havanın müxtəlif tonallıqda ifa edilməsi aşiq musiqisi üçün təbii haldır. Bununla belə, ayrı-ayrı aşiq tərəfindən müxtəlif yüksəklikdə ifa olunan məsələn “Ürfani” havasının səslənmə etibarilə kifayət qədər fərqli variantları ortaya çıxır (15, 27-28). H. Kərimov “İrfani” havası ifa variantları ilə bağlı qeyd edir ki, “Aşiq havalarında çox tez-tez baş verən hallardan biri metrik dəyişkənlikdir və bu mənada “Ürfani” havası da istisnalıq təşkil etmir. Lakin bu hava melodik quruluşuna görə əsas etibarilə 2/4 ölçüsü üzərində qurulub marşvari xarakter daşıyır. Bu xüsusiyyət əlimizdə olan bütün not nümunələrinə şamildir. Mühüm orta cəhətlərdən biri də havanın intonasiya – məqam əsası ilə bağlıdır. Sazın “Orta pərdə kökü”ndə ifa olunan “Ürfani” havasının məqam əsası təbii ki, bütün variantlar üçün xarakterikdir” (15, 27).

Məlumdur ki, “Ürfani” havasını Azərbaycan və Borçalı aşiqaları 2 variantda kökləyirlər. Azərbaycanda 1-ci qrup tellər I oktavanın Do, 2-ci qrup tellərdən biri I oktavanın mi bemol və kiçik oktavanın mi bemol səsinə kökləyirlər. 3-cü qrup tellər isə kiçik oktavanın si bemol səsinə nizamlayırlar. Borçalı aşiq məktəbinin ustadlarında I və III qrup tellər eyni ilə Azərbaycan aşiqaları kimidir. Sadəcə fərq orta qrup tellərdə bir səsin dəyişik olması ilə fərqlənir. Borçalı aşiqaları 2-ci qrup tellərin ikisini I oktavanın Mi bemol, birini

isə kiçik oktavanın lya bemol səsinə kökləyib ifa etdikləri üçün sazın səsinə fərqli bir ahəng əmələ gəlir” (15, 26). N.Rəhimbəyli bu qənaətə gəlir ki, bu hava (Ruhani – T.R.) klassik aşiq yaradıcılığının bütün spesifik xüsusiyyətlərini, məsələn: ritmik, melodik, lad – intonasiya və forma rəngarəngliklərini özündə hişz etmişdir. Bu hava özünün kvint – sekst harmonik dil xüsusiyyətinə məxsus intonasiya çeşidlərini bu kök üstündə ifa edilən digər aşiq havalarına da təbdil edilmişdir (14).

Saz musiqisi araşdırıcılarının qənaəti budur ki, sadə üslubda gerçəkləşən “İrfani” havası Ədalət Nəsimovun ifasında tamamilə mürəkkəbləşmişdir. Ədalət Nəsimov... müasir çalğı texnikasından istifadə edərək ikinci və üçüncü barmağı bütün simlərə eyni vaxtda toxundurmaqla melodiyada kiçik fasilələr yaratmışdır. Sazda məxsusi səslənmə verən bu ifa üsulunun müasir dövrdə daha ifrat formalarına rast gəlinir (15,28). Aşiq Ədalətdə havaların variantlılığını yaradan amillərdən biri də həmin havanın müxtəlif sürətlə (tempo) ifa olunması ilə bağlıdır. Məsələn, Aşiq İslam Yusifovun ifa etdiyi “Ruhani” aşiq havası ilə Aşiq Ədalət Nəsimovun ifasında “Ruhani” temp baxımından eyni havanın müxtəlif variantlarıdır. Aşiq İslam bu havanı ağır, andante tempində ifa etdiyi halda, Aşiq Ədalət Nəsimov eyni havanı özünün əhval – ruhiyyəsinə, ovqatına münasib orta bir sürətlə, moderato tempində çalmışdır” (6).

“Ruhani” saz havası Qazax camaatının ruhunu oxşayan ən sevimli havalardan biridir. Hətta cəsarətlə deyə bilərik ki, Ədalətin ifasında Qazax mahalının mənavi simvollarından biridir. Məhz “Ruhani” havası altında qazaxlılar (xüsusən yaşlı nəslin nümayəndələri) ürəkdən rəqs edirlər.

Aşiq Ədalət Nəsimovun ifasında şöhrət qazanmış havalardan biri də “Yanıq Kərəmi”dir. “Yanıq Kərəmi” bir aşiq havası kimi “Əsli və Kərəm” dastanı ilə, Kərəmin adı ilə bağlıdır. Poetik mətni qoşmadır. “Dilqəmi” kökündə ifa olunur. “Yanıq Kərəmi”də kədər, qəm ifadə edilir. Bu hava dastanın sonunda, kuliminasiyasında səslənir.

“Yanıq Kərəmi”nin solo saz ifaçılığında lentə alınan ilk ifası Xındı Məmmədın adı ilə bağlıdır. Bu yazı 1956-57-ci illərə təsadüf edir. 1959-cu ildə Sadiq Sultanovun ifasında lentə alınmışdır. Əmrəh Gülməmmədovun ifasında “Yanıq Kərəmi” özünün ilk parlaq məqamına yüksəlmişdir. İfanın gözəlliyi, improvizələri tamamilə fərqlənir. O, sazın pərdələrini, səslənmə məqamını, simlərini artırdı.

Aşiq Hüseyn Saracının ifasında “Yanıq Kərəmi” prof. T.Məmmədov tərəfindən nota alınmışdır.



“Yanıq Kərəmi” havasının poetik mətni qoşmadır. 6 heca + 5 heca kimi qafiyələnir. Hava qarışıq, mürəkkəb ritmdədir. Geniş instrumental girişlə başlayır.

Not nümunəsi

Nota aldı: Təriyel Məmmədov(12,425-427)

Ə.Eldarova Hüseyn Saraclının ifasında prof.Təriyel Məmmədov tərəfindən nota alınmış “Yanıq Kərəmi” havasını təbirincə: oxunaqlı – reçitativ tipli havalara daxildir. Aşıq havacatında inkişaf reçitativdən “oxumaya” doğru gedir. Reçitativ tərzini

Yı-ğın [ey], qız-lar, yı-ğın bu gün müş-kül ha-lım -dı,

Men a-ğ-şam, oy - dun me - ni, Nər ki-mi soy -

Yan - di Kə - rəm, me - ni sal - di bu dər - də,

- dum me - ni, Ne kıl - gen - de sax - la - dın.

Ne de bir gü-ne qoy - dun me - ni,

Əy - di qa - no - sı - m [ey], qır - di bə - li - m,

Yan - di Kə - rəm me - ni sal - di bu dər - də [ey]

Bizdən bu yana bir şəhər var, başa - çiq,
Əsli ağlar, yaxa gıryan, baş açıq,
Kərəm kimi, dövrən sürün başa - çiq
Yandı Kərəm, məni saldı bu dər - də.

mahnı tərzinə verir. Reçitativ havalər əsas etibarilə ustad aşıqların repertuarında qorunub saxlanmışdır və bir qayda olaraq dastanlarda ifa edilir (2, 119-125)

“Yanıq Kərəmi” havasının ilk 32 xanəsi giriş - intermediyadır. Instrumental girişin ilk 1-4-cü xanələri fraza 1-i əmələ gətirir. Sual – cavab xarakterində gedən instrumental hissə (5-ci xanə sual, 6-cı xanə cavab) fraza 1- in mövzusu üzərində variasiya olur. Havanın bütöv əhval – ruhiyyəsi artıq giriş mövzusunda verilir. 29-cu və 30-cu xanə artıq kadensiya gəlir və 31-ci, 32-ci xanədə T təsdiqlənərək bir növ vokal hissəyə bağlayıcı rolunu oynayır. 33-cü xanədən vokal oxuma başlayır. “Dedim ey”, “ey” söz əlavələrindən

geniş istifadə olunmuşdur və vokal oxuma bu əlavə sözlərlər başlayır. Melodiya reçitativ, mahnıvari oxuma üzərində qurulmuşdur. 38-ci və 39-cu xanələr birinci misranın təkrarı üçün bağlayıcı rolunu oynayır. 52-ci xanədə ifaçı kuliminasiya edərək yenidən 62-63-cü xanələrdə çalğılı bağlama ilə ilkin oxumaya geri döndür. 64-dən 72-ci xanəyədək oxuma bəndə əlavə misradır və birinci bəndin materialı əsasında ifa olunur.

Not nümunəsi

Nota aldı: Təriyel Məmmədov (12, 426-427)

Təriyel Məmmədovun nota aldığı “Yanıq Kərəmi” havasının sxemi:

EM + I bənd (32x) A + ÇB + A1 + A3 + ÇB + B + B1 + ÇB + OƏB
(5x) (2x) (4x) (4x) (3x) (7x) (2x) (10x)

“Yanıq Kərəmi”ni ustad aşığıların ifasında (Aşıq Xındı Məmməd, Aşıq Hüseyn Saracılı) dinlədikdə daha ağır çaldıqlarının şahidi olarıq. Ədalət Nəsimov isə bu havanı daha sürətli ifa etmişdir.

Yanıq Kərəmi” ilə Ədalət Nəsimov özünün solo ifaçılıq sənətinə möhrünü vurubdu. Sazın solo imkanlarını genişləndirdi. Bu havanı alov kimi sürətli ifa edir. “Yanıq Kərəmi”nin oxunması ilə çalınması arasında fərqlər var. Prof.Təriyel Məmmədov qeyd edir ki, “Aşıq Ədalət Nəsimov mürəkkəb çalğısı ilə, habelə müxtəlif çalın – çarpaz təzənə ştrixləri ilə bu havanı ritmik baxımdan daha da zənginləşdirmişdir, Ədalətin təbiri ilə desək, onun böyrünü – başını sıgallayıb, düzəldib”. Ədalət Nəsimovun solo sazda çaldığı “Yanıq Kərəmi”ni oxumaq çox çətindir, solo variantıdır. Yarım pərdələrin çoxunu öz sazında Ədalət özü yaradıb. Onun sözünə görə, solo oxuyarkən göstərilən məharəti sazda müşayiət edərkən göstərməməlisən. Bu məharəti solo çalarkən göstərməlisən.

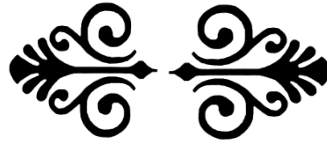
İfada reçitativ oxuma üsulu ilə mahnıvari oxuma üsulu özünü göstərir. Aşıq Ədalət Nəsimovun ifasında “Yanıq Kərəmi” havası daha iti tempdə səslənir. Oxuma - reçitativ xarakterlidir. Hər bir aşıq ifa etdiyi saz havalarını bitirərkən ona müxtəlif variantlarda ayaq verir (6, 67).

Aşıq Ədalət Nəsimovun ifa etdiyi “Yanıq Kərəmi” havasında eyni melodik leytmotiv üzərində əsər sonuna qədər davam edir. Aşıq Ədaləti dinlədiyimiz zaman həm reçitativ, həm də vokal partiyası deklomasiyalı oxunuş tərzini görə bilərik. Havada melodik inkişafın gərgin yerlərində eyni notların təkrarı və yaxud yüksələn, enən sıçrayışlara rast gəlmək olur. Reçitativ oxuma hissələrində də solo müşayiət girişdəki mövzu üzərində səslənir. Instrumental çalğıda aşıq öz ifaçılıq qabiliyyətini nümayiş etdirərək bəzəklərdən, güllərdən, təzənə ştrixlərindən istifadə edərək havanı daha da zənginləşdirir. Havada əsasən variantlı təkrarlardan və eyni səs üstündə təkrarlamalardan geniş istifadə olunmuşdur. Aşıq Ədalət Nəsimovun ifasında “Yanıq Kərəmi” vurulan çoxçalarlı təzənə üsulları ilə, ifaçının özünəxas barmaq texnikası ilə zənginləşmişdir.

Ədəbiyyat

1. Anar. Çan kiminçün çalınır, saz kiminçün çalınır? // “Ulduz” jurnalı 1976, №12, s. 58 – 60.
2. Eldarova Ə.M. Azərbaycan aşıq sənəti. Bakı, Elm, 1996, 192 s.
3. Cəfərov N. Ön söz // Aşıq Ədalət Nəsimov. Könül dastanı (Şeirlər), Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 2018, s 8-11
4. Dədə Ədalət (xüsusi buraxılış), oktyabr 2017, Bakı, 2017.
5. Həsənov L. Gəncəbasar aşıq sənətində musiqi ifaçılığı // “Təzadlar” qəzeti. – 2010, 26 – 28 avqust, 4-7 sentyabr.
6. İmamverdiyev İ. Azərbaycan aşıq ifaçılığı sənətinin səciyyəvi xüsusiyyətləri (Qərb bölgəsi üzrə). Bakı, Şirvanəşr, 2004, 138 s.

7. Kamal R. Ədalətin ruhu // Dədə Ədalət (xüsusi buraxılış), Bakı, 2017.
8. Kərimov H. "Tasavvufta Musiqi: Urfani Havaları Haqqında Bəzi Araştırmalar" // "Türkiye Gürcistan Bektaşî Kültürü ve Ozanlar Sempozyumu", 30 – 31 Mayıs 2016
9. Qasımlı M. Ədalətin sazı – sazın Ədaləti (ön söz) // Aşıq Ədalət Nəsimov. Bakı, 2017, s. 3-6.
10. Qəsəbova İ. XX əsr Qazax aşıq mühiti, Bakı, "Elm və təhsil", 2015, 196 s.
11. Məşədiyev Ş. Sazın pasportu // Dədə Ədalət (xüsusi buraxılış). – Bakı, 2017, s. 13.
12. Məmmədov T. Azərbaycan aşıq yaradıcılığı. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, 2011, 648 s
13. Osmanoglu M. Zamani dəyişən sənətkar // Dədə Ədalət (xüsusi buraxılışı), Bakı, 2017, s. 18-19.
14. Rəhimbəyli N. "Ruhani" Aşıq havasının elmi – nəzəri məsələləri, "Dədə Qorqud" jurnalı, 2009, sayı 1(30).
15. Şamil Ə. Çıldırılı Aşıq İrfani (şeyrləri, haqqındakı dastan – rəvayətlər), Bakı, "Elm və təhsil" nəşriyyatı, 2016, -152 s.



*Afaq OASIMOVA**AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı**E-mail: qasimovaafaq@mail.ru*

DASTAN TƏHKİYƏSİ VƏ “QAÇAQ NƏBİ” DASTANININ FORMULLAR SİSTEMİ

Açar sözlər: “Qaçaq Nəbi” dastanı, dastan təhkiyəsi, söyləyici repertuarı, formullar sistemi, müəllifin dili.

NARRATION AND THE FORMULAS SYSTEM OF THE SAGA “KACHAK NABI”

Summary

In the article the narration (təhkiyə) which in Arabic means “to tell” is analyzed according to the variants of the “Kachak Nabi” saga. It is clear that there are three types of saga narration (authors language) in terms of functionality in the text: 1. poetic narration (poem), 2. prose or prose narration, 3. dialogical narration. All three types of narrations found in the “Kachak Nabi” (Fugitive Nabi) epos are being investigated. The memory defined by the poem, which is filtered from the thought of Ozan // ashug, reflects those that are connected to the past and tradition. It also reveals the thinking potential of ethnocultural memory. The system of formulas of the saga, with all its content, reveals the structure, the mastery of the narrators ability. The narration of sagas by professional ashugs and their narration experience in this field are the basis for the course and success of narration. Although the battle scenes, episodes, and images are very close in the versions of the saga “Fugitive Nabi”, the narrators ability to narrate plays a key role. Thus, if one version of the epos “Fugitive Nabi” is full of downloads and additional information, in the other version the authors language is simple and concise. In the other version, the course of events is more reminiscent of the “Koroglu” epos, while the fourth version can be considered an example of the epos written in the light of Soviet ideology. In all versions of the saga, the events are told in the first person. In addition to the language of the author, the language of the image is widely used in the saga. The epic narrative in the saga and all the spectra contained in the structure of the saga, the methods and means used, the narrators skill, the system of formulas and the features reveal the essence as a whole.

Keywords: “Fugitive Nabi” (“Kachak Nabi”) epos, narration, narrators repertoire, system of formulas, authors language.

ПОВЕСТВАННИЕ И СИСТЕМА ФОРМУЛ ДАСТАНА «КАЧАК НАБИ»

Резюме

В статье повествование (təhkiyə) который на арабском языке означает «рассказывать» анализируется по вариантам саги «Качак Наби». Ясно, что с точки зрения функциональности существует три типа повествования (авторского языка) 1. поэтическое повествование (поэма), 2. прозаическое или прозаическое повествование, 3. диалогическое повествование). Все три типа повествований исследуются в эпосе «Качак Наби». Память, определяемая стихотворением, отфильтрованная от мысли об озане // ашуге, отражает те, которые связаны с прошлым и традицией. Это также раскрывает мыслительный потенциал этнокультурной памяти. Система формул саги, со всем ее содержанием, раскрывает структуру, мастерство способности рассказчика. Повествование саг о профессиональных ашугах и их опыт повествования в этой области являются основой для хода и успеха повествования. Хотя батальные сцены, эпизоды и изображения очень близки в версиях саги «Качак Наби», способность повествователя к повествованию играет ключевую роль. Таким образом, если одна версия эпоса «Качак Наби» полна загрузок и дополнительной информации, то в другой версии язык автора прост и лаконичен. По другой версии, ход событий больше напоминает эпос «Кероглу», а четвертую версию можно считать примером эпоса, написанного в свете советской идеологии. Во всех версиях саги о событиях рассказывают от первого лица. В дополнение к языку автора, язык изображения широко используется в саге. Эпическое повествование в саге и все спектры, содержащиеся в структуре саги, используемые методы и средства, умение рассказчика, система формул и особенности раскрывают сущность в целом.

Ключевые слова: эпос «Качак Наби», повествование, репертуар повествования, система формул, авторский язык.

Dastan təhkiyəsinin spesifik funksiyaları dastanların sintaksisində, söyləyicinin duyğu və düşüncələrində, personajlara münasibətində və dünyagörüşündə özünü göstərir. Onu da əlavə edək ki, *“şifahi lirik mətnlər bilavasitə kənar məqsədə yönəlməyən, özlüyündə məqsədi olan bədii-estetik sistemlərdir. Onların əsas keyfiyyəti ilkin məlumatın janr modelinə uyğun təfsiri və yeni məlumat sisteminin yaradılmasıdır. Epik əsərlər daha çox gerçəkliyin inikası mimesisdirsə, ənənəvi xalq poeziyası daha çox bədii təfəkkürün təzahürü semiozisdır; insan öz şüur kodunu həyata münəccir edir, mühit daxilən yaşanaraq bədii modelin invariant məzmununa uyğunlaşdırılır. Türk şifahi-lirik təfəkkürü mənəvi janr qavrayışına meyillidir və gerçəkliyi subyektiv tərzdə inikas etməklə bərabər, mədəni-psixoloji konteksti də əks etdirir”* [9, s. 7-8].

“Qaçaq Nəbi” dastanının Əliheydər Tahirov, Həsən Qasımov, Əhliman Axundov, Azad Nəbiyev variantları üzərində aparılan təhlillər məzmun kontekstində müəyyən bir ortaqlıq parametrləri ilə (Qaçaq Nəbi, Həcər, Alı kişi, Kərbəlayi Məhəmməd, Mehdi, Boz at, Aynalı və s.) eyniyyətli görünürsə (buraya hətta qəhrəmanın döyüş səhnələrini və ayrı-ayrı epizodlarda hadisələrin eyniliyini də əlavə etmək olar), lakin ümumi sxem və təhkiyə (söyləyici) müstəvisində fərqlilikləri də mövcuddur. Əlbəttə dastan strukturunda əsas olan təhkiyənin söyləyici imkanları ilə təzahürüdür ki, bu da sırf sənətkarlığa, dastançının qabiliyyətinə, auditoriyanın ruhuna uyğun hadisələri sıralamasına bağlıdır. Məhz “Qaçaq Nəbi” dastanının təhkiyə xarakteri və formullar sistemi bütün məzmunu ilə strukturu, söyləyici bacarığının səviyyəsini aşkarlayır. Ustad aşqların dastan söyləyiciliyi və onların bu sahədə olan söyləyicilik təcrübəsi dastanlaşmanın gedişi və uğurluluğu üçün əsasdır. Dastanda başlanğıc formulları, daxili formullar, zaman və məkan formulu, keçid formulları, eləcə də sonluq formulu və s. bütünlükdə aşiq sənətkarlığının imkanlılıq səviyyəsinin göstəricisidir. Məclisin ahəngindən, auditoriyanın ümumi ruhundan asılı olaraq çıxılan haşiyələr bədii mətnə əlavə ovqat qatır. “Qaçaq Nəbi” dastanının hər bir variantında epizodların, hadisələrin zaman və məkanca düzülüş prinsipi bənzərdir. Nəbinin ziddiyyətlərlə dolu bir mühitdə doğulması, onun uşaqlığının çətin şəraitdə keçməsi, Həcərlə evlənməsi, zamanənin ədalətsiz idarə sisteminə qarşı çıxaraq qaçaq düşməsi, Həcərin qazamata salınması və Nəbi tərəfindən xilas edilməsi, Nəbi ilə Həcərin düşmənlərə qarşı çiyin-çiyinə vuruşması, Nəbinin xəyanət nəticəsində həlak olması hadisələri “Qaçaq Nəbi” variantlarının hər birində əsas süjet xəttini təşkil edir. “Qaçaq Nəbi” dastanını tərtib edən zaman dastanın süjet və kompazisiya cəhətdən zənginliyini təmin etmişlər.

Bütün irihəcmli nəsr nümunlərində olduğu kimi, dastanlarda da hadisə və əlamətlər birinci şəxsin dilindən nəql edilir. “Qaçaq Nəbi” dastanına diqqət etsək görürük ki, dastanın bütün əldə olunan variantları öz mahiyyətindən təzahür edən təhkiyə modelləri ilə başlayır. Ayrı-ayrı dastan variantlarında dastan strukturu baxımından başlanğıc epizoda diqqət

“Qaçaq Nəbi” dastanının formalaşma və mükəmməlləşmə spesifikasiyası tədrici proseslə reallaşır. Elə bədiiliyi də tədriciliklə kəsb olan məzmununda düşünmək və təhlil etmək lazımdır. Çünki *“bədii əsər birdən-birə yox, tədriclə açılır: oxunduqca, - aydınlaşır və daha çox bədii zövq verir... əsl bədii əsər öz həqiqəti, təbiiliyi, düzgünlüyü, doğruluğu ilə həmişə oxucunu o qədər heyratlandırır ki, onu oxuyanda siz qeyri-şüuru, amma dərindən inanırsınız ki, onda nağıl olunan, yaxud göstərilən əhvalatların hamısı elə məhz o cür olub və başqa cür də heç ola bilməzdi... Sadəlik bədii əsərin vacib şərtidir. Sadəlik həqiqətin gözəlliyidir, bədii əsərlərin gücü də bu sadəlikdədir”* [4, s.226]. Xalq ədəbiyyatının möhtəşəmliyi və ecazkarlığı məhz bütün təzahür formaları ilə bu sadəlikdə ortaya çıxır. Dünya ədəbiyyatının ən nadir sənət inciləri məhz bu sadəliklə cilalanmaqla qəlblərə yol tapmış, işarələdiyi məzmun və struktur komponentləri ilə əbədiyaşarlıq qazanmışdır. Nəzərə

alsaq ki, qaçaq dastanlarında əhvalatların həqiqiliyi daha yüksəkdir, deməli sadəlik ön plana keçir. Hadisənin emosional və geniş təsviri baxımından isə Əhliman Axundov variantı seçilir. Burada epizodların uzun-uzadı təsviri, məsələn, qarı nənənin Həcərə danışdığı qaravəlli, yaxud da Nəbinin dəstəsinə qoşulan silahdaşları haqqında çox geniş təqdimatın verilməsi, naçalniklərin ona qarşı qurduqları planların, Nəbinin döyüşlərinin uzun-uzadı təsviri dastanın həcmi genişləndirir. Geniş təfəsilatlar dastanın həcm baxımından böyüməsinə və əlavə ağırlıqların yaranmasına səbəb olur. Folklorşünasların Əhliman Axundov variantı ilə bağlı əsas iradı dastanda hadisələrin çoxluğu və epizodlarla lüzumsuz yükləmələrdir. Belə ki, müəllif dastanda hadisəçiliyə meyl etmiş, onu aşiq repertuarında yaradılmayan saysız-hesabsız rəvayətlər, əhvalatlarla yükləmişdir. Məsələn, dastanda Aşiq Atanın, Aşiq Əhmədin dilindən müxtəlif lirik şeir parçalarına (gözəlləməyə, mübarəknaməyə) rast gəlirik. (3, s. 119-120) Unutmaq olmaz ki, süjet hadisələr toplusu olmamalıdır. Süjet elə qurulmalıdır ki, həcmi genişliyindən və ya yığcamlığından asılı olmayaraq peşəkar təsvir edilmiş xarakter, tipik epizod və hadisələrin köməkliyi ilə qəhrəmanların xarakteri hərtərəfli açılsın. Epizodun azlığı, obrazın konkretliyi də əsərin görümlülüyünü artırır. *“Söz obrazın təbiəti yığcamlıq sevir, o nə qədər yığcam olsa, daha asan təsəvvürə gəlir.”* [7, s. 265] Fikrimizcə bu baxımdan folklorşünas Əliheydər Təhirov variantı daha üstündür.

Dastanının hər dörd variantında müəllif hadisələrin müşahidəçisi kimi çıxış edir. Giriş hissəsindəki bu təhkiyədə yalnız hadisəçilik sezilir. Lakin əsərin növbəti hissələrində nəinki müxtəlifin sosial konfliktlər və siyasi hadisələrə münasibətini görə bilirik, hətta o, özünü də hadisələrin iştirakçısı kimi əsərə daxil edir. *“Qəhrəmanlıq dastanlardakı təhkiyənin, özəlliklə qəhrəmanın dünyaya gəlməsi və yetkinləşməsiylə bağlı hissələrində həm sürətliliyin, həm də axıcılığın olması zəruridir. Ancaq qəhrəmanın savaş və mücadiləsinin yer aldığı hissələrdə sürət və axıcılıq zəifləməkdə, dastan söyləyicisinin bu hissələrdə ən kiçik detallı da göz ardı etməyib, eyni motivi bir neçə dəfə təkrarlayaraq təhkiyəni daha da uzatması gərəkdir.”* [8, s. 60] “Qaçaq Nəbi” dastanında da bu ənənəvi model təkrarlanır, belə ki, onun uşaqlığı qısa şəkildə təsvir edilsə də, döyüş səhnələri bütün təfərrüatı ilə geniş şəkildə verilir. Məsələn, Nəbinin məşhur Palantökən vuruşması, Sisyan dağlarında, Zəngəzurda, Həkəri oymaqlarında göstərdiyi qəhrəmanlıqlar daha geniş təsvirə malikdir. Həmçinin dastanda Nəbinin qaçaq düşməsinin təhkiyə edildiyi hissə, onun qaçaqçılıq fəaliyyəti zamanı xalqa göstərdiyi yardım və hakim təbəqəyə qarşı təşkil etdiyi savaşlar, mübarizə dastanın əsas hissəsini təşkil edir və bu hadisələr Nəbini bir qəhrəman kimi zirvəyə qaldırır. Nəbinin xalq arasında hörmətindən narahatlıq keçirən hakim təbəqənin ona qarşı planları və nəhayət qəhrəmanın xəyanətcəsinə öldürülməsi hissəsi dastan söyləyiciləri tərəfindən müxtəlif cür təsvir edilsə də, motiv eynidir. Qaçaq Nəbi hər dörd variantda dostu və silahdaşı Şahhüseyn tərəfindən xəyanətcəsinə öldürülür.

“Qaçaq Nəbi” dastanında hadisələrin xronoloji ardıcılığını müqayisə etsək görürük ki, *“Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqud, Qazan xan və başqa qəhrəmanların simasında birləşən on iki boyda hadisələr zaman ardıcılığı baxımından bir-birini təsdiq etmir. Bir boyda uşaq olan qəhrəman sonrakı boyda gəncdir, daha sonrakı boyda uşaqdır. Bu anaxronizm bir obrazın simasında aradan qaldırıldıqda digər obrazın simasında yeni anaxronizm yaranır*” [15, s. 38]. Və tədqiqatçıların mətnləri müəyyən ardıcılıqla düzməsi uğurlu nəticə verməmişdir. Doğrudan da “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının struktur sistemi məhz onun mahiyyətində müəyyənlanmış model özünəməxsusluğunu əks etdirir. Lakin “Qaçaq Nəbi” dastanının mövcud variantları üzərində aparılan təhlillər bu modelləşmənin funksional xarakterini tarixi dinamikada olanlarla aşkarlayır. Qaçaq Nəbinin uşaqlığı, ailənin kasıb güzəran keçirməsi, Alı kişinin, ağır həyat şəraiti, dövrün məmurlarının

amansızlığı, olanlar timsalında Nəbinin dözümsüzlüyü (əslində mənəvi əzəməti), Kərbəlayi Məhəmmədin müəyyənləşdirdiyi ağsaqqallıq statusu və qəhrəmana arxa olaraq Boz atı, Aynalıni verməsi (Azad Nəbiyev variantında), Həcərlə ailə qurması və ətrafındakıların qəhrəmanlıq timsalında müəyyənləşdirdiyi təsəvvür və s. türk mədəni düşüncəsində oturmuş qəhrəman konsepsiyasının yeni zaman və mühit səviyyəsində təzahürüdür. “dastançı aşiq öz rəvayətini, sazda çalib-oxumasını rəqsvari hərəkətlərlə müşayiət edir, teatr səciyyəli səhnəciklər yaradır. O, dastanı nəql etdikcə, əsərin süjeti ilə bağlı olaraq hər bir obrazı canlandıran bir aktyora çevrilir. Bütün bunlar dastan ifaçılığını müasir teatr sənətinin əsas qollarından olan “bir aktyorun teatri” kimi mürəkkəb tamaşa növü ilə ortaq kəsişmələrə gətirib çıxarır... Aşiq sənətinə, xüsusilə, dastançılığa xas olan sinkretizm bədii mədəniyyət tarixinin daha çox arxaik dövrünə aiddir və incəsənətin hələ cıllanmamış növlərinin birliyi kimi üzə çıxmışdır” [11, s. 146-147]. Bir sözlə, ozan aşiq dövrünün nəsr ənənəsinə bağlı olub, üslub, mövzu, süjet, qəhrəman, konflikt, dil ölçülərində daha çox həssaslıq göstərir.

A.Nəbiyev variantında “Nəbinin qaçaq düşməsi” hissəsindəki təhkiyədə müəllif passiv təsvirçilikdən çıxaraq öz mövqeyini sərgiləyir və qəhrəmana sevgi və rəğbətini hiss etdirir. Bu da təbiidir, çünki Nəbi illər boyu xalqın sevgisini və rəğbətini qazanan yoxsulların himayədarı olmuşdur. “Ustad deyir, Nəbi ilə Həcərin ulduzu göydə barışmışdı. Kərbəlayi Məhəmməd onları 40 gün evində saxladı, qırx birinci gün Aloya da, Xanəliyə də xəbər göndərdi ki, məclis düzəltmişəm, oğul-uşaqla gəlsinlər. Xanəlinin uşaqları Həcərin xətrini çox istəyirdilər. Xanəli də bir az nəm-nümləndisə də, uşaqlar yerbəyerdən danladılar ki, ay ata, vallah Nəbi də canlara dəyən igiddir” [2, s. 52]. Dastan təhkiyəsində də müəllif fərdiyyəti onun iradəsindən asılı olmayaraq müxtəlif şəkildə özünü göstərir. “Nəbinin atası həm yoxsul, həm də xəstə olduğundan ailə vəziyyətləri çox ağır keçir. Buna görə də ailəni dolandırmaq Nəbinin öhdəsinə düşür. O, rəncbərlik etmək istəyirsə də, mümkün olmur, çünki bunun üçün lazım olan nə at, nə kəl, nə torpağı var idi. Odur ki, Nəbi yenə də əziyyətlərə qatlaşıb muzdurluq etməyi qərara alır”. [13, s. 8]. Burada Nəbinin həyat şəraiti və düşdüyü mövcud vəziyyəti haqqında oxucuya məlumat verən müəllif sanki nisbi təhkiyəçi obyektivliyini itirir, yerini obrazın hissiyyatlarını ifadə edən subyektivizmə verir. Beləliklə, oxucu təhkiyə dilində əsərə daha çox inanmış və təsirlənmiş olur.

“Yayın oğlan vaxtı idi, istidən çay kəndlərində yaşamaq olmurdu. Heyvanı olmayan kəndlilər də köçüb dağa getmişdilər. Nəbi də Həcərlə Salvartıda idi, şotlanlıların oymağında olurdu. Bir neçə gün sakit dolanmaq istəyirdi.

Nəbigil burada qalsınlar, görək naçalnik nə elədi! Naçalnik bütün bəyləri, hampaları Gorusa toplayıb dedi:

- Nəbi sizin hamınızın düşmənidir. O, torpağı sizdən alıb kəndlilərə paylamaq istəyir. [3, s.39]

Müəllifin dilindən əlavə dastanda obrazın dilindən də geniş şəkildə istifadə edilib. Nəbinin Allaha müraciət edərək verdiyi “Axı zalımları yaradırdınsa, məzlumları niyə yaradırdın və ya məzlumları yaradırdınsa, zalımları niyə yaradırdın?” [3, s. 299] sualı, yəni Nəbinin obrazlarla danışdığı dünyanın hadisə və proses kimi göstərilməsi baxımından çox mühüm vasitədir. Burada xalqın təfəkkür tərz, onun ətraf aləmə, siyasi rejimə, baş verənlərə münasibəti, qəhrəmanın ağrı və acıları, sonsuz kədəri ifadə olunur.

Ümumiyyətlə, Qaçaq Nəbinin qəhrəmanlığının ayrı-ayrı epizodları, onun uşaqlığı və ətrafında toplaşan el qəhəmanlarının sücaəti, çar məmurlarının (pristav və naçalnik, strajnik, koxa, bəy, mülkədar) xalqa zülm etməsi, kasıb camaatın ailəni dolandırmaq çətinliyi, vergini verə bilməmək çətinliyi və s. hamısı bütünlükdə hərəkətin mahiyyətini əks etdirən fakt olaraq dastanda özünə yer alır. Hadisədən-hadisəyə, əhvalatdan-əhvalata keçid for-

mulları, janr etiketləri, təhkiyənin morfoloji sistemi dastan strukturunda daxili simmetriyanı əks etdirir. Yuxarıda verdiyimiz epizod özlüyündə məzmun və struktur xüsusiyyəti ilə bir növ “Koroğlu” dastanındakı “Keçəl Həməzinin Qıratı Qaçırması” qolundakı paşaların, xanların bir yerə yığılıb məsələni həll etmək məşvərətini xatırladır. “Qaçaq Nəbi” dastanının struktur özünəməxsusluqları ətrafında təhlil aparan Paşa Əfəndiyev vurğulayır ki, *“Qaçaq Nəbi” forması etibarilə özündən əvvəlki dastanlardan fərqlənir. Burada Nəbi və silahdaşlarının müxtəlif dövrlərdə müxtəlif düşmənlərlə vuruşmaları yarı tarixi, yarı xatirə və çox yerdə isə bədii şəkildə təsvir olunmuşdur. Dastanın böyük bir hissəsi xatirələrdən toplanmışdır. Xalq dastanlarımızda olan bədii təsvir vasitələri, təsvir maneraları, ənənəvi üsullar burada çox aydıncasına özünü göstərir. Dastanda olan qoşmalar əvvəlki dastanlarımıza nisbətən azdır. Əsas yer təsvirə verilmişdir. Qoşmaların bir çoxusu da təsvir olunan hadisələrlə lazımı qədər əlaqələndirilməmişdir*” [6, s. 371].

“Bunlar burada qalsın, indi sizə kimdən xəbər verim? Səlim bəydən., İndi sizə kimdən xəbər verim, Paşa bəydən. [3, s. 180]” *Bunları söhbətdə qoyum, sizə kimdən deyim? Yarımca kəndində Karapet, Kültəpə kəndində Qaprel adlı iki hampa var idi.*” [3, s. 321] *“Sizə kimdən xəbər verim, ordubadlı Hüseyin qulu kişidən.”* [3, s. 330] Yuxarıdakı nümunələrdə olan hadisələrin sıralanması, mətn stixiyası “sizə kimdən xəbər verim”, “indi bunlar burada qalsın” modelləri ilə qəlibləşir. Aşıq/ozan təhkiyəsi tarix boyu elat səfərlərində özünün rəngarəng və oturuşmuş sistemini formalaşdırmışdır. *“Qardaşlar, Nərdivan çox solaxay verdi, burada qalmaq qorxuludu. Mən belə fikrə gəlmişəm ki, düşmənin qoşununa təpənək! Nəbi bir nərə təpib atın belinə sıçradı, yoldaşları da ata mindilər. Qıy vurub özlərini düşmənin qoşununa vurdular. Düşmənləri güllə ilə şiləyib, orada-burada yerə sərirdilər*” [3, s. 180-181]. Bədii dil, onun nitq etiketləri, qəhrəmanı və bütünlükdə etnomədəni düşüncəni ifadə üsulları bütün komponentləri ilə xalq təfəkkürünü əks etdirir. Aşıq söyləyiciliyində əksini tapan sintaktik fiqurlar (epitet, təşbeh, metafora, metanimiya, simvol), eləcə də bədii ifadə vasitələri (bədii sual, təzad, anafora, epifora, mübaligə, inversiya, kinayə və s.) bir bütöv olaraq janr mühitində mahiyyəti aşkarlayır. Başlanğıc formulları, zaman və məkan formulları, eləcə də keçid və sonluq formulları bütünlükdə dastanın poetik sistemini müəyyənləşdirir. *“Ustadlar deyir”, “indi görək Nəbi neylədi”, “bəli, Qanlı Qoca dəliləri axtarmaqda, Qaçaq Nəbi Gorusa getməkdə olsun, görək Həcər necə oldu”, “Deyirlər bir gün”, “indi Nəbi gəlməkdə olsun, görək Həcər zindanda neylədi”* və s. kimi formullar aşıqların hadisədən-hadisəyə keçidini, bədii təsirin bütün parametrlərini yüksək səviyyədə qorumaq istəyindən qaynaqlanır. Qəhrəmanı ifadə üsulları, məsələn, *“Nəbi dava eləmək qaydasını sinədəftər eləmişdi. Düşməne qalib gəlmək yollarını Nəbidən yaxşı bilən yox idi*” [3, s. 337]. Və yaxud da başqa bir epizoda diqqət yetirək: *“Qoburnat bütün pristavları yığıb məşvərət elədi. Gördü ki, heç kəs day Nəbiyə baş qoşmaq istəmir, kimə deyirsən get pristav ol, naçalnik ol, əl tutub aman edir ki, balalarının başına çevir istəmirəm*” [2, s. 80]. Göründüyü kimi, mətn informasiyası, qəhrəmanlığın dərki və ifadə üsulları paradigmatik səviyyə anlamında janr qavrayışı və nitq etiketləri ilə bütövlənir və tamamlanır. *“xarici təhkiyə formulları başlanğıc formulunun özünəməxsus funksiyalarından birini yerinə yetirir. Söhbət dinləyicidə maraq oyatmaq, onların diqqətini cəlb etmək və hətta yoxlamaqdan gedir. Təhkiyə zamanı söyləyici dinləyicini nağılı sonadək dinləməyə məcbur etmək deyil, onların marağını artırmaq, həvəsləndirmək məqsədilə tez-tez sözügedən formula əl atır*” [10, s. 14].

“Qaçaq Nəbi” dastanında replikadan (müəllifin dialoqda birinci, ikinci və üçüncü şəxs şəklində ola bilən danışığı, ifadələri və sözləri) *“Replika müəllif sözünün həm də təsviri formalarından biridir, lakin bu təsvir vasitəlidir, müəllifin birbaşa səsi kimi deyil, obrazın sözü kimi verilir. Replikalar, müxtəlif surətlərin sözləri ilə müəllif canlı danışığın*

yazılı sözlə verilən obrazını yaradır. ...Bu mənada süjet hadisənin, surət insanın, dialoq insanların canlı ünsiyyətinin, replika isə canlı danışq sözünün ya söz sırasının obrazıdır” [17]. “Qaçaq Nəbi” dastan təhkiyəsində də replika müəllif sözünün təsvir təzahürlərindən biridir kimi çıxış edir. “Nəbi “Aynalı”nı ayağa çəkib irəli çıxdı. Həcər sözünə davam etdi:

- General, mən yaxşı bilirəm ki siz padşahın əmri ilə bizi tamam qırmaq üçün böyük qoşunla bura gəlmisiniz. Biz vuruşarıq, kim-kimi məğlub etsə, məğlub edər. Ancaq siz xanımımınza deyən ki, biz quldur deyilik. Biz zülm əlindən komamızdan qaçanlarıq. O ki qaldı sizə, azadsınız. Sizmənim qollarımın zəncirini İsmayıl bəyə açdırdınız. Məni buraxmaq istədiniz İsmayıl bəy qoymadı, onun üzünə tüpürüb getdiniz. İndi mən də sizi azad edirəm, o vaxt sizin məni buraxmağa səlahiyyətiniz çatmadı, bu gün isə sizi buraxmağa mənim səlahiyyətim çatır”. [2, s. 67]. Göründüyü ki, bu hissədə müəllifin sözü obrazın dilindən verilir, müəllif mövqeyi və münasibəti oxucuya aydın olur.

“Qaçaq Nəbi” dastanında monoloqun yeri xüsusi. Burada personajın öz-özünə müraciəti (müəllifin sözü) nəzm formasında da verilib. “Həcər hələ də Nəbinin meyiti üstündə oturub saçını bu cür yolurdu:

*Necə baxım, bu qadalı yəhərə,
Çəkdi namərd çarpaz dağı Həcərə.
Qanlı köynəyini verim Gözələ
Darasın saçını ellər ağlasın,
Nəbinin üstündə tellər ağlasın.* [1, s. 85]

Bu epizod poetik təhkiyəyə aid nümunədir.

Oxucunu əsərə kökləmək vasitəsi kimi yadda qalan poetik təhkiyə sanki obraz və oxucu arasında mənəvi körpü qurur, qəhrəmanın sosial-mənəvi məziyyətini, ovqatını, əhvali-ruhiyyəsini, narahatlığını, düşüncələrini, mənəviyyatını əks etdirir, eləcə də bədii-estetik baxımdan insan həyatının fəlsəfi-sosial mahiyyətinin açılmasına xidmət edə bilər. Həsən Qasimovun “Qaçaq Nəbi” dastanı digər variantlarından onluq formulu fərqli bir poetik təhkiyə ilə tamamlanır.

*Paşabəy İranda bir hiylə qurdu,
Şahhüseyn yolüstə Nəbini vurdu,
Dağıldı Həcərin tifağı, yurdu,
Darasın saçını tellər ağlasın,
Yerisin üstünə ellər ağlasın.* [13, s. 74.]

Qaçaq Nəbinin ölümünü əks etdirən poetik mətn xalq/qəhrəman münasibətlərini və el qəhrəmanına olan böyük sevginin ifadəsi olaraq özünü göstərir. Qandal Nağının, Qara Tanrıverdinin, İsrail ağanın, Qaçaq İsmayılın və başqalarının ölümü ilə bağlı yazılmış nümunələr də bu sıradadır. Məsələn, İsrail ağanın xəyanət nəticəsində öldürülməsi ilə bağlı yazılmış bir nümunəyə diqqət yetirək:

*Bir alşan bəy uçub köçdü uqbaya,
Alim ağlar, aləm, ağlar, el ağlar,
Pozuldu novrağı, məzar qazıldı,
Külüng ağlar, kürək ağlar, bel ağlar.* [16, s. 27].

Göründüyü kimi, xalq ədəbiyyatı, ümumiyyətlə folklor yaddaşı bütün spesifikasi ilə şüurdakı modeli gerçəkləşdirir. Şüurdakı mərasim folklorundan gələn qəhrəmanın ölümü modeli qaçaq dastanlarında da poetik sistemin özünəməxsusluq komponentlərini əks etdirir. Burada xalqın təfəkkür tərzini, onun ətraf aləmə, siyasi rejimə, baş verənlərə münasibəti aydın şəkildə sezilməkdədir. Dastanın variantlarında (Həsən Qasimov, Əliheydər Tahirov, Əhliman Axundov, Azad Nəbiyev) epizod, hadisə səviyyəsində fərqliliklərə, poetik sistemin özünə-

məxsusluqlarına və təhkiyə fakturasına baxmayaraq, mahiyyət qəhrəmanı və qəhrəmanlığı ifadə etməkdir. Məmməd Cəfər bədilik və onun yüksək meyarları anlamında vurğulayırdı ki, *“xəlqilik böyük sənətin ən böyük meyarıdır. Biz nəzəriyyələrdən, hər nə qədər intellektuallıqdan, realizmdən, psixologizmdən bədii forma əlvanlığı və sairədən danışsaq da, yenə bir nəticəyə gəlib çıxırıq ki, şeirin ürəyi xalqın ürəyi, şeirin fəlsəfəsi xalqın həyat fəlsəfəsi, şeirin əxlaqı xalqın gözəl əxlaqi keyfiyyətləri, şeirin dili xalqın dili olmalıdır”* [5, s. 142].

Nəticə: Qaçaq dastanları və eləcə də “Qaçaq Nəbi” dastanı bütünlükdə məzmun və mahiyyəti ilə bu prinsipə köklənmişdir. Dastandakı epik təhkiyə və onun dastan strukturu özünə yer alan bütün spektirləri, reallaşan üsul və vasitələri, söyləyici məharəti, formullar sistemi və özəllikləri bir bütöv olaraq mahiyyəti ortaya qoyur. Doğrudan da burada, ümumiyyətlə dastan mətnlərində xalqın həyat fəlsəfəsi, əxlaqi-mənəvi dəyərləri, sənət və mənəviyyat zənginlikləri bütün aspektləri ilə özünə yer alır. Dastan nəsrinin özünə-məxsusluqla səciyyələnən təhkiyə üsulları, nəsr poetikası, nitq etiketləri, keçid formulları, janrın söz modeli və s. bir bütövün əksidir.

Beləliklə, “Qaçaq Nəbi dastanındakı təhkiyə mövzusunu araşdırarkən aşağıdakı elmi qənaətlərə gəldik:

1. Dastandakı poetik təhkiyə müəllif mövqeyinin fərqli şəkildə davamıdır.
2. Təhkiyə təkcə hadisələri təsvir etməklə məhdudlaşmır, yazıçı münasibətini və mövqeyini ortaya qoymuş olur.
3. İstənilən qəhrəmanlıq dastanı təhkiyəsiz təsəvvürə gəlmir.
4. Dastandakı təhkiyə dili ilə obrazın dili arasında fərqlilik hiss olunmur, belə ki, yazıçının təhkiyə və tipin dilindəki danışq üslubunda fərqlilik yoxdur.
5. “Qaçaq Nəbi” dastanındakı təhkiyə memuar-xatirə şəkildədir.
6. Dastanda təhkiyə yalnız nəsr şəklində verilir.

Ədəbiyyat

1. Araslı H. XVII-XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: / H.Araslı. - Bakı: -1956.
2. Azərbaycan dastanları. (toplayıb tərtib edən A.Nəbiyev). -Bakı: Gənclik. – 1977. - s. 41-87.
3. Azərbaycan folkloru küllüyatı. Dastanlar. “Qaçaq Nəbi” dastanı (XXV kitab). - Bakı: Elm və təhsil, - 2011. - 428 s.
4. Belinski, V.Q. Seçilmiş məqalələri: / V.Belinski. - Bakı: Gənclik, -1979. - 228 s.
5. Cəfər, M. Sənət yollarında: / M.Cəfər. - Bakı: Gənclik. – 1975. - 368 s.
6. Əfəndiyev, P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı: / P.Əfəndiyev. - Bakı: Maarif, - 1992. - 477 s.
7. Əliyev, R. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. - Bakı: Mütərcim. -2008. -360 s.
8. Əlizadə, R. Türk dastanlarının təsnifatı, struktur özəllikləri və baş qəhrəmanların missiyası. Dədə Qorqud elmi-ədəbi tolu. - 2016/1. I (58), - s. 56-62
9. Hacı, A. Bayatı poetikası: / A.Hacı. -Bakı: Elm, -2000. -162 s.
10. İsgəndərova, V. Ənənəvi nağıl formulları (Azərbaycan və Türkiyə nağılları əsasında). Filologiya üzrə fəlsəfə doktorluğu. Avtoreferat. Bakı: AMEA, Folklor İnstitutu. -2013. -26 s.
11. Köçərli, İ. Aşiq sənəti: musiqili-poetik janrlar: / İ.Köçərli. - Bakı: - 2010. - 218 s.
12. Qaçax Nəbi. (toplayıb tərtib edən Ə. Tahirov) - Bakı: Sovet Yazıçılar İttifaqı, -1938. -49 s.
13. Qaçaq Nəbi. (toplayıb tərtib edən H.Qasimov). Bakı: Azərbaycan Uşaq və Gənclər Ədəbiyyatı, -1960. -75 s.
14. Qafarlı, R.O.”Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun araşdırılması tarixinə qısa bir nəzər./ R.Qafarlı. “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi tolu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/3. s. 3-20
15. Rzasoy, S. Mifologiya və folklor: Nəzəri-metodoloji konteksti: / S.Rzasoy. -Bakı: Nurlan, - 2008. -188 s.
16. Səməd, M. Şeirlər: / M.Səməd. -Bakı: Şirvanəşr. - 2005. - 74 s.
17. Пропп В.Я., Русский героический эпос: / В .Пропп - Москва: Лабиринт, -1999. -640 с.

*Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr****Etibar TALIBLI******Bakı Dövlət Universiteti******dosent, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*****QUBADLI BÖLGƏSİNDƏN YAZIYA ALINMIŞ ATALAR SÖZLƏRİ VƏ
MƏSƏLLƏR**

Burada təqdim edilən atalar sözləri və məsəlləri 2015-2019-cu illərdə Nailə İmanlının dilindən yazıya almışdır. Nailə xanım 1934-cü ildə Qubadlı rayonunun Qayalı kəndində anadan olmuşdur. Ali təhsillidir. Uzun müddət Qubadlının müxtəlif kəndlərində müəllim işləmişdir. Rayonun ermənilər tərəfindən işğalından sonra köçkün kimi Bakı şəhərində məskunlaşmışdır. Nailə ana yaddaşında və nitqində xalq danışığı dilinin zənginliyini böyük mühafizəkarlıqla qoruyub-saxlamış el ağbircəyidir. Hər görüşümüzdə onun “biz tərəfdə belə deyilir”, “anam belə deyərdi” sözlərindən sonra sanki bir sehrli boxça açılır, elin folklor və dil yaddaşında hiş olunmuş tükənməz bir xəzinə ilə tanış olursan. Bu xəzinədə mifoloji təfəkkürün izləri, mərasim folklorundan parçalar, maraqlı nağıllar, yanıqlı bayatılar, tərəkəmə-elat həyat tərzini əks etdirən etnoqrafik materiallarla qarşılaşırsan. Ən əsası isə onun atalar sözü və məsəlləri, xalq deyimlərini – müxtəlif frazeoloji ifadələri gözəl bilməsi və çox işlətməsidir.

Nailə ana ilə beş il ərzində müxtəlif fasilələrlə (bu fasilələr bəzən bir neçə gün, bəzən bir neçə ay çəkmişdir) çoxsaylı görüşlərimiz olmuşdur. Bu görüşlər üst-üstə səksən saatlıq səs yazısı ilə – müxtəlif folklor janrlarına aid mətnlərin əldə edilməsi ilə nəticələnmiş oldu. Aradakı fasilələrdə Nailə ana da bəkar dayanmamış, yadına düşənləri məktəbli dəftərlərinə yazmışdır. On dəftər də belə ərsəyə gəlmişdir.

Atalar sözü və məsəlləri Nailə anadan necə topladıq? Bir qismini məhz bu mövzuya həsr etdiyimiz söhbətlərdə qeyd aldığımız. Atalar demişkən, söz sözü çəkər. Bir qismini söyləyici özü yadına düşdükcə dəftərlərə yazmışdır. Bunları da sonradan onun özünə bir daha söyləmiş, səsinə yazmışam. Bir qismini isə danışdığı nağıl, rəvayət, əhvalat, xatirə mətnlərindən seçmişik. Ümumiyyətlə, Nailə ana, təhkiyəsində atalar sözü və ya məsəllərdən istifadə etməyi, danışdığı əhvalatı, epik nümunəni onlarla tamamlamağı xoşlayır. Bu onun söyləyicilik tərzinə xasdır. Bu zaman “*necə deyirlər*”, “*belə yerdə deyiblər*” kimi formullardan da istifadə edir.

Uzunmüddətli təmasımıza, davamlı söhbətlərimizə, müşahidələrimizə əsaslanaraq, onu qətiyyətlə qeyd edirik ki, Nailə ananın söylədiyi atalar sözləri, məsəllər və digər janrlara aid folklor nümunələri, onun ali təhsilli olmasına baxmayaraq, kitab mənşəli deyil. Söylənmiş nümunələr informatorun mütaliəsindən deyil, ata-analardan, nənə-babalardan eşitdiklərinin yaddaşında mühafizə olunmasından gəlir. Söhbət burada sırf şifahi ötürülmədən gedir. Çoxsaylı görüşlərimizdə “bunu kimdən eşitmisən” və yaxud “harada eşitmisən” suallarımıza yadında qalanlardan konkret adlar çəkməklə cavab verib, xatırlaya bilməyəndə “yadımdan çıxıb e...” deyərək üstündən keçib. Çoxunu anasından eşidib. Dayısından, Gülüş bibisindən, Əliqulu kəndində işləyərkən (1957-1965) oradakı yaşlı qadınlardan eşitdikləri var. Doğulduğu Qayalı, sonralar yaşadığı Mahmudlu kəndində istinad etdikləri adamlar var. Məsələn, bəyənəmzliyin sərt ifadəsi olan “*İtdə tamırım var, onda yox*” (tamır – nəfs, tamah mənasındadır) məsəlini Mahmudlu kəndində oğlu qız qaçırmış bir qadının dilindən eşitdiyini təfərrüatı ilə danışmışdır.

Nailə anadan qeyd aldığımız atalar sözləri və məsəlləri işləklik dərəcəsinə, müvafiq toplularda nəşr olunub-olunmamasına görə, şərti olaraq, belə qruplaşdırmaq olar: 1.

ümummilli folklor örnəyi kimi geniş yayılmış və əsas nəşrlərdə əks olunanlar (bu qəbil örnəkləri burada verməməyə çalışmışıq); 2. xalq arasında məşhur və məlum olsa da, əsas toplularda düşməyənlər; 3. məlum atalar sözü və məsəllərin fərqli ekvivalentləri yaxud variantları; 4. Regional-lokal səciyyəli orijinal örnəklər.

Qeydə aldığımız atalar sözləri və məsəllər arasında elələri var ki, çox məşhurdur, bəllidir, işləkdir. Lakin əsas atalar sözləri nəşrləri ilə (1; 2; 3.) tutuşduranda aydın olur ki, onlar nəşrlərə düşməyib. Məsələn, *“Hər şeyin təzəsi, dostun köhnəsi”*, *“Hər şərdə bir xeyir var”*, *“İgidin adını eşit, üzünü görmə”*, *“Tora həmişə qızıl balıx düşməz”*, *“Burda Kərrəmi ağlamax tutdu”* və s. Bu bir daha onu göstərir ki, xalqımızın yaşayan paremioloji fondu olduqca zəngindir və örnəklərinin qeydə alınması işini heç vaxt bitmiş saymaq olmaz.

Söyləyicidən məlum atalar sözü və məsəllərin maraqlı variantlarını da əldə etmişik. Bir neçəsinə diqqət yetirək. Məsələn, *“Qarğa nə vaxtdan qırğı olub?”* Variant həm ifadə tərz, forma baxımından, həm də funksional və kontekst baxımından nəşrlərə düşmüş *“Qarğadan qırğı olmaz”* (1, s. 183; 3, s.273) variantından fərqlənir. Semantik çaları da müəyyən qədər dəyişir. *“Qarğadan qırğı olmaz”* variantında bacarıqsız, layiqsiz hər hansı bir şəxsin bacarmayacağı yüksək, pozitiv bir işə uyğunluğuna inamsızlıq hökm şəklində ifadə edilir. *“Qarğa nə vaxtdan qırğı olub?”* variantında isə, belə bir inamı ifadə edənlərə təəccüb və etiraz əks olunur.

“Yağ yanmasa, iyi çıxmaz”. Məşhur atalar sözünün fərqli ekvivalentini eşidirik Nailə ananın dilindən. *“Od yanmasa, tüstü(sü) çıxmaz”* (1, s. 521; 3, s. 328); *“Od olmasa, tüstü çıxmaz”* (2, s.191) variantlarında olduğu qədər fikrin sərrast, obrazlı, tutumlu ifadə olunduğunu görürük. Hər ikisində səbəb-nəticə əlaqəsi, “səbəbsiz heç bir hadisə yoxdur” yaxud “hər hadisənin bir səbəbi vardır” müddəaları xalq müdrikliyinə xas lakonik, mənalı tərzdə, mükəmməl bədii biçimdə təqdim edilmişdir.

“Döyər-söyər ərim yox, yel aparan evim”. Toplularda bu məsəlin müxtəlif variantları nəşr edilmişdir: *“Döyən, söyən ərim yox, yel aparan unum var”* (1, s. 283; 3, s. 144); *“Döyən, söyən ərim yox, yel aparan yunum var”* (2, s.95). Son ikisinin arasında fərq çox cüzdür, yox dərəcəsindədir. *Un // yun* sözlərinin deyil, *ev* sözünün iştirak etdiyi nümunə əslində digərlərindən ciddi şəkildə fərqlənir. Bu variantda mətnin ifadə etdiyi semantika fərqlidir və o fərqli situasiyada işlənir. Nəşr olunmuş variantlarda o nəzərə çarpdırılır ki, danlayacaq ərim, kimsəm yoxdur, lakin itirə biləcəyim müəyyən şeylər (yun, un) var. Mətnaltı qatda itirmək ehtimalının yaratdığı narahatlıq ifadə edilir. Nailə ananın söylədiyi variantda o vurğulanır ki, mənim itirəcək heç nəyim yoxdur: nə ərim, nə evim. Ona görə də “məsəl müəllifi” heç nə üçün narahat deyil, azaddır, sərbəstdir, ən əsası heç kimdən çəkinmir. Bu məsəl uyğun vəziyyətdə və ovqatda olan insanlar tərəfindən işlədilir. Söyləyicidən semantika, kontekst eyniliyinə və ifadə yaxınlığına malik olan başqa maraqlı bir nümunə də yazıya almışdıq: *“Xoruzum yoxdu bannıya, ərim yoxdu dannıya”*.

Belə bir atalar sözü var: *“Əzizim əzizdi, canım ondan da əzizdi”* (1, s. 321; 2, s. 112; 3, s. 183). Nailə anadan qeydə aldığımız variantda deyilir: *“Əzizim əzizdi, tərbiyəsi onnan da əzizdi”*. Fikir verin, variantda bir sözün dəyişməsi atalar sözünün funksional-semantik yükünü nə dərəcədə dəyişir. Məlum nəşrlərdəki variantda o vurğulanır ki, hər hansı bir can yandırıdığım yaxın adamım mənim üçün nə qədər əziz olsa da, özüm daha əhəmiyyətliyəm. Bu atalar sözü əziz bir adamı üçün həyatını təhlükəyə atmamaq, canını əziyyətə salmamaq fikrinin ifadəsi kimi də yozula bilər. Qeydə aldığımız variantda isə tərbiyə məsələsi önə çəkilir. Övladı, uşağı nə qədər sevsən, əzizləsən də, tərbiyəsi daha mühümdür. Yeri gəlsə, o, danlanmalı, hətta cəzalanmalıdır ki, həmişə düz yolda olsun.

Başqa nümunələri də müqayisəli gözdən keçirmək olar.

Məlum olan və ya nəşr olunanlar: 1. *Nə diriyyə hay verər, nə ölüyə pay* (2, s.187). 2. *Qazan deyir, içim qızıldı, qaşığı deyir bulayub çıxmışam* (3, s.277); *Qazan deyər: dibim qızıldır, Çömçə deyər: bulanmışam, çıxmışam* (2, s.160). 3. *Təzə kuzə suyu sərin saxlar* (1, s.599). 4. *Çörəyi çörəkçiyə, bir çörək də üstəlik* (2, s.78).

Söyləyicinin dedikləri: 1. *Haylıyana hay verməz, ağılyana pay*. 2. *Çömçə deyər yandım, yandım, // Qazan deyər bəs mən necə dayandım?* 3. *Təzə süpürgə yaxşı süpürər*. 4. *İynəni tikənin əlinə verəllər*.

Qeydə aldığımız atalar sözü və məsəllər arasında müvafiq toplularda təsadüf etmədiyimiz, lakin mənə və məzmun siqlətinə, poetik təqdimatına görə mükəmməl olan örnəklər az deyil: *Adam tamahına tüt deyər; Çox fət iş görüb, hələ bir bərəkalla da isdiyir; Dana başına bir çatı? Özü gedirdi yolunan, əcəli gəldi kolunan; Vur ölüm, qanımın bahasını ver! Versən doyunca, vursan ölincə; Töş deyirəm getmir, hoş deyirəm dayanmır; Nə üsdə aşdı, nə altda qazmax; Aşığa söz dəyməz, çirkinə göz; Atın su icənə qədər qamçını ver mənə; Ay bərəkallah, sizə dərbəntdilər, həşdat adam bir putu tərptədilər; Əyağa dururam başıma vırır, otururam əyaxlarıma və s.*

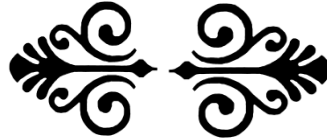
Bunların bir qismi ola bilsin ki, lokal səciyyə daşıyır, yalnız regional folklor mühitində işlənir: Qubadlı bölgəsinin, yaxud bir qədər geniş dairənin – Qarabağ və Zəngəzurun insanların folklor yaddaşında yaşayır, nitqində funksionallaşır. Onların və ya variantlarının başqa regional folklor mühitlərində də yaşaması istisna edilmir. Milli folklorun regionlar üzrə toplanıb yazıya alınması işinin davam etdirilməsi, atalar sözü və məsəllərin regional variantları üzərində xüsusi araşdırmaların aparılması gələcəkdə konkret hallara aydınlıq gətirə bilər.

İndilik bəzi örnəklərə diqqət yetirək. Xəsislər və xəsislik haqqında xalq müdriklərinin yaratdığı müxtəlif deyimlərlə çox qarşılaşmışıq. Bildiyimiz kimi, pulunu xərcləməyə, malını işlətməyə qıymayan, bu səbəbdən də ehtiyacı olan birinin ondan hər hansı bir maddi istəyi, təmənnası olduqda imtina edən adamlar xəsis sayılır. Nailə anadan qeydə aldığımız nümunədə xəsis adamlar haqqında deyilir: *“İlan öldürənə çomaq verməz”*. Məsələdə iki obraz var: ilan öldürmək üçün çomaq istəyən şəxs və çomağın xəsis sahibi. Burada əks olunan minişhəvalətdə iki cəhətə fikir verək. Birincisi, çomağı istəyən şəxs olduqca çıxılmaz vəziyyətdədir: çomaq ona ölüm-dirim problemini həll etmək, həyatını xilas etmək üçün lazımdır. Bu, susuzluqdan ölmək üzrə olan birinin bir qurtum suya ehtiyacı ilə müqayisə oluna bilər. İkincisi, xəsis çomağını istəyənə bir anlıq verməklə heç bir maddi itki ilə üzləşməyəcəkdi. Bu, xərclənəsi pul, korlana bilən əşya, yeyiləsi yemək deyil. Digər tərəfdən, ilan yaxınlığında olan xəsisin həyatına da təhlükə yaranmışdır. Bütün bunlara baxmayaraq, o, *“İlan öldürənə çomaq vermir”*. Deməli, xəsislik düşüncəsi və vərdişi bu şəxsi insanlıqdan, humanizmdən uzaqlaşdırdığı kimi, normal, pragmatik düşüncədən də məhrum etmişdir. Bu məsələdə xəsisliyin ifrat təzahürünə uğurlu tərzdə verilən qiymət poetik tapıntı sayıla bilər.

Başqa bir örnək: *“Saxla evini təmiz, qəfil qonağın gələr, // Saxla özünü təmiz qəfil ölümün gələr”*. Bu atalar sözünə də nəşrlərdə təsadüf etmədik. Lakin onun Bakı folklor mühitində də işlənməsi mənə məlumdur. Anam onu tez-tez bu şəkildə işlədərdi: *“Evivü təmiz saxla – qəfil qonağın gələr, // Özüvü təmiz saxla – qəfil ölümün gələr”*. Onu demək istəyirəm ki, Nailə ananın söylədiyi nümunələrin arasında elələri var ki, ilk dəfə qeydə alınsa da, təkcə Qubadlı bölgəsinə aid deyil, lokalizm sayıla bilməz. Onların digər bölgələrdə də işləndiyi müşahidə olunur.

Ədəbiyyat

1. Atalar sözü. Toplayanı: Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni: H.Qasımzadə. B.: Yazıçı, 1985, 690 s.
2. Atalar sözü. Tərtib və ön sözün müəllifi: C.Bəydili (Məmmədov). B.: “Öndər nəşriyyat”, 2004, 264 s.
3. Atalar sözləri. Tərtib edəni və ön sözün müəllifi: M.Yaqubqızı, B.: “Nurlan”, 2013, 476 s.



QUBADLI FOLKLORUNDAN ÖRNƏKLƏR

ATALAR SÖZLƏRİ VƏ MƏSƏLLƏR



Ac qulağım, dinc qulağım.
Ac qurt sürünü basar.
Acın çobana, yoruldun sarbana.
Acgöz deyər nə gördüm, nə də doydum.
Acı danışan şirin eşitməz.
Acıdır-ucudur, dərdimə qalan bacıdır.
Acığın cana zərəri var.
Acın gözü təknədə olar.
Acınnan küt gedir, könlünnən dağalix keçir.
Adam adama ağız açar.
Adam çıxdığı budağı kəsməz.
Adam darqursax olmaz.
Adam kəsdiyi çörəyi əyaxlamaz.
Adam özünə elədiyini heç fələy də edə bilməz.
Adam tamahına tüt deyər.
Adam ürəhdən, heyvan budunna dağlanar.
Adam var gıjdığının duzağa düşür, adam da var bıjdığının.
Adam var ipəh kimi, adam var köpəh kimi.
Adama Allah dayağ olsun, bəndə nə karədi ki?
Adama arxa gərəy, tısbağaya çanağı.
Adamı adam yerinə qoyanda hayıxmaz.
Adamı bərkdə-boşda sınıyallar.
Adamı dilinnən dara çəkəllər.
Adamı gəldiyi yerəcən qovallar.
Adamın adama işi düşər.
Adamın barmağının hansını kəssən, canı ağrıyar.
Adamın dəyirmanda da adamı ola!
Adamın əvvəlinnənsə, axırı yaxşı olsun.
Adamın hər yerdə adamı gərəy.
Adamın özününkü özünə qənim olar.
Adı mənim, dadı özgənin. (Adı mənim, dadı sənini?)
Adım Xıdır, bacardığım bıdır.
Adım pisə çıxınca, canım çıxsa yaxşıdı.
Adın çək, qulağın bur!
Aftafanın ağzından ölü salsan, lüləyindən diri çıxar.
Aftafayla quyu dolmaz.
Ağ daş, qara daş, mənə bir yoldaş.
Ağ günə çıxdı, qara günün unutdu.
Ağ paltara qara yamax?
Ağa Nəzərəm, belə gəzərəm, // Bir qılınca yüzün əzərəm!
Ağac meyvəni dəyəne qədər saxlar.
Ağaca çıxıb oturduğu budağı kəsir.
Ağacdən təndir, ipəhdən kəndir olmaz.
Ağacın biri qurtdu olar, biri qurtsuz.
Ağamsan, gəl çıx başıma.
Ağası Gülüm olanın başına külüm olar.

Ağıldan seyrəy – uzaxda gərəy.
Ağıllı kişi arvad malına göz tikməz.
Ağıllı məsəl çəkər, ağılsız and içər.
Ağılsız başa papax neynəsən?
Ağlamıyana əppəh verməzdər?
Ağlı topuğunda olanın başı qoltuxda olar.
Ağrımayan başa buz bağlamazdar.
Ağsaqqal sözünü yerə salmazdar.
Axar su bir yerdə qalmaz.
Axsax eşşəyin çolax nalvəndi olar.
Axşam bəzəyi – yar bəzəyi, // Səhər bəzəyi – çöl bəzəyi.
Ala dana çox bilmişdiynnən duzzağa düşər.
Alanda alıcı quş kimi, verəndə qanadı sınımış kimi.
Aləm aləminəndi, kor qız da xalamınan.
Aləmə ağıl öyrədir, özü dəlidən betərdi.
Alın yazısınan qaçmağ olmaz.
Alqışnan yaranmamış ki, qarğışnan da öləy?!
Allah adamı arvad əməlinnən qorusun.
Allah adamın ağılın alınca, canın alsa yaxşıdı.
Allah adamnan alanda əvvəl ağılını alar.
Allah bağlayan qapını Allahdan başqa heç kim aç bilməz.
Allah bilən məsləhətədi.
Allah dağına baxar qar verər, bağına baxar bar verər.
Allah dəviyə qanad versə, aləmi kor qoyar.
Allah eliyənə bəndə neynəsən?
Allah əl tutanın əlinnən tutar.
Allah gec edər, güc edər.
Allah istəsə, qumu da göyərdər.
Allah qaraquş deyil ki, çaynağıynan göz tökə.
Allah qoruyana bəndənin gücü çatmaz.
Allah qoruyana zaval yoxdu.
Allah qoruyanı qurt yeməz.
Allah ömrünnən kəssin, bəxdimə calasın.
Allah paxıla verməz, versə də xeyrin görməz.
Allah pisdii yerdə qoymaz.
Allah var, səbri var.
Allah verdiyi canı Allahdan başqa heç kim ala bilməz.
Allah verəndə bəndə gümana düşər.
Allah verəndə yaxşıdı, alanda pis?
Allah yazanı bəndə poza bilməz.
Allaha xatir görülen işin savabı çox olar.
Allah-Allahla day öyrədirdik, bu da ipin qırdı buraxdı.
Allahdan gizdi deyil, bəndədən nə gizdi? (Allahdan gizdi deyil, sənnən nə gizdədim?)
Allahın bir adı da səbirdi.
Allahın işinə iş qatmaz olmaz.
Allahın qismətinnən qaçmağ olmaz.
Allahın min dərdi var, min bir dərmanı.
Allahın verdiyinə də şükür, aldığına da!
Alma oğluna, qoyma qonşuna.

Alver – iman yanan yer.
Analar övladına taxt qurar, baxt yox.
Anan namaz üsdəymiş.
Ancağ ac bilər yalavac nə çəkir.
Arxı hoppan, sonra bərəkallah al.
Arif olan sözü sözdən seçər.
Arığın qoruxda nə işi var ki, vuralar qıçı sına?
Arıxlıyıb çöp oldu, iynələrə sap oldu.
Arım var, arım var – it arısı!
Arpa-buğda çuvala, darıcığ dağarcığa.
Arpaya qatsan at yeməz, kəpəyə qatsan it.
Arsız kişidən ərsiz arvad qeyrətdi olar.
Arsız-gorsuz gec qocalar.
Arsızın öhdəsindən həyasız gələr.
Arşın gətir bez verim, // Çuval gətir qoz verim.
Artıq pul göz çıxartmaz!
Arvat var bərbadı abad edər, // Arvat var abadı bərbad edər.
Arvad harda, qeybət orda.
Arvad malı qapının başından asılı toxmaxdı, // İçəri girəndə də kişinin başına
dəyər, çölə çıxanda da.
Arvadağız kişidən kişi olmaz.
Arvadı yanşağ olan kişi tez qocalar.
Arvadın ulqumu olmaz.
Asda qaçana imam qənim olsun.
Astagəllik adamı geridə qoyar.
Aşağanı bəyənmir, yuxarıda da yeri yox.
Aşağı-aşağı, ayranlı aşdan da aşağı?
Aşan işi dünyünə salmazdar.
Aşı başqasının əli ilə yeyənin qarnı doymaz.
Aşığa söz dəyməz, çirkinə göz.
Aşığın dasdanda sınıllar.
Aşığın sözü qurtaranda kərəneyi çalar.
Aşım dəmdə, başım bəmdə, // Nə vecimə kimlər qəmdə.
At axtardım, çulum getdi.
At almamış axur kəsir.
At ilə yola çıxdı, // Eşşəyin canı çıxdı.
At mənim altımda bürdrəməsin.
At muratdı, qadasın aldığı arvatdı.
Ata-anaya kəm baxanın kəndiri kəsilər.
Atalar üşdən deyib. (Ərənnər üşdən deyib.)
Atı yabıya dəyişməzdər.
Atın ağzına baxıb ot verəllər.
Atın ayağı, aşığın dili yürəy olar.
Atın su içənə qədər qamçını ver mənə.
Atnan at çəpləşər, arada eşşəy ölər.
Ay bərəkallah sizə dərbənddilər, həşdat adam bir putu tərətədilər.
Ay var, il var, nə tələsiy iş var?
Ayda-ildə bir bazar, onu da dərviş pozar.
Ayı görən ulduza minnəti olmaz.
Ayıx baş sayıq olar.

Az danış, çox eşit.
Az idi acıdan, bu da düşdü yan bacadan.
Az ye, özaa bir nökar tut!
Az-az xımır, həmişə xımır.
Azın az, çoxun çox dərdi olur.
Babal yumax günahdı.
Bağ bağ olmaz, bağçı bağban olmasa.
Bağçı bağlayan, qarpız tağıyan.
Bağdaddan gələn mənəm, xəbər verən sən!
Balığı tutdun, at çaya, balıx bilməsə də, Xalix bilər.
Başa yumruğ, ətəyə qoz.
Başı ağrıyan ilan yolun ortasında yatar.
Başı molların, leşi molların?
Başını itirib, papağını axtarır.
Başqasına duzax qurma, duzağa düşərsən.
Bayxanı üzə vurmazdar.
Bayquş xarabalığı, yarasa qarannığı sevər.
Bazara girdin gördün gözüqıpıx, sən də ol gözüqıpıx.
Bəhməz alıb, bal çıxıb.
Bəxşiş var tümən-tümən, hesab var dinar-dinar.
Bərşada getdin çörəh götür, // Bərşaddan çıxdın əyax götür.
Bəyin mindiyi ata dəh deməzdər, bəh-bəh deyəllər.
Bir “oturmuram” deyənnən qaç, bir də “yemirəm” deyənnən.
Bir atım barıtı vardı, atdı qurtardı.
Bir başa iki qapaz? (Bir başa iki yumrux?)
Bir dili var, qırx yalanı.
Bir gün gələn, bir gün gedər.
Bir it məni dalamasın, dalasa da yalamasın. – *Bir adam məni çalmasın, bir ağır söz deməsin. Qəlbinə dəyir, sora da başdıyır könlün almağa. Deyir nə çalma məni, nə də könlümü al.*
Bir qarın iki minnət götürməz.
Bir qəpih verib dindirdih, bir manat verib susdura bilmirih.
Bir var cannan yanan, bir də var gənnən yanan.
Birinə misqalnan, o birinə xalvarnan.
Birinnən gül dərdiy, o birinnən gülab çəkərik.
Bivec oğul – kor ocax.
Bivec oğuldansa, kor qız yaxşısı.
Bizə gələn gül iylər, bizdən gedən kül.
Borc edən iki dəfə ağlayar, bir alanda, bir verəndə.
Borclulux dosluğu pozar.
Böyüyün böyüy yeri var, kiçiyin kiçiy.
Bu çax-çuxudu, top-tüfəngi hələ qabaxdadı.
Bu gözdən o gözə etibar yoxdur.
Bu meydan, bu şeytan.
Bu öküz boyunduruğa girən dəyil!
Burda Kərəmi ağlamax tutdu.
Can cannan ayırdı, heç kəs bilməz kim nə çəkir.
Cana gələn mala gəlsin. (Cana gələn qada mala gəlsə yaxşısı.)
Candərdi görülən işin xeyri olmaz.
Cəfası mənim, səfası sənin?

Cütə getmiyən öküzü kəsəllər.
Çaqqaldan toyuxlara çavış olmaz.
Çay görməmiş çırmandır, arx görməmiş hoppanır.
Çevir tatı, vur tatı.
Çıxacaxnan olacağa çarə yoxdu.
Çıxdıg eldən-ulusdan, olduq ardan-namusdan.
Çil demə, çili tökülər. (Çil demə, çiliyi sınar.)
Çox fət iş görüb, hələ bir bərəkalla da isdiyir.
Çox yeməyin cana zərəri var.
Çor desən, çor eşidərsən.
Çöl quşu, biyaban daşı.
Çömçə deyər yandım, yandım, // Qazan deyər bəs mən necə dayandım?
Dağ dağa söykənər.
Dağal öküzü cütə qoşmaq çətin olar.
Dağarcıx da özünü un çuvalına tay edir.
Dağdan gəldim arana, aranda düşdüm borana.
Dağdan gəlib bağdakını döyür.
Dalaşmax var, əyləşməh yox.
Dana başına bir çatı?
Dana-buzovlu köç yurdda qalmaz.
Daş vermişəm, daşımı ver, aş vermişəm aşımı.
Deyir qonşu gəl dalaşax?
Deyir xədiməm, deyir neçə oğlun var, neçə qızın?
Dədə gətir, bala hop. // Dədə gətir, bala hop? – Qazancın israfçılıqla işlədildiyi, qənaətçilliyin olmadığı ailələr haqqında işlədilir: *Qapıdan girir, bacadan çıxır. Yəni evdarrıxı yoxdu. Evdarrıx olmuyan yerdə dədə gətir, bala hopdu.*
Dədəliyə bütövün, dədəsizə parasın?
Dəlisi gözünün qabağında olanın dərdi qarnında olar.
Dəmirçidən dəmiri soruş, o nə bilir qızıl nədi.
Dəni olmuyanın, dəyirməndə nə işi?
Dərd adamı dilləndirər.
Dərd bir olsa, çarə etməy asandı.
Dərə mənim, tərə mənim, saa nə var niyə əylirəm, niyə qalxıram?
Dəryadan su götürməynən suyu əskilməz.
Dəvə bir cəngə otun ucbatınnan qayadan uçar.
Dəvə doydağa qalxanda qar yağar.
Dəvəni dəngiynən yeyir, nə gördüm deyir, nə yedim.
Dəvənin belində qavıt yeyənin qarnı doymaz.
Dəyirməndə dəni yoxdu, un isdiyir.
Dəyməmiş meyvə tökülməz.
Dığ-dığ ocax söndürər.
Dığ-dığ olan yerdə ruzi qəhəd olar.
Dilin də qorux-qaytağı olmalıdı.
Dişnən dodağa ar yoxdu.
Doğru sözün qarşısında boynum qıldan incədi.
Donuzun ölümü şam qozasınnan olar.
Dostdan yarım ax da baxtınandı.
Dostun qazdığı quyuya düşən çətin çıxar.
Dozanqurdu özü gedə bilmir, xalası qızını da dalına alır.
Döymə taxta qapımı, döyməyim dəmir qapını!

Duzax quran duzağa düşər.
Dünən şeş, böyün beş?
Dünya gör-götür dünyasıdı, vay o adamın halına ki, görə, amma götürməyə.
Dünya malına etibar yoxdu.
El qınağı yaman olar.
Elə elə ki, bir də qapaa şor satan gəlsin.
Elə gəlhagəlin, belə də gethagedi olar.
Elə yerdən yıxılım, nə qıçım sınsın, nə qolum.
Elədiyini deməh çirkinnihdi.
Elin ağzı torba dəyil ki, tikəsən.
Erməni usdanın dilini kəs, musurman usdanın əlini.
Ermənini qapında gör.
Erməninin yaxşısına da nəhlət, pisinə də.
Ev qalıbdı əyriyə, həm yeyə, həm səyriyə.
Ev sirri – gor sirri.
Əl məndən, səbəb Allahdan.
Ələhdən keçəni xəlbirrəməzdər.
Əməli saleh olanın işi avand olar.
Əməy itirənin əməyi itər.
Ən böyüy bijdiy düzdüydü.
Ər harda, arvad orda.
Ərim ər olsun, kol dibi yuvam olsun.
Əriyini əzdirir, qəysavasın süzdürür.
Əslin danan haramzadədi.
Ətə qatsalar it yeməz, ota qatsalar at.
Ətnən dırnağ arasına girməy olmaz.
Əvvəli gülüstan, axırı zimistan.
Əyağa dururam başıma vırır, otururam əyaxlarıma.
Əyrini qoy, düzü danış.
Əzizim əzizdi, tərbiyəsi onnan da əzizdi.
Əzrayıl gələndə cavana, qocaya baxmaz.
Fərsiz oğul atanı dərdəcər edər.
Fikir yıxar, şükür qurar.
Gapınan gələr, gopunan gedər.
Gədəri qonağın getməyi qalmağınnan yaxşıdı.
Get itiyini başqa yerdə axtar.
Gəldi qada, verdi bada.
Gəldi-gedər adamnan dost olmaz.
Gələni geri qaytarmazdar.
Gəlin atdandı, ya qismət.
Gəlin işiynən, qaynana biş-düşiynən.
Gəlinnən qız olmaz, kürəkənnən oğul.
Gərəynən görəy adamı girinc qoyar.
Gördün? – Görməmiş ol!
Görməmiş yaxşı günə çıxdı, yerişini unutdu.
Gözə göz dəyər, ürəyə söz.
Gözəl gözəl olmaz, göz tutan gözəl olar.
Gözgörəti oğruyam, xannan-bəydən doğruyam.

Gündüz çaqqaldan qorxur, gecə öküz gönnüyür. – Üzdə özünü təmiz adam kimi göstərən, amma əslində oğurluq edən şəxs haqqında işlədilir: *Oğrudu, oğurruğ etməyi yaxşı bacarır. Amma özünü elə göstərir, guya heş nə nədən xəbəri yoxdu.*

Günün yetirib, ömrün bitirib.
Haja gedən gəldi, saja gedən gəlmədi.
Haqqı danana lənət.
Halallığı olmayan işdən xeyir gəlməz.
Haram tikə ilan sümüyü olub bogazda qalar.
Haylıyana hay verməz, ağılyana pay.
Heç kəs öz isdi yerini soyux isdəməz.
Heç kəsin varriya verəcəyi, kasıbdan alacağı olmasın.
Heç soruşmullar, Abdal, eşşəyin harda qaldı?
Heçim ayrı, köçüm ayrı. (Heçimiz ayrı, köçümüz ayrı.)
Hədəyə sözün hüdərə cavabı olar.
Hər dağ seli kötüh gətirməz.
Hər işi öz vədəsində görəllər.
Hər kəs öz ipini bazara çıxarar.
Hər kəs öz işığını yandırar.
Hər kəs öz şəhərinə xəbər verər.
Hər küləh dağ aşırmaz.
Hər sözün öz yeri, hər yerin öz sözü var.
Hər şey sağlığın başındadı.
Hər şeyin bir əndazəsi var.
Hərə öz evinin ağasıdı.
Hərə öz evinin qibləsini tanıyır.
Hərə öz tərəzisiynən çəkər.
Həvəs gedər, gələr, nəfəs gedər, gəlməz.
Həya olmayan yerdə bin-bərəkət olmaz.
Xayın xoflu olar.
Xeyir işə nəş gətirməzdər! (Xeyir işə pəl qatmazdar.)
Xəlbir gətir, ayran apar.
Xəşildən aş olmaz, qarğadan quş.
Xoruz səsi eşitməyən söz – hünərin var döz.
Xoruzum yoxdu bannıya, ərim yoxdu dannıya.
İki at bir axurda arpa yeməz.
İkiarvatdı, iturvatdı.
İlan öldürənə çomax verməz.
İlanın başını vaxtında əzəllər.
İlanın zəhəri dişinin altında olar.
İnəyi ekiz doğdu, kosa saqqalın yoldu.
İpində varsa, küpündə də var.
İrəli dururam bij deyir, geri dururam gij.
İrişə-irişə gəldi, sürüşə-sürüşə getdi.
İşi isbatdı görəllər.
İşi buyur-buyura salmazdar.
İşin düzələninə gedəllər.
İt gəldi, örkən apardı?
İt ilxısı – köpək sürüsü.
İt motalı buraxdı, motal itı buraxmadı.
İtdə tamırım var, onda yox!

İti olmayan sürüyə qurt girər.
İti yəsinə tanıtmazdar.
İtin səyliyi ki, qəysəvədən pay umar.
İynəni tikənin əlinə verəllər.
Kərin könlündəki, korun əlindəki.
Kasib evdən çıxanda ev varranar?
Kasibin nəyi var ki, nə də vəsyət edə.
Kasibin pulun aldın, elə bil canın aldım.
Keçəl qızı sel apardı, anası “saşdı qızım” deyib ağladı.
Keçəlin gözü aşında, əli başında olar.
Keçini camış adına satır.
Keşiləhdən çıxmısan, ermənilihdən də çıxmamısan ki?
Kiçil çilənin soyuğu, təndirə soxar toyuğu.
Kim əkə, kim becərə, kim yeyə?
Kimə niyyət, kimə qismət.
Kırvə kırvənin damının üsdünə çıxmaz. (Kırvə kırvənin bacasına çıxmaz.) – “Kırvə kırvəyə xəyanət etməz” mənasında işlədilir.
Kiş deyirsən getmir, hoş deyirsən dayanmır.
Kişi ağzıbutöv olar.
Kişi gətirər, arvad balaxəndəyə ötürər.
Kişi saqqalı ələ verməz.
Kişinin üzü dönüncə çarxı dönsün.
Kor dildən, kar əldən zirəy olar.
Kor quşun yemini Allah yuvasında yetirər.
Köhnəni geymir, təzəyə dəymir.
Kömürüm yanmır, dəmirim yanmır, nə vecimə. – Başqalarının problemlərinə biganə yanaşan adam haqqında işlədilir. Və yaxud həmin adamın dilindən “mənə dəxli yoxdur”, “mənə isti-soyuğu yoxdur” mənasında deyilir.
Köpəyə ruzu gələndə yuxusu gələr.
Köşdən qalan qurda yem olar.
Köşəyini axtarırdı, dəvəsini də itirdi.
Kötüy üsdündə çox çır-çırpı doğranıb.
Kürəkən ya güləkən olar, ya küləkən.
Kürəyi yerə gəlməz, biləyi ələ gəlməz.
Qabağınnan qaşdıxca ayağını qəlbiyə qoyur.
Qadın evin dirəyidi.
Qadın öz evinin xanımı da olar, qulluxçusu da.
Qalan işə qar yağar.
Qanana bir kəlmə, qanmaza min də desən, bəs etməz.
Qananın da quluyam, qanmıyanın da, dad yarımçıq əlinnən.
Qandığı nədi ki, qandırdığı da nə ola!
Qaraçuxan yatdı, sən də yat.
Qara daş göyərər, paxıl göyərməz.
Qaradan qaş olmaz, özgədən qardaş.
Qarğa ilə dost olanın səsi küllühdən gələr.
Qarnımnan çıxdı qada, mən kimə gedim dada?
Qazanı daşdı, çömçə tapılmadı.
Qəndəhərdən qənd gətirmisən?
Qılıxlı aş yeyər, qılıxsız daş.
Qırxayağı elə gördüm, ilana sığındım.

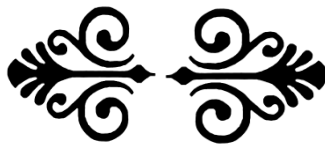
Qırılan qoşunnandı.
Qız anasına, oğul atasına çəkər.
Qız kəsildi – onun payını kəsməy olmaz.
Qız qalar – un çuvalına tay olar.
Qız qapısı, şah qapısı – biri gələr, biri gedər.
Qızı alanda işinə baxallar, atı alanda dişinə.
Qızın gözü ata evində olar.
Qahım əti yesə də, sümüyü atmaz.
Qonax evin bəzəyidi.
Qonax gələr quş kimi, oturmaz bəyquş kimi.
Qonax-qaralı ev toy-bayram olar.
Qonşu payıynan qarın doymaz.
Qonşu payı şirin olar.
Qonşuluxdan qız aldım, // Başımı bəlaya saldım.
Quduran quru yurdda qalar.
Qudurmuş it yəəsini də dalar.
Qurban olum o günə, yağını sala düyünə.
Qurdalama, qurdu çıxar.
Lax yumurtadan cücə çıxmaz.
Loxma var dağ aşırar, loxma var boğaz yırtar.
Malı mala qatmazdar!
Meyvəli ağaca salba atallar.
Meyvənin kalı dəyər, adamın kalı dəyməz.
Məclisin başı, ayağı olmaz.
Mən dingildəməhdən yüküm dingildiyir. – Üzləşdiyi müəyyən problemlərlə bağlı səbir və dözümlə davranan adamın problemin az aidiyyəti olanların narazılığına etirazını ifadə edir: *Mən dingildəməhdən yüküm dingildiyir. Yəni mən bu işə dözüürəm, amma mən-nən qırxadakı, yanımdakı, oğlum, qızım dözmür.*
Mərdiməzar başqalarına duzax qurar.
Minnətnən yeyilən çörəh boğazda qalar.
Mis ki gəldi bazardan, saxsı çıxdı qapıdan.
Naşükürün ırızğı artmaz.
Nə barım var, nə barxanam.
Nə bərkdə əli var, nə boşda.
Nə dəvə görmüşəm, nə də qığını.
Nə gördüm, nə götürəm?
Nə hət qanır, nə hüt.
Nə üsdə aşdı, nə altı qazmax.
Nənən ölsün, Aysaba, yeməmişən qəysava?
Nisyə götürən iki dəfə ağlar – bir alanda, bir verəndə.
Nökər nədi, bekar nədi, //Aç qapını, ört qapını.
O qədər ölmədi, gordan harayçı gəldi.
Ocağın tüsdüsü közünə görə olar.
Ocax söndürənin ocağı sönər.
Ocaq sönər, külü bəllənər.
Oda getdin od kimi, suya getdin su kimi.
Oduğunun ipi çiyində, dəhrəsi belində gərək.
Oğlan evində heç nə yox, qız evində zıppazıp.
Olub keçəni üzə vurmazdar.
On barmağında on mərifəti var.

Otursan yolunna qalarsan, yatdın işinnən.
Ovu bərəsində, sözü vədəsində.
Öküzün yekəsi pəyədəymiş ki.
Öldü, dərini özüynən gora apardı.
Ölennən ölməy olmaz!
Ölmüşdü Xankişi.
Ölüm haqdı, biz nahaq.
Ölüm xəbəri yürəy olar.
Ömrə etibar yoxdu.
Öymə özü, döyərsən dizin. (Öymə özü, tökəllər gözü.)
Öz bildiyin dədəsinə də verməz.
Öz əlimdi, öz başım, qazanda qaynar aşım.
Özü gedirdi yolunan, əcəli gəldi kolunan.
Özünü evə buraxmıllar, çuxasını asmağa yer axtarır.
Paxılın qarnının altını fələy də bilməz.
Pasdı dəmirdən dəhrə çıxmaz.
Pay yemə, dilinə pay çıxar.
Pişapıç Nikalayı taxdan saldı.
Pişih deyər: yəəmin yeddi kor qızı olsun, hərəsinin əlinnən bir tikə qapım. İt deyər:
yəəmin yeddi oğlu olsun, hərəsi mənə bir tikə atsın.
Pul adamı ağladar da, oynadar da.
Pul məndə (onda; səndə), bir də ingilisdə.
Pulluya qızıl başmaq, pulsuza cırıx çarix?
Pulsuzduğun üzü qara olsun.
Pulun çoxdu? Ver qatığa, yax başaa.
Ruzu paylananda, görəsən, biz harda küllənirdih?
Ruzunu verən də Allahdı, alan da.
Satdığımız satılmaz, aldıığımız tapılmaz.
Sel həmişə kötüh gətirməz.
Səllimi böyüyən uşağ, elə səllimi olar.
Sikgə yerə enənnən hax göyə çıxdı.
Sınmadısa, daş gətirim.
Sıpa anasınna qabaxda gedər.
Sıpa da böyüyüb eşşəy olacax da.
Soyulan soğandı, aşpazın gözü yaşarır.
Söhbət qoyunu qurda verər.
Söz var ki, şirin şəkərdi, //Söz var ki, acı zəhərdi.
Sözü açır, sora da dalınna qadır.
Sözü isdi-isdi deyəllər.
Sözü qanana deyəllər.
Sözün də pərsəngi olar.
Sözün var üzümə də, dalda it də çox hürər.
Suyumsuz adamın işi də suyumsuz olar.
Sürünü tərət, axsağınna yapış.
Sütsüz inəh mələyən olar.
Şahin başa, quzğun leşə.
Şahlıx quşu hər adamın başına qommaz.
Şər demə, şərə düşərsən. (Şər deyənə şərə düşər.)
Şər şeytannan, xeyir Allahdan.
Şər yandıranı heç nə yandıra bilməz.

Şər-şəbətə – adamı salar dərdə.
 Şükürsüz evdə bin-bərəkət olmaz.
 Taxdadan maşa olmaz, gədədən paşa.
 Talehi kür bəndənin salamı da savaşdı.
 Tanrı qoruyan igid basılmaz.
 Təki sən güllə at, mən barıtını verərəm.
 Təklənən öküzü qurd basar.
 Təzə bardağın suyu sərin olar.
 Təzə süpürgə yaxşı süpürər.
 Tora həmişə qızıl balıx düşməz.
 Toş deyirsən getmir, toqquş deyirsən dayanmır.
 Toynan vay əkiz qardaşdı.
 Toyuğ anasınan süd əmib ki, balalarına da verə?
 Toyuğa dedilər: Çilədanın doludu, niyə eşələnirsən? Dedi: Tökülmüşdərim öyrəşib.
 Toyuğa dedilər: yumurtdamadın, yumurtdamadın, bəs falına nə gəldi?
 Tutduğun işi asda gör, amma usda gör.
 Tutursan durmur, buraxırsan vurmur.
 Ulağı noxdasınan, insanı dilinnən.
 Umu-küstüsüz aylə olmaz.
 Uşağ aylənin diri-dirriyidi.
 Uşağ evin çırağıdı.
 Uşağ üz görən yerə gedər.
 Uşax bir yerə, gəlin min yerə.
 Uşaxlı ev bazardı, uşaxsız ev məzardı.
 Uşaxlı ev – gülüstan, // Uşaxsız ev – zimistan.
 Uşaxsız ev, suyu savılmış dəyirman kimidi.
 Uşaxsız qadın – meyvəsiz ağac.
 Uzun sözün qisası, uzun yolun kəsəsi.
 Uzundraz, binamaz – xeyrə-şərə yaramaz.
 Üşdü alanı yoxdu, özünü beşdi satır. – *Yəni özü heylə sən deyən bir şey dəyil, amma özünü yekə tutur. Bunu heç sayan yoxdu, qiymətsiz adamdı, amma özünü qiymətli adam hesab edir.*
 Üzə gülür, arxada peyin vurur.
 Üzünü gösdər, üzgöruncəyini verim.
 Vaxtında görülən iş tapılmış kimidi.
 Varın azdığı eyib dəyil, ağlın azdığı eyibdi.
 Ver gülüm, al gülüm.
 Versən doyunca, // Vursan öluncə!
 Vədəsiz bannıyan xoruzun başını kəsəllər.
 Vədəsiz yarpax yerə düşməz.
 Vələ iki öküz qoşmazdar.
 Vəsyətin düşər-düşməzi olar.
 Vur ölüm, qanımın bahasını ver!
 Vuran oğul atasına gənəşməz.
 Ya ağa ölər, ya ağacan.
 Ya ev tikmisən, ya toy eləmisən. – *Biri gedir yolunan. Görür ki, bir kişi yorulub oturub qapının ağzında. Bu da bir az aqıl adam olub da. Deyir ki, sən ya ev tikmisən, ya toy eləmisən. Yəni yorulmusan, oturmusan burda. Bu ona işarədi ki, toy da eliyən yorulur, ev də tikən yorulur.*
 Ya xan ölər, ya da eşşəh.

Ya üz, ya düz.
Yadı yağı doğrasın, qanı yerə dammasın.
Yağ yanmasa iyi çıxmaz.
Yaxşı arvad ərini vəzir edər, yaman arvad rəzil.
Yaxşı malı ucuz satmazdar.
Yalançının dilini kəsəllər, oğruçunun əlini.
Yaman yırtığım görümməydənsə, yaman yamağım görünsə yaxşıdı.
Yanığa yanmazdar.
Yaralı ilan qayıdıb bir də gələr.
Yaran harda, canın orda.
Yarı olmaxnan deyil, yarımoxnandı.
Yaş iş tutanın yaxası əldə qalar.
Yazıya pozu yoxdu.
Yeddi biyana yad pis qohumdan yaxşıdı.
Yediyi nədi ki, dəyirdiyi də nə ola.
Yeməyə də köməy, işdəməyə də!
Yerində deyilməyən söz – vurur tökər göz.
Yeriyənə yol verməz, oturana yer.
Yetimə can-can deyən çox olar, çörəh verən az olar.
Yetimin haqqın yeməzdər.
Yıxılanın üstünə əli baltalı da gələr, baltasız da.
Yəəsiz eşşəyi qurt yeyər.
Yoğun nazilincən, naziyin canı çıxar.
Yuxu ki var, ölüm kimidi.
Yuxunu görənnən dəyil, yozannan soruş.
Yuva dağıdanın yuvası dağılar.
Yükü kim daşıyacaq? – Hambal Dadaş?
Yüz hadıxçı olsa da, güc doğanda olar.

Söyləyici: Nailə İmanlı



Qardaş türk folklorundan örnəklər

**TUNCELİNİN ADƏT-ƏNƏNƏSİ,
MƏİŞƏTİ VƏ FOLKLORU (TÜRKİYƏ)**

**TUNCELİNİN GELENEĞİ,
YAŞAM VE HALK BİLİMİ (TÜRKİYE)**

**TRADITION OF TUNCELI,
LIFE AND FOLKLORE (TURKEY)**

**ФОЛЬКЛОР, ОБЫЧИЯ И ТРАДИЦИЯ ТУНЧЕЛИ
(ТУРЦИЯ)**

A. GELENEKLER Tuncelinin gelenek ve göreneklere uyum, toplumsal ve ekonomik yapıdaki dəyişikliklərə paralel olaraq gədərək azalmışdır. İl və ilçə mərkəzlərində təməllə ortadan kalkan gələnelərə uyğun davranışlara, az da olsa köylərdə rastlanabilmektedir. Geçmişini bilmək, gələceğı aydınlatmaktır. Bu açıdan Tuncelinin bəzi gələnek və gələneklerini inceleməkte fayda vardır.

1. EVLENME GELENEKLERİ. İlçədən ilçəyə, hətta köyden köyə bəzi fərqlilikləri içərsə də evlənmə gələnekleri, aşağı yukarı bənzər xüsusiyyətləri göstərməkdədir. KIZ İSTEME Erkek tərəfi, bəğəndikləri kızın ailəsinə hayırlı bir iş için gəlmək istedikləri xəbərini göndərir. Kız tərəfi, gənəlliklə bu xəbərə olumlu cavab verir. Erkek tərəfi, kız evinə gider və evin kızını kəndi oğullarına, “Allahın emri, Peyğambərin kəvli ilə” istər. Əgər kız tərəfi, “müsait dēğiliz” dərse cavaplarının olumsuz olacağı anlamına gəlir. “Düşünəlim, dənışalım” dərərsə, kız tərəfinin olumlu yəqləştığı anlamına gəlir. Kız tərəfi gənəlliklə ağır-dən alır və hayırlı iş için ikinci kez gəlirməsi istənilir.

NİŞAN. Kız istəmə və vermə tamamlandıktan sonra, erkek tərəfi nişan hazırlıqlarını tamamlar. Hazırlıqlar bitincə, erkek tərəfindən ailənin böyüğü, yanına başkə saygın kimsələri də alarak, kız tərəfinə gider. Sohbetin uyğun bir yerində kız təkərar istənilir; kız tərəfi də olumlu cavab verir və nişan takılır. Evlilik həyatları ağız tadıyla gəçsin diyə şərbət içilir. Sonra kız tərəfindən şərtləri sorulur. Kız tərəfi, başlık dāhil, şərtlərini sōylər. Əgər oran yūksəksə orada bulunənlərin araya girməsi sonucunu, başlık dāhil, mākul bir uzlaşma sağlanırlar. Uzlaşma sağlandıktan sonra öncə düğün günü belirlənir; sonra da gələneksəl yemək yenir. Kız tərəfi aldığı başlıkla kızının çeyizini alır və düğününü yapar. Dāha sonra düğün günü konuşulup kərarə bağlanırlar və arkasından misafirlərə kız evi tərəfindən yemək verilir. Kız tərəfinin yeməğı yenmiyorsa, erkek tərəfinin kəbul ediləməsini istədiğı talepləri olduğı anlamına gəlir.

DÜĞÜN. Düğün günü yəqləşincə, erkek tərəfi, kız evinə elçi göndərir. Hərhangi bir olumsuzluk yoxsa mūmlar (dəvətiyələr) dağıtılarak düğün günü duyurulur. Gələneksəl düğünlər üç gün, üç gəcə sürər. Davul zurnanın mūtəlakə bulunduğı düğünlərin salı günü başlayıp pərşəmbə günü bitməsi tərçih edilir. Düğündən bir gün öncə, erkek tərəfi, uyğun sayıda küçükbaş hayvan, tereyağı, şəkər, çay, tuz və yəterincə unu kız evinə göndərir. Düğünə gidecək dəvətlilər erkek evində toplanırlar. Hər gələn dəvətli, davul-zurna ekibi tərəfindən kəşşılanırlar. Dəvətlilər, kəndilərini kəşşılāmaya gələn davulun üzərinə pəra atar.

Akşam da davul-zurna eşliğinde komşular düğüne davet edilir. Düğünün ilk günü, taraflar, kendi çevrelerine düğün yemeği verir. İkinci gün, erkek evinin kadınları, geleneksel giysileriyle gelini almak üzere kız evine giderler. Erkek evinden gelen davetliler, karşılanıp, önce kız tarafının komşuları tarafından misafir edilir. Sonra hep beraber düğün evine gidilir. Düğün evinde yöreye ait halk oyunları oynanır. Geç saatine kadar süren düğünün misafirleri, geceyi, davetli oldukları evlerde geçirirler.

Ertesi sabah kız tarafı gelini hazırlar. Bu hazırlama evresinin önemli ritüellerinden biri de çeyizin herkesin gözü önünde tek tek açıklanmasıdır. Açıklanan her eşyaya yörenin ileri gelenleri değer biçer. Bu süreç de tamamlanınca, sıra gelini çıkarmaya gelir. Bir yandan gelin çıkarma havası çalınırken, diğer yandan gelinin bineceği at hazır bekletilir. Varsa gelinin küçük kardeşi yoksa da bir yakını gelin için hazırlanan ata binerek inmemekte diretir. İndirmek için uygun bir helat (bahşiş) verilmesi gerekir. Böylece geleneksel giysiler giymiş olan gelinin ata binmesi sağlanır. Gelinin atı ile arkasından gelen erkek tarafını temsil eden kadının atı arasından birinin geçmesi uğursuzluğa delalettir. Böyle bir durum yaşanmaması için gelinin atının kuyruğu güvenilir bir kişiye tutturularak geçiş yolu kapatılmak istenir. Tunceli evleri, genellikle toprak damlardan ibarettir. Bu nedenle erkek evine getirilen gelinin atı, toprak damın önünde bekletilir. Sağdıçyla dama çıkan damat, elindeki elmayı gelinin başına atmaya çalışır. Elma gelinin başına isabet etmişse o evlilikte erkeğin sözünün geçeceği sonucu çıkar. Damadın elmayı atmasından sonra sağdıç da şeker, buğday, bozuk para gibi karışımı aşağıda bekleyen topluluğun üzerine serpiştirir. Bu karışım, o evliliğin bolluk, bereket ve mutluluk getirmesi dileği anlamına gelir. Atılan karışım, çocuklar tarafından toplanır. Sonra da damat damdan iner ve gerdek odasına girer. Ertesi gün, komşu hanımları gelini görmeye gider. Bu sırada geline yüz görümlüğü adı verilen hediyeler takılır.

2. SÜNNET DÜĞÜNÜ VE KİRVELİK GELENEĞİ SÜNNET DÜĞÜNÜ. Bir çocuğun sünnetine karar verilmişse ona mutlaka bir kirve bulunur. Sünnetten birkaç gün önce de kirve haberdar edilir. Sünnet düğününe gelen davetliler de davul-zurna ile karşılanır. Çocuğun babası, gün boyu eğlenen davetlilere düğün akşamı bir yemek ziyafeti verir. Sabah da kahvaltıdan sonra sünnet edilecek çocuk bir odaya alınır. Odanın ortasına honça denilen ve çoğunlukla üzerinde yemek yenilen bir ekmek tahtası konulur; üzerine de içinde hiç kullanılmamış bir havlu bulunan tepsi bırakılır. Havlunun üstüne sünnet takımları konulur. Dualar okunduktan sonra hazırda bulunanlar, tepsiye para atar. Sonra çocuğun kirvesi, babası, sünnetçi ve ona yardımcı olacak bir görevli dışında herkes dışarı çıkar. Kirve çocuğu kucaklar; sünnetçi de sünneti gerçekleştirir. Sünnet bittikten sonra eller yıkanır. Geleneğe göre, en üstte babanın, onun altında kirvenin eli olmak üzere, hiç kullanılmamış bir sabunla eller aynı anda yıkanır. Bu ritüelden sonra, eller, bir kez de tek tek yıkanır. Bu şekildeki yıkama kirvelerin bir aile haline geldiklerini gösterir. Davetlilerin çocukları kutlamasıyla tören sona erer. Sünnet töreninden birkaç gün sonra kirve, çocukları görmeye gelir. Yanında çocuklara ve aile mensuplarına hediye getirmek, önemli bir gelenektir. Sünnet edilen çocuğun babası da, kirveyi hediyelerle uğurlar.

KİRVELİK. Tuncelide köklü geleneklerden biride kirveliktir. İki aile arasında kirvelik törenleri yerine getirilip bağ kurulduktan sonra artık birbirleri için kutsal sayılırlar. O kadar ki kirve çocukları birbirleriyle evlenemez. Kirvelik sözü, ailelerden birinin diğerine oniki imam anlamına gelen oniki kuruşu vermesiyle kutsal bir akte dönüşmüş olur. Kirve olanlar, birbirlerine dargın ve düşman olamazlar. Eskisine oranla önemi azalmış olsa da kirvelik, hala sosyal bir kurum olarak varlığını sürdürmektedir.

3. CENAZE TÖRENİ GELENEĞİ Tunceli geleneklerinde, cenaze de, düğün kadar önemli bir törendir. Ölüm hak görülür. Önce çenesi bağlanır; sonra da elleri göğsüne konur. Ölüm haberi üzerine herkes toplanır; bir yandan mezar kazılır; diğer yandan cenaze yıkanıp hazırlanır. Bu sırada kadınların yüksek sesle ağıt yakması bir geleneğe dönüşmüştür. Okunan duaların ardından törene katılan herkes tabutun üzerine gücüne göre para atar. Toplanan para cenaze masraflarının karşılanmasında kullanılır. Defin işleminden sonra herkese yemek ikram edilir. Başsağlığı dilenerek herkes dağılır. Ölünün yakınları, üçüncü gün hazırladıkları yiyeceklerle mezara giderek dua eder, lokma dağıtır. Kırkıncı gündeysen hayrını verir.

4. DOĞUM GELENEĞİ

Çocuğun doğacak olması Tuncelililer için bir şenlik gibi geçer. Bu eğlenceler üç gece devam eder. Eskiden kırsal kesimde yeterli sayıda ebe-hemşire olmadığı için bu görev genellikle tecrübeli köylü kadınlar tarafından yerine getirilirdi. Doğan bebeğin göbek bağı bu tecrübeli kadın tarafından kesilerek ebelik görevi yapılmış olurdu. Doğum yapacak kadının stres ve sıkıntısını atlatmaksa komşu kadınlara ve genç kızlara düşerdi. Doğum olacak evde çeşitli oyunlar oynanır ve doğum yapacak kadının rahatlaması sağlanırdı. Her yerde olduğu gibi Tuncelide de erkek çocuk isteği önemli bir yer tutar. Çocuğu olmayanlar ya da olan çocukları yaşamayanlar, çeşitli dilek tutup, ziyaret yerlerine giderek adaklar adarlar. Çocuğun olması ya da olan çocukların yaşaması, dileklerinin kabul olduğu anlamına gelir. O zaman adanan adaklar kesilir.

5. DIŞ HEDİĞİ ÂDETİ. Hedik, temel girdisi buğday olan; çeşni olarak da nohut, mercimek, mısır gibi yiyeceklerden birinin katılmasıyla haşlanıp süzülmesinden elde edilen yiyecedir. Çocuğun ilk dış çıkardığı zaman hazırlanan hediye dış hediği denir. İlk dış çıkımında hedikle birlikte yapılan törene de hedik dökme töreni adı verilir. Bu törene çocuğun akrabaları ve komşu kadınlar katılır. Çocuk giydirilip süslenir, genç kızlar oyunlar oynarlar, şarkı söyleyip eğlenirler. Çocuk evin ortasında bir tabureye oturtulur ve etrafına bir örtü yayılır. Bu örtünün üzerine altın, para, kalem, makas, saat, tarak gibi çeşitli eşyalar dizilir. Tören sırasında çocuk bunlardan hangisini alırsa ilerde onunla ilgili bir mesleği seçeceğine inanılır. Dökülecek hediklerin bir kısmını biriktirebilsin diye çocuğun başına, ortası çukurlaştırılmış bir külah takılır. Çocuğun başından dökülen hedikleri alıp yemek, ritüelin bir parçasıdır. Törenin ilerleyen bir aşamasında güzel dişli bir genç kız, külahı ağzı ile alıp kaçar. Geri kalanlar da, onun peşinden gidip, külahı geri alır. Alınan külahtaki hediklerden yedi tanesi ipe dizilerek, çocuk erkekse boynuna, kızsı saçlarına takılır. Böylece inci gibi düzgün dişler çıkacağına inanılır. Çocuğun hedik törenine gelenler çeşitli hediyeler verirler ve tören sona erer. Törene katılmayan komşulara da hedik dağıtılır. Onlar da hedik kabına çeşitli hediyeler koyup gönderirler. Böylece diş çıkaran çocuk ve ailesi kutlanmış olur.

6. NİYAZ KAÇIRMA GELENEĞİ. Niyaz kaçırma da, tıpkı, dış hediği gibi, çocukların büyümesine yönelik bir gelenektir. Köstek kaçırma da denir. Çocuğun ilk yürüme anı, bir aile için önemlidir. Tunceli yöresinde bu an, sade bir törenle kutlanır. Çocuğun ilk yürüdüğü gün, Tunceli yöresinde niyaz adı verilen yağlı ve içli ekmek hazırlanır. Hazırlanan niyaz, kolayca kopacak bir pamuk ipliği ile yürümeye başlayan çocuğun ayağına bağlanır. Çok hızlı koşan bir genç bu ekmeği tepsiyle birlikte kapıp kaçar. Diğer gençler, kaçan genci yakalamak için ardından koşarlar. Kaçıran genci yakalayıp, hep birlikte niyazı yerler. Bu koşma, kovalamacayla yürümeye başlayan çocuğun çevik ve hareketli olacağına inanılır.

7. MUSAHIPLİK GELENEĞİ. Tuncelinin önemli geleneklerinin başında musahiplik gelir. Alevi kültüründe musahiplik çok kutsal sayılır ve büyük değer verilir. Musahiplik arkadaşlık ötesi bir birlikteliktir. Musahipler arasında ayrı gayrı bulunmaz. Musahipliğin temelinde dayanışma ve paylaşmaya vardır. Alevilikte, «musahip, musahibini ateşten alandır» denir. Musahiplik gönüllülük temelinde oluşan bir gelenektir. Musahip olabilmek için iki genç erkek pirin huzuruna çıkar. Kemeribest olurlar. Her çift kendi akranı ile musahip olabilir. Bu yol ver erkana uygundur. Akranı ve emsali olmayan ile musahip olunmaz. Alim ile cahilin musahip olması erkan uygun değildir, zalim ile mazlumun musahip olması caiz değildir. Çünkü zalim kurttur, mazlum kuzudur. Dede çocuğuyla talip, musahip olamaz; yola, erkana uymaz. Mümin ile münafık, pırlı ile pırsız kişiler musahip olamazlar. Musahibi Hakka yürümüş kişinin tekrar musahip tutması da erkana uymaz.

8. KAL GAĞAN GELENEĞİ. Eskiden Dersim olarak bilinen ve bugün Sivas, Tunceli, Erzincan, Bingöl, Muş illeri sınırları içinde kalan bölgede kutlanan ve eski önemini korumasa da günümüze kadar gelebilmiş eski bir gelenektir. Kal; eskimiş, yaşlanmış; Gağan ise yıl anlamına gelmektedir. Kutlamalar, genellikle eski takvim dikkate alınarak yapılır. Aralık ayının ikinci yarısıyla ocak ayının ilk haftası arasında kutlanan Kal Gağan, eskinin uğurlanması ve yeni gelenin selamlanmasına ilişkin ritüelleri taşır. Kal Gağan kutlamaları sırasında üç günlük oruç da tutulur. Hızır Orucunda olduğu gibi, oruçlar, genellikle salı günü başlayıp, perşembe günü sona erer. Bu orucun birinci anlamı, geçen giden yılı uğurlamak ve gelecek olan yılın ilk üç ayının çetin ve zor geçeceği için manevi olarak hazırlıklı olmaktır. Bir kural değilse de, bazı yöreler, Kal Gağan sırasında Cem de yaparlar. Kal Gağan günü, çocuklar sabah erkenden kalkıp, bayramlıklarını giyer ve Keke Kal denilen bölgenin en yaşlı rolündeki kişinin eşliğinde ev ev gezerek, hediye toplarlar. Keçi kılından yapılan aksakalı, eski elbiseleri, omzunda heybesi ile elinde asa ve tesbih bulunan Keke Kal ve çocuklar, çaldıkları her kapıya çıkarak, “Gağanınız kutlu olsun” diye selamlarlar ve şarkılar, türküler eşliğinde, adına Keke Kal denilen bir tiyatral gösteri yaparlar. Oyunda Keke Kal ve onun eşi gibi etek giyip leçek bağlayan Fadike rolündeki genç ve görevi gençlerin Fadikeyi kaçırmasını önlemek olan odun karası ile yüzü simsiyah haline getirilmiş Arap rol alır. Sonrasında da çoğunlukla bölgede yetişen badem çekirdeği, ceviz, kuru üzüm, kayısı kurusu, un gibi hediyeler alırlar. Bu gösteri ve yiyecek toplama işi akşama kadar sürer. Sonrasında, genellikle yörenin en yoksul evinde toplanılır ve toplanan yiyeceklerin bir kısmı orada pişirilerek yenir; diğer kısmı da yoksullara dağıtılır. Kal Gağan günü, yapılan en prestijli yemek, un, yağ ve sarımsaklı yoğurttan yapılan Zırfet adlı yemektir. Kal Gağan kutlamaları için kete de denilen pesare pişirilir ve işlenmiş buğdaydan hedik kaynatılır. Kete de hedik de lokma olarak dağıtılır. Hediğin bir kısmı hayvan ağılındaki direklere asılır. Bu, bereketi bol olsun anlamına gelir. Merkezi Tunceli olan eski Dersim bölgesinin önemli geleneklerinden biri olan Kal Gağan, bir çeşit yoksullarla dayanışma ritüelidir. Eski yılı neşeyle uğurlamak ve yeni yılın hep bu neşe içinde geçmesini dilemek amaçlı yapıldığı sanılmaktadır.

9. CEM TÖRENİ. Bir ibadet tarzıdır. Birlik ve beraberliği sağlama, barıştırma, yargılama ve yargı sonucunda ceza veya ödüllendirme şeklinde amaçlar taşıyan bir ibadet bütünüdür. Cem töreninde 12 İmam zikredilir ve Hz. Muhammedin Miraç olayı anlatılır. Kırklar cemaati taklit edilir ve halka namazı kılınır. Ayn-i Cemin önemli bölümlerinden biri de Zakirin saz çalıp okuduğu, deyiş ve nefeslerle yürüttüğü Semahtır. Ceme başlamadan önce mürşit veya pir tarafından toplanan cemaatin içinden 12 görevi yerine

getirecek hizmetliler seçilir. Bu hizmetliler, Pir ya da mürşit, rehber, gözcü, چراغچی(ışıkçı), zakir, süpürgeci, kurbancı, sakacı, semahçı, peyik (haberci), tarikçi ve kapıcıdır.

Pir, Cem töreni başlar başlamaz, törene katılanlardan rızalık ister. Katılanların tamamının rızalık vermesiyle birlikte Cem töreni başlar ve Pir, Cemi yönetir. Önce cemaat arasında bulunanların arasında küslük ya da kavga varsa o konuşulur. Küsler barıştırılır, kavganın nedenleri üzerinde konuşulur; haklı haksız ayırt edilir. Herhangi bir suç ya da kabahat işlemiş olanlar varsa Cemde yargılanır. Suçlu kabul edilen kişiye en hafifinden en ağırına kadar çeşitli cezalar verilebilir. Bu sıra Cemdekiler, Pir cömerttir diye verilen cezanın düşürülmesine yönelik bir yalvarma ritüeli gerçekleştirir. Bu ritüel karşısında Pir, verdiği cezayı ya kaldırır ya da daha hafif bir ceza verir. En ağır ceza, düşkün ilan edilmektir. Yalan söyleme, hırsızlık, zina ve cinayet en ağır ceza olan düşkünlüğü gerektirir. Düşkün ilan edilen kişi, dışlanır. Cem törenlerine alınmaz. Cem esnasında zakirlik görevi Pire düşer. Pir sazı ile deyişler ve ozanlardan nefesler söyler. Pir söylerken cemaat can kulağı ile dinler. Gözcü, Cemin kurallarına aykırı hareket edenleri Pire söyler. Törenin sonunda kurallara aykırı davranışlar yargılanıp değişik cezalara çarptırılır. 12 İmamların, Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin adları geçtikçe gözyaşı dökülür. Sakinin su ve dem dağıttığı Cemde getirilen niyazlar öpülüp başa konularak kabul edilir ve yemekler yenir. Musahip olacaklar için gülbenk denilen dualar yapılarak, semah sona erdirilir. Nihayet Pirin verdiği bir dua ile tören son bulur. Cem sırasında okunan dualar, nefesler ve deyişlerin hepsi öz Türkçedir.

10. 12 İMAM (MUHARREM) ORUCU. Hazreti Hüseyinin Kerbelada şehit edilmesine yönelik tutulan bir yas orucudur. 12 gün tutulan orucun her günü bir imama atfen tutulduğu için 12 İmam orucu denilmektedir. Heryıl Kurban Bayramını takiben 20 gün sonra Muharrem Ayında başladığı için de Muharrem Orucu da denilmektedir. Akşam yatsıdan başlar. Yirmi dört saat boyunca oruçlu kalınır. Günde bir kez yemek yenilir. Buna da ağız mühürü açmak adı verilir. Oruç tutulan oniki gün 76 BİR TUTAM TUNCELİ boyunca ağız mühürü açmakta su yerine çorba, ayran gibi diğer sıvılar tüketilir. Hazreti Hüseyinin Kerbelada susuz bırakılarak şehit edilmesini protesto etmek amacıyla tutulduğu için sembolik olarak 12 gün boyunca saf anlamıyla su içilmez. Bu süre boyunca herhangi bir hayvan kesilmez; kesilmiş herhangi bir hayvanın eti yenmez. 12 gün boyunca yas tutulur. Onikinci gün aşur aşı(aşure çorbası) yapılır. İçine 12 İmamı temsilen 12 ayrı tat ve nitelikte yiyecek konulur. Daha sonra yapılan aşure çorbası kapı komşuya dağıtılır.

11. HIZIR ORUCU. Hızır, Tunceliyi de kapsayan bölge açısından çok özel bir yere sahiptir. Çünkü o, yoksulun yanında zalimin karşısındadır. Darda kalanların dostudur. Aksakallı, bembeyaz elbiseleriyle Bozatına binip, yöre yöre dolaşarak insanları koruyan, kollayan, kurtaran ve hoşgörü ile sevgiyi harmanlayan Pirdir. Bilge, ulu, evliya ve derviş gibi bir değil birden fazla kişiliğiyle insanlara doğru yolu gösteren manevi güçtür. Zemzem suyunu bulup içtiği için ölmeyip, dünyaya baki kaldığına inanılır. İnsanlar dara düştüklerinde yardımına koşar. Bir efsaneye göre, Nuh peygamberin gemisi fırtınaya tutulmuş. İçindekiler, «Ya Hızır, bizi kurtar!» diye yakarıшта bulunmuşlar. Allah halkın duasını kabul etmiş; fırtına da dinmiş. İşte o zaman Hızıra, kurtarıldıkları için üç gün oruç adanmışlar. İnsanlar bu orucu darda kaldıklarında, Hızırın yardımcı olması için tutarlar. Tunceli efsaneleri içinde Hızırın büyük bir yeri vardır. Tuncelililer, birbirlerine iyi bir dilekte bulunacakları zaman, Hızır yardımcın olsun derler. Tuncelinin önemli geleneklerinden biri de, Hızır orucunu tutmaktır. Yeni takvime göre, 22 Ocak ile 11 Şubat

tarihleri arasında üç gün oruç tutulur. Oruç, salı günü başlar ve kutsal gün kabul edilen Perşembe günü sona erer. Orucun bittiği gün, lokmalar dağıtılır; kutsal yerler ziyaret edilir. Ölülerin ruhuna dualar okunur.

A. EL SANATLARI GELENEĞİ. Tuncelide yaygın bir el sanatları geleneği bulunmaktadır. Bunların başında yün halı, kilim, cicim ve palaz dokumacılığı, dericilik ve çanak-çömlek gelmektedir.

1. DOKUMACILIK Temel ekonomik girdinin hayvancılık olduğu Tuncelide, geleneksel el sanatları arasında dokumacılık ön plana çıkmaktadır. Hayvan yünüyle halı, kilim, çanta, heybe, çorap ve keçi kılından çuval, palaz, harar, örken gibi el dokumaları yapılmaktadır. Yöreye özgü el sanatları arasında cicim dokumacılığı da önemli bir yer tutmaktadır. Dokumacılıkta doğal kök boyası kullanılmaktadır. Dokumalarda bitki ve hayvan motiflerine sıkça rastlanmaktadır. İlmek iplerinin uzun kesilmesi, kök boya ve doğal renk kullanımı, dokuma halılarının ortak özellikleridir. Dokumalarda lacivert, kırmızı, tuğla kırmızısı, yeşil, pembe, sarı ve turuncu renkler yaygın olarak kullanılmaktadır. Halı dokumacılığı Mazgirt, Çemişgezek, Pülümür ve Ovacık ilçelerinde gelişmiştir. Özellikle Ovacıkın Yeşilyazı Beldesinde Kemaliye türü ince halılar dokunmaktadır. Ayrıca mazman denilen göçebe tezgahlarıyla daha küçük boyutlu kilimler dokunabilmektedir. Bu kilimlerin motifleri küçüktür. İki iplik tekniğiyle dokunan ve daha çok aşiretlerde yaygın olan siyah-beyaz kumaşlara barason kumaşı denilmektedir.

2. ÇANAK-ÇÖMLEKÇİLİK. Çemişgezek-Karahisar köyü ça - nak-çömlek yapımla ünlüdür. Giderek kaybolan bu sanatla ka - dınlar, kırmızı kil ile başta güveç, kazan kapağı, ibrik, ayran leğeni, yayık ve pekmez küpü gibi kaplar yapılmaktadırlar.

3. DERİCİLİK . Giderek azalmış olmakla birlikte deri, gündelik hayatta ihtiyaç du - yulan şeylerin üretiminde kulla - nılmaktadır. Örneğin koyun derisinden na - mazlık, ke - çi derisinden sütün yağını çıkarmak için kullanılan tuluk, dağarcık, öküz ve inek deri - sinden çarık, at palanı kayışı, eyer, üzengi ve dizginler yapılmaktadır.

4. AĞAÇ OYMA - AHŞAP İŞÇİLİĞİ Ağaç oyma ve ahşap işçiliği de Tunceli el sanatlarının önemli parçalarından biridir. Özellikle saz ve bağlama yapımı bunların başın - da gelir.

B. BİR TUTAM TUNCELİ C. GELENEKSEL HALK GİYSİLERİ. Tuncelide 1950lere kadar ev dokumalarından yapılan geleneksel giysiler yaygın olarak kullanılmış - tır. Ülke genelindeki ekonomik ve sosyal yapıdaki değişime paralel olarak değişen giyim kuşam özellikleri, Tunceliyi de etkisi altına almıştır. Kentleşme süreci, geleneksel giysilerin yerine çağdaş giyim-kuşamın yaygınlaşmasına yol açmıştır.

1. KADIN GİYİMİ. Genç kadınlar, genellikle ince tülbent ya da oyalı yazma takarlar. Yaşlılar ise yazın koyu renkli ipek başörtüleri, kışınsa yünlü dokuma atkılar kullanırlar. Dışarı çıkan kadınlar, geleneksel çarşaflarını örter; üstüne ince bir çit bezi bağlanan fesi takar; en üste de izar denilen beyaz bir örtü örterler. Ev Bezi denilen beyaz bezden iç gömlek, alacasından da ucu büzgülü topuklara uzanan diz donu giyilir. Renkli dokumadan yapılan önden düğmeli içlik üzerine üst giysisi olarak üç ya da dört etekli entari giyilir. Peşli de denilen bu entarilerin kol ağzlarına zilek denir. Zilekler geniştir. Kadınlar bellerine kuşak bağlarlar. Kuşağın üstüne de kejik adı verilen ucu püsküllü ve renkli dokumadan oluşan şerit sarılır. Kış aylarında çuhadan, sırma işlemeli salta ya da gocik ve hırka giyilir. Şalvar, iş giysisi olarak kullanılır. Ayakkabı olarak kara kundura giyilir. Ayak bileğini saran kara kundura, genellikle yüksek topuklu ve nalçalıdır. Çakkala ya da menemse denilen yün çoraplar nakışlıdır.

2. ERKEK GİYİMİ. Geleneksel iç giysileri, içlik, don ve kuşaktan oluşur. Üstte de şalvar, Tosya kuşak ve erkek saltası giyilir. Zenginlerin şalvarı çuhadandır. Üç etek ve kalın ak bezden dikilen gömleğe köy erkeği giyiminde de rastlanmaktadır. İhtiyaç halinde, bu giysilerin üstüne hırka ve gocik giyilmektedir. Önü ilikli cepkenler çuhadan yapılır. Cepkenin iki kolu, koltuk altından bileğe kadar açık olup, sadece soğuk havalarda iliklenir. Soğuğa karşı kolsuz keçe kullanımı yaygındır. Tunceli yöresi erkek giyiminin en dikkat çekici giysilerini şal-şepik oluşturur. Pantolonu bol ve ceketi yakasız şal-şepik, dokuma kumaştan yapılır. Şal-şepikin kolları zilekli, yani geniş ve püsküllüdür. Başa ise genellikle el örgüsü başlık takılır ya da puşi sarılır. Gallik, dizleme ve konçlu olmak üzere üç çeşit erkek çorabı bulunmaktadır. Çoraplara hayvan motifleri nakış olarak işlenir. Erkek ayakkabıları yazlık ve kışlık olarak farklılık gösterir. Kışın çevresi kasnaklı, altı deri ya da kıl ip örgüsü, üstten bağcıklı hedik giyilir. Şah Haydarın Düzgün Babaya dönüşmesi efsanesinde de dağdaki hedik izlerinden bahsedilir. Bu açıdan hedik, hem geleneksel hem de karda batmayı engelleyen fonksiyonel bir ayakkabı çeşididir. Erkeklerin geleneksel yaz ayakkabıları da mazdu, ham çarık ve dedemburnu denilen çarıklardır.

D. TUNCELİDE HALK OYUNLARI VE FOLKLORİK KIYAFETLER. 1. HALK OYUNLARI. Tunceli halk oyunları, nişan ve düğünlerde, eğlenceli günlerde oynanmaktadır. Tunceli ve ilçelerinde oynanan başlıca halk oyunları şunlardır: Üçayak oyunu, cezayir, cirit, nare, ağır hava, lorke, karaçor oyunu, yol havası, körkes varvarı, halay, düğüne toplama (varvara slemarı), tanzara, gelin ağlatma, hançer, baskan (kız oyunu), gövent, Pülümür halayı, kol oyunu, deliley (üç ayak), barasor, bir ayak, iki ayak, kına oyunu, simsim, Kemal çavuş, at oyunu, Temur ağa, iğ oyunu.

ÜÇAYAK OYUNU. Türkiye'nin hemen her yerinde oynanan üçayak oyunu, en az üç, en fazla 17 kişiyle oynanan bir halk oyunudur. Çemişgezek ve Ovacıkta çok oynanan bir oyundur. Genellikle kızlı erkekli karma oynanır. Ezgisinde söz yoktur. Yerinde sayar gibi oynanır.

KARAÇOL. Tunceli yöresinin en eski ve en yaygın halk oyunlarından biridir. Karaçola dik halay da denilmektedir. Daha çok düğünlerde oynanır. Yediden yetmişe herkesin bildiği ve sevdiği bir oyundur. Oyun, parmak uçlarıyla oynanır. Parmak uçlarında bir süre oynandıktan sonra topuklar yerden kalkar, dizler çekilerek oyuna devam edilir. Daha sonra oyuncular gruplar halinde köşelere dağılarak güzel bir figür ortaya çıkarırlar. Sonuna doğru oyunun zezake kısmı oynanır. Tüm oyuncular grubun başındaki oyuncuya dönerek, müzik eşliğinde eğilerek, sağa-sola yaylanarak oyuna devam ederler. Bu arada ezginin ritmi giderek düşer. Baştaki oyuncu döner ve bütün ekip hep beraber üç defa outrarak birleşirler. Daha sonra hızlı oynamaya geçilir.

KEÇİKO. Keçiko da çok eski bir halk oyunudur. Oyun yaşlılar tarafından daha ağır bir ritimle, gençler tarafından ise daha hızlı bir ritimle oynanır. Oyunun oynanması için oyuncu sınırlaması yoktur. Oyuncu sayısı fazla ise ikişerli gruplar halinde oynanabilmektedir. Oyuncular - rın arka arkaya dizilerek, köprü figürü oluşturmasıyla oynanan bir oyundur. Bir süre bu şekilde oynanır. Sonra ilk baştaki iki kişi köprü'nün içinden geçerek, iki elini birbirine vurarak ayrılır. Bu figür tüm oyuncular tarafından sırasıyla yapılır ve böylece tekrar - lanarak devam eder.

GULE. Bir gencin Gule adında bir kıza sevdasından türetilmiş bir halk oyunudur. Rivayete göre Gule, kendisine sevdalanan gence yüz vermez. Bunun üzerine aşkına karşılık bulamayan genç bir türkü yakarak, sevgisini türkünün dize - lerinde ölümsüzleştirir. Bu türkü ile kendini avutan genç sevdalı, sevdiği kızın hayaliyle derbeder bir şekilde yaşamaya devam eder. Sevdalı gencin bu hali, zamanla bir halk oyununa

dönüşmüştür. Bir çeşit tiyatral gösteri gibi oynanan Gule oyunu, sevdalı gencin içine girdiği aşk çıkmazını anlatır. Bu durumu sembolize etmek için de oyun, iki adım ileri, bir adım geri şeklinde oynanmaktadır.

Tuncelide her olayın bir hikayesi olduğu gibi Fadikenin de bir hikayesi bulunmaktadır. Ovacıka ait olan ancak bütün yörede bilinen ve oynanan bu oyun, Fadike isimli genç ve güzel bir kızın öyküsünü anlatmaktadır. Ailesi tarafından küçük yaşta sevmeyişi biri ile zorla evlendirilen Fadikenin sevdalısının yaktığı türkünün oyunlaştırılmasından ibarettir. Oyunla Fadikenin de sevdalısının aşkına verdiği karşılık ölümsüzleşmiştir. Fadike oyunu kızlı-erkekli el ele tutuşularak oynanan bir halk oyunudur. Figür olarak fazla çeşitlilik göstermez. Oyun oynanırken zurna bir anda susar, Fadike türküsü otantik yapısına uygun bir biçimde oyuncular tarafından söylenerek oynanır.

BAYGIN OYUNU. Baygın oyunu, hızlı başlayıp daha sonra yavaşlayan ve tekrar hızlanan ritmik bir oyundur. daha çok düğünlerde davul-zurna eşliğinde oynanan oyunun en önemli figürü oyuncuların oldukları yerde sağdan sola doğru yaylanmalarıdır. Oyuncular, sağdan sola doğru yaylanarak birbirlerine kavuşamayan ve üzüntülerinden baygınlık geçiren aşık ile sevgilinin söz konusu dur. İçinde bulundukları ruh hallerini yansıtır. Baygın adı da buradan gelmektedir.

FOKLOR KIYAFETLERİ BAŞLIK

Kız ve erkekler başlarına poşu takarlar. Kızlar poşuyu tacın üzerine bağlarlar. Poşunun üzerine de etrafı oyalı tülbent dolarlar. Bu dolayış yöreye özgüdür.

GIYSİ

Temel giysi olarak üç etek giyilir. Üç eteğin antik bir değeri vardır. Tamamen renkli ve işlemeli bir giysidir. Adından da anlaşılacağı gibi üç parçadan oluşmaktadır. Be- le sarılan şalın üzerine siyah renkli kuşak ve peştamal bağlanır. Kollara kolçak geçirilir. Üç eteğin altına renkli satenden dikilmiş pijama ve ayaklara çarık giyilir. Erkek oyuncular tarafından siyah renkli şalvar giyilir. Şalvarın üzerine de beyaz kolalı gömlek giyilir. Gömlek siyah renkli cepkenle bütünleştirilir. Ayaklara da kızlar da olduğu gibi yünden yapılmış beyaz çorap ve çarık giyilir. 86

TUNCELİ YEMEKLERİ

Tuncelide oldukça zengin bir yemek kültürü vardır. Tunceli yemekleri arasında Zırfet (Babiko), Sirepati, Keşkek, Kavut, Patila gibi unlu yemekler başta gelir. Tunceli yöresinde yetişen bitkilerden yapılan yemeklerin başında da Gulik Çorbası, Mantar, Döğme Çorbası ve Pilavı ile kurutulmuş sebze yemekleri gelir. Geleneksel yöresel tatlılar arasında helva, dut tatlısı ve aşure yer almaktadır. Bağcılığın yaygın olduğu yerlerde besin ürünleri çeşitlenmektedir. Şireden hem tatlı yapılmaktadır hem de katık olarak kullanılmaktadır. Pekmez, pestil ve orcik (cevizli sucuk), şireden yapılmaktadır. Ayrıca buğdayın döğülmüş haliyle şireli tarhana yapılmaktadır. Buğday döğmesinden yapılan döğme pilavı ve keşkek, yarmadan yapılan malhuta çorbası, tarhana, erişte ve xaşıl (haşıl) yörenin yaygın yemeklerindendir. Tuncelinin en bilinen yemeklerinden biri olan hazırlanmış köftesidir. Tuncelide ekmek olarak tandır ekmeği ya da sac yufkası kullanılmaktadır. Mayalı hamurdan ekşili ekmek ve bazlama; mayasız hamurdan yufka, kumbik, kül (ocak) gömmesi ve değirmen poğaçası yapılmaktadır. Yumurtalı tepsi kumbiği, su böreği, bişi ve hırınç da börek türü hamurlu yiyecekler olarak bilinmektedir.

A. MUNZUR BABA EFSANESİ. Alevi dedelerinden birinin erken yaşta ölen tek kızı, birkaç gün üst üste babasının rüyasına girer. “Baba” der, kızı; “mezarımda bir emanet var onu al.” Gördüğü rüyayı taliplerine anlatan Dede, mezarın açılmasını ister.

Mezar açılınca, tabutun içinde parmağını emen bir çocuk görürler. Çocuğu alıp eve götüren Dede, o gece tekrar rüyasında kızını görür. Kızı, çocuğuna Munzur adının verilmesini ister. Yörede Munzura ilişkin birbirinden farklı iki efsane anlatılmaktadır. Her ikisinde de Munzur, çobanlık yapmaktadır. Farklı olay örgüsünün yer aldığı iki efsanede de Munzurun temiz ve örnek kişiliği öne çıkmaktadır. Birinci efsane şöyle anlatılmaktadır. İbrahim Peygamberin koyunlarına çobanlık yapan Munzur, şimdiki gözelerin bulunduğu yerde sürüsünü otlatırken yanına iki tane kurt gelir. Konuşmaya başlayan kurtlar, Munzurdan kendilerine bir koyun vermesini isterler. Munzur, “Bu sürü bana emanettir, sahibinin rızalığı olmadan veremem” deyince kurtlar, “o zaman git sahibinden rızalık al gel” derler. “Ama” der, Munzur, “ben gidip gelene kadar siz sürüye saldırırsınız. Sürüye saldırmayacağınıza üç büyük günah üzerine yemin eder misiniz?” Bunun üzerine kurtlar, “evde kalmış genç kızın günahı için; sacın üzerinde lokma vermeyen kadının günahı için, eski süpürge ile yeni süpürgeyi biri birine karıştırıp kullananın günahı için sana söz veriyoruz ki biz sürüye karışmayacağız” diye yemin ederler. Kurtların yemininden sonra İbrahim Peygamberden rızalık almak üzere yola çıkan Munzur, kendi kendine, “nasıl olur da ben kurtlara güvenip, sürüyü teslim ettim, ya şimdi sürüye saldırırlarsa” diye endişeleriyle mücadele ederken İbrahim Peygambere rastlar. İbrahim Peygamber, tek başına gördüğü Munzura, şaşkınlıkla, “sürüyü nerede bıraktın?” diye sorar. Bunun üzerine Munzur, “iki tane kurt gelip benden bir koyun istediler, bende koyunlar benim değil, sahibinin rızalığı olmadan veremem dedim. Onlar da, o halde git sahibinin rızalığını al dediler, onun için geldim” diye cevap verir. İbrahim Peygamber, “peki sen onların sözüne güveniyor musun, insan kurda koyun teslim eder mi?” diye sorunca Munzur da, kurtların üç büyük günah üzerine yemin ettiğini anlatır ve kurtlara koyun vermek için İbrahim Peygamberin rızası olup olmadığını merak eder. İbrahim Peygamber, “o halde git, şayet sürüye dokunmamışlarsa kendilerine söyle, hangi koyunu beğeniyorlarsa onu alıp götürsünler” der. İbrahim Peygamberden rızalık alan Munzur, sürünün yanına geldiğinde, koyunların bir kısmının ağılda bir kısmı da gölgede geviş getirdiğini; kurtların da her iki tarafta nöbet tuttuğunu görür. Munzuru gören kurtlar, “sürünün sahibi razılık gösterdi mi?” diye sorarlar. Munzur da, sürünün sahibi, kendileri sürünün içinden bir koyun beğenip alsınlar diyor diye cevap verir. Sürünün içine giren kurtların seçtiği koyun, Munzurun sahip olduğu ve yedi yıldan beridir ilk kez bu yıl iki canlı olan tek koyundur. Rivayet edilir ki Munzurun koyunu, elbiseleri üzerine oturan aslanı uzaklaştıran aksakallı dedeye verdiği ve yıllar sonra bir ağacın altında uyurken attığı taşlarla kendisini uyandıran on yaşlarında bir çocuktan geri alan Selman-ı Paka ait bir çift nergizi yedikten sonra iki canlı hale gelmiştir. Munzur, kurtlara, o koyunun kendisine ait tek koyun olduğunu söyleme gereği duymaz. Koyunu alıp sürüden uzaklaşan kurtlar, kuytu bir yerde koyunun kuzulamasını sağlarlar. Kurtlar, doğurttukları iki tane erkek kuzuyu alıp, koyunu salarlar. Koyunun karnını yoklayan Munzur kuzulatıldığını anlamış ve biriken sütü sağmaya başlamış. Tam o sırada neler olduğunu merak edip sürünün yanına gelen İbrahim Peygamber, koyunların yarısının beyaz yarısının da siyah renge büründüğünü görünce gözlerine inanamamış. Büyük bir hayranlık ve minnetle “oğul bu keramete nasıl erdin” diyerek yaklaşan İbrahim Peygamberi gören Munzur koşmaya başlar. Munzur koştukça elindeki külenkten dökülen sütün değdiği her noktadan süt gibi bembeyaz su çıkmış. Kırkinci adımında elindeki külengi de atan Munzur, kayanın tam ortasında fişkıran gözenin içinde sır olmuş. Rivayet edilir ki kurtların götürdüğü kuzulardan biri İbrahim Peygamberin oğlu İsmailin yerine kurban olarak yere inen koçmuş. İkinci koçun hala sağ olduğuna ve insanoğlunun başına gelecek

en büyük felaketi önlemek için kurban edileceğine inanılmaktadır. İkinci efsaneyse şöyle anlatılmaktadır. Yedi yaşına gelen Munzur, Ovacıkın Koyungölü köyünden bir ağanın koyunlarına çoban olur. Koyunlarını Munzura emanet eden ağa, bir rivayete göre Hacca, bir başka rivayete göreyse savaşa gider. O Hacdayken ya da savaştayken, Munzur ağanın eşinin yanına gelip, “Hanımım, ağamın canı sıcak helva istiyor. Sen yap, ben kendisine götürürüm”, der. Ağanın hanımı önce şaşırır; sonra da “herhalde zavallı çobanın canı helva yemek istiyor, ama utandığı için ağasını bahane ediyor” diye helva yaparak, Munzura verir. O sırada Hacda namaz kılan (siperde düşman gözetleyen) ağa, sağ tarafında Munzuru görünce şaşkınlıkla niye geldiğini sorar. Munzur da, “Canın çekmiştir diye hanımım helva gönderdi; onu getirdim” diyerek, elindeki bohçayı ağasına uzatır. Helvanın hala sıcak olduğunu gören ağa, bunun nasıl olduğunu sormak için başını çevirdiğinde Munzurun sırta kadem bastığını farkeder. Hacdan (savaştan) döndüğü gün, herkes, elinde bir hediyeyle, ağayı karşılamaya gider. Karşılayanlar arasında, külenkteki sütüyle Munzuru gören ağa, yanındakilere, “öpülecek el varsa Munzurun elidir” der ve Munzura doğru hamle yapar. Bunun üzerine Munzur, “aman ağam Allah aşkına. Ben yıllarca senin ekmeğini yedim. Ben sana elimi öptürmem”, der ve kaçmaya başlar. Rivayet edilir ki, bugünkü gözelerin bulunduğu yere gelindiğinde, sendeleyeyen Munzurun elindeki süt dökülür. Sütün her döküldüğü yerde, süt gibi bembeyaz bir su fışkırır. Munzur kırk adım daha atar. Fışkıran bu sulardan bir ırmak meydana gelir. Munzurun arkasından koşanlar bu ırmaktan öteye geçemezler. Munzur da kayanın içinden fışkıran gözede kaybolur gider. Bugün gösterdiği kerametten sonra sırta kadem bastığı yerden çıkan çaya ve çayın çıktığı yerin arkasında uzayıp giden dağa adını veren Munzur, bölgenin de sembolik isimlerinden biridir. Munzur Çayının kaynağının kırk göze olması da, Kırkları simgelemektedir. Günümüzde önemli ziyaret yerlerinin başında gelen Munzur adına her yıl, kurbanlar kesilip, lokmalar dağıtılmaktadır.

B. . ŞİH DELİL EFSANESİ. Tunceli yöresinde anlatılan bu efsane, Pilvenk aşiretinin soy babası olarak kabul edilen Şih Delili Berhocana aittir. Şih Delil adında biri, uzun süreden beri Pilvenk (Dede ağaç) köyünün Ermeni keşişi Pironun yanında çalışmaktadır. Şih Delil, bütün bu çalışmaların karşılığında yaşadıkları köy ve yöre için Pirodan pay ister. Piro önce reddeder; sonra kerametlerini gördüğü Şih Delilin isteklerini kabul ederek, Şih Delile kurbanlık bir koç gönderir. Rivayet edilir ki, koç kesilip yenildikten sonra kemiklerini postuna geri dolduran Şih Delil, koça asasıyla can verir. Bu olaydan sonra Şih Delile koyun canlandıran anlamında Şih Delili Berhocan denilir. Tunceli sözlü kültüründe önemli bir yer tutan bu efsanenin benzeri Hacı Bektaşın Velâyetnamesinde, Sultan Sucauddin Efsanesinde ve değişik yörelerdeki efsanelerde de yer almaktadır. Rivayete göre, Hacı Bektaş kendisi ve yoldaşları için kurban edilen kuzuları, kemik, baş ve ayakları ile birlikte postlarına koydurup, diriltmektedir.

C. . GELİN PINARI EFSANESİ. Efsanenin doğduğu yer, Nazimiye'nin 13 kilometre uzağındaki Dereova Şelalesindedir. Şelalenin suyu, 35-40 metre yükseklikteki kayalardan sarkıtlar ve dikitler yaparak ince ince akmaktadır. Alışılmış şelale görünümünün dışındaki şelale, yazın en sıcak günlerinde bile tıpkı bir klimanın yaydığı serinliği yayar. Efsaneye göre Tunceli yöresin - de evlenen genç kızlar, topluma saygı gereği, birkaç gün evden çıkmazlar. Gelinin evden çıkması, kaynanasının izniyle olur. Rivayet edilir ki, düğünden birkaç gün sonra, kaynanası, yeni gelinden koyunları sağmasını ister. Gelin, süt bakracını alarak, diğer genç kızlar ve gelinler gibi süt sağım yerine gelir. Kendilerine ait bütün koyun ve keçileri sağlar; ancak son sağdığı karakeçinin tekmelemesi sonucu sağdığı bütün süt dökülür. Gelin telaşlanır; çevresi tarafın - dan

beceriksiz bir gelin olarak tanınacağı ve kaynanasından azar işiteceği korkusuyla eve dönmemez. Bir yandan üzüntüden ağlar; bir yandan da karakeçiye beddualar yağdırır. Gelinin gecik - tiğini gören kaynana, yüksekçe bir yere çıkarak gelinine seslen - meye başlar. Üzgün ve mahcup gelin, yaratana sığınıp, elindeki boş bakracı, pınardaki su ile doldurur, bakracın ağzını bir bez ile kappatarak eve getirir. 104 105 BİR TUTAM TUNCELİ Kaynanası, mayalamak için bakracı açar. Kaynanasından herhangi bir şaşkınlık hali görmeyen yeni gelin merakla bakracın içine bakar; doldurduğu su süt olmuştur. Kendisini mahcup etmeyen Allaha şükreder. O gün, bugündür bu pınarlardan akan sular koyunların sağılma mevsiminde, süt renginde akar. Koyunların sağımdan kesilmesiyle de tekrar doğal rengine döndüğü rivayet edilir.

D. . DÜZGÜN BABA EFSANESİ. Şah Haydar, Kureyş olarak da tanınan Derviş Mahmud Hayraninin oğludur. Tuncelinin Zeve yakınlarında bulunan hayvanlarına daha rahat bakmak için Zargovit Tepesine bir ev yapar. Öyle ki, zemheri ayında bile keçileri gayet besilidir. Babası Derviş Mahmud Hayrani, böyle besili olması için oğlunun hayvanlara ne yedirdiğini merak eder. Merakını gidermek için Şah Haydarın bulunduğu Zargovit Tepesine gider. Rivayet edilir ki, Şah Haydarın elindeki çubuğu değdirdiği meşe ağaçlarının hemencecik filizlendiğine şahit olur. Keçiler de filizlerden yiyerek beslenirler. Derviş Mahmud Hayrani, Şah Haydara görünmeden dönmek isterken, keçilerden biri, birkaç kez hapsirir. Şah Haydar, hapsiran keçisine dönerek, “ne oldu, babam Derviş Mahmudu mu gördün; niye hapsiriyorsun” diye sorar. Gayri ihtiyari arkasına döndüğünde, babasının kendisine görünmeden gitmek istediğini farkeder. Babasına bizzat adıyla hitap ettiğini duymuş olmasından ve babasına karşı mucize yaratmış olmasından mahcup olan Şah Haydar, Düzgün Baba Dağına kaçır ve burada yaşamaya başlar. Rivayet edilir ki, kaçarken ayağındaki kışın karda giyilen hediklerle birbirine uzaklığı yaklaşık 5 kilometre olan Zargovitten Düzgün Baba Tepesine üç adımda gitmiştir. Bastığı yerde hediklerin taşlara bıraktığı izler hala durmaktadır. Düzgün Baba kurban adak yeri Annesi, eve gelmeyen Şah Haydar için endişelenir. Babasından oğlunun durumunu öğrenmesini ister. Derviş Mahmud Hayrani de, Şah Haydarın durumu hakkında bilgi getirmeleri için taliplerini gönderir. Talipler, Düzgün Baba Dağının tepesinde Şah Haydarı görüp, pirlerine iyi haberle dönerler. Şah Haydarın durumunun iyi, işinin düzgün olduğunu; selam ve hürmetler gönderdiğini söylerler. Bu “iş düzgündür” sözü dilden dile dolaşır ve Şah Haydara Düzgün Baba denilmeye başlanır. O günden sonra 2.500 metre yükseklikteki bu dağa da Düzgün Baba Dağı denir. Dağ, o günden bu yana kutsal olarak bilinir. Çok sayıda insan tarafından ziyaret edilir; adaklar adanır, kurbanlar kesilir. Düzgün Baba Efsanesi yörede halen hakim olan babaya saygının eskiden beri var olan bir geleneğin ifadesidir. E.

E. AĞUÇAN EFSANESİ. Ağuçan, zehir içen anlamına gelir. Ağuçan, Hacı Bektaş-ı Veli ile beraber Horasandan gelmiş ve Tunceli yöresine yerleşmiş bir pirdir. Kendisiyle ilgili ilk rivayet, Erzincanda karşılaştığı Tatarlarla ilgilidir. Kendisinin keramet sahibi olduğuna inanmayan Tatarları ikna etmek için kaynayan kazana giren Ağuçan, kazandan sapasağlam çıkmış. Kendisine inanmamaları ve ikinci kez kazana girmesini istemeleri üzerine, bu öneride bulunan Keşişle birlikte girmeyi kabul eder. Etrafdakilerin ısrarı üzerine Keşiş de kazana girer. Kazanın kapağı açıldığında, Ağuçanın sapasağlam durduğunu; ancak keşişin yandığını görmüşler. Ne olduğunu sorduklarında, Ağuçanın cevabı, “Bize elini verdi, eli sağlam kaldı. Gönlünü verseydi, tümüyle sağlam kalırdı” şeklinde olmuş. Keramet sahibi olduğuna ilişkin söylenti yayılınca Diyarbakır Beyi, Ağuçanı Diyarbakıra çağırır. Mevcutlu olarak Diyarbakıra götürülen Ağuçanın yanında kırk da adamı varmış. Burada Dönemin Diyarbakır Beyi, Ağuçanı tutuklatır

zehir içirmiş. Rivayet edilir ki, Ağuçanın içtiği zehir, parmağından bal olarak tabağa akmış. Bir başka efsaneye göre, Sultan 3. Murat, keramet sahibi olduğu söylenen pirləri denemek isterken asıl adı Seyyit Mençek olan Ağuçana rastlar. Ağuçanın içtiği zehrin parmaklarından süt olarak aktığını gören Sultan 3. Murat, kendisini ödüllendirir. Ağuçan, tabağa akıttığı balı, o an orada bulunan yaşlı bir adama yedirmiş. Yaşlı adam, o an orada genç bir insana dönüşmüş. Bu mucizeyi gören Diyarbakır Beyi Ağuçanı serbest bırakmış. Türbesi, Hozatın Karabakır (Bargini) Köyündedir. İçinde üç tane mezar bulunan iki odalı türbede eşi Elif ve oğlu Seyyit ile birlikte. Türbeye, ziyaret kabul edilmektedir.

F. . YILAN DAĞI EFSANESİ. Yılan Dağı, Hozat, Ovacık ve Çemişgezek ilçesinin ortasındadır. Bu dağ ve çevresi, kışlakçıların sürülerini otlattığı serin otlaklardır. Dağın alt eteklerinde Yılan Çukurunda, başı âdeta göğe yükselen bir kaya parçası vardır. Dağın jeolojik yapısıyla karışıklık oluşturan bu kaya yığınının simsiyah bir hat hâlinde yılan dağının dik yamaçlarından zirveye kadar uzandığı görülmektedir. Efsane, işte bu kaya parçasına ilişkindir. Karların erimesiyle birlikte kışlakçılar, sürülerini otlatmak için kışın yaşadıkları köylerden yaylalara göçerler. Yaylaya çıkış, gelenekselleşmiş bir şenlik havasında olur. Göçün başladığı mevsimde yeni evli genç ve güzel bir gelin, mensubu olduğu toplulukla beraber yaylaya çıkar. Sırtında altı aylık çocuğu da vardır. Çadırlar kurulup, yerleşilmesi birkaç günü almıştır. Her şey bittikten sonra, askerdeki kocasının özlemiyle bebeğini de yanına alan gelin, hem çocuğunu emzirmek hem de içip yorgunluk atmak arzusu ile suyun kaynağına yönelir. Rivayet edilir ki, çocuğunu sırtından indirip, bir yudum soğuk su içen gelin, tam bebeğini emzirmek için doğrulurken korkunç bir sesle irkilir. Sesin geldiği tarafa baktığında, inanılmaz büyüklükte bir canavar yılanın hışımla kendilerine doğru geldiğini görür. Baş tarafı yerden metrelerce yüksekte, kuyruk kısmı uzaktaki dağın tepesinde olan bu canavardan kaçarak kurtulmak mümkün olmadığını düşünür. Bir umutla olduğu yere diz çöker ve bütün inancıyla yaratana sığınır, “Hey Allahım, bu ıssız dağ köşesinde, masum yavrumla beraber korkunç canavar karşısında çaresiz ve korumasız bırakma” şeklinde yakarır. O an bir ses duyar. Umutsuzlukla kapattığı gözlerini aralar ve kafası boşlukta dikili duran canavarın hareketsiz kapkara bir kaya parçası haline dönüştüğünü görür. Tekrar dua ederek Allaha yakarır: “Allahım ben bu mucizeyi gözlerimle gördüm; izleri dünya durdukça insanlığa ibret levhası olsun” der.

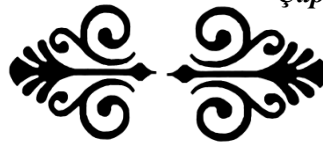
G. SEYİD KALMEM EFSANESİ. Kureyş olarak da bilinen Derviş Mahmud Hayrani ile birlikte Horasandan geldiği söylenen Bismi Şah İsmailin oğlu olan Seyid Kalmemin 13. Yüzyılda yaşadığına inanılmaktadır. Ziyaretçilerinin rahat etmelerini isteyen Derviş Mahmut Hayrani, bir ev yapmaya karar verir. Seyid Kalmem de, Kardeşi Kalo Ferat ile birlikte Kureyşin yaptığı eve Yılan Dağı yardım amacıyla göturdükleri ağacı yılanı bağladıkları rivayet edilir. Kureyşin de, gelenleri karşılamak için yapmakta olduğu duvarı yürüttüğü anlatılır. Seyid Kalmemin, ayrıca elindeki sınırlı yiyeceklerle evine konuk olan çok sayıda kişiyi doyurduğu rivayet edilmektedir. BAĞIN KALESİ EFSANESİ. Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubad, Mazgirtteki Bağın Kalesindeyken Hacı Kureyş adında bir ermişin namını duymuş. Mucize gösterdiği söylentilerine inanmayan Sultan, Kureyşi getirterek, kızgın bir fırına attıracağını söyler. Kureyş bu teklifi, yanına başka birini alarak girme koşuluyla kabul eder. Rivayete göre Kureyş, fırında üç gün kalır. Fırının kapısı açıldığında Kureyşin sakalının buz tuttuğu yanında bulunan şahsında her tarafının külden bembeyaz olduğu ve ikisinin de sağ olduğu görülür. Yanındaki şahsa o günden sonra Derviş Gevr (Boz Derviş) adı verilir. Mucizelere şahit olan Sultan, ikisini de serbest bırakır ve kendilerine saygı duyulmasını ister.

H. SULTAN HİDİR EFSANESİ. Rivayet edilir ki, Sultan Gölü yakınlarında yaşlı bir adam yaşamış. Birgün Sultan Alaeddin Paşa, ordusu ile Pertekin Dorutay köyü yakınlarında geçerken Sultan Gölü kıyısında gecelemeğe karar vermiş. Çadırlar kurulurken, gözcülerden biri Sultan Alaeddinin yanına gelerek, ileride bir ışık gördüklerini söylemiş. Sultanın emri üzerine giden askerler eski bir çadırın içindeki yaşlı bir adamı alıp Sultanın huzuruna götürmek istemişler. Adının Hıdır olduğunu söyleyen ihtiyar, gitmek istememiş ve Sultanın fakirhanesini şerefliendirmesini istemiş. “İyi ama Sultan yalnız değil, vezirler ve kumandanlar var. Nasıl ağırlayacaksın” demişler. İhtiyar, “Tanrı misafiri, umduğunu değil, bulduğunu yer” diyerek, isteğini tekrarlamış. Olup biteni askerlerinden dinleyen Sultan Alaeddin, kendisini davet eden ihtiyarı merak edip ihtiyarın çadırına gitmiş. İhtiyar, Sultanı seccadenin üstüne davet etmiş. Seccadede boş kalan yere sırasıyla vezirler ve kumandanlar oturmuş ama gene de seccadenin bir tarafı boş kalmış. Hayretler içinde kalan Sultan, “ayağa kalkın” diye talimat verince bakmış ki, seccade küçük; otur talimatı karşısında da kimsenin yerde olmadığını fark etmiş. Biraz sonra ihtiyarın güveçte bir miktar sıcak aş getirdiğini gören Sultan, “Baba Erenler, bunu hangimiz yiyeceğiz” diye sormuş. İhtiyar da, “besmeleyle başlayın, inşallah hepimize yeter” diye cevap vermiş. Başlamışlar yemeye. Herkes doymuş. Sultan atlarının aç olduğunu söyleyince, direğe asılı dağarcıktan almalarını istemiş. Bütün atlara arpa verildiği halde arpanın bitmediğini gören Sultan, ermiş ve keramet sahibi olduğunu anlayınca askerlerinden güvenilir olan üç ya da beşini ihtiyara yardımcı olmak üzere bırakmış. Bu üç askerın Resul, Munzur ve Delil olduğu; Sultan Hıdır ölene dek Ona hürmet ettikleri rivayet edilmektedir. Bugünkü Dorutay köyünde yaşayanların bu üç askerın soyundan geldikleri ve Resulan, Delilan ve Munzuran olarak adlandırdıkları söylenmektedir. Türbesi de Selçuklu Sultanı tarafından yapılan Sultan Hıdır Türbesi, ziyarete açıktır.

I. . PEPUK KUŞU EFSANESİ. Rivayet edilir ki, Tuncelinin küçük bir dağ köyünde, biri erkek, diğeri kız, iki çocuklu bir aile yaşamış. Ailenin her dileği gerçekleşir; her şey gönüllerince olurmuş. O kadar mutlularmış ki herkes onlara imrenirmiş. Aile mutlu; çocuklar sevinç içinde büyümüşler. Her mutluluğun bir sonu vardır, derler. Bir gün çocukların anneleri, aniden rahatsızlanıp ölmüş. Ölüm, mutluluk da bırakmaz; huzur da! O mutlu, mesut aileyi ağır bir yas havası sarmış. Çocuklarına bakacak birine ihtiyaç duyan baba, bir müddet sonra evlenmek zorunda kalmış. Evlendiği kadının çocuğu olmazmış; O da, kocasının çocuklarını kıskanırmış. Baba evden gidince ya da fırsat buldukça kötülük eder, elinden gelen her zulmü yapmaktan geri durmazmış. Gece gündüz eziyet gören çocuklar, babalarının kendilerine inanma¹¹² BİR TUTAM TUNCELİ yacağını düşünerek, olup biteni anlatmazlarmış. Gene babalarının evde olmadığı bir bahar günü, üvey anneleri iki kardeşi, kenger toplamaları için dağa göndermiş. Kız kardeş, topladığı kengerleri kardeşinin sırtındaki torbaya koyarmış. Öyle ki hava kararmaya başlayınca kadar kenger toplamışlar. Tam köye dönmeye karar verdikleri anda kız kardeş, erkek kardeşin taşıdığı torbaya bakmış ki, içinde bir tek kenger bile yok. Ne olduğunu anlamamışlar. Kız kardeş, erkek kardeşe, topladığımız bütün kengerleri yedin mi, şimdi eve nasıl döneriz? Üvey annemiz bizi öldürür diye çıkmış. Erkek kardeşi ise yemin ederim ki ben yemedim diyerek karşılık vermiş. Erkek olan kız kardeşini inandırmak için istersen karnımı aç da bak! demiş. Bunun üzerine, kız, erkek kardeşinin karnını bıçakla yarmış. Ne yazık ki, kardeşi haklıymış; kardeşinin karnında kenger yokmuş! Hemen kardeşinin karnını dikmek istemişse de çocuk, oracıkta ölmüş. Sonradan torbanın delik olduğunu anlamış. Meğer, üvey anneleri onlara dibi delik torba vermiş.

Kardeşinin ölümüne neden olan abla, ne yapacağını bilmez halde, orada bulunan pınarın suyuyla kardeşini yıkayıp ağlaya ağlaya gömmüş. Yeri belli olsun diye de başucuna bir fidan dikmiş. Eve geldiğinde babası, kardeşini sorunca, oduncularla gelecek demiş. Oduncularla gelmeyince, “hayvan çobanıyla gelecek; hayvan çobanıyla gelmeyince sürüyle gelecek diye babasını oyalamış. Hem babasının korkusu hem de kardeşini öldürmenin vicdan azabı içinde olan kız, Allahtan kendisini Pepuk Kuşuna çevirmesini dilemiş. “Allahım beni Pepuk kuşu yap, bu dağlara sal ki dünya döndükçe dağlardan dağlara kardeşim diye seslenip durayım” diye yalvarmış. Rivayet edilir ki, kız, oracıkta Pepuk Kuşuna dönüşüvermiş. Tunceli yöresinde, her bahar kenger yetişince Pepuk Kuşunun kendisini ihbar etmesi anlamına gelen acıklı ötüşünün başlaması da bundanmış.

Çapa hazırladı: Rəşad QAFARLI



MÜNDƏRİCAT

Qorqudsünashq: axtarışlar, aşkarlamalar

<i>Ramazan QAFARLI. «KİTABI-DƏDƏ QORQUD» OĞUZNAMƏSİ:</i>	
JANR, GENEZİS, STRUKTUR.....	3
<i>Füzuli BAYAT. BİR DAHA DƏDƏ QORQUD BOYLARI MƏSƏLƏSİ</i>	21
<i>Asif HACIYEV (ŞİRVANELLİ). “BƏKİL OĞLI ƏMRAN BOYU”</i>	
TARIX VƏ DİL MÜSTƏVİSİNDƏ	41
<i>Tural ADIŞIRİNOV. BALAKƏN-ŞƏKİ BÖLGƏSİNDƏN</i>	
TOPLANMIŞ NAĞILLARDA “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” PARALELLƏRİ	50

Folklorşünashq: problemlər, tədqiqlər

<i>Bilal HÜSEYNOV. HƏDİS FOLKLOR JANRI KİMİ.....</i>	55
<i>Nazir ƏHMƏDLİ.XƏSTƏ HASAN GƏLDİ DEYƏ,</i>	
ÇAĞIRIRLAR ADIMI.....	72
<i>Fidan QASIMOVA. OĞUZ VƏ KELT EPOSLARINDA</i>	
AT OBRAZI VƏ ONUN MİFOLOJİ KÖKÜ	86
<i>Sevinc QASIMOVA. AZƏRBAYCAN İNANCLARININ</i>	
AKTUAL PROBLEMLƏRİ.....	94
<i>Sevinc ƏLİYEV. XX ƏSR UŞAQ ƏDƏBİYYATI VƏ</i>	
FOLKLOR (1960-1990-Cİ İLLƏR)	100
<i>Kəmalə İSLAMZADƏ. HEYVANLAR HAQQINDA NAĞILLARIN</i>	
SÜJETLƏRİNDƏ ƏNƏNƏVİ DAVRANIŞ STEREOTİPLƏRİ.....	106
<i>Radə ABBASOVA. ƏBDÜLHƏQ HAMİD TARHANIN ƏSƏRLƏRİNDƏ</i>	
QIYAFƏTDƏYİŞ-DİRMƏ MOTIVİNİN FOLKLOR SEMANTİKASI.....	114
<i>Rəzim ƏLİYEV. AYNƏ MOTİVİ (ŞUMER YARANIŞ</i>	
FƏLSƏFƏSİNDƏN İBN ƏRƏBİ SUFİZMİNƏDƏK).....	122
<i>Elnarə HÜSEYNQIZI (ƏMİRLİ). AZƏRBAYCAN NƏŞRLƏRİNDƏ</i>	
DƏYİŞDİRİLMİŞ MƏTNLƏR (ƏFSANƏ ÖRNƏKLƏRİ ƏSASINDA).....	130
<i>Tansu RƏSULOVA. INSTRUMENTAL SAZ İFAÇILIĞI:</i>	
AŞIQ ƏDALƏT NƏSİBOV	136
<i>Afəq QASIMOVA. DASTAN TƏHKİYƏSİ VƏ</i>	
“QAÇAQ NƏBİ” DASTANININ FORMUL-LAR SİSTEMİ	144

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr

<i>Etibar TALIBLI. QUBADLI BÖLGƏSİNDƏN YAZIYA ALINMIŞ</i>	
ATALAR SÖZLƏRİ VƏ MƏSƏLLƏR	151
<i>QUBADLI FOLKLORUNDAN ÖRNƏKLƏR:</i>	
ATALAR SÖZLƏRİ VƏ MƏSƏLLƏR	155

Qardaş türk folklorundan örnəklər

<i>TUNCƏLINİN ADƏT-ƏNƏNƏSİ, MƏİŞƏTİ VƏ</i>	
FOLKLORU (TÜRKİYƏ).....	167

CONTENTS

Gorgud studying: investigations, discoveries

Ramazan GAFARLI. OGUZNAMA “KITABI-DADA GORGUD”: GENRE, GENESIS, STRUCTURE.....	3
Fuzuli BAYAT. AGAIN THE PROBLEM OF THE SONGS OF DEDE GORGUD.....	21
Asif HACIYEV (ŞİRVANELİ). THE SECTION “BAKIL OGHU EMRAN” ON THE PLANE OF HISTORY AND LANGUAGE.....	41
Tural ADIŞIRİNOV. PARALLELS “KITABI - DEDE GORGUD” IN TALES COLLECTED FROM THE BALAKAN-SHEKI REGION.....	50

Folk-lore studies: problems, researches

Bilal HÜSEYNOV. HADİTHS AS FOLKLORE GENRE	55
Nazir AHMADLI. THEY CALL ME LIKE HASTA HASAN	72
Fidan QASIMOVA. HORSE CHARACTER IN OGHUZ AND CELTIC EPICS AND ITS MYTHOLOGICAL ROOT.....	86
Sevinc QASIMOVA. THE ACTUAL PROBLEMS OF AZERBAIJANI FAITH	94
Sevinc ALİYEVA. CHILDREN’S LITERATURE AND FOLKLORE IN 1960-1990’S OF THE 20 TH CENTURY.....	100
Kamala İSLAMZADE. TRADITIONAL BEHAVIOUR PATTERNS IN THE PLOTS OF ANIMAL TALES.....	106
Rada ABBASOVA. FOLKLORE SEMANTICS OF THE MOTIF OF DISGUISE IN THE WORKS OF ABDULHAK HAMID TARHAN	114
Razim ALİYEV. MIRROR MOTIVE (SUMERIAN CREATION PHILOSOPHY TO SUFISM OF IBN ARABI).....	122
Elnara HUSEYNQIZI (AMİRLİ). CHANGED TEXTS İN AZERBAIJAN FOLKLORE (BASED ON LEGEND SAMPLES)	130
Tansu RASULOVA. INSTRUMENTAL MUSIC PERFORMANCE: ASHUG ADALAT NASIBOV	136
Afag QASIMOVA. NARRATION AND THE FORMULAS SYSTEM OF THE SAGA “KACHAK NABI”	144

New samples from Azerbaijani folklore

Etibar TALIBLI. PROVERBS AND SAYINGS COLLECTED FROM GUBADLI REGION.....	151
EXAMPLES FROM GUBADLI FOLKLORE: PROVERSES AND SPELLS	155

From fraternal Turkish folk-lore

TRADITION OF TUNCELI, LIFE AND FOLKLORE (TURKEY).....	167
--	------------

СОДЕРЖАНИЕ

Коркутоведение: поиски, открытия

<i>Рамазан КАФАРЛЫ. ОГУЗНАМА “КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД”:</i>	
ЖАНР, ГЕНЕЗИС, СТРУКТУРА	3
<i>Фузили БАЯТ. ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ О СКАЗАНИЯХ</i>	
ДЕДЕ ГОРГУДА	21
<i>Асиф ГАДЖИЕВ (ШИРВАНЕЛЛИ). “ПЕСНЬ ОБ АМРАНЕ</i>	
<i>СЫНЕ БЕКИЛЯ” В ПЛОСКОСТИ ИСТОРИИ И ЯЗЫКА</i>	<i>41</i>
<i>Турал АДЫШИРИНОВ. ПАРАЛЛЕЛИ «КИТАБИ-ДЕДЕ</i>	
<i>КОРКУД» В СКАЗКАХ СОБРАННЫХ В БЕЛОКАНО-ШЕКИНСКОМ</i>	
<i>РЕГИОНЕ</i>	<i>50</i>

Фольклористика: проблемы, исследования

<i>Билал ГУСЕЙНОВ. ХАДИС (ПРИТЧА) КАК</i>	
ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР	55
<i>Назир АХМАДЛЫ. МЕНЯ ПРОЗВАЛИ ХАСТА ГАСАНОМ</i>	
<i>Фидан КАСУМОВА. ОБРАЗ ЛОШАДИ В ОГУЗСКОМ И</i>	
<i>КЕЛЬТСКОМ ЭПОСАХ И ЕЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ</i>	<i>86</i>
<i>Севидж КАСУМОВА. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ</i>	
ВЕРОВАНИЙ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ	94
<i>Севидж АЛИЕВА. ДЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР</i>	
XX ВЕКА (1960-1990-Е ГОДЫ)	100
<i>Камал ИСЛАМЗАДЕ. ТРАДИЦИОННЫЕ СТЕРЕОТИПЫ</i>	
ПОВЕДЕНИЯ В СЮЖЕТАХ СКАЗОК О ЖИВОТНЫХ	106
<i>Рада АББАСОВА. ФОЛЬКЛОРНАЯ СЕМАНТИКА МОТИВА</i>	
<i>МАСКИРОВКИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АБДУЛХАК ХАМИД ТАРХАН</i>	<i>114</i>
<i>Razim ƏLİYEV. МОТИВ ЗЕРКАЛА (ОТ ФИЛОСОФИИ</i>	
<i>ШУМЕРСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО ИБН АРАБСКОГО СУФИЗМА)</i>	<i>122</i>
<i>Елнара ГУСЕЙНКЫЗЫ (АМИРЛИ). ИЗМЕНЕННЫЕ</i>	
ТЕКСТЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (НА ОСНОВЕ	
ОБРАЗЦОВ ЛЕГЕНД)	130
<i>Тансу РАСУЛОВА. ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЕ ИСПОЛНЕНИЕ</i>	
САЗА: АШУГ АДАЛЯТ НАСИБОВ	136
<i>Афак КАСУМОВА. ПОВЕСТВАННИЕ И СИСТЕМА ФОРМУЛ</i>	
ДАСТАНА «КАЧАК НАБИ	144

Новые образцы из азербайджанского фольклора

<i>Етибар ТАЛЫБЛЫ. ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ</i>	
СОБРАННЫЕ ИЗ ГУБАД-ЛИЙСКОЙ ОБЛАСТИ	151
<i>ПРИМЕРЫ ИЗ ГУБАДЛИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА:</i>	
<i>ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ</i>	<i>155</i>

Из тюркского фольклора

ФОЛЬКЛОР, ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИЯ ТУНЧЕЛИ (ТУРЦИЯ)	167
--	-----

“DADA GORGUD” - scientific and literary journal. Published since 2001.

ISSN (Printed) and ISSN 2309-7949.

The journal “Dede Korkut” publishes original articles in Azerbaijani, Russian, English and Turkish languages, which are researched at the academic level and receive a positive assessment of the scientific community. Articles promoting the personal interests of the authors are not accepted. The journal consists of the following sections: in the sections “Korkut Studies: Searches, Discoveries” and “Folklore Studies: Problems, Research”, new articles are published on topical problems of modern folklore, on history, theory, collection, publication and research of folklore of Azerbaijan and the peoples of the world. The section “New samples of Azerbaijani folklore” presents new samples of oral folklore recorded in oral folk poetry recorded during expeditions, and the section “Examples of fraternal Turkish folklore” presents the original texts of the folklore of the Central Asian and Turkish peoples and their translations into Azerbaijani. Materials of the sections “Calendar of Folklore”, “From the Life of Folklore”, “Reviews” and “New Publications” were also appreciated by the scientific community.

2020, II (69) 184 p. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2020

Nəşriyyat direktoru:

Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:

***Sənubar Kərimova, Səbinə İsayeva,
Xuraman Kərinova, Xəlida Məmmədova***

Operator:

Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:

Aygün Balayeva

Kağız formatı: 70/100 1/16

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, qorquddede@yahoo.com