

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

DƏDƏ QORQUD

DADA GORGUD

دَدَه قورقود

Elmi-ədəbi toplu

III (70)

BAKİ – 2020

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

BAŞ REDAKTOR: fil.e.d. Qafarlı Ramazan
BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ: fil.e.d., prof. Rzasoy Seyfəddin

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., prof. Həsənqızı Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli (Bayat), fil.e.d., prof. 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. Akahın 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).

MƏSUL KATİB: fil.ü.f.d., dos. Orucov Tahir

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 jədlir. Jurnal aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir: “Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar”, “Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvim”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. **2020, III (70), 198 səhifə.**

www.folklor.az

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

Folklor İnstitutu, 2020

Qorqudsünashlıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan QAFARLI

filologiya üzrə elmlər doktoru

e-mail: ramazanqafar@gmail.com



“DƏDƏ QORQUD”DA GENDER MÜNASİBƏTLƏRİNİN STRUKTURU VƏ FUNKSIONALLIĞI

Açar sözlər: gender münasibətləri, struktur, funksionallıq, epos, boy (dastan), yazılı abidə, mif, əfsanə, azad qadın, ana südü – dağ çiçəyi.

XÜLASƏ

Məqalədə gender probleminin sifahi və yazılı abidələdə necə əks olunmasından danışılır. Orta çağlardan başlayaraq bir sual bütün ictimaiyyəti düşündürmüşdür: sosial strukturlarda, ailə, icma, qəbilə, tayfa sistemində qadının funksiyası necə olmalıdır? Lakin qərb dairələrində mübahisələrin burulğanında qadın daha çox cəmiyyətin əsas sütunu, “başın tacı, başın baxtı, evin taxtı” kimi deyil, yenə də özündə pisliliyi, xəyanəti, intiriqanı yaşadan, insanlar arasında nifaq salan varlıq kimi qələmə verilmişdir. Ancaq şərq intibahının nəhəng simaları – Ömər Xəyyam, Sədi Şirazi, Nəsirəddin Tusi, xüsusilə Nizami Gəncəvi qadına tamamilə başqa prizmadan yanaşmışdır. Türk epik düşüncəsinin şah əsəri olan “Dədə Qorqud” eposunda isə gender məsələsinə az qala müasir düşüncə strukturlarına yaxın münasibət bəslənmişdir. Drezden və Vatikan nüsxələrinin müqəddimə hissəsində orta çağların gender probleminə İslam – Türk baxış bucağından baxılmış və qadınlar kateqoriyalara ayrılmışdır. Qruplardan yalnız biri müsbət xasiyyətlidir və ozanlar hər qrupa aid qadınların ən xarakterik cizgilərini də göstərilir. Əslində əski yazılı abidələrdəki təsvirlərdə gender probleminin izlərini nəzərdən keçirəndə xüsusi və əsaslı dəlillər axtarmağa ehtiyac yoxdur. İntuitiv şəkildə müqayisə aparılıb müəyyənəşdirilməlidir ki, hansı sosial institutların strukturlarında ailədə, məişətdə, təsərrüfatda, idarəçilikdə, dövlətlərarası bağlantılarda qadın-kəşi münasibətlərinin tarazlanmış, üstün formaları mövcuddur. Qadının rolunu pərdələməyən cəmiyyətlər əsrlər boyu irəli doğru inkişaf yolunu tutmuşdur. Təsədüfi deyil ki, “Ana haqqını Tanrı haqqı” bilən əcdadlarımız qadına müdriklik güzgüsü, gözəllik mənbəyi, əxlaqın daşıyıcısı, qayda-qanunların təminatçısı kimi baxmışlar. Bu mənada yazılı abidələr, dastanlar, oğuznamələr və klassik məsnəvilər əsasında gender münasibətlərini modifikasiya edəndə baza “struktur” anlayışı kimi iki müddəanın irəli sürülməsi düzgün nəticələr əldə etməyə imkan verir: birinci, əsas struktur daxilində xüsusi struktur komponentləri üzə çıxarılmalıdır; ikinci, zaman aşırımlarına aid sosial struktur əlamətlərinin müqayisəli analizləri aparılmalı, nəticədə fərqli cəhətlər üzə çıxarılmalıdır.

РЕЗЮМЕ

ГЕНДЕРНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В «ДЕДЕ КОРКУД»: СТРУКТУРА И ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ

В статье рассматривается гендерная проблема, как отражается в устных и письменных памятниках. Со времен средневековья все общество ломало голову над вопросом: какова должна быть роль женщины в социальных структурах, семье, сообществе, племени, племенной системе? Однако в вихре противоречий в западных кругах женщина изображается не как главный столп общества, «венец головы, престол дома», а как порождение зла, предательство, интриги и разлад между людьми. Однако великие деятели Восточного Возрождения - Омар Хайям, Сади, Насреддин Туси, особенно Низами, подходили к женщинам с совершенно другой точки зрения. Эпос «Деде Коркут», шедевр турецкой эпической мысли, имеет близкое отношение к гендерной проблематике, почти к структурам современной

мысли. Вводная часть копий Дрездена и Ватикана «Китаби-Деде Коркут» рассматривает средневековую гендерную проблему с исламско-туркской точки зрения и классифицирует женщин. Только одна из групп является положительной, и поэты также показывают наиболее характерные черты женщин в каждой группе. На самом деле, глядя на следы гендерной проблемы в изображениях древних письменных памятников, нет необходимости искать конкретные и веские доказательства. Необходимо провести интуитивное сравнение и определить в структурах каких социальных институтов сбалансированные, высшие формы гендерных отношений в семье, домашнем хозяйстве, экономике, хозяйстве, управлении, межгосударственных отношениях. Общества, в которых роль женщин не рассматривается, формировались веками. Неслучайно наши предки, которые определили: «Право матери - право Бога», видели в женщинах зеркало мудрости, источник красоты, носительницу нравственности, гарант правил и предписаний. В этом смысле при модификации гендерных отношений на основе письменных памятников, эпосов, устных рассказов и классической прозы введение двух положений в качестве базового понятия «структура» позволяет добиться правильных результатов: *во-первых*, необходимо выделить особые структурные компоненты в пределах основной структуры; *во-вторых*, необходимо провести сравнительный анализ социальных структурных особенностей временных промежутков, в результате чего будут выявлены различия.

Ключевые слова: гендерные отношения, структура, функциональность, эпос, бой (дастан), письменный памятник, миф, легенда, свободная женщина, грудное молоко и горный цветок.

SUMMARY

GENDER RELATIONS IN "DEDE KORKUD": STRUCTURE AND FUNCTIONALITY

The article examines the gender issue as reflected in oral and written monuments. Since the Middle Ages, the whole society has puzzled over the question: what should be the role of women in social structures, family, community, tribe, tribal system? However, in a whirlwind of contradictions in Western circles, a woman is portrayed not as the main pillar of society, "the crown of the head, the throne of the house," but as a product of evil, betrayal, intrigue and discord between people. However, the great figures of the Eastern Renaissance - Omar Khayyam, Sadi, Nasreddin Tusi, especially Nizami, approached women from a completely different point of view. The epic "Dede Korkut", a masterpiece of Turkish epic thought, is closely related to gender issues, almost to the structures of modern thought. The introductory part of the copies of Dresden and the Vatican, Kitabi-Dede Korkut, examines the medieval gender issue from an Islamic-Turkish perspective and categorizes women. Only one of the groups is positive, and the poets also show the most characteristic traits of women in each group. In fact, looking for traces of gender issues in the images of ancient written monuments, there is no need to look for concrete and hard evidence. It is necessary to make an intuitive comparison and determine in the structures of which social institutions balanced, higher forms of gender relations in the family, household, economy, economy, management, interstate relations. Societies in which the role of women is not considered have evolved over the centuries. It is no coincidence that our ancestors, who determined: "The mother's right is the right of God," saw in women a mirror of wisdom, a source of beauty, a bearer of morality, a guarantor of rules and regulations. In this sense, when modifying gender relations on the basis of written records, epics, oral stories and classical prose, the introduction of two provisions as the basic concept of "structure" allows to achieve the correct results: first, it is necessary to highlight special structural components within the basic structure; secondly, it is necessary to conduct a comparative analysis of the social structural features of time intervals, as a result of which differences will be identified.

Key words: gender relations, structure, functionality, epic, boy (dastan), written monument, myth, legend, free woman, breast milk and mountain flower.

Qərbin sosial düşüncə çevrəsində formalaşan gender nəzəriyyəsinə söykənilib qədim mədəniyyətlərdə qadın probleminin struktur əlamətlərini əsaslandırılmış faktlarla, misallarla göstərmək çətinidir. Ona görə ki, bütün yazılı mənbələrdə kişi-qadın arasındakı fərqlərin şərhində birincinin üstünlüyü, aliliyi, hökmranlığı, gücün, xeyrin, inkişafın vasitəçisi olması, ikincinin isə əsasız şəkildə aşağılanması, xaos, şəərə meyilliliyi irəli sürülürdü. İlk şifahi və yazılı epik abidələrdə cəmiyyətdəki funksiyası düzgün əks edilmədiyindən qadın çox hallarda qeyri-insani davranış sahibi sayılırdı. Daha doğrusu, qədim çağlarda sosial struktur baxımından adekvat münasibətlər mövcud olmadığından ədəbi əsərlərdə, yazılı mənbələrdə qadın çox hallarda şəər başlanğıcın mənbəyi kimi təsvir edilirdi. Antik yunan eposları, Roma yazılı abidələri də bu standartdan yaxa qurtara bilməmiş, səmavi kitablaradək əksər şifahi və yazılı abidələrdə qaranlıq, şəər dünyanın əsas şəər törədən varlıqları da qadın cildində təqdim edilmişdir. Nəhayət, səmavi kitablarda: “İncil”, “Tovrat” və “Qurani-Kərim”də Adəmlə Həvvanın təmsalında kişi və qadın münasibətlərində bərabərlik tendensiyası aşılarmışdır. *Gender bərabərliyi* – kişi və qadın hüquqlarının qanunlarla, müxtəlif zamanların mövcud qaydaları ilə tənzimlənilib təsbit edilməsidir, siyasi arenada və ictimai həyatda cinsi üstünlüyə yol verilməməsi deməkdir.

Folklorşünaslıqda gender strukturunun və funksionallığının tədqiqat problemlərini düzgün müəyyənləşdirmək üçün xüsusi komplekslərdən istifadə olunur:

Birincisi, qadınların və kişilərin kommunikativ davranışlarının, fəaliyyət sferasındakı funksionallıqlarının öyrənilməsidir. Bu kompleks *ən tipik strategiya və taktika* sayılır. Məsələn, epik ənənədəki ilk rastlaşmaları təsvir edən epizodlarda hələ tanışlıq, yaxınlıq, isnişmə və sevgi hissləri yaranmadığından iki gənc arasında dərin uçurum mövcud olur. Onlar psixoloji vəziyyətlərə düşürlər, sınaqlar, yox-lamalar başlanır, hətta silaha qurşanib yarışırlar, ölüm-dirim savaşına girişirlər. Bamsı Beyrəklə Banıçiçək at çapıb ox atırlar, qılınclaşırlar, üstünlük oğlanın tərəfində olsa da, bir-birinin belindən, yapışıb gülüşirlər. Qələbə çala bilmədiyi üçün Bamsı Beyrək fənd işlədir, qızın sinəsindən yapışıb yuxarı qaldırır və yerə yıxır. Nəticədə üstü açılır, tanışlıq, isnişmə başlanır, qəzəb sönür, kin-küdurət, ayrı-seçicilik aradan qalxır, hər iki gəncin qəlbində sevgi hisslərinin qığılcımları baş qaldırır. Y.Y. Atroşenkoya görə, kommunikativ davranış zamanı münasibətlər ayrılmalı edilməyədək gənclər bir sıra psixoloji hallar yaşayırlar, qarşıdurmalar dərinləşdikcə simvolik xüsusiyyətlər üzə çıxır (7, 34). Ziddiyyətlərin aradan qaldırılması gender stereotiplərindən asılı olur.

İkincisi, nitqin qurulmasında (həm hadisələrin nəqlində, təsvirində, həm də qəhrəmanların dialoqlarında, soylamalarda) gender modelləşdirməsinin öyrənilməsidir. Semantik və linqvistik strukturlarda qadına aid təsvirlərin, onların fəaliyyət dairəsinin, eləcə də danışqlarının fərqli notlarla verilməsi nəzərdə tutulur. Bu problem dilçilik və folklorşünaslıq elmlərinin kəsişməsi kompleksində tipoloji tədqiqatlar aparmaqla öz həllini tapır.

Üçüncüsü, gənclərin zəhəri görünüşünün təsirinin və gözəllik ideallarının düzgün müəyyənləşdirilməsidir. Gözəllik ampulasına görə, qadının görünüşünün tamamilə fərqlənməsi, üstünlük təşkil etməsi folklorun bütün janrların-

da özünə yer alır. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qanturalının bədəninin, üzünün gözəlliyi Selcan Xatunun huşunu başından çıxardır. Təkur qızı oğlanın çılpac cismini görəndə *“taraqlığı boşaldı, kedisi mavladı. Avsal olmuş tana kibi ağzının suyu aqdı”* (2, 121). Ozanlar digər oğuz bəylərinin də qeyri-adi gözəlliyə malikliyini xüsusi vurğulayırlar: *“Oğuzda dörd yigit niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlu Qırqqınuq və Boz ayğırlu Beyrək”* (2, 121). Hətta onlar qızlarda ürəkkeçməsi baş verməsin deyə niqabla üzlərini qapayırdılar. Bu hal da əski inanclarla bağlıdır. Belə ki, orta əsrlərə aid çoxsaylı miniatürlərdə rəssamlar övliyalardan və başı dairəvi şəkildə işıqlanan, alovlanan seçilmə insanların üzünün nurunu şərh ruhlar aparmasın deyə yaşmaqla, niqabla örtüklərini təsvir etmişlər (*rəsmərə bax*).



Mələklərin, ilahi aləmlə bağlı olub gözəllik saçan, insan cildinə girmiş məxluqların da şəkilləri üzə bağlı çəkiliydi. Çox ehtimal ki, öz gözəlliyi ilə bütün kişilərdən seçilib qadınların ağlını başından alan üzə niqablı oğuz igidləri də mifik zamanda ilahi aləmin varlıqlarının törəmələri olmuşlar.

Beləliklə, orta əsrlərdən başlayaraq bir sual bütün ictimaiyyəti düşündürmüşdür: sosial strukturlarda, ailə, icma, qəbilə, tayfa sistemində qadının funksiyası necə olmalıdır? Qərbi dairələrinə müba-hisələrin burulğa-nında qadın daha çox cəmiyyətin əsas sütunu, *“başın tacı, başın baxtı, evin taxtı”* kimi deyil, yenə də özündə pisliyi, xəyanəti, intiri-qanı yaşadan, insanlar arasında nifaq salan məxluq kimi qələmə verilmişdir. Ancaq şərq intibahının nəhəng simaları – Ömər Xəyyam, Sədi Şirazi, Nəsirəddin Tusi, xüsusilə Nizami Gəncəvi qadına tamamilə başqa prizmadan yanaşmışdır. Türk epik düşüncəsinin şah əsəri sayılan “Dədə Qorqud” eposunda isə gender məsələsinə az qala müasir düşüncə strukturlarına yaxın münasibət bəslənilmişdir. Çünki gender sistemlərini xarakterizə edən münasibətlərə görə, qadınlar və kişilər arasında gücün təbiətən

qeyri-bərabər bölünməsinin təsiri birincinin (qadının) rolunu, “Kitabi-Dədə Qorqud”da olduğu kimi, azaltmamalıdır.

Əks cinslərin qarşılaşması bəzən kəskin ziddiyyətlərə səbəb olur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da gender prizmasından keçən qarşıdurmalar *ər və arvad, ana və oğul, yeniyetmə igid və nişanlı qız, oğuz igidi və düşmən bəyinin bakirə qızı* (iki halda özünü göstərir: Beyrək əsirlikdə olanda onunla Bayburd sultanının qızı arasında və Qanturalı rum elinə qəhrəmanlıqla nişanlanmağa gedəndə onunla Trabzon təkurunun qızı arasında baş verir), *oğuz bəyi və düşmən ölkənin təkurunun arvadı, yalançı “qəhrəman” və nişanlı bəy qızı* arasında baş verir. Bu qarşılaşmaların hər birinin ayrılıqda öz çaları, fərqli funksional özəlliyi və dərin məna tutumu vardır. Folk-lorşünas E.L.Madlevskaya gender diskursuna həsr etdiyi «Героиня-воительница в эпических жанрах русского фольклора» (“Rus folklorunun epik janrlarında qəhrəman-döyüşçü”) əsərində Nastasyanın kişi-qəhrəman obrazına müxalif mövqedə dayandığını bildirərək belə bir nəticəyə gəlir ki, “Nastasya və Dunay haqqında» blinada (dastanda) da ər-arvad arasında qarşıdurma təsvir olunur. Bunun səbəbi gənclərin “səhv” evliliyi idi. “Öz gələcək taleyini düşünərək ər ilə ziddiyyətə girmə” motivi qadın qəhrəmanın həyatının müəyyən bir mərhələsini təşkil edir. Əslində Nastasyanın uğursuz nikahındakı tərəf-müqabili ilə konfliktə girib mübarizə aparmaqda məqsədi özünə layiqli bir evlilik ortağı tapmaq idi” (9, 28). “Dədə Qorqud” boylarında bu motiv Türk əxlaqının prizmasından keçdiyi üçün “uğurlu evlilik” istəyini qəlbində yaşadan oğuz bəyinin öz dövrünün igid, bakirə, nişanlı qızının axtarışına çıxması şəklində təsvir olunur.

Təsadüfi olsa da, “Müqəddimə”də Dədə Qorqudun dilindən verilən soylamaların sayı ozanların adından təqdim olunan qadın qrupunun sayı qədərdir. İndiyə qədər bütün tədqiqatçılar eposdakı qadın surətlərindən, gender münasibətlərindən danışanda ancaq giriş hissəsinin yekunu kimi işlənən qadınların təsnifatından danışmışlar. Lakin burada Dədə Qorquda aid edilən dörd soylamanın hər birində *ana, qız, qaravaş* haqqında sonuncu qənaətləri tamamlayan yeddi müdrik kəlam da özünə yer almışdır.

Dədə Qorqudun birinci soylamasında deyilir:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Qaravaşa ton geyirsən, qadın olmaz. (2, 31)	Qaravaşa don geydirsən də, qadın olmaz. (2, 234)

Yaxud:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Qız anadan görməyincə ögit almaz. (2, 231)	Qız anadan görməyincə öyüd almaz. (2, 234)

“Allah” kəlməsi ilə başlayan soylamada alın yazısından, haqqa tağınmağın faydasından, həyat-ölüm məsələsindən, var-dövlət toplamaqdan, qismətdən, dünyadakı işlərin gedişindən, insan-təbiət-cəmiyyət qarşılaşmasından, ağılın, kamalın xeyrindən, yadların ziyanından, döğmələrin faydası kimi mühüm dünyəvi məsələlərdən danışılarda qız-gəlinin əxlaqına da toxunulmuş, qadının oğuz cəmiyyətində vacib yer tutduğu nümayiş etdirilmişdir.

Dədə Qorqudun ikinci soylamasında deyilir:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ata adını yürütməyən xoyrad oğul, ata belindən enincə enməsə, yeg, ana rəhminə düşüncə, toğmasa, yeg (2, 32).	Ata adını ucaltmayan fərsiz oğul ata belindən enincə, enməsə yaxşıdır. Ana bətninə düşüncə, doğulmasa yaxşıdır (2, 234).

Düşmənin, yadın, müxənnətin acizliyindən, qorxaqlığından, həmişə ayıq-sayıq olmaqdan, öz yurdunda qonaq-qara qarşılamağın səmərəsindən, ziyanlı bitkilətdən, acı sülardan, yalan sözdən, doğrucul adamlardan, ata adını ucaldan övladdan söz salan soylamada da ana-qadının əsas missiyası xatırlanır və fərsiz oğulun ana bətninə düşməməsi arzulanır.

Dədə Qorqudun üçüncü soylamasında deyilir:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Oğul kimdən olduğun ana bilür (2, 32).	Oğulun kimdən olduğunu ana bilər (2, 234).

Bilikdən, təcrübə toplamaqdan, əməksevərlikdən, gəzib götürməkdən, ailə üzvlərinin yaxşı-pisinin müəyyənləşdirilməsindən, ağır zəhmətdən, ozanın ustalığından bəhs edəndə də ananın qeyrət-namus daşıyıcısı kimi funksiyasına, təmizliyinə, saflığına işarə olunur.

Dədə Qorqudun dördüncü soylamasında deyilir:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Dizin basub oturanda həlal görkli (2, 33).	Dizini yerə basıb oturanda qadın gözəldir (2, 236).

Yaxud:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ağ südin toya əmzirsə, ana görkli (2, 33).	Ağ südünü doyunca əmizdirsə, ana gözəldir (2, 236).

Və yaxud:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ban al-ala ev yanında dikilsə, gərdək görkli (2, 33).	Uca ev yanında qurulsə gəlin çadırı, gözəldir (2, 236).

Tanrı dostu, din başçısı Məhəmmədən, İslam dünyasının ilk üç xəlifəsindən, peyğəmbərin nəvələrindən – sədaqətli Əbubəkrdən, mərdlər şahı həzrət Əlidən, Kər-bəla şəhidləri Həsənlə Hüseyndən, alimlər başçısı Osmandan danışanda ozanlar dünyadakı gözəllikləri yada salırlar və insanlığı irəli aparən müqəddəs şəxsiyyətlərin sırasında qadın-ananın da gözəl keyfiyyətlərinə, gəlin çadırının uğurluluğuna toxunmağı unutmurlar.

Bütün bunlar boylardakı qəhrəman, müdrik, məsləhətçi, doğub-törəyən, igidlər bəsləyən qadın obrazlarının epigrafi kimi nəzərə çarpır.

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” yazılı abidəsinin Drezden və Vatikan nüsxələrinin “Müqəddimə” hissəsində orta çağların gender probleminə Türk – İslam baxış bucağından baxılmış və qadınlar xüsusi kateqoriyalara ayrılmışdır: “Qarılar dörd dürlüdür: birisi **soldıran soydur**, birisi **toldıran toydur**, birisi **evin**

tayağıdır, birisi necə söylərsən, **bayağıdır**” (2, 33). Əlyazma nüsxələrində bu bölgü ozanın dilindən nəql edilir, ardınca hər qrupun ayrılıqda izahını verilərkən, söyləyici, nədənsə, xana deyil, başqa ozana xitabla şərhə başlayır. Bununla da anlaşılmazlıq yaranır: boy boylayan, soy soylayan ozan niyə birdən-birə öz xanını unudur və məhz açıqlamalarını öz sənət dostuna söyləyir? Lap əvvəldən bəlli olur ki, boyları düzüb-qoşan və söyləyən ozandır, onun auditoriyası – meydanı, dinləyiciləri xan, bəy, paşa və oğuz elidir. Söyləyici-ozan “Müqəddimə”də mübahisəsiz soylamaları və təhkiyə formalı qənaətləri axıra kimi xana danışılır. Təkcə bir yerdə guya “çaşıb” sözünü başqa ünvana yönəldir. Həmin parçanı olduğu kimi təqdim edirik: “**Ozan**, evin tayağı oldır ki, yazıdan-yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-ıçırər, ağırılar-əzizlər, göndərər...” (2. 34. Nəqlin bu yerindən sonra yenə xitabın ünvanı dəyişir, sanki söyləyicinin yadına düşür ki, başlanğıcdan xanına üz tutdub, “səhvini” düzəldir: “Ol Ayışə, Fatimə soyıdır, **xanım**. Anun bəbəkleri bitsün. Ocağına buncılayın övrət gəlsün...” (2. 34).

Bizə elə gəlir ki, çoxvariantlı şifahi mətn kitab halına salınarkən yanlışlığa yol verilmişdir. Əslində, müraciətin ünvanı heç yerdə “ozan” deyil, “xan”dır. Bu “səhv”in iki halda baş verməsi mümkündür. Birincisi, yəqin ki, tərtibçi-katiblər şifahi şəkildə dinlədikləri “ozan aydır” deyiminin ikinci hissəsini yazıya köçürəndə unutmuşlar, əldə olan mətnlərdə “ozan” kəlməsi cümlənin əvvəlində işləndiyi üçün xitab kimi anlaşılmışdır. Ehtimal ki, həmin hissədəki fikir belə qələmə alınmalı idi: “**Ozan aydır**: “-Evin tayağı oldır ki, yazıdan-yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-ıçırər, ağırılar-əzizlər, göndərər...” Eposun yazıya alınmış ayrı-ayrı boylarında və hətta bir boy daxilində bəzi hadisələrin, dialoqların, deyimlərin, soylamaların bir-birini inkar etməsi, uyğunlaşmaması, bu üzdən süjet xəttində dolaşıqlıq yaranması hadisələrinə rast gəlirik. Mətnin işindəki bütün dolaşıqlığa, bir-birini inkar edən məqamlara ikinci halın da səbəb olması mümkündür. Belə ki, kitab halına salınarkən katiblər müxtəlif əlyazma variantlardan istifadə ediblər, epizodların hərəsini bir variandan götürdüklərindən uyğunsuzluq yaranması diqqətlərindən yayınmışdır. Hadisələrdəki, dialoq və deyimlərdəki yanlışlıqlarına baxmayaraq yazı yaddaşına köçürülmüş “Müqəddimə” və 12 boy dünya mədəniyyəti xəzinəsinin orta çağlara aid ən unikal bədii sənət nümunələrindən biridir.

Ozanlar qadın tiplərinin portretini çox ustalıqla yaradırlar: “Gəldin, ol kim **soldıran soydır**, sapadanca yerindən uru turar, əlin-yüzün yumadan toquz bazlamac ilə bir küvlək yoğurd gövəzlər, toyınca tıqa-basa yeyər, əlin bögrinə urar, aydar: “Bu evi xərab olası! Ərə varalıdan bəru dəxi qamım toymadı, yüzim gülmədi. Ayağım başmaq, yüzim yaşmaq görmədi”. Deyər: “Ah, noleydi, bu öleydi, birinə dəxi vareydim. Umarımdan yaxşı-uyar öleydi” - deyər. Anun kibinin, xanım, bəbək-ləri bitməsün, ocağına buncılaym övrət gəlməsün.

Gəldin, ol kim **toldıran toydu**, dəpdincə yerindən uru turdu, əlin-yüzün yumadan obamn ol ucından bu ucına-ol ucma çarpışdırdı. Quv quvladı, din dinlədi. Öyləyəncə gözdi. Öylədən sonra evinə gəldi. Gördi kim, oğrı köpək, yekə tana evini bir-birinə qatmış - tauq komasına, sığır tamma dönmüş. Qonşılarna çağırar ki, Yetər! Zəlixə! Zübeydə! Ürüydə-can, qız-can! Paşa! Ayna Mələk! Qutlu

Mələk! Ölməgəyitməgə getməmişdim, yatacaq yerim genə bu xərab olasıydı. Noleydi, bənim evimə bir ləhzə baqaydıq! “Qonşu həqqi-tənri həqqi”-deyü söylər. Bunun kibinin, xamm, bəbəkləri bitməsün. Ocağına bunun kibi övrət gəlməsün.

Gəldin ol kim necə söylərsən **bayağıdır**. Evinə yazıdan-yabandan bir udlu qonaq gəlsə, ər adam evdə olsa, ana disə ki, tur ətmək gətür, yiyəlim, bu da yisün; disə bişmiş ətməgün bəqası olmaz, yimək gərəkdir, övrət aydar: “Neyləyəyim, bu yıqılacaq evdə un yox, ələg yox. Dəvə dəgirməndən gəlmədi” – diyər; “Nə gəlürsə, bənim sağnma gəlsün” deyü əlüyin... urur, yönin anaru sağrısın ərinə döndürür. Bin, söylərsən, birisini quymaz, - ərən sözünü qulağına qoymaz. Ol, Nuh peyğəmbərin eşəgi əslidür. Andan dəxi sizi, xamm, allah saqlasun. Ocağımıza buncılaym övrət gəlməsün. (2, 33-33).

“Ailə, icma və bütövlükdə cəmiyyət səviyyəsində bütün resurslara, xidmətlərə gender bərabərliyi” (8, 84) prizmasından yanaşılması “müqəddimə”də və birinci böyün başlanğıc epizodlarında dolğun şəkildə təsvir edilmişdir.

İlk dəfə erkən orta əsrlər çağında yazı yaddaşına köçürüldüyü ehtimal edilən “Kitab”a görə, qadınlar dörd kateqoriyaya ayrılırdı:

1. Evin dayağı olanlar – nəsil artırانlar;
2. Soy solduranlar – nəsil artımına mane olanlar, gəzəyənlər, ayağı sürüşkənlər, ər dəyişmək arzusuna düşənlər;
3. Toy dolduranlar – qapı-baca pusub söz gəzdirənlər, ara qarışdırانlar;
4. Bayağılar – naşükürlük edib qismətindən küsənlər, saymazlar, böyüyün üzünə durانlar.

Maraqlıdır ki, bu qruplardan yalnız biri müsbət xasiyyətli və ozanlar hər qrupa aid qadınların ən xarakterik cizgilərini də göstərirlər. Belə ki, evin dayağı odur ki, çöldən-bayırdan evə bir qonaq gəlsə, əri evdə olmasa belə, o gələn adamı yedirib içirir, əzizləyib oxşayır və xoş üzlə yola salır.

Boy-dastan yaradıcıları o cür qadınları Məhəmməd peyğəmbərin yeganə bakirə həyat yoldası Ayişə və qızı Fatimə ilə müqayisə edirlər. “Onun uşaqları sağ olsun” alqışı ilə Allahdan belə qadınların törəmələrinə yaşam haqqını istəməklə oğuz nəslinin artırılmasında onların rolunun böyüklüyünü diqqət mərkəzinə çəkirlər. Simvol kimi ta qədimdən ev-yurd anlamında işlədilən və bu gün Hind-Avropa xalqlarının belə dilinə (ruslar “*очаг*” şəklində işlədir) keçən əski türk sözünü alqışlarında işlətməklə ozanlar bütün xoşbəxt oğuz ailələrinə belə gəlin arzulayırlar: “Ocağına bu cür arvad gəlsin”.

Mənfi xarakterli qadınlardan bir qrupu nəslin kökünü kəsənlərdir, daha doğrusu, igid, ər övladlar törəyib bəsləmək, boya-başa çatdırmaq, yetişdirmək qabiliyyətini itirənlərdir. Onlar gün doğan kimi hamıdan xəbərsiz yataqlarından qalxıb əl-üzlərini yumadan doqquz bozlamaqla bir bardaq qatığı tələm-tələsik bədənə ötürürlər, tıxıb-basıb doyunca yeyirlər, sonra əllərini böyürlərinə vurub deyirlər ki, bu evi görüm, xaraba qalsın! Ərə gedəndən bəri qarnım doymadı, üzüm gülmədi. Ayağım başmaq, üzüm yaşmaq görmədi... Belələri düşünür ki, nə olaydı, evin kişisi öləydi, onlar birinə də ərə gedəydilər. Kaş umduqlarından da qat-qat yaxşışına rast gələydilər. “Uşaqları böyüməsin,” “Ocaqlara bu cür arvad gəlmə-

sin” qarğışlarını yağdırmaqla ozanlar oğuz nəslinin belə qadınların əlində cırlaşmasını istəmədiklərini bildirirdilər.

Əri ola-ola özünə başqa kişi axtaran bu cür ayağı sürüşkən qadın tipindən fərqli olaraq toy dolduranlar da küçə-meydanlarda gün keçirsələr də, obanın bu başından o başına xəbər aparıb aranı qarışdırsalar da, qapılara qulağını dayayıb məlumat toplusalar da, heç vaxt başqalarına ərə getmək, əylənmək niyyətində olmurlar. Amma gün batanda hamını bir-birinə vurub yaşadıkları mənzilə geri dönəndə görürlər ki, oğru köpəklə yekə dana hər yeri qatıb-qatışdırıb; ev toyuq komasına, inək damına dönüb. Belələrinin qaş qaralanda üz tutduğu, səslədiyi qonşularının adlarından görünür ki, yurdda məskunlaşanların əksəriyyəti müsbət xarakterli qadınlardır: Zibeydə, Ürüdə-can, Qız-can, Paşa, Ayna Mələk, Qutlu Mələk, Yetər, Zəlihə... Bu qrupa aid qadınlar yurdun harasına baş vursalar da, axırda yatacaq yerlərinə, öz dilləri ilə desək, “xaraba”larına qayıdırlar. “Qonşu haqqını - Tanrı haqqı” saysalar da, məhəllə sakinlərini bir-birinə qatmaqdan zövq alırlar. Ozanlar belələrinin də uşaqlarının böyüməsini istəməirlər. Çünki çöllərdə ara vuranların övladları ancaq oğru, quldur kimi yetişər.

“Kitabi-Dədə Qorquda” görə, ən dəhşətli qadın tipi bayağı olanlardır. Ailə başçısı evdə ikən çöldən-bayırdan bir abırlı qonaq gələndə ər arvadına desə ki, dur, çörək gətir, yeyək; qonaq da yesin. Bişmiş çörək daimi deyil, yemək lazımdır... Arvad kişinin üzünə durub bağırar ki, “Neyləyim, bu yıxılacaq evdə un yox, ələk yox. Dəvə də dəyirmandan gəlməyib... Bayağı qadınlar da: “Nə gəlibsə, mənim sağrıma gəlsin”, - deyər əllərini yanlarına vururlar, həyasızcasına üzlərini o tərəfə, sağrıslarını ərlərinə döndərirlər. Üzlərinə min söz söylənsə də, birini eşitmirlər, böyüyün məsləhətlərini qulaq ardına vururlar. Elələrinə Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəslindən hesab edən ozanlar oğuzların xanına tövsiyə edirlər ki, ocaqlara belə arvadlar gətirilməsinə mane olsun. Allah el-obanı onların təkəbbüründən qorusun.

Sual doğur: nə üçün ozanlar öz çörək verənin yad, qonaq qarşısında pərt edən bayağı qadınları Nuh peyğəmbərin eşşəyinin nəslindən hesab edirlər? M.B.Piotrovskinin “İslam ensiklopediyası” kitabındakı “Nuh” oçerkində müsəlman dininin qədim rəvayətlərinə istinadən göstərilir ki, Nuh kiçik yaşlarından Allaha qulluq edib düzgün həyat sürürdü. Kənddə təsərrüfatla, maldarlıqla və sənətkarlıqla məşğul olurdu. Allah 15 yaşında onu dünyadakı bütün xalqların və qəbilələrin peyğəmbəri edir. Nuh dinin əsaslarını bəşər övladlarına başa salmağa başlayır. Doğrudur, ona səmavi “Kitab” verilmir. Ona görə də özündən əvvəlki peyğəmbərlərə məlum olan dini ibadətləri, qaydaları vicdanla yerinə yetirir. İnsanların hamılıqla haqq yolunu azmaları böyük fəlakətə səbəb olur. Allah Cəbrayıl vasitəsi ilə Yer üzünün tufana bürünüb sel-suya qərd olacağını Nuha bildirir, ona nəslini, heyvanları, quşları və bitkiləri xilas etmək üçün gəmi qayırmağı tapşırır. Tezliklə nəhəng gəmi hazır olur. Nuhun üç pilləli gəmisinin ön hissəsi xoruzun başı, arxası isə quyruğu şəklində qurulur. Nuhla birlikdə Allaha iman edənlər də gəminin inşasında iştirak edirlər. Onlar mələk Cəbrayıldan ilham alırlar.

Alimin yazdığına görə, müsəlman əfsanələrində göstərilir ki, Nuhun gəmisinə ilk girən heyvan *qarışqa*, sonuncusu isə *İblisi gətirən eşşək* olur (10, 195).

Təbii ki, İslam dünyasında məşhurlaşan “Nuhun tufanı” əfsanəsi ozanlara bəlli idi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Müqəddimə”sinin mətnində bayağı qadınların gözəgörünməz İblisi gəmiyə gətirən eşşəyin nəslindən hesab edilməsi tam yerinə düşmüşdür. Folklorşünas Bəhlul Abdulla da “Kitabi-Dədə Qorqud”da xanımlar” adlı monoqrafiyasında boylardakı qadın obrazlarının səciyyəsinə verərkən “Müqəddimə”dəki qadın tiplərinə də toxunmuş və “Nuh peyğəmbərin eşşəyinin nəslindən” de-yiminə türk alimlərinin qənaətlərinə istinadən aydınlıq gətirərək yazmışdır: “Abidədə “bayağı” sayılan qadın tipi öz bəd əməlləri ilə özündən əvvəlkiləri də arxada qoyur. Və “Ol Nuh peyğəmbərin eşəgi əslidür” möhürü ilə damğalanır. Nə üçün belə deyilir? Nə üçün “bayağı” olanlar Nuh peyğəmbərin eşşəyi ilə bağlı sayılır? Bu məsələnin açımı mifoloji görüşlərə üz tutmağı zəruriləşdirir. Xatırladığımız bu yön böyük türk bilginləri O.Şaiqlə B.Ögəlin də diqqətini çəkmişdir. O.Şaiq yazır ki, Nuhun gəmisinə ən son aldığı eşşək olmuşdur. Və şeytan da onunla birgə gəmiyə daxil olmuşdur”(1, 11).

“Müqəddimə”nin “Dədə Qorqud” boyları yazıya alınarkən mətnə orta əsrlərin yazı ənəsinə uyğun, yəni məsnəvilərin, divanların rəsmi hissəsi şəklində əlavə edildiyi şübhəsizdir. Ona görə də lap əvvəldə tövhid, münacat və peyğəmbərin nətlərinin məzmunu ilə səsləşən aforistik kəlamlar verilir, Allah, Məhəmməd ə. s. adına qoşulan Dədə Qorqud kəlamlarından sonra ailənin əsas ünsürü olan qadına da xüsusi yer ayrılır. Bunu təsadüfi hesab etmək haqsızlıqdır. Düşünürük ki, katiblər ayrı-ayrı boyları toplayıb bir araya gətirərkən oğuz tayfa birliklərində qadının üstün funksionallığının geniş təsvirlərini görmüş, həmin epizodları yaşadıkları dövrün qadına münasibətini əks etdirən qaydaların prizmasından keçirib öz orijinal qruplaşmalarını təqdim etmişdilər. Diqqət verdikdə görürük ki, boylarda xüsusi obrazlar şəklində süjet xəttinin əsas komponentləri kimi təsvir olunan qız, gəlin, ana, bacı, hətta düşmən xanımları ancaq müsbət yöndən işəqlandırılmışdır. Onların, demək olar ki, hamısı “Müqəddimə”dəki 4 qadın tipinin bir müsbət xasiyyətliyinə aiddirlər. Yalnız Sarı Çobanın zorladığı pəri qız istisna olmaqla epizodik müdaxilələrdə mənfi qadın tiplərinə işarələr vardır.

Əslində əski yazılı abidələrdəki təsvirlərdə gender probleminin izlərini nəzərdən keçirəndə xüsusi və əsaslı dəlillər axtarmağa ehtiyac yoxdur. İntuitiv şəkildə müqayisə aparılıb müəyyənləşdirilməlidir ki, hansı sosial institutların strukturlarında ailədə, məişətdə, təsərrüfatda, idarəçilikdə, dövlətlərarası bağlan-tılarda qadın-kishi münasibətlərinin tarazlaşmış, üstün formaları mövcuddur. Qadının rolunu pərdələməyən cəmiyyətlər əsrlər boyu irəli doğru inkişaf yolunu tutmuşdur. Təsadüfi deyil ki, “Ana haqqını Tanrı haqqı” bilən əcdadlarımız qadına müdriklik güzgüsü, gözəllik mənbəyi, əxlaqın daşıyıcısı, qayda-qanunların təminatçısı kimi baxmışlar. Bu mənada yazılı abidələr, dastanlar, oğuznamələr və klassik məsnəvilər əsasında gender münasibətlərini modifikasiya edəndə baza “struktur” anlayışı kimi iki müddə-anın irəli sürülməsi düzgün nəticələr əldə etməyə imkan verir:

Birinci, əsas struktur daxilində xüsusi struktur komponentləri üzə çıxarılmalıdır,

İkinci, zaman aşırımlarına aid sosial institutlarda struktur əlamətlərinin müqayisəli analizləri aparılmalı, nəticədə fərqli cəhətlər üzə çıxarılmalıdır. Məsələn,

✓ Qadının uşağın dünyaya gəlişində, yetişməsində və tərbiyəsindəki rolu necədir?

✓ Ailədə və toplumlarda hansı funksiyanın daşıyıcısıdır?

✓ Müxtəlif əmək fəaliyyətlərinin yerinə yetirilməsində, məişət və çol işlərinin icrasında onların bacarıqları varmı?

✓ Döyüş meydanlarında hünər göstərmək qadınlar üçün meyar göstəricisidirmi?

✓ Nəhayət, sadəliklərin hər biri ayrılıqda “gender qaydası”nın struktur bölmələrini təşkil etməlidir.

Göründüyü kimi, “sosial struktur” anlayışına özünün fundamental mənasına görə müxtəlif tərəfdən yanaşırlar. Əksər tədqiqatçılar gözlə görünən, duyulan, anlaşılan hər şeyi “struktur”a daxil edirlər. Gender məsələsində isə funksionallıq əsas sosial struktur daşıyıcısı kimi özünü büruzə verir və qadının ailədə, məişətdə, ictimaiyyətdə, el arasında rolu əsas götürülür.

“Kitabi-Dədə Qorqud”la müqayisədə maraqlı bir fakta diqqət yetirək: XIII yüzildə yaşamış məşhur filosof, astronom, riyaziyyatçı, tarixçi, maliyyəçi, ilahiyatçı, hüquqşünas və dövlət xadimi Nəsirəddin Tusi (1201-ci ilin fevral 17-sində anadan olmuş – 1274-cü ilin 25 iyununda 73 yaşında vəfat etmişdir) “Əxlaqi-Nəsir” əsərində yaşadığı dövrün qadına hansı prizmadan yanaşılmasını tövsiyə, nəsihət şəklində təqdim edərək onun ailədə və cəmiyyətdə rolunu düzgün müəyyənləşdirmişdir. Ədibin tipikləşdirdiyi qadınlar “Kitabi-Dədə Qorqud”un boylarındakı qız, gəlin, ana obrazlarının xasiyyətləri ilə üst-üstə düşür.

Belə ki, ailə dolandırmaq və evdarlıq qaydaları haqqında fikir irəli sürəndə Nəsirəddin Tusi bildirir ki, evlənməyin səbəbi iki şey olmalıdır: *malın mühafizəsi* və *nəslin davamı*. O, sanki bizim müasirlərimiz kimi düşünür və ailəyə, əxlaqa, qadına münasibətdə şəhvetin söndürülməsini, ya başqa məqsədin güdülməsini doğru saymır (5, 163).

Beləliklə, Nəsirəddin Tusiyə görə, ailədə qadının əsas funksiyaları aşağıdakılardır:

1. Yaxşı arvad malda, böyüklükdə, ev dolandırmaqda kişinin şəriki olmalıdır;
2. Ər bir yerə getdikdə onun yerini tutmalıdır;
3. Ağıl, dəyanət, iffət, həya, ismət, rıqqət və nəzakətdə, üzüyolalıqda, ərinin sözüne baxmaqda, fədakarlıqda, dostluqda tayı-bərabəri olmamalıdır;
4. Qohum-əqrəba arasında vüqarlı, hörmətli, hümmətli hesab edilməlidir;
5. Doğumlu olmalıdır, tərbiyə verməkdə, səliqə-sahman yaratmaqda, pul xərcləməkdə, təsərrüfatı idarə etməkdə mahirlik göstərməlidir;
6. Qayğıkeşliyi, mehribanlığı, şux təbiəti, xoş xasiyyəti ilə ailə başçısının könlünü almalıdır, onun dərini dağıtmağı bacarmalıdır;
7. Azad qadın quldan, kənizdən yaxşıdır. Çünki özünü azad hiss etdiyi an o, özgələrin də dolanışığına fikir verir, qohum-əqrəbaya bağlı olur, dostlarla mehriban, düşmənlə amansız rəftar edir, məişət işlərini uğurla yerinə yetirir, oğul-uşağa yaxşı baxır, yaramaz işlərə baş qoşmağa meyl göstərmir;

8. Bakirə qız – bakirə olmayandan daha üstündür. Beləsi evlənəndə ərin tərbiyəsini asanlıqla qəbul edir, onun xasiyyətinə uyğunlaşır, qayda-qanunlara riayət edir;

9. Özü gözəl, əslə nəcib, ailəsi varlı qadın bütün yaxşı məziyyətləri özündə toplayır;

10. Qadın üçün iffət (ismət) və həyanın olması vacibdir.

11. Üç xüsusiyyəti: *bəzək-düzəyi* – *gözəl görünməyi*, *sərvəti*, *əsil-nəsəbi* hər şeydən üstün tutan qadınlar din və dünya işlərinə xələl gətirir, fəlakətə səbəb olurlar.

“Dədə Qorqud” eposunun “müqəddimə”sinin yazı yaddaşına köçürülməsi ilə “Əxlaqi-Nasiri”nin qələmə alındığı çağ bir-birinə yaxındır. Bu səbəbdən hər ikisinin eyni epoxanın əxlaq və davranış normalarını əks etdirməsi göz qabağındadır. Eləcə də hər iki mətnin qaynağı oğuz-türk düşüncəsidir. Və hər ikisinə İslam adət-ənənələrinin təsiri danılmazdır. Meydanagəlmə ərazisi baxımından da eyni ölkəyə məxsusluq var. “Müqəddimə”dəki qadına münasibətlə bağlı təsnifatı “Əxlaqi-Nasiri”dəki qənaətlərlə tutuşdurduqda olduqca maraqlı nəticələr əldə olunur. Belə ki, Nəsirəddin Tusi “Əxlaqi-Nasiri”də qadınlarla bağlı iki bölgü verir. Birincisi, təxminən “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Müqəddimə”sində olduğu şəkildə dörd qismə bölünür:

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA	“ƏXLAQİ-NASİRİ”DƏ
“Ozan, Evin dayağı odur ki, çöldən-bayırdan evə bir qonaq gəlsə, əri evdə olmasa, o gələn adamı yedirir-içirir, əzizləyib-oxşayır, yola salır. O cür arvad Ayışə, Fatimə cinsidir, xanım. Onun uşaqları sağ olsun. Ocağına bu cür arvad gəlsin...	Evin dayağı olan qadınlar: “Yaxşı arvad malda, böyüklükdə, ev dolandırmaqda kişinin şəriki olar. Ər bir yerə getdikdə onun yerini tutar. Arvadın ən yaxşısı odur ki, ağıl, dəyanət, iffət, həya, ismət, rıqqət və nəzakətdə, üzüyolalıqda, ərinin sözünə baxmaqda, fədakarlıqda, dostluqda misli olmaya, qohum əqrəbaları arasında vüqarlı, hörmətli, hümmətli hesab edilə, doğumlu ola, tərbiyə verməkdə, səliqə yaratmaqda, pul xərcləməkdə, təsərrü-fatı idarə etməkdə mahirlik göstərə, qayğıkeşliyi, mehribanlığı, şux təbiəti, xoş xasiyyəti ərinin könlünü açmağa, dər-dini dağıtmağa səbəb ola”. Sonra filosoflara istinad edərək yazır ki, yaxşı qadın ana, dost və kənizdir. “Ləyaqətli qadını anaya ona görə oxşatmışlar ki, ərinin yanında olmasını istər, səfərə gedəndə darıxar, onun arzu və istəklərini yerinə yetirməkdə əzab və əziyyətə dözər, ana da övladı üçün belə edər.

	Dosta ona görə oxşatmışlar ki, əri nə versə, razı qalar, vermədiyini üzrlü sayar, malını ondan əsirgəməz, heç yerdə onun əleyhinə çıxmaz. Kənizə ona görə oxşatmışlar ki, qayğı göstərməkdə, qulluq etməkdə əlindən gələni əsirgəməz; ərinin danlağına dö-zər, eyiblərini örtər, tərifləyər, çörəyini itirməz, ərinin xoşuna gəlməyən işləri görməz”
Gəldin, o ki soy soldurandır, oğrunca yerindən qalxar, əl-üzünü yumadan doqquz boğlamacla bir bardaq qatığı gəvələyər, tıxıb-basıb doyunca yeyər, əlini böyrünə vurur, deyər: “Bu evi görüm, xaraba qalsın! Ər gedəndən bəri qarnım da doymadı, üzüm də gül-mədi. Ayağım başmaq, üzüm yaşmaq görmədi”. Deyir: “Ah, nə olaydı, birinə də gedəydim. Umdu-ğumdan da yaxşı-uyğun olaydı”. Onun kimisinin, xanım, uşaqları böyüməsin! Ocağına bu cür arvad gəlməsin.	Soy solduranlar: “Ləyaqətsiz arvadı ona görə zalıma oxşatmışlar ki, işləməyi sevməz, söyüşkən olar, qara yaxar, tez-tez özündən çıxar, ərinin nəyi bəyə-nib, nəyi xoşlamadığını bilməz, qulluqçu və xidmətçilərə rahatlıq verməz”.
Gəldin, o ki toy doldurandır, tər-pə-nincə, yerindən qalxdı, əl-üzünü yumadan qapılara qulaq qoydu. Öynə-yə-dək gəzdi. Öynədən sonra evinə gəldi. Gördu ki, oğru köpəklə yekə dana evini qatıb-qarışdırmışdır; evi toyuq koması-na, inək damına dönmüşdür. Qonşu-larını çağırır ki: “Yetər! Zəliyə! Zibeydə! Üridə-can, qız-can! Paşa! Ayna Məlik! Qutlu Məlik! Ölməyə-itməyə getməmişdim. Yatacaq yerim yenə bu xaraba olasıydı. Nə olardı, mənim evimə azacıq baxaydınız? “Qonşu haqqı – tanrı haqqıdır” – deyib-söylər. Bunun kimi-nin, xanım, uşaqları böyüməsin! Ocağına bunun kimi arvad gəlməsin.	Toy dolduranlar: “Düşməne ona görə oxşatmışlar ki, ərini təhqir edər, alçaldar, dava-dalaş salar, açıqdan-açığa abırını alar, şikayət edib əleyhinə iş qaldırar, eyiblərini aləmə yayar”.
Gəldin, o ki necə dersən, bayağıdır. Əri evdə olanda çöldən-bayırdan evinə abırlı qonaq gəlsə, əri desə ki, dur çörək gətir, yeyək; qonaq da yesin. Arvad deyər: “Neyləyim, bu yıxılacaq evdə un	Bayağılar: “Oğrulara ona görə oxşatmışlar ki, ərinin malına xəyanət edər, ehtiyac olmadan pul istər, var-dövlətini dağıdar, ona lazım olan şey-ləri kənara paylar, zahirdə dostcasına

yox, ələk yox. Dəvə də dəyirmandan gəlmədi... Nə gəlirsə, mənim sağrıma gəlsin", - deyə əlini yanına vurur, üzünü o tərəfə, sağrısını ərinə döndərər. Min söylərsən, birisini eşitməz – ərin sözünü qulağına almaz. O, Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəslindəndir. Xanım, ondan da sizi allah saxlasın! Ocağınıza belə arvad gəlməsin!" (4, 172-175)	göz yaşı axıdar, batində öz mənafeyini ərindən yüksək tutar". "Dədə Qorqud"da mənfi keyfiyyətli qadınların üçüncüsünün cinsi Nuh peyğəmbərin eşşəyi ilə bağlandığı kimi "Əxlaqi-Nasiri"də də pislik yayanların soyu şər varlıqlar sayılır və hər ikisində mənfilərdən uzaqlaşmaq məsləhət görülür (6, 153-166).
--	---

"Kitabi-Dədə Qorqud"dən fərqli olaraq "Əxlaqi-Nasiri"də "bədcins arvada qarşı mübarizə aparmağın yolları da göstərilir. Ədibin qənaətinə görə, belə qadınla evlənenin bircə çarəsi vardır: boşayıb canını qurtarmaq. Eləsi ilə bir yerdə yaşamağı canavarla və əfi ilanla yanaşı olmaqdan təhlükəli hesab edən Nəsirəddin Tusi müasirlərinə məsləhət görürdü ki, dörd hiylə işlətməklə elə arvadı nikahdan imtina etdirmək lazımdır:

Birincisi - mal verilməlidir. İzzəti-nəfsi qorumaq, ırz-namusu saxlamaq mal saxlamaqdan yaxşıdır; çox mal verib canını xilas edə bilirsə, o malı az hesab etmək lazımdır, maldan keçmək candan əl çəkməkdən həmişə ucuz olar.

İkincisi – qanqaralıq salmaq, tündxasiyyətli olmaq, xəyanətə yol vermədən cinsi yaxınlıq etməmək lazımdır.

Üçüncüsü – üstüörtülü, kinayəli sözlər demək, qoca arvadlara oxşadığını söyləmək, onda kin və nifrət oyandırmaq, başqa ərə getməyə rəğbət yaratmaq, gəzməyə getməyə, evdən uzaqlaşdırmağa vadar etmək lazımdır ki, bəlkə birinə rast gəlib ayrılmağa razı ola, xülasə, qorxutmaq, şirnikdirmək və mümkün ola bilən bütün vasitələrə əl atılmalıdır ki, başdan eləmək mümkün olsun.

Dördüncüsü – bütün bunlar nəticə vermədikdə, başqa tədbir tapmadıqda onu tərk edib uzaq bir səfərə getməlisən, lakin ona elə bir ağır şərait yaratmalısən ki, o, ümidini itirib ayrılmağa razı olsun. (5, 165-166)

Nəsihət xarakterli məsləhətlərin heç birində qadına qarşı şiddət və cismani cəza tədbiri yoxdur. Hətta onun xeyrinə böyük güzəştlər edilməsi də nəzərdə tutulur. Nəsirəddin Tusi əsərində "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı kişi-qadın bərabərliyinin tükəndiyi, qılınc oynadan, ox atan, at çapıb güləşən Banı çiçəklərin hüququnun məhdudlaşdırılmağa başlandığı çağlarda ümumşərq əxlaqının müddəalarını yumşaldılmış şəkildə verməklə yanaşı ərəb filosoflarına istinadən uzaq durulmasını vacib saydığı **beş cür mənfi qadın tipini** də göstərir və onlara qarşı amansız olmağı tövsiyə edərək yazırdı: "Ərəb müdrikləri (filosofları) beş cür arvaddan qaçmaq vacib olduğunu demişlər: "hənnamə", "mənnamə", "ənnamə", küyyət əl-qəfa", "xəzra üd-dəmən".

"Hənnamə" — başqa kişidən uşağı olan və təzə ərinin dövləti ilə onlara mehribanlıq göstərən qadına deyirlər.

"Mənnamə" — öz dövləti ilə ərinin boynuna minnət qoyan qadına deyirlər.

"Ənnamə" — əvvəllər daha yaxşı yaşamış, ya daha dövlətli ər görmüş, indiki halından və ərindən daima şikayət edən arvada deyirlər.

“Küyyət əl-qəfə” — elə əxlaqsız qadına deyərlər ki, əri ayağını bir yana qoyan kimi özünə başqa bir kişi tapar, ərinin adını bədnam edir.

“Xəzra üd-dəmən” — bədcins gözəl arvada deyərlər, onu “yaşıl təzək” adlandırmışlar” (5, 166).

Orta əsrlər Şərqində nə üçün qadınların yaxşılarından çox pislərindən danışıldılar? Fars-ərəb mədəniyyəti “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı qəhrəman qadınları unutturub yadların adət-ənənələrindən gələn qeyri-etik prinsipləri aşılamaqla türk-oğuzları öz kökündən həmişəlik ayırmaq istəyirdilər. Bu mənada ümumtürk mənə-viyyatının pasportu sayılan boy-dastanların yaddaşlardan silinməsi üçün dəridən-qabıqdan çıxırdılar. Türk epik düşüncəsinin şah əsərləri olan 12 boy orta çağların başlanğıcında yazı yaddaşına köçürülməklə itib-batmamış, misilsiz söz sənəti nümunəsi kimi əbədi yaşamaq hüququ qazanmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un əksər boylarında qadın əsas dinamik obrazlardan biri kimi iştirak edir. Onların rolu və funksionallığı o qədər zəngin təsvir edilir ki, kimin baş, kimin yardımçı surət olması sezilmir. Hər bir mühüm hadisə, törən, hətta savaş belə qadınların birbaşa iştirakı və məsləhəti ilə çözlür, Dirsə xanın, Dəli Domrulun xanımlarının, Burla Xatunun, Banu Çiçəyin yoxluğu İç oğuzla Dış oğuzun bir-birinə asi olub müharibə etməsinə gətirib çıxardır.

Ortaq məkan və obrazların olmasına baxmayaraq boyların hər birinin müstəqil süjeti, ideyası, deyim formulları, hadisələrin fərqli semantik tutumu, struktur özəlliyi, qəhrəmanların seçilən funksional çəkisi vardır. “Kitab”dakı 12 boyun hər birini ayrılıqda müstəqil, tam mətnli əsər kimi təhlil süzgəcindən keçirmək mümkündür. Doğrudur, zaman baxımından hadisələr arasında çox böyük fərq olduğu sezilsə də, məkan və obraz eyniliyi açıq-aydın nəzərə çarpsa da, mifik çağla empirik dövr ozanlar tərəfindən elə sintez edilir ki, hətta sakral mahiyyətli elementlər belə real insanlarla bir biçimdə, oxşar ampulada görünür. Gender məsələsi isə bütün boylarda mühüm xətt kimi təqdim olunur və qadınlar oğuz cəmiyyətinin əsas sütunlarından birini təşkil edir.

“**Dirsə xan oğlu Buğac boyu**”nda mifikliklə empiriklik eyni strukturda, həm alt, həm də üst qatlarda ustalıqla bir-birinə calaq edilir. Üçqatlı (Göy üzü – Göy Tanrı, Yer üstü – Yersu və torpağın altı – Qaranlıq, soyuq aləm) qam-şaman mifik dünya modeli ağ, qırmızı, qara çadırlarla simvollaşdırılıb ailənin – ata, ana və oğul-qızın timsalında oğuz boylarında törəyişi, nəsil artımını, inkişafı əks etdirir. Real zəmində isə ər-arvad qarşılaşması və ata-oğul qarşıdurması xeyrin şər üzərində qələbəsi şəklində yekunlaşır. Nəticədə, mifikliyin üzdə görünən elementləri də (ağ, qırmızı, qara çadır, Xızır) alt qatda gizlədilir.

Boyun mətn strukturunda əski inanışlarla bağlı maraqlı detallar özünü göstərir. Belə ki, əsas hadisələrin başlanğıcı yazın gəlişi ilə əlaqələndirilir. Doğrudur, ozanlar heç yerdə demirlər ki, qış çıxıb, yaz girir. Lakin boyun əsas qəhrəmanının – mifik anlamda kişi başlanğıcının səhər tezdən atlanıb hərəkətə keçməsi bütöv eposun mətni üçün xarakterik olmayan nəzm parçası ilə verilən və təkrarlanan aşağıdakı təsvirlərlə əks olunur:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
“Salqum-salqum dan yelləri əsdigində, Saqqallı boz, ac turğay sayradıqda, Saqqalı uzun tat əri banladıqda, Bədəvi atlar issini görüb oğradıqda Ağlı-qaralı seçilən çağda, Köksü gözəl qaya dağlara gün dəyəndə, Bəg yigitlər-cılasınlar bir-birinə qoyu- lan çağda... Alar sabah Dirsə xan qalqubanı yerin- dən uru durub, qırq yigidin boyma alıb, Bayındır xanın söhbətinə gəlür idi” (3, 24).	“Salxım-salxım dan yelləri əsdikdə, Saqqallı, boz, ac torağay ötdükdə, Saqqalı uzun tat kişi azan çəkəndə, Bədəvi atlar yiyəsini görüb kişnə- dikdə, “Ağlı”, “qaralı” seçilən çağda, Köksü gözəl qaya dağlara gün dəyəndə, İgid bəylər, pəhləvanlar bir-birilə güləşəndə... Dirsə xan sübh tezdən qalxıb, yerindən durdurdu; qırq igidini dəstəsinə qatıb Ba- yındır xanın məclisinə gəldi” (3, 176)

Açıq-aydın görünür ki, söyləyicinin dilindən götürdüyümüz bu 10 misralıq mətn parçasında (iki dəfə eyni şəkildə təkrarlanan nəzm parçasından başqa boyların təhkiyə hissəsi bütövlükdə qafiyəli nəsrə söylənir) yazın yurda qədəm qoyduğu anlar bədii sözün qüdrəti ilə təsvir olunur. Buğacın yetkinlik yaşında atası ilə ilk ova çıxması epizodu da bu nəğmədəki təsvirin eyni ilə təkrarlanmasından sonra, yəni yazın gəlişi səhəri baş tutur.

Əski türk inancına görə, bütün uğurlu işlər yazın gəlişi günü icra edilirdi. Ərənlərin baş toplantıya səfərlərinin də vaxtı bahar girən günə düşürdü. Çin mənbələrində b. e. yüz illər əvvəl hunların 21 martda bahar şənlikləri təşkil etdikləri barədə qeydlərə rast gəlirik. Uyğur türklərinin də hətta müasir adətlərlə eyniyyət təşkil edən yaz mərasimləri mövcud olmuşdur. Qobustan qayaüstü rəsmlərində isə daha qədim çağlara aid ilin dəyişməsi ritualının təsviri çəkilmişdir. Türklərin “Ərgənəkon” dastanında 400 yüz ildən sonra elin əski yurda dönüşü də yazın ilk günündə baş verir və bünövrəsi üç min il əvvəl qoyulmuş bir adət - kürədə qızdırılan **dəmiri döymə törəni** indi də ən yüksək dairələrdə hər il martın 21-də icra olunur.

Beləcə, yaz girən gün səfərə çıxan Dirsə xana məlum olur ki, o öz missiyasını düzgün yerinə yetirməmişdir. Bu səbəbdən də nə goyda (ağ çadırdə), nə də yerdə (qırmızı çadırdə) yaşamaq haqqı var. Dirsə xan nəsil artırmasa, həmişəlik qaranlıq aləmdə (qara çadırdə) qalacaq. Aldığı zərbədən pərt olsa da, yaxşı anlayır ki, övladsızlıqda günahkar ikisindən biridir, ya özü, ya da arvadıdır. Maraqlıdır ki, bütün hallarda səhvlik, qüsurluluq, qabalıq, yanlışlıq Dirsə xanın – kişi başlanğıcın üzərinə düşür. Məhz qadının işə qarışması ilə qarşıdurmalara, xəyanətə, yalanlara son qoyu-lur. Nəticədə, Dirsə xan da qaranlıq aləmin dibindən çıxı bilər.

Beləcə, boyda Dirsə xanın funksiyası ikiləşir, qəlbi sevgi burulğanında üzməklə yanaşı, xətələri dolu göstərilir. Onun ziddiyyətli hərəkətlərini aşağıdakı kimi xarakterizə etmək olar:

1. Dirsə xan kişi başlanğıc kimi qətiyyətli deyil, sadələvhdür, şərə inanandır, bu səbəbdən xain nöqərlərinin fitvası ilə dövrünün ən böyük cinayətini törədir.

2. Xanlığı idarə etməsi bərbaddır.

2. Sevimli övladına igidlik dərsi verməkdə belə ardıcılığı yoxdur.

3. İnamsızlığından ailəsinin namusunu, şərəfini qorumaq gücünü itirir.
5. Ətrafına ağıllı və mərd adamları toplamadığından şərin təmsilçisinə çevrilir.
6. Övlad qatili olsa da, son anda öz günahlarını yumaq üçün canından keçməyə hazır olur.

7. Boyda xeyirin şərhləşməsinin əsasında yalan, iftira durur və Dirsə xanın təzədən xaosdan çıxıb qayıdışına qadının dəyanəti və müdrikliyi səbəb olur.

Qadın başlanğıc – xanın arvadı daşdığı missiyaya görə daha aktiv, məsuliyyətli, tədbirli və etibarlıdır. Bütün hallarda o, düz yoldan dönmür. Onun funksional cizgilərini aşağıdakı kimi cizmaq olar:

1. Övlad həsrəti ilə qovrulan qadın ərinə ədalətə, haqqa yönəldir.
2. Xeyriyyə işləri yerinə yetirir, kasıbları yedirib içirir, geyindirib keçindirir.
4. İgid oğul dünyaya gətirib boya-başa çatdırır.
5. Şərə boyun əymir, yalanlara uymur.
6. Südü ilə dağ çiçəyini qarışdırıb məlhəm düzəldir, oğlunun yaralarını sağaldır.
7. Dirsə xanı ölümdən qurtarır.
8. Ata ilə oğulu barışdırıb işıqlı aləmin – Göy üzünün rəməsinə çevrilir.

Dirsə xan obrazının ikiləşməsi qara çadıra düşməsindən sonra üzə çıxır. O, başlanğıcda bir müddət tədbirli, ailəcanlı və övlad həsrətilə yanan ər funksiyasını yerinə yetirir. Hətta ailədə sonsuzluqlarının səbəbkarını düzgün müəyyənləşdirmək üçün xanımına müraciətində türk kişinin böyük ürək sahibi olduğunu nümayiş etdirir, oğuz cəmiyyətində qadının əri ilə eyni hüquqa malikliyini təsdiqləyir:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
“Bərü gəlgi, başum baxtı, evüm taxtı, Evdən çıxub yürüyəndə səlvı boylum! Topuğında sarmaşanda qara saçlum, Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum! Qoşa badam sığmayan dar ağızlum, Güz almasına bənzər al yanaqlum, Qavunum, verəgim, döləgüm, Görürmisin, nələr oldı?!” (3, 25).	“Bəri gəl, başımın baxtı, evimin taxtı! Evdən çıxıb yeriyyəndə sərv boylum! Topuğuna sarmaşanda qara saçlım! Qurulmuş yaya bənzər çatma qaşlım! Qoşa badam sığmayan dar ağızlım! Payız almasına bənzər al yanaqlım! Qadınım, dayağım, döl verənim! Görürsənmi nələr oldu?” (3, 177)

Bu lirik parçada sevən kişinin saf duyğuları poetik şəkildə tərənnüm olunur. Soylamadakı “başımın baxtı, evimin taxtı”, “sərv boylum”, “topuğuna sarmaşanda qara saçlım”, “qoşa badam sığmayan dar ağızlım”, “payız almasına bənzər al yanaqlım”, “qadınım, dayağım” kimi deyimlər sonrakı boyalarda da oğuz bəylərinin dilindən səslənən soylamalarda təkrar-təkrar işlənir və qadının zahirî gözəlliyinin mənəvi ucalığı ilə vəhdət təşkil etdiyini göstərən vasitəyə, meyara çevrilir. Dirsə xan hətta “döl verənim” kəlmələrini işlətməklə günahı özündə gördüyünə işarə edir.

O, başına gələnləri etiraf etməkdən belə çəkinmir, arvadından yardım umaraq deyir ki, Bayındır xan qalxıb yerindən durmuşdu, bir yerdə ağ otaq, bir yerdə qırmızı otaq, bir yerdə qara otaq tikdirmişdi. “Oğulluları ağ otaqda, qızını qırmızı otaqda, oğlu-qızı olmayanı qara otaqda oturdun; altına qara keçə döşəyin, önünə qara qoyun ətinin qovurmasını gətirin: yeyir yesin, yemirsə, dursun, getsin. Bir adamın ki, oğlu-qızı olmaya, onu Allah qarğayıbdır, biz də qarğayıırıq” – demişdi. Gəlib məni də

qarşıladılar, qara otaqda oturdular, qara qoyun ətindən qovurmanı önümə gətirdilər. “Oğlu-qızı olmayanı Tanrı qarğayıbdır, bil ki, biz də qarğayırıq” – dedilər. Səndənmidir, məndənmidir, nədəndir Allah bizə niyə bir yetkin oğul vermir?

Xeyir-şər qarşılaşmasını içində yaşadan Dirsə xan obraz ikiləşməsinə eyni soylama daxilində nümayiş etdirir. Birdən-birə onun üzü çönür, arvadına olan böyük sevgisinin qarşısında belə qəzəbini gizlədə bilmir, hədə-qorxuya keçir:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
“Xan qızı, yerimdən durayımı? Yaqa ilə boğazından tutayımı? Qaba öncəm altma salayımı? Qara polat uz qılıcum əlimə alayımı? Öz gövdəndən başını kəsəyimmi? Can tatlısın sana bildirəyimmi? Alca qanun yer yüzünə dökəyimmi? Xan qızı, səbəbi nədir, dekil mana! Qatı qəzəb edərim şindi sana!” (3, 26).	“Xan qızı, yerimdən durummu? Yaxandan, boğazından tutummu? Qaba dizimin altına salımmı? Böyük, iti, polad qılıncımı əlimə alımmı? Öz gövdəndən başını kəsimmim? Can şirinliyini sənə bildirimmim? Alca qanını yer üzünə tökümmü? Xan qızı, səbəbi nədir, de mənə! Qatı cəza verərim indi sənə!” (3, 177)

Bizə elə gəlir ki, ozanlar kişi vəhşiliyini əks etdirən misraları məyus ərin dilindən verməklə iki məsələni gələcək nəsillərə çatdırmaq istəmişlər. Birincisi, Dirsə xanın haya-küyə gedən, tərəddüd edən, hər yalana inanan, özündən çıxan, yararsız hökmdar olduğunu bildirmək idi. İkincisi isə müsəlman şərqində, bəzi ölkələrdə qadına qəddarcasına yanaşıldığına işarə edilirdi. Görün Dirsə xanın soylamasında hansı qəddarlıqlar diqqət mərkəzinə çəkilir:

- Qadının yaxasından-boğazından tutub boğmaq;
- Onu dizin altına salıb əzmək;
- İti, polad qılıncı ələ alıb başını kəsmək;
- Şirin candan məhrum etmək;
- Günahsız xanımın alca qanını yer üzünə tökmək...

Tədbirli qadın kişi qəddarlığının astanasında dursa da, soyuqqanlıdır. Haqqa tapındığı, ədalətli olduğu və taleyin hökmünə inandığı üçün ağıllı məsləhəti ilə həm ailəsinin şan-şöhrətini və şərəfini qorumağı, həm də icmasının ac-yalavac insanların problemlərini həll etməyi bacarır, cəsarətini toplayıb Dirsə xana deyir ki:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
“Hay Dirsə xan, bana qəzəb etmə! İncinib acı sözlər söyləmə! Yerindən uru durğıl! Ala çadırın yer yüzünə dikdirgil! Atdan aygır, devədən buğra, qoyundan qoç öldürgil! İç Oğuzun, Daş Oğuzun bəglərin üstünə yığnaq etgil! Ac görsən, doyurğıl, yalıncaq görsən, donatğıl!	“Ay Dirsə xan, mənə qəzəblənmə! İnciyib acı sözlər söyləmə! Yerindən qalx, ayağa dur, Yer üzündə böyük çadır qur! Aygır, buğra, qoç qırdır! İç Oğuzun, Daş Oğuzun bəylərini üstünə yığ! Ac görsən, doyur; çılpac görsən, geyindir! Borclunu borcundan qurtar!

Borcluyı borcından qurtarğıl! Dəpə kibi ət yıǵ, göl kibi qımız saǵdır! Uh toy elə, hacət dilə! Ola kim, bir ağzı dualınm alqışıyla Tanrı bizə bir yetman əyal verə” (3, 26).	Təpə kimi ət yıǵ, göl kimi qıtnız saǵdır! Böyük şadlıq məclisi qur, Allahdan ar-zunu dilə! Bəlkə bir ağzı dualının alqışı ilə Tanrı bizə bir yetkin övlad verə” (3, 177).
--	--

Bu, oğuz qadınının müdrikliyinin zirvəsi idi ki, ozanlar tərəfindən poetik dillə təqdim olunmuşdu. Təsadüfi deyil ki, ta qədim zamanlardan Qafqazda qadınlar üçün xüsusi bayramlar keçirilirdi (11, 2). Onlara bütün sferalarda hörmət bəslənilirdi.

Bura qədər boydakı qadın-kişi qarşıdurmasının başvermə səbəblərindən danışdıq. Məsələnin dərinləşib *el-oba*, *dost-düşmən*, *doğmalar-yadlar*, *vətən və özgələrin məskəni* prizmasına keçməsinə aydınlıq gətirmək başqa məqalənin mövzusudur.

ƏDƏBİYYAT

1. Bəhlul Abdulla. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xanımlar. Bakı, Elm, 2009, 96 səh.
2. Kitabi-Dədə Qorqud, əla lisani-taifeyi-oğuzan. Əsil və sadələşdirilmiş mətn. Tərtib edəni, çapa hazırlayanı, ön sözün və lüğətin müəllifi Samət Əlizadədir. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704 səh.
3. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, Öndər nəşriyyat, 2004, 376 səh.
4. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 1-ci cild, Bakı, Yeni nəşrlər evi, 2000, 623 səh.
5. Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-Nasiri. Farscadan tərcümə edəni R.Sultanov. Bakı, Lider, 2005, 280 səh.
6. Xacə Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-nəsiri. Farscadan tərcümə, müqəddimə və şərh Rəhim Sultanovundur. Bakı, Elm, 2005, 267 səh.
7. Атрощенко Ю. Ю. Гендерная проблематика современной фольклористики. В кн. «Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»: материалы международной научно-практической конференции 5–6 мая 2010 года. – Пенза... – Прага: ООО Научно-издательский центр Социосфера, 2010, 212 ст.
8. Законы, работающие на благо мужчин и женщин: пособие по учету гендерной проблематики в законодательстве. Варшава, Бюро ОБСЕ по демократическим институтам и правам человека (БДИПЧ), 2017, 90 ст.
9. Мадлевская, Е.Л. Героиня-воительница в эпических жанрах русского фольклора /Автореф. дис. канд. филолог. наук: 10.01.09/ – СПб., 2000. – 28 ст.
10. Пиотровский М.Б. Нух // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М.Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 194-195. – ISBN 5-02-016941-2.
11. http://rosalux.ru/2020/11/19/women_history/ Гендерная история Северного Кавказа.



Seyfəddin RZASOY*Filologiya elmləri doktoru, professor,
AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdiri
e-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru*

“KITABI-TÜRKMAN LISANI” OĞUZNAMƏSİ: MONOQRAFİK TƏDQIQATIN NƏTİCƏLƏRİ

Açar sözlər: Oğuznamə, Kitabi-Türkman lisani, “Kitabi-Dədə Qorqud, boy, soy, yum, transmediasiya, ritual, mif.

XÜLASƏ

Məqalədə müəllifin yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi haqqında apardığı monoqrafik tədqiqatın nəticələri təqdim olunur. Əsas nəticələrə görə, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun üçüncü nüsxəsi deyildir. “Kitabi-Türkman lisani” “Dədə Qorqud” eposu ənənlərinə aid müstəqil oğuznamədir. Abidə başdan-başa “soy” adlanan ritual mətnləri əsasında qurulmuşdur. Oğuznaməni nəql edən transmeditor ozan bu “soy” ritualı vasitəsilə öz piri olan Dədə Qorqudla transmediativ əlaqəyə girir. Dədə Qorqud və əsilzadə Oğuz igidləri öldükdən sonra adi insanlar kimi ölüm dünyasına yox, “Ğaib” adlanan liminal aləmə köçmüşlər. Onlar burada transliminal varlıqlar kimi mövcud olmaqdadırlar. “Kitabi-Türkman lisani” 40 şagirdin insiasiya kitabıdır. Ozan transmediativ ritual vasitəsilə Dədə Qorquddan aldığı sakral biliklər vasitəsilə insiasiya ritualındakı keçən 40 şagirdin psixikasını yenidən təşkil edir. Abidədəki bütün mətnlər janrına görə soydur. Eposun sonuncu mətni, abidənin ilk nəşirlərinin təqdim etdiklərinin əksinə olaraq, boy yox, soydur. Tədqiqat nəticəsində aydın olmuşdur ki, soy və boy təkcə ədəbi janr yox, həm də transmediativ rituallardır. Hər bir ozan-nəğməkar soy ritualını icra edə və nəql edə bilər. Boy ritualı kını icra etmək və boy nəql etmək istisnasız olaraq Dədə Qorqud aid funksiyadır. “Kitabi-Türkman lisani” abidəsinin mətnində boy janrına rast gəlinmir.

SUMMARY

THE OGHUZNAME OF: “KITABI-TURKMAN LISANI”: RESULTS OF MONOGRAPHIC RESEARCH

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

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

РЕЗЮМЕ

ОГУЗНАМЕ «КИТАБИ-ТУРКМАН ЛИСАНИ»: РЕЗУЛЬТАТЫ МОНОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В статье представляются результаты монографического исследования, проведенным автором о новонайденным огузнаме «Китаби-Туркман лисани» («Книга на туркменском языке»). По основным результатам, «Китаби-Туркман лисани» не является третьем экземпляром письменного эпоса «Книга моего Деда Коркуда»: так как он является самостоятельным текстом (огузнаме), относящийся к традициям устного эпоса «Деде Коркуд». Памятник всецело построен на основе ритуальных текстов, называющихся в самом тексте «сой»-ом. Озан (певец-трансмедиа́тор), который воспроизводит текст, посредством ритуала «сой» входит в трансмедиа́тивный контакт со своим дедом-наставником Деде Коркуд. Деде Коркуд и знаменитые огузские богатыри после кончины не перешли в иной мир, как обычные смертные люди, а перелетели в лиминальный мир «Гаиб» («скрытый», «невидимый» мир, или «мир пропавших»). Они существуют в этом мире как лиминальные существа. «Китаби-Туркман лисани» является книгой инициации для 40 учащихся, которые в конце ритуального процесса должны стать полноценными богатырями. Озан-певец преобразует психику 40 учащихся, которые проходят через ритуал инициации, сакральными знаниями, полученными им от Деде Коркуда. Все тексты памятника, не зависимо от их поэтических построений, являются «сой»-ами. И последний текст эпоса, где повествуется как Салур Казан убивает семиглавого дракона, которого первые издатели эпоса представляли его как «бой», по своему жанру также является «сой»-ом. В ходе исследований было выяснено, что «сой» и «бой» не только фольклорно-литературные жанры, они также одновременно являются трансмедиа́тивными ритуалами. Воспроизводить и рассказывать «сой» может каждый озан-певец. А воспроизводить и рассказывать «бой», является функцией исключительно касающийся только Деде Коркуда, что не встречается в тексте новонайденного эпоса «Китаби-Туркман лисани».

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

İlk növbədə bildirmək istərdim ki, “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinə aid yeni tapılmış və əlyazma mətnindəki adı ilə “Kitabi-Türkman lisani” adlanan abidə ilə bağlı apardığım monoqrafik tədqiqat (bax.: 8) abidə haqqında prof. R.Qafarlı ilə birlikdə apardığımız ilkin tədqiqatın (bax.: 6; 7) nəticələrini, demək olar ki, bütövlükdə təsdiqlədi.

“Kitabi-Türkman lisani” və “Kitabi-Dədə Qorqud”

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi bir epos kimi unikaldir. Bu abidə “Dədə Qorqud” eposunun əlyazmaları içərisində öz məzmunu, Oğuz etnokosmik gerçəkliyini məhz “öz pəncərəsindən” göstərməsi baxımından tayı-bərabəri olmayan abidədir. Baxmayaraq ki, abidənin ilk nəşir və tədqiqatçıları onsuz da bütün epik göstəriciləri ilə bir “Dədə Qorqud” eposu olan bu abidəni var gücləri ilə məhz yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”-un “davamı” kimi görmək istəyirlər (3; 1; 9; 4; 5; 2), amma bu, qətiyyəən belə deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisani” bir-birindən zətən ayrılmaz abidələrdir. Hər ikisi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun epoxal inkişaf tarixinin müxtəlif dövrlərinə aid əlyazmalardır. “Kitabi-Türkman lisani” eposunu “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundan fərqləndirən ən böyük cəhət onun məhz funksional tipologiyası baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud”-un “davamı”, “ələvəsi” olmamasındadır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi ritual abidəsi kimi

Müxtəlif oğuznamələrdə, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”da keçid//inisiyasiya rituallarına rast gələrkən həmişə düşünürdüm ki, görəsən, keçid prosesində olan namizədin daxilən hansı psixik transformasiyalara məruz qaldığını, yeniyetmə psixikasının dağıdılaraq yenidən necə qurulduğunu öyrənmək mümkündürmü? İstisnasız olaraq başdan-başa keçid ritualları ilə zəngin “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsində təsvir olunmuş rituallar onların bütün hallarda zahiri təsvirini verən obrazlardır. Yəni bir epik abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”da onun poetik strukturunun istənilən elementi epikləşmiş obrazdır. Burada ritualın “özü” yox, onun obrazı var. Və həmin obraz-ritualın funksiyası ritualın daxili dünyasını təsvir etmək yox, epik süjetin əsasında duran hadisənin təsvirinə xidmət etməkdir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı inisiyasiya ritualları bizə onun zahiri görünüş planını təqdim edir. Yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi isə inisiyasiya ritualına onların öz içərisindən baxışdır. Bu baxımdan:

~ “Kitabi-Dədə Qorqud” dünyadan rituala baxış planını;

~ “Kitabi-Türkman lisani” ritualdan dünyaya baxış planını inikas edir.

Və belə hesab edirik ki, Oğuz-Türk ritualşünaslıq elmi bu iki abidənin bir-biri ilə qovuşduğu nöqtədən təkamül etməyə başlayacaq.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ rituallar sistemi

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi janr poetikasına görə dastan yox, ərgənləşmə bitiyi, inisiyasiya kitabıdır. O, istər şifahi oğuznamə kimi, istərsə də yazılı abidə kimi bütün hallarda rituala bağlı abidədir. Bu baxımdan, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin özü Oğuz etnokosmik sistemindəki yerinə görə bütövlükdə bir ritual hadisəsidir. İbtidai düşüncədə insanın varlığı söz və hərəkət kodları vasitəsilə reallaşdırılırdı. Söz və hərəkət kodları uyğun olaraq mif və ritual sistemlərini ifadə edirdi. Bu cəhətdən:

~ “Kitabi-Dədə Qorqud” söz kodu kimi Oğuz mifini;

~ “Kitabi-Türkman lisani” ritual kodu kimi Oğuz ritualını təcəssüm etdirir.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi başdan-başa ritualdır. Abidədə bir necə ritual tipi təcəssüm və ifadə olunmuşdur:

~ *Soylama* ritualı: bu, təhkiyəçi alp ozanın öz piri Dədə Qorqudla qurduğu transmediativ əlaqə sistemidir. Təhkiyəçi alp ozan Dədə Qorquddan aldığı öyüd-nəsihət informasiyalarını 40 şagirdə soy şəklində çatdırır. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi həm məzmun, həm forma baxımından başdan-başa *soy janrı* üzərində qurulmuşdur. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində bütün məzmun vahidləri istisnasız olaraq soy qəlibində, soy formulunda, soy janrında təqdim olunur.

~ *Boylama* ritualı: “Kitabi-Türkman lisani”də bu ritualın özü yerli-dibli yoxdur. Onun adına yalnız bircə dəfə abidənin ikinci soyunda Dədə Qorqudu təqdim edən “şablon” təsvirdə rast gəlirik: “Çaldı qopuz, *boy boyladı*, soy yetürdi. Bayat əri, xeyir yümnli, xub sağınışlı Dədəm kimi bilgə gərək”. Bu cəhətdən,

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində *boy boylama ritualı* olmadığı kimi, bu ritualın janr-informasiya vahidi olan *boy janrı* da yoxdur.

Oğuz ritual sisteminin funksional ritual vahidlərindən olan “*yumlama*” ritualına da ümumiyyətlə rast gəlinmir. Bunun səbəbi *yumlama* ritualının boylama ritualına funksional baxımdan bağlılığıdır. Bu iki ritual ardıcıl çalışan ritual mexanizmləridir: *boy boylama ritualı* çalışmasa, *yumlama ritualı* da işə düşmür. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində, o cümlədən onun sonuncu mətni olan “Qazan-əjdaha” hekayətində *boylama ritualı* olmadığı üçün, onun davamı kimi çalışan *yumlama* və bu ritualın janr-informasiya vahidi olan *yum ritualı* da yoxdur. “Kitabi-Türkman lisani”dəki bütün mətn vahidləri, o cümlədən “Qazan-əjdaha” hekayəti janrına görə soydur. Tədqiqatçıların əksəriyyəti “soy” janrını “şeyr” formasında təsəvvür etdikləri üçün abidədəki “Qazan-əjdaha” hekayəti onlara *boy* təsirini bağışlayır. Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki, oğuz ritual mətnlərinin janr tipologiyasını onların nəzm, yaxud nəsr qəlibləri müəyyənləşdirmir. Bu ritualların istisnasız olaraq hamısı sakral aləmlə transmediativ əlaqə sistemləridir. Transmediator sakral aləmlə soylama, boylama, yumlama ritualları vasitəsilə əlaqəyə girir. Transmediatorun əlaqəyə girdiyi aləm heç də bütün hallarda sakral aləm deyildir. O, yeraltı dünyadan da (xtonik aləmdən) informasiya əldə edə bilirdi. Bu cəhətdən, transmediatorun ümumən başqa dünyadan:

- a) *soylama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *soy janrı*;
- b) *boylama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *boy janrı*;
- c) *yumlama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *yum janrı*dır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin poetik strukturunda

“toquzlama//doqquzlama” ritual formulu

“Kitabi-Türkman lisani”də *Toquzlama//Doqquzlama* ritualının adı yerli-dibli çəkilməsə də, abidənin poetik strukturu “doqquzlama” formulunun üçlük formulu ilə fraktal şəkildə təkrarlanması üzərində qurulmuşdur. Doqquzlama – eyni hərəkət vahidinin 9 dəfə qapalı trayektoriya üzrə təkrar dövrə vuraraq yaratdığı qapalı-təkrarlanan dövriyyə sistemidir. Bunun məkan sxeminin əsasında göyün 9 qatlı olması haqqında təsəvvürlər durur. Zaman sxeminin əsasında isə, bizim düşüncəmizə görə, insan dölünün (boyun) ana qarnındakı 9 aylıq mövcudluq müddəti durur. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi üç doqquzlama dövriyyəsinə təşkil olunur. Bunlardan ikisinin strukturu çox aydın şəkildə qorunub qalsa da, üçüncüsü dağılmışdır. 40 şagirdlə Ğaib dünyadakı igidlər arasında transmediativ əlaqənin qurulmasından bəhs edən abidədə 40 şagird birinci doqquzlama dövriyyəsinin sonunda Ğaib dünyadakı cavanmərd Oğuz igidləri ilə görüşür. Bu görüş Oğuz igidlərinin onlara şəkil//ruh formasında “əyan olması” şəklində baş verir. 40 şagird ikinci doqquzlama dövriyyəsinin sonunda Qazan və Dədə Qorqudla görüşür. Bu görüş də Qazanın və Dədə Qorqudun onlara şəkil//ruh formasında “əyan

olması” şəklində baş verir. Qazan və Dədə Qorqud – hər ikisi “I şəxs” modelində 40 şagirdə soy təhkiyə edirlər.

Üçüncü doqquzlama dövriyyəsinin strukturu dağılsa da, bu dövriyyədə 40 şagirdin psixikası Oğuzda igidliyin struktur modeli olan Qazanın Ğaib dünyada mövcud olan liminal varlıq sxemi və enerjisi əsasında qurulur.

Abidənin funksional-poetik strukturunda Oğuz kosmosunun sinergetik özünü-təşkil vahidləri olan 24 və 27 formulları da özünü qorumuşdur:

24 – iyirmi dörd Oğuz tayfa sistemi;

27 – üç dəfə təkrarlanan doqquzlama sistemi ($9 \times 3 = 27$).

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Ğaib dünya

Tədqiqatda aşkarlandı ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı çəkilən Ğaib dünya heç də İslamdakı Qeyb aləmi deyildir. Ğaib aləm əsilzadə Oğuz igidlərinin ölümləri çatdığı zaman adı ölümlə ölməyib, “yox olaraq” getdikləri keçid dünyasıdır. Bu dünya İslam dinindəki Bərzəx aləminə bənzəyir. Ğaib aləmdə olan Oğuz igidləri inisiyasiya ritualının ikinci mərhələsində olduğu kimi, liminal varlıqlar şəklində mövcuddurlar. Yəni onlar nə ölü, nə də diridirlər. “Görməyən” (kor) və “əşitməyən” (kar) bədənələr (“boy”lar) kimi ölümlə həyatın ortasında olan zamanüstü varlıqlardır. Bu, eyni zamanda ölümsüzlük statusudur. Bizə belə gəlir ki, “Kitabi-Türkman lisani”də Ğaib dünyadakı Oğuz igidlərinin “Cavanmərd” adlandırılmasının səbəbi budur. “Cavanmərd” sözü, onu tərkib hissələrinə ayırdıqda “cavan insan”, yəni həmişəcavan, diri, ölməz insan deməkdir. Lakin “cavanmərd” sözünün “əsilzadə” mənası da var. Bu, o deməkdir ki, Ğaib dünyada yalnız mərd igidlərin seçilmiş nümayəndələri yaşayırlar.

Oğuz cavanmərdlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da tərənnüm, vəsv, tərif olunan “ol zamanı” da yarı ölü, yarı diri vəziyyətdə olan igidlərlə birlikdə Ğaib dünyada konservasiya olunmaqdadır. Ğaib dünyanın ən mühüm funksiyası indiki dünyada və zamanda yaşayan Oğuz dünyasını sakral enerji ilə təmin etməkdir. Bu cəhətdən, Ğaib dünya Oğuz etnosunun sakral enerjisinin toplandığı, qorunduğu potensiyadır. Oğuzlar öz totem “kökləri//ataları” ilə də həmin dünyaya bağlıdırlar. Transmediatorlar (qam//şamanlar, alp ozanlar) həmin dünya ilə əlaqə yarada bilirlər. İnisiyasiya ritualında keçən namizədin psixikası Ğaib dünyadan alınan enerji ilə yenidən formalaşdırılır. Namizəd//neofit ritualın birinci mərhələsində bu dünyadan ayrılır, ikinci mərhələdə onun psixikasının sökülməsi baş verir. Bu zaman o, liminal vəziyyətə düşür. Liminal vəziyyət neofitin həm ölü, həm diri vəziyyətidir. Məhz liminal rejim Ğaib dünya ilə neofit arasında enerji körpüsünə, naqilinə çevrilir. Məsələ burasındadır ki, Ğaib dünyada olan igidlər daimi olaraq liminal rejimdədirlər: inisiyasiya ritualından keçən namizədin Ğaib dünyadan enerji ala bilməsi üçün o da məhz liminal rejimdə olmalıdır. Ritual dünyasındakı neofit(lər)in liminal rejiminin göstəriciləri ilə Ğaib dünyanın liminal rejiminin göstəriciləri bərabərləşən anda transmediativ əlaqə işə düşür və bununla neofit(lər)in psixikasına Ğaib dünyadakı igidlərin psixi enerjisinin nəqli başlanır. Beləliklə, neofit(ləri)in yeni psixikası Ğaib dünyadakı igidlərin psixi enerjisi ilə yenidən formalaşdırılır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində igidliyin struktur modelləri

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Ğaib dünya igidliyin üç struktur modeli səviyyəsində təqdim olunur:

1. Salur Qazan;
2. Qara Budaq;
3. Oğuz cavanmərdləri.

Eposda Qazan igidliyin həm bəy, həm də xan statusunu əks etdirir. Abidədə Qazanın iki inisiyasiya ritualı əks olunmuşdur. Biri – “igidolma” ərgənlik ritualı, ikincisi “xanolma” ritualı.

Qara Budaq “Kitabi-Türkman lisani” eposunda igidliyin struktur modelinin “qara şaman” paradiqmasında təqdim olunur. O, “qılınç pəhləvanı” statusunu məhz igidliyin magik-mediativ formulunu həyata keçirə bilməsi əsasında alır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi göstərir ki, Oğuz//Türkman həyatı ümumən sakral presedentlərin təkrarı üzərində qurulmuşdur. Bu cəhətdən, öz həyatını sakral əxlaq və davranış modellərinə uyğunlaşdıran igid – yaxşı igid, uyğunlaşdırma bilməyən – pis igiddir. Əslində, “Kitabi-Türkman lisani”dəki soylarda rast gəldiyimiz “olar-olmaz”, “yararlı-yararsız”, “mərd-namərd” və s. bütün ölçü modelləri “pis-yaxşı” invariantının paradiqmalarıdır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində

40 şagirdin psixik transformasiyası

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Dədə Qorqud təhkiyəçi alp ozanın vasitəsilə 40 şagirdə elm təlim, tədris və təlqin edir. 40 şagirdin psixikasına aşağıdakı biliklər yerləşdirilir:

- ~ Dünyanın strukturunun tarazlıq qanunu – kosmoloji harmoniyası haqqında biliklər;
- ~ Allah-Dünya-İnsan münasibətlər modelinin funksional vəhdəti haqqında biliklər;
- ~ Dünyadakı əşya və hadisələrin determinativ əlaqəsi haqqında biliklər;
- ~ İgidliyin təbiət kodları səviyyəsində fiziki-psixoloji davranış modelləri haqqında biliklər;
- ~ Hərbi ləvazimatın funksional dəyərləri haqqında biliklər;
- ~ İgidliyin təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunan zaman metaforaları haqqında biliklər;
- ~ İgidliyin “pis-yaxşı” təsnifat modeli ilə müəyyənləşən metaforaları haqqında biliklər;
- ~ “Ğaib” dünyada yaşayan Oğuz “cavanmərdləri” haqqında virtual-görüntülü (“əyanolma”) xarakterli biliklər;
- ~ Gerçəklik haqqında “usal baxmaq” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Gerçəklik haqqında “yaxşı-pis” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Gerçəklik haqqında “ərdəmlik” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ “Mərd igid” modelinin fiziki-mənəvi göstəriciləri haqqında biliklər;

- ~ “Mərd igid” obrazının mənəvi strukturu haqqında “ölüm” modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Etnocoğrafi məkan formulları haqqında biliklər;
- ~ Müsbət emosiyyayaradıcı davranış formulları haqqında biliklər;
- ~ Qazanın virtual-görüntülü (“əyanolma”) obrazı haqqında biliklər;
- ~ Dünyanın struktur pozuntuları haqqında proqnostik biliklər;
- ~ “Mərd igid” kimliyinin Qazan modelinin əxlaqi və hərbi davranış formulları haqqında biliklər;
- ~ Dünyanın strukturu haqqında “yaxşı-pis” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Dünyanın ideal strukturu haqqında “yaxşı” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Dünyanın strukturu haqqında “ideal-anitideal” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;
- ~ Mərd igid modeli haqqında “dil və psixologiya” kontekstində biliklər;
- ~ Funksional zaman modelləri haqqında biliklər;
- ~ Qazanın şəxsi savaş modeli haqqında biliklər;
- ~ Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi haqqında funksional biliklər.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində “boy” problemi

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin sonuncu mətnini təşkil edən və ilk nəşirlərin şərti olaraq “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” adlandırdığı mətnin janrına münasibətdə qorqudşünaslıq, hələ ki düzgün, elmi mövqe nümayiş etdirmir. Düzgün (adekvat) elmi mövqe isə ondan ibarətdir ki, hər hansı mətnin janrı onun tipoloji əlamətlərinə görə müəyyənləşir. “Qazan-əjdah” süjeti məzmun baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları ilə səsləşsə də, strukturu baxımından bizə məlum olan boy janrına uyğun gəlmir. Bu anlaşılmazlığa son qoymaq üçün problemə bizim tədqiqatımızın əsas metodu olan transmediativ struktur kontekstində yanaşmaq lazımdır.

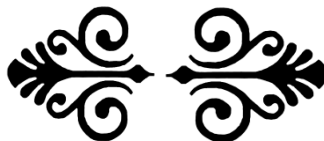
Hamımıza məlumdur ki, Oğuz eposları öz çağının ozanlarının transmediativ düşüncələrinin məhsuludur. Bu eposlar öz çağının sakral//müqəddəs mətnləridir. Həmin mətnləri transmediator ozanlar Gəib dünyadan sakral mətnlər olaraq alırdılar. Haqq-Təala könlünə ilham edən Dədə Qorqudun Gəib aləmdən söylədiyi dürlü xəbərlər belə sakral mətn-informasiyalardır. Bu cəhətdən, bizim boy dediyimiz dastanların hamısı boy boylama ritualı vasitəsilə əldə olunmuş mətnlərdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boylar ona görə boy adlanır ki, Dədə Qorqud həmin mətnləri “boy boylama” ritualı vasitəsilə almışdır. “Boy(un) boylanması” ritualı istisnasız olaraq Dədə Qorquda məxsusdur. “Dədə Qorqud” eposunun bütün əlyazmalarında bu funksiyayı Dədə Qorquddan başqa heç kəs icra eləmir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da hər oğuznamənin sonunda Dədə Qorqud gəlir və qəhrəmanlıq aktını “sakral presedent” statusunda boy şəklində boylayır. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” mətnində Dədə Qorqud yerli-dibli yoxdur. Çünki o, bu hekayətdə gəlmir və soy şəklində alınmış bu hekayəti boya çevirmir. O, həmin hekayəti “Kitabi-Dədə Qorqud”

eposunun XI boyunun tərkibində, yəni onun kontaminativ əlavəsi statusunda boya çevirir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki bütün mətn vahidləri soy olduğu kimi, “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti də soydur. Həmin soy yalnız XI boyla birlikdə boy statusu əldə edir.

“Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinin boya çevrilməməsinin əsas səbəbi “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional tipologiyası ilə bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqudun bütün funksiyası “boy boylamaqdan” ibarət olduğu halda, o, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Ğaib dünya haqqında xəbərləri onunla 40 şagird arasında transmediativ əlaqə sistemi qurmuş təhkiyəçi alp ozanın vasitəsilə 40 şagirdin psixikasına nəql edir. Bütün bu prosesin hamısı soylama ritualı vasitəsilə həyata keçirilir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun Ğaib dünyada “boyladığı” informasiyanı təhkiyəçi alp ozan “soylayaraq” alır. Yəni Ğaib dünyadan gələn informasiya məzmunundan və formasından (nəzm, yaxud nəsr şəklində olmasından) asılı olmayaraq, təhkiyəçi alp ozana “soy” janrında gəlib çatır. Çünki Dədə Qorqudla əlaqə sistemini quran təhkiyəçi alp ozandır və onun funksiyası yalnız soy soylamaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azmun Y. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 176 s.
2. Duymaz A. On üçüncü Boy / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 99-102
3. Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.
4. Ekici M. Dede Korkut “Türkistan Nüshası” ve Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 83-91
5. Ercilasun A.B. Dede Korkut'un Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 92-98
6. Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 3-39
7. Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi // “Türkologiya” jur., 2019, № 3, s. 94-109
8. Rzasoy S. “Kitabi-Türkman-lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 472 s.
9. Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379



Tahir ƏMİRASLANOV,
Azərbaycan İqtisad Universitetinin
Qida Mühəndisi Fakültəsinin professoru,
Azərbaycan Külinariya Asosiasiyasının müdiri,
tarix elmləri doktoru



“KİTABİ DƏDƏ QORQUD”DAKİ BƏZİ SÜFRƏ ADƏTLƏRİNDƏ ETNOPSIKOLOJİ MƏQAMLARIN NÜMAYİŞİ

Açar Sözlər: Dədə Qorqud, yemək, süfrə, saqi, Nigar, kafir qızları

XÜLASƏ

“Kitabi-Dədə Qorqud”da bir çox sosioloji, psixoloji amillər məhz mətbəx mədəniyyəti vasitəsi ilə açılır. Hər bir kişinin statusu təkcə onun qılıncıyla deyil, həm də süfrəsi ilə ölçülür. Müxtəlif qadın xarakterləri məhz qadının qonaq qəbul etməsi, necə yemək yeməsi, mətbəxə münasibətiylə ölçülür. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qalib tərəfin qalibiyyəti belə süfrədə öz əksini tapır. Düşmənin arvadının, nişanlısının süfrədə yemək paylaşması, saqilik etməsi (içki paylaşması) süfrə arxasında oturan qəbilənin, ya qonaqlıq verən evin qalib olmasını göstərir.

Abstract

THE ASPECTS OF ETHNO-PSYCHOLOGICAL MOMENTS OF SOME CLOTH (TABLE) TRADITIONS AT “KİTABİ-DEDE QORQUD”

The book “Kitabi-Dede Gorgud” discovers many sociological psychological phenomenon by means of the cuisine culture. The status of any man is only measured by means of a sword or at the table. The character of various women valued by how she accepts guests, how she eats or her relation towards cuisine. The book “Kitabi-Dede Gorgud” reflects the victory at such a table. The wives of enemies, their fiancées served dinner and drinks at the table, that witnessed that the tribe or clan sitting at the table is a winner.

Key Words: Dada Gorgud, food, cloth, cupbearer, Nigar, Girls of unbelievers

Millət folkloru, folklor isə milləti yaradır. Yumurta toyuqdan, toyuq da yumurtadan yaranan kimi. Xalqımız çox dərin mənalı yüksək məlumat yüklü folklor nümunələri yaradıb. Və əksinə bu gözəl folklor nümunələri də xalqımızı yaradıb. Onları təhrif etmədən gələcək nəsillərə çatdırmaq bizim nəslin borcudur. Qədim dastanları, nağılları, atalar sözlərini və s. müasirləşdirmək çox ağır itkilərə gətirib çıxara bilər. Milli qeyri-maddi mədəni irsin tərkib hissəsi olan bu xalq yaradıcılığı nümunələrini olduğu kimi saxlayıb, yenilərinin yaranmasını stimullaşdırmaq daha səmərəli olardı. Qəribədir ki, folklorumuzdakı qida mədəniyyəti ilə bağlı məqamlar riyazi dəqiqliklə verilir və bir çox fizioloji, etnofizioloji, etnopsixoloji və s. məqamlar açılır. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı oğuz igidləri bərk yatan-dırlar. Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyunda deyilir: “*Qazanı küçücük ölüm tutdı, uyıdı. Oğuz bəgləri yedi gün uyurdu. Anunçun “küçücük ölüm” deərlərdi*” (1, 116).

“Qanturalı baqdı gördü bu qonduğı yerdə quğı quşları, turnalar, turaclar, kəkliklər uçarlar. Souq-souq sular, çayır-lar-çəmən-lər... Selcan xatun bu yeri görklü gördü, bəğəndi. Düşdilər, işrətə məşğul oldılar. Yedilər, içdilər.

Ol zəmanda Oğuz yigitlərinə nə qəza gəlsə, uyxudan gəlirdi. Qanturalının, uyxusi gəldi, uyudu. Uyurkən qız aydır: “Mənim möhüblərim çoxdur. Nagah alğarla

gəlməsün, tutuban yigidim öldürməsünlər!” – dedi. Qanturalının atını için tutdı, geydirdi. Kəndü dəxi için tutdı, geyindi. Sügüsin əlinə aldı, bir yüksəg yerə çıxdı, gözlədi” (1, 90). Amma hər yerdə onların ovdan, məclisdən sonra, yəni bərk yeyəndən sonra bərk yatdıqlarını görürük. Ac qarına bərk yatan oğuz misalı görmürük. Bu da təbiidir. Ət kimi gec həzm olunan qidaların həzmi üçün 4-6 saat zaman lazımdır. Mədə-bağırsaq sistemi yükləndikcə bədəndəki qanın əsas hissəsi onu həzm etmək üçün mədə-bağırsaq sisteminə yönəlir. Digər orqanlarda, xüsusilə beyində qanın miqdarı çox azaldığından orqanizmdə süstlük yaranır. İnsan yatmaq istəyir və yatır. Qədim Yunanıstanda da simposiyalardan, Rusiyada da trapezadan sonra yatırdılar. İndi də ordularda nahardan sonra əsgərlərə azı bir saat dincəlmək zamanı ayrılır. Bu təbii proses “Kitabi-Dədə Qorqud”da öz əksini tapıb.

Dastanda Türk xalqlarında bu gün də yaşayan etnik psixologiya əks olunur. Dədə Qorqud qadınlara dəyər verərkən onların təbiətini daha çox mətbəxə münasibətləri ilə açıqlayır. Ozan aydır: Qarılar dörd dürlidü: birisi soldıran soydur, birisi toldıran toydur, birisi evin tayağıdır, birisi necə söylərsən, bayağıdır.

Ozan, evin tayağı oldur ki, yazıdan-yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər içirər, ağırlar-əzizlər, göndərər. Ol Ayışə, Fatimə soyudur, xanım. Anun bəbəkləri bitsün. Ocağına buncılayın övrət gəlsün... Gəldin ol kim soldıran soydur, sapadanca yerindən uru turar, əlin-yüzün yumadan toquz bazlamac ilə bir küvlək yoğurd gəvəzlər, toyınca tıqa-basa yeyər, əlin böğrinə urar, aydar: “Bu evi xərab olası! Ərə varalıdan bəri dəxi qarnım toymadı, yüzüm gülmədi. Anun kibinin, xanım, bəbəkləri bitməsün; ocağına buncılayın övrət gəlməsün. Gəldin ol kim necə söylərsən, bayağıdır. Evinə yazıdan-yabandan bir udlu qonaq gəlsə, ər adam evdə olsa, ana disə ki, tur ətmək gətür, yeyəlim, bu da yesün; disə, bişmiş ətməgün bəqası olmaz, yemək gərəkdir, övrət aydar: “Neyləyəyim, bu yığılacaq evdə un yoq, ələk yoq. Dəvə dəgirməndən gəlmədi”, - diyər; Ol, Nuh peyğəmbərin eşəki əslidür. Andan dəxi sizi, xanım, allah saqlasun. Ocağınıza buncılayın övrət gəlməsün” (səh. 33).

Övladı olmayan kəslərə də münasibət məhz mətbəxlə göstərilir. “Dirsə xanın oğlu Buğac xan boyunda” deyilir: “Kimün ki oğlu-qızı yoq, qara otağa qondurın, qara keçə alsun, yeməzsə, tursun-getsün”, - demişdi (1, 34). Bununla da ailənin millətin doğar olmasının vacibliyi, soyun davam etdirilməsi başlıca məsələ kimi ortaya qoyulur. Dirsə xan da münasibətləri aydınlaşdırmaq üçün mətbəxə istinad edir.

Dərsə xan aydur: “Bayandar xan bənim nə əksüglüğüm gördü? Qılucumdənmı gördü, süfrəmdənmi gördü? Bəndən alçaq kişiləri ağ otağa, qızıl otağa qondurdu. Bənim suçum nə oldı kim, qara otağa qondurdu?” – dedi (1, 34). İndi “kişi süfrəsindən tanınar” deyirik ki, bu da min illərdir ki bu psixoloji məqamın türk etnosunda yaşadığını göstərir. Boyda igidə verilən mükafatlar içində mətbəxlə bağlı olanlar da var.

“Ağ ayıldan tümən qoyun vergil,-

Bu oğlana şişlik olsun, ərəcəmlidir!” (1, 36)

Dastanda qonağa münasibət bu və qadınlara xarakteristika verilən hissədən başqa həm də belə açıqlanır.

Qonağı gəlməyən qara evlər yıqılsa, yeg.

At yeməyən acı otlar bitincə bitməsə, yeg.

Adam içməyən acı sular sızınca sızmasa, yeg (1, 32).

Süfrə mədəniyyətinin, adətlərinin, düşüncəsinin davamı tərbiyə ilə bağlanır. “Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da mətbəx mədəniyyəti ilə bağlı tez-tez təkrarlanan bir ifadəyə də rast gəlirik “Barmaqları nigarlı kafir qızları”.

Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyda: “Səksən yerdə badyələr qurulmuşdu. Altun ayaq sürəhilər düzülmüşdü. Toquz qara gözlü, xub yüzlü, saçı ardına urulu, köksi qızıl dügməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhəbub kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağraq sürüb içərlərdi. (2, 42).

“Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da deyilir: “Bir gün Ulaş oğlu Qazan bəg yerindən turmuşdu. Qara yerin üzərinə otaxların tikdirmişdi. Bin yerdə ipək xaliçəsi döşətmış idi. Ala sayvan gög yüzünə aşanmışdı. Toqsan түмән gənc oğuz söhbətinə dərilmışdi. Ağzı böyük xümrələr ortalığa salınmış idi. Toquz yerdə badyələr qurulmuşdu. Altun ayaq surəhilər dizilmişdi. Toquz qara gözlü, örmə saçlı, əlləri biləgindən qınalı, parmaqları nigarlı, boğazları birər qarış kafər qızları al şərabi altun ayaqla Qalın Oğuz bəglərinə gəzdirlərdi” (2, 68).

Süfrə arxasında xidmət göstərən, saqilik edən qızlar kafir qızlarıdır. Düşməndən döyüşdə alınıb, zəbt ediliblər. Bəs niyə hər yerdə onlar barəsində mütləq “Barmaqlı nigarlı” ifadəsi əlavə edilir. Nigar sözü burada üzük kimi işlədilir. Barmaqlı nigarlı isə kiməsə məxsus, kiminsə tamğasını gəzdirən, kiminsə arvadı ya nişanlısı mənasındadır. Düşmənin nişanlısına, hərəminə, arvadına sahib olmaq, ona qalib gəlmənin, onu sona yetirməyin simvoluydu. Çünki üzük həm də sonsuzluğu, əbədiyi əks etdirən nişan, damğadır. Mənən sınmış sərkərdə artıq müqavimət göstərə bilməzdi. Elə buna görə də Şöklü Məlik də Qazan xanı sındırmaq üçün, ona qalib gəlmək üçün onun arvadının gətirilib süfrədə saqilik etməsini istəyir. Buna çalışır. Yenə də Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyda: Bu yana Şöklü Məlik kafərlərlə şən-şamdan yeyib-içüb oturardı. Aydır: “Bəglər, bilürmisiz, Qazana necə heyf eləmək gərək? Boyu uzun Burla xatunını gətürüb, sağraq sürdürmək gərək!” – dedi.

Boyu uzun Burla bunu eşitdi, yurəgilə canına odlar düşdi. Qırq incə bellü qızın içinə girdi, ögüt verdi. Aydır: “Qanğınuzda yapışurlarsa “Qazan bəgün xatunı qanğınızdır” deyü, qırq yerdən avaz verəsiniz”, – dedi.

Şöklü Məlikdən adam gəldi: “Qazan bəgün xatunı qanğınızdır?” – dedi. Qırq yerdən avaz gəldi. Qanqısıdır, bilmədilər. Kafərə xəbər verdilər: “Birinə yapışdıq, qırq yerdən avaz gəldi. Bilmədik, qanqısıdır” – dedilər.

Kafərə aydır: “Mərə, varın Qazanın oğlu Uruzu tartun çəngələ asun. Qıyma-qıyma ağ ətindən çəkün, qara qaurma bişürüb, qırq bəg qızına ilətün. Hər kim yedi, ol degil, hər kim yemədi, oldur. Alun gəlün, sağraq sürsün!” – dedi.

Boyu uzun Burla xatun oğlunun yamacına gəldi. Çağırıb oğluna soylar, görəlim, xanım, nə soylar. Aydır:

Oğul, oğul, ay oğul!

Bilürmisin nələr oldı?

Söyləşdilər fısıf-fısıf,
 Kafərin fe'lin tıydım.
 Dünlügi altun ban evimin qəbzəsi oğul!
 Qaza bənzər qızımın-gəlinimün çiçəgi oğul!
 Oğul, oğul, ay oğul!
 Toquz ay tar qarnımda götürdüyüm oğul!
 On ay deyəndə dünyaya götürdüyüm oğul!
 Tolması beşikdə bələdüyüm oğul!

Kafərlər tərs tanışmışlar. “Qazan oğlu Uruzı həbsdən çıxarun, boğazından orğanla asun. İki talusından çəngələ sancun, qıyma-qıyma ağ ətindən çəkün. Qara qaurma edib, qırq bəg qızına ilətün. Hər kim yedi, ol degil. Hər kim yemədi, ol Qazan xatunudur, çəkün döşəgimizə götürəlim, sağraq sürdirəlim! - demişlər. Sənin ətündən, oğul-a, yeyəyinmi? Yoxsa, sası dinlü kafərin döşəginə girəyinmi? Ağan Qazanın namusını sındırayınmi? Hecədəyin, oğul, hey?!” - dedi.

Uruz aydır: “Ağzın qurısın, ana! Dilün çürisin, ana! “Ana həqqi-tənri həqqi” deyilməsəydi, qalqubanı yerimdən turaydım, yaqanla boğazından tutaydım. Qaba öncəm altına salaydım. Ağ yüzünü qara yerə dəpəydim. Ağzunla yüzindən qan şorladaydım. Can tatlusun sana göstərəydim. Bu nə sözdür? Saqın, qadın ana! Mənim üzərimə gəlməyəsən! Mənim üçün ağlamıyasan! Qoy bəni, qadın ana, çəngələ ursunlar! Qo ətimdən çəksünlər, qara qaurma-etsünlər, qırq bəg qızının öginə ilətsünlər. Anlar bir yedigində sən iki yegil! Səni kafərlər bilməsünlər, tıymasunlar. Ta kim, sası dinlü kafərin döşəginə varmıyasan. Sağraqın sürmıyəsən. Atam Qazan namusunu sımayasan. Saqın!” - dedi (2, 46-47).

Şökli Məliyin məhz buna nail ola bilməməsi onun müvəqqəti üstünlük əldə etdiyini, məğlub olacağını göstərir.

Oğuz bəylərinin igid və qalib olduğunu bildirən, qabardılan faktorlardan biri də düşmənin qız-gəlininə, arvadına sahiblənməkdir.

Yenə də, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da Alp Ərənin tərəfində “qırq cübbə bürünüb otuz yedi çələ bəyinin məhbub qızlarını çapub bir-bir boynun qucan, yüzündən-todağından öpən İlən Qoca oğlu Alp Ərən çapar yetdi (1, 50).

“Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da Salur Qazan özünü belə öyür:

“Ol qəl'əyi, altı baş ərle mən Qazan vardım,
 Altı günə qomadım, anı aldım.
 Kəlis asın yıqub, yerinə məscid yaptım.
 Ban banlatdım.
 Qızını-gəlinini ağ köksümə oynatdım.
 Bəglərin qul etdim.
 Anda dəxi “ərəm, bəgəm” - deyü ögünmədim.
 Ögünən ərənləri xoş görmədim” (2, 118).

Buradan da düşmənin qız-gəlininin əldə edilməsinin qabiliyyətin simvolu olduğunu görürük.

Cingiz Xana aid edilən qalibiyyət şüarında da, “Ən böyük səadət düşmənin arvadını qucmaqdır” deyilir.

Bu isə yalnız düşmən tam çökdükdən, öldürüldükdən, tam qələbə zamanı mümkündür.

Buna görə də barmağı nigarlı kafir qızlarının saqilik etdikləri süfrə qaliblərin süfrəsiydi. Bu ifadə oğuzların düşmənlərindən güclü olduğunu ifadə etdirir. Bu həm də qabiliyyətin süfrə mədəniyyətində necə əks olunduğunu göstərir.

Bu psixoloji durum bu gün də başqa formada da olsa öz gücünü saxlayır.

Ola bilsin ki, dilimizdəki bir sıra məvhumlar qeyrət, namus anlayışları ilə həmin dövrdə formalaşmış. “Pendiri dəri saxlar, arvadı əri”. Yəni arvadın düşmən əlində olması ərinin zəifliyindən, arvadı qoruya bilməməsindən irəli gəlir. Burada söhbət motal, tulum pendirindən gedir ki, dəri pendiri sərhəd kimi əhatə edib qoruyur.

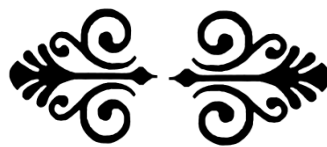
Arvadı əlindən alınmış sərkərdə alçaldılır. “Getsin arvadının dərini çəksin”, “Arvadını altında saxlaya bilmir, başqalarına ağıl öyrədir”, “Namusu qanla yuyarlar” ifadəsi isə düşməni məhv etməyə, qız-gəlini qurtarmağa səsləyir.

Ehtimal ki, dilimizdəki “Ana Vətən” ifadəsi ilə bu düşüncəylə, bu psixoloji duruşla formalaşmış. Vətəni qorumaq təkcə tormağı qorumaq yox, həm də ananı, qız-gəlini qorumaqdır.

Buna görə də folklor nümunəsindən bir söz, bir ifadə belə öz dövrünün adət-ənənələrinin psixoloji durumunu, sosial münasibətləri və s. açıqlamağa kömək edir və bu üzdən toxunulmazdır, qoruyub saxlanılmalıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, “Öndər nəşriyyat”, 2004, 376 s
2. Kitabı Dədə Qorqud; Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.



Yücetaş ERCAN,
Bakı Slavyan Universiteti,
doktorant



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA SÖZ KULTU VƏ DAVRANIŞ AKTLARI

Açar sözlər: epos, qəhrəman, personaj, mərasim, ritual söz

SUMMARY

CULT OF WORDS AND ACTS OF BEHAVIOR AT “KİTABİ-DEDE QORQUD”

The article discusses Azerbaijani epics “Kitabi-Dede Korkut”. The author analyzes the act of initiation of heroes in the epics. Act initiation is a complex semiotic system. One of the main categories of this system is the behavior of heroes and characters. A sacred character, Dede Korgud, is involved in the act of initiation. The name gives rise to a high social hierarchy in Oguz. Oguz transfers young people from an asocial position to a social position. He was awarded the honorary title.

Keywords: epic, hero, character, ceremony

РЕЗЮМЕ

КУЛЬТ СЛОВА И АКТЫ ПОВЕДЕНИЯ В «КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУТ»

В статье рассматриваются азербайджанские эпосы «Китаби-Деде Коркут». Автор анализирует акт инициации в эпосах. Акт инициации – сложная семиотическая система. Одной из основных категорий этой системы является поведение героев и персонажей. В акте инициации участвует сакральный персонаж – Деде Коркуд. Название рождает высокую социальную иерархию в Огузе. Огуз переводит молодых людей из асоциальной позиции в социальную позицию. Ему присвоено почетное звание.

Ключевые слова: эпос, герой, персонаж, церемония, ритуальное слово

“Kitabi-Dədə Qorqud”da mühüm süjetyaradıcı inisiyasiya aktlarından biri də sınaqdan keçmiş oğuz bəyinə ad verilməsi törənidir.

Dirsə xanın oğlunun ad alması törəninə diqqət yetirək: “Oğuz bəgləri gəlüb, oğlan üstinə yığnaq oldılar, təhsin dedilər. “Dədəm Qorqut, bu oğlana ad qoysun: biləsinə alub, babasına varsun. Babasından oğlana bəglik istəsün, təxt alı versün” – dedilər. Çağırdılar. Dədəm Qorqut gəlür oldı. Oğlanı alub babasına vardı. Dədə Qorqut oğlanın babasına soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış. Aydır:

Hey Dirsə xan! Oğlana bəglük vergil,
Təxt vergül, ərđəmlidir!
Boynı uzun bədəvi at vergil,
Binər olsun, hünərlidir!
Ağ ayıldan tümən qoyun vergil, -
Bu oğlana şişlik olsun ərđəmlidir!
Qaytabandan qızıl dəvə vergil bu oğlana,
Yüklət olsun, hünərlidir!
Altun başlu ban ev vergil bu oğlana,
Kölgə olsun, ərđəmlidir!
Çigin quşlu cübbə tob vergil bu oğlana,
Geyər olsun, hünərlidir!

Bayandır xanın ağ meydanında bu oğlan cəng etmişdir. Bir buğa öldürmüş sənin oğlun, adı Buğac olsun. Adını ben verdüm, yaşın Allah versün, - dedi. Dirsə xan oğlana bəglik verdi, təxt verdi. Oğlan təxtə çıxdı” (8, 36).

Bəybörə bəy aydır: Mərə, bənim oğlun başını kəsdi, qanını dökdü?”. “Bəli, baş kəsdi, qan dökdü, adam axtardı!” – dedilər. “Mərə, bu oğlana ad qoyasınca varmıdır?” – dedi. “Bəli, sultanım, artıqdır!” – dedilər.

Qalın Oğuz bəglərini çağırdı, qonaqladı. Dədəm Qorqud gəldi, oğlana ad qodı...

On beş yaşına çatanda atasının kafirlər əlində dustaq olduğunu bilən Yegnək onu qətiyyətlə azad etmək fikrinə düşür: “Məgər xanım, Qazlıq qoca tutsaq olduğu vaxt bir oğlancığı vardı, bir yaşında idi. On beş yaşına girdi, yığıl oldu” (8, 94). Basat Dəpəgözi öldürdüyü boy”da igidə ad btlə verilir: “Dədəm Qorqud gəldi. Aydır: Oğlanım sən insansan. Heyvanla müsahib olmagil! Gəl, yaxşı at bin. Yaxşı yigitlər ilə eş yort! – dedi. Ulu qardaşın adı Qıyan Seçikdir. Sən adın Basat olsun! Adını man verdin, yaşını Allah versün! – dedi” (8, 98).

Adqoyma törənində oğuz bəyləri alqış söyləmə aktına qatılırlar. “Qalın Oğuz bəyləri də əl götürüb dua eləyərək bu adın bu yigitə qutlu olmağını diləyirlər. Çünki adla tale bir-birini tapmışdır və həmin ad həmin şəxsə eyniyyətdə olub, onun mahiyyətini əks etdirir. Mahiyyədən gəldiyinə görə qəhrəmanın davranışı da ona verilən ada uyğundur (5, 32).

İnisiyasiya aktında sakral personaj – Dədə Qorqud iştirak edir. Ad Qalın Oğuzda yüksək sosial ierarxiyada yerini müəyyənləşdirir. Oğuz ərənini gənc asosiallıqdan sosiallığa keçirir. Ona bəylik təxti verilir.

Eposda Bayandır xanın ziyafətləri, ritual etiket davranışının gerçəkləşdiyi əsas məkanlardan biri də ritual-etiket məkandır. Burada Oğuz elitasının toplaşan “Bir gün Ulaş oğlu Qazan bəg yerindən turmuşdu. Qara yerin üzərinə otaqların tikdirmişdi. Bin yerdə ipək xaliçəsi döşətməmiş idi. Ala sayvan gög yüzünə aşanmışdı. Toqsan tümən gənc oğuz söhbətinə dərilməmişdi...” (8, 58); yaxud:

“Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdu. Qara yerin üstünə ağ ban evin dikdirmişdi... İç Oğuz, Taş Oğuz bəgləri Bayındır xanın söhbətinə dərilməmişdi. Baybörənin dəxi Bayındır xanın söhbətiə dərilməmişdi...” (8, 52). Bəylərinin davranışı Oğuz sosial ierarxiya yeri ilə tənzimlənir. “Eposda qəhrəmanlar etiket normalarına müvafiq davranırlar ki, bu da mənəvi kodeksin müəyyən tərəflərinin stereotip ifadəsidir” (11, 111).

Oğuz həyatının vacib qərarları burda verilir: “Qazılıq qoca derlərdi, bir kişi var idi. Bayındır xanın vəziri idi. Şərabın itisi başına çıxdı. Qaba dizin üzərinə çökdü. Bayındır xandan aqın dilədi. Bayındır xan dəstür verdi: Nereye dilərsən, var!”- dedi” (8, 94).

“Toquz tümən Gürcüstanın xəracı gəldi, bir at, bir qılıç, bir çomaq gətirdilər. Bayındır xan qatı səxt oldu. Dədəm Qorqud gəldi. Şadlıq çaldı. “Xanım niyə səxt olursan?” – dedi. Aydır: “Necə səxt olmiyam? Hər il altın-aqça gəlirdi, yigidə - bəgə verirdim – xatirləri xoş olurdu. Şimdi buni kimə verər kim, xatiri xoş ola?”- dedi. Dədə Qorqud aydır: “Xanım, bunun içini dəxi bir yigidə verəlim, - dedi, - Oğuz elinə qaravul olsun!” – dedi” (8, 104).

Burada impulsiv, çılğın hərəkətlərə yol verilir. N.Mehdinin fikrincə, “İmpulsiv ərənlik çılğın, partlayıcı təsiri bağışlayan ərənlikdir... Impulsiv ərənlik üçün partlayış xarakterli duyğular, nərə, "vurub yıxmaq" xarakterikdir” (12, 90).

Bəylərin davranışı sözlə tənzimlənir. Onlar sozdən inciyirlər; Hamı Bəkilin ovçuluq məharətini öyərəkən Qazan xan bu hünəri onun atı ilə yalnız sözü eşidirlər: “Xan aydır: “Yoq, at işləməsə, ər ögünməz. Hünər atındır”,- dedilər. Bu söz Bəkilə xoş gəlmədi. Bəkil aydır: “Alpları içində bizi qusqummızdan bəlcığa

Baturdın”, - dedi. Bayındır xanın bəxşişin öginə dökdi. Xana küsdü. Divandan çıxdı...” (8, 104-105).

Bəkil Qazan xanın bu acı sözündən inciyib küsür, Oğuz bəgini ov məkanını tərk edir “Xanımızın nəzəri bizdən dönmüş” (8, 105) deyərək, hətta oğuzdan el-gününü köçürmək qərarına gəlir. Xatunu ona xandan küsməməsini, xana qarşı asilik etməməyi məsləhət görür: “Yigidim, bəy yigidim! Padşahlar tənriinin kölgəsidir. Padşahına asi olanın işi rast gəlməz” (8, 105), - deyib onu ova göndərir.

Bəylərin küsüşməsi, bir-birinə asi olması Qalın Oğuz üçün faciə ilə tamamlanır. Bu boy ən populyar oğuz qəhrəmanının – Bamsı Beyrəyin ölümü haqqındadır – “İç Oğuz Taş Oğuz asi olub Beyrək-öldüğü boyı bəyan edir”. Adətə görə, ildə bir dəfə Qazan xan evini İç Oğuz və Dış Oğuz arasında yağmaladı. Bu dəfə yağmalatma törəndə Daş Oğuz bəyləri iştirak etmirlər. İç Oğuz, Qazan xana kin, ədavət bəsləyirlər. “Taş Oğuz bəglərindən Aruz, Əmən və qalan bəglər bunu eşitdilər, ayıtdılar ki, “Baq, baq! Şimdiyə dəkin Qazanın evin bilə yağma edərdik. Şimdi neçün bilə olmyavuz?”- dedilər. İttifaqı cəmi Taş Oğuz bəgləri Qazana gəlmədilər, ədavət etlədilər” (8, 123).

Alp Aruz Qazan xanla düşmənçilik qərarını verir: “Biz Qazana düşməyiniz, bəlli bilsün” (8, 123). Alp Aruzun təhriki ilə Taş Oğuz bəyləri and içib Qazan xana asi olurlar: “Həb şol oturan bəglər Qazana asi oldıq, and içdik” (8, 124).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da ov və ovçuluq kulturoloji hadisə olduğundan ilk ovun şərəfinə xüsusi mərasim keçirilir. Bu halda ata artıq yetkinlik yaşına çatmış oğlunun hərbi biliyini yoxlamaq məqsədilə onun şərəfinə ilk ov səhnəsi keçirir. Bu münasibətlə keçirilən ovda bütün tayfa üzvlərinin iştirakı vacibdir (3, 242).

İlk ov neofitin inisiyasiya aktının tərkib hissəsidir. Ona görə də gənc bəyin ilk ovu şərəfinə türən keçirilir. “Dirse xanın xatını oğlancığmm ilk avıdır,- deyü, atdan- ayğırdan, dəvədən huğra. qoyundam qıç qırdırdı. Qanlı Oğuz bəylərini toy lay ayım”,- dedi (8, 37.)

Oğuz bəyləri üçün “öz” məkanı nizam (kosmos) simvolu, “özgə” məkanı, kafir eli isə nizamsızlıq – xaos simvoludur. “Özününkü – özgə” qarşıdurması ənənəvi mifoloji düşüncədə kosmos və xaosun qarşıdurması kimi düşünülür. “Özgə” həmişə sərhəddən o tərəfdədir. Ona görə də “özgə” ölüm mənbəyi və təhlükə sinonimi kimi qəbul edilir. Kafir sərhədinə, Düz-murd və Əlincə qalalarına axın edən oğuz bəyləri özləri simvolik “ov hədəfinə” çevrilirlər. Sərhəddə kafirlərin yaptığı qoruq oğuz igidlərinin əsir- dustaq götürülməsi ilə sonuclanır:

“Yolı Əlincə qələsinə uğramışdı. Qara təkür orada bir qon yapdırmışdı. Uçardan qaz, tauq; yürürdən keyik, tavşan bu holəyə toldurub, Oğuz yigitlərinə bunu dam etmişdi.

Uşun Qoca ol min bu qorıya uğradı. Qonun qapusın ovatdılar. Sığın – keyik, qaz-tauq qırdılar; yedilər-içdilər. Atlarının əyərlərini aldılar, geyimlərin çıxardılar.

... Altı yüz qara tonlu kafər bunların üzərinə qoyuldılar. Yigitləri qırdılar, Əgrəgi tutdılar. Əlincə qələsinə - zindana bıraqdılar” (8, 110).

İlk ov təcrübəsi gənc oğuz bəyi üçün önəmlidir və vacibdir: kafirlərlə vuruşmaq, kafirləri yaxından tanımaq təcrübəsi əldə edir, sosial nüfuz qazanır:

“Bundan başqa ilk ovun türk epik mədəniyyətində qəhrəmanlıq olaraq dəyərləndirilməsi, baş kəsib, qan tökməyə bərabər tutulması ritual-mifoloji ov paradigmasının yeni dəyər qazanmasıdır” (4, 56). Ona görə də, Qazan xan oğlu Uruzu savaş təcrübəsi keçməsi üçün ova götürür.

Ümumiyyətlə, boylarda kafər sərhədinə çıxmaq, sərhədi keçmə inisiyasiya, ovçuluq, evlənmə ritual aktlarının tərkib elementidir. Qazan xan da oğlunu ova, kafər sərhədinə alıb götürür: “Mən bu oğlanı alayım, ava gedəyim. Yedi günlük azuqla çıxayım. Ox atdığım yerləri, qılıç çalub baş kəsdüğüm yerləri göstərəyim. Kafər sərhəddinə, Cızıqlara, Ağlağana, Göğçə tağa aluban çıxaym. Sonra oğlana gərək olur...” (8, 69).

Bəkilin Qazan xandan küsməsi, ayağını sındırması da ov xronotopunda baş verir: “Av avlayı gəzərkən ögündən bir yaralı keyik çıxdı. Bəkii buna at saldı. Buğanın ardından irdi. Yay kərişin boymna atdı. Buğa acmışdı. Kəndüyi bir yuca yerdən atdı. Bəkil at cılavısm yenmədi, bilə uçdı. Sağ oylığı qayaya toqmdı, sındı...” (8, 105).

S.Qarayev ov xronotopunu xaos-kosmos modellərinin gerçəkləşdiyi məkan kimi nəzərdən keçirir: “Dirsə xan oğlu Buğac”. “Qazanın evinin yağmalandığı boy”, “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”, “Əgrək və Səgrək boy”lanıda və başqa boylarda qəhrəmanlar çətin sınaqlar, ov vasitəsi ilə ərənlilik ritualından keçirilir ki, bunların hər birində antistrukturun – xaosun aktivləşdiyini görürük. Məsələn, Dirsə xan oğlu buğa ilə döyüşənə qədər adı yoxdur, yəni xaosdadır, yaxud da Buğac ovda olarkən situasiyaya baxanda aydın olur ki, o, atasının düşmənidir, onu öldürməyə çalışır. Əslində, Buğacın ovda olması onun keçid mühitidir ki, bu zaman strukturun antistrakturla əvəzlənməsi, yəni dogma oğulun düşmən statusuna gətirilməsi elə ritualın tələbidir” (11, 30-31).

Bəkil ov xronotopu ilə bağlı personajdır. Bəkilin ovçu, hünəri və məharəti hamıya bəllidir: “Üç yüz altmış altı alp ova binsə, qanlı keyik üzərinə yürüş olsa, Bəkil nə yay qurardı, nə ox atardı. Həman yayı bələgindən çıxarardp buğanın-sığının boyuma atardı, çəküb turğuzardı. Arıq olsa, qulağın dələrdi, avda bəlli olsun deyü. Əmma semüz olsa, boazlardı. Əgər bəglər keyik alsın, qulağı dəlük olsa, Bəkil sünicidir” deyü Bəkilə göndərərlərdi” (8, 104); “Üç yüz altmış alp ava binsə, qanlı keyk üzərinə yürüş olsa, Bəkil nə yay qurardı, nə ox atardı” (D-238).

Oğuz insana gərəkli semiosferada (semiotik məkanda) formalaşdıraraq öz tələbatını gerçəkləşdirir; dil işarələri ilə (lingvosemiotik məkan) onu düzənə salır. Bu ikisinin əsasında kommunikativ (diskurs məkanı) ölçünü yaratmışdır.

Zaman və məkan ovçuluq diskursunun vacib diskursiv göstəriciləridir. Epik süjet xrononimlə zəngindir.

Ozan təhkiyəsində və dilində ovçu oğuz insanının yaşam və davranış alqoritmını ifadə edən ritual və gündəlik qaydalarda ov diskursunun linqvosemiotik və status komponentləri əksini tapmışdır.

“Arqubeli Ala dağı avlar idim” (D-200).

Oğuz bəyləri qışda-yazda qarı əriməyən Qazılıq dağına çıxırlar.

Qazan xanın ova çıxdığı yer kafər sərhədi olur: “Kafər sərhəddinə Cızıqlara, Ağlagana, Gögcə tağa aluban çıxayın” (D-126).

“Gəlib yenə ol qoriya girdilər. Yuntlara dışra çıxardılar. Tavlunbaz urub, yuntları önlərinə bıraqdılar. Dərəşam suyun dəlub keçdilər” (D-270).

“Dərəşam ucundan keçdi, ol qardaşı tutulan qoruya gəldi” (D-263).

Ov konseptini təşkil edən dəyər davranış etikasındakı əksini tapır. Bəkilin mükəmməl ovçu obrazını ozan belə səciyyələndirir.

Kilsənin yıxıb məscid etmək oğuz ərənlərinin sakral davranışdır mənalandıran qutsal hadisələrdən biridir. Oğuznamələr kafirlər üzərinə qəzaya, axına gedib məscidlər yapan oğuz bəylərində artıq mükəmməl məbəd təfəkkürünün olduğunu göstərir. Məscid qazi ərənlər üçün qutsal yeri - kilsələr (kəlisalar) isə profan məkanlardan biridir. Ona görə də “kəlisə yıqmaq” aktlarına sakral dəyər kimi baxılır: “Kəlisəsin yıqub, yerinə məscid yaptım, ban banlatdım”; “Yürüyülən kafərə at saldılar, qılıc urdılar. Dərələrdə, təpələrdə kafərə qırğun dikdi. Qələyi aldılar. Kəlisəsin yıqub, məscid yaptılar” (8, 121 -122): “Kafərin kəlisəsin yıkdılar, yerinə məscid yandılar. Keşislərdən öldürdilər. Ban banlatdılar. Əziz tənri adına qudbə oqıtdılar” (8, 67).

Kilsəni yıxıb məscid etmək sokral islam düşüncəsinin tərkib komponentidir. Kafir elinə yürüşə çıxmaq, axın oğuz yasam falsəfəsidir, onların həyatında dini-ritual akt kimi mühüm yer tutur. Ə.Əsgər yazır ki, Qəzavat düşüncəsi bu xalqın fitrətində idi. Bu baxımdan ilk türkmanların qəza qəhrəmanları haqqında dastanlar yaratması istisna olunmur” (7, 118).

Qara donlu, qara dinli kafir üzərinə axma, qəzaya gedərkən oğuz bəyləri müəyyən dini ayinlər yerinə yetirirlər. “Oğuz ərənləri savaşın sərt dünyasında belə mənəvi qalmaq üçün möminlik sifətini alırdılar” (8, 181). Onlar “azgın dinli”, “qara donlu” kafirlərlə döyüşdən öncə peyğəmbərimiz (s. ə.s.) adına salavat çevirirlər, abdest alıb namaz qılırlar. “Qazan bəgləri həp yetdi, üzərinə yığnaq oldu. An sudan abdest aldılar. İki rükət namaz qıldılar. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətürdilər. Bitəkəllüf kafərə at saldılar, qılıc urdılar” (8, 77);

Oğuz qaziləri kafirlər üzərinə gedərkən İslamın sakral mənalarmdan istifadə edirlər. Quran sözü oğuz bahadırının əməlmə dərin mənəvi, ideoloji rəng qatır. Məsələn, “Qanturalı gözün açdı, qapaqların qaldırdı. Gördi gəlin at üzərində geyinmiş, sügün əlində. Yer öpdü. Aydır: “Amənnə və səddəqna! Məqsudimiz həq təala dərgahında hasil oldu” deyüb arı sudan abdest aldı. Ağ alının yerə qodı. Eki rükət nəməz qıldı, atına mindi. Adı görklü Məhəmmədə səlavət gətürdi. Qara tonlu kafərə at saldı. Qarşu vardı” (8, 91). “Amənnə və səddəqna” deyimini “inandıq

(təsdiq etdik), iman gətirdik” deməkdir, Qurani-Kərimdəndir, adətən kafərlərin, büt-pərəstlərin islam dininə iman gətirdiyi situasiyalarda işlədilir.

Qazavat savaş xronotopunun tərkib hissəsidir. Ona görə də “İslam dininin yayılması uğrunda mübarizə aparan, yürüşlərə çıxan qazilərin eposuna çevrilir ki, bu, özünü abidənin ideya-məzmununda deyil, bir sıra poetik forma göstəricilərində də təsdiq edir” (6, 98).

Oğuz alplan üçün kafirlərlə döyüş qutsal mənə daşıyır - islam dini uğrunda və Hz. Məhəmməd yolundadır. Bəkilin oğlu Əmranın da atasından istədiyi budur:

Ala gözlü üç yüz yigidin mana vergil yoldaşlığa
Dini-Məhəmməd qolunda dürişəyim sənin üçün (8, 107).

Qazan xan da özünü (XI boy) kafirlərə “Məhəmmədin dini eşqinə qılın vuran” şəxs kimi təqdim edir.

“Olan gördi ki, bir alay atlı gəlir, sıçradı. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətirdi” (8, 113);

“Qalın Oğuz bəgləri arı sudan abdəst aldılar. Ağ alınların yerə qodılar, Eki rükət namaz qıldılar. Adı görklü Məhəmmədi yad gətürdilər. Gumbur -gumbur nəqaralar döküldü. Bir qiyamət savaş oldu, meydan tolu baş oldu” (8, 66);

“Qələnin kəlisəsini yıqub, yerinə məscid yaptılar. Əziz təkri adına qudbə oqıtdılar” (8, 98);

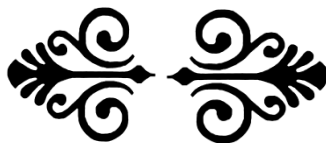
“Qələni aldılar. Kəlisəsin yıqub məscid yaptılar” (8, 121- 122).

İslamın sokral sözünə girirlər. “Oğlan kafəri götürdü, yerə urdu. Bumından qanı düdük kimi şorladı. Sıçrayıb şahin kibi kafərin boğazını ələ aldı.

Kafər aydır: “Yigit, aman, sizün dinə nə deirlər, dinünə girdim”- dedi. Parmaq götürüb, şəhadət götürüb müsəlman oldu” (8, 109).

ƏDƏBİYYAT

1. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s
2. Bayat F. Advermə // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: “Öndər”, 2004, s.3-9
3. Bayat F. Ov, ovçuluq // KDQ ensiklopediyası. II cild. Bakı: Yeni nəşrlər evi, 1999
4. Bayat F. Türk mifoloji təfəkküründə ov və ovçuluq iyəsi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Bakı: Səda, 2006, s.42-62
5. Bəydili C. Qorqud atanın advermə funksiyası haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 29-39
6. Cəfərov N. Seçilmiş əsərlər. V cild. IV c. Bakı: Elm, 2007, s.91-99
7. Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 340 s.
8. Kitabı-Dədə Qorqud // Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F. Zeynalov və S. Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s
9. Mehdi N. Sənətin arxeologiyası. Sənətin arxitektónikası. Bakı : Qanun, 2007, 344 s
10. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988, 225



*Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər**Mətanət ABBASOVA,**Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdiri,**E-mail: abbasova-metanet@list.ru***TƏBRİZ FOLKLORUNDA UŞAQ OYUNLARI****Açar sözlər:** uşaq, oyun, məişət, mərasim, janr, Təbriz, folklor**Xülasə**

Uşaq oyunlarının yaranması ilkin insan sivilizasiyalarının tarixindən yol alaraq müxtəlif mərasimlərin daxilində formalaşmış müstəqil sahəyə çevrilmişdir. Lirik-epik xarakterli uşaq folklorundan fərqli olaraq oyunlar həm hərəkətliliyi, həm də söz-deyimlə bağlı sinkretikliyi seçilir. Təbriz folklorunda uşaq oyunları söz-deyim, nağıl və s. tipləri ilə müxtəlif janrlarda təmsil olunur. Təbriz uşaq oyunları keçirilməsi məqsədi, forma və şəkilləriylə məişətdə geniş yer tutmaqla müxtəlif bölgələr üzrə fərqli xarakter daşıyır.

SUMMARY**CHILDREN'S FOLK GAMES IN TABRIZ FOLKLORE**

The creation of child games following the path of the history of the first human civilizations formed within the framework of various ceremonies became an independent field. Unlike children's folklore of lyrical-epic nature the games are distinguished by their syncretism in both mobility and rhetoric. In Tabriz folklore, children's games include words, tales and so on. Are represented in different genres by types. The purpose of holding Tabriz children's games is different in various regions, taking a large place in everyday life with its shape and images.

Keywords: child, game, household, ceremony, genre, Tabriz, folklore**РЕЗЮМЕ****ДЕТСКИЕ ИГРЫ В ТЕБРИЗСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ**

Возникновение детских игр берет свое начало из истории человеческой цивилизации, формируясь в составе различных обрядов она превратилась в самостоятельную область. В отличие от лирико-эпического характера детского фольклора, игры отличаются своей и подвижностью, и словесно-говорным синкретизмом. Детские игры в Тебризском фольклоре в словесно-говорных, в сказках и в других своих типах представляется в различных жанрах. Цель проведения детских Тебризских игр, своей формой и характером в быту занимает большое место, поэтому по регионам они различаются характерами.

Ключевые слова: ребенок, игра, быт, обряд, жанр, Тебриз, фольклор

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının geniş yayılmış sahələrindən biri də uşaq folklorudur. Uşaq folkloru özünün söz-deyim, nağıl, oyun tipləri ilə müxtəlif janrlarda təmsil olunur. Lirik-epik xarakterli uşaq folklorundan fərqli olaraq, oyunlar həm hərəkətliliyi, həm də söz-deyimlə bağlı sinkretikliyi seçilir. Qeyd edək ki, oyunların yaranması, onların zaman-zaman formalaşması müəyyən tarixi dövr, dünyagörüşü, düşüncə ilə bağlı ən qədim insanın məişətinə qədər yol almaqdadır. Nəzərə alsaq ki, ovsunlar, müxtəlif mərasim ritualları hər biri özünün oyun səciyyəviliyində seçilir, o zaman düşünülmüş bu hərəkətlərin tarixi daha əski insan cəmiyyətlərində təsdiqini tapır. Oyunların sintaqmatik quruluşunun keçid

ayinləri üzərindən öyrənilməsi, eləcə də oyun təşkilində başlanğıc və son uyğulamalarının dünyanın mifoloji modelində izahı bu kontekstdə ayrıca yer tutur. Təsadüfi deyildir ki, oyun elementlərinin seçilməsində bir çox hərəkət və görüntülər (məsələn, gözübağlılıq, təkayaqlı oyunlar, müxtəlif səslər, səs kombinasiyaları ilə iştirak və s.) mifoloji personojların xüsusiyyətlərini xarakterizə etməkdədir. A.Potebniyanın araşdırmalarında oyunların məzmunu bilavasitə mifoloji simvolizmdə müxtəlif folklor janrları, ayrıca nağıl və mif mətnləri ilə əlaqələndirilir (7).

Qədim insan ov etməzdən öncə xüsusi rituallar həyata keçirmiş, müxtəlif maskalarla, əşyalar üzərindən magik nəğmələr oxumuş, mövsüm mərasimlərinin konkret obrazları ilə oyun ənənələrinə qoşulmuşlar. Bu baxımdan oyun anlayışı daha qədim mədəni dəyərlərə bağlı olmaqla geniş səciyyə daşıyır. Bütövlükdə, xalq oyunları yaranması, formalaşma xüsusiyyətləri, məqsəd və şəkillərindən asılı olaraq fərqli qruplarda təmsil olunmaqdadır:

1. Ritual mahiyyətli oyunlar.

2. Profan xarakterli oyunlar.

Ritual mahiyyətli oyunlar öz növbəsində aşağıdakı qruplara ayrılır: a) rəqsdxili oyunlar; b) ovsun səciyyəli oyunlar; c) mövsüm mərasimi oyunları.

Profan xarakterli oyunları isə belə təsnif etmək olar: a) məişət mərasimi oyunları; b) ictimai məzmunlu oyunlar; c) uşaq oyunları (5,125).

Sözsüz ki, bu bölgədə uşaq oyunları oyunun keçirilməsi məqsədi, forma və şəkilləri etibarilə digər hərəkət-vəziyyətlərdən fərqlənir. Uşaqların fiziki və əqli inkişafına bağlı yaranan bu oyunlar hələ kiçik yaşlarından onların dünyagörüşü, düşüncə və hərəkətlərinin nizamlanmasında başlıca rol oynamışdır. Başqa sözlə desək, uşaq oyunlarının sinkretikliyi burada hərəkətlər və söz üzərində qurulmaqla kiçik yaşlıların çevikliyini artırır, eləcə də onların psixi inkişafını tənzimləyir. Uşaq oyunlarının təşkilində müxtəlif oyuncaqlar da oyun elementi olaraq ayrıca vasitəyə çevrilir. Bəzi nəzəriyyələrdə (etnoqrafik nəzəriyyə) oyuncaqlardan uşaq oyunlarında istifadə olunması insanların əski görüş və təsəvvürlərində yer alan kult və ayinlərin keçirilməsi ilə əlaqələndirilir. Bütün hallarda uşaq oyunları milli mədəniyyətin tərkib hissəsi olmaqla əslində insan və canlı aləm, eləcə də müxtəlif irq, dini baxış və sosial təbəqələr arasında mövcud olan ünsiyyətdir. Bu ünsiyyət imkan verir ki, hər bir xalqın milli məişəti, bu məişətdə baş vermiş tarixi hadisə və proseslər, musiqi zövqü və s. yeni bir istiqamətdə öyrənilib araşdırılsın.

Uşaq oyunları, onların toplanılması, oyunların mənşəyinin müəyyənləşdirilməsi, işlənmə dairəsi, funksiyalarına görə təsnifi və s. məsələlərinin tədqiqi Güney folklor mühiti araşdırmalarında müxtəlif istiqamətlərdə öyrənilmişdir. S.Əli Dəlinin toplayıcılığında “Bizim oyunlar” (1389), Pərviz Zare Şahmərsinin “Bazihayi-məhəllə-Azərbaycan” (1390), Tufarqan bölgəsinə aid Həsən M.Cəfərzadənin “Bazihayi-sünnetiye-Azərbaycan”(1391), Xoy oyunlarından ibarət İbrahim Səfərinin “Bazihayi-məhəllə-Xoy-Azərbaycan” (1391) və s. kitabları xüsusi olaraq oyunların bir arada verilməsi üzərində hazırlanmışdır. Pərviz Zare Şahmərsinin hazırladığı topluda Tufarqan bölgəsi oyunlarında 120 mətn qeydə alınmışdır. Ayrı-ayrı qəsəbə, kəndlərin məhəlli oyunları haqqında məlumatlara isə daha çox “El bilimi və

ədəbiyyatı” dərgisində dərc olunan məqalə və məlumatlarda rast gəlirik. Təbriz folklorunda oyunlar Məhəmməd Ülfət (“Təbriz otaqiçi oyunlarından”, 1391, 47-ci sayı, səh.17-21), Əhəd Fərəhməndi (“Təbriz oyunlarından” 1391, 47-ci sayı, səh. 21-29), Susən Nəvadəyi Rəzi(“Uşaqılıqda oynadığım oyunlar”, 1391, 47-ci sayı, səh.8; “Oyunlar”, 1391, 47-ci sayı, səh.8-16; “Otaq oyunlarından”, (1391), 48-ci sayı, səh.24-29), Məhəmməd Əlipur Müqəddəm(“Təbriz küçələrində oynadığımız oyunlardan”, 1388, 14-15-ci sayı, səh.21-29) və eləcə də Zəhra Abdar (“Tırna vurdu”, 1395, 77-ci sayı, səh.77), Davud Qasimi (“Qayıq götürdü”, 1387, 2-ci sayı, səh.35), Əlirza Sərrafi (“İlk oyun”, 1391, 47-ci sayı, səh.3-7) və s. tərəfindən toplanılıb, araşdırılaraq “El bilimi” dərgisində nəşr olunmuşdur.

Qeyd edək ki, uşaq oyunları müxtəlif şəkil və formada olmaqla müəyyən yaş dövrlərində oynanılmasına görə fərqləndirilir. Körpə uşağın addım atması, uyğun hərəkətləri təkrar etməsi üzərində qurulan oyunlar bu kontekstdə ilkin mərhələdə dayanır. Bu qrup oyunların iştirakçıları əsasən ana, nənə və körpələrdir. Uşağın addım atma vərdişlərinin formalaşdırılması, eləcə də barmaqlarla say haqqında ilk təsəvvürlərə yiyələnməsi məqsədilə təşkil edilən bu oyunlar körpənin əqli inkişafında böyük rol oynayır. Təbriz məişətində geniş yayılmaqda olan “Sınıq qol” və “Lulululu xovzə” oyunları bu baxımdan xarakterikdir:

Bir uşağın əlindən tutub, ehmalca qavzayıb endirir və bu sözləri deyirlər:

-Sınıq qol ha, sınıq qol,
Suya gedər sınıq qol.
Sudan gələr sınıq qol,
Bir tikə çörək görəndə

Sonra qolunu daha da qavzayıb deyirlər:

Düm-düz durar sınıq qol,
Düm-düz durar sınıq qol (3,43).

Qeyd edək ki, bu uşaq oyun mətni Qarabağ folkloru topluslarında geniş yayılmış və əsasən aşağıdakı variantda qeydə alınmışdır:

Sınıq qıç, hay sınıq qıç,
Suya getməz sınıq qıç,
Aş bişirməz sınıq qıç.
Elə ki, qonşudan pay gələr,
Şöppənək durar sınıq qıç.

Həm barmaqların sayılması, həm də konkret təkərləmələrin söylənilməsi üzərində qurulan bu oyun növləri (“Ha pişdə, pişdə, pişdə”) “barmaq oyunları” adlandırılmaqdadır.

Digər tərəfdən “oyun və tamaşa anlayışlarına folklorun uşaqlar tərəfindən yaradılan müxtəlif formaları-uşaqların fiziki, zehni, psixi və mənəvi inkişafına təsir göstərən nümunələri daxildir. Oyunları ifasına, uşaqların məişətində tutduğu yerinə və roluna görə iki hissəyə ayırmaq olar:

1. Mütəhərrik (hərəkətli) oyunlar.
2. Söz oyunları (4, 506).

Təbriz uşaq oyunlarının böyük bir hissəsini mütəhərrik, yəni hərəkətli oyunlar təşkil edir. Bu qrup oyunlar həm kiçik yaşlı uşaqlar, həm də yeniyetmələr arasında oynanılan şəkil və formalarına görə fərqləndirilir. Hərəkətli oyunların kiçik yaşlı uşaqlar arasında yayılan formaları “Bənövşə”, “Dəsmal-dəsmal”, “Əl məndə”, “Qonaq bacı”, “İncələ qız”, “Qovala qaçdı”, “Girdəkan dığırılmaq”, “İp keçdi”, “Top tutdu” və s. oyunlarıdır. İştirakçıları əsasən kiçik yaşlı uşaqlar olan bu oyunlar ayrı-ayrılıqda qızlar, oğlanlar, eləcə də oğlan və qızların bir yerdə oynamaları, açıq, qapalı məkanlarda təşkil edilməsinə görə də seçilir. Oğlanlar, yeniyetmələrin qatıldığı oyunlarda fiziki hərəkətlərə daha çox yer verilir və bu oyunlar xüsusilə ev şəraitindən kənarda təşkil edilir (“Bıçaq tutdu”, “Tırna vurdu”, “Çola tutma”, “Dala mindi”, “Göydə nə var” və s.).

Oyunların xalq məişətində müəyyən vasitə-əşya, oyun predmetləri ilə keçirilməsi də ayrıca maraq doğurur. İp, daş, girdəkan(qoz), aşıq, çubuq, sümük, qarpız, top və s. bu oyunlarda başlıca predmetlər sırasındadır. “Ətəyə daş qoydu”, “Beş daş”, “Löpur qaz” və s. daş, “Pil dəstə” (“Pülüng ağac”), “Döymə ağac”, “Doqquz öküz”, “Sancma ağac”, “Hoyma ağac”, “Coz mərəzi” və s. ağac, “Top tutdu”, “Top ərəbi”, “Çola tutma”, “Divara vurdu” və s. top, “Südlü sümük” oyunu sümük, “Girdəkan dığırılmaq” qoz, “Misqala kəsmək”, “Toxum çıxartmaq” və s. qarpız vasitəsilə oynanılan oyunlardandır. Bu oyunlar içərisində “cızıq qurmaq” və “aşiq” oyunları isə xüsusilə geniş yayılmışdır. Belə ki, “Topana cızan”, “Üçəm”, “Cız”, “Kor”, “Yerdə oturdu”, “Ayaq cızığı” və s. oyunları cızıq, “Alçı tava”, “Qalaşək”, “Göydən gəldi”, “Saqqa vurdu” kimi oyunlar isə aşiq üzərində oynanılır. Aşıq oyunlarında aşıqların “sovrulduqdan” sonra fərqli formalarda şəkillənmələri oyunun gedişatında mühüm mərhələdir. Məsələn, aşiq sovrularkən düşmə şəkilləri “çik” və “bök”, “alçı” və “tava”, “omba” formalarında uyğunlaşır(“bök”-aşığın yan üstə düşməsi; “cik”- çuxur yan üstə düşməsi; “tovxan”, “tova”, “tava”- aşığın ayaq üstə, şiş tərəf üstündə qalması; “çılan”, “çıla”, “alçı”- çuxur tərəf üstə qalma; “onqa”, “omba”, “hompə”- aşığın mil şəklində düşməsi, “saqqa”- böyük aşiq düşməsi və s.).

Uşaq oyunlarının ayrıca bir növü olan söz oyunları da Təbriz məişətində geniş yayılmışdır. Söz oyunlarının təşkili, aparılması burada uşaqların intellekt, hazırcavablılıq, düşüncə və məntiqinin inkişafı üçün xüsusilə vacibdir. Bu qrup oyunlarda tapmaca, söz qafiyələndirmə, sözün tərsinə oxunması və s. vasitələrlə oyunların təşkil edilməsi şərtidir. Ümumiyyətlə, bu oyunların ən geniş yayılmış forması “Qələndər, a qələndər”, “Kəkliyəmin başı sarı”, “Bir quşum var...”, “Tap görüm...” adlarıyla yayılan oyun-tapmacalardır. Daha çox oğlanlar üçün nəzərdə tutulan bu oyunda oynayanlar özlərinə bir molla seçib bir yerdə sıralanarlar. Molla öz zehmində bir quşu tutub onun biçimin qayışla deyir:

– Bir quşum var, bu xərtənə, başı var bu xərtənə... Ayaxları var bu xərtənə....

(Quşun bütün üzvlərinin ölçüsün qayışda tutar). Sıralananlar hərəsi zənn etdikləri quşların adlarını deyirlər. Hər kəs tapsa o, molla olar, ya tapa bilməsələr molla “vur çatdasın” deyib, onları qayışla vurmağa başlar. Oyunçuların qayışdan

qorxanı dağırlar. Çevikləri molları tutarlar. Mollanın gözlərini yumub, qayıışı gizlədirlər. Molla düşər axtarmağa, zənn etdiyi yerlərə baş çəkər. Tapa bilsə, oyunu davam edər, tapa bilməsə, qayıışı gizlədirlər, onu qayıışla vururlar. Ayrı molla seçilər, oyun davam edər” (3,45).

Uşaq oyunları bütövlükdə kiçik yaşlarından körpələrin zehni inkişafı, nitq vərdişləri, eləcə də fiziki möhkəmliyi istiqamətində düşünülmüş şəkildə həyata keçirilən pədaqoji üsuldur. Uşaqların ünsiyyətinə bağlı söz oyunlarının bir çoxu həm də onların həyat, canlılar haqqında biliklərinin formalaşması təcrübəsinə istinad edir.

Oyun-tapmaca qurupundan olan söz oyunları sırasında öcəşmələr də ayrıca yer tutur. Öcəşmələrdə də adı çəkilən bu və ya digər əşya, predmetin səsləndirilməsinə həmqafiyə olan digər söz, yaxud fikir cavablandırılır:

- Denən, “bir alma”.
- Bir alma.
- Yeri-yeri yolda qalma.

- Denən, “nəlbəki”.
- Nəlbəki.
- O kimdi tövlədəki?

- Denən, “əriştə”.
- Əriştə.
- Dədən-nənön behiştə... və s.

Bu məzmununda olan müxtəlif düzgülər, acıtma, uşaq nəğmələri söz oyunlarının əsasında dayanır. Oyun zamanı bəzən 2-4 nəfərdən ibarət dəstə təşkil olunur və onlar qarşılıqlı şəkildə söz oyununda iştirak edirlər:

I dəstə:

- Çıqqılı kişi.

II dəstə:

- Dağ yemişi.

I dəstə:

- Hoqqa maşa.

II dəstə:

- Dəydi daşa.

I dəstə:

- Üç arvadın.

II dəstə:

- Birini boşa.

Uşaq oyunlarında müşahidə olunan digər mühüm xüsusiyyət söz oyunları, eləcə də hərəkətli oyunların təkərləmələr üzərində qurulmasıdır. Nəzərdən keçirilən təkərləmə mətnləri belə bir fikri vurğulamağa əsas verir ki, bu mətnlərdə uşaqların dünyagörüşü, ətraf mühitlə bağlı fantastik düşüncələri, təsəvvür, duyğuları yer almaqdadır. Bəzən məntiq və real düşüncədən kənarda yaranan

mətnlər uşaq üçün daha yaxın, doğma və düşündürücü olur. Təkrəlmələr qısa, qafiyəli olması, musiqililik üzərində söylənilməsi və oyun əsnasında yaradılması baxımından səciyyəvidir. Ümumiyyətlə, təkrəlmələr təkcə uşaq oyunlarını deyil, bir çox folklor yaradıcılığı sahələrini də əhatə etməkdədir. Bu baxımdan təkrəlmələr söylənilmə yeri və məqsədinə görə aşağıdakı tip, şəkillərdə fərqləndirilir: 1.Nağıl təkrəlmələri. 2.Tamaşa-oyun sırasında söylənən təkrəlmələr. 3.Saz şairliyi gələcəyində söylənən təkrəlmələr. 4.Məktub təkrəlmələri. 5.Mərasim təkrəlmələri. 6.Xalq hekayələri təkrəlmələri. 7.Oxşamalarda təkrəlmələr. 8. Dua, dilək, niyyət təkrəlmələri. 9.Müxtəlif səbəblərlə söylənən təkrəlmələr. 10.Oyun təkrəlmələri (2).

Oyun sırasında söylənən təkrəlmələr həmçinin ümumi sıralanması baxımından da oyun öncəsi, oyun arası və oyun sonrası söylənən mətnlərinə görə seçilir. Güney folklorunda ən geniş yayılmış təkrəlmə mətnləri məşhur “Motal-motal” və “Əl-əl” oyunları üzərində söylənilməkdədir. “Əl-əl” oyununun təşkilində söylənilən mətnin bitməsi ilə icra olunan hərəkətlər dayandırılır, hansı oyun iştirakçısı-uşağın cəld hərəkət edib-etməməsi ilə dəstələr qalib hesab edilir və uyğun nəğmələr oxunur:

– Ala dana,
Göy dana,
Qorxmursan
Çıx meydana.

Uşaq oyunlarının icrasında oyunçuların qruplara ayrılmasında, söylənilən mətnlərdə sanamalar da ayrıca yer tutmaqdadır. Ümumiyyətlə, sanamaların, bütövlükdə say sisteminin folklor mətnlərində zənginliyi etnosun arxaik düşüncə və təsəvvürlərindən qaynaqlanmaqdadır. İbtidai düşüncə sistemində dünyanın, ətraf aləmin, bütövlükdə kosmosun dərk olunmasında bu və ya digər cəhətlərlə yanaşı, sayların formalaşması, öyrənilməsi üsulları və riyazi hesablamaların mifoloji dərk olunmasının özünəməxsus yeri vardır. Daima təbiətlə təmasda olan insan üçün zamanın irəliləməsinin, ayın, ilin dövrləşməsinin və ən əsası fəsilələrin əvəzlənməsinin onların təsərrüfat həyatında, məişətində böyük rolu olduğundan riyazi informasiyanın öyrənilməsi daha vacib əhəmiyyət kəsb etmişdir. Sayların yaranmasının insan cəmiyyətindəki sonrakı mərhələsi isə xüsusi təsərrüfatçılığın formalaşmasından qaynaqlanmışdır. Riyazi ünsürlərin bu gün folklorumuzun müxtəlif janrlarında möhkəmlənən kökləri “sıxılmış mifoloji informasiyaların” mənbəyində xüsusi məxəz rolunu oynayır. Azərbaycan xalq nağılları, dastanlarının poetik mətnlərində epik informasiyaların kəmiyyət strukturu da daxil olmaqla say simvolikası şifahi ənənədə xüsusi bir sistem təşkil etməkdədir.

Sayların təcrübəyə dayanıqlığından irəli gələn bu riyazi vasitələr qoşalaşma yolu ilə formalaşmış, uşaq oyunları mətnlərində ilkin-ibtidai şəklini nisbətən qoruyub saxlamışdır. Oyunlarda ilkin say sisteminin ifadəsi onunla izah olunur ki, qoşalaşmalarda bəzən ikinci tərəfin rəmzi, mioloji məzmunu aydın olmur, mətnlərində sayların qoşalaşma yaratdığı ikinci tərəfi sadəcə qafiyə yaratmaq məqsədi ilə sanamalara qoşulur. İkinci qrup sanama mətnləri isə bilavasitə öz məzmununda

xalq inanclarının mifoloji köklərini qoruyub saxlayır. Uşaq folklorumuzda yüzlük say sisteminin ifadə olunduğu şeir mətnlərinin qaynaqlarının araşdırılması tam olaraq bu mifoloji düşüncənin izlərini açmağa imkan verir. Professor A.Nəbiyev “yeddi-səkkiz, Firəngiz; doqquz-on, qırmızı don” sanama mətninə istinad edərək yazır: “Yeddi-səkkiz rəqəmi Firəngiz adı ilə qafiyələnib, doqquz-on isə qırmızı dona bərabərdir, burada məcazi məna duyulur. Bir günəş tsiklinin dairəvi olaraq 9-cu nöqtəsindən 10-cu nöqtəsinə çıxışı olanda odlu kürədə temperatur artacaq, Yer kürəsi qırmızı alova bürünəcəkdir” (6,31).

Güney folkloru, Təbriz uşaq oyunlarında da sanamalar say sistemindəki qoşalaşma, qafiyələnməsi üsulu ilə seçilir:

- Yek-yek
- Yekə danışma.
- Do-do
- Dombalaq aşma.
- Se-se
- Səfeh danışma.
- Çəhar-çəhar
- Çadravı aşma. (1, 8-11)

Uşaq təxəyyül və düşüncəsinə bağlı oyunlar sırasında heyvan-canlıların xüsusiyyətləri üzərində qurulan oyun formaları da geniş yayılmışdır. Məlumdur ki, insanın təbiətə yaxınlığı, vəhşi aləmi öyrənməsi ilk dövrlərdə həm də insanların canlıları tanıması, onları ovlaması, eləcə də onlara ovsun –söz yolu ilə təsir etmə niyyəyətindən irəli gəlmişdir. İbtidai insanın canlı aləmə olan bu təsəvvürlər sistemi, heyvan-əcdad kultu səviyyəsində də müxtəlif xalqların totemik görüşlərində qorunmuşdur. Ayrı-ayrı heyvan və quş növlərinin xalq ədəbiyyatının poetik sistemində obrazlaşdırılması bu baxımdan təsvirdə sadəcə estetik səciyyə daşıyır, həm də əski mifoloji düşüncə və inamların qaynaqlarını müəyyənləşdirir. Poetik sistemdə mənfi və müsbət eksspressivlikdə bu obrazlar mifik düşüncənin ilkin qaynaqları ilə qarşılıqlı əlaqə və qanunauyğun münasibətlərdə olmaqla bədii mətnlərin ifadəlilik imkanlarını daha da zənginləşdirir.

Qeyd edək ki, canlıların (heyvan və quşlar) qədim insanın məişətindəki qidalandırıcı rolu və zamanla əmək fəaliyyətinə qoşulması xalqın mifik təfəkküründə ayrıca mərasimlərin meydana gəlməsinə yol almış, müxtəlif məişət törənlərini formalaşdırmışdır. “Holavar”lar, “sayaçı” sözləri, “təkə” nəğmələri və s. müvafiq mərasim ritualları ilə obrazlaşdırılmış, dramatik şəkildə icra olunmuşdur.

Eyni düşüncə sistemi sivilizasiya dönəmində nağıl, müxtəlif mifoloji mətnlərdə saxlanmaqla uşaq oyunlarına qədər yol açmışdır. Uşaqların ətraf mühiti öyrənməsi bu və ya digər vasitələrlə yanaşı, həm də canlıların tanıtılmasından da başlamışdır. Hələ körpə yaşlarından başlayaraq ana-nənələrimiz quş, pişik, quzu, cücə və s. canlıları uşaqlara sevdirməyə çalışmış və bu ünsiyyət nəticə etibarilə məişətdə bir sıra oyunların yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Kəklik, quzu, qurd, cücə, pişiklə bağlı yaranan oyunlar bu baxımdan xarakterikdir

(“Xoruz-xoruz”, ” Pişik yolu”, “ Eşşək beli”, “Nənə, mənə qurda vermə”, “Naqqıclı” və s.).

Nəzərdən keçirdiyimiz oyunlar, onların müxtəlif forma və şəkilləri xalq məişətində uşaq oyun sənətinin dinamikliyi və zənginliyi haqqında yetərincə məlumat verməkdədir. Müxtəlif saz-söz ənənələrinin təbliği, yayılması dövr üçün nə qədər çətinliklər yaratmış olsa da, uşaq oyunlarının qorunması bir o qədər asanlıqla başa gəlmişdir. Bu baxımdan Təbriz uşaq oyunları xalq mədəniyyətinin tərkib hissəsi olaraq etnik-mədəni sistemin daxilində öz inkişaf yolu, evolyusiya prosesinin tarixini yaşadıb, gələcək nəsillərə çatdırmaqdadır.

ƏDƏBİYYAT

1.Həsən M. Cəfərzadə. Uşaq folklorunda səs harmoniyasına görə işlənən zarafatlar. Azərbaycan El bilimi, 1390, 38-ci sayı, səh .8-11.

2.Gülşah Goktaş. Oyun təkrəmələrinin araşdırılması və incələnməsi. Muğla Universiteti, Sosial-Elmlər İnstitutu, Türk dili və ədəbiyyatı bölümü. Yüksək Lisans tezi. Muğla, 2006.

3.Güney Azərbaycan folkloru, IV kitab, (Tərtib edən: f.ü.f.d.Mətanət Maşallahqızı (Abbasova), Dr.Hüseyn Şərqidərəcək (Soytürk), Bakı, Elm və təhsil, 2015, 388s.

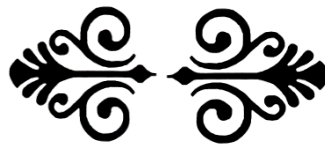
4.R. Qafarlı. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı, Elm və təhsil, 2013, 540 s.

5.Ə.Y.Qasımov. Azərbaycan xalq oyunları. Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2006, 187 s.

6.Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, 2 cildə, I c. Bakı, Turan, 2002, 668 s.

7.Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск, 2001, 296 с.

8.Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000, 622 с.



Sakir ALBALIYEV,
AMEA Folklor İnstitutu,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
albaliyevshakir@gmail.com



BAYRAM KONSEPTİNİN ETNOKULTUROLOJİ MAHIYYƏTİ (PROF. C.QASIMOVUN YARADICILIĞI ƏSASINDA)

Açar sözlər: Bayram, ritual, mərasim, etnokulturologiya, Novruz, Cəlal Qasimov, xalq bayramları, folklor, ədəbiyyat

XÜLASƏ

Bayram konseptinin etnokulturoloji mahiyyəti haqqında dəyərli fikirlərə Novruz bayramı haqqında tədqiqatlarda geniş şəkildə rast gəlinir. Bu cəhətdən prof. Cəlal Qasimovun fikirləri diqqəti xüsusi cəlb edir. Alimə görə, Novruz, sadəcə olaraq, bir bayram yox, Azərbaycan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu, mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan türk etnosunun gerçəkliyə münasibətinin etnopsixoloji mexanizmdir. Bu bayram əski türkün məkan-zaman haqqında bütün görüşlərinin yaddaş modeli və bu modelin funksional sistemidir. Etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsinin bütün aksioloji dəyərləri ilkin kökdən başlayıb, bütün dövrlər (siyasi, ideoloji, dini epoxalar) boyunca Novruza konsentrasiya olunmaqla onu akkumulyasiya mənbəyinə – etnoenergetik sistemə çevirir. Vaxtaşırı (ritmik olaraq) Novruz bayramını keçirən etnos qapalı-dövrəvi ritmlə ondan keçməklə hər dəfə özünü etnoenergetik arxetiplərlə təchiz edir.

SUMMARY

ETHNOCULTURAL ESSENCE OF THE HOLIDAY CONCEPT (BASED ON THE CREATIVITY OF PROF. J.GASIMOV)

Valuable ideas about the ethno-cultural essence of the concept of the holiday are widely used in research devoted to the Novruz holiday. In this regard, the views of prof. Jalal Gasimov deserve special attention. According to the scientist, Novruz is not just a holiday, but a functional formula of the ritual and mythological memory of the Azerbaijani people, an ethnopsychological mechanism of the attitude of the Turkic ethnos living with mythical and cosmological thinking to reality. This holiday is an example of memory of all the ideas of the ancient Turks about space and time and the functional system of this model. All axiological values of the physical and spiritual experience of an ethnos proceed from the original root, concentrating on Novruz throughout all periods (political, ideological, religious epochs) and turning it into a source of accumulation - an ethnoenergetic system. An ethnos celebrating Novruz from time to time (rhythmically), each time passing through it in the rhythm of a closed cycle, is supplied with ethnoenergetic archetypes.

Key words: holiday, ceremony, ritual, ethnocultural studies, Novruz, Jalal Gasimov, folk holidays, folklore, literature.

(РЕЗЮМЕ)

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СУЩНОСТЬ КОНЦЕПЦИИ ПРАЗДНИКА (НА ОСНОВЕ ТВОРЧЕСТВА ПРОФ. ДЖ. ГАСЫМОВА)

Ценные представления об этнокультурной сущности концепции праздника широко используются в исследованиях, посвященных празднику Новруз. В связи с этим особого внимания заслуживают взгляды проф. Джалала Гасимова. По мнению ученого, Новруз - это не просто праздник, а функциональная формула ритуально-мифологической памяти азербайджанского народа, этнопсихологический механизм отношения тюркского этноса, живущего с мифо-космологическим мышлением, к действительности. Этот праздник - образец памяти всех представлений древних тюрков о пространстве и времени и

функциональной системе этой модели. Все аксиологические ценности физического и духовного опыта этноса исходят из изначального корня, концентрируясь на Новрузе на протяжении всех периодов (политические, идеологические, религиозные эпохи) и превращая его в источник накопления - этноэнергетическую систему. Этнос, отмечающий Новруз время от времени (ритмично), каждый раз, проходя через него в ритме замкнутого цикла, снабжается этноэнергетическими архетипами.

Ключевые слова: праздник, обряд, ритуал, этнокультурология, Новруз, Джалал Гасымов, народные праздники, фольклор, литература.

Məsələnin qoyuluşu: Bayram konseptinin etnokulturoloji mahiyyəti haqqında dəyərli fikirlərə Novruz bayramı haqqında tədqiqatlarda geniş şəkildə rast gəlinir. Bu cəhətdən prof. Cəlal Qasimovun fikirləri diqqəti xüsusi cəlb edir.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd bayram konseptinin etnokulturoloji mahiyyətini prof. Cəlal Qasimovun tədqiqatları əsasında araşdırmaqdır.

Novruz bayramının etnokulturoloji semantikasi, o cümlədən etnopsixoloji mahiyyəti haqqında maraqlı fikirlərə prof. C.Qasimovun Novruz bayramının sovet dönməində repressiyasından bəhs edən məqaləsində rast gəlirik. Müəllif həmin repressiyalar haqqında yazır: “XX əsrin əvvəllərində – 30-cu illər stalinizm repressiyaları dövründə milli mədəniyyətimiz bütövlükdə repressiyalara, bir çox hallarda məhvə məruz qaldığı kimi, bu qanlı təqiblər Novruz bayramından da yan keçmədi. Həmin dövrdə “Novruz” bayramının keçirilməsi qadağan edildi. Lakin bu bayrama islam dininin qalığı kimi baxan bolşevizmin bütün cəhdlərinə baxmayaraq, onu xalqın yaddaşından silə bilmədi. Öz tarixi ənənələrinə sadıq qalan xalq bu mərasimin meydanlarda olmasa da, mənzillərdə keçirilməsinə nail oldu” [2, s. 14].

Prof. C.Qasimovun tarixi faktlara və sənədlərə əsaslanan bu fikri Novruz bayramı ilə bağlı bəzi “əks fikirlərin” üzərinə də işıq salır. Çünki biz tez-tez belə məlumatlarla qarşılaşırıq ki, sovet hakimiyyəti zamanında Novruz bayramı heç bir təqibə məruz qalmamışdır. Bu zaman əksəriyyət belə bir fakta istinad edir ki, “biz uşaq vaxtı öz kəndimizdə bu bayramı necə lazımdır keçirirdik. Tonqal qalayırıdık, od üstündən tullanırıdık, yumurta döyüşdürürdük, cürbəcür oyunlar oynayırdık və s.”. Yəni sovet hökuməti bayramın keçirilməsinə heç bir yasaq, qadağa-filan qoymamışdır. Əlbəttə, bunu deyənlərin hamısı öz bayram xatirələrinə istinad edirlər. Lakin onlar bu zaman sovet hökumətinin Novruz bayramı ilə bağlı nəyi qadağan etdiyini bilmir, yaxud nəzərə almırlar. C.Qasimovun dediyi kimi, sovet hökuməti Novruz bayramını meydanlardan evlərə, mənzillərə sıxışdırdı. Onu dövlətin qeyd etdiyi rəsmi-siyasi bayram statusundan çıxarıb, məişət səviyyəsində qeyd olunan bayrama çevirdi. Məsələnin bütün mahiyyəti bununla bağlıdır. Sovet hökuməti Novruzu bir bayram kimi xalqın əlindən tam şəkildə ala bilməsə də, onu milli dövlətçiliyin ifadəsi olan bayram olmaqdan çıxardı və buna cəhd edənlərin hamısını qanlı repressiyalara məruz qoydu.

Novruz bayramının etnokulturoloji və etnopsixoloji mahiyyəti “Sovet ideologiyasının Novruz bayramını xalqın yaddaşından tam şəkildə silməyə, bu bayramı yox etməyə nəyə görə, hansı səbəblərdən gücü çatmadı?” sualı ilə bağlıdır. Novruzun etnokulturoloji gücünə tam şəkildə qalib gələ bilməyən sovet

ideoloqları onun, heç olmasa, məhəlli səviyyədə qeyd olunan “xalq adət-ənənəsi” şəklində yaşamasına dözməli oldular.

C.Qasimov yazır: “1920-ci illərin axırı və 30-cu illərin əvvəllərində min illərlə xalqın yaddaşında kök salmış “Novruz” bayramı da din pərdəsi altında yasaq edilsə də, illər boyu küçə və meydanlarda böyük ruh yüksəkliyi ilə keçirilən bu milli bayramı xalq artıq gizli olaraq, qapalı şəraitdə, lokal bir məkanda – evində keçirməyə başladı. Bunu bilən dövlət məmurları evlərdə də bu tədbirin keçirilməsini qadağan etdi. Bütün qadağalara, təqib və təzyiqlərə baxmayaraq, xalq əcdaddan transfer edilən bu bayramın unudulmasına imkan vermədi, onu qoruyub saxlaya bildi. Başqa sözlə, nə bolşevik təbliğatı, nə də hüquq-mühafizə orqanlarının gördüyü tədbirlər illərlə gəndə köklənmiş “Novruz”u yaddaşlardan birdəfəlik silə bilmədi, sadəcə, bu bayramın məkanı daraldı, küçədən, meydana çıxaraq, evlərə, ürəklərə daxil oldu” [2, s. 19-20].

C.Qasimov sözü gedən məqaləsində bizim tədqiqatımıza bilavasitə daxil olan “Qanlı repressiya üsulları ilə işləyən, milli düşüncənin ən xırda təzahürlərinə görə insanları divara söykəyib güllələyən sovet-bolşevik ideologiyasının Novruz bayramı ilə mübarizədə, əslində, məğlub olmasının səbəbi nə idi?” [2, s. 20] sualına aydınlıq gətirir.

Müəllif bu sualın cavabını “Novruz” arxetipinin xalqın düşüncəsinin ən dərin qatlarında axtarır. O yazır: “1930-cu illərin sərt qadağaları, zorakı sistem “Novruz”un meydan mərasimlərini müvəqqəti zaman kəsiyində sıradan çıxarsa da, bu milli bayramı bütövlükdə yaddaşdan silə bilmədi. Əslində, bu, mümkün də deyildi. Novruz bayramı xalqın qan-gen yaddaşı ilə bağlıdır. Bu bayram tarixən türk etnosunun təşəkkül və formalaşma prosesinin zəruri ünsürü, əsas tərkib materiallarından biri olduğu üçün bir xalq olaraq ümumtürk-oğuz kütləsindən diferensiasiya edən Azərbaycan xalqının etnopsixoloji yaddaşının üzvi elementidir. Başqa sözlə, Novruz qədim Azərbaycan türkünün yaddaşına kənardan gətirilməmiş, etnosun fiziki-psixoloji təcrübəsinin içindən inkişaf edərək mentalitet sisteminin zəruri, ayrılmaz struktur səviyyəsinə çevrilmişdir” [2, s. 14].

Bizcə, C.Qasimovun bu fikri Novruz bayramının etnokulturoloji semantikasi, yəni etnik mədəniyyət sistemində yeri, rolu və funksiyasının üzərinə gur işıq salır. Novruzun etnokulturoloji gücü, heç şübhəsiz ki, onun etnopsixoloji düşüncə sistemində tutduğu yerin möhkəm olması, Novruz arxetipinin milli şüurda sağlam, bütöv, möhkəm etnopsixoloji məna platformasına malik olması ilə müəyyənləşir. Bu da Novruz bayramının milli yaddaş sistemindəki tarixini, sözün hərfi mənasında, əbədləşdirmişdir. Biz Novruzun milli ideologiyamızın mühüm tərkib hissəsinə çevrildiyi müasir milli şüurumuzdan onun tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, Novruz milli şüur və etnokulturoloji sistemdə öz varlığını heç vaxt durdurmamış, daim bizim tariximizdə, mədəniyyətimizdə, həyatımızda və düşüncəmizdə var olmuşdur.

C.Qasimovun yuxarıdakı fikrində “ümumtürk-oğuz kütləsindən diferensiasiya edən Azərbaycan xalqının etnopsixoloji yaddaşına” da vurğu yapılmışdır.

Müəllif bununla çox mühüm bir mətləbi diqqətə çatdırıb göstərir ki, Novruz Azərbaycan etnokulturoloji tarixinin epoxal hadisəsidir. O, iki epoxanı qabardır:

1. Azərbaycan xalqının ümumtürk-oğuz tarixi;
2. Azərbaycan xalqının ümumtürk-oğuz kütləsindən diferensiasiya etdikdən sonrakı tarixi.

Müəllifə görə, Novruz bu tarixlərin hər ikisində milli yaddaşın üzvi tərkib hissəsidir. Bu cəhətdən, C.Qasimovun yuxarıdakı fikrində Novruz bayramının Azərbaycan xalqının etnopsixoloji yaddaşına kənardan gətirilməməsi, “etnosun fiziki-psixoloji təcrübəsinin içindən inkişaf edərək mentalitet sisteminin zəruri, ayrılmaz struktur səviyyəsinə çevrilməsi” haqqındakı tezis etnokulturoloji baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb edən konsepsiyadır.

Məlumdur ki, Novruz təkcə Azərbaycan xalqı tərəfindən deyil, çox geniş etnik-mədəni coğrafiyada qeyd olunan bayramdır. Biz tez-tez bu bayramın Azərbaycan xalqının öz bayramı olması, yaxud mədəniyyətimizə kənardan (irandilli xalqlardan) daxil olması haqqında mübahisələrlə qarşılaşırıq. Bizcə, C.Qasimovun Novruzun Azərbaycan etnosunun fiziki-psixoloji təcrübəsinin içindən inkişaf edərək mentalitet sisteminin zəruri, ayrılmaz struktur səviyyəsinə çevrilməsi haqqındakı fikri bu mübahisələrdə nəzərə alınmalı olan çox ciddi konseptdir. Əlbəttə, öz tədqiqatlarında elmi obyektivliyin sərhədlərini dəqiq şəkildə qoruyan C.Qasimov bu fikri ilə Novruz bayramının digər xalqlara da aidliyini qətiyyənlə inkar etmir. Məsələnin etnokulturoloji mahiyyəti tamamilə başqa cürdür.

Prof C.Qasimov öz tədqiqatında Novruz bayramının milli düşüncə sisteminə, etnokulturoloji yaddaşda, etnopsixoloji dəyərlər sisteminə niyə bu qədər dərin köklər saldığını təhlil etmişdir. Müəllifin təhlili, əslində, Novruz bayramının bir təqvim bayramı olması konsepti üzərində qurulmuşdur.

Əlbəttə, bizim bu fikrimizə anındaca etiraz oluna bilər ki, Novruz bayramının təqvim bayramı olması haqqında hamının bildiyi məlumat niyə yeni bir konsept olsun ki? Məsələ də elə bununla, başqa sözlə, C.Qasimovun Novruzun təqvim bayramı olması haqqındakı ümumi bir bilginə elmi konseptə çevirə bilməsi ilə bağlıdır.

C.Qasimovun Novruz bayramına yanaşmasına görə, ortaq coğrafiyada yaşayan xalqların hamısının yazın gəlməsi haqqında mifoloji təsəvvürləri, demək olar ki, üst-üstə düşür. Ortaq coğrafiya ortaq təbii şərait və bundan irəli gələn ortaq təqvim görüşləri deməkdir. Həmin görüşlər başdan-başa mifoloji təsəvvürlərə əsaslanır. Bu təsəvvürlər məzmun baxımından qış və yazı təmsil edən obrazlar arasında mübarizəni əks etdirir. C.Qasimova görə, ortaq coğrafiyada yaşayan bütün xalqların yazın gəlişi, qışın gedişi ilə bağlı özlərinə məxsus mifik təsəvvürləri olmuşdur. Sonradan bu ortaq təsəvvürlər Novruz bayramında bir-birinə qovuşaraq nəhəng bir təqvim mərasimi kompleksinə çevrilmişdir. Bu yanaşmanı o fakt ciddi şəkildə təsdiq edir ki, ortaq bir coğrafiyada Novruz bayramını qeyd edən xalqların keçirdiyi bu mərasimdə ortaq, üst-üstə düşən, hamı üçün eyni olan cəhətlər olduğu kimi, bir-birini təkrarlamayan milli cəhətlər də vardır. Novruz bayramını hər bir xalq, o cümlədən Azərbaycan xalqı üçün milli, doğma edən də elə bu təkrarolunmaz cəhətlərdir. Başqa sözlə, ortaq Novruz

coğrafiyasında yaşayan heç bir xalq hökm verə bilməz ki, bu bayram yalnız ona məxsusdur. Məsələn, Azərbaycan Novruz bayramında o qədər məhəlli inanc, adət-ənənə vardır ki, həmin ənənələr digər xalqların Novruz ənənələrində yoxdur. Yəni Novruz bayramı (mərasim kompleksi) onu qeyd edən Şərq xalqlarının hər birinin, o cümlədən böyük ölçüdə Azərbaycan xalqının töhfəsi ilə yaranmış nəhəng mədəniyyət hadisəsidir.

C.Qasimov bayramın etnopsixoloji mahiyyəti ilə bağlı bir sıra ciddi elmi fikirlər söyləmişdir. Həmin fikirlər Novruz bayramının etnokulturoloji mahiyyəti baxımından əhəmiyyət kəsb etdiyi üçün onları burada geniş şəkildə təhlil etməyi məqsəduyğun hesab edirik.

Alimə görə: “Novruz, sadəcə olaraq, bir bayram yox, Azərbaycan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu, mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan türk etnosunun gerçəkliyə münasibətinin etnopsixoloji mexanizmidir” [2, s. 20].

C.Qasimovun bu fikrindən aşağıdakı qənaətləri hasilə gətirmək mümkündür:

a) Novruzun milli mədəniyyət sistemində rolu sadəcə bir bayram olmaqla bitmir. Burada daha dərin məsələlər vardır.

b) Müəllif Novruzu “Azərbaycan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu” adlandırır. “Funksional formul” bir termin kimi birbaşa milli şüurun funksiyası, dinamik xüsusiyyətləri ilə bağlıdır. Yəni buradan aydın olur ki, Novruz bayramı sadəcə olaraq təqvimin müəyyən bir kəsimində qeyd olunan kütləvi mədəniyyət hadisəsi yox, xalqın şüurunda daim hərəkətdə olan düşüncə mexanizmidir. Başqa sözlə, Novruz özünü bayramdan bayrama göstərən, yaxud insanların yadına bayramdan-bayrama düşən hadisə yox, xalqın şüurunda özünü fasiləsiz şəkildə göstərən etnokulturoloji fenomendir. Əlbəttə, bu, o demək deyildir ki, insanlar hər zaman, yay-qış, gecə-gündüz ancaq Novruz haqqında fikirləşmişlər. Yox, məsələnin qoyuluşu bu qədər primitiv deyildir. Məsələnin mahiyyəti Novruzun möhtəşəm təqvim hadisəsi kimi xalq təqviminin digər əlamətdar (mənaşaşıyıcı) hadisələri ilə sıx bağlı olması ilə şərtlənir. Yəni Novruz xalqın zaman düşüncəsinin hakim formuludur. Qışdan çıxıb yazı-yayı tarlada, əkin-biçin sahələrində çalışan, mal-heyvan bəsləyən ənənəvi Azərbaycan insanının il anlayışı Novruzla başlanıb Novruzla tamamlanırdı. Onun həyat ritmi Novruzda öz əksini tapan humanitar-ekoloji ideyalarla müəyyənləşirdi. Novruzla yeni ilin ritmini başlayan ənənəvi azərbaycanlı növbəti Novruza qədər onun qarşısında bir ata, bir ana, bir ağsaqqal, bir ağbırçək və s. kimi duran vəzifələrin hamısının öhdəsindən gəlməli idi ki, yeni Novruzu üzüağ qarşılaya bilsin. Özünü yeni Novruza qədər maddi və mənəvi baxımdan salamat çatdırmaq, yeni Novruzu qarşılamaq hər bir ənənəvi azərbaycanlının həyatının mənası idi. Bu cəhətdən, C.Qasimovun Novruzu “Azərbaycan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu” adlandırması azərbaycanlı milli şüurunun tarixi etnokulturoloji reallığını ifadə edir.

c) Müəllifin Novruzu “mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan türk etnosunun gerçəkliyə münasibətinin etnopsixoloji mexanizmi adlandırması” da elə yuxarıda söylədiyimiz mənalara əks etdirir.

C.Qasimov yazır: “Novruz bayramı əski türkün məkan-zaman haqqında bütün görüşlərinin yaddaş modeli və bu modelin funksional sistemidir” [2, s. 20].

Göründüyü kimi, müəllifin bu yanaşmasında Novruz bayramı ümumiyyətlə dünya modeli, yəni dünya haqqında təsəvvürlər sistemi kimi səciyyələndirilmişdir. Əlbəttə, Novruz bayramı Azərbaycan insanının dünya haqqında ənənəvi təsəvvürlər sistemini inikas edir. Buna heç bir şübhə yoxdur. Ancaq C.Qasimovun “əski türkün məkan-zaman haqqında bütün görüşlərinin yaddaş modeli”, başqa sözlə dünya modeli adlandırması bu bayramın etnik düşüncə və mədəniyyət sisteminə çox böyük rola malik olduğunu göstərir.

Dünya modeli haqqındakı təriflərə nəzər salaq. V.N.Toporov yazır: “Dünya modeli ən ümumi şəkildə konkret bir ənənə kontekstində dünya haqqındakı bütün dəyərlərin müxtəşərləşdirilmiş və sadələşdirilmiş təsviri kimi müəyyən olunur. Modeli təsvir olunan “dünya” anlayışının özünü insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri kimi başa düşmək məqsəda uyğundur” [7, s. 161].

Alimin yanaşmasından görünür ki, dünya modeli ümumi halda hər hansı bir xalqın mifoloji-epik ənənəsində dünya haqqında təsəvvürlərin sadə bir şəkildə təsviridir. Həmin təsvirdə insanla dünyanın qarşılıqlı münasibətləri də öz əksini tapır. Biz V.N.Toporovun bu tərifinə əsaslanıb Novruz haqqında təsəvvürlər sistemini həm də dünya modeli hesab edə bilərikmi? Bizcə, edə bilərik. Novruz haqqında miflərə, əfsanələrə nəzər saldıqda görürük ki, burada Azərbaycan insanının dünya haqqında, demək olar ki, bütün təsəvvürləri öz əksini tapmışdır. Ən başlıcası bu təsvir-təsəvvürlər modeli donmuş təsvir yox, dinamik hərəkət modelidir. Yəni burada insanla təbiət arasında qızgın, canlı münasibətlər modelləşmişdir.

A.Y.Qureviç “dünya modeli” anlayışını gerçəkliyi qavramanın zaman, məkan, dəyişmə, səbəb, tale, say, hissi olunanın fəvqəlhissi olana münasibəti, təkin tama münasibəti kimi universal anlayışların öz aralarında birləşərək yaratdıqları “koordinatlar şəbəkəsi” kimi səciyyələndirmişdir [6, s. 30].

Alimin bu tərifində diqqəti cəlb edən dünya modelinin “koordinatlar şəbəkəsi” funksiyasıdır. Bizcə, A.Y.Qureviçin dünya modelinin “koordinatlar şəbəkəsi” olması haqqındakı fikri V.N.Toporovun dünya modelinin insanla dünya arasındakı münasibətləri əks etdirməsi haqqındakı fikri ilə üst-üstə düşür.

“Koordinat” sözü məkani anlayış olub, təqribən, istiqamətin göstəriciləri mənasındadır. Dünya modelinin “koordinatlar şəbəkəsi” olması o deməkdir ki, ənənəvi düşüncə ilə yaşayan insanın dünya modeli onun məkan-zamandakı hərəkətlərini müəyyənləşdirən proqramdır. Ənənəvi insan dünya modelindəki koordinatlar əsasında məkan-zamanda öz yerini və bütün başqalarına olan münasibətini müəyyənləşdirir. Dünya modelinin bu mənasına əsaslanıb, Novruz haqqında təsəvvürlər sistemini dünya modeli hesab etmək olarmı? Bizcə, belə hesab etmək mümkündür. Hərfi mənası “yeni gün” olan Novruzla insanın təzə ildəki yeni həyatı başlanır. Bu yeni həyatda onun bütün vəzifələri insana qabaqcadan məlumdur. Buradan belə bir qənaətə gəlmək olar ki, Novruz haqqında təsəvvürlər sistemi də insanın Novruzla başlanan və bir il ərzində davam edəcək yeni məkan və zamandakı bütün hərəkətlərinin koordinatlar şəbəkəsidir.

Mifopoetik dünya modelini “dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemi” adlandıran C.Bəydili (Məmmədov) yazır: “Mifoloji dünya modelinin özülündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi dayanır ki, kifayət qədər sayda olan həmin qarşıdurmalar da əsas etibarilə məkan və zamanla bağlıdır” [1, s. 34].

Göründüyü kimi, müəllif dünya modelini dünyanın obrazlar vasitəsi ilə ifadə olunan işarələr sistemi kimi səciyyələndirir. C.Bəydilinin (Məmmədov) bu fikri Novruz haqqındakı təsəvvürlər sistemini dünya modeli kimi qəbul etməyə imkan verir. Novruz bayramı ilə bağlı çoxsaylı inanc mətnləri, əfsanələr buna çoxlu nümunələr verir. Novruz bayramının bütün mərasimi obrazlarının hamısı təbiəti təsvir edir. Keçəl, Kosa qışla bağlı olduğu kimi, keçi və s. obrazlar yazı təmsil edir. Eləcə də Novruz oyun və tamaşalarındakı çoxsaylı obrazlar da yenə də qışı və yazı təmsil edir.

C.Qasimovun Novruzla bağlı növbəti fikrində deyilir: “Yaddaş hərəkətə gəlməklə etnosu yaşadır: etnos yaddaş formulları əsasında funksionallaşır – mövcudluğunu qoruyur və inkişaf etdirir” [2, s. 20].

Biz bu fikri tam şəkildə təsdiq edirik. Novruz başdan-başa yaradılışla bağlı bayramdır. Köhnə dünya dağılır və onun əsasında yeni dünya qurulur. Yeni dünyanın sxemi etnosun yaddaşında daim yaşayır. Beləliklə, etnos Novruz bayramı vasitəsilə özünü hər dəfə yenidən yaradır.

C.Qasimov yazır: “Etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsinin bütün aksioloji dəyərləri ilkin kökdən başlayıb, bütün dövrlər (siyasi, ideoloji, dini epoxalar) boyunca Novruza konsentrasiya olunmaqla onu akkumulyasiya mənbəyinə – etnoenergetik sistemə çevirir” [2, s. 20].

Alimin bu çox dəyərli fikri iki tezisə əsaslanır. Birinci tezisə görə, Novruz bayramı elə bir etnokulturoloji sistemdir ki, xalqın ilk tarixdən başlanmaqla bütün mənə daşıyıcı dəyərləri fasiləsiz şəkildə Novruz bayramında cəmlənmişdir.

Bu, həqiqətən, belədir. Novruz bayramının tarixi ilə məşğul olan bütün tədqiqatçılar təsdiq edirlər ki, Novruz bayramı rituallarında, obrazlar sistemində, bayramla bağlı epik mətnlərdə müxtəlif dini-ideoloji sistemlərin izlərinə açıq şəkildə rast gəlinir. Yəni Novruz bayramı bütün tarixi epoxaların izlərini özündə cəmləşdirmişdir və bu epoxaların içərisində tarixən ən qədimi mif epoxasıdır.

Prof. H.İsmayilov Novruz bayramının dörd inkişaf mərhələsindən bəhs etmişdir. Bu mərhələlərin başlanğıcında mif mərhələsi durur:

- “1. Mif mərhələsi;
2. Ritual mərhələsi;
3. Mərasim mərhələsi;
4. Bayram mərhələsi” [3, s. 3].

Qeyd edək ki, mifoloq alimlər Mirəli Seyidov da, Məhəmməd Tantəki də Novruz bayramının mifoloji görüşlərlə bağlılığını təsdiqləmişlər. Mirəli Seyidov Novruz bayramının ən əski dünyagörüşü, mifoloji düşüncə, xüsusilə ilkin stixiyalar olan od, su, ağac və s. ünsürlərlə bağlı olduğunu göstərmişdir [bax: 4]. M.Tantəkin yazır: “Novruz bayramının kökü qədim insanın təbiətin ölüb-dirilməsi haqqındakı ibtidai animistik görüşlərinə gedib bağlanır” [5, s. 53].

Mifdən başlanan Novruz sonrakı epoxalarda qarşılaşdığı müxtəlif dinlər, adət-ənənələrlə mübarizə etmiş, özünü qorumuş və yaşamaq üçün onlara uyğunlaşmışdır. Bütün bunlar isə xalqımızın tarixi deməkdir. Beləliklə, uyğunlaşma prosesində xalqımızın milli-mənəvi dəyərlər sisteminin mənalı elementləri Novruz bayramına qovuşmuşdur.

2. C.Qasimovun ikinci tezisində görə, Novruza konsentrasiya olunan dəyərlər onu etnoenergetik sistemə çevirmişdir.

“Etnoenergetik sistem” anlayışı hərfi mənada etnosun enerji sistemi deməkdir. Yəni hər bir etnosun yaşam gücünü özündə əks etdirən enerji sistemi var və C.Qasimova görə, Novruz belə bir etnoenergetik sistemdir.

Bizcə, müəllifin bu yanaşması ilə tam razılaşmaq olar. Etnoenergetik sistem etnosun öz gücünü aldığı yaşam qaynağıdır. Novruz, sözün həqiqi mənasında, belə bir yaşam qaynağıdır. Xalqın ilin sonuna doğru tükənən gücü onun məhz Novruzdan aldığı enerji ilə yenidən bərpa olunur. Novruzun gəlişi ilə xalqa mənəvi güc, yaşam enerjisi, həyat ruhu gəlir. Qışın zülmündən bezmiş insan yazın gəlişi ilə yenidən dirçəlir və bu dirçəlişin simvolu Novruzdur.

C.Qasimov yazır: “Vaxtaşırı (ritmik olaraq) Novruz bayramını keçirən etnos qapalı-dövrəvi ritmlə ondan keçməklə hər dəfə özünü etnoenergetik arxetiplərlə təchiz edir...” [2, s. 21].

Göründüyü kimi, Novruz bayramı Azərbaycan xalqını onun bütün tarixi boyunca həyat enerjisi, yaşam gücü ilə təmin etmişdir. Elə günü bu gün də insanlar Novruzun gəlişini ümid hissi ilə qarşılayırlar. Novruz gələndə insanların qəlbində, düşüncəsində xoş gələcək haqqında ümidlər baş qaldırır.

Prof. C.Qasimov özünün Novruz konsepsiyası haqqındakı fikirlərini aşağıdakı kimi yekunlaşdıraraq, Novruz bayramı ilə bağlı mühüm kulturoloji məsələyə, yəni bolşeviklərin Novruz bayramını xalqın yaddaşından niyə tam silə bilməmələrinə belə aydınlıq gətirir: “Əgər türk etnosu bu arxetiplərlə vaxtaşırı təchiz olunmasa idi, o, tarixin girdabından sağlam, strukturyaradıcı, dünyaqurucu etnos və onun mükəmməl milli-siyasi, mədəni-tarixi paradigmaları halında çıxa bilməzdi. Bayramın bu mahiyyətinə vara bilməyən bolşevik ideoloqları Novruzla mübarizə apararkən, əslində, onun özü ilə yox, Don Kixot real düşmənlər əvəzinə yel dəyirmanı ilə vuruşduğu kimi, onun dekorasiyası ilə vuruşurdular. Çünki Novruz etnopsixoloji sistemini (etnogenetik enerjini) təşkil edən funksional hərəkət arxetiplərinin əsil mövcudluq məkanı zahiri adət-ənənə yox, Azərbaycan xalqının daim canlı etnik yaddaşı idi. Bayramı, onun zahiri adət-ənənələrini yaradan və təşkil edən etnik yaddaşdakı funksional sxem idi. Bolşeviklər bayramı küçədən yığırdırsalar da, xalq öz yaddaşındakı sxem əsasında onu gizlədə, «pərdə arxasında» yenidən yaradırdı. **Yenidən yaratma, dağılmış sistemi yenidən qurma isə Novruz bayramının funksional semantikasını təşkil edir**” [2, s. 21].

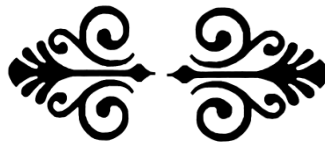
İşin elmi nəticə və yenilikləri: Beləliklə, aydın olur ki, Novruz bayramının Azərbaycan etnokulturoloji sistemindəki yeri onun milli yaddaş funksiyası ilə müəyyənləşir. Novruz etnokulturoloji baxımdan milli yaddaş funksiyasını yerinə yetirir. Onun bu funksiyası passiv yaddaş hadisəsi deyildir. Novruz etnik

mədəniyyətin funksional formulu, yəni etnosun özü özünü vaxtaşırı (ritmik olaraq) yaratma mexanizmidir.

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

ƏDƏBİYYAT

1. Bəydili (Məmmədov), C. Dünya modeli / Azərbaycan filologiyası, V kitab. – Bakı: BDU nəşriyyatı, – 2003, – s. 34-37
2. Qasimov, C. Novruz bayramı milli-mənəvi dəyərlərin repressiyası kontekstində // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 14-23
3. İsmayılov, H. Novruz bayramı: tarixi-mədəni mahiyyəti və semantik strukturu // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 3-13
4. Seyidov, M. Yaz bayramı / M.Seyidov. – Bakı: Gənclik, – 1990. – 96 s.
5. Tantəkin, M. Məqalələr / M.Tantəkin. – Bakı: Şirvan nəşr, – 2006, – 209 s.
6. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я.Гуревич. – Москва: Наука, – 1984, – 350 с.
7. Топоров, В.Н. Очерк «Модель мира» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 161-164.



Tahir ORUCOV
AMEA Folklor İnstitutu,
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
email: tahiroruclu@gmail.com



VƏLİ XULUFLUNUN HƏYATI VƏ FOLKLORŞÜNASLIQ FƏALİYYƏTİ

Açar sözlər: Vəli Xulufu, Şəmkir, ədəbiyyatşünas, publisist, folklorşünas alim, repressiya qurbanı.

XÜLASƏ

1920-30-cu illərdə Azərbaycan folklorunun elmi şəkildə tədqiq olunmasının bünövrəsini qoyanlardan biri də Vəli Xulufu olmuşdur. V.Xulufu Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində görkəmli ədəbiyyatşünas, publisist, folklorşünas alim kimi tanınmışdır. Folklorşünas alimin Azərbaycan folklor örnəklərinin toplanması, nəşri və tədqiqində müstəsna xidmətləri olub.

1925-26-cı illərdə Vəli Xulufu "Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbüb Cəmiyyəti" tərəfindən Şəmkir, Tovuz və Qazax rayonlarına elmi ezamiyyətə göndərilmişdir. Bunun nəticəsi olaraq V. Xulufu 1927-ci ildə "El aşığı" kitabını nəşr etdirmişdir. Alim kitaba Qurbani, Xəstə Qasım, Aşıq Ələsgər, Aşıq Hüseyn Şəmkirli və başqalarının tərcümeyi hallarını daxil etmişdir. Bununla yanaşı, o, kitaba müxtəlif aşığıların yaradıcılığından nümunələri və Şəmkirli Aşıq Hüseynə aid olan "Reyhan" dastanını əlavə etmişdir.

V.Xulufunun Azərbaycan folklorşünaslığında xüsusi xidmətlərindən biri də "Koroğlu" dastanı ilə bağlı olmuşdur. Belə ki, Vəli Xulufu 1925-1926-cı illərdə Tovuzda elmi ezamiyyətdə olmuş və Aşıq Hüseyn Bozalqanlıdan topladığı "Koroğlu" dastanının qollarını 1927 və 1929-cu illərdə iki müxtəlif kitab halında çap etdirmişdir. O, 1927-ci ildə "Koroğlu" dastanının 2 qolunu, 1929-cu ildə isə 4 qolunu və 6 nağılvarı hekayəti kitab şəklində nəşr etdirib. Məqalədə eləcə də Vəli Xulufunun indi də öz elmi aktuallığını saxlayan bir çox nəzəri mülahizələrinə və və günahsız repressiya qurbanı olmasına da ətraflı yer verilmişdir.

SUMMARY

LIFE AND FOLKLORIST ACTIVITY OF VELI KHULUFLU

Veli Khulufu was one of the founders of the scientific study of Azerbaijani folklore in 1920-30. V.Khulufu is known in the history of Azerbaijani literature as a prominent literary critic, publicist, folklorist. The folklorist scholar had exceptional services in the collection, publication and research of Azerbaijani folklore samples.

In 1925-26, Veli Khulufu was sent on a scientific mission to Shamkir, Tovuz and Gazakh districts by the "Azerbaijan Research and Study" Society. As a result, V. Khulufu published the book "El ashuglari" in 1927. The scholar included the biographies of Gurbani, Khasta Qasim, Ashig Alasgar, Ashig Huseyn Shamkirli and others in the book. In addition, he added to the book examples from the works of various ashugs and the epos "Reyhan" by Ashug Hussein from Shamkir.

One of V. Khulufu's exceptional services in Azerbaijani folklore was connected with the "Koroglu" epos. Veli Khulufu was on a scientific trip to Tovuz in 1925-1926 and published the branches of the "Koroglu" epos collected from Ashug Huseyn Bozalqanli in two different books in 1927 and 1929. In 1927, he published 2 chapters of the "Koroglu" epos. of the "Koroglu" epos In 1929, V. Khulufu 4 chapters and 6 tales in book form publishes the. The article also details Veli Khulufu's many theoretical views, which are still relevant today, and the fact that he was a victim of repression.

Keywords: Veli Khulufu, Shamkir, literary critic, publicist, folklore scholar, victim of repression.

РЕЗЮМЕ

ЖИЗНЬ И ФОЛЬКЛОРИСТСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЕЛИ ХУЛУФЛУ

Вели Хулуфлу был одним из основоположников научного изучения азербайджанского фольклора в 1920-30 годах. В.Хулуфлу известен в истории азербайджанской литературы как выдающийся литературный критик, публицист, фольклорист. Ученый-фольклорист оказал исключительные заслуги в сборе, публикации и исследовании образцов азербайджанского фольклора.

В 1925-26 годах Вели Хулуфлу был направлен в научную командировку в Шамкирский, Товузский и Газахский районы Обществом «Азербайджанские исследования и исследования». В результате в 1927 году В. Хулуфлу издал книгу «Эль ашуглары». Ученый включил в книгу биографии Гурбани, Хаста Касым, Ашига Алескера, Ашига Гусейна Шамкирли и других. Кроме того, он добавил в книгу примеры из произведений различных ашугов и эпоса «Рейхан» Ашуга Гусейна Шамкирли.

Одна из выдающихся заслуг В. Хулуфлу в азербайджанском фольклоре связана с эпосом «Кёроглы». Вели Хулуфлу находился в научной поездке Товуз в 1925-1926 годах и опубликовал в двух разных книгах в 1927 и 1929 годах ответвления эпоса «Кёроглы», собранные у Ашуга Гусейна Бозалганлы. В 1927 году он опубликовал 2 главы эпоса «Кёроглы», а в 1929 году - 4 главы и 6 сказок в виде книги. В статье также подробно описываются многие теоретические взгляды Вели Хулуфлу, которые актуальны и сегодня, и его невиновность как жертвы репрессий.

Ключевые слова: Вели Хулуфлу, Шамкир, литературовед, публицист, фольклорист, жертва репрессий.

Məsələnin qoyuluşu: Azərbaycan folklorunun elmi şəkildə tədqiq olunmasının bünövrəsini qoyanlardan biri olan folklorşünas alim Vəli Xulufulun çoxsahəli folklorşünaslıq fəaliyyəti diqqətlə araşdırılmalıdır. Onun folklorşünaslıq elmi sahəsində fəaliyyətinin əsas ideya ağırlığını təşkil edən kitabları və toplama materialları geniş təhlil və tədqiq edilməlidir. Vəli Xulufulun folklorşünaslıq fəaliyyətini müxtəlif aspektlərdən tədqiqata cəlb etmək Azərbaycan folklorşünaslığının başlıca problemlərindəndir.

İşin məqsədi: Zəngin yaradıcılığa malik olan Vəli Xulufulun bir folklorşünas kimi çoxyönlümlü fəaliyyətinin folklorlarda öz əksini tapmasını müəyyənləşdirmək və bu sahədə ətraflı araşdırma aparmaq.

1920-30-cu illərdə Azərbaycan folklorunun elmi şəkildə tədqiq olunmasının bünövrəsini qoyanlardan biri də Vəli Xulufu olmuşdur. V. Xulufu Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində görkəmli ədəbiyyatşünas, publisist, folklorşünas alim kimi tanınmışdır. Folklorşünas alimin Azərbaycan folklor örnəklərinin toplanması, nəşri və tədqiqində müstəsna xidmətləri olub.

Vəli Məmmədhüseyn oğlu Xulufu 1894-cü il may ayının 26-da Şamxor (indiki Şəmkir) rayonunun Xulufu kəndində anadan olmuşdur. O, əvvəlcə 1905-1907-ci illərdə mollaxanada, sonra isə “Mədreseyi-Ruhaniyyə”-də təhsil almışdır. 1912-ci ildə mədrəsəni müvəffəqiyyətlə bitirib, 1913-cü ildə həmin məktəbdə müəllim kimi fəaliyyətə başlayıb. Vəli Xulufu həmin məktəbdə gizli inqilabi təşkilata daxil olur. Bu məktəb öz dövrünə görə ənənəvi və müasir təhsil sistemini özündə birləşdirmiş mərkəzlərindən biri hesab olunurdu. V.Xulufu 1917-ci ildə Gəncədə Müəllimlər İnstitutunu bitirib, müəllimlik etmiş və sonralar inqilabi

hərəkəta qoşulmuşdur. Şəhər həyatı, milli oyanışın və ictimai-siyasi hadisələrin qaynarlığı onun dünyagörüşünə, fəaliyyətinə böyük təsir göstərir.

Dövrün ictimai-siyasi-ideoloji mühitinin təsiri ilə Vəli Xuluflu 1917-ci ildə Rusiya Sosial-Demokrat Fəhlə Partiyasının sıralarına daxil olur. O, fəhlələrin və kəndlilərin mənafeyini qorumaq adı altında bolşeviklərlə əməkdaşlığa üstünlük verir. 1919-cu ildə partiya bolşeviklərə və menşeviklərə ayrılanda Vəli bolşeviklərin sırasında qalmağa üstünlük verir. O, bolşeviklər arasında təhsilli və savadlı olması, ərəb, fars və rus dillərini yaxşı bilməsi ilə bərabər, siyasi fəallığı ilə də böyük nüfuz sahibi hesab olunurdu. (1, 112)

1920-ci ildə Azərbaycan K(b)P-nın I qurultayına nümayəndə göndərilmiş V. Xuluflu 1921-ci ildə bolşeviklərin həyata keçirdiyi partiya sıralarındakı təmizləmə işi ilə əlaqədar partiya üzvlüyündən çıxarılır. Lakin əməllərində heç bir cinayət tərkibi olmadığından sonra partiya sıralarına bərpa edilir. V. Xuluflu Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra 1920-1922-ci illərdə Gəncə quberniyasında Qəza Partiya Komitəsinin katibi vəzifəsində işləyib. 1921-1922-ci illərdə Azərbaycan Dövlət Universitetinin şərqşünaslıq fakültəsində təhsil almış, sonra isə Yeni Türk Əlifbasına (latın) Keçid Komitəsində çalışmışdır. O, 1922-27-ci illərdə ADU-nun Şərqşünaslıq fakültəsinə oxumuşdur. Bu illərdə o, həm də Yeni Azərbaycan Əlifbası Komitəsində, Azərnəşrdə bədii ədəbiyyat şöbəsində işləmişdir.

1922-1929-cu illərdə Ümumittifaq Yeni Türk Əlifbası Komitəsinin təlimatçısı, "Bakinski raboçi" nəşriyyatının və "Azərnəşr"-in redaktoru, 1929-1936-cı illərdə Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutunun elmi katibi, Dil, Ədəbiyyat və İncəsənət bölməsinin direktoru olmuşdur. Vəli Xuluflu həmçinin Azərbaycan SSR Xalq Maarifi Komissiyasında universitet və elmi tədqiqat müəssisələri idarəsinin rəisi, Tarix İnstitutunun direktor müavini və s. vəzifələrdə çalışmışdır. Vəli Xuluflu həm də Azərbaycan SSR MİK-in üzvü olmuşdur.

V. Xuluflu 1927-1929-cu illərdə "Azərnəşr"də, 1929-1932-ci illərdə isə Azərbaycanda elmin inkişafı üzrə əsas strateji mərkəzi sayılan Azərbaycan Dövlət Elmi Tədqiqat İnstitutunda elmi katib vəzifəsində çalışıb. İnstitutun yenidən təşkili zamanı isə Vəli Xuluflu Dil-Ədəbiyyat və İncəsənət İnstitutuna direktor təyin edilib. Müxtəlif sahələrdə rəhbər vəzifələrdə çalışmasına baxmayaraq, NKVD irticası daim Vəli Xuluflunun ictimai və elmi fəaliyyətini diqqətlə izləyirdi. Çünki Vəli Xuluflu daha çox türk ədəbiyyatının etnoloji dəyərlərinin araşdırılması, folklorunun nəşr edilməsi və digər milli məfkurə ilə bağlı dəyərlərini gündəmə gətirir, bunun milli mənə daşmasına çalışırdı.

Vəli Xuluflu 1933-cü ildən ömrünün sonuna kimi Azərbaycan, Türkmənistan, Özbəkistan, Qazaxıstan, Qırğızıstan, Dağıstan, Şimali Qafqaz, Tatarıstan, Başqırdıstan, Krım, Altay bölgələrində ortaq türk əlifbası, ədəbiyyatı və qrammatikasının inkişaf etməsi yönündə mücadilə etmişdi. Bu yöndə həmin regionlarda Vəli Xuluflunun onlarca elmi məqaləsi də çap olunmuşdu.

Bununla yanaşı, V. Xuluflu dünyanın ən qatı totalitar rejiminin-Sovet imperiyasının antitürk siyasətinə qarşı dirənişlər göstərməkdə davam edirdi. Vəli

Xulufli kommunizm kabusunun mahiyyətə türk dünyasına qarşı qəddar bir siyasət yürütməsini şifahi xalq ədəbiyyatı, folklor, əlifba və dil sahəsində elmi məntiqə ifşa etməklə, milli kimliyin qorunması siyasətini ictimailəşdirirdi. Moskva isə Vəli Xulufli kimilərini diqqətlə təqib edir və onları birdəfəlik məhv etmək üçün fürsət arayırdı. 1937-ci ildə başlanılan repressiya siyasəti məhz bu aydınları aradan götürmək üçün hərəkətə keçmişdi.

V.Xulufli Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması və nəşri sahəsində də səmərəli fəaliyyət göstərmişdir. Onun Azərbaycan folklor örnəklərinin toplanması, nəşri və tədqiqində müstəsna xidmətləri olub. Belə ki, V. Xulufli 1927-ci ildə "Koroğlu" dastanının Aşıq Hüseyn Bozalqanlının dilindən yazdığı 2 qolunu, 1929-cu ildə isə 4 qolunu və 6 nəğilvarı hekayəti kitab şəklində nəşr etdirib. (2; 3) Bu, "Koroğlu" dastanının Sovet hakimiyyəti illərində ilk nəşri hesab olunur. 1927-1929-cu illərdə Vəli Xulufli tərəfindən daha 2 kitabı-"El aşığı" və "Tapmacalar" kitabları işıq üzünə çıxmışdır. (4; 5)

V.Xulufli "Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbüb Cəmiyyəti"-nin (Azərbaycanı Öyrənmə Cəmiyyəti) xətti ilə də folklorumuzun toplanması və nəşri sahəsində mühüm işlər görmüşdür. Məlumdur ki, "Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbüb Cəmiyyəti" 1923-cü il noyabrın 2-də təsis edilmişdir. İlk növbədə, bu cəmiyyətin üç əsas şöbəsi işə başlamışdır. Bu şöbələr aşağıdakılardır: tarix və etnoqrafiya, təbiyyat, iqtisadiyyat. Xalq ədəbiyyatı sahəsində çalışan şəxslərdən cəmiyyətin tərkibinə professor A.Baqri, H.Zeynalli, V.Xulufli, A.Subhanverdiyev, yazıçılarımızdan C.Məmmədquluzadə, Ə.Haqverdiyev və başqaları var idi. Cəmiyyətin tərkibində olan müxtəlif seksiya və komissiyalar az bir müddət içərisində Azərbaycanın müxtəlif yerlərində olan abidə, qala, arxeoloji tikintilər öyrənilirdi. Bu abidələrlə əlaqədar müxtəlif əfsanə və rəvayətlər də öyrənilib mətbuatda dərc edilirdi. Bu işləri çox geniş miqyasda, kütləvi şəkildə aparmaq üçün cəmiyyət mümkün olan bütün vasitələrə əl atır, geniş tələbə, müəllim kollektivini bu işə cəlb edirdi. Bunun üçün xüsusi ölkəşünaslıq kursları təşkil edilmişdi. Sonralar bu cəmiyyətin "Xəbərlər"i nəşr olunmağa başlamışdır. "Xəbərlər" həm rus, həm də Azərbaycan dillərində çıxırdı (6, 55).

Vəli Xulufli "Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbüb Cəmiyyəti"-ndə ağız ədəbiyyatı komissiyasının üzvi idi. Bu cəmiyyətin xətti ilə toplanan materialları ilk araşdıran, onlara rəy verən və çapa məsləhət görənlərdən biri V.Xulufli idi. O, 1925-26-cı illərdə "Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbüb Cəmiyyəti" tərəfindən Şəmkir, Tovuz və Qazax rayonlarına elmi ezamiyyətə göndərilmişdir. V.Xulufli orada Aşıq Hüseyn Bozalqanlı ilə görüşmüş, bir neçə gün onun yanında qalmışdır. Bu ekspedisiyanın nəticəsi olaraq V.Xulufli 1927 və 1929-cu illərdə yeni kitabları işıq üzünə çıxmışdır.

Folklorşünas alim "El aşığı" kitabına Qurbani, Xəstə Qasım, Aşıq Ələsgər, Aşıq Hüseyn Şəmkirli və başqalarının tərcümeyi-hallarını daxil etmişdir. Bununla yanaşı, o, kitaba müxtəlif aşığıların yaradıcılığından nümunələri və Şəmkirli Aşıq Hüseynə aid olan "Reyhan" dastanını əlavə etmişdir. "El aşığı" kitabına Vəli Xulufli tərəfindən yazdığı müqəddimədə onun aşığı sənətinin mənşəyi, inkişafı,

müasir dövrümüzdə yeri və əhəmiyyəti haqqında qeydləri maraqlı idi. O, yazırdı ki, aşiq xalqın xeyir və şərində yaxından iştirak edən el nümayəndəsi, sənətkardır. Xalq yaradıcılığında saz çalıb söz deməklə aşiq, ümumən, kəndlilər üzərində tərbiyyəyə böyük təsir göstərirdi.

“Həmin kitabın məziyyətlərindən biri orada XIX əsrin görkəmli sənətkarı Aşiq Hüseyn Şəmkirolinin yaratdığı “Reyhan” dastanının verilməsidir. Vəli Xulufu qeyd edir ki, bu dəyərli folklor materialları Şamxorlu Aşiq Avakın dilindən toplanmışdır. İlk dəfə olaraq Aşiq Ələsgər, Xəstə Qasım, Şəmkirol Hüseynin əsərlərindən nümunələri və təhlilləri, Qurbani və Dədə Yedigərin deyişmə və bağlamalarından nümunələri, Aşiq Avak, şair Hidayətin həyatı və şeirlərindən parçaları bu kitabdan oxumaq olar.” (12, 54)

“Vəli Xulufu “El aşıqları” kitabında aşiq yardıqlılığı haqqında öz mülahizələrini Aşiq Ələsgər, Xəstə Qasım, Şəmkirol Hüseyn və başqa aşıqların şeirlərindən gətirdiyi misallarla əsaslandırır. Onun aşiq yardıqlılığı haqqındakı mülahizələri tarixilik baxımından xüsusi bir əhəmiyyət kəsb edirdi. Bununla yanaşı, Vəli Xulufunun mülahizələrində mübahisəli görünən, qeyri-dəqiq təsir bağışlayan məqamlara da rast gələn mümkündür.” (12, 127)

Vəli Xulufu aşiq sənətinə xüsusi dəyər verməklə milli məfkurənin təməl prinsiplərini aydın şəkildə belə ifadə etmişdi: “Aşıqlar elin içindən çıxan və el arasında gəzən sənətkarlardır. Onlar həmişə xalqın içindədirlər. İlin hansı fəslində olursa-olsun, kəndə aşiq gəldimi, böyük, kiçik onun başına toplanır. Günün qulağı yatan kimi axşamdan yatmağı öyrənən kəndli uşaqları, ələlxusus, sığırçılar axurda, xırmanda, divar dibində böyüklərlə bərabər səhərcən aşığın nağılına qulaq asırlar. Aşığın kütləni tərbiyə etməsi məsələsi də buradan başlanır”. (4)

Alimin Azərbaycan folklorşünaslığında müstəsna xidmətlərindən biri “Koroğlu” dastanı ilə bağlı olmuşdur. Belə ki, Vəli Xulufu 1925-1926-cı illərdə Tovuzda elmi ezamiyyətdə olur və Aşiq Hüseyn Bozalqanlıdan topladığı “Koroğlu” qollarını 1927 və 1929-cu illərdə iki müxtəlif nəşrlər halında çap etdirmişdir. 1927-ci ildə nəşr olunan bu kitab “Toqat səfəri” və “Bağdad səfəri” adlı iki qoldan ibarətdir. Kitabın əvvəlində, “Başlanğıc əvəzinə” adlanan hissədə Koroğlunun adı ilə bağlı olan qalalılardan, onların yerləşdiyi ərazidən və Koroğlunun özü barədə xalq arasında dolayan bir sıra əfsanə və rəvayətlərdən bəhs olunur. Kitabın sonunda isə Hüseyn Bozalqanlının tərcümeyi-halı öz əksini tapmışdır. Həmin nəşrə V. Xulufu dastan toponimləri, həmin ərazidəki yer, dağ və qala adları ilə bağlı mülahizələrini də verdi. (7, 54)

“Koroğlu” dastanının 1927-ci il nəşrində V. Xulufu “Koroğlu nağılları” adlanan hissədə Koroğlu nağıllarının başlıca beş qolu olduğunu qeyd etmişdir: “Toqat səfəri”, “Bağdad səfəri”, “Ərzurum səfəri”, “Ərəb Reyhan” və “Bolu bəy”. (2, 59) Vəli Xulufu özünəməxsus ənənəsinə sadıq qalaraq “Koroğlu” kitabında Aşiq Hüseyn Bozalqanlının həyatı haqqında məlumat verməklə yanaşı, onun şeirlərindən nümunələr də vermişdir. V. Xulufunun “Koroğlu” kitabında Aşiq Hüseyn Bozalqanlı Aşiq Hüseyn Bozalqanlı haqqında verdiyi bu məlumat aşiq haqqında çap edilən ilk mətbu qeydlər idi. O, kitabda aşığın öz dillindən yazıya

alınmış “Yeridir”, “Alverçilər”, “Qəsd nədir?”, “Var imiş” və s. kimi nadir və qiymətli şeirlərini nəşr etdirmişdir. (2, 129)

Vəli Xulufunun bu kitabına, qeyd etdiyimiz kimi, “Koroğlu” dastanının iki böyük qolu - “Koroğlunun Bağdad səfəri” (“Durna teli”) və “Koroğlunun Toqat səfəri” (“Həmzənin Qıratı aparması”) qolları daxil edilmişdi. Müəllif bu kitaba yazdığı geniş müqəddimədə, dastanın indiyə qədər çap olunan nüsxələrinə xülasələr vermiş, onların ideya-bədii xüsusiyyətlərini şərh etmişdir.

Müasir dövrümüzdə «Koroğlu» dastanı, onun əsas qəhrəmanı Koroğlu, onunla bağlı rəvayət və qalalar haqqında olan məlumatlar da qiymətlidir. V.Xulufunun bu kitabı indiyədək öz qiymətini itirməmişdir.

V.Xulufu 1929-cu ildə “Azərbaycanın Tədqiq və Təəbbü Cəmiyyəti”nin xətti ilə latın qrafikasında “Koroğlu” dastanını Hənəfi Zeynallının redaktorluğu ilə yenidən nəşr etdirir (3). “Koroğlu” dastanının 1927-ci il nəşri iki qoldan ibarət idisə, 1929-cu il nəşrində dastanın daha kamil dörd qolu və dastanlaşma mərhələsində olan altı hekayət verilmişdir. Tədqiqatçı M.Məmmədov bununla bağlı yazır: “Bu variantda V.Xulufu A.Xodzko nəşrinin sxematikasına uyğun, milli aşıq repertuarında «Koroğlu» süjetini izləməklə əslində aşıq repertuarında “Koroğlu” modelini bərpa edir. Nəşrin birinci hissəsində V. Xulufu “Koroğlu” süjetinin səkkiz qolunun sxemini aşıq repertuarında bərpa edilmiş variantını üzə çıxarır.”(8, 46)

Bu nəşr “İkinci çapa qeyd” adlanan hissə ilə başlanır. Burada Vəli Xulufu həmin illərdə ermənilərin “Koroğlu”nu çapa hazırlamaq cəhdlərindən söhbət açır. O yazırdı: “Yeni aldığımız məlumata görə Koroğlu haqqında ermənicə çoxdan bir kitab yazılmışdır. Hal-hazırda da bəzi erməni yazıçıları tərəfindən kollektiv bir surətdə İran həyatından Koroğlu adına bir pyes hazırlanmaqdadır...”(3, 16-17) Deməli, həmin illərdə ermənilər “Koroğlu”nu çapa hazırlamaq üçün ardıcıl təşəbbüslər göstərirdilər və bu vəziyyət, yəni ermənilərin dastanı özünü küləşdirmək cəhdi bir azərbaycanlı ziyalı kimi V.Xulufunu narahat etməsi nəzərə çarpır. Müəllif “Koroğlu” dastanının ərəb əlifbası ilə 1927-ci ildə çap olunmuş nəşrində aşığın ifadəsinin olduğu kimi saxlanıldığını bildirir. Lakin V. Xulufu “Koroğlu” dastanının 1929-cu ildə latın əlifbası ilə çap olunmuş variantında bundan imtina edir. Bunun səbəbini isə müəllif başqa regionların oxucuları üçün anlaşılmasının çətin olması ilə izah edirdi.

Toplama işinin prinsiplərini yaxşı bilən Vəli Xulufu mətnə müdaxilə etmirdi. “V.Xulufu “İkinci çapa qeyd” hissəsində Axıskadan gəlmə “Koroğlu” nağılına da toxunur. Onun zəifliyini parçaların qısalığı, qarışıqlığı, təsvirlərin darlığı və nəzm dili ilə izah edir. Müəllif Gürcüstan türklərindən toplanılmış “Koroğlu” dastanının bir parçasını verməklə məqsədinin müqayisə aparmaq fikrinə düşən tədqiqatçılara kömək etmək olduğunu göstərir. Kitabın əvvəlində “Başlangıç əvəzinə” adlanan hissə “Koroğlu” dastanının 1927-ci il nəşrindəki hissənin təkrarıdır. “Koroğlu” dastanının 1927-ci ildə ərəb əlifbasındakı nəşri V.Xulufu tərəfindən, demək olar ki, əl vurulmadan 1929-cu il nəşrinə də daxil edilmişdir. Bu nəşrdə V.Xulufu dastanının dörd qolunu - “Toqat səfəri”, “Bağdad

səfəri”, “Dərbənd səfəri” və “Dəli Koroğlu və Bolu bəy” qollarını oxuculara çatdırır. Kitabdakı yeni qollar Aşıq Əsəddən yazıya alınmışdır “ (9, 4)

Kitabın birinci hissəsində V.Xulufu dastanının 1927-ci il nəşrindəki dastanlaşma mərhələsində olan ilk qollarını vermişdir: “Koroğlu kimdir?”, “Nigar xanımın gətirilməsi”, “Dəmirçioğlunun dəlilər cərgəsinə girməsi”, “Koroğlunun taciri qaçanda”, “Cünul aşiq”, “Cünul aşiq və Telli xanım”. Nəşrin ikinci hissəsində Gürcüstan türklərindən Koroğlu əhvalatları əks olunur. Əslində, bu, dastanının axısxa türklərinin içərisində yayılmış əski bir variantının başlanğıcı, yaxud süjetin qədim söyləmələrindən birinin yadda qalan variantıdır. Gürcüstan türklərindən “Koroğlu” variantı Bakı Pədoqoji Texnikumunun məzunu Məhəmməd İbrahim Bidzinov tərəfindən Vəli Xulufuya təqdim edilmişdir. M.Bidzinov bu nağılı Axısxa qəzasının Polate kənd sakini xalq aşığı Məhəmməd Yusifzadə Qoşayevdən yazıya almışdır. (8, 47)

Bu hissədə “Koroğlu” dastanı ilə o qədər əlaqəsi olmayan nümunə və məlumatlar “Əlavələr” adı altında verilir. “Əlavələr” hissəsində müəllif Aşıq Hüseynin bildiyi “Koroğlu nağılları”nın beş qolunu 1927-ci il nəşrindən bir qədər fərqli sıralayır: I.Toqat səfəri; II. Bağdad səfəri; III.Bolu bəy; IV. Ərəb Reyhan; V. Arzurum səfəri. Üçüncü “Əlavə”də SMOMPK məcmuəsində Koroğlu adı ilə verilmiş üç şeir parçası, yeddinci “Əlavə”də Aşıq Hüseyn Bozalqanlının, səkkizinci “Əlavə”də isə Aşıq Əsədin tərcümeyi-halı verilmişdir . (7, 161).

V.Xulufunun 1929 –cu ildə nəşr etdirdiyi “Koroğlu” dastanı 1999-cu ildə professor A. Nəbiyevin qeyd, şərh, ön sözü və Y.İsmayılovanın tərtibi ilə yenidən işıq üzə görmüşdür. Bu nəşrdə kitabın bir sıra bölmələri müasir tərtib prinsipi ilə yenidən işlənilmiş, dastana aid olmayan mətnlər çıxarılmış, pərakəndə şəkildə verilmiş, əlavələr sistemli halda yenidən ardıcılıqla düzülmüşdür. V.Xulufunun bu nəşri ümumilikdə “Koroğlu”nun on qolunu əhatə edir. Qolların və dastanlaşma mərhələsində olan altı nağılvari hekayətin hamısı aşiq repertuarından yazıya alınmışdır. Bu nəşrlərdə Koroğlu xalqın böyük məhəbbət və etimadını qazanmış qılinc və söz qəhrəmanı kimi təsvir edilir.”Koroğlu” dastanının Vəli Xulufu nəşri aşiq repertuarında süjetin müxtəlif variantlarda çoxdan mövcud olduğunu, Koroğlu nağıl və rəvayətlərinin xalq arasında yaranıb - yaşadığını göstərir.

“Nəşrin ikinci hissəsində “Gürcüstan türklərində Koroğlu” əhvalatı əks olunur. Əslində bu, dastanı, axısxa türkləri içərisində yayılmış əski bir variantının başlanğıcı, yaxud süjetin qədim variantlarından birinin yadda qalan variantıdır. Bu variant folklorşünaslıqda mövcud olan belə bir fikri yenidən elmə qaytarmağa əsas verir ki, “Koroğlu” süjetləri hələ XI-XII əsrlərdə xalq arasında sonuncu oğuznamələrdən biri kimi mövcud olmuş, sonralar, kəndli hərəkəti, xüsusən Cəlalilər hərəkəti ilə bağlı tarixi faktlarla çarpazlaşmışdır.”(7, 54)

“Təəssüf ki, V.Xulufunun “Koroğlu” üzərində apardığı tədqiqat işini repressiya dövrünün irticası yarımçıq qoyur və o, canı və qanı ilə girişdiyi dastanı tam şəkildə toplayıb nəşr edə bilmir. Lakin görkəmli ziyalımızın dastanın toplanması və nəşri sahəsində gördüyü tarixi işlər bu gün də öz elmi əhəmiyyətini

itirməmişdir və onun 1927 və 1929 –cu illərdə hazırladığı “Koroğlu “ nəşrləri gələcək tədqiqatlar üçün dəyərli mənbələrdən biridir.”(8, 49)

A.Nəbiyev tədqiqatlarında V.Xulufu tərəfindən 30-cu illərdə “Koroğlu”nun daha mükəmməl üçüncü nəşrinin də hazırlandığı göstərilir. Məlumdur ki, həmin əlyazma 1936-cı ilin sonlarında Matandarana “məndə ermənilərdən oğurlanmış qolları üzə çıxarmaq üçün” rəyə göndərildi. Həmin əlyazmanın sonrakı taleyi haqqında dəqiq məlumat yoxdur. V.Xulufunun güllələnməsindən az sonra 1941-ci ildə “Koroğlu”nun erməni variantı çap edildi. Deməli, həmin illərdə ermənilər başqa xalqların, xüsusilə azərbaycanlıların mədəni sərvətlərini həyasızcasına oğurlayıb özlərində dastan yaratmaq arzusunda olublar. “Həmin dövrdə erməni tədqiqatçıları K.Qostanyans, Q.Tarıverdiyan erməni dilində şeirlə müşaiyə olunan dastanlarının olmadığını, hamısının yalnız türk dilində olduğunu qeyd edirlər.” (10, 6)

Tədqiqatçı H.Həsənov yazır ki, 1930-cu illərdə erməni alimi Kanonyan professor Vəli Xulufudan iki dəfə xahiş edir ki, sizdə “Koroğlu” dastanlarının bütün variantları və tarixi haqqında geniş məlumat var. Ermənilər üçün də qəhrəmanlıq rəmzi “Koroğlu” dastanları yaradılmalıdır. Azərbaycanda hakimiyyət ermənilərdədir, bu dastanı yaratmaqda kömək elə, əks təqdirdə, sizə xətər yetişər. (XDİK, DTİ-nin əksər əməkdaşlarının erməni olması nəzərdə tutulur). Erməni qorxaqlığını yaxşı bilən V.Xulufu açıqca Kanonyana deyir ki, tarixçi alim Veliçko kitabında yazır: “Təmiz qanlı ermənilər dovşandan da qorxurlar”. Bundan əlavə şair A.S.Puşkin qocanın dilindən deyir: “ Tı trus, tı rab , tı armenin”. Belə qorxaq xalq Koroğlu yetişdirə bilərmə ? Az da olsa, milli qəhrəmanın varsa – məsələn, Sasunlu Davud - o da təmiz qanlı erməni deyildir.

V.Xulufu bu əhvalatı dostlarına çatdırır ki, Kanonyan mənə belə dedi. Bu hadisədən 4 gün sonra Vəli Xulufu tutuldu və xalq düşməni elan edildi. Zəngin arxivini isə Dövlət Təhlükəsizlik Komitəsinin işçiləri apardılar. Bundan sonra ermənilər zəif də olsa, “Koroğlu” dastanını yaratdılar.” (11). Bir çox tədqiqatçıların fikrincə, V.Xulufunun həbsinin əsas səbəblərindən biri istintaq materiallarından məlum olduğu kimi, onun erməni “Koroğlu”sunu öz adına çıxmaq istəyi ilə bağlanmışdır.(8, 48)

Vəli Xulufu milli düşüncənin dərinə kök salması üçün folklardan, aşiq ədəbiyyatından və saz sənətindən məharətlə istifadə edirdi. Onun bütün yaradıcılığının leytmotivi bundan ibarət idi. Faktiki olaraq, 1920-1937-ci illərdə onun nəşr etdirdiyi kitabları, müxtəlif qəzet və jurnallarda çap olunan məqalələri orta və ali məktəblərdə sevilə-sevilə oxunurdu. Bu həm də Azərbaycanın ictimai fikrində yeni bir mərhələnin başlanğıcı demək idi. Sərt kommunist rejimində milli görüşə bağlı bütün dəyərlərin yasaq olunduğu bir dövərdə Vəli Xulufu kimi milli siyasət tərəfdarları bütün bunları dolay yolla tətbiq etməyə məcbur idilər. Bu dövərdə Vəli Xulufu, Hənəfi Zeynəllı və Xəlid Səid Xocayev milli folklorumuzu tədqiq etməklə yanaşı, həm də təcridən elmi türkologiyaya da əsasını qoyurdular. Onlar bununla da Azərbaycanda etnoloji və mədəni dəyərlərin ümumtürk anlayışında öyrənilməsi və tədqiq olunmasını da elmi cəhətdən sübut etdilər.

Vəli Xulufu 1928-ci ildə “Tapmacalar” kitabını çap etdirir. Bununla da o, uşaq ədəbiyyatına ilk töhfəni vermiş oldu. Bu kitab müəllifin yuxarıda bəhs etdiyimiz əsərlərindən öz elmi dəyəri ilə seçilir. Müəllif kitaba tapmacalar haqqında geniş, elmi bir müqəddimə yazmışdır. O, tapmacaları Azərbaycan xalqının həyatı, məişəti, məşğuliyyəti ilə əlaqədar tədqiq edir və doğru nəticələrə gəlirdi. Burada tapmacalar əlifba sırası ilə tərtib edirmiş, onların cavabları isə kitabın sonunda verilmişdir.

Vəli Xulufu yazırdı: “El ədəbiyyatının başqa növlərinə nisbətən tapmacaların özünün ayrıca bir xüsusiyyəti vardır. Bunun materialı daha real və təbiidir. Təbiətdə və həyatda nə görülürsə, tapmaca da onun üzərində qurulur. Bu kitabçanı başdan ayağa qədər oxuyan bütün materialın əfsanə və mövhumat üzərində deyil, təbiət üzərində qurulduğunu görəcəkdir”.(5) 726 tapmacadan ibarət olan bu nümunələri əlifba sırası ilə düzülmüş, hər bir tapmacadan sonra onun toplandığı yer göstərilmişdir. Bir çox tapmacaların Azərbaycanın digər rayon və kəndlərində olan variantları verilmişdir. Vəli Xulufu tapmacaların toplandığı ərazilərin dialekt, ləhcə və şivə xüsusiyyətlərini saxlamışdır. O, kitabda tapmacaların folklor janrları sırasında tutduğu yer, onun xüsusiyyətləri haqqında mülahizələr irəli sürür. Kitabın müqəddiməsində Vəli Xulufu yazırdı: “El ədəbiyyatımızın başqa növlərindən fərqli olaraq tapmacaların materialı daha real, daha təbiidir. Təbiətdə və həyatda nə görülürsə, tapmaca da onun üzərində qurulduğunu görəcəkdir”.(5, 3)

“Tapmacalar” kitabı Vəli Xulufunun əvvəlki kitablarından öz elmi dəyəri ilə seçilir. Belə ki, müəllif müxtəlif rayon və kəndlərdən topladığı tapmacaları geniş şəkildə tədqiq və təhlil edir və indi də öz elmi dəyərini, əhəmiyyətini itirməyən elmi fikirlər irəli sürürdü. Vəli Xulufu doğru olaraq bu qənaətə gəlirdi ki, tapmacalar digər folklor janrlarından fərqli olaraq real təbiətdən və orada baş verən real hadisələrdən götürülür. Vəli Xulufunun bu və başqa elmi-nəzəri mülahizələri müasir dövrümüzdə də öz elmi əhəmiyyətini saxlamışdır. Buna görə də Vəli Xulufunun folklorşünaslıq fəaliyyəti diqqətlə araşdırılmalı, geniş tədqiq edilməlidir.

Vəli Xulufu “Tapmacalar” kitabının sonunda “Əlavələr” bölməsində “Hakuşkalar” başlığı altında bir çox xalq mahnılarını çap etdirmişdir. Bu xalq mahnıları da qiymətli folklor nümunələri olub, maraqla qarşılanır. V.Xulufunun ağız ədəbiyyatımızın digər bir sıra başqa janrları ilə yanaşı, yeni həyatı tərənnüm edən, mədəni inqilabı alqışlayan, ölkənin sürətli inkişaf yoluna çıxmasını tərənnüm edən aşıqların repertuarı və xalq kəlamları barədə də nəzəri mülahizələri məlumdur. Bu cəhətdən onun “Talış mahnıları” iri həcmli məqaləsində (13, 3) zəngin məlumat verilmişdir.

Vəli Xulufu Şəmkir, Qazax, Tovuz, Göyçə, İrəvan, Gəncə, Daşkəsən, Gədəbəy, Kəlbəcər, Goranboy və Naxçıvan bölgələrində minillərin yaddaşı olan folklorumuzu toplamağa yanaşı, onların nəşr olunmasının da qayğısına qalırdı. İlk dəfə olaraq, Şəmkirli Aşıq Hüseyn, Qurbani, Dədə Yedigər, Xəstə Qasım, Aşıq Ələsgər, Aşıq Hüseyn Bozalqanlı və digər aşıqların əsərlərini toplayaraq nəşr edən də Vəli Xulufu olmuşdur. Onun rəhbərliyi altında “Azərbaycan folkloru” və

“Koroğlu” əsərləri ilk dəfə olaraq kütləvi şəkildə nəşr edilmişdir. Ahısqa türklərinin folklorunu ilk dəfə toplayan da məhz Vəli Xulufludur. O, elə bil ki, bu türk toplumunun 1944-cü ildə öz tarixi vətənindən sürgün olunacağını və bu günə kimi vətənə dönə bilməyəcəklərini fəhmlə dərk etmişdi. İndi dünyada Ahısqa türklərinin folkloru haqqında ilkin mənbə kimi Vəli Xuluflunun tədqiqatları əsas qaynaq hesab olunur.

Vəli Xuluflunun “Yeni türk əlifbası” (1925), “İmla lüğəti” (1929), “Panislamizm, imperiaлизм və ruhaniyyət” (1929), “Din və qadın” (1930), “Din və mədəni inqilab” (1930), “Səlcuqlu dövlətinin tarixi quruluşuna dair” (1930), “Talış mahnıları” (1930) və digər əsərləri öz zamanına görə onun bütün türk dünyasında məşhurluq qazanmasına səbəb olmuşdu. Vəli Xuluflunun özü açıq şəkildə qeyd edirdi: “Mən “Koroğlu” dastanını aşığıların dilindən toplayıb nəşr etdim. Əslində aşığı yaradıcılığı elin ruhudur. O, lazım olanda qılıncdan da kəsərlidir”. (2)

1927-ci ildə Bakıda keçirilən ilk Türkoloji Qurultayın əsas məruzəçilərindən biri də Vəli Xuluflu olmuşdur. Bu məruzə onun Sovetlər Birliyinin “qara siyahısı”na düşməsinə və həbs edilməsinə səbəb oldu. NKVD-nin müstəntiqi Vəli Xuluflunun uşaqlar üçün hazırladığı “Tapmacalar” kitabını incələyərkən: “Hamını bəzər, özü lüt gəzər” ifadəsini qeyd etməklə, siz bununla düşmənin dəyirmanına su tökürsünüz, yəni sovet adamları hamını geyindirir, özü isə lüt gəzir”, - deyər iradəni bildirmişdi.

DTK-nın 4-cü şöbəsi tərəfindən 1937-ci il yanvarından başlayaraq, Vəli Xuluflunun həbsinə hazırlıq görülür və cinayət işi başlanır. Cinayət işinin üstündə isə ittiham 73, 64, 69, 17, 70 maddələri ilə göstərilir. Həmin qərarı 28 yanvar 1937-ci ildə AXDİK idarə rəisi, III dərəcəli komissar Sumbatov təsdiq edir. Sumbatov bu cinayət işini təsdiq etdikdən sonra Vəli Xuluflunun həbsinə qərar verilir. Beləliklə, Vəli Xuluflu 1937-ci il yanvarın 28-də gecə həbs edilir. Həbs qərarını III şöbənin rəisi, dövlət təhlükəsizlik leytenantı Qalstyan qəbul edir. 29 yanvar 1937-ci ildə Vəli Xuluflunu dindirməyə başlayırlar.

1937-ci ilin iyun ayında Azərbaycan K(b)P-nin XIII qurultayı keçirilirdi. Bundan xəbər tutanda Vəli Xuluflu ümid edirdi ki, kommunistlərin ali məclisində haqla nahaq üzə çıxarılacaq, günahsız olduğuna görə azadlığa buraxılacaq. Təəssüf ki, belə olmadı. Əksinə, qurultayın yüksək tribunasından belə bir fikir səsləndi: “Bir baxın, Yazıçılar İttifaqında kimlər əyləşmişdi. Hazırda ifşa edilmiş Hüseyn Cavid, Əhməd Cavad, Mikayıl Müşfiq, Əli Nazim, Böyükağa Talıblı, Tağı Şahbazi, Əhməd Turinic və başqa əclaflar”.

Azərbaycan K(b)P MK-nın birinci katibi Mir Cəfər Bağirov qurultaydakı çıxışında bununla bağlı deyir: “Belə bir şəraitdə kimisə əfv etmək partiyamızın Mərkəzi Komitəsini, Stalin yoldaşı aldatmaq deməkdir. Heç kimi əfv etmək olmaz. Son günlərin faktları bir daha göstərir ki, biz hələ düşmənlərin hamısını ifşa etməmişik. Mən bir daha təkrar edirəm, buna görə də bizi döyürlər, həm də haqlı olaraq döyürlər”(14, 57).

Azərbaycan SSR XDİK-i DTİ-nin 4-cü şöbəsinin rəisi DT kapitanı Sinman tərəfindən 5 oktyabr 1937-ci ildə tərtib edilmiş ittihamnamə Azərbaycan SSR XDİK-i DT 3-cü rəqəsinin komissarı Sumbatov tərəfindən təsdiq edildi.

Azərbaycan SSR Cinayət Məcəlləsinə əsasən Vəli Xulufu aşağıdakılarda ittiham olundu:

1. 01 dekabr 1934-cü ildən Trotski-Zinoviyevçi təşkilatın üzvü olduğuna, S.M.Kirovun qətlində iştirakına görə, habelə 1934-1937-ci illərdə partiya və hökumət rəhbərlərinə qarşı terrorla günahlandırılır.

2. 1925-ci ildən həbs olunana qədər əksinqilabi və ümumittifaq pantürkist mərkəzinin rəhbəri Çobanzadə və Qubaydulinin mövqeyinin tərəfdarı olub.

3. 1935-ci ildə qeyri-qanun əksinqilabi, millətçi təşkilatı müdafiə etmiş və təşkilatın rəhbərləri ilə əlaqə yaratmışdır.

4. Azərbaycanın bölgələrində silahlı üsyan etmək üçün ha-zırlıq işləri aparmışdır.

5. Az.FAN-ın Tarix İnstitutunda ziyançılıq işləri aparmışdır.

6. Terror mövqeyində durmuş, MK-nın katibi Bağirova qarşı sui-qəsdin hazırlanmasında iştirak etmişdir.

Məhz buna görə də V.Xulufu Azərbaycan SSR CM-nin 73, 64, 69, 70-ci maddələri ilə təqsirli bilinir. (14, 52)

Vəli Xulufunun həbs olunması haqqında qərarı isə NKVD-nin 3-cü dərəcəli komissarı Sumbatov və 3-cü şöbənin rəisi, leytenant Qalstyan imzalamışdılar. Məhkəmə hökmünü isə İ.O.Matuleviç, İ.M.Zaryanov və Y.K.Yuqir çıxarmışdılar. Bu məhkəmədə Moskvadan SSRİ baş prokurorunun baş köməkçisi R.S.Rozovski xüsusi qaydada iştirak etmişdi.

1937-ci il oktyabr ayının 12-də keçirilən məhkəmə prosesində Vəli Xulufu Azərbaycan Cinayət Məcəlləsinin 73, 64, 69 və 70-ci maddələri ilə əksinqilabi fəaliyyətdə, pantürkist təşkilat yaratmaqda və Türkiyənin xeyrinə casusluqda müqəssir elan olundu. Amma Vəli Xulufu ona qarşı irəli sürülən bütün ittihamları rədd edərək “günahını” boynuna almadı.

İstintaqı aparan Qalstyan alimin həbs olunmasından düz altı ay sonra ona ağır işgəncələr verməklə irəli sürülmüş ittihamları “etiraf etməyinə” nail olur. Bundan əlavə müstəntiqlər V.Xulufu haqqında Ə.Nazimi, R.Axundovu, S.Hüseyni və başqalarını “könüllü” izahat verməyə də dəvət edirlər.

V.Xulufunun “könüllü etirafı” müstəntiqləri qane etmədiyindən, onu dörd ay DTK-nın işgəncələri altında inləyən ədəbiyyatşünas-alim, tədqiqatçı Hənəfi Zeynallı ilə üzləşdirirlər. Tədqiqatçı Aslan Kənan yazır: “Qeyd etmək lazımdır ki, dindirilməyə gətirilən hər hansı bir müttəhim öncədən müstəntiqdən “xüsusi dərslər” alandan sonra üzləşməyə dəvət olunur. Əks halda həmin şəxslə üzləşmə baş tutmurdu. Üzləşmə V şöbənin təhlükəsizlik kapitanı, erməni daşnakların nümayəndəsi Avanesyan və Qalstyan həyata keçirirdi.” (15, 87)

1923-cü ildən bir-birini yaxşı tanıyan, hörmət edən iki böyük tədqiqatçı üz-üzə qoyulur. Onlar verdikləri ifadədə bir fırıldaqçı “alimi” ifşa etməli olurlar. Bu da onları istintaqda dindirən iki daşnak müstəntiqə xoş gələ bilməzdi.

“Müstəntiq: -Sizə Vəli Xuluflunun əks-kəşfiyyat fəaliyyəti barədə nə məlumdur?

H.Zeynallının cavabı: -Mənə şəxsən məlumdur ki, Vəli Xuluflu millətçi, partiya sıralarında ikiüzlü və əksinqilabın üzvüdür.

Müstəntiq: -Siz H.Zeynallının bu ifadəsini təsdiq edirsinizmi?

V.Xuluflunun cavabı: -Doğrudan da mən əksinqilabçıyam, lakin əksinqilabi, millətçi təşkilatının üzvi deyiləm.

Müstəntiq: - Sizdə nə vaxt millətçilik təşkilatı bardə fikir meydana çıxdı.

H.Zeynallının cavabı: -Mənim V.Xuluflu ilə millətçilik təşkilatı haqqında söhbətim 1935-ci ilin, təxminən, mart ayının ortalarında, o, İrəvandan qayıdandan sonra yarandı. V.Xuluflu səfərdən “Koroğlu” haqqında bir çox qiymətli sənədlərlə qayıtmışdı. Söhbət zamanı o dedi ki, İrəvanda daşnak professor Kananyanla görüşüb. O qeyd etdi ki, daşnak Kananyan erməni folkloru üzərində işləyir. V.Xuluflu danışdı ki, Kananyan Koroğlunu - erməni xalqının milli qəhrəmanı kimi göstərmək üçün bizdən kömək istəyir. O həmçinin sübut etmək istəyir ki, Koroğlu erməni çarı ikinci Arşakın oğludur. Mən də ona cavab verdim ki, Koroğlu Azərbaycanın qəhrəmanıdır və onu bu cür də göstərəcəkdir. Onun erməni çarı ikinci Arşakın oğlu olduğunu tanımır və tanımaq belə istəmir.

Bu mühakimə milli zəminə keçdiyindən mən Xulufluya bildirdim ki, “Koroğlu” üzərində işlərimi davam etdirəcək, Koroğlunu müstəqil Azərbaycanın milli qəhrəmanı olduğunu göstərəcəyəm. Xuluflu mənimlə razılaşdı və “Koroğlu”nun tarixi hissəsini işləməkdə yaxından kömək edəcəyini bildirdi.”(15, 89)

Vəli Xuluflu nə istintaq, nə məhkəmə, nə də güllələnmə prosesində heç kimi satmamış, irəli sürülən ittihamların heç birini qəbul etməmişdir. Buna baxmayaraq, sədr: Matuleviç, üzvlər; Zaryanov, Jiqurun iştirakı ilə SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyasının Səyyar Sessiyasında Vəli Məhəmmədhüseyn oğlu Xuluflu təqsirli bilinir və o ən ağır cəzaya—güllələnməyə məhkum edilir.

Vəli Xuluflu 13 oktyabr 1937-ci ildə “xalq düşməni” ittihamı ilə güllələnir. V. Xuluflunun işinə 1956-cı il noyabın 17-də SSRİ Ali Məhkəməsi hərbi kollegiyası yenidən baxmışdır. SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası onun fəaliyyətində cinayət tərkibi olmadığına görə 12493/80 sayılı qərarla Vəli Xuluflunun günahsız olması qeyd olunmuş və ona bəraət verilmişdir.

31 mart 1938-ci ildə Borşevin təsdiq etdiyi qərara əsasən “vətən xaini” Vəli Xuluflunun həyat yoldaşı Fatma Xuluflunun həbsi üçün qərar hazırlanır. Həmin gün Fatma Xuluflunun evində axtarış aparılması üçün 867 sayılı order yazılır.

Vəli Xuluflunun qətlə yetirilməsindən beş ay sonra - 10 aprel 1938-ci ildə həyat yoldaşı Fatmanisə Xuluflu da həbs olunur. SSRİ XDİK xüsusi müşavirəsinin 9 may 1938-ci il tarixli qərarına əsasən, cəzasını islah-əmək düşərgəsində çəkməklə 8 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilir, Rusiyanın Volqaboyu ərazisindəki Potma islah əmək düşərgəsinə göndərilir.

Yalnız 19 ildən sonra Fatmanisə xanımın işinə Azərbaycan SSR Ali Məhkəməsinin Cinayət İşləri üzrə Məhkəmə Kollegiyasında yenidən baxılıb.

Məhkəmə Kollegiyasının 15 fevral 1957-ci il tarixli qərarı ilə əməlinə cinayət tərkibi olmadığı üçün Fatmanisə Xulufloya bəraət verilir.

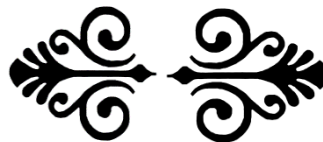
İşin elmi nəticəsi: Vəli Xuluflu Azərbaycan folklorşünaslıq elmi tarixində müstəsna yeri olan folklorşünas alimlərdəndir. Tədqiqatda çoxsahəli fəaliyyət imkanlarına, zəngin təfəkkürə, istedadlı toplayıcılıq qabiliyyətinə malik olan Vəli Xuluflunun bir folklorşünas alim kimi el aşığı, tapmaca janrı haqqında, eləcə də “Koroğlu” dastanı, onun bir çox qolları haqqında fikirləri öz əksini tapmışdır.

İşin elmi yeniliyi: Məqalənin əsas elmi yeniliyi onun mövzusunun aktuallığı ilə müəyyənləşir. Vəli Xuluflunun bir folklorşünas alim kimi Azərbaycan folklorşünaslıq elmi tarixində yeri, onun nəzəri fikirləri sistemli olaraq öyrənilərək tədqiqata cəlb edilmişdir. Araşdırmada həmçinin Vəli Xuluflunun indi də öz elmi aktuallığını saxlayan bir çox nəzəri mülahizələrinə və onların başlıca müddəalarına da ətraflı yer verilmişdir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Araşdırma Azərbaycan folklorşünaslığında xüsusi rolu və yeri olan görkəmli folklorşünas Vəli Xuluflunun folklorşünasıgımızda nəzəri və toplayıcılıq fəaliyyətinin təcəssüm dairəsini müəyyənləşdirmək istiqamətində mühüm elmi əhəmiyyətə malikdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə., X cild, Bakı: Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, 1987, 608 səh., s. 112-113
2. Xuluflu V. Koroğlu, Bakı: Azərnəşr, 1927
3. Xuluflu V. Koroğlu, Bakı: Azərnəşr, 1929
4. Xuluflu V. El aşığı, Bakı: 1927
5. Xuluflu V. Tapmacalar. Bakı: 1929, s. 16-17
6. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Maarif, 1981
7. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, I hissə. Bakı: 2009, səh. 54
8. Məmmədov M. Represiya qurbanı Vəli Xuluflunun folklorşünaslıq fəaliyyəti. // “Ulduz” jurnalı, 2012, №5, s. 45-49
9. Nəbiyev A. “Koroğlu” dastanının Xuluflu nəşri, «Mütərcim», Bakı, 1999
10. “Koroğlu” (Vəli Xuluflu nəşri - 1927.) Bakı: “Elm”, 2007, s. 6
11. Həsənov H. “Tarix erməni satqınlığı və saxtakarlığına dair faktlarla zəngindir”. “Xalq” qəzeti, 28 fevral, 2010 № 47.
12. Əliyev Y. Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixi. Bakı, 1999
13. Xuluflu V. Talış mahnıları, «Azərbaycanı öyrənmə yolu» məcmuəsi, 1930, № 3
14. Salmanlı R. Gizli güllələnən alim (xatirə-memuar) Bakı: Elm və Təhsil, 2016. 185 səh.
15. Kənan A. XX əsrdə repressiyalara məruz qalanlar. Bakı: Azərnəşr, 2011, 296 səh.



Atəş ƏHMƏDLİ
AMEA Folklor İnstitutu,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru,
atesehmedli@gmail.com



BAYATILARDA NAR: FORMAL VƏ SEMANTİK TƏZAHÜRLƏNMƏLƏR

Açar sözlər: söyləyici, bayatı, nar, simvol, forma, semantika, poetik sistem

XÜLASƏ

Məqalədə bayatı janrında narın formal və semantik təzahürlənmələrindən söz açılır. Əksər hallarda bu vasitə forma quruculuğunda iştirak etsə də, bəzi məqamlarda məzmunla bağlı olub, dolayısı ilə məntdəki mahiyyətin çatdırılmasına xidmət edir. Belə hallarda biz narın simvol, kod və işarə qismində proseslərə nüfuz etdiyini görə bilirik. Daha sonra, nar lekseminin məntdəki ahəngdarlığı təmin etməsindən, mətniçi əlaqənin və qafiyə sisteminin, ümumən strukturun qurulmasındakı rolundan da burada bəhs olunur.

Araşdırmada diqqət çəkən bir cəhət də, bu vasitənin məntlərdə regional əlamətliliyi qabarıq planda canlandırması ilə bağlıdır. Regional fakturaya əsaslanma hazırda folklorşünaslıqda aktualıq kəsb edir və düşünürük ki, araşdırmaya cəlb etdiyimiz nümunələr bu ehtiyacı qismən də olsa ödəyə bilmişdir.

Bundan başqa, cavabı narla ilişkili olan tapmaca-bayatılardan da məqalədə söz açılır, qısaca da olsa, bu tipli məntlərdə kodlaşmış sətirləti mətləblərə aydınlıq gətirilir. Son olaraq, bu maddi nemətin (həm də mənəvi vasitənin) bundan sonra da elmi araşdırmalara və mədəni sferalardakı quruculuq işlərinə stimula verəcəyi məqalədə vurğulanmışdır.

SUMMARY

POMEGRANATE IN QUATRAIN: FORMAL AND SEMANTIC MANIFESTATIONS

The article is about the formal and semantic manifestations of pomegranate in the “bayatı” (a quatrain) genre. Although in most cases this tool is involved in the construction of the form, in some cases it is related to the content and indirectly, serves to convey the essence of the text. In such cases, we can see that the pomegranate penetrates the processes in the form of symbols, codes and symbols. Further on, it also describes how the pomegranate lexeme provides harmony in the text, plays a role in building an intra-text connection and rhyming system and as well as the structure.

One of the aspects that attracts attention in the study is also related to the fact that this tool clearly revives regional specificity. Based on regional invoices becomes relevant and we believe that the samples involved in the study were able to partially meet this need.

In addition, in the article it is said about the riddle-quatrains associated with pomegranate and in short, the coded purposes are clarified in this type of texts. Finally, it is emphasized that this material benefit (also a moral means) will continue to stimulate scientific research and organizational work in the cultural spheres.

Key words: narrator, “bayatı” (quatrain), pomegranate, symbols, form, semantics, poetic system

ГРАНАТ В БАЯТЫ: ФОРМАЛЬНЫЕ И СЕМАНТИЧЕСКИЕ ПРОЯВЛЕНИЯ

Резюме

В статье рассказывается о формальном и семантическом проявлении граната в жанре баяты (лирическое четверостишие). Не смотря на то, что в большинстве случаев это средство участвует в построении формы, в некоторых моментах будучи связанным с содержанием

косвенно служит передаче сущности текста. В таких случаях, возможно заметить, что гранат проникает в процессы в виде символов, кодов и знаков. Далее здесь также рассказывается о том, как лексема гранат обеспечивает гармонию в тексте, играет роль в построении внутритекстовой связи и системы рифмовки, структуры в целом.

Один из аспектов, который привлекает внимание в исследовании, также связан с тем, что это средство отчетливо возрождает региональную специфичность. Основываться на региональные фактуры приобретает актуальность и мы считаем, что образцы, привлеченные к исследованию, смогли частично удовлетворить эту потребность.

Кроме этого, в статье речь идет о загадках-баяты, ответы которых связаны с гранатом, и поясняются вкратце значения кодированного подстрочного суть текста. Резюмируя статью, где подчеркивается то, что данное материальное благо (также моральное средство) и впредь будет стимулировать научные исследования и организационные работы в культурных сферах.

Ключевые слова: сказитель, баяты (четверостишие), гранат, символ, форма, семантика, поэтическая система

Türk şeirin ilkin nümunələrindən sayılan bayatılar bir çox məqamlarda bu şeirin arxetipi kimi də dəyərləndirilir. Sözlü ənənəmizdə elə bir janrla müqayisə olunmaz ki, təşəkkül tapdığı mədəni çevrədə etnosun həyatına, davranışına, bir sözlə, mədəniyyətinə bayatı misalında nüfuz edə bilsin. Maraqlıdır ki, tarixi-mədəni həyatımızın elə bir sferası tapılmaz ki, bu poetik ölçüdə canlandırılmasın. Heyrətamizdir ki, söz ucalıqda dünyamızın elə bir əlçatmaz zirvəsi qalmamışdır ki, burada fəth olunmasın. Təəccüblü isə odur ki, çox iri həcmli məsələlərə, həm də poetik dolğunluqla bu yığcam ölçüdə münasibət bildirilmişdir. O anlamda diqqətdən keçirdikcə, insanlığın bu miniatür söz sənətinə duyğusal münasibətini daha dərinlən anlamağa başlayır və bu münasibətə adekvat münasibət bildirməyə can atırsan. “Son dərəcə sadə, yığcam, az sözlə dərin poetik məna ifadə etmək bayatılara xas olan xüsusiyyətlərdəndir. Bəzən dörd misrada elə dərin məna sıqlatılır ki, “...kitablara sığmayan ağıl və hiss” qarşısında adam heyran qalır” (1, 3).

Saysız-hesabsız mövzularda aşkarlanması digər janrlarla müqayisədə bayatıların daha bir səciyyəvi üstünlüyüdür. O baxımdan, Azərbaycan-türk bayatılarının böyük bir hissəsi vətənə sevgi ruhundadır. Digər mövzularda “çağırılmış bayatı”larınsa ideya axarı sanki bu ruha qovuşuq halındadır. Əslində, bütün fərdi hiss və duyğulardan qopan istəklər bu ruha qovuşduqdan sonra dolğun poetik məcraya düşə bilər. Elə ona görə də bayatılarda vətənə olan məhəbbət anaya, bacıya, qardaşa, sevgiliyə, bir sözlə, insanlığa olan məhəbbətdən ülvə və yüksəkdə tutulmuşdur. Önemli odur ki, bu vətən heç də mücərrəd məkan qismində həmvətənlərinə təqdim olunmamış, əksinə, onun sərhədləri burada dəqiq işarələnmiş, guşələri qarış-qarış nəzərə alınmaqla bu “sıxılmış ölçüdə” canlandırılmışdır. Nümunələri göz önünə aldıqca, sanki canlı səyahətdə olduğu kimi, adı keçən dilbər guşələri gəzib-dolaşırsan, Şirvandan Qarabağa – Qarabağdan Təbrizə, oradan da Ərzuruma aşır keçirsən. Bir sözlə, miqyaslar genişləndikcə mövzu da şaxələnmiş, dolğunlaşmış, həm də özünəməxsusluq qazanmışdır. Odur ki, ayrı-ayrı coğrafi və sosial şəraitlərdə formalaşdığından nümunələr təbii olaraq bu mühitlərin özünəməxsus cizgilərini də üzərinə almışdır.

Elə ki, söz bölgəvi özəllikdən düşdü, o halda doxsanıncı illərdə Şirvan bölgəsindən topladığımız bir qism bayatılar üzərində mövzunu davam etdirməyi məqbul sayırıq. Bölgəvi əlamətlər bir qayda olaraq, örnəklərdə yer almış məfhumlarda qoruna bilir. Maraqlıdır ki, bu məfhumlar bəzən formal, bəzən isə semantik səciyyədə mətnə işlək mövqedə olur. Bu isə mətnlərə fərqli aspektlərdən yanaşılmanı aktuallaşdırır. O halda örnəkləri diqqətdən keçirək və təqdim olunmuş ilk nümunə əsasında məsələyə aydınlıq gətirək:

Şirvanın şirin narı,
Şirindən şirin narı.
Qoruyun bu torpağı,
Ay vətən övladları (2, 100).

Maraqlıdır ki, bayatılarda hansısa mətləbin nəticəyə hesablanması elə “açılış” ifadədə sanki kodlaşdırılmış olur. Ümumiyyətlə, bayatı bir qayda olaraq bu yönümlü qəlib-ifadələrin açılışı üzərindən dinləyiciyə təqdim olunur. Bu da janrın bir səciyyəvi keyfiyyətidir və artıq bu keyfiyyət ənənədən qaynaqlanır. Belə ifadələr simvol, bəzən isə kod mahiyyətli olub, əslində işarələr sistemində dayanıqlıdır. Əksər hallarda formal təsir bağışlasa da, situasiyadan asılı olaraq, həmin ifadələr bir növ mətndəki ideyanın açılışına xidmət edir. Deməli, “qəlib” qismində funksional olmasından savayı, bu ifadələr “açar” funksiyasını yerinə yetirməsi ilə də seçilə bilər. Nümunə gətirdiyimiz bayatıda həmin situativlik işartılandır. Söz yox ki, ilk təəssüratdan bayatıda nara yersiz müraciət olduğu duyula bilər. Lakin bölgə üçün səciyyəvi meyvə sayıldığından, həm də üzərində təhlillər aparıldıqca narın bayatıya təsadüfi gətirilmədiyi ortaya çıxır. Mətni izlədikcə bu anlayışın hər iki halda, yəni həm formal, həm də semantik baxımdan sonrakı ardıcılıqla rəhbərlik etdiyi aydın olur. Hər halda söyləyici sifətin çoxaltma dərəcəsi burda yersiz faydalanmamışdır. Önemli odur ki, söyləyici bu yığcam ölçüdə ani bir müqayisə apara bilmiş, “şirindən şirin” ifadəsini işlətməklə əslində, o, Vətənə işarə etmiş, hətta, ən şirin nemətdən də Vətənin daha şirin olduğunu dinləyicisinə çatdırmaq istəmişdir. Bu anlamda söyləyici ana çağırdığı bayatısında bu Vətəni göz-bəbəyi kimi qorumağı övladlarına tövsiyə edir. Vətənin bir parçası olsa da, Şirvan, qeyd olduğu kimi, həm də qəlib-ifadə qismində bayatıda funksionaldır, nar sözü burada müqayisə predmeti kimi götürülsə də, ahəngdarlığa rəvac vermiş, qafiyə quruculuğunda, özəlliklə də bəndin poetik dolğunluqla tamlanmasında (“tənzimləyici ifadə” qismində) iştirak etmişdir. Torpaq kəlməsi isə qeydsiz-şərtsiz vətən anlamının mətndəki əvəzləyicisidir.

Hər halda nə qədər ənənəvi olsa da, zamanca Vətən, Torpaq mövzusu mənəvi yaradıcılıq sferalarında yeni bir mündəricədə gündəmə gəlir, qaldırılan problem həmişəkindən aktual görünür. Məsələn, keçən əsrin 80-ci illərinin sonunda folklorumuzda, özəlliklə isə bayatılarda bu mövzuya yeni qayıdışı hiss edə bildik. Köhnə yaralarımızın “gözünü közləyən” bu illər yenidən Vətən, Torpaq, Qarabağ nisgini bizlərə yansıtdı. Qarabağ mövzusunda Şirvandan əldə etdiyimiz bayatılarda ən üstün səciyyə ondan ibarətdir ki, bu bayatılarda Qarabağ olayına münasibət bir bölgənin problemi səviyyəsində qapanıb qalmamış, olaya Vətənin

müqəddəratını asılılığında saxlayan məsələ kontekstində yanaşılmışdır. Vətənin əlahiddə bölgəsi sayılsa da, əslində Qarabağ bayatı çağıran anaların köksündə Vətən bütövlükdə dərdə çevrilmişdi bu illərdə. Lakin məşəqqətli illərin fasiləsiz ağrı-acısını yaşamasına baxmayaraq, xalqımız biryolluq ümitsizliyə qapanmamış, qələbənin kəndarında olduğunu hər an özünə təskinlik bilmişdir. Qardaşları qarşısında ağır şərt qoymaqdan belə çəkinməyən bacınınsa bu qalibiyyət naminə vətən oğullarından umduqları çağırdığı bayatısında səmimi şəkildə ifadələnmişdir.

Bacıların bacısıyam,
Şirin narın acısıyam.
Qardaşlarım qalib gəlsə,
Mən onların bacısıyam (S. 1).

Bu bayatıda da nara müraciət təsadüfdən qaynaqlanmamış, formal təzahürlənsə də, dolayısı ilə mövzunun açılışına və məqsədin çatdırılmasına vasitə ola bilmişdir. O sarıdan, mətndə yer almış “şirin-acı” təzadı keyfiyyətlə bağlı göstərici olmayıb, əslində bacının daxili aləmini açmaq üçün istifadə olunmuş bədii müqayisədir. Mahiyyət ondan ibarətdir ki, bütün doğrmaqlıq münasibətləri arxa planda qalmalı, hər bir münasibət Vətən, torpaq uğrunda mücadilənin nəticələrinə hesablanmalıdır. Nəticə isə ona dayanır ki, qələbə sevincini bacıya yaşada biləcəyi halda hər bir azərbaycanlı oğlu ona qardaş sayılacaq. Heç şübhəsiz, vətənin şərafətini qoruya biləcək hər kəs bunu özünə “çağırış” kimi də qəbul edə bilər.

Polifoniyanı və daxili qafiyəni tənzimləməsi, söz yox ki, narın fərqli bir formal fonda bayatıda təzahürlənməsi ilə ilişkilidir. Mənfi emosionallıq bildiricisi olan “acılıq” məfhumu isə nigaran bacının sərt xarakterə malik olmasının mətndəki bənzətməsidir. (İş orasındadır ki, şirin narın acısı çox kəskin acılığı ilə seçilir və bölgə əhalisi bunu daha gözəl bilir). Bu da məzmunla birbaşa bağlı olub, bayatıdakı mətləbi aydınlatmağa xidmət edir. Əslində, deyim yeni olsa da, mövzu ənənəvidir, qalib də həmişəki bayatı ölçüsündədir. Məlumat üçün deyək ki, mətn səkkiz hecalı şəkildə söyləyicidən qeydə alınmışdır. Cəm şəkilçiləri ixtisara salınsa, ənənəvi modelinə uyğun ölçüdə, yəni, yeddiyildə də mətni təqdim etmək mümkün olacaq. Bölgə üçün səciyyəvi meyvə olduğundan nar, həmçinin burada bayatının bölgəvililiyini simvolizə etmişdir.

Məsələ burasındadır ki, folklorumuzun digər janrlarında da nar meyvəsi ilə bağlı maraqlı və çeşidli mövzuların yer aldığını izləyə bilərik. Belə ki, atalar sözü və deyimlərdə, tapmacalarda, özəlliklə də nağıllarda nara müraciət olduğu haqda müəyyən sayda nümunə gətirə bilərik. Maraqlıdır ki, bu janrlarda nar, sirli və sehrli bir rəmz qismində hadisələrə nüfuz edir, həlli müşkül məsələlərin açılışında ondan mühüm vasitə kimi istifadə edilir. Amma, müşahidələr göstərir ki, ana laylası tək bizə əziz olan və gündəlik həyatımızın ayrılmaz hissəsinə çevrilən bayatılarda nar mövzusu bir qədər fərqli səciyyədə stimullaşa bilmişdir. Belə olan halda, məhəbbət mövzusunda bölgədən əldə etdiyimiz bayatılara yenidən müraciət edək. Bu mövzudakı bayatıların bir səciyyəvi üstünlüyü də onların daha geniş əhatədə işləklik qazanmasıdır. Amma indi vətənə məhəbbətdən yox, fərdi münasibətlər zəminində baş qaldırmış duyğusallıqdan, aşıqın öz məşu-

quna (və ya məşuqun aşiqinə) bəslədiyi səmimi hissiyatdan bu bayatılarda söz açılır. İstər şifahi, istərsə də yazılı olsun, ümumiyyətlə, nar, bir qayda olaraq ədəbiyyatımızda vüsala yetməni simvollaşdırmışdır. Odur ki, vüsəl həsrətilə alışıb-yanan aşiqin həsrət və intizarını daha aydın canlandıran bir örnəyə diqqət çəlik:

Şirvanın şirin narı,
Turş narı, şirin narı.
Sovqatlar sizin olsun,
Göndərin bizim yarı (S. 2).

Bu bayatıda da nara vasitə qismində müraciət olunduğu aydın görünür. Yəni formal olaraq narın bayatıda iştirakı tam təmin olunmuşdur. Sual oluna bilər ki, bəs bunun məzmunla nə bağlılığı? Fikrimizcə, söyləyici bu vasitədən (nardan) məqamında faydalanmaqla mətniçi əlaqəni qura bilmiş, narın mövzunun qayəsi ilə hər hansı şəkildə ilişkili olduğunu əsaslandırma bilmişdir. Əslində, burada bir neçə rəkursdan mövzunun çözümü aktual görünür. Əvvəla, bölgə üçün səciyyəvi meyvə olduğu üçün nar bayatıda daha qabarıq planda təqdim olunmuşdur. İkincisi, bəllidir ki, nar payız fəslinin meyvəsidir və bu dövrdə yara sovqat aparılacaq ən münasib meyvə sayıla bilər (Halbuki, payız dövrü bir çox tər meyvənin yetişdiyindən haliyə). O halda, payızda nar həm nübaranlıqdır, həm də elə bu xəzan dövründə məhz bu müjdənin (vasitənin) sevgililərin hicranına son qoyacağı, onları qovuşduracağı aşiqi ümidləndirir. Beləliklə, narın bayatıdakı növbəti funksiyası “aşıqları qovuşdurması” və eyni zamanda bu vüsali simvolizə etməsidir. Üçüncüsü isə, nar-yar paralelliyinin mətnə təzahürlənməsi ilə bağlıdır ki, bu da qafiyə quruculuğunda, bəndin tamlaşması və poetik baxımdan uğurlu alınmasında, polifonik ahəngdarlıqda və digər məqamlarda narın funksional mövqedə olmasına dayanıqlıdır. Bayatı qadın söyləyicidən qeydə alınsa da, onun məzmununda “vüsəl üçün sızlayanın” əks cinsin nümayəndəsi olduğu aydın vurğulanmışdır. Qeyd üçün deyək ki, Azərbaycan-Oğuz bayatı söyləyiciliyində qadın səciyyəsi daha üstün mövqedədir və bu da milli-mentalitetlə birbaşa bağlı məsələdir. Qısaca onu əlavə edə bilərik ki, bu söyləyicilikdə ağıclığın mövqeyi möhkəmləndikcə bu səciyyə daha kəskin qatılmağa doğru yön aldı (3, 129-135). Çox nadir hallarda kişi söyləyicilərinin repertuarında bu janr yer ala bilər ki, bunun da, zərif cinslərlə müqayisədə onların mövqeyinə elə bir üstünlük qazandırmadığını müşahidə edə bilmişik.

Ümumiyyətlə, bayatılarda çeşidli mövzuda nara müraciət olunduğu ilə qarşılaşa bilərik. Bildiyimiz kimi, bayatılar həm də bir çox xalq mahnılarımızın sözlü əsasını təşkil edir. Kifayət qədər nümunə gətirmək olar ki, bunlarda da nar-yar (və ya yar-nar) paralelliyi aparıcı mövqeyə çıxma bilmiş və mətnin konstruksiyasında həlledici poetik fiqur kimi iştirak etmişdir (Bir az öncə bu məqama toxunmuşuq). Bu anlamda, qədim türk mahnısı “Yalnız kullar” da keçən: “Şu gelen yar olaydı, elinde nar olaydı” misraları bu gələcəyin ən səciyyəvi nümunəsi sayıla bilər. Odur ki, xalq mahnılarının mətninə eynilə bayatı təfsiri paradigmasından baxılmalı və məsələnin qoyuluşu, izahı və çözümü həmin parametrdə axtarılmalıdır. Mahnıların bir özəlliyi onların musiqi ilə müşayiət

olunmasındadır ki, əslində bu hal mətni daha emosional təqdim etməyə imkan yaradır. Belə ki, bayatının poetik sistemi, üstəgəl musiqinin ritmi, bütün bunlar öz yerində, oxuyanın avazını da bura əlavə etsək, nəticənin hansı effekti aşılacağı təsəvvür etmək olar. Yerində ikən, unudulmaqda olan bir xalq mahnısının mətn variantı üzərindən araşdırmamıza davam edək. Bayatı üstündə oxunan mahnının mətni “ağızlardan” yarımçıq qeydə alınmış, sonradan bərpa edilməklə hazırki şəklinə gətirilmişdir.

Nar kəsdim gilə-gilə,
Gəlin gedək yar gilə.
Yara xonça aparaq,
Ustü nar, gilə-gilə.
nəqarət
A Nargilə, Nargilə,
Hamıdan göyçək elə!

Nəqarətdən aydın olur ki, mahnı Nargilə adlı qız haqqındadır. Qeyd üçün deyək ki, vaxtilə bu mahnı bir neçə mətn variantında ağızlardan-ağızlara doluşmuşdur. Bunlardan el arasında daha populyar olan və indi də yaddaşlarda qalan variantının bir bəndini (əslində nəqarətini) burada xatırlatmağı lazım bildik.

Nar, nar, Nargilə,
Gəlin gedək yargilə.
Nar, nar, Nargilə,
Yola salağ ərgilə.

Forma quruculuğuna əsaslanaraq, mətnin poetik nizamdan çıxdığını zənn etmək olar. Məsələn, hecalara görə bənddəki misraların fərqli olduğu göz önündədir. Amma bu hal mətnə elə bir xələl gətirməmiş, əksinə, 1-ci və 3-cü misralardakı “a” saitinin iki dəfə uzun tələffüzü mövcud qısalmaları kompensasiya edə bilmiş, nəticədə mətndəki ümumi ahəngdarlıq qorunmuşdur. Maraqlıdır ki, mətn sanama qismində uşaq oyunlarında da istifadə olunmuş, əsasən də, iştirakçıların qaydalar çərçivəsində davranmalarını və oyunun növbəli keçirilməsini təmin etmək məqsədilə oyundan öncə bir neçə dəfə oxunurmuş. Belə ki, iştirakçılar sanalanıb cərgədən çıxdıqca, həm də, sona qalanın oyuna qatılacağı təqdirdə hansı tapşırıqla “cərgədə qalacağı” bəlli olunca mətn oxunmalı idi. Bir qayda olaraq, uşaq oyunlarında yığcam və rahat hecalana bilən mətnlər tətbiq olunur. Bu həm mətni asan yadda saxlamağa, həm də sanamanı sürətlə aparmağa kömək edir. Əlavə edək ki, oyunu qızların və ya oğlanların, yaxud da, qarışıq cinslərin təşkil etməsindən asılı olmayaraq mətn oxuna bilərdi (“Can gülüm, can,can”, “Bənövşə, bəndə düşə” və s. bu tipli uşaq oyunlarında istifadə olunan mətnlər bunu aydınlatmada vasitə ola bilər). Mətnlə bağlı bir maraqlı məqam da o idi ki, həddi-buluğa çatmış oğlanlar özləri ilə həmyaşd (ərgən) qızlara “atmaca atmaq” bəhanəsilə həm də bu mətni səsləndirərdilər.

Beləliklə, mətnin öncə təqdim etdiyimiz variantının üzərinə gələk. Bu variantda da narın dominant mövqedə olduğu ilə qarşılaşırıq. Yenə də nar-yar paralelliyi və narın mətnə aparıcı mövqedə olması, mətniçi əlaqəni qurması və

bütöv mətnin qurulmasındakı rolu göz önündədir. Burada aşkara çıxan yeni məqam odur ki, narın dominant predmet olmasına arxalanaraq (həm də mətnin hüdudlarını nəzərə almaqla), söyləyici bu vasitə üzərindən qafiyələri cinaslar əsasında qurmağa cəhd göstərmişdir. “Gilə-gilə”, “yar gilə” və nəhayət sonuncu misranın eyni qəbildən olan forma ilə sınırlanması fikrimizcə, bu istəyin nəticəyə hesablanmasını bir növ şərtləndirmişdir. Odur ki, məndəki əlaqələr diqqətlə izlənilmiş, bərpa zamanı bu nüans əsas götürülmüşdür. “G” səsinin misraları müşaiyət etməsi isə məndəki ahəngdarlığı daha da artırmışdır.

Bundan başqa, folklorumuzun digər mövzularında da nara müraciət olunduğunu və bu vasitə ilə məsələlərə nüfuz etmək istəyinin ortada olduğunu izləyə bilirik. Bayatı üstündə qurulmuş tapmacalar bu anlamda daha səciyyəvi nümunədir. Özü bir sirr mənbəyi olan nar, maraqlıdır ki, bu “aləmdə” daha “müəmmalı” sirlərin mənbəyinə çevrilir və bizi də o aləmdəki bu müəmmalları arayıb, aydınlatmağa sövq edir. Bir nümunə gətirməklə mövzuya davam edək:

Hacılar haca gedər,
Cəhd eylər gecə gedər.
Bir yumurta içində
Mindən çox cücə gedər (S. 3).

Fikrimizcə, tapmacanın ən doğru cavabı nardır və məlumat üçün deyək ki, söyləyici də bu cavaba üstünlük vermişdir. Nəzərə alsaq ki, bir tapmacanın bir neçə ağlabatan cavabı olur, o zaman ən “doğru cavab” ifadəsi müşkülü aydınlatmağa kömək edir. Bəs, tapmacanın başqa bir ağlabatan cavabı nə ola bilər?! Bildiyimiz kimi, tapmacalar empirizmdən (hiss, müşahidə və təcrübədən) qaynaqlanır və bunun da əsasında xalq dünyagörüşü dayanır. Əslində, bir müşahidə bir tapmacanın formalaşmasını şərtləndirə bilər. Məsələn, narçılıq təsərrüfatında çalışan insanlar müşahidə edənlər ki, bir ədəd iri həcmli narda təxminən 1000-1200 dənəcik olur (Bəzi mənbələrdə bu sayın 300-dən 1000-dək dəyişdiyi bildirilir və heç şübhəsiz, bu rəqəm də narın çəkisindən asılı olaraq dəyişilə bilər). O halda, bu rəqəm sonuc olaraq tapmacadan aldığımız cavabla üst-üstə düşür. Daha aydın olsun deyək, fikrimizi yardımçı bir məqam üzərində cəmləyək. Belə ki, fərqli bir söyləyicidən əldə olunmuş oxşar mətn variantında tapmacanın cavabı xaşxaş qismində təqdim olunmuşdur. Düzdür, xaşxaşın da içərisində dənəciklər çox olur. Amma baxaq, bu dənəciklər hansı həddədir?! Əlbəttə, hədsizdir və necə deyərlər, “sayılmaqla qurtarmaz!”. Odur ki, bu say bizim nəzərdə tutduğumuz optimal cavabla heç də uzlaşmır. Qənaətimiz isə odur ki, sərrast müşahidə uğurlu nəticənin alınmasını şərtləndirmişdir (Nəzərə alaq ki, bayatı-tapmaca çoxvariantlıdır və hər bir variantdakı miqdar da ayrı-ayrı kəmiyyətlərlə ifadə olunmuşdur. Məsələn, bir mətn variantında sonuncu misra “Min bir cücə gedər”, digərində “Yüz əlli cücə gedər”, bir başqasında isə “Yüzdən çox cücə gedər” və s. şəkillənmələrində tərəfimizdən qeydə alınmışdır).

Ümumiyyətlə, yanaşma semiotikdir və bu tipli araşdırmaların aparılmasını gündəmdə saxlayır. Ədəbi formaya gəlincə deməliyik ki, mətn yeddi hecalıdır və formal olaraq janrın tələblərinə tam cavab verir. Aşıq sənətində bu formadan

olduqca geniş istifadə olunmuş və bir vaxtlar tapmaca-qıfılbənd adı ilə bu forma elatda çox geniş şöhrət tapmışdır. Bu da özlüyündə onu vurğuladır ki, bayatı quruluşunda olmasına baxmayaraq, bu formanın üzərində kişi söyləyiciliyinin səciyyəsi üstün olmuşdur.

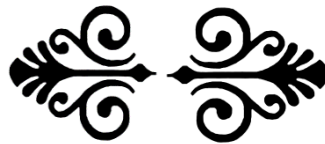
Beləliklə, araşdırmalar bir daha göstərir ki, nar meyvə qismində təkcə təsərrüfat sahələri üçün meyar olmamış, həm də bir mənəvi-mədəni quruculuq predmeti kimi xalq düşüncəsində stimullaşa bilmişdir. Bu isə bizi o qənaətə kökləyir ki, bu pedmetlə bağlı gələcəkdə də maraqlı və fundamental tədqiqatlar ərsəyə gətiriləcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayatılar. (tərtibçi: V.Vəliyev). Bakı: Yazıçı, 1985, 199 səh.
2. Azsayılı xalqların folkloru. II kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2017, 196 s.
3. Əhmədli A. Ənənəvi söyləyicilik sənəti (Şirvan folklor örnəkləri əsasında) monoqrafiya, bölüm 2.1, Bakı: Elm və təhsil, 2018, 220 s.

Söyləyicilər haqqında məlumat

1. Əliquliyeva Sənəm, 1933-cü il təvəllüdlü. Şamaxı r, Zarat k.
2. Soltanova Tükəzban, (təvəllüdü qeydə alınmayıb). İsmayılı r, Lahıc q.
3. Mayıl baba, 1900-cü il təvəllüdlü. Göyçay r, İnçə k.



Tariyel QƏNİ

*Azərbaycan Universitetinin dosenti,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru,
E-mail: qenitariel@mail.ru*



EPİK ƏNƏNƏNİN ÜMUMİ MƏZMUNU VƏ ONUN GENETİK SİSTEMİ (Şirvan epos mühiti əsasında)

Açar sözlər: Şirvan folklor mühiti, dastan yaradıcılığı, epos ənənəsi, aşiq repertuarı, dastan strukturu və s.

XÜLASƏ

Şirvan tarixi-coğrafi mühit olaraq ciddi və həm də fundamental zənginliklə səciyyələnir. Bu zənginliyin əsas ağırlıq mərkəzini şifahi və yazılı ədəbiyyat nümunələri təşkil edir. Folklor yaddaşının zamanımıza qədər gətirib çatdırdığı faktlar, nağıl, əfsanə, rəvayət, dastan və s. örnəkləri bunun bariz nümunəsidir. Epik ənənə xalqın həyatının, məişətinin, tarixinin, etnoqrafik mədəniyyətinin bütün cizgilərini qoruyub saxlamaq gücü ilə səciyyələnir. Şirvan folklor mühiti əsasında aparılan təhlillər bunun göstəricisi kimi mühüm dəyər qazanır. "Yetim Aydın", "Koroğlunun Şirvan səfəri", "Şirvanlı Qəhrəman şah", "Adıgözel və Aslan şah", "Şahzadə Qasım", "Seydi və Pəri" və s. fakt bolluğu ilə maraq doğurur. Mühitin yazılı ədəbiyyat örnəkləri də bura aiddir. Bütün bunlar tipoloji müstəvidə yanaşmaları və sistemli təhlilləri aktuallaşdırır.

SUMMARY

GENERAL CONTENT OF THE EPIC TRADITION AND ITS GENETIC SYSTEM (based on the Shirvan epic environment)

Shirvan as a historical and geographical environment is distinguished by serious and fundamental wealth. The focus of this wealth is on samples of oral and written literature. Facts, fairy tales, legends, myths, sagas that have survived to our time, which are the memory of folklore, are a clear example of this. The epic tradition is characterized by the ability to preserve all the features of everyday life, history, ethnographic culture of the people. An analysis based on the Shirvan folklore environment is an important indicator of this. "Orphan Aydın", "Koroglu's visit to Shirvan", "Shirvanli Gahraman Shah", "Adigozel and Aslan Shah", "Prince Gasim", "Seidi and Pari" and others are of interest for the abundance of facts. Examples of written literature from the Shirvan folklore environment are also used here. All this actualizes methods and systematic analysis at the typological level.

Key words: Shirvan folklore environment, epic creation, epic tradition, ashug repertoire, epos structure etc.

РЕЗЮМЕ

ОБЩЕЕ СОДЕРЖАНИЕ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЕ ГЕНЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ (на основе Ширванской эпической среды)

Ширван как историко-географическая среда отличается серьезным и фундаментальным богатством. В центре внимания этого богатства - образцы устной и письменной литературы. Дошедшие до нашего времени факты, сказки, легенды, мифы, саги которые являются памятью фольклора - наглядный тому пример. Для эпической традиции характерно умение сохранять все особенности быта, истории, этнографической культуры народа. Анализ, основанный на фольклорной среде Ширвана, является важным индикатором этого. «Сирота Айдын», «Визит Кероглу в Ширван», «Ширванлы Гахраман Шах», «Адигозел и Аслан Шах», «Принц Гасым», «Сейди и Пари» и другие вызывает интерес обилием фактов. Здесь также применяются примеры письменной литературы Ширванской фольклорной среды. по окружающей среде. Все это актуализирует методы и систематический анализ на типологическом уровне.

Ключевые слова: Ширванская фольклорная среда, эпосотворчество, эпическая традиция, ашугский репертуар, структура эпоса и др.

Məsələnin qoyuluşu: Epik ənənə və Şirvan epos mühiti

İşin məqsədi: Şirvan dastan mühiti əsasında epik ənənənin ümumi məzmununu aydınlaşdırmaq.

Azərbaycan ədəbiyyatında klassik ənənə və Şirvan epos yaradıcılığı kontekstində aparılan təhlillərdə aydınlıq gətirilməli məsələlərdən biri epik ənənənin genetik sisteminin və dinamik mənzərəsinin açıqlanmasıdır. Çünki epik ənənə mifik yaddaşdan bu yana olanların hamısını özündə əks etdirən dinamik fasiləsizliyin nümunəsidir. Etnik-mədəni düşüncənin rəngarəng xarakterini, mətn və ifadə modelləşmələrini bir sistem olaraq sərgiləyən epik mühit fundamental fakt, struktur elementləri ilə mühüm əhəmiyyət kəsb edir. İnsanın özünüdərkinin tarixi konteksti epik mühitin ayrı-ayrı dövrlərində ortaya çıxan ədəbiyyat nümunələri ilə reallaşır. Mifoloji kontekstdən keçən bu yol tarixi axarda hansı əlavələrlə, yeni keyfiyyət faktorları ilə zənginləşsə də, ilkin olana sədaqət nümayiş etdirir və əvəzsiz nəsnə kimi qaynaq timsalında daha çox ondan yararlanır. Ona görə də epik kontekst ilkin olanın mifoloji düşüncədən keçdiyini və oradan baş qaldıraraq keyfiyyət və kəmiyyət şəxələnmələri ilə eposa, dastana gələn yolun zənginliyini, istiqamətlərini düşünməyə əsas verir. Epik ənənə öz fakturası, spesifiklik xarakteri ilə olduqca əhatəli və həm də geniş mahiyyətli etno-mədəni düşüncə tərzidir. “Çünki “dünyanın elə bir xalqı yoxdur ki, onun özünəməxsus epik təfəkkürü (eposu) olmasın. Epik təfəkkür (epos) bu və ya digər xalqın təşəkkülü ilə meydana çıxıb formalaşır, bütün tarixi boyu həmin xalqa xidmət edir” (7, 11). Epik ənənə anlayışı öz qaynağı etibarlı ilə etnosun təşəklülünə, ilkin təsəvvüründə oturmuş elementlərin başlanğıc zamandan sonrakı prosesinin gedişi ilə birgə addımlayan etno-mədəni prosesdir.

Epik ənənənin kutsal məqsədi bütün dövrlərdə, tarix boyu xalqa xidmətə, onun varlığını, mövcudluğunu, bədii-estetik stixiyasını ifadəyə köklənməsidir. Ona görə də epik təhkiyə dinamik fasiləsizliyi mifin əcdad funksiyasından üzə bəri mədəni proses olaraq diqqət önünə gətirməyi zəruri edir. Etnik özünü ifadə xüsusiyyəti ilə epik təhkiyə müxtəlif şəkillərdə tarixi yaddaşı, düşüncə və davranış sistemlərini, qəlibləşmələri içindən keçirir. Bədii-estetik zənginliyin hadisəsi olaraq epik təhkiyə üfqi və şaqulu müstəvidə tədrici əlavələri, yeni-yeni üsul və vasitələrin söyləyici auditoriyasında qəlibləşməsinə gərəkli edir, həm də onu təbii prosesə çevirməklə dinamik fasiləsizliyə şərait yaradır. Epik təfəkkürün hadisəsi kimi xalqla birlikdə zənginləşmə prosesi keçirir. Çünki o, etnosa xidmət kimi kutsal xarakterli olub bir bütöv olaraq yaddaş hadisəsinə çevrilir. Bütün varlığı, mahiyyəti ilə xalqa xidmət funksiyasını yerinə yetirir. Mahiyyətində müxtəlif səviyyədə qəlibləşmələri, auditoriya gərəkliliyini, gerçəkliyin hansı mətn konstruksiyası ilə ifadəsini aydınlaşdırır. “Manas”, “Oğuz Kağan”, “Alpamış”, “Alp-ər Tonqa”, “Şu”, “Boz qurd”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koblandı-batır” epik təhkiyədə tarixi ənənənin, epos informasiyasının ümumi məzmununu, fasiləsizliyini ortaya qoyur. “Kitabi-Dədə Qorqud üzərində sistemli araşdırmalar aparan akademik T.Hacıyev vurğulayır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə dünyada şöhrətlənən Azərbaycan oğuznaməsi ən ümumi şəkildə əsas üç əlamətlə səciyyələnir:

1. Dünya qəhrəmanlıq dastanlarının həsr birinə məxsus olan salnaməçilik burada əzəmətli elmçilik və tarixiliklə təzahür edir. Hətta o dərəcədə ki, çoxları dastanın obrazlarını konkret tarixi şəxsiyyətlərlə bağlayırlar.

2. Nəinki oğuznamə adəsləri arasında, hətta bütövlükdə qədim və orta əsrlər qəhrəmannamələri və ümumiyyətlə, bədii əsərləri içərisində ən kamilləri sırasındadır.

3. Əsər təkcə Azərbaycan ədəbiyyatının deyil, bütövlükdə orta əsrlər türk ədəbiyyatının yeganə yazılı eposudur. Bu, çox qiymətli əlamətdir - əsərində onu yaradan xalqın da, onu daşıyan dilin də tarixin çox dərinliyinə getməsinə dəlalət edir” (8, 8). Epik ənənənin əzəməti, onun mükəmməl texnoloji sistemi, dil və poetik mənzərəsi təhkiyənin genetik sistemi haqqında əsaslı təsəvvür formalaşdırır. Onun ümumi texnoloji sisteminin vahid struktur-semantik yaddaş kodları ilə aydınlaşma məqsədi nəinki mühiti izləməyə, hətta tarixi prosesin, bədii-estetik sferaya gətirdiklərini aydınlaşdırmağa imkan yaradır. Məsələn, “Adıgözəl və Aslan şah” dastanının başlanğıc epizoduna diqqət yetirək: “Ustadlar belə ərz edirlər ki, Misir vilayətində Əhməd adlı bir şah vardı. Əhməd şah çox güclü, varlı bir hökmdar idi. Özü də həddindən artıq səxavət sahibi imiş. Onun bir cüt oğlanları var imiş.

Oğlanlarını nəzir-niyazla tapmışdı. Allah-təala onlara hər qabiliyyətlə yanaşı, bənzərsiz boy-buxun və Yusif misallı gözəllik vermişdi. Hər iki oğlanları bir-birindən qəşəng və tərbiyəli idi.

Vaxt o vaxt oldu ki, Əhməd şahın gözlərinə tor gəldi və başladı ah-amana. O həkim, o cərrah qalmaq ki ona baxmasın. Əlac olmadı ki, olmadı. Əhməd şah çoxlu nəzir-niyaz etdi, çoxlu ac qalanlar doyurdu. Və hey Allaha dua elədi, “ilahi, mənim gözlərim açılsın, yolunda qurbanlar kəsəmə”. Günlərin bir günündə Əhməd şahın evinə bir dərviş gəlir. Salam-kəlamdan sonra dərviş deyir: “Ey Əhməd şah, mən gəlmişəm sənin gözlərinin əlacını deyim” (3, 200-211). Göründüyü kimi, epik ənənə anlayışındakı mətn sistemi poetik konstruksyanın zəngin fakturası ilə yanaşı, həm də məzmun baxımından bir-biri ilə bağlanır. Bu hadisələrin ümumi axarında nə qədər əlavələrin olmasına baxmayaraq, motiv, əhvalat, hadisə anlamında da əsaslı bir yaxınlıqda özünü göstərir. Şirvan yazılı mühitinin sənət nümunələrindən sayılan “Qisseyi-Şirzad” da eyni xətdə dayanır.

Çünki vəzirə dedi ki, ol şah,
Bu dövləti mənə veripdür Allah.
Heyf ola ki, olmaya bir övlad,
Məndən sonra dünyada qala ad.
Sahib ola mülkü malü gəncə,
Düşmənlər ilə o duta pəncə. (12, 8-9).

Epik təhkiyənin spesifikasiyasında faktlaşan motivlər sırasında mühüm bir hissəni başlanğıc formullarında boy göstərən motivlər tutur və daha çox nəzərə çarpanı övladsızlıq məsələsidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ilk boyunda da bu motiv qabardılır. “Dirsə xanın oğlu Buğacın boyu”nda əksini tapan epizodik hadisələr təkcə motivləşmə baxımından klassik ənənənin yaşarlıq missiyasında ən öncüllərindən sayıla bilər. Bu onu da əlavə edək ki, “Dirsə xanın oğlu Buğacın boyu”nda olanlarla da məhdudlaşmır, demək olar dastanın müxtəlif boylarına

səpələnir. Məsələn, “Baybura oğlu Bamsı Beyrək boyu” etnik özünü ifadənin bir modeli kimi diqqəti cəlb edir. “Xanlar xanı Bayındır xan ildə bir kərə toy edib Oğuz bəylərini qonaqlardı. Yenə toy edib atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı. Bir yerə ağ otaq, bir yerə qızıl otaq, bir yerə qara otaq qurdurmuşdu.

“-Oğlu olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun. Kimin ki, oğlu-qızı yox, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşəyin, qara qoyun yəxnisindən önünə gətirin, yeyərsə yesin, yeməzsə dursun getsin”, – demişdi.

Oğlu-qızı olmayanı Allah taala qarğayıbdır. Biz dəxi qarğarız, bəlli bilsin - demişdi” (9, 20). Göründüyü kimi, epik təhkiyə etnosun bütünlükdə tarix, etnoqrafik mədəniyyət, dəyər anlamında nə varsa hamısını özündə ifadə etmək imkanlılığı ilə səciyyələnir. Bunun əlacı isə yenə də xalqın yaddaşında qəlibləşmiş inam, təsəvvür arxetipləri ilə əlaqələndir. Ac qarınlar doyurmaq, kimsəsizlərin əlindən tutmaq, borcluları borcundan qurtarmaq tezisi ilə reallaşır. Bütün olacaqlar isə son olaraq ilahinin kəraməti hesabına, könül xoşluğuna, könüllə xidmətə bağlanır və hansısa dərviş, müdrik qoca, Xızır və ya Həzrəti Əlinin köməkliyi ilə sonuclanır. Əlbəttə dastan mühitinin zənginliyində müxtəlifliklər, rəngarəng formullar özünə yer alır ki, məsələn, “Koroğlu” dastanında Qoç Koroğlunun övladsızlığı tamamilə başqa bir formada səciyyələnir. “Aşıq Cünun sazı döşünə basıb, bir-iki ağız deyəndən sonra üzünü Koroğluya tutdu. Min yerdən “Afərin!.. Səd afərin!..” dedilər. Koroğlunun ürəyi atlandı, əlini badəyə atanda Nigar xanım dərinədən bir ah çəkdi. Koroğlu badəni saxladı. Dönüb yanında oturan Nigar xanıma baxdı. Gördü Nigar xanım elə qəmgindir ki, day necə. Qara qaşlar çatılıb, gözlər doluxsunub, elədi ki, elə bir haya bənddi. Koroğlu dedi: “Nigar xanım, niyə belə qəmlisən?”

Nigar xanım cavab vermədi. Koroğlu bir də soruşdu. Nigarın ala gözlərindən damcı-damcı yaş gilələnib, lalə yanaqlardan aşağı gəldi. Koroğlu əlindəki badəni yerə qoydu.

Dəlilər Nigarın xatırını çox istəyirdilər. Şübhələndilər ki, bəlkə Koroğlu onun ürəyinə dəyib. Odur ki, yerbəyerdən qalxdılar ki, “Nigar xanım, gərək dərdini bizə deyəsən. Bəs biz burada ölməmişik ki, sən qəm-qüssə çəkəsən”. Nigar işi belə görəndə ürəyi kövrəkləndi, üzünü Koroğluya tutub dedi:

...Çənlibeli güllər bəzər,
Güllər saralsa kim üzər?
Hər quş balasıynan gəzər,
Niyə sənənin balan yoxdur” (10, 100).

Məlum olduğu kimi, epik ənənə özlüyündə etnik mədəni düşüncənin ifadə hadisəsi olaraq ciddi mənzərə ilə səciyyələnir. Onun şərhə geniş mahiyyətli hadisə kimi etnosun bütünlükdə bədii-estetik, tarixi-mədəni varlığını ehtiva etmək gücü ilə təmsil olunur. Elə bir xalq, etnos olmaz ki, onun epik mədəni mühiti olmasın və ona görə də tarixin yazıya qədərki və yazıdan sonrakı inkişaf prosesini, tarixi gedişin mənzərəsini aydınlaşdırmaq üçün bu nümunələr daha əsaslı mənbə funksiyasını yerinə yetirir. Nigar xanımın söylədiyi “Koroğlunun namın götürən, yurdunda son olan yoxdu” təsəvvürü öz müstəqim mənası, metaforik məzmunu ilə çoxlaylıdı.

Şirvan folklor mühitinin abidələri olan “Adıgözəl və Aslan şah” dastanında, yazılı ədəbiyyatda Məhcur Şirvaninin “Qisseyi-Şirzad”ında bunu görürük.

“Bilqamis”, “Manas”, “Oğuz Kağan”, “Boz Qurd”, “Ərqənəkon”, “Kitabi-Dədə Qorqud” və s. kimi möhtəşəm abidələr bir istiqamətdə qəhrəmanlığın, şərəfli tarixin bədii salnaməsidir. Məlum olduğu kimi, “türk xalqları min illər boyunca Asiya və Avropanın çox geniş ərazilərində yaşayıb fəaliyyət göstərmişlər. Onları biz tarix boyunca gah Çin və Monqolustanda, gah da Avropada Roma qapıları önündə görürük. Başqa sözlə, türk mənşəli etnoslar Çinin şimalı, Monqolustan və geniş Şərqi Sibir çöllərindən tutmuş şimalda Mərkəzi Avropaya, cənubda isə Ərəbistan yarımadasına qədər çox geniş bir coğrafi məkanda yayılmış, qonşuları lərzəyə gətirən böyük dövlət, imperiyalar yaratmışlar. Mübaliğəsiz demək olar ki, bəşəriyyətin insanlığa məlum tarixində sayca ən çox qüdrətli dövlət və imperiya yaradan məhz türk mənşəli xalqlar olmuşlar.

Azərbaycan ərazisi də min illərlə türk mənşəli etnosların məskun olub fəaliyyət göstərdiyi coğrafi arenadır (4, 9). Baş verən tarixi prosesi, böyük dövlətçilik faktlarını (nümunələrini) izlədikdə məsələnin mahiyyəti daha da təfərrüatlı yanaşmaları zəruri edir. Çünki mövcud faktura epik ənənənin zəngin statistikasi bizə bu nümunələrin olanlar timsalında bir neçə qat çoxluğu haqqında təsəvvür yaradır. Adı ədəbi arenada tam olub-olmamasına baxmayaraq, gəlib çatanlar tarixi müstəvidə baş verənlər kontekstində konseptual yanaşmaları, mətn informasiyasının verdiyini aşkarlamağı faktlaşdırır. Qəhrəmanlığın fasiləsizliyi kimi, epik təhkiyənin də fasiləsizliyi və möhtəşəm epos nümunələri bir bütöv olaraq qəhrəmanlığı çatdırmadığı, onun bədii-estetik faktlaşmasını da axıra qədər gətirməmişdir. Ancaq olanlar (məsələn, Azərbaycan epos yaradıcılığı baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu”) etnik yaddaşın alt qatda daha əski reallıqlarına işıq tutur.

Epik ənənə anlayışının klassik ədəbiyyat kontekstində mövzu baxımından tipik nümunələri vardır. Məsələn, N.Gəncəvinin “Xəmsə”sinin təsiri ilə yazılanlar bunun möhtəşəm faktıdır. Bütün əsrlər boyu həmin təsir qəlibləşmiş və cild-cild fundamental ədəbi abidələrin ortaya çıxması ilə səciyyələnmişdir. Tarixi-diaxronuk səviyyədə bu ənənə bir istiqamətdə struktur düşüncəsinə çevrilmişdirsə, digər istiqamətdə bədii-estetik mənzərənin hərəkətliliyini, yaşarlığını ortaya qoymuşdur. Həmin ənənə təsirdən əlavə etnosun ruhani dünyasının, etnik yaddaşın istiqamətini aydınlaşdırmaq üçün əsasən çevrilmişdir. “Xosrov və Şirin” mövzusunda yazılanlar N.Gəncəvidən S.Vurğuna qədər olanlar timsalında epik ənənənin işləklik formullarını, yaddaş və bədii-estetik düşüncə mexanizmlərini aşkarlamaq üçün əsaslı material verir. Eləcə də “Yusuf və Züleyxa” mövzusunda qəlibləşmiş ənənə modeli bütünlükdə orta əsrlər ədəbi mühitində ayrıca bir xətt kimi görünür. Onu da əlavə edək ki, bu təkcə Azərbaycan ədəbiyyatı müstəvisində olanlarla yekunlaşmır, bütünlükdə mövzu baxımından Şərq ədəbiyyatına bağlanır. Təkcə onu demək kifayətdir ki, Azərbaycan ədəbiyyatında “Yusuf və Züleyxa” mövzusunda iyirmidən çox poema yazılmışdır. Qul Əli (XIII), Suli Fəqih, Mustafa Zərir (XIV), Yusif Azəri, Mustafa bin Osman (XV), M.Füzuli, Zəmiri, Ziyai Yusif Çələbi (XVI), Atai, Zehni (XVII), İbn Kaşan (XVIII), Yusif Vandami (XIX), M.S.Ordubadi (XX) epik ənənənin

“Yusif və Züleyxa” mövzusu baxımından klassik göstəricisidir. “Yusif və Züleyxa” mövzusu təkcə Azərbaycan ədəbiyyatı timsalında deyil, dünya ədəbiyyatı baxımından da maraqlı faktlarla səciyyələnir. Belə ki, bu mövzuda 20 dildə 140-dan çox əsər yazılmışdır ki, onun qaynağı səmavi kitablara “Tövrat”a, “İncil”ə, “Quran”a bağlanır. Məlum olduğu kimi, “Tövrat” eradan əvvəl birinci minilliyin əvvəllərinin hadisəsi olaraq mənbələrdə vurğulanırsa, şifahi yaddaşda bunun tarixi daha qədimlərlə səsləşir. “Tövrat”ın birinci kitabında (“Təkvın”) dörd yüz on səkkiz mədəni əhatə edən on üç babında bu hekayədən danışılır.

Müqəddəs kitabımız “Quran”da “qissələrin ən gözəli” deyə vurğulanır və “Yusif surəsi” (XII surə) adı ilə qeyd edilir. “Təbərinin (IX əsr) “Quran”ın təfsirinə həsr edilmiş “Təfsir-əl kəbir” (“Böyük təfsir”), Herat şeyxi Abdullah Ənsərinin (IX əsr) “Ənis-əl müridin və şəms əl- məclis” (“Müridlərin dostu və məclislərin günəşi”) və s. kimi Yusif hekayəti şərh edilən mənbələr də bu mövzuya müraciət edənlər üçün bir örnək rolunu oynamışdır” (5, 26). Yaxın və Orta Şərq ədəbiyyatında özünə geniş yer almış “Yusif və Züleyxa” mövzusunun qaynağında bütün bunlarla yanaşı daha əski yaddaşla bağlanan folklor faktları dayanır, yəni mövzunun yazılı ədəbiyyata gəlişinə qədər etnosun bədii təfəkküründə özünə geniş yer qazanmışdır. Söyləyici auditoriyasında özünüifadənin total düşüncə nümunəsi kimi paradiqmalaşmışdır. Burada əlbəttə etnokosmik funksionallaşmanın tipik xarakteri müəyyənləşir və özünüifadə faktı səviyyəsində qəlibləşir. Klassik yazılı ənənə mühitində Əbülmuəyyəd Bəlxı və Bəxtiyar Bəxtiyari Əxvazi (bizə gəlib çatmayıb) ilə bərqərar olsa da, Ə.Firdovsinin “Yusif və Züleyxa” poeması ilə ədəbi arenada müəyyənləşir. Sonrakı mərhələdə bu mövzunun rəngarəng, özünəməxsusluqlarla nəzərə çarpan möhtəşəm nümunələri yaranır. Onların hər birisi poetik sistemi, mətn sisteminin mükəmməlliyi ilə total etnik düşüncənin hadisəsidir. Məsələn, fars-tacik ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Ə.Caminin “Yusif və Züleyxa”sında müşahidə olunan epik ənənə folklor yaddaşının ümumi sistemi ilə eyni ahəngli olması ilə xüsusi əzəmət qazanır. “Xitab” bölməsindəki başlanğıc müraciətdən “Kitabın bitməsi”nə qədər hamısı eyni müstəvidə etnokosmik funksionallaşmanın özünüifadə kodu kimi əhəmiyyət daşıyır.

İlahi, solmayan bir gül ver bizə,
Ümid qönçəsini aç üzümüzə!
O qönçə bəzəsin ilham bağını,
Ətriylə doldursun gül damağını.
Bu möhnət evində minnət qoymadan,
Məni nemətinə qərq et yaradan. (6, 13).

Əsərin sonunda “Kitabın bitməsi” bölməsində isə “dastan” deyə vurğuladığı bu əsəri sona çatdırmasına şükranlıq edir və klassik ənənənin bütün parametrləri kontekstində vurğulayır: “çox şükür ki, yaman olsa da dövrən, sona çatdırıldı bu gözəl dastan”! (6, 13). Məlum olduğu kimi, bədii düşüncə istər yazılı, istərsə də şifahi mühitdə ənənəyə, onun müəyyənləşdirdiyi pragmatik sistemə hesablanır. Lakin klassik ənənədə elə nümunələr var ki, bu, bütünlükdə ədəbiyyat üçün ənənə kontekstində mövzu olaraq şərtlənir. “Yusif və Züleyxa”, “Leyli və Məcnun”, “Xosrov və Şirin”, “Vərqa və Gülşar”, “Tahir və Zöhrə”, “Əsli və Kərəm” və s.

geniş müstəvidə ciddi faktura ilə səciyyələnir. Nizaminin müasiri olan Qul Əlidə də ənənə özünəməxsusluğunu epik təhkiyənin ümumi sistemində, məzmun və ifadə anlaşımlarında, struktur sxemlərində asanlıqla görmək olur. Məsələn, “Başlanğıc” bölməsində vurğulanan sistem etnotexnoloji mahiyyəti ilə türk şeir ənənəsinə nizamlanması ilə xarakterikdisə, məzmun baxımından bütünlükdə Şərq epik ənənəsinə köklənir.

Əlhəmd, şükr həm sipaslar ol Əhədə,
Həm ol mülki-bizəvalə ol Səmədə,
Mülkət icrə bişərikə, ol əhədə,
Anı baqi, həm zülcəlal bildik imdi...

Tofiq vergil hikmət bitək qayıtmağa,
Aqıl qullar xatirini bayıtmağa,
Yusif savçı əhvalını ayıtmağa,
Əqlim toluğ, dilim tathıq qılğıl imdi. (11, 17-19).

Əsərin sonluq formulu da eyni sistemə, müəllifin işi uğurla başa çatdırmasını ifadəyə hesablanmışdır.

Tofiq nüsərat, fəhm, qüvvət həqdən buldum,
İlham ruzi qılduğuna şakir oldum,
Bu arada bu kitabı tamam qıldum,
Oquyanlar bana dua qıla imdi! (11, 178).

Göründüyü kimi, bütün bu nümunələr epik təhkiyə anlayışının tarixi dinamikasını, mətn texnologiyasında özünə yer alan bədii fiqurların bədii-estetik səciyyəsinə, kanonik nizamın fundamental xarakterini geniş kontekstdə ehtiva edir. Epik ənənə anlayışının etnik mədəni düşüncədə struktural hadisə olmadan milli özünüifadəyə qədər geniş bir təsəvvür formalaşdırdığını ifadə etməyə əsas verir və eyni müstəvidə şifahi və yazılı ənənədə kodlarını ortaya qoymağı zəruri edir.

İşin elmi nəticələri: Epik ənənənin ümumi genetik sisteminin Şirvan dastan mühitinin mövcud nümunələri əsasında araşdırılması şifahi və yazılı kontekstdə ciddi faktlarla səciyyələnir. Məhəlli, milli, ümumi səviyyədə mühüm dəyər qazanır.

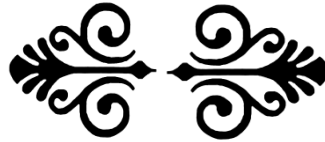
Təbiiq sahələri: Azərbaycan folklorşünaslığı, Şirvan folklor mühiti, dastan yaradıcılığı, türk dastan ənənəsi və s.

Elmi yeniliyi: Epik ənənə folklor və klassik ədəbiyyat xəttində Şirvan mühitində dinamik mənzərəni, bədii düşüncənin fasiləsizlik kodlarını açıqlamaq baxımından sistemli yanaşmaları aktuallaşdırır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı İ. Azərbaycan dastanlarının yayılması və təsiri məsələləri. Bakı: Nurlan, 2007, 272 s.
2. Abid. Ə. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyat tarixi. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 240 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. Şirvan folkloru. (toplayıb tərtib edənlər: S.Qəni-yev, H.İsmayılov). XI c., Bakı: Səda, 2005, 442 s.

4. Babayev Y. Anadilli Azərbaycan ədəbiyyatının təşəkkülü və epik şeirin inkişafı (XIII-XIV əsrlər). Bakı: ADPU, 2008, s.9 (128 s.
5. Babayev Y. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (XIII-XVIII əsrlər). Bakı: Elm və təhsil, 2014, 760 s.
6. Cami Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Öndər, 2004, 320 s.
7. Cəfərov N. Klassiklərdən müasirlərə. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, 272 s.
8. Hacıyev T. Dədə Qorqud kitabı: tariximizin ilk yazılı dərsliyi. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 344 s.
9. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik, 1978, 182 s.
10. Koroğlu. (tərtib edəni M. Təhmasib). Bakı: AMEA, 1956, 452 s.
11. Qul Əli. Qisseyi –Yusif. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 216 s.
12. Şirvani M. Qisseyi-Şirzad. Bakı: Gənclik, 1985, 80 s.



Ramiz ƏLƏKBƏROV*AMEA Folklor İnstitutunun elmi işçisi*

**“KOROĞLU” DASTANININ “AĞCAQUZU” QOLU
AŞIĞ ASLAN KOSALININ TƏHKİYƏSİNDƏ
(I VARIANT ÜZRƏ)**

Açar sözlər: dastan, Aslan Kosalı, mətn, repertuar, motiv, obraz

XÜLASƏ

Məqalədə son dövrlərə qədər çox da populyar olmayan bir dastan qolunun – “Koroğlu” dastanından “Ağcaquzu” qolunun yazıya alınma və nəşr olunma prosesi işıqlandırılır, eyni zamanda bu qolun ünlü sənətkar Aşıq Aslan Kosalının təhkiyəsində bədiilik və mükəmməllik baxımından dəyəri araşdırılır. Ustad sənətkarın dastan ifaçısı kimi qazandığı böyük uğurların bu qolda ifadəsi sərgilənir.

SUMMARY

**THE PART OF “AGHJAGUZU” OF THE EPOS OF “KOROGLU” IN THE NARRATION
OF ASHUG ASLAN KOSALI (ON THE BASE OF A ONE VERSION)**

In the article the process of writing and publishing of the part of “Aghjaguzu” of the epos of “Koroghlu” which is not so popular till nowadays is brought to the light, at the same time in terms of artistic and perfection the value of this part in the narration of Ashug Aslan Kosali is investigated. The great successes of master ashug as an epos performer are demonstrated in this part.

Keywords: epos, Aslan Kosali, text, repertoire, motive, image

РЕЗЮМЕ

**ВЕТВЬ «АГДЖАГУЗУ» ДАСТАНА «КЕРОГЛУ» В ПОВЕСТВОВАНИИ АШУГА АС-
ЛАНА КОСАЛЫ (ПО I ВАРИАНТУ)**

В статье освещается процесс написания и публикации не очень популярной до недавнего времени ветви дастана – ветви «Агджагузу» дастана “Кероглу”, в тоже время исследуется ценность этой ветви в повествовании выдающегося мастера ашуга Аслана Косалы с точки зрения художественности и совершенства. В этой ветви демонстрируется выраженность больших успехов мастера как исполнителя дастана.

Ключевые слова: дастан, Аслан Косалы, текст, репертуар, мотив, образ

Məsələnin qoyuluşu. “Koroğlu” dastanında “Ağcaquzu” qolunun digər qollarla mətn bağlılığı, bu qolun özünün quruluşu ön plana çəkilir. Aşıq Aslan Kosalı təhkiyəsinin bu qol əsasında özünəməxsus keyfiyyətləri nəzərə çatdırılır.

İşin məqsədi. “Ağcaquzu” qolunu istər mətn baxımından, istər poetik nümunələr baxımından araşdırmaya cəlb etmək və Aşıq Aslan Kosalının ifasında daha da dolğunluq qazanmasını göstərmək.

Aşıq spesifik folklor söyləyicisi tipidir və dastan ifaçılığı bu missiyanın tərkib hissəsidir. Bu prosesdə ifa geniş, yaxud məhdud auditoriyaya ünvanlanır. Folklorşünas alim Ə.Əsgərin qeyd etdiyi kimi: “Dastan ifaçılığı epik mətnin auditoriyaya çatdırılma vasitəsidir və o, özündə musiqi aləti, hava və səs kimi komponentləri birləşdirir. Mətnin poetik forması da ifanın komponentlərindən biridir və bir-birini şərtləndirir” (1, 168).

Aşıq Aslan Kosalı söyləyicilik – dastan ifaçılığı missiyasını əsasən el şənliklərində – toylarda yerinə yetirmişdir. El şənlikləri sənətkar üçün auditoriya rolunu oynamışdır. Nəhayət, Aşıq Aslanın ixtiyar çağlarında folklorşünas alim Elxan Məmmədli aşığın mükəmməl bildiyi dastanların bir qismini yazıya almışdır. Lentə alındığı dövrdə ədəbi və elmi ictimaiyyətə məlum olmayan “Ağcaquzu” qolunu (“Koroğlu” dastanından) E.Məmmədli sonralar daha iki dəfə aşığın ifasında yazıya almışdır. Prof. M.Allahmanlı bu xeyirxah işə münasibət bildirərək yazır: “Folklorşünas E.Məmmədlinin Borçalı mahalının ustad sənətkarı Aşıq Aslan Kosalıdan “Koroğlu” dastanının “Ağcaquzu” qolunu yazıya alması təqdirəlayiqdir və bu tip işlər folklorşünaslıqda son dövrün ən uğurlu hadisəsidir” (2, 11). “Ağcaquzu” qolunun birinci variantı 1989-cu ildə yazıya alınmış, sonrakı variantlar 1999 və 2012-ci illərdə yazıya alınaraq müxtəlif kitablara daxil edilmişdir. Aslan Kosalının söylədiyi dastanların yazıya alınması birbaşa E.Məmmədlinin zəhmətinin və qədirşünaslığının bəhrəsidir. Belə ki, həmin dastanlar aşığın öz evində, heç kimin iştirakı olmadan Elxan müəllim tərəfindən lentə alınmışdır. “Ağcaquzu” qolundan sonra “Abbas-Gülgəz”in Borçalı variantı, 1992-ci ildə “Aşıq Qərib-Şahsənəm”, 2006-cı ildə “Tahir-Zöhrə”, “Valeh-Zərrigar”, 2012-ci ildə “Novruz-Qəndab”, “Səyyad-Səadət”, “Aslan şahla İbrahim”, “Alı xan-Pəri” dastanları və qeyd etdiyimiz kimi, “Ağcaquzu” qolunun yeni variantı – şərti olaraq “Pərişad xanımın Çənlibelə gəlməsi” adlanan qol yazıya alınmışdır. E.Məmmədli qeyd edir ki, Aşıq Aslan Kosalının repertuarından yazıya alıb təqdim etdiyimiz dastanlar bu kamil ustadın bildiyi dastanların az bir hissəsidir. Onun sinəsində hələ yazılmamış çoxlu dastanlarımız qorunmaqdadır” (3, 9). Çox təəssüf ki, Aşıq Aslanın ömür köçü digər dastanları yazıya almağa imkan vermədi. Yazıya alınmış dastanlar AMEA Folklor İnstitutunun layihəsi əsasında seriya ilə nəşr olunan “Azərbaycan Folklor Külliyyatı” adlı silsilənin 30-cu cildində nəşr olunmuşdur.

“Koroğlu” dastanının “Ağcaquzu” qolu ikili süjet xəttinə malik olduğundan, E.Məmmədlinin də qeyd etdiyi kimi, ikinci süjet xəttinə aid olan hadisələr “Pərişad xanımın Çənlibelə gəlməsi” adı ilə nəşr olunmuşdur. Hər iki süjet xəttində baş verən hadisələr bir-biri ilə daxili bağlılıq təşkil edir, biri digərini tamamlayır. Qeyd edək ki, “Ağcaquzu” qolu Aslan Kosalının ifasında üç variantda yazıya alınmışdır. Birinci variant (1989) “Azərbaycan Folklor Külliyyatı” toplusunun 30-cu cildində nəşr olunmuşdur. Eyni zamanda bu cildə “...1934-cü ildə tədqiqatçı Əliheydər Tahirovun hansısa aşıqdan yazıya aldığı bir neçə tezis xarakterli “Ağcaquzu” adlı (Folklor arxivi. Əlyazması. İnv. №726 (5) 36 arxiv materialı” (3, 6) da dərc olunmuşdur. Sonradan yazıya alınmış iki variant (1999, 2012) “Borçalı folklor örnəkləri” adlı toplusunun (2013) ikinci cildində nəşr olunmuşdur. Biz burada birinci variantın üzərində dayanacağıq.

Dastan ifaçılığının klassik yolunda ənənəvi bir üsul olmuşdur. M.H.Təhməsinin də qeyd etdiyi kimi: “aşiq tərəfindən ifa edilən hər bir dastan, əgər belə demək mümkündürsə, üç hissədən: ustadnamə, dastan özü, bir də duvaqqapmadan ibarət olur” (1, 62). Bu aksiom aşığın geniş dinləyici auditoriyasında çıxışı zamanı özünü doğruldan bir prosesdir. Nəzərə alsaq ki, Aşıq Aslan Kosalının repertua-

rından götürülmüş dastanları aşiq lentə – yazıya almaq üçün ifa etmişdir, onda birinci və üçüncü hissələrə o qədər də ehtiyac hiss olunmur. Əsas diqqət ikinci hissəyə yönəlir, yəni dastanların özünü təqdim etməyə, belə situasiyalarda məkan bunu tələb edir, yəni məqsəd budur.

“Ağcaquzu” qolunun birinci hissəsi də Aslan Kosalının (eləcə də Borçalı aşiq mühitində bir çox sənətkarların) təhkiyə üslubuna uyğun cümlələrlə başlayır: “Bəli, qulluğunuza hardan xavar verem, keçmiş əyyamnan, sabiqəl-dövrannan, ustaddar qövmünnən” (3, 380). Bu hissədə hadisələr çoxşaxəli olmayan süjet üzərində qurulmuşdur. Koroğlunun Hasan paşadan qisas almaq istəyi, igidlik elmini öyrənmək üçün Təkə-Türkmən elinə gəlib çıxması, Süleyman xanın qızı Bilqeyisə aşiq olması, onunla evlənməsi, nəhayət, övladı – oğlu olması, Bilqeyisi itirməsi, uşağını qarının saxlaması və Hasan paşanın xahişi ilə onun sarayına, himayəsinə verməsi birinci hissənin süjet xəttini təşkil edir. Bu hissədə maraqlı cəhət “Koroğlu” dastanının digər qolları ilə səsleşmələr, paralellər və fərqli səhnələrdir (3, 380-385). Birinci hissədə (“Ağcaquzu”) “Koroğlu” dastanının başqa qollarındakı müştərək motivlərlə səsleşmələr olsa da, daha çox “Alı kişi” və “Koroğlunun Dərbənd səfəri” qollarının epizodları, motivləri ilə səsleşir.

“Ağcaquzu” qolunda digər qollarla oxşar və fərqli cəhətlərə nəzər salaq: Koroğlunun igidlik bədəsi içməsi (məğlubedilməzlik statusu alması), Koroğlunun aşiq olması, Koroğlunun özünə məskən seçməsi, çuğul obrazı, Hasan paşa obrazı, qarı obrazı, bazubənd obrazı, döyüş səhnələri yuxarıda adlarını çəkdiyimiz qollardan (başqa qollarda da bu motivlərə rast gəlirik) bizə tanış olan motivlərdir. Hətta türk mifoloji mətnləri ilə paralellik təşkil edən daha bir epizod – canavarın (qurdun) mağarada uşağı əmizdirməsi epizodu diqqəti cəlb edir. Bu epizod söyləyicinin genetik kod faktorundan qaynaqlanan bir epizoddur. “Koroğlu” dastanının poetik mətnində rast gəldiyimiz başqa bir deyim – “Çaqqal əniyi qurd olmaz, Yenə qurd oğlu qurd olur” deymi də bu qəbildəndir.

Fərqli cəhətlərə gəlincə qeyd edək ki, Koroğlu bir obraz kimi məğlubedilməzlik statusunu “Alı kişi” qolunda Qoşabulağın suyundan alır. “Ağcaquzu” qolunda nurani qoca görkəmində gələn Həzrət Əli əlini onun kürəyinə vurur və ona igidlik bədəsi içirir.

“Alı kişi” qolunda qəhrəman yaşamaq üçün Çənlibeli məskən seçir, bu qolda yaylaqda (dağda) gizli bir mağaranı. Mağara qayalıqda olur və bu epizod da Çənlibeldəki Ağ qaya obrazı ilə səsleşir.

“Ağcaquzu” qolunda söyləyicinin təhkiyəsində də fərqli məqam diqqət çəkir. Koroğlunun düşmən qoşunlarına yazığı gəlir, hamısını qırmaq istəmir və döyüşü dayandırmaq üçün özü qaçıb daldalanır. Bu epizod qəhrəmanın humanizmi nöqtəyi-nəzərindən maraqlıdır.

“Koroğlunun Dərbənd səfəri” qolunda qəhrəmanın övladı doğma babasının və anasının, bu qolda isə əvvəlcə qarının, sonra isə Hasan paşanın himayəsində böyüyür.

Şərti olaraq “Pərizad xanımın Çənlibelə gəlməsi” adı altında nəşr olunan ikinci hissədə başqa qollarla bərabər, xalq nağılları ilə də paralellər müşahidə

olunur. Uşağın günlə, həftə ilə (sürətlə) böyüməsi, cadugərlik və sehrbazlıq səhnələri, nurani qoca – hami obrazı nağıl motivlərindən qaynaqlanır. Bu da ondan irəli gəlir ki, dastanların təhkiyə üsulu nağılların təhkiyə üsulu ilə demək olar ki, eyniyyət təşkil edir. Bu hissədə digər qollarla üst-üstə düşən məqamlara nəzər salaq. Saraylarda böyüyən dastan qəhrəmanlarının əksəriyyətini dayələrə tapşırırlar. Bu qolda da həmçinin Ağcaquzunu saraylarda dayələrə tapşırırlar.

Bu qolda da dastanlarda sabitləşmiş ənənəvi on beş yaş anlayışı diqqəti cəlb edir. Demək olar ki, nağıl və dastanların bir çoxunda qəhrəman on beş yaşa çatan-da ya aşiq olur, ya da igidlik göstərir. Bu, sabitləşmiş formullardan biridir. Biz bu tendensiyanı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında da görürük: “At ayağı iti, ozan dili çevik olur. Yiyəsi olan yekəlik, qabırğalı böyüyür. Oğlan on beş yaşına girdi. Oğlanın atası köçüb Bayandır xanın adamlarına qarışdı” (6, 178).

“Koroğlu” dastanının əksər qollarında sazla qılinc qoşa yol gedir. Bu qolda da Koroğlu görür ki, caduya qılinc kar eləməyəcək, sazı götürür, Pərizad xanımı sazla-sözlə yola gətirir.

Ağcaquzunun Koroğlunu (atasını) tapması, döyüş səhnəsi, hərbə-zorba, bir-birini tanıma səhnəsi, bazubənd obrazı “Koroğlunun Dərbənd səfəri” qolunda cərəyan edən hadisələrlə oxşardır.

Bu qolda Koroğlunun qeybdən peyda olan Həzrət Əli ilə görüşü və mükəlliməsi qol içində qol təsiri bağışlayır. Əgər bu qoldan həmin hissəni götürüb ayrıca təqdim etsək bitkin bir rəvayət təsiri bağışlayar. Bu hissənin özündə də “Alı kişi” qolu ilə səsləşən “atları qaratıkanlıqda, çinqilliqda sınamaq” səhnələri var.

“Ağcaquzu” qolunda söyləyici özünüifadəsini, orijinallığını sərgiləyən bir sıra epizodlar var ki, bu epizodlar digər qollarla bu qolda olan fərqləri qabarıq göstərir. Bu qolda Koroğlunun qəhrəman obrazı kimi yeni keyfiyyətləri üzə çıxır. Daha doğrusu, bu çalar Aslan Kosalının söylədiyi dastanların əksəriyyətində müşahidə olunur. “Ağcaquzu” qolunda Koroğlunun möcüzələrə, alqışlara, qarğışlara inamı belə cizgilərdəndir. Koroğlunun Həzrət Əli ilə qarşılaşması, Həzrət Əlinin qeybdən var olması və qeyb olması, Koroğlunun Nigar xanımın qarğışına düşdüyünü düşünməsi (“Səni ağam Əliyə tafsırıram”) milli təfəkkürdə sabitləşmiş inanlara söykənir. Mətnə bu inamın ifadəsi söyləyicinin əhli-Quran olmasından irəli gəlir. “Pərizad xanımın Çənlibelə gəlməsi” qolunda işlənmiş “O da salavat çöyürdü”, “Ya Allah, deyib yola düzəldilər”, “Allahdan başqa heç kəs üstün gəlib səni yenə bilməz” kimi qəlib ifadə – obrazlar da buradan qaynaqlanır. Dastanda izlədiyimiz, Aşıq Aslanın təhkiyəsində sabitləşmiş qəlib ifadələr həm də dastanın qolları arasında üzvi bağlılığa, harmoniyaya xidmət edir.

“Ağcaquzu” qolunun 1934-1936-cı illərdə yazıya alınmış arxiv variantında əsas hadisələr Aslan Kosalı mətni ilə üst-üstə düşür. Lakin söyləyici improvizasiyasından irəli gələn bəzi fərqlər var ki, bunları qeyd etməyi lazım bilirik. Aslan Kosalının təqdim etdiyi mətndən fərqli olaraq burada Ağcaquzu ilə Pərizad xanım göbəkkəsmə nişanlı olurlar (yəni deyikli olurlar). Başqa bir fərq odur ki, bu mətnə Düldülün sahibi (Həzrət Əli) Ağcaquzuya buta verir. Aşıq Aslan mətnində cadunun təsirindən Koroğlunu və dəliləri torpaq sıxır, burada isə evin divarları.

Bundan əlavə poetik nümunələrdə – şeirlərdə ayrı-ayrı misralarda, bəndlərdə və yaxud bütövlükdə şeirin özündə çox sayda fərqlər var ki, bütün bunlar əksər hallarda söyləyici improvizasiyası ilə bağlı məsələlərdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, “Ağcaquzu” qolu Aslan Kosalının ifasında üç variantda yazıya alınsa da “...hər üç variantda eyni aşıqdan yazıya almağımıza baxmayaraq, istər poetik nümunələrdə, istər süjet xəttində, istərsə də təhkiyə üslubunda müəyyən fərqlər mövcuddur” (17, 386). Variantlar arasındakı fərqlərə biz sənətkarın improvizasiyası prizmasından baxırıq və digər iki variantın üzərində gələcək tədqiqatlarımızda dayanacağıq.

Aşıq Aslan Kosalının təqdim etdiyi “Ağcaquzu” qolunda aşığın öz ifaçılığına xas olan təhkiyə üsulu ilə bərabər, canlı danışiq dilinin koloriti, obrazlı ifadələrin və keçid formulların zənginliyi diqqəti cəlb edir. Bəzi nümunələrə nəzər salaıq:

“Ancax bu ölüm-dirim cəngi döy, yığım-qaldırım cəngidi” (12, 380).

“Siz nə bilirsiniz, o, haranın yol azanıdı?” (3, 381).

“Öyün yıxılsın, Hasan paşa” (3, 382).

“Qoşunu pencər kimi piçməyə başladı” (3, 383).

“Dərdi sizəmi qalıf” (3, 385).

“Zehni Aflatun kimi kəsirdi” (3, 386).

“Üzünüxə xeyirri savaxlar açılısın” (3, 387).

“Səni ağam Əliyə tafsırıram” (3, 391).

“Ajax üzəngiyə, düz qavırğıya, üz qoydu karvana tərəf” (3, 391).

“Elə bil ağalığın pələ kalıdı, bığlarını həjəmət kürəsi kimi arxıya otürüf” (3, 391).

“Dədənə borcummu var” (3, 391).

“Allahın işini bilmək olmaz” (3, 393).

“Gözdər qayır-qayır qaynıyır” (3, 395).

“Əyə, ağlına gələnı söyləmə” (3, 399).

“Titim-titim titrəşdilər” (3, 400).

“Adam balasıan, mənı höysələdən çıxartma” (3, 401).

“Tufar daşı kimi dümağ ağardılar” (3, 401).

“Matdarı-qıtdarı qurudu” (3, 403) və s.

Canlı danışiq dilindən gələn bu tip ifadələr xalq dastanlarının ruhu ilə əkiz ifadələrdir. Çünki bir folklor nümunəsi kimi dastanları yaradan da xalqdır, yaşadan da.

Xalq dastanlarının mətnlərində bütün aşıq mühitlərində fəaliyyət göstərən (və yaxud göstərmiş) söyləyici-ifaçılar üçün qəbul edilmiş, sabitləşmiş, ümumi bir süjet xətti mövcuddur. Söyləyicilərin əksəriyyəti bu ortaq nöqtədən çıxış edirlər. Lakin çoxvariantlılıq və variantlar arasında müşahidə olunan fərqlər zaman və məkan münasibətləri ilə bağlıdır. Bu məsələdə sənətkarı yetirən aşıq mühitlərinin rolu çox böyükdür. Belə ki aşıq-söyləyicilər dastanları təqdim edərkən öz ustadlarından eşitdikləri şəkildə çatdırmağa üstünlük verirlər. Bununla da zaman keçdikcə hər aşıq mühitində az qala monoton təhkiyə üsulu və məzmun çalarları formalaşır. İstər məzmundakı fərqli çalarlara, istərsə də məzmunla uzlaşan poetik

nümunələrdəki qabarıq görünən fərqlərə baxmayaraq, söyləyicilər hamısı əsas xətdən, özək nöqtədən çıxış edirlər. Eyni dastanın variantları arasında məzmun fərqlərinə nisbətən, poetik nümunələr (şeirlər) arasındakı fərqlər daha qabarıq görünür. Bu, söyləyici texnikasında təbii bir prosesdir. İfaçı dastanın məzmununa, qəhrəmanların xarakterinə, auditoriyanın əhvalına uyğun şeirlər seçməkdə sərbəstdir və bu gediş həm də sənətkarın bacarığını dəyərləndirir.

Aşıq Aslan Kosalının repertuarından götürülmüş dastanlar haqqında danışarkən bu dastanların digər variantlarla qeyd etdiyimiz fərqləri üzərində dayanmaq maraqlıdır. Bu yanaşma həm də Aslan Kosalının dastan ifaçılığında rolunu, mövqeyini aydınlaşdırmaq baxımından əhəmiyyətlidir.

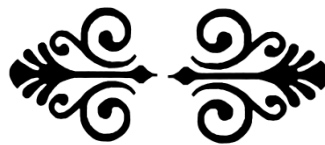
İşin elmi nəticəsi. “Ağcaquzu” qolunun yazıya alınması və nəşri məsələsi, söyləyici özünüifadəsinin və orijinallığının verilmiş nümunələrlə təsdiqi öz ifadəsini tapmışdır.

İşin elmi yeniliyi. “Koroğlu” dastanında digər qollardan fərqli olaraq ətraflı araşdırmaya cəlb edilməyən bu qol haqqında araşdırma xarakterli fikirlər bildirilmişdir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bu qolun təhkiyə variantlarının çox olmadığını nəzərə alsaq, ustad aşığın təhkiyəsi fonunda bildirdiyimiz fikirlər gələcək araşdırmalara maraq oyatmaq baxımından faydalı ola bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Ə.Əsgər. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2013, 340 s.
2. Borçalı folklor örnəkləri. II kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 390 s.
3. Azərbaycan folkloru külliyyatı. XXX cild. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 420 s.
4. Folklor arxivi. Əlyazması. İnv. №726 (5)³⁶.
5. Azərbaycan dastanları. IV cild. Bakı: 2005, 542 s.
6. S.Əlizadə. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı: Öndər, 2004, 375 s.
7. M.H.Təhmasib. Azərbaycan xalq dastanları. Bakı: Elm, 1972.



Məhəmməd KƏRİMİ*Üniversitet əməkdaşı, yazışı və ədəbiyyat araşdırıcısı (İran)**E-mail: mrb_karimi@yahoo.com***AŞIQ TARİXİNƏ QISA BİR BAXIŞ¹****Açar sözlər:** ozan, qopuz, aşiq, haqq aşığı, Ay Təgin**XÜLASƏ**

Azərbaycan aşiq ədəbiyyatı tarixin dərinliklərindən gəlir. Hələ bu günə qədər əski aşıqlarımız tanınmamış qalmış, tarixi qaynaqları lazımi qədər araşdırılmamışdır. Aşıqlar bütün türk dünyasının ortaq motivi olaraq bütün türk millətləri arasında vardırılar. Orta Asiyadan tutmuş Kiçik Asiyaya qədər uzanan ərazidə yaşayan türklər arasında ozanlar mövcuddurlar, ancaq hər birinin başqa adı olsa da, risalələri eynidir. Öllərində olan saz da eynidir, ancaq ola bilər ki, sazlarında azacıq fərqlər olsun. Amma çəkici nöqtə burasıdır ki, hətta aralarında olan dastanlar da eynidir. „Koroğlu“ dastanları, „Əsli və Kərəm“ və bir sıra başqa dastanlar bütün türk xalqları arasında müxtəlif variantlarla mövcuddur. Bu dastanları şamanlar, baxşılar, qamlar, ozanlar və aşıqlar öz şivələri ilə rəvayət edirlər.

Müəllif bu məqalədə fars qaynaqlarından aşiq ədəbiyyatına – əski aşıqlarımıza bir yol açmağa və Sultan Mahmud Qəznəvinin sarayında olan Ay Təgin adlı ozan haqqında mə'lumat verməyə çalışır. Aşiq ədəbiyyatının tarixinə və bir sıra önəmli qollarına da öləri bir baxış olacaqdır.

SUMMARY:**A BRIEF LOOK AT THE HISTORY OF ASHIG**

Azerbaijani ashug literature comes from the depths of history. To this day, our old ashugs are still unknown, and we have not yet studied the historical sources enough. Ashugs, as a common subject of the whole Turkic world, exist among all Turkic nations. There are poets among the Turks from Central Asia to Asia Minor, but each has a different name, but the treatises are the same. The music they have is the same, but there may be small differences in the music. But the interesting thing is that even the epics between them are the same. Korogloo epics, Asli and Karm epos and a number of other epics exist in different variants among all Turkic peoples. These epics are narrated by shamans, bakhshi, gams, ozans and ashugs in their own dialects.

In this article, the author tries to open the way from Persian sources to ashug literature to our ancient ashugs, and to give information about the poet named Ay Tagin, who was in the palace of Sultan Mahmud Gazanvi. He will also have an overview of the history of Ashug literature and a number of important issues.

Key words: ozan, gopuz, ashig, haqq ashig, Ay Tagin

Giriş. Azərbaycan şifahi ədəbiyyatı əvəzsiz bir zənginliyə malikdir. Ədəbiyyat söz sənətidir. Ədəbiyyatın mövzusu insan və onun həyatıdır. Ədəbiyyat xadimləri hər zamanda, hər dövrdə irəli sürdüyü işlər, qılınc və savaş vəsiləsi ilə başa çatmazdı. Ədəbiyyat söz və kəlam ilə yaranır. Tarix boyu bədii sənət bir savaş silahına çevirilib, gecənin zülmətini aydın səhərə çevirmiş və insanlara düzgün yol göstərmiş, həqiqəti tapmaqda insana böyük yardımçı olmuşdur. Ədəbiyyat ilə hər millətin gəlişmə yolları tanınır. Ədəbiyyat hər dövrün siyasi-ictimai hərəkətlərini, tarixin alçaq-ucalarını əks etdirərək insanların mübarizələrini də göstərmişdir.

¹ Məqalədə Cənublu alim qardaşımızın dil və üslub xüsusiyyətlərini qismən saxlamağa çalışmışıq (redaktordan).

Şair və yazarlar bədii əsərlər yaradaraq xalqın duyğu, düşüncə və ürək döyüntülərini qələmə alıb, həyatda baş verən olayları araşdırmağa meydan açmışlar. İctimai həyat və onda olan düşüncə öz bədii əksini ədəbiyyatda tapmış və ədəbiyyatın əsas qolu olan şifahi söz sənəti insanların mənəvi varlığını təmsil etmişdir.

Mədəniyyətdən söz düşəndə elə bir milləti nəzərə alırıq ki, onun bütün yazılı və şifahi ədəbiyyatı tanınmış, yazılmış və araşdırılmış olsun. Şübhə yoxdur ki, Azərbaycan xalqının dərin və geniş şifahi ədəbiyyatı ilə yanaşı uzun sürəli yazılı ədəbiyyatı vardır. Azərbaycan folkloru bütün dünyada tanınmış və bütün araşdırıcılar onun əzəməti qarşısında baş əymişlər.

Zəngin şifahi ədəbiyyatın ən gözəl və önəmli bir bölümü aşığı yaradıcılığıdır. Bu ədəbiyyatda yüzlərcə şeir dəftərlərindən əlavə, bir çox epik dastanlar, musiqi xəzinəsi də vardır. Dastanların mövzusu çoxbəyali, çoxolaylı olaraq, bugünün romanlarına bənzəyir. Aşığı havaları da yüzillər boyu xalqımızın ürək döyüntülərini dilə gətirmiş, bu gün də yaşamaqdadır. Eyni halda aşıqların şeir yaradıcılığı şifahi yolla yüzillər boyu diri qalıb, artıq yaxın bir neçə onilliklərdə yazıya alınmışdır. İndi 500-600 il bundan öncə yaşayan aşıqların söylədiyi şeirlər dildəndilə keçib, bu günümüzdə gəlib çatıb. Yazıya alınmış bu materialların daha aradan getmək təhlükəsi yoxdur. Belə olduqda, bu gün dərin və zəngin aşığı ədəbiyyatı ilə üz-üzə qalırıq.

Aşığı ədəbiyyatı və musiqisi gün-gündən inkisafdadır, musiqi və ədəbiyyatımızda yeni cığırılar açır, dirçəlir və akademik araşdırmalara yol açır. Aşığı ədəbiyyatında yüzillər boyunca şeir dəftərləri yaranmış, dastanlar qoşulmuş, ən gözəl musiqi əsərləri bəstələnmişdir. Aşığılarımız epik, məhəbbət və irfani dastanları yaratmaqla dünyanın ən gözəl ədəbi yaradıcılıqlarına yol açmışlar. Bu ədəbiyyat dünya ədəbi araşdırıcılarının gözüni qamaşdırmışdır. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı da bu şifahi ədəbiyyatla sıx əlaqədə olmuş, ondan yararlanmışdır.

Bu gün Azərbaycanın bütün yerlərində toy-düyünlər aşığıların iştirakı ilə qurulur. Sevindirici bir haldır ki, bu gün aşığılar şəhər toylarında da çalib-oxuyur və gənclərimiz aşığı sənətinə yüksək dəyər verir, toylarını aşığın iştirakı ilə keçirirlər. Hazırda Azərbaycanın bütün yaxın-uzaq yerlərində aşığı sənəti xalq arasında müqəddəs bir sənət kimi dəyərləndirilir. Bu gün oğlan-qızınların nişan və toy mərasimlərinin keçirilməsi də aşığın adına yazılır.

Aşığılar tarix boyu xalq içində hörmət qazanıb, həmişə məclislərin başında oturub, ehtiram görmüşlər. Onların şeirlərində xalqın yaşam tərzini, məhrumiyyətləri, məzlumiyyətləri, ağır keçinəcəkləri, eyni zamanda fəth və zəfərləri, sevinci, toy-düyünləri tərənnüm edilir. Xalqın dolanışığı və tarixi üçün aşığı ədəbiyyatından səmimi və düzgün bir sənəd tapmaq olmaz. Aşığı dastanlarında olan qəhrəman obrazları xalqın ən istəkli qəhrəmanları olmuş, onların arzu və ictəklərini göstərmişdir. Bu qəhrəmanlar xalqın bütün istəklərini ifadə edə bilər. Aşığılar da həmişə xalq içində yaşamış, xalq ilə dizbədiz oturub, onlarla birgə nəfəs almış və ürəklərinin dərinliklərindən xəbərdar olmuşlar. Beləliklə, Azərbaycan xalqının tarixini, yaşayış və məişət tərzini, ümidlərini, qorxularını elə bu dastan və şeirlərdən almaq olar. Aşığılar özləri yaradan sənətkarlar olmuş, şeirlərini və dastanlarını öz gördük-

ləri olaylardan və adamlardan almışlar (M. Kərimi 1354 s16). Tarix boyu yüzlərcə belə aşığılar və ozanlar gəlmiş, şeir yaratmışlar, dastanlar söyləmişlər və musiqi ifa etmişlər. Bu gün bunların hamısı aşığı ədəbiyyatını təşkil edir. Aşığılar öz zamanının təhsil almış və ən ali mərtəbəyə qalxmış insanları olmuşlar. O cümlədən Xəstə Qasım din alimi olduğundan şeirləri də irfan dünyasının önəmli xüsusiyyətlərini özündə saxlayır. Şah Xətayi bir sultan olaraq savaş meydanlarında saz çalib ordunu ruhlandırır. Sazla bərabər, ən gözəl lirik və epik şeirlər də söyləyirdi.

Aşığı ədəbiyyatı dərin tarixi bir varlığa malikdir. Bu ədəbiyyat çox zəngin və maraqlıdır. Azərbaycanda folklorun toplanması təxminən 200 illik bir tarixə malikdir. Bayatılar müxtəlif səfinə, cüng və təzkirələrin haşiyələrində yazılmış və bu gün əldə xeyli əlyazmalar vardır. 200 il bundan öncə Əndəlib Qaracadağı güclü bir şair olduğu halda, çoxlu mahnılar və bayatılar toplayıb və “Nəğmələr” ad ilə bu günə qədər bizə çatdırıbdır. “Təcriddolluğat” adlı bir əsər də Axund Mirza Əli Bakuyi tərəfindən 1246-cı ildə yazılıb və əlimizə çatıbdır. İlk folklor kitabı 1314 / 1896-cı ildə Tehranda çap olunub yayılmışdır (Bax: Mirzaəli Bakuyi, 1314, s. 8). Eləcə də “Əmsali-Türkanə” Abbasqulu Marağayı tərəfindən toplanıb nəşr olunmuşdur.

1324-1325-ci illərdə İran Azərbaycanında çoxlu türkcə kitablar yayıldı və onların arasında bir neçə folklor əsərləri də var idi. Sənətkarlarımız bu işdə öncüllərdən sayılırlar; məsələn, Üzeyir Hacıbəyli məşrutə inqilabına dair məqalələri ilə İran azadlıqsevərlərinə yardım etmiş, bir çox bayatıları musiqi bəstələmək və mahnılara ahəng vermək üçün toplamış, onları musiqi dəstgahları əsasında tərtib etmişdir. Nəhayət, şah dövrünün yazarları Səməd Behrəngi, Bəhrüz Dehqani, Məhəmmədəli Fərzanə, Səlamollah Cavid bu sahədə çalışmış və xeyli bayatılar, nağıllar, tapmacalar, və s. yaymışlar. Sonra Dr. Sədiq, Hüseyn Fizollahi Vəhid, Zöhrə Vəfayi, Mənzuri Xammə, Məhəmmədəli Niqabi, Dr. Heyət və başqaları bu yolda zəhmətlər çəkmişlər.

İran aşığı ədəbiyyatı haqqında yazanlar az olmamışdır. İlk öncə İ. Başgöz 1960-cı illərdə İrana səfər edərək Təbriz, Urmı və Xoy şəhərlərində olan aşığı qəhvəxanalarından söhbət açdı. O, məqaləsi ilə aşığı musiqisini akademik fəzalarda yerinə saldı. İranda 1325-ci illərdən aşığı ədəbiyyatı göz önündə canlanmağa başladı və Aşığı Hüseyn Cavan kimi görkəmli bir aşığı diqqətləri cəlb etdi.

1340-cı illərdən aşığı ədəbiyyatının incələməsi və araşdırılması başlandı. Materiallar toplandı. Bu sahədə nümunələr verirlik. Rəza Seyid Hüseyni öz xatirələrində ziyalıların aşığılar qəhvəxanasına gəl-getlərini xatırlayır və Təbriz qəhvəxanasından yazır. Bu tarixə qədər Təbriz, Urmı, Ərdəbil və Zənganda belə qəhvəxanalar işləyir. Cəfər Xüzüi Əhərin Çaykənarında, Xoyda qəhvəxanaların yenidən fəal olduqlarını yazır. Ancaq bu gün çox şəhərlərimizdə aşığılar qəhvəxanası işləkdir və aşığılar axşamlar orada toplaşib çalib-oxuyurlar. Toy üçün çağırışlar oradan başlayır. 1354-cü ildə M. Kəriminin (bu sətirlərin yazarı) “Mənzumehaye Azəri”, H. Sədiqin “Aşığılar” ünvanında kitabları çap olunur. Sonralar İrandan kənarda İran aşığıları haqqında görkəmli alimlər, o cümlədən professor Məhərrəm Qasımlı və professor Əli Qafqazlı dərin araşdırmalar aparıb, kitablar yazdı.

Aşıq neçə sənətə malikdir: O oxuyur, saz çalır və dastan söyləyir. Mahir aşıqlar şeir də qoşur, bir qismi dastan da yaradır və roman müəllifi kimi yazıb-yaradır. Daha mahir olanda bəstəkar kimi musiqi havaları da yaradır. Bununla yanaşı, onlarda ifaçılıq məharəti də olur. Belə aşıqlara “Dədə” adı verilir. “Dədə” adlanan aşıq, saz və sözdə, bəlkə, öz ustadından da yuxarı məqamlara çatır. Xalq arasında böyük işləri və məsuliyyətləri boyunlarına götürüb düzgün yerinə yetirən aşıqlar da olmuşdur. Bunlar “haqq aşığı” kimi tanınırlar. Haqq aşığı elə bu gün də vardır; o cümlədən rəhmətlik Aşıq Qəşəm Cəfəri bu haqq aşıqlarından olmasa, ona nə demək olur?! O, 25 il tamam şah rejiminin qarşısında dayandı. Zülmə baş əymədi, heç zaman bir quldur xanın məclisinə getmədi. Həmişə haqqı, həqiqəti müdafiə etdi. Deyirlər, bir məclisə çağıranda, ilk öncə özü sazsız məclisə varardı. Məclisdə bir zalım, pis adam, özəğənin canında, malında və namusunda gözü olan xəbis bir adam olsaydı, onu məclisdən qovardı. Sonra özü də çölə çıxıb – sazi əlinə alıb, saz ilə məclisə girəndə deyirdi: “İndi mənim yox, bəlkə, sazın ehtiramına ayağa qalxın!” Doğrudur, sazın hörməti vacibdir. Tarixən də belə olmuşdur, “Dədə Qorqud kitabı”nda oxuyuruq ki, iki igid bir-birilə savaşılanda birinin yanında saz olsaydı, qılıncı yerə qoyardı və savaşa girməzədi; saz qarşında baş əyərdi. Xalqımızın saza bəslədiyi hörməti tarix boyu belə göstərilir. Haqq aşığı dediyimiz Aşıq Qəşəmin ürəyindən axıb dilinə gələn söz bitməzdi, onun sinəsi gözəl şeir bulağı, dastan evi və musiqi qaynağı idi. Sözdə qalмайıb, ən gözəl öyüdlər verərdi. El dərini aradan qaldırmaq üçün bütün canı və malı ilə çalışardı, xalq arasında birlik yaradıb, kinləri bitirərdi. El içində məhəbbət, sevgi yaradıb, savaşları barışa çevirib, yas məclisini toy məclisinə döndərərdi.

Tarix boyu aşıqlarımız düzgün – igid və sadıq insanlar olmuş, xalq içində paklıq, düzlük, yaxşılıq, ədəb-nəzakət və sədaqət yaymağa çalışmışlar. Onlar şənliklə bərabər, elimizə barış, uğur və baş ucalığı gətirirlər. Yeni yollar açılar, sərhədləri aşılar, eldən-elə, yurddan-yurda dolanıb, ədəbiyyatımıza dayanaraq gəlişirlər.

Uzaq zamanlardan Azərbaycan kənd və şəhərlərində aşıq olmadan bir məclis qurulmazdı. Aşıq elin ağsaqqalı, çoxbiləni, məclis dolandıranı sayılırdı. Şadlıq və qəm günləri onun iştirakı ilə keçirilərdi. Bu gün də toy məclislərində aşıq başda əyləşir və toyu idarə edir. Onun saz-sözünə maraq çoxalmaqdadır. “Koroğlu” dastanlarının dadı-duzu şəhərlilərin də damağını şirinlədir. “Əsli-Kərəm” məhəbbəti ürəklərdə dirilir, Şahsənəmin gözəlliyi təriflənir, Saranın vəfalı qalması gənclərimizi şövqə gətirir.

Ozan bir sənətkarıdır, əlində qopuzu eldən-elə, kənddən-kəndə, şəhərdən-şəhərə, hətta ölkədən-ölkəyə gəzib, ürəyində el dərdi, el sözü, el məhəbbətini dolandırır, el içində söyləyir, əlindəki sazi ilə öz sənətini yayır, xalq arasında şənlik yaradır. Minillər boyu türk xalqları arasında elin ağsaqqalı, başbiləni, onların yol göstərəni, hətta məzhəbi və siyasi-ictimai ənənələrini yerinə yetirən ozanlar olmuşlar. Onlar təkcə dastan söyləməmiş, bəlkə, tarix onların dilində dastana çevirilib, elin qəhrəmanlarını dildən-dilə, eldən-elə, yüzillərdən-yüzillərə daşımışdır. Tarix onların dili ilə böyük mənəvi sərvəti yüzilləri arxada qoyaraq bizə çatdırmışdır. Bu mənada aşıq ədəbiyyatının səsi tarixin dərinliklərindən gəlir. Söz-saz sənətinin neçə

minillik bir tarixi vardır. Əlimizə çatan daş üstə yonulmuş bir ozan təsviri vardır ki, miladdan 4000 il öncə yaradılmış və o təsvirdə olan qopuz eynən bizim bugünkü sazımız, ozanın sinəsi üstə çalınmaqdadır. Dünya xalqları arasında sinə üstə çalınan saz ancaq türklər içərisində, özəlliklə Azərbaycan ozanları olmuşlar.

1389-cu ildə Xudafərin körpüsünün yanında tapılan sazın (Təbrizdə Azərbaycan muzeyində saxlanılır) lazer vasitəsilə düzəlmə tarixi 4200 il bundan əvvəl olduğu müəyyənləşmişdir. Bu saz tısbəgə qabığından olaraq bu uzun sürədə salamat qalmışdır (Xudafərin, 1390, s. 47). Bu qopuz çox önəmli, zəngin bir sənəd kimi, Azərbaycanda aşılıq tarixinə bir sübutdur. Bu sənəd ozanların 5 min il bundan öncə buralarda xalqın şeir və musiqi yaradan sənətkarı olduğunu göstərir.

Azərbaycanın ilk ozanı – Ay Təgin. Ozanlardan danışanda, tarixi qaynaqlar arasında “Tarix e Beyhəqi” birinci yeri tutur. Bu kitab Qəznəvilərin haqqında ən görkəmli və mötəbər bir tarixdir. İlk türk ozanı olan Ay Təgin haqqında ilkin məlumatı da bu kitabdan alırıq. Beyhəqi tarixində Ay Təgin adını Sultan Mahmud Qəznəvinin sarayında olan şairlər cərgəsində oxuyuruq. Eyni halda Sultan Mahmudun xas nədimi kimi Firdovsini sultana tanıtdıran da Ay Təgin olmuşdur. O, sadə bir nədim yox, bəlkə, bir tarixi rəvayət edən, şairlər arasında bir ozan və şahir (bəlkə də, şaman olduğu üçün şahir yazmışlar) kimi tanınırdı və hörmətlə qarşılanırdı. (Əbülfəzl Beyhəqi, 1331, s. 802).

Beyhəqidən sonra “Tarix e Cəhangoşaye Cüveyni” Ətaməlik Cüveyni, Ay Təginə bir şahir kimi də tanıtdırır. O yazır: Sultan bir məscidə girir və buranın hündürlüyü onu çaşdırır. Soruşur: “Burası sultan sarayımı?”

– “Yox, bura Yəzdan (tanrı) sarayıdır” – dedilər.

Sultan mənbərə çıxıb danışdı, mənbərdən endigi zaman əzan (الان) çəkdilər. Ondan daha sonra əzan (الان) səsi yüksəldi (Cüveyni, 1331, s. 78).

Burada iki əzandan danışılır: biri “ز” hərfi və biri də “ج” hərfi ilə. Kitabın təshih edəni – Məhəmməd Qəzvini bu iki sözcük haqqında məlumatı olmayaraq, əzanı islamda namazın əvvəlində oxunan “əzan” (الان) bilir, ancaq “əzanı” (ازان)da şamanlardan qalan bir ibadət ənənəsi kimi tanıtdırır. (Haman, əmək yazı). Amma bizcə ikinci əzan haman ozandır, yəni aşiq. Abbas İqbal Aştıyanı da həmin səhvə düşər olur və 1313-cü ildə “Şahnamə”yə yazdığı müqəddiməni təshih edərək bunun fərqlində olmayır. (Abbas İqbal Aştıyanı, 1313, Moqəddeme).

“Baysonqur Şahnaməsi”ndə Ay Təgindən ad aparılır, amma “Mahək” ünvanı ilə. O, Ay Təgin adını farscaya tərcümə edir. Ancaq onun haqqında məlumat verməyə də çalışır və onun Sultan Mahmud sarayında durumunu açıqlayır. “Baysonqur Şahnaməsi”nin müqəddiməsində Əmir Bahadur Baysonqur belə yazır: Sultan Mahmud 7 dastanı seçir və 7 şairə əmr edir ki, bu dastanları nəzmə – şeirə çəksinlər. Bu 7 şair ibarətdir bunlardan: Onsori, Fəroxı, Zeyni, Əscodi, Məncik Çəngzən, Xorrəmi və Torməzi. Bu zaman Firdovsi Tus hakiminin zülmündən Qəznəyə gəlib çatmışdı. O, Ay Təgin ilə bir bağda görüşür. Sultan Mahmudun 7 şairdən 7 dastanı istəməyini eşidir və sevinir. O, Ay Təgin ya Mahəkdən istəyir, Firdovsini sultan sarayına aparıb sultana tanıtdırsın. Ay Təgin də bu işi görür. Sultan Firdovsinin şeirlərini eşidərək sevinir. Amma bildigimiz

kimi, Firdovsi türklərə qarşı yanlış sözlər yazdığına görə Sultan Mahmudun qəzəbinə düşər olur. Bu arada Baysonqurun yazdığına əsaslanaraq Sultan Mahmud yanında hörmətə malik olan neçə şair Firdovsidən himayət edirlər. Bunlar ibarətdir bunlardan: Ay Təgin, Ayaz Oymaq, Əli Deyləmi, Əbüdülf katib və Hüseyn Qotəyb. (Əmir Bəhador Baysunqur, 1370, s. 12).

Ay Təgin haqqında sonrakı qaynaqlardan danışmaq istəsək, Ədibolməmalik Fərahanıdan ad çəkmək lazımdır. O da Ay Təgini Mahək adlandırır və nəhayət, Məhəmmədəli Fürügi birbaşa Ay Təgini unudaraq Mahək olduğu üstündə dayanır. Bu gün Ay Təgindən 120 beyt şeir əldədir. Bu şeirlər bir sıra tarixi qaynaqlarda yer almışdır, o cümlədən “Tarix e Mobarəkşah” (585 ilində yazılan bir tarixi qaynaqdır) Ay Təgindən iki beyt gətirir (Fəxrəddin Mobarəkşah, 1927, s. 81):

Vədə versən, neçin gəlməzsən?

Söz yalanı mənim belə qoymazsən.

Yüzün gün və saçın tun qara görməzsən,

Eşqində qərarlı ey moheb bilməzsən.

Səlcuqlar zamanında ozanlar hökuməti saxlamaqda önəmli rol oynamışlar. Onların zamanında ozanlar sarayın toy-düynlərində iştirak etmişlər. Onlar dini və milli mərasimləri ifa edərək xalq içində yaşayırlar. Ancaq səlcuqlar zamanı ozanlar iki bölümə bölünür: dərvişlər və aşıqlar.

Dərvişlər din və məzhəb təbliğini boyunlarına alaraq imamların mədhiyyələri, onların igidlik və şücaətlərini dastan – şeir surətində xalq içində yaymağa çalışırlar. Onlar mövludiyyələr oxuyur, dastanlar söyləyir və təsəvvüfün bir qolu kimi çalışırlar. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində yüzlərcə əsərlər vardır; o cümlədən Yusif Məddah, Şeyyat Həməzə, Aşıq Paşa və başqalarından çoxlu kitablar vardır. Bunlar təsəvvüf aləminin böyük şairləri kimi tanınırlar. Məsələn, Yusif Məddah 700 il bundan qabaq “Məqətelol Hüseyn” adlı əsərində Kərbəla hadisəsini bir epik dastan kimi qələmə alır. Həmin şair, bu gün aşığılarımız söyləyən “Vərqa və Gülşa” dastanını da şeirə çəkmiş və aşıqlıq ənənəsinə vəfalı qalmışdır. Hələ başqa təsəvvüf şairlərimiz də belə olmuşdular.

İkinci bölüm – aşıqlardır. Aşıqlar yüzillər boyu xalq içində saz və söz ilə şənlik yaradıb, şənlik mərasimlərini irəli sürmüşlər, bununla belə, məzhəbdən də qalmamışlar. Onların mövlası və rəhbəri Şahi Mərdan – Əli olmuşdur. Bir çox dastanlarımızda Həzrət Əli aşıqlara buta verir, qəhrəmanlara yol göstərir və onlara yardımçı olur.

Dediyimiz kimi, Azərbaycan aşığı ədəbiyyatı çox dərin bir tarixə malikdir. Azərbaycan klassik aşığı ədəbiyyatı Aşıq Qurbani, Aşıq Əmani, Abbas Tufarqanlı, Xəstə Qasım, Aşıq Valeh, Sarı Aşıq, Aşıq Ələsgər və sairə ilə bəzənib və ardınca çağdaş aşığılarımız meydana gəlirlər. Klassik aşığılarımızı hələ lazımı qədər tanımamışıq. Lazımdır ki, bu sahədə yeni çalışmalar və axtarışlar getsin.

Aşıq Şirin 500 il bundan öncə, Aşıq Yusif Cəmal 350 il bundan öncə yaşamışlar. Onların doğum və ölüm tarixləri də başqa klassik aşıqlar kimi bəlli deyildir; təkcə dastanları əsasında hansı zaman yaşadıkları güman edilir. Bunlara bağlı olan dastanlar neçə yüzillərdə aşıqlar arasında nəsil-dən-nəsilə ötürülüb və bu

günə qədər diri qalıbdır. Onların şeirləri də təkcə dildən-dilə bizə gəlib çatıbdir. Bu bölgənin ən qədim aşiq dastanlarından biri olan “Şirin ilə Birçək Xanım” adlı məşhur xalq hekayəsinin müəllifi aşiq Şirindir.

Aşiq Şirin səfəviyyə zamanının aşıqlarındandır. O, çox mahir saz çalan, söz bilən və dünya görmüş bir aşiq olmuş, bir çox aşıqlarla deyişmə və yarışması olmuş, onları sözdə, sazda bağlamışdır. Onun çoxlu şagirdləri olmuş və onları yetirməkdə, onlardan himayəsini əsirgəməmişdir. Onun həyatı haqqında yaradılmış dastan, Xorrəmdərə – Viestan aşıqları tərəfindən mənimsənmiş və onu Xorrəmdərə aşığı saymışlar. Dastan da bu bölgənin aşıqları tərəfindən söylənirdi.

Aşiq Şirini məhz dastanlardan öyrənirik. Onun müasirlərindən olan aşiq Valeh də ona bərabər sənətkar kimi tanınmışdır. Şübhə yoxdur ki, dastanlar aşığın ölümündən sonra və onu tanıyan aşıqlar tərəfindən söylənilmiş və illər boyu onun adını, xatirəsini hörmətlə yadda saxlamışdır.

Zənganda “Yusif Cəmal” adlı bir dastan da vardır. Yusif Cəmal həzrət Yusifi təmsil edən bir gənc aşıqdır. Bu dastan 300-400 il bundan öncə aşıqların dilində əzbər oxunur. Bu dastan da təkcə Xorrəmdərə aşıqlarının dilində mövcuddur və buna görə demək olur ki, yaranışı da söylənişi kimi Zəngan bölgəsinə və aşıqlarına bağlıdır.

Aşiq Yusif Cəmal adında bir aşiq olduğu haqqında əldə məlumat yoxdur, amma bu dastan dillər əzbəri olaraq yüzillər boyu, xüsusilə Xorrəmdərə – Əbhər mühiti aşıqları tərəfindən söylənilir. Bu dastan əxlaqi və mənəvi bir dastandır. Onda paklıq, sədaqət və düzgünlük tərif olunur, xəyanət, əliəyrilik pislənir. Ailə və ər-arvad arasında olan təmizlik, vəfa əsas mövzu götürülür.

ƏDƏBİYYAT

- Məhəmməd Kərimi. Mənzumehaye Azəri, Tehran, 1354.
 Mirzaəli Bakuyi. Təcridolluğat, Tehran, 1314.
 Abaslı Mərağəi, Əmsal Türkanə, Təshih M. Kərimi Təbriz. 1334.
 Əfsanhhay Azərbaycan. Gerdavəri Səməd Behrəngi və Behrüz Dehqanı, Təbriz, 1347.
 Məhəmmədəli Fərzanə. Bayatılar, Tehran, 1344.
 Dr Səlamollah Cavid. Azərbaycan folklorundan nümunələr, 2 cild, Tehran, 1358.
 Xodafərin. Aylıq dərgi, bahar. 1390.
 Ağayar Şükürov. Dədə Qorqud mitolojisi, Bakı, 1999, s. 35- 34.
 Əbülfəzl Beyhəqi (Tarixsəz). Tarix Beyhəqi, Təshih: Səid Nəfisi, Tehran, İntişarate Sənayi.
 Ətaməlik Coveyni. Tarixə Cəhangoşa, təshih: Məhəmməd Qəzvini, Tehran, 1331, s. 78.
 Abbas İqbal Aştıyanı. Dər bareye Məhəmməd Qəzvini, təshih Moqqədimə Şahnamə Qədimi, Tehran, 1313.
 Əmir Bəhador Baysunqur. Moqqədimə Şahnamə Baysunqur, Şahnamə, çap e həftom, Tehran, 1370.
 Fəxrəddin Mobarəkşah. Tarix Mobarəkşah, təsəhih: Denison Ross Edward, London, 1927.

Radə ABBASOVA,
AMEA Folklor İnstitutu
Folklor və yazılı ədəbiyyat şöbəsinin elmi işçisi
E-mail: irada.abbasova6@gmail.com



ROMANTİKLƏRİN YARADICILĞINDA ATALAR SÖZÜ VƏ MƏSƏLLƏRDƏN İSTİFADƏ (H.Cavid və Ə.Hamidin yaradıcılığı əsasında)

Xülasə

Zamanın sınağından ötüb gələn, bizə ulu babalarımızdan miras qalan atalar sözü və məsəllər yalnız şifahi şəkildə, ağızdan-ağıza, dildən-dilə keçərək bu günümüzdə gəlib çıxmamışdır. Onlar bəzən müxtəlif yazılı mənbələrdə, eyni zamanda görkəmli ədiblərin yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır. Yazıçı və şairlər əsərdə olan mənanı daha da təsirli, qüvvətli təqdim etmək üçün zaman-zaman atalar sözü və məsəllərə müraciət etmişlər. Atalar sözü və məsəllər romantik ədəbi cərəyanın nümayəndələri olan H.Cavidin, eyni zamanda Ə.Hamidin yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır. Ədiblərin yaradıcılığında ortaq məqamlardan biri də odur ki, onlar öz əsərlərində xalq ədəbiyyatı nümunəsi olan atalar sözü və məsəllərdən istifadə ilə yanaşı, özləri də aforizmlər yaratmağa meyllənmişlər.

Açar sözlər: H.Cavid, Ə.Hamid, atalar sözü, məsəllər, deyimlər, folklor və yazılı ədəbiyyat, dramaturgiya.

Summary

Proverbs and parables that have stood the test of time and inherited from our ancestors have not survived to this day only orally, by word of mouth. They are sometimes reflected in various written sources, as well as in the works of prominent writers. From time to time, writers and poets have resorted to proverbs and parables to convey the meaning of the work in a more effective and powerful way.

Proverbs and parables are reflected in the works of H.Javid, who is a representative of the romantic literary movement, as well as A.Hamid. One of the commonalities in the work of writers is that in addition to the use of proverbs and parables in their works, which are examples of folk literature, they also tend to create aphorisms.

Key words: H.Javid, A.Hamid, proverbs, parables, sayings, folklore and written literature, dramaturgy.

Резюме

Притчи и пословицы, выдержавшие испытание временем и унаследованные от наших предков, не сохранились до наших дней только в устной форме. Иногда они отражаются в различных письменных источниках, а также в произведениях выдающихся писателей. Время от времени писатели и поэты использовали пословицы и притчи, чтобы передать смысл произведения более эффективным и действенным образом. Пословицы и притчи отражены в произведениях Х. Джавида, представителя романтического литературного движения, а также А. Хамида.

Одна из общих черт в творчестве писателей состоит в том, что в своих произведениях, наряду с использованием пословиц и притч, являющихся образцами народной литературы, они также склонны создавать афоризмы.

Ключевые слова: Х.Джавид, А.Хамид, пословицы, притчи, поговорки, фольклор и письменная литература, драматургия.

Şifahi xalq ədəbiyyatının özünəməxsus janrlarından biri də atalar sözü və məsəllərdir. Atalar sözü və məsəllər xalqımızın ta qədim zamanlardan əldə etdiyi

bilik, bacarıq və həyat təcrübəsini özündə əks etdirən qənaətlər məcmusudur. Əldə edilən bu qənaətlər zaman-zaman dildən-dilə, ağızdan-ağıza keçərək bu günümüze gəlib çatmışdır. Atalar sözü və məsəllər insan həyatının bütün mərhələləri barədə bilik, bacarıq və həyat təcrübələrinin əsas məzmun və mahiyyətini özündə əks etdirdiyi üçün hər zaman aktual bir janr olmuşdur.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd H.Cavid və Ə.Hamidin yaradıcılığında atalar sözü və məsəllərdən istifadə məsələlərini araşdırmaqdır. Prof. S.Rzasoya görə, “Atalar sözləri istənilən etnik mədəniyyət tipində bütün zamanlar boyunca vahid və dəyişməz funksiya kimi təcrübə və biliyin ötürülmə və yaşama vasitəsi olmaq vəzifəsini yerinə yetirmişdir” (11, 3).

Prof. Paşa Əfəndiyev atalar sözü və məsəllərlə bağlı aşağıdakı fikirləri qeyd edir: “Atalar sözü və məsəllər xalqın həyatı və məişəti, əmək fəaliyyəti ilə daha sıx bağlı olan formaca kiçik, mənaça geniş janrlardan biridir. Atalar sözü və məsəllərdə xalq hikməti, xalq zəkası, xalqın əsrlərdən bəri əldə etdiyi sınaq və təcrübələrin nəticələri ümumiləşdirilir” (6, 109). “Atalar sözü xalqın mübarizəsi, əməyi, düşüncələri, təcrübə və sınaqları, dünyabaxışı, həyata münasibətləri haqqında dərin və geniş mənalara ifadə edən konkret janrdır” (6, 116).

İnsan həyatına dair bilik və təcrübəni özündə əks etdirən atalar sözləri və məsəllər dərin məna və məzmun mündəricəsi ilə də diqqət çəkmişdir. Özündə əks etdiriyi məzmun və məna çalarlarına görə onlar hətta müqəddəs “Quran” kitabımızdakı ayələrlə də müqayisə olunmuşdur: “Atalar sözlərinin Azərbaycan etno-kosmik varlığında bütün zamanlarda oynadığı bu funksiya Oğuz-İslam epoxasında “Ataların sözü Qurana girməz, amma Quran yanında yalın-yalın yalınur” ehkamu ilə milli düşüncədəki yerini daha da funksionallaşdırır” (11, 3).

Atalar sözü və məsəllərin yüksək məziyyətləri barədə dəyərli fikir söyləyən şəxslərdən biri də hələ 1899-cu ildə 750 atalar sözlərindən ibarət kitabça nəşr edən Məmmədveli Qəmərlı olmuşdur. M.Qəmərlı deyirdi: “Dünyada hər kəs üçün “söz”dən böyük yadigar və ya vərsə yoxdur. Zira mal, mülk, tələf olur gedər, amma söz qalar. Belə ki, keçmiş hükəmanın, şüəranın sözləri hala baqıdır və insan için sözdən xeyirli, mənfəətli heç bir dövlət yoxdur. Necə ki, demişlər: “Cəvahirin qiyməti var, amma sözün qiyməti yoxdur”. Buna görə türk hükəmələrinin təcrübəli və işə yarar zərb məsəllərindən “Atalar sözü” namı ilə bir risalə tərtib edildi ki, həm sələflərin sözləri aradan götürülməyib baqı qala, həm sələfləri üçün ümur və xüsuslarında bir rəhbər olub bu əbdi-acizi də bir xeyir dua ilə yad buyuralar” (3, 24).

Göründüyü kimi, M.Qəmərlı xalqın mənəvi dünyasını, əxlaqını, bilik və həyat təcrübələrini özündə əks etdirən atalar sözlərinin dəyərini dünyadakı bütün var dövlətdən üstün hesab edir. Həmçinin ədibə görə, atalar sözü və məsəllər insanların həyat yoluna daim işıq salmaqdadır. Çətin zamanda, dara düşəndə çıxış yolunu göstərən ən doğru vasitələrdən biri də elə məhz atalar sözü və məsəllər olmuşdur. Qeyd etdiyimiz kimi, atalar sözü və məsəllər insana çox qədim zamandan yoldaşlıq etməkdədir. Xalqın ağız ədəbiyyatının ayrılmaz bir hissəsi olan atalar sözü və məsəllər müstəqil şəkildə, dildə, ağızda öz yaşamını davam etdirmək,

repertuarda daim öz aktuallığını sürdürməklə yanaşı bir çox mətnlərin tərkibində də dövrümüzə gəlib çıxmışdır. Biz 1300 illik bir tarixə malik qədim ədəbi adidəmiş olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində atalar sözü və məsəllərə rast gəlməkdəyik. Məsələn: “Kül təcik olmaz, qarı düşməni dost olmaz”. “Çıxan can geri dönməz”. “Əski pambıq bez olmaz”. “Oğul dəxi neyləsin baba ölə mal qalmasa, baba malından nə fayda, başda dövlət olmasa” və s. (9, 172-173).

Müxtəlif el şairləri və aşuqlarımızın yaradıcılığında da atalar sözü və məsəllərdən istifadə edildiyini müşahidə edirik:

Aşıq Ələsgər:

Qüdrətdən ucalan zülm ilə enməz,
Haqqdan yanan çirək bad ilə sönməz (8, 186).

Qaynaq:

(Allah əyməyəni bəndə əyə bilməz) (2, 36).
(Haqq yandıran şamı söndürmək olmaz) (2, 202)

Abbas Tufarqanlı:

Ulğun cuşa gəlsə, köpük yağ olmaz,
Söyüd bar gətirsə, baxça bağ olmaz... (6, 291)

Qaynaq:

Söyüd bar verməz (2, 365).

Abbas Tufarqanlı:

El bir olsa, dağ oynadar yerindən
Söz bir olsa, zərbi kərən sındırar (6, 305).

Qaynaq:

El gücü, sel gücü (2, 152)
Söz bir olsa, zərbi kərən sındırar (2, 365).

Dəllək Murad:

Şair olan deyər sözün varısı,
Varısı olmasa, olsa yarısı,
Qoy lap olsun gözlərimin birisi,
Bu gözü o gözə möhtac eyləmə! (4, 203)

Qaynaq:

Allah sağ gözü sol gözə möhtac eləməsin (20).

Atalar sözü və məsəllərdən yazılı ədəbiyyatda da xeyli istifadə olunub. Görkəmli ədəbiyyat nümayəndələri – yazıçı və şairlərimiz öz yaradıcılıqlarında tez-tez atalar sözü və məsəllərə müraciət etmişlər, burada onlar ilk növbədə mənanı qüvvətləndirmək, fikri daha da təsirli etmək məqsədi güdmüşlər. “Onlar surətləri kəskin danışdırmaq, böyük fikirləri qısa sözlərlə ifadə etmək üçün həmişə atalar sözü və məsəllərdən faydalanmışlar” (6, 120).

“Qətran Təbrizi, Xaqani, Nizami, Xətai, Füzuli və başqa şairlərimizin əsərlərində biz atalar sözü və məsəllərdən faydalanmanı müşahidə edirik....

Qətran Təbrizi: Ömrü boyu kimsəni bir dəfə ilan sancsa, daim ala çatı onun gözlərinə ilan görünər, Günəşi palçıqla suvamaq olmaz. Sən yaxşılıq edib dənizə at, balıq bilməsə, xalıq bilər.

Xaqani: Dağ dağa qovuşmaz, qovuşar adamlar, Bugün bağışladığını sabah geri alma. Dünyada nə qədər əbləh adam var, özünə çox yüksək məqam arzular.

Nizami: Axtaran tapar. Doşab almışam, bal çıxıb. Hər kəsin tüstüsü öz bacasından düz çıxar. Ev oğrusunu tutmaq olmaz. İsinmədim istisinə, kor oldum tüstüsünə, Pişik balasını istədiyindən yeyər. Vaxtsız banlayan xoruzun başını kəsərlər və s. (6, 112).

Hətta görkəmli ədibimiz N.Vəzirov dram əsərlərinin adını belə atalar sözü və məsəllərlə adlandırmışdır. Məsələn: “Daldan atılan daş topuğa dəyər”, “Yağışdan çıxdıq, yağmura düşdük”, “Nə əkərsən onu biçərsən”, “Sonrakı peşmançılıq fayda verməz” və s. Müəllif qeyd olunan əsərlərinin bütün məna və məzmun yükünün həmin əsərlər üçün ad kimi seçilən atalar sözü və məsəllərdə ehtiva olduğunu düşünməkdə idi. Fikrimizcə, ədib öz qənaətlərində heç də yanılmamışdı.

Romantizm ədəbi cərəyanının nümayəndələri də öz yaradıcılıqlarında yeri gəldikcə şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrindən istifadə etmişlər. Hətta bəzi araşdırmalarda belə bir qənaətə gəlinmişdir ki, realizm ədəbi cərəyanının nümayəndələrindən daha çox romantizmin nümayəndələri öz yaradıcılıqlarında şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinə müraciət etmişlər. “Təhlillər göstərir ki, digər realist sənətkarların folklorşünaslıq görüşləri ilə romantiklərin folklorşünaslıq görüşləri arasında hiss ediləcək qədər fərqlər vardır. Heç şübhəsiz, bu fərqlər onların izlədiyi ideya ilə bağlıdır. O da təbiidir, çünki öz əsərlərində həyat həqiqətlərini əks etdirən realist sənətkarlarla, bədii yaradıcılıqlarında arzu və istəyə üstünlük verən romantik sənətkarlar arasında bədii metod baxımından fərq olduğu kimi, folklora münasibətdə də müəyyən fərqlərin olması qanunauyğundur. Hər halda Azərbaycan romantikləri folklor nümunələrini millilik məzmunu, xalqilik mahiyyəti daşımalarına görə qiymətləndirir, onlara məhz bu cəhətdən üstünlük verirdilər. Vaxtilə slavyan xalqları romantizminin nəzəriyyəçiləri də, rus romantikləri də folkloru “xalqın mənəvi mədəniyyətinin mühüm hissəsi” hesab etmiş, onu “milli mədəniyyətin estetik komponenti” kimi səciyyələndirmişlər (7, 42).

Prof K.Əliyev sonra bu fikrini daha da inkişaf etdirərək öz yaradıcılığı ilə Azərbaycan dram sənətini xeyli zənginləşdirən, həmçinin mənzum dramaturgiyanın əsasını qoyan H.Cavidin yaradıcılığında da xalq ədəbiyyatından bu və ya digər dərəcədə bəhrələnmə məqamlarının olduğunu söyləyir: “H.Cavid dramaturgiyasının məhz klassik milli ənənə üzərində yetişməsi və yüksəlməsi onun ən səciyyəvi keyfiyyətlərindən biridir. Belə ki, H.Cavidin şeir və dramlarında çoxəsrlik Azərbaycan ədəbiyyatının bir sıra əlamətdar cəhətləri ilə yanaşı, xalq ədəbiyyatından qaynaqlanan, xalq təfəkkür tərzilə bağlı olan, xalq adət-ənənələri və məişəti ilə səsleşən xüsusiyyətlər də özünü göstərir” (7, 69).

XX əsr Azərbaycan romantizmi ilə Azərbaycan folkloru arasındakı mənəvi yaxınlıq, üzvü əlaqə, daha geniş mənada isə genealoji vəhdətin məhz atalar sözləri vasitəsilə də özünü büruzə verdiyini hesab edən prof. K.Əliyev daha sonra qeyd edir: “Ümumiyyətlə, hər hansı bir yazıçının atalar sözlərindən istifadəsi labüd və zəruridir, eyni zamanda bu, çox təbii şəkildə əsərə daxil olur. Məsələn, bəzi yazıçılar atalar sözlərindən istifadə etməklə öz fikir və mülahizələrini daha inamla

deməyə imkan tapır, dedikləri sözə isə daha böyük etibar qazandırırırlar. O bir ayrı məsələdir ki, yazıçı həmin atalar sözündən harada, necə və nə məqsədlə istifadə edir” (7, 141).

H.Cavidin yaradıcılığını dərin-dərinə araşdıran prof. K.Əliyev belə bir qənaətə gəlir ki, romantik bədii fikirdə atalar sözlərindən istifadə bəzən açıqda, üzdə deyil daha dərin qatlardadır. Alimin qənaətinə görə, realistlərdən fərqli olaraq, romantiklər atalar sözlərini qabarıq, nümayişkarənə formada təqdim etmirlər, H.Cavid yaradıcılığında da atalar sözləri bədii mətnin mahiyyətində və ruhunda əks olunmaqdadır: ““Lənət kor şeytana”, “Məhəbbətin gözü kordur”, “Söz qılıncdan kəsərlidir”, “Qılınc yarası sağalar, söz yarası sağalmaz”, “Qozbeli qəbir düzəldər” kimi folklor deyimləri H.Cavid yaradıcılığında gəlişi gözəl mənasında işlədilən atalar sözləri, deyimlər deyildir. Bütün bunlara folklorda və romantizmdə olan bədii düşüncənin müştərək qatları kimi baxmaq lazımdır” (7, 141-148).

Göründüyü kimi ədibin yaradıcılığında atalar sözləri və məsəllər daha çox əsərə qaynayıb qarışmış, əsərin əsas məzmunu ilə səsleşməkdədir. Yəni bütövlükdə əsərin və ya əsərdəki müəyyən məqamların məzmunu müxtəlif atalar sözləri və məsəllərlə eyniyyət təşkil etməkdədir.

Maraq doğuran cəhətlərdən biri də odur ki, H.Cavid bəzən xalq hikməti olan atalar sözü və məsəlləri öz yaradıcılığının içərisində əritmiş, bəzən isə onun məzmun və məna yükünün verdiyi informasiya ilə özünəməxsus aforizmlər də yaratmışdır. Beləliklə, göründüyü kimi, biz Cavid yaradıcılığında atalar sözləri və məsəllərdən həm birbaşa istifadəni, həm də dolay yolla bəhrələnməni müşahidə etməkdəyik.

H.Cavid:

Səni qurtarsa, qurtarır birlik,
Çünki birlikdədir fəqət dirlik!.. (5, 67)

Qaynaq:

Birlik harda dirilik orda (2, 88)

H.Cavid:

Görmədim əsla dikənsiz gül, qaranlıqsız işıq,
Hər visalı daima təqib edər bir ayrılıq (5, 82).

Qaynaq:

Gül tikənsiz olmaz (2, 197).
Hər qaranlığın bir aydınlığı var (2, 214).

H.Cavid:

Bir məsəldir: “Tərən yerin sar tutmaz!” (5, 89)

Qaynaq:

“Tərən yerin sar tutmaz!” (2, 386)

H.Cavid:

Sürüsündən kənar olan qoyunu
Canavar parçalar, görüb də bunu. (5, 66)

Qaynaq:

Sürüdən ayrılan qoyunu qurd yeyər (2, 373).

H.Cavid:

Bu gün gülən yarın ağlar, saqın öyünmə, düşün!
Düşün də munis ol! İncitmə, qırma kimsəyi sən! (5, 77)

Qaynaq:

Bu gülməyin bir ağlamağı da var (2, 95).

H.Cavid:

Kəsbi-irfan için, fəzilət üçün çalış, uğraş... (5, 50).

Qaynaq:

Elm zəhmət ilə ələ gələr (2, 156).

Elm para ilə yox, çalışmaq ilə ələ gələr (2, 156).

H.Cavid:

İnan ki, bir acı, bir baqış, bir incə gülüş
Kədərli, sıtmalılı bir qəlbi tırmalar, yaralar.
O qəlb avunsa da, aldanma, incinib küsmüş,
Sağalmaz işə o, yıllar keçər də həp sızlar (5, 77).

Qaynaq:

Qılinc yarası sağalar, dil yarası sağalmaz (19).

Qılinc yarası önəlür, dil yarası önəlməz (2, 283)

H.Cavid:

Kimsədən gözləmə yardım əsla;
Yalnız kəndinə kəndin ağla! (5, 53)

Qaynaq:

Hər adam özü üçün fikir eləməlidir (2, 208).

H.Cavid:

““Bilmək, öyrənmək” öylə bir uçurum
Ki, onun intəhası yox, dibi yoq... (5,51).

Qaynaq:

Elm oxumaq ignə ilə gor qazmaq (2, 156).

H.Cavid:

Bir qızın ancaq bilgidir, təmizlikdir ziynəti (5, 58).

Qaynaq:

Bilik insanın bəzəyidir (2, 77).

H.Cavid:

Qucaq-qucaq edilən tatlı vədlər pək cök
Saqın inanma! Yalan... Yoq, zəif için haq yok!
İnanma! Aciz için y oq hüquq, inanma, xayır,
Cihanda haq da, həqiqət də həpsi qüvvətdir! (5,64).

Qaynaq:

Güclü yanında gücsüz günahkardır.

Güclü günahkar olmaz (2,196)

Haqq qüvvətdir, qüvvət haqqdır! (2,202)

H.Cavid:

Dünyada varsa devləti-cavid, o, eşqdır;

Olmaz sevib-sevilməyən ömründə bəxtiyar. (5, 75).

Qaynaq:

Qız qucmayan, aygır ata binməyən yigitlik səfasın bulmaz (2,287).

H.Cavid:

Gəlməz nəvayə görməsə bülbül çəmən güli (5, 147).

Qaynaq:

Bülbülə qızıl qəfəsdən kol dibi xoşp olar.

Bülbül gülü sevər, insan vətəni (2, 98).

H.Cavid yaradıcılığında maraqlı doğuran məqamlardan da biri odur ki, xalq ədəbiyyatından, onun hikmətlərindən bəhrələnən şair özü də aforizmlər yaratmağa meyl etmişdir:

“Cihan bir nəzənin dilbər ki, yalnız mərdə qismətdir” (5, 94).

Hürriyyət öylə nazlı bir afət ki, pək vəqur,

Qan aqmadıkca kimsəyə gülməz o işvəkar (5, 95)

Söyləşirlər anlaşılmaz sözləri,

Həp baqarlar, görməz amma gözləri (5, 101)

İnsanların mənə ən uğurlusu

«Yaşatmaq» zövqünü duyan kimsədir (5, 224)

Qəlbi kin püskürüb də üzdə gülən

Daha qorxunc olur köpəklərdən (5,229)

Üzü dilbər, sözü dilbər pək çox,

Özü dilbər gözəl az, bəlkə də yox...

Gözəlin – mənə – ən ülvə sifəti:

İncə ruh, əqlü zəka səltənəti... (5, 233)

Ölüm var ki, həyat qədər dəyərli,

Həyat var ki, ölümdən də zəhərli (5, 240).

Nəfsinə xor baxan bir qəhrəman ol,

Haqq üçün başından keçən insan ol! (5, 241).

Bəxtiyarsan əgər çəkdiyin əmək

Cahan sərgisinə versə bir çiçək (5, 241).

Çırpınış sükutdan gözəl, gülüş iniltidən xoş,

Günəş kölgədən uğurlu... çalış nurə doğru qoş! (5, 224).

Qorxu-sinsi bir mərəz ki, azar-azar öldürür,

Nəş'əsiz bir ömrü ancaq mübarizə güldürür (5, 244).

H.Cavidin yaradıcılığında, eyni zamanda aforizm yaratma yaradıcılığında Türkiyə ədəbi mühitinin görkəmli ədiblərinin yaradıcılığından da bəhrələnmə müşahidə edilməkdədir. Məsələn:

T.Fikrət:

Bir hakikat: hakikati zincir,
Bir beləğat: beləğat-i şəmşir.
En celi hikmet şeririndir
Ey celi hikmet: ezmeyen ezilir! (1, 240).

H.Cavid:

Yoqsa fəryadü nalə zaidir,
Bir həqiqət var: “əzməyən əzilir!..” (5, 88).

Ümumiyyətlə, H.Cavidin T.Fikrət və Ə.Hamid yaradıcılığından xeyli dərəcədə təsirləndiyi barədə bir sıra tədqiqatçılar maraqlı fikirlər yürütmüşlər. Əmin Abid bu barədə yazır: “Cavidin sanatı Təvfik Fikretin sanatına talebelik yapan bir sanətdir...O iktibas etdiyi fəlsəfi məlumatı Fransız edibiyatının təsiri altında yetişən Təvfik Fikretin həyat haqqındakı bedbin nəzəriyyələri ilə tənvih eyledi. Bütün yazılarında bu tələkkinin izləri görünür...Yalnız Fikret deyil, bəzən Abdullhak Hamidin əsərləri də ona ilham mənbəsidir. İblis isminə piyesinin muharibə əleyhinəki məvzunu böyük Hamid daha kırk sənə əvvəl bir beyit ilə icmal etmişdir:

Azadə olaydılar səferdən

Bir ordu çıxardı bir nəfərdən (Eşber)” (1, 246).

Əmin Abid daha sonra yazır: “Cavidin bütün əsərlərinin qiyməti dahiliyyəsinin nədən ibarət olduğunu təyin edə bilmək üçün Abdullhak Hamid piyeslərini və Təvfik Fikretin bilhəssə “Halukun Dəftəri” ilə “Tarihi Kadimini” tədqiq etmək icab edir. Çünki Cavid, Hamidi çox okuyan bir Fikret talebəsidir...Hüseyn Cavidin ifadə də Hamidi fəzlə təqlit edışı bilhəssə piyeslərində nəzərə çarpar, bu da insanda Cavid dramlarını yazarkən Hamidi çox zəhabanı hasil ediyor” (1, 246).

Allahşükür Qurbanov da H.Cavidin Ə.Hamid yaradıcılığından təsirləndiyini öz tədqiqatında qeyd etmişdir. O bu barədə yazır: “Hamid yaradıcılığı ilə Azərbaycan şairləri arasındakı münasibətdən danışanda birinci növbədə böyük Hüseyn Cavidin Hamid irsi ilə əlaqəsindən danışmaq lazımdır... H.Cavid də Hamid kimi tarixi mənzum faciələr yazmış, Hamiddə olduğu kimi, Cavidin bütün faciələri romantikdir. Bu faciədə "Altun şəfəqlər arasında mələklər görünür", qaibənə səslər eşidilir, ruhlar, təyflər səhnəyə gəlir, çılgın ehtiraslar toqquşur. Hamiddə olduğu kimi, Cavid yaradıcılığında da böyük vüsət, əzəmət duyulur, təkcə bir xalqın, bir millətin taleyi deyil, bütün bəşəriyyətin taleyi düşünülür. Bu iki şair bədii yaradıcılıqda ədəbi metod, üslub xüsusiyyətləri, mövzu genişliyi, fəlsəfi-estetik düşüncələrə qüvvətli meyl və s. cəhətcə bir-birlərinə çox bənzəyirlər” (10, 490).

Ə.Hamidlə H.Cavid yaradıcılığının oxşar xüsusiyyətlərindən biri də onların hər ikisinin şifahi xalq ədəbiyyatının milli qaynaqlarından bəhrələnməkləridir. Bu qaynaqlanma folklorun müxtəlif struktural – janr, süjet və motiv səviyyələrində özünü göstərmişdir. Eyni zamanda xalq, ağır ədəbiyyatının incisi, hikməti olan

atalar sözləri və məsəllər, aforizmlər səviyyəsində də bəhrələnmə müşahidə edilməkdədir. H.Cavid özünün “Bakıda” şeirində hətta Ə.Hamidin “Hacə” şeirindən iqtibas etdiyi aforizmi məxsusi qeyd etmişdir.

H.Cavid:

“Xəyal içində bəşər daima səadət arar,
Həqiqətin yüzü lakin, gülümsəmər, ağlar” (5, 39).

Ə.Hamid:

Az, çox xəyaldan gəlir insanə təsliyə,
Pürigbirardır, yüzü gülməz həqiqətin (21).

Bu mənada Ə.Hamidin H.Cavidə bu yöndə də təsiri müşahidə edilməkdədir.

Ümumiyyətlə, yeni – Tənzimat dövr ədəbiyyatının görkəmli ədiblərindən biri hesab olunmasına baxmayaraq, Ə.Hamid hər zaman öz yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrindən, həmçinin atalar sözləri və məsəllərdən də geniş şəkildə istifadə etmişdir.

Öz xatirələrindən birində Ə. Hamid qeyd edirdi: “Əhməd Vefik Paşa mənim ilk əsərim olan “Macərayı-eşqi” oxuduqdan sonra mənə millilliyimizi özündə əks etdirən bir əsər yazmağı məsləhət verdi. “Səbrü-Səbat” əsərini yazdım. Əsər ərsəyə gəldikdən sonra isə onu oxumuş, gülmüş və “mən sənə bir risalə yazmağı deməmişdim” deyər çox haqlı bir etiraz etmişdi” (18, 85).

Beləliklə, gətirilən sitatdan da məlum olur ki, Ə.Hamid öz yaradıcılığında ən çox “Səbrü-Səbat” əsərində xeyli sayda atalar sözü və məsəllərdən istifadə etmişdir. “Əsərdə 70 türk atalar sözü, 121 deyim, 15 fransız atalar sözünə yer verilmişdir” (17, 231).

Ə.Hamid “Səbrü-Səbat” əsərində atalar sözü və məsəllərdən o qədər çox istifadə etmişdir ki, əsərdəki obrazlar arasındakı bəzi dialoqlar yalnız atalar sözü və məsəllərlərdən ibarət dəyişməni xatırlatmaqdadır:

“Məmməd Ağ: “Qəm çəkmə oğul. Qəm çəkmə... Su bulanmayınca dayanılmaz. Qışdan sonra bahar olar. Dağ getməzsə abdal gedər də, de, döz. Qismətində nə varsa, qaşığına çıxar. Səbir ilə koruk halva olar, tut yarpağı atlas. Tələsik işə şeytan qarışar. Firqətin sonu vüsəldir. Zəhmət çəkən rahatlıq tapar. Möhnəti özünə zövq etməkdir aləmdə hünər...” (12, 58-59).

“Münim Əfəndi: Ayağına donu yox, fəs istər başına... Heyrət edərim o adamlara ki cibində çörək pulu olmaz da yenə meyxanalarda yatar, bir xidmətçisi olar, aylığını verə bilməz, iki xidmətçi saxlamağa cəhd edər. Halına baxmaz, özündən böyükləri təqlid etmək istər... Deyəcəyim nə... Mənə hər vaxt gəlib ehtiyaclarından bəhs edirsən, yemək, çörək tapa bilmirəm, deyirsən... Ya indi bir də övlad bəsləməyəmi cəhd edirsən?

Esadullah Baba: Bir ata doqquz oğulu bəsləyər. Doqquz oğul bir atanı bəsləyə bilməz.. Demişlər, sultanım...” (12, 81-82).

Ə.Hamidin “Səbrü-səbat” əsərində istifadə etdiyi bir neçə atalar sözlərinə də nəzər salaq:

“Son peşmanlıq fayda verməz” (12, 28).

Verən əl dərd görməz. Verməklə mal tükənməz (12, 31).

Pərilər buna görə çox sevinəcəklər (12, 31).
 Nə verirsən əlinlə, o gedər sənənlə (12, 31).
 Müft olsun da, zift olsun (12, 32).
 Artıq mal göz çıxarmaz (12, 32).
 Varını verən utanmaz (12, 32).
 Kurt kocayınca köpəklərin masqarası olur (12, 32).
 Cahilin sofusu şeytanın masqarası oyulor (12, 32).
 Ayının kırk hikayəsi vardır hepsi ahlət üstünə (12, 32).
 Hiç yoktan torlak yeydir (12, 33).
 Şeytana çarığı ters geydiririm (12, 33).
 Senin papucunu elinə vermək (12, 33).
 Muhənnəsi kovma yığit edərsin (12, 33).
 Arif olan anlasın (12, 34).
 Əlimi sallasam əllisi, başımı sallasam tellisi (12, 36).
 Ummadığın delikdən tilki çıxar (12, 38).

“Səbrü-Səbat”da Əhməd Vəfik Paşanın tövsiyələrindən dolayı əsərini sanki atalar sözləri və məsəllərdən ibarət bir kitabça halına gətirən Əbdülhak Həmid “İçli qız” əsərində nisbətən daha balanslı bir istifadə üsulu seçmişdir. Müəllif burada atalar sözləri və məsəllərdən yerli-yerində istifadə etməyə çalışmışdır. “İçli qız”da 22 atalar sözü, 22 məsəldən istifadə edilmişdir (16,44).

Ə.Həmidin “İçli qız” əsərində istifadə etdiyi bəzi atalar sözlərinə nəzər salaq:

Göz görür, gönül istər (12,88).
 Çox yaşayan çox bilmez, çox gezen çox bilir (12,89).
 Yatan aslandan gəzən tülkü iyidir (12,89).
 Sağanaklı yağmur tez keçər (12, 90).
 Evlənənə, ev yapana Allah yardımçıdır (12, 91).
 Gün doğmadan, nələr doğar (12, 91).
 Hər işin başı sağlıq (12,91).
 Rəyada görülməyən dünyada görülür (12,91).
 Xeyir istə işinə, xeyir gəlsin başına (12, 91).

Əbdülhaq Həmidin yaradıcılığında xalq ədəbiyyatından, məsəl və atalar sözlərindən istifadədən başqa, fərdi qaydada, özünəməxsus şəkildə aforizmlərin yaradılması meylləri də müşahidə edilməkdədir.

“*Duhteri-Hindi*” əsərində:

"Oxumaqla tərbiyə olmayan bir qadın tənbeh edilməklə də davranışını dəyişdirməz. "(13, 172).

“*Əşbə*” əsərində:

"Qalib sayılar bu yolda məğlub" (14,156).
 "Tarixi yazan mənəm, yaradan siz " (14, 162).
 "Zəfər və ya heç!" (14, 63).

“*İbn Musa yaxud Zatiül-Camal*” əsərində:

"İnsanın keçdikdən sonra çox qısa görünən ömrü, keçdiyi əsnada çox uzun sürər. Əgər pis insan olmasanız, yaxşı yaşayarsınız." (15, 64-65).

"İzdivacın bünövrəsi möhkəm edilməlidir, asanlıqla yıxılmasən deyə" (15, 96).

"Məmləkətlər qadın ürəyi kimidir, fəth edilməsi asansa da, idarə edilməsi çətinidir" (15, 118).

"Acizlər hadisələri gözlərlər. Güclülər isə hadisələri yaradarlar" (15, 136).

"Liberte" əsərində:

"Möhlət keçmədən ağır, keçərkən uzun, keçdikdən sonra qısadır!" (12, 240).

"Fintən"də:

"Hüsn, bir sitare kimidir ki, ulviyeti daim uzaqdan seyrolunmaqla zahir olar" (13, 311).

İşin elmi nəticə və yenilikləri: Göründüyü kimi, zamanın sınağından ötüb gələn, bizə ulu babalarımızdan miras qalan atalar sözü və məsəllər yalnız şifahi şəkildə, ağızdan-ağıza, dildən-dilə keçərək bu günümüzdə gəlib çıxmamışdır. Onlar bəzən müxtəlif yazılı mənbələrdə, eyni zamanda görkəmli ədiblərin yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır. Yazıçı və şairlər əsərdə olan mənanı daha da təsirli, qüvvətli təqdim etmək üçün zaman-zaman atalar sözü və məsəllərə müraciət etmişlər. Atalar sözü və məsəllər romantik ədəbi cərəyanın nümayəndələri olan H. Cavidin, eyni zamanda Ə. Hamidin yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır. Ədiblərin yaradıcılığında ortaq məqamlardan biri də odur ki, onlar öz əsərlərində xalq ədəbiyyatı örnəyi olan atalar sözü və məsəllərdən istifadə ilə yanaşı, özləri də aforizmlər yaratmağa meyllənmişlər.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən problemlə bağlı başqa tədqiqatlarda nəzəri qaynaq olaraq istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə folklor və yazılı ədəbiyyat mövzusunun tədrisi zamanı praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abid (Əhmədov) Ə. Azəri ədəbi tarixi. Bakı, "Elm və təhsil", 2020, 303 s.
2. Atalar sözü. Tərtib edəni və ön sözün müəllifi M. Yaqubqızı. Bakı, "Nurlan", 2013, 476 s..
3. Atalar sözü. Tərtib edəni: Məmməd vəli Qəmərlı. Bakı, Səda, 2003, 56 s.
4. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Tərtib edənlər: Məmmədüseyn Təhmasib, Təhmasib Fərzəliyev, İsrəfil Abbasov, Nürəddin Seyidov, Bakı, "Elm" nəşriyyatı, 1979, 504 s.
5. Cavid H. Əsərləri. 5 cildə. I cild. Bakı, "Elm", 2007, 300 s.
6. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Ali məktəb üçün dərslik. Bakı, "Elm və təhsil", 2013, 600 s.
7. İsmayılov H. Göyçə aşığı və el şairləri, II cild, Bakı, "Nurlan" nəşriyyatı, 2010, 594 s.
8. Əliyev K. Romantizm və folklor. Bakı, "Elm" 2006, 160 s.
9. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, "Öndər nəşriyyatı", 2004, 376 s.
10. Qurbanov A. "Füyuzat"ın işığında istiqlal çağırış. Bakı, "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2018, 504 s.

11. Rzasoy S. Milli paremioloji fondun yeni təqdimat səviyyəsi. Atalar sözü. Tərtib edəni və ön sözün müəllifi M.Yaqubqızı. Bakı, “Nurlan”, 2013, 476 s.

Türk dilində:

12. Abdülhak Hamid Tarhanın tiyatroları – 1. Hazırlayan: İnci Enginün. İstanbul. Dergah yayınları, 1998, 334 s.

13. Abdülhak Hamid Tarhanın tiyatroları – 3. Hazırlayan: İnci Enginün. İstanbul. Dergah yayınları, 1998, 380 s.

14. Abdülhak Hamid Tarhanın tiyatroları – 4. Hazırlayan: İnci Enginün. İstanbul. Dergah yayınları, 2000, 268 s.

15. Abdülhak Hamid Tarhanın tiyatroları – 5. Hazırlayan: İnci Enginün. İstanbul. Dergah yayınları, 2002, 334 s.

16. Akıncı G. Abdülhak Hamit Tarhan. Hayatı, eserleri ve sanatı. Ankara Univ. DTCF Yayınları, Ankara, 1954, 473 s.

17. Sakaoğlu S. Abdülhak Hamidin “Sabr u Sebat” adlı eserinde atasözleri ve deyimler. Mehmet Kaplan’a Armağan. Dergah Yayınları, İstanbul, 1984, 412 s.

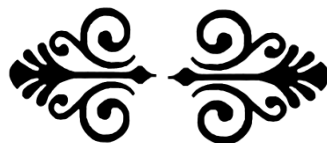
18. Tarhan A. H. Abdülhak Hâmid’in Hatıraları, haz: İnci Enginün. Dergah Yayınları, İstanbul, 1994, 382 s.

İnternet resursları:

19. <https://www.sozler.im/q3GKV/qilinc-yarasi-sagalar-dil-yarasi-sagalmaz>

20. <https://www.dersimiz.com/atasozleri-sozlugu/allah-sag-gozu-sol-goze-muhtac-etmesin-atasozu-3351>

21. <https://www.liseedebiyat.com/rler/98-abdulkhak-hamd-tarhan/4009-hacle.html>



Məhəmməd İBADI*BDU –nün filologiya fakültəsinin dissertantı (İran-Təbriz),**E-mail: alishiq@yahoo.com*

TƏBRİZLİ AŞIQ BABA NEYSAN YARADICILIĞININ POESEMANTİKASI (MİLADİ XII, HİCRİ-QƏMƏRİ VI ƏSR)

Açar sözlər: Baba, Baba Neysan, Pərizad, aşiq, Təbriz-Qaradağ, aşiq mühiti, təriqət, təsəvvüf, Heydəri, Şirvanşah, Şirvan, divani, setar, folklor, Əmirsultan, Məlik İshaq, Qızıl Arslan, Nüsrətəddin, Qara Məlik.

SUMMARY

POETIC CREATIVITY OF ASHIQ BABA NEYSAN TABRIZI

For the first time in this research an scientific analysis about poetic creativity and the life of Baba Neysan Tabrizi will be done. We are faced with the life of Baba Neysan as the only representative of Azerbaijan Love (Ashiq) art called "Baba" which coincided with the late 12th and early 13th centuries. Thus, it can be concluded that the beginning of love or Ashiq art of Azerbaijan is not only from 16th century but also coincides with the 12th century that the antiquity of this rich culture returns to the 400 years ago. From another point of view the Love or Ashiq art between "Ata" and "Dady" stage is placed in "Baba" stage. Since no real person has ever been found so far, so Baba Neysan can be considered as the first people in this regard for the first time, which the life of Baba Neysan indicates the practical mysticism of him.

Key words: Baba, Baba Neysan, Parizad, Ashiq, Tabriz- Gharah Dag, Ashiq or lovely environment, Doctrine, Heydari, Shirvanshah, Shirvan, Divani, Setar, Folklore, Amirsultan, Malik Ishaq, Qizil Arslan, Nusrataddin, Qara Malik.

Azərbaycan aşiq sənətinin tarixi indiyə qədər XVI əsrdən; - Aşiq Qurbani ilə başlandığı iddia edilirdi. Sənədlər və əldə olan materiallar belə əsas verir ki, Azərbaycan aşiq sənətinin genezisində Aşiq Paşa, Yunus İmrə, Molla Qasım Şirvanlı və s. kimi nümayəndələri olub. Onlar XII-XIII əsrlərdə yaşayıb və adlarına bağlanan bəzi dastanlar gəlib bizə çatmışdır. Həmin şəxsiyyətlərdən biri də bu günədək aşiq ədəbiyyatında ilk dəfə "Baba" ad-titulunu daşıyan Təbrizli Aşiq Baba Neysan (XII m./ VI h.q) olmuşdur. İlk dəfə olaraq tərəfimizdən Baba Neysanın şeirlərinin və dastanının müxtəlif variantları tapılıb, toplanıb və araşdırılmışdır. "Baba" kəlməsi aşiq Baba Neysanın adının əvvəlində bir titul kimi işlənmişdir. Ona görə öncə "baba" sözü və tarixi haqqındakı təhlillərimizi sizə təqdim edirik.

Əski çağlardan Azərbaycan folklorunda, xüsusilə, aşiq sənətində «Ata», «Baba» və «Dədə» titulu özünəməxsus mənada işlənib; sonralar təsəvvüf və təriqətçilikdə də bu titullar geniş miqyasda yayılmışdır.

«Baba» sözü mənaca atanın və ya ananın atasına deyilir, amma bəzi qaynaqlarda o cümlədən fars alimi Dehxuda öz sözlüyündə baba sözünün fars sözü olduğunu bildirib (19). Halbuki, baba sözünün kökü «bəbə» olaraq süryani bir sözdür və mənası da «ata» deməkdir (15, 34). Came-üt-təvərixin yazdığına əsasən, baba sözünün kökü çin dilində «papa» sözündən olaraq, əvvəl monqol

dilinə, monqol dilindən türk dilinə, məhz türk dili vasitəsilə ərəb, fars və s. dillərə keçmişdir. (19), (20, 354).

Əlbətə, lüğəvi mənasından əlavə «Baba» sözü bir titul kimi özünü tarixin müxtəlif dövrlərində ilahə, böyük, başçı, pır, mürşüd mənasında da göstərib. Qədim şumerlərdə «Baba ilahəsi» qadın-ana başlanğıc olaraq insanları və heyvanları dövləndirən ilahənin adı olmuşdur (18, 83).

«Türk mifologiyasında canlı varlıqlar kimi təsəvvür edilən külək, yağış, ildırım və s. ünsürlərin özlərinin də bir hamisi olduğunu göstərən dəlillər mövcuddur. Küləyin, tufanın yağış, yağışın şimşək əmələ gətirməsi baxımından ən güclü təbiət üyəsi yel babadır» (10, 128).

Əski tariximizə baxanda güney və quzey Azərbaycanda, o cümlədən Məşkinşəhr, Astara, Qobustan, Abşeron və s. yerlərdə qədim məzarların üstündə «Daşbaba» adlanan dikinə qoyulan daş adam heykəlləri tapılmışdır (1, 50-51).

İslamın ilk əsrlərində din alimlərinə, abid, zahid və mürşüdlərinə «baba» ünvanı verilməsinə aid heç bir sənəd yoxdur. Miladi X – hicri-qəməri IV əsrdən etibarən bəzi təriqətlərin, o cümlədən xaksar(əbutürabi), bəktəşiyyə, qələndəriyyə, heydəriyyə və s. mürşüd və pirlərinə «Bab» və ya «Baba» ünvanı verilməyə başlanmışdır. Məsələn, bəktəşiyyə təriqətində mövcud olan 5 mərtəbədən üçüncüsü «babalıq» məqamıdır, bu məqama çatan salik özü dərviş tərbiyə etmək statusuna malik olur (25, 527-529).

Demək, əldə olan sənədlərə əsasən, Təbrizdə təriqət və təsəvvüf mərhələsi «Şeyx Əbü İshaq ibni Yəhya Cüveynani» (?-889 m/ ?-275 h.q) miladi IX -III hicri-qəməri ilə başlasa da, birinci «Baba» kimi tanınan Təbrizli «Baba Nemət Şadabadlı», (961-1061m)dan XX m. qədər davam eləyən «Baba» titulu daşıyan bir çox pirlər və mürşidləri nəzərə alsaq, babalıq dövrü 1000 il davam etmişdir.

Məlum olduğu kimi, aşiq sənətinin inkişaf dövründə «Ata», «Baba» və «Dədə» mərhələləri olmuşdur.

Çox qədim mədəniyyət içərisində aşiq sənətinin inkişaf mərhələlərində X m.- IV h.q –yə qədər Qorqud Ata, Çoban Ata (21,56) kimi ata titulu daşıyan şəxsiyyətlərin adı gəlib günümüzə çatmışdır. X əsrdən başlayaraq XV əsrə kimi aşiq sənətinin babalıq dövrü olmuş olsa da, onlarla “baba” titulu daşıyan sufi və təriqətçinin adı bizə bəllidir. Amma, el şairi və aşiq kimi tanınan, bir şeiri və dastanı olan baba titullu şəxsiyyətin adı aşkar olunmamışdır. Babalıq dövründən sonrakı mərhələlərdə dədə titulu daşıyan bir çox sənətkarlar, o cümlədən Dədə Qasım Şırvanlı, Dədə Kərəm, Dədə Qurbanı, Dədə Abbas Tufarqanlı, Dədə Qasım Tikmədaşlı (Xəstə Qasım), Dədə Novruz, Dədə Qərib, Dədə Yediyar və s kimi sənətkarların adı əsərlərilə bərabər gəlib əlimizə çatmışdır.

Yuxarıda qeyd olduğu kimi 1000 il davam edən sufi-dərviş babalıq dövrünün ilk 500 ili, aşiq sənətinin inkişaf mərhələlərinə aid olan babalıq dövrü ilə üst-üstə düşür.

Təbrizli Aşiq Baba Neysan, ad-titulu «Baba» və sənəti aşiq olduğu kimi XI-XV əsrlər arasında aşiq-dərviş mərhələsi dövründə, Təbriz ürfan məktəbinin babalarından olub. Onun indiyə qədər heç bir təzkirədə adı gəlməsə də, ancaq

aşıqlar tərəfindən «Baba Neysan və Pərizad» və ya «Baba Neysan və Vərqa» adlı dastanın müxtəlif variantları günümüzdə gəlib çatmışdır. Bu dastan çağdaş İranda fəaliyyət göstərən səkkiz aşiq mühitinin beşində yayılaraq, aşıqlar tərəfindən söylənilən məşhur dastanlardandır. O mühitlərdən Təbriz - Qaradağ, Urumiyyə, Sulduz - Qarapapaq, Zəncan, Heştəri və. s aşiq mühitlərinə işarə etmək olar (14,42-163).

Birinci ipucu olaraq, «Baba» sözünə nəzər salıb, fikrimizin isbatı üçün bu dəlilləri gətirmək istəyirik:

a) «Baba Neysan» adında baba sözü hörmət üçün «əmi», «dayı» kimi deyil, təriqət və sənət titulu kimi işlənilmişdir. Çünki əqrəbəlik və hörmət bildirən bir ad kimi işlənsəydi, onda «Baba Neysan» yox, «Neysan Baba» kimi xalq arasında tanınardı.

b) Baba Neysan öz şeirlərində müxtəlif təriqəti istilahlara o cümlədən «Fəqir Neysan», «xirqə» və s işarə edib.

Gəl biçarə Fəqir Neysan beş gün bu dünya fəna,
Bir gün olar qoyacaqlar şəmsi qaranlıq dama,
Yetmiş dəfə yandırarlar, döndərərlər insana,
Bizi yoxdan var edənin yazdığı fərmana bax (28).

Yaxud:

İgid olan xirqəsinə bürünər,
Aşiq olan məşuq gəzər sürünər,
Kim bağlansa, bu meydanda görünər,
Mən gəlmişəm matahımı arayam (28).

O hətta öz pirinin və mürşidinin də adını bir bənd şeirdə qeyd edir:

Cəbrayıl(ə) rəsula(s) gətirdi xəbər,
Süleyman(ə) hökmündə o cinlə bəşər,
Adım Baba Neysan, pirimdir Heydər,
Özüm müsəlmanam Quran içində (28) .

Baba Neysan dastanında açıqcasına işarə olunur ki, o həm aşıqdır, həm də babalığ məqamına yüksələn bir aşiq-dərvişdir.

«...Neysan Araz çayının qırağına yetişdi, paltarlarını çıxartdı ki, Arazda bir çimsin. Suya düşəndən sonra, Araz bir ləpə vurdu. Neysan gördü su bunu istəyir qərq eylesin. Oduz öz mövləsin imdada çağırırdı... Bir də gördü, bir dərviş əl atıb Neysanın əlindən yapışdı, sudan çıxartdı.

Dərviş dedi:

- İndiyəcən Neysan idin, indən belə adın oldu Baba Neysan. O an dərviş gözdən qeyb oldu (28).

Aydın olduğu kimi, aşiq sənətində aşiq-dərviş dövrü və onların təkyə və xanəgahlarda fəaliyyəti XII-XV əsrlərə təsadüf edir. XVI əsrdən nümunə olaraq

aşıq Qurbani kimi sənətkarların ərəşəyə gəlməsilə, aşiq sənəti saraya yol taparaq dədə-aşıq titulu ilə fəaliyyət göstərmişdir (7, 65-66).

Dastana görə, Baba Neysanın ata - anasının züriyyəti yox imiş, İslam peyğəmbərinin buyurduğuna əsasən, onlar yazda yağan neysan yağışının suyundan içərək övlad sahibi olurlar. Bu uşağın adını isə Neysan qoyurlar.

Əksər aşiq dastanlarımızda olduğu kimi, bu dastanda da Baba Neysan yuxu aləmində öz mövlası Həzrəti Əlinin(ə) əlindən həqiqət bədəsi alıb içir və haqq aşığı olur.

Yarama qoydu məlhəmi,
Dağıldı könlümün qəmi,
Neysanam, verdi bədəmi,
Çağırdım pünhan, gəl, ağa (28).

və yaxud:

Neysan coşa gəlib coşubdur təbi,
Min ilə vermirəm o keçən şəbi,
Şahi mərdan mənə verib mətləbi,
Yoxsulun, məzlumun tərəfdariyam (28).

Haqq aşıqlarının yuxuda bədə alıb içmək məsələsi Azərbaycanın bir çox aşiq dastanlarında göründüyü kimi «təriqətdə də bir məxsus mərhələyə çatan salik yuxuda «kəşfi şühud» deyilən bir halətdə Həzrəti haqqın əlindən bədə alıb içib və məhv-ü-fani olur» (22,511). Bu məsələni qam-şaman, ozanlıqdan üzü bəri gələn aşığılıq sənətinin təsəvvüflə üst-üstə düşən qarşılıqlı təəssüratlarında da aparmaq olar.

İlk şeirlərində ancaq Neysan təxəllüsü ilə yazan aşiq, qeyd olunduğu kimi, güneydən quzeyə sarı keçərkən, Araz çayında boğulan zaman, qeybdən gələn bir dərviş onu qərq olmaqdan qurtarıb və ona o andan Baba Neysan olduğunu deyib. Beləliklə, o, Babalıq məqamına çatıb. Aydın ki, aşiq dastanlarında ümumxalq üçün sadə dillə deyilsə də, bir sıra mətləblərə aydınlıq gətirilməsinə ehtiyac duyulur. Dastanda söhbət gedən Araz çayında qərq olmaq, təriqət istilahlara görə, dünya ləzzətlərinin dalğalarında qərq olmağa işarədir, amma Baba Neysanın bu boğulmadan qeybi bir dərvişin əlilə can qurtarması və babalıq məqamına çatması, onun ülvə bir məqama çatmasını xatırladır.

Baba Neysan özü şeirlərinin birində piri və mürşidinin adının Heydər olduğunu bildirir. Həmişə aşıqlar bu heydərdən mənzur Həzrəti Əli(ə)nin məşhur ləqəblərindən olan heydəri başa düşüblər. Amma bildirmək lazımdır ki, şeirdə aydınca işarələnib ki, onun piri Heydərdir. Çünki pirlə imamın fərqi vardır. Tarixən «Heydəriyyə» adlı 4 təriqət olmuşdur ki, pir və mürşidlərinin adı Heydərlə bağlı olubdur.

1) İbni Nəsir XI yaratdığı Nəsiriyə fırqəsinin bir qolu Heydəriyyə adlanır. Onların Şamda (Suriyyada) fəaliyyətləri var və Azərbaycana heç dəxli yoxdur (23,173-442-444).

2) Qütbəddin Heydər Zavei, (?-1221 m.) (?-618 h.q) XII-XIII

3) Bakılı Baba mir Heydər Tuni (?-1427 m.) (?-830 h.q) XIV-XV

4) Şeyx Heydər Səfəvi (1459-1488 m.) (863-893 h.q) XV

Yuxarıda gətirdiyimiz istinadlara görə, Baba Neysanın pir xitab etdiyi Heydər Qütbəddin Heydər Zaveidir, (?-1221 m.) (?-618 h.q). Qütbəddin Heydər Zavei XII sonları, XIII əsrin əvvəllərində Türküstanda bir türk şahzadəsi olaraq, anadan olub. Sonra zaveyə (bü gün İranın Xorasan vilayətində Türbəti cam adlanır) gəlib və nəhayət, orada dünyadan köçmüşdür. Onun müridlərinə «Heydəriyan» və ya «Heydəri», təriqətinə isə «Heydəriyyə» deyilib, təriqət şəcərəsi isə Təbrizli Baba Fərəc, Baba Əhməd Yəsəvi və Baba Arslana gedib çatır. Şagird və müridlərindən Şəhabəddin Sührəvərdi, Təbrizli Cəlaləddin və Təbrizli Əbusəidə işarə eləmək olar. T.Ədhəmi yazır: «Qütbəddin Heydər zaveinin təriqətində Təbrizin sürxab məhəlləsində və Həmədanda bir çox mürşidlər seyr-ü-suluk ediblər və yüzə-yüz onun Türküstanda, Təbrizdə və Fərqanədə təriqəti yayılmışdır (16,303-308).

İkinci ipucu isə dastanın rəvayətindən ələ gəlir. Dastanda Baba Neysanla rəqabətə girib və məğlub olan şəxs, Şirvanda Şirvanşah Əmir Sultanın qızı Pərizad xanım müsəlman yox, bəlkə, məsihidir. Bunun üçün isə Şirvanşahlar dövlətinin tarixinə bir nəzər salmaq lazımdır.

Şirvanşahlar (861-1539) illərində indiki Azərbaycan Cümhuriyyəti və Dağıstan ərazisində dövlət qurublar. 700 ildən artıq müxtəlif sülalələrlə dövrən sürən bu dövlətin dini İslam dini olub. Ancaq «XII əsrdə Gürcüstanda qədim hökmdarlıq nəslindən olan Baqrationlar hakimiyyət sürürdü. Qurucu David qızlarından birini Bizansa, digərini isə Şirvana ərə verməklə (1116 m./ 510 h.q) Zaqafqaziyaya yaxınlaşmaqda olan Səlcuqlar işğalı təhlükəsi qarşısında Gürcüstanın siyasi vəziyyətini möhkəmləndirmişdi» (4,158). Gürcü hökmdarı IV David Qurucu qızı Tamara Şirvanşahın oğlu Mənuçöhrün arvadı, əri üzərində və Şirvanşah dövlətinin siyasətində böyük rol oynamışdır. həmçinin o dövrdə Gürcüstanın hakimiyyəti dəfələrlə Şirvan ərazisinə yürüş edərək müvəqqəti olsa da, bəzi nahiyləri ələ keçirmişdir (17, 262).

«Şirvanşah I Axsitan Gürcüstana münasibətdə atası Mənuçöhr kimi sabit qədəm idi. Gürcü hakimi III Georginin bacısı qızı ilə evlənən Axsitan ona ata kimi hörmət bəsləyirdi» (5, 309) (17, 265).

«Hətta gürcülərin Şirvana arasıkəsilməz təcavüzkar basqınlarının qarşısını almaq üçün Şirvanşah Gərşasb oğlu Cəlaləddin Sultan şahı(girov kimi) gürcülərə verdi. gürcülər isə onu Tamarın qızı hökmdar Rusudana ilə evləndirmək məqsədilə xaç suyuna saldılar»(4, 190)...

Qeyd etmək lazımdır ki, "Qara Məlik" dastanı da gəlib günümüzə çatmışdır. Böyük folklorşünas M.H. Təhmasib bu haqda yazır:« ...bu balaca əsəri 1955-ci ildə Sumqayıt şəhərindəki 3 №-li məktəbin müəllimi Seyidəli Nuriyev toplayıb göndərmişdir. Dastan uzun müddət Təbrizdə yaşamış Məmmədəli Zöhrab oğlu Əzizovdan toplanmışdır. Məmmədəli yoldaşın yazdığına görə, o, bu dastanı Təbrizdə Kazım adlı bir pinəciddən eşitmişdi. Əsər bizim Qaçaq Nəbi epizodları tipli, kiçik bir əhvalatdır» (9,114). Sonra yazır: «Qara Məlik» dastanı Məmməd Səid Ordubadi tərəfindən də qələmə alınmışdır. O, bunu başdan-ayağa qədər bir

folklor materialı kimi toplamamışdır, özünün bir neçə yerdə qeyd etdiyi kimi, ayrı-ayrı qocalardan, xüsusilə aşıklardan eşitdikləri əsasında yazmışdır:

«Xalq arasında nəsil-dən-nəslə keçən, miras qalan əfsanələrə görə, o zaman dünyada Atabəy Eldəgizin oğlu Məhəmməddən igid və qəhrəman bir adam yox imiş. Buna görə də tarixdə onun adına Cahan Pəhləvan deyilirmiş. Naxçıvan, Təbriz və Marağada yaşayan qoca el aşıqlarının dedikləri dastanlara baxanda ...».

«Aşıqların dediyinə görə, onun Nüsrət adında bir oğlu var imiş. Nüsrət də atası kimi pəhləvan və igid imiş».

«El aşıqlarının Qara Məlik dastanında oxuduqları şeirlər də Qara Məliyin Ocan yaylağında gəzdiyini isbat edir ... ». Və yaxud: «İndi də Güney, Şəbustər və Marağa tərəflərinin el aşıqları “Qara Məlik” dastanını oxuduqları zaman onun nişanlısının ərə verilməsinə həsr etdikləri şeirləri sazlarının simlərində bəstələyib oxuyurlar ... »» (9,116). Sonra M.H.Təhmasib belə nəticəyə gəlir: «Tarixi hadisələrin və şəxsiyyət adlarının bu dərəcədə dürüst olması sübut edir ki, dastan ən uzağı, yəni bizə ən yaxını XIII əsrdən sonra yarana bilməzdi. Çünki bunların heç birisi bu dürüstlükdə XIII əsrdən sonralar yaddaşlarda yaşaya bilməzdi. Deməli, XIII əsrdə yaranmış dastanlardan zəmanəmizə qədər yaşayıb gələnələr də vardır. Aydındır ki, bu dastanı belə uzun müddət yaşadan amillərdən biri, bəlkə də, ən əsaslısı Qara Məliyin belə şəkildə ölümü və həmin məhəllənin onun adı ilə adlandırılmasıdır.» (9, 117-118).

Göründüyü kimi, Güney və Təbriz camaatı və aşıqları tərəfindən söylənilən «Qara Məlik» dastanında da Qızıl Arslanın qardaşı Nüsrətəddin Cahan Pəhlivanın adı gedir. Biz də M.H. Təhmasibin fikirindən istifadə edərək «Baba Neysan və Pərizad» dastanının yaranmasını eyni zamanı- yəni ən yaxını XII-XIII əsr bilirik.

Altıncı ipucu dastanda adı gedən «setar» (üç telli musiqi alətidir). Dastanda Şirvan mühitində 39 aşığı bəndə salan Pərizad xanımın çaldığı alət qopuz yox, saz yox, bəlkə setar alətidir:

Neysan sənə aşıqlığın bildirər,
Duşmanın ağladıb dostun güldürər,
Setarını sinən üstədən saldırar,
Qəsd eləyib şirin cana gəlirəm(28).

Göründüyü kimi, o dövrdə aşıqların və ya heç olmasa Şirvan aşıq mühitinin aşıqlarının çaldığı musiqi aləti, üç teli olan «setar» musiqi aləti imiş. Setar farsca üç telli cürə aşıq sazına oxşar, çanağı balaca bir musiqi alətinin adıdır. Əlbəttə, bizcə o zaman Şirvanda çalınan setar, quruluş və pərdə düzümü baxımından bu gün farsların və İranda yaşayan qaşqay türklərinin çaldığı setardan fərqli imiş. O dövrün şairi Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında musiqi alətlərinin adından bəhs eləyən prof. Nizami Xəlilov yazır: «Şairin özü beş sim yox, üç sim işlətməmişdir. Nizami dövründə də simlərin sayı beşə çatması bir o qədər də ağılabatan görünmür. Çünki qopuz iki simliydi, keçid mərhələsi kimi bir sim də əlavə olunub, üç sim olmuşdur. Şairin yaradıcılığından da aydın olur ki, o dövrdə iki simli qopuzla üç telli saz paralel işlənmişdir.» (6,26).

Təbii ki, Baba Neysanın poesemantikasını ədəbiyyat və folklor dünyamıza tanıtmmaq, aşırıq sənətinin tarixində böyük bir dəyişikliyə imza ataraq tədqiqatçılarımız üçün yeni səhifələr açacaqdır.

مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چ 6، 1378

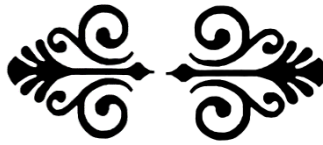
ولادیمیر مینورسکی، تاریخ شروان و دربند، ترجمه محسن خادم، تهران، بنیاددایره المعارف اسلامی، 1375
سبحانی توفیق و انصاری قاسم، «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»، ج 1، ص 527-529، نشریه دانشکده
ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال 28، شماره 120، زمستان 1355.

Şifahi Qaynaqlar:

Baba Neysan və Vərəqa dastanı, söyləyənlər: Aşıq Dərviş, Aşıq Aslan, Aşıq Yusif Ohanes,
Aşıq Mənaif, (Urumiyyə), Urumiyyə radiosu

Baba Neysan və Pərizad dastanı, söyləyən: Aşıq Ərəb Pərəndli (Zəngan), 5 kaset.

Baba Neysan və Pərizad dastanı, söyləyən: Aşıq Əli Kərimi nuğədili (Təbriz), 2 kaset, O da
dastanı ustadı Aşıq Hüseyn Namivəridən almışdır.



Fəxriyyə CƏFƏROVA,
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Naxçıvan Müəllimlər İnstitutu
E-mail: ceferova.fexriyye@mail.ru



SARI AŞIĞIN DİL-ÜSLUB XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Açar sözlər: Sarı Aşıq, cinas, qafiyə, bənzətmə, məna, ədəbi dil

XÜLASƏ

Məqalədə Sarı Aşığın dilindən danışılır. Sarı Aşığın yaşadığı dövrdə ədəbi-bədii dilimizin estetik gözəlliyi müəllifin simasında bütün dərinliyi ilə üzə çıxır. Sarı Aşıq deyəndə təsəvvürlərdə möhtəşəm bir sənətin seçkin nümayəndəsi canlanır ki, ədəbi aləmdə heç kəs onun qədər cinas qafiyələr yaratmamış və onun kimi dərin bənzətmələr müəllifi olmamışdır. Bu məqsədlə onun üslub keyfiyyətləri müəyyənəldirilir, dilindəki maraqlı leksik-qrammatik vahidlər üzə çıxarılır. Aşığın dilindəki fərqli üslub xüsusiyyətləri onun dilimizə dərinlikdən bələd olması ilə əsaslandırılır. Bu mənada, Aşığın dil-üslub xüsusiyyətlərinin dərinlikdən tədqiq edilməsi ədəbi dilimizin bədii fonduna, üslubiyyat elminə yeni töhfələr təqdim edilməsi ilə nəticələnər. Məqalədə irəli sürülən elmi-nəzəri fikirlər dil faktları ilə təsdiq edilir.

SUMMARY

LINGUISTIC – STYLISTICAL FEATURES OF SARI ASHYG

Article was devoted to the language of Sari Ashyg. Aesthetic beauty of our literary – artistic language during the term of living Sari Ashyg has been revealed with whole deepness in the face of the author. When saying Sari Ashyg, well-known representative of the great art is coming out in the imaginations which proves that nobody except him created matching rhymes in literary world and nobody was the author of deep analogy like him. In this purpose, his stylistic qualities are determined, interesting lexical – grammatic units are revealed in his language. Different stylistic features in the language of Ashyg are grounded with deep knowing of our language by him. In this sense, deeper study of linguistic – stylistic features of Ashyg may be resulted by submission of new contributions to artistic fund of our literary language, stylistic science. Scientific – theoretical opinions sued in the article are approved by language facts.

Key words: Sari Ashyg, jinas (matching), rhyme, analogy, means, literary language

РЕЗЮМЕ

ЯЗЫКОВЫЕ И СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ САРЫ АШУГА

В статье говорится о языке Сары Ашуга. Эстетическая красота нашего литературно-художественного языка времен Сары Ашуга раскрывается всей глубиной в лице автора. Когда говоришь о Сары Ашуге, в воображении возрождается выдающийся представитель великолепного искусства. В литературном мире никто не строил столько джинас, то есть игру словами, как он, и никто не был автором таких глубоких уподоблений. С этой целью определяются его стилевые качества, выявляются интересные лексико-грамматические единицы на его языке. Различные стилевые особенности на языке ашуга оправданы его глубоким знанием нашего языка. В этом смысле углубленное изучение языковых и стилевых характеристик Ашуга подытоживается внесением новых вкладов в художественный фонд нашего литературного языка, в стилистическую науку. Научные и теоретические идеи, выдвинутые в статье, подтверждаются языковыми фактами.

Ключевые слова: Сары Ашуг, джинас, рифма, уподобление, смысл, литературный язык

Simasında musiqiçi, nağıl-dastançı, şairlik bacarıqlarını birləşdirən Azərbaycan aşığı xalqımızın qədim mədəniyyətinin daşıyıcıları kimi söz-ifadə ustadlığında da seçilmişlər. Azərbaycan aşığı sənəti çox dərin və qədim tarixi köklərə malik olan və yüzilliklər boyu inkişaf edib zənginləşən əvəzsiz mənəvi xəzinəmizdir. Bu xəzinədə hər bir aşığın öz incisi, öz dəyəri vardır. Seçilib-sayılan aşığılarımızdan biri də Sarı Aşıqdır. Sarı Aşıqdan danışan mütəxəssislər təəssüflə belə bir faktı tarixi ədalətsizlik hesab edirlər ki, “Aşıq Ələsgər deyəndə Göyçə, Göyçə deyəndə Aşıq Ələsgər, Nizami deyəndə Gəncə, Gəncə deyəndə Nizami, Mövlana deyəndə Konya, Konya deyəndə Mövlana yada düşür. Amma Sarı Aşıq deyəndə Laçın, Laçın deyəndə Sarı Aşıq yada düşür” (1, 3). Bu, belə olsa da, Sarı Aşıq deyəndə təsəvvürlərdə möhtəşəm bir sənətin seçkin nümayəndəsi canlanır ki, ədəbi aləmdə heç kəs onun qədər cinas qafiyələr yaratmamış və onun kimi dərin bənzətmələr müəllifi olmamışdır. Bu xüsusiyyətlər aşığın dil-üslub özəlliyinə yeni keyfiyyətlər gətirmiş, Azərbaycanın söz xəzinəsində Aşığın yerini müəyyənləşdir-mişdir.

Mən Aşıq, yar arxına,
Su gəlir yar arxına,
Nəzəkdir barmaqların,
Qorxuram yarar xına (2, 32).

Litota və mübaligənin bu qədər dərinliyi insanı heyətdə qoyur: barmağın nazikliyi o qədər hədsizdir ki, xınadan yarılar; xınanın gücü o qədər çoxdur ki, barmağı yara bilər. Dilimizin sözlərini bu dərəcədə bədiiləşdirən Sarı Aşıq ona çox gözəl bələd olmuş, qayda-qanunlarını mənimsəmiş, xalq danışığı və təfəkkürünün saf bulağından doyunca içmişdir ki, ürəyi titrədən ifadələr yaratmışdır:

Mən Aşıq, bir də, bir də,
Bir iş var tək səbirdə,
Öləndə birdən ölək,
Quylanaq bir qəbirdə. (2, 46).

Bu nümunədə maraqlı bir dil faktı ilə qarşılaşırıq: *quylanmaq* feili. Bir zaman dilimizdə aktiv leksikaya daxil olan bu söz ədəbi dilimizdən bir qədər uzaqlaşaraq danışığı dilində mühafizə olunan leksik-qrammatik vahidlərdəndir. Ədəbi dilimizin bütün mərhələlərində köhnəlmiş leksika ilə qarşılaşmaq mümkündür. Onların diqqəti çəkən əsas xüsusiyyəti çağdaş dilimizdə sinonim variantının olmasıdır. Sarı Aşığın da dilində belə sözlərə rast gəlmək mümkündür və bu sözlər ədəbi dilimizin müəyyən tarixi dövrünün leksikası haqqında təsəvvür yarada bilər.

Sarı Aşığın yaradıcılıq nümunələri ana dilimizin gözəllik və əzəmətini yetərin-cə üzə çıxarmaq gücünə malikdir. Bu əsərləri oxuyarkən N.Şundikin aşağıdakı fikirləri yada düşür: “Ana dili xalqın taleyi, onun mənəviyyəti, mədəniyyəti, yaddaşı, vicdanı, məniliyi, həyatıdır” (3, 8). Sarı Aşığın əsərlərini bu qədər sevdiren və oxunaqlı edən Azərbaycan dilinin füsunkarlığı, mənə qatlarının bolluğu və müəllifin söz demə qabiliyyətinin yüksəkliyidir.

Aşığam, dərdiməndə,
Aləmin dərdi məndə.
Göstərdim eşq odunu,
Ağlatdım dərdi mən də (2, 53).

Poeziyada dərddən danışmaq halları çoxdur. Lakin “dərdi ağlatmaq” ifadəsi Sarı Aşığa məxsusdur. “Dərd” mövzusu Aşığın həyatı boyu müraciət etdiyi, ona rahatlıq verməyən mövzudur. Bu barədə Sarı Aşıq elə bənzərsiz bir dilə malikdir ki, işlətdiyi ifadələr, yerinə düşən, qəlibinə tam ölçüsündə yerləşdirilən sözlər onun söz dünyasının könül dünyası qədər zənginliyini təsdiq edir:

Mən Aşığam, hasarı,
Sınıq könlüm ha sarı,
Aşıq dərddən ev tikmiş,
Qəmdən çəkmiş hasarı (2, 61).

Hər bir söz sənətkarı yaşadığı dövrdən asılı olmayaraq öz xalqının oğlu, öz dilinin daşıyıcısıdır. Bu anlamda, Sarı Aşığın yaşadığı dövrdə ədəbi-bədii dilimizin estetik gözəlliyi müəllifin simasında bütün dərinliyi ilə üzə çıxır. Əsərlərinin birində Aşığın ölүmdən çox, bu ölümə səbəb olan gözlərin qana batmasından yaranan təəssüfünün sözlərlə ifadəsinin incəlik və sərrastlığı diqqəti çəkir və düşünürsən ki, bu fikri bundan daha dəqiq və yüksək ifadə etmək olarmı?

Bu qədər şux baxıb Aşıq öldürmə,
Heyifdi batmasın qana gözlərin (2, 22).

Başqa bir əsərində daha fərqli məqamla qarşılaşırıq: özünü dilənçiyə bənzədən Aşığın qapılara düşənlərdən fərqi budur ki, o, qəm almaq üçün əl açır:

Qapına qəmə gəldim,
Sailəm, əsirgəmə (2, 55).

Sevginin böyüklüyündən yaranan qısqanclığa bədii dildə tez-tez rast gəlmək olar. Sarı Aşığın dilində bu hiss elə həssaslıq və böyük duyumla verilmişdir ki, onu ancaq klassik ədəbi dilimizdə S.Ə.Şirvaninin “O qara xalı mənə versələr, qanın içərim, Nə üçün mənzil edib arizi-cananımda” beytinin mənası ilə müqayisə etmək olar. Hər iki sənətkarın dilində qısqanclıq əvəzsiz dərəcədə ifadə olunmuşdur:

Aşıq gül eylər səni,
Güldən gül eylər səni,
Gül iyləmə, sevdiiyim,
Nagah gül iylər səni (2, 93).

Bu anlamda, Sarı Aşığın aşağıdakı bayatısı da səciyyəvidir:

Mən Aşığam, yandursun,
At oxunu yan dursun.
Zülfünə qadağan et,
Ağ üzündən yan dursun (2, 114).

“Gül” sözündən istifadə ilə göz önündə tamamilə başqa bir mənzərə yaradan Aşığın dilinin estetik bolluğu ədəbi dilimizin yüksək zirvəsindən xəbər verir:

Mən Aşığam, gülə gül,
Rəqib gördün gülə gül,

Yar buxağa gül sancmış,
Peyvəst olmuş gülə gül (2, 99).

Doğrudan da, sənətkarın dil ustalığı, sözlərin canlılıq və təbiiliyi onun əsərlərinin bədii səviyyəsini təyin edir. Bu mənada, Sarı Aşığın qaynar bulaqlara bənzər dilinin kökündə qiymətli incilər vardır ki, onların çoxu hələ də gizləniib. Məqam gələcək ki, o incilər meydana çıxacaq və dilimizin bəlli olmayan gözəlliklərini üzə çıxaracaqdır:

Gəl, Aşığın bəxti, gəl,
Yaman yatan vaxtı gəl,
Göz yaşım selə dönüb
Aramızdan axdı, gəl (2, 104).

Sarı Aşığın üslubunun əsası onun sadə və anlaşımlı dilidir. Hər hansı sənətkara dəyər verildikdə onun dil-üslub keyfiyyətləri əsas meyardır. Çünki dilsiz söz ustadı və ədəbiyyat ola bilməz. Sarı Aşığın dili xalqımızın söz dünyasının solmayan rənglərini bütövlükdə təmsil edə bilir:

Aşığam, yar xəyalı,
Bayqunun yar xəyalı,
Nə dağlardan qar gedir,
Nə məndən yar xəyalı (2, 65).

Sarı Aşığın yaradıcılığı sözə təmənnəsiz xidmət və içdən bağlılıq örnəyidir. Xalqın qəlbinə sözlə köçən sənətkar bu mənəvi sərvətin zövqünü yaşayan və yaşadan aşiq kimi tarixə qovuşub. Dili poeziyanın ilkin yaradıcılıq siması hesab edilənlər yanılmayıblar. Hər bir ədəbi sima özünü sözü ilə təsdiq edir. Bu mənada Sarı Aşığın sənət səviyyəsinə yüksələn söz və ifadələri saysız-hesabsızdır:

Gecələr qəm oyanı,
El yatır, qəm oyanı,
Dəryalar oya bilməz
Bağırmda qəm oyanı (2, 74).

Yalnız dili duyan, dərk edən sənətkarlar onun sözlərini bu cür qaydaqanunla işlədə bilərlər. Aşığın dildən istifadə ölçüləri onun üslub keyfiyyətlərinin sayını çoxaldır. Aşıq ümumilikdə bədii üsluba xidmət etsə də, bu üslub içərisində onun öz imzası görünür, fərdi üslub xüsusiyyətləri özünü göstərir:

Aşığam, gül budağı,
Tutubdu gül bu dağı,
Məni dərdin əyibdi,
Necə ki gül budağı (2, 68).

Sarı Aşığın dilində olan böyük poetik mədəniyyət əsərlərinin söz düzümünü nizama salır. Bu mədəniyyət dildən qaynaqlandığına görə möhkəm özüllü və təsiresicidir. Sözsüz ki, hər bir söz sənətkarının oxucuya ən böyük təsir vasitəsi onun dilidir. Dil sadə və rəvan, təbii və axıcı olduqda, ürəkdən gəldikdə onun təsirini heç nə ilə müqayisə etmək olmur. Sarı Aşıq dilimizə mükəmməl dərəcədə bələd olduğundandır ki, onun qoşma və bayatıları həmişə sevilmiş, ədəbi dilimizin gözəlliklərini əks etdirə bilmişdir:

Mən Aşıq, özüm neylim,
Bu dərdə dözümlü, neylim?!
Ah çəksəm, aləm yanar,
Çəkməsəm, özüm neylim?! (2, 105).

Azərbaycan ədəbiyyatında cinas ustadı kimi tanınan Sarı Aşıq cinasa yatan elə bir söz yoxdur ki, ondan istifadə etməsin. Cinas yaratmaqda bərabəri olmayan Aşığın dilində bu forma adi şeir gözəlliyi deyil, həm də poetik yol və uğurdur:

Mən Aşıq, düşdü gözümlü,
Gördüyün düşdü, gözümlü,
Baxdı, yarı görmədi,
Gözümdən düşdü gözümlü (2, 109).

Yəqin ki, “gözün gözdən düşməyi” ifadəsi də Aşığın özünə xas olan uğurlu dil vahidlərindən biridir.

Mən Aşıq, keçdi məndən,
Su gəldi, keçdi məndən.
Mərclərə körpü oldum,
Namərclər keçdi məndən (2, 114).

Yaxın və əks mənəli sözləri işlətməklə şerin bədiiliyini artıran Aşıq, bir tərəfdən də, hikmət və nəsihətləri ilə yadda qalır. Bu hikmət və nəsihətlər Dədə Qorqudsayağı, xalqsayağı deyilərək atalar sözü səviyyəsinə yüksələ bilər:

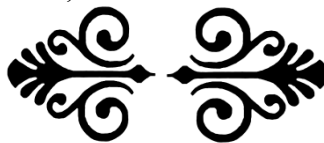
Qarı düşmən dost olmaz,
Yedirsən yağı, balı (2, 63).
Qarı düşmən dost olmaz,
Əyridir bir damarı (2, 64).

Namərddən kişi olmaz,
Yetişsə ərşə başı (2, 64).
Namərd aslan da olsa,
Sığınma daldasına (2, 37).

Sarı Aşığın dili üzərindəki araşdırmalar göstərir ki, onun yaradıcılığı dil və üslub məsələləri ilə müxtəlif yönərdə maraqlı və zəngin material verə bilər. Bu mənada, Aşığın dil-üslub xüsusiyyətlərinin dərinədən tədqiq edilməsi ədəbi dilimizin bədii fonduna, üslubiyyət elminə yeni töhfələr təqdim edilməsi ilə nəticələnər.

ƏDƏBİYYAT

1. İlham Qəhrəman. Ürək qoyulan kitab. “Sarı Aşıq. Gül dəftəri” kitabına ön söz. Bakı: Adiloğlu, 2011, 244 s.
2. Sarı Aşıq. Gül dəftəri. Bakı: Adiloğlu, 2011, 244 s.
3. Seyidov Y. Yeni dövr və dil problemləri. Yazıçı və dil münasibətləri / Əsərləri, VI c. Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2007, s. 3-40.



Aybaniz HƏSƏNOVA
Azərbaycan Tibb Universiteti
E-mail: hasanova_aybaniz@mail.ru



AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS NAĞILLARINDA KEÇİD FORMULLARIN TIPOLOGİYASI VƏ FUNKSIYALARI

Açar sözlər: Azərbaycan folkloru, Azərbaycan nağılları, ingilis nağılları, ənənəvi nağıl formulları, tipologiya

XÜLASƏ

Məqalədə nağılların keçid formulları Azərbaycan və ingilis nağılları kontekstində müqayisəli tədqiq olunur. Xarici təhkiyə formullarından biri hesab edilən keçid formullar epizodları bir süjet xətti ətrafında birləşdirməyə kömək edən hazır ənənəvi ifadələr, qəliblər olmaqla yanaşı, eyni zamanda kommunikativ prosesdə dəyərləndirilir. Azərbaycan və ingilis nağıllarında keçid formulların böyümə, məkanı dəyişmə, zamanı dəyişmə, sözü gedən personajı dəyişmə, gözləmə, epizodların ardıcılığını təmin etmə kimi funksiyalarına diqqət yetirilir. Xalq yaradıcılığının ən zəngin janrlarından olan nağılların populyarlıq qazanmasında təkcə ideya-məzmun xüsusiyyətlərin deyil, eyni zamanda formulların təmsalında bədii-poetik xüsusiyyətlərinin, kompozisiya elementlərinin də əhəmiyyətinə toxunulur.

SUMMARY

TYPOLOGY AND FUNCTIONS OF TRANSITION FORMULAS IN AZERBAIJANI AND ENGLISH FAIRY TALES

The transition formulas of fairy tales in the context of Azerbaijani and English fairy tales are studied comparatively. Transition formulas, which are considered to be one of the formulas of external narration, being the ready-made traditional expressions, templates that help to combine episodes around a plot line, at the same time is evaluated in the communicative process. In Azerbaijani and English fairy tales, attention is paid to the functions of transition formulas, such as growth, change of space, change of time, change of character in question, waiting, ensuring the sequence of episodes. The importance of not only the idea-content features, but also the artistic-poetic features and compositional elements in the form of formulas is touched upon in the popularity of tales, one of the richest genres of folk art.

Key words: Azerbaijani folklore, Azerbaijani fairy tales, English fairy tales, traditional fairy tale formulas, typology.

РЕЗЮМЕ

ТИПОЛОГИЯ И ФУНКЦИИ ПЕРЕХОДНЫХ ФОРМУЛ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ И АНГЛИЙСКИХ СКАЗКАХ

В статье сравнительно исследуются переходные формулы сказок в контексте азербайджанских и английских сказок. Переходные формулы, считающиеся одним из внешних повествовательных формул, наряду с клише, готовыми традиционными выражениями, способствующими к объединению эпизодов вокруг одной сюжетной линии, одновременно рассматриваются в коммуникативном процессе. Уделяется внимание таким функциям переходных формул в азербайджанских и английских сказках, как рост, смена пространства и времени, обеспечение последовательности эпизодов, смена и ожидание соответствующего персонажа. В данной статье также рассматривается значение в приобретении популярности сказок, одного из самых богатых жанров народного творчества, не только особенностей его идеи-содержания, но и в то же время на примере формул его художественно-поэтические особенности и композиционные элементы.

Ключевые слова: азербайджанский фольклор, азербайджанские сказки, английские сказки, традиционные сказочные формулы, типология.

Giriş. Nağıl mətində xarici təhkiyə formulları içərisində ən geniş yayılanı keçid formullarıdır. Keçid formulları digər medial (təhkiyə) formullardan kəmiyyət etibarı ilə də seçilir. Bununla bərabər, onlar çox variasiya olunmur: nağılda bir və ya iki variantına rast gəlmək olur. Onun işlədilməsində əsas məqsəd epizodların dəyişilməsini göstərməkdir. Məşhur folklorşünas alim Nikolae Roşiyanın fikrincə, keçid formulların çoxu iki hissədən ibarət olur: bir qayda olaraq, “qoymaq”, “tərk etmək”, “qalmaq” feilinin iştirak etdiyi hissə və öyrənmək mənalı “görmək” feilinin iştirak etdiyi ikinci hissə (9, 95). Formul bir əhvalatdan digərinə, bir hadisədən digərinə keçidə xidmət edir. Daha çox türk mənşəli xalqların nağıllarına xarakterik olan bu tip formulların bəzi hallarda qəhrəmanın iştirak etdiyi ikinci hissəsi işlədilir. Digər rumin alimi Ovidi Bırly hesab edirdi ki, xarici medial formul kasıb formadır və bir tipə malikdir. O, dinləyicinin diqqətini yönəltmək funksiyasını daşıyır, onu yorulmaqdan qurtarmaq vəzifəsini icra edir (9, 90).

Azərbaycan nağıl tədqiqatçılarından Oruc Əliyevə görə isə keçid formulları funksiyasına görə təhkiyədə üç cür işlənir. Birincisi, bir epizodun başa çatması zamanı və yeni epizodun başlanması zamanı keçid formuluna müraciət olunur. İkincisi, keçid formulu vasitəsilə yeni epizodun başa çatması və bir daha əvvəlki epizoda – qəhrəmanın həyatının əvvəlki tarixçəsinin danışılmasına başlanılır. Üçüncüsü, bu vasitənin köməyi ilə nağılın ümumi məzmununa uyğun əlavə bir epizodun söylənməsi üçün zəmin yaradılır (5, 102).

Azərbaycan və ingilis nağıllarında keçid formulların tipoloji xüsusiyyətləri və funksiyaları. Azərbaycan xalq nağıllarında “bu burada qalsın, görək filan yerdə nə baş verir”, yaxud, “sizə xəbər verim filankəsdən”, “al xəbəri filankəsdən” tipli formullar çoxluq təşkil edir. Məsələn, “Keçəl bazarnan getməkdə olsun, sizə beş kəlmə xəbər verim lotubaşınnan” (1, 37); “Bunları burada qoyaq, sizə xəbər verək padşahdan” (5, 243); “Əhməd Tacir belə xoş yaşamaqda olsun, qulluğunuza hardan ərz edim, Əhməd Tacirin qonaq qaldığı şahdan” (8, 161).

Azərbaycan nağıllarından fərqli olaraq, ingilis nağıllarında bəsit quruluşa malik sadə keçid formullarına geniş rast gəlinir. Bu tip formullar əsasən “one day” (bir gün), “so” (beləliklə), “one morning” (bir səhər), “one evening” (bir axşam), “however” (ancaq), “then” (sonra), “now”, “at last” (nəhayət) kimi ifadələrlə başlayır. Məsələn, “So she went along and she went along and she went along” (Beləliklə, o getdi və getdi və getdi); “However, all of a sudden she heard a sort of a knocking low down on the door” (“Ancaq birdən-birə qapının aşağıdan döyüldüyünü eşitdi”); “One day the rose-tree flowered” (“Bir gün qızılgül ağacı gül açdı”); “Then the third miller's man laid down his tool and looked up” (“Sonra üçüncü dəyirmanın adamı aləti yerə qoyub yuxarı baxdı”); “So he went up to the man” (“Beləliklə, o, kişiye tərəf getdi”); “So one fine morning, fair and clear, she said to her sister” (“Belə ki, bir gözəl, ədalətli və təmiz səhər o, öz bacısına dedi”); “Well, one day there was to be a great dance a little way off” (“Yaxşı, bir gün bir az uzaqda möhtəşəm rəqs olmalı idi”); “Now it happened that the very

next day the marriage contract of Lady Mary and Mr. Fox was to be signed” (“İndi elə oldu ki, ertəsi gün Ledi Mary və cənab Foksun evlilik müqaviləsi imzalanmalı idi”); “One fine summer's day Earl Mar's daughter went into the castle garden” (“Bir gözəl yay günündə Earl Marın qızı qala bağçasına girdi”); “At last a good-natured looking gentleman saw how hungry he looked” (“Nəhayət, xeyirxah görünüşlü bir bəy onun necə ac olduğunu gördü”) (<https://www.storiestogrowby.org>) və s.

İngilis nağıllarında “as soon as” (tezliklə, kimi) ifadəsi ilə işlənən cümlələr də keçid formulu rolunu oynayır. “Xanım Foks” (“Lady Fox”) nağılında “As soon as she heard him pass through the gallery, Lady Mary crept out of the door” (“Onun qalereyadan keçdiyini eşidən kimi Ledi Mary qapıdan çıxdı”) qəlib ifadəsinə rast gəlinir. İngilis söyləyiciləri nağıllarda əhvalatın dəyişilməsini göstərmək üçün daha çox “then” ifadəsindən yararlanırlar: “Then the Baron knew who she was, and when they went away, he rode back” (“Sonra Baron onun kim olduğunu bildi və onlar gedən kimi geri qayıtdı”).

Keçid formulunun digər bir variantı epik zaman məfhumlarının bir-birini əvəzləməsi ilə yaranır. Azərbaycan xalq nağıllarında “ay keçdi, gün keçdi”, “az keçdi, çox keçdi”, “otuz doqquz gün belə keçdi”, “günlər, aylar keçdi”, “bir gün belə, beş gün belə”, “ay dolandı, il keçdi”, “gethaget illər, aylar gəldi hərlandı”, “gün keçdi, ay dolandı” kimi saysız-hesabsız formul ifadələrə rast gəlmək olur. Məsələn, “Bəli, günlər, aylar keçdi” (3, 292); “Ay dolanır, il keçir, kişi canını oğlanlarına tapşırıb ölür” (3, 315); “Bir gün belə, iki gün belə, bir ay belə, iki ay belə, axırda arvad da, ana da durdular üzünə” (1, 248); “Vaxt keçdi, gün keçdi, ay dolandı. Bir vaxtdan sonra həmin cavanlar məktəbi qurtardılar” (8, 164); “Nağıllarda vaxt tez başa gəlir” (1, 276); “Nağıl dili yüyürək olar, amma iş yüyürək olmaz” (2, 196). Bu qəbildən olan formul variantları Azərbaycan nağıllarında saysız-hesabsızdır. Onların əsas funksiyası həm epizodların, təsvir olunan hadisələrin dəyişdirilməsi, eyni zamanda dinləyicilərin yorğunluğunu aradan qaldırmaq və onların diqqətini nağıla cəlb etməkdir.

İngilis nağıllarında isə sözügedən formul variantına nadir hallarda rast gəlinir. Azərbaycan nağıllarından nümunə gətirilən zamanın tez keçməsi ilə bağlı olan formulların ingilis nağıllarında oxşar variantları aşağıdakılardır: “The day was done and the night came on” (“Gün bitdi və gecə gəldi”); “Seven years passed thus and then a great trouble came to them” (Beləliklə, yeddi il keçdi və sonra onlara böyük bir bəla gəldi); “Without a word or a good-bye off they flew over the deep blue sea which was tossing and moaning. They flew and they flew till they swooped down on Earl Mar's castle just as the wedding party was setting out for the church” (Heç bir söz demədən və ya vidalaşmadan səs-küy salan dərin mavi dənizin üstündən uçdular. Onlar uçdular və toy məclisinə yola düşən kimi Earl Marın qalasında yıxılana qədər uçdular) (mənbə). İngilis nağıllarındakı “soon after” (tezliklə sonra) və “soon after that” (tezliklə ondan sonra) qəlib ifadələri də epik zamanın sürətlə keçməsinə işarədir. Məsələn, “Soon after that, the kind queen got her wish when she gave birth to a baby girl who had skin white as

snow, lips red as blood, and hair black as ebony” (Bundan bir qədər sonra, kraliçası, dərisi qar kimi ağ, dodaqları qan kimi, saçları da qaranlıq kimi bir körpə qız doğanda arzusuna çatmış oldu (<https://www.dltk-teach.com/rhymes/snowwhite/story.htm>); “Soon after, the Baron himself came to his brother's castle” (Tezliklə Baronun özü qardaşının qalasına gəldi) (<https://www.storiestogrowby.or>). İngilis nağıllarında zamanın tez keçməsi müqayisələrin köməkliyi ilə obrazlı şəkildə ifadə olunur. “Cherry of Zennor” (Zennor albalısı) nağılında ilin tez keçməsi yay gününə bənzədilir: “Her master was so kind and loving that a year passed by like a summer day” (Ustası o qədər mehriban və sevgi dolu idi ki, bir il yay günü kimi keçdi) (<https://www.storiestogrowby.or>).

İngilis söyləyiciləri eyni məqsəd üçün “when” (zaman) sözünün işləndiyi formullardan da istifadə edirlər: “Well, when the fish came on the table, the guests liked it so well that they asked the noble who cooked it” (Balıqlar süfrəyə gələn zaman qonaqlar o qədər bəyəndilər ki, onu bişirən zadəganlardan soruşdular); “When the banqueters saw such a young and beautiful cook they were surprised” (“Ziyafətçilər belə gənc və gözəl bir aşpazı görən zaman təəccübləndilər”) (<https://www.storiestogrowby.or>). Cozef Cakobsun toplayıb nəşr etdirdiyi “Child Rowland” nağılında istifadə olunan “They sought her east, they sought her west, they sought her up and down, and woe were the hearts of those brethren, for she was not to be found. So at last her eldest brother went to the Warlock Merlin” (“Onlar şərqə axtardılar, qərbi axtardılar, onu yuxarıdan aşağıya kimi axtardılar, vay o qardaşların ürəkləri dərd idi. Çünki tapılmırdı. Beləliklə, ən böyük qardaşı Warlock Merlinə getdi”) (4, 183) qəlib ifadələrini də medial (təhkiyə) formulun keçid növünə aid etmək olar.

Araşdırıcı Vəfa İsgəndərovanın fikrincə, Azərbaycan nağıllarında işlədilən hamilə qadınların fizioloji vəziyyətinə aid olan “doqquz ay, doqquz gün, doqquz gecədən sonra bari-həmlini yerə qoydu”, “yükün yerə qoydu” kimi qəlib ifadələr də təhkiyə formul növünə daxil edilməlidir. Alim buna missal olaraq, “Nisə bir vədə gördü ki, heç doqquz ayı tamam olmamış bari-həmlini qoyub qoyub yerə, bir oğlan doğdu”, “Bəli, aradan doqquz ay, doqquz gün, doqquz saat, doqquz dəqiqə, doqquz saniyə keçdi, padşahın arvadı yükünü yerə qoydu” kimi nümunələr verir (6, 67). Göründüyü kimi, sözügedən formul qafiyələnir, yəni poetik baxımdan nağıla xüsusi ahəng qatır. Bu tip formul ingilis nağıllarında təsadüf olunmur.

Qeyd edək ki, xarici medial formulun keçid növünə nağıl qəhrəmanlarının möcüzəli şəkildə sürətlə böyüməsini təsvir edən qəlib ifadələri də aid etmək lazımdır. Bu tip təhkiyə formulları azərbaycan nağıllarında çox rast gəlinir. Məsələn, “Sizə kimdən deyim, uşaxdan, uşax nə uşax, saatbasaat, günbəgün boy atırdı. Bir ayın içində üç yaşında uşağa dönmüşdü” (3, 156); Bu uşax yekəldi, bir yaşından iki yaşına, ikidən üçə, belə-belə gəldi çatdı yeddi yaşına” (1, 124). Məzmun baxımından ingilis nağıl qəhrəmanları da təhkiyə boyu tez böyüyürlər. Martin Hallet, Barbara Karasek “Folk and fairy tales” (“Xalq və nağıl”) adlı ingilis nağıllarının toplandığı əsərdə vurğulayırlar ki, sürətlənən uşaqlıq faktiki

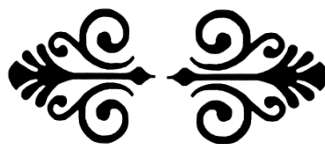
olaraq ingilis nağıllarında çox yaygın hadisə deyil. Ancaq nağıl uşaqların tez böyüməsini zəruri edən bir dünyadır (<https://books.google.az/books>). Bu mənada müəlliflər “Snow white” (“Qar kimi ağ”), “Rapunzel” və “King Frog” (“Qurbağa şahzadə”) nağıllarından nümunələr çəkirlər. Azərbaycan nağıllarından fərqli olaraq, məhz sürətlə böyümə prosesini təsvir edən qəlib ifadələrə ingilis nağıl mətnlərində rast gəlinmir.

Nəticə. Göründüyü kimi, araşdırılan ənənəvi formullar nağılın məzmunu ilə bağlı deyil. Onlar birbaşa söyləyicinin nitqinə aid olaraq, dinləyiciləri həvəsləndirmək, nağıla rəng qatmaq üçün istifadə olunur. Bu tip formullar daha çox sehrli nağıllarda təsadüf olunur. Eyni zamanda xarici təhkiyə (medial) formulları söyləyicilərə əhvalatları müəyyən ardıcılıqla söyləməyə, müxtəlif epizodları birləşdirməyə, onlar arasında bağlantı yaratmağa imkan verir.

Keçid formulları mühüm kompozisiya elementidir. Nağılşünas alim O.Əliyevin qənaətinə desək, onlar əsasən epizodları bir süjet xətti ətrafında birləşdirməyə kömək edən hazır ənənəvi ifadələrdir. Bu ənənəvi ifadələrdən xalq nağılları hadisələrə uyğun olaraq yeri gəldikcə istifadə edərək hadisələri müəyyən ardıcılıqla söyləməyə nail olur və təhkiyənin təbiiliyi, maraqlılığı artırılır (5, 243). Beləliklə, deyə bilərik ki, xalq yaradıcılığının ən zəngin janrlarından olan nağıllarda təhkiyə formulları, eləcə də digər tip qəliblər təkcə bədii və ya lingvistik mahiyyət daşıyırlar, onlarsız ümumiyyətlə nağılları ayrıca janr kimi təsvir etmək belə mümkün deyildir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, I cild. Bakı: Çıraq, 2004
2. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, III cild. Bakı: Çıraq, 2004
3. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, IV cild. Bakı: Çıraq, 2004.
4. Childe Rowland. By Joseph Jacobs // Folk-Lore, volume 2, 1891, p.182-197.
5. Əliyev O. Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2019.
6. İsgəndərova V. Ənənəvi nağıl formulları. Bakı: Elm və təhsil, 2014.
7. Jacobs J. English Fairy Tales. London: David Nutt, 1890.
8. Qaravəllilər, nağıllar. Toplayanı M.Tantəkin, S.Əliyev. Bakı: Yazıçı, 1988.
9. Роцияну Н. Традиционные формулы сказки. Москва: Наука, 1974.
10. <https://books.google.az/books>
11. <https://www.storiestogrowby.or>
12. <https://www.dltk-teach.com/rhymes/snowwhite/story.htm>



Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr



AVARLARDAN TOPLANMIŞ ETNOQRAFİK ÖRNƏKLƏR¹

RAMAZAN BAYRAMI

Ramazan ayının ilk gününə və ay təhvil olan günə avarlarda “Kdav sodro” (“*Böyük gecə*”) deyilir. Ramazan ayı yaya düşdükdə açıq havada, qışa düşdükdə isə evlərdə bu münasibətlə süfrə açılır, aş, ət yeməkləri bişirilir. Ramazanın gəlişi evlərdə qeyd olunan zaman divar boyu döşəklər düzülür, insanlar yerdə, döşəklərin üstündə oturur, böyük taxtların (“*liqini*”) üstündə yemək verilir. “Kdav sodro” günü hamı bir-birinin qapısına gəlir, bişirilən təamdan dadır, bir-birinin bayramını təbrik edir. Həmin gün bişirilən yeməklərdən yetim-yesirə də pay göndərilir.

Ramazan ayının sonuncu günü hər evdən zəkat çıxarılır. Zəkat olaraq adam başına iki kiloqram yeddi yüz qram buğda və ya ona müqabil pul çıxarılır. Həmin zəkat kasıblara, ehtiyacı olan şəxslərə verilir. Avarlarda Ramazan ayında qəbiristanlığa gedilmir. Deyilənə görə, həmin müddət qəbiristanlığa cənnət havası buraxılmış olur. Ona görə qəbir üstünə ancaq bayram günü məsciddə bayram namazı qılındıqdan sonra gedilir. Saxurlardan fərqli olaraq, avarlarda qəbir üstünə kişiqadın eyni vaxtda gedir. Hər kəs öz ölüsünün qəbrinin başına yığılır, “qulfu” oxutdurur. Qəbirüstünə gedənlər özü ilə şirniyyat aparır, qəbiristanlıqda ehsan verir. Söyləyicilərin dediyinə görə, əvvəllər qəbiristanlığa ehsan kimi bişmiş ət və çörək aparırdılar. “Xudul kesno”, yəni ehsan yeməkləri – halva, maxara, “hanal qusi”, “miqşil qusi”, “qıbxil qusi”, “çutu”, “bukok” aparmaq isə daha savab sayılır. Günü nortadan sonra hər kəs ailəsi ilə “toxumun” (*nəslin*) böyüyünü ziyarət edir. Uzaqda olan bacı-qardaş da həmin gün ata ocağına yığılır. Bayram günü hər adam ən azı yeddi qapıya bayramlaşmağa gedir, həmin evlərdə bişirilən təamlardan dadır.

Orucluq bayramının birinci gününə “xan piriç” (*ulu gecə*) deyilir. Həmin gün uşaqlar əllərinə parçadan hazırlanmış çantalar götürüb qapı-qapı gəzir, pay yığırlar. “Къдав содро хъан буруж, баркай гъе дий цо хІоно” (tərcüməsi: *sadağa üçün konfet, bərəkət üçün bir yumurta*) deyib ev yiyəsindən pay istəyirlər. Ev yiyəsi də “Allah qəbul eləsin” deyib onların çantalarına boyanmış yumurta, konfet, peçenye qoyur. Söyləyicilərin dediyinə görə, konfet, peçenyeni çox vaxt xoşlamazdılar, əsasən yumurta istəyərdilər. Yumurtalar da ya soğan qabığında boyanmış, ya da çiy halda verilirdi.

Bayramın axıncı günü səhər uşaqlar, axşam isə böyüklər qapı gəzirdi. Böyüklərin qapı gəzməsinə “min kuna” deyilir. “Min kuna” zamanı qadınlar kişi, kişilər isə qadın paltarını geyinir, tanınmamaları üçün üzlərinə maska taxır, başlarına kapron corab keçirir, yaxud sifətlərini kömürlə rəngləyirdilər. Yeni Şərif

¹ Örnəkləri topladı: filologiya üzrə fəlsəfə doktoru İlkin Rüstəmzadə

kəndində isə “min kuna” gəzənlər yaşlı qadınların paltarlarını geyinir, sifətlərinin şalla bağlayır, əllərinə də dəyənək alırdılar. “Min kuna” zamanı hər obanın adamları dəstə halında qapıları gəzib oxuyurdular:

Min kuna amin!

Salixətin amin!

Mominətin amin!

Xədicətin amin!

Müsəlman adlarını sadalayıb ev yiyəsindən pay istəyirdilər. Söyləyicilərin dediyinə görə, min kuna gəzənlərə heç bir qadağa yox idi. Əgər ev yiyəsi onlara pay vermirdisə, onların qarşısına çıxmırdısa, əllərinə keçəni oğurlayır, qapı-bacanı dağdır, darvazanı yerindən çıxarırdılar. Yaxud ev yiyəsi pay vermək üçün qapıya çıxdıqda onu oğurlayıb aparırdılar. Söyləyicinin dediyinə görə, bir dəfə “min kuna” gəzənlərin qorxusundan hamı qaçıb evə girir, uşaq yaddan çıxıb arabanın içində qalır. Ev yiyəsi onlara pay vermədiyinə görə “min kuna” gəzənlər həmin uşağı götürüb qaçırmışlar. Ayrı-ayrı dəstələr bir-biri ilə qarşılaşdıqda bəzən onlar arasında dava düşür, bir-birinə lax yumurta atırdılar. Lax yumurtanın iyindən bəzən onlara yaxın düşmək olmurdu. “Min kuna”da yığılan ərzağı hər kəs aparıb öz evində yeyirdi.

YAZ B AYRAMI

Yazın gəlişi ilə əlaqədar hədik bişirilirdi. Hədik yeddi növ bitkinin qarışığından hazırlanırdı: buğda, düyü, qarğıdalı, lobyə, yağ, duz və quru ət. Qışda mal-heyvan kəsəndə onun çənə ətinə qurudub saxlayırdılar, hədik bişirəndə ondan istifadə edirdilər. Çənə ətinə xırda tikələrə bölüb qaynadırdılar. Hədik bişirilən yerdə böyük ağaclarıdan “uçuncaq” (*yelləncək*) asıb yeniyetmə qızlar, oğlanlar o uçuncaqda uçunurdular. Uçuncaq şabalıd ağacının ən hündür budağından asılır və ən azı on metr hündürlüyü olurdu. Bir nəfər əlində çubuq uçunan şəxslərdən sevdiyi oğlanın adını soruşurdu. Kimsə adını deməyə çəkinirdisə, ayaqlarına çubuqla vurub istədiyi oğlanın adını deməyə məcbur edirdi. Bir tərəfdə də arvadlar maxara bişirirdilər.

AVAR TOYU

Qabaqcıl sakini Mədinə Mustafayevanın dediyinə görə, yetkinlik yaşına çatmış oğlanlar qız seçərkən böyüklərin məsləhəti ilə hərəkət edirdi. Oğlanları çox vaxt ailə böyükləri yönəldir, xoşlarına gələn qız olanda ona diqqət yetirməyi məsləhət görürdülər. Böyüklər qız seçərkən qohum olacaqları ailənin imkanına, nüfuzuna diqqət yetirərdilər. Oğlanın könlü varsa, o zaman oğlanın anası və ya bacısı qız tərəfə *dilaçdıya* gedirdi. Yaxud da etibarlı bir adam – qızın xalası, ya bibisi vasitəsilə onların könlünün olub-olmadığı öyrənilirdi. Bu iş üçün sirr saxlamağı bacaran adam seçilirdi.

Avarlarda *elçiliyə* daha çox önəm verilir, ona görə də elçiliklər uzun sürür. Söyləyicilərin dediyinə görə, hətta bir neçə il sürən elçiliklər olub. Mahamalar kənd sakini Rizvan Mehdiyevin dediyinə görə nənəsinin iki gəlini olub: biri

Balakənin Gərəkli kəndindən, digəri isə Dağıstandan. Dağıstanlı gəlinə bir dəfə elçi düşməklə qızın “hə”-sini alıblar, amma ikinci gəlinə dəfələrlə elçi getdikdən sonra onun “hə”-sini ala biliblər. Rizvan Mehdiyevin dediyinə görə, evdə söz düşəndə nənəsi həmişə birinci gəlini utandırır ki, səni bir dəfə ağız açmaqla verdilər, amma bu gəlinin dalınca mən neçə corab yırtıb, neçə ayaqqabı dağıtmışam. Yaşlı avar sakinlərinin “bir qıza ən azı beş dəfə elçi gəlinmədisə, o qız küçəyə tullanmış hesab olunur” fikri də elçiliyin əhəmiyyətini göz önünə sərir.

Avarlarda elçiliyə çox vaxt cümə günü gedilir. Üzü cüməyə açıldığına görə cümə axşamı da uğurlu gün hesab olunub, həmin gün də elçiliyə gedilirdi. İkinci gün isə ağır gün hesab olunduğuna görə həmin gün nəinki elçiliyə, ziyarətə də gedilməzdi. Elçiliyə kişilər gedirdi. Bölgə sakinlərinin dediyinə görə, bir qıza elçi düşəndə ev sahibi qızı vermirdisə, başqa adam o qapıya elçiliyə getməyə çəkiniirdi. Ona görə də elçiliyə axşamlar – əl-ayaq yığışandan sonra xəlvəti gedilirdi ki, kənar adamlar bundan xəbər tutmasın. Söyləyicilərin dediyinə görə, hətta elə olub ki, ev sahibi qızına elçi düşdüklərini sezdirməmək üçün elçilərlə evdə deyil, kənarda görüşüb. Tino Şərifovun dediyinə görə, bacısına elçi gələndə atası elçiləri meşədə odun qırdığı yerdə qəbul etmişdi.

Ev sahibi elçini küçə qapısında qarşılayır. Elçi bu qapıya gəlməyinin səbəbini ev sahibinə çatdırır, Allahın əmrini, peyğəmbərin şəriyyəti və bu evin adəti ilə onun qızını oğluna istəyir. Fikirləşmək üçün ev sahibinə bir neçə gün möhlət verib qapıdan da geri qayıdır. Növbəti dəfə gələndə qardaşı, yaxud ailə içindən bir ağsaqalla gəlir. Ev sahibi qızın əmisinin, digər şəxslərin də fikrini öyrənmək üçün elçidən əlavə möhlət istəyir. Bu şəkildə elçini bir neçə dəfə qapıdan qaytarır. Bu müddət ərzində qızın atası yoldaşı vasitəsilə qızının, digər ailə üzvlərinin fikrini öyrənir, yalnız bundan sonra qohum olmaq niyyəti varsa, elçiləri içəri çay içməyə dəvət edir, niyyəti yoxdursa, qapıdan geri qaytarır.

Qızın “hə”-si alınandan sonra növbəti dəfə artıq oğlanın atası qadınlarla – yoldaşı, bacısı, qızı və s. ilə birlikdə gəlirdi. Həmin günə “*hə gecəsi*” deyilir. “Hə gecəsi”ndə oğlan evindən qız evinə halva sinisi, boxça gətirilir, qızın ata-anasına pay qoyulur, qız tərəf də qonaqları yola salanda oğlanın ata-anasına köynək, parça, corab və s. pay qoyur. Kişilərlə qadınlar ayrı-ayrı otaqlarda əyləşir. Halva sinisi əvvəl kişilər oturan otaqda, sonra da qadınlar oturan otaqda gəzdilir, hər kəs də onun üstünə nəmərinə atırdı. Həmin pul qız evinə çatır və ona uyğun gəlinə hədiyyə alınır.

Həmin gün qıza alınacaq əşyaların siyahısı oğlan evinə təqdim olunurdu, buna “*həni sındırmaq*” deyilir. Alınacaq əşyaların sayını kişilər öz aralarında müzakirə edib razılaşdırırdılar, qadınlar onlara müdaxilə etmirdi. Mədinə xanımın dediyinə görə, vaxtilə qız evi oğlan tərəfdən silsilə üzük (belə üzükləri Gürcüstanda zərgərlər kəsirdi), rezin qaloş, çust, şal, köynək, baş örpəyi və sair əşyaların alınmasını istəyirdi. Söyləyicinin dediyinə görə, elə vaxt olurdu ki, oğlan tərəfi qız tərəfin tələbləri ilə razılaşmırdı, onda toy baş tutmurdu. Oğlan tərəfi ilə danışıqları ya qızın atası aparırdı, ya da vəkilliyi qardaşına həvalə edirdi və qızın “hə”-si onun ixtiyarında olurdu. Kişilər danışib aralarında tam razılığa

gəldikdən sonra süfrəyə xörək gətirilirdi. Cəvahir Hetayevanın dediyinə görə, qızın rəfiqələri uzun bir kağız götürürdü və qıza alınacaq əşyaların siyahısını tuturdular. Siyahıya qız üçün lazım olan əşyaların – sep, bilərzik, kofta, tufli və s. adını yazırdılar. Söyləyicinin dediyinə görə, xalası oğlunun toyunda qızın rəfiqələri 22 əşyanın adını yazmışlar. Həmin siyahı məclisdə hamının qarşısında açıb oxunurdu. Toya kimi də həmin əşyalar alınmalı idi. Toydan bir neçə gün qabaq oğlan tərəfi aldığı əşyaları qıza göstərir, onları bəyənilib-bəyənmədiyini soruşur, üzüyü barmağına taxıb yoxlayır, alınmış paltarları əyninə geyindirirlər. Qızın bəyənmədiyi və ya əyninə gəlməyən paltarı dəyişdirib yenisini götürürdülər. Söyləyicilərin dediyinə görə, imkanlı ailələr bəzən gəlinə o qədər zinət əşyaları alırdı ki, gəlin onların ağırlığından ayağa dura bilmirdi. Üzük, sırğa, qızıl saat kimi zinət əşyaları sonralar dəbə minib, əvvəllər gəlin üçün alınacaq zinət əşyalarının başında enli sarı kəmər yazılırdı. Həmin kəmər kifayət qədər baha idi və bir camışın qiymətinə başa gəlirdi. Həmin kəməri ərə getmiş qızlar taxırdı, bu da onların ərdə olduqlarının bir simgəsi idi. Qız tərəfi oğlan evinə o qədər yük qoyurdu ki, oğlan tərəfin bəzən onları almağa imkanı çatmırdı. O zaman qız tərəfi müəyyən qədər güzəştə gedir, siyahıdan bəzi əşyaların adını çıxarırdı.

Elçilikdən sonra ailələr görüşüb toyun tarixini müəyyənləşdirirdilər. Avarlarda elçiliklə toy arasında uzun müddət olmazdı. Söyləyicilərin dediyinə görə, elçilik dövrü o qədər uzun çəkirdi ki, bu müddətdə tərəflər bir-birini yaxşı tanıdığından toyu uzatmağa lüzum qalmırdı. Toyun nə vaxt keçiriləcəyi oğlan tərəfin imkanına görə müəyyənləşirdi. Əgər oğlan tərəfin imkanı zəifdirsə, qız tərəfi onlara bir ay möhlət verir, ondan o tərəfə toyu qoymurdular. Qız toyunun xərcinin müəyyən hissəsini oğlan evi çəkir. Ona görə də toyun tarixi danışılanda qız tərəfi alınacaq əşyaların siyahısını oğlan evinə verir. Bu ənənə indi də davam etməkdədir. Sadəcə olaraq, əvəllər oğlan evi toy üçün lazım olan ərzaqı alıb qız evinə göndərirdisə, indi həmin ərzağın ancaq pulunu verir.

Söyləyicilərin dediyinə görə, lap əvəllər qız ərə verildiyini toy günü xəbər tuturdu. Tino Şərifovun dediyinə görə, bibisi tarlada tütün alağı elədiyi zaman onu evə çağırırlar. Heç əlini də yumağa imkan vermirlər, elə qapıdaca kəl arabasına mindirib gəlin aparırlar.

Molla kəbini toydan qabaq ya məsciddə, ya da evdə kəsilirdi. Dini kəbində gəlinin özü, özü olmadıqda isə onun yerinə vəkalətlə atası və ya əmisi iştirak edirdi. Hər iki tərəfdən bir şahidin iştirakı ilə dini kəbin kəsilirdi. Şahidlər ata tərəfi təmsil edirdi. Kəbində iştirak edənlər mütləq başı papaqlı və namaz qılan adamlar olmalı idi. Bəy, gəlin və şahidlər abdəst alaraq mərasimə qatılırdılar. Kəbin kəsilən zaman gəlin pərdənin arxasında oturur və oradan mollanın suallarına cavab verərdi. Molla qızın rəyini üç dəfə soruşar, qız yalnız üçüncüdə cavab verərdi. Kəbin zamanı mehr olaraq təyin olunan pul da gəlinə çatardı. Söyləyicilərin dediyinə görə, indiki dövrdə mehr pulu yüz manat olaraq müəyyənləşdirilib və kəbin kəsiləndə həmin məbləğ təyin olunur.

Toydan bir gün qabaq oğlan evi adamları toya dəvət etmək üçün bir *çapar* tuturdu. Çaparı mindiyi at qırmızı yaylıqla bəzənirdi: atın quyruğu düynələnir,

yalına qırımızı yaylıqlar bağlanırdı. Çapar hər qapıya çatanda evin böyüyünü səsləyir, “гъасал йагнаг, метер бетен” (*axşam toy başlanır, sabah gəlin gətirilir*) deyərək onu toya dəvət edirdi.

Qədim avar toyları üç gün çəkib. Birinci gün qız tərəfində çalğı olurdu, ikinci gün oğlan evində toy çalınırdı, üçüncü gün isə gəlinin cehizi gətirilirdi.

Toy oğlan evində beçinci gün günortadan sonra başlayıb iki-üç saat davam edirdi. Axşam zurna-nağarada *toya çağrış havası* çalınır, həmin havanın çalınması ilə camaat toyun başladığını bilirdi. Birinci gün toyda cavanlar, qohum-əqraba iştirak edir, rəqs edib hünərlərini göstərirdilər. Həyətin ortasında tonqal qalanır, tonqalın ətrafında çalıb-oyunayırdılar. Gecə yarıdan sonra bu dəfə evdə toy davam edirdi ki, buna da *qerqena berten (dairəvi toy)* deyilir. Orada ancaq böyükələr, yaxın qohum-əqraba iştirak edirdi, bu məclisdə Qokoz, Hacı Abay, Katexli Şirin, Şikalov, Məxəm Dibir, Piləyi Bəşir, Ömər Ete, Karal Ali kimi məşhur tənbur ustaları tərəfindən keçlər (*mahnı*) oxunur, qissələr söylənirdi.

Səhərişi gün toyda ağsaqqallar iştirak etdiyindən, cavanlar onların yanında rəqs etməzdilər. Həmin gün bir dana kəsilir, vəzifə bölgüsü aparılırdı. Qız evində *paltarkəsdi* keçirilirdi. Bu günə həm də *hörmət günü* deyilir. Oğlan evinin adamları gəlinə alınmış əşyaları götürüb hörmət gününə gəlir, həmin əşyalar orada bir-bir nümayiş olunurdu. Oğlan evində kəsilən dananın bir budu, bir quru çay, iki kilo qənd, düyü, yağ növbəti gün qız evinə göndərilirdi. Ən yaxın adam onu aparıb qız evinə təhvil verir, həmin ətdən də qız evində yemək bişirilir, qız evinə yığılmış adamlar üçün süfrə açılırdı.

Avarlarda xınyaxdı olmur, amma hörmət aparılan günün axşamı qız evində *çantalar günü* keçirilirdi. Gəlinin rəfiqələri axşam onun başına yığışır, orda xırda parçaların üzərinə muncuqlar tikilir, sapla bəzək vurulurdu. Həmin tikmələr oğlan evindən gələn adamlara pay verilirdi.

Oğlan evinə toya gələnələr zənbil dolu payla gəlirdilər. Çay, qənd, kartof, dəsmal və s. ərzaqlar gətirirdilər. Ev yiyəsi ilə görüşüb onu təbrik etdikdən sonra gətirdiyi payı bir qırağa qoyurdu. Yaxın bir nəfər həmin zənbilləri açır, gətirilən payları götürüb yerinə kağızın arasında halva qoyub toy qurtarandan sonra yiyəsinə qaytarırdı.

Şənbə günü günorta “*bəy çıxdı*” olurdu. “Bəyçıxdı”da xüsusi *şaxlar* düzəldilib üzəri konfet, peçenye, şirniyyat və s. ilə bəzədilirdi. Zurnaçılar dəstəsinin önündə yeri oyub şaxı yerə sancırdılar. Bəy ortada durur, qohum-əqrəba gəlib onu təbrik edir, ona öz hədiyyələrini verirdi. Bəyin başında mütləq papaq olmalı idi. Bəyin yanında sağdiş, soldiş dururdu. Bəyi təbrik etməyə gələn kişilər onun papağının altına pul qoyur, qadınlar isə bəyin boynuna parça, şal salırdı. Bəyçıxarma mərasimi qurtardıqdan sonra axşam tərəfi saat altı-yeddidən sonra gəlin gətirməyə gedilirdi. Dəstənin içində xüsusi bir adamın əlində xanaxürə (*şişə keçirilmiş çörək və soyutma at*) olur. Gəlini aparmağa gələn dəstənin qız evinin darvazasında önü kəsildikdə həmin şiş onlara təqdim olunur. Balakən rayonunun Mahamalar kəndində gəlin gətirməyə gedəndə at belində aş (südlü aş/yayma) badyası aparılır. Kənd sakini Rizvan Mehdiyevin dediyinə görə, gəlin

gətirməyə gedəndə aş badyasını aparmaq bir dəfə anasına həvalə olunur. Onda hələ cavan olan anası süfrəyə бүкүlmüş aş badyasını qucağına alıb atın belində gəlin evinə gedir. Pilləkənin ağzına çatanda at бүdrəyir, badya anasının əlindən düşüb pilləkənə dağılır. Aş badyasının dağılması xeyirli əlamət hesab olunur və həmin gəlinin ayağının bərəkətli olacağı anlamına gəlir.

Gəlin olan otaqda ortadan pərdə çəkilir, oğlan evindən gələn qadınlar – bəyin bacısı, xalası və s. pərdənin arxasında gəlini geyindirir, gəlini üçün alınmış zinət əşyalarını taxırlar. Söyləyicilərin dediyinə görə, vaxtilə gəlinə mintənə kofta geyindirilir, başına üç qat örpək salınırdı. Gəlinin başına öncə çalma, çalmanın üstündən yaylıq bağlanırdı, gəlin qapıdan çıxandan yaylığın üstündən də gülbəngi (*güllü kəlağayı*) salınırdı. Yaylıq bağlandıqdan sonra gəlin pərdənin arxasından çıxarılır, üstüstə yerə uzadılır. Oğlan evinin yaxın adamı – bəyin bacısı və ya bibisi “бох кусулай, кер нухІулай, кьуда васуй тІиней нусай, рикки кьолай, кьитІи бегьарай” (tərcüməsi: ayaqları yunlu, əlləri yağlı, böyük oğlana balaca gəlin, evdə qalib gəlinən, kənarda qalib gələn) deyib bütöv bir çörəyi üç dəfə gəlinin belində “sındırır.” Çörəyin bir hissəsi qız evində qalır, bir hissəsi isə oğlan evinə aparılır. Ərə getməyən qızlar həmin çörəkdən bir tikə götürüb yatanda yastıqlarının altına qoyur, o gecə nə yuxu görsələr, onun gerçək çıxacağına inanırdılar. Çörəyi “sındırandan” sonra yengələr gəlinin başına kəlağayı salaraq qapıdan çıxardırdılar. Gəlin pilləkəndən düşəndə oğlan evindən gələn cavanlar çiyin-çiyinə duraraq kövrək notda haylalar söyləyir, gəlini kövrəldirdilər.

Gəlin əvvəllər kəl arabasında, imkanlı ailələrdə isə faytonda gətirilib. Kəl arabası və ya faytonu oğlan evi təşkil edir, araba qırmızı kəlağayılarla bəzədilirdi. Kəlin başını tutan adama qızlar yundan toxunma tumanbağı, hörmə corablar hədiyyə edirdilər. Arabada gəlinin yanında yengələri otururdu. Yengənin biri ata, digəri isə ana tərəfi təmsil edirdi. Gəlinin yengələri yaşlı adamlar olurdu, başlarına da qara şal bağlayırdılar. Boşanmamış, dul qalmış, başı müsibət çəkmiş şəxsləri qadınlardan yengə tutmazdılar, onların ayağının düşərli olmayacağına inanılırdı. Ancaq ailəsi, uşağı olan qadınlardan yengə tutulurdu. Yengələrdən birinin əlində ləmpə (*lampa*) olurdu. Söyləyicilərin dediyinə görə, güzgü tutmaq sonradan meydana çıxıb, əvvəllər belə bir adət olmayıb. Gəlin atın üstündə irəlidə gedir, oğlan evindən gələn qızlar, gəlinlər isə piyada onu müşayiət edir, yol boyu mahnı oxuyurdular.

Да балай йихІина
Музун кьодукьи щала
Гьедул хІапи буго
Чодул данпи буго
РахІил гьаде
Бонче боче
На-на-нананай
Tərcüməsi:
Budur, gəlir,
Mazım körpüyə çatır.

İt hürməyi eşidilir,
At tappıldısı eşidilir.
Çölə çıxın,
Boxçanı götürün,
Na-na-nananay

Qızların bu cür oxumasından bilinirdi ki, gəlin aparılır.

Atın başını çəkən – “atbaşı” qız evindən olurdu, oğlan evi ona bir toyuq hədiyyə edirdi. Oğlan evi toyuq vermədikdə o, seçib ən irisini oğurlayırdı.

Gəlin gələndə bəy qonşuda olardı. Kəl arabası darvazanın ağzında durandan sonra çalğıçılar zurna-nağarayla qonşudan bəyi gətirirdilər. Bəyi gətirən dəstə beş nəfərdən ibarət olurdu: öndə çalğıçılar, onun arxasınca bəy, bəyin arxasında sağdış (“berbuqa”), sağdışın arxasında soldış, soldışdən arxada bəyin dostu, ondan da arxada başında xonça balaca qız uşağı gəlirdi. Xonçanın içində üzəri yaylıqlaörtülmüş çörək olurdu. Bəy başına kepka qoyurdu və kepkanın ucunu o qədər aşağı əyirdi ki, papaq burnunun ucuna kimi sifətini tuturdu. Bəy başaşağı gəlir və darvazının önündə dayanırdı. Bəy vağzal sədaları altında həyətdə daxil olduqdan sonra kəl arabası pilləkənin yanına qədər sürülürdü. Qaynata və qaynana gəlinin əlinə pul verib onu arabadan düşürürlər. Gəlinin ayağı altında qoç kəsilirdi. Ondan sonra gəlinin ayağı altına boşqab qoyurdular. Gəlin boşqabı sındırır pilləkənlə yuxarı qalxırdı. Gəlin pilləkəni çıxdıqda bəyin bacısı içində qəpik pullar olan noğulu onun başına səpirdi. Ondan sonra gəlin onun üçün ayrılmış otağa keçirdi. Otağın ortasına ləmpə qoyulur, gəlin üç dəfə ləmpənin başına dolandırıldıqdan sonra qaynana gəlinə, gəlin də öz növbəsində qaynanasına və oğlan evinin ən yaxın üç adamına – bəyin bacısı, bibisi, xalasına bal yedirdirdi. Birinci gecəni gəlin oğlan evində qalmırdı, bir müddət oturduqdan sonra qonşuya aparılır, səhər yenidən gətirilirdi.

Gəlin aparılanda qız evindən bir dəstə oğlan oğlan evinə bal yeməyə gedirdilər. Gəlin oturan otaqda onlar üçün süfrə açılırdı. Gəlin bir küncdə oturur, sifəti görünmürdü, həmin adamlar isə süfrənin ətrafında dairəvi otururdular. Qız evindən gələn adamların qabağına yağ-bal qoyulurdu. Dəstənin öz başçısı olurdu, onun icazəsi olmadan kimsə əlini süfrəyə uzatmazdı. Dəstə başçısı nə əmr etsə, ev yiyəsi onu yerinə yetirirdi, yerinə yetirmədikdə isə bal yeməyə gələnlər əlini süfrəyə uzatmadan durub gedirdilər. Bu müddətdə çöldə toy davam edirdi. Tonqal qalanır, tonqalın yanında insanlar müxtəlif havalara rəqs edirdilər. Birinci “Tərəkəmə” havası çalınır, ondan sonra “Kazak”, “Yerli hava”ya oynayırdılar. Axırda isə kişilər meydana atılır, üç havadan təşkil olunmuş “birinci, ikinci, üçüncü” deyilən havalara rəqs edirdilər. Hər havanın özünə məxsus xüsusiyyəti vardır. “Birinci, ikinci, üçüncü” adlandırılan havalara ancaq oğlanlar rəqs edirdilər, “Yerli hava”da oğlanlarla qızlar bərabər rəqs edirdilər. Axırda bal yeməyə gələnlər üçün də bir hava çalınır, onlar da rəqs etdikdən sonra toy dağılırdı.

Qız evindən gələn şəxslər oğlan evindən oğurluq etməyə çalışırdılar. Əsasən də, toyuq, nəlbəki oğurlayırdılar. Oğurladıqları nəlbəkini oğlanın anasına verib həmin nəlbəki dolusu halva alırdılar.

Toy gecəsi bəylə gəlin görüşəndən sonra sağdış tufəng atırdı. Tufəngin atılmasından bəyin “*dadaş*” olduğu bilinirdi. Həmin evdə bəylə gəlinədən başqa oğlanın dostu ilə qızın yengəsi qalırdı. Onlardan başqa kimsənin o evə ayaq basmağa ixtiyarı yox idi. Tufəng atıldıqdan sonra qız evinə muştuluğa gedirdilər.

Toyun üçüncü günü at arabası ilə gəlinin *cehizi*, *gəlin sandığı* gətirilirdi. Gəlin sandığının içində qızın öz əli ilə toxuduğu corablar, qırağı tikməli süfrələr, əl dəsmalları, yengələrin sağdışla soldışa pay qoyulurdu. Bundan əlavə, sandığın içində boxçanın arasında bəylə gəlin üçün bişirilmiş bir qazan aş olurdu. Gəlin sandığını gətirən adam əlində ucuna qırmızı yaylıq bağlanmış cubuq tutur, arabanın önündə gəlirdi. Sandıq gətirənə “*corab aparan*” deyilirdi. Sandığını gətirən şəxsə oğlan evi pay verirdi.

Üçüncü gün keçirilən toya “qerqena berten” (*yumru toy*) deyilir. Üçüncü gün saat 12-yə qədər çalib-oyunayrdılar. Saat 12-dən sonra qohum-əqrəba oynayırdı. Yengələr gəlini eyvana çıxarır. Gəlin ortada, yengələri isə sağında və solunda əyləşirdi. Bəyi musiqi sədaları altında həyəətə gətirirdilər. Oğlan bir kənarda dayanırdı. Oğlanın atası, anası, əmisi, bibisi, xalaları, qız evindən cehizin üstündə gələnlər hamı oynayır, axırda da gəlini oynadırdılar. Bəyin qardaşı və ya evlənməmiş yaxın adamı “*cırto*”nu (*kəlağayı*) gəlinin başından götürür, boynuna salıb oynayırdı. Bir qədər oynadıqdan sonra yengə bəyə pul verib duvağı ondan alır, yenidən gəlinin başına salırdı. Yaxud gəlinin özündə ehtiyat üç-dörd əl yaylığı olurdu. Bəy yaylığı gəlinin üzündən aldıqda gəlin digər yaylıqla üzünü örtürdü. Bəylə gəlin 3-4 dəfə dairə vuraraq oynayır, ondan sonra onlar üçün hazırlanmış yerdə oturdular. Digər qohum-ərabalar da növbə ilə oynayırdılar. Axırda da gəlini oynatdıqdan sonra toy dağılırdı.

Söyləyicilərin dediyinə görə, avar toylarının əksəriyyəti dava-dalaşla tamamlanıb. Qızı istəyib ala bilməyən şəxslər məhz bu məqamı gözləyirdilər, elə ki, oğlanın ata-anası, yaxın adamları oynamağa başladı, çalğını saxlayıb toya dava salırdılar. Bəzən elə güclü davalar olurdu ki, bəylə gəlinə xəsarət toxunmaması üçün onları aradan çıxarırdılar. Söyləyicilərin dediyinə görə, vaxtilə əksər toylar dava-dalaş üstündə yarımçıq tamamlanırdı.

Toy dağıldıqdan sonra gəlin sandığı açır, qoyduğu payı qohum-əqrabaya paylayırdı, bəyin dostuna, sağdışə, soldışə də pay verirdi. Halva çalınanda yengələr üçün balaca boşqablarda halvalar hazırlanırdı. Toydan sonra oğlan evi həmin halvaları, həmçinin parça və digər şeylərdən pay verib yengələri yola salırdı. Zaqatala avarları arasında “*halva çıxartma*” deyilən bir adət vardı. Bəyin önündə sinidə düyü unundan bişirilmiş halva olurdu. Bəyin üstündə cib bıçağı olmalı idi. Bəy bıçaqla halvanı xırda-xırda hissələrə ayırır. Yaxın qohum-əqrəba pul salıb halvadan götürür, halvanı barmaqlarının arasında tutub gəlini oynadırdılar. Orada yığılan pul gəlinə çatırdı.

Toyun səhərisi qohum-əqrəba “*gəlin çayı*” içmək üçün oğlan evinə yığılır. Gəlin səhər tezdən əyninə ev paltarını geyinib həyəti süpürür, qonaqlar gələndə qədər ata evindən gətirdiyi samovarda çay dəmləyir. Həmin gün həm qız evindən, həm də oğlan evindən qonaqlar gəlir, çox vaxt da qohum-əqrəba yığılır. Gəlin

məclisdə iştirak edənlərə çay süzür, qız evindən gələn halvalardan verirdi. Qonaqlar çayı içdikdən sonra nəlbəkiyə pul atır, həmin pullar da gəlinə çatırdı. Zaqatalada yaşayan avarlarda toyun səhəri gəlin ətdən sulu “*xinqal*” (xingəl) bişirir, gələn qonaqlara xingəl verilirdi.

Toydan sonra qohum-əqraba növbəylə bəylə gəlini evlərinə qonaq çağırır. Qız evi isə elə vaxt olub bir il gözləyir, qız oğlan evinin havasını, xasiyyətini tam götürdükdən sonra onu qonaq çağırırdılar.

Bölgəyə ezamiyyət zamanı aparılan müşahidələr göstərir ki, avarların kompakt yaşadıqı Qabaqcöl ərazisində toy adətləri kənar təsirlərə məruz qalmadan daha yaxşı mühafizə olunub saxlanmışdır. Avarlarla Azərbaycan türklərinin qarışıq yaşadığı Katexdə isə dəyişikliyə uğramışdır. Məsələn, avar toylarında nişan, gəlinin əlinə, ayağına xına qoyulması olmadığı halda, Katexdə yaşayan avarlar arasında bunlar müşahidə olunur.

YAS ADƏTLƏRİ

Avarlarda təzə qazılan qəbrin baş tərəfində çadır qurub üç gün onu qoruyurlar. Söyləyicilərin dediyinə görə, əvvəllər yeddi gün qəbrin keşiyini çəkərdilər, amma sovet dövründə o qədər qalmağa icazə vermədiklərindən günlərin sayını azaltmışlar. Hazırda üç gün qəbrin keşiyi çəkilir. Bunun üçün bir “dibir” (*molla*) tutulur, ona xidmət etmək üçün evin yaxın adamlarından biri də qəbiristanlıqda qalır. Xidmətçi hər axşam dəyişir, onu başqası əvəz edir, amma molla üç gün qəbrin üstündə qalaraq orada Quran oxuyur.

Ölü yuyulub kəfənləndikdən sonra nərdivanın üstünə qoyulub kəndirlə sarınır. Həyətin ortasına qoyulur, insanlar dairəvi şəkildə ətrafında durur, molla camaatdan halallıq istəyir, ondan sonra ölünü götürüb zikrənən qəbiristanlığa aparırlar. Ölü gedəndən sonra orada qalan camaata yarım çörək, bir tikə ət, bir qaşq halva paylayırlar.

Avarlarda ölü basıdırılan günün səhəri “qulfu çıxartmaq” üçün üç gün səhər tezdən və günorta ilkindi namazından sonra qəbir üstünə gedilir. Qulfu çıxartmaq üçün qəbir üstünə gedəndə qəbrin keşiyini çəkən mollaya və ona xidmət edən şəxsə yemək aparılır. Dördüncü gün çadırın açılması olur. Qəbir üstünə gedəndə qəbrin üstündə qalan mollanı və ona qulluq edən şəxsi də götürüb yas olan həyətdə gəlir və həmin gün “qudav zikr” (*böyük zikr*) edilir. Böyük zikr günorta namazı qılınandan sonra edilir, zikr qurtardıqdan sonra da ehsan verilir. Zikr edildikdə molla zikrə başlayanda ölümlərin rəhməti, dirilərin savabı üçün filankəsin ruhuna 70 min zikr niyyət elədiyini deyir və ondan sonra zikrə başlanılır. 70 min zikr məclisdə iştirak edən şəxslər arasında bölünür, kimə nə qədər düşürsə, o qədər də zikr edir. Zikrlər ritmlə oxunur və təsbeh dənələrini çevirməklə onların sayı müəyyənləşdirilir. Təsbehi olmayanlar isə barmaq bükümlərini sayır, iki əldəki barmaq bükümlərini axıra çıxdıqda otuz iki zikr tamam olurdu.

Zikr ölü üçün, onun ruhu üçün ən böyük savab hesab olunur. Bununla bağlı Zaqatala rayonundan qeydə alınmış bir rəvayətdə deyilir: “Deyilənə görə, keçmişdə bir dibrin yoldaşı ölür. Gecə-gündüz bu dibir yata bilmir. Nə vaxt

gözlərini yumursa, arvadı yuxusuna girir, səksənib oyanır. Bir neçə gün belə təkrar olunandan sonra özündən də savadlı başqa bir dibirin yanına gedir. Buna açıb danışır ki, hər gecə arvadım mənim yuxuma girir. Bu dibir deyir ki, yetmiş min dəfə “la illah” elə. Bu dibir yetmiş min dəfə “la illah” elədikdən sonra arvadının ruhu onun yuxusuna gəlir. Bu kişi də öləndə vəsiyyəti eliyir ki, mənə yetmiş min zikr çalın. O vaxdan bizdə ölü öləndə yetmiş min zikr oxunur”. Söyləyicinin dediyinə görə, zikr əvəllər ölünü qapıdan çıxarıncə oxunurdu, indi isə ölünün üçündə nə qədər adam yığılırsa, onlar arasında bölüşdürülüb oxunur.

Cənazə qapıdan çıxarıldıqdan sonra onun acılığı çıxsın deyə halva bişirilir. Yas halvasını adi halvalarla eyni qaydada bişirirlər. Ərinmiş yağı tiyana tökürlər, qaynar olduqdan sonra üstünə un əlavə edirlər. Unu tökdükcə qarışdırırlar, un yağı tam canına hopdurur. Qovrulmuş unun iyi gələndə sonra üstünə şəkər tozu əlavə edirlər və vaxtında şəkər tozu əriyəncə qədər qarışdırırlar. Şəkəri çox olanda bir az su əlavə edirlər ki, şirinliyini götürsün. Sonra halvanı sinilərə çəkib soyumağa qoyurlar. Soyuduqdan sonra da kiçik parçalar halında nəlbəkilərdə süfrələrə verirlər. Xeyir işlərdə bişirilən halvalar da eyni qayda ilə hazırlanır, sadəcə olaraq, toy halvasında halvanın üstü kişmişlə bəzədilir, üstünə kişmişlərlə üzüyə oxşar naxış salınır.

Cümə axşamına ölənin şəxsin yaxın qohumları, yasa gələ bilməyənlər gəlir. Sonuncu cümə axşamından sonra növbəti cümə axşamlarında evin ən yaxın adamları sadəgə ilə qəbir üstünə gedir. Ev adamları hər cümə ölünün qəbrini ziyarət edir. Söyləyicilərdən birinin yoldaşı 2006-cı ildə avtomobil qəzasında dünyasını dəyişmişdi, bu gün də hər cümə onun qəbrini ziyarət edir.

Ay tamamında və yaxud üçüncü həftənin tamamında ölüyə qırx verilir. Kimin tələsik işi varsa, qırxı ikinci həftənin tamamında da verə bilər. Deyilənə görə, səhər tezdən qəbrin ayaq tərəfindən yaxınlaşan birinci şəxsi ölü görür. Ona görə də ölünün qırxında səhər tezdən qəbir üstünə gedilir. Evdə bişən sac yeməklərindən – maxara, qutab, fəsəli və s. aparılır. Həmin sadəgələr bir süfrənin üstünə qoyulur, orada olan şəxslərə paylanır.

İMƏCİLİKLƏR

Bölgədə qarşılıqlı yardımlaşma formaları içərisinə ən geniş yayılanı iməcliklərdir. Tütün, barama, yun darama, qarğıdalı təmizləmə və s. iməcliklər vaxtilə bölgədə geniş yayılmışdır. Bu iməcliklərin bir qismi baramaçılıq, tütünçülük və s. sahələrin dağılması ilə sonralar məişətdən çıxsə da, bir qismi bu gün də davam edir. Bunlardan biri evin tikilməsi, “qajar”ın (özül) qoyulması ilə bağlı keçirilən iməcliklərdi. Qabaqcıl kənd sakini Məryəm xanımın dediyinə görə, vaxtilə ev tikəndə fəhlə tutmağa ehtiyac olmayıb. Kimsə ev tikəndə qohum-qonşu bundan xəbər tutub ona köməyə gəlirdi. Kişilər özülün tökülməsində, iri daşların daşınmasında iştirak edir, qadınlar isə çay qoyur, yemək bişirir, bir qismi də çay daşlarının arasını doldurmaq üçün istifadə olunan xırda daşları vedrələrə yığıb daşınmasına kömək edirdilər. Belə iməcliklər sayəsində bir günə evin özülü qoyulurdu, yaxud divarın hörgüsü yarıya qədər tamamlanırdı. Bir neçə gün fasilə

verilir, hörgü quruduqdan sonra yenə on-on beş adam yığışib evi tikib başa çatdırırdı. İmælik günü ev yiyəsi qazan asır, imæliyə gələnlər üçün yemək süfrəsi açırdı. Ev tikilib qurtardıqdan sonra da mövlud oxunur, ehsanlar verilir, insanlar ehsandan yeyib dağılışırdılar. Ramazan Xutrayevin dediyinə görə, ev yiyəsi qajar qoyulan zaman ən yaxın adamları, əsasən də kişi xeylağını imæliyə çağırırdı. Həmin gün evin özülü qoyulur, imælikdə iştirak edən adamlar çörək yeyib dağılır, ardını usta özü davam etdirirdi.

Tütünü qıranda və ipə yığanda, barama təmizləyəndə imæliklər keçirilirdi. Tütün qıranda səhər tezdən səhələrə çıxılır, günortaya kimi tütün yarpaqları qırılır, bir maşına yüklənərək tütün saraylarına gətirilirdi. Axşam qızlar, qadınlar saraylara yığılır, dairəvi oturub tütünləri ipə düzürdülər, oğlanlar isə dolmuş iplərin daşınmasını, sıraya düzülməsinə, tütün qurtadıqda qızların qabağına əlavə tütünlərin qoyulmasına kömək edirdilər.

Baramanın gün altında çox qalması ona ziyandır. Ona görə də baramanı çardaqdan düşürdükdən sonra kölgə bir yerə yığırdılar. Qızlar, gəlinlər eşidəndə ki, axşam filankəsin evində barama təmizlənəcək, axşam həmin evə toplaşır, dairə vurub oturur, baramanı təmizləyirdilər. Bu cür imæciliklər gecə saat ikiyə-üçə kimi davam edirdi.

Barama, yun imæcilikləri adətən evdə keçirilir və az adam iştirak edirdi. Sarayarda keçirilən imæciliklərə isə daha çox adam yığılır və daha təmtəraqlı keçirilirdi. Belə imæciliklərə çalğıçı dəvət olunur, bir tərəfdə iş görülürdüsə, digər tərəfdə tənbur, zurna-balabanın sədaları altında mahnı oxuyub rəqs edirdilər. Yaşlı sakinlərin dediyinə görə, evdə keçirilən imæciliklərdə çox vaxt “maxru”(nağıl) söylənirdi, oynamaq, rəqs etmək isə saraylarda keçirilən imæciliklərdə olurdu. Qızla oğlanların bir-biri ilə tanış olmaları, bir-birinə könül açmaları da belə imæciliklərdə olurdu. Oğlanlar istədiyi qızı imæciliklərdə görüb bəyənir, sapa düzülmüş tütünləri götürəndə fürsət tapıb öz ürəyini ona açırdı. Hətta söyləyicilərin dediyinə görə, oğlanlar bəzən tütün yığılmış ipləri qəsdən dolaşdırırdılar ki, istədiyi qızla daha çox söhbət etmək imkanı olsun. İmæciliyin bir qayda-qanunu var idi ki, evin böyüyünün iştirak etdiyi imæcilikdə kiçik iştirak etmirdi.

İmæciliklər adətən axşamlar təşkil olunurdu. Evdə təşkil olunan imæcilikdə iştirak edənlərə yemək də verilirdi. Söyləyicinin dediyinə görə, yun imæciliyi olanda qarğıdalı hədiyyi, boranı bişirirdilər. Bişmiş boranını sininin içində süfrəyə verirdilər. Uzun qış gecələrində bir yerə yığışanda birinin üzüyü oğurlanırdı. Üzüyünü geri istəyəndə onu filankəsin damından alma, armud, əzgil oğurlamağa göndərir, yalnız bu şərtlə üzüyü qaytaracaqlarını bildirirdilər. Həmin adam da məcbur olub gedirdi.

İmæciliklərdə qızlar yerdə dairəvi oturur, tütünləri sapa düzdükcə, baramanı açdıqca hayla deyirdilər. Tütün saraylarındakı imæciliklərdə isə müəyyən rəqs havalarına oynanırdı. Əvvəlcə oğlanların rəqsi olurdu. Onlar “birinci, ikinci, üçüncü” deyilən rəqs havasına, həmçinin “Əkuş”, “Serul” havalarına, gəlinlər isə “Nuşihul naku” (Gəlin dizi) havasına oynayırdılar. Kişilərin qrup halında

oynadıqları havalar bunlardır: “Serulab”, “Gilab”, “Gebequlab”, “Şəbilab”, “Kurşola”. Qrup rəqslərində qrupun bir rəhbəri olur, onun icazəsi olmadan kimsə oyuna müdaxilə edə bilmirdi. Bir dəstə oynayırdısa, digər dəstə öz növbəsini gözləyirdi. Kişilər dairəvi durub əl çalırdı. Qrup rəqslərində havanı çalanda birinci dəstənin rəhbəri oynayır, sonra onun işarəsi ilə dəstənin digər üzvü oyuna daxil olurdu. O, oynayıb qurtardıqdan sonra dəstənin digər üzvü meydana girirdi. Hamı tək-tək oynayır. Üç dəfə dövrə vurur, nağara-zurnanın qabağına gəlib yerində oynayır. Söyləyicilərin dediyinə görə, avarlar oynayanda çiyin qalxıb-düşməzdi. Birinci qrup oynayıb qurtarandan sonra dəstə başçısı havanı saxladır, ondan sonra “Qebequlab” havası başlayır. “Qebequlab” havasına hər adam oynaya bilmirdi, xüsusi fərasət tələb edirdi. Oynaya bilməyən adama məsləhət görərdilər ki, öncə findıq ağacından yapışib oynamağı öyrənsin, sonra gəlsin. Zurnaçı hər kəsin ayağına, tərzinə görə onun havasını çalardı. Bəzən elə olurdu ki, iki dost qabaq-qabağa oynayır, yaxud biri oynayır, digər dostları diz çöküb ona əl çalır. “Qebequlab” qurtarandan sonra “Kurşolab” havası başlayır. “Kurşolab” havasına iki-iki, üç-üç oynanırdı.

Oğlanların rəqsi qurtarandan sonra qızlara yaylıq və ya gül uzadıb onları rəqsə dəvət edirdilər. Qız oğlanla rəqs edə-edə bir dəfə dövrə vururdu. Sonra kim kimi istəyirsə, onu rəqsə dəvət edirdi. Qızı rəqsə dəvət edəndə qız naz edib, durmurdusa, məclis qurtarana qədər onu heç kim rəqsə dəvət etmirdi. Ona görə qızlar onları rəqsə dəvət edən olanda daha naz etməzdi, irəli atılıb oynayardı. Yaxud qız özünü naza qoyardısa, əlindən iynəni alıb onu məcburi oynadardılar. İməciliklərdə oğlan istədiyi qıza alma atırdı. Qız almanı özündə saxlayırdısa, demək onun da oğlana könlü var.

QABAQÇÖL MAQAŞI VƏ ÇIĞIRTMASI

Qabaqçölə gələn Qabaqçöl maqası və Qabaqçöl çığirtması dadmasa, onda deyərdilər ki, o Qabaqçöldə olmayıb. Maqas yerli şordur. Qabaqçöl maqasını hazırlamaq üçün yağın içinə yumurta çırpılır, yumurtaya şor əlavə edilir. Bişdikdən sonra çoban salata ilə süfrəyə verilir.

Qabaqçöl çığirtması isə Qabaqçöldə yetişdirilən xüsusi soğan növü ilə bişirilir. Soğan o qədər qovrulur ki, bir kilo soğan yumruq boyda qalır. Soğanın qovrulması bir saat çəkir. Yumruq boyda qalan vaxtı kəsilmiş çolpanı soğanın içinə töküüb bişirirlər. Bu zaman soğan təzədən açılıb qazanı doldurur. Bişənə yaxın üstünə yumurta çırpılır.

HƏQIQ QURBANI

Həqiq qurbanı peyğəmbər əleyhsalamın sünnəti sayılır. Həddi-buluğa çatana qədər oğlan uşağına iki dəfə, qız uşağına bir dəfə həqiq kəsilməsi vacib sayılır. İmkani olan həqiq qurbanını bir həftənin tamamında uşağa ad qoyulduğu zaman kəsir, imkanı olmayan isə həddi-buluğa çatana qədər kəsir. Yetkinlik yaşına çatana qədər kəsə bilmədikdə, sonradan qəza kimi kəsmək mümkündür.

Qurbanlıq üçün buyrulan hökmlər həqiq qurbanı üçün də keçərlidir. Həqiq qurbanında bir yaşını doldurmuş sağlam qoç kəsilir. Qoçu kəsərkən sümüyünü qırmaq olmaz. Uşağın sümüyü möhkəm, sağlam olsun deyə heyvan oynaqlarından ayrılır. Bişirəndə ona bir az kişmiş əlavə olunur ki, şirintəhər olsun. Onda uşağın əməlinin, əxlaqının yaxşı olacağına inanılır. Həqiq ətinə ya bişirib paylayır, ya da qohum-əqrabanı çağırır o ətdən hazırlanmış yeməyə qonaq edirlər. Mövluda məxsus davranışlar – qadınların məclisə başıörtülü getməsi, uzun geyinməsi və s. kimi şərtlər burada yoxdur. Həqiq qurbanı zamanı insanlar yığılır, mövlud oxudur, o ətdən yeyirlər. Həqiq qurbanının əti o qədər qaynadılır ki, ət sümükdən ayrılır. Həmin ət təmiz yeyilir, yeyildikdən sonra sümüklərini yığıb bir çalada basdırılır ki, qurd-quş dağıtmasın.

YAĞIŞ YAĞDIRMAQ VƏ GÜNÜ ÇAĞIRMAQ

Yağış yağdırmaq üçün mömin bir qadın xeylağını ağac budaqları ilə bəzəyərdilər. Həmin qadın:

Цо го ч!ахар баде
Худро гойах г!иссин баде
Шурум баде, шарам баде
Емер баде ч!ахар баде¹.

– deyə-deyə küçə-küçə gəzirdi. Onun səsinə eşidən adam mütləq küçəyə çıxardı, sədəqə verərdi. Doğurdan da sınınilmış bir vasitədi. Bir gün, iki gün keçməzdi, göydən leysan tökülərdi. Azərbaycanlılarda ona “Qodu” deyilir, bizdə “Midavay” deyirlər. Uşaqlar qaça-qaça gəlib deyərdi ki, yağış istəyən arvad gəlir, yağış istəyən arvad gəlir. Həmin arvad əyninə cır-cındır paltar geyinər, özünü yaşıl ağac budaqları ilə bəzəyərdi. Küçə ilə tək gəzərdi, gur səslə də oxuyardı. Onun səsinə eşidən adam sədəqə verərdi. Həmin arvadın qapısı hal-hazırda övliya qapısı sayılır. Onun babası – Xutra Sofi bir gecədə Məkkəyə həccə gedib geri qayıdıb. Həmin qadına verilən pay da onun özünə çatardı. Kimin evində nə varsa, ondan verərdilər. Qərribəsi o idi ki, bir gün, iki gün keçməzdi, doğurdan da, şıdırğı yağış yağardı.

(Söyləyici: Mustafayeva Mədinə Bəşir qızı, Balakən rayonu, Qabaqçöl qəsəbəsi, təvəllüdü 1957, təhsili ali)

Hava quraq keçəndə kəndin ağsaqqaları, böyükləri camaatdan pul yığıb sadağa verirdi. Hər kəs imkanı çatan qədər kömək edirdi. Yığılan pula dana alınır. Ya su başına, ya gölməçə başına, ya da Şərif kəndində ziyarətəh var, ora yığırdılar. Bizim evin yanında bulaq vardı, yadıma gəlir ki, mən uşaq olanda sadağa üçün ora yığışmışdılar. Orada heyvan kəsilirdi, onun ətindən ətkəş (*bozbaş*) bişirilirdi. Sadağalarda təbii fəlakətin qarşısını alan Quran ayələri oxunur, dua

¹ Birinci gün iri yağsın,
Sonra xırda-xırda gəlsin,
Rahat gəlsin, çox gəlsin
Çox yağsın, iri yağsın.

edilirdi. Uşaqlar gözləyərdi ki, böyüklər Quran ayəsini oxuyub qurtaracaq, təmiz döşlülərə doldurub əvvəl çörək, sonra da ət verəcəklər. Hər kəs ehsana əlində cam və ya banka ilə gəlir, ətin suyundan qaba töküb evə aparırdılar. Kənddə qoca, xəstə adam varsa, həmin sadağadan onlara da göndərilirdi. Evdə hamilə qadın varsa, orada bişirilən yeməkdən mütləq ona çatmalı idi. Orada bişirilən ehsanın elə gözəl qoxusu olurdu ki, onun ətri yeyənin üstündən iki-üç gün çəkilmirdi. Yağış yağması üçün dua eləyir, ehsan paylayıb mövlud oxudurdular, ondan sonra bir-birinin üstünə su atmağa başlayırdılar. Sənəm deyilən qoca bir arvad var idi. Yadıma gəlir ki, o arvadı bulağın gözüne atmışdılar. O gecə bir yağış gəldi, bir yağış gəldi, Allah rəhmini heç kimdən əsirgəməsin. Elə bir yağış gəldi.

(Söyləyici: Şərifov Tinov Qurbanmahama oğlu, Balakən rayonu, Şərif kəndi)

Havalar qurax keçəndə meçidin həyatında böyük yığincaxlar olardı, ərşdə kəsərdilər. Pul yığılardı, çay kənarında böyük məclis təşkil olunardı. Yağış yağdırmağ üçün sığnağa gedərdilər. Sığnax dağlar görüşən yer idi, su qovuşan yer idi. Kəndin içində “la-ilahə-illallah, la-ilahə-illallah” oxuya-oxuya sığnağa gedərdilər, orada dana kəsib qanını çaya axıdardılar. Dananın ətinə paylıyardılar. Hamı bir-birinin üstünə su atardı, bir-birini isladardı. Suyu girən suya girib yağış isdiyərdi. Hamı bir ağızdan zikr edər, Quran ayələri oxuyub Allaha yalvarardılar. Duaları qurtarıb amin deyəndən sonra süfrələr açılardı. Kəsilən qurbanın ətindən orda ət yeməyi, ərş-tə bişirilər, boşqablara çəkib camaata verilərdi. Sadağanı yeyib, dua edib evə gələrdilər. Ordan iki addım irəli gələn kimi yağış başdıyardı. İndi də qalıb o adət. İndi görürsən ki, bir ay yağış yağmır, quraxdı, su gəlmir, sadağa paylıyıllar. Meçidin həyatında mövlud oxutdurullar, zikr çalılırlar ki, yağış yağsın. Həqiqətən də, yağır.

(Söyləyici: Heravasov Nurməhəmməd Şəmsəddin oğlu, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1931, təhsili ali)

Bəzən görürsən ki, çay gəlir, kükrəyir. Onun qarşısını kəsməyi üçün qan axıdılar. Qurban kəsib qanını çaya axıdardılar. O mənə verir ki, mən qan axıdıram, sən qan axıtma da.

(Söyləyici: Heravasov Nurməhəmməd Şəmsəddin oğlu, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1931, təhsili ali)

Yağış yağdırmağ üçün sınınilmış insanlar olub. Onlara deyiblər ki, sən bu gün dirriyini¹ sula, bəlkə Allah-taala yağış verdi. Fikir vermişik ki, sən dirriyi sulayanda Allah-taala yağış verir.

Uzun müddət yağış yağdıqda maxara bişirərdilər. O vaxtı tütün sarayları vardı, həmin sarayların altında beş-altı yerdə sac asılır, sacın üstünnən maxara tökürdülər. Bundan iyirmi gün əvvəl ziyarət bulağının yanında sadağa

¹Dirrik – əkin sahəsi

vermişdilər. Kim niyyət edirsə ki, o ziyarətin üstündə mən sadağa verəjəm, olar sadağa verirdi. Maxara süd, un, duz, yağ və yumurtadan hazılandı.

Yağışı kəsmək, günü çağırmaq üçün taxta çömçənin işinə daş qoyardıq, daşları da bir kalağayı ilə bağlıyardıq, bir qızla bir oğlan çömçəni əllərinə alıb qapı-qapı gəzərdi¹.

Горди-горди гордина,
Горди салам вардина.
Метер можой бакъ щайги,
Жекъа нижей няхІ магащ.
НяхІ кьураси вас щайги!
Магащ кьураси яс щайги!

Tərcüməsi:

*Qordi-qordi qordina,
Qordi, salam verdimi?
Sabah sizə günəş olsun,
Bu gün bizə yağ-maqaş.
Yağ verənin oğlu olsun!
Maqaş verənin qızı olsun!*

Bu sözü oxuya-oxuya qapılara gələrdik. Ev yiyəsi bizə yağ, şor, yumurta verərdi. Oğlan istiyən yağ, qız istiyinə şor verərdi. Yığdıqlarımızı evə aparıb yeyərdik. Evə çatanda da gün çıxardı.

Çox yağış yağanda qırx keçəlin adını bir kağıza yazıb yağışın altına qoymaq lazımdı.

Yağış yağmayanda, hava quraq keçəndə aşağıda ziyarət yeri var, orada böyük bir qazanda əriştə bişirirlər, camaat da yığılır ora. Ora gedənlər biri yağ aparır, biri süd aparır, biri un aparır, hərə bir şey aparır, orada bişirib yeyirlər. Yeyib qutarandan sonra vedrə ilə bir-birinin üstünə su atırlar. Başdan ayağa hamısı su olur. Elə olurdu ki, həmin gecə yağış yağırdı.

İNAMLAR, TÜRKƏÇARƏLƏR

– Adam əsniyəndə, özünü pis hiss eliyəndə andızı yandırır üç dəfə pismillahi-rəhmani-rəhim deyib tüstünü qoxladanda o adam yaxşı olur.

– Uşaq təzə-təzə ayaq açanda isti çörəyi dizlərinin üstündə sındırır həmin çörəyi qonşulara paylıyardılar. Onda uşaq daha tez ayaq açırdı.

¹ Gün çıxmıyanda taxta çömçəni balaca gəlincik kimi bəzəyərdilər. Ərə getməyən qız həmin gəlinciyi əlinə alardı, digər qızlar da arxada oxuya-oxuya qapıları gəzərdilər. Biri yağ verir, biri bal verir, biri un verir, biri duz, hərə bir şey verir. Sonra qızlar bir yerə yığılıb yığdıqları ərzaqdan maxara bişirər, bayatı oxuyardılar. Səhərdən axşama kimi oynayırdılar. Düzəltmələri qasığın adına “xinbax” (çömçə) deyilir.

– Bir uşaq iştahdan kəsilsə, heç nə yemirsə, onda yeddi evdən bir şey yığdırlar. Uşağın anası, ya nənəsi əlinə qab götürüb bir kəlmə belə kəsmədən gəlir qonşunun qapısına. O qabı görən kimi qonşu başa düşürdü ki, bunun uşağı iştahdan kəsilib, pay yığmaq üçün qapıya gəlib. Bişmiş yumurta, maxara, yeməli nə olsa ondan bir tikə gətirib boşqaba qoyur. Uşağın anası sonra keçir o biri qonşuya. Bu şəkildə yeddi qapıdan yeməli şeylərdən yığb gətirib həmin iştahdan kəsilən uşağa yedirir. Beləliklə, uşağın iştahası düzəlir.

– Kimsə süd istəməyə gəlsə, qazanın və ya bankanın içinə süd tökəndə ot və ya yarpaq qırıb atardılar. Süd istəməyə gələndə öz qabımda süd versəm, ona deyirdim ki, yumaq lazım deyil, özüm yuyaram.

– “Şödləcə” (*ziyil*) yara kimi olurdu. Kəbinli qızlar “şödləcə”ni karandaşla, kömürlə dairəyə alsə, o gedərdi.

– Balaca uşaqlarda tənqənfəslik olanda ekiz doğan ananı gətirərlərmiş, həmin arvad uşağın sinəsi üstünə yavaşca ayağını qoyub “pismillahi-rəhmani-rəhim” deyərmiş, o çəkilərmiş.

– Gözqaytarmaq üçün bir az sarımsağı, sarımsaq qabığını, soğanın qabığını, inək tükünü bir əysinin arasına büküb yandırardılar, onun tüstüsündə oturdular.

– Gecələr həyətdə qaynar su atmaq olmaz, onda adam stresə düşür, başı ağrıyır. Atası olsan, “bismillah” deyib atmaq lazımdır. İnsanın üzündə “recel” (uçuq) olanda deyirlər, sən axşamlar “pismillah” deməyib su atmısan. Andızı yandırıb həmin adamı onun tüstüsünə verirdilər, onnan gedirdi.

– Dəri xəstəliyi olur, insanın dərisi ağ-ağ xəritə kimi olur. Onda deyirdilər ki, səni “kajmı” yalıyb?

– Qara qarğa doxsan dokquz yaxşı söz bilir, bir dənə pis söz bilir. Doxsan dokquz sözün içində bircə pis sözü deyər.

– Pəltək danışan uşağa “gügə” (bildirçin) quşunun ətinə yedirərdilər. Çox danışan uşağa da deyərdilər sən gügə əti yemisen?

– Çörək bişirəndə təndirdən çıxarılan ilk çörəyi uşağın dizi üstündə sındırırlar. Uşağı üç dəfə təndirin başına fırlayıb xeyir-dua edirlər: “Kermoxula buxqame, maçxinə cabuğət bu yeqi” (*Ayağı təpərli, əli çörəkli, dili şirin olsun*).

– Təzə uşaq doğan qadın dəhlizə çıxıb bir nöqtəyə baxırsa, xəyala gedirsə, ona deyirlər “halud qunubi”, yəni “*hal aparıb*.”

– Uşağa ad verəndə sağ qulağına azan verillər, sol qulağına qamət eliyillər. Uşaq sağlam olsun, pis əməllərdən hifz olsun diyə dua oxuyursan. “Yerdə siz, göydə mələklər şahidlik etsin” – deyib uşağın adını üç dəfə çəkirsən. Həftəsi tamam olanda uşağın başını qırırlar, saçı ağırlığında pulu kasıb-kusuba paylıyırlar.

– Uşağa göz dəyəndə üç dəfə “qulfu” oxuyub duzu uşağın başı üstündə hərləyib ocağa atırlar.

– Gözdəymə olanda anam andız bitkisinin kökünü yandırıb tüstüsünü gözdəyən adama verərdi. Andız bitkisini yazın əvvəli, göy guruldamışdan yığdılar, o zaman o daha təsirli olur. Onun gövdəsinin suyundan da müəyyən xəstəliklərin müalicəsində istifadə olunurdu.

– Bizdə keçmişdə gözqaytarmaq üçün qayçının deşiyindən kömür salırdılar. Qayçını aralayıb su dolu camın üsdünə tuturdular, qaynar kömürü qayçının ağzından suyun içinə salırdılar. Saldıqca da uşağa gözü dəyə bilən adamların adını çəkirlər. Hansı adamın adı çəkiləndə kömür suyun dibinə batırsa, onun gözü dəyib. Həmin sudan uşağa sürtüb qalanını ala toranlıqdan vaxtı dördyol ayrıcına tullayırlar, dala baxmadan gəlirlər. Suyu atandan sonra səs eşitməməlisən, suya baxmamalısan, düz evə gəlməlisən.

– Bu adət Dağıstandan gələn bulxadarlarda¹ olub. Göz qaytarmaq üçün saç tükünü, zir-zibili və s. salafana büküb yola atırlar. Guya o, gözü götürür.

– Yaşlı adamlar bizə deyərki, qızım, nə qədər tox olsan da, süfrə üsdə gəlib çıxıbsansa, süfrədə olan nemətlərin hərəsindən bir tikə də olsa dad. Öncə duzdan başla, sora pendiri və digər nemətləri... Bu həm çörəyə hörmətdi, həm də süfrədə olan nemətlər sənə dua eliyər ki, mənə saydı yedi, Allah səni tox eləsin. Əgər həmin nemətlərdən dadmasan, hamısından yeyib pendiri kəsməsən, pendir deyir ki, mənə görməyən gözlərin kor olsun. Pendir həmişə küsəyən olur.

– Bir dəfə bizim uşaq qorxu keçirmişdi, mən bunu qonşu kənddə molla yanına apardım. Molla qurğuşunu qaşıqda əritdi. Bir nəfər cəmi qorxu keçirən uşağın başının üstünə tutdu, o da qaşıqda olan qurğuşunu qayçının arasından suya tökdü. Tökdükcə də qayçıynan qurğuşunu kəsdi. Qurğuşun suyun üstündə müəyyən forma aldı. Molla həmin formalara baxıb dedi ki, bu uşaq itdən qorxub, çünki burda itin şəkli var. Demə, uşaq qonşunun həyatına oynamağa gedər. Qonşunun iti qəfildən bunun üstünə atılar, ondan uşaq qorxuluq tapar. Bunu mən sonradan öyrəndim. Molla bir də dedi ki, burda əlində çubuq bir qadın var. Dedi, uşağı sən hədələmişən, ondan da qorxub. Uşağı üç dəfə onun yanına apardıqdan sonra qorxuluq çəkildi.

– Bir uşağım vardı, onu hara aparırdım, xəstələnirdi. İnan, xeyrə gedəndə, şərə gedəndə bir həfdə mənim burnumnan gəlirdi. Uşaq xəstələnirdi, hara aparsaq da xeyri yox idi. Nəysə, günlərin bir günü bu uşağı Gərəkli kəndində bir molla yanına apardıq. Molla kitabı açan kimi qayıtdı didi ki, bunu siz niyə ora-bura aparırsız? Bu uşaq gözə gəlir, ona görə partdamaya düşür. Evdən çıxardanda bunun ya corabını tərs geyindirin, ya saçını səliqəsiz yığın, ya paltarı ləkəli olsun, onda gözə gəlməz. Ondan sonra hara getsək, uşağın corabını tərsinə geyindirib özümlə aparırdım.

– Mənim buzeyim oğurranmışdı. Nə qədər axtardım, tapa bilmədim. Mənim yoldaşım getdi Axta İsrəfilin yanına. O da parçadan adam formasında bir kukla düzəltdi, üstünə dua oxuyub verdi ki, apar 5-6 adama göstər. Yoldaşım kuklanı gətirib mənə verdi, mən də bir neçə nəfərə göstərdim. Üsdünnən iki gün keçmişdi, gördüm buzeyin baş-ayağını dərinin içində gətirib qapıdan içəri tulluyurlar. Axşamüsdü yoldaşımnan getdix mollaın yanına. Mollaya dedim, bizim buzey tapıldı. Mənə dedi ki, buzeyi oğurlayan adam sənənin yanına gəlməmiş kuklanı qəbirstanlıqda basdır. Ho adam sənənin halallıx istəməsə, onu çıxartma ordan.

¹ Mazım-Qarada yaşayan avarlara verilən ad

Gəlməsə, o adam çox yaşamıyacaqdı, ölücəxdı. Ortadan ay keçmədi, buzeyi oğurlayan adam öldü.

– Bədəndə göz yarası çıxanda qara toyuğu kəsib evin üsdən atırsan. Onun gözüünün yağını göz yarasının üsdə sürtürsən.

– Qorxan adam varmı, axşam olanda hər şeydən vahimələnən, qorxan? Qorxan adam yatmalıdı bir yerdə. Birisi baş yaylığını götürür əlinə, dolça götürür, salavat çevirə-çevirə gedib krantdan su gətirir. Yolboyu danışmaq olmaz. Qorxan adam da ağzı yuxarı uzadılıb da. Dolçadakı suyu qorxan adamın alnına, qarnına qoyurlar, “Allahın məsəli, əla Məhəmmədin, əl Məhəmmədin rəsulallah” deyib üç dəfə fırladıb “mən bu adamın qorxuluğun götürdüm, suynan getsin” deyib quruşqanın içindəki suyu aparıb arxa tökürlər.

– Mənim əlimdə bir şəfa var. Əlimi boğazı ağrıyan adamların boğazına çəksəm, sağalar. Mənim atam meşəbəyi idi. Meşəyə gedəndə çöl donuzunun yeni doğulmuş yeddi balasını tapırdı. Bunnan qabaq bir adam ona demişdi ki, yeni doğulmuş yeddi donuz balasını əlinlə boğub öldürsən, sizin yeddi nəsilinizin əlində səbəb olar. O da əliynən çöl donuzunun balalarını boğur. Kimin boğazında angina varsa, atam üç gün əlini onun boğazına sürtürdü, onunla şəfa tapırdı. Bu, yeddi nəsil davam eliyir.

– Əvvələr evə gələn elçilər oxlovu isdiyərdi. Görək oxlovun üsdə un varmı, yoxsa yoxmu? Onun üsdündə un olarsa, o qız təmiz döyül diyərdi, olmasa təmiz qız deyərtilər.

– Gözündə olan adamın qara rəngdə olan paltarından bir parça kəsirik, həmin parçanı qırx dəfə iynəliyirik, yeddi dəfə qayçıynan kəsirik, onu yandırır, iylədirik. Onun külünü də təmiz yerdə, ağacın dibində basdırırıq.

– Oğlan istəyənlər niyyət edir ki, oğlum olsa, haqiq kəsəcəm. Haqiq kəsilən heyvanın sümüyünü qırmaq olmaz. Oynaxlardan ayırıb böyük bir qazanda bişirib yeyirlər. Sümüklərini də götürüb təmiz bir yerdə basdırırlar.

– Qurban kəsilən heyvana su da verirlər, duz da. Duzu hər bir heyvan yeyir. Duzu göstərsən, o saat yeməyə gələjək. Qiyamətdə qurban kəsdiyin o heyvan gələcax sənənin yanına, onun üsdünə minib gedəjəhsən.

– Çörək yeyəndə “bismillahi-rəhmani-rəhim” demiyəndə şeytan oturub sənnən bərabər çörək yeyir. “Bismillahi” unudub axırda “əlhəmdüllah” deyirsən-sə, o şeytan sənnən yediyini qusur. Yeyə bilmir. Ona görə çörəyə əl vuranda, pula əl vuranda “bismillahi-rəhmani-rəhim” desən, onun bərəkətini hiss eliyərsən.

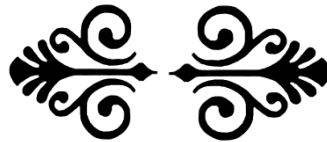
– Başqa kəndə gələn köçən qızı külə basırlarmış. Bizim kəndin girəcəyində böyük ağac vardı. Kəndin cavanları külü torbalara doldurub ağacın arxasında gizlənərdi, qız kənddən çıxarılıbda onu külə basardılar.

– Dul qadın köçəndə onun dalınca fəl yumurta atırdılar.

– Dağıstanda bizim kəndin qabağında Murat harınap deyilən yer var. Martin 22-də Novruz bayramında qayanın içindən özbaşına bu yoğunnuxda su qayniyb çıxır, bir də dekabrın 22-də o su kəsilir. Camaat ora gedir. O su o biri suya qarışana qədər sən Allahdan nə diləsən, sənənin sözün qəbul olur.

– Ev ilanını öldürmək olmaz. Mən əvvəl bunu bilmirdim. Ev ilanını öldüdüm, heç bir saat keçməmişdi böyrümdən elə bir ağrı tutdu ki, nəfəs ala bilmədim. Həyat yoldaşım qonşudan maşın gətirib apardı məni balinsiyaya. Bir ay qaldım balinsiyada, iynə-dərman ilə həkimlər məni sağaltdı. Ondan sora öyrəndim ki, ev ilanını öldürməyə olmaz. Öldürəndə ya ev yiyəsi rəhmətə gedər, ya da böyük fəlakət baş verər. Mən onnan sora ilan öldürürəm.

(Mətnləri söylədi: Hetayeva Cəvahir Tələt qızı, Balakən rayonu, Xalatala kəndi, təvəllüdü 1963, təhsili orta; Muradova Mominət Ramazan qızı, Balakən rayonu, Mahamalar kəndi, təvəllüdü 1962; Kaşlayeva Aybəniz Tələt qızı, Balakən rayonu, Mahamalar kəndi, təvəllüdü 1962, təhsili ali; Omarav Məhəmməd Vətçi oğlu, təvəllüdü 1932).



Güney Azərbaycan folkloru**TƏBRİZ VƏ MARAĞA BÖLGƏLƏRİNDƏN
TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ**

Güney Azərbaycan folklor mühiti hər şeydən əvvəl Ümum Azərbaycan mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmaqla zəngin şifahi irsi ilə seçilməkdədir. Folklor ədəbiyyatımızın ən qədim janrlarına bağlı müxtəlif mətnlər, oyun növləri, mərasim ritualları, dastançılıq ənənələri və s. bu gün də bölgədə özünün geniş toplama və tədqiqatını gözləyən problemlərdəndir. Bu sayda Güney folklor ədəbiyyatından Təbriz inancları, Zəncan bölgəsindən toplanan tuluq nəğmələri və Marağa, Təbriz nağıllarından nümunələri təqdim edirik.

Təbriz inancları xalqın əski düşüncə, sınaqları üzərində yaranmış, uyğun ritual-larda formalaşan məişət adət-ənənələrindən götürülmüşdür. İnancların müasir dövrümüzə qədər Təbriz məişətində qorunması, eləcə də özünün rituallaşma qaynaqları maraqlı doğuran cəhətlərdəndir. Təsədüfi deyildir ki, Güneydə nəşr olunan “El bilimi” dərgisinin ayrı-ayrı saylarında folklor irsimizdən bölgə materiallarında inancların toplanılması və nəşrinə xüsusi diqqət yetirilməkdədir.

“Tuluq çalxalama”, “tuluq tutma”da xalq məişətinin ən qədim iş məşğuliyyətlərindən olmaqla əmək prosesində öz uyğun nəğmə mətnlərini formalaşdırmışdır. Bu nəğmələrdə tuluğun hazırlanması, əhəmiyyəti, ailənin ruzi mənbəyi olması məzmunu ilə yanaşı, xalqın istək və arzuları, inanc və düşüncələri də yer almaqdadır. Təəssüf ki, müasir dövrdə artıq bu məşğuliyyətlərə məişətdə yer verilmir və “tuluq tutma”, “tuluq çalxalama” ənənələri öz məzmununu yalnız nəğmə mətnlərində qoruyub saxlamışdır. Təqdim edilən nəğmələr Zəncanın Hərmədərə (Nəsirabad), Dərəlik, Dəyirman dərəsi, Bulamacı, İmam, Mirzəxanlı kəndlərinin və s. ayrı-ayrı yerli sakinlərindən toplanılmışdır.

Təqdim etdiyimiz digər folklor nümunələri isə nağıllarla bağlıdır ki, biz buraya Təbriz və Marağa bölgələrindən toplanılmış nağıl mətnlərini daxil etmişik. “Əsələt” və “Ac qurd” nağıllarından fərqli olaraq “Sitarə” nağılı Güneydə keçirilən “Çillə gecəsi” mərasimində Susən xanım Nəvadəyi Rəzi tərəfindən söylənilən səsli dinləmədən tərəfimizdən yazıya alınmışdır.

Materialları toplayıb çapa hazırlayan:

Mətanət Abbasova

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

TƏBRİZ INANCLARI

- Gün tutulmanın dövlətə (hakimiyyətə) zərəri olar, Ay tutulmanın millətə zərəri olar.

- Ulduz keçəndə tanıdığımız ən yaşlı kimsə ölür.

- İlan dərisini evdə saxlamağın düşər-düşməzi olar.

- Tülkü quyruğunu evdə saxlamaq uğurlu olar.

- Qədim zamanlar evdə çörək bişirib, bir-birinin üstünə yığıb yəxdan üstə qoyardılar. O zamanlar ilan çox olardı və gahdan evlərə girərdi. Gahdan ilan yəxdan üstə olan çörəklərin üstündə cəmə¹ vurub, oturardı. Onda ilanın özü ilə

¹ Cəmə - qıvrılmaq, halqa vurmaq.

çörəyə bərəkət gətirməyinə inanıb, - deyərdilər: “Çörəyimiz üstə ilan yatıb, yəni nə qədər yesək, çörək qurtarmaz”.

- Sarımsaq əkməyin düşər-düşməzi olar. Əgər düşməsə, əkininə, can və ya mal zərəri yetişərdi.

- Gün daldasında (gün batan zaman) uşaq vurmazlar. Əgər birin sən vursan, birin də bizdən yeylər vurur.

- Dağ (isti) suyu yerə tökəndə “bismillah” deyillər. Bizdən yeylər “bismillah” dan qaçar. Deməsək, qaynar su üstlərinə tökülər, qarğış edərlər, adam oğlu ziyanın görər.

- İnəyin qabaq dizlərində olan sümüyün aşığı ilə oynamazlar. O aşığı birinin damına da atmazlar. İnanca görə, o aşığı birinin damına atsan, o ev tökülüb, viran olar.

- Aynanı gün qabağına tutub, evə şövq salmazlar. Hansı evə ayna şövqi düşsə, o evdə özəlliklə ər-arvad arasında dava düşər.

- Nəzərlənməkdən qorunmaq üçün qız-gəlinlər yaş üzərlikləri dərib rəngbərəng saplara düzüb ayna dörəsinə, yelpiyə və ya əks qablarına yapışdırıb, göz qabağına asardılar. İnanclara görə, evə girənin gözü bu üzərliklərə sataşar və nəzər vurmağının qabağın alar. Səhərdən səhərə evlərdə üzərlik salarlar, amma axşamüstü üzərlik salmağın əsəri olmaz.

- Bir evdə xəta-bala çox olsaydı bir nəfərin nəzərləməyinə inanıb kim gəlib gedəndə belə olmağa diqqətli olardılar. Əgər nəzərləyən adamı tapsaydılar, onun başmağının altından və ya paltarından bir zərrə gizləncə kəsib neçə yol ayrıcından çör-çöp yığıb bir az üzərlik ilə yandırır evin adamları və bör-bucağına tüstüsünü verərdilər. Beləliklə, bəd nəzər o evdən çıxardı.

- İşlərdə tək səbr, cüt səbri mülahizə eliyin. Yəni, bir iş başlayanda əgər bir nəfər tək asqırsaydı, əl saxlayıb, salavat çevirib, sədəqə çıxıb sonra iş başlayardılar. Əlbəttə, bir də deyərdilər, bizə tək səbr düşməz, o işi görmədən vaz keçərdilər. Əgər biri cüt asqırsaydı şükür eliyib, işin uğurlu olmağın sanıb arxayın başlardılar. Əgər iki dənədən çox asqırsaydılar “xeyirdən-şərdən sovuşdu, işiizdə olun,”- deyə səbrə önəm verməzdilər.

- Qeyçinin ağzı açıq olsa, düşmənin ağzı açıq olar və hər yerdə adamı pislərlər. İş qurtulandan sonra qeyçinin ağzın bağlayıb ortadan götürərlər.

- Başmaqlar üz-üzə duranda, ya da bir-birinin üstünə çıxanda adamın qiybətini eləllər. Onda başmaqları topluyub çevirib, cüt qoyarlar.

- Evdə və ya divar başında pişik üzün yusa, üzü hansı evə tərəf olsa, o evə qonaq gələr.

- Çayı süzgəcdən süzməsələr, içində tilif gələr. Çay tilifinin içində uzun çöp olsa durub evə qonaq gələcək deyə, evi yır-yığış eliyərlər.

- Bəhanə tutub çox ağlayan uşağa “baş yeyən uşaq” deyərlər. Yəni o uşağın ata və anası tez ölər.

- Biri oturanda dizlərin qucaqlasa, deyərlər: qəm gətirər, aç qucağıvu.

- Uşaq işqırmaq (eşqirəq) tutanda onun işqırağının qabağın almayıb deyərlər, qursaq genəldir.

- Yaşlı xanımlar paltarlarının yaxasına sancaq taxardılar. İnancılara görə, cin dəmirdən qorxar və sancaq yaxasında olan adama zərər toxunmaz.

- Keçmişdə sarı, qərə, göy və qəhvəyi muncuqları sapa düzüb xanımların boynuna və uşaqların sol çiyinlərinə bağlayıb deyərdilər, bu muncuqlar qoymaz naxoşlasın və ya qara bassın.

- Zahı xanım 40-ı çıxmayana kimi (uşağın doğumundan 40 gün keçənə kimi) qəbir üstünə getməz.

- Qırxı çıxmayan uşağın üstünə çiy (bişməmiş) ət gətirməzdilər. Qırxlı uşaq olan yerə bişirilməmiş ət aparsan, onun boynu üstündə durmaz.

- Qızılca tutan uşağın başının üstünə bir qabda qırx yumurta qoyub, bir kasa su, içində də bir təsbeh qoyub, gündə 3 dəfə təsbehi suya salıb uşağın üstünə çilərdilər. Bu işə çillələmək deyirdilər.

- Qızılca tutan uşağın üstünə qırmızı bir parça salıb, yaxud qırmızı parçanı uşaq olan otaqda pərdə kimi aslayıb deyərdilər: “Qırmızı qızılcanı sevindirib, soldurar”.

- Qızılca tutan uşağın başı üstünə qoyulan yumurtaları bir yoxsula verərdilər. İnanca görə, yumurtalar qoymaz gələn qonaqların gözü uşağa dəysin.

- Əgər bir yerdə iynə görsələr, onu götürüb uca bir yerə sancarlar. Bir kəsin evindən öz evlərinə iynə gətirməzlər. Əgər birindən tikiş tikmək üçün iynə alsalar da onu qaytarıb sahibinə verərlər.

- Zahının qırxı çıxmayınca evdə tək qoymazlar. Körpənin də başı üstə 40 günə kimi pıçaq qoyarlar.

- Xoruz vaxtsız banlasa və ya toyuq banlasa, şum¹ olar. Banlayan toyuq və ya vaxtsız banlayan xoruzu seyidə verərlər.

- Uşağa 2 yaşına kimi bal verməzlər, dili pəltək olar.

- Kirpik səyriyəndə üstünə balaca qırmızı rəngdə ip yapışdırıb deyərlər: “Xeyirliyə səyriyəsən, mən səni sevindirirəm, sən də məni sevindir”. İnanca görə, kirpik səyriməsinin düşər-düşməzi olar.

- Boylu xanım aya baxmaz. Baxsa, uşağının üz-gözüne “ay xalı” düşər.

- Əzan çağı ev süpürməzlər, evin bərəkəti gedər.

- Yeməyə başlayanda “bismillah” desən, bizdən yeylər yeməyinə əl vurmazlar və yemək bərəkətli olar.

Qeydə alan: Zivər Abbasi

¹ Şum-yamanlıq

TULUQ NƏĞMƏLƏRİ (Zəncan)

Tuluğum, çalxan gərəkdən,
Salma məni çörəkdən.
Əl dəstamazlı indi,
Asdım səni dirəkdən.

Bu dağın sərəsi adlı,
Aşının tərəsi dadlı.
Tuluğun içində ayran,
Yeməyə kərəsi dadlı.

Süd dibi, tuluq dibi,
Qurbanın olsun bibi.
Süd yala, qaymaq yala,
Qurbanın olsun xala.

Tuluq, səni asaydım,
Yağlı tasa basaydım.
Oğlum böyük olanda
Qulplu qazan asaydım.

Hərdə, hərdə tuluğum,
İpək pərdə tuluğum.
Hər kim səni istəməsə,
Düşsün dərdə, tuluğum.

Tuluğum gəlir ellərdən,
Başına sancıb güllərdən.
Tuluğumu haqq saxlasın,
Yaman göz, yaman dildən.

Həşti, həşti tuluğum
Oba köşdü tuluğum.
Bəylər bizə qonaqdı,
Doldur təşti, tuluğum.

Qurar odu-ocağı,
Süddən alar qaymağı.
Gəlin tuluq çalxalar,
Xoruz banlayan çağı.

Qovuru çaynikin buğu,
Çalxalıram tuluğu.

Qatığı kərə salam,
Yeyəcək ondan balam.

Şağışaq hey səs gəlir,
Olmaya göydən gəlir?
Anam asıb tuluğu,
İçəri evdən gəlir.

Ayran aşə tərə sal,
Dər zəmini yerə sal.
Adaxlım qonaq gəlir.
Tuluğum tez kərə sal.

Sevin, şad ol, tuluğum,
Güclənsin qol, tuluğum.
Sənə nəzər dəyməsin,
Kərəsi bol tuluğum.

Durun gəlin, ay bala,
Qonaq gəlibdir xala.
Qatıq tökün tuluğa,
Çalxayaq, kərə sala.

Tuluq, tuluq, can tuluq,
Bir söz deyim qan tuluq.
Çalxıram bol kərə ver,
Gəlir bizə xan tuluq.

Tuluğum çalxıram yağ olsun.
Kərəsi qaymağ olsun.
Özgə yesə, dərd yesin,
Yoldaş yesə, çağ olsun.

Tuluğum, canın dəridir,
Səni çalxayan Pəridir.
Qapı səsi gəliri,
Qapı dalında əridir.

Tuluğum, için tox guman,
Sənə tay tuluq yox, guman.
Bir el qonaq gəlməli,
Ayran, kərən çox guman.

Tuluğum ellərdən gəlir,
Durna göllərdən gəlir.
Səni çalxayan qız-gəlin,
Səsi evlərdən gəlir.

Nənəm qoyun sağarmış,
Teli-saçı ağarmış.
Tuluq çalxalayıb o,
Zumar¹ kərə yığarmış.

Atam-anam tuluğum,
Qızıl çatam tuluğum.
Səni çalxayıb qızlar,
Xəstə düşüb tuluğum.

Oba köçdü tuluğum,
Gecə keçdi tuluğum.
Səni çalxayan qızlar,
Xəstə düşdü tuluğum.

Ağ tuluq, abı tuluq,
Bəylərin babı tuluq.
Axşam dayısı gəlir,
Doldur da qabı tuluq.

Huylu² tuluq, hay tuluq,
Axlı tuluq, vay tuluq.
Dadlı kərəndi səmər,
Yoxdu sənə tay tuluq.

Səs at, hamı qalxalar,
Qoca tuluq yalxalar.³
Qızım da əl atmasa,
Gəlinlərim çalxalar.

Əyran kərə ayırar,
Qatıq kərə qayırar.
Çağır gələ qonağı,
Gövsü⁴ bir el doyurur.

Qab dolusu var qatıq,
Doldur gələ tuluğu.
Çağır gəlin qızları,
Sən döymələ tuluğu.

Ləplənən⁵ oldum, tuluq,
İpləri yoldum, tuluq.
Tənçə⁶ gətirsin gəlin,
Ayrana doldun, tuluq.

**Toplayıb, yazıya alan: Behzad
Bəyat Fərd (Həsərət Zənganlı)**

¹ Zumar – qış üçün toplanılıb saxlanılan qida.
Çox zaman “qış zumarı” kimi də
işlədilməkdədir

² Huylu – hay – küylü tuluq

³ Yalxamaq-çalxalamaq

⁴ Gövsü, kövsü-bir illik dana dərisindən
hazırlanan tuluq növü

⁵ Ləplənən, ləplənmək – tərpenmək

⁶ Tənçə - qazançadan kiçik qab

NAĞILLAR

Ac qurd

Uzaq zamanlarda bir dana qurd varıymış, bu qurd yatar-yatar acuxur, fikir elər, fikir elər, deyər nəmə eliyim? Çıxım eşiyə bəlkə bir yeməli tapum yeyim. Gedər, gedər, görər bir dana keçİ, deyir:

- Keçi, yeyim biləyi?¹

Keçi deyir:

–Mən aruğam, heç nəməm yox, qoy gedim gətirim ikiynən üç ondan ye məni.

Bunu deyir və alladur çıxıb gedər. Qurd gedər görər bir dana quzu, deyir:

–Quzu, yeyim səni?

Quzu deyir:

–Mən aruğam, heç nəməm yox, qoy gedim gətirim dadunna duzu, ondan məni ye.

O da alladur çıxır gedər. Qurd gedər görər bir dana. Danaya deyər:

- Dana, yeyim səni?

Dana deyir:

- Yo, qoy bir atullum² bu pana³ attulum, o pana ondan ye məni.

Bu da alladur, çıxar gedər. Qurd gedər görər bir dana at. Deyər:

- At, yeyim mən səni?

At deyər:

- Yo, məni yemə, qoy gedim gətirim gəməzinək⁴ barat, ondan ye məni.

O da alladur çıxar, gedər. Qurd gedər görər bir dana dəvə. Deyir:

- Dəvə yeyim biləyi?

Deyir:

- Burda məni yemə, mən ucayam, görəllər biləyi, gələllər, vurallar, ölləy. Gəl min daluma aparum bir çalada ye məni, heç kimsə görməsin. Görəllər biləni, gələrlər, vurarlar ölərsən.

Dəvə alar daluna lənqur-lənqur, lənqur-lənqur aparar salar bir çaluya, orda o qədər təpiyində vurar, qurd leh olar.

Qurd öz-özünə deyir:

Köpək oğlunun qurdu,

Getdiy gördüy keçİ,

Yiyeydin qalaydı iki qıçı.

Nelirdi gedə gətirə ikinin üçü,

Nəmə çobanluğa gedirdiy?

Getdiy, gördüy quzu,

Yeyeydin qalardı iki gözü.

Gedə gətirə dadunan duzu,

Nəmə həlimpəzxanuya¹ gedirdin?

¹ Biləyi (Orta İran, yaxud Qum-Savə türkləri şivəsində)- səni, özünü

² Attulum-atılım

³ Pana-uçurum, təpə

⁴ Qəməzinək-qəbz

Getdiy gördüy dana,
Yiyeydiy, qalaydı yəsi¹ yana-yana,
Nelirdiy attula, bu pana attula, o pana.
Nəmə Rüstəmi-pəhlüvanlıq örgətirdiy?

Getdiy gördüy at,
Yeyəydiy, qalaydı yəsi mat.
Neylirdiy gedə gətirə gəbnən barat.
Nəmə soltanluğa gedirdiy?

Getdiy gördüy dəvə,
Yeyəydiy, qalaydı yəsi gəvə.
Neylərdiy apara tərə ağ qalada evə
Vura lət və par² eliyə.

Söyləyən: Səfiyə Qədri

ƏSALƏT NAĞILI

Biri var idi, biri yox idi, Allahdan sonra heç kəs yox idi. Qədim zamanlar bir vilayətdə bir padşah var idi. Bu padşahın bir dürr qaşlı üzüğü var idi. Padşah bu üzüğü çox sevirdi. Bir gün padşah üzüğünü taxanda görür üzügün qaşına bir qara ləkə düşüb. Nə qədər dürrü silər, yuvar, o qara xal getməz. Vəziri-vəkili çağırar, deyir:

– Tez olun, tapın görüm, nə olub mənim üzüğümün qaşına?

Vəzir-vəkil hər kəsdən soruşarlar, bir cavab tapammazlar. Şah da bulara hərbi biçər³, deyir:

– Bəs siz nə təhər vəzir-vəkilsiniz, bir balaca məsələnin də cavabını tapammırsız?

Vəzir dəstur verir, şəhərdə car çəkirlər: “Qibleyi-aləmin üzüğünün qaşına bir xal düşüb. Hər kəs bunun illətini bilsə, gəlsin desin”.

Sabahısı bir kasıb kişi gələr şahın sarayının qapısına, deyir:

– Mən məsələnin cavabını bilirəm.

Kişini apararlar şahın yanına. Şah deyir:

– Ay kişi, denən görüm, nə olub mənim üzüğümə?

Kişi bir üzügə baxar, deyir:

– Qibleyi-aləm sağ olsun, bu dürrün içində bir qurd var. O qurd dürrü içəridən yeyir. Onun üçün dürrə qara xal düşüb.

Şah deyir:

– Səfəhləmə, ay kişi. Dürrə necə qurd düşər? Verərəm qaşı sındırlar, içinnən qurd çıxmasa, verərəm cəllad boynuvu vurar haa!

Kişi deyir:

– Arxayın olun, bu dürrdə qurd var.

¹ Həlimpəzxana – həlim bişirilib satılan yer

² Lət və par(farsca “lət o par”) – param-parça, darmadağın

³ Hərbə biçər – hədələyər

Şah vəzirə deyir:

– Bu dürrü sındırın görüm necə qurd var?

Hər nə, dürrü sındırırlar, görərlər bəli, içində qurd var. Hamı kasıb kişinin ağlına, huşuna heyran qalarlar. Şah kişinin ağlına afərin deyib dəstür verir:

– Aparun aşpazxanaya, bu kişini qəşəhcə yedirdün, içirdün.

Sabah padşah kişini çağırar qulluğuna, deyir:

– Sənin ağlunnan, dərayəttünnən çox xoşlanmışam. Gəl sənnən çıxax gəzməğa.

Şah dəstür verir, mehtər atını gətirir, minir ata, kişiye deyir:

– Bu at mənim lap yaxşı atlarımmın biridi. Nə deyəsen bu ata?

Kişi bir az baxar ata, deyir:

– Qibleyi-aləm sağ olsun, at yaxşı atdı, amma su qırağına yetişəndə bir az muğayət olun, sizi suya sala bilər.

Şah deyir:

– Bu necə sözdü, ay kişi? Lap elə indi sürürəm su qırağına. Görüm əgər məni suya salmasa, verəcəğam boynuvu vırsunlar.

Sora da atı çapırdar çay qırağına. At dörd nal qaçar, qaçar, amma çay qırağında birdən kişnər, kişnər, girər çayın içinə.

Xədem-həşəm¹ qaçarlar, şahı sudan çıxardarlar. Şah kişini çağırar deyir:

– Afərin sənə!

Sora da dəstür verir:

– Aparın bu kişini aşpazxanıya, göylü nə istəsə yesin, içsin.

Sabah padşah kişini çağırar qulluğuna, deyir:

– Ay kişi, sən çox ağıllı bir adamsan. Mənim təşkilatımı, bargahımı gördün.

Denən görüm, mənim özümə, şahlığıma nə diyirsən?

Kişi başın salar aşağıya, deyir:

– Padşah, məni bu bir dənə sualdan məaf buyur². Ayrı söz nə soruşursan soruş, cavab verim.

Şah gümana düşür, deyir:

– Yox, olmaz. Gərək elə bu sualının cavabın verəsən. Yoxsa verərəm öldürərlər.

Kişi labid qalar, deyir:

– Qibleyi aləm sağ olsun, cavab verəcəğam, amma əvvəl aman istərəm.

Şah deyir:

– Aman verdim. Danış!

Kişi deyir:

– Padşah, sən çox yaxşı bir adamsan, amma əsilzadə deyilsən. Sən indi şahsan, amma şah oğlu deyilsən.

Şah bu sözü eşidib çox qəzəblənir. Cəlladı çağırar kişinin boynun vırdıra.

Kişi deyir:

– Qibleyi-aləm, sən mənə aman vermişdin, olmuya sözünnən dönəsən?

¹ Xədem – həşəm – xidmətçilər, şahın ətrafındakı xidmət göstərənlər

² Məaf buyurmaq – boynundan atmaq, götürmək

Şah görər, bəli da, aman verib. Qaravulları çağırar, dəstür verər, kişini salarlar zindana. Şah kişini atar zindana, amma fikir, xəyaləti başınnan atammaz. Deyir:

– Ay oğlan, bu qabağcan da heç kimin bilmədiyi iki məsələnin də cavabın düz demişdi. Bu işdə bir iş var.

Fikir, xəyalət qurd kimi düşür şahın beyninə. Gecə xəyalətdən yatammaz. Gün çıxmaq həmənin gedər anasının yanına, deyir:

– Ana, düzün denən görüm, mənim atam kimdir? Mənim əslim hardandı?

Anası deyir:

– Oğul, səfəhləmişən? Sənin atan şah idi, sən də onun şahzadəsiydin.

Şah deyir:

– Ana, ya doğrusun deyirsən, ya da burda bu qılıncın özümü öldürəcəyəm.

Anası labid qalar, deyir:

– Oğul, mənim ərim şah idi. Özünə bir şahzadə istəyirdi. Amma mən hər nə boylu olurdu, ölü dünyaya gəlirdi. Son dəfə şah hərəkət kəsmişdi, uşaq ölsə, mənə də öldürəcəği idi. Qəsrin aşpazının da xanımı mənə bir boylu idi. Bir-iki gün mənim sancım tutmamışdan qabax səni doğmuşdu. Mənim də uşağım doğanda öldi. Mama ata-anavı razı saldı, səni alıb qoydux ölən uşağın yerinə. Sən aşpaz oğlusan. Amma mənim öz uşağımnı zərrə fərqi yoxdu.

Şah bunu eşidib yollar, kişini zindandan çıxardıb gətirərlər. Deyir:

– Sən düz deyirdin ay kişi, amma indi denən görüm bu məsələlərin cavabını hardan bildun?

Kişi deyir:

– Qibleyi-ələm sağ olsun, o ki düriydi, əgər eşikdən bir şey olsaydı üzügə, siz bilərdüz. Bəs, eşikdən bir şey olmamışdı. Atalarımız yaxçı deyiblər: “Ağacı içinnən qurd yeyər”. Bəs bildim dürrü içəridən qurd qaraldı. O ki at idi, atın qıçlarına baxdım gördüm, qıçlarının tükü uzundu, bildim bu at körpəlikdə gamışlarnan bir yerdə böyüyüb. Gamış sütü əmib, onun üçün gamışlara tay suyu sevib. Su görəndə özünü də, minəni də suya atacaq. Siz də qurban, məsələlərə cavab verdixcə, hər səfərində mənə ənam, xələt vermək əvəzinə dəstür verduz mənə aparalar aşpazxanaya, qarnımı doyurular. Bir əsalətli şahzadə ənam, xələt verərdi.

Padşah kişinin cavablarına afərin gətirir, sora da deyir:

– Mən əsilzadə bir şah olmuya bilərəm. Amma sənin kimi ağıllı bir vəzirim olsa, yolumdan çaşanda düz yolu mənə görsədib məmləkət işlərində ağıllı tədbir töksə, adil və yaxçı bir şah ola bilərəm. Nə yaxçı, sən mənə vəzir olasan, birləxdə bu məmləkəti dolandırax.

Kişi də deyir:

– Qibleyi-ələmə canım qurban. Hər nə buyursan, gözüüm üstə.

Kişi şahə vəzir oldu. İki birləxdə məmləkəti dolandırmğa başladılar. Yedi, içdi, yerinə keçdi. Göydən üç alma düşdü. Birin mən yedim, birin Rəya,¹ birin də nağıl deyən.

Söyləyən: Raziyə xanım Bəhcətpur (Marağa, 1951 doğumlu).

¹ Nağılın danışıldığı şəxsə ünvanlanır

SİTARƏ

Bir gün var idi, bir gün yox idi. Bir qız var idi, adı Sitarə idi. Bu Sitarə həm gözəl qız idi, həm əlişliydı, ərđəmliydı, həm də dədə-nənəsinin biri bir danası, gözünün ağı qərəsiydı. Sitarə hər gün küzəsini götürüb gedərdi çeşmədən su gətirərdi, həm əl-üzlərin yumağa, həm qab-qasığa axıtmağa. Günlərin birində Sitarə ginə küzəsini götürüb gedir su gətisin çeşmədən. Küzəsini əyir çeşmədən doldursun, birdən sudan bi qəribə səs gəlir: "Sitaaarə, bəxdi qarəə, Sitaaarə bəxdi qarəə". Sitarə diskindi, o yana baxır, bu yana baxır. Dalısına da baxır heş kəs yox. Ginə səs gəlir, heyvan bala barı çatdıyır, qorxusunnan, əl-əyağı silkələnir, kuzə əlinnən düşür sınır, qaça-qaça gəlir evlərinə. Qorxusunnan nə anasına, nə heş kəsə heş nə demir, əslən cıncırın¹ çıxartmır. Sabah olur ginə gedir çeşmiyə. Əyilir suyun doldurur, deyir, şappada əl-üzümə su vurum, əl üzünə su vuranda ginə sudan səs gəlir: "Sitaaarə bəxdi qarə, Sitaarə bəxdi qarəə". Ürəyi üzülür ginə də əlləri titriyir, kuzəni əlinnən salıb sındırır, gəlir evə. Nənəsinə də yalannan deyir yıxıldım, əlimnən düşdi kuzə sındı. Nənə də bir az deyir, savaşı, oturur yerində. Day iki gün, üç gün belə olur, bu qız qorxusunnan rəh-rufu saralır heyvan bala². Axırda görür, yox, belə olmaz bu gərək diyə. Oturur, nənəsinə diyir ki, mənim başıma belə bir qəzo-qədər gəlib. Anası da oturub Sitarənin atasına diyir ki, bala, qızımız belə bir söz diyir. Baxıllar, görüllər hə, bu qız günbəgün sozalır. Neyniyax? Sitarənin dədəsi getdi eşşəyin satdı, bir köşşəy aldı. Gətdi evin vər-vəsayirin çatdıla ona. Sitarəni qoydular onun üstünə, yola düşdülər ordan köçüb getsinnər. Getdilər, getdilər, getdilər axşam oldı, yoruldu. Dedilər, bir yerdə bir döşənib oturax, dincimizi alax. Palaz saldı, bi dana yekkə bağ vardı, ucu-bucağı bəlli dəyil, duvarı qələ duvarı kimi, qapısı qələ qapısı kimi. Onun duvarının bu tərəfində palaz saldı, otdular ki, bi dincələrini alsınlar. Kişi dedi:

– Küzəni verin, aparım su doldurum, suumuz yoxdı.

O yana baxdılar, bu yana baxdılar gördülər ki, nə çeşmə var, nə çay var. Nə bi sızış su var. Amma duvarın dalısınnan bi şırıltı səsi gəlirdi. Kişi deyir, gedim mən bu bağın qapısını döyüm, su alım. Getdi qapını ha döydi, ha döydi qapını açan olmadı. Getdi, suyu süzölmüş gəldi otdı. Bir az keşdi Sitarə dedi, axı mən çox susuzam, kuzəni verin mən gedim doldurum. Bəlkə bağ saabi aşdı. Küzəni götdü gəldi. Qapını istədi tıkkıldatsın, gördi avam qapı örtühdi, elə itələdi girdi içəriyə. Girdi içəriyə ordan bir çeşmə gedirdi, küzəsini saldı ordan su doldursun, elə suyu dolduranda genə bir səs gəldi: "Sitaarə bəxdi qaarə, Sitaarə bəxdi qaarə". Heyvan qız küzəni genə əlinnən yerə saldı, qaşdı ki, qapıdan çıxsın, qapı üzünə bağlandı. Sitarə qaldı qapının bu tayında, ata-anası qaldı qapının o tayında. Qapı da qələ qapısı kimi duvar, nə ucalıqda. Nə bu yannan o yana keşmax olur, nə o yannan bu yana gəlməğ olur. Sitarə burda ağılır, ana-atası orda ağılır. Ama əllərinnən heş nə gəlmir. Bağda da heş kəs yox, bağ sahbi də yox. Bir gün oldu, iki gün oldu, üç gün keşdi. Sitarənin dədə-nənəsi umuddarını day kəsdilər. Dedilər, da güman bizim qızımızın bəxdi budi, alının yazısı budi. Çarə yoxdı, xudafisdəşdilər, qeyitdilər gəldilər öz ev-eşiklərinə. Sitarə qaldı orda təh başına. Sitarə bir gün, iki gün ağıladı, oxşadı, Allaha yalvardı, axırda gördü, yox, belə olmaz. Durum görüm, axı nə xəbərdi. Durdu bir gün səhər bağda dolandı, o yana getdi, bu yana getdi. Bağda ağaşdar, hər meyvənin ağaşdari, nə güllər, nə göy-göyərəntilər. Bir

¹ Cıncır – səs – küy

² Heyvan bala – yazıq, biçarə mənasında, bir kəsə yazığı gəldikdə "heyvan bala" söylənilir

az miyvədən-zaddan yedi, o yani dolandi, bu yani dolandi gördü bağın o başında bir dənə ev var – səray kimi, dağlar kimi. Dedi, qoy gedim bir ora da baxım. Getdi gördi, hə, qapısı itələdi, girdi gördü, baba, nə qəs? Dəhliz dəhliz içində, otax otax içində, döşənəhli, düzülü, səhman nə gözəllıxdı. Elə otaxları belə bir-bir bunnan ona, onnan ona, aynabənd otaxdan, filannan bunnan çıxdı ona girdi. Bir otaxda bi dana gördi böyüy sal daş qoyiblar otağın arasına. Üstünə bir dana cəvan uzadıblar. Əyaxların dərə-dərə getdi yaxına. Gördi bir gözəl cəvan uzadıblar, canı bütün iynə-səncəh. Baxdı, gördü bunun başının üstünə bir kağız qoyublar. Götdi kağızı oxudu, gördi yazıblar ki, hər kəs bu oğlanın başının üstündə qırx gün qırx gecə Quran oxıy, bu iynələri çıxard, iynələr qutulan zaman bu oğlan tilisimi batil olacaq. Buna can gələcək, bu tilsimi batil eliyənə, bu Quran oxuyana bütün malın-dövlətin, bağın, qəsrin hər nəyi var ona verəcək. Sitarə oğlanı gördi, həm oğlana ürəyi yandı, o vəziyyətdə gördi həm oğlanə vırıldı. Xoşu gəldi, ona aşix oldu. Sitarə səhərrər durardı, işlərin görərdi, səliqə-səhmənin elərdi, tez gələrdi bu oğlanın başının üstündə oturardı, Quranın oxuyardı, ağıly-ağıly göz yaşı içində o səncəxləri, iynələri onun canınnan çıxardardı hər gün. Bir gün bağda dolanırdı girdi eşihdən bir səs gəlir. Qulax verdi, girdi hə eşihdə qaravaş satıllar, kəniz satıllar. Dedi, çox yaxçı oldu, indi çıxaram bi dana, qərə kənizlərdən alaram. Həm gələr mənə həmdəm olar, tək qalmaram, həm ev işlərində mənə köməhləx elər. Getdi böyük-böyük küplərdə nəqqədər qızıllar vardı. Bi dana qızıl sikkə götdi, gəldi bi dana qaravaş aldı. Qaravaş gəldi, buna məsalam ki, buna həmdəm gələcək, amma ya hər gün bu qızı güdirdi. Görürdi ki, bunun bi sırrı var. Bu qızı güddi, güddi gördü Sitarənin bir sirri var, bu sirri bildi. Oldi otuz doqquzumuncu gecə. Hər gün gecə Quran oxur, iynə-səncəği çıxardıb oldu otuz doqquzumuncu gecə. O gecə bu qaravaş gəldi Sitarənin yemağına dava qatdı, onu yuxuya verdi. Onu yuxuya verdi gəldi otdu oğlanın başı üstündə, Quran oxudu, səncəxləri çıxartdı. Axir səncəği çıxardanda oğlan asqırdı, ona can gəldi, tilsim batil oldi, durdı otdi. Otdi, gördi qaravaş qabağında, qərə kəniz, dedi, bə, o bu işi görüb bu fədakarlığı eliyib, biləsən Quran oxuyıb, iynələri çıxardıb. Tutdu onun üzünən-gözünən öpdü, oni özünə gələn elədi. O qaravaş da Sitarəni görsətdi, dedi, bunu da görürsüz, bu mənim işçimdi, külfətimdi. Hə, da ona görə “Sitarə, bəxdi qərə” qoymuşmuşlar də adın. Xülasə, bular elə bu cürə zindəgannıq eyirmişlər, keçinirmişlər. Bir gün bu oğlana iş çıxar. Gələr arvadına deyər, mən gedəcəyəm şəhrə, bir yol işim var, hər nə desən ordan alım gətirim evə. Bu qaravaş da görməmişin biri, da əğlinə nə gələ üzüh, ləhsi,¹ başmax, corab, matik-tatik² hər nə mənə ağına gələn sifariş verir ki, buları mənə gəti. Oğlan da nə desin, oğlan da dedi, gözüm üstə gətirəm. Bu oğlan gəldi Sitarənin yanına. Sitarəyə dedi ki, sən nəmənə istiyirsən gedirəm şəhrə, mənə deginən alım gətirim. Sitarə dedi:

– Mən heş zad istəmirəm. Elə siz sağ -səlamət gedib gəlsəz mənə hər nədi.

Oğlannan israr, Sitarədən inkar. Sitarə dedi:

– Day indi ki bu cür israr edirsən mənə, bir dana səbr daşı al gətir şəhərdən.

Dedi:

– Yaxci.

Bu oğlan getdi işlərini gördü, elə ki, işləri qutuldu, üz qoydı bazara arvadı hər nə mənə tapşırırdı buları aldı, nəm nə qədə. Sonra o yannan soraxlaşdı səbir daşı,

¹ Ləhsi – bilərzik

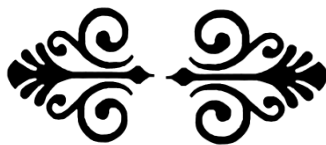
² Matik – tatik – dodaq boyası

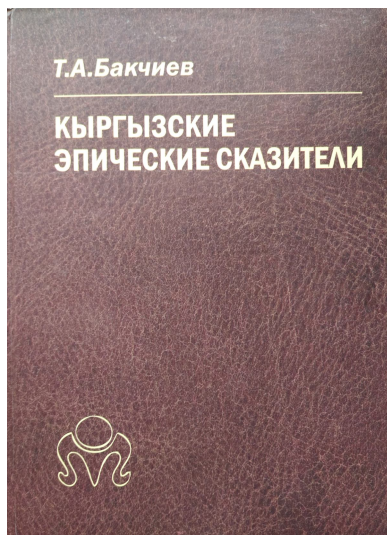
bu yannan soraxlaşdı səbir daşı, tapamıadı. Axırda dedilər gedəcəxsən haralarda bir qoca kişi var, olsa olmasa onda olacax. Da bu da gördi qıza söz verib da neynəsən. Getdi qoca kişini tapdı, dedi mən səbr daşı istirəm. Qoca kişi dedi, hə, mən də var. Verdi biləsənə. Oğlan istirdi çıxsın, qoca kişi səslədi. Dedi:

– Mən bilmirəm sən bu səbr daşın kimə alısan, amma hər kəsə alısan, ürəyi bəter dərtiddi. Sən onu gərəh gecə gedəsən bu daşı verənnən sonra gizlincə onu güdəsən, görəsən o ürəyinin dərdi nədi ki, bu daşa diyacax. Elə ki sözü qutuldu, qutulmax həman gərəh bu daşı əlinnən alıb çırpasan yerə, bu daş sına. Sınmasa, onun ürəyi partıyıb öləcəx, bə.

Oğlanda da neynəsən, örgəşdi kişi nə cür demişdi, gəldi bi yol arvadına nəmənə almışdı verdi. Gətdi bu səbr daşın da verdi Sitarəyə. Gecə oldu başların qoydular yatdılar. Amma oğlan barmağın kəsdi, yarasına duz səpdi ki, yuxusu aparmasın. Elə ki arvadı gördü yatıbdı, durdu əyaxların dərə-dərə gəldi Sitarənin otağında qapının dalısında qulağın dayadı ki, görsün bu nə deyir. Gördü, hə, Sitarə başlayıb əvvəldən başına gələnləri bir-bir deyib sora deyir ki, səbir daşım ya sən sın, ya mən sını. Bi o söz ora yetişir ki, deyir, hə belə getdim bi dana sikkə götdüm, bi dana qarvaş aldım mənə həmdəm olsun, səbr daşı, ya sən sın, ya mən sını. O cür da deyəllər, ya sən çatda, ya mən çatdıyım. O cür da deyəllər...Sora diər ki, mən otuzdoqquz gecə səncaxları çıxartdım, Quran oxudum, axir gecə mənim qəzama dəva verdi məni yatırdı, oğlan durdı onu bildi, səbr daşım ya sən sın, ya mən. Elə bunu ki, deyəndə sözü qutulmamış oğlan qapını aşdı, girdi, daşı aldı, çaldı yerə. Daş oğum-oğum oldu yerə düşəndə. Sitarəni oğlan basdı bağrına, üz-gözünən öpdü. Deməli, bəğışdə ki, bi belə vəxdi bilməmişəm, saymamışam, mütavace olmamışam həqiqət nəmənədi. Onu aldı özünə gəlin elədi. Bu qaravaşı da saldı torbiyə, bağladı bir dənə qatırın quyuğuna, vırdı, düşdi çöllərə. Yedi, işdi, mətləbinə yetişdi.

Söyləyən: Susən xanım Nəvadəyi Rəzi



*Yeni nəşrlər: təqdimat və rəylər***Seyfəddin RZASOY***Filologiya elmləri doktoru, professor,**AMEA Folklor İnstitutu**Mifologiya şöbəsinin müdiri***TÜRK EPIK DÜŞÜNCƏ SİSTEMİNƏ
TRANSCENDENTAL ASPEKTDƏ BAXIŞ***(Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек,
«Принт-Экспресс», 2015, 256 с.)*

Hörmətli oxucular, T.A.Bakçiyevin sizlərə təqdim etmək istədiyim “Qırğız epos söyləyiciləri” kitabı ümumtürk və dünya folklorşünaslığı baxımından iki cəhətdən xüsusi əhəmiyyət kəsb edir:

Birincisi, bu kitabda dünya epos xəzinəsinin həcmi, monumentallığı və epik əzəməti baxımından, sözün həqiqi mənasında, “şahı” olan “Manas” eposuna türkologiya tarixində ilk dəfə olaraq transsendental baxış gerçəkləşdirilmişdir;

İkincisi, kitabın müəllifi filologiya elmləri doktoru Talantaalı Alimbekoviç Bakçiyev, soyadından da göründüyü kimi, Qırğızıstanın klassik məktəbi təmsil edən ən məşhur bir neçə epos söyləyicilərindən biridir. Bu cəhətdən, kitab onun müəllifinin bir baxışı kimi şəxsi transsendental praktikasını da

özündə əks etdirir.

T.A.Bakçiyev Beynəlxalq Manasşünaslar Assosiasiyasının prezidenti, manasşünaslıq sahəsində aparıcı mütəxəssislərdən biri, “Manas” trilogiyası və “Ər Töştük” dastanının məşhur söyləyicisi, Qırğızıstan Respublikası Mədəniyyət, İnformasiya və Turizm nazirliyi yanında “Manas” eposu üzrə ekspert komissiyasının üzvüdür. Onun elmi maraqlarının əsas istiqamətlərini söyləyiciliyin ənənəvi əsasları, söyləyicinin cəmiyyətdəki yeri və rolu təşkil edir. Manasşünaslıq sahəsində fundamental tədqiqatların müəllifi olan T.A.Bakçiyev xarici ölkələrdə keçirilən folklor festivallarının fəal iştirakçısıdır. “Manas” eposunun epizodlarını inikas edən “Manasın yası” (2011) və “Almambetin hekayəti” (2013) adlı kitablar onun söylədiyi variant əsasında çap olunmuşdur.

Biz (prof. Nailə Rəhimbəyli, fəlsəfə doktoru Aşıq Altay Məmmədov və mən) onunla 2019-cu ilin yayında Qırğızıstanın paytaxtı Bişkek şəhərində keçirilən “V dünya xalqları eposları festivalı”nda tanış olduq. Tədbirin əsas təşkilatçılarından olan T.A.Bakçiyev indi haqqında danışdığım kitabı imzalayaraq mənə bağışladı. Axşam oteldə kitabı vərəqlədim. Kitabın ikinci hissəsindəki söyləyicilərin hamı ruqları, onların manasçının repertuarının və söyləyicilik statusunun müəyyənlişməsindəki yeri haqqında olan başlıqlar diqqətimi dərhal cəlb etdi. Açıb həmin hissələri oxumağa başladım və həmin andan mənim türk epos mədəniyyətinə baxışlarım “bir

anda” dəyişdi. Ona görə “bir anda” ki, əslində, türk eposunun transmediativ strukturu ilə bağlı uzun müddətdir məni düşündürən sulların, müəmmaların “açarını” tapmışdım. Müəllifin özünün sənətkar olması, kitabda bir söyləyici kimi bilavasitə özünün transsəndental yaşantılarına söykənməsi onun yazdıqlarını mənim üçün türk epik düşüncə sisteminə “içəridən” baxış kimi qiymətli hadisəyə çevirdi. Ən əsas olan o idi ki, mən “Dədə Qorqud” eposuna yanaşmanın “açarını” tapmışdır.

“Dədə Qorqud” eposu dünya türkologiyasında istisnasız olaraq “kağız fakturası” kimi tədqiq olunur: tədqiqatçılar yazılı mətnin sərhədlərindən qırağa çıxmağı, mətni canlı transmediativ prosesi özündə əks etdirən şifrələr sistemi kimi tədqiq etməyi, transmediasiya prosesinin mətnə qorunub qalmış elementlərini “canlandırmağı”, mətnin əks etdirdiyi epik informasiyanı “ozandan onun pirinə” qədər retrospektiv dinamikada bərpa etməyi ağllarına belə gətirməmişlər.

T.A.Bakçiyev kitabda “Manas” eposunu “kağız-mətn” fakturasında deyil, canlı düşüncə hadisəsi kimi təqdim edir. O yazır: “Qırğızlar keçmiş vaxtlarda “Manası” təkcə şifahi-poetik əsər kimi yox, həm də canlı varlıq kimi... qəbul edirdilər” (səh. 256).

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

Bu, Azərbaycan epos mədəniyyəti, aşiq sənəti üçün də xarakterik olan butavermə hadisəsidir. Tədqiqatlarda butavermə folklor motivi kimi geniş şəkildə tədqiq olunsada, onun canlı praktika olması nəzərə alınmamışdır. Bütün bunların hamısı bizi türk söyləyici yaddaşının fenomenal strukturuna nəzər salmağa sövq edir.

Tədqiqatçıları həmişə bir sual düşündürüb: həcmi baxımdan dünyanın bir sayılı ən nəhəng eposu olan “Manas” dastanını söyləyicilər necə yadda saxlayırdılar?

Daim təkrarlanan bu suala manasçılar dastanı yadda saxlamadıqları, ifa zamanı gözlərinin qabağında olan pirlərinin dastanı onlara söylədiyi, onların da yalnız piri dediklərini təkrar etdikləri cavabını verirdilər.

T.Bakçiyev yazır ki, xalq arasında “Manas” dastanını düzüb-qoşan ilk dastançı İrçi uul haqqında rəvayət var. Manasçılar həm də təsdiq edirlər ki, dastanın ilk söyləyicisi olan İrçi uul Manasa sədaqət və doğruluqla xidmət edən igidlərdən və silahdaşlardan biri idi (səh. 6).

“Manas”ın məkan-zaman sistemi “Dədə Qorqud” eposunda olduğu kimi, iki zamanı – “ol zamanı” və “indiki” zamanı əhatə edir. Manas və igidləri “ol zamanda”, dastanın söyləyiciləri olan jomokçular “indiki zamanda” yaşayırlar. Jomokçu “ol zaman” ilə “indiki zaman” arasında əlaqəçi-mediatorudur. Lakin burada bir mühüm obraz-element var: jomokçunun, ozanın, yırçının və s. “*piri*”, yəni nəslindən,

soyundan olduqları sənət babası. Bu pir “Dədə Qorqud” eposunda Dədə Qorqud, başqa türk xalqlarının eposlarında başqa pirlərdir. Bu cəhətdən, biz əgər “Dədə Qorqud” eposunun şifahi və yazılı mətnlərinə ozanla onun piri Dədə Qorqud arasında qurulmuş əlaqə rejiminin (sisteminin) ifadəsi kimi baxmasaq, mətni “oxuya” bilməyəcəyik. Bu əlaqə rejimi, T.Bakçiyevin ifadəsi ilə desək, “energetik informasiyanın kodlaşmasının xüsusi növüdür” (s. 14).

Belə hesab edirik ki, şəcərəli “Manas” söyləyicisi T.A.Bakçiyevin aşağıdakı fikri “yeni türk eposşünaslığının” metodoloji əsas kimi qəbul edilməlidir. O yazır: “Manasçı və müqəddəs “Manas haqqında dastan” çətin dərk olunur, bunlar (müasir – S.Rzasoy) insan ağı üçün tamamilə dərkolunmaz hadisələrdir. Manasçı və “Manas” dastanının dərkolunmazlığı onda ifadə olunur ki, *biz onları özümüz necə anlamaq istəyirik, elə o cür də başa düşmək istəyirik*. Bu işdə bizə insanın öz varlığı (müasir insanın malik olduğu düşüncə tərz – S.Rzasoy) mane olur. Başqa cür desək, “Manas dastanı” – kodlaşdırılmış dünya, labirint, manasçı isə – həmin dünyanın bir hissəciyidir. Bu, nəhəng energetikaya malik güclü mənəvi hadisədir. Baxmayaraq ki, biz bu haqda yaşlı nəslin dilindən həmişə eşitmişik, ancaq buna inanmaq istəməmiş, “Manas” dastanını xalq əfsanələrindən biri (yəni uydurma mətn – S.Rzasoy), söyləyicini isə bu əfsanənin adı ifaçısı hesab etmişik”¹.

T.A.Bakçiyevin “Qırğız epos söyləyiciləri” kitabı üç hissədən ibarətdir. “Manasçı söyləyicilik sənətinin nəzəri-metodoloji əsasları” adlanan birinci hissədə iki problem əhatə olunur:

1. Manasçı söyləyicilik sənətinin tədqiqində nəzəri yanaşma;
2. Manasçı söyləyicilik sənətinin kompleks şəkildə öyrənilməsinin metodoloji əsasları.

Kitabın “Söyləyicilik vergisinin alınması” adlanan ikinci hissəsində aşağıdakı məsələlərdən bəhs olunur:

1. Gələcək söyləyicinin seçilmə yolu;
2. Söyləyicinin hamı ruhları;
3. Manasçının repertuarının və söyləyici statusunun müəyyənləşməsində hamı ruhların rolu;
4. Gələcək söyləyicinin xəstəliyi söyləyicilik ənənəsində xüsusi hadisə kimi.

Monoqrafiyanın “Söyləyicinin öyrədilməsi və ifaçılıq ənənəsi” adlanan üçüncü hissəsində aşağıdakı məsələlər tədqiq olunur:

1. Xeyir-dua alma və müqəddəs yerlərin ziyarəti;
2. “Manas” dastanının canlı ifa xüsusiyyətləri;
3. Söyləyicinin sosial statusu;
4. Söyləyicinin ifaçılıq ənənəsi.

Zəngin bibliografik aparata malik olan kitabın sonunda dörd əlavə cədvəl verilmişdir. Birinci cədvəldə “Manas” dastanı söyləyicilərinin – manasçıların şəcərəsi adlar, yaşadıkları müddət, doğulduqları yer, nəsiləri və tayfaları səviyyələrində əhatə olunmuşdur. Cədvəl 72 söyləyicini əhatə edir.

¹ Бакчиев Т.А. «Слово о Манасе» с трудом поддается пониманию, непостижимо человеческому разум (24.03.2010) // <https://paruskg.info/glavnaya/60367-60367.html#.XqV6F3XiZgQ.facebook>

İkinci cədvəldə mövcud məlumatlar əsasında 24 söyləyicinin sənət vergisini “Manas” eposunun hansı obrazından neçə yaşda alması, bu zaman ona hansı qıdanın yedirdilməsi, ona hansı əşya, əlamət, heyvanın təhkim olunması öz əksini tapmışdır.

Üçüncü cədvəldə transsendent qabiliyyətlərə malik 13 nəfər söyləyici əhatə olunur. Onlar üç sütunda təqdim olunurlar:

1. Təbiblik edənlər;
2. Gələcəkdən xəbər verənlər;
3. Təbiətə və havaya təsir edənlər.

Dördüncü cədvəldə 24 söyləyicinin söyləyicilik (ustad-şagird) məktəbi təqdim olunur. Cədvəldən aydın olur ki, özü baxşı nəslindən olan T.Bakçiyev həm də ustadı Şaabay Əzizova şəyirdlik etmişdir.

Bütün bu məlumatlar qırğız dastan söyləyiciliyindən bəhs edən kitabın elmi əhəmiyyətini daha da artırır. Ancaq belə hesab edirik ki, monoqrafiyanın dünya türkologiyası üçün əlahiddə əhəmiyyəti onda “Manas” dastanının transsental düşüncənin, transmediativ əlaqənin məhsulu kimi öyrənilməsidir. Fikrimizcə, bu kitabla nəinki “Manas, ümumiyyətlə türk epos mədəniyyətinin, o cümlədən “Dədə Qorqud” eposunun öyrənilməsinin yeni erasının metodoloji əsasları qoyulmuşdur. Etiraf etməliyik ki, ümumtürk dastanşünaslığının indiyə qədər gerçəkləşdirilmiş nəhəng elmi təcrübəsi türk eposuna bütün hallarda etik yanaşmanı inikas edir.

Etik yanaşma – mədəni sistemə onun çölündən yanaşma;

Emik yanaşma – mədəni sistemə onun içərisindən yanaşmadır.

T.A.Bakçiyevin “Qırğız epos söyləyiciləri” kitabı “Manas” eposuna məhz emik yanaşmanı, başqa sözlə, “Manas”da şifrələnən türk düşüncə sisteminə “içəridən yanaşmanı” inikas edir.

Qəti qənaətimizə görə, türk epos mədəniyyətinə emik yanaşma olmadan biz zəngin türk dastanlarına yenə də çöldən baxmaqda (etik aspekt) davam edəcəyik. Bu cəhətdən, türk dastan ənənəsinin “etik” mövqedən (kontinuumçölü) təsviri metodundan qurtulub, onu “emik” (kontinuumiçi) mövqedən təhlil edə bilmək üçün epik informasiyanın *transsendent* mahiyyətli olduğunu qəbul etməli, dastan mətninə, sadəcə, dastançının yaratdığı bədii-estetik mətn kimi yanaşmaqdan imtina etməliyik. Səməvi dinlərin kitabları həmin dinlərə qulluq edənlər tərəfindən Uca Allahın insanlara nazil etdiyi müqəddəs vəhylər statusunda qəbul olunduğu kimi, türklərin dastanları da qədim türklər (o cümlədən bəzi indiki türk xalqları) üçün Tanrının dünyası ilə bağlı müqəddəs mətnlər idi. Dastanların Tanrının dünyasından, “cavanmər”, yəni həmişə cavan, ölməz qəhrəmanların yaşadığı “ol zaman” dünyasından gəldiyini, təhkiyəçinin (ozan, aşiq, baxşı, yırçı, jomokçu, qamların...) bu mətnləri “yaratmadığını”, sadəcə, soylarından, nəsillərindən olduqları “pir”lərindən (sənət əcdadlarından) mediasiya yolu ilə aldıqlarını qəbul etməsək, sakral epik informasiya daşıyıcısı olan türk dastanlarının “sirlərinə” yenə də kənardan baxmalı olacaq və həmin “sirlərin” estetikasından duyduğumuz poetik vəcdi “möcüzəvi”, “heyvətəmiz”, “möhtəşəm”... kimi sifətlərlə tərif etməkdən başqa bir “metodumuz” qalmayacaqdır.

Belə hesab edirik görkəmli rus folklorşünası B.N.Putilovun bu fikri vəziyyəti bütün reallığı ilə izah edir: “Dastan söyləmə vergisi, xüsusilə də “Manas” kimi nəhəng abidələrlə bağlı izah olunmaz tapmacadır. Heç kəsin izah etməyə gücü çatmır ki, bu vergi haradan gəlir, insana necə daxil olur, niyə onu bu qədər incidir və sevindirir, necə aşkara çıxır və hökmlə özünün gerçəkləşməsinə necə tələb edir.

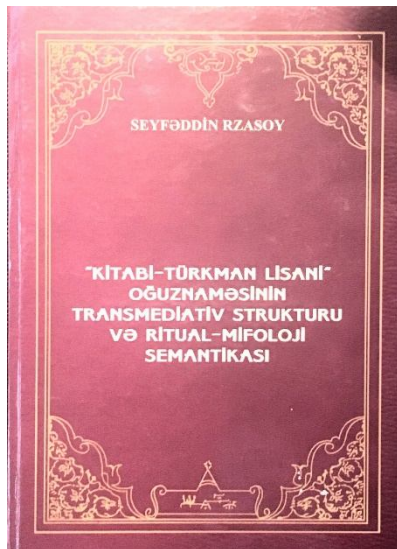
Tapmaca qalmaqda davam edir və söyləyicilik vergisinin gizli fenomenini açmaq üçün nə isə başqa şey tələb olunur. Və bu “başqa şey” öz başlanğıcını çox qədim zamanlardan götürür, miflə qidalanır və yeri gəlmişkən deyək ki, tamamilə gerçək dəyişmələrdə qavranılan “fövqəltəbii”, “fövqəladə”, “o dünyaya aid” olanın hakimiyyəti haqqında möhkəm təsəvvürlərlə dəstəklənir”¹.

T.A.Bakçiyev özü baxşı nəslindən olan vergili sənətkar kimi sadəcə anlamışdır ki, dastanı anlamaq üçün onu yaradan və yaşadan sənətkarın düşüncə aləminin dərinliklərinə nüfuz etmək lazımdır. O, “Manas” dastanının “kollektiv şüur” arxetiplərinin daşıyıcısı kimi kitabda transsendent yaşantının məhsulu olmasını ortaya qoymaqla ümumtürk dastanşünaslığında yeni elmi istiqamətin əsasını qoymuşdur. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, T.A.Bakçiyevin “Qırğız epos söyləyiciləri” kitabının Azərbaycan dilinə tərcümə edilərək elmi dövrüyyəyə buraxılması Azərbaycan folklorşünaslıq elminə böyük fayda vermiş olardı.

¹ Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. Москва: «Восточная литература», 1997, с. 51

Qalib SAYILOV*Folklor İnstitutunun Mərasim şöbəsinin**aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**E-mail: qalibsayilov@mail.ru*

QORQUDŞÜNASLIQDA YENİ MƏKAN-ZAMAN PARADİQMASI



Hər şey o gün başladı... nəmişli, soyuq payız günü.

Dədə Qorqud adına maraqlı kim var idisə – hamısı Azərbaycan Dillər Universitetinin foyelərində, kimi pıçıltı ilə, kimi həyəcanlı, kimi də sakit görünümlü, lakin, təlatümlü ritorika ilə məchuldan məluma, gizlindən aşkara çıxırdı.

Oğuzşünaslıqda, Qorqudşünaslıqda, türkologiyada yeni bir eranın başlanğıc durağı idi həmin gün o məkan: həqiqətləri və yanlışları ilə.

Təxminən, bir əsrdən sonra Qorqud dədəmizin apaydın yolu vahid istiqamətindən çıxıb məchul labirintlərə girmişdi. Çünki dünya dediyimiz fani “çökəyin” horizontları, mayakları dəyişmişdi. Babaların, dədələrin yoluna yığılan toz-torpaq “dağ” olurdu. Dədələrin nəvələri isə yad mahnıların yanlış

ritminə düşüb şıdırgı rəqs etmək istəyirdilər. Lakin yad nəfəslər, yad ritmlər onların daxili ritminə uyğun deyildi, məhz buna görə elmin nərdivanından yığıla bilər, zədələndirilə. Yenə bizə Ozan lazım idi, Dədə lazım idi, folklorşünaslığın bu nərdivanını bərk tutsun, ona dırmaşan elmimiz yığılıb şikəst qalmasın!

Hörmətli oxucu, bu fikirlər bir az metoforik, bir az da “parıltılı” görsənə bilər. Ancaq aşiq gördüyün çağırır. Mən də həmsərim Sabir demişkən “hələ gördüklərimin dördə birin yazmayıram”.

Bu olaylar qorqudşünaslıq kontekstində muzakirə edilsə də, burada tamam başqa nüanslar mövcud idi. Burada sistemlərin davası gedirdi. İstər Türkiyədən gələnlər olsun, istərsə də yerlilər olsun. Burada haqla batilin, inancla inancsızlığın, imanla ateizmin mübarizəsinin sətiraltı məqamları apaydın hiss olunurdu. Bəzi məşalar bunu necə həvəslə edirdi, o da görünürdü. Buna sistemlərin müharibəsi deyilir. 100 ildən çoxdur ki, Osmanlı da daxil bizim coğrafiyamızda marksist-leninçi dövr hökm sürür. Milli görüşü, sağçılığı qəbul etməyənlərin sol-mühafizəkar inadkarlıqları təkcə bizim deyil, bütün Türk-İslam dünyasının zərərinədir.

Bu, şərti olaraq “kiçik” toplantıda 3 düşüncə sistemi sezilirdi və qeyd etdiyim kimi 3 düşüncə sistemi mövcuddur:

1. Mediatik;
2. Akademik;
3. Sistematik.

12 oktyabr 2019-cu ildə Azərbaycan Dillər Universitetində təşkil olunmuş “Sovet-Türk kollokviumu”nun 30 illiyinə və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yeni

tapılmış 13-cü boyunun müzakirəsinə həsr olunmuş dəyirmi masanın gedişatında bu üç düşüncə formasının üçü də var idi:

1. Mediatik forma: Bu, problemin olması və onun yaratdığı ajiotajdır və bir neçə ay müddətinə hesablanır.

2. Akademik forma: Bu, akademik anlamı olan hadisəni elmi-kütləvi müstəviyə gətirmək və bu sahədə söz sahibi olmaqla proyektlər əldə etməkdir. Bu da 20-30 ili əhatə edir.

3. Sistematik forma: Bu, siyasi-ideoloji və düşüncələri dəyişən prosesdir. Necə ki, 3-cü “nüsxə və ya əlyazma” ilə bağlı olduğu kimi. Sadə və bəsit bir misal göstərirəm. “Gümbət əlyazması”, “nüsxə”, fərq etmir, adını nə qoyursunuz-qoyun, bu mətndə proletar-kommunist dəst-xəttinin və imperialist düşüncənin hakim olduğunu aydın və net olaraq görürük. Bu, nağılla məşğul olanların duya biləcəyi bir məsələ deyil. Qlobal elmi proyektlərlə məşğul olmayanlar, təbii ki, bunu duymaz və bilməzlər:

a) “Nüsxəyə” gətirilən toponimlərin bir çoxu 20-ci əsrin coğrafiyasıdır.

b) “Nüsxə”də olan ayrı-seçkilik, radikalizm, milli-etnik qarşıdurma fars və rus imperializminin, şovinizminin nüsxəyə müdaxiləsidir.

Mən jurnalistika və hüquq təhsili almışam. Mətndə folklorşünaslıq terminləri ilə yanaşı, başqa nüansları da nəzərdən qaçıra bilməzdim. Amma və lakin bu məsələ ilə bağlı professor Seyfəddin Rzasoyla olay gündəm olandan, demək olar ki, hər gün müzakirə edirdik və baxmayaraq ki də hörmətli Seyfəddin müəllim ağır cərrahi əməliyyatlardan yenidən çıxmışdı. Mən onun məsələylə bağlı necə narahatçılıq keçirdiyinə və folklorşünaslığın bu probleminin sanki məsuliyyəti onun boynunda imiş kimi necə bir həyəcan yaşadığına mat qalmışdım. O, çox gözlədi ki, bu yarımçıq hipotezə kimsə cavab versin. Təəssüf ki, hamı eyni havanı oynamağa başladı və nəticədə oyunun “estetika”sı, oyunçuların da moralları pozuldu. Xatırlayıram, sosial şəbəkələrdə hətta “qorqudşünaslar idarəsi” də yaradılmışdı. Problem dalğası xaosa çevrilir, sahilləri uçurur, folklorşünaslığın yollarına iri daşlar atırdı. Və “daş” demişkən, düzgün prioritetlərin olmadığı bir vaxtda kiminsə öz “əlini daşın altına qoymağın” zamanı idi.

Deyirlər ki, hər hansı müqayisə qüsurlu olur. Ancaq qeyd etdiyim müqayisə yerinə düşdüyü üçün sizlərə də nəql etmək istədim.

Günlərin birində sultan saraya gedərkən yolun kənarındakı bir daşı yolun ortasına atır və sarayın pəncərəsindən insanları seyr etməyə başlayır. Maraqla baxır ki, görüm, insanlar bu daşla nə edəcəklər. İlk olaraq vəzir gəlir, daşı yoldan götürməyin bir sədəqə olduğu ağına gəlmir. O yan-bu yanına baxır. Deyir ki, sultanımla danışib, daşı yoldan götürmək üçün bir işçi, bir adam tapırıq. Vəzir gedir, zabıt gəlir. O da bir daşa baxır, bir yola baxır. Deyir ki, gedim vəzirə deyim, bu daşı bura atanın cəzasını verək. Nə isə... O gedir, bu gəlir: saray məmuru, saray təlxəyi, saray şairi, saray artisti...

Bu olayı mən bir irfan məclisində də danışdım. Biri yerdən dedi ki, sarayda mütrüfün, artistin, təlxəyin nə işi var? Var dedim, var. Dedim ki, padişahlar ağıllı adamlar idilər. Saraylarında belələrinin olmasına bəzən ehtiyac duyulurdu. Biri gəlib artistlik, təlxəklik edəndə deyirdi ki, sən saxla, mənim sarayımda bütün bunları edənlər var, sənin artistliyinə ehtiyac yoxdur. Beləcə təlxəklər, artistlər hətta “şairlər”, mənfəətpərəstlər, ikiüzlülər daşın ətrafında fırlanar, təlxəklik edər, əsla iş

görməzlər, yəni daşı yoldan götürməzlər, götürmək əvəzinə artistlik edərlər. Saray şairi daşa şeir həsr edər və həmin şeiri sultana oxuyaraq, beləcə günün keçirər. Nəhayət, bir dərviş gələr, yoldakı daşı görər; əvvəlcə daşa təbəssüm edər, sonra daş kiminsə ayağına, heyvanına, arabasına mane olmasın deyər, onu ehmalca götürüb kənara atar. Daşı atandan sonra daşın altında üstü yazılı bir kisə qızıl olduğunu görər: “Bu qızıl əlini daşın altına qoymağı bacaranlara halaldır”.

Bəli, əlini vaxtında daşın altına qoymaq cəsarət və mərifət istər. Folklorşünas-filoloq yetirmələrinin, “elmül” halına və əhvalına bələd olan bir çox müasirlərinin “xoca”, yaxud “hocaların hocası” deyər müraciət etdikləri Seyfəddin Rzasoyun qazandığı nə qızıl oldu, nə də altın. O, bir pəncərə açdı. Qorqudşünaslıqda açılmış bu yeni pəncərə qarşı obyektin fəsadını deyil, ən uzaq üfqləri seyr edəcək spektrə malikdir.

Uzun illər Azərbaycan elmşünaslığında “atlılar”, “piyadalar” və “yedəkçi”lər olmuşdur. Ancaq meydan açılanda, savaş başlayanda bəhanə “xalı”ları toxumağa başladılar. Elmə vərdis edənlər də var, elmlə alver edənlər də var. Bir də elmi Allahın (c.c.ə.ş.) lütf etdiyi insanlar var. Seyfəddin müəllimin son elmi kredolarında bir hikmət sezilməkdədir. Bu barədə az sonra bəhs edəcəyik.

Ancaq elmi qazananlarla elmi satanların da fərqli dünyaları var. Biz yüzillərlə kirli və despot olan Avropa asılılığından qurtara bilmirik. Çünki öz əcdadımıza həqarətlə baxdıq. Öz mənəviyyatımıza yad pəncərədən baxdıqca özümüzü eybəcər gördük.

Mən Condan, İvandan çox sitat vermərəm. Müdrik olan keçmişimizdən bəhs etməyi xoşlayıram. Elmdə həm təhsil etməyin, həm də təlim və tərbiyə etməyin metodunu bildikdə Seyfəddin ünvanı bəllənir.

Təəssüf ki, bir çox sahədə olduğu kimi, elm sahəsində də öz mənfəətlərinə görə haqqı atıb nəfslərin ardınca qaçıldığı üçün nəticədə milli elmşünaslığımız bərbad duruma düşüb. Mən bunların mühit-şəcərəsinə baxıram: 1905-də də, 1918-də də, 1937-də də, 1990-da da belə olmuşdur və bu gün də belə davam edir...

Lap uşaqlıqdan zəifin və haqlının yanında olmuşam. İnstituta ilk gəldiyim illərdə mənə qarşı maraqlı münasibət var idi. “Yuxarıdan” gəldiyim üçün birbaşa niyyətlərini bildirə bilməsələr də, ən yaxın bildiklərim “iş”ni görürdü. Ancaq ilk gündən burada da çalışırdım ki, heç kimin haqqına girməyim və haqqı tapdalananlara da qahmar çıxım. Bir çoxlarının bir çox iddiaları olur və onlar haqqında düşünəndə acı bir təbəssüm məni müşayiət edirdi. İddialı olanlar iddia etdikləri yerdə deyillər? Niyə?

Bəziləri var idi ki, onlar yalnız elmə iddialı idilər. Başqa bir umacaqları yox idi. Bizim Seyfəddin müəllim kimi. Seyfəddinin ilk başlangıcdan elmdən başqa xəyalı olmayıb və tutarlı sözünü də təkcə son “dəyirmi stolda” deməyib. Bir çox elmi toplantılarda – elmi konfranslarda, simpoziumlarda sanballı çıxışları müzakirə obyektinə olub.

Bir dəfə o, “Dədə Qorqud dastanında “qəliz” bir mövzuda məruzə edirdi. O zamanlar ona qarşı təşkil olunmuş bir kampaniya gedirdi. Məruzə struktur-semiotik tezislər əsasında qurulmuşdu. Və... və birdən bir mizahvari situasiya alındı. “Böyük” alimlərdən biri dedi ki, sən danışdın, hə noolsun? Onun ardınca “balaca və büzük biqələmun” “şiddətli” sual verdi. Daha nələr...nələr... Mənim önümdə dəhşətli bir ironik səhnə var idi. Dözə bilmədim, komediyaçıları sərt reaksiya verdim.

Seyfəddin müəllimin bu kitabı riyakarlığa və cahilliyə verilən ən gözəl cavabdır. Həyatımda Allaha sığınaraq riyadan və saxtakarlıqdan uzaq olmağa çalışmışam. Ətrafımda olanlara da bunu aşılamışam. Çarlz Bukovski riyakarlara deyirdi ki, nifrət etdiyinizlə xoş münasibət və davranışa siz “mədəniyyət” deyirsiniz, mən isə “saxtakırlıq” deyirəm. Ona görə də biz anlaşıb bilmərik.

Seyfəddin bu kitabda cahillər və savadsızlarla barışa bilmədi. “Hə nə olsun hocam, bir nöqtələrdə anlaşalım” təklifi olsa da, təbii ki, alınmadı. Və yeni bir stil, yeni bir konsepsiya və hətta deyim ki, yeni bir metodologiya meydana gəldi. Yuxarıda qeyd etdiyim kimi, Seyfəddin Rzasoyun mübarizəsi tam fərqli bir anlayışdır. Milli və sağ dünyagörüşlü.

Fikir öndərlərimizdən mücahid Aliya İzzetbəqoviçin fikirləri qismən Seyfəddinin yeni qoyduğu nəzəri fikirlərin nüvəsi sayıla bilər. “Xaçı nə qədər yüksək yerlərə sancsanız da, başınızı yuxarı qaldıranda səmada yenə hilalı görəcəksiniz” aforizminin müəllifi qeyd edirdi ki, insanları genəl olaraq inanan və inanmayanlara ayırırıq. Diqqət, bu, çox bəsit bir baxışdır. Bunun içərisində cəmiyyətin daha çox olan tabanı ehtiva olunmur. Əsas çoxluq özünü inanan sayan və özlərini inanclı göstərən, fəqət həqiqətdə elə olmayan kimsələr topluluğudur. Onlar sözdə Allaha inanan və bəzən ibadət edən, dini bayramları qeyd edən, dinin bəlli bəzi “adət” və simvollarını yerinə yetirən, fəqət qorxaraq savaş meydanlarından qaçan, ticarətdə soyuqqanlıqla aldadan, vicdan əzabı duymadan başqasının kürəyindən vuran, içki içən və əylənən, bir il yaşayacaqmış kimi həyatlarını, mallarını, məqamlarını itirməkdən qorxan və özlərindən güclülərə yalaqlıq edən kimsələrdir.

Bu tip insanların əsas xarakteri qorxudur: həyat üçün qorxu, mal üçün qorxu, məqam üçün qorxu. Bütün bu qorxular üçün bir tək qorxu əskikdir: Allah üçün qorxu! Mənə elə gəlir ki, Seyfəddin bu kitabı yazanda Allahı heç unutmadı.

Hələ kitabın “proloqu” yazılanda onu üzərinə sağdan, soldan soyuq küləklər əsdirilməyə başlamışdı: lakin məhz Allahı sevmək bütün bələləri dəf edər!

S.Rzasoyun “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual mifoloji semantikasi” adlanan bu kitabının ümumi dəyərinə, konsepsiyasına, elmi doktrinalarına gəlinə, haqqında sabit, dəyişməz bir fikir söyləmək çətindir. Çünki bu tədqiqat Qorqudşünaslıqda, Oğuzşünaslıqda və bütöv türkologiyədə dinamiklik yaradacaq, fikir hərəkətliliyinə səbəb olacaq bir əsərdir: adından tutmuş problemlərinədək. Və “ad” demişkən, bu ön sözü yazdığım müddətdə yeni tapılmış “Dədə Qorqud” əlyazmasına ad qoymaq üstündə mübahisələr, yarışmalar gedirdi. Məqsəd aydındır: qoyulan adla tarixə düşmək. Ancaq bu hay-küylə qorqudşünaslıq, türkologiya baş-ayaq oldu. İllah ki “qarğa bazarı” bu yarışa “Qorqud elmindən” bixəbərlər və fürsətçilər qoşulanda baş verdi. Haraya, hansı mühitə, hansı elm sahəsinə girdiyindən xəbərsiz olub, folklorşünaslıq, qorqudşünaslıq elminin, hətta Oğuz-Türkman tarixinin ən adi anlayış və terminlərindən qafil olmağı bir yana qalsın, heç humanitar düşüncənin sosial şəbəkələr səviyyəsində kütləviləşmiş, ümumiləşmiş istilahlardan qafil olan nadan(lar)ın qarşısında alim nə etməli idi?

Sözünü deyib, qarğa bazarını tərk etməli, yazı stoluna qapanmalı və öz alim həmkarlarına müraciət edərək, onları elmin yoluna çağırmalı və deməli idi ki, hər hansı bir “əlyazma” bütöv, bərk, toxunulmaz işarələr sistemidir. Əgər əlyazmada “Kitabi-Türkman lisani” adı, “sözü” varsa, alim olan bəndə yeni əlyazmaya “ad günü” məclisi keçirmək əvəzinə, mətnin öz “adının” ardınca düşüb, elm ümmətinin

dərinliklərinə enməli, “Bu, bir cocuq xətti ilə yazılıb” deyərək, mətləbi öz “cocuk” məntqinin ardınca aparmamalı idi. Əlyazmanın içərisində “Celde-dovvomi Kitabı-Türkman lisani” qeydini düşən “babamız”, əslində, bir əsr sonra bu əlyazmanı tapacaq “nəvələrinə” işarə verib, yol göstərüb, azmamaq üçün mayak qoyub. S.Rzasoy bu mayakın işığına getdiyi üçün abidənin dövrünü, etnik-mədəni gerçəkliklərini aşkarlaya bildi.

Müəllif deyir: S.Rzasoyun təkcə kitabının adı türkologiyada böyük bir hadisədir. “Transmediativ struktur” bir söz birləşməsi kimi tanış ifadədir, ancaq metod və hətta metodologiya kimi tam yeni bir hadisədir. Məncə, kitabın bütün gücü, mahiyyəti, məntiqi, nəticələri elə bu “transmediativ struktur”la bağlıdır. Bu, bir açardır: bütün oğuznamələrin açarı. Müəllif göstərdi ki, Oğuz eposunun bütün sirlərini, Oğuz-Türk düşüncəsinin bütün mahiyyətini məhz “transmediativ struktur” adlanan açarla “açmaq” mümkündür.

S.Rzasoyun bu kitabının bilgisayar əlyazmasını oxumağa başlamazdan əvvəl ona ilk sualım “Transmediativ struktur nədir?” oldu. Cavabı bu oldu ki, hər mətnin özündə onun poetikasını açan “açar” olur. Bu, bir metodoloji koddur. O kodu anlamaq və bilmək lazımdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un ilk cümləsi onun poetik kodudur: “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi tamam bilcisiydi, nə diyərsə, olurdu. Gəibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi”. Burada üç dünya var: Oğuz eli, Gəib dünya, Dədə Qorqud. Bütün Oğuz eli Gəib dünyadan gələn bilgilər əsasında yaşayır. Oğuz eli ilə Gəib dünya arasında əlaqəni Dədə Qorqud yaradır. Bu, transmediativ əlaqə sistemidir. Oğuz eli öz həyatını məhz həmin əlaqə sistemi vasitəsilə Gəib aləmə kökləyir. Beləliklə, Oğuz adlanan bütün fiziki və metafiziki dünyanın əsasında transmediativ struktur durur. “Dədə Qorqud” eposunun funksional-poetik strukturunun əsasında da transmediativ struktur durur.

Sonra müəllifin kitabının bilgisayar əlyazmasını oxudum və gördüm ki, qorqudşünaslıqda yeni bir fikir epoxası başlanır. Bu epoxanın yeni konsepti “Gəib” dünyadır. Bütün Oğuz dünyası, onun metafizik dəyərlərlə nizamlanan düşüncə sistemi, Oğuz mədəniyyətinin bütün məzmunu, forması, mahiyyəti... “Gəib” dünya konsepti ilə tam yeni bir məna kəsb edir. Və S.Rzasoy bununla eyni zamanda folklorun yeni fəlsəfəsini, yeni düşüncə miqyasını təqdim edir. Folklorşünaslığımız bu kitabla yeni fikir orbitlərinə, yeni intellektual düşüncə coğrafiyasına daxil olur.

Kitabın yeniliklərini sadalamaqla qurtarmaq mükün deyildir. Ən azı, o səbəbdən ki, hər bir elm adamının öz dəyərləndirmə sistemi var və bu kitab hər kəsin düşüncəsində fərqli mənalar doğuracaq. Bu əsər haqqında sabit, dəyişməz bir fikir söyləməyin çətin olduğunu nəhaqdan yazmadım. Kitabı oxuduqca müəllifin sistemli təhlil və kristal məntiq üzərində qurulmuş bu kreativ düşüncə konstruksiyasının hərəkətli konsepsiya olduğunu gördüm. Şahidi oldum ki, bu kitabın oxucuda yaratdığı elmi təəssüratlar zamanla dəyişməyə məhkumdur. Daha doğrusu, müəllif (S.Rzasoy) kitabın kreativ enerjisini cari zaman yox, perspektiv zamana hesablayıb: Qorqudşünaslıq düşüncəsi irəli getdikcə bu əsər onu kreativ yaradıcılıq impulsarı ilə qidalandırmaqda davam edəcək.

Təkləcə filoloji, folklorşünaslıq yönü deyil bu əsər. Hətta onu fəlsəfi də adlandırmaq istəməzdim. Sadəcə, müəllifin dünyanı qavrayan təfəkkür aparatının işləmə prinsipi, yaxud strukturu elədir ki, ona filoloji olan fakta, yaxud folklor

hadisəsinə yalnız göründüyü boyda, miqyasda baxmağa imkan vermir. S.Rzasoy folklor faktını təbiət, cəmiyyət və zamanın vahid düzüm xəttinə çıxarır. Yox, bütün bunlar onun hansısa “fövqəladə dərəcədə hərtərəfli” biliklərindən doğmur. O da bizim hamımız kimi folklorşünaslığa filologiyadan gəlmişdir. Məsələ onun folklor da daxil olmaqla istənilən fakta ilahi yaradılış hadisəsi kimi baxmasındadır. O, Vahid olanın maddi yaradılış aləminin istisnasız olaraq bütün elementlərinin “vahid” mənə xətti boyunca necə birləşdiyini (vəhdətini) görməyə cəhd edir. Və hətta bu cəhdin özü ona Oğuz dünyasının epik paradigması olan “Dədə Qorqud”un da bütün tərkib elementləri ilə birlikdə həmin “vahid” xətt işərisində olduğunu anlamağa imkan verir. Ona görə də “boy”, “soy” kimi elementləri mahiyyətinə uyğun şərh edir, yeni abidənin strukturunda “doqquzlamani” aşkarlayır və s.

Aşkarlamalara gəlincə, S.Rzasoyun yeni əyazmadakı mətnin dastan yox, “ərgənlik bitiyi”, “inisiasiya kodeksi” olmasını aşkarlaması Qorqudşünaslığın yeni istiqamətini müəyyənləşdirir. Hələ özünün erkən elmi yaradıcılığından Oğuz rituallarına maraq göstərən və öz əsərləri ilə Azərbaycanda struktur-semiotik ritualşünaslığın əsaslarını qoyan alim bu kitabı ilə Oğuz-Türk rituallarının tədqiqini tamamilə yeni müstəviyə qaldırır. Məhz bu cəhətdən S.Rzasoyun əsəri nəzəri-metodoloji baxımdan konseptual hadisədir. Onun “ölü mətn” və “boylama” konseptlərinin yeni bir Qorqudşünaslıq yaratdığını görməkdəyik.

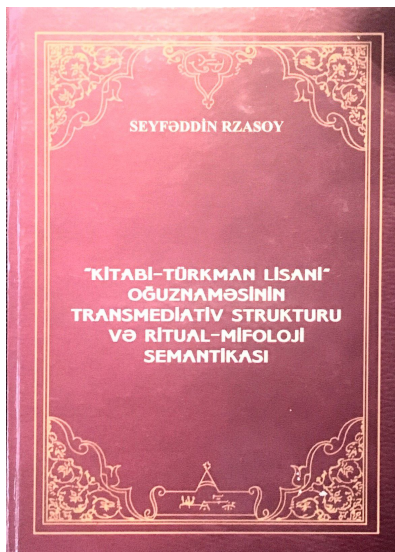
Önemli olan müəllifin elmi dialoq çağırışıdır. Bir-biri ilə sıx bağlı olan Azərbaycan və Türkiyə elmi mühitlərinin buna “müxtəlif” reaksiyalarının olacağını bilirəm. Ancaq indidən gördüyüm bir reallıq da var; bu əsər yeni fikir paradigmasını doğruracaq, çünki o, artıq bu əsərin nümunəsində doğulub və vardır.

Son olaraq üzümü əlinə qələm alıb yazmaq iddiasında olanlara tutaraq deyirəm: Dünyanın dərini başınızda daşımayın, Allah (c.c.ə.ş.) onu sizin ayaqlarınızın altına sərdi. Musa (ə.) gücsüz, zəif və uşaq olduğu halda suda batmadı. Firon güclü, qüvvətli olduğu halda suda boğuldu. Allahın yanında olana heç kim və heç nə zərər verə bilməz. S.Rzasoyun kitabın ilk epigrafinə sığındığı həqiqət kimi:

“Və öləncən Rəbbinə ibadət et” (*Quran, “əl-Hicr surəsi, 99-cu ayə*).

Sönməz ABBASLI*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu*

**ŞİFAHİ “DƏDƏ QORQUD”DAN DOĞAN
“KİTABI-TÜRKMAN LİSANİ” OĞUZNAMƏSİ
PROF. SEYFƏDDİN RZASOYUN BAXIŞ BUCAĞINDA**



Ötən ilin qızmar yay aylarında “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun yeni tapılmış əlyazması olaraq elm camiasında bütün diqqətləri özünə cəkməyi bacardı. Üstündən çox keçməmiş, payızın ortalarında Bakıda bu yeni tapıntı ilə bağlı dəyirmi masa da təşkil olundu. Müasir Azərbaycan folklorşünaslıq elminin ustadlarından sayılan prof. Seyfəddin Rzasoy da yeni tapılmış əlyazmaya biganə qala bilmədi. Onun biganə qalmamağının, fikrimizcə, iki əsas səbəbi vardır:

1. Prof. S.Rzasoy elm aləmində öz sözünü demiş və özünü təsdiqləmiş bir sima kimi bu əlyazmaya mütləq münasibət bildirməli idi.

2. O, baş verən proseslərə son dərəcə həssaslıq göstərən bir vətəndaş kimi öz mövqeyini sərgiləməli idi.

Beləliklə, həm əlyazma ətrafında dolaşan söz-söhbətlər, həm də vətəndaş-alim nigarənçılığı **“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi** adlı tədqiqatın (*Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.*) doğruluşuna rəvac verdi. Sözügedən əsərin redaktoru, eləcə də ön sözün müəllifi fil.ü.f.d., dos. Qalib Sayılovun kitaba yazmış olduğu “Qorqudşünaslıqda yeni məkan-zaman paradigması” adlı ön söz hər şeydən əvvəl elmi və publisistik sanbalı ilə seçilir. Ön sözdən də aydın olur ki, bu yeni əlyazma ilə oğuzşünaslıqda, qorqudşünaslıqda başlanan yeni eranın durumu əsər müəllifini qayğılandırmış, aydınlıq gətirilməsi vacib olan məsələlərə baxış bucağını ortaya qoymağa sövq etmişdir. Təsədüfi deyil ki, ön söz müəllifi bir əsrdən sonra Qorqud dədəmizin apaydın yolunun vahid istiqamətindən çıxıb məchul labirintlərə girdiyini, “fani çökək” adlandırdığı dünyanın horizontlarının, mayaklarının dəyişdiyini, dədələrin nəvələrinin yad mahnıların yanlış ritminə düşüb şıdırğı rəqs etmək istədiklərini ürək yangısı ilə dilə gətirərək, çarəni Ozanın, Dədənin gəlişində axtarır: “Yenə bizə Ozan lazım idi, Dədə lazım idi, folklorşünaslığın bu nərdivanını bərk tutsun, onu dırmaşan elmimiz yıxılıb şikəst qalmasın!”. Q.Sayılov prof. S.Rzasoyun bu əsrlə qorqudşünaslıqda yeni bir pəncərə açdığını qeyd etməklə yanaşı, bu pəncərənin qarşı obyektin fəsadını deyil, ən uzaq üfüqlərini seyr edəcək spektrə malik olduğunu da vurğulayır.

Bəli, əsrlər keçsə də “Dədə Qorqud” sehri, cazibəsi itmir. O, şəkildən-şəklə keçsə də, sözsüz ki, yenə qəlblərə yol tapacaq. Şifahi “Dədə Qorqud”un müxtəlif

adlarla elmimizdə dolaşan “Kitabi-Türkman lisani” adlı əlyazması da beləcə alimin qəlbinə yol tapdı və onu öz sehrinə bürüdü.

Əsərin “Giriş” hissəsində prof. S.Rzasoy bu oğuznaməni “Dədə Qorqud” etnokosmik enerjisinin poetik şəkillərindən biri olduğunu dilə gətirir. Əlyazma şəklində tapılan “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin şifahi şəkildə tapılmasının mümkünsüzlüyünü müəllifin aşağıdakı fikirləri izah edir: “Çünki şifahi epik ənənə bir an da olsun yerində durmur, folklor mətni hər dəfə ifa olunduqca özü özünü yenidən yaradır və prosesdə o, həm də transformasiya olunur”.

Beləliklə, alim “Kitabi-Türkman lisani” əlyazmasının şifahi “Dədə Qorqud” eposu enerjisini özündə konservləşdirdiyini iddia edir.

Əsər Türkiyəli professor Mətin Əkicinin “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni əlyazmasının tapılması xəbərini çatdırması, yeni əlyazmanın soylamalardan və eləcə də bir yeni boydan — “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” boyundan ibarət olması və bunun da 13-cü boy olması iddiası ilə başlayır. Prof. S.Rzasoy bu elmi tapıntının qızgın müzakirələrə yol açmasının əsas səbəbini İranda yaşayan əlyazma sahibi Vəli Məhəmməd Xocada görür. Çünki İranda, eləcə də Türkiyədə yaşayan müxtəlif elm adamlarına əlyazmanı məhz bu adıçəkilən şəxs təqdim edib.

Prof. S.Rzasoy bu əlyazmanı şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkman/Türkmən versiyası olduğunu qəbul etsə də, onu heç bir halda yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud”la eyniləşdirən yeni əlyazma olaraq qəbul etmir. O fikrini əsaslandırmaq üçün əvvəlcə prof. Əli Duymazın və ardından bu əlyazmanı ilk dəfə elm aləminə duyuran prof. Mətin Əkicinin əlyazma ilə bağlı fikirlərini təhlil edir. Məlum olur ki, prof. Əli Duymaz “nüsxə” anlayışından imtina edərək bu əlyazmanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması adlandıranların sırasındadır. Prof. Mətin Əkiciyə gəldikdə isə, onun 48-ci səhifədək əlyazma mətni ilə dastan arasında bir bağlılıq görməməsinə rəğmən, “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” haqqında olan oğuznaməni 13-cü boy adlandırması diqqətə çatdırılır.

Bu yanaşmaları alim diqqəti və təmkini ilə analiz edən prof. S.Rzasoy “Kitabi-Türkman Lisani” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında əsas fərqlərin “funksional tipologiya”, “mətn tipologiyası” ilə bağlı olduğunu qeyd edir və “üçüncü əlyazmaçıları” oxuduqları mətnə “funksional kimlik işarələri”ni görə bilmədikləri üçün qınayır. Tədqiqatçının qənaətinə görə, ““Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi funksional tipologiyasına görə Oğuz/Türkman cəmiyyətində statusartırma ritualının bütün sakral törələrini özündə əks etdirən ərgənlik kitabıdır”.

Oğuznaməyə adqoyma məsələsindən bəhs edərkən prof. S.Rzasoy bu oğuznamənin elm aləminə müxtəlif adlarla təqdim olunmasından keçirdiyi narahatçılığını gizlətmir və yazır: ““Kitabi-Dədə Qorqud” Oğuz epoxasının, “Kitabi-Türkman lisani” isə Türkman/Türkmən epoxasının məhsuludur. Hər ikisi oğuznamədir, şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinə aiddir, lakin funksional baxımdan tam fərqli abidələrdir. Biri dastan, o biri isə “ərgənlik törəsi”dir”.

Alimin ortaya qoyduğu “Bəs nə üçün “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun olması mümkün deyil?” sualına özünün verdiyi cavab Oğuz etnopoetik düşüncəsinin struktur reallıqlarını inikas edir: “Bu, onunla bağlıdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un 12 boydan ibarət Drezden nüsxəsi və 6 boydan ibarət Vatikan nüsxəsi bilavasitə Oğuz // Hun etnik düşüncəsinin 24-lük strukturunu özündə əks etdirir”.

Beləliklə, folklorşünas alim “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun tapılması fikri ilə heç cür razılaşırmı və bu “boyun” tədqiqatçılar tərəfindən 24-lük sistemə əlavə olunması ilə Oğuzun tayfa strukturunun süni reallığının yaradılmasını bəyan edir. Professor fikirlərini qəti hökm şəklində belə ifadə edir: “Oğuz epoxası ənənəsinə aid mətnlərdə 13-cü boy heç vaxt ola bilməz. Əgər 13-cü boy varsa, demək, orada artıq Oğuz eli yoxdur”.

“Kitabi-Türkman Lisani” əlyazmasında prof. S.Rzasoyu şübhəyə salan bəzi məqamlar var ki, alim bunları da qeyd etməyi özünə borc bilir. Biz də onları ümumiləşdirib təqdim etməyi vacib hesab edirik. Belə ki, tədqiqatçı əlyazmanın kağızının kimyəvi ekspertizasının nə səbəbə aparılmadığı və dəqiq yaşının müəyyən edilmədiyi, əlyazma sahibi Vəli Məhəmməd Xocanın əlyazmanı nə üçün qorqudşünaslığın mərkəzi olan Bakıya təqdim etməməsi, əlyazmanın işbazlar tərəfindən külli-miqdarda ödəniş müqabilində təqdim edilməsi, eləcə də əlyazmada Şimali Azərbaycanla bağlı təhqiramiz yerlərin olması və bunların Dədə Qorqudun dilindən söylənməsi kimi məsələlərin şübhə doğurduğunu açıq şəkildə deməkdən çəkinmir.

“Hər yanlış da bir naxışdır” fikrini əsas tutan prof. S.Rzasoy bu yanlışla türkologiyada yeni bir naxışın başladığını qeyd edərək abidənin transmediativ struktur poetikasının araşdırılmasını aktual hesab edir. Yeni tapılmış əlyazmanın ad problemini qabardan müəllif ona verilən ad-variantları sadalayır. Məlum olur ki, sözügedən abidənin “Türküstan/Türmənsəhra nüsxəsi” (M.Əkici), “Türkmən Səhra nüsxəsi (Y.Azmun), “Kitabi-Türkmən (Y.Azmun), “Günbət əlyazması” (N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai, S.Behzad), “Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi” (K.Əliyev), “Kitabi-Türkman lisani (R.Qafarlı, S.Rzasoy), “Türkman kitabı” (A.Hacıyev) ad-variantları mövcuddur. Tədqiqatçı ağlabatan izah tapılmayana qədər “Kitabi-Türkman Lisani” adını işlətməyi doğru hesab edir.

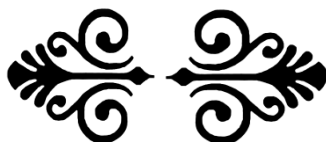
“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini başdan-başa ritual mətnlərindən ibarət abidə hesab edən alim mətnlər əsasında Oğuz ritualının funksional strukturunu bərpa edir. Alimin qənaətinə görə, soylama ritualı təhkiyəçi alp ozanın öz piri Dədə Qorqudla qurduğu transmediativ əlaqə sistemidir. Boylama ritualına isə müəllif abidənin yalnız ikinci soyunda “şablon” təsvirdə rast gəldiyini diqqətə çatdırır. Yumrlama ritualına rast gəlinməməsinə isə alim bu ritualın boylama ritualına funksional baxımdan bağlılığı ilə izah edir.

Sözügedən əlyazmanın IV soyunda Dədə Qorqudun 40 şagirdə nəsihəti yer alır ki, alim bunları orijinalda təqdim etməklə yanaşı, onların hərfi mənasını bir-bir izah edir. “Yalabıyub gün doğarsa, cahan şölələr” (Əgər Günəş doğub-parlayarsa, dünya işıqlanar), “Yaxınıb doğan bədrli ay dünin balğır” (Ay doğur, gecə işıqlanır), “Bura-sara çapar olsa, düşməne yüğürük yetər” (İgidin mindiyi at qaçağan olsa, o, düşməne tez çatar) və s.

Müəllif Dədə Qorqudun alp ozan vasitəsilə 40 şagirdə müxtəlif biliklərin təlqin etdiyini bənd-bənd izah edir. Məlum olur ki, bu biliklərin çevrəsi çox genişdir. Buraya alimin söylədiyi kimi, dünyanın strukturunun tarazlıq qanunu — kosmoloji harmoniyası haqqında biliklər, Allah-Dünya-insan münasibətlər modelinin funksional vəhdəti haqqında biliklər, igidliyin təbiət kodları səviyyəsində fiziki-psixoloji davranış modelləri haqqında biliklər, “Galib” dünyada yaşayan Oğuz “cavanmərdləri” haqqında virtual-görüntülü (“əyanolma”) xarakterli biliklər və s. daxildir.

Prof. S.Rzasoy adıçəkilən oğuznamənin sonuncu soy mətni olan “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjetinin ritual-mifoloji semantikasına baş vurarkən, süjetin mənadaşıyıcı formullar üzərində oxusunu (başlanğıc formulu, eləcə də qəhrəmanın “təkbaşına hərəkət” formülünü) həyata keçirir, yeddi başlı əjdaha obrazının kosmoloji strukturu, Qazanın əjdahanın bədənindən doğuzdurulması, “boy boylama” formulu və “gözdən doğulma mifologemi” və s. kimi məsələlərə aydınlıq gətirir.

Öncə də vurğuladığımız kimi şifahi “Dədə Qorqud”dan qaynaqlanan “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinə prof. S.Rzasoy heç bir halda biganə qala bilməzdi. Bu kitabı alimin özünün də qeyd etdiyi kimi, onun aramsız şəkildə yığılaraq boşalmaq istəyən “Dədə Qorqud” düşüncələrinin “kitab” biçimində” doğruluğu da hesab etmək olar. Görünən odur ki, dəqiq yanaşma, iti analitik baxışı və gərgin əmək sayəsində ortaya çıxan bu əsərə alim, sözün əsl mənasında, canını qoyub, qaranlıq qalan bütün məqamlara alim səriştəsi, eləcə də alim həssaslığı ilə aydınlıq gətirib və nəticə etibarilə elm aləminə, qorqudşünaslığa töhfəsini vermiş olub. Şübhəsiz ki, bu əsər qorqudşünaslığın və qorqudşünasların hələ çox müzakirə obyektinə olacaq.



Tahir ORUCOV**AMEA Folklor İnstitutu,****Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent****E-mail: tahiroruclu@gmail.com**

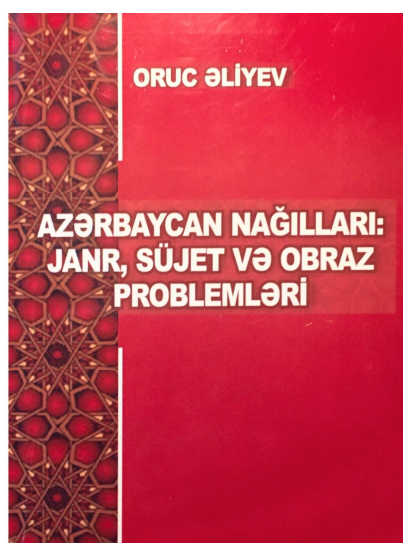
MÜDRİK VƏ İŞIQLI ADAMIN NAĞİL DÜNYASI
(Oruc Əliyev. Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri.
Bakı, Elm və təhsil, 2019)

Açar sözlər: Nağıl, Azərbaycan folkloru, nağılşünaslıq, Oruc Əliyev, janr, süjet, obraz.

XÜLASƏ

Nağıl Azərbaycan folklorunun ən geniş yayılmış janrlarından biridir. Azərbaycan nağılları zəngin tədqiq tarixinə malikdir. Nağılların öyrənilməsində və tədqiqində Azərbaycan tədqiqatçılarından H.Zeynalli, M.H.Təhmasib, H.Araslı, N.Seyidov, P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, Y.V.-, M. Hatəmi, R. Əliyev, F. Bayat, R. Qafarlı, eləcə də bir çox türk və rus alimlərinin və başqa ölkə alimlərin böyük zəhməti vardır. Oruc Əliyevin elmi axtarırlarının əsas obyektində birmənalı olaraq Azərbaycan nağılları və onların araşdırılması durur.

Çox yaxşı haldır ki, bu məşhur tədqiqatçılarla yanaşı, O. Əliyevin də uzun illər ərzində apardığı elmi araşdırmaşlar, yazmış olduğu elmi məqalələr, kitab və monoqrafiyalar Azərbaycan nağılşünaslığının tədqiqi sahəsində mühüm bir mərhələni əhatə edir. O. Əliyevin tədqiqatları içərisində onun 2019-cu ildə nəşr etdirdiyi “Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri.”(Bakı, Elm və təhsil, 2019, 304 s.) monoqrafiyası önəmli yer tutur. Məqalədə Oruc Əliyevin



adıkeçən monoqrafiyasının məziyyətlərinə, eləcə də onun ömür yoluna nəzər salınır, müəyyən ümumiləşdirmələr aparılır.

SUMMARY

THE FAIRY-TALE WORLD OF THE WISE AND ENLIGHTENED MAN.

(Oruj Aliyev. Azerbaijani fairy tales: genre, plot and obraz problems.

Baku, Science and Education, 2019)

The tale is one of the most widespread genres of Azerbaijani folklore. Azerbaijani fairy tales have a rich history of research. In the study and research of fairy tales, Azerbaijani researchers H.Zeynalli, MHTahmasib, H.Arasli, N.Seyidov, P.Afendiyev, V.Valiyev, YVChamanzaminli, M. R.Gafarli, M.Khatami, R.Aliyev, F.Bayat, well as Many Turkish and Russian and scientists from other countries have worked hard. The main object of Oruj Aliyev's scientific research is unequivocally Azerbaijani tales and their research.

It is very good that along with these famous researchers, the scientific researches, scientific articles, books and monographs written by O. Aliyev for many years cover an important stage in the study of Azerbaijani fairy tales. Among the researches of O. Aliyev, his monograph “Azerbaijani fairy tales: problems of genre, plot and obraz.” (Baku, Science and education, 2019, 304 p.) Published in 2019 has an important place. The article looks at the merits of Oruj Aliyev's monograph, as well as his life, and makes some generalizations”.

Keywords: Fairy tale, Azerbaijani folklore, fairy tale studies, Oruj Aliyev, genre, plot, obraz.

РЕЗЮМЕ

СКАЗОЧНЫЙ МИР МУДРОГО И ПРОСВЕТЛЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

(Орудж Алиев. Азербайджанские сказки: проблемы жанр, сюжет и образ. Баку, Наука и образование, 2019)

Сказка - один из самых распространенных жанров азербайджанского фольклора. Азербайджанские сказки имеют богатую историю исследования. В изучении и исследовании сказок азербайджанские исследователи Х. Зейналлы, М.Г.Тахмасиб, Г.Араслы, Н.Сейидов, П.Афендиев, В.Валиев, Ю.В.Чаманзаминли, Р.Гафарлы, М.Хатами, Р.Алиев, Ф.Баят, а также многие турецкие, российские и ученые из других стран много работали. Основным объектом научных исследований Оруджа Алиева, также являются азербайджанские сказки и их исследование.

Очень хорошо, что наряду с этими известными исследователями, научные исследования, научные статьи, книги и монографии, написанные О. Алиевым на протяжении многих лет, охватывают важный этап в изучении азербайджанских сказок. Среди исследований О. Алиева важное место занимает его монография «Азербайджанские сказки: проблемы жанра, сюжета и образа» (Баку, Наука и образование, 2019, 304 стр.). В статье также рассматриваются характерные черты монографии Оруджа Алиева, а также его жизнь, даются некоторые обобщения.

Ключевые слова: Сказка, азербайджанский фольклор, сказочник, Орудж Алиев, жанр, сюжет, образ.

İnsan Ulu Yaradan tərəfindən müəyyən edilmiş bir zamanda və məkanda dünyaya gəlir. Bu, ondan asılı deyil, bu, onun alın yazısı, taleyi, qismətidir. Heç bir insan bundan qaça bilməz və hər kəs öz taleyini, qismətini yaşayır. Oruc Əliyevi tanıdığım uzun illərdən bəri mənə elə gəlir ki, onun folklor, nağıla bağlılığı elə onun dünyaya gəlişi ilə qoşa yaranıb. Oruc Əliyev Azərbaycan nağılşünaslığında öz sözü olan və sözünə hər zaman ehtiyac duyulan alimlərimizdəndir. O. Əliyev Azərbaycan folklorşünaslığına verdiyi töhfələr, göstərdiyi xidmətlər barədə istənilən qədər danışmaq, yazmaq olar. Ancaq təkcə bunu demək kifayətdir ki, Oruc Əliyev Azərbaycan nağılşünaslığında az tədqiq edilmiş bir çox əksər problemlərə aydınlıq gətirmiş, onlara münasibətini bildirmişdir.

Oruc Əliyev gördüyü bütün bu fundamental araşdırmaları ilə yanaşı, özünü çalışdığı mühitdə, onu tanıyanlar arasında gözəl bir insan, müdrik və işıqlı bir şəxsiyyət kimi tanıtdıra bilmişdir. Çünki əminəm ki, mənim kimi onu tanıyanların əksəriyyətinin yaddaşlarında Oruc Əliyev hansısa bir xoş əməli, parlaq xarakteri və yaratdığı unudulmaz nağıllar dünyasından hansısa bir epizod, çizgi ilə yadda qala bilib... Bunu ona görə belə əminliklə yazram ki, mənə, nağılı tədqiqat kimi seçən hər bir araşdırmaçının daxilində sanki bir işıq, bir ziya və bir xeyirxahlıq olmalıdır. AMEA Folklor İnstitutunun elmi işlər üzrə direktor müavini, fil. ü. fəlsəfə doktoru, dosent Oruc Əliyev məhz belə müdrik və işıqlı insanlardandır.

Oruc Söhrab oğlu Əliyev 1949-cu il noyabr ayının 10-da Qazax rayonunun Xanlıqlar kəndində anadan olmuşdur. 1974-ci ildə Azərbaycan Dövlət Universitetinin (İndiki BDU-nun) filologiya fakultəsini bitirmişdir. Universiteti bitirdikdən sonra təyinatla Biləsuvar rayonuna göndərilmiş və orada dil və ədəbiyyat müəllimi olaraq çalışmışdır.

1981-1984-cü illərdə Oruc Əliyev Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun aspiranturasında oxumuşdur. O. Əliyev 1988-ci ildə “Azərbaycan sehrli nağıllarının ideya-bədii xüsusiyyətləri” mövzusunda namizədlik dissertasiyası müdafiə edərək filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsini almışdır. Oruc Əliyev hazırda AMEA Folklor İnstitutunun elmi işlər üzrə

direktor müavini vəzifəsində işləyir. Oruc Söhrab oğlu Əliyev Azərbaycan folklorunun epik janrlarının (nağıl, dastan, qaravəlli, lətifə, rəvayət və s.) tədqiqinə həsr olunmuş iki monoqrafiya və əllidən çox elmi məqalənin müəllifidir. Bir neçə kitabın elmi redaktoru və tərtibçisi olmuşdur.

Məlumdur ki, nağıl hər bir xalqın folklorunun ən geniş yayılmış janrlarından biridir. İnanmıram ki, uşaqlığında nağılı və ona qulaq asmağı sevməyən hansısa bir insan olsun. Mənə elə gəlir ki, nağılla başlanan insan ömrü özü də sanki həyat davam etdikcə də nağıla çevrilir, nağıllaşır... Elə Oruc müəllimin nağıl dünyalı bir ömrü kimi...

Oruc Əliyevin elmi axtarışlarının əsas obyektində birmənalı olaraq Azərbaycan nağılları və onların araşdırılması durur. Məlumdur ki, Azərbaycan nağılları zəngin tədqiq tarixinə malikdir. Nağılların öyrənilməsində və tədqiqində Azərbaycan tədqiqatçılarından H.Zeynallı, M.H.Təhmasib, H.Arslı, N.Seyidov, P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, Y.V.Çəmənşəminli, R.Qafarlı, M. Hatəmi, R.Əliyev, Füzuli B, rus alimlərindən V.Y.Propp, Y.A.Kostyuxin, V.E.Qusev, N.V.Novikov E.V.Pomerantseva V.P.Anikin və başqa alimlərin böyük zəhməti vardır. Çox yaxşı haldır ki, bu məşhur tədqiqatçılarla yanaşı, O. Əliyevin də uzun illər ərzində apardığı elmi araşdırmaşlar, yazmış olduğu elmi məqalələr, kitab və monoqrafiyalar Azərbaycan nağılşünaslığının tədqiqi sahəsində mühüm bir mərhələni əhatə edir. O. Əliyevin tədqiqatları içərisində onun 2019-cu ildə nəşr etdirdiyi “Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri.”(Bakı, Elm və təhsil, 2019, 304 s.) monoqrafiyası mühüm yer tutur.(1) Belə ki, tədqiqatçının uzun illər davam etmiş elmi-nəzəri axtarışları bu monoqrafiyada sistemli şəkildə öz əksini tapmışdır.

O.Əliyev “Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri.” adlı bu monoqrafiyasında qarşısına qoyduğu məqsəd və vəzifələri 4 fəsildə araşdırmağı məqsəduyğun hesab etmişdir:

I fəsil- Nağılların süjet tərkibi və obrazları.

II fəsil- Nağıl kompozisiyasının struktur elementləri.

III fəsil- Nağılda söyləyicilik ənənəsi.

IV fəsil- Nağıl və dastanlarda janrlararası əlaqə.

Məlumdur ki, nağılları şifahi xalq yaradıcılığının mühüm bir hissəsini təşkil edir. Xalqın əsrlər boyu qəlblərdə yaşayan xəyal dünyasını özündə ehtiva edən nağıllar qədim və zəngin mənbələrdir. Dövrümüzə qədər gəlib çatan bu nümunələr xalqın əsrlər boyu yaratdığı milli-mənəvi dəyərlərdir. Bir çox ənənəvi mədəniyyət nümunələri, mənəvi dəyərlər və mentalitet xalq nağıllarında qorunmuşdur.

Nağıl həm də xalqın mədəni varlığının göstəricisi kimi də özünü göstərmişdir. Ümumilikdə nağılın əsasında xaos-kosmos qarşıdurması dayanır və söyləyici şüuru kosmos qütbündə dayanan qəhrəmanın qələbəsi ilə harmoniyanı bərpa edir. Bu baxımdan O. Əliyevin bu monoqrafiyası nağılın az öyrənilmiş aspektlərini diqqət mərkəzinə gətirir.

Xalq nağılları süjet tərkibinə, təsvir vasitə və üsullarına görə çox zəngindir. Odur ki, dünya folklorşünaslığında olduğu kimi, Azərbaycan folklorşünasları, tədqiqatçılar və araşdırmaşları da nağılları qruplaşdırmağa, sistemləşdirməyə çalışmışlar. Y.V.Çəmənşəminli (2, 277), H.Zeynallı (3, 218) Azərbaycan nağıllarının bölgüsünü aparmışlar. M.H.Təhmasib (4, 6), N.Seyidov (5, 30), V.Vəliyev (6, 246), P.Əfəndiyev (7, 111), A.Nəbiyev (8, 314) bu məsələdən bəhs etmişlər.

N.Vəzirova “Azərbaycan nağıllarının motivləri məsələsi ətrafında” adlı məqaləsində Azərbaycan nağıllarının müəyyən bir bölümünü süjetlər üzrə qruplaşdırmağa çalışmış, bir neçə nağıl süjetinin ümumi sxemini müəyyənləşdirməyə səy etmişdir” fikrini ir’li sürmüşdür. (9, 44-45).

H.Zeynalli nağıllarda zəngin təhkiyə olduğunu, bəzilərinin fantastik və satirik (qaravəllisayaq) olduğunu qeyd edir və nağılları «hər elin keçirmiş olduğu tarixi hadisələrdən doğan və nəhayət, həyatın bu günündən doğan» janr adlandırır (3, 243).

M.H.Təhmasibin nağılın dastandan fərqli, səciyyəvi xüsusiyyəti haqqında fikri belədir: «Dastan olmuş bir hadisə kimi, tarixi həqiqət kimi, nağıl isə əsl olmayan «uydurma», «yalan» və «quraşdırma» kimi danışılır» (4, 60).

H.Araslı nağıl janrı haqqında bunları yazır: «Nağıllarda zəhmətkeş xalq üç həyat və mübarizəsini, arzularını əks etdirir. Burada təbiət qüvvələrinə qalib gəlmək arzusu, zalımlara qarşı mübarizə hissi, xalqın ruhanilərə bəslədiyi nifrət ifadə olunmuşdur... Nağıllarda insanın dünya haqqında, təbiət haqqında ibtidai təsəvvürləri əfsanəvi şəkildə ifadə edilir, təbiət qüvvələri və heyvanlar müqəddəsləşdirilir; onlar insan kimi canlı göstərilir» (8, 112).

N.Seyidov nağılların özünəməxsusluğundan bəhs edərək yazırdı: «Nağıllar öz ideya və bədii forması etibarlı ilə çox olmaqla yanaşı xalq məişətini, onun fikir və duyğularını, azad yaşayışını, vətənin uzun əsirlik tarixini bədii boyalarla yaşada bilmişdir... Nağıllardakı fantaziyanın da arxasında real həyat hadisələri durur. Lakin o real hadisələri tam dəqiqliyi ilə aydınlaşdırmaq çox çətin olur» (11, 54).

Professor P.Əfəndiyevin nağıl haqqında fikirlərinə nəzər salaq: «Azərbaycan nağıllarında xalqın milli xüsusiyyətləri, adət-ənənələri, məişət tərzini təsvir olunur. Bu nağıllar müxtəlif dövrlərdə xalqın dünyagörüşünü, həyata münasibətini, gələcək haqqında arzularını, azadlıq, müstəqillik uğrunda xarici işğalçılara, yerli zalımlara qarşı mübarizəsini, onun öz qüvvəsinə, gələcəyinə inamını bədii boyalarla əks etdirir» (7, 113).

V.Vəliyev nağıl janrı haqqında belə məlumat verir: «Nağıllarda müsbət sehrli qüvvələr şər qüvvələri təmsil edənlərə qarşı qoyulur ki, bu canlılar mübarizə aparan qəhrəmanın yaxın köməkçisi olur, onun qələbə çalmasında yaxından kömək edir. Bunlarda (nağıllarda - T.O.) həm də hakim sinif, din xadimləri, ümumiyyətlə, bütün istismarçı təbəqələr lağa qoyulur, kəskin tənqid atəsinə tutulur. Geniş xalq kütləsi mövcud ictimai quruluşun eyiblərini açır, xalqa zülm edən tufeyliləri ifşa edir. Bu nağıllarda satira son dərəcə güclüdür. məişət nağıllarında istismarçı sinfin bütün təbəqələri gülünc vəziyyətə salınır» (6, 257).

Tanınmış rus folklorşünası V.Y. Propp nağılların əsas əlaməti haqqında bunları yazır: «Nağılların əsas əlaməti hələ Belinski tərəfindən təyin edilmişdir. Bu əlamət ondan ibarətdir ki, danışılanın gerçəkliyinə nə söyləyən, nə də qulaq asan inanmır. İlk baxışdan adama elə gəlir ki, bu əlamət əhəmiyyətli deyil, belə ki, o öz-özlüyündə nağılın xarakterini təyin etmir. Hətta adama elə gələ bilər ki, bu nağılın əlaməti deyil, bu dinləyicinin inanıb-inanmamasından asılıdır. amma bütöən bunlar belə deyil. Nağılın bünövrəsini xəyal, uydurma təşkil edir və bu əlamət, əsasən, nağılların poetikasını əhatə edir» (12, 47).

Rus tədqiqatçısı V.P.Anikin nağılın bir janr kimi spesifikliyini nağıldakı uydurmanın xarakterində axtarmağı, ona həqiqətlə əlaqəsi nöqtəyi-nəzərindən, tarixi mənşəyi və ideya-bədii funksiyası cəhətdən baxmağı təklif edir (13, 102).

Nağılı digər epik janrlardan fərqləndirmək istəyən tədqiqatçılardan biri olan E.V.Pomerantseva belə yazır: «folklorun başqa janrlarından fərqli olaraq nağıl quraşdırılmış uydurmadır və ona uydurma kimi baxmaq lazımdır» (14, 137). N.V.Novikovun nağıl haqqında fikirləri E.Pomerantsevanın fikirlərindən, demək olar ki, fərqlənir: «Nağılda danışılan hadisələrin real olmasına inanılıb-inanılmamasından asılı olmayaraq, nağıl həqiqətlə uyğunluğu cəhətdən əzəldən nağıl olaraq qalır, yəni bədii cəhətdən obyektiv surətdə əsaslandırılmış əfsanəvi əsər kimi qalır» (15, 14). Rus folklorçu alimi V.E.Qusev nağılların əsas əlamətlərindən bəhs edərək göstərir: «Nağılın əsas janr əlaməti ondan ibarətdir ki, onda (nağılda-T.O) ictimai və ailə münasibətlərində olan narazılıqların və ziddiyyətlərin əsas mahiyyəti təsvir olunur, hansının ki, tarixən konkret və həqiqi həlli mümkün olmamışdır, məhz ona görə də nağıl fantastik uydurma xarakteri daşıyır» (16, 124-125).

Y.A.Kostyuxin nağıllarda əlamət kimi təhkiyənin qeyri-dəqiqliyini (uydurma xarakterini) əsas kimi götürür, dominant xarakterli xalq nəsrinin növü hesab edir (17, 114). Ə.Səfərli və X.Yusifov nağılları belə səciyyələndirirlər: «Nağılların bir çoxunda cəmiyyət həyatının ən qədim dövrlərinə məxsus aydın izlər vardır. İnsan bu nağıllarda ətraf mühit haqqında şeirlərlə dolu bir təsəvvürə malik olur. Burada insan kimi danışan, düşünən, xeyirxahlıq edən heyvanlar, quşlar, bitkilər mühüm yer tutur. Nağıllarda xeyirxah qüvvələrlə yanaşı, şər qüvvələr də iştirak edirlər... qorxunc varlıqlar kimi göstərilən bu qüvvələr təbiətin ayrı-ayrı cəhətlərini, hadisələrini təmsil edirlər... Nağıllarda xalqın həyatı, istək və arzuları, adət və ənənələri daha geniş şəkildə əks etdirilir» (18, 28). C.Heyət nağılları belə səciyyələndirir: «Nağıllar xalqın təbii və real aləmin fəvqündə yaşadığı qəhrəmanların hekayəsidir... Nağıllarda nikbinlik hakimdir. yaxşılıq pisləyə və haqq nahaqqa qələbə çalır. Nağılların xüsusiyyətlərindən biri də şəkil dəyişdirməkdir» (19, 140).

Elçin və V.Quliyevin nağıl haqqında fikirləri belədir: «... Nağıllarda yumoristik və fantastik çalarlar üstünlük təşkil edə bilər. Azərbaycan nağıllarının əksəriyyətində yaxşıqla pislilik, xeyirxahlıqla bədhaxlıq, işıqla qaranlıq ənənəvi surətdə qarşılaşır» (20, 72).

O.Əliyevin isə nağıl haqqında fikirləri belə səslənir: «... Nağıl xalq epik yaradıcılığının məhsulu olub, nəsil-dən-nəslə keçərək yaşayan, xalqın həyat, məişət tərzini, tarixi ənənələrini və cəmiyyətdəki ictimai ziddiyyətləri qabarıq halda, fantastik bədii uydurmalar vasitəsilə əks etdirən, sonu, əsasən, nikbin ovqatla qurtaran bir janrdır» (1, 16).

Ş.Mikayılov nağılların əsas xüsusiyyətlərini belə təsvir edir: «Nağıllarda xalq müdrikliyi təbliğ olunur, ağıla, düşüncəyə üstün yer verilir. Bütün sirlər ağıl və düşüncənin, dərin mühakimənin nəticəsində aşkar olunur... qədim zamanlarda nağıllarda xalq tərəfindən yaradılan fantastik əşyalar onun fantastik ixtirası kimi diqqəti cəlb edir» (22, 27).

Nağıl janrı haqqında söylənilən bu fikirlərdən aydın görünür ki, hər bir müəllif nağıllara xas olan mühüm əlamətlərdən bir və ya bir neçəsini göstərməyə çalışmışdır. H.Zeynallı nağılların «fantastik və satirik (qaravəllisayaq) olduğunu, M.H.Təhmasib, «əsli olmayan uydurma», «yalan» və «quraşdırma»nın bu janrda öz əksini tapmasını, H.Araslı «zəhmətkeş xalqın öz həyat və mübarizəsini, arzularını əks etdirdiyini», «xalqın təbiət qüvvələrinə qalib gəlmək arzusunun olduğunu», «zalımlara qarşı mübarizə hissini», N.Seyidov «nağıllardakı fantaziyanın arxasında real həyat

hadisələrinin durduğunu», P.Əfəndiyev «Nağıllarda xalqın milli xüsusiyyətlərinin, adət-ənənələrinin və məişət tərzinin təsvir edildiyini», «xalqın dünyagörüşünün, inamının əksini tapdığını», V.Vəliyev «Nağıllarda müsbət sehrli qüvvələrin şər qüvvələri təmsil edənlərə qarşı olduğunu», «istismarçı təbəqələrinin lağa qoyulduğunu», ədəbiyyatşünas Ə.Mirəhmədov isə «nağıllarda xalqın həyata baxışının, milli xüsusiyyətlərinin, sinfi münasibətlərinin və qədim adət-ənənələrinin öz əksini tapdığını xüsusi olaraq vurğulayırlar. Görkəmli rus folklorşünası V.Y.Propp nağıllarına əsas əlaməti kimi «danışılan gerçəkliyə uyğun olmadığını» və «nağılın bünövrəsinin xəyal, uydurma təşkil etdiyini», V.P.Anikin «nağıldakı uydurmanın xarakterini və onun həqiqətlə əlaqəsinin olduğunu», E.V.Pomerantseva nağılın «qruplaşdırılmış uydurma xarakteri daşdığını», N.V.Novikov nağılın «bədi cəhətdən obyektiv surətdə əsaslandırılmış əfsanəvi əsər» olduğunu, V.E.Qusev isə nağılın «fantastik uydurma xarakterinə» malik olmasını əsas əlamət kimi götürürlər.

Ə.Səfərli və X.Yusifov nağılların bir çoxunda «cəmiyyət həyatının ən qədim dövrlərinə məxsus izlərin olduğunu», «xeyirxah qüvvələrlə yanaşı, şər qüvvələrin də iştirak etdiyini», C.Heyət, nağıllarda «nikbinliyi», «yaxşılığın pisliyə və haqqın nahaqqa qələbə çaldığını», Ş.Mikaylov nağıllarda «xalq müdrikliyinin təbliğ edildiyini», «ağıla və düşüncəyə üstün yer verildiyini», «dərin mühakiməni», Elçin və V.Quliyev nağıllarda «yumoristik, satirik və fantastik çalarların üstünlük təşkil etdiyini», «yaxşıliqla pisliyin, xeyirxahlıqla bədxahlığın, işıqla qaranlığın qarşılaşmasını, O.Əliyev isə nağılların «sonunun, əsasən, nikbin ovqatla qurtaran bir janr» olduğunu nağılın əsas əlamətləri və ünsürləri kimi götürürlər.

Nağıl haqqında qeyd edilən bütün bu əlamət və xüsusiyyətləri, eləcə də H.Zeynallı (3), M.Cəlal (25), R.Qafarlı (24), L.Həsənova (23), türk folklorşünaslarından E.Aslan (28), B.Ögel (26), rus alimlərindən E.M.Meletinski (27), D.M.Moldavski (30), V.Y.Propp (12; 29), N. B. Soboleva (31) və başqalarının nağıl haqqında yazdıqlarını ümumiləşdirsək, onda nağıl janrı haqqında aşağıdakı xüsusiyyətləri söyləmək olar:

1. Nağıl şifahi xalq ədəbiyyatının epik növünə daxildir və müstəqil bir janrdır.
2. Nağıllarda xalqın arzusu və istəkləri, həyat və mübarizəsi, şər qüvvələrə qalib gəlmək niyyətləri təsvir olunur.
3. Nağıllarda güclü təhkiyə var və onlar geniş süjetə malik olub, xalqın dünyagörüşünü, inamını, məişətini, milli xüsusiyyətlərini, adət-ənənələrini özündə əks etdirir və əsasən, nikbin ovqatla qurtarır.
4. Nağılların bünövrəsində «uydurma», «xəyal», «fantaziya» və «quraşdırma» dayanır və orada sehrli qüvvələrə, heyvanlara və quşlara, xeyirxah və şər qüvvələrə, eləcə də dərin mühakiməyə və düşüncəyə geniş yer verilir.
5. Nağıllarda sehrli, fantastik, əfsanəvi və satirik-yumoristik çalarlar üstünlük təşkil edir və o, məzmununa görə sehrli, heyvanlar haqqında və satirik məişət nağıllara bölünürlər.
6. Nağıllar, adətən «biri vardı, biri yox» ifadəsi və ya pişvovla başlayır və «göydən öz alma düşdü» ifadəsi ilə qurtarır.

O.Əliyevi bu monoqrafiyasında nağılları, ilk növbədə, xalqın epik düşüncəsini özündə daşıyan informasiya qaynağı kimi təqdim edir: «Nağılların daşdığı humanist, bəşəri ideyalar onu yaradan və yaşadan xalqın xarakterini özündə əks etdirməklə onu dünyaya mədəni fenomen kimi təqdim etmişdir. Bu mənada nağıl həm də xalqın

mədəni varlığının göstəricisi, idrak və fantaziyası arasında harmoniyanın nikbin ifadəsi, humanist resursların qaynağıdır. Nağıl xalq yaradıcılığının, epik özünüifadənin və dünyanı əski düşüncə çərçivəsində dərkətmənin səciyyəvi janrlarından biri olaraq birinci növbədə şüurun gerçəkliyə münasibətinin folklor qanunauyğunluqları əsasında semantik strukturunu təqdim edir. Ümumilikdə nağılın əsasında xaos-kosmos qarşıdurması dayanır və söyləyici şüuru kosmos qütbündə dayanan qəhrəmanın qələbəsi ilə harmoniyanı bərpa edir". (1, 5)

Beləliklə, O.Əliyevin fikirlərindən aydın olur ki, nağıllar:

1. Xalqın epik düşüncənin strukturunun mühüm hissəsini təşkil edir.
2. Nağıllarda etnik-mədəni düşüncənin uzaq keçmişlərin düşüncəsi əks olunmuşdur;
3. Nağıllar uzun illər xalqın yaddaşında və hafizəsində yaşamış, nəsillərdən-nəsillərə keçərək əbədiyaşarlıq qazanmışdır.
4. Xalqın tarixi-mədəni inkişaf təcrübəsi nağıllarda öz aydın təəcəssümünü taparaq nağıllar daim zənginləşmişdir;
5. Nağıl xalq yaradıcılığının, epik özünüifadənin və dünyanı əski düşüncə çərçivəsində dərkətmənin səciyyəvi janrlarından biri olaraq birinci növbədə şüurun gerçəkliyə münasibətinin folklor qanunauyğunluqları əsasında semantik strukturunu təqdim edir.

O. Əliyevin qənaətinə görə nağıllar ənənəvi olaraq üç qrupa bölünür:

1. Sehrli nağıllar,
2. Heyvanlar haqqındakı nağıllar
3. Məişət nağılları.

Tədqiqatçı sehrli nağılların səciyyəvi xüsusiyyətləri haqqında yazır: «Sehrli nağılların bir çoxunun bəzi motiv və obrazları bu və ya digər dərəcədə mifoloji görüşlərlə səsləşir. Belə qəhrəmanlar ən müşkül məsələləri yerinə yetirir, ən çətin sınaqlardan uğurla keçərək öz istəklərinə yətlirlər.

Azərbaycan sehrli nağıllarının böyük bir bölümündə baş qəhrəman onu əhatə edənlərdən möcüzəli doğuluşu ilə seçilir. Qəhrəmanın ideallaşdırılması üsulu ilə nağıl yaradıcıları onun məğlubedilməzliyini, yenilməzliyini əsaslandırmağa çalışmışlar. Əgər sehrli nağılların bir bölümündə xalqın xeyirxah ideallarını möcüzəli yolla dünyaya gələn qəhrəmanlar icra edirsə, ikinci bölümündə bu idealları xalqın içərisindən çıxmış qəhrəmanlar ifadə edirlər. Keçəl bu tipli nağılların ən xarakterik personajı kimi diqqəti çəkir. Bəllidir ki, mövzu və problematikasından asılı olmayaraq, bir çox nağıllarda qarşıdurma aşağı ilə yuxarının, zəiflə güclünün mübarizəsi şəklində öz ifadəsini tapır. Bir çox maraqlı tədqiqatların obyektinə çevrilmiş bu problem Azərbaycan nağıllarında da öz əksini tapmışdır. Bu tipli nağıllarda qəhrəman daim sehrli vasitələrin köməyi ilə istəyinə çatır." (1, 278)

O.Əliyevin fikrincə: "Hər bir sehrli nağıl süjeti baş qəhrəmanın həyatının təsviri ilə başlayır və uzun mübarizələrdən sonra onun istəyinə çatması ilə sona yətlir. Qalan personajların rolu ona münasibətlə (köməkçi, yaxud düşmən) müəyyənləşdirilir. Sehrli nağılların böyük bir bölümündə baş qəhrəman fantastik möcüzələrə sahib olan divlərlə, əjdahalarla, təpəgözlərlə və b. möcüzəli qüvvələrlə qarşılaşdırılır. Sehrli nağılların müxtəlif süjet tipləri üçün ən səciyyəvi cəhət odur ki, bu tipli nağıllar nikbin sonluqla bitir. Sehrli nağılların kompozisiyasında möcüzəli məsləhətçilər,

əfsanəvi heyvanlar və quşlar, sehrli üzük, papaq, xalça və s. bu kimi qeyri-adi əşyalar mühüm yer tutur.

Ümumiyyətlə, sehrli nağılların müxtəlif süjet tipləri üçün ən səciyyəvi cəhət bu nağıllarda möcüzəli motiv, obraz və hərəkətlərin süjetin özəyində durmasıdır.” (1, 278-279) Alim heyvanlar haqqında olan nağılları səciyyələndirərkən göstərir:” Azərbaycan xalq nağıllarının bir bölümünü heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllar təşkil edir. Bu nağıllarda heyvanlar aləmi insan fikir və hissi, onun həyatı görüşlərinin əksi forması kimi ifadə olunur. İnsan kimi düşünən, özünü insan kimi aparan, danışan heyvanlar poetik şərtlilik daşıyır.

Heyvanlar haqqındakı nağıllar folklorun ən qədim janrlarındandır. Onda heyvanların və quşların mənşəyi, heyvanlar və insanlar arasındakı əlaqə, totem heyvanlar barədə süjetlərə rast gəlinir. Heyvanlar və quşlar nağıllarda düşünür və danışır. Təbiətin canlandırılması animist dünyagörüşündən gəlir. Poetik şərtlilik daşıyan bu xüsusiyyət sehrli nağıllarda, tapmacalarda, əfsanələrdə və b. janrlarda da təsadüf olunur. Deməli, nə personajlar - heyvanlar, nə də onların düşünmək və danışmaq qabiliyyəti, təkcə heyvanlar haqqındakı nağıllarda təsadüf olunmur. Ancaq sehrli nağıllarda heyvanlar baş iştirakçı olmur, əsasən, köməkçi funksiyasını yerinə yetirirlər. Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllarda isə müxtəlif heyvan və quşlar əsas iştirakçı olur, onların hərəkət və münasibətləri süjetin əsasında durur.” (1, 18-19)

O.Əliyev məişət nağıllarını nağıl janrının reallığa «yaxın dayanan» tərəfi kimi belə xarakterizə etmişdir: «Məişət nağılları sehrli və heyvanlar haqqındakı nağıllarla müqayisədə real həqiqətə, ictimai və məişət problemlərinə daha yaxındır. Başqa növlərdən fərqli olaraq, “...burada uydurma təsəvvür olunan hadisələrin adi düşüncə normalarına uyğun gəlməsinə əsaslanır. Fantastik uydurma bu halda da bütün təhkiyənin əsasını təşkil edir” (21, 196).

Müəllif monoqrafiyanın II fəslində nağıl kompozisiyasının struktur elementləri, III fəslində nağılda söyləyicilik ənənəsi, IV fəslində isə nağıl və dastanlarda janrlarası əlaqələrdən bəhs etmişdir.

O.Əliyevin «Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri» monoqrafiyası nağılşünaslıq sahəsində aparılmış ciddi bir tədqiqat əsəridir. Əsərin əhəmiyyətini ümumiləşdirib, aşağıdakıları demək mümkündür:

1. Nağıllar monoqrafiyada təsnif və ətraflı təhlil edilmişdir.
2. Nağılların hər qrupunun obrazlar sistemi öyrənilmiş, onların xüsusiyyətləri aşkarlanmışdır.
3. Nağılların kompozisiya strukturu ətraflı şəkildə tədqiq edilmiş, nağıllardakı bir çox motiv və epizodların semantikasi öyrənilmişdir.
4. Nağılların morfoloji strukturu onun funksional formulları səviyyəsində tədqiq edilmiş, başlanğıc, medial və final formulları tədqiqatə cəlb edilmişdir.

Sonda qeyd etmək istədik ki, O.Əliyevin «Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri» monoqrafiyasında milli nağılşünaslıq sahəsində mövcud olan bir çox məsələlər müstəqil tədqiqat mövzusunə çevrilməklə daha geniş planda və zəngin faktlar əsasında təhlil edilmişdir. Bu sahədə O.Əliyevə böyük uğurlar və nailiyyətlər arzu edirik.

ƏDƏBİYYAT

1. Əliyev O. Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri. **Bakı, Elm və təhsil, 2019, 304 səh.**
2. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi // Əsərləri, III cild. Bakı: Avrasya Press, 2005, s. 277-279
3. Zeynallı H. Xalq ağız ədəbiyyatı / Seçilmiş əsərləri. Bakı: Yazıçı, 1982, s. 218-247
4. Təhmasib M.H. Müqəddimə // Azərbaycan nağılları. 5 cildə, I cild. Bakı: Azərb. SSR EA Nəşriyyatı, 1960, s. 6
5. Seyidov N. Azərbaycan nağıllarının bədii xüsusiyyətlərinə dair qeydlər / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər: II kitab, Bakı: Azərb. SSR EA Nəşriyyatı, 1966, s. 30
6. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 414 s.
7. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.
8. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Ali məktəb tələbələri üçün dərslik. 2 cildə, II cild. Bakı: Elm, 2006, 648 s.
9. Vəzirova N. Azərbaycan nağıllarının motivləri məsələsi ətrafında // "Azərbaycanı öyrənmə yolu" jurnalı, 1930, №3, s. 44-45
10. Araslı H. Ədəbiyyat /IX sinif. Bakı: Maarif, 1967, 256 s.
11. Seyidov N. Azərbaycan nağılları haqqında / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər: I kitab, Bakı: Azərb. SSR EA Nəşriyyatı, 1961, s. 52-117
12. Пропп В.Я. Русская сказка. Ленинград: Издательство Ленинградского Университета, 1984, 335 с.
13. Аникин В.П. Сказки. Русское народное поэтические творчества. Москва: Просвещение, 1971, 415 с.
14. Померанцева Э.В. Сказки, Русское народное творчество, Москва: 1966, 234 с.
15. Новиков Н.В. Образы Восточной - славянской сказки. Ленинград, Наука, 1974, 256 с.
16. Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Ленинград: Наука, 1967, 209 с.
17. Костюхин Е.А. Сказки. Народные знание, фольклор, народное искусство. Вып.4. Москва: 1991, 314 с.
18. Səfərli. Ə., Yusifli X. Ədəbiyyat, IX sinif. Bakı: Öyrətmən, 1994, 372 s.
19. Heyət C. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1990, 165 s.
20. Elçin, Quliyev V. Özümüz və sözümüz. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1993, 116 s.
21. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, 192 s.
22. Mikayılov Ş. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. /IX-X siniflər üçün. Bakı: Maarif, 2002, 192 s.
23. Həsənova L. Azərbaycan satirik məişət nağılları. Bakı: Yazıçı, 1989, 83 s.
24. Qafarlı R. Mif və nağıl. Bakı: ADPU Nəşriyyatı, 1990, 448 s.
25. Cəlal M. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. /Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Çarşıoğlu, 2005, 311 s.
26. Ögel B. Türk mitolojisi, I c. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 444 s.
27. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Москва: Издательство Восточной литературы, 1958, 264 с.
28. Aslan E. Masal araştırmaları ve Korkak Ali masalı üzerinde bir inceleme. //Milli folklor dergisi. Ankara: 2001, №52, s.33-45.
29. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Издательство Ленинградского Университета, 1985, 365 с.

30. Молдавски Д.М. Русская народная сатира. Ленинград: Просвещения, 1967, 246 с.

31. Соболева Н.В. Типология и локальная специфика русских сатирических сказок Сибири. Новосибирск: Наука, 1984, 172 с.



MÜNDƏRİCAT

*Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar*

Ramazan QAFARLI. “DƏDƏ QORQUD”DA GENDER MÜNASİBƏTLƏRİNİN STRUKTURU VƏ FUNKSIONALLIĞI	3
Seyfəddin RZASOY. “KİTABİ-TÜRKMAN LİSANİ” OĞUZNAMƏSİ: MONO-QRAFİK TƏDQİQATIN NƏTİCƏLƏRİ	22
Tahir ƏMİRASLANOV. “KİTABİ DƏDƏ QORQUD”DAKİ BƏZİ SÜFRƏ ADƏTLƏRİNDƏ ETNOPSİXOLOJİ MƏQAMLARIN NÜMAYİŞİ	30
Yücetaş ERCAN. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA SÖZ KULTU VƏ DAVRANIŞ AKTLARI	35

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

Mətanət ABBASOVA. TƏBRİZ FOLKLORUNDA UŞAQ OYUNLARI	41
Şakir ALBALIYEV. BAYRAM KONSEPTİNİN ETNOKULTUROLOJİ MAHIYYƏTİ (PROF. C.QASIMOVUN YARADICILIĞI ƏSASINDA)	49
Tahir ORUCOV. VƏLİ XULUFLUNUN HƏYATI VƏ FOLKLORŞÜNASLIQ FƏALİYYƏTİ	58
Atəş ƏHMƏDLİ. BAYATILARDA NAR: FORMAL VƏ SEMANTİK TƏZAHÜRLƏNMƏLƏR	71
Tariyel QƏNİ. EPİK ƏNƏNƏNİN ÜMUMİ MƏZMUNU VƏ ONUN GENETİK SİSTEMİ (Şirvan epos mühiti əsasında)	79
Ramiz ƏLƏKBƏROV. “KOROĞLU” DASTANININ “AĞCAQUZU” QOLU AŞIQ ASLAN KOSALININ TƏHKİYƏSİNDƏ (I VARIANT ÜZRƏ)	87
Məhəmməd KƏRİMİ. AŞIQ TARİXİNƏ QISA BİR BAXIŞ	93
Radə ABBASOVA. ROMANTİKLƏRİN YARADICILĞINDA ATALAR SÖZÜ VƏ MƏSƏLLƏRDƏN İSTİFADƏ (H.Cavid və Ə.Hamidın yaradıcılığı əsasında)	100
Məhəmməd İBADİ. TƏBRİZLİ AŞIQ BABA NEYSAN YARADICILIĞININ POESEMANTİKASI (MİLADİ XII, HİCRİ-QƏMƏRİ VI ƏSR)	112
Fəxryyə CƏFƏROVA. SARI AŞIĞIN DİL-ÜSLUB XÜSUSİYYƏTLƏRİ	120
Aybəniz HƏSƏNOVA. AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS AĞILLARINDA KEÇİD FORMULLARIN TIPOLOGİYASI VƏ FUNKSIYALARI	125

Azərbaycan folklor örnəkləri

AVARLARDAN TOPLANMIŞ ETNOQRAFİK ÖRNƏKLƏR	130
---	-----

Güney Azərbaycan folklorndan örnəklər

TƏBRİZ VƏ MARAĞA BÖLGƏLƏRİNDƏN TOPLANMIŞ

FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ.....	149
------------------------	-----

Yeni nəşrlər: təqdimat və rəylər

<i>Seyfəddin RZASOY. TÜRK EPİK DÜŞÜNCƏ SISTEMİNƏ TRANSSEN- DENTAL ASPEKTDƏ BAXIŞ (Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», 2015, 256 с.)</i>	161
--	-----

<i>Qalib SAYILOV. QORQUDŞÜNASLIQDA YENİ MƏKAN- ZAMAN PARADİQMASI (“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.)</i>	166
--	-----

<i>Sönməz ABBASLI. ŞİFAHİ “DƏDƏ QORQUD”DAN DOĞAN “KİTABİ-TÜRKMAN LİSANİ” OĞUZNAMƏSİ PROF. SEYFƏDDİN RZASOYUN BAXIŞ BUCAĞINDA</i>	172
--	-----

<i>Tahir ORUCOV. MÜDRİK VƏ İŞİQLİ ADAMIN NAĞİL DÜNYASI (O.Əliyev. Azərbaycan nağılları: janr, süjet və obraz problemləri. Bakı, Elm və Təhsil, 2019)</i>	176
--	-----



CONTENTS



<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
Ramazan GAFARLI. GENDER RELATIONS IN “DEDE KORKUD”: STRUCTURE AND FUNCTIONALITY	3
Seyfaddin RZASOY. THE OGHUZNAME OF: “KITABI-TURKMAN LISANI”: RESULTS OF MONOGRAPHIC RESEARCH	22
Tahir AMIRASLANOV. THE ASPECTS OF ETHNOPSYCHOLOGICAL MOMENTS OF SOME CLOTH (TABLE) TRADITIONS AT “KİTABİ-DEDE QORQUD”	30
Yücetaş ERCAN. CULT OF WORDS AND ACTS OF BEHAVIOR AT “KİTABİ-DEDE QORQUD”	35
<i>Folk-lore studies: problems, researches</i>	
Matanat ABBASOVA. CHILDREN’S FOLK GAMES IN TABRIZ FOLKLORE	41
Şakir ALBALIYEV. ETHNOCULTURAL ESSENCE OF THE HOLIDAY CONCEPT (BASED ON THE CREATIVITY OF PROF. J.GASIMOV)	49
Tahir ORUCOV. LIFE AND FOLKLORIST ACTIVITY OF VELI KHULUFLU.....	58
Atash AHMADLI. POMEGRANATE IN QUATRAIN: FORMAL AND SEMANTIC MANIFESTATIONS	71
Tariel GANI. GENERAL CONTENT OF THE EPIC TRADITION AND ITS GENETIC SYSTEM (based on the Shirvan epic environment)	79
Ramiz ALEKBEROV. THE PART OF “AGHJAGUZU” OF THE EPOS OF “KOROGLU” IN THE NARRATION OF ASHUG ASLAN KOSALI (ON THE BASE OF A ONE VERSION).....	87
Mahammad KARİMİ. A BRIEF LOOK AT THE HISTORY OF ASHIG	93
Rada ABBASOVA. PROVIDER IN THE WORKS OF THE ROMANCE (BASED ON THE WORKS OF H. JAVID AND A. HAMID) ...	100
Mahammad İBADI. POETIC CREATIVITY OF ASHIQ BABA NEYSAN TABRIZI	112
Faxriyya CAFAROVA. LINGUISTIC – STYLISTICAL FEATURES OF SARI ASHYG	120
Aybeniz HASANOVA. TYPOLOGY AND FUNCTIONS OF TRANSITION FORMULAS IN AZERBAIJANI AND ENGLISH FAIRY TALES	125
<i>New samples from Azerbaijani folklore</i>	
ETHNOGRAPHIC MATERIALS COLLECTED FROM AVAR.....	130
<i>New samples from South Azerbaijan folklore</i>	

FOLKLORE SAMPLES FROM THE REGIONS OF TABRIZ AND MARAGA.....	149
--	------------

Publications: presentations and reviews

<i>Seyfaddin RZASOY. A TRANSCENDENT VIEW OF THE TURKISH EPIC THINKING SYSTEM.....</i>	161
--	------------

<i>Galib SAILOV. NEW SPATIAL-TIME PARADIGM IN CORKUT STUDIES.....</i>	166
--	------------

<i>Sonmez ABBASSLI. OGUZNAME "BOOK-TURKMEN-LISANI" BORN FROM EROSE "DEDE KORKUT" IN THE WORKS OF PROF. SEYFADDIN RZASOY.....</i>	172
---	------------

<i>Tahir ORUDZHOV. THE FAIRY-TALE WORLD OF THE WISE AND ENLIGHTENED MAN.....</i>	176
---	------------



СОДЕРЖАНИЕ



<i>Коркутоведение: поиски, открытия</i>	
Рамазан КАФАРЛЫ. ГЕНДЕРНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В «ДЕДЕ КОРКУД»: СТРУКТУРА И ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ	3
Сейфеддин РЗАСОВ. ОГУЗНАМЕ «КИТАБИ-ТУРКМАН ЛИСАНИ»: РЕЗУЛЬТАТЫ МОНОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	22
Тахир АМИРАСЛАНОВ. АСПЕКТЫ ЭТНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ МОМЕНТОВ НЕКОТОРЫХ КУЛИНАРНЫХ ТРАДИЦИЙ В «КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУТ»	30
Юджеташи ЕРДЖАН. КУЛЬТ СЛОВА И АКТЫ ПОВЕДЕНИЯ В «КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУТ»	35
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
Матанат АББАСОВА. ДЕТСКИЕ ИГРЫ В ТЕБРИЗСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ	41
Шакир АЛБАЛИЕВ. ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СУЩНОСТЬ КОНЦЕПЦИИ ПРАЗДНИКА (НА ОСНОВЕ ТВОРЧЕСТВА ПРОФ. ДЖ. ГАСЫМОВА)	49
Тахир ОРУДЖОВ. ЖИЗНЬ И ФОЛЬКЛОРИСТСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЕЛИ ХУЛУФЛУ	58
Атеши АХМАДЛЫ. ГРАНАТ В БАЯТЫ: ФОРМАЛЬНЫЕ И СЕМАНТИЧЕСКИЕ ПРОЯВЛЕНИЯ	71
Тариел ГАНИ. ОБЩЕЕ СОДЕРЖАНИЕ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЕ ГЕНЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ (на основе Ширванской эпической среды)	79
Рамиз АЛЕКПЕРОВ. ВЕТВЬ «АГДЖАГУЗУ» ДАСТАНА «КЕРОГЛУ» В ПОВЕСТВОВАНИИ АШУГА АСЛАНА КОСАЛЫ (ПО I ВАРИАНТУ)	87
Мухаммед КЕРИМИ. КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИИ АШУГ	93
Рада АББАСОВА. «АТАЛАР СОЗУ» - ПОСЛОВИЦА В ТВОРЧЕСТВЕ РОМАНТИКОВ (По произведениям Х.Джавида и А.Хамида)	100
Мухаммед ИБАДИ. ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО АШИК БАБА НЕЙСАН ТАБРИЗИ	112
Фахрия ДЖАФАРОВА. ЯЗЫКОВЫЕ И СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ САРЫ АШУГА	120
Айбениз ГАШЫМОВА. ТИПОЛОГИЯ И ФУНКЦИИ ПЕРЕХОДНЫХ ФОРМУЛ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ И АНГЛИЙСКИХ СКАЗКАХ	125
<i>Новые образцы из азербайджанского фольклора</i>	
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ СОБРАННЫЕ ИЗ АВАРОВ	130

Новые образцы из южно-азербайджанского фольклора ФОЛЬКЛОРНЫЕ ОБРАЗЦЫ ИЗ РЕГИОНОВ ТАБРИЗА И МАРАГИ	149
--	------------

Новые публикации: презентации и обзоры Сейфеддин РЗАСОЙ. ТРАНССЕНДЕНТНЫЙ ВИД НА ТУРЕЦСКУЮ СИСТЕМУ ЭПИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ	161
Галиб САИЛОВ. НОВАЯ ПРОСТРАНСТВЕННО- ВРЕМЕННАЯ ПАРАДИГМА В КОРКУТОВЕДЕНИЕ	166
Сонмез АВВАСЛЫ. ОГУЗНАМЕ "КНИГА-ТУРКМЕН- ЛИСАНИ" РОЖДЕННЫЙ ОТ ЭРОСЕ "ДЕДЕ КОРКУТ" В ТВОРЧЕСТВЕ ПРОФ.СЕЙФАДДИНА РЗАСОЙ	172
Тахир ОРУДЖОВ. СКАЗОЧНЫЙ МИР МУДРОГО И ПРОСВЕТЛЕННОГО ЧЕЛОВЕКА	176



**“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, III (70) 198 p. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2020

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:
Səbinə İsayeva, Xuraman Kərimova, Xəlida Məmmədova

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 32/1
Mətbəə kağızı: № 1
Həcmi: 192 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