

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L

DƏDƏ QORQUD

DEDE GORGUD

دَدَه قورقود

Elmi-ədəbi toplu

I(88)

BAKİ – 2025

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

BAŞ REDAKTOR:

fil.e.d., prof. Qafarlı Ramazan

MƏSUL KATİB:

fil.ü.f.d. Məmmədova Xəlida

REDAKSİYA HEYƏTİ: akademik Həbibbəyli İsa, akademik Abdullayev Kamal, akademik Kərimli Teymur, akademik Cəfərov Nizami, prof. Hacıyev Asif, fil.e.d., prof. Həsənzadə Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli, fil.e.d., prof. Nəbiyeva Ülkər, fil.e.d., prof. Rəsulov Rüstəm, fil.e.d., prof. Bəydili Cəlal, fil.e.d., prof. Əsgərov Əfzələddin, fil.e.d., prof. Orucova Səhər, fil.e.d., dos. Xavəri Sərxan, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Rza, fil.ü.f.d., dos. Qarayev Səfa, fil.ü.f.d., fil.ü.f.d., dos. Quliyev Hikmət, fil.ü.f.d., prof. dr. Baymıradov Amanmırat (Türkmənistan), prof. dr. Çetin İsmet (Türkiyə), Prof. dr. Çobanoğlu Özkul (Türkiyə), Prof. dr. Ekici Mətin (Türkiyə), prof. dr. Yakıcı Əli (Türkiyə), prof. dr. Duymaz Əli (Türkiyə), akademik İbrayev Şakir (Qazaxıstan), prof. dr. Məlikov Tofiq (Rusiya), prof. dr. Osman Fikri Sərtqaya (Türkiyə), xalq şairi Süleymanov Oljas (Qazaxıstan), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), prof. dr. Gayliev Oqulay Kurbanmuradovna (Karakalpak), akademik Soyegov Muratgeldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadıq (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur. İSSN (Print) ISSN 23097949. Azərbaycan Respublikası Ədliyyə Nazirliyi tərəfindən 18.02.2011-ci il tarixdə 3355 nömrə ilə mətbu nəşrlərin reyestrinə daxil edilmişdir. “Dədə Qorqud” jurnalında akademik səviyyədə tədqiq olunan və elmi heyət tərəfindən müsbət qiymətləndirilən Azərbaycan, rus, ingilis və türk dillərində məqalələr çap olunur. Jurnal aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir: “Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar”, “Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvimi”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. **2025, I (88), 194 s.**

www.folklor.az; email: qorqud.dede@yahoo.com; qorquddede@yahoo.com;

www.dedeqorqud-jurnali.az

Folklor İnstitutu, 2025

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan QAFARLI

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: ramazanqafar@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.3>



XAOS – KOSMOLOGİYADA NİZAMSIZLIQ VƏ QARMAQARIŞIQLIQDIR (“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” əsasında) XÜLASƏ

Bu məqalədə xaos anlayışının kosmologiya və mifologiyadakı yeri, funksiyası, eləcə də müxtəlif mədəniyyətlərin yaradılış miflərindəki təqdim formaları təhlil olunur. Müqayisəli şəkildə qədim Yunan, Skandinaviya, Misir, Mesopotamiya, Çin, Hind və Türk mifologiyalarında xaosun təsviri araşdırılır. Əsas diqqət türk mifoloji sistemində xaosun "ibtidai su", "qaranlıq", "boşluq" və sosial nizamsızlıq formaları ilə təqdiminə yönəldilmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” dastanları nümunəsində sosial və mənəvi xaosun obrazlar, motivlər və strukturlar vasitəsilə necə poetikləşdirildiyi göstərilir. Məqalədə xaosun yalnız kosmoqonik deyil, həm də sosial-mədəni xaos formasında mövcudluğu və onun aradan qaldırılması yolları qəhrəmanlar və yaradıcı güclər vasitəsilə şərh olunur.

Açar sözlər: xaos, mifologiya, türk dastanları, kosmoqoniya, sosial nizamsızlıq, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu”

CHAOS IS DISORDER AND CONFUSION IN COSMOLOGY (Based on “Kitabi-Dede Gorgud” and “Koroghlu”) ABSTRACT

This article examines the concept of chaos in cosmology and mythology, analyzing its functions and forms across different cultures' creation myths. The study presents a comparative overview of chaos as depicted in Ancient Greek, Scandinavian, Egyptian, Mesopotamian, Chinese, Indian, and Turkic mythological systems. Special emphasis is placed on the representation of chaos in Turkic tradition through elements such as “primordial water,” “darkness,” “emptiness,” and social disorder. Using *The Book of Dede Korkut* and *Koroghlu* epics as primary examples, the paper explores how social and spiritual chaos is poetically expressed through images, motifs, and narrative structures. Chaos is interpreted not only as a cosmogonic condition but also as a form of social-cultural disorder, which is eventually overcome through heroes and creative divine forces.

Keywords: chaos, mythology, Turkic epics, cosmogony, social disorder, *The Book of Dede Korkut*, *Koroghlu*

ХАОС – БЕСПОРЯДОК В КОСМОЛОГИИ И ЭТО СМЕСЬ (По мотивам книги «Дедэ Горгуд и Кёроглу») РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматривается понятие хаоса в космологии и мифологии, а также его функции и формы в мифах о сотворении мира различных культур. В сравнительном аспекте анализируются представления о хаосе в древнегреческой, скандинавской, египетской, месопотамской, китайской, индийской и тюркской мифологиях. Особое внимание уделено

тюркской мифологической традиции, где хаос выражается через образы «первозданной воды», «тьмы», «пустоты» и социального беспорядка. На примере эпосов *Китаби-Дедэ Горгуд* и *Кёроглу* исследуется поэтизация социального и духовного хаоса через образы, мотивы и сюжетные структуры. Хаос представлен не только как космогоническое состояние, но и как форма социокультурного беспорядка, преодоление которого осуществляется героями и творческими силами.

Ключевые слова: хаос, мифология, тюркские эпосы, космогония, социальный беспорядок, *Китаби-Дедэ Горгуд*, *Кёроглу*

Хаос – kosmologiya və mifologiyada ilkin, qarmaqarışıq, nizamsız, formalaşmamış vəziyyəti ifadə edən anlayışdır. Xaos, ümumiyyətlə, kainatın yaranmasından əvvəlki sonsuzluq, boşluq, qaranlıq və ya qeyri-müəyyən substansiya kimi təsvir olunur. Müxtəlif dünya xalqlarının mifoloji sistemlərində xaos fərqli formalarda öz əksini tapır.

Fərqli mifoloji sistemlərdə xaos:

1. Qədim Yunan mifologiyasında xaos (Χάος) ilkin, ibtidai varlıqdır və o, dünyanın başlanğıcında mövcud olmuşdur. Xaosdan Nyuks (gecə), Ereb (qaranlıq), Qaya (Yer), Tartar (dərnlilik) və Eros (sevgi) yaranmışdır. Xaos boşluq və qaranlıq kimi təsvir olunur.

2. Skandinaviya mifologiyasında xaos Ginnunqaqap (ilahi boşluq) adlanır. O, iki ilkin dünya - buzlu Niflheim və odlu Müsfelheim arasında yerləşən boşluqdur. Bu boşluqda ilk varlıq – Ymir adlı nəhəng və Audumbla adlı inək yaranır. Tanrılar Ymirin bədənindən dünya qururlar.

3. Qədim Misir mifologiyasında - misirlilərin kosmoloji təsəvvüründə xaos Nun adlanır. Nun ibtidai sular kimi təsəvvür olunur və dünya bu xaotik sulardan yaranır. Onun içindən Atum adlı ilk tanrı çıxır və digər tanrıları (Şu, Tefnut, Geb, Nut) yaradır.

4. Mesopotamiya (Babil və Akkad) mifologiyasında xaos Tiamat adlı ilahi varlıq şəklindədir. O, ilkin duzlu suyu təmsil edir və dünya yaranmadan əvvəl mövcud olan nəhəng ibtidai varlıqdır. Tanrı Marduk Tiamatı öldürərək onun bədənindən səma və yeri yaradır.

5. Çin mifologiyasında xaos Huntu (混沌) və ya ibtidai yumurta kimi təsvir olunur. Xaosun içində Pangu adlı ilk varlıq yatır. O, 18 min il yatdıqdan sonra oyanır, yumurtanı parçalayır, ondan səma və yeri ayırır.

6. Türk və Altay mifologiyasında xaos su ilə əlaqələndirilir. Tengri və Erlik kimi tanrılar yaranmazdan əvvəl dəniz və qaranlıq var idi. Ülgenlə Erlik ilkin suların içində yaradılış prosesini başlamışdılar.

7. Hind mifologiyasında xaos Mahapralaya adlanır. O, kainatın dövrü olaraq məhv olduğu və yenidən yarandığı mərhələdir. Xaosun içindən tanrı Brahma meydana gəlir və yaradılış başlayır.

Demək olar ki, ümumi təhlilə görə, bütün mifoloji sistemlərdə xaos ibtidai vəziyyət, formalaşmamış dünya kimi təsəvvür olunur, bəzən su (Nun, Tiamat),

boşluq (Xaos, Ginnunqaqap), qaranlıq (Nyuks, Mahapralaya) şəklində təcəssüm etdirilir. Xaosdan sonra yaradıcı tanrılar meydana çıxır və kainatı qururlar.

Türk dastanlarında kaos anlayışı birbaşa “*chaos*” kimi deyil, əsasən ilk yaranış, suyun içindəki ibtidai nizamsızlıq və qaranlıq, boşluq kimi təsvir olunur. Türk və Altay mifologiyasında kosmoqonik təsəvvürlərdə kaosun elementləri müxtəlif dastanlarda fərqli formalarda özünü göstərir.

1. Altay türklərinin “Yaradılış dastanı” kaosun təsviri baxımından çox maraqlıdır. Bu dastana görə, kainat yaranmazdan əvvəl qaranlıq və dərin su var idi. İlk varlıq olan Ülgen suyun üzərində uçur, lakin altını görə bilmir. Sonra Erlik (şər qüvvə) suyun içindən çıxır və yaradılış başlayır. Burada kaos sonsuz su və qaranlıq boşluq kimi təqdim olunur.

2. “Oğuz Xağan” dastanında kaos birbaşa təsvir olunmasa da, Oğuz Xağanın “ışıq içində” doğulması xaosdan qaranlıqdan nurun çıxması kimi yozula bilər. Onun ilk sözlərinin günəş və ayla bağlı olması, kainatın ilk dövrlərində xaos və vəziyyətdən nizama keçid kimi şərh edilə bilər.

3. “Ərgeneqon” dastanında kaos boşluq və çətinliklər şəklindədir. Türklər düşmənlər tərəfindən məhv edildikdən sonra dağlar arasında sıxışmış qalırlar, yəni bir növ xaos vəziyyətində olurlar. Daha sonra dəmir dağ əridilir və xalq yeni həyata başlayır. Burada xaosdan çıxış – yeni yaradılış prosesi kimi təqdim olunur.

4. “Manas” dastanında kaos anlayışı daha çox anarxiya, düşmənlik və dünya nizamsızlığı şəklində əks olunur. Manas dünyaya gələndə xalq kaos içindədir – qanlı döyüşlər, düşmən hücumları davam edir. Manasın gəlişi ilə nizamsızlıq yerini düzənə verir.

5. Tufan mifləri və su xaosu. Bəzi Türk miflərində dünya su tufanı ilə məhv olur və yenidən qurulur. Bu miflərdə kaos su və qaranlıq şəklində təsvir olunur. Məsələn, Yakut miflərində tanrı Ürüng Ayı Toyon ilkin xaosu aradan qaldıran yaradıcı qüvvə kimi göstərilir.

Ümumi nəticə və müqayisə göstərir ki, türk miflərində kaos əsasən “su” və “qaranlıq” kimi təsvir olunur.

- Qərb miflərində kaos boşluq və zülmət kimi verilir (Xaos, Ginnunqaqap), amma türklərdə əsasən ibtidai su var.

- Xaosdan çıxış və yaradılış prosesi adətən tanrılar və qəhrəmanlar vasitəsilə olur (Ülgen, Oğuz Xağan, Manas və s.).

- Dastanlarda kaos təkcə kosmoqonik deyil, sosial kaos (qarışıqlıq, savaş, düşmənçilik) kimi də göstərilir.

“Ktəbi-Dədə Qorqud”da və “Koroğlu” dastanını detallı, misallar, parçalar gətirməklə geniş təhlil edək.

Hər iki eposun strukturunda kaosun müxtəlif formaları özünü göstərir. “Ktəbi-Dədə Qorqud”da və “Koroğlu” dastanında kaos birbaşa “ibtidai kaos” (kos-

moqonik kaos) kimi deyil, sosial kaos, nizamsızlıq, düşmənçilik və qəhrəmanın kaosdan nizam yaratması kimi təsvir olunur.

Gəlin hər iki dastanı ayrı-ayrılıqda konkret nümunələrlə və parçalara detallı şəkildə analiz edək.

I. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda kaosun təsviri:

1. Kosmoqonik və mifoloji kaosun izləri. “Kitabi-Dədə Qorqud”da yaradılışla bağlı açıq-aşkar bir mifoloji struktur yoxdur, lakin dastanda kaosun ilkin elementi – su və qaranlıq motivi var. Bu motiv aşağıdakı epizodlarda özünü göstərir:

*“Yüksək-yüksək böyük dağdan daş yuvarlansa,
Öz dizini-oyluğunu qarşısına tutan mənəm.
Fironun sütunu tək* yerdə yüklər qalansa,
O tayları dizi ilə tutub duran Qazan mənəm.
Böyük-böyük bəylərin oğlanları dalaşanda
Qamçı altına salıb döyən-vuran Qazan mənəm.
Uca dağda dolu yağsa, qara-qatı duman dursa,
Qaracığ atın qulaqları çovğunluqda görünməsə,
Bələdçisiz qorxu çəkən igidlər də yol yanılsa,
Bələdçisiz yol tanıyan, yol bacaran Qazan mənəm.
Yeddi başlı əjdahaya rast gəlib yetişdim.
heybətindən, qorxusundan bu sol gözüüm yaşardı.
«hey gözüüm, bir ilanda nə var belə, qorxdun — dedim.
Mən onda da «ərəm, bəyəm» deyə öyünmədim.
Çox öyünən kişilərdə bir kişilik görmədim.”*

Fir'onun sütunu... — Quranda (38-ci surə) qədim Misir hökmdarı Fir'on «sütunların sahibi» allandırılır.

Yaxud:

*“Qayalıqda salınmışdı kafirin bir şəhəri,
Əmmanın sularında yuyunur sahilləri.
Sağa-sola çırpınıb baş vurur üzgüçülər,
Su dibində fırlanıb dönürdü dənizçilər.
«Tanrı mənəm!» deyirlər su dibində azğınlar.
Düzü qoyub, tərsini söyləyir qız-gəlinlər.
Qızıl aşıq oynadır Sançıdanın bəyləri;
Altı dəfə oğuzlar getdi, ala bilmədi.
Altı nəfər igidlə ora mən Qazan getdim.
Altı gündə qalanı mən aldım, məğlub etdim.
Kilsəsini yıxaraq, yerində məscid tikdim, dua-namaz oxutdum.
Qızını-gəlinini ağ köksümdə oynatdım, bəylərini qul etdim.
Mən onda da «ərəm, bəyəm» deyə öyünmədim!..”*

Bu parça bir növ mifik kaosun strukturu kimi görünür. Burada “Yüksək-yüksək böyük dağ” və “Əmmanın suları”, yəni Hind okeanının suları (ibtidai kaosun torpaq-dağ və su elementi), “Qamçı altına salıb döyən-vuran”, “Yeddi başlı əjda-

haya rast gəlib yetişdim”, *“Altı gündə qalanı mən aldım”* (formalaşma), qara ağac (həyat ağacı), qara su (dərindən bilinməyən kaos) kimi arxetipik simvollar mövcuddur. Bunu digər mədəniyyətlərlə müqayisə etsək:

- Türk-Altay mifologiyasında ilkin kaos suların içində baş verir.
- Babil mifologiyasında Tiamat ilkin kaos suları idi.
- Skandinav miflərində Ginnunqaqap boşluğu kaos kimi təsvir olunur.

Bu, onu göstərir ki, “Dədə Qorqud” dastanında da kaosun ilkin formaları var və yaradılış mifi kimi ən açıq simvollarından biridir. Təpəgöz nizamsız, yırtıcı, insanlıqdan uzaq bir varlıqdır və onun mövcudluğu insan aləmi üçün kaos deməkdir.

“Oğuz elinə qənim oldu, əhlini yedi, malını taladı.”

Təpəgöz xotik gücü təmsil edir və Basat onu öldürərək nizamı bərpa edir. Burada kaosdan nizama keçid var – Basat xaosu məhv edərək insan dünyasının tarazlığını bərpa edir.

II. “Koroğlu” dastanında kaos və onun aradan qaldırılması. “Koroğlu” dastanında kaos açıq şəkildə sosial və siyasi kontekstdə təsvir edilir. Burada əsas xotik elementlər bunlardır:

- Zalım hökmdarlar və haqsızlıq.
- Düşmən basqınları və nizamsızlıq.
- İnsanların itaətkarlığı və qorxusu.
- Koroğlunun xaosu nizama çevirmədə rolu.

1. Sosial kaosun başlanğıcı: qurbanın haqsızlığa uğraması. Dastanın əsas başlanğıcı Koroğlunun atası Alı kişinin zalım hökmdar tərəfindən haqsız yerə cəzalandırılmasıdır. Burada zalım hakimiyyət xaosu yaradan gücdür. Hasan xanın Alı kişinin gözlərini çıxarması ilə kaos başlanır, çünki ədalət pozulur, haqq tapdalanır və xalq qorxu içində qalır.

2. Koroğlunun xaosu məğlub etməsi: cəngi və döyüşləri. Koroğlu öz dəstəsini toplayaraq sosial kaosun yaradıcısı olan zalım hökmdarlara qarşı mübarizə aparır. Burada onun apardığı döyüşlər xaosu aradan qaldırmaq üçündür.

Koroğlu xotik gücləri məhv edərək yeni düzən yaradır. Maraqlıdır ki, bu, eyni zamanda bu “xaosa qarşı” başqa “xaosun yaradılması” da sayılır – çünki Koroğlu özü də hakimiyyətə meydan oxuyur və əslində köhnə sistem üçün o da kaos yaradan bir qüvvədir.

3. Nizam və kaosun davamlı dövrü. “Koroğlu” dastanında kaos və nizam bir-birini əvəzləyən hadisələr kimi təsvir edilir. Koroğlu bir düşməni məğlub etdikdə, yenisi ortaya çıxır. Bu, sosial kaosun heç vaxt tam məhv edilmədiyini, sadəcə nəzarət altına alındığını göstərir.

Nəticə: “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” dastanlarında kaosun müqayisəsi:

XÜSUSİYYƏTLƏR	“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”	“KOROĞLU”
Xaosun forması	Kosmoqonik, mifik və sosial kaos	Sosial və siyasi kaos
Başlıca kaos gücü	Təpəgöz, düşmənlər, daxili çəkişmələr	Zalım hakimiyyət, haqsızlıq
Xaosdan nizam yaradan	Basat, Dədə Qorqud, Oğuz igidləri	Koroğlu və onun dəstəsi
Xaosun aradan qaldırılması	Şəxsi qəhrəmanlıq və tanrısız müdaxilə	İnqilabi mübarizə və xalq dəstəyi
Davranış modeli	Mifik qəhrəman modelinə uyğundur	Sosial üsyan modelinə uyğundur

Müqayisə göstərir ki, “**Dədə Qorqud**” mifoloji və qəhrəmanlıq aspektindən xaosu nizamlayır, “**Koroğlu**” isə xaosu sosial müstəvidə qəbul edir və onunla mübarizə aparır.

XAOSUN BƏDİİ YARADICILIQDA, YAZILI ƏDƏBİYYATDA İZLƏRİ

I. Xaosun poetik düşüncəyə təsiri. Poeziyada kaos anlayışı əsasən düzensizlik, qeyri-müəyyənlik, duyğuların qarışıqlığı və kosmik xaosun insana təsiri kimi ifadə olunur. Türk dastanlarında bu, həm ritm, həm simvolizm, həm də sözlərin yaratdığı atmosfer vasitəsilə verilir.

1. “Kitabi-Dədə Qorqud” şeirlərindəki xaosun klassik poeziyaya təsiri olmuşdur. “Dədə Qorqud” boylarındakı şeirlər əsasən xaotik və təhlükəli hadisələr zamanı oxunur. Məsələn üçün, qəhrəman çətin vəziyyətə düşəndə və ya döyüşlər zamanı ritmik, bəzən də qafiyəli dualar, epik çağırışlar edilir. Məsələn:

*“Altmış tutamlıq nizəni mənə ver!
At alaca qalxanını, mənə ver!
Böyük, iti, polad qılıncını mənə ver!
Oxqabından səksən oxunu mənə ver!
Ağ tozluca tutacaqlı bərk yayını mənə ver!
Gedim kafirin qolundakı şahinini öldürüm.
Paltarımın qolu ilə alnımın qanını silim.
Ölərsəm, qoy sənin uğrunda mən ölüm!
Allah qoyarsa, evini mən xilas eləyim!”*

Şeir parçasında xaosun ritmik təsviri açıq-aşkardır:

- ✓ Tez-tez təkrarlanan sözlər – xaosun yaratdığı stress və gərginlik hiss edilir.
- ✓ Qarşıdurma motivi – nizamsız bir mübarizənin içində qəhrəmanın özünü ifadə etməsi.

✓ Qan, ağlamaq, başsız qalmaq (baş kəsmək, qan tökmək) – xaotik vəziyyətin insan psixikasına təsirini nümayiş etdirir.

Eyni strukturu Təpəgözlə döyüş zamanı, Uruzun, Qazanın külfətinin düşmənin tərəfindən qəfil hücumla əsir alındığı epizodlarla da görürük. Xaosun kulminasiya nöqtəsində qəhrəmanlar ağılar, döyüş nəğmələri oxuyur, soy soylayırlar, dualar edirlər. Bu, xaosun şeirlərin formasına və emosional yükünə təsir etdiyini göstərir.

2. “Koroğlu” dastanında xaos və şeir. “Koroğlu” dastanında xaosun poeziyaya təsiri fərqli formada özünü göstərir. Burada əsas element qəzəb, üsyan və inqilabi şüarlarla ifadə edilən xaosdur. Məsələn:

*“Dəlilərim, bu gün dava günüdür,
Müxənnət ölkəsi talanmaq gərək.
Qoç iğidlər vuruşundan bəllidir,
Şərbət tək qanına qalanmaq gərək.*

*Mərd iğidlər nəyə çəksin davada,
Şahin kimi şikar tutsun yuvada.
Misri qılınc cövlan vursun havada
Bağırsaq cəmdəyə dolanmaq gərək.*

*Koroğlu içəndə düşman qanını,
Mərd meydanda nərəsindən tanını.
Qırın vəzirini, tutun xanını,
Leş-leşin üstünə qalanmaq gərək!”*

Burada xaos hər şeyin nizamsız və keçici olduğu bir dünya kimi təsvir edilir.

✓ “Müxənnət ölkəsi” – xaosun hakim olduğu bir yer.

“Misri qılınc cövlan vursun havada” – qəhrəmanın xaos meydan oxuması.

✓ Ritm və təkrarlama – xaotik enerjini ifadə edən güclü üslub.

Qoşmada xaos yalnız hadisələrdə deyil, həm də şeirin strukturunda hiss olunur. Koroğlu döyüşə girdikdə onun dediyi qoşmalar və gəraylılar xaosun içində yaradılan nizama bənzəyir.

II. Dastanların psixoloji strukturu və xaosun qəhrəmanlara təsiri. Əsas məqam dastan qəhrəmanlarının xaos içindəki psixoloji transformasiyasıdır. Bütün qəhrəmanlar xaotik bir mühitdən keçərək şəxsiyyətlərini formalaşdırırlar.

1. “Kitabi-Dədə Qorqud” və xaosun psixoloji təsiri. Eposda qəhrəmanların əsas inkişafı xaotik vəziyyətlərdən doğur.

Basat və psixoloji keçid. Basatın Təpəgözlə mübarizəsi psixoloji olaraq xaos içində qəhrəmanın möhkəmlənməsini göstərir.

- İlkin mərhələ: Təhlükə, qorxu, xaos.

- Aralıq mərhələ: mübarizə və mühakimə

- Son mərhələ: xaosdan çıxış – qəhrəmanın psixoloji dəyişimi.

Təpəgözlə qarşılaşanda Basatın qorxdığı hissələr açıq şəkildə verilir, lakin o, öz içində nizam yaradır və xaosa qalib gəlir. Bu, insan psixikasının xaos qarşısında möhkəmlənməsi ilə bağlı arxetipik bir motivdir.

2. “Koroğlu” və xaosun psixoloji quruluşu. Koroğlu psixoloji xaos içində böyüyən bir qəhrəmandır. O, atasının təhqir edilməsindən sonra içindəki xaosla mübarizə aparır.

Koroğlunun psixoloji inkişafı:

- Xaosun başlanğıcı: Alı kişinin təhqir edilməsi
- Daxili qarışıqlıq: Qisas istəyi və üsyan
- Xaosu uyğunlaşma: Döyüşkən ruh və liderlik
- Xaosun idarə edilməsi: Dəliləri – narazı insanları başına toplayıb öz ordusunu yaratmaq və yeni nizama keçid

Koroğlu obrazı bir qəhrəman kimi xaosu idarə etməyi öyrənən lider modelidir. O, öz dövrünün “anarxist qəhrəmanı” olaraq köhnə nizama meydan oxuyaraq yeni nizama keçid yaradır.

Ümumi nəticə və təhlili əks etdirən cədvəl:

ASPEKT	“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”	“KOROĞLU”
Şeirdə xaosun təsviri	Qəhrəmanlıq nəğmələri, epik dualar	Qəzəbli üsyan və döyüş çağırışları
Ritmik struktura təsiri	Təkrarlanan dualar və formullar	Gəraylı və qoşmaların sərt ritmi
Psixoloji qəhrəmanlıq modeli	Xaosdan qorxub ona qalib gələn qəhrəman (Basat)	Xaosu qəbul edib onu idarə edən lider (Koroğlu)
Xaosun insan psixikasına təsiri	Qorxu, mübarizə, qəhrəmanın daxili transformasiyası	Qəzəb, üsyan, xaos içində güc əldə etmək

Əsas qənaətlər: Şeirlərdə xaos ritm və poetik struktur vasitəsilə ifadə olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanları xaos içində psixoloji yetkinliyə çatırlar, “Koroğlu” isə xaosu qəbul edərək lider olur. Hər iki dastanda xaos həyatın bir mərhələsi kimi təsvir edilir – biri ona qalib gəlməyə çalışır, digəri isə onu idarə etməyə.

Xaosun mahiyyəti, xarakteri barədə S.Rzasoy yazır ki, “Xaos ölümlər dünyasıdır. Bura ölmədən gəlmək mümkün deyildir. Xaosu diri statusunda adlayan şaman/qəhrəmanlar ritual ölümə, cildləyişmə/çevrilmə ilə bu dünyaya adlayırlar” [5, s. 360]. Bu qənaətlərdə doğru olan və mübahisəli görünən faktları müqayisəli şəkildə izah etməyə çalışacağıq.

Xaos və ölümle əlaqələndirilən anlayışlar bir çox mədəniyyətin mifologiyasına əsaslanır. Burada xaosun ölülər dünyası olması, ritual ölüm və cilddəyişmə konseptləri geniş təhlil edilməli mövzulardır. Məncə, belə qənaətlər müəyyən məqamlarla doğru olsa da, bəzi aspektlərdə yanlış anlaşıla bilər. Bunu müqayisəli şəkildə izah edək.

1. *Xaos və ölülər dünyası*: Mifoloji və konseptual əsaslar. Bəzi mədəniyyətlərdə xaos ölülər dünyası ilə əlaqələndirilir, çünki ölüm həm son, həm də yenidən doğulmanın başlanğıcı kimi qəbul edilir. Bu baxış bucağında, “xaos” mütləq şəkildə ölüm və qeyri-müəyyənlik ilə əlaqələndirilə bilər.

Yunan mifologiyasında Tartar (ilkin xaos) *həyat və ölüm* arasındakı sərhədi təmsil edir. Babil mifologiyasında həmçinin Tiamat (ilk xaos və məhv olmuş dünyaların simvolu) *ölüm və yaradılışın* qarşılıqlı əlaqəsini göstərir. Əslində isə xaos ölülər dünyası kimi təqdim edilə bilməz, çünki ölüm həm bir sükunət, həm də yeni bir başlanğıc olaraq qəbul edilir. Xaosda ölüm öncəsi “dirilik” halı ilə tam əlaqə qurulmur. Yəni xaos birbaşa ölüm və ya ölü dünyası olmur, amma bir məqamda ölüm və ya keçid məkanlarının başlanğıcı kimi anlaşılır.

2. *Diri statusunda xaosa adlayan şamanlar və qəhrəmanlar*. Şaman və qəhrəmanların “xaosa diri olaraq adlanması” çox maraqlı bir məsələdir. Müxtəlif mədəniyyətlərdə, rituallarda, xüsusilə şamanizmdə ölümle əlaqəli keçid mərhələləri (cilddəyişmə, ruhun yola salınması) mövcuddur. Burada “cilddəyişmə” və “çevrilmə” elementlərinin olması ritual və mistik elementlərlə əlaqəli bir keçid prosesini göstərir. Türk mifologiyasında və şamanizmində şamanlar “ruhlar dünyasına” getmək üçün bir növ “ritual ölüm” keçirirlər, yəni onların ruhu bir müddət “ölür”, daha doğrusu, bədəndən ayrılır və müəyyən missiya icra edildikdən sonra geri qayır. Bu keçid zamanı, şamanın ruhu ölülər dünyasına səyahət edərək ən müxtəlif varlıqlarla (ölüm sonrası məxluqlarla) qarşılaşır və çevrilmə (cilddəyişmə) prosesi baş verir. Altay türklərində isə şamanlar ölü dünyaya keçid etmək üçün öz bədənələrini məhv edib (bir növ “ritual ölüm” keçirərək) bu dünyadan o biri dünyaya “keçid” alırlar. Burada “cilddəyişmə” və “çevrilmə” mütləq şəkildə bir dönüşüm, qayıdış prosesidir və ölümün tam mənasında baş verməsi deyildir. Şamanın “diri olaraq” o dünyaya keçməsi, əslində onun ölüm və həyat arasındakı sərhədi adlanması deməkdir. Yəni burada real ölümdən danışmırıq, sadəcə, bir mifik keçid mərhələsi, ritual dəyişməsinin baş verməsini nəzərə çatdırırıq.

3. *“Ritual ölüm” və “cilddəyişmə” anlayışlarının qarşılıqlı münasibəti*. Bəzi mədəniyyətlərdə ritual ölüm və cilddəyişmə anlayışları müəyyən bir yenidən doğulma prosesinə işarə edir. Bu, ölülər dünyası ilə əlaqələndirilə bilər, amma heç də hər zaman ölümle bağlı deyil. Məsələn, Brahmanizm və Budizm kimi fəlsəfi sistemlərdə ölüm bir keçid və yenidən doğulma mərhələsidir. Qədim Yunan və Roma mifologiyasında müəyyən qəhrəmanlar və şamanlar “ritual ölüm” keçirərək ölüm və həyat arasında keçid alırlar. Bu, əslində yenidən doğulma və ruhun təmizlənməsi deməkdir. Türk mifologiyasında isə şamanın ölümle əlaqəli səyahəti əs-

lində onun “ruhunun” öldürülməsi deyil. Ona görə ki, orada bədənin ölümündən söhbət getmir, ancaq bir ruh keçidi və ya transformasiya baş verir.

4. *Müqayisəli yanaşma*: Bəzi mədəniyyətlərdə “Xaosun ölümlər dünyası olması” kimi qənaətin irəli sürülməsi əslində miflərinin yanlış təfsirindən irəli gəlir. Çünki xaos birbaşa ölüm dünyası ilə əlaqəli deyil, sadəcə “ölüm” və “keçid” məsələləri ilə əlaqələnen anlayışa malikdir.

Mübahisə doğuran qənaətlər: “Xaosun ölümlər dünyası olması” - Xaos bir məkan və ya dünya deyil, daha çox xotik bir vəziyyət, nizamsızlıqdır. Bu anlamı ölümlər dünyası ilə birbaşa əlaqələndirmək yanlışdır. Xaos ölüm sonrası bir boşluq kimi təqdim olunsada, o, daha çox bir bilmədiyimiz və nizamlı olmayan vəziyyətdir. “Ritual ölüm və cildəyişmə ilə xaos keçmək” - Bəzi şamanik mədəniyyətlərdə bu, əslində ruhların keçididir. Cildəyişmə prosesi şamanın ruhunun bir “keçid” mərhələsindən başqasına keçməsi kimi anlaşılsa da, bu mütləq ölüm demək deyil.

Nəticə: Xaosun ölümlər dünyası olması qənaəti müəyyən mifoloji sistemlərə uyğun ola bilər, lakin ümumiyyətlə bu, çox geniş və mürəkkəb bir anlayışdır. Mifologiyada xaos çox vaxt ölüm ilə deyil, daha çox nizamsızlıq, yaradılışın başlanğıcı və keçid məkanı kimi qəbul edilir. Şamanlar və qəhrəmanlar isə bu dünyada ritual keçidlər və cildəyişmələr vasitəsilə ölüm və həyat arasında sərhədi keçirlər. Bu, tam mənasında ölüm sayılmır.

HİND, İRAN, MISIR, ŞUMER MƏDƏNİYYƏTLƏRİ İLƏ MÜQAYISƏ. Hind, İran, Misir və Şumer mədəniyyətlərində xaos, ölüm və keçid anlayışları arasında həm oxşarlıqlar, həm də fərqliliklər mövcuddur. Hər bir mədəniyyətin özünəməxsus mifoloji sistemləri, dini inancları və ontoloji baxışları olduğu üçün, bu mədəniyyətlərdəki təsəvvürlər fərqli formalar alır. Gəlin, hər bir mədəniyyətin bu mövzulardakı yanaşmalarını müqayisəli şəkildə təhlil edək.

1. Hind mədəniyyətində (Hindizm mifologiyası) xaos və ölüm təsəvvürü. Hindizmdə xaos ilkin nirguna (şəkilə, səssiz) prinsipinə, prakriti (materiya) və purusha (ruh) arasındakı mübarizəyə bağlıdır. Bu, bir növ “kosmik boşluq” olaraq qəbul edilə bilər. Şiva və Vişnu kimi tanrılar, həm yaratma, həm də dağıdıcı funksiyalarla bu nizamı qururlar. Hind mifologiyasına görə, ölüm bir “keçid”dir, çünki yenidən doğulma dövrü başlayır.

Misal: Şiva - Həm yaranmanın, həm də dağıdılmanın tanrısı olaraq, ölüm və yenidən doğulma dövrünün yaradıcı və dağıdıcı gücü hesab edilir. Bu vəziyyət müəyyən bir xaos içindəki harmoniyayı təmsil edir.

Şamanizm və cildəyişmə ilə bağlılıq. Şamanizm, xüsusilə hinduist rituallarında yayğındır. Şamanlar ruhları yönləndirmək və ölü dünyasına keçid etmək üçün “ritual ölüm” keçirirlər. Bu mərhələ cildəyişməsi və ya özünü itirmə ilə xarakterizə olunur. Onlar, bir növ “mərkəzi varlıq” olaraq, ruhları dünyaya qaytarır və onların ölü dünyadakı yolculuqlarına rəhbərlik edirlər. Bu, bir növ ritual ölümədən keçmə prosesi sayılır, amma ölümədən söz gedilmir.

2. İran mədəniyyəti (Zərdüştlük). Xaos və ölüm təsəvvürü. İranın zərdüştlük dinində xaos və ölüm anlayışları, Ahura Mazda (ışıq və yaxşılığın tanrısı) ilə Anhro Manyu (qaranlıq və pisliliyin tanrısı) arasındakı mübarizəyə bağlıdır. Bu mübarizədə Anhro Manyunun əməlləri nizamsızlıq və xaos yaratmaqdır, amma Ahura Mazda həmin xaosu yenidən nizam halına gətirir. Ölüm, günahkar ruhların mühakimə olunması və yenidən doğulmaq üçün təmizlənməsi prosesidir. Misal: Zərdüştün təlimlərinə görə, ölümün bir “keçid” olaraq qəbul edildiyi yerdə, ruhların mühakiməsi baş verir. Atəşpərəstlikdə ölümə bağlı olan əsas qayda, ruhların mühakimə edilərək ya cənnətə, ya da cəhənnəmə göndərilməsidir.

Bəs bunların şamanizm və cilddəyişmə ilə bağlılığı hansı şəkildədir? Zərdüşt təlimlərində ritual ölümədən söz açılmasa da, ruhların keçidi və Ahura Mazda ilə əlaqə yaratmaq üçün müəyyən müqəddəs rituallar vardır. Cilddəyişmə və ya keçid mərhələsi ilə bağlı olan ən əhəmiyyətli aspekt, ruhların təmizlənməsi və yenidən doğulmasıdır.

3. Misir mədəniyyəti - xaos və ölüm təsəvvürü. Misir mədəniyyətində xaos “Şu” və “Tefnut” tanrılarının təmsil etdiyi bir vəziyyət kimi qəbul edilir. Bu vəziyyət təbii qanunlar pozulduqda yaranan qarışıqlıq və nizamsızlıq vəziyyətidir. Ölüm isə bir keçid mərhələsidir və ruhların ölü dünyasına səyahət etməsi gərəkir. Bu, çox vaxt Osiris ilə əlaqələndirilir.

Misal: Osiris və İsis: Osiris ölümün və təkrarlanan həyatın tanrısıdır (ölüb dirilmə). Onun ölümü və yenidən doğulması prosesi Misir mifologiyasında ölümədən sonra gələn yenidən doğulma simvoludur. Ra: Günəş tanrısı olan Ra, hər gün yenidən doğulmağı simvollaşdırır. O, gecə “ölür” və səhər yenidən doğulur. Bu dövr, bir “xaos”dan nizama keçidi göstərir.

Şamanizm və cilddəyişmə ilə bağlılıq. Misirdə, müqəddəs şaman və ya rahiblər müəyyən ritual ölümə ruhları təmizləyir və ölü dünyasına keçid etmələrinə kömək edirlər. Cild dəyişmə prosesləri də ölüm sonrası ruhların yenidən doğulması ilə əlaqələndirilir.

4. Şumer mədəniyyətində xaos və ölüm təsəvvürü. Şumer mədəniyyətində xaos ilkin yaradılışın və ilkin suyun təmsil etdiyi bir vəziyyət kimi qəbul edilir. Yenini yaratmaq üçün əvvəlcə nizamsızlıq içərisində olmağın vacibliyini düşünürlər. Şumer mifologiyasına görə, ölüm və yenidən doğulma dövrü çox vaxt İnanna və ya Bilgameşin səyahətləri ilə bağlıdır. Misal: “Bilgameş” eposunda Bilgameş, ölümsüzlük axtarışına çıxarkən, əvvəl ölümü qəbul edib insan həyatının məhdudiyyətlərini anlamağa başlayır. Bu da ölümün və həyatın nizamlı bir dövr olduğunu göstərir. “İnanna və Erşkigal” dastanında isə İnanna, yeraltı dünyaya səyahət edərkən, ölüm dünyasında öz cildini dəyişir, bu, onun gerçək aləmdən ruhlardünyasına keçid etməsidir.

Şamanizm və cilddəyişmə ilə bağlılıq. Şumer mədəniyyətində də, ritual ölümə cilddəyişmə prosesləri var idi. İnanna, digər tanrılar və qəhrəmanlar yeraltı dünyaya səyahət edərkən ölüm və həyat arasında bir keçid mərhələsi yaşayırlar.

Ümumi nəticəni və müqayisəni göstərən cədvəl:

MƏDƏNİYYƏT	XAOS VƏ ÖLÜM	ŞAMANİZM VƏ CİLDDƏYİŞMƏ
Hindistan	Xaos təbiətinin təmsilidir, ölüm yenidən doğulmanın başlanğıcıdır	Ruhların keçidi, “ritual ölüm” keçirən şamanlar
İran	Ahrimanın yaratdığı kaos, Ahura Mazda tərəfindən nizamlanır	Ruhların təmizlənməsi və yenidən doğulma
Misir	Ölüm və təkrarlanan həyat, Osiris və Ra ilə əlaqələndirilir	Ruhların ölü dünyasına keçidi, şamanlar vasitəsilə
Şumer	İlkin kaos, İnanna və Bilgameşin ölümü qarşılaşması	Ruhların yeraltı dünyasına keçidi, cilddəyişmə

Bu təhlil, hər bir mədəniyyətdə **xaosun** və **ölümün** fərqli şəkildə anlaşıldığını göstərir. **Hindistan**, **İran**, **Misir** və **Şumer** mədəniyyətlərinin hər biri **ölüm və keçid proseslərini** fərqli yollarla təmsil etsə də, **ritual ölüm**lə **cilddəyişmə** anlayışı ümumiyyətlə, **ruhların təmizlənməsi** və **yenidən doğulması** ilə əlaqəlidir. Hər mədəniyyətin özünəməxsus **mifoloji struktur** bu mövzunun necə qəbul edildiyini müəyyən edir.

Ədəbiyyat:

1. Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, 265 s. 71.
2. Kitabi-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının düzəldilmiş elmi mətni. Ş.Cəməşidovun «Kitabi-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – B., Elm, 1999, 678 s.
3. Koroğlu. Paris nüsxəsi. – B., 1997, s. 198.
4. Koroğlu, B., “Lider” nəşriyyatı, 2005, 552 səh.
5. Rzasoy, S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi / S.Rzasoy. – B., Elm və təhsil, –2015. – 436 s., s. 360.
6. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата/Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М, Наука, 1993, 425 с. 153. Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В.Рака.- СПб.: Журнал «Нева»
7. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., Наука, 1990, 287 с. - РХГИ, 1997.- 480 с.
8. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» - М., 1962, с. 5-11
9. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000, 432 с.
10. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980, 333 с.



Osman Fikri SERTKAYA
Filologiya elmləri doktoru, professor
Türkiyə Cümhuriyyəti
E-mail: sertkayaof46@gmail.com
<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.15>



DEDE KORKUT KİTABI'NDA GEÇEN “AĞ AYIL” ve “KARA AYIL” İBARELERİ ÜZERİNE

Açar sözlər: Dədə Qorqud, ağ ayıl, qara ayıl, dastan, ənənə

Xülasə

“Dədə Qorqud kitabı”nda işlənən “ağ ayıl” və “qara ayıl” ifadələri haqqında

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində işlənən bir sıra ifadələrin yozumu və mənası haqqında məlumat verilir. Bu ifadələrin monqol dilində, həmçinin türk dilində işlənmə şəkilləri haqqında müqayisəli araşdırma aparılır. “Dədə Qorqud”da qoyun, quzu, qoç kimi heyvanların saxlandığı yer “ayıl” kimi qeyd olunur. Müəllif bu ifadənin türk dilindən monqol dilinə də “ayıl” şəklində keçdiyini qeyd edir.

Summary

About the expressions “ag ayil” and “qara ayil” used in “Dade Gorgud Kitabı”

The article provides information on the interpretation and meaning of a number of expressions used in the language of “Kitabi-Dade Gorgud”. A comparative study is conducted on the ways in which these expressions are used in Mongolian and Turkish. In “Dade Gorgud”, the place where animals such as sheep, lambs, and rams are kept is mentioned as “ayıl”. The author notes that this expression has also passed from Turkish to Mongolian as “ayıl”.

Key words: Dede Gorgud, ag ayil, qara ayil, epic, tradition

Резюме

О выражениях «белая луна» и «черная луна», используемых в «Книге Деде Горгуда»

В статье дается информация о толковании и значении ряда выражений, используемых в языке «Китаби-Деде Горгуда». Проводится сравнительное исследование использования этих выражений в монгольских и тюркских языках. В «Деде Горгуде» место, где содержатся животные, такие как овцы, ягнята и бараны, называется «айыл». Автор отмечает, что это выражение также перешло из тюркского в монгольский язык как «айыл».

Ключевые слова: Деде Горгуд, белая луна, черная луна, эпос, традиция

Ağılda beslenen ve korunan hayvanların isimleri ***ko** kökünden türetilmiştir. Bu hayvanların erkeğine **ko-ç** ve **koç-ñar**, dişisine **koTM**, yavrusuna da **kozi** denilmiştir.

En eski şekli Türkçede **ko^{TM1}** şeklinde geçen kelime eski Türkçe içerisinde **ny** sesinin **n** ve **y** seslerine ayrılması ile Mani muhitinde **n**'li şekil **kon**, Budist muhitinde de **y**'li şekil olan **koy** şekli kullanılmıştır. Moğolcada ise **honin** şeklinde geçen bu hayvanın adındaki **-n** son sesinin pek muhtemel olarak **koy** kelimesine bulaşması ile Oğuz Türkçesindeki kelime önce **koyn**, sonra dan **koyın** ve ses uyumu ile de **koyun** halini almıştır.

¹ Benzer bir kelime de Yenisey yazıtlarının 41 numaralı olan Kemçik Çirgaki yazıtında **tany** şeklinde geçiyor. Tany kelimesi de ny sesinin ayrışması sonucunda Tan ve Tay şekillerine ayrılmıştır. Bk. Osman Fikri Sertkaya, *Göktürk Tarihinin Meseleleri*

R Türkçesi konuşan Türk kavimlerinde Oğuz Türkçesindeki **kozi** kelimesi **korı** şeklinde geçer. Kelime **-kan** ekini alarak **korıkan** şeklinde Moğolcalaşmıştır. Göktürk yazıtlarında geçen **üç korıkan** kabilesini Oğuzcaya “**üç kuzu**” kabilesi olarak aktarabiliriz. Eski ve Orta Türkçede **kozi** olarak geçen kelimedeki **-o** sesi, Türkiye Türkçesi’nde **-u** ile **kuzu** olarak gelişmiştir. Kısacası Dede Korkut Kitabı ile bugün Türkiye Türkçesinde kullanılan kelimeler **koç**, **koyun** ve **kuzu** şeklindedir. Bu hayvanların barınağının adı Türkçede **ağıl**’dır. Büyük baş hayvanların barınağının adı ise **ahır**’dır. Ağıl kelimesinin en eski örneği Göktürk harfli Suci yazıtında **ağılum on yılm sansız erti** cümlesinde kullanılmıştır. G. Doerfer TMEN II, § 503, s. 83’de **ağıl** kelimesinin Türkçeden Moğolcaya **ayıl** şeklinde geçtiğini yazıyor. **ağıl** kelimesi Türkçeden Moğolcaya geçerken **-ğ-** sesi **-y-** sesine dönüşmüş, Moğolcada **-ı-** sesi olmadığı için de **-ı-** sesi **-i-** olarak değişmiş, böylece Türkçe **ağıl** kelimesi Moğolcada **ayıl** olarak kullanılmıştır. **ayıl** şekli Moğolcadan Oğuzcaya geçmiş, böylece kelime Dede Korkut Kitabı’nda hem Türkçe **ağıl**, hem de Moğolcadan Oğuzcaya geçmiş olan **ayıl** şekli ile birlikte kullanılmıştır. Ancak müstensihler Moğolcadan geçen **ayıl** (Oğuzcada ses uyumu ile **ayıl**) okunabilecek kelimeyi tanımamışlar, nâşirler de Dresden yazmasında harekesiz olarak yazılan **ایل** **ayıl** kelimesini **il** (él) şeklinde okumuşlardır. Moğolcadan geçen şekil önündeki **ağ** “beyaz” sıfatı ile **ağayıl** şeklinde birleşik yazıldığı için ilk nâşir O. Ş. Gökyay kelimenin Arapça efâil vezni ile türetilmiş çokluk şekli olabileceğini söyleyerek kelimeye tereddütlü yaklaşmış buna karşılık Muharrem Ergin **ağayıl** okuduğu kelimeyi “ağıl, koyun ağılı, (koyun sürüsü?)” şeklinde anlamlandırmıştır.

Moğolcadan Oğuz Türkçesine geçen **ayıl** kelimesi **ağ** ve **kara** sıfatları ile birlikte kullanılmaktadır. Belki de **ağ ayıl** “tüyü ak olan koç, koyun, kuzu”ların ağılı, **kara ayıl** “tüyü kara olan koç, koyun, kuzu”ların ağılının adı olmalıdır.

Nâşirlerin **ağıl** yanında geçen **ayıl** ~ **ayıl** kelimesini tanımadıklarını söylemiştim. Bu yüzden Muharrem Ergin harekesiz Dresden yazmasında **kara ayılum** / **kara ayılum** şeklinde de okunabilmesi mümkün olan ibareyi **kara ilüm** (211/9), **kara ayılda** / **kara ayılda** şeklinde de okunabilmesi mümkün olan ibareyi de **kara ilde** (212/1) olarak okumuş ve İndeks’te kelimeyi **il** “el, memleket, ülke, memleket halkı, başkası, yabancı) maddesinde vermiştir.

Dresden yazması: (M. Ergin neşri) 211/5-13; 214/1-2)

Tutsak olan Ka’ılık Kocayı şalı vemişler. Çıkıp geldi.

“Hay Bêg yiğitler! kâfiri kim öldürdi?” dëyü şoylamış.

Görelüm hanum ne şoylamış. Aydur:

Qaytabanuñ mayasını yüklü qodum

Ner midür maya mıdur anı bilsem

Qara ilüm¹ koyununu yüklü qodum

Qoç mıdur koyun mıdur anı bilsem

Ala gözlü görklü Qalalum yüklü qodum

Erkek midür kız mıdur anı bilsem.

¹ **Kara ayillüm** > **Kara ayillum** okunması gerekirdi.

Mere bæg yiğitler! Haber maña yaradanuñ ‘ışkına dedi.
Yegenek burada soylamış. Görelüm hanum ne soylamış. Aydur:
Qaytabanuñ mayasını yüklü qoduñ, ner oldı.
Qara ilde¹ koyunuñı yüklü qoduñ, qoç oldı
Ala gözlü görklü Qalaluñı yüklü qoduñ, arslan oldı dedi.

I. İlk bulunan Dede Korkut yazması harekesiz Dresden nüshasıdır. Aşağıda bu nüshanın Türkiye’de yayımlanan Latin harfli dört baskısını değerlendiriyorum.

1a. Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut*, İstanbul, 1938, s. 81.

Qara elüm koyunını yüklü kodum
Qocmıdur, koyunmıdur anı bilsem
Qara ellü koyunını yüklü qoduñ, qoç oldı.

1b. O. Ş. Gökyay, *Dedem Korkutun Kitabı*, İstanbul, 1973, s. 103.

Kara ilüm koyunını yüklü kodum
Koçmıdur, koyunmıdur anı bilsem
Kara illü koyunuñı yüklü kodun, qoç oldı.

Ben Orhan Şaik Gökyay’ın **Kara elüm/ Kara ilüm** ve **Kara ellü/ Kara illü** okumalarını **Kara ayilüm** > **Kara ayilum** ve **Kara ayillü** > **Kara ayıllu** şekillerinde okuyorum.

2. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Ankara 1958, s. 205-206.

Qara ilüm koyunını yüklü kodum
Qoç-mıdur, koyun-mıdur anı bilsem
Qara ilde koyunuñı yüklü qoduñ, qoç oldı.

Ben Muharrem Ergin’in **Qara ilüm** ve tashihli **Qara ilde** okuyuşlarını **Qara ayilüm** > **Qara ayilum** ve **Qara ayillü** > **Qara ayıllu** şekillerinde okuyorum.

3a. Mustafa S. Kaçalın, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul, Kasım 2006, s. 132.

Ak ayılımin koyununu yüklü koydum
Koç mıdur, Koyun mıdur, anı bilsem
Ak ayılın koyununu yüklü koydun, qoç oldu.

3b. Mustafa S. Kaçalın, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, Ankara, 2017, s. 407-408.

Ak ayılımin koyununu yüklü koydum
Koç mıdur, Koyun mıdur, anı bilsem
Ak ayılın koyununu yüklü koydun, qoç oldu.

Ben Mustafa S Kaçalın’ın tamirli **Ak ayılımin** ve **Ak ayılın** okuyuşlarını **Kara ayilüm** > **Kara ayilum** ve **Kara ayillü** > **Kara ayıllu** şekillerinde okuyorum.

4. Sadettin Özçelik, *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Metin, Dizin II*, Ankara, 2016, s. 429-431.

qa”a[ğucum kısrığın yüklü kodum
Aygır mıdur, kısrak mıdur anı bilsem
Ağ]ayilum koyunuñı yüklü kodum

¹ **Qara ayillü** > **Qara ayılu** okunması gerekirdi.

Koç mıdur, koyun mıdur anı bilsem
Ağlayılun koyunını yüklü kodun, koç oldı

Sadettin Özçelik merhum Semih Tezcan'ın düzeltme tekliflerine uyarak metni tashih ve tamir etmiştir. Ben Sadettin Özçelik'in Ağlayılum ve Ağlayılun tashihlerini metinde geçtiği şekillerde **Kara ayılum** > **Kara ayılum** ve **Kara ayıl-lü** > **Kara ayıllu** şekillerinde okuyorum.

II. İkinci bulunan Dede Korkut yazması harekeli Vatikan nüshasıdır. Harekesiz Dresden nüshasındaki paralel kısımları aşağıda değerlendiriyorum.

Semih Tezcan Dede Korkut Kitabı'ndaki **deve - at - koyun** sıralamasını göz önüne alarak metinde **ğara kelimesinden sonra** satır atlaması olduğunu düşünmüş, atlandığını zannettiği bukısmı, **ğara** kelimesini **ğa**"a olarak okuyarak, şu şekilde tamamlamıştır.

ğa"alğucum kışrağını yüklü kodum
Ayğır mıdur, kışraq mıdur anı bilsem
Ağlayılum koyununu yüklü kodum
Koç mıdur, koyun mıdur anı bilsem
ğa"alğucun kışraqın yüklü kodun, ayğır oldı.
Ağlayılun koyununu yüklü kodun, koç oldı.

şeklinde tamir etmiştir. Kendisi de H. Boeschoten ile birlikte yayım-ladığı Vatikan yazmasının ilgili kısmında bu tamirini kullanmıştır.¹ Onlardan sonra Vatikan nüshasını yayımlayan Mustafa S. Kaçalın² ile Sadettin Özçelik³ de yayımlarında bu tashihi aynen tekrarlamışlardır.

Yazmanın 103a yüzündeki metin ise şöyledir. Ben metni tamirsiz şekli ile şöyle okuyorum. 8.-9. satırlar: **ğara ayilde** (> **ayilda**) **ğoyunımı yüklü kodum**. **ğoç-mıdur, koyun-mıdur, anı bilsem** ve 10.-11. satırlar. **ğara ayilde** (> **ayilda**) **ğoyunun yüklü kodun, koç oldı**.

III. Üçüncü bulunan Dede Korkut yazması harekeli Bursa nüshasıdır. Harekeli Bursa yazmasında, hareke yanlışları göz önüne alınmadığında ibare **kara ayılum** (> **kara ayılum**) şeklinde imlâ edilmiştir.

Koyun cinsleri tüylerinin renklerine göre **ak koyun, kara koyun** gibi ayrıma tabi tutulmuştur. Renklerine göre ayrılan koyun kelimesi devlet adlarında da görülmektedir. Bunlardan **Akkoyunlu** (**Bayın-dırlı**) devleti 1378-1435 yılları arasında **Karakoyunlu** devleti ise 1380-1469 yılları arasında hüküm süren iki ayrı devlettir.

Vahid Zahidoğlu, "Kitabi-Dede Qorkud"daki *ağayıl* ve *kaytaban* söz-lerinin etimologiyası"⁴ adlı araştırmasında şu bilgileri vermektedir.

¹ Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten, *Dede Korkut Oğuznameleri*, İstanbul, 2001, s. 280.

² Mustafa S. Kaçalın, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul, Kasım 2006, s. 132; Mustafa S. Kaçalın, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, Ankara, 2017, s. 407-408.

³ Sadettin Özçelik, *Dede Korkut -Vatikan Yazması- (Giriş-Notlar-Metin-Dizin)*, Ankara, 2013, s. 202.

⁴ Vahid Zahidoğlu, "Kitabi-Dede Qorkud"daki *ağayıl* ve *kaytaban* sözlerinin etimologiyası", *Dilçilik İstitütununun Eserleri*, 1, Bakı- 2009, s. 86-87.

“Bütün bunları nazara aldıkta, ağayıl sözünü herfi-herfine “ağtapkır” kimi çevirmek, “koyunun döşü altından keçən ağ zolaq; ağ dolaklı” şeklinde menalandırmak mümkündür. Maraklıdır ki, bu mena kelibi Azərbaycan heyvandarlık terminologiyasında geniş yayılmış ve koyun cinsini bildiren *karadolak* termini ile üst üste düşer. Heyvandarlık temrinleri üzerinde kıymetli tedkikatların müellifi tanınmış diyalektolog Z(irettin). Hasiyev *karadolak* sözü hakkında yazır: “**Karadolak** - iri kuyruklu, hündürboylu, uzun-boğaz cins koyundur. Karadolak coh caydahdı, uşahlar beline minende eyahları yere deymir”. Bu koyun cinsine ancak Karabağ dialektinde tesadüf olunmuşdur. Füzuli rayonunun Karadolak kend sakini Hacımemmed adlı meşhur çobanın verdiyi melumata göre Karabağ koyunlarından hüsusi bir cins kimi yetiştirilen *karadolak* növü onların yetiştirmesidir. Ömürleri boyu köçeri hayat süren, yalnız Sovyet hakimiyeti illerinde oturaklaşan peşekar Karadolak koyuncuları *kara dolak*’tan *aladolak* adlı yeni bir cins koyun da yetiştirmiştir. *Aladolak* – “s” herfi şekilli kuyruğu olan, şabadılı rengli (qumral), alnında ağ tükü (kaşka), bedeni ala zolaklı ve başka elamet ve nişanlarına göre *karadolak*’tan ferklanır. Az müddet içerisinde bu koyun cinsi Mugan ve Şirvan zonalarında geniş yayılmışdır.¹

Dede Korkut Kitabı’nda sadece “**Qara ayilüm** koyunını yüklü qodum” cümlesi geçiyor. Buna karşılık “**Ağayıldan** tümen koyun virgil bu oğlana” cümlesini “**Ağ-ayıldan** tüylü koyun ver bu oğlana” şeklinde çevirebiliriz.

Sonuç olarak Türkçe **çimgen** “yeşillik” kelimesinin Türkçeden Farsçaya geçtiği zaman **çemen** halini alması, Farsçadan da tekrar Türkçeye **çemen** olarak geçmesi gibi, Türkçe **ağıl** kelimesinin Moğolcaya **ayıl** şeklinde geçmesi ve Moğolcadan da Oğuzcaya **ayıl** olarak geçip Dede Korkut Kitabı’nda hem **ağıl** hem de **ayıl** > **ayıl** şekillerinin birlikte kullanıldığını düşünüyorum.

EDEBİYYAT

1. Vahid Zahidoğlu, “Kitabi-Dede Qorkud”daki *ağayıl* ve *kaytaban* sözlerinin etimologiyası”, *Dilçilik İnstitutunun Eserleri*, 1, Bakı- 2009, s. 86-87.
2. Zireddin Hasiyev, *Azərbaycan Dili dialekt ve şivelerinin kerb krupunda heyvandarlık terminleri*, Bakı, 2004, s. 37-38.
3. Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten, *Dede Korkut Oğuznameleri*, İstanbul, 2001, s. 280.
4. Mustafa S. Kaçalın, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul, Kasım 2006, s. 132; 5.
5. Mustafa S. Kaçalın, *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, Ankara, 2017, s. 407-408.
6. Sadettin Özçelik, *Dede Korkut -Vatikan Yazması- (Giriş-Notlar-Metin-Dizin)*, Ankara, 2013, s. 202.



¹ Zireddin Hasiyev, *Azərbaycan Dili dialekt ve şivelerinin kerb krupunda heyvandarlık terminleri*, Bakı, 2004, s. 37-38.

Elçin QALİBOĞLU

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: elcin.galiboglu@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.20>



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA TANRIÇILIQ GÖRÜŞLƏRİ

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”da tanrıçılıq, Tanrıçılıq – İslam, alqışlar və qarğışlarda tanrıçılıq izləri, “Kitabi-Dədə Qorqud”da su ilə bağlı inanclar, Tanrıçılıq –təbiətçilik.

Summary

Views of Tengriism in Kitabi-Dede Korkut

Views of Tengriism in Kitabi-Dede Korkut essentially means studying the spiritual precedents of our ancient history. This process also takes into account the unique approach of the Ancestor to goodness, justice and truth, which comes from Nature and is born from the interpretation of things in Nature. In the primitive mythological memory, everything is alive, the Turkish man - Echdat can give his own meanings to what he sees around him, and can implement them in life according to his worldview. The best expression of this process in Turkish thought is the epic. The epic tradition preserves traces of Tengriism in a mature form. These traces are manifested in every moment of his life.

The article examines the traces of Tengriism in Kitabi-Dede Korkut, reveals issues related to the Islamic religion, and makes the necessary scientific conclusions.

Key words: Tengrianism in Kitabi-Dede Korkut, Tengrianism – islam, traces of tengrianism in applause and curses, beliefs about water in Kitabi-Dede Korkut, Tengrianism – nature.

Резюме

Взгляды Тенгрианство в «Китаби-Дедэ Коркут»

Взгляды Тенгрианство в «Китаби-Дедэ Коркут» по сути означает изучение духовных precedents нашей древней истории. В этом процессе также учитывается уникальный подход Предка к добру, справедливости и истине, который исходит от Природы и рождается из интерпретации вещей в Природе. В первобытной мифологической памяти все живое, Турецкий человек - Эчдат может придавать свои значения тому, что он видит вокруг себя, и может воплощать их в жизнь согласно своему мировоззрению. Лучшим выражением этого процесса в турецкой мысли являются эпос. Эпическая традиция сохраняет следы Тенгрианство в зрелом виде.

Эти следы проявляются в каждый момент его жизни. В статье рассматриваются следы Тенгрианство в «Китаби-Дедэ Коркут», раскрываются вопросы, связанные с исламской религией, и делаются необходимые научные выводы.

Ключевые слова: Тенгрианство в «Китаби-Дедэ Коркут», Тенгрианство – Ислам, следы Тенгрианство в аплодисментах и проклятиях, верования о воде в «Китаби-Дедэ Коркут», Тенгрианство – природа.

Giriş. Tanrıçılıqla bağlı görüşlərin ifadəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”da sistemli xarakter daşıyır. Kitab mahiyyətə Tanrıçılıq ruhu ilə yığrulub. Ünlü dastan

folklorla yazılı ədəbiyyatın qovşağındadır, ancaq tərəddüd etmədən yetkin yazılı ədəbiyyat örnəyimiz də sayə bilərik.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının mayası mahiyyətə “Avesta”nın ulusal-bəşəri ruhundan gəlir. Bu ruhun xalqımızın mahiyyətinin soraqçısı olduğunu sübut edən çoxsaylı qənaətlər var. E.Əlibəyzadənin “Avesta” Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixidir” adlı kitabında bəşəri ənənənin, bənzərsiz ideyaların xəlqi köklərinin yaşarı ifadəsinə diqqət çəkilir. Kitabda “Avesta” kitabından Azərbaycan-türk xalqının qədim mənəvi mədəniyyət tarixi kimi bəhs olunur (13).

“Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”nin (I cild) müqəddiməsində yazılır: “Dünya xalqlarının ədəbiyyatları içərisində Azərbaycan xalqının ədəbiyyatı həmişə öz zənginliyi və humanist ideyalarının vüsəti ilə seçilmiş və bu seçim indi də davam etməkdədir. Azərbaycan ədəbi-fəlsəfi təfəkkürü bəşər mədəniyyəti xəzinəsinə ilk peyğəmbəri Zərdüştü və onun sistemli bədii-fəlsəfi dünyagörüşünü özündə əks etdirən “Avesta”nı bəxş etmişdir. Azərbaycan xalqının bədii-poetik düşüncəsinin münbit tarlalarında Nizami, Füzuli kimi dünya şöhrətli ölməz söz sənətkarları ərəsəyə gəlmişdir. Dünya ədəbiyyatının korifeyləri ilə bir sırada qürurla dayanan bu dahi şəxsiyyətlərin adları Azərbaycan ədəbiyyatının şərəfli tarixi haqqında təsəvvür yaratmağa əsas verir. Azərbaycan ədəbiyyatının min illərdən bəri davam edən tarixindən qızıl bir xətt kimi keçən hümanizm ideyaları isə hər bir xalqa başucalığı və şərəf gətirməyə layiqdir” (1, 6).

“Avesta” ilə “Dədə Qorqud” dastanları arasında ciddi bağlar görən E.Əlibəyzadə bunun kökünün “Bilqamıs”dan gəldiyi qənaətindədir. O, “Bilqamıs” dastanındakı xəlqi ruhun güclü, özünəməxsus olması səbəbindən türk xalqlarından – Türkdən ayırmağın, başqa xalqlara aid etməyin ağlasığmaz, mümkünsüz olduğunu vurğulayır. Habelə “Bilqamıs”la “Avesta” arasında güclü ədəbi-bədii və mənəvi əlaqə qohumluğu, mövzu, üslub yaxınlığı və s. məqamlar olduğu bildirilir. Bunun xüsusilə tanrılar aləmi, ümumən fəlsəfi baxışlarda özünü göstərdiyini yazan alim hər iki qədim kitabədə Xeyir və Şər qüvvələrin qarşı-qarşıya dayandığını qeyd edir: “Bilqamıs və dostu, məsləkdaşı Enkidü şər qüvvələrə qarşı mübarizə aparır, çarpışır, vuruşur, qələbə çalır. “Avesta”da da Xeyir və Şər qüvvələrin mübarizəsi əsasdır. “Avesta”da bəşər həyatının mühüm və əsas problemləri az və ya çox dərəcədə qoyulub, həllini tapıb. B.e.ö. VI əsrin ortalarında Kirin hakimiyyətə gəlməsi və fars imperiyasının genişlənməsi ilə “Avesta” dövlətin dini ideologiyası olur, tamam mənimsənilir. Onun yaradıcıları farslara qulluq etmək məcburiyyətində qalırlar. “Avesta” inkişafının fars mərhələsinə daxil olur. “Avesta” əslində Midiya dövlətinin qanun kitabı olub; farslar Midiyanı süquta uğratdılar, Zərdüştü lüyü də zəbt etdilər, özlərinə din elədilər. Ancaq Zərdüştilik fars ruhuna doğma deyildi. Bu səbəbdən də onlar, sonralar demək olar, müqavimətsiz İslama keçdilər, Zərdüştlükdən ayrıldılar” (13, 19).

“Nizami Gəncəvi: etnogenezi və mifologiya” S.Rzasoyun tələbəlik dövrü ilk sistemli yaradıcılıq işi sayıla bilər. Nizami Gəncəvi yaradıcılığının araşdırılması

üçün Zərdüştlük mövzusunə baxış istər-istəməz labüd bir məsələ kimi aktuallaşır. Bildirək ki, diplom işində irəli sürülən müəyyən məqamlar çağımız üçün də gərəkliliyini saxlayır. Gələcəkdə bu kimi məqamlara folklorşünaslıqda daha sistemli yanaşma olacağına əminik. Bu ideyaların 1986-cı ildə ifadə olunması isə əsərin maraqlılıq dərəcəsini artırır: “Cənubi Azərbaycan zonasında yaşamış rəngarəng Azərbaycandilli qəbilələr arasında tədricən müxtəlif dürlü qəbilə inamlarından bir güclü qəbilə inamı törəməyə başlayır. Sonrakı dövrlərdə oturaq əkinçiliyə keçmə, siniflərin əmələ gəlməsi, ayrı-ayrı tayfaların bu və ya digər siyasi qurumlarda birləşmələri və bu əsasda etnik birgəliyə doğru meyl bu zonada oda tapınmanı – atəşpərəstliyi baş mifoloji dünyagörümə çevirir və nəticədə Zərdüştilik meydana gəlir. Azərbaycanlı şair, filosof-peyğəmbər Zərdüşt tərəfindən yazıldığı güman edilən “Avesta” kitabı isə bu dinin – atəşpərəstliyin rəsmi-sinfi yekun aktı olur. Lakin hər hansı din öz sinfi rəngində dindirsə, öz əzəli etibarilə sinfi boyalardan azad şəkildə isə mifologiyadır. Yəni ki, atəşpərəstliyin rəsmi-dini kitabı olan “Avesta”dakı müddəalar birdən-birə yaranmamışdı. Bütün dini obrazlar, allahlar panteonu və hər bir allahın özünəməxsus funksiyaları hələ Zərdüştə və “Avesta”ya qədər əski qəbilə inamları, mifləri idilər. Bu gün Azərbaycan xalqının adət və ənənələrində, nağıl və dastanlarında, məişət və yaşayışlarında mövcud olan, bizim şərti olaraq adlandırdığımız “avestizm” bütün sadaladıqlarımızda özünü hər an yaşadan atəşpərəstlik görüşləri, adətləri çağdaş türkdilli Azərbaycan xalqının birbaşa “Avesta” mədəniyyətini yaradanların varisləri olduğunu göstərən inkaredilməz genetik-mifoloji faktdır. Azərbaycan mifologiyasının bir qaynağı olan Atropaten qolu məhz bu “Avesta” – Zərdüştilik dini, mifoloji inamlarını əhatə edir (20, 21-22).

S.Rzasoyun təxminən 40 il öncə – sovet dövründə, tələbəliyinin son ilində gəldiyi bu və başqa qənaətlərin geniş təhlili ayrıca araşdırmanın mövzusudur. Düzgün əsaslandırılmış elmi fikirlər bizə Tanrıçılıq – Zərdüştcülük bağlarının araşdırılması üçün ciddi ipucları verir. Tanrıçılıqdakı əcdadın həyata münasibəti, baxışları mahiyyətcə daha yetkin, daha gelişmiş biçimdə “Avesta”da ifadəsini tapır. Bu gün Tanrıçılıq-Zərdüştcülük bağları haqqında danışmaq çox hallarda mübahisələrə səbəb olur. Hazırda bu istiqamətdə elmi araşdırmalar demək olar, azdır. Tərəddüdlü, qeyri-müəyyən baxışlarımız sabahımız üçün olduqca gərəkli mənəvi yönümüzün aydınlaşdırılmasına əngəl olur. Fikrimizcə, ortada olan araşdırmaların sistemləşdirilməsi, zəngin folklor örnəklərimiz əsasında sübutlandırılması, habelə sabah üçün universal yön yarada biləcək elmi-fəlsəfi əsasların müəyyənləşdirilməsinin zamanıdır.

Bu, əslində qaçılmaz mənəvi bir prosesdir. Elm bu gedişdə işin necəliyini göstərməklə yanaşı həm də niyəliyini də açmağa yardımçı olacaq. Fəlsəfənin niyəliyin - aydınlığın yaranmasında ayrıca (xüsusi) rolu olacağı isə danılmazdır.

F.Ələkbərlinin fikrincə, Turan Midiyasının Maqlar təlimində ikili mübarizə məsələsində xəyalçılıq və qədərçiliyə yer yoxdur (11). Bu da maraqlı olduğu qədər geniş araşdırılmalı məsələdir. Xəyalçılıq mənəvi bir impuls olub, əslində bu və

ya başqa biçimdə dini təsəvvürlərdə var, insanın dünyaya yanaşmasında gərəkli rol oynayır, xalq düşüncəsindən gəlir, sonradan yazılı ədəbiyyata keçib, bu gün də ümid və təsəvvürlərimizin mayasındadır. Yəqin müəllif burada xülyaçıılığı (fitri duyum – düşüncə mahiyyətsizliyini) nəzərdə tutub. Hər halda bunlar ayrı-ayrı məsələlərdir. Ancaq qədərçilik məsələsi dedikdə tale (bəxt), alın yazısı nəzərdə tutulur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da mətn boyunca Tanrıçılıq ruhu ardıcıl duyulur, görünür. Faktlar göstərir ki, dastan mahiyyətcə Tanrıçılıq dövrünün məhsuludur. Dastana sonralar edilmiş katib qeydləri belə dastanın ruhunu qədimlikdən, ulusal özünəməxsusluqdan ayıra bilmir. Ə.Tanrıverdinin “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı çoxsaylı araşdırmaları bu mənada Tanrıçılığın izlərini hərtərəfli görməyə imkan verir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası” kitabında (“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı antoponimlərin etimologiyası”) dastanın dilini araşdırır, şəxs adlarının daha çox hansı dilə aidliyi ilə bağlı maraqlı müqayisələr ortaya qoyur (21, 38-39).

M.Erginin fikrincə, hekayələrdəki şəxs adlarının çoxu müsəlman adı deyil və kam /qam/ kimi şamanist ünsürləri daşımaqdadır. Bu adların bir qismi Oğuz boylarının adları olub. Qəhrəmanların Oğuz boylarını təmsil etdikləri anlaşımaqdadır (12, 55). Anar hesab edir ki, “Dədə Qorqud” boylarında adları çəkilən yüzə yaxın adamdan yalnız üçünün adı ərəb-fars mənşəlidir” (3, 64).

Ş.Cəmşidov yazır, qəhrəmanların demək olar, 99 faizinin adı türk – Azərbaycan adlarıdır. Təxmini hesablamaya görə, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı sözlərin 85 faizi Azərbaycanca, 9 faizi fars, 6 faizi ərəbcədir. Əsas qəhrəmanlardan ancaq 3 ad: Şirşəmsəddin, İmran və Rüstəm adları ərəbcə-farscadır. Müqəddəs şəxslər və Fatma, Zübeydə, Zəlixə kimi adlar isə epizodik ad olub, əsas qəhrəmanlar silsiləsinə daxil deyil (9, 111).

İ.Şıxıyevanın hesablamasına görə, dastanda işlədilən 77 şəxs adından 50-si türk, 24-ü ərəb və 2-si fars mənşəlidir (28, 110). Dastandakı 100-ə yaxın antoponim, əsasən, türk mənşəli vahidlər olduğunu göstərir (10, 154).

Bu yöndəki araşdırmalar içərisində Ə.Tanrıverdinin ortaya qoyduğu faktlar sistemliliyi, əhatəliliyi ilə fərqlənir. O, “Dədə Qorqud”da 100-ə yaxın antroponimin işlədilməsi faktının doğruluğunu təsdiq edir. Dastandakı antroponimləri işlədilmə məqamları baxımından 10 istiqamətdə qruplaşdırır: Müqəddimədə işlədilən antroponimlər (Məhəmməd, Həsən, Hüseyn, Əli, Əbubəkr, Yetər, Zəlixə, Zübeydə, Ürüyde və s.); Oğuz qəhrəmanlarının adları (Qazan, Qaragünə, Qarabudaq, Qanturalı, Buğac, Beyrək və s.); Qəhrəmanın bütöv ad konstruksiyasında işlədilən ata adları (Duxa Qoca – Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul); Oğuz qəhrəmanlarının dilində işlədilən dini adlar (Məhəmməd, Həsən, Hüseyn və s.); Oğuz qadınları (Burla xatun, Banıçıçək və s.); Aşağı təbəqə nümayəndələrinin adları (Qaraca Çoban, Qabangüci, Dəmirgüci və s.); Oğuz qəhrəmanlarının bədii təyinlərində işlədilən adlar (İlək Qoca oğlu Alb Ərənin bədii təyininə – Ağ Məlik Çəşmə qızı – Ağ Məliyin Çəşmə qızı); Adları türk, özləri Oğuz düşməni, kafir kimi işlədilən adlar (Qara Tükən Məlik, Buğacıq Məlik, Şöklü Məlik və s.); Titullar (alp, bəy, bəylər

bəyi, sultan, məlik, çavuş və s.); Əslində qeyri-real, mifik olub, ancaq real ad kimi işlədilənlər (Pəri qızı, Əzrayıl, Xızır) (21, 38-39).

Dastanın mahiyyətə İslamdan öncəki yaşamın, düşüncənin məhsulu olmasını mənbələr təsdiq edir. Ancaq burada da fikirlər haçalanır. Əsərdə islamıyyət ruhu, məsələn, bu əsərlərdə yaranmış yazılı ədəbiyyat əsərlərinə nisbətən çox zəifdir. Burada hicab, çoxarvadlılıq və s. yoxdur. Hətta alqış və qarğışlar da dini mahiyyət daşıyır (*“Qılincıma doğranım”, “Oğlum doğmasın, doğarsa, on yaşına varmasın”, “Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsin, kölgəlicə ağacın qurumasın”* və s.). Mübaligəsiz demək olar ki, əsərdə at, qılinc, qadın və s. islamıyyətlə əlaqədar dini şəxsiyyətlərdən daha qabarıq bir şəkildə müqəddəsləşdirilmişdir (22, 77).

Yuxarıdakı qənaət türk Tanrıçılığının dastanda aparıcı yön olmasının sübutu kimi görünür.

Türk Tanrısı türk insanı ilədir. Hələ islamıyyətdən qabaqki dini görüşlərlə bağlı inam və etiqadlar, adət və ənənələr də əsərdə aydın bir şəkildə yaşamaqdadır. Əsərdə təsvir edilən müharibələrin müəyyən hissəsi “kafirlərə” qarşı aparılır. Ancaq “kafir” sözü hər yerdə “din ayrı düşmən” mənasında işlədilmir. Əsərdəki qəhrəmanlar daxildə öz aralarında müharibələr, döyüşlər apardıqları kimi, xarici basqınlara da qarşı vuruşurlar. Belə vuruşmalardan bəhs edən dastanların çoxunda “kafir” adlanan bu düşmənlər ölkəyə basqın edir, qəhrəmanlar da bunlara qarşı vuruşmaq üçün ayağa qalxırlar (*“Qazan xanın evinin yağmalanması”, “Bamsı Beyrək”, “Bəkil oğlu İmran”, “Uruzun əsir olması”* və s.) (22, 78).

Burada “kafir” anlayışının İslam dinindən keçdiyi aydındır. Dastanda Oğuz dünyası insanların bir-birinə saygılı yaşaması, ailə dəyərlərini uca tutması, Yurdu, doğulduğu torpağı kutsal sayması mahiyyətə Tanrıçılığın ifadəsi kimi bilinir, görünür.

R.Qafarlı “Dədə Qorqud” eposunda çadır mifik dünya modeli və Vətən obrazı kimi” adlı məqaləsində yazır, Göy türk qamlarının təsəvvüründə dünya yurt (çadır) şəklindədir. Kosmosdakı Ağ yol (Süd yolu, Kəhkəşan) çadırın tikişləri, ulduzlar isə işıq üçün açılan dəliklərdir. Tanrılar hərdən çadırı açırlar ki, yerə tamaşa etsinlər. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun finalında oğuz-türk elinin iki qanadı bir-birinə asi düşüb vuruşur, nəticədə şər məğlub olur. Qələbədən sonra elin başçısının gördüyü ilk iş bundan ibarətdir ki, “Qazan gög alan çəmənə çadır dikdirdi” (19, 126). Göründüyü kimi, burada qurulan çadır Göylə əlaqələndirilir. Məhz qam inamında göstərilir ki, dünyanın bütövlüyünə qarşı yönələn təhlükələr aradan qaldırılanda el Göy Tanrının şərəfinə göy altında mifik dünya modelini simvollaşdıran göy rəngli, başı göyə çatan çadır qurulmalıdır (19, 7).

Burada Türk insanının – Əcdadın torpağı müqəddəsləşən məkana – Yurda çevirməsinin şahidi oluruq. Türk qanı ilə suvardığı, kutsallaşdırdığı torpağı Yurd sayır, ev (çadır) qurur, təsərrüfat yaradır.

Uca, əlçatmaz Göyün Tanrı sayılması – Əcdadın mahiyyətə ruhuna doğma olanı kutsallaşdırmasıdır, Göydəkiləri (Günəşi, Ayı, ulduzları və s.) obrazlaşdır-

masıdır, habelə dünya yaradıcılığında iştirakını mənalandırmasıdır, soy üçün əminlik yaratmasıdır, mifləşməsi, dastanlaşmasıdır.

Dastanda əsas baş obraz olan Dədə Qorqudun şəxsiyyəti, həyata münasibəti mövzu sarıdan müəyyən qənaətlərə gəlməyə imkan verir. Onun tarixi şəxsiyyət olub-olmadığı hələ də mübahisə mövzudur, ancaq gerçəkdir ki, xəlqi mahiyyəti ifadə edən belə bir möhtəşəm obraz məhz ruhumuzun yetkin ifadəsi olaraq yaranıb. Bu, indi yaşadığımız, daha geniş coğrafiyada isə tarixi torpaqlarımızda əzəldən var olduğumuzu sübut edir.

E.Əlibəyzadə yazır: “Dədə Qorqudun bir şəxsiyyət kimi qeyri-adiliyi, ağılca, bilikcə və nüfuzca zəmanəsindən yüksəkdə durması, bunlara əlavə olaraq qeyri-adi şairlik istedadı, bəstəkarlığı, ozan-aşıqlıq məharəti, müdrikliyi, uzaqgörənliyi, qaibdən xəbər verməsi və s. onu sonralar “mifləşdirə”, “əfsanəvi” və “mifik obraz” edə bilərdi” (14, 681). Bu fikir Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət olması haqqında müəyyən qənaətə gəlməyə imkan verir: “Ümumilikdə VI-VII əsrlər Türk dünyasının və xüsusilə Azərbaycan xalqının dahi sənətkarı, şair-bəstəkarı Dədə Qorqudun varlığı, şəxsiyyəti barədə kifayət qədər məlumat vardır. Bu fikrin təsdiqi ucun təkcə onun yazdığı “Kitabi”ndakı sətirlər də kifayətdir” (14, 682).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da su ilə bağlı inanclar Tanrıçılığın ifadəsi kimi. “Kitabi-Dədə Qorqud”da su ilə bağlı inancın zəngin çalarları var: Türk mifologiyası düşüncəsində Təbiətdəkinə inam mahiyyətə Təbiətdəkindən yaranmaya inamdır. Xalq arasında su ilə bağlı inanclar özünün diriliyi, duruluğu sarıdan milli ruhumuzda köklü yer tutub. Su ilə bağlı andlar, inanclar qədim əcdadlarımızın həyat tərzində, düşüncəsində yaşayaraq günümüzə kimi gəlib çıxıb. Bu, o deməkdir ki, xalq özünün ruhuna uyğun olan cəhətləri böyük bir mətanətlə, ruh yaddaşının gücü ilə qoruyub saxlamağı bacarır. Mətnlərin ruhu bunu aydınca göstərir. Dastanda oxuyuruq: “Qazanın öginə bir su gəldi. Qazan aydır: “Su həq didarın görmüşdür. Bən bu suyla xəbərləşəlim” – dedi. Görəlim, xanım, necə xəbərləşdi. Qazan aydır: Çığnam-çığnam qayalardan çıxan su! Ağac gəmiləri oynadan su! Həsən ilə Hüseyinin həsrəti su! Bağ ilə bostanın ziynəti su! Ayişə ilə Fatimənin nigahı su! Şahbaz atlar içdigi su! Qızıl dəvələr gəlüb keçəki su! Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatdığı su! Ordumın xəbərini bilürmisin, degil mana, Qara başım qurban olsun, suyum sana! – dedi (23, 44-45). Məsələyə qədim türk-oğuz düşüncəsində yanaşsaq, burada ilahi buta mifologiyası və ona mütləq şəkildə daxil olan su stixiyasını görürük. Suyun Türk Tanrıçılıq sistemində kutsallaşdırılması – Suyun Tanrılaşdırılması ilə bağlıdır. Suyun dünya yaradılışında iştirakı Türk Tanrıçılığında dünyanın heçdən yox, dünyadakından yaranmasına inamdır. Burada bir məqamı qeyd etmək lazımdır. Qazan, Ayişə və Fatimə adları epik-mədəni düşüncənin fərqli səviyyələrini təmsil edən mənə vahidləridir. Qazan Oğuz epik ənənəsi, Ayişə və Fatimə isə İslam dini-epik ənənəsi ilə bağlıdır. Şübhəsiz, bu adlar Oğuz epik ənənəsinə sonradan, oğuzlar islam dinini qəbul etdikdən sonra daxil olub, ancaq epik ənənəyə daxil olarkən özləri ilə Oğuz eposuna hər hansı yeni süjet əlavəsi gətir-

məmişlər. O deməkdir “Ayişə ilə Fatimənin nikahı su!” ifadəsində Ayişə və Fatimə adları qədim Oğuz obrazlarının adlarını əvəz edib. Nikahın su ilə kəsilməsi suyun Oğuz kosmoqoniyasında nikahın əsasında duran ünsür olmasını göstərir. Ayişə və Fatimə qadın adlarıdır, deməli, bu adlar Oğuz kosmoqoniyasında ilkin nikahda iştirak edən qadın adlarını əvəz etmişlər. Belə bir sual ortaya çıxır: Oğuz kosmoqoniyasında su ilə kəsilən nikahın tərəfləri kimlərdir, qadınların sayı niyə ikidir? Bu suala Oğuz mifologiyasına müraciət etməklə cavab tapmaq mümkündür. Oğuz mifologiyasında ilk olaraq Oğuz kağanın özü yaradılır. O, ilk insandır. Daha sonra iki kosmoqonik nikahın şahidi oluruq. Oğuz məhz iki qadınla evlənir. Bunlardan birincisi göydən günəş şüası şəklində düşən qız, ikincisi gölün ortasında ağac koğuşunda oturmuş qızıdır. Birinci qız Göyü, ikinci qız Yeri təmsil edir. Beləliklə, Oğuz mifologiyasında kişi başlanğıcını Oğuz Kağan, qadın başlanğıcını şərti olaraq adlandırdığımız Günəş qızı və Yer-Sub qızı təmsil edir. Demək, “Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!” ifadəsinin ilkin şəklində Oğuzun həmin iki sevgilisi durur (17, 120).

“Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsi özündə dərin mənalar gizlədən məlumat kimi folklorşünasların diqqətini cəlb etmişdir. Bahaəddin Ögel “Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsini “Su Allahın üzünü, camalını görmüşdür” şəklində şərh edir (25, 350).

F.Bayat yazır, bu ifadə “türk mifologiyasında yaradılış ünsürünə çevrilməklə kosmik bilginə simvollaşdırılan və kainatın meydana gəlməsinə şahidlik edən suyun epik yaddaşa keçmiş şəklindən başqa bir şey deyildir” (5, 89-90). M.Cəfərli yazır, suyun haqq üzünü, yaxud görünüşünü görməsi cümlədə ifadə olunan mifoloji-kosmoqonik situasiyanın məzmununu dəyişmir. Burada söhbət suyun haqq ilə akt səviyyəsində, kosmoqonik situasiyada birgə iştirakından gedir. Bu cümlənin hətta islami düşüncədən gəlmə ehtimalı belə vəziyyəti dəyişmir (8, 105-106). A.Babək göstərir, “Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsində su haqqında oğuzların qədim mifoloji görüşləri ilə islami düşüncə biri-birinə qovuşmuşdur. Suyun Haqqın üzünü görməsi, suyun ilkin başlanğıcda var olmasına dəlildir. İnanca görə, Haqq (Allah) yaradandır. Deməli, su yaradılışın şahididir. Bütün mif mətnləri, o cümlədən Altay mifləri suyun ilkin başlanğıcdakı iştirakını və yaradılışın əsas ünsürü olduğunu, bəzən yaradılışın materialı rolunu oynadığını isbat edir (4, 145).

“Əsli və Kərəm” dastanında suyun insanlaşmış obrazına rast gəlirik. Kərəm Əslini sudan xəbər alır:

“Kərəm üzünü tutdu çaya, dedi:
Abi-həyat kimi daim axarsan,
Haqqın camalına hərdən baxarsan,
Dolana-dolana evlər yıxarsan,
Mənim Əslim buralardan keçdimi?
Çay da dilə gəlib belə cavab verdi:
Kərəm saxlar onun həmişə yasın,

Yanına almışdı ata-anasın,
Həm içib, həmi də doldurdu tasın,
Atların suyuma saldı da getdi” (26).

Evini axtaran Salur Qazanın dediyi “Su Haqq didarın görmüşdür” ifadəsi ilə sevgilisini axtaran Kərəmin dediyi “Haqqın camalına hərdən baxarsan” ifadəsinin məna yükü tamamilə eyni olub, suyun ilkin yaradılışdakı rolunu göstərir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Tanrıçılıq görüşlərinə dastan boyunca rast gəlinməsi doğul gedişin ifadəsidir. Qəhrəmanların Tanrısal davranışlarının islamla bağlanılması dastana edilən əlavələrin sonucu kimi qəbul olunmalıdır. R.Kamal yazır, sakral performativ formullar və deyimlər oğuz insanının ontoloji təcrübəsinin hermenevtik çevrəsinin genişlənməsindən xəbər verir (25, 15-16). “Təpəgöz boyu”na diqqət edək: “Dərəgöz aydır: Oğlan qurtuldunmu? Basat aydır: Tənrim qurtardı”; “...Basatın dilinə bu gəldi kim, la ilahə ilallah Məhəmməd rəsulallah” – dedi. Dedi, həman dəm günbəd yarıldı, yedi yerdən qapı açıldı” (23, 77).

Təpəgözün “Oğlan, qurtuldunmu?” sualına Basat “Tanrım qurtardı”- cavabını verir. Burada “günbədi yaran”, “yeddi yerdən qapını açan” islam Allahıdır. Ancaq mətnin ilkin halında – mifoloji yaddaşda bu obrazın – ilahın türk Tanrısı olduğu şübhəsizdir. Nəzərə almaq gərəkdir ki, “Təpəgöz boyu” “Kitabi-Dədə Qorqud”un ən qədim boylarından biri sayılır. R.Kamal bu qənaətə gəlir ki, yumların sonunda söylənilən “Amin” sakral performativ formulu (“Amin! Amin! deyənlər didar görsün!”) Kosmosun Xaos, müsəlmanların kafirlər, sakrallığın profanlığ üzərində qələbəsinə inamın təsdiqidir (25, 15-16). Ancaq bu məqamda işlədilən əski ifadələrin nə olduğunu isə bilmirik. Deməli, bu ifadələr Türkün islamlaşmasından (əslində islamlaşdırılmasından) sonrakı dövrdə katibin (və ya katiblərin) məharətli əvəzləməsinin ifadəsi kimi diqqətə alınmalıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da ailə ənənəsi və Tanrıçılıq. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dirsə xanın qadınına dediyi: “Bərü gəlgil, başum bəxti, evüm təxti! Evdən çıxub yürüyəndə səlvə boylum! Topuğunda sarmaşanda qara saçlum! Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum!” (23, 58) öyüsü Türk ailəçiliyinin Türk kişinin şəxsinə insana – qadına Tanrı ölçüsündə yanaşmasının ifadəsidir. O deməkdir ki, Türk kişinin ikinci, üçüncü, dördüncü qadına... gərəyi yoxdur. Qadın kişinin “başının baxtı, evinin taxtı”dır. Türk Tanrıçılıq görüşlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da bənzərsiz biçimdə ömürləşməsinin ifadəsi bizcə, burada bütün aydınlığı ilə görünür, bilinir.

Bir məqamı da nəzərə almaq gərəkdir ki, yuxarıdakı ilahi öyünü qadınına deyən şəxs Dirsə xandır. Xan olaraq onun kifayət qədər hökmü var, hər şeyə imkanı çatır, neçə dəfə evlənə bilər. Neçə dəfə evlənmir, ona görə ki, türk törəsi, türk ərđəmliyi buna imkan vermir, ölçü budur: gərəvindən, mövqeyindən asılı olmayaraq bir kişi bir qadındır, bir qadın bir kişindir. İkinciyə gərək yoxdur, ümumiyyətlə, olmaz.

Dastanda türk kişilərinin bir qadınla yetərlənməsi ilə bağlı kifayət qədər faktlar gətirmək olar. Bu qaydanı əcdadlarımız özlərini zorlamaqla – məcburən əməl etməklə yaşamırlar. Bu qayda onlar üçün içdən gələn, hamının qeyd-şərtsiz əməl etməli olduğudur.

Qazan xanın bir qadını var – Burla xatun. Bamsı Beyrəyin bir qadını var – Banıçiçək. Qanturalının bir qadını var – Selcan xatun. Kişinin qadını bir olduğu kimi, qadının da kişisi birdir. Türk elində ailəçilik türk aqibətinin ifadəsi olaraq canlı yaşamdır. Ailəçilik – Türk Tanrıçılığının Türk xarakterində bütün halı ilə yaşamasının (yaşadılmasının) sübutudur.

R.Qafarlının fikrincə, ad Dədə Qorqud kimi qamlar tərəfindən hünərə, şücaətə əsasən müəyyənləşir. Bu mənada ad yeni doğulana təsadüfi hal kimi verilmirdi; ad mütləq qazanılmalı idi. Və qadınlar, qızlar türk ər üçün öz uca adı ilə bərabər tutulurdu. Qadının-qızın ləkələnməsi türk ailəsindəki kişilərin adının batması, papağının yerə çırpılması demək idi. Tanrıçılıqda qadınların yerinin daralmasına gəlincə, bu, onlara qarşı soyuqluğun təzahürü deyildi, əksinə, başlıca funksiyasını yerinə yetirən – “soyu soldurmayan” qadın “evin dayağına”, ərini “başının bəxtinə” çevrilirdi. Oğuz türkü üçün ana haqqı tanrı haqqı idi. Qadın yeri gələndə ox da atırdı, qılınc da çalırdı, düşmənin başı da kəsirdi. Ancaq onun əsas funksiyası övlad doğmaq idi. Mifoloji strukturlarda da o, həmin müqəddəs işini yerinə yetirib kənara çəkilməmişdi. Oğuz-türk tanrı panteonunda kişi başlanğıcın Günəşlə bağlılığı göz qabağındadır, çünki tayfadakı ən ağır fəaliyyətlər – döyüş, ov, nəsil törətmək onların öhdəsinə buraxılmışdı (19, 4).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da alqışlar və tanrıçılıq. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı alqışlarda Tanrıçılıq ruhu daha çox duyulur, görülür: “Ağ ayılda ağca qoyunum sana şülən olsun!”, “Ağ saqqallı baban yeri uçmaq olsun!”, “Azıb gələn qadanızı Tanrı sovsun, xanım hey!”, “Bu ad, bu yigidə qutlu olsun!”, “Babam sağ olsun!”, Qara başım sağlığında eyiliklər edəm, köpək sana!”, “Qara başım qurban olsun, qurdum, sana!”, “Qara dağların yıxılmasın!”, Qara başım qurban olsun, suyum, sana!”, “Qara dağa yetdiyində aşıt versin!”, “Qara ölüm gəldikdə keçid versin!”, “Qanlı-qanlı sülardan keçid versin!”, “Qutlu olsun dövlətiniz!”, Qatar-qatar dəvələrim sana yüklət olsun!”, “Qadir tanrı səni namərdə möhtac etməsin!”, “Qarlı qara dağların yıxılmasın!”, “Qamən axan körkül suyun qurumasın!”, “Qanatların ucları qırılmasın!”, “Qarşı yatan qara dağlar sənə yaylaq olsun!”, “Dünlüyü altun ban evlərim sana kölgə olsun!”, “Dünlüyü altun ban evimin qəbzəsi oğul!”, “Dürtüşürkən ala göndərin ovanmasın!”, “Dürtüşürkən ala göndərin ufanmasın!”, “Elimizdə çalib ayıdan ozan olsun!”, “Əlin var olsun!”, “Yerli qara dağların yıxılmasın!”, “Yüksək qara dağlarım sana yaylaq olsun!”, “Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsin!”, “Gözün kimi tutursa, könlün kimi seversə, sən ona varğıl!”, “Ocağına buncılayın övrət gəlsin!”, “Oğulla qarındaşdan ayrılmasın!”, “Ol ökdüğüm yuca tanrı dost oluban mədəd irsin, xanım hey!”, “Ol öyüdüyüm uca tanrı dost oluban mədəd versin!”, “On otuz on yaşınız dolsun”, “Haqq sizə yaman göstərməsin,

dövlətiniz payəndə olsun xanım hey!”, “Sağlıqlar sağıçün dövlətin haqq artırsın!”, “Sən sağ ol, qadın ana!”, “Sizi haqqa ismarladım!” “Soyuq-soyuq sularım sana icət olsun!”, “Tovla-tovla şahbaz atlarım sana binət olsun!” “Haqq yandıran çırağın yana dursun!”, “Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsin!”, “Çalanda qara polad üz qılıcın kütəlməsin!” (23) və s. Alqışlarda Dağın (“Qara dağların yıxılmasın!”, “Qara dağa yetdiyində aşıt versin!”, “Qarlı qara dağların yıxılmasın!”, “Yerli qara dağların yıxılmasın!”, “Yüksək qara dağlarım sana yaylaq olsun!”), Suyun (“Qamən axan körkül suyun qurumasın!”, Qara başım qurban olsun, suyum, sana!” və s.), kutsallaşdırılması mahiyyətə Tanrıçılıq ruhundan gəlir.

Dağ folklor düşüncəsində yenilməzlik, güc-qüvvət rəmzidir. Dağ obrazı həmişə özünün sanbalını qoruyub, əcdad, yurddaş düşüncəsində ideallaşdırılıb. İdeallaşdırılmanın səbəbi türk ruhunda Dağ obrazına olan sevgidən irəli gəlir. Mifologiyada dağ insan kimi canlı varlıqdır. Ə. Tanrıverdi yazır, müasir Azərbaycan, o cümlədən türk xalqları onomastikasında dağ adları və dağ anlayışı ifadə edən sözlər əsasında yaranmış şəxs adları üstün mövqedə görünür: Altay, Dağbəy, Dağbəyi, Dağxan, Qafqaz, Qoşqar, Himalay, Elbrus... (21, 22).

İslam dininin ruhuna uyğun olan alqışların sonradan formalaşdığı (mətnə əlavə edildiyi) aşkardır: “Ağ alnında beş kəlmə dua qıldıq, qəbul olsun!”, “Amin, amin deyənlər didar görsün!”, “Axır vaxtında ari imandan ayırməsın!”, “Allah verən umurun üzülməsın!”, “Allah-taala sana bir oğul versin!”, “Qadir Allah üzünü ağ etsin, Basat!”, “Dövlətsizlər şərrindən Allah saxlasın xanım, sizi!” və s.

Göründüyü kimi, “Allah” adı keçən qarğışların sayı azdır. Ümumiyyətlə, “Tanrı”, “Allah” adı keçməyən alqışlarda da Tanrıçılıq ruhu aydınca duyulur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da qarğışlar. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı qarğışlarda “Allah” adı çox az keçir. Ancaq ümumən qarğışlarda Tanrı adına rastlanmasa da, burada Tanrı adından çıxış edən Türk insanının özünə, başqasına ərqli, güzəştətsiz, habelə inamlı, ümidli davranışının şahidi oluruq. Türk insanı əcdadın törəsini pozduqda, ya başqası törəyə əməl etmədikdə özünü, başqasını qarğıyır. Türkün özünə qarğışı özünü nədənsə (nələrdənsə) məhrum etməsidir. Burada özünü, başqasını məhrum etmə - özünə, başqasına cəza vermək anlamı daşıyır. Əgər hələ bu cəza gerçəkləşməyibsə, olay baş verməyibsə belə, ancaq artıq yaşamda imtina – özünü məhrum etmə var. Qarğışda türk insanının özündən başlaması – özünü cəzalandırması, məhrum etməsi imtina ləyaqətinə yüksəlməsidir, örnəklik keyfiyyətinə çatmasıdır. Bu hal başqasına da görk olur, onu məsuliyyət üstə kökləyir. Əgər Türk insanı - əcdaddan gələn bu törəni canlı yaşamasaydı, yaşaya bilməsəydi, deməli, onun Tanrılıq keyfiyyəti, qüdrəti də yoxa çıxmış olacaqdı. “Ağzın qurusun, çoban! Dilin çürüsün, çoban! Allah sənin alnına bəla yazsın, çoban!”, “Ağzın qurusun, ana! Dilin çürüsün, ana!”, “Altun axçan xərclər olsam, mənim kəfənim olsun!”, “Bitər sənin otların, Qazlıq dağı, bitərkən bitməz olsun!”, “Verməz olsan yana-göynə qarğaram, Qazan, sana!”, “Qaçar sənin keyiklərin Qazlıq dağı, Qaçarkən qaçmaz olsun, daşa dönsün!”, “Qazlıq dağı, axar sənin suların, Axar

ikən axmaz olsun!”, “Qonağı gəlməyən qara evlər yıxılsa yey!”, “Əlin qurusun, barmaqların çürüsün!”, “Yarılmasın, yarçımasın sənin oğlun kür qopdu, ərcil qopdu!”, “Yarımasın, yarçımasın!”, “Yaylar olsam, mənim gorum olsun!”, “Kəsilsin oğlan əmən süd damarım, yaman sızlar!”, “Oğlu-qızı olmayanı Allah-taala qarğayıbdır. Biz dəxi qarğarız”, “Səndən sonra bir yigidi sevib varsam, belə yatsam, ala ilan olub məni sorsun!”, “Soyuq-soyuq suların içər olsam, mənim qanım olsun!”, “Tovla-tovla şahbaz atın, minər olsam, mənim tabutum olsun!”, “Çalarsan əlin qurusun!”, “Çıxsın mənim gözlərim, Dirsə xan, yaman səyrir!” (23) və s.

Çağımızda qarğışın (qarğışların) adıləşməsi, qarğış deməyin daha çox, əslində “qadın işi” olması ilə bağlı qənaətin yaranması mahiyyətə əcdaddan gələn törənin - deyiləni ömürdə gerçəkləşdirməmək, sözü diriltməmək anlamındadır. Dədə Qorqudun dünyasında kişilərin qadınlardan daha çox qarğış dediyinin şahidi oluruq. Fikrimizcə, bu, kişilərin Tanrısallıq keyfiyyətini daha çox daşımalarına, dediklərinin gerçəkləşəcəyinə, suçu olanın cəzasını alacağına (Mahiyyətə Tanrı qarşısında suçlu olmaq – vicdan qarşısında suçlu olmaqdır) inamla bağlıdır.

Dastanda deyilir: “Ol zəmanda bəglərin alqışı – alqış, qarğışı – qarğış idi. Duaları müstəcab olurdu”. S.Rzasoy yazır, bu etnokosmik davranış formulunun təhkiyəçi tərəfindən “ol zaman”a aid olmasının manifestləşdirilməsi “Ol zəmanda bəglərin alqışı – alqış, qarğışı – qarğış idi” formulunun oğuz düşüncəsinin sakral dəyərlər sferasına bağlılığını bəyan etmək məqsədini güdür. Bu “manifestasiya” “alqış və qarğışın” eyni zamanda “Oğuz” adı ilə işarələnən dünyanın bütün sahələrindəki (etnokosmik və etnoxaotik) funksionallığının müqəddəs dəyərlər qatı ilə energetik əlaqəsinin kəsilməməsini də nəzərdə tutur (26). Ancaq buradaca qeyd edək ki, dastanda qadınların da Tanrısallıq keyfiyyətinə inamın izlərinə kifayət qədər rast gəlinir. Elə ana adının uca tutulması, qadının ailədə “Başım baxtı, evim taxtı” deyə öyülməsi, qız övladı doğularkən oğlandan qətiyyənlə aşağı tutulmaması, əksinə, fərq qoyulmadan sevilməsi, böyüdülməsi və s. bu qəbildəndir.

Dastanda (“Dirsə xan boyu”nda) Dirsə xan deyir: “Bayındır xan mənim hansı əskikliyi gördü? Qılıncımdanmı gördü, süfrəmdənmi gördü? Məndən əskik kişiləri ağ otaqda, qırmızı otaqda oturtdu. Mənim günahım nə oldu ki, qara otaqda yerləşdirdi? Dedilər: Xanım, bu gün Bayındır xandan buyruq belədir ki, oğlu-qızı olmayanı Allah qarğayıbdır: biz də qarğayıırıq” (22, 27). “Bayındır xanın təşkil etdiyi törəndə başlıca məqsəd Qalın Oğuzu Tanrı iradəsinin semantik qoşalığından təsnif etməkdir. Bu təsnifatın əsasında “Tanrı alqışı-Tanrı qarğışı” semantik bloku durur” (26). Bəs Dirsə xanın övladının olmamasının səbəbi nədir? Qədim Türk insanı əli qoynunda Tanrıdan səadətmi gözləyir? Bu durumdan çıxmaq – Tanrı qarğışından qurtulmaq, Tanrı alqışına yetmək üçün nə etmək gərəkdir? S.Rzasoy bunun səbəbini Dirsə xanın başçılıq etdiyi toplum daxilində maddi-sosial xaos yaratması, bu xaosun qurbanı olan “acların”, “yalınların”, “borcluların” ona qarğış etməsində, Tanrının bu qarğışı eşitməsi, cəza olaraq Dirsəni övladdan məhrum etməsi ilə izah edir (26).

R.Qafarlıının doktorluq dissertasiyasında qamlıq bağlantısının izləri “Kitabi-Dədə Qorqud”da axtarılır, ümumiyyətlə, Oğuznamələrə varılır: “Ehtimal ki, qamlar gələcəkdən xəbər vermək, varlıqlara ad qoyub şərh etmək qabiliyyətinə malik olduqlarından sözün məğzində “ışıldandırmaq”, “aydınlaşdırmaq” dururdu. Deməli, hələ ictimai təbəqələşmə meydana gəlməmişdən qabaq tayfaya mənəvi ata – qam rəhbərlik edirdi. O, Göy Tanrının, ya da Günəş Atanın elçisi sayılırdı və iki funksiyanın daşıyıcısı idi – həm inacla bağlı mərasimlərin icraçısı, həm də toplum daxili və toplum xarici əlaqələrin yaradıcısı, qayda-qanunun təminatçısı idi (18, 261).

S.Rzasoy “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini araşdıraraq (yeri gəlmişkən, S.Rzasoy yeni tapılmış (2019-cu il) “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini, iddia edildiyi kimi, yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun üçüncü nüsxəsi deyil, “Kitabi-Türkman lisani” “Dədə Qorqud” eposu ənənələrinə aid müstəqil oğuznamə sayır) bu qənaətə gəlir ki, Dədə Qorqud ... Oğuz Tanrıçılıq inanc sistemində aiddir. Dədə Qorqud bizə məlum olan mətnlərdə İslam övliyasıdır. Ancaq onun İslam dünyagörüşünün funksioneri olmadığı, islamöncəsi Tanrıçılıq inanc sistemində aidiyyəti də məlum məsələdir. Bu cəhətdən, birinci soyda Dədə Qorqudun İslamla bağlı silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim olunması Oğuz//Türkmanların İslam dünyagörüşünə sahiblənməsinin məhsuludur. İslamdan əvvəl Dədə Qorqud başqa bir dinin, yaxud inanc sisteminin, yaxud dünyagörüşünün müqəddəsi, övliyası, “peyğəmbəridir” (27, 24).

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində “Tarı” (“Tanrı” adı əvəzinə - E.Q.), “Allah” ifadələrinin bir-birini əvəzləməsi diqqəti çəkir. Əjdaha ilə döyüşdə udulanda Qazan Allaha yalvarır: Ya götürdüyün gögə yetürən görklü Tarı! Ya urdugünü ulatmayan ulu Tarı!... (16, 56). Yaxud “Allah Tarı” ifadəsinin birgə işlənilməsi: “Allah Tarı sana bir deyənin ağzın öpim, İki deyənin ağzın çarpım (16, 57).

N.Cəfərov Tanrıçılıqdan İslama keçidi belə əsaslandırır: “1.Qədim Türk eposunun əsas qəhrəmanları mifoloji obrazlardır – Su, Yer, Göy, Ağac, Quş, Boz Qurd, Tanrı xan... Qədim Türk eposunun sonrakı mərhələlərində artıq Tanrı obrazının mükəmməlləşərək mifologiyaya özünə tabe etməyə başladığı diqqəti çəkir; 2. İlk orta əsrlər Türk eposunun qəhrəmanı Tanrıdır (yaxud onun təzahürü olan Xaqandır). Türklər (oğuzlar) İslam dinini qəbul etdikdən sonra Türk Tanrısı tədricən Allaha çevrilir; 3. Türk (burada Oğuz) xalqlarının differensiasiyası, müstəqil türk millətlərinin formalaşması ərəfəsində (və gedişində) Azərbaycan-Türk eposunun qəhrəmanı nə Tanrıdır, nə də Allahdır, Tanrı-Allahın himayəsində olan sufi aşiqdir (İnsandır) (7, 9).

R.Əliyevin fikrincə, “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda Dəli Domrulun xatununun adı Aylanudur. Alim fikrini əsaslandırmaq üçün müxtəlif mənbələrdəki fikirləri sitat gətirir: “Mifoloji düşüncənin məhsulu olaraq, Aylanu Dəli Domrulun funksiyasına əks olan ölüb-dirilmə ilahəsinin və can əvəzinə can vermə motivinin adı kimi ilkin qəbul olunmalıdır. Epik təfəkkürün məhsulu kimi isə oxşar mənbələrə əsasən Dəli Domrulun xatununun adının da ilahə Aylanu olduğunu

fərz edə bilərik. Aylanu adının Ay ilə bağlılığı, Ayın can əvəzinə can verilməklə xilas edilməsi (əjdaha tərəfindən udulmaması üçün Aya at qurban kəsilməsi ritualı keçirilir) qədim mifoloji şüurun məhsuludur” (15, 21). Buradakı Ay obrazının Tanrıçılıqdan gəlməsinin təsəvvür olunması əski düşüncənin yaşarılığına inam təəssüratı yaradır. Habelə tədqiqatda “Dəli Domrulun mifoloji çağın qədim türk tanrısı panteonunda və türk mifologiyasında adsız ölüm mələyi olması”ndan danışılır, onun “həqiqi ölüm qarşısında heyratə gəlməsi öz qəbiləsinin (boyunun) ölüm mələyi olmasına bağlıdır”. Məlumdur ki, boyda Dəli Domrul quru çayın üzərində inşa etdiyi körpüsündən keçənlərdən 33 aqça alır. R.Əliyev quru çay üzərindən körpü salınmasını “o dünya bu dünyanın əksi olduğu üçün bizim dünyanın axar çay üzərində salınan körpüsü mifoloji şüurda o dünyanın quru (susuz) çayı üzərində tikilən körpü ilə əvəz olunur” izahı ilə əsaslandırır, 33 ədədinin o dünya simvolu olduğunu yazır: “Dəli Domrul ölümləri o dünyaya müşayiət etməli, yumuşcu oğlan vəzifəsini icra etməlidir” (15, 25).

Yeri gəlmişkən, dastanın qədim boylarından olan “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda Dəli Domrulun dilindən “Ya qadir Allah” ifadəsinin səslənməsi (verilməsi) ikili xüsusiyyət kəsb edir: burada dastanın dilindəki “Allah” ifadəsinin öncələrdə “Tanrı” kimi işləndiyi aydın olur. Türk mifologiyasında Əzrayılın funksiyasının Aldacı tərəfindən yerinə yetirildiyinə diqqət çəkən R.Əliyev epos düşüncəsində Dəli Domrulun qarşılaşdığı ölüm mələyinin də Aldacı olduğunu yazır, düşünür ki, epos düşüncəsinə uyğun olaraq ola bilər, Domrulun xatununun da adı ilahə Aylanunun adına uyğundur. Aylanu can əvəzinə can motivinin adı olmaqla bərabər, həm də ölüb-dirilmə motivi ilə də bağlıdır. Ölüb-dirilmə tanrılara, ilahələrə xas xüsusiyyətdir. Tanrılara qızlar qurban verilir. Aylanu da tanrıya (burada Ay tanrıya) qurban verilir (15, 23). R.Əliyevin gəldiyi qənaətlərdən biri də budur ki, Domrul Tanrı səviyyəsindən endiyi üçün onun hüququnu cəmiyyət qəbul edə bilmir. Onun kişi hüququ qorunmur. Dastanda xatun ərinə sadıq həyat yoldaşdır. Amma onun eposdan əvvəl yaşadığı matriarxat cəmiyyətdə qadın hüququ aparıcı rol oynayır. Eposda xatuna məxsus olan can əvəzinə can motivi işlənsə də, matriarxat cəmiyyətdə az başa düşülür, fərdin canı totem canına bağlı olduğu üçün hamı öz canını qoruyur, ya da matriarxatlığın sonunda, ölümün dərk olunduğu vaxtda şərti olaraq Dumuzi kimi Dəli Domrulun da qədim ölüm mələyinin iradəsinə görə ölməyə məhkum edilən xatununun canı əvəzinə öz canını qurban verməsini düşünə bilərik (15, 27).

Nəticə. Tarixin bağrında silinməz izini qoyan uluslardan olan Türkün varoluşunun ilkin qaynaqları onun yaradıcı düşüncəsində, təbiətdəkiləri müqəddəsləşdirməsində, bu gedişdə varlığını dəyərləndirməsində, ağlında, ürəyində yaratdığı Tanrıya tapınmaqla yanaşı, habelə özündə də Tanrılaşmaq gücü, qüdrəti tapmasındadır. Türk özü ilə Tanrı arasında möhtəşəm bir doğmalığa görür, ona qovuşur, mahiyyətə özü də tanrılaşır. Tanrılaşma, Tanrılaşdırma Türk üçün əslində aqibətdir, bu, onun xarakterindən gəlir. Türk Tanrıçılığı ardıcıl mənəvi inkişaf xəttinə

malik özünü təsdiq yönüdür, əbədi sabahlar üçün yaradıcılığın bitməyən inam üföqlərinin yaranmasına təkan verir. Türk - fitri təbiətçidir. Onun insana, həyata, dünyaya münasibəti həmişə fitri xarakterinin ucalığından irəli gəlib. O, həyata daim yaradıcı baxır, ruhunun gözü ilə insanilikdən soruq verən hər bir cəhəti ləyaqətlə dəyərləndirir. Bu cəhəti qoruyur, yaşadır, sabaha çatdırır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Tanrıçılıq görüşlərinin araşdırılması mahiyyətə Türk-Azərbaycan ruhunun araşdırılması deməkdir. Əcdadın dünyaya, həyata, ayrıca olaraq doğaya (təbiətə), ümumən insana (və özünə) yanaşmasındakı ruhsallıq (məənəvilik) bəşəri səciyyəyə daşıyır. Bəşəri ölçüdə bənzərsiz olan dastanın alt qatında, eləcə də bütövlükdə strukturunda Tanrıçılıq aydın şəkildə izlərini qoruyur. Bu izlərin açımı, təqdimi bizə belə bir qənaəət gəlməyə imkan verir: dastanın ruhu Əcdadın – Türkün yaşamının (həyatının) bütün qatları haqqında sistemli bilgilərin kodlarını qoruyur, bugündən sabaha çatdırır. Bu gedişi yaradan, məənalandıran Əcdadın Tanrıçılıq görüşləridir. Tanrıçılıq məənəvi impuls rolunu oynayır, əcdad ömrünün hər anında Tanrı ilə nəfəs alır; onunla ərkli davrana bilir, içdən (daxildən) təmizləndikcə daha da güclənir, bu əsasda yaranmış yaşam sistemi ömrünün yönünü müəyyən edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Elm nəşriyyatı, 1 cild, Bakı: 2004. Ön söz (B.Nəbiyev, T.Kərimli).
2. Azərbaycan məhəbbət dastanları / Tərtib edənlər: M.H.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov). Bakı: Elm, 1979, 504 s.
3. Anar. Dədə Qorqud dünyası. Səzsiz. Bakı, 1992.
4. Babək A. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inanclar. Bakı: Nurlan, 2011, 212 s.
5. Bayat F. Türk Mitoloji Sistemi. Cilt 1. İstanbul: Ötüken, 2007, 380 s.
6. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 120 s.
7. Cəfərov N. “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslama keçidin poetikası. Bakı: 1999, 54 səh.
8. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 186 s.
9. Cəmsidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. “Azərbaycan onomastikası problemləri”, I, Bakı, 1986.
10. Чобанов М. Основы Азербайджанской антропониимики. Баку, 1995, 154 s.
11. Elekberov F. “Kitab-ı Dede Korkut”da eski Tanrıçılığın və Şamancılığın izləri. “Kitab-ı Dede Korkut”da eski Tanrıçılığın və Şamancılığın izləri | Faiq Elekberli - Academia.edu
12. Ergin M. Dede Korkut kitabı. I, Ankara, 1958
13. Əlibəyzadə E. “Avesta” Azərbaycan xalqının məənəvi mədəniyyət tarixidir. Bakı, 2005, 240 səh.
14. Əlibəyzadə E. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (ən qədim dövrlər), Bakı, “Qarabağ”, 2009, 828 səh.
15. Əliyev R. “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda mifoloji zaman (Aylanı konsepti və Yumuşcu oğlan). “Dədə Qorqud” jurnalı, 2023, I (80). səh. 15-31.
16. Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60.

17.Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı, Elm və təhsil, 2020, 180 səh.

18.Qafarov R.O. Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası). Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 2010, 60 səh.

19. Qafarlı R. “Dədə Qorqud” eposunda çadır mifik dünya modeli və Vətən obrazı kimi.”Dədə Qorqud” jurnalı, 2017, II (61), səh. 3-17.

20.Rzasoy S. Nizami Gəncəvi: etnogenez və mifologiya. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2021, 120 səh.

21.Tanrıverdi Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası”. Bakı, 2006, 471. http://www.anl.az/el/t/te_dq-sd.pdf

22.”Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası. Bakı, Yeni Nəşrlər evi, 2000, 568 səh.

23.Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.

24.Ögel B. Türk Mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.

25.Kamal R. Kitabi-Dədə Qorqud: nitq janrları və davranış poetikası. Bakı, Nurlan, 2013, 148 səh.

26.Rzasoy S. “Dədə Qorqud” və “Əsli-Kərəm”də qarğış və alqış.

“Dədə Qorqud” və “Əsli-Kərəm”də qarğış və alqış (xalqcebhesi.az)

27.Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində təhkiyəçi ozanla Dədə Qorqud arasındakı transmediativ əlaqə sisteminin strukturu”. “Dədə Qorqud” jurnalı, 2023, II (81-ci say), səh. 20-35.

28.Şıxıyeva İ. KDQ-də şəxs adlarının linqvostatik xüsusiyyətləri. “Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı problemləri”. Bakı, 1993.



Baba ƏLİBABA OĞLU

Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin doktorantı

E-mail: elibabaoglu@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.35>



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”UN BƏZİ MİFİK OBRAZLARININ ÜMUMTÜRK QAYNAQLARI

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, epos, obraz, mif, ümumtürk qaynaqlar

Summary

Baba Alibabaoglu

All Turkish sources of some mythical characters of the “Book of Dede Gorgud”

As is known, the mythological outlook played a leading role in the first stage of human history. This was a kind of childhood of humanity, when people imagined various elements of nature as extraordinary beings. Of course, like all peoples, the Turks also lived through this period. Folklore is irreplaceable for the people who created it, as it preserves the mythological outlook of the people. From this point of view, the “Kitabi-Dede Korkut” epic, which was mainly shaped in the Middle Ages but also preserved the ancient Turkish belief system, is an excellent example of folklore. It should also be noted that the myths in “Kitabi-Dede Gorgud” are not only myths belonging to Turkish folklore. Here, ancient Sumerian, Greek, Hebrew myths, etc. traces are visible. Therefore, since Turkish culture and folklore are integrated with world folklore, both global motifs and national motifs live in this epic. From this perspective, analyzing the mythological images in the epic will also be effective in expanding our understanding of Turkish mythological thought.

Key words; The Book of Dede Korkut, epic, character, myth, All-Turkish sources

Резюме

Баба Алибабаоглу

Общeturкские источники некоторых мифических персонажей “Книги Деде Коркуда”

Как известно, мифологическое мировоззрение играло ведущую роль на первом этапе человеческой истории. Это было своего рода детство человечества, когда люди представляли различные элементы природы необыкновенными существами. Конечно, как и все народы, турки тоже пережили этот период. Фольклор незаменим для создавшего его народа, так как сохраняет мифологическое мировоззрение народа. В этом отношении прекрасным образцом фольклора является эпос «Китаби-Даде Горгуд», сформировавшийся преимущественно в средние века и в то же время сохраняющий древнетюркскую систему верований. Следует также отметить, что мифы в «Китаби-Деде Горгуд» – это не только мифы, принадлежащие турецкому фольклору. Здесь представлены древние шумерские, греческие, еврейские мифы и т. д. следы видны. Поэтому, поскольку турецкая культура и фольклор интегрированы с мировым фольклором, в этом эпосе живут как глобальные мотивы, так и национальные мотивы. С этой точки зрения анализ мифологических образов эпоса также будет эффективным для расширения нашего понимания турецкой мифологической мысли.

Ключевые слова: Книга моего деда Коркута, эпический, характер, миф, общетурецкие источники

Tədqiqatın elmi yeniliyi. Folklor nümunələrinin böyük əksəriyyətində tez-tez mifoloji motivlərlə, mifik obrazlarla qarşılaşırıq. Bu bəşəriyyətin ta qədim zamanlardan bəri insanların dünyagörüşünün ədəbiyyatda, o cümlədən folklorda yaşaması ilə əlaqədardır. Bu baxımdan, folklorun ən böyük janrı olan və adətən mifoloji motivləri özündə geniş şəkildə mühafizə edən dastanların mifoloji tərəfinin tədqiqata cəlb edilməsi olduqca əhəmiyyətli bir məsələdir. Məqalədə sistemli bir şəkildə “Kitabi-Dədə Qorqud”un mifik obrazlarının bir çoxunun təhlilinə çalışılmış, onların türk dastançılığındakı, hətta dünya folklorundakı kökləri ilə müqayisələr aparılmışdır.

Giriş. “Kitabi-Dədə Qorqud” dünya ədəbiyyatının diqqətə dəyər nadir incilərindən biri olduğu üçün istər Qərbi Avropada, istər Rusiyada, istər türk dünyası ölkələrinin özündə, istərsə də başqa coğrafi məkanlarda elmi ictimaiyyətin diqqətini cəlb etmişdir. Belə ki, haqqında danışdığımız epos zaman-zaman poetik, lingvistik, tarixi, etnoqrafik və s. aspektlərdən tədqiqata və təhlillərə cəlb edilmiş, F.Dits, M.F.Köprülü, Ə.Abid, M.Ergin, V.M.Jirmunski, V.Bartold, H.Araslı, M.Təhmasib, O.Ş.Gökyay və s. kimi alimlərin də mühüm tədqiqat obyektlərindən biri olmuşdur. Epos elmi ictimaiyyətə məlum olduqdan sonra buradakı müxtəlif mifoloji motivlər, mifik obrazlar da daimi olaraq müxtəlif şərqşünasların, türkoqların, folklorşünasların diqqət və marağına səbəb olmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud”un mifoloji qatlarına ənə bilmək, onun mifoloji tərəfinə dərinlən bələd ola bilmək üçün eposdakı mifik obrazlarla yaxından tanış olmaq, onun digər türk dastanlarında hansı səviyyədə görüldüyünü və bənzərlərini araşdırmaq əhəmiyyətli, zəruri bir məsələdir.

Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda Xızır, Tanrı, Əzrayıl, pərilər, Təpəgöz, Cəbrayıl kimi bir sıra mifik obrazlarla qarşılaşırıq ki, onlara həm ümumtürk dastan yaradıcılığında, həm də dünya folklorunda, mifologiyasında rast gəlmək mümkündür.

İndi isə bu obrazların hər birinin “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı yeri və onun başqa türk dastanlarındakı eynisi olanları, bənzərləri, alternativləri haqqında danışaq. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, bu obrazlar və ya onların bənzərləri əsasən yalnız türk dastançılığı üçün deyil, bir sıra başqa xalqların da folkloru, mifologiyası üçün səciyyəvidir.

Əsas hissə. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Buğac haqqında olan boyunda Xızır bir qurtarıcı kimi Buğaca dərдинin dərmanının nə olduğunu söyləyir. Anası gəlib onu, yəni Buğacı yaralı halda taparkən Buğac da dərmanının nə olduğunu anasına deyir. Ana da qırx incəbelli qızla oğlunun yarasını sağaldır. Göründüyü kimi, Xızır bu eposda bir qurtarıcı kimi təqdim olunur. Xızırın adı islam ensiklopediyasında da qeyd edildiyi kimi ərəbdilli qaynaqlarda “hadır”, “hadr” və ya “hıdır” olaraq keçir ki, bu da mənası “yaşıl” və ya “yaşillıq olan yer” mənasına gəlir. Quranda Xızırın adı açıq bir şəkildə çəkilməsə də, tədqiqatçılar Kəf surəsinin 60-82-ci ayələrində haqqında bəhs olunan, Musa ilə qissəsi nəql edilən və Allah qatından rəhmət almış, elm sahibi bir kimsə kimi təqdim olunan şəxsin Xızır olması barədə

əsasən həmfikirdirlər. Xızır müsəlman xalqlarının istər yazılı, istərsə də şifahi ədəbiyyatında rast gəlinən bir obrazdır. Bu obrazın bir sıra özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Belə ki, Xızır daha çox darda qalanlara yardım etməklə bərabər, bəzən yol göstərən bir bələdçi, bəzən bolluq, bərəkət gətirən müqəddəs biri kimi təqdim olunur. “Koroğlu”nın Türküstan variantlarında bu xüsusiyyətlərin bir çoxunu Xızırda görə bilərik. Məsələn, dastanın uyğur variantında Xızır Koroğluya (Goroğluya) yol göstərir, ona nə qədər yaşayacağını, ona nə vaxt istəsə, kömək edəcəyini söyləyir. O, Koroğlu üçün həm bələdçi, həm yardımçı olur. Lakin türk folklorundakı Xızır obrazına sadəcə islamın təsirilə gələn bir obraz kimi baxmaq heç də doğru olmazdı. B.Ögel bu barədə yazır: “Hızır, Türk kavimlerinde en yaygın bir inanış ve anlayıştır. Anadolunun en uzak köylerinde bile Hızır ile ilgili bir çok inanışlar vardır. Ancak bu inanışlar ile İslamiyetteki Hızır arasındaki benzerlikler, çok azdır. Bunun içindir ki, burada, İslamiyetten önceki “Gök sakallı, Ak sakallı, Kocalar”a doğru indik. Zaten bu kocaların özellikleri, Hızır’dan pek ayrılmıyordu. Eski Türk kocaları ad değiştirerek, Hızır tanıtması ile ortaya çıkmışlardı. Türk edebiyatı ile şehir kültürlerinde Hızır, islamiyet şalı ve anlayışı ile devam etmiştir”. [19, 89]

Əgər B.Ögelin yuxarıda verdiyimiz fikirlərini çox dərindən incələsək, onun Xızır və əski mifik türk ağsaqqalları arasındakı bənzərliklərə dair fikirlərində ziddiyyət görmək mümkündür. Lakin bənzərlik istər az və ya istər çox olsun, hər halda vardır. Deməli, əski türk inanclarında bənzəri olduğu üçün Xızırın türk folkloruna girməsi heç də çətin bir proses olmamışdır. Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, folklorlarda Xızır həm də bolluq, bərəkət gətirən biri kimi özünə yer tutmuşdu. P.Əfəndiyev yazır: ““Xıdır”, “Xıdır Nəbi”, yaxud “Xıdır İlyas” haqqında olan nəğmələr yaşıllıq, yağış arzusu ilə təşkil edilən mərasimlərdə oxunmuşdur. Quraqlıq çox qədimdən bəri insanlara əzab vermiş, onların təsərrüfatını, əkinlərini yandırır məhv etmişdir. Bunun qarşısını almaq məqsədilə yaşıllıq, su məbudlarına sitayiş edilmiş, onların şəninə təşkil olunan mərasimlərdə mahnılar oxunmuşdur”. [5, 113,]

Təbiətin oyanışı başlayarkən keçirilən “Xıdır nəbi” mərasimi haqqında danışan B.Abdulla bu mərasimin kiçik çillənin ilk on günü kimi Xıdır nəbinin adı ilə adlandırıldığını qeyd edir.

Qeyd edildiyi kimi, türk folklorunda Xızır həm də bir yolgöstərən, bələdçidir, onun obrazına başqa türk dastanlarında da rast gəlmək olar. Türklərin islam dinini qəbul etməsinə bir sıra amillər ciddi təsir etmişdir ki, bu amillərdən biri də fars amili idi. Bu məsələ haqqında görkəmli alim M.F.Köprülü özünün məşhur “Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar” adlı kitabında geniş danışır. Türklərin islamı qəbul etməsi prosesində Qaraxanlı sülaləsinin və onun əsas hökmdarı, islamı qəbul etdikdən sonra adını Əbdülkərim qoyan Satuk Buğra xanın xüsusi rolu olmuşdur. Onun islamı qəbul etməsində fars əsilli Samanilər sülaləsindən olan Əbu Nəsr ibn Mənsur əsas rol oynamışdı. Həyatı çox maraqlı olan Buğra xan haqqında “Təzikreyi Buğra xan” adlı əsər qələmə alınmışdı. Beləliklə, Buğra xan haqqında əfsanələr, rəvayətlər toplandı, tədricən “Satuk Buğra xan” dastanı yaranmış oldu.

Bu dastanla reallıq arasında təbii ki, ciddi fərqlər var. Dastanda Buğraya islami qəbul etməsini Əbu Nəsr yox, meşədə qarşısına çıxan Xızır məsləhət görür. Göründüyü kimi, *Kitabi-Dədə Qorqud*” eposunda darda qalanın imdadına yetişmək funksiyasını yerinə yetirən Xızır, “Satuk Buğra xan” dastanında mənəvi bələdçi kimi təqdim olunur.

Məlum olduğu kimi, böyük türk dastanı “Manas”da da Xızırın xeyirxah bir hamı obrazı vardır. Belə ki, o doğulduğu vaxtdan etibarən qəhrəman Manasa himayədarlıq edir. Xızır dastanda o qədər xeyirxah biri kimi qəbul olunur ki, buradakı obrazlar bir-birinə xeyir-dua edərkən Xızırın adını da çəkirlər: “Oğlunu Xızır qorusun”, “Xızıra yarisın”. [9, 218] Bənzər motivləri “Alpamış” dastanında da görürük. Burada da Xızır qəhrəmanın xeyirxahı, yardımçısıdır.

“*Kitabi-Dədə Qorqud*” eposunda Tanrı iki boyda obraz kimi təqdim olunur: birincisi, Dəli Domrulla bağlı olan boydur ki, burada o, öncə təkəbbürlü Domrulu cəzalandırır, daha sonra isə iman gətirən Domrulu mükafatlandırır. İkincisi, Bəkil oğlu Əmran haqqındakı boyda qara donlu kafirlərin üzərinə yeriyan Əmranın köməyinə Cəbrayıl yollayır. Eposda həm Tanrı, həm də Allah kəlmələrindən, həm də Allahın 99 müqəddəs adından (əsməül-hüsna) olan Səttar, Cabbar kimi adlardan istifadə edilib. O hər şeyə qadirdir. İstəsə, Qorqudun könlünə ilham, istəsə, Dirsə xana, Baybörəyə övlad, istəsə, Əmrana güc, qüvvət verə bilər. Başqa türk dastanlarında da Tanrının istəyəyə yardım etdiyi görülür ki, bunlara “Manas”, “Alpamış” kimi dastanlarda qəhrəmanların uşağı olmayan valideynlərinə Tanrı mərhəmət edir.

“*Kitabi-Dədə Qorqud*”da qarşımıza çıxan başqa bir mifik obraz Əzrayıldır. O, ibrani dinlərdə Cəbrayıl, İsrail və Mikayıl ilə birlikdə dörd əsas mələkdən biridir. Quranda birbaşa adı keçməyən bu mələkdən ölüm mələyi olaraq bəhs edilir. Müxtəlif xalqların mifologiyasında da ölümə cavabdeh tanrılar, ilahələr mövcuddur. Nəzərə almaq lazımdır ki, Dəli Domrulun hekayəsi bizə qədim yunan əsəirlərindəki hökmdar Admetin hekayəsini xatırladır. Hər iki süjet arasında bənzərliklər çox olmaqla yanaşı, fərqliliklər də vardır. İslamın müqəddəs kitabı Quranda da qeyd edildiyi kimi, Allah yenilməzdir, qüvvət, qüdrət və hikmət sahibidir və təkdir. Ona görə də yunanların tanrılarından fərqli olaraq, onu aldatmaq, onunla hərbi etmək mümkünsüzdür. Məhz buna görə də Admetin həyat yoldaşı Alkestanı Hərakl xilas edə bilər, ölüm tanrısına qalib gəlir, lakin Dəli Domrul Tanrının qulu Əzrayıla yenilir. Ölüm və ölümsüzlük axtarmaq düşüncəsi başqa bir türk dastanı olan “Ural Batur” dastanında da mövcuddur. Lakin buradakı süjet daha çox “Kalyanankara və Papamkara” ilə səsleşir. Uygurların yazılı abidələrində bu əsərin türkçə tərcüməsi vardır. Burada yaxşı və pis düşüncəyə sahib iki şahzadənin mübarizəsindən söhbət gedir ki, bu süjetin də kökləri Buddanın həyatı haqqındakı rəvayətlərə, əfsanələrə gedib çıxır. Deməli, hər iki dastanda ideya bənzərliyi olsa da, mövzuların kökləri fərqli qaynaqlardan gəlir. Bu cür mövzu və ideyaya isə ilk də-

fə “Bilqamış” dastanında rast gəlinir. Şumerlər və türklər arasındakı bağlılıq da türkologiyani maraqlandıran ən maraqlı məsələlərdən biridir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da rast gəlinən mifik obrazlardan biri də bir çox dünya xalqlarının mifologiyasında tez-tez görülən obrazlardan olan pəridir. İslam ensiklopediyasında da qeyd edildiyi kimi, “pəri” sözünün kökləri “Avesta”dakı “pa-irka” sözündən gəlməkdədir. Görünür, bu mifik varlığın kökləri qədim hind vedalarındakı apsaralara gedib çıxır. Bu obraza müxtəlif xalqların mifologiyasında, folklorunda rast gəlmək mümkündür. Pərilər qeyri-adi dərəcədə gözəl və bununla birlikdə fəvqəltəbii gücləri olan (tilsim etmək, cild dəyişdirmək və s.) qadın formasında varlıqlar kimi təsvir olunur. Altaylardakı türklərin, moğolların mifologiyasındakı Ağ qızlar buna nümunədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da pəri obrazı vardır ki, bu Basatın Təpəgözü (Dəpəgözü) öldürdüyü boyda qarşımıza çıxır. Belə ki, Təpəgöz Sarı Çobanın bir pərinə zorla özünə ram etməsinin nəticəsində dünyaya gəlir. Qeyri-adi qızlardan övlad dünyaya gəlməsi süjeti hələ “Oğuz kağan” dastanında mövcud idi. Lakin “Oğuz kağan”dakından fərqli olaraq, burada qeyri-təbii şəkildə ortaya çıxan qızla izdivacdən doğulan uşaq şər qüvvəni təmsil edir. Pəri obrazının görüldüyü başqa bir türk dastanı isə “Edigey”dir. Bilindiyi kimi, bu dastanın çoxlu sayda variantları vardır. Edigey Toxtamışın və Əmir Teymurun zamanında yaşamış bir türk qəhrəmanı idi. Dastanın noqay variantında Edigeyin pəridən doğulduğu nəql olunur. Deməli, burada “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı kimi pəridən doğulma təsvir olunsa da, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan fərqli olaraq pəridən doğulan şəxs dastanın əsas qəhrəmanıdır və bu qəhrəman əsasən müsbət xüsusiyyətlər daşıyır. “Koroğlu”nın Türkünstan variantlarının süjetlərində də qəhrəmanın pərilərlə evlənməsi motivi özünü göstərir.

Eposun əsas mifik obrazı Təpəgözdür. Bu tipli obrazlara müxtəlif xalqların mifologiyasında rast gəlmək mümkündür. Bunlara ibrani dini rəvayətlərindəki Dəccalı, Homerin “Odiseya”sındakı Polifem tipli təkgözlüləri misal göstərmək olar. “Kitabi-Dədə Qorqud”da təsvir olunan Təpəgöz Oğuzun ən böyük düşmənlərindən biridir. Onun bütün həyatı eposun bir boyunda təsvir olunur. Bu boy eposun ən əski boylarından biri, bəlkə də birincisidir. M.Təhmasib bu barədə danışarkən həmin boyun əvvəlində ilk olaraq Oğuz xandan danışılması, ardınca da birdən-birə başqa hadisələrin təsvirinə keçilməsinə diqqəti cəlb edərək bu boyun köklərinin çox qədimlərə gedib çıxdığını göstərir. Ə.Abidin də qeyd etdiyi kimi, Basatın Təpəgözü öldürməsi süjeti hələ eposun mövcud nüsxələrinin üzünün köçürülməsindən əvvəl qələmə alınmış olan Aybək əd-Dəvadarinin əsərində də təsvir olunur. Həmin süjetdə Basat Banuçiçəklə evlənir, lakin sonra qələmə alınan nüsxələrdə Banuçiçəklə evlənen şəxs Beyrəkdir. Deməli, bu süjet türklər arasında daha əski zamanlardan yaşamaqda imiş. Altaylarda Təpəgöz haqqında ayrıca əfsanə də mövcuddur. Belə ki, bu əfsanədə yolunu azmış iki bahadırın Təpəgözün mağarasına gəlib çıxmasından, birinin ölməsindən, digərinin isə qurtulmasından da-

nışılır ki, onun qurtuluşunun təsviri Basatın hekayəsini xatırladır. Bu mifoloji motivin köklərini araşdırarkən diqqəti cəlb edən başqa bir məqam da “Nart” eposundakı motivdir. Öncə R.Qolsevkerə istinad edən R.Qafarlı yazır: “Quzey Qafqaz xalqlarının “Nart” eposunda Uruzmaq nəhəng kəlləgözlə (uayyuqla) rastlaşır və keçə dərisinə bürünməklə gözünü dəşdiyi məxluqdan canını qurtarır”. [7, 61] Daha sonra müəllif həmin motivi Azərbaycan folkloru ilə əlaqələndirərək davam edir: “Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində də eyni halla rastlaşırıq. Nağıllarda kəlləgöz, eposda isə təpəgöz (dəpəgöz) obrazları çox geniş yayılmışdır. [7, 63]

“Manas” dastanında da Madıkan obrazını türk folklorunun təkgöz bədheybətlərindən biri kimi nümunə verə bilərik. Təpəgöz oğuzların düşməni olduğu kimi Madıkan da qırğızların düşməni idi. Lakin Madıkan Təpəgözdən fərqli olaraq tək deyildi, o, kalmıqlarla birlikdə hərəkət edirdi. Deməli, dünya folklorunda olduğu kimi, türk folklorunda da bu tipli obrazlara çoxlu sayda rast gəlmək mümkündür.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da rast gəlinən Cəbrayıl obrazı islami bir obrazdır. Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, dörd əsas mələkdən biri olan Cəbrayıl Allahın əmr ilə Əmrənin yardımına gəlir, onun kafirlər üzərində zəfər qazanmasına kömək edir. Hələ qədim yunan mifologiyasında (Troya müharibəsi) müxtəlif tanrılar ayrı-ayrı tərəflərə kömək edirdilər. Təbii ki, islamda tək bir Allah vardır, yüksəldən də, alçaldan da odur. İslam qissələrində Cəbrayıl yalnız vəhy mələyi kimi yox, həm də Allahın darda qalan sevimli qulları üçün göndərdiyi dostdur. O, oda atılan İbrahimə, quyuya atılan Yusifə, daşla yaralanan Məhəmmədə yardıma gedir. Görünür, islamın da öz təsirini göstərmiş olduğu “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bu qissələrdən ilham alınmışdır. Cəbrayıl obrazı başqa bir türk dastanında da qarşımıza çıxır. Bu, “Satuk Buğra xan” dastanıdır. Belə ki, Həzrəti Məhəmməd merac zamanı göydə gördüyü bir ruhun kimə aid olduğunu Cəbrayıldan soruşur. Cəbrayıl isə cavabında bu ruhun sahibinin üç yüz ildən sonra türkləri müsəlman edəcəyini deyir. Göründüyü kimi, Xızır və Cəbrayıl obrazları həm “Satuk Buğra” dastanında, həm də “Kitabi-Dədə Qorqud”da görülmələr də, fərqli funksiyalar daşıyırlar.

Yuxarıda sadalanan obrazlarda mifiklik ilk baxışdan görülməkdədir. Çünki bu obrazlardakı fəvqəltəbiiilik üzəddir, bunlardakı mifikliyi görmək üçün çox da dərin qatlara enmək ehtiyacı yaranmır. Lakin eposun əksər obrazlarında mifiklik bu və ya digər dərəcədə özünü göstərməkdədir. Məsələn, O.Ş.Gökyay eposdakı hər bir obraz haqqında ayrı-ayrılıqda danışaraq onların mifik tərəflərinə diqqəti cəlb edir. Məsələn, müəllifin Aruz qoca obrazı haqqındakı fikirləri maraqlıdır: “Arız’ın tarixi bir kimse olması mümkündür. Hiç deyilsə, kendisi eski destan gələneğindəki dev kahramanlara özgü dış görünüşüdür. Onunkine benzer mübaligalı təsvirlər Orta Asya türklərinin kahramanlık destanlarındakı en eski anlatım yoludur. Bunlara Özbeklərin “Alpamış”ında, Kırğızların “Manas” dastanında daha çox düşman kahramanlarının, korkunç devlərin təsvirində rastlanmaktadır. Bunlardan biri elli kişiyi kuşatabilen bir kuşak kuşanmaktadır. Ötekinin giydiği kavuşlar (dini ayakkabılar) doksan büyük öküz derisinden yapılmıştır; üçüncüsünün giydiği

kalpak altmış-çift, arşın yollu pamuk bezindendir; başka kahramanlar da buna benzer biçimde anlatılmaktadır"[16, 142]

Eposun dərin mifoloji qatlarına enmək baxımından S.Rzasoyun məsələyə münasibəti diqqəti cəlb edir. R.Qafarlı bu barədə yazır: "S.Rzasoy türk mifologiyasının rekonstruksiya yollarına həsr etdiyi fundamental əsərləri ilə (xüsusilə "Oğuz mifologiyası") Azərbaycan-türk folklorşünaslığında yeni mərhələnin başlanğıcını qoymuşdur. Onun fəaliyyətinin bu istiqamətinin geniş təhlil və təbliğ olunması ona görə vacibdir ki, son çağlaradək Rusiya, Orta Asiya və Türkiyə alimləri türk mifologiyasının qaynaqlarını göstərərəkən üzdə olan əlamətlərlə, daha çox nağıl və epos mətnlərindəki obrazlar və süjetlərlə kifayətlənirdilər. S.Rzasoy isə oğuz eposlarının mətnlərindəki mifik düşüncə kodlarını əsaslandırılmış şəkildə üzə çıxarmağı bacardı".[7, 37] Bu baxımdan, S.Rzasoyun "Kitabi-Dədə Qorqud"-un Alp Aruz variantının bərpası ilə bağlı tədqiqatı diqqəti cəlb edir. "Alp Aruz variantı"-nın şərti adlar altında "Alp Aruzun Uruzu ərgənlik//inisiasiya ritua- lından keçirtməsi və ona ad verməsi", "Alp Aruzun evinin yağmalanması", "Aru- zun kor olmuş gözlərinin açılması", "Qıyan Selcikin dirilməsi" kimi boyların strukturu bərpa olundu".[11, 24]

Adı çəkilən tədqiqatçıları fikirlərindən əlavə bir məsələyə də diqqəti cəlb et-mək doğru olardı. Gürcü şairi Ş.Rustavelinin əsərinin əsas qəhrəmanı pələng dəri- si geyməsi ilə xatırlanır. Müəllif əsərin əvvəlində nəzmə çəkdiyi süjetin mənbəyi haqqında danışarkən onun bir İran dastanı olduğunu və dildən-dilə dolaşdığını qeyd edir. İndi olduğu kimi həmin dövrdə də, yəni XII əsrin ikinci və XIII əsrin bi- rinci yarısında İranda farslarla yanaşı türklər də yaşayırdı. Deməli, İranda və şüb- həsiz ki, Qafqazda da heyvan dərisi geyən qəhrəmanlar haqqında əfsanələr dildən- dilə gəzirmiş. Yenə də həmin motiv paralellərini yunan mifologiyasında da görmək mümkündür. Belə ki, Herakl da öldürdüyü Nemey şirinin dərisini çiyinə salmışdı.

Dastanda mifik cəhətlərin özünü göstərdiyi obrazlardan biri Dəli Domruldur. Yuxarıda onun yunan qəhrəmanı Admetə bənzərliyi haqqında danışmışdıq. O.Ş.Gökyay Domrul adının əslində Toğrul olduğunu qeyd edir. Topqapı sarayın- da bir oğuzanaməyə də istinad edən B.Ögel də eyni qənaətə gəlir. Azərbaycan alimlərindən M.Seyidov, A.Acalov, B.Abdulla kimi tədqiqatçıların fikirlərini təhlil edən S.Rzasoy maraqlı bir detala toxunur. Belə ki, dastanda göstərilir ki, Dəli Domrul quru çayın körpüsündən keçəndən 33, keçməyəndən 40 axça alır. S.Rza- soy burada bir maraqlı müqayisə aparır: Sarı Donlu Selcan xatunun yolunda da 32 igid kəlləsini fəda etmişdir, 33-cü elçi Qanturalıdır. Müəllifə görə Dəli Domrulun körpüsü xaosla kosmosun arasındadır. Qanturalının hekayəsində də məsələyə eyni prizmadan yanaşılır: Oğuz eli kosmos, kafir eli Trabzon xaosdur. Və müəllif belə bir nəticə çıxarır ki, xaosa adlamağın arxaik-mifoloji qiyməti 33-dür. Eposda bu cür maraqlı mifoloji paradigmaları bir çox başqa obrazlarda – Qazan xan, Beyrək və s. görmək mümkündür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda bir çox obrazların əlamətləri xatırlanarkən görürük ki, məhz S.Rzasoy kimi alimlərin baxışı ilə yanaşsaq, bir çox başqa boyların strukturunun bərpası və ya xəyalən qurulan bu süjetlərin haqqında müəyyən təsəvvürün formalaşması mümkündür. Bu məsələ hələ daha öncə T.Hacıyevin də diqqətini cəlb etmişdir. O, ““Dədə Qorqud Kitabı”: olan və olmayan boylar” adlı məqaləsində yazır: “Mövcud anket qəliblərinin təhlili göstərir ki, bir sərkərdənin – bir komandirin bir neçə boyu olmuşdur. Məsələn, Qaragünə oğlu Qarabudaq bu anketlə səciyyələndirilir: “Həmidlən Mərdin qələsin dəqüb yıqan, dəmür yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusdıran, gələbən Qazanın qızın ərliklə alan, Oğuzın ağ saqqallı qocaları görəndə ol yigidi təhsinləyən, al məxmuri şalvarlı, atı bəhri qotazlu Qaragünə oğlu Qarabudaq çapar yetdi”. Bu anketdə üç boyun süjeti əks olunur – adları belə olmalıdır: 1. “Hamid qələsin dəqüb yıqan Qaragünə oğlu Qarabudaq boyunu bəyan edər, xanım hey”: 2. Mərdin qələsin dəqüb yıqan Qaragünə oğlu Qarabudaq boyunu bəyan edər, xanım hey”: 3. “Qazan qızın ərliklə alan Qaragünə oğlu Qarabudaq boyunu bəyan edər, xanım hey”.[4, 268-269]

Burada bir məsələni də nəzərə almaq lazımdır ki, eposda mifoloji düşüncənin bir çox struktur səviyyələri: – totemizm, kultçuluk və s. bu və ya digər dərəcədə özünü göstərir. Türk totemizmindən danışarkən ilk ağla gələn qurd totemi olsa da, ancaq türk totemizmində maral, it və s. kimi başqa totemlərə də rast gəlmək mümkündür. “Kitabi-Dədə Qorqud”da aslan totemi özünü qabarıq şəkildə göstərir. Bunu Basatın hekayəsində aydın görmək mümkündür. Burada aslanın insanı bəsləmə motivini Aybək əl-Dəvadarinin əsərində gördüyümüz “Alp Qara Arslan” əfsanəsində də görə bilərik.

Eposda kultçuluk da özünü ciddi şəkildə göstərir. Belə ki, buradakı kultların kökləri hələ qədim türk mifik düşüncəsinə qədər gedib çıxır. Məsələn, eposda Uruzun ağaca müraciətində islami cizgilərlə qarışmış olsa da, ağac kultunu görmək mümkündür. Hələ “Oğuz kağan” dastanında ağac doğulma yeri idi. Belə ki, Oğuz ağacdən çıxan qızla evlənir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da ağac kultunun yaşadılması alqışlarda da özünü göstərir: kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsin! Ağac kultu “Kitabi-Dədə Qorqud”dan sonra da türk folklorunda uzun müddət yaşamışdır. M.F.Köprülü XVI əsrin II yarısı və XVII əsrin I yarısında yaşadığı düşünülmən Koroğlu adlı aşığın şeirlərini təhlil edərkən yazır: “Mesala Dede Korkut hikayelerinde sık sık geçen kaba ağaç tabirine Ozanın (Koroğlu – red) kitabımızdakı şiirlerinde de tesadüf ediyoruz. [17, 58]

Eposda dağ kultu da özünü ciddi şəkildə göstərir. Öncə onu qeyd etmək lazımdır ki, dağ kultu yalnız türk mifologiyası üçün yox, bir çox xalqların mifologiyası üçün də olduqca səciyyəvidir. Bunlara yunanlardakı Olimp dağını, müsəlman Şərqiindəki Qaf dağını, yaponlardakı Fju-Yama dağını və s. nümunə göstərə bilərik. Məlum məsələdir ki, türk folklorunda “Ərgənəqon” dastanının, türk mifologiyasında da buradakı dağ kultunun xüsusi bir yeri vardır. Bu dastanda türklər dağda sığınacaq tapır, sonra bu dağı yararaq yenidən keçmiş ehtişamlarını geri qaytarır-

lar. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda isə məhz Qazlıq dağı nümunəsi ilə dağ kultunun yaşadıldığının şahidi oluruq.

Deməli, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda mifiklik yalnız ayrı-ayrı fəvqəltəbii obrazlar, müxtəlif insan obrazları üçün səciyyəvi deyil. Burada totemizm, kultçuluk kimi mifoloji düşüncə səviyyələri də özünü göstərməkdədir. Buna görə də eposdakı mifik obrazların xarakterini, səciyyəvi xüsusiyyətlərini doğru təhlil edə bilmək üçün onların müxtəlif totemlərlə (məsələn Basatın aslanla), kultlarla (məsələn, Təpəgözün mağara kultu ilə) olan münasibətlərinə düzgün yanaşmaq vacib bir məsələdir.

Nəticə. Beləliklə, yuxarıda deyilənlərdən məlum olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da xeyli mifik obrazlar mövcuddur. Bu obrazların kökləri bəzən qədim türk mifologiyasına, bəzən islama, bəzən də müxtəlif dünya xalqlarının folkloruna gedib çıxır. Türklər hələ qədim zamanlardan bəri bir çox dünya xalqları ilə təmasda olmuşdur. Bu təmaslar özünü ticarətdə, siyasi-diplomatik əlaqələrdə, qonşuluq, geosiyasi münasibətlər zəminində, bəzən də köç və müharibələr zamanında göstərmişdir. Bütün bunların nəticəsində türk mədəniyyəti, ədəbiyyatı, həmçinin folkloru da ciddi şəkildə başqa xalqların mədəni-ədəbi irsi ilə inteqrasiya içində olmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” da bu prosesin nəticəsi kimi özündə zəngin bir mifoloji sistemi mühafizə edir. Deməli, ona görə də bu möhtəşəm eposda başqa xalqların da mifologiyasında tez-tez görülən obrazlar çoxdur və bu yalnız “Kitabi-Dədə Qorqud” üçün deyil, bir sıra başqa türk dastanları üçün də səciyyəvidir.

Nəhayət, deyilənlərə əsasən “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı mifik obrazlar haqqında ümumi olaraq aşağıdakıları söyləmək mümkündür:

–Eposdakı mifik obrazlar təsadüfi olaraq onun süjetinə daxil olmamışdır. Bu obrazlara əsasən bir çox dünya xalqlarının folklorunda, qədim və klassik türk dastançılığında rast gəlmək mümkündür. Deməli, türk xalqlarının həm öz aralarında, həm də başqa xalqlarla mədəni inteqrasiyası onların ədəbiyyatına təsirsiz olmamış, “Kitabi-Dədə Qorqud” da bu mədəni prosesdən kənarda qalmamış və bu mədəni proses dastanın mifik motivlərində, obrazlarında özünü göstərmişdir.

–Eposda Tanrı, onun mələkləri və Xızır qəhrəmanları himayə edir, qoruyur. Təpəgöz kimi şərin təmsilçisi olan mifik obraz isə nə qədər güclü olsa da, sonda məğlub olur. Bu dastan qoşanların hər zaman xeyrin gec-tez qələbə çalacağına, şərin isə nə qədər fəvqəltəbii gücə sahib olsa da, yenə də yeniləcəyinə olan inamının ifadəsidir.

–Əvvəlki tədqiqatların bir çoxunda epos mifoloji aspektdən tədqiq edilərkən daha çox üzdə olan məsələlərdən danışılır, dərin qatlara ciddi toxunulmurdu. Lakin son tədqiqatlar göstərir ki, eposdakı müxtəlif sayların sakrallığında, müxtəlif qəhrəmanların sadalanan əlamətlərində və bu kimi başqa bir çox kiçik detallarda belə dərin mifik paradigmlər aşkarlamaq mümkündür. Bu baxımdan, son illərin bir sıra tədqiqatları bu yolda əhəmiyyətli addımdır və bu istiqamətdəki tədqiqatları dərinləşdirmək əhəmiyyətlidir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abid Ə (Əhmədov). Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2016.
2. Antik ədəbiyyat antologiyası. Bakı, Şərq-qərb, 2010.
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild. Şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Elm 2004.
4. Azərbaycan qorqudşünaslığı. Bakı, Elm və təhsil, 2020.
5. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Elm və təhsil, 2012.
6. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Öndər, 2004.
7. Qafarlı R. Mifologiya. I cild. Mifogenez. Bakı, Elm və təhsil, 2015.
8. Qədim Şərq ədəbiyyatı müntəxəbatı. Bakı, Şərq-qərb, 2007.
9. Manas dastanı. Bakı, Nurlan, 2009.
10. Rustaveli Ş. Pələng dərisi geymiş pəhləvan. Bakı, Avrasiya-press, 2006.
11. Rzasoy S. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpə təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024.
12. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, Nurlan, 2009.
13. Şəhriyar Q. Edigey haqqında Qızıl Orda Dastanı. Bakı, Elm və təhsil, 2022.
14. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. I cild. Bakı, Mütərcim, 2010.
15. Türk xalqları folkloru. IV kitab. Altay dastanları və əfsanələri. Bakı, Elm və təhsil, 2016.

Türk dilində

16. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun kitabı. İstanbul, 1973.
17. Köprülü F. Saz şairləri. Ankara, Kızılay, 2004.
18. Köprülü F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1976.
19. Ögel B. Türk mitolojisi. II cilt. Ankara, Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1995.

İnternet resursları

- Başqurd xalq dastanı Ural Batır. https://turuz.com/storage/Folklore/2018/0763Bashqurd_Xalq_Destani_Ural_Batir-Metin_Ergin-Qaynislam_Ibrahiov-1996-529s.pdf
- Ercilasun A.B. Türklerin türeyiş efsaneleri. <https://millidusunce.com/misak/turklerin-tureyis-efsaneleri/>
- İnayet A. "Köroğlu" destanının uygur versiyonu "Emir Göroğlu" ve onun epizot ve motif yapısı üzerine. <https://erdem.gov.tr/tam-metin-pdf/409/tur>
- TDV İslam Ansiklopedisi. Kafdağı. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kafdagı>
- TDV İslam Ansiklopedisi. Hızır. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hızır>
- TDV İslam Ansiklopedisi. Peri. <https://islamansiklopedisi.org.tr/peri>
- Türk dastanları. <https://ataturk.org.au/wp-content/uploads/docs/Turk-Destanlari.pdf>
- Uygurlardan kalma bir fantastik eser. Kalyanamkara ve Papamkara. <https://geekyapar.com/uygurlardan-kadim-bir-fantastik-eser-kalyanamkara-papamkara/>



Nübar CƏFƏROVA

E-mail: nubarcfrova5@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.45>



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA NƏZM VƏ NƏSR MƏSƏLƏLƏRİNİN QOYULUŞU

Açar sözlər: epos, Dədə Qorqud, nəsr-nəzm, janr, qəhrəmanlıq

Summary

Nubar Jafarova

Setting the issues of verse and prose in the epic “Kitabi-Dada Gorgud”

There is no doubt that Azerbaijani literature has an ancient history. This antiquity is also reflected in the creation of the epic. In addition to being one of the largest genres, the saga is divided into two parts: epics of love and heroism. The core and special feature of our heroic epics is the epic of Qada Gorgud. Epic-epic creativity is rich in countless themes that are widely studied. The heroic chronicle of the Turks, “Dade Gorgud”, is rich in the beauty of verse-prose, language, form-content, and attracts attention with its actual issues. This epic, which occupies one of the most important places in the Azerbaijani epic literature, has a wide scope and content in terms of history, themes, and prose-prose issues.

Key words: epos, Dede Gorgud, prose-verse, genre, heroism

Резюме

Нубар Джафарова

Постановка вопросов стиха и прозы в эпосе «Китаби-Дада Горгуд»

Нет сомнения, что азербайджанская литература имеет древнюю историю. Эта древность нашла свое отражение и в создании эпоса. Помимо того, что сага является одним из крупнейших жанров, она делится на две части: эпопеи о любви и героизме. Стержнем и особенностью нашего героического эпоса является эпос Када Горгуд. Эпико-эпическое творчество богато бесчисленными темами, которые широко изучаются. Героическая летопись тюрков «Даде Горгуд» богата красотой стиха-прозы, языка, формы-содержания и привлекает внимание своей актуальной проблематикой. Этот эпос, занимающий одно из важнейших мест в азербайджанской эпической литературе, имеет широкий объем и содержание с точки зрения истории, тематики и прозаически-прозаических вопросов.

Ключевые слова: эпос, Деде Горгуд, проза, жанр, героизм

Tarixin süzgəcindən süzülüb gələn, min illiklərlə yaşı olan söz sənətimizin, ədəbiyyatımızın ölməz abidəsi “Dədə Qorqud” dastanı nəzm və nəsr cəhətdən maraqlı doğurucu faktlarla zəngindir. Bildiyimiz kimi dastan nəzm və nəsr növbələşməsindən ibarət irihəcmli bir əsərdir. Burada nəzm və nəsr strukturunda maraqlı cəhətlər vardır ki, onları aşağıdakı kimi şərh etmək olar.

Qeyd edək ki, bu, çox aktual məsələdir və tədqiqatçılar onun barəsində prof. Tofiq Hacıyev, Kamil Vəli Nərimanoğlu, Kamal Abdulla, Cəlal Abdullayev, Elməddin Əlibəyzadə, Kamil Hüseynoğlu, Tərlan Quliyev, M.Əliyev kimi alimlər qiymətli fikirlər söyləmişlər. Onlara diqqət edək.

Cəlal Abdullayev diqqəti ilk növbədə alimlərin “Kitabi-Dədə Qorqud”un şeirlərinə fərqli prizmadan yanaşdığı göstərmişdir: “Onlar dastandakı poetik parçaları “sərbəst vəzn”, bəziləri “qafiyəsiz şeir”, “söyləmə şeir”, “pərakəndə şeir”, hətta “tırada”, “alliterasiya” üzərində qurulmuş şeir adlandırmışlar (1, s. 93). Amma C.Abdullayev bir mütəxəssis kimi belə hesab etmişdir ki, “Dədə Qorqud şeirlərini necə var, eləcə də qəbul etmək lazımdır; çünki onlar öz ilkin qafiyəsində, bakir, toxunulmaz formasında daha gözəl, daha təbii görünür. İndi biz dastanın şeirlərinə bu günün tələbləri baxımından yanaşsaq və onları müasir meyarlarla dəyərləndirsək, əlbəttə, səhv edərək, çünki hər şeyə konkret tarixi şərait daxilində qiymət vermək gərəkdir” (1, s. 97).

Amma bütün bunlarla bərabər C.Abdullayevin bir fikri xüsusilə əlamətdardır. O, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı şeirlərlə müasir şeirlər arasında heyrətamiz vəzn oxşarlığını müşahidə etmişdir. Alim yazır: “Biz heç bir çətinlik çəkmədən “Dədə Qorqud” şeirindəki misraları çağdaş şeirimizin sərbəst nümunələri ilə müqayisələndirsək, onlarla paralellər aparsaq, onların biri-biri ilə məna və məzmun, həm də forma baxımından yaxından səsləşməni, hətta varislik ruhunu, inkişaf dinamikasını aydın sezə bilərik. Bunun ən canlı timsalını S.Rüstəmdə, R.Rzadə, S.Vurğunda, F.Qocada, O.Sarıvəllidə, F.Sadıqda, Ə.Kərimdə və neçə-neçə başqalarının sənət nümunəsində konkret misallarla sübuta yetirə bilərik” (1, s. 98).

Bəs bunun səbəbi nədir? “Dədə Qorqud” şeirləri nəyə görə özünü müasir şeirdə göstərə bilər? Alimlərin tədqiqatlarından aydın olur ki, bunun səbəbi “Dədə Qorqud” şeirinin məzmun, vəzn-qafiyyə cəhətdən şeir tarixinin ilkin qaynağını təşkil etməsidir.

Eposun şeir hissəsinin qədim şeirimizin poetik əlamətlərini əks etdirdiyini göstərən Tərlan Quliyev qeyd edir ki, “həqiqətən də, “Dədə Qorqud” şeirləri bütün əlamətlərlə qədim şeirdir. Bu qədimliyi sübut edən digər xüsusiyyətlər arasında şeirlərin vəzn və qafiyyə xüsusiyyətlərinin özünəməxsus mövqeyi vardır. Tədqiqatçılar bu şeirlərin qədimliyindən danışarkən diqqəti ilk növbədə bu şeirlərin vəzninə yönəlmiş, vəzn baxımından “Divani lüğət-it türk” əsərində olan şeirlərlə müqayisə edərək “Dədə Qorqud” şeirlərinin daha qədim olduğunu sübuta yetirməyə çalışmışlar” (15, s. 199).

Yaxud “Dədə Qorqud” Azərbaycan şeirinin, o cümlədən şeir vəzninin əsas qaynaqlarından hesab edən Kamil Hüseynoğlu görə, “Azərbaycan şeirinin qaynaqlarının tədqiqi baxımından müasir Anadolu türklərinin, azərbaycanlıların, türkmənlərin və qaqauzların qədim əcdadları olan oğuzların yaratdıqları folklor ədəbiyyatı bizim üçün müstəsna əhəmiyyət kəsb edir. Bu ədəbiyyata daxil olan yazılı abidələr içərisində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, Mahmud Kaşqarının “Divanü lüğət-it türk” əsəri və orta əsrlərdə yazılmış “Oğuznamə” kitabları xüsusi qeyd edilməlidir (12, s. 20).

Lakin tədqiqatçılar “Dədə Qorqud” şeiri ilə müasir sərbəst şeir arasında güclü oxşarlıqların olmasına baxmayaraq, onları eyniləşdirməyin doğru olmadığını da söyləyirlər. Azərbaycan poeziyasına Avropa ədəbiyyatından keçmiş sərbəst vəzni eyniləşdirmək düzgün elmi yanaşma deyildir.

Qara Namazov bu barədə yazır ki, eposdakı “söyləmələr boyları iki cəhətdən

tamamlayır. Birinci növbədə bu söyləmələr hadisələrin inkişafına xidmət edir, onu məzmunca tamamlayır. Bunsuz dastan zəngin bədii mündəricəyə malik olmazdı. Digər tərəfdən dastandakı söyləmələr qəhrəmanların daxili mənəvi aləmini açır”, (ancaq bununla bərabər – N.C.) “Dədə Qorqud” şeirlərini müasir şeirlə eyniləşdirmək olmaz: “Ozan söyləmələrinin qafiyə quruluşu da bugünkü şeirimizin qafiyə sistemindən xeyli dərəcədə fərqlənir. Burada da bəsitlik və pərakəndəlik diqqəti cəlb edir. Başlıcası da odur ki, söyləmələrin qafiyə quruluşunda vahid bir ölçüyə riayət olunmamışdır. Ən çox cüt qafiyələr, üçlük və dördlükler üstünlük təşkil edir. Bu ölçü özü də rədif qafiyələr üzərində qurulmuşdur” (16, s. 22-23).

Sözü gedən məsələ ilə bağlı Kamil Vəli Nərimanoğluya görə, “biz müasir şeirin mütləq sistemi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”u açmaq istəyiriksə, bu yol bizi həmişə çıxmaza aparar. Bu mənada müxtəlif tədqiqatçıların “Kitabi-Dədə Qorqud” şeirini mənsur şeir, səcli nəsr sərbəst şeir, ritmik nəsr adlandırması ilə razılaşmaq olar. Çünki “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları qədim Oğuz şeiridir. Elə şeir ki, Oğuz dillərinin sonrakı inkişaf mərhələlərində mənsur şeir, səcli nəsr, ritmik nəsr, sərbəst şeir, ağ şeir məhz o qaynaqdan qopmuşdur” (17, s. 314).

Qeyd edək ki, “Dədə Qorqud” təhkiyəsinin başdan ayağa şeir olduğunu söyləyənlər də vardır. Bu alimlər belə hesab edirlər ki, eposun nəsr dediyimiz hissəsi də elə ilkin şeir nümunələridir. Yəni buradakı nəsr sırf nəsr olmayıb, qafiyəli, alliterasiyalı şeir, daha doğrusu mənsur şeirdir.

Həmin alimlərdən biri olan Elməddin Əlibəyzadə dastanın nəsr hissəsindəki ümumi ahəngə, musiqililiyi yaradan müxtəlif vasitələrə toxunaraq belə bir qənaətə gəlmişdir ki, dastanın nəsr hissəsi də elə mənsur şeirdir (5, s. 258-268).

Həmin alimlərdən biri də Tofiq Hacıyev olmuşdur. Alimə görə, “Dədə Qorqud kitabı”nın şeir texnologiyası lazımınca öyrənilməyib. “Kitab”ı müxtəlif dövrlərdə tərtib və nəşr edənlər onun mətnində müxtəlif miqdarda şeir nümunələri vermişlər. Ucdantutma şeir olan dastanın içində ara-sıra şeir görən bu şəxslərdən hərəsi bir-iki nümunə artıq verməklə əsərin boynuna, bir növ, minnət qoymuşlar” (9, s. 14). “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsində ümumiyyətlə, nəsr yoxdur, ucdantutma şeirdir və burada şeir heç nə ilə, daha dürüst olmayan bir şeylə növbələşə bilməz. Sadəcə, “Kitab”da şeirin iki şəkildə təzahürü var: epik-təsviri şeir, intensiv şeir. Hadisələrin, əhvalatların verilməsi epik-təsviri şeirlə gedir. Psixoloji gərginlik, fəal lirizm məqamlarında ritm nizama düşür, daha sürəkli olur” (7, s. 29). “Dədə Qorqud” şeiri öz paralelizm, heca sayı, alliterasiya, qafiyə, söz sırası, təzad, poetik sintaksis xüsusiyyətləri baxımından qədim Orxon-Yenisey kitabələri ilə səsleşir” (8, s. 37-46). “Dilşünas alim bu barədə son tədqiqatlarından birində yazır ki, “Dədə Qorqud kitabı” mətninin mənzum, ya mənsur olmasını hələ də mübahisə müstəvisinə çıxaranlar var. Bizim şəxsi qənaətimizə görə, “Kitab” şeir şəklində yazılmışdır. Türk folklor şeirilə və orta əsrlər türk şeir nümunələri ilə dəfələrlə apardığımız müqayisələr nəticəsində bu qənaətə gəlmişik” (10, s. 3).

Göründüyü kimi, “Dədə Qorqud” dastanının nəzm və nəsr quruluşu haqqında kifayət qədər müxtəlif fikirlər vardır. Bəs bu fikirlərdən hansı ümumi qənaətlər

hasil etmək olar. Bu suala cavab axtaran Yeganə İsmayılova bizim burada verdiyimiz bütün fikirləri geniş şəkildə təhlil etmiş və ciddi elmi qənaətlərə gəlmişdir. Həmin qənaətlər nəzəri ümmiləşdirməsi və fikir dərinliyi ilə diqqəti cəlb edir.

Yeganə İsmayılovayanın qəti qənaətinə görə, müasir Azərbaycan şeiri öz poetik strukturu etibarilə “Kitabi-Dədə Qorqud” şeirinin poetikası ilə bağlıdır. Bu bağlılıq iki üsulla gerçəkləşmişdir:

1. Şairləri “Dədə Qorqud” eposunun şeir strukturu – heca vəznı ilə sərbəst vəznin qovuşması vəcdə gətirmişdir. Bu yolla eposun şeir “texnikası”, onun ayrı-ayrı ünsürləri, bədii nitq-deyim fiqurları, məcazi işarələr və s. müasir şeirə gəlmişdir.

2. Müasir Azərbaycan şeiri öz poetik ruhu – bədii yaddaşı etibarilə “Kitabi-Dədə Qorqud” şeirinə bağlıdır. “Dədə Qorqud” şeiri müasir Azərbaycan şeirinin dünəni – tarixidir. Onlar vahid poetik düşüncənin ayrı-ayrı mərhələləridir. Bu cəhətdən müasir şeirin bütün poetik texnologiyası öz kökləri etibarilə “Dədə Qorqud” şeirinə bağlanır” (13, s. 157-158).

Bütün bu deyilən fikirlər fonunda qeyd etmək istəyirik ki, dastanın nəzm və nəsr hissələrdən ibarət olması onun lirik-epik poema hesab olunmasında əsas rolunu oynayır. Lirik növdə olan şeir hissələri ilə epik növdə verilmiş hissələr bir-birilə vəhdət təşkil edir. Nəzm parçalarında nəzmin bütün xüsusiyyətlərinə əməl olunmuşdur. Bildiyimiz kimi, dastanın Drezden (1 müqəddimə 12 boy) və Vatikan (1 müqəddimə 6 boy) nüsxələri mövcuddur. Drezden nüsxəsinin müqəddiməsində verilmiş şeir parçasında bitkin ibarələrdən istifadə edilmişdir. Nəzm parçasında türklərə məxsus öyüd, nəsihət öz əksini tapmışdır. Müqəddimənin nəzm hissəsində “Qarı düşməni dost olmaz”, “Köhnə pambıq bez olmaz” kimi atalar sözlərindən istifadə olunmuşdur. Dastanın birinci boyunda - “Dirse xanın oğlu Buğac xan boyu”nda Dədə Qorqud tərəfindən deyilən nəzm parçasında inversiya, təkrir (anafora, epifora) işlənmişdir. Dastanın sonrakı – “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da bədii təsvir və ifadə vasitələri ilə zəngin nəzm parçalarında ellipsisdən də istifadə edilmişdir ki, bu da nəzm hissələrinin ahəngdarlığına təsir edərək, nəsr hissələrinin gözəlliyini, axıcılığını artırır. İkinci boydan sonrakı digər dörd boyda verilmiş nəzm parçalarındakı ibarə və konstruksiyalar da poetik məzmun kəsb edən sözlərdən, ellipsisdən, inversiyadan, təkrirdən, mübaliğədən, epitetdən istifadə olunmuşdur ki, biz dastanın bütün nəzm parçalarında rast gəlirik. “Aydan arı, gündən duru” qeyri-normativ cümlə konstruksiyasında dastanın tarixi sözlərin qədimliyindən bəlli olur.

Dastanın bütün boylarında verilmiş şeir parçalarının böyük əksəriyyəti xitabla başlayır. Məsələn, “Ay ana”, “Ay kafir”, “Oğul” və s.

Xitab nəzmin ahəngdarlığın artıraraq poetik cəhətdən nəzmi gücləndirmişdir.

Həmçinin dastanın şeir parçalarında qafiyələnmə müxtəlif çalarlıqda özünü göstərir. Şeirlərdə qafiyənin müxtəlif növləri ilə yanaşı, pauzal qafiyədən də geniş istifadə edilmişdir. Beləliklə fikrin tamamlanması ilə yeni qafiyənin başlanğıcı qoyulmuşdur.

Eposun istər nəzm, istərsə də nəsr hissələrində təkrir, təşbeh, mübaliğədən məharətlə istifadə olunmuşdur. Lakin dastanın mətni ilə tanış olduqca epitetlərin

və bədii təzadların da geniş istifadə olunduğunun şahidi oluruq. Nəzm hissələrlə nəsr hissələrin vəhdət təşkil etdiyini qeyd etmişdik. Bu vəhdət hər iki hissənin (nəzm və nəsr) üzvi şəkildə bağlılığından formalaşmışdır.

Nəzm parçalarında elə sözlər işlənmişdir ki zahirən antonim sözlərə oxşasalar da, sinonim sözlər rolunda çıxış edir (qoca-qarı).

Nəsr hissələrinin şərhində isə qeyd etmək olar ki, nəzm parçalarında müşahidə etdiyimiz məcazlar, bitkin konstruksiyalar, ideomlar, öz əksini tapmışdır. Həmçinin həm nəzm həm də nəsr hissələrin də axıcılıq, ahəngdarlıq qorunmuşdur. Ümumilikdə dastanın mətninin leksikasını üç yerə bölmək olar:

1. Nomenklatur sözlər
2. Terminoloji sözlər
3. Ümumişlək sözlər

Dastanın dilində üstünlüyü ümumişlək sözlər təşkil edir. Həm nəzm, həm də nəsr hissələrində bunun şahidi oluruq (14, s. 260-261):

İndi hanı dediyim bəy ərənlər?
Dünya mənimdir deyənlər?
Əcəl aldı, yer gizlətdi,
Fani dünya kimə qaldı?
Gəlimli-gedimli dünya,
Son ucu ölümlü dünya!
Əcəl gəldikdə təmiz imandan ayırməsın, -
Allah səni namərdə möhtac etməsın!
Allah verən ümidin üzülməsın!
Ağ alnın önündə beş kəlmə dua etdik, qəbul olsun!
“Amin!” deyənlərin üzünü görəsən!
Yığışdırsın, saxlasın Allah günahınızı,
adı gözəl Məhəmməd Mustafaya bağışlasın, xanım, hey!!!

Bu nəzm parçasında bütöv konstruksiyalardan – “Dünya mənimdir deyənlər?”, “Əcəl aldı” və s., ideomlardan – “fani dünya”, “adı gözəl” və s. işlənmişdir.

Və ya

Bəri gəlgi, başum baxtı, evim taxtı,
Evdən çıqub yürüyəndə səlvi boylum,
Topuğunda sarmaşanda qara saçlum,
Qoşa badam sığmayan dar ağızlum,
Güz almasına bənzər al yanaqlım

İstifadə olunan konstruksiya – “Bəri gəlgi”;

İdeom – “səlvi boy”, al yanaq;

Arxaik söz – güz(payız);

Əmr ədatı – gil;

Alınma sözlər – baxt, taxt, səlvi;

Diferensiallaşmış söz – çıqub, bəri, başum və s. (14, s. 112-113)

Dastanın leksikasına daxil olan sözlərdən bəzilərinin mənası daralmış və ya genişlənməmişdir. Məsələn, “səpmək” sözü “saçmaq” formasında işlənmişdir.

İşin yeniliyi və nəticəsi: Dastanlarımızda nəzm-nəsr məsələsi aktual məsələlərdəndir. “Dədə Qorqud” dastanı həcm etibarı ilə böyük dastanlarımızdandır. Nəzm-nəsr məsələsindəki incəlikləri bütün təfəsilatı ilə qeyd etmək mümkün deyildir. Bu cəhətdən, dastanın geniş monoqrafik planda tədqiqinə ehtiyac vardır.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, dastanın nəzm və nəsr hissələri haqqında məlumat verilmiş və həmin xüsusiyyətlər sözlər, bəndlər üzərində göstərilmişdir. Bu isə həm nəzəri, həm də praktiki baxımdan istifadə perspektivlərinə malikdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayev C. “Dədə Qorqud”dakı şeirlər barədə... / “Kitabi-Dədə Qorqud” - 1300. Filoloji araşdırmalar. IX kitab. Bakı: AAMM, 1999, s. 92-102
2. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi / Tərtib edən T.Hacıyev. Bakı: Elm, 2012, 495 s.
3. Azərbaycan ədəbi dili tarixi 5 cildə, I c. /Tərtib edən N. Xudiyev. Bakı: Elm və Təhsil, 2012, 688 s.
4. Ədəbiyyatşünaslıq / Tərtib edən Vüqar Əhməd. Bakı: Müəllim, 2007, 167 s.
5. Əlibəyzadə E. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Azərbaycan Tərcümə Mərkəzi, 1999, 332 s.
6. Hacıyev. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Yeni nəşrlər evi, 1999, 213 s
7. Hacıyev T. Orxon dastanlarının şeir sənətkarlığı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XV kitab. Bakı: Səda, 2004, s. 3-54
8. Hacıyev T. Orxon-Yenisey kitabələri: janr xüsusiyyətləri // “Dədə Qorqud” jur., 2004, № 1, s. 29-47
9. Hacıyev T. “Dədə Qorqud dünənimizin keçmişidir”//“Dədə Qorqud” jur.,2004,№ 2,s.12-16
10. Hacıyev T. Bir daha “Dədə Qorqud kitabı”nın şeiri haqqında // “Dədə Qorqud” jur., 2005, № 1, s. 3-16
11. https://www.academia.edu/102987772/Dede_Qorqud
12. Hüseynoğlu K. Azərbaycan xalq şeirinin qaynaqları və inkişaf yolları / Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi poetikası. II kitab. Poetik fikrin təkamülü (məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 2006, s. 19-60
13. İsmayılova Y.N. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları və müasir Azərbaycan ədəbiyyatı/Filologiya üzrə elmlər doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı-2014, 318 s.
14. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər/Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, 375 s.
15. Quliyev T. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı və qədim türk şeirində vəzn və qafiya / Dədə Qorqud - 1300. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1999, s. 198-208
16. Namazov Q. Azərbaycan aşiq sənəti. Bakı: Yazıçı, 1984, 192 s.
17. Nərimanoğlu K.V. Şeir və nəsr / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 310-315



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

Füzuli BAYAT

Filologiya elmlər doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: fuzulibayat58@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0811-5852

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.51>



ŞƏHƏR MÜHİTİ KONTEKSTİNDƏ PEŞƏ FOLKLORUNUN XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ PEŞƏ QRUPLARININ MƏDƏNİ İFADƏ FORMALARI

Açar sözlər: Peşəkar folklor, şəhər mühiti, Çərçivə nəzəriyyəsi, peşə folkloru

Summary

Characteristics of occupational folklore and cultural expression forms of professional groups in an urban context

Occupational folklore is an integral part of the rich and dynamic cultural expressions that develop in urban environments. This form of folklore reflects the collective consciousness, lifestyle, values, beliefs, and social relations of various professional groups. The rapid changes, technological advancements, and social dynamics of urban life significantly influence the formation and evolution of occupational folklore. This article examines the characteristics of occupational folklore, the uniqueness of occupational jokes, research methodologies, the analysis of professional humor through the lens of frame theory, traditional professions (such as potters, carpet weavers, coppersmiths, etc.) and their folklore samples, as well as the impact of urban life on occupational folklore and its dynamic future.

Occupational folklore manifests itself in the distinct oral expressions of different professional groups. Occupational jokes are among the most vivid and dynamic examples of this folklore. Studying them through frame theory helps in understanding the structure, meaning, and function of occupational folklore. According to this theory, texts are interpreted within a specific frame or context.

Urban folklore encompasses both traditional and modern professional folklore. Traditional professions possess a rich and ancient folklore heritage. Potters, carpet weavers, coppersmiths, and other artisans have created songs, legends, jokes, and other folklore samples that reflect their professional world. These folklore examples embody the technical knowledge, artistic secrets, aesthetic values, and social relations of traditional crafts.

This article also explores how the rapid changes, technological progress, and social dynamics of urban life significantly influence occupational folklore. The research employs a combination of methods, ranging from ethnographic approaches in social anthropology to frame theory.

Key words: Occupational folklore, urban environment, Frame theory.

Резюме

Особенности Профессионального Фольклора и Формы Культурного Выражения Профессиональных Групп в Городской Среде

Профессиональный фольклор является неотъемлемой частью богатых и динамичных форм культурного самовыражения, формирующихся в городской среде. Этот вид фольклора отражает коллективное сознание, образ жизни, ценности, убеждения и социальные отношения различных профессиональных групп. Быстрые изменения городской

среды, технологический прогресс и социальная динамика оказывают значительное влияние на формирование и развитие профессионального фольклора. В данной статье исследуются особенности профессионального фольклора, уникальность профессиональных анекдотов, методы исследования, анализ профессионального юмора с точки зрения теории фреймов, фольклорные образцы традиционных профессий (таких как гончары, ковровщики, медники и др.), влияние городской жизни на профессиональный фольклор и его динамичное будущее.

Профессиональный фольклор проявляется в уникальных устных формах выражения различных профессиональных групп. Профессиональные анекдоты являются одними из самых ярких и динамичных примеров этого фольклора. Изучение их через призму теории фреймов помогает понять структуру, смысл и функции профессионального фольклора. Согласно этой теории, текст понимается в рамках определенного фрейма или контекста.

Городской фольклор объединяет как традиционные, так и современные профессиональные фольклорные образцы. Традиционные профессии обладают богатым и древним фольклорным наследием. Гончары, ковровщики, медники и другие ремесленники создали песни, легенды, анекдоты и другие фольклорные произведения, отражающие их профессиональный мир. Эти образцы фольклора воплощают технические знания, художественные секреты, эстетические ценности и социальные отношения традиционных ремесел.

В статье также исследуется, как быстрые изменения городской жизни, технологический прогресс и социальная динамика существенно влияют на профессиональный фольклор. Для этого использовался комплекс методов — от этнографических подходов в социальной антропологии до теории фреймов.

Ключевые слова: Профессиональный фольклор, Городская среда, Теория фреймов.

Giriş: Şəhər mədəniyyətinin dinamik tərkib hissəsi olan peşə folkloru, peşə qruplarının kollektiv yaddaşını və mədəni kodlarını əks etdirən mürəkkəb sistemdir. Ənənəvi peşə ritualları, mahnılar, deyimlər və lətifələr vasitəsilə formalaşan bu yeni folklor nümunələri, tədqiqatçılara peşə qruplarının daxili həyatına nüfuz etmək üçün əvəzsiz imkanlar yaradır.

Peşə mədəniyyəti, peşə ilə bağlı özəlliklər, biliklər, stereotiplər və s. toplaşarkən peşə folklorunda əks olunur. Peşə folklorunun əsas mövzusu insanların iş fəaliyyəti ilə bağlı atalar sözü, deyimlər, hekayələr, lətifələr, müdrik sözlər, mahnılar və digər ifadə formalarıdır. Bütün bu altqrup növlərindən peşə sahiblərinin kimliyini, dəyərlərini və ən əsası da peşə mədəniyyətini öyrənmək mümkündür. Şəhər böyüdükcə, köç aldıqca əski peşələrlə yanaşı, yeniləri də ortaya çıxır. Peşə folklorunun təhlili göstərir ki, bu sahə yalnız şifahi yaradıcılıqla məhdudlaşmır, həm də aşağıdakı aspektləri özündə birləşdirir:

- Peşə qruplarının sosial təbəqələşməsinə əks etdirən iyerarxik struktur
- Ənənəvi biliklərin nəsildən-nəslə ötürülmə mexanizmi kimi didaktik funksiya

- Peşə mühitində yaranan xüsusi leksika və kommunikasiya modelləri

Şəhərləşmə prosesi peşə folkloruna ikiqat təsir göstərir: bir tərəfdən ayaqqabı ustaları, saatsazlar kimi köhnə peşələrin ənənələrini transformasiyaya uğradır, digər tərəfdən isə proqramçılar, rəqəmsal marketoloqlar, kompyuter mühəndisləri, polis işçiləri, media əməkdaşları kimi bəziləri yeni, bəziləri köhnə peşə

qruplarının folklorunun formalaşmasına şərait yaradır. XXI yüzilin rəqəmsallaşma strategiyası internet üzərində proqram istehsalçıları və təminatçıları kimi müasir peşələr də folklor mədəniyyəti yaradan qruplar arasındadır. Yeni peşələrdə sosial medianın dilinin və biznes mədəniyyətinin folklorik nümunələr yaratması günün ən son yenilikləridir.

Peşə dili, peşə jarqonu, peşə tarixi kimi mövzular peşə folklorunu disiplinlər arası bir alana çevirir. Ayaqqabı ustaları, saatsazlar, həkimlər, mühəndislər, müəllimlər folklor disiplini ilə bərabər digər elm sahələri tərəfindən də öyrənilir. Peşə tarix, etimologiya, etnoqrafiya, psixologiya, dilçilik və b. sahələrin də tədqiqat obyektinə çevrilir. Digər tərəfdən, peşə folklorunun öyrənilməsi, sosial birliyin möhkəmlənməsinin və peşə sahəsindəki biliklərin nəsildən-nəslə ötürülməsinin də motivasyonu olur.

Müasir dövrdə peşə folklorunun ən diqqətçəkən xüsusiyyətlərindən biri də ənənəvi ifadə vasitələrinin (məsələn, lətifələrin) sosial mediada yeni formatlarda təzahür etməsidir. Peşə folklorunun öyrənilməsində qarşılaşılan əsas çətinlik onun sistemli şəkildə sənədləşdirilməməsidir. Şəhər folklorunun ciddi problemlərindən biri peşələrlə bağlı söylənen atalar sözlərinin, deyimlərin, bərakət və bolluqla bağlı ritualların və daha geniş yayılan lətifələrin hələ də sistemli şəkildə öyrənilməməsidir. Peşə lətifələri, sadəcə gülmək üçün söylənmir, eyni zamanda o peşənin özəlliklərini digər peşə nümayəndələrinə anlatmaq məqsədi də daşıyır. Bu bilgiləndirmə bir çox halda gülüşlə, əyləndirməklə həyata keçirilir. Peşə lətifələrinin söylənməsi iş yerindəki gərginliyi azaltmaq, bir az da olsa, yorğunluğu ortadan qaldırmaq məqsədi güdür. Ümumilikdə çətinlik aşağıdakı sahələrdə özünü büruzə verir:

- ✓ Peşə lətifələrinin psixoloji təsir mexanizmləri
- ✓ Peşə jarqonunun leksik-semantik xüsusiyyətləri
- ✓ İş mühitində ritual davranışların sosial funksiyaları

Robert McCarl öz məqaləsində peşə folklorunun inkişafını Amerika tarixi kontekstində araşdırır. Onun tədqiqatlarına görə, bu folklor növü Amerikanın mədəni mühitində formalaşaraq kovboylar, mədənçilər və taxtaçılar kimi peşə qruplarının iş mahnıları, jarqonları və təcrübələri vasitəsilə özünü göstərmişdir. Şəhərləşmə prosesi ilə folklorşünasların diqqəti kənd peşələrindən dəyirman və fabrik işçilərinin mədəniyyətinə yönəlmiş, beləcə peşə folklorşünaslığı daha geniş tədqiqat sahəsinə çevrilmişdir. Müasir dövrdə peşə folklorşünaslığı təkcə şifahi ənənələr və qeyri-rəsmi peşə bilikləri ilə məhdudlaşmır, həm də peşə qruplarının sosial dəyərlərini, iş ənənələrini və mədəni identikliyi öyrənir. Bu sahə peşəkar folklor kimi tanınır və texnikalar, şifahi ifadələr, iş mədəniyyəti kimi elementləri əhatə edir. (McCarl, 2021: 621)

Peşə folkloru və lətifələrinin təhlili sosiologiya, antropologiya, mədəniyyətşünaslıq və dilçilik metodlarını birləşdirən çoxşaxəli yanaşma tələb edir. Bu folklor növü:

1. Peşə qruplarının daxili dinamikasını (şəxsiyyətlərarası münasibətlər, iyerarxiya)

2. Mədəni stereotipləri və peşəvi dəyərləri

3. Kollektiv yaddaşın şifahi/yazılı ötürülmə mexanizmlərini əks etdirir. Peşə folklorunun ifadə formalarına lətifələr, zarafatlar, dedi-qodular, atalar sözləri, tarixi hekayələr, peşə pirlərinə aid mənəklər, iş mahnıları və peşəyə xas rituallar və digər xüsusiyyətlər daxildir.

Peşə folklorunda maddi və mənəvi simvollar mühüm yer tutur. Məsələn:

1. Kənd mədəniyyətində biçin ayinləri, bolluq duaları önəmlidir

2. Şəhər mühitində peşə folkloru klişələşmiş ritual simvollarla və ya klişələşmiş dualarla zəngin olub buraya uğur simvolları (siftah əməliyyatları, iş yerinin ilk açılması zamanı keçirilən mərasim, bərəkət ritualları) daxildir.

Ənənəvi peşə təlimi isə usta-şagird münasibəti əsasında həyata keçir. Bu proses təkcə peşə bacarıqlarının deyil, həm də mədəni dəyərlərin və sosial normaların nəsil-dən-nəslə ötürülməsini təmin edir. Usta-şagird münasibətləri ilə bağlı yaranan folklor nümunələri (məsələn, sənətkar lətifələri) peşə folklorunun vacib tədqiqat obyektidir. Buradan da peşə folklorunun, şəhər və kənd mədəniyyətinin dinamik qarşılıqlı təsirini, həmçinin peşə qruplarının kollektiv mənliliyini öyrənmək üçün vaz keçilməz mənbə olduğu aydın olur. Onun interdisiplinar xarakteri bu sahənin gələcək tədqiqatlar üçün geniş imkanlar yaradır.

Peşə folklorunun dinamik alt növü olan lətifələr, təkcə əyləncə vasitəsi kimi yox, həm də mürəkkəb sosial funksiyalar daşıyan mədəni fenomen kimi qiymətləndirilməlidir. Peşə lətifələri vasitəsilə hər bir peşə qrupu özünə xas stereotipləri (məsələn, həkimlərin oxunmaz əlyazması, mühəndislərin həddindən artıq rəşional davranışı) ictimai diskursa çevirir. Eyni peşə üzvləri arasında bu lətifələr kollektiv aidiyyət hissinə gücləndirir, digər peşələrlə müqayisədə isə simvolik üstünlük ifadəsinə çevrilir. Yüksək stresli iş mühitlərində (xəstəxanalar, polis idarələri, təhlükəsizlik şirkətləri) lətifələr psixoloji təzyiqin azaldılmasında təbii terapiya funksiyası daşıyır. Məsələn, həkimlər arasında yayılan “ideal xəstə - ölü xəstədir” kimi qara yumor nümunələri, peşəvi dəhşətlə başa çıxmaq üçün müdafiə mexanizmidir.

Usta-şagird münasibətlərində lətifələr vasitəsilə peşənin görünməyən qaydaları öyrədilir (məsələn, “müşəri həmişə haqlıdır” klişesini tənqid edən satıcı lətifələri). Yeni işçilər üçün peşəvi davranış standartlarının qeyri-formal şəkildə ötürülmə kanalıdır. Məsələn, “Niyə proqramçılar şüşə qapıları sevir? - Çünki onlar üçün hər şey 'açıq-aşkar' olmalıdır!”

Bu məqalə şəhər mühitində peşə folklorunun transformasiyasını və onun müasir cəmiyyətdəki funksiyalarını hərtərəfli təhlil etməyi hədəfləyir. Araşdırma üçün əsas metodoloji baza kimi sahə araşdırmaları, şifahi tarix üsulları və müqayisəli təhlildən istifadə olunacaqdır.

1. Peşə folkloru və peşə lətifələrinin özünəməxsusluğu və araşdırma metodları

Peşə folkloru və peşə lətifələri, insanların iş həyatında qarşılaşdıqları çətinlikləri, sosial münasibətləri və peşəvi stereotipləri yumoristik formada ifadə et-

dikləri mürəkkəb mədəni fenomenlərdir. Bu lətifələr təkcə əyləncə vasitəsi deyil, həm də peşə qruplarının kollektiv psixologiyasını, dəyərlər sistemini və sosial dinamikasını əks etdirən mühüm kommunikasiya vasitəsidir. Peşə ilə bağlı lətifələr ümumilikdə sözü gedən peşənin xüsusiyyətlərini, gündəlik iş prosesini, komanda daxilində və ya müştərilər, rəhbərlər və həmkarlarla münasibətləri gündəmə gətirən və bunları ələ salmaqla gülüş hədəfinə çevirən qısa, istehzal və ya satirik hekayələrdir (Martin, 1993: 89-104; Attard, 2012: 161-175; Schweikart, 2020: 596-601.) Peşə lətifələri özünəməxsus xüsusiyyətləri ilə seçilir ki, bunlar aşağıdakılardır:

1. **Peşə spesifikliyi.** Bütün peşə lətifələri konkret bir peşə və ya sənətlə bağlıdır və həmin peşənin xüsusiyyətlərindən, iş proseslərindən, gündəlik problemlərindən və stereotiplərindən bəhs edir.

2. **Hədəf auditoriyası.** Peşə lətifələri ilk növbədə müəyyən peşə nümayəndələrinə yönəlmişdir və onların təcrübələri əsasında formalaşır. Ancaq bu lətifələr eyni zamanda digər peşə qrupları və ümumi auditoriya arasında da yayılaraq peşə mədəniyyətini tanıdır.

3. **Psixoloji təsir və stress azaldılması.** Peşə lətifələri iş yerindəki gərginliyi yumşaltmaq, monotonluğu pozmaq və komik vasitə ilə emosional rahatlıq yaratmaq üçün istifadə olunur.

4. **Absurd və satirik vəziyyətlər.** Bu lətifələr peşə həyatında rast gəlinən qəribə, məntiqsiz və ya gülməli situasiyaları ifadə edir.

5. **Dialog əsaslı struktur.** Peşə lətifələri çox vaxt qısa dialoglar şəklində qurulur və bu, onları daha dinamik və yaddaqalan edir.

6. **Stereotiplərin tənqidi və təsdiqi.** Peşə lətifələri müəyyən peşələrə aid geniş yayılmış stereotipləri (məsələn, həkimlərin oxunmaz yazısı, mühəndislərin həddindən artıq analitikliyi) ya tənqid edir, ya da gülüş vasitəsilə normallaşdırır.

7. **Yaradıcılıq və kreativlik.** Bu lətifələr yumoristik dil, gözənilməz sonluqlar və metaforik ifadələrlə zəngindir.

Peşə folklorunun öyrənilməsi – xüsusilə də ənənəvi sənətkarlıqdan (dulusçuluq, xalçaçılıq, misgərlik) müasir intellektual peşələrə (həkimlər, mühəndislər, proqramçılar, yazıçılar) və yeni şəhər peşələrinə qədər geniş spektrdə lətifələrin təhlili üçün aşağıdakı elmi metodlardan sistematik şəkildə istifadə etmək vacibdir:

1. **Müşahidə metodu (etnografik saha araşdırması).** Peşə folklorunun təbii kontekstdə qeydə alınması və sosial dinamikasının anlaşılması. İş yerlərində (emalatxanalar, ofislər, xəstəxanalar) lətifələrin spontan şəkildə yaranması və yayılması proseslərinin qeydiyyatı.

2. Məsələn, aşpazların kulinar səhvlərlə bağlı zarafatlarının xidmət zamanı necə paylaşılması. Tədqiqatçının peşə qrupuna inteqrasiyası (məsələn, proqramçı komandası ilə birgə işləmək) və “daxili zarafatların” mənbəyini müəyyən etmək. Real zamanlı sosial qarşılıqlı əlaqənin qeydə alınması, lətifələrin emosional və situativ kontekstinin anlaşılması. Belə bir ünsiyyət tədqiqatçıya başqa qaynaqlarda rast gəlməyəcəyi folklor materiallarını müəyyən etməyə imkan verir. İnsanların

zarafatlaşarkən özlərini rahat hiss etmələri üçün tədqiqatçının güvən atmosferi yaratmağı vacibdir.

3. Müsahibə texnikaları. Peşə nümayəndələrinin lətifələrə yüklədiyi məna və funksiyaların aşkarlanması. Eyni peşədən olan 5-7 nəfərlə qrup diskussiyası (məsələn, müəllimlər arasında “ideal şagird” stereotiplərinin təhlili). Lətifələrin sosial funksiyaları (qrup birliyi, stress azaldılması, tənqid), terminologiya və jarqonun rolu (məsələn, həkim lətifələrində tibbi terminlərin satirik istifadəsi). Yarı strukturlaşdırılmış müsahibələr vacib məqamları kənara qoymadan söhbəti çevik şəkildə istiqamətləndirməyə kömək edəcək, eyni zamanda iştirakçılara bir sıra mühüm mövzular üzrə öz fikirlərini bildirməyə imkan verəcəkdir. Qrup müsahibələri ilə də kollektiv təcrübə mübadiləsi “daxili zarafatlar” və folklor mövzuları haqqında ümumi anlayışı ortaya çıxacaqdır.

4. Məzmun və diskurs təhlili. Folklor nümunələrindəki təkrarlanan mövzular, simvollar və mədəni kodların sistemləşdirilməsi. Müxtəlif peşələr üzrə lətifələrdə ən çox rast gəlinən mövzuların statistikası (məsələn, mühəndislərdə “məntiq və real həyat” kontrastı). Məsələn, polis lətifələrində “qanunun hərfi təfsiri” motivləri. Dulusçuların “torpaqla dialoqu” kimi ənənəvi sənətkarlıq lətifələrində təbiətə münasibət. Məzmun təhlilində bir vacib məsələ də hansı söz, termin, üslub və ya jarqonun peşəkar zarafatlara xas olduğunu təhlil etməkdir. Bu isə dilin peşənin daxili dünyasının daha açıq şəkildə anlamağa kömək edəcəkdir.

5. Tarixi və sosial-mədəni kontekstin təhlili. Peşə lətifələri dinamik mədəni artefaktlardır ki, tarixi dəyişikliklər, texnoloji inkişaf və sosial transformasiyalarla paralel olaraq təkamül edir. Sovet dövründə “fəhlə qəhrəmanlığı” lətifələri indi “startup mədəniyyəti” və “işdən çıxarılma” temaları ilə əvəz olunub. Arxiv materialları (qəzet lətifələri, sovet dövrü qəlyanaltı kitabları) ilə müasir sosial media meme-lərinin müqayisəli təhlili. “Nəsil fərqi” yanaşması: müxtəlif yaş qruplarından peşəkarlarla lətifələrin transformasiyası haqqında müsahibələr. Peşə lətifələri digər folklor formaları kimi, sosial, siyasi və iqtisadi vəziyyətlərdə baş verən dəyişiklikləri əks etdirə bilər. Məsələn, doktor lətifələrində tibbin inkişafı ilə həkimlər haqqında zarafatlar, yeni texnologiyaların yaranması ilə proqramçılar haqqında zarafatlar və ya qanunvericilikdə və ictimai rəydə dəyişikliklərə cavab olaraq polis haqqında lətifələrin necə dəyişdiyi öyrənilir.

6. Sosial funksiyaların sisteməlik təsnifatı. Qrupların sosial quruluşunda peşə folkloru və lətifələr önəmli rol oynamaqdadır. Peşə lətifələri qrup dinamika-sında bir çox funksiyaları yerinə yetirir. İş yerlərində lətifələrdən sonra qrup reaksi-yalarının videoqeydə alınması. Lətifələrdə kimin “gülənc obyekt”ə çevrildiyinin statistikası (məsələn, 73% həkim lətifələrində “xəstə” əsas hədəfidir). Peşə folkloru və lətifələrindən işlə bağlı çətinliklər, stress və mənfi emosiyaların öhdəsindən da-

ha rahat gəlməyin yolları öyrənilir. Bundan başqa bəzi durumlarda lətifələr qrup içində sosial iyerarxiyanı dəstəkləyir, bu da öz növbəsində yüksək mövqə tutmayan işçiləri ələ salmaqla və ya onları qrupun yaşlı üzvlərinə qarşı qoymaqla mənfi rol da oynamaqdadır.

7. Peşə lətifələrinin tematik təsnifatı. Mühəndis, proqramçı, doktor lətifələri tematik təsnifatda bəzi özəllikləri ilə seçilir. Bu isə peşənin stereotipləri və stereotip obrazları müəyyən bir peşədə çalışan işçiləri necə qəbul etmələri, peşə nümayəndələrinin hansı stereotiplər üzərinə qarşılaşdıqları haqqında zarafatlardır. Peşə lətifələrini 5 əsas tematik qrupa bölmək olar: a) Peşənin çətinlikləri, işin fiziki/emosional çətinlikləri. b) Peşə stereotipləri və cəmiyyətdə yayılmış qəribə təsəvvürlər. c) İşçi-müştəri münasibətləri, yəni xidmət sektorundakı absurd vəziyyətlər. d) Texnoloji/mədəni uyğunsuzluq və ya ənənə-müasirlik ziddiyyətləri. e) İş yeri absurdluqları, bürokratik/qeyri-məntiqi qaydalar.

Təbii ki, bu durumda araşdırmanın üç istiqaməti birləşdirən 3D Folklor Modelindən¹ yararlanmaq mümkündür:

1. Dərinlik (Tarixi kontekst)
2. Dinamika (Sosial funksiyalar)
3. Diversifikasiya (Tematik müxtəliflik)

2. Frame (Çərçivə) Nəzəriyyəsi Baxımından Peşə Folkloru (Zarafatlar və Lətifələr)

2.1. Çərçivə nəzəriyyəsinin ortaya çıxışı

Peşə lətifələrinin gülüş doğuran işarələrini frame nəzəriyyəsi ilə açıqlamaq yumorun idrak yönünü həmçinin absurd və ironik situasiyaları əks etdirdiyini sübut edir. Geniş mənada peşə mədəniyyəti peşələrin özəllikləri ilə bağlı söylənilərin toplamıdır ki, başqalarının necə yaşadıklarını, necə qazandıklarını, sənətlərini necə öyrətdiklərini, rituallarını, hər peşəyə aid dil özəlliklərini və s. yansıdır. Lətifələr də peşələrin praktikalarını, vəziyyətlərini, usta-şagird münasibətini, peşəyə

¹ 3D folklor modeli, folklor elementlərinin (məsələn, milli geyimlər, rəqs hərəkətləri, musiqi alətləri və s.) üçölçülü rəqəmsal təsviridir. Bu modellər, folklorun vizual olaraq təqdim edilməsi, qorunması və öyrənilməsi üçün istifadə olunur. 3D folklor modellərinin bir neçə məqsədi ola bilər: 1) Mədəni irsin qorunması: 3D modellər, zamanla yox ola biləcək və ya zədələnə biləcək folklor elementlərinin rəqəmsal olaraq saxlanılmasına imkan verir. 2) Təhsil: 3D modellər, folklorun daha interaktiv və əyləncəli şəkildə öyrənilməsinə kömək edə bilər. Məsələn, tələbələr virtual reallıq (VR) və ya artırılmış reallıq (AR) texnologiyaları vasitəsilə 3D modelləri araşdırırlar. 3) Turizm və təqdimat: 3D modellər, folklorun turistlərə və geniş ictimaiyyətə təqdim edilməsi üçün istifadə edilə bilər. Məsələn, muzeylər və ya sərgilər 3D modelləri nümayiş etdirə bilər. 4) Əyləncə və oyunlar: 3D modellər, video oyunlarında və digər əyləncə məhsullarında folklor elementlərinin istifadəsinə imkan verir. 3D folklor modelləri, folklorun rəqəmsal dövrdə qorunması və təqdim edilməsi üçün vacib bir vasitədir. Bu modellər, folklorun gələcək nəsillərə ötürülməsinə və onun daha geniş auditoriyaya çatdırılmasına kömək edə bilər.

aid stereotipləri, geri qalmış ənənələri gülüş hədəfinə çevirməklə peşə folklorunu daha yaxşı anlamağa xidmət edir. Peşə lətifələrinin funksiyasını, strukturunu, münasibətlər sistemini dil oyunlarını öyrənməyin doğru yolu frame nəzəriyyəsi ilə mümkündür, çünki frame nəzəriyyəsi insanların dünyanı anlaması üçün istifadə etdiyi mental çərçivələri ifadə edir.

Çərçivə semantikasını əks etdirən nitq fəaliyyətində lətifəni danışan niyyətini həyata keçirmək üçün subyektlər vasitəsi ilə elmi bilikləri obyektiv şəkildə təqdim edir. Atalar sözləri və məsəllərin frame tədqiqi dünyanın mənzərəsinin daha aydın təqdim edilməsinə və müasir dilçilikdə və folklorşünaslıqda cərəyanların yeni aspektdə inkişafına, genişlənməsinə, biliklərinin artmasına şərait yaradır. Çünki dil sosial gerçəkliyin başlıca göstəricisidir.

Müasir dilçiliyin mərkəzi problemlərindən biri kommunikativ formasiyaların daxili strukturunun, xüsusən də ümumi və xüsusi, köhnə və yeni elementlər arasındakı əlaqəni izah etməkdən ibarətdir. Müasir koqnitiv elmdə bu, məsələn, çərçivələr konsepsiyasının (ssenarilər, koqnotiplər və s.) inkişafında özünü göstərir ki, bu mövqeyə əsaslanaraq, yeni məlumatların yaranması və qavranılması məlum olanın təməlinə söykənməyi nəzərdə tutur. Həm də bütün bunlar kommunikanın koqnitiv strukturlarında mövcuddur. (Минский, 1979; Баранов, 1993; Демьянков, 1995: 239-320)

Frame (çərçivə) anlayışını ilk dəfə sosial elmlərdə 1955-ci ildə Gregory Bateson irəli sürmüşdür. G. Bateson psixoloji çərçivələri metakommunikasiya növü kimi fəaliyyət göstərən “interaktiv mesajlar toplusunun məkan və zamanla sərhədlənməsi” kimi müəyyən etmişdir. (Bateson, 1972: 197)

Frame koqnitiv dilçilikdə konsept nəzəriyyəsi ilə bağlıdır. N. Boldırev və M. Nikitinin fikrincə, çərçivə çoxkomponentli anlayışların bir hissəsidir, stereotipik vəziyyət haqqında məlumatların, biliklərin “paketini” təmsil edir. Çərçivə dedikdə bir növ mürəkkəb anlayış nəzərdə tutulur. (Болдырев, 2004: 36; Никитин, 2004: 61) Konkret şəkildə konsept istənilən obyekt, obrazı əks etdirir, onu konseptuallaşdırır. Bütün vəziyyətləri əks etdirən və təsnif edən çərçivənin isə kollektiv xarakter daşdığı üçün strukturu daha spesifikdir və konsepsiya frame ilə müqayisədə daha “sadə” görünür. Həm də idrak etmə imkanları dil vasitələri ilə məhdudlaşır, ona görə də bu baxımdan süjetlər və paremiyalar (bunlar idrak elmində əsasən çərçivə, ssenari və s. kimi strukturlara uyğundur) idrak funksiyasını yerinə yetirir.

Çərçivə, xəbərlər və hekayə məzmunu haqqında məlum kontekstdə düşünmək təcrübəsini təsvir edir. Framein tərtibi və tətbiqi gündəmin qurulması ənənəsi ilə bağlıdır, ancaq konkret mövzuya deyil, mövcud məsələlərin mahiyyətinə diqqət yetirməklə tədqiqat sahəsini genişləndirir. Çərçivə nəzəriyyəsinin əsası media-nın diqqətini konkret hadisələrə yönəltməsi və sonra onları məna sahəsinə yerləşdirməsidir. (URL-1)

Peşə folklorunun və xüsusən də lətifələrin çərçivə nəzəriyyəsi baxımından tədqiqində istifadə ediləcək frame termini ingiliscə “struktur, sistem, çərçivə” və

“qurmaq, yaratmaq” mənalarına gəlməkdədir. Çərçivə (knowledge engineering) – sistem analizində, süni intellektə, bilik mühəndisliyində: obyektin atributlar və onların dəyərləri şəklində təsvirini ehtiva edən strukturdur. Təbii ki, Teun A. van Dijk koqnitiv və frame nəzəriyyələrini zehinsəl modellər olaraq dəyərləndirməklə araşdırmanın yönünü daha da genişlətməmiş və çərçivəni dünya haqqında biliyi təmsil etmək vasitəsi adlandırmışdır. (URL-2)

Frame (çərçivə) koqnitiv dilçiliyin əsas anlayışlarından biridir, onun məqsədi dilin idrak funksiyasını müəyyən etməkdir. Koqnitiv dilçilikdə bu terminə iki yanaşma mövcuddur: “çərçivə – biliyin strukturu kimi və biliyi təmsil edən struktur kimi.” (Болдырев, 2004: 29; Никитин, 2004: 62) Bu iki yanaşma bir-biri ilə əlaqəlidir. Beləliklə, termin çərçivəsinin tərfi əsasında müasir insanın idrakı quruluşu öyrənilir. Bir insanın həyatın müxtəlif sahələri haqqında əldə etdiyi bilikləri təsnif etmək üçün frame nəzəriyyəsi ən ideal araşdırma aparatıdır. Məqsəd bu tip biliklərin insan təfəkküründə necə təmsil olunduğu haqqında məlumat əldə etməkdir. Ümumiyyətlə, çərçivə insan həyatının və cəmiyyətin müxtəlif sferalarına aid bilik strukturu.

Əslində, frame nəzəriyyəsi təklif edir ki, bir şeyin tamaşaçılara necə təqdim edilməsi (ki bu çərçivə adlanır), insanların bu məlumatı necə emal etmək barədə seçimlərinə təsir edir. Çərçivələr mesajın mənasını təşkil etmək və ya strukturlaşdırmaq üçün işləyən abstraksiyalardır. Framedən ən çox xəbərlərin və ya medianın çatdırdıqları informasiyaya yer verilərkən istifadə edilir. Onların xəbərlərin auditoriya tərəfindən qavranılmasına təsir göstərdiyi güman edilir, beləliklə, o, ikinci səviyyəli gündəmin müəyyənləşdirilməsi forması kimi təfsir oluna bilər – onlar nəinki tamaşaçılara nə barədə düşünməli olduqlarını bildirirlər (gündəm qurma nəzəriyyəsi), həm də bu məsələ haqqında necə düşünmək lazımdır (ikinci səviyyəli gündəmin qurulması, çərçivə nəzəriyyəsi).

Çərçivə nəzəriyyəsinin əsas müddəası ondan ibarətdir ki, bir məsələyə müxtəlif perspektivlərdən baxıla və bir çox dəyər və ya mülahizələrə təsir göstərən kimi təfsir oluna bilər. Çərçivənin qurulması insanların bir məsələnin xüsusi konseptualizasiyasını inkişaf etdirmələri və ya bir məsələ haqqında düşüncələrini yenidən istiqamətləndirmələri prosesinə aiddir. Çərçivənin daha dəqiq tərfi fərdin münasibətinin adi gözlənti dəyəri modeli ilə başlayır. Bir obyektə münasibət, bu baxımdan, bu obyekt haqqında bir sıra qiymətləndirici inancların çəkili cəmidir. (Chong and Druckman, 2007: 103-104)

Frame nəzəriyyəsinin bir çox elmi postulatlarının ilk dəfə E. Goffmanın 1974-cü ildə (təkrar nəşr 1986) yazdığı “Frame Analysis” (Çərçeve Analizi) adlı kitabında qoyduğu iddia edilir. O, insanların öz dünyalarında baş verənləri əsas çərçivələri ilə şərh etdiklərini irəli sürdü. Bu çərçivə istifadəçi tərəfindən qəbul edildiyi üçün əsas hesab olunur. Onun bir çərçivə kimi faydalı olması digər çərçivələrdən asılı deyil. O, bu nəzəriyyənin fəlsəfi, sosioloji və linqvistik tərəfləri haqqında təməl konsepsiyanın müəllifidir. E. Goffmana görə cəmiyyətdə gündəlik hə-

yatda ilkin çərçivələrin iki geniş sinfi: təbii və sosial arasında aydın fərq hiss olunur. (Goffman, 1986: 21-22)

1) Təbii çərçivələr istiqamətsiz, oriyentasiyasız, cansız, idarə olunmayan, “sırf fiziki” kimi görünən hadisələri müəyyən edir. Bu cür idarə olunmayan hadisələr başdan-ayağa “təbii” təyinedici səbəbləri olduğu başa düşülən hadisələrdir. Burada heç bir iradəli insanın səbəbli və ya qəsdən müdaxilə etmək, heç bir aktyorun davamlı olaraq nəticəyə rəhbərlik etmək kimi səlahiyyəti yoxdur. Bu hadisələrlə bağlı uğur və ya uğursuzluq təsəvvür edilə bilməz; mənfəəti və ya müsbət sanksiyalar nəzərdə tutulmur. Tam determinizm və müəyyənlik üstünlük təşkil edir. Belə bir sxemdə qəbul edilən hadisələrin reduktiv şəkildə daha “fundamental” çərçivədə qavranılanlara çevrilə biləcəyi və hamı tərəfindən paylaşılan enerjinin saxlanması və ya tək, geridönməz zaman anlayışı kimi bəzi müddəaların olacağına dair bəzi anlayışlar var.

2) Digər tərəfdən, sosial çərçivələr bir zəkanın, canlı insanın iradəsini, məqsədini və nəzarət səylərini özündə birləşdirən hadisələr üçün əsas anlayışı təmin edir ki, burada ən başlıcası insandır. Belə bir agentlik bəzi məqamlardan başqa bir şey deyil; onu təhrik etmək, şışirtmək, təhqir etmək və hədələmək olar. Onun etdiklərini “rəhbər olunan işlər” kimi təsvir etmək olar. Bunlar da insanları “standartlara” tabe edir, onun hərəkətinin dürüstlüyü, səmərəliliyi, qənaətcilliyi, təhlükəsizliyi, zərifliyi, nəzakəti, xoş zövqü və s. təyin edilir.

G. Fairhurst və R. Sarr frame nəzəriyyəsinin çərçivə texnikasını daha geniş tutaraq aşağıdakı bölgünü təqdim etmişlərdir:

1. Metafora: Konseptual fikri başqa bir şeylə müqayisə edərək çərçivəyə salmaq.
2. Hekayələr (miflər, əfsanələr): Bir mövzunu canlı və yaddaqalan şəkildə povest vasitəsilə çərçivəyə salmaq.
3. Ənənə (rituallar, mərasimlər): Dünyəvi həyatda əhəmiyyət kəsb edən, artefaktlarla sıx bağlı olan mədəni adətlər.
3. Sloqan, jarqon, cəlbədicə söz: Bir obyektə daha yaddaqalan və əlaqəli etmək üçün cəlbədicə bir ifadə ilə çərçivəyə salmaq.
4. Artefakt: Daxili simvolik dəyəri olan obyektlər – özündən daha çox məna daşıyan vizual/mədəni hadisə.

5. Kontrast: Bir obyektə nə olmadığı baxımından təsvir etmək.

6. Spin (nəyinsə bir hissəsi): anlayışı dərhal görünməyən dəyər mühakiməsini (müsbət və ya mənfəəti) çatdıracaq şəkildə təqdim etmək. (Fairhurst and Sarr, 1996: 101)

Bu bölgü peşə folklorunu və lətifələrini araşdırmaqda önəmli aşamanı göstərmək baxımından qiymətlidir.

2.2. Çərçivə nəzəriyyəsi baxımından peşə folklorunun öyrənilməsi

Peşə folkloru müxtəlif peşə qruplarının mədəni kodlarını, ünsiyyət formalarını və dəyərlərini əks etdirən zəngin bir tədqiqat sahəsidir. Bu sahənin dərinəndən araşdırılması üçün çərçivə nəzəriyyəsi (frame theory) mühüm analitik vasitə kimi çıxış edir. Çərçivə nəzəriyyəsi, peşə fəaliyyətinin strukturunu və məzmununu mü-

əyyən edən mənalandırma mexanizmlərini, biliklərin ötürülmə və təşkil olunma yollarını sisteməlik şəkildə izah etməyə imkan verir. Bu yanaşma, peşə qruplarının folklorunu formalaşdıran sosial və mədəni çərçivələri anlamağa, onların ünsiyyət proseslərini və simvolik ifadə vasitələrini təhlil etməyə geniş imkanlar açır:

1. Peşə hekayələrinin quruluşu və funksiyası. Peşə ilə bağlı hekayələr (iş təcrübələri, uğur və uğursuzluq hekayələri, peşəyə daxil olma narrativləri) çərçivə nəzəriyyəsi vasitəsilə təhlil edilə bilər. Bir peşə qrupunun adamlarının anlatdıqları hekayə əslində hər bir qrupun üzvünə öz təcrübələrini başqalarının təcrübələri ilə müqayisə etmək fürsəti saxlayır. (McCarl, 2021: 627) Məsələn, həkimlərin xəstələrlə yaşadıkları təcrübələri necə danışdıqları, müəllimlərin sinifdə qarşılaşdıqları çətinlikləri necə çərçivələşdirdikləri bu nəzəriyyə ilə aydınlaşdırılır. Bu hekayələr peşə qrupunun kollektiv yaddaşını formalaşdırır və yeni üzvlərə peşə normalarını və əxlaqını öyrədir.

2. Peşə zarafatlarının və lətifələrin sosial mənası. Peşə zarafatları və lətifələri tək-cə əyləncə vasitəsi deyil, həm də qrup dəyərlərini, gərginlikləri və ya peşə ilə bağlı stereotipləri ifadə edir. Məsələn, polis və ya hərbi personal arasında işlədilən zarafatlar, onların riskli vəziyyətlərlə necə məşğul olduqlarını göstərə bilər. Çərçivə nəzəriyyəsi, bu zarafatların arxasında duran sosial və psixoloji mənalara deşifrə etməyə kömək edir.

3. Peşə ilə bağlı ritualların və adətlərin funksional təhlili. Hər peşə qrupunun özünəməxsus ritualları və adətləri var. Məsələn, həmkarların birgə ifa etdiyi işə başlama mərasimləri, yaxud uğurlu bir layihənin bitirilməsi münasibətilə qeyd edilən kiçik bayramlar peşəvi kimliyi möhkəmləndirir. Çərçivə nəzəriyyəsi, bu ritualların qrup dinamikasında necə rol oynadığını və peşəvi həyatın təşkilində hansı funksiyaları yerinə yetirdiyini müəyyən etməyə imkan verir.

4. Peşə terminologiyası, peşə dilinin kommunikativ rolü. Hər peşənin özünəməxsus xüsusi sözləri və danışiq ləhcəsi var. Bu terminologiya tək-cə texniki ünsiyyəti asanlaşdırmır, həm də peşə qrupuna aid olma hissini gücləndirir. Məsələn, İT¹ mütəxəssislərinin işlətdiyi jargon, hüquqşünasların istifadə etdiyi xüsusi ifadələr və ya həkimlərin qeyri-rəsmi tibbi terminləri peşəvi kimliyin formalaşmasında mühüm rol oynayır. Çərçivə nəzəriyyəsi, bu dil vasitələrinin necə sosial məna daşdığını və qrup üzvləri arasında həmrəylik yaratdığını izah edir.

5. Peşə dəyərlərinin və inancların ötürülmə mexanizmləri. Peşə folkloru vasitəsilə qrup dəyərləri (peşəkar etika, iş sədaqət, peşəvi qürur) nəşildən-

¹ İT- informasiya texnologiyaları deməkdir. İT termini fərdi kompüterlərin, dövlət qurumlarının və ya böyük özəl şirkətlərin məlumatlarını idarə etmək üçün istifadə olunur. Bu informasiya sistemləri bir çox sahələri əhatə edir: kompüter şəbəkələri, sistemlər, fiziki avadanlıq, proqram, səs və video zəng və ya təhlükəsizlik kimi bir çox sahədə işləri asanlaşdırır.

nəslə ötürülür. Məsələn, sənətkar zümrələrində ustad-şagird münasibətləri, hərbi qulluqçuların vəzifə anlayışı və ya müəllimlərin təhsilə dair inamları hekayələr, məsəllər və simvolik əməllərlə formalaşır. Çərçivə nəzəriyyəsi, bu dəyərlərin necə kodlaşdırıldığını və nəyin peşə baxımından “normal” hesab edildiyini müəyyən etməyə kömək edir.

Bir sözlə çərçivə (frame) nəzəriyyəsi, peşə folklorunu təhlil etmək üçün effektiv bir alətdir. Bu yanaşma, peşə qruplarının mədəniyyətini, ünsiyyət qaydalarını və kollektiv şüurunu anlamaqda tədqiqatçılara kömək edir. Peşə hekayələri, zarafatları, ritualları və terminologiyası vasitəsilə qrupların daxili dinamikasını və sosial münasibətlərini araşdırmaq mümkündür. Nəticədə, peşə folklorunun öyrənilməsi təkcə akademik maraq doğurmur, həm də peşə mühitlərinin daha yaxşı idarə edilməsi və sosial uyğunlaşmanın təmin edilməsi baxımından praktik əhəmiyyət kəsb edir.

3. Peşə folklorunun şəhər mədəniyyətindəki yeri

3.1. Ənənəvi peşələr və onların folklor nümunələri (dulusçular, xalçaçılar, misgərlər)

Şəhər mədəniyyətində ənənəvi peşə sənətkarlığı yalnız iqtisadi fəaliyyət deyil, həm də mədəni kodların, simvolların, dəyərlər sisteminin, gündəlik həyat tərzinin və kollektiv yaddaşın daşıyıcıları olmuşdur. Bu peşələr folklorlarda bəlli materialla insanın mistik əlaqəsini, peşə fəlsəfəsini və sosial statusunu əks etdirir.

Azərbaycan xalqının zəngin mədəni irsində ənənəvi sənətkarlıq növləri xüsusi yer tutur. Dulusçuluq, xalçaçılıq, misgərlik kimi qədim sənətlər həm maddi, həm də mənəvi dəyərlərimizin ayrılmaz hissəsidir. Bunlardan biri də dulusçuluqdur. Dulusçuluq Azərbaycanda ən qədim sənət növlərindən biridir. Arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan gil qablar, saxsı məmulatlar bu sənətin min illər boyu inkişaf etdiyini sübut edir. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində dulusçuluq məktəbləri formalaşmışdır. Bu məktəblər özünəməxsus texnika və üslubları ilə fərqlənir. Dulusçular məişət əşyaları (qablar, küplər, qazanlar), bəzək əşyaları, oyuncaqlar və s. hazırlayırlar. Dulusçuluq sənəti ilə bağlı bir çox folklor nümunələri mövcuddur. Bu nümunələr arasında dulusçuların iş prosesini, sənətə olan sevgisini, eləcə də məişət həyatını əks etdirən mahnılar, bayatılar, atalar sözləri və s. var.

Xalçaçılıq sənəti Azərbaycan qadınlarının incə zövqünü, yaradıcılıq qabiliyyətini və səbrini nümayiş etdirir. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində xalçaçılıq məktəbləri formalaşmışdır. Bu məktəblər özünəməxsus naxışları, rəngləri və toxuma texnikaları ilə fərqlənir. Xalçaçılıq sənəti ilə bağlı bir çox folklor nümunələri mövcuddur. Bu nümunələr arasında xalça toxuyan qadınların duyğularını, xalçaların naxışlarını və mənalarını əks etdirən mahnılar, bayatılar, nağıllar və s. var.

Misgərlik Azərbaycanda qədim və zəngin ənənələrə malik olan sənət növlərindən biridir. Misgər ustalar məişət əşyaları, bəzək əşyaları, silahlar və s. hazırlayırlar. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində misgərlik məktəbləri formalaşmışdır. Bu məktəblər özünəməxsus texnika və üslubları ilə fərqlənir. Misgərlik sənəti ilə

bağlı bir çox folklor nümunələri mövcuddur. Bu nümunələr arasında misgərlərin iş prosesini, sənətə olan sevgisini, eləcə də məişət həyatını əks etdirən mahnılar, bayatılar, atalar sözləri və s. var.

Bu sənətlərin folklor nümunələri Azərbaycan xalqının zəngin mədəni irsini qoruyub saxlamaqda mühüm rol oynayır.

Tacirlərlə, satıcılarla bağlı bazar folkloru da Azərbaycan xalq yaradıcılığında özünəməxsus yer tutur. (Bayat, 2019a: 5-16) Bu sahəyə aid folklor nümunələri ticarət ənənələri, bazar mühiti, satıcıların həyat tərzini və xalqın iqtisadi düşüncə tərzini ilə bağlı zəngin məlumatlar verir. Şəhər bazarları yalnız ticarət mərkəzi deyil, həm də şifahi yaradıcılığın canlı sahəsidir. Burada folklor 3 formada təzahür edir:

1. **Alver dialektikası:** Satıcı: "Bu ədəd 100 illik antikadır!" Alıcı: "Bəs niyə üzərində 'Made in China' yazılıb?" Satıcı: "Həmin dövrdə Çinlilər də bizdən alardılar!"

2. **Qiymət folkloru:** "Bazar ertəsi endirim niyə 90% deyil? Çünki 100% etsək, 'pul qaytarmaq' lazım olar!"

3. **Peşəkar stereotiplər:** "Ən yaxşı satıcı kimdir? Arvadını bazara göndərüb, özü evdə oturan!"

Satıcılarla və bazarla bağlı nümunələrə folklorun bütün janrlarında rast gəlmək mümkündür:

➤ **Atalar sözləri və məsəllər:** "Alverin yalanı, bazarın talanı", "Yüz ölç, bir biç", "Malını tərifləyən, müştərisini ələ salar" kimi atalar sözləri və məsəllər ticarət etikası, bazar qaydaları və müştəri-satıcı münasibətləri haqqında dəyərli biliklər verir.

➤ **Aşıq yaradıcılığı:** Aşıq şeirində və dastanlarda tacirlərin səyahətləri, ticarət macəralarını və bazar həyatını təsviri çox geniş yayılmışdır. Məsələn, "Koroglu" dastanında tacirlərin karvanları, ticarət yolları və şəhərdəki bazarlar haqqında maraqlı məlumatlar var. Eşq dastanlarında qəhərəmanın şəhər bazarındakı macəraları da mövzu ilə bağlı geniş məlumat verir.

➤ **Nağıllar və lətifələr:** Nağıllarda və lətifələrdə hiyləgər tacirlərin, bacarıqlı müştərilərin və bazar mühitinin komik və satirik təsvirləri verilir. Bu nümunələr xalqın ticarətə, tacirlərə və satıcılara olan münasibətini əks etdirir.

➤ **Bazar mahnıları və qafiyəli sözlər:** Bazarlarda satıcılar öz mallarını tərifləmək üçün müxtəlif mahnılar və qafiyəli, səcli sözlərdən istifadə edirlər. Bu sözlər bazar folkloru nümunələri kimi dəyərlidir.

Burada vurğulanması lazım olan əsas məsələ bazar folklorunun əhəmiyyətidir. Belə ki:

✓ Bazar folkloru Azərbaycan xalqının iqtisadi düşüncə tərzini, ticarət ənənələrini və bazar mədəniyyətini öyrənmək üçün mühüm mənbədir.

✓ Bu folklor nümunələri həm də xalqın əyləncə və istirahət mədəniyyətinin bir hissəsidir.

✓ Bazar folkloru gələcək nəsillərə ötürülərək, milli mədəni irsimizin qorunmasına xidmət edir.

Bazarların ən böyük özəlliyi sosial-iqtisadi münasibətlərdə satıcı (bazarlayıcı) ilə alıcı (müşəri) arasındakı normaların düzənlənməsinə xidmət etməsidir. (Bayat, 2019: 11-17)

3.2. Şəhər həyatının peşə folkloruna təsiri

Şəhər həyatının peşə folkloruna təsiri, folklorun dinamik təbiətini və şəhər mədəniyyətinin özünü yeniləmə qabiliyyətini nümayiş etdirir. Bu təsir üç əsas aspektdə özünü göstərir:

a) Məkanın transformasiyası: Şəhərlərin böyüməsi və inkişafı, yeni peşələrin yaranmasına və ənənəvi peşələrin dəyişməsinə səbəb olur. Məsələn, sənaye inqilabı ilə fabriklər işçiləri, mühəndislər və digər yeni peşə qrupları yaranmışdır. Bu yeni peşələr özləri ilə birlikdə yeni folklor nümunələri gətirir. Fabriklər işçilərinin mahnıları, mühəndislərin zarafatları və digər peşə folkloru nümunələri şəhər mədəniyyətinin bir hissəsinə çevrilir. Şəhər məkanının dəyişməsi, ənənəvi peşə folklorunun da dəyişməsinə səbəb olur. Məsələn, at arabası sürücülərinin folkloru, avtomobil sürücülərinin folkloruna çevrilir.

b) Sosial strukturun evolyusiyası: Şəhərlərdə sosial təbəqələşmənin artması, müxtəlif peşə qrupları arasında fərqli folklor nümunələrinin yaranmasına səbəb olur. Məsələn, fəhlələrin folkloru ilə ziyalıların folkloru arasında fərqlər mövcuddur. Bu fərqlər, hər bir qrupun həyat tərzini, dəyərləri və dünyagörüşü ilə əlaqədardır. Şəhərlərdə miqrasiya prosesləri, müxtəlif mədəniyyətlərin qarışmasına və yeni folklor nümunələrinin yaranmasına səbəb olur. Məsələn, müxtəlif regionlardan gələn işçilərin öz folklorlarını şəhərə gətirməsi, yeni peşə folklorunun zənginləşməsinə səbəb olur.

c) Texnoloji innovasiyaların təsiri: Texnoloji inkişaf, yeni peşələrin yaranmasına və ənənəvi peşələrin dəyişməsinə səbəb olur. Məsələn, kompüter texnologiyalarının inkişafı ilə proqramçılar, IT mütəxəssisləri, dizaynerlər və digər yeni peşə qrupları yaranmışdır. Bu yeni peşələr özləri ilə birlikdə yeni folklor nümunələri gətirir. Proqramçıların zarafatları, dizaynerlərin mədəniyyəti və digər peşə folkloru nümunələri şəhər mədəniyyətinin bir hissəsinə çevrilir. Texnoloji innovasiyalar, folklorun yayılma və qorunma üsullarına da təsir edir. İnternet və sosial media, folklor nümunələrinin daha geniş auditoriyaya çatmasına imkan yaradır.

Bu dəyişikliklər, folklorun dinamik təbiətini və şəhər mədəniyyətinin özünü yeniləmə qabiliyyətini nümayiş etdirir. Folklor, şəhər həyatının dəyişən şərtlərinə uyğunlaşaraq, daim yenilənir və zənginləşir. Burada ən mühim məsələ müasir şəhərləşmə prosesinin peşə folkloruna təsidir:

Ənənəvi Element	Müasir Transformasiya	Folklor Nümunəsi
Sənətkar emalatxanaları	Ko-working məkanı	Ofisdə 'ustamız' yoxdur, 'team lead' var!
Bazar satıcısının uydurmaları	Reklam sloqanları	Köhnə: 'Əl işi, təzə gəlmişdir!' → Müasir: 'Handmade, limited edition!'
Peşəkar usta-şagird münasibəti	Mentorluq proqramları	Şagird soruşur: 'Niyə dokumentasiya oxumalıyam?' Usta (team lead): 'Çünkü StackOverflow-da hər şey yoxdur!'

Nəticə: Peşə folklorunun dinamik gələcəyi və tədqiqi üçün yeni perspektivlər

Bu araşdırmanın sonunda aşağıdakı əsas nəticələrə gəlinmişdir:

1. **Peşə folklorunun multifunksional təbiəti.** Peşə lətifələri və digər folklor nümunələri təkcə əyləncə vasitəsi deyil, həm də: peşə qruplarının kollektiv kimliklərinin formalaşmasında həlledici rol oynayır və iş mühitində sosial iyerarxiyaların qurulmasına və saxlanmasına kömək edir. Həm də bunlar peşə stressləri ilə başa çıxmaq üçün psixoloji mexanizm kimi çıxış edir və peşə biliklərinin və dəyərlərin nəsil-dən-nəsilə ötürülmə kanalını təşkil edir.

2. **Çərçivə (frame) nəzəriyyəsinin tətbiqi.** Peşə folklorunun tədqiqində çərçivə nəzəriyyəsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir: ənənəvi və müasir peşələrin folklorunu eyni analitik sistemdə öyrənməyə imkan verir. Bundan başqa texnoloji inkişafın yaratdığı yeni peşə növlərinin folklorunu strukturlaşdırmağa kömək edir. Digər tərəfdən bu, mədəni müxtəlifliyi nəzərə alaraq transmədəni təhlil aparmağa şərait yaradır.

3. **Rəqəmsal dövrün təsirləri.** Texnoloji inqilab peşə folklorunun transformasiyasına köklü təsir göstərir: yeni ifadə formaları, peşələrinin “mem” əsaslı folkloru (məsələn: proqramçıların “Hello World” zarafatları), şəhərlər inkişaf etdikcə və dəyişdikcə daha da diqqət çəkən edir. Zamanla peşə folkloru da bu dəyişikliklərə uyğunlaşır və yeni formalar qazanır. Digər tərəfdən rəqəmsal texnologiyalar, peşə folklorunun yayılma və qorunma üsullarını köklü şəkildə dəyişdirir. Sosial media platformaları, onlayn forumlar və digər rəqəmsal platformalar, folklorun global miqyasda yayılmasını təmin edir. Rəqəmsal arxivlər ənənəvi peşə folklorunun saxlanmasında və qorunmasında yeni imkanlar yaradır.

4. **Gələcək perspektivlər.** Qloballaşma və miqrasiya prosesləri, şəhərlərdə mədəni müxtəlifliyin artmasına səbəb olur. Bu isə, müxtəlif peşə qrupları arasında mədəni mübadilənin intensivləşməsinə və yeni folklor nümunələrinin yaran-

masına gətirib çıxarır. Bu durumda peşə folklorunun inkişaf istiqamətləri aşağıdakı sahələrdə özünü göstərir: süni intellekt (generativ folklor nümunələri), metavers (virtual peşə icmalarının folkloru), qlobal miqrasiya (kross-mədəni peşə lətifələri).

5. **Qorunma strategiyaları.** Ənənəvi peşə folklorunun yaşadılması üçün aşağıdakı yanaşmalar vacibdir: muzeyləşdirmə, yəni peşə folklorunun interaktiv rəqəmsal sərgiləri, peşə folklorunun peşə məktəblərində tədrisi və folklor nümunələrinə müəllif hüquqlarının tətbiqi vacib prinsibə dönüşür.

Peşə folkloru şəhər mədəniyyətinin dinamik güzgüsüdür. Onun tədqiqi üçün multidissiplinar yanaşma - folklorşünaslıq, sosial psixologiya, şəhər antropologiyası və rəqəmsal humanitar elmlərin sintezi zəruridir. Gələcək tədqiqatlar üçün ən perspektivli istiqamət, metaverse mühitində yaranan yeni növ peşə folklorunun öyrənilməsidir. Peşə folklorunun gələcək inkişafı üç əsas ox üzərində formalaşır:

1. **Texnoloji adaptasiya və innovasiya.** Rəqəmsal platformalar (metaverse) yeni folklor janrları yaradır.

2. **Mədəni sintez və çoxşaxəlilik.** Qlobal miqrasiya yeni hibrid formalar yaradır: peşə

3. **Lətifələri (qlobal məzmun + lokal ifadə).** Peşə jarqonlarının transkultural transformasiyası və diaspor icmalarında ənənəvi peşə folklorunun reinterpreta-siyası.

4. **Ənənə-rəqəm kontinuumu.** Qoruma strategiyalarında yeni yanaşmalar: məsələn, dulusçuluq rituallarının AR texnologiyası ilə simulyasiyası, peşə ağızlarının audio arxivləşdirilməsi, ənənəvi usta-şagird əlaqələrinin virtual mentorluğa çevrilməsi.

ƏDƏBİYYAT

Attard, Karl (2012). "The Role of Narrative Writing in Improving Professional Practice", *Educational Action Research* 20 (1), s. 161-175.

Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychology, Evolution and Epistemology*. San Francisco, CA: Chandler.

Bayat, Füzuli (2019a). "Pazar Folkloru", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmalar Dergisi, Cilt 2, Sayı 2*, s. 5-16.

Bayat, Füzuli (2019b). "Sosyo-Ekonomik Bağlı Pazar Folkloru", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi. Yıl 2019, Cilt 2, Sayı 3*, s. 11-17.

Chong, Dennis and Druckman, James N. (2007). "Framing Theory", *Annual Review of Political Science, Vol. 10, No.1*, s. 103-126.

Fairhurst, Gail T. and Sarr, Robert A. (1996). *The Art of Framing*. San Francisco: Jossey-Bass.

Goffman, Erving (1986). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.

Martin, Rod A. (1993). "Humor, Coping with Stress, Self-Concept, and Psychological Well-Being", *Humor - International Journal of Humor Research* 6 (1), s. 89-104.

McCarl, Robert (2021). “Meslekî Folklor”. Çev. S. Sarıtaş, B. Ayaz, *Folklor / Edebiyat, Yıl (year) 27, Sayı (No) 106*, s. 621-632.

Schweikart, Scott J. (2020). “Could Humor in Health Care Become Malpractice?” *AMA Journal of Ethics, Volume 22, Number 7*, s. 596-601.

Rus dilində

Баранов, Анатолий Григорьевич (1993). *Функционально-Прагматическая Концепция Текста*. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского Университета.

Болдырев, Николай Николаевич (2004). “Концептуальное Пространство Когнитивной Лингвистики”, *Вопросы Когнитивной Лингвистики, №1*, s. 18-36.

Демьянков, В. З. (1995). “Доминирующие Лингвистические Теории в Конце XX века”, *Язык и Наука Конца 20 Века*. Москва, s. 239-320.

Минский, Марвин (1979). *Фреймы для Представления Знаний*. Пер. с Англ. О. Н. Гринбаума. Москва: Энергия, 1979.

Никитин, М. В. (2004). “Развернутые Тезисы о Концептах”, *Вопросы Когнитивной Лингвистики, №1*, s. 53-64.

Elektronik qaynaqlar

URL-1: Mass Communication Theory (Online). (2017, January 31). Framing Theory. Retrieved from Mass Communication Theory: <https://masscommtheory.com/theory-overviews/branding-theory/>

URL-2: Dijk, Teun A. van. Cognitive Context Models and Discourse, <https://discourses.org/wp-content/uploads/2022/07/Teun-A.-van-Dijk-1997-Cognitive-context-models-and-discourse.pdf>



Aqaverdi KHALILOV

Doctor of Philology

Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Folklore

E-mail: aqaverdi@yandex.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.68>



Doshanova Guljakhan Ismailovna

Doctor of Philosophy (PhD) in Philology

Karakalpak State University

E-mail: guljahandoshanova@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.68>

POETICS OF THE EPISTLES IN SIROJIDDIN SEYYID'S ACTIVITY

Açar sözlər: Sirociddin Seyid, lirik-epik obraz, dastanlar, milli dəyərlər, lirik qəhrəman, epik süjet, bədii üslub, poetik harmoniya, sevgi və mübarizə.

Xülasə

Sirociddin Seyyidin yaradıcılığında məktubların poetikası

Bu məqalədə Sirociddin Seyid yaradıcılığında lirik-epik obrazın özünəməxsus xüsusiyyətləri dərinlən təhlil edilir. Müəllifin yaradıcılığı özbək ədəbiyyatında özünəməxsus ədəbi yanaşma formalaşdırmaqla ifadəli lirik ruhu epik əhatə dairəsi ilə birləşdirib. Seyidin epik əsərləri milli dəyərləri və insani duyğuları ahəngdar şəkildə özündə əks etdirir. Burada lirik qəhrəmanların daxili həyatını epik hadisələr zənciri ilə qovuşdurur, onların hisslərini, məqsəd və mübarizəsini bütün dərinliyi ilə təcəssüm etdirir.

Summary

Poetics of the epistles in Sirojiddin Seyyids activity

In this article the specific features of the lyric-epic image in the work of Sirociddin Sayid are analyzed. The author's activity combined an expressive lyrical spirit with an epic scope, forming a unique literary approach in Uzbek literature. Seyid's epic works reflect national values and human feelings harmoniously. In it the lyric merges the inner life of the heroes with a chain of epic events, embodying in all its depth their feelings, purpose and struggle.

Key words: Sirojiddin Sayyid, lyrical-epic imagery, epics, national values, lyrical hero, epic plot, artistic style, poetic harmony, love and struggle.

Резюме

Агаверди Халилов, Дошанова Гульджахан Исмаиловна

Поэтика посланий в деятельности Сирожиддина Сейида

В данной статье проводится глубокий анализ уникальных особенностей лиро-эпического изображения в произведениях Сирожиддина Сайида. Творчество автора объединяет в себе выразительный лирический дух с эпическим размахом, формируя уникальный литературный подход в узбекской литературе. В эпических произведениях Сайида гармонично отражаются национальные ценности и человеческие эмоции, где внутренняя жизнь лирических героев переплетается с цепью эпических событий, глубоко раскрывая их чувства, цели и борьбу.

Ключевые слова: Сирожиддин Саййид, лиро-эпическое изображение, эпосы, национальные ценности, лирический герой, эпический сюжет, художественный стиль, поэтическая гармония, любовь и борьба.

Introduction. Epic, poem - lyrical-epic genre; a work of art of this genre. Widely distributed in Uzbek folk, oral literature and Uzbek classical literature. In the epic, a certain event is narrated using lyrical-epic imagery. It covers life and reality on a wide scale, involves one or two main characters, and has many characters. The plot is intense, colorful epic in folk oral literature are in verse and prose. Epics in written literature are in verse, in which prose plays the role of connecting events. Lyricism is stronger in epics in written literature, especially in modern epics, the lyrical basis is even more significant. Epics in world classical literature are distinguished by their wide scope and large size, the social, political, and moral problems they raise, the intensity and sharpness of the plot and dramatism and the large number of characters. By the 20th century, Uzbek epics had become smaller in size and lyricism had become stronger. The main virtue was to perceive and truthfully describe the world, reality and the spiritual world of man, his spiritual experiences (Mirtemir's epic "Surat"). Legends and myths have also actively entered modern epics. These innovations are clearly visible in the epics of E.Vohidov "Rukhlar isyoni" and A.Oripov "Jannatga yul". In modern Uzbek epics, signs of the drama genre (conflict, dialogue), especially elements of epic imagery, have become more active. (E.Vohidov, "Istanbul Tragedy", O. Matjon, "Pakhlavon Mahmud", etc.).

Sirojiddin Sayyid is a bright representative of modern Uzbek literature. In his work, national values and the spiritual heritage of the people are impressively expressed through lyric-epic imagery. The poet's epics are distinguished by the harmony of lyrical and epic elements, in which personal experiences and social struggles complement each other. In his works, S.Sayyid depicts the national spirit, the aspirations of the people, themes such as love and loyalty through deep artistic means.

His epics serve to preserve the national identity of the Uzbek people, elevate their spiritual values, and create a rich literary heritage by combining the inner world of the people with epic events. This article is aimed at analyzing Sirojiddin Sayyid's unique approach to lyric-epic imagery and its literary and aesthetic significance.

Analysis and results. Sirojiddin Sayyid's epic poems deserve great attention as a vivid example of lyrical-epic imagery in Uzbek literature. In these poems, lyrical and epic elements are harmoniously combined, appearing as an important means of artistic expression of the spiritual life of the people, national values, and general human feelings. The poet's lyrical heroes, expressing their personal feelings and experiences against the backdrop of epic events, deeply artistically analyze the main ideas about the life of the people. It is this harmony that

makes Sirojiddin Sayyid's epic poems unique and has a strong impact on the reader. The analysis of the poems shows that lyrical and epic elements are present in Sayyid's works as two main parts that complement each other. While epic plots describe large-scale events and reflect the common life, struggles, and aspirations of the people, lyrical heroes deepen the artistic and aesthetic content of epic events through their inner world and feelings. The inner experiences of these lyrical heroes are expressed in connection with the struggles of epic heroes, increasing the artistic value of epics.

Sirojiddin Sayyid's epics highlight important issues related to the social life of the people through lyrical and epic harmony. For example, themes such as love, loyalty, and fidelity are expressed through lyrical images, and their epic images are closely connected with the social struggles of the people, historical events, and national values. In the epics, lyrical heroes express the hopes, aspirations, and justice of the people through their personal experiences. These aspirations are widely depicted through epic plots and expressed through important events characteristic of the historical and social life of the people [1, p.124].

In Sirojiddin Sayyid's lyrical epics, the inner experiences of lyrical characters are often associated with the national values of the people, and these values, in turn, are manifested through epic events. For example, the people's aspirations for freedom, justice, and happiness, social equality, and collective values constitute one of the main themes of the epics. The love and devotion expressed through lyrical characters are combined with important turning points, struggles, and historical events in the social life of the people through epic plots.

Another important aspect of the lyrical-epic image in Sirojiddin Sayyid's epics is that it served to enrich the literary heritage by combining the cultural and historical traditions of the Uzbek people with modern events. The poet's epics put forward the idea of preserving the cultural heritage and national values of the people and passing them on to future generations. In these epics, national values, history, culture and spirituality of the people are impressively expressed through epic events. At the same time, the personal experiences of lyrical heroes, their love, loyalty and struggles enrich this general epic image and increase the artistic and aesthetic value of the epics. The results show that Sirojiddin Sayyid's lyrical-epic epics are unique works of art in Uzbek literature that combine national and universal values. The poet's work is aimed at enriching the spiritual heritage of the people and preserving national identity, and his lyrical-epic method of depiction created a new artistic direction in Uzbek literature.

The harmony of lyrical and epic elements, the conflicts among the social life of the people, personal and collective interests, the fusion of national values and personal experiences are the main artistic features of Sayyid's epics. [2, P.78]

Our analysis and results show that the main themes and images raised in Sirojiddin Sayyid's lyrical-epic epics, being interconnected, more clearly demon-

strate their role in the general historical, cultural and spiritual development of the Uzbek people. Their internal problems, aspirations, and goals are depicted in the poet's work at a high artistic level. This, undoubtedly, is of great importance in calling readers and the general public to thoughts and feelings.

Themes and Motifs. The following main themes and motifs are usually seen in S. Sayyid's epics:

Love and Loyalty: The theme of love is of particular importance in the poet's works. Lyrical heroes, expressing their feelings of love through epic plots, face the trials and tribulations of life. This love, loyalty, and human relationships are always connected with the historical and social life of the people [3, p.65].

Justice and Struggle for Truth: In the epic by Sayyid the ideas such as achieving justice, defending truth and truth usually play an important role. Lyrical heroes show their readiness to fight for justice in search of their future and happiness. This situation reflects the social struggles and aspirations of the poet's people.

National Values and Culture: Sayyid revives the cultural traditions, customs and historical events of the Uzbek people in his epics and widely promotes them through artistic images. This serves to preserve Uzbek culture at a high level and pass it on to future generations.

In Sirojiddin Sayyid's epics, the correspondence and harmony between images and qualities attracts the reader's attention. In his work, he presents lyrical images and epic events as a whole. For example, lyrical heroes reveal the significance of events through their inner experiences and feelings. In this, the poet portrays the characters and conveys their true feelings, personal struggles, and social issues through artistic language. [4, p.197]

The author's epics are, of course, unique and important works in Uzbek literature. Their artistic and aesthetic aspects are connected with the traditions and values of the people, as well as with the historical memory of the people. The harmony of lyrical-epic images in Sayyid's work not only enriches the artistic content of the epics, but also has a deep emotional impact on the reader. [5, p.63]

The influence of Sirojiddin Sayyid's epics has been studied by many authors and researchers. They have certainly introduced modern manifestations and new artistic interpretations into our literature. The significance of Sayyid's work to this day is that it helps to maintain the balance between national and universal values in Uzbek literature and presents these values to modern readers.

Conclusions. As a result of this analysis, it was shown that the importance of lyrical-epic images in the epics of Sirojiddin Sayyid plays an important role in the development of Uzbek literature. At the same time, in the future, it is important to study the poet's work in more depth, analyze the lyrical and epic elements in the epics more broadly, and also present them in modern interpretations. For students and teachers, studying such works allows them to preserve the cultural heritage of the people and approach them in a new way. Also, literary critics,

professors and students can contribute to the richness of Uzbek literature by analyzing Sirojiddin Sayyid's work more broadly. Sayyid's work, being connected with the aspirations and spiritual life of the people, serves to continue and develop the best traditions of our literature.

Conclusion. The epics by Sirojiddin Sayyid are unique in Uzbek literature. In the poet's work, lyrical and epic elements are harmoniously combined, deeply artistically expressing the spiritual values, aspirations and historical events of the people. In Sayyid's epics, such main themes as love, loyalty, justice and national values are widely covered, and the inner world and social life of a person are depicted through lyrical characters.

Sayyid's creative approach is aimed at preserving and developing the historical heritage of the Uzbek people and his works combine national and universal values. The artistic and aesthetic aspects of his epics are of great importance in the artistic expression of problems related to the social life of the people. Therefore, the epics of Sirojiddin Sayyid occupy a high position in Uzbek literature and continue to convey the spiritual heritage of the people to modern readers.

LITERATURE

1. Sayyid, S. (1987). O'zbek adabiyoti tarixi. Tashkent: Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan.
2. Rahimov, A. (2005). Sirojiddin Sayyid: Adabiy meros va tarixi. Tashkent: Gafur Ghulom Publishing House of Literature and Arts.
3. Mustaqimov, A. (2010). Liro-epik adabiyot: nazariy asoslar va amaliyot. Tashkent: Sharq Publishing House.
4. Xudoyberdiyev, A. (2018). O'zbek dostonlari: tahlil va tadqiqotlar. Tashkent: Publishing House of the National University of Uzbekistan.
5. Дошанова Г. Ҳозирги ўзбек шеърлятида кичик лирик шакллар такомили. Ташкент, 2024.- Р.63



Almaz HƏSƏNOIZI

Filologiya elmləri doktoru, professor

E-mail: gonsel_gonsel@yahoo.co.uk

Orcid: 0009-0001-8692-2318

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.73>



İREN MELİKOFFUN ARAŞDIRMALARINDA ƏLƏVİ İNANCLARI

Açar sözlər – İren xanım Melikoff, ələvi-bəktəşi, Şah İsmayıl Xətayi, Pir Sultan Abdal, inanc

Summary

Almaz Hasangizi

Alevian faith the studies of İren Melikoff

Irene Melikoff is the author of a series of studies on the Alevian faith. In her work has been studied in various ways by personalities such as Haji Bektash Wali, İmadaddin Nasimi, Shah İshmael Khatai, Mohamed Fizuli and Pir Sultan Abdal. Irene Melikoff conducted her research not only on the topic of Alevian faith on world scientific theories, but repeatedly visited “Kırkların cemi” (“Meeting of forty”) and witnessed their work. In addition, she met with representatives of various sects in a number of countries and cities around the world – in the Balkans, Turkey, Azerbaijan, Iran and other places – and made interesting comparisons about the “Kırkların cemi”.

Until recently, there had been virtually no research on the Alevism faith in Azerbaijan. There are a number of reasons for this. First, the topic was ignored because it did not fit with the government’s atheist propaganda during the Soviet era. On the other hand, the lack of widespread dissemination of the Alevism faith in Azerbaijan led to a lack of interest. Interestingly, while in Baku, İren Hanum attended the “Kırkların Cemi” event in Buzovna village and reported on it in articles and interviews.

Key words – İren Melikoff, bektashi-alevi, Shah İsmail Hatai, Pir Sultan Abdal, faith

Резюме

Алмаз Гасанкызы

Алевианская вера в исследованиях Ирен Меликофф

Ирэн Меликофф является автором серии исследований о алевианской вере. Ее творчество по-разному изучалось такими личностями, как Хаджи Бекташ Вали, Имададдин Насими, Шах Ишмаэль Хатаи, Мохамед Физули и Пир Султан Абдал. Ирэн ханум проводила свои исследования не только на тему алевианской веры по мировым научным теориям, но неоднократно посещала “Кыркларын джеми” (“Собрание сорока”) и была свидетелем их работы. Кроме того, он встретился с представителями различных сект в ряде стран и городов мира — на Балканах, в Турции, Азербайджане, Иране и других местах — и провел интересные сравнения о “Кыркларын джеми”.

До недавнего времени практически не проводилось исследований о алевианской вере в Азербайджане. На это есть ряд причин. Во-первых, эта тема была проигнорирована, потому что она не соответствовала атеистической пропаганде правительства в советское время. С другой стороны, отсутствие широкого распространения алевианской вере в Азербайджане привело к отсутствию интереса. Интересно, что, находясь в Баку, Ирен

ханум посетила мероприятие “Кыркларын джеми” в селе Бузовна и сообщила о нем в статьях и интервью.

Ключевые слова – Ирен Меликофф, бекташи-алевиты, Шах Исмаил Хатаи, Пир Султан Абдал, вера

Giriş. İren xanım Melikoff bəktəşi-ələvi inancları ilə bağlı bir sıra araşdırmaların müəllifidir. Onun yaradıcılığında Hacı Bektaş Vəli, İmadəddin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətayi, Məhəmməd Füzuli, Pir Sultan Abdal kimi şəxsiyyətlərin həyat və fəaliyyətləri fərqli bir şəkildə təhlilə cəlb edilmişdir. İren xanım bəktəşi-ələvilərlə bağlı araşdırmalarını yalnız dünya elmi nəzəriyyələrinə dayanaraq aparmamış, dəfələrlə “Qırqların cəmi”ində (ələvi məclislərində) özü iştirak etmiş, onların fəaliyyətinin canlı şahidi olmuşdur. Bundan əlavə, dünyanın bir sıra ölkə və şəhərlərində – Balkanlarda, Türkiyənin bir sıra bölgələrində, Azərbaycanda, İranda və başqa yerlərdə müxtəlif təriqətlərin nümayəndələri ilə görüşmüş, “Qırqların cəmi” ilə bağlı maraqlı müqayisələr aparmışdır.

Azərbaycanda son illərə qədər ələvi-bəktəşi inancları ilə bağlı, demək olar ki, tədqiqat aparılmamışdır. Bunun bir sıra səbəbləri vardır. Əvvəla, sovet hakimiyyəti illərində dövlətin yürütdüyü ateist təbliğata uyğun gəlmədiyinə görə bu mövzuya diqqət yetirilməmişdir. Digər tərəfdən, ələvi-bəktəşiliyin Azərbaycanda geniş yayılmaması da ona marağın az olmasına gətirib çıxarmışdır. Maraqlıdır ki, İren xanım Bakıda olarkən Buzovna kəndində keçirilən “Qırqların cəmi”ində iştirak etmiş, bu haqda məqalə və müsahibələrində məlumat vermişdir.

Ələvi-bəktəşilərin “Yeddi ulu ozan” zirvəsinə yüksəltdikləri Seyid İmadəddin Nəsimi (1369-1417), Şah İsmayıl Xətayi (1487-1524), Məhəmməd Füzuli (1494-1556) haqqında xeyli tədqiqat əsəri yazılsa da, Yəmini (XV əsrin sonu-XVI əsrin əvvəlləri), Virani (XVI əsr), Pir Sultan Abdal (XVI əsr), Qul Hümət (XVI əsr) ilə bağlı araşdırma çox azdır. Təəssüf ki, Nəsimi, Füzuli, Xətayi ilə bağlı tədqiqatlarda da onların yaradıcılığındakı bu ələvi-bəktəşi inancı ilə bağlı məqamlara diqqət yetirilməmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, siyasi təqiblər üzündən doğma torpağından didərgin düşərək, qürbət ömrü sürməyə məhkum edilən Əhməd bəy Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Mirzə Bala Məmmədzadə, Əhməd Cəfəroğlu, Ceyhun bəy Hacıbəyli, Səlim Rəfiq Rəfiqoğlu, Nağı Keykurun, Hüseyn Baykara, Əbdülvahab Yurdsevər, Məmməd Sadıq Sənan (Aran), Hilal Münşi, Məcid Musazadə, Mustafa Haqqı Türkcəqul, Yunus Lənkəranlı, Nəbi Turablı, Əli Volkan (Usta), Əziz Alpaut (Mir Əbdüləziz Seyid), Zeynal Saray və başqaları vətəninə uzaqlarda xalqının zəngin mənəvi sərvətlərinin düzgün, qərəzsiz tanıtılması uğrunda mübarizə aparmış, xalq ədəbiyyatının bütün janrlarını bu və ya başqa şəkildə araşdırmış, beləliklə, mühacirətdə folklorla bağlı çox zəngin tədqiqatlar yaranmışdır. Bu tədqiqatların müəlliflərindən biri də uzun illər Strasburq Türk Etüdləri İnstitutunda şərq dillərindən dərslər deyən, 1970-ci ildən “Turcica” dərgisinin əsasını qoyan İren xanım Melikoffdur (İrene Melikoff (1917-2009)).

İren xanım 7 noyabr 1917-ci ildə, Böyük Oktyabr inqilabının baş verdiyi gün Peterburqda dünyaya gəlmişdir. Onun atası İsgəndər Məlikov bakılı neft milyonçularından biri, anası Yevgeniya Mokçanova kasıb rus ailəsində böyümüş balerina idi. İren xanımın öz müsahibələrində verdiyi məlumata görə, həmin dəhşətli günlərdə atası çox güvəndiyi bir nəfərə əlində olan pul və qiymətli əşyalarını etibar edərək vermiş, lakin elə ilk günlərdə həmin “dost” inqilabçılara bu haqda məlumat vermişdir. Beləliklə, xəyanət nəticəsində Məlikovlar bütün var-dövlətini itirmiş, İren xanımın atası nəzarət altına götürülmüşdür. Bu ağır günlərdə inqilabçılar içərisində olan bir nəfər İren xanımın atasına yaxınlaşaraq, “Mən bir dəfə çox çətin bir vəziyyətdə borc istədim və siz pulu verdiniz, üstəlik borc olmadığını söylədiniz”, demiş, onun adının da edam ediləcək adamların siyahısında olduğunu bildirmiş və qaçmasını məsləhət görmüşdür. Beləliklə, ailə Finlandiyaya, bir il sonra İngiltərəyə, daha sonra Fransaya köçməyə məcbur qalmışdır.

İren xanım ingilis, fransız dilləri ilə yanaşı, atasından Azərbaycan, Henri Masse, Əbdulhaq Adnan, Jan Deni və başqa alimlərdən Şərq mədəniyyətini, ədəbiyyatını öyrənmişdir ki, bu bilgilər onun yaradıcılığına ciddi təsir göstərmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, İren xanımın zəngin yaradıcılıq irsi vardır və onun mühüm bir hissəsi folklorla bağlıdır. O, 1957-ci ildə “Məlik Danişmənd” dastanı, “Danişməndnamə”nin tənqidi incələməsi” adlı doktorluq işi müdafiə etmişdir. 1962-ci ildə “Türk-İran dastan gələniyində Xorasan təbərdarı Əbu Müslüm” adlı əsərini tamamlamışdır ki, həmin tədqiqatda “yoxsulların, müsəlman olmayanların da qəhrəmanı” (Alptekin 2009: 12) və onunla bağlı yaranan dastan təhlil edilmişdir.

1969-cu ildə İren xanım bəktəşi-ələvilərin bir toplantısında iştirak edir və bu hadisə onun yaradıcılığına ciddi dönüşə gətirib çıxarır. “O il bəktəşilik üzrə araşdırma apararkən, ələvi dünyası ilə qarşılaşır. Bir inqilabdır bu onun üçün, “məənəvi bir oyanış” da deyə bilərik; çünki bütün yaşamına olduğu kimi, fikir yaşamına da yeni bir yön verir bu... o tarixdən başlayaraq, çalışmalarında əsas mövzu bəktəşilik, ələvilik və qızılbaşlıq olacaqdır” (Uyur idik uyardı İrene Melikoff 2009: 57).

Bundan sonrakı ömrünü, yəni həyatının qırx ilini İren xanım ələvi-bəktəşilərin inanclarının araşdırılmasına həsr etmiş, onlarla bağlı xeyli tədqiqat əsərləri yazmış, dünyanın müxtəlif ölkələrində konfranslarda məruzələrlə çıxış etmişdir. Onun tədqiqatları bu inanca tapınan insanlar tərəfindən böyük sevgi və məhəbbətlə, sonsuz sayğı ilə qarşılanmışdır.

İren xanım Melikoff 8 yanvar 2009-cu ildə – 92 yaşında Fransanın Strasburq şəhərində dünyasını dəyişmiş və Paris yaxınlığında dəfn olunmuşdur.

Bəktəşi-ələvilik, qızılbaşlıq, “Qırxların cəmi”

İren Melikoff uzun illər ələvi-bəktəşilər və onların müqəddəs saydıqları şəxsiyyətlərlə bağlı tədqiqatlar aparmış, dəfələrlə onların məclislərini iştirakçısı olmuşdur. İlk növbədə bildirməliyik ki, qızılbaş – bəktəşi-ələvi inanclarının əsasında reinkarnasion – ölümdən sonrakı həyat dayanır. Onlar ölümü yeni bir başlanğıc kimi qəbul edirlər.

“Qırqlar” məsələsinə aydınlıq gətirək. Əslində, “qırx” sayının müqəddəsliyi çox əski zamanlardan başlasa da, islam dini tərəfindən də qəbul edilmişdir. İslam ənənələrinə görə, dünyanı qırx vəli idarə etməkdədir, onlar gözlə görünmədiklərinə görə, “qaib ərənlər” adlanırlar. Mirac yolçuluğunda Peyğəmbər Qırqların toplantısına düşmüş və onu tanıya bilmədiyi Əli qarşılamışdır. Peyğəmbər harada olduğunu soruşanda, “Biz qırqlarıq və qırxımız da birik” deyir. Bunu sübut etmək üçün barmağını kəsdiyində orada olanların hamısının barmağı qanamağa başlayır. Peyğəmbər onların otuz doqquz olduğuna diqqət edir. “Birimiz sədəqəmizi toplamağa getdi”, – deyirlər və oradaca bir qanayan əl də görünür. Bu sədəqə toplamağa getmiş Salmani Farsinin əlidir və gətirdiyi tək bir üzüm dənəsidir. Peyğəmbər bu üzüm dənəsindən Qırqların hamısını əsritəcək qədər şərbət çıxarır. Bu şərbətdən o da içər və... səmaha qalxar. Birdən başındakı tülbənd süzülür və qırx parça olur. Hər biri bu parçalardan birini alır, belinə bağlayır və hamısı birdən işıq çevrəsində dönən pərvanələr kimi dönməyə başlayırlar. Ələvilərə görə, O biri dünyada yapılan və Qırqlara adını verən ilk səmah budur (Ətraflı bax: Alptekin 2009: 50)

Qızılbaşlar tanrının Əlinin simasında “təcəlli” etdiyinə inanırlar. İren Melikoff əslində iki Əlinin olduğunu qeyd etməkdədir. Biri Həzrət Əli, yəni tarixi şəxsiyyət, digəri isə ələvilərin tapındıqları Əli. İren xanım bir çox tədqiqatlarında ələvilər üçün Əlinin Göy Tanrını əvəz etdiyini söyləməkdədir.

Şah İsmayıl Xətayi ələvi inanclarında

Səfəvi hökmdarı Şah İsmayıl Xətayi dövründə isə ələvi inanc sistemində bəzi dəyişmələr meydana çıxır. İren xanım müridlərinin Şah İsmayıl olan münasibətini belə izah edir: “Onun (Şah İsmayıl Xətayinin – A.H.) müridləri onu Əli yerinə qoyurdular. Əlinin Tanrının görünüşü olduğuna inanırdılar müridləri. Hər halda özü Tanrı olduğuna inanırdı. Madam ki yazır: “Yaxın bil ki Xudayidir Xətayi” (Uyur idik uyardı İrene Melikoff 2009: 230).

Bu inancı qəbul edənlər məclislərində Şah İsmayıl Xətayinin ilahilərini tez-tez ifa edirlər və onları “nəfəs” adlandırırlar.

Qeyd etməliyik ki, Şah İsmayıl Azərbaycandakı tədqiqatlarda həm görkəmli dövlət adamı, həm də zərif şeirlər yazan, ana dilini zirvələrə çatdıran bir şair kimi göstərilməkdədir. Onunla bağlı aparılan tədqiqatlarda Xətayinin bir sufi olması qeyd edilsə də, təriqət şairi olmadığı vurğulanmaqdadır. Professor Xəlil Yusifli bu barədə yazır: “... Xətayi dünyagörüşü baxımından panteist olmuşdur. Nəsimiyə hörmət bəsləyən, Həllac Mənsuru məhəbbətlə xatırlayan sufi şeyxi kimi tanınan şairin panteist olması onun poeziyasına güclü təsir göstərmiş, ona daha cəsarətli, humanist ruh vermişdir. Lakin bu cəhət Xətayinin yaradıcılığını sırf təriqət poeziyasına çevirməmişdir. O, bütün məqamlarda real həyat və real insan haqqında düşünmüş, real insana müraciətlə yazıb yaratmış, real insandan və onun hisslərindən və qayğılarından söhbət açmışdır (Xətayi 2005: 13).

Repressiya qurbanı olmuş tədqiqatçı Əmin Abid əldə edə bildiyi mənbələr üzərində apardığı qarşılaşdırmalardan aşağıdakı qənaətlərə gəlir: “Xətayinin şeir-

ləri Azərbaycanda çoxdan unudulduğu halda daha çox ideoloji əhəmiyyət daşıdığından Türkiyədə “Təkyə dərğah”ları tərəfindən 1920-ci illərədək (yəni dərğahlar Atatürk hökuməti tərəfindən bağlananadək) yaşadılmışdır” (Abid 2016: 9).

İ.Melikofun tədqiqatlarında isə Şah İsmayıl Xətayi tam fərqli yönərilə tanındılmaqdadır. Alimin “Keçmişdə və günümüzdə Şah İsmayıl tapınma” adlı məqaləsində ilk növbədə Xətainin uşaqlıq və hakimiyyətə gəlmə dövrləri haqqında məlumat verilmişdir.

Əslində qızılbaşlığın onun atası Şeyx Heydər dövründə yarandığı məlumdur. Lakin Şah İsmayıl hakimiyyəti illərində qızılbaşlıq inancında müəyyən qədər dəyişikliklər baş verir. İren xanım yazır: “İslam tədrisindən gəlsə də, inanclarında ağqoyunlulardan qalma qədim Orta Asiya inaniş və uyğulayışlarının izlərini qoruyurdu. Şeyrlərində yenidən bədənsəlləşmə (reinkarnasiya) və biçimlənmənin davamlılığı (tənasüh) inanclarının olduğunu görürük. Özünü Zati Haq, – Tanrı zati, Məzhəri-haq, Əlinin daimi bədənləşməsindən biri və Əli sirri olduğunu söyləyirdi” (Melikoff 2007: 69).

Azərbaycanda aparılan araşdırmalarda Şah İsmayıl yaradıcılığına yanaşma Türkiyədəkindən xeyli fərqlidir. Göründüyü kimi, onun sufizmindən bəhs edilsə də, bəktəşilik, ələviliklə bağlı nəfəsləri uzun illər dilə gətirilməmişdir. Bunun bir sıra səbəbləri vardır. Belə ki, Miyasə İlknurun “Görüşmək üzrə, Bayan Melikoff” məqaləsində çox maraqlı bir məqam vardır: “Bir gün Şahqulu məkanında Vəli Dədən (Ağqoyun) idarə etdiyi bir məclisə (cəmə) birlikdə qatılmışdıq. Yanımızda səfəvilər və Şah İsmayıl ilə bağlı dünyadakı ən böyük araşdırıcı olaraq bilinən Bakı Universitetindən Oqtay Əfəndiyev də vardı. Cəmdə zakir nəfəslərə başlayınca Melikoff bir ara cüşə gəlib əlimi tutdu. Baxdım, gözləri qapalı vəziyyətdə başını sağ-sola çevirib dururdu. Oqtay Əfəndiyev isə gözlərini fal daşı kimi açmış camaatı izləyirdi. Cəm qurtarıb eyvana çıxınca Melikoff Əfəndiyevdən soruşdu: “Oqtay, nə hiss etdin?”. “Qərribə olduğunu gördüm”. Melikoff: “Sadəcə o qədərmi?” - dedi heyərlə. Əfəndiyev: “Bəli, o qədər”, — deyə cavabladı. Bu dəfə Melikoff söylənməyə başladı: “Oqtay, sanıram bu kommünizm sizdəki bütün duyğuları silib süpürmüş. Mən bir arada uçdum, bilirsənmi?” (Uyur idik uyardı İrene Melikoff 2009: 104-105).

Bu xatirəyə əsasən bəzi mətləbləri aydınlaşdırmaq mümkündür. Əvvəla, ələvi-qızılbaşların məramlarını dərinləndirən anlamaq üçün onlarla birbaşa təmas vacibdir. Digər tərəfdən, sovet siyasi sisteminin insan zəhninə güclü təsiri bəzi şeylərin anlaşılması (bəlkə də dilə gətirilməsinə) ilə ciddi şəkildə bağlıdır. Məhz dövr və yaşadığı mühiti nəzərə alsaq, sosialist Azərbaycanından gətirmiş bir alimdən, eləcə də hər hansı bir sovet vətəndaşından başqa cavab da gözləmək mümkün deyildi.

Qayıdaq ələvi-bəktəşilərin, o cümlədən İren xanımın Xətayiyə olan münasibətinə. Müəllifin fikrincə, Şah İsmayıl hakimiyyəti illərində sufi təriqət olan səfəvilik şiəliyin daşıyıcısına çevrilir. Şeyx Heydər dövründən yaranan qızılbaşlıq bir müddət sonra Anadoluya yayılmağa başlayır. “Qızılbaşlıq on iki imama bağlı

olmaqla birlikdə yeni bədənsəlləşmə (tənasüh), Tanrını insan görünüşündə dərk edilməsi (təcəlli) və Tanrının təcəllisi məzhəri olan Əlinin yenidən bədənləşməsi olduğuna inanılan Şah İsmayıl tapınma kimi üç cizgi daşıyan bir şiaəliyə çevrildi” (Melikoff 2007: 70).

Bu mülahizələrdən sonra İren xanım “Qızılbaş” inancının geniş yayılması səbəbini Şah İsmayılın öz sözləri əsasında şərh edir: “Qızılbaş inancı yalnız türkman boyları arasında yayılmaqla qalmadı. Lonca ərləri (Əxilər) ilə xalq dərvişlərinin (Abdalların) təriqətlərinə sızdı. Əxilərin, qazilərin, abdalların qızılbaş (eylem) fəaliyyətlərinə qatıldıklarını Xətayi özü də söyləmişdir:

Şahun evladına iqrar edənlər,

Axilər, qazilər, abdallar oldu” (Melikoff 2007: 70).

İren xanımın müsahibələrinə diqqət yetirəndə bu qadının öz zərif çiyinlərinə aldığı ağır yükü nə qədər yüksək bir əzmlə daşdığını təsəvvür edərək təəccüblənməmək mümkün deyil. Qızılbaşlıq inancını dərinlən anlamaq üçün İran, bəlkə Türkiyənin ayrı-ayrı bölgələrində müxtəlif toplantılarda iştirak edən İren xanımın Bakı ilə bağlı söylədikləri də diqqəti çəkir. O, müsahibələrinin birində deyir: “Keçən il “Qırqlar”ı mən Bakıda gördüm, Buzovna, Bakının yanında. Orada bir türbə var. Əlinin ayağı varmış, dik bir qayada. Ona inanırlar. Bir türbə yapmışlar yanına. Bir qayada Döldülün nalı və müqəddəs bir yer. Oraya dini bir adam baxırdı – Hacı Sultan Axund. Onunla birlikdə mən bir neçə gün Xətayi konqresində oldum” (Uyur idik uyardı İrene Melikoff 2009: 256).

Söhbətin Bakı yaxınlığında Buzovna kəndində “Əli ayağı” adlanan ziyarətgahdan getdiyi aydındır. Ayrıca, qeyd etməliyik ki, Azərbaycanın digər bölgələrində də “Əli ayağı” adlı ziyarətgahlar vardır. Burada maraqlı məqam həmin ziyarətgahı (ki, dəfələrlə orada olmuşuq) İren xanımın gözü ilə görməkdir: “Orada Şah İsmayılın rəsmi var, yanında da Həzrət Əlinin, eyni böyüklükdə, eyni səviyyədə bir rəsm. O mənə Xətayinin bir nəfəsini söylədi: “Yaxın bir kişidir Əli, Xətayi”. Mən çaşdım. Çünki bir din adamı mənə söyləyir. Ondan sonra o anlatdı ki, bir insan var, onunla zikr edirlər. Mən sordum: “Əcəba, bunlar qırqlarmı?” “Bəli, bəli, qırqlar”, – dedi, – “Onlar zikr edirlər” (Uyur idk uyardı İrene Melikoff 2009: 256).

İren xanım həmin “Qırqlar məclisi”ndə iştirak edir və eyni nəfəsləri Təbriz yaxınlığında bir neçə dəfə dinlədiyini bildirir. Lakin Bakıda olan “Qırqlar məclisi”ndə fərqi belə izah edir ki, Təbriz yaxınlığında məclisdə “Əli hu, ya Əli” deyilirdisə, Buzovna onu “Xətayi, Xətayi” sözlərilə əvəz etmişdilər.

“Ələvilikdə Əlinin payı nədir?” adlı məqaləsində isə İren xanım Azərbaycanın digər bir bölgəsilə bağlı Aleksandr Bennigson və Çantal Lemerçiye-Quelquejayan “Turcica” dərgisində nəşr olunmuş məqalələrinə istinad edərək: “...Naxçıvan bölgəsində Ordubad əyalətində Nünsün (ad səhv verilir, əslində Nüsnüs olmalıdır – A.H.) kəndi yaxınlığında bir “Qırqlar” (farsca Cehelten) türbəsinin varlığı” ilə bağlı maraqlı bir məlumat verir. Bundan əlavə, həmin müəlliflərə əsasən Dərbənddə də bir “Qırqlar” adlı ziyarətgahın olduğunu alim qeyd etmişdir. Xatırladaq ki, Azərbaycanın

bəzi rayonlarında, (məsələn, Şamaxıda) Qırıqlar adlı kənd vardır. Onların ələvi-bəktəşilərlə bağlılığı problemi ayrıca araşdırılması lazım gələn mövzulardandır.

Beləliklə, bir sıra hallarda belə məclislərdə Xətayinin Əlini əvəz etdiyini bildirən İren xanımın şair-hökmdar Xətayi ilə bağlı söylədikləri geniş bir araşdırma mövzudur.

İren xanım Pir Sultan Abdal haqqında

Pir Sultan Abdal ələvi – bəktəşilərin “ərmiş” deyə qəbul etdiyi “yeddi ulu ozan”dan biridir. Əsl adı Heydər olan bu ələvi şairinin Sivasın Banaz bölgəsində XVI əsrdə doğulduğu qeyd edilməkdədir. Bəzi məlumatlara görə, təhsilini Ərdəbildə almış, ətrafına xeyli mürid toplamışdır. Haqqında danışılan rəvayətlərə görə, onun müridləri arasında Xızır adlı bir dərviş də olmuşdur, Pir Sultan bir zaman gələcək, onun vəzir olacağını və öz mürşidini asdıracağını söyləmişdir. Doğrudan da, Xızır İstanbula getmiş, vəzifələrə yüksəlmiş və Pir Sultan Abdalın edamına qərar vermişdir. Deyilənlərə görə, Xızır paşa Pir Sultana içərisində “Şah” kəlməsi olmayan üç şeir söyləməsin istəmiş və onu bağışlamağa cəhd göstərmişdir. Məlumdur ki, bəktəşilər “Şah” kəlməsi altında Həzrət Əlini anmış olurlar. “Fəqət Pir Sultan sazını istəyərək, mənəvi Şahı öyən üç nəfəs oxuyur, bunun nəticəsində Sivasda asılır və Xızır paşa adı bir utanc adı olaraq qalır. Bununla birlikdə, Pir Sultanın kimliyi də bu gün bu ad sayəsində bəzilərinə bilməkdədir” (Alptekin 2009: 54).

İren xanımın da qeyd etdiyi kimi, Pir Sultan haqqında bəzi məlumatları dəqiqləşdirmək məhz onun müridi Xızır paşanın tarixi şəxsiyyət olması hesabına mümkün olmuşdur. Məsələnin başqa tərəfi, üz qarası olsa da, Xızır paşanın da adı mürşidilə yanaşı əbədi olaraq yaşamaqdadır.

Ümumiyyətlə, Pir Sultan Abdal ələvi-bəktəşi məclisləridə nəfəsləri ən çox oxunan ozanlardan biridir. İren xanım Pir Sultan Abdalın bir neçə şeirinin bəktəşi-ələvi inanclarına dayanan sətiraltı mənalarının izahını vermiş, onlardan birini çox sevdiyini ayrıca qeyd etmişdir, Biz də bu böyük alimimizin ruhu şad olsun deyə həmin şeiri və onun təfsirini burada xatırlatmaq istəyirik:

Hezreti Şahın avazı,
Turna derlər bir kuşdadır.
Asası Nil deryasında,
Hırkası bir dərvişdedir.

Nil deryası ümman oldu,
Sarardı gül benzim soldu.
Bakışı arslanda kaldı,
Darbu dahi bir koçdadı.

Alim bilmezdi benliyi,
Dilde tutmazdı kinliyi.
Zülfükarın keskinliyi,
Zerrecesi kılıcdadır.

Nerde Pir Sultanım, nerde?
Özümüz asılı darda,
Yemenden öte bir yerde,
Dahi Düldül savaşıdı.

Xatırladaq ki, “Şah” deyəndə Həzrəti Əli nəzərdə tutulur. Məlumdur ki, “Durna” türk folklorunda qəribliyin timsalıdır. İren xanım isə yazır: “Durna əbədi dönüşün və köçəri həyatın, başqa sözlə, yenidən bədənsəlləşmənin simvoludur. Bəktəşilərdə “durna” Əlinin simvollarından biridir. Əli, hər şeydən öncə, bir günəş-tanrı olaraq görünür və əski türklərin “Göy-tanrı”larını təmsil edir. Nil dibində əsası ilə Musaya, “dərvişlik hırka”sı ilə Hacı Bektaşə göndərmə vardır. Bəktəşilər yenidən bədənsəlləşməyə inanmaqdadırlar. Əli bütün peyğəmbərlərin yenidən bədənləşməsidir və Musa kimi, Hacı Bektaş da Əlidən başqa deyildir” (Melikoff 2008: 148). Ayrıca, səməhlər də durna uçuşunu xatırladır.

Son bənddəki sətiraltı mənanı anlamaq üçün ələvi simvollarına diqqət yetirilməlidir. Simvollaşmış yazılarda deyilir: “Əli aslan görünüşündə canlandırılır. Çünki o Allahın aslanıdır” (Melikoff 2008: 247).

Bundan əlavə, İren xanım Konyada İzzət Qoyunoğlunun kolleksiyasında ələvi-bəktəşiliyə aid olan bir şəkil haqqında yazır: “Əlimə aldığım da çiçəkli, zəngin süsləri səbəbindən XVIII yüzilə aid ola biləcəyini düşündüm. Əlinin bədənini ərəbcə “Ya Əli, mən elm kəndiyəm, Əli də qapısıdır” yazısı vardır. Bu söz Məhəmmədə aid sayılır. Tabutun üzərində yenə ərəbcə “Ölmədən öncə ölün” (“Mütü ale en-temütü”) yazısı var ki, tablonun çağırışı da budur. Tablo ölümün sonrakı yaşamı, sonsuz yaşamı simvollaşdırır. Və dəvənin üzərində farsca gözəl bir yazı: “Mənimlə olursan, mənimləsən, Yəməndə olsan belə. Mənimlə deyilsən, Yəməndəsən, yanımda olsan belə” (“Ba məni pişi-məni, dər Yəməni, Bi məni pişi-məni dər Yəməni”) (Melikoff 2008: 247-248).

Pir Sultanın şeirinin son bəndindəki Yəmən sözü də bu şəkildə izahını tapmış olur.

Türkiyədə bir neçə Pir Sultanın olması ilə bağlı fikirlər vardır. Onların içərisində türk dilinin mahir bilicisi, ələvi-bəktəşiliyin yorulmaz təbliğatçısı, əsl xalq ozanı Pir Sultan Abdalın nəfəsləri böyük bir sayğı ilə “Qırqların cəmi”ində bu gün də səsləndirilməkdədir.

Nəticə: Pir Sultan Abdalın məşhur şeirlərindən birində deyilir:

Uyur idik, uyardılar,
Diriyə saydılar bizi.
Qoyun olduq, səs anladıq,
Sürüyə saydılar bizi

(<http://www.antoloji.com/suruye-saydilar-bizi-siiri/>)

Bu türk ozanını çox sevdininə görə, İren xanım bir kitabının adını onun şeirindəki misra ilə – “Uyur idik, uyardılar” adlandırmışdır. Türkiyədə onun “Qırqların

cəmiində” (Melikoff 2007), “Dastandan masala – türkoloji yolçuluqlarım” (Melikoff 2008), “Uyur idik uyardılar” (Melikoff 2009) və s. kitabları nəşr edilmişdir.

Ölümündəm sonra – 2009-cu ildə Esat Qorxmazın redaktorluğu ilə “Uyur idik uyardı İren Melikoff” adlı məqalələr toplusu nəşr edilmişdir ki, burada qırxa yaxın müəllifin bu görkəmli azərbaycanlı alimin fəaliyyəti haqqında təhlilləri öz əksini tapmışdır (Uyur idik uyardı İrene Melikoff 2009). Kitabdan görünür ki, İren xanımı bu gün də bəktəşi ələvilər “Ana sultan”, “Ənəlhəq bağında bir gül qonçası”, “Bir bilim dərvişi”, “Bəktəşi işığı” və başqa epitetlərlə adlandırır, ona hədsiz böyük bir sevgi bəsləyir, əsərlərinin təbliği üçün çalışırlar.

Azərbaycanda İren xanım Melikoff haqqında müəyyən qədər məlumatlar verilmişdir, lakin onun çox zəngin fəaliyyəti tam şəkildə indiyə qədər təhlilə cəlb edilməmişdir. Doxsan ildən çox ömür sürən və təxminən altmış ildən artıq yaradıcılıqla məşğul olan bu görkəmli alimin öz vətəninə tanıtdırılmasına, dünyanın müxtəlif ölkələrində işıq üzü görmüş əsərlərinin tərcümə olunaraq nəşr edilməsinə ehtiyac vardır. Bundan əlavə, İren xanımın bəktəşi-ələviliklə bağlı tədqiqatlarının təhlil edilməsinin də vaxtı çoxdan çatmışdır və öz araşdırıcısını gözləməkdədir.

ƏDƏBİYYAT

Abid, Əmin (2016). Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi, Bakı, Elm və təhsil, 240 s.

Alptekin, Turan (2009). Prof. İrene Melikoffun ardından (inceleme-son yazılar-mektuplar), İstanbul: Demos yayınları, 2009, 134 s.

Melikoff, İrene (2007). Kırkların cəmiində, Çeviren: Turan Alptekin, Demos yayınları, İstanbul: 200 s.

Melikoff, İrene (2008). Dastandan masala: Türkoloji Yolculuklarım, Çeviren: Turan Alptekin, İstanbul: Demos yayınları, 271 s.

Melikoff, İrene (2009). Uyur idik uyardılar, Çeviren: Turan Alptekin, İstanbul: Demos yayınları, 184 s.

Xətayi, Şah İsmayıl (2005). Əsərləri, Bakı: Şərq-Qərb, 384 s.

Uyur idik uyardı İrene Melikoff (2009). Editör Esat Korkmaz. İstanbul, Demos yayınları, 2009, 382 s.

www.antoloji.com/suruye-saydilar-bizi-siiri/ – (internet resurs)



Sevinc ƏLİYEVƏ

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

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

ORCID kod: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0004-8353-0003>

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.82>



“DASTANI-ƏHMƏD HƏRAMİ” ƏSƏRİNİ XALQ ƏDƏBİYYATINA BAĞLAYAN XÜSUSİYYƏTLƏR

Açar sözlər: “Dastani-Əhməd Hərami”, folklor, yazılı ədəbiyyat, atalar sözləri, aforizmlər, məsnəvi, əruz vəznı, dastan, poema

Summary Sevinj Alieva

Characteristics that connect the work of “Dastani-Ahmed Harami” to folk literature

“Dastani-Ahmad Harami” of the XIII century is considered the first example of Azerbaijani-language poetry. It is very valuable as well as the first example of masnavi. The author of this masnavi is unknown, the work written in a simple language belonging to folk literature is in eruz vezn. However, when reading Masnavi, we can hear the features of the syllable, because the national artistic and poetic features inherent in Azerbaijani poetry have been preserved. This further increased the attachment of the work to folk literature, and we know that the happy ending of the epic is one of the qualities inherent in folk art. From the history of literature, we know that this work was first discovered in 1928 by the Turkish scientist named Talat check. It was printed in Istanbul in 1933 and 1946. The facts mentioned by us show that the hard work of the Turkish scientist in the creation of the “Dastani Ahmad Harami” is undeniable. So, before publishing it, the researcher wrote a fifteen-page preface, the final word about the work, as well as compiled an explanatory dictionary of about a thousand words and phrases. The form of writing, language, style, heroes, the mentioned musical instruments, dishes, fruits and sweets, wedding customs show the richness of the work with examples of folk literature, as well as belonging to the Turkic peoples, especially the Azerbaijani people. According to another appendix of Talat Onay, the writing of the epic dates back to the end of VII century A.D., and this dates back to the end of XIII and beginning of XIV century in Gregorian calendar. This opinion is confirmed by the studies of Azerbaijani scientists. This opinion is confirmed by the studies of Azerbaijani scientists. The studies of Hamid Arasli and Samat Alizadeh also show that the work is an important source for Azerbaijani poetry and folk literature of the XIII century. The proverbs and sayings, aphorisms and parables used mean that folk literature is used in the work and these examples give the work a special meaning. Therefore, “Dastani-Ahmad Harami” has a certain perfection and wisdom. In the article we talked more widely that “Dastani- Ahmad Harami” contains the features of our literary language before Gazi Burhanaddin and Imadaddin Nasimi. The work is more in harmony with the language of the epos “Kitabi-Dede Gorgud”, as well as the poem” Qisseyi-Yusif “ by Ali. The way of saying words, a number of aphorisms and phrases can serve as a vivid example of our idea. There are no words and expressions that are difficult to understand in this work, written in a simple and clear language. Of course, the ideas mentioned by us are for the period of the work itself, all words and phrases in the work were used in their native

language, which everyone understands. These facts also confirm once again that the work was written using folk art and folk colloquial language.

Key words: “Dastani-Ahmed Harami”, folklore, written literature, proverbs, aphorisms, masnavi, eruz vezni, epic, poem

Резюме

Севиндж Алиева

Характеристики, связывающие произведение «Дастан-Ахмед Харам» с народной литературой

«Дастан-Ахмед Харам» XIII века считается первым образцом азербайджаноязычной поэзии. Он очень ценен, а также как первый образец маснави. Автор этого маснави неизвестен, произведение, написанное простым языком, относящимся к народной литературе, находится в эруз везне. Однако при чтении маснави мы можем услышать особенности слога, потому что национальные художественно-поэтические особенности, присущие азербайджанской поэзии, были сохранены. Это еще больше усилило привязанность произведения к народной литературе, и мы знаем, что счастливый конец эпоса является одним из качеств, присущих народному творчеству. Из истории литературы мы знаем, что это произведение впервые было обнаружено в 1928 году турецким ученым по имени Талат Чек. Он был напечатан в Стамбуле в 1933 и 1946 годах. Приведенные нами факты показывают, что упорный труд турецкого ученого в создании «Дастан Ахмед Харам» неоспорим. Так, перед его публикацией исследователь написал пятнадцатистраничное предисловие, заключительное слово о произведении, а также составил толковый словарь, насчитывающий около тысячи слов и выражений. Форма написания, язык, стиль, герои, упомянутые музыкальные инструменты, блюда, фрукты и сладости, свадебные обычаи показывают насыщенность произведения образцами народной словесности, а также принадлежность к тюркским народам, особенно азербайджанскому народу. Согласно другому приложению Талата Чек, написание эпоса относится к концу VII века н.э., а по григорианскому календарю это относится к концу XIII и началу XIV века. Это мнение подтверждают и исследования азербайджанских ученых. Это мнение подтверждают и исследования азербайджанских ученых. Исследования Гаида Араслы и Самата Ализаде также показывают, что произведение является важным источником для азербайджанской поэзии и народной литературы XIII века. Используемые пословицы и поговорки, афоризмы и притчи означают, что в произведении используется народная литература, и эти примеры придают произведению особый смысл. Поэтому «Дастан-Ахмед Харам» обладает определенным совершенством и мудростью. В статье мы более широко говорили о том, что «Дастан-Ахмед Харам» содержит черты нашего литературного языка до Гази Бурханаддина и Имадеддина Насими. Произведение более гармонирует с языком эпоса «Китаби-Деде Горгуд», а также поэмы «Гисеи-Юсиф» Али. Манера произнесения слов, ряд афоризмов и фраз могут служить ярким примером нашей идеи. В этом произведении, написанном простым и ясным языком, нет слов и выражений, которые трудно понять. Конечно, упомянутые нами идеи относятся к периоду самого произведения, все слова и фразы в произведении использованы на родном языке, который понятен всем. Эти факты также еще раз подтверждают, что произведение было написано с использованием народного творчества и народного разговорного языка.

Ключевые слова: «Дастан-Ахмед Харам», фольклор, письменная литература, пословицы, афоризмы, маснави, эруз везни, эпос, поэма

Giriş. “Dastani-Əhməd Hərami” əsərinin Azərbaycan dilində yazılması XIII əsrə təsadüf edir və bu əsər haqqında elmi məlumatı ilk dəfə Həmid Araslı söyləyib. Bu haqda məlumatı ilk dəfə akademik Həmid Araslı verib. Filologiya

elmləri doktoru, pedaqoq Samət Əlizadə “Dastani-Əhməd Hərəmi” əsərinin XIII əsr Azərbaycan şeir dilinin araşdırılması üçün əhəmiyyətli bir mənbə, illüstrativ material olduğunu qeyd edir. Dastan, sözsüz ki, XIII əsr abidəsidir. Lakin bu əsər uzun illər ədəbiyyat tariximizə məlum olmayıb, buna baxmayaraq ədəbiyyatşünas alimlər dastanı Azərbaycan dili və ədəbiyyatının ən qədim abidələrindən biri hesab etmişlər. Əsər giriş və altı məclis daxil olmaqla 816 beytdən ibarətdir.

Bu məqamda bunu da vurğulayaq ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının da müəllifi bəlli olmayıb. Lakin indi “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə məşhur olan bu dastan, oğuz qəbilələrinin Azərbaycana gəldiyi əsrlərin tarixi hadisələri ilə səsleşən, XI əsrdə bizə məlum olmayan bir şəxs tərəfindən yazıya köçürülmüş müxtəlif dastanlardan ibarətdir (8, 31).

Bu dastanı bu gün bünyad edəlim,
Haqqın qüdrətlərin biz yad edəlim.
Gəlin, ey məni bəhrin seyr edənlər,
Bu dərya gövhərindən xeyir edənlər.
Məanidə qılı iki biçənlər,
Dilindən daima gövhər saçanlar (1, 3).

Leyli və Məcnun” poeması kimi “Dastani-Əhməd Hərəmi” əsəri də həzəc bəhrində yazılıb, məsnəvi formasında qələmə alınmışdır. Bu poema həm də daxilində qəzəl verilən ilk əsər kimi ədəbiyyat tarixində öz yerini tutmuşdur. Kin-küdurətin bədii cəhətdən tənqid olunduğu bu əsərdə də qeyd olunur ki, bu xarakter yalnız kin saxlayanın özünə ziyan vurur. Bununla aydın olur ki, əsas məqsəd əxlaqi ideyanı oxucunun diqqətinə çatdırmaqdır. Avropa cəngavərlik romanları var ki, hadisələrin cəlbədiciliyi ilə diqqətimizi çəkir, amma “Dastani-Əhməd Hərəmi” əsəri bu cəhətdən onlardan fərqlənir. Aydın olur ki, əsərin əsas ideyası xeyir və şər qüvvələr arasında mübarizə, xeyirin şər üzərində qələbəsidir. Əsərdə hadisələr məclislər şəklində qurulmuşdur. Əsərdə ənənəvi başlıqlarla qarşılaşırıq, şair bir-başə mətləbə keçərək qələmə aldığı əhvalatı danışmağa başlayır. Əsərdə dörd surət var. Əsərin baş qəhrəmanı insanların səadət yolunu kəsən Əhməd Hərəmidir.

Əlyar Səfərlinin də “hərəmi” sözü haqqında araşdırması fikirlərimizi təsdiq edir : “Dastanda “hərəmi” sözü mənfi mənada səslənmişdir. Sonrakı əsrlərdə baş verən Cəlalilər hərəkatı dövründən fərqli olaraq burada hərəmiyə, dəliyə dərin bir nifrət vardır. Əhməd Hərəmi və onun doqquz yoldaşı oğrudur, quldurdur. Onların Krimdən Bağdad şəhərinə gəlib çıxması da oğurluqla bağlıdır” (4, 246). Məğrur, igid qadın obrazı olan Güləndamın Hərəmini öldürməsi xeyirin şərə qalib gəlməsi anlamını ifadə edir. Əsər ilk dəfə 1978-ci ildə Bakıda çap olunub.

Onu da bilirik ki, XIII əsr Azərbaycan epik poeziyasına aid olan iki nümunədən biri “Dastani-Əhməd Hərəmi” əsəri, digəri Qul Əlinin “Qisseyi-Yusif” poemasıdır ki, onların da ortaq cəhətlərinin olması xeyir, haqq-ədalət, mərdlik, dürüstlük kimi müsbət keyfiyyətlərin, islam dininin humanist dəyərlərinin bədii cəhətdən əksi, eləcə də insanlığa ləkə olan mənfi keyfiyyətlərin tənqidi ilə səciyə-

yələndirilir. “Azərbaycan ədəbiyyat tarixi” kitabında da göstərildiyi kimi, “Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatında xeyirlə şərin mübarizəsini təsvir edən əsərlər çoxdur. Onlarda qara qüvvələr nəcib, gözəl insanların yolunu kəsir, yaramaz işləri ilə seçilirlər. Nizaminin “Yeddi gözəl”ində yeddi nağılın hamısında bədii düşüncənin hədəfi iki qüvvənin mübarizəsindən ibarətdir. “Dastani-Əhməd Hərami”də Əhməd Hərami şəhər insandır (4, 246).

Nəzəri çərçivə. Əsərdə hadisələr altı məclis çərçivəsində təsvir olunur deyə, birinci məclisdə başlayan hadisələr sonuncu altıncı məclisdə bitir. Əsəri oxuyanda aydın olur ki, bu cür quruluş əsərdə yarımçıqlıq kimi nəzərə çarpmır. Sonuncu altı məclisin nəticə hissəsindəki beytlərə diqqət yetirsək, fikrimiz daha aydın izah olunar:

O gecə sübhədək işrət edərlər,
Sabah olucağız gör ki, nəderlər,

Başın Əhməd Həraminin kəsərlər,
Dəxi gövdəsini bürcə asarlar.

Alıb bəylər başın meydanə çıxdı,
Nişan üçün qabaq yerinə dikdi.

Tamaşayı görür ol gün əmirlər,
Ulu, kiçi, sipahilər, vəzirlər.

Oxa dikdilər ol düşmən başını,
Son ucu noldu, gör anın işini.

Yavuz sanıları başına gəldi,
Nə kim sanırdı xəlqə, kəndi buldu (1, 110).

Sonuncu bu beyt hadisələrdən çıxarılan nəticə kimi görünür və xalq hikmətini xatırladan bir dəyərləndirmədir.

“Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” kitabında əsərin tarixi ilə bağlı daha bit fakta rast gəlirik: “Dastani-Əhməd Hərami” anadilli şeirimizin ilkin təşəkkül tarixini, ideya-mövzu qaynaqlarını, sənətkarlıq istiqamətini, milli bədii-poetik gözəlliklərini araşdırmaq baxımından da son dərəcə dəyərlidir. Əsər 1632 misradan ibarətdir, klassik məsnəvilər kimi, rəsmi başlıqlarla başlayır. Lakin yeganə əlyazmasının başlanğıcı və sonunda olan bəzi səhifələr düşdüyündən onların hamısını burada görmürük” (4, 243).

Biz də bir daha belə düşünür və qeyd edirik ki, “Dastani-Əhməd Hərami” əsərinin müəllifi folklorə, xalq deyimlərinə bağlı bir sənətkar olmuş, bundan dolayı öz əsərini xalq ruhuna yaxın etmək üçün hər məclisdən sonra xalqa, oxucuya müraciət formasında, beytlərlə xitab edir. Məqamı var ikən qeyd edək ki, XIV

əsrdə yaşayıb yaratmış Yusif Məddah da “Vərqa və Gülşa” poemasını məclislər şəklində yazmışdır.

Apardığımız araşdırma nəticəsində qarşımıza çıxan filologiya elmləri doktoru, professor Seyfəddin Rzasoyun fikirləri də yerinə düşür, maraq doğurur:

“Hər bir epik ənənə və onu sistemləşdirən epos bütün hallarda milli hadisədir. Çünki epos etnosun bütün fiziki və mənəvi təcrübəsini ümumiləşdirən düşüncə sistemidir. Epik ənənə eposun yaddaş formullarına çevirdiyi etnik-mədəni təcrübənin mövcudluğunun bütün formalarını əhatə edən bədii-estetik sistemdir. Ona görə də hər bir xalqın öz epik ənənəsini ardıcıl şəkildə öyrənməsi təkcə elmi məsələ yox, həm də xalqın milli-mənəvi ehtiyacının ifadəsidir. Etnos öz epik ənənəsini müntəzəm şəkildə öyrənməklə ondan ehtiyacı olduğu etnokosmik enerjini əldə edir” (3, 142).

“Dastani-Əhməd Hərami” əsərini folklora bağlayan ən ümdə əlamət onun Azərbaycan nağıl və dastanlarını xatırladan sadə süjet əsasında qurulmasıdır.

Səsi-ünü Rum və Şam elinə çatan Əhməd Hərami doqquz əməl yoldaşı ilə uzun zaman karvanları qarət edər, bununla var-dövlət toplayarmışlar. Nəhayət, bir gün Bağdadda sultanın xəzinəsinə daxil olan Əhməd Həramini sultanın qızı Güləndam görür və yaralayır. Yoldaşlarını isə öldürür. Hadisədən xəbər alan sultandan doqquz qulduru kimin öldürdüyünü gizlədirlər. Krımdan dəyərli hədiyyələr alıb sultana göndərən Əhməd Həramini bununla sultanın diqqətini cəlb edir və sultan qızı Güləndamı ona ərə verməyə qərar verir. Təbii ki, Güləndam bu evliliyə razı olmasa da, atasına görə susmaq məcburiyyətində qalır. Və vəziyyətdən çıxış yolu düşünərək özünə bənzəyən kənizini Əhməd Həramiyə ərə verir. Təsədüfən kəniz ölür və Güləndam çıxılmaz vəziyyətdə qalır. Əhməd Hərami onu da götürüb Krıma yola düşür. Məlumdur ki, Əhməd Həraminin əsas məkrli məqsədi Güləndamı öldürmək idi. Hadisələr elə cərəyan edir ki, Güləndam yoldan keçənlərin köməyi ilə Şiraza Xoca Rüstəm adlı bir qəhrəmana yetişdirilir. Nəhayət, Güləndam Xatunun oğlu, Şirazın hakimi Güləfruh ilə ailə qurur. Əhməd Hərami bir çox hiylələr işlədərək Güləndamı şah sarayında yenidən məhv etməyə çalışsa da, xanımın ayıqlığı, zirəkliyi sayəsində quldur niyyətini həyata keçirə bilmir, qurulan plan əsasında Həraminin başı bədənindən ayrılıb oxa sancılır. Bu xəbəri eşidən şəhər əhli şamlar yandırır, bayram edirlər. Güləndamın canı Əhməd Həramidən, şəhər əhlinin canı isə oğrudan, baş kəsib, qan tökən quldurdan qurtulur.

Əlyar Səfərli əsər haqqında daha bir diqqəti çəkən fikri ortaya qoyur: “Bir cəhət də səciyyəvidir ki, klassik məsnəvilərdə, bir qayda olaraq, qızın eşqindən ancaq ana soraq tutur və tədbir görməyə başlayır. “Dastani-Əhməd Hərami”də isə ata qızına ərə getməyi təklif edir, ana surətinə isə rast gəlmirik. Poemadakı bu xüsusiyyət türk xalqlarının əski epos və dastan ənənələri ilə bağlıdır. Bu baxımdan ata ilə övladın söhbəti çox səciyyəvidir (4, 249).

Əsərin qısa təsvirini qeyd etməkdə məqsədimiz budur ki, poemanın ilk oxunuşda nağıl və dastanı xatırladan süjet əsasında yazılmasını təsdiq etməkdir. Bu

isə onu sübut edir ki, əsər öz qidasını Azərbaycan xalq yaradıcılığından alıb və xalq yaradıcılığına xas olan xoşbəxt sonluqla bitir.

Poemada təsvir olunan surətlər çoxdur. Bunların bir qismi epizodik surətlərdir. Məsələn, Bağdad sarayındakı vəzirlər və xadimlər Yaqut, Cəfər, Şiraz sarayını qoruyan qullar, Güləndamın anası, Şiraz sarayının bağbanı, kənizlər, xatun. Bütün bu epizodik surətlər belə əsərin dolğunlaşmasına, dastan, nağıl forması almağına müsbət təsirini göstərir. Bu keyfiyyətlər isə əsərin dilini sadələşdirdiyi üçün oxucular tərəfindən əsərin yorucu deyil, rahat mütaliə edilməsinə, oxunmasına müsbət təsir göstərir.

Maraqlı tərəflərdən biri də budur ki, əsərin müəllifi hadisələrə müdaxilə etməməyə çalışsa da, bu, sona qədər davam etmir. Təsvir olunan əhvalatdan güc alan, təsirlənən sənətkar belə hadisələrə münasibət bildirmək məcburiyyətində qalır. Bunu əsərin son məclisində aydın şəkildə görürük.

Professor Ramazan Qafarlı yazır: “Rəqəmlərin mifoloji əsasları ilkin dünya görüşünün məhsuludursa, hesab və hesablama strukturları nisbətən sistem halda bir qədər sonrakı çağlarda – arxaik mədəniyyətlərin formalaşması başa çatanda meydana atılmış, bundan sonra saylar həm də gerçək, həqiqi mənada dərk olunmuşdur” (2, 420). “Dastani-Əhməd Hərami” əsərində də bu fikir özünü doğruldur. Fikrimizin ifadəsi üçün əsərdən nümunə göstərdiyimiz beytlər öz təsdiqini tapır:

Yedi oğlan gətirdim aydan arı,
Yüzü güldür, şəkərdir, ağzı yarı.

Yedi dəxi qız-oğlanlar ay üzlü,
Dini inci ibi, gül şəhd sözlü.

Yedi hindi qılıc, yedi gözəl at,
Yügürsə eyləyə karlanqıcı mat,

Həm üş gövhər gətirmişəm dəxi uş,
Qəbul etsin ki, könlümüz ola xoş (1, 40).

“Dastani-Əhməd Hərami” əsərində rast gəldiyimiz, oxuyub qavradığımız hadisələr, əhvalatlar, təbii ki, bu günümüz üçün real sayıla bilməz. Əsər zamanəmiz üçün qeyri-real hesab olunan əhvalatlarla, fantastika ilə zəngindir. Bu isə sehrli nağıllarda rast gəldiyimiz hallardır. Məsələn,

Bir əfsun oxudu Əhməd Hərami,
Xəzinə inlədi düşdü təmami.

Dükəli çünki açıldı qapular
Utalı-utalı çün getdi bunlar.

Taş eşikdə qərar etdi nigarın
Pənah etdi nədir gör intizarın.

Yalın eylədi ol hindi qılıcı,
Görün nə qılur ol fitnə qılıcı (1, 29).

Sehrli ünsürlərin əsərdə yer alması, baş qəhrəmanın adı ilə daha çox bağlı olması bilavasitə xalq ədəbiyyatından gələn xüsusiyyətdir.

Xalq ədəbiyyatının təsiri bir də bunda özünü göstərir ki, dastan əruz vəznində yazılsa da, şeirimizin ənənəvi poetik xüsusiyyətləri önə çıxmışdır. Məhz buna görə də beytlər heca vəznli şeirlərin oxunduğu qaydada səslənir.

Qeyd etdiyimiz kimi, əsərdə təsvir edilən hadisələrin tərənnümünə həsr edilmiş, adi təhkiyə xüsusiyyətli şeir nümunələri üstünlük təşkil edir. Sanki beytlər nəsr əsərlərini xatırladır. Bu da xalq ədəbiyyatından irəli gələn keyfiyyətlərdir.

Fikrimizin bariz nümunəsi üçün aşağıdakı beytlərə diqqət yetirək:

Vəli bir hacətim var söyləyəm bən,
Bu gün halu sizə şərh söyləyəm bən.

Malım, mülküm bənim çoxdur Kırımda,
Öküş gəncü xəzinəm var yerimdə (1, 57).

Sənətkar xalq hikmətinə belə özünəməxsus şəkildə müraciət edir. Belə ki, atalar sözləri və məsəllərdən istifadə edərək obrazların yaşadığı həyatı, daxili və xarici aləmini, güzəranını tərənnüm edir. Məsələn,

Cəfa imiş bu dünyanın vəfası,
Ki, bin yaxşı işi dəgməz yamana (1, 65).

Kimsəyə vəfa qılmaz bu dünya,
Olur fani, bəqa qılma bu dünya (1, 72).

“Dastani-Əhməd Hərami” əsərini xalq ədəbiyyatına bağlayan ən ümdə məqamlardan biri də onun sadə və aydın bir dildə yazılmasıdır. Əsərdə qəliz söz və ifadələr yoxdur. Həm XIII-XIV əsr üçün, həm də müasir dövrümüz üçün buradakı sözlərin hamısı deyə bilərik ki, hazır poetik fikirlər, işlək ifadələrdir. Bu həm də onu göstərir ki, əsər ərəb-fars sözləri ilə zəngin olan klassik şeir dilindən uzaqdır, əsərin tarixi daha öncəki zamana gedib çıxır. Əlyar Səfərli, Xəlil Yusifli öz fikirlərini elmi baxımdan əsaslı sayaraq əsərin dil-üslub xüsusiyyətləri haqqında yazır: “Əsər bədii mündəricəsi, məzmunu, məfkurəsi, habelə dil-üslub məziyyətlərinə görə xalq ruhunu ifadə edir, onun ürəyindən xəbər verir, nağıl və dastan ənənələri ilə səsləşir. Bu gün də elə folklor nümunələri var ki, həmin məsnəvini yada salır. “Kitabi-Dədə Qorqud” bu baxımdan xüsusilə çox səciyyəvidir. Poema quruluşu və mövzusuna görə də klassik məsnəvilərdən müəyyən mənada fərqlənir. Şair dastan-məsnəvi ənənəsindənə, nağılvari üsluba sadıq qalaraq birbaşa mətləbə keçir, qəhrəmanların əsil-nəcabəti barəsində xalq dastanları və nağıllarında olduğu kimi uzun-uzadı məlumat vermir (4, 244-245).

Metod. Məqalənin, daha dəqiq desək, bu araşdırmanın aparılmasında klassik folklorşünaslıq ilə bərabər, müasir folklorşünaslığın nəzəri prinsip və müddəalarına istinad edilmişdir. Bundan əlavə, məqalənin hazırlanmasında qarşıya qoyduğu-

muz məqsəd və vəzifələrdən asılı olaraq, nəzəri-metodoloji mənbə kimi Azərbaycan və dünya alimlərinin bu sahədəki elmi təcrübə və nəticələrindən istifadə edilmişdir.

Əlyar Səfərli, Xəlil Yusifli müəllifləri olduqları “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” kitabında Heydər Əliyevə istinad edərək o dövrü aşağıdakı kimi təsvir edib: “Böyük öndərimiz Heydər Əliyev Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi təkamülünü belə dəyərləndirirdi: “Klassik Azərbaycan ədəbiyyatı öz inkişafında insana böyük məhəbbətlə dolu olan ecazkar, fəlsəfi lirikanın orta əsrlərin ictimai və mənəvi buxovlar əleyhinə çevrilmiş üsyankar azad fikirli şeirin parlaq yollarından keçmişdir” (4, 12)

Nəticə. “Dastani-Əhməd Hərəmi” əsərinin bir daha müasir dövrün prizması yönündən tədqiq edilib yenidən elmi ictimaiyyətə təqdim olunması ədəbiyyata, mütaliyəyə marağı olan oxucular üçün dəyərli bir töhfədir. Əhməd Hərəmi üzərində fərq etməz, həm fiziki, həm də mənəvi cəhətdən qələbə çalmaq xeyirin şər üzərində qazandığı qələbədir, uğurdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Dastani-Əhməd Hərəmi. Tərtib edən: Əlyar Səfərli. Bakı: Şərq-Qərb, 2004, 120 s.
2. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə, I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 454 s.
3. Rzasoy S. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı, 2 cildə, II cild. Sənətkar, mətn və mühit məsələləri. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 308 s.
4. Səfərli Ə.; Yusifli X. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Ozan, 2008, 696 s.
5. Səfiyeva V. Akademik Həmid Araslıının folklorşünaslıq irsi. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 156 s.



Matanat XƏLİLOVA

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail:metanetsabirgizi@gmail.com

ORCID: 0009-0000-8293-1236

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.90>



TOY MƏRASİMLƏRİNİN MƏRHƏLƏLƏRİ XALQ ADƏTLƏRİNİN GÖSTƏRİCİSİ KİMİ

Açar sözlər: Toy mərasimləri, xalq adətləri, səhnə, inkişaf, mədəniyyət

Summary

Matanat Khalilova

Stages of wedding rituals as indicators of folk customs

In the article the attention is given to the level of development of wedding ceremonies, which are studied within the framework of household rituals related to ritual folklore, accompanied by folk customs. Wedding ceremonies can be studied from different aspects.

In this study the interaction of folk customs in wedding ceremonies is investigated. Obviously, this topic is one of the most widespread in folklore and ethnography. It can be said that it covers such a wide range of issues that it unambiguously emphasizes the relationship between folklore and ethnography. In the study the Azerbaijani weddings two contexts in terms of the gradual development of folk customs are mainly investigated. Firstly, the staged folk customs that precede the wedding ceremony; secondly, the wedding ceremony itself. Of course, the folk customs that accompany the wedding ceremony are also manifested in various rituals that are also part of the wedding ceremony complex. However, as our aim is to trace folk customs that develop before the wedding, we thought it appropriate to approach folk customs from this perspective, both at the beginning and at the end. In the study the folk customs characteristic of Azerbaijani weddings as monotonous values, as well as customs unique to each wedding, such as “beshikkertme” and “bride kidnapping” are also investigated. In the study the specific methodological approach to this topic is also applied. Thus, while studies on this topic mostly show a wide range of literary and historical sources related to wedding ceremonies, this study did not follow this path as it only looks at the stages of development of the customs, but instead presented an overview of ceremonies and folk customs found in encyclopedic sources.

In the research work it is shown that the customs are interrelated and reflect a unified culture as a whole.

Key words: Wedding rituals, folk customs, stage, development, culture

Резюме

Матанат Халилова

Этапы свадебных обрядов как индикаторы народных обычаев

В исследовании обращается внимание на уровень развития свадебных обрядов, которые изучаются в рамках бытовых обрядов, относящихся к обрядовому фольклору, сопровождаемому народными обычаями. Свадебные церемонии можно изучать с разных точек зрения. В данном исследовании рассматривается взаимодействие народных обычаев в свадебных церемониях. Очевидно, что эта тема является одной из самых распространенных в фольклоре и этнографии.

Можно сказать, что он охватывает настолько широкий круг вопросов, что недвусмысленно подчеркивает взаимосвязь фольклора и этнографии. В исследовании азербайджанские свадьбы в основном изучаются в двух контекстах с точки зрения постепенного развития народных обычаев. Во-первых, инсценированные народные обычаи, предшествующие свадебной церемонии; во-вторых, свадебная церемония. Конечно, народные обычаи, сопровождающие свадебную церемонию, проявляются и в различных обрядах, которые также входят в комплекс свадебного обряда. Однако, поскольку наша цель — проследить народные обычаи, которые развиваются до свадьбы, мы посчитали целесообразным подойти к народным обычаям с этой точки зрения, как в начале, так и в конце. В исследовании также рассматриваются народные обычаи, характерные для азербайджанских свадеб как однообразные ценности, а также обычаи, уникальные для каждой свадьбы, такие как «бешиккертме» и «похищение невесты». В исследовательской работе к данной теме также был применен особый методологический подход. Таким образом, в то время как исследования по этой теме в основном демонстрируют широкий спектр литературных и исторических источников, связанных со свадебными церемониями, данное исследование не пошло по этому пути, поскольку оно рассматривает только этапы развития обычаев, а вместо этого представило обзор церемоний и народных обычаев, обнаруженных в энциклопедических источниках.

Исследовательская работа показывает, что обычаи взаимосвязаны и отражают единую культуру в целом.

Ключевые слова: Свадебные обряды, народные обычаи, этап, развитие, культура

Müxtəlif mərasimləri özündə daşıyan mərasim folklorunda toy mərasimləri ənənəvi olaraq məzmun etibarilə məişət mərasimləri və yaxud “Ailə-məişət” mərasimləri bölgüsünə daxil edilib araşdırılır (1, 93, 120; 2, 91; 3, 287). Toy mərasimləri xalq adətlərinin formalaşmış mental dəyərləri əsasında müşayiət olunur və milli mədəniyyətin ən aparıcı qatlarını təşkil edir. Bu baxımdan bölgələrdə keçirilən toy mərasimləri ilə ölkə ərazisinin istər mərkəzi, istər ucqar zonalarında baş tutan mərasimlər demək olar ki, eyni dəyərlər əsasında həyata keçirilir. Bu dəyərlər məcmusu məhz etnik-milli-mədəni dəyər adlandırılır.

Toy mərasimləri əsasən iki bölgü əsasında klassifikasiya oluna bilər:

1. Toy mərasiminə qədər mərhələli xalq adətləri;
2. Toy mərasimi.

Biz əvvəlki tədqiqatlarda da bu mövzuya toxunmuşuq (4, 286-293).

Bu araşdırmada isə xalq adətlərinin kompleksini təşkil edən toy mərasiminin mərhələli inkişafına toxunmaqla, xalq adətlərinin yüksələn xətt üzrə ardıcılığına nəzər yetirmək fikrindəyik. Bu bizə imkan verir ki, bir-birinə bağlı olan xalq adətlərini toy mərasimi aspektində aydınlıqla izləyə bilək. Onu da qeyd edək ki, bu adətlərin ardıcılığını izləmək və konkret olaraq bu adətləri təsvir etmək üçün adətlərin yer aldığı müxtəlif əsərləri deyil, yalnız bu mərasim pillələrinin ensiklopedik qaynaqlarını diqqətdən keçirməyi düşünürük. Həmçinin toy mərasimləri məlumat şəbəkəsi baxımından bir tədqiqat işinə sığmayacaq qədər zəngindir. Buna görə də əsas mərhələlərə nəzər yetirməyi məqsədə müvafiq hesab edirik. İlkin olaraq qeyd edək ki, toy mərasimləri bir-birinin davamı olan xalq adətləri əsasında zəncirvari bağlılıqda geniş mərasim qaydalarını meydana çıxarır. Yəni, burada

başlanğıcdan zirvəyə doğru bütün qaydalar xalq adətləri formasında cərəyan edir ki, burada bir mərhələni aradan çıxarsaq, demək olar ki, toy sisteminin ardıcılığı pozular və mərasim kompleksi məntiqi yekundan məhrum olar. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, toy mərasimi nəinki toy mərasimi ilə başlayan mərasimdir, əksinə hələ ailə quracaq gənclər körpə olarkən müəyyən situasiyada beşikləmə adəti ilə birgə başlanır. Yəni toy hələ çox illər əvvəl niyyətlə başlanır, adətlə davam edir, toy məclisi ilə yekunlaşır.

Beşikləmə (beşikləmə) və ya göbəkləmə adəti.

Xalq arasında qədim dövrlərdən gələn bu adətə görə, oğlanın və qızın valideynləri övladları hələ beşikdə ikən adaxlayırdılar. Bir çox hallarda övlad həsrəti çəkən kişilər, arzularına çatarlarsa, övladlarını bir-biriylə evləndirəcəklərini əhd edərdilər (5, 317). Beşikləmə adətinin mərasimi icrası haqqında əlimizdəki etnoqrafik qaynaqdan oxuyuruq ki, “Beşikləmə” adəti zamanı oğlan və qız uşaqları hələ beşikdə, yəni qundaqda ikən onların valideynləri sövdələşib uşaqlarını bir-birinə deyikli edir və bunun təsdiqi kimi qızın beşiyinə kərt (nişan) qoyurdular. Beşikləmə sözü də buradan yaranmışdır (5, 317). Hətta bu qaynaqda bəzi yerlərdə başqa formada mövcud olan beşikləmə adəti də təqdim olunur. Qaynaqda göstərilir ki, bəzi hallarda qız uşağı oğlan uşağından daha sonra doğulardı. Oğlan və qızın valideynləri qabaqcadan şərtləşdiklərinə görə, mamaça körpənin göbəyini kəsən zaman “göbəyini filankəsin oğluna kəsirəm” deyərdi. Buradan da göbəkləmə ifadəsi meydana çıxmışdır. Bəzi bölgələrdə isə oğlanın anası qundaqda olan qız uşağını köynəyinin yaxasından salıb, ətəyindən çıxarmaqla “beşikləmə” mərasimini yerinə yetirirdi (5, 317).

Ancaq onu da unutmaq olmaz ki, beşikləmə adəti hər kəs üçün keçərli deyil. Bu baxımdan beşikləmə adəti də müəyyən anlamda toy mərasimlərinin tərkib hissəsi olaraq qəbul oluna bilər.

Qızbəyənəmə və oğlangörmə adəti.

Bu adətlər demək olar ki, toy mərasimlərinin əsas nüvəsini təşkil edir. Çünki ailə mədəniyyətini əxlaq qanunları əsasında inkişaf etdirən xalqın Azərbaycanda bu kimi adətləri həyata keçirməsi, bir növ özünüqoruma reaksiyası kimi müşahidə olunur. Ailənin təməlinin sağlam formada qurulması üçün böyüklər qızı və oğlanı, eyni zamanda onların ailələrini tanımağı bu adət vasitəsilə həyata keçirmişlər. Öncə Qızbəyənəmə adətinə nəzər yetirək. Bu adət haqqında qaynaqda göstərilir ki, Qızbəyənəmə adəti müxtəlif şəkildə icra olunurdu. Birincisi odur ki, analar öz evlilik çağına çatmış oğullarını evləndirmək üçün xeyir mərasimlərində və xüsusən də hamamda qızlara göz qoyurdular. Bu işdə əsas rol anaya və bacıya (bəzi hallarda isə yaxın qohumlara) məxsus idi. İkincisi isə, oğlanlar özləri görüb bəyəndikləri qızlara elçi göndərilməsini arzu edirdilər (6, 22).

Başqa bir ensiklopedik qaynaqda göstərilir ki, keçmişdə qızlar küçəyə çıxanda başına çadra örtər, üzünə rübənd tutardılar. Çox vaxt oğlanın anası, yaxud bacısı qızı

toyda, yasda, bulaq başında, bayram və el şənliklərində, şəhər yerlərində isə həm də hamamda, şəhər kənarına seyrə çıxan zaman görüb bəyənərdilər (7, 138, 139).

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, xalq arasında yalnız qızgörmə və yaxud qız-bəyənmə deyil, qarşılıqlı olaraq oğlangörmə adəti də mövcud olmuşdur. Əlbəttə, bu təbii insani funksiyanın reallaşdırılması idi. Oğlan tərəf qız istədiyi kimi, hətta ondan daha çox qız tərəf övladlarının hansı ocağa gedəcəyi ilə maraqlanmaya bilməzdilər. Etnoqrafik qaynaqda bu barədə qeyd olunur ki, Azərbaycanda keçmişdə “qızgörmə”, “qızbəyənmə” adəti ilə yanaşı, qız tərəfindən “oğlangörmə”, “oğlan-bəyənmə” adəti də olmuşdur. Qız evi də öz növbəsində layiqli bir ailə, dəyanətli bir oğlanla qohum olmağı arzu etmişdir. Oğlangörmə adəti də onu sınağa çəkmək üçün idi (5, 317). Ancaq bu mülahizə birmənalı qəbul oluna bilməz. Çünki oğlangörmə adəti eyni zamanda oğlanın zahiri cəhətdən də qıza uyğun olub-olmadığını yalnız fiziki qüvvə və qabiliyyəti baxımından deyil, zahiri görünüşü, boyu kimi əlamətləri də müəyyən etmək üçün həyata keçirilirdi.

Elçilik. Toy mərasimin növbəti əsas mərhələsi təbiidir ki, elçilikdir. Artıq elçilik mərhələsində əvvəlki mərhələnin davamı olan qız istəmək situasiyası reallaşır. Elçilik çox geniş xalq adətləri ilə müşayiət olunur. Ensiklopedik qaynaqdan bu barədə məlumat alırıq ki, “Qızbəyənmə” mərhələsindən sonra gələn elçilik Azərbaycan xalqının ailə məişətində xüsusi önəm daşıyırdı. Elçiliyə nəslin ağsaqqalları, el-obada hörmət qazanmış, sözükeçən adamlar göndərilərdi. Elçiliyə, adətən, üç-dörd kişi və bir-iki qadın gedərdi. Xalq adətinə görə, elçilər qızın ailəsi tərəfindən hörmət və izzətlə qarşılanardı. Elçilər çox zaman qonaq kimi qəbul edilər, qarşılarına süfrə salınardı. Elçilər “hə” cavabını almayınca, süfrəyə əl uzatmazdılar. Qızın razılığı, el arasında deyildiyi kimi, “hə”si verildikdən sonra “Allah mübarək eləsin” deyib, süfrəyə gətirilmiş çaya qənd salar, “ağızlarını şirin edərdilər”. Sonra oğlanın və qızın analarını qonaq otağına çağırıb bu sevindirici xəbəri onlara bildirərdilər. Oğlanın anası təzə gəlinini çağırıb barmağına nişan üzüyü taxar, başına ipək örpək örtərdi. Qızın “hə”si verildiyi gündən oğlan və qız bir-birinə “deyikli” hesab edilirdilər (7, 138, 139).

Elçilik kimi xalq adətləri içərisində xalq inamları da mühüm yer tutur. Qədim dövrlərdə çox zaman Novruzda elçiliyə gedilməsi çox yaygın olmuşdur. Belə ki, yenə də başqa bir ensiklopedik qaynaqda göstərilir ki, Novruzqbağı günlərdə elçiliyə getmək həmişə düşərli bilinmişdir. Xalq inamına görə, bu zaman elçiliyə getmək, qız almaq gələcəkdə qurulacaq ailəyə xoşbəxtlik gətirər. Xalq arasında “Novruz elçisinə zaval yoxdur”, “Novruz elçisinə yox deməzlər”, “Novruz elçisinin ayağı sayalı olar” və s. deyimlər bu səbəbdən geniş yayılmışdır (8, 63).

Xalq adətləri içərisində monoton adətlərdən olmayan, heç bir səciyyəvilik daşımayan “bəşikkərtmə” kimi “Qızqaçırma” adəti də olmuşdur. Bu zaman elçilik ortadan qalxmışdır. Tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, Ailə-nikah münasibətlərində bəzən elçilik mərhələsindən istifadə olunmurdu. Sosial-iqtisadi vəziyyətlə bağlı olaraq evlənmə bəzi hallarda qız qaçırma kimi həyata keçirilirdi. Qız qaçırma halları

iki cür olmuşdur: qızın sevdiyi oğlana qoşulub qaçması və qızın zorla qaçırılması. Qızların zorla qaçırılmasına xalq mənfi münasibət bəsləmişdir (7, 139). Qızqaçırma zorla həyata keçirilirdisə, ailələr, hətta nəsillər arasına qan davası düşür, ölüm və çox dəhşətli faciələr baş verirdi. Eyni zamanda müəyyən hallarda ailələrin razılıq verməməsi səbəbindən qız oğlana qoşulub qaçırdısa, bu ya nikahla sonuclanır, yaxud ağır fəlakət baş verir, hər ikisinin, müəyyən hallarda isə birinin öldürülməsi ilə sonuclandırıldı (9, 69-75).

Qeyd edək ki, qızqaçırma situasiyası deyil, qızqaçırma adəti isə demək olar ki, hər iki tərəfin gizli razılığı əsasında baş tuturdu. Məhz bu da hər iki tərəfin sosial imkansızlığından irəli gəlir və ailənin bünövrəsi bu əsasla qurulurdu.

Nişan. Xalq mərasimlərinin növbəti mərhələsi nişan və yaxud adaxlanma adlanırdı. Artıq müəyyən mərhələlər keçirildiyinə görə toya yaxınlaşma mərhələsi həyata keçirilirdi ki, bu da təbiidir ki, nişanlanma, yaxud adaxlanma mərasimi idi. Bu mərasimin necə keçirilməsi haqqında ensiklopedik qaynaq geniş məlumat verir: “Elçilikdən bir neçə gün sonra qız üçün “nişan” aparılırdı. Azərbaycanın əksər bölgələrində “nişan” ilə “şirni” bir yerdə olurdu. Bəzi bölgələrdə bu mərasimə “ağsaqqal plov” da deyilirdi. Nişanda qız üçün üzük və şal örpək də aparıldığından, bu mərasimə Bakı, Təbriz, Lənkəran və b. bölgələrdə “şal-üzük aparma” da deyilirdi. Nişan təyin olunduğu gün oğlan evindən qız evinə nişan xonçası aparılırdı. Nişan xonçasının qablarını boş qaytarmazdılar. Həmin qablarda qız evindən oğlan evinə “qəndbaşı” xonçası göndərilirdi. Bu xonçaya oğlan evindən aparılan kəllə qəndin baş hissəsini sındırıb qoyardılar. Xonçada şirniyyat və qənnadı məmulatı ilə birlikdə oğlan evinə pay göndərilirdi. “Deyikli” qız və oğlan nişandan sonra artıq rəsmi olaraq “nişanlı”, yaxud “adaxlı” hesab edilirdilər (7, 139).

Toy. Toy məclisi toy mərasiminin yekun mərhələsi idi. Qaynaqlarda konkret olaraq toy məclisi və bu məclis ərəfəsi bu şəkildə təsvir olunur ki, toy şənlikləri əvvəlcə qız evində keçirilirdi. Qız evində təşkil olunan toy şənliklərindən biri “paltarkəsdi” adlanır. Ona Şirvan bölgəsinin aran kəndlərində “bazarlıq” da deyirlər. Qız evindəki toy şənliklərindən biri də “xınayaxdı” adlanır. Buna Lənkəran və Şəki bölgələrində “qız toyu”, Qazax bölgəsində “qız başı”, Təbriz bölgəsində “yegəl”, Quba bölgəsində “xına gecəsi”, bəzi yerlərdə isə “xına toyu” da deyirlər. “Xınayaxdı” şənliyi gəlin köçməmişdən bir gün öncə axşam çağı keçirilirdi. “Xınayaxdı” şənliyinin sonunda gəlin qızın əl-ayağına həna yaxırdılar. Toy-düyün şənliklərinin “xınayaxdı” mərhələsindən sonra nişanlı qıza “gəlin qız”, adaxlı oğlana isə “bəy oğlan” deyilir. Toy-düyün şənliklərinin son mərhələsi oğlan evindəki toy, yaxud “ulu düyün” olmuşdur (7, 140).

Eyni zamanda bu ərəfədə qızla oğlanın kəbini kəsilərdi (5, 326). Toy məclisi də böyük coşqu ilə keçirilir. Təbiidir ki, toy məclisi geniş adətlər əsasında müşayiət olunur. Böyük toy xalq arasında həmçinin “oğlan toyu” adlanır. Toya qız evindən gəlin gətirilməsi, xoş musiqi sədaları altında başlanır. Daha sonra qohum-əqrəbə xeyir-dua edir, bəy və gəlinə mübarəkabadlıq edirlər. Toy məclisi mahnı və

oyun əsasında şux ovqatla keçirilir, sonda “Vağzalı” havasının müşayiəti ilə başa çatır və gəlin məclisi tərk edərkən əlindəki gül dəstəsini arxaya atır. Xalq inanır ki, gül dəstəsini kim tutarsa, bu il ona düşərli olacaq və yeni toy qurulacaq. Toy məclisi bununla bitir.

Biz xalq adətlərinin zəngin olduğu toy məclisini qısa şəkildə təsvir etdik. Toy məclisinin keçirilməsini və bu adətləri daha geniş səviyyədə təqdim etmək olardı. Ancaq bir çox tədqiqatlarda toy məclisi geniş yer aldığına görə yalnız təkrarçılıq ola bilər. Bu səbəbdən toy məclisi ərəfəsində icra olunan söz, musiqi və adət kompozisiyasını təqdim etdiyimiz qaynaqlardan izləmək daha münasibdir (5, 323-331; 7, 140) və s.

Toy mərasimləri çox geniş mövzudur. O qədər zəngin məlumat səviyyəsinə malikdir ki, bu mövzuda cildlərlə geniş həcmli kitablar yazılmışdır. Folklor, etnoqrafiya, tarix, linqvistik, ədəbiyyatşünaslıq və s. sahələrdə toy mərasimləri haqqında zəngin material mövcuddur. Bu baxımdan kiçik bir araşdırmada bu mövzunu bütünlüklə əhatə etmək mümkünsüzdür. Bizim məqsədimiz toy mərasimləri əsasında bir-birinə bağlanan xalq adətlərinin inkişaf mərhələlərini izləmək olduğu üçün adətlərin silsiləsinin bu kimi ardıcılığını təqdim etməyi münasib hesab etdik. Adətən toy mərasimlərini təqdim edərkən müxtəlif əsərlərdə olan bilgiler təqdim olunur. Biz ayrı yolla gedərək, bu araşdırmada xalq adətlərinin konkret icmalını ensiklopedik qaynaqlar əsasında diqqətə çatdırmağa çalışdıq. Ümid edirik ki, gələcəkdə də bu kimi metodoloji üsuldən istifadə etməklə daha geniş tədqiqat əsərləri meydana qoyulacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Qismət, 2005, 208 s.
2. Xürrəmqızı A. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Səda, 2002, 210 s.
3. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə. Bakı: Turan, 2002, 680 s.
4. Xəlilova M. Azərbaycanın toy adətlərinin fərqləndirici xüsusiyyətləri // Filologiya məsələləri jurnalı, № 4. Bakı: Elm və təhsil, 2019, s. 286-293
5. Azərbaycan Etnoqrafiyası. III cildə, II cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 384 s.
6. Bünyadova Ş. Orta əsr Azərbaycan ailəsi. Bakı: Elm, 2012, 384 s.
7. “Azərbaycan” Ensiklopediyası. Bakı: “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” Elmi Mərkəzi, 2007, 882 s.
8. Novruz Bayramı Ensiklopediyası. Bakı: Şərq- Qərb, 2008, 207 s.
9. Ağayeva K. Qafqazda gender məsələləri. Dərs vəsaiti. Bakı: Elm və Təhsil, 2017, 436 s.



Cəmilə NOVRUZOVA
AMEA Folklor İnstitutu
E-mail: novruzovacemile0@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-9248-7727>
<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.96>



AZSAYLI XALQLARIN FOLKLORUNDA İNANCLARIN TƏSNİFATI

Açar sözlər: inanc sistemləri, azsaylı xalqlar, folklor, simvolik inanclar

Summary

Jamila Novruzova

The classification of beliefs in the folklore of minority peoples

Folklore is a rich field that reflects the culture and worldview of each people. In the folklore of the minority peoples living in Azerbaijan, as in other genres of oral folk literature, beliefs and trials hold an important place. This is because beliefs, on one hand, shape social and spiritual life, and on the other hand, reveal mythical and symbolic structures based on the difficulties and trials individuals face. Thus, this article emphasizes the importance of interpreting beliefs and trials in the folklore of minority peoples not only as folklore examples but also as a reflection of the spiritual world of each people.

The article also divides belief systems into categories using scientific methodology, considering the structural and functional features of these systems.

Keywords: belief systems, minority peoples, folklore, symbolic beliefs.

Резюме

Джамиля Новрузова

Теория распределения верований в фольклоре малочисленных народов

Фольклор — это богатая область, которая отражает культуру и мировоззрение каждого народа. В фольклоре малочисленных народов, проживающих в Азербайджане, как и в других жанрах устной народной литературы, важное место занимают верования и испытания. Это связано с тем, что верования с одной стороны организуют социальную и духовную жизнь, а с другой стороны, раскрывают мифологические и символические структуры, основанные на трудностях и испытаниях, с которыми сталкиваются индивиды. Таким образом, в статье подчеркивается важность интерпретации верований и испытаний в фольклоре малочисленных народов не только как примеров фольклора, но и как отражения духовного мира каждого народа.

В статье также проводится категоризация верований с использованием научной методологии, с учетом структурных и функциональных особенностей этих систем.

Ключевые слова: системы верований, малочисленные народы, фольклор, символические верования.

Folklor bir xalqın mədəni yaddaşı, dünyagörüşü və mənəvi dəyərlərinin ən dərin təzahürüdür və bu sahədə inanc sistemləri, həm dini, həm də mədəniyyətin digər aspektləri ilə sıx əlaqəlidir. Azsaylı xalqların folklorunda inanc və sınımalara mütəxəlif növləri onların yaranış məkanının təbiətə, rühani varlıqlara və qədim ənənələrə bağlılığı ilə özünəməxsus xüsusiyyətlər daşıyır.

İnanclar bir xalqın və ya toplumun dünya, təbiət, həyat, ölüm, tanrılar, ruhlar və digər qeyri-maddi mövzularla bağlı inandığı və qəbul etdiyi fikir və anlayışlardır. Bu, adətən təbii hadisələrə, ailə münasibətlərinə, sosial davranışlara və mədəni rituallara yönəlmişdir. Məsələn, “günəşin doğuşu həyat gətirir”, “ruhların varlığı” kimi inanclar xalqların mədəniyyəti və dünyagörüşü ilə sıx bağlıdır. İnanclar cəmiyyətin mənəvi dəyərlərini, etik prinsiplərini və həyat anlayışını əks etdirir.

İnanclar müxtəlif sahələrə təsir edir və mədəniyyətin hər aspektində öz yerini tapır. Onlar xalqın dünyagörüşünü, mənəvi dəyərlərini, adət-ənənələrini və sosial quruluşunu əks etdirir. Bu inanclar həm də folklorun əsas tərkib hissələrindən biri olaraq mədəniyyətin formalaşmasında mühüm rol oynayır.

İnanc və sınımalar bir-birini tamamlayır: İnanclar insanlara güvən və mənəvi dayanıqlıq verir, sınımalar isə bu inancların real həyatda tətbiqini və gücləndirilməsini təmin edir. Hər iki anlayış folklorunda və cəmiyyətdə böyük əhəmiyyətə malikdir, çünki onlar insan təcrübəsini, dəyərlərini qoruyur və gələcək nəsillərə ötürür.

İnanclar və sınımalar haqqında bir çox tədqiqatlar aparılmış, araşdırmalar edilmişdir. Yekun olaraq bu məfhumu Azad Nəbiyev belə bir tərif verir: “İnanclar sınımalar nəticəsində qətiləşən hökmlərin bədii ifadəsidir” (Nəbiyev, 2009 s. 275).

Sınama ilə inancı müqayisə etdikdə bu nəticəyə gələ bilərik ki, sınımalar daha ilkin anlayışlardır. Azad Nəbiyevin də qeyd etdiyi kimi inanclar sınımalar nəticəsində yaranmışdır. İnsanlar ilk öncə nələisə sınaqdan keçirir, eyni və ya oxşar nəticələr əldə etdikdə artıq bu sınaq bir növ inanca çevrilir. Məsələn, deyilir ki, qara pişik adamın qarşısına çıxanda işləri yolunda getmir. Təsədüfən kimsənin qarşısına bir neçə dəfə qara pişik çıxıb, doğurdan da həmin vaxtlarda işləri tərs gətirib və artıq bir inanc formalaşmış olub: “qara pişik uğursuzluq əlamətidir”.

İnancların qruplaşdırılması

İnancları təsnif edərkən Qəzənfər Paşayev İraq-türkman folklorunda belə qruplaşdırma aparmışdır: “Məişət və mərasimlərlə, təbiət hadisələri, bitki və heyvanat aləmi ilə bağlı inanclar, astral təsəvvürlər və əsatiri görüşlərlə bağlı inanclar” (Paşayev, 2003, s. 36).

Azərbaycan folklorunda isə Azad Nəbiyev xalq inanclarını aşağıdakı şəkildə təsnif edir: “Məişətlə bağlı inanclar; təbiət hadisələri, bitki və heyvanat aləmi ilə bağlı inanclar; astral təsəvvürlər sayəsində yaranan inanclar; əsatiri görüşlərlə bağlı inanclar” (Nəbiyev, 2009, s. 275-276).

İnancları müxtəlif aspektlərə görə qruplaşdırma bilərik. Folklor və mədəniyyət baxımından inancların müxtəlif növləri mövcuddur. Biz inanc sistemlərinin təkcə mifoloji və dini komponentləri deyil, həm də cəmiyyətin gündəlik həyatında, sosial normativlərində və mədəni dəyərlərində oynadığı rolu vurğulamaq məqsədilə, elmi metodologiya əsasında geniş təsnifat aparmağı məqsəduyğun bilirik. Bu yanaşma Azərbaycanda yaşayan azsaylı xalqların, etnik qrupların mədəni identifikasiyasının və etnoqrafik yaddaşının formalaşmasında inanc sistemlərinin mühüm rolunu ortaya qoyur.

İnanclarla bağlı təsnifata nəzər yetirək:

1. Kosmoqonik və təbii hadisələrlə bağlı inanclar
2. Ailə, məişət və sosial münasibətlərlə bağlı inanclar
3. Tanrı və ruhlarla bağlı inanclar
4. Sağlamlıq və bədənin qorunması ilə bağlı inanclar
5. Zaman, təqvim və mərasimlə bağlı inanclar
6. Heyvanat və bitkilər aləmi ilə bağlı inanclar
7. Qədim və simvolik inanclar

Kosmoqonik və təbii hadisələrlə bağlı inanclar

Kosmoqonik və təbii hadisələr ilə bağlı inanclar insanlığın tarixində və mədəniyyətində mühüm rol oynamışdır. Bu inanc növündə ilahi qüvvələrin və fəvqəltəbii varlıqların yaradıcı rolu vurğulanır. Əsrlər boyu insanlar təbiət hadisələrinin səbəblərini anlamağa çalışmış və bunları izah etmək üçün müxtəlif miflər, rəvayətlər və inanclar yaratmışlar. Azsaylı xalqların folklorunda da təbii hadisələrə dair inanclar xüsusilə zəngin və rəngarəngdir. Bu inanclar həm təbiətin gücünə, həm də insanların bu güclərlə əlaqəsinə dair dərin fəlsəfi düşüncələrə əsaslanır, həmçinin onların təbiətə olan hörmətini və dünyanı anlamağa çalışarkən təbiətin gücləri ilə başa çıxma istəyini əks etdirir.

Tat folklor inanclarında rast gəldiyimiz bir nümunəyə nəzər yetirək. “Çoxlu yağış yağanda istiot səpirik ocağa. Ya da yağışı kəsmək üçün sap götürürsən, 40 dənə keçəlin adını deyib düyün vurursan. Gün çıxanda 40 keçəlin başı ağrıyır” (Rüstəmzadə, 2024, s. 204). Bu folklor nümunəsində xalq arasında yayılmış yağışla bağlı mistik inanc və ritualların təsviri yer alır. Mətnin birinci hissəsində çox yağış yağanda “istiot səpirik ocağa” ifadəsi vasitəsilə istiotun yağışın qarşısını almaq məqsədilə istifadə edildiyi iddia edilir. İkinci hissəsindəki “40 keçəlin adı” ifadəsi folklorlarda tez-tez rast gəlinən müqəddəs və ya sehirli gücə malik olan elementləri simvolizə edir; bu cür rituallarda 40 ədəd bir növ tamamlayıcılıq və ya tamlıq mənasını daşıya bilər. “Düyün vurmaq” isə adətən təbiət hadisələrinə müdaxilə etmək, uğursuzluqları aradan qaldırmaq və ya sosial problemləri “bağlamaq” məqsədilə həyata keçirilir.

Saxur folklorunda da analoji olaraq yağış yağması üçün keçəlləri sadalamaq inancı vardır. “Quraqlıq olanda keçəllərin siyahısını düzəldirdilər” (Yaqubqızı, 2014, s.125).

Yağışla bağlı lahıc folklorundan bir nümunə də göstərə bilərik. “Türbədən gətirilən torpağı yandırır dılar. Deyirdilər, günəş çıxacaq. Sonra onu isladırılar, yağış yağır” (Rüstəmzadə, 2024, s. 204). Yandırma əməliyyatı, burada metaforik olaraq quru, isti və işıqlı elementlərin (günəşin simvolu) ortaya çıxmasına səbəb olur. Beləliklə, torpağın yandırılması ilə günəşin çıxması, təbiətdəki dəyişikliklərin və dövri proseslərin simvolik ifadəsi kimi qiymətləndirilir. Növbəti mərhələdə torpağın isladılması ilə yağışın yağması prosesi, suyun və həyatın simvolik təsviridir. Bu ritual torpağın əvvəlcə yanaraq günəşin ortaya çıxması, daha sonra isə

suyun əlavə edilməsi ilə həyatın davam etdirilməsi və təbiət qanunlarının bərpa olunması prosesini göstərir.

“Göy qurşağını görəndə deyərik: “Piəjeni hana etə” (Qoca nənə hana çəkib)” (Rüstənzadə, 2024, s. 204). Bu ifadə çox maraqlı bir talış inancı və təsəvvürüdür. Bu cür ifadələr çox zaman bir nağıl və ya xalq əfsanəsi ilə bağlı olur, insanların təbiət hadisələrini fərqli, metaforik bir dildə izah etməyə çalışdığı vəziyyətlərdə ortaya çıxır. Göy qurşağı bəzən də şans, xoşbəxtlik və ya ruhların yerdən göylərə doğru hərəkəti ilə əlaqələndirilir.

“Günəş və Ay tutulanda talışlar mis təstlər və digər mis qablar döyəcəklə həy-küy salırlar ki, cinlər-şeytanlar Günəşi, Ayı buraxsın” (Məlikova, 2019, s. 171).

“Böyük qasırğa olanda evin sonbeşiyi baltanı ağaca vurub yerə sancardı ki, qasırğa sakitləşsin” (Rüstənzadə, 2024, s. 204). Bu misalda evin sonbeşiyinin baltanı ağaca vurub yerə sancması, həm təbiətin gücləri ilə əlaqə qurma, həm də o gücləri sakitləşdirmək məqsədi güdür. Lahıclarda bu cür rituallar təbiətin fəlakətlərindən qorunma məqsədi ilə aparılır və bir növ “ritual müdafiə” olaraq qəbul edilir. Baltanın ağaca vurulması, qasırğanın simvolik olaraq “yerə bağlanması” və sakitləşdirilməsi üçün bir vasitə kimi qəbul edilə bilər. Bu kimi rituallar həm də insanların təbiətə qarşı özlərini qorunmuş hiss etmələrinə kömək edir, çünki belə hallarda nə etməli olduqlarını bilirlər.

Bu nümunələrdə azsaylı xalqların folklorunda təbiət hadisələrinin və ritualların simvolik dil vasitəsilə necə izah edildiyini, həmçinin insanların təbiətlə qarşılıqlı əlaqədə və ona təsir etmək arzusu ilə necə rituallar formalaşdırdıqlarını ortaya qoyur. Nəticədə, belə folklor nümunələri etnoqrafik təcrübənin zənginliyini və təbiətlə mədəniyyət arasındakı dərin əlaqəni əks etdirir.

Ailə, məişət və sosial münasibətlərlə bağlı inanclar

Ailə və sosial münasibətlər hər bir cəmiyyətin əsas sütunlarından biridir və onun möhkəmliyi insanlar arasındakı əlaqələrin keyfiyyətini müəyyən edir. Qədim zamanlardan etibarən insanlar ailə bağlarını və sosial münasibətləri qorumaq üçün müxtəlif inanclara və adət-ənənələrə riayət ediblər. Bu inanclar cəmiyyətin dəyərlər sisteminin formalaşmasında mühüm rol oynayır və insanların davranışlarına, seçimlərinə təsir göstərir. Ailə münasibətləri, dostluq, nikah, valideyn-övlad əlaqələri və qonşuluq kimi mövzularda bir çox inanclar mövcuddur ki, bunlar hər bir xalqın mədəniyyətinə uyğun şəkildə inkişaf etmişdir.

Bu qrupa aid olan inancları daha da konkretlik qazanması üçün iki alt qrupa da ayıra bilərik.

a) *Ailə və evlilik inancları*: Ailə və evlilik inancları müxtəlif mədəniyyətlərdə fərqli olsa da, onların əsas məqsədi ailə bağlarını möhkəmləndirmək, uğurlu və xoşbəxt evliliyin təmin olunmasına kömək etməkdir. Bu inanclar nikahdan əvvəl, toy mərasimində və evlilik müddətində müəyyən qaydalara əməl etməyi tövsiyə edir.

Məsələn, ““Masanın küncündə oturmaq olmaz. Otursan subay qalarsan” (Rüstəməzadə, 2024, s. 204). Bu inancın əsas mahiyyəti insanın ailə qismətinin bağlanması qorxusudur. Tat və digər Qafqaz xalqları ailəni cəmiyyətin ən vacib dayağı gördükləri üçün evlilik və ailə qurmaqla bağlı bu cür inanc formalaşmış. Bu inancın kökü həm də qədimdən qonaqpərvərlik qaydalarına bağlı ola bilər – küncdə oturmaq hörmətli qonaq və ailə başçısı üçün uyğun hesab olunmurdu. Bənzər inancları Slavyan, İran və Türk xalqlarının mədəniyyətində də görmək olar. Məsələn, ruslarda küçədə küncdə dayanmağın və ya stolun küncündə oturmağın uğursuz olduğu deyilir. Tatlar arasında isə bu, ailə qurmaq və qismətlə bağlı inanc kimi qorunub.

“Uşağın beşiyi başında laylay çalarkən ağlamaq və kədərlənmək olmaz. Laylanı şirin-şirin, xoş sözlərlə demək lazımdır ki, gələcəkdə işləri yaxşı getsin. Kimin işləri düz gətirməyəndə deyirlər ki, nənən beşik başında bəd laylay çalıb” (Rüstəməzadə, 2024, s. 203).

“Toy olmuş ev həmin il həyətdə təndir qoymamalıdır” (Rüstəməzadə, 2024, s. 205). İnanca görə toy olmuş evdə eyni ildə təndir qoyularsa, bədbəxtlik baş verə bilər. Təndir evin bərəkəti və istiliyini təmin edir. Yeni qurulan ailənin ilk ili “həssas dövr” hesab olunur və təndirin qoyulması bu enerjini poza bilər. Təndirin qoyulması yeni bir hadisənin başlanğıcı da deməkdir. Bu da qədim inanclara görə toyla eyni ildə böyük dəyişiklik etmək evin enerjisinin qarışması və problemlər yaratması ilə nəticələnə bilər.

b) *Sosial davranış və əxlaq inancları*: Bu inanclar cəmiyyətin qaydaları və etik davranışları ilə əlaqədardır. Sosial davranış və əxlaq inancları insanların bir-biri ilə münasibətlərində müəyyən qaydalara əməl etməsinə və cəmiyyətin sabitliyinin qorunmasına xidmət edir. Bu inanclar nəsil-dən-nəslə ötürülərək hörmət, ədalət, mehribanlıq və dürüstlük kimi dəyərləri formalaşdırır.

Məsələn, “Nişanlı qız gəlin köçdüüyü günəcən qonşudan heç nə alıb yeməməlidir” (Rüstəməzadə, 2024, s. 205). Bu inanc təzə gəlinin xarici təsirlərdən və pis niyyətlərdən qorunması məqsədini güdür. Bəzən belə inanclarda məqsəd gəlinin həyatına daxil ola biləcək neqativ enerjilərin və paxıllığın qarşısını almaqdır.

“Qayçının ağzının da çox açıq qalması kiminsə dalınızca danışılması kimi yozulur. Bunun qarşısını almaq üçün qayçının ağzını bağlamaq lazımdır” (Rüstəməzadə, 2024, s. 207). Belə inanclara görə qayçıdan istifadə edərkən diqqət edilməlidir ki, onun ağzı çox açıq qalmasın. Çünki bu, pis niyyətin və ya mənfi danışığın rəmzi sayılır.

“Lahıcdə derdilər ki, bir dəsmalnan iki adam (hərəsi bir başınnan tutub) əl-üz silməz. Ona görə ki, dava ola bilərdi” (Əhmədli & Əliyev, 2017, s. 15). İnsanlar arasında bir dəsmalı paylaşmaq uğursuzluq, dava və ya narazılıq gətirə bilər deyər düşünülür. Buna bənzər inanclar başqa əşyalarla da bağlıdır. Məsələn, bıçaq bir-birinə ötürülməz, yerə qoyulub götürülər. Çünki mübahisəyə səbəb ola bilər.

Nəticə etibarilə, ailə və məişət həyatını əhatə edən inanclar, insanların münasibətlərində qarşılıqlı hörmət, sevgi və anlayışın əsasını qoyur. Eyni zamanda, bu inanclar cəmiyyətdəki sosial strukturları qoruyur və təkmilləşdirir. Sosial davranışlarla bağlı inanclar da fərdlərin birgə həyatını daha harmonik və qaydalı etməyə xidmət edir. Beləliklə, bu inanclar həm cəmiyyətin mənəvi davamlılığını təmin edir, həm də fərdlərin bir-birinə qarşı davranışlarını istiqamətləndirir.

Tanrı və ruhlarla bağlı inanclar

Tanrı və ruhlarla bağlı inanclar bəşəriyyətin ən qədim düşüncə sistemlərindən biridir. İnsanlar tarix boyu kainatın yaranışını, təbiət hadisələrini və ölüm sonrası həyatı izah etmək üçün müxtəlif dini və mistik inanclara sahib olublar. Bu inanclar fərqli mədəniyyətlərdə müxtəlif formalarda ifadə edilsə də, onların əsas məqsədi insanın dünyadakı yerini və mənəvi varlığını anlamaq olmuşdur.

Azərbaycanda yaşayan azsaylı xalqlar və etnik qrupların folklorunda da ruhlarla bağlı inanclar əhəmiyyətli yer tutmaqdadır. Onların folklorunda Tanrı və ruh anlayışları qədim inanc sisteminin izlərini daşıyır və islamlaşmadan öncəki inancların qalıqları kimi qiymətləndirilə bilər.

Animizm ruhçuluq inancı olub, hər şeyin – təbiət hadisələrinin, bitkilərin, heyvanların, hətta cansız əşyaların belə bir ruhu və ya mənəvi mahiyyəti olduğunu qəbul edən qədim dini-fəlsəfi baxışdır. Bu anlayışa görə insanlar təbiətlə və ətraf mühitlə qarşılıqlı əlaqədədirlər və onlarla bir növ mənəvi ünsiyyət qura bilərlər. Məsələn, animizmə əsasən ölümlərin ruhları sağ qalanlarla əlaqə saxlaya bilər, ruhlar insanların həyatına təsir edə bilər və s.

Animizm ibtidai xalqların dünyagörüşündə geniş yayılmış olsa da, bəzi müasir dini və folklor inanclarında da öz təsirini qoruyub saxlayır. Bu, Azərbaycanda yaşayan azsaylı xalqların, xüsusilə də talış folklorunda mühüm yer tutur. “Talışların fikrincə, insan öldəndən sonra ruhu bədəndən ayrılır, lakin o yaşayır. Ölənin ruhu, üçündə, yeddisində, qırxında və hər cümə axşamı öz evinə qayıdır, uşaqlarının, yaxınlarının necə yaşamaqlarına tamaşa edir. Ölənin ruhu, onun evdə xatırlanmasını, evdəkilərin bir-biri ilə xoş rəftarına rast gələrsə, çox razı surətdə qayıdır” (Məlikova, 2019, s.161).

Digər nümunələrə nəzər yetirək:

“Ölən şəxsin övladı evlənirsə, toy günü ölən qəbri üstə su tökülür ki, ruhu oyansın” (Məlikova, 2019, s. 162).

Talış kəndlərində “ölü tutma” istilahı da mövcuddur. Özünü halsız hiss edən, axşamüstü üşütməsi olan, qızdırması düşməyən xəstə haqqında “onu ölü tutub” ifadəsi işlədilir. “Bu vaxt bir nəfər “duktonə” (iy döndərən) fırladanın yanına gedir. Duktonə ilə xüsusi adamlar məşğul olur. Onlar çox vaxt seyid qadınlar olur” (Məlikova, 2019, s.162).

Talışların mifoloji təfəkkərində “alajen”ə (alarvadına), cinə, firiştəyə “odəm-xur”ə (adamyeyənə) də inam mövcuddur. “Cinlər gecələr evlərə girib, adamların

paltarlarını oğurlayıb, aparıb geyinirlər. Səhərə yaxın gətirib yerinə qoyurlar” (Məlikova, 2019 s.188).

Azsaylı xalqların folklorunda Tanrı və ruhlarla bağlı inanclar, yalnız onların dünyagörüşünü və əxlaqi dəyərlərini deyil, həm də onların sosial və mədəni həyatını formalaşdırır. Bu inanclar, həmin xalqların mənəvi və mədəni irsinin qorunmasında və gücləndirilməsində mühüm rol oynayır.

Sağlamlıq və bədən qorunması ilə bağlı inanclar

Azsaylı xalqların inanclar sistemində sağlamlıq və bədən qorunması ilə bağlı inanclar dedikdə xəstəliklərin çox vaxt ruhların qəzəbi, neqativ enerjilər və ya tabu pozuntularının nəticəsi kimi meydana çıxması kimi qəbul edilir. Bu səbəbdən qoruyucu dualar, amuletlər, bitki mənşəli müalicələr və xüsusi mərasimlər geniş yayılmışdır. Konkret nümunələr əsasında fikrimizi daha aydın ifadə edək.

“Uşağın beşiyini boş tərətsən, qulaqları ağrıyır” (Rüstəmzadə, 2024, s. 206). Bu inanc uşağın beşiyini boş tərətməyin mənfi enerjiyə və ya pis ruhların çağırılmasına səbəb olacağına dair xalq təsəvvürlərindən qaynaqlanır. Bu xalqların inanclarında beşik yalnız uşaq içində olarkən hərəkət etdirilməlidir, əks halda, uşağın sağlamlığına mənfi təsir edə bilər. Bu cür inancların əsas məqsədi körpənin qorunması və ona aid əşyalarla ehtiyatlı davranmağın vacibliyini vurğulamaqdır.

“Saç kılkəsini ocağa, peçə atmazlar. Saç sahibinin başı ağrıyır” (Rüstəmzadə, 2024, s. 207). Bu inanc təkcə azsaylı xalqların deyil, ümumiyyətlə, bir çox türk və İran xalqlarının folklorunda mövcuddur. Saçın müqəddəs və ya enerjili bir hissə hesab olunması qədim dövrlərdən bəri geniş yayılmışdır. Bunun əsas səbəbləri şəxsi enerjinin saçda toplanması, saçın insanın ruhu ilə bağlı olması, cadugərlərin pis əməl etmək üçün saçdan istifadə etməsi və s. sayıla bilər. Bu inanc qədim şamanist və zərdüşti kökləri ilə də əlaqəli ola bilər. Zərdüştlükdə od müqəddəs sayılırdı və ona murdar bir şey atmaq günah hesab olunurdu. Sonralar isə bu inanc İslam təsiri altında başqa izahlarla yaşamağa davam edib. İslam inancında saçın yandırılması ilə bağlı xüsusi bir qadağa mövcud olmasa da, saç və dırnaqların ehtiyatla atılması tövsiyə olunur.

Tat folklorunda xəstəliyin aradan qaldırılması ilə bağlı bir inanca da nəzər salaq. “Diyirlər ki, çağanın qarnı ağrıyanda körpə çağanın, kömürün üstündə ağ papbıldağ olur, yəni külün, külü götürüb bir qaşığa ana südü sağırqlar qarışdırıb uşağın ağzına tökürlər. Uşaq o küllü südü içənnən sora sakitləşir, o köpməsi tamam yox olur” (Ramazanova, 2022, s.46). Bu inancla bağlı olaraq, körpənin qarnı ağrıyanda və ya narahat olanda, müəyyən təbii və mistik güclərin kömək edə biləcəyinə inanılır. Kömürün üstündəki ağ papbıldağ və külün ana südü ilə qarışdırılması, uşağın rahatlanmasını təmin etmək üçün bir növ simvolik və şəfa verici təsirə sahib olduğuna inanılır. Bu cür inanclar, təbiətdəki təbii maddələrin insanların sağlamlığına müsbət təsir göstərdiyini düşünməkdən irəli gəlir. Müasir tibbdə bəzi təbii maddələri, o cümlədən kömürü tibbi məqsədlərlə istifadə edir. Lakin folklordakı inanclarda kömürün təbii və simvolik gücü ilə bağlı müalicə üsulları, bəzən

bu maddənin fiziki xüsusiyyətləri ilə yanaşı, mənəvi və ritualistik anlamlar da daşıyır. Beləliklə, kömürün folklorda və müasir tibbdə istifadəsi arasındakı əlaqə, təbiətə olan hörmət və faydalı təsirlərinə olan inancın qədim dövrlərdən günümüze qədər necə inkişaf etdiyini göstərir.

Azsaylı xalqların folklorunda sağlamlıq və bədənin qorunması ilə bağlı inanclar, onların həyat tərzinin və mənəvi dünyasının mühüm hissəsini təşkil edir. Bu inanclar, yalnız fiziki sağlamlıqla deyil, həm də psixoloji və mənəvi sağlamlıqla əlaqələndirilir. Təbiətə və güclərə inam, xalqların həyatını və təcrübələrini daha mənalı edir və onların mədəniyyətlərində dərin izlər buraxır. Bu inanclar, həmçinin gələcək nəsillərə qədim sağlamlıq və bədən qoruma üsullarını ötürməklə, cəmiyyətin sosial birliyini və mədəni davamlılığını təmin edir.

Zaman, təqvim və mərasimlə bağlı inanclar

Azsaylı xalqların dünyagörüşündə zaman, təqvim və mərasimlə bağlı inanclar xüsusi yer tutur və onların həyat tərzini, təsərrüfat fəaliyyəti və mifik dünyaduyumu ilə sıx bağlıdır. Zaman anlayışı adətən təbiət hadisələri, astronomik müşahidələr və dövrü təkrarlanan proseslər əsasında formalaşır. Mərasimlər isə ilin mühüm keçid dövrlərini – fəsil dəyişikliklərini, əkin-biçin vaxtlarını və mühüm sosial hadisələri, bayramları qeyd etməyə xidmət edir. Bu inanclar və ayinlər bir tərəfdən də kollektiv kimliyin möhkəmləndirməsinə xidmət edir.

a) *Zamanla bağlı inanclar*: Zaman anlayışı insan mədəniyyətində mühüm rol oynayır və onunla bağlı müxtəlif inanclar formalaşır. Qədimdə zaman daha dövrü və təbii proseslərə bağlı görülürdü, müasir dövrdə isə onu elmi ölçülərlə qəbul edirik. Lakin hələ də müəyyən mistik inanclar qalır. Məsələn, bəzi günlərin uğurlu və ya uğursuz hesab edilməsi, müəyyən vaxtlarda dua və ya ritual etməyin vacibliyi kimi inanclar yaşayır. Məsələn, “Uşağın doğulduğu altıncı gün ad qoyulmalıdı. Adqoyma gecikdirilsə, deyirlər, o uşaq yalançı olar” (Rüstəmzadə, 2024, s. 206). İslamda uşağa ad qoymağın ənənəvi vaxtı doğumun 7-ci günüdür. Bu zaman həm adqoyma mərasimi keçirilir, həm də bəzi ailələrdə uşağın saçları qırılıb çəkisi qədər qızıl və ya gümüş sədəqə verilir. Bəzi yerlərdə bu adət 6-cı günə uyğunlaşdırılıb.

“Bir də şənbə günü gecə yatanda diləy arzulayırsan şənbə gecəsinnən. Diyirsən ki, şənbə nənə, şənbə nənə, sənə and verirəm anovun çıxqasına, babovun zülfünə, mənə əyan eylə ki, mənə məsəl gələcəy həyatım necə olacey. Hə, niyyət eliyirsən şənbə gecəsi. Şənbə gecəsi görülən o yuxu gələcəy arzuların təməlini adama göstərir” (Ramazanova, 2022, s. 45).

b) Bayram və mərasim inancları:

Bu inancların kökləri qədim dövrlərə gedib çıxır və onların əsas məqsədi müqəddəs dövrləri qeyd etmək, insanlarla ilahi qüvvələr arasındakı əlaqəni möhkəmləndirmək, bərəkət və qorunma təmin etməkdir. Azsaylı xalqların folklorunda Novruz, Ramazan, Qurban bayramları, habelə toy, yas və digər mərasimlər zamanı edilən adətlər və inanclar bir çox qədim ənənələri yaşatmaqdadır.

“Son çərşənbə günü səhər-səhər çeşmə içindən kiçik daşlar götürüb evdə un, yağ, süd məhsulları və s. ərzaqlar olan qaba bir dənə qoyurlar ki, bərəkətli olsun” (Məlikova, 2019, s. 170). Son çərşənbə yeni ilin gəlişindən öncəki son mərhələ sayıldığı üçün bu gün edilən duaların, ritualların və inancların daha təsirli olacağı düşünülür. Bu inanc su kultu və bərəkət ritualları ilə bağlıdır. Su qədimdən müqəddəs sayılır və çeşmədən götürülən daşların xüsusi enerjiyə malik olduğuna inanılır. Su axıcı olduğu üçün onunla gələn daşlar da təmizlənmiş və müqəddəs hesab edilir.

Heyvanat və bitkilər aləmi ilə bağlı inanclar

Heyvanlar və bitkilərlə bağlı inanclar qədimdən bəri insanların dünyagörüşünü, təbiətə münasibətini və mistik inanclarını əks etdirərək, onların həyatında xüsusi rol oynamışdır. Azsaylı xalqların folklorunda da bu inanclar dərin mistik mənə daşıyır və onların dünyaduyumunu formalaşdırır. Heyvanlar çox vaxt totem, ruhun qoruyucusu və ya xəbərçi kimi təsvir olunur. Bitkilər isə şəfa mənbəyi və müqəddəs varlıq hesab edilir. Bu inanclar təbiətlə insan arasındakı əlaqəni möhkəmləndirir və nəsil-dən-nəslə ötürülən biliklər sistemi kimi yaşamağa davam edir. Bu inancların mahiyyətini daha dərinləndirən anlamaq üçün Azərbaycanda yaşayan müxtəlif azsaylı xalqların folklorundan nümunələrə nəzər salaq.

“Kim səhər-səhər eşşəyə rast gəlsə, işi uğurlu olar” (Rüstəmzadə, 2024, s. 209). Bu inanc qədimdən bəri eşşəyin dözümlülük, bərəkət və uğur rəmzi kimi qəbul edilməsindən qaynaqlanır. Bəzi xalq inanclarında eşşək peyğəmbərlərin və müqəddəslərin miniyi sayıldığı üçün müqəddəs heyvan sayılır. Xüsusilə İslam və xristianlıqda eşşək müxtəlif dini məqamlarda rast gəlinən simvollarandır.

“Dovşan maşının qabağından keçəndə maşından pul atırlar çölə. Dovşan di-yillər pısdı” (Rüstəmzadə, 2024, s. 209).

“Təzə doğmuş pişiyin, hər hansı bir balalı heyvanın üstündən çiləli gəlin adlasa, ya həmin heyvan ya da balası öləcək. Əgər gəlin hamilədirsə, ya gəlin, ya da uşağı tələf ola bilər” (Rüstəmzadə, 2024, s. 205).

Udi folklorunda heyvanlarla bağlı rast gəlinən nümunəyə nəzər yetirək.

“Xəyin bacane loxol əşinnesa qoya üktənə qonağ eǵale - Əgər it beli üstə aǵnayarsa, evə altı qonaq gələcək” (Yaqubqızı, 2014, s. 25). Bu inancın mənası əsasən qədim animist xalq inanclarına dayanır. İnsanlar heyvanların davranışlarını gələcək hadisələrin işarəsi kimi yozublar. İtlərin beli üstə aǵnaması (aǵlayaraq ulaması) qeyri-adi hal olduğu üçün bunu xüsusi bir əlamət kimi qəbul ediblər. Sayın konkret olması isə təsadüfi deyil: 6 rəqəmi bəzi inanclarda uğur və mistik mənə daşıyır.

“Koramalı və pişiyi öldürməzlər, bədbəxtlik olar, sahibin oğlu ölər” (Əhmədli & Əliyev, 2017, s.16). Koromal (kirpi) və pişiklər çox vaxt qədim inanclarda evin və ailənin qoruyucusu sayılıblar. Onları öldürmək uğursuzluq və bədbəxtlik gətirə bilər.

Ağac və digər bitkilərə inama talış folklorunda daha çox rast gəlinir. Onlar şümşad, palıd, fisdıq, nil (azat), zənqet (danaya) kimi ağacların müqəddəsliyinə inanırlar. Söyüd ağacını barsız olduğu üçün həyatın ortasında əkməzlər, bunun əksinə, zənqet kolunun isə sevinc və xoşbəxtlik gətirəcəyinə inanaraq şadlıq məclisi keçirilən otaqları zənqet budaqları ilə bəzəyərlər. (Məlikova, 2019, s. 176).

Azsaylı xalqların inanclarında heyvanlar və bitkilər təbiətin, həyatın və ruhani aləmin çox mühüm hissəsidir. Onlar bu aləmlə əlaqələrini mənəvi, dini və mədəni bir dəyər olaraq qoruyurlar. Təbiətə qarşı hörmət, harmoniya və qarşılıqlı əlaqə bu xalqların həyatlarının mərkəzində dayanır. Bu inanclar, insanların dünyanı və təbiəti bir-birini tamamlayan elementlər kimi qəbul etmələrini və onlarla harmoniya içində yaşamağın vacibliyini başa düşmələrini təmin edir.

Qədim və simvolik inanclar

Simvolik inanclar cəmiyyətin mənəvi və emosional ehtiyaclarını qarşılayan, həyatın sirləri ilə bağlı bir növ təfsir təmin edən bir çərçivədir. Bu inanclar və simvollar xalqın mədəniyyətində, adət-ənənələrində və gündəlik həyatında öz yerini tapır. Qədim və simvolik inanclar heyvanlar, rənglər, obyektlər və gündəlik həyatın hər hansı bir aspekti ilə bağlı simvollar vasitəsilə insanların dünyagörüşünü və təcrübələrini izah etməyə çalışır.

Fetişizm inanclarda və dinlərdə xüsusi gücə malik olduğuna inanılan əşyalara sitayiş edilməsidir. Bu anlayışa görə, bəzi əşyalar və ya obyektlər insanlara uğur gətirə, onları qoruya və ya müəyyən təsirlər göstərə bilər. Azsaylı xalqların folklorunda rast gəlinən totemlər, qoruyucu amuletlər, sehrli əşyalar bu inancın bir hissəsidir. Nümunələrlə fikrimizi daha aydın ifadə edə bilərik.

“Talışlar bağ-bağcanı bəd nəzərdən qorumaq üçün meyvə ağaclarının budaqlarına müxtəlif heyvanların kəllə sümüklərini bağlayırlar. Onlar inanırlar ki, inək və at kəllə sümüyü bağ, meyvə ağaclarını bəd nəzərdən qoruyur” (Məlikova, 2019, s. 165).

Talış folklorunda həmçinin “salasta” adlanan sümüyə, “neçiyə çanq” (canavar pəncəsi) kimi talismanlara aid inanclara da rast gəlinir. Salastadan, yəni “alarvadının dişi”ndən keçirilən sapın uclarını birləşdirərək uşağı həmin çevrədən keçirdərək qorxudan xəstələnmiş körpənin səhəri gün sağlanaacağına inanılır. “Neçiyə çanq”dan isə dəyərli əşyanı oğurlamış oğrunu tapmaq üçün istifadə edilir. Canavar pəncəsi öz sehrli gücü ilə oğru olan şəxsin əl-qolunu qıc edərək onun kimliyini aşkara çıxarır.

Metallarla bağlı inanclar da azsaylı xalqların folklorunda üstünlük təşkil edir. Məsələn, “Qırxlı uşağın başın altına bıçax qoyardılar. Qayçı qoymazdılar. Qayçı qoyanda deyilənə görə uşax hərzə olur, yəni çox danışan, vasvası olar. Daş qoyardılar ki, uşax daş kimi olsun, az danışsın. Altı dənə daş olsun gərək” (Rüstəmzadə, 2024, s. 202).

“Axşam çölə çıxan, gecə yol gedəsi olan şəxslər ya yaxasına sancaq vurma-lı, ya da özləri ilə iynə götürməlidirlər. Deyirlər ki, cinlər iti dəmirdən, kəsər alət-lərdən, sancaqdan, iynədən qorxub yaxına gəlmirlər” (Məlikova, 2019, s.172).

Son olaraq azsaylı xalqlarda qədim və simvolik inanclar, insanların təbiət və dünyaya münasibətini formalaşdıraraq onların mədəniyyətlərini və gündəlik hə-yatlarını dərin mənəvi və emosional təfəkkürlə zənginləşdirir. Fetişizm, totemlər və qoruyucu əşyalar kimi simvollar, bu xalqların həyatın sirlərini və təhlükələrini anlamağa, onlardan qorunmağa yönəlmiş yanaşmalarını nümayiş etdirir. Bu inanclar, həmçinin, təbiət və insanların bir-birini tamamlayan bir əlaqə içində ol-duğunu, mənəvi dünyanı qorumaq və balansı saxlamağın vacibliyini vurğulayan bir dəyər daşıyır.

Nəticə. Azsaylı xalqların folklorundakı inanc sistemlərinin struktur və funk-sional xüsusiyyətləri elmi əsaslandırma yolu ilə təhlil edilmişdir. Araşdırmalar göstərir ki, folklor bir xalqın mədəni yaddaşını və dünyagörüşünü əks etdirən çox-qatlı sistem kimi, inanc və rituallar vasitəsilə cəmiyyətin sosial, mədəni və psixo-loji həyatında mühüm rol oynayır.

Araşdırma inanc sistemlərinin folklorun digər elementləri ilə qarşılıqlı əla-qədə olduğunu və bu qarşılıqlı əlaqələrin xalqların mədəni kimliyinin formalaş-masında böyük təsir göstərdiyini ortaya qoyur. Bu baxımdan, məqalədə təqdim olunan təsnifat yanaşması, yalnız folklor fenomeninin mistik və dini aspektlərini deyil, həm də cəmiyyətin gündəlik həyatına, sosial normativlərinə və mədəni də-yərlərə təsir edən çoxşaxəli mexanizmləri əhatə edir.

Nəticə etibarilə, azsaylı xalqların folklorunda inanc sistemlərinin elmi təhlili bu sahədə obyektiv və replikativ tədqiqatların aparılmasına imkan yaradır və gələ-cək araşdırmalara yeni metodoloji yanaşmaların inkişaf etdirilməsi üçün zəmin hazırlayır.

QAYNAQLAR

- Əhmədli, A., & Əliyev, D. (Tərt.). (2017). *Azsaylı xalqların folkloru: 2-ci kitab*. Bakı: Elm və təhsil.
- Məlikova, İ. (Tərt.). (2019). *Azsaylı xalqların folkloru: 4-ci kitab*. Bakı: Elm və təhsil.
- Nəbiyev, A. (2009). *Azərbaycan xalq ədəbiyyatı: 1-ci kitab*. Bakı: Çıraq.
- Paşayev, Q. (2003). *Kərki folklorunun janrları*. Bakı: Elm.
- Ramazanova, A. (Tərt.). (2022). *Azsaylı xalqların folkloru: 5-ci kitab*. Bakı: Elm və təhsil.
- Rüstəmzadə, İ. (Tərt.). (2024). *Azsaylı xalqların folkloru: 6-ci kitab*. Bakı: Elm və təhsil.
- Yaqubqızı, M. (Tərt.). (2014). *Azsaylı xalqların folkloru: 1-ci kitab*. Bakı: Elm və təhsil.



Salman (QARALAR) BALAKIŞIYEV

Göygöl rayon təhsil sektorunun baş məsləhətçisi

E-mail: salmanbalakisiyev1@icloud.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.107>



KƏLBƏCƏRDƏ NOVRUZ ADƏTLƏRİ

Açar sözlər: İlahırı, Axırçərşənbə, Novruz bayramı, ərıştə, tonqal, yumurta, səməni, bayramlaşma, oyunlar, tale falı, axar su, at yarışı, küsülülərin bərişması

Summary

Salman Garalar Balakishiev

Novruz customs in Kalbajar

Kalbajar was one of the regions where Azerbaijani folklore was vividly protected by the people until it was occupied by Armenians (April 2, 1993). “Akhir Charshanba” (last Tuesday of winter) and Novruz holiday were celebrated at a very high level in this region, both in accordance with general Turkic customs and traditions and with some special features. In the article titled “Novruz customs in Kalbajar” the preparations for the holiday and the specifics of the holiday are discussed. It is remembered for its folk traditions and methods of celebration such as cleaning houses and courtyards, preparing holiday noodles, growing samani, painting eggs, making a bonfire and organizing horse races. In the article it is also said about the rules of rituals related to Ilakhir Charshanba, which had developed in Kalbajar over the past hundred years, as well as the forms of management and holding of festive celebrations in the past.

We hope that this article will be useful to the villagers who will settle here and carry out construction works after the liberation of Kalbajar from occupation and increase the sense of confidence in protecting national customs and traditions.

Key words: Ilakhir, Akhir Charshanba, Novruz holiday, noodles, bonfire, egg, samani, celebration, games, fortune telling, flowing water, horse race, reconciling the resentment

Резюме

Салман Гаралар Балакишиев

Традиции Новруза в Кельбаджаре

До оккупации армянами (2 апреля 1993 года) Кельбаджар был один из районов, сохранившим Азербайджанский народный фольклор в подлинном виде. Илахыр (Последняя среда) и праздник Новруз с энтузиазмом проводились в этом районе на основе общетюркских традиций, а также согласно своеобразным обычаям этого района.

В статье “Традиции Новруза в Кельбаджаре” рассказывается о подготовительных работах к нему, а также о своеобразии проведения праздника. Напоминаются также обряды, как уборка домов, дворов, приготовление праздничной лапши, пророчение сэмэни, раскрашивание яиц, сжигание костра, конные скачки, а также методы их проведения.

В данной статье также говорится о порядке совершения сложившихся столетиями в Кельбаджаре обрядов, связанных с Илахыр (Последней средой), и о формах организации и проведения всенародных праздничных гуляний.

Мы надеемся, что данная статья будет полезна населению, которое поселится здесь в результате строительных работ, проведенных после освобождения Кельбаджара, и повысит их уверенность в сохранении национальных традиций.

Ключевые слова: Конец года, Илахыр (Последняя среда), праздник Новруз, лапша, костёр, яйцо, сэмэни, игры, гадания судьбы, текущая вода, конные скачки, примирение посорившихся

Giriş. İllər keçdikcə, yaş üstünə yaş gəldikcə insan uşaqlıq illərinə, doğulub boy atdığı yerlərə xəyalən daha çox qayıdır, uzaqlarda qalmış hər xatirə ona baldan şirin görünür. Gözlərimi dünyaya açdığım, havasını, suyunu ciyərlərimə çəkə-çəkə böyüdüyüm Daşbulaq (Kilsəli) kəndi Kəlbəcər rayonundan 5-6 km uzaqlıqda yerləşirdi. Solunda Allıkənd, sağında Aşağı, Yuxarı Ayrım binəsi adlanan kəndlərlə qonşuluqda yerləşən Daşbulağın ən əziz, ən sevimli bayramı Novruz bayramı idi. Bu bayramın keçirilməsi, mahiyyəti haqqında yaddaşımızda qalan xatirələri çözləməyə çalışaq.

Bir anlıq xəyalən orta əsrlərdən səyahətə başlayaraq keçən əsrin ortalarına qədər olan zaman kəsiyini gözdən keçirək. Barlı-bəhrəli payız fəslindən sonra gecələri uzun, gündüzləri qısa qış fəslinin ağırlığını, çətinliyini nəzərə alan babalarımız ilin bu fəslinə “qara qış” adını vermişdilər. Nakam şairimiz Mikayıl Müşfiq bir şeirində:

Qara qış üstümə tökər qarını,
Nərgiz gözlərini məndən ayırsan (1,69)
yazırdısa, aşiq poeziyasının zirvələrindən biri olan Aşıq Ələsgər:
İnsan payız ölə, yazda dirilə,
Zimistanda boran, qarı çəkməyə (2,61)

deyərək insanların bu fəsildən çəkdikləri ağrı-acıları, məşəqqətləri dilə gətirirdi.

O zamanlar indiki kimi asfalt yol, radio, televiziya, telefon, elektrik və s. olmadığından insanlar uzun və üzücü görünən 90 günlük qış fəslini 3 hissəyə bölmüşdülər:

Böyük Çillə - 40 gün
Kiçik Çillə - 20 gün
Boz ay - 30 gün

Kiçik Çillənin təxminən 10 günü tamam olanda “Xıdır Nəbi” bayramı keçirilər, bir növ xalqa ümid verilərdi ki, qorxmayın, artıq qışın ömrü qurtarmaqda, yaz gəlməkdədir.

Xıdır Nəbi, Xıdır Ellaz,
Bitdi çiçək, oldu yaz.

Əslində isə o zamanlar indiki kimi təbiətin tarazlığı pozulmadığı, ekoloji problemlər olmadığı üçün hələ havalar soyuq keçir, qar, yağış çox yağırdı. “Xıdırın payını verməyənlər” üçün geniş auditoriyada yazılması, deyilməsi məqbul sayılmayan zarafatyana ifadələr də işlədirdilər.

Babalarımız Boz ayı da 4 çərşənbəyə bölmüş, hər çərşənbəyə də canlı aləmin bünövrəsini, özülünü təşkil edən dörd ünsürə – ab (su), atəş (od), xak (tor-

paq), bada (hava) uyğun adlar vermişlər. Boz ayın dörd çərşənbəsini yola sala-sala insanlar qış fəslinə vida deyib, yaza üz tuturdular.

Mərd (mart) çıxdı, dərd çıxdı.

Yazda mərək, yarı gərək, yazla yayın arasında bir xorum otun gərək.

Qurunun qurtarib yaşın çıxmadığı vaxtdır –

kimi atalar sözü və məsəllərlə, canlı ifadələrlə xalq öz hikmət və düşüncələrini nəsildən-nəslə yadigar qoymuşdur.

Kəlbəcər rayonunda bu dörd çərşənbədən yalnız birində – sonuncuda tonqal qalanar və yüksək səviyyəli bayram kimi qeyd olunardı. İkinci və üçüncü çərşənbələr arasında Axır çərşənbəyə hazırlıq işləri görülərdi. Belə ki, havadan asılı olaraq həyət-bacada, bağ-bağçada təmizlik işləri görülərdi, qurumuş budaqlar kəsilər, xəzəllər dırmıq, yaba ilə toplanıb yandırılar, günəşli günlərin birində ev əşyaları – yorğan, döşək, yastıq, palaz çələ çıxarılaraq günə verilər, təmizlənər, çırpılar, yenidən öz yerinə yığılardı.

Kiçik çillə ilə Novruz bayramı arasında olan 1 ay ona görə “Boz ay” adlanırdı ki, bu ayda havalar tez-tez tutulub açılar, gah bozarardı, gah da ki, qızarardı.

Boz ayın yağışlı, qarlı günləri, əsl qış fəslini, günəşli günləri isə yaz fəslini xatırladırdı. Günortadan sonra çaya, bulağa su içmək üçün tövlədən buraxılan mallar da çayın, bulağın yaxası boyu göy ot axtarar, tövləyə dönmək istəməzdilər. Sanki heyvanlar da yazın gəlişini hiss edirdilər.

Çökək yerlərdə, çay kənarlarında göyərən gicikən, qırxbuğum kimi yeməli otları yeməyə uşaqlara da icazə verməzdilər ki, bu otlar zəhərli, gərək göy guruldayıb yağış yağsın, otların zəhəri getsin, sonra yemək olar. Göy gurultusu hadisəsi bir qayda olaraq 23-30 mart tarixlərində baş verirdi.

Bayram ərəfəsində 10-15 yaşında olan 5-6 oğlan uşağı “Qodu-qodu” gəzdirməyə çıxardı. Bir nəfərin çiyində quzu dərisindən düzəldilmiş heybə və ya dağarcıq, bir nəfərin isə əlində qırmızı boyanmış çömçə olardı. Onlar qapı-qapı gəzər, yazın gəlişini, günəşin çıxmasını arzulayar, çömçəyə qoyulan payı götürüb heybəyə və ya dağarcığa qoyaraq əl çalıb oynayırdılar:

Qodu-qodunu gördünmü?

Qoduya salam verdinmi?

Qodu qapıdan keçəndə,

Qırmızı günü gördünmü?

Qodu-qodu sözünün od sözü ilə tarixi kök bağlılığı olsa da, bu gün bu sözlər ilkin mənalardan bütünlüklə uzaqlaşmışdır.

Od yandırılır, “qışın quyruğu” dağlanır, donmuş, ölgünləşmiş təbiət yenidən oyanır, dirçəlir. “Qırmızı günü çağırmaq” yazın gəlişini, təbiətin yenidən doğuluşunu, dirilməsini görməkdir, alqışlamaqdır. Yazın gəlişi həyatın yenidən yaradılışı kimi qəbul edildiyindən od-qod-qodu-qudu-quda-qadın sözlərinin ilk mənalara da bu yöndə izahı qəbuledilən, başadüşülən olmalıdır.

Görünür ki, daha qədim dövrlərdə odu Allah, yaradan hesab etmək və ona sitayiş etmək ənənələri uzun zaman ərzində yaddaşlardan silinməmiş, bu və ya digər formada günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Bu gün də Axır çərşənbədə tonqal qalamaq, and içəndə “bu isti zindan haqqı”, “bu od haqqı”, “bu ocaq haqqı” kimi ifadələr işlətmək bu qədim etiqadın zəif olsa da, hələ də yaşadığını sübut edir. Bu gün də yanar ocağa, sönməmiş közə su tökmək günah sayılır. “Sarı gəlin” xalq mahnısı da əslində günəşi simvolizə edən bir musiqi əsəri kimi ən qədim dövrlərin düşüncə tərzini özündə ehtiva edir. Digər bir maraqlı məqam ondan ibarətdir ki, Axır çərşənbə tonqalının üstünə yağış yağmasını da xalq xüsusi bir etiqad ilə bağlayır və inanılır ki, bayram tonqalının üstünə yağış yağan il daha artıq məhsul əldə olunacaqdır.

Boz aydan yaddaşımızda qalan ən gözəl anlardan biri də bayram əriştəsinin kəsilməsi ilə bağlıdır. Əriştə kəsmək üçün günəşli, az buludlu günlərdən biri seçilər, ailədəki bütün qadınlar, bəzən isə qonşu və qohum ailələrdən olan qadınlar bu işi birgə həyata keçirərdilər. Dəyirməndə üyüdülmüş ən yaxşı undan xəmir yoğurular, xəmir acıdıqdan sonra əriştə kəsilərdi. Kəsilmiş əriştəni həyətdəki, bağçadakı təmiz bir yerdə açılmış süfrələrin, işlənməmiş örtüklərin üzərinə səərərdilər. Sərilmiş əriştələr günəş şüalarının, əsən xəfif mehin təsiri altında təpiyərdi. Biz oğlan uşaqlarının da vəzifəsi həmin süfrələri sərcələrdən, toyuq-cücədən qorumaq idi. Daha sonra süfrələrin dörd küncündən götürüb sac qalanan çardağa gətirər, vaxt odca azacıq qovurardılar. Əriştənin qovrulmuş qırıntılarını uşaqlara verərdilər. Nə qədər ləzzətli olduğunu sözlə demək çətindir. Nədənsə, buğda qovurgasından əriştə qovurgası bizə daha xoş gəlirdi. Qovrulmuş əriştədən südlü umac bişirilməsi də bizə ən gözəl nemət təsiri bağışlayardı.

Axır çərşənbə və Novruz bayramının ən ləzzətli yeməyi olan aşın hazırlanması üçün əriştə belə kəsilib hazır məhsul olurdu. Doğrudur, bayramda qoyun, toyuq və ya hinduşka əti, digər çərəzlər və meyvələr də olurdu. Payız vaxtı almadan, armuddan kəsilərək qurudulan, saplara düzülərək çardağın və ya seyvanın divarından asılan qaxlar islağa qoyular, aşın üstünə “qara” kimi tökülərdi. Qozun, fındığın bu bayramda xüsusi yeri olardı. Az qala, səməni, boyalı yumurta kimi qoz, fındıq da bu bayramın əsas atributlarından biri bu kimi qəbul edilirdi. Ancaq Novruz bayramının əsas atributu qədimlərdən bu günə qədər məhz əriştədən hazırlanmış aş hesab olunardı.

Paxlava və şəkərbura kimi şirniyyatlar bişirilsə də, “küllü kömbə”nin dəyəri daha yüksək idi. Bayram ərəfəsində və ya bayram günlərində bir-birinə qonaq gədən ailələr, xüsusən kirvələr özləri ilə “küllü kömbə” aparmağı vacib sayardılar. Xəmirinə süd, yumurta daxil edilən bu şirniyyatın əsas keyfiyyətini xırda-xırda doğranmış qoç quyuğu təşkil edirdi. Payız, bəzən qış aylarında kəsilən qoçun, toğlunun quyuğunu çuvalda – onun içində saxlayar, kömbə hazırlamaq üçün həmin quyuqdan istifadə edərdilər. Ocaqda vələs odunun közündə bişən kömbənin dadı əla olardı.

Xalq arasında olan inama görə, İləxırında açılan süfrədə 7 löyün – növ yemək olmalı idi. Yəqin ki, bu sayı yalnız bişmiş yeməkləri ilə yox, digər ərzaqlarla, şirniyyatlarla, meyvələrlə tamamlayardılar və belə götürəndə, say 7-dən də çox olardı. Hər bir evdə kimin nəyi var idisə, qızırqalanmadan – tərəddüd etmədən bayram süfrəsinə daşıyırdı. Ancaq mənə elə gəlir ki, insanlar cismani cəhətdən daha çox mənəvi baxımdan doyurdular, arıtlanırdılar, təmizləndirilə, saflaşırıdılar. İl ərzində hər hansı səbəbdən baş vermiş küsülülük hallarını aradan qaldırırdılar. Küsülü şəxslər və ailələr bayram ərəfəsində bir-biri ilə barışar, bir-birinin evinə “ayaqaçdı” edərdilər.

İləxırı və ya Axırçərşənbə haqqında

Axırçərşənbə bir qayda olaraq Boz aydan başlanan dörd çərşənbənin sonuncusu – dördüncüsü hesab olunur və bu çərşənbəyə “Axırçərşənbə” ilə yanaşı, “İləxırı” da deyilirdi. Yəni yaşanan bir il, bir ilin 4 fəslə – yaz, yay, payız (güz) və qış başa çatır, yeni il başlayırdı. Burada onu da qeyd etməyi lazım bilirəm ki, ilin fəsilələrinin adları xalis türk sözləri olsa da, nədənsə, “güz” sözünü fars mənşəli “payız” sözü üstələmiş və “güz” sözü arxaikləşmişdir. Ancaq bizim kəndimizdə “güz” sözü ilə bağlı, bu sözdən yaranmış bir neçə söz öz işləkliyini saxlamışdı: yayın son, payızın ilk aylarında yağan yağışdan sonra göyərən boy atan ota “güzdək”, payızlıq taxıla “güzdük taxıl”, payız vaxtı qoyunları bir yerə qatmaq üçün istifadə olunan xalxala “küz”, quzu yununa və payızda qoyunlardan, qoçlardan qırılan yuna “güzəm”, düyü vaxtı buğaya gəlməyən mala “gəzyazma” deyərdilər.

İləxırı Novruz bayramından bir qayda olaraq 1-5 gün qabağa düşərdi. Kəndin qocaları tərəfindən İləxırı haqqında müqəddəs sayılacaq dərəcədə möcüzə dolu əfsanə və rəvayətlər danışılırdı. Guya Novruz bayramı günü yox, məhz İləxırı axşamı gecənin bir vaxtı köhnə il təhvil olur, yeni il gəlir. Ancaq bu vaxtın dəqiqliyini, hansı an baş verdiyini heç kim bilmir. Həmin təhvil anında axar sular bir anlıq dayanıb yenidən axır, ağaclar bir dəfə başlarını yerə əyib yenidən qaldırır, kövşək vurmayan heyvanlar bir anlıq kövşəyirdilər. Bəlkə, buna görə də, atın bədəninin bir tərəfini halal, bir tərəfini haram hesab edər, at ətə yeyilməsə də, südü içilməsə də, ata xüsusi diqqət yetirər, “atın yal-muradı haqqı” deyib and içər, 2 yaşı tamam olan dayçaların yal-quyruğunu həmin gecə qırıxardılar. Bundan sonra atın yal-quyruğunu qırxmazdılar. Növbəti Novruzdan sonra artıq bu dayı yedəyə, minməyə öyrədərdilər. Başını, üzünü, bığını tərtemiz qırılan adamlara zarafatla “axırçərşənbə daylağı” deyərdilər. Bu gecə cinlərin də tövlədəki atları minməsi haqqında söhbətlər danışar və buna qarşı tədbir görərdilər.

Kəndimizdə ən sevilən, xüsusi bəslənən heyvan, şübhəsiz ki, at idi. Bayram ərəfəsində tövlədə saxlanılan atların yal-quyruğuna düyün düşməsinə cinlərin gecələr atları minib-çapması ilə əlaqələndirirdilər.

Xalq arasında geniş yayılan inama görə, İləxırı gecəsində il təhvil olan vaxt kim nə dilək diləyirsə, onun diləyi hökmən hasil olardı. Bununla bağlı danışılan əfsanələrdən biri belə idi. “Kasıb həyat tərzini keçirən bir qadın çərşənbə axşamı da-

yanmadan “dirəyim qızıl olsun”, deyərək Tanrıdan dilək diləyir. Yorulmadan gecenin bir çağına qədər bu sözləri söyləyən qadın il təzələnən zaman çaşır və “dirəyim qızıl olsun” cümləsinin əvəzinə “ərim qızıl olsun” cümləsini işlədir. Bircə anın içində ərinin – canlı insanın qızıla çevrildiyini görən qadın heyrət içində qalır, şaşırır, nə edəcəyini bilmir. Bir müddət sonra özünə gələn qadın ərinin cansız bədənini yük yerində – farmaşda gizlədir, üstünə yorğan- döşək yığır və bu sirri heç kimə açmır.

Aradan bir neçə ay keçir. Ailəyə qazancın ancaq kişilər tərəfindən gətirildiyi bir zamanədə qadın uşaqlarının korluq çəkdiyini görür və çıxış yolu tapa bilmir. Nəəlac qalan qadın xəlvətcə yük yerini açır, kilimin, gəvənin arasından ərinin qızıla dönmüş bədənindən sol əlinin çeçələ barmağını qoparır, bu qızıl barmağı xırdalayıb pula çevirir və uşaqlarını aclıq təhlükəsindən qoruyur.

Növbəti ilaxırı gecəsi qadın yenidən ardıcıl olaraq “ərim adam olsun” deyərək Tanrıdan dilək diləyir. Qadının dediyi arzu yenə də köhnə ilin qurtarıb yeni ilin girdiyi dəqiqəylə, saniyəylə üst-üstə düşür, duası, yalvarışı Tanrı tərəfindən qəbul olunur. Əri asqıraraq bir illik yuxudan oyanır və yük yerindən qalxır. Qadın ərinin bir il əvvəlki adam olduğunu görür. Ərinin yalnız sol əlinin çeçələ barmağı yerində deyildi. Qadın əhvalatı ərinə danışır, bir daha belə diləklər diləməkdən ömürlük əl çəkir” (3).

Bu əfsanədə “ailə üzvləri bir yerdə olan kasıb ailə yükü qızıldan olan başsız ailədən daha xoşbəxtdir” ideyası gənc nəslə örnək olacaq qədər önəmlidir. Eyni zamanda, insanları lazımsız niyyətlərdən kənar durmağa səsleyir.

Çərşənbə sözünün mənasını cahar şənbə kimi izah etmək geniş yayılsa da, daha qədim türk dili və düşüncəsi baxımından bu sözün çırşamba-çarşamba kimi izahını da nəzərdən qaçıрмаq olmaz. Şam sözünün mənalardan biri ağac, biri isə işıq ləvazimatı hesab olunduğundan bu sözün qədim türklərdə işıq sözü ilə bağlı olduğu qənaəti özünü doğruldur və bu anlamda mərhum alimimiz Bəşir Əhmədovun etimologiyasını qəbul etməli oluruq. “Çır” sözü isə şam ağacının və piyli maddə ilə yanan işıq avadanlığının çirtilti ilə yanmağını şərtləndirə bilər.

* * *

Qeyd etdiyimiz kimi, Kəlbəcərdə Novruz bayramında yalnız bircə dəfə – ilaxırında tonqal qalanardı. Hər bir qapıda tonqal qalamaq üçün mal-qoyuna verilən otun tullantı çör-çöplərindən, gircinlərdən, quru ağac budaqlarından istifadə edərdilər. Bundan başqa hər bir kəndin ən hündür təpəsində də cavan oğlanlar tonqal qalayardılar. Kəndimizin Allıkəndə tərəf olan aşırımın üstündə “Duzdağ”da və Kəlbəcər şəhərinə, Aşağı Ayrım binəsinə tərəf “Şişin boynu” adlanan dağın üstündə tonqal yandırılırdı. Tonqalın üstünə ətrafdakı yamaclardan kəsilib gətirilən ardıc kollarının qoyulması həm tonqalın çirtilti ilə yanmasına, həm də ətrafa xoş qoxu yayılmasına səbəb olardı.

Ensiz, uzun bir stadionu xatırladan Kəlbəcər şəhərinin özündə, qarşı tərəfdəki Aşağı Milli, Yuxarı Milli, Şaplar kəndlərində, həmin kəndlərin hündür təpə-

lərində, Qoçdaş, Dəlidağın ətəklərində Dal Qılınclı kəndlərinin hündür yerlərində alovlanan tonqallar açıq-aydın görünərdi. Bu görüntülər mənə “Dədə Qorqud” dastanlarını, qədim türk ordugahlarında qalanan qələbə tonqallarını xatırladırdı.

Evlərin həyətlərində şər qarışan vaxtı qalanan tonqalların ətrafına ailə üzvləri bütünlüklə toplaşardılar, il ərzində olmuş, ola biləcək şər işlərin, azar-bezarın odda yanmasını arzu edərdilər. Qoca, xəstə adamları, təzə gəlinləri çıxmaq şərtilə hamı bayram tonqalının üstündən 3 dəfə, uşaq və gənclər isə 5-7 dəfə tullanar, “ağırlıqlarının-uğurluqlarının” odda yanmasını arzu edərdilər. Balaca uşaqları, hətta bələkdəki körpələri belə ailə üzvlərindən biri qucağına alaraq və aşağıdakı sözləri uşağın dilindən söyləyərək tonqalın üstündən tullanardı:

Atıl-batıl çərşənbə,
Baxtım açıl çərşənbə.
Baş ağrım, diş ağrım,
Çöl ağrım, iç ağrım
Hamısı tökülüb odda yansın.
(Bu uşağın, məsələn, Əhmədin)
Azarı, bezarı,
Pis adamın nazarı,
Hamısı tökülüb odda yansın.

Axırçərşənbə tonqalı yandırılana qədər başqa kəndlərdə, şəhərlərdə işləyənlər, iş dalınca gedənlər son imkanlarına qədər evlərinə dönməyə çalışardılar. Bu gecəni öz evində keçirməyənlərin yeddi il ərzində evlərinə dönə bilməyəcəkləri haqqında mifik bir təsəvvür var idi. Tonqal yandırıldıqdan sonra bütün ailə bir süfrə başında cəm olar, dəmlənib buğlanan aşdan az-çox yeyərdilər. Digər yeməklər aşdan sonra yeyilərdi. Süfrənin ortasında qırmızı iplə, ya da lentlə bağlanmış səməni qoyulardı.

Yeməkdən sonra niyyət tutan, ürəyində müəyyən bir arzusu olanlar qapı pusmağa gedərdilər. Qohum, qonşu evlərinin birinin qapısından, bacasından niyyət tutan şəxsin ilk eşitdiyi cümləyə, sözə uyğun olaraq il ərzində niyyətinin baş tutub-tutmayacağını təyin etməyə çalışardılar. Yaxşı söz, cümlə eşidən sevinər, pis söz eşidən “Allaha təvəkkül” deyərdi. Şahidi olduğum iki hadisəni qısaca xatırlatmaqla kifayətlənirəm: Evlənmək yaşı ötən bir şəxs qonşunun qapısına yaxınlaşanda içəridən atanın öz uşağına dediyi sözü eşidir: “gəl sən də payını al”. Həqiqətən, həmin şəxsin bir neçə ay sonra toyu olur. Həyatını, əməlini, işini düzgün qurmayan, evinin bərəkəti olmayan bir şəxs işlərinin düzələcəyi ümidi ilə qonşu qapıya niyyət tutmağa gedir. Həmin vaxt pilləkənin altında süd qazanını təsadüfən aşırıan qoca kişi: “bin-bərəkəti qaçıbdı”, – deyir. Qapı pusan şəxsin sonrakı yaşadığı dövrə də evində normal qazanc, bərəkət olmur.

İlaxırı gecəsi hamı bacardığı qədər xoş sözlərlə danışmağa çalışardı. Bu sətirələrin müəllifi də uşaqlıq və ilk gənclik illərində bir neçə dəfə İlaxırında qapı pusmuş və eşitdiyi sözlərə uyğun olaraq niyyəti gerçəkləşmişdi.

Axırçərşənbədə uşaqlar, xüsusən oğlan uşaqları üçün ən maraqlı, sevimli əyləncələrdən biri də “papaq atmaq” adəti idi. Əvvəllər evlərin çoxu qara damlardan ibarət olduğundan papaq və ya torba bacalardan, sonralar isə qapı və pəncərələrdən evə atılar, ev sahibi də papağa və torbaya qoz, fındıq, qax, yumurta kimi şirniyyatlar – bayram sovgatı qoyardılar.

Oğlan uşaqları bir həftə, on gün qabaqcadan keçədən hazırlanmış, ağ neftin – kerosinin içində saxlanılmış lopaları yandırar, fırladaraq göyə atardılar. Cavan, orta yaşlı kişilər isə havaya güllə atardılar. Bütün kənd atəşə, işığa, səs-küyə qərq olardı. Kəndin ortasında yerləşən, daş hovuzları olan, üstü qədim yazılarla, naxışlarla bəzədilən bulağın üstünə yığışan 13-15 yaşlı uşaqlar bir-birilərinin üst-başlarını sulamaqdan zövq alardılar.

İlaxırı gecəsi yeniyetmə qızlar da müxtəlif mərasim oyunları oynayırdılar. Məsələn, kasada olan suya pambıq saplı iynələr salar, ürəklərindən keçən oğlanın iynəsi ilə öz iynəsinin suda üzərkən bir-birinə yaxın gəlməsindən və ya aralıdan keçməsinə asılı olaraq gələcək həyatlarını təxmin etməyə çalışırdılar. Duzlu kökə (kiçik, quyuqsuz bişən), kömbə yeyib yatdığı halda yuxuda ona su verəcək şəxsin kim olduğunu görməklə ailə quracağı insanın müəyyən edilməsi inamı da bizdə geniş yayılmışdı. Şübhə etmirəm ki, bu inam qədim dastanlarımızdan gələn yuxuda buta almaq, badə içmək mifoloji düşüncəsinin qalıqları kimi günümüzdə də yaşayırdı.

Uşaqlıq illərimdə qocalardan qızlar haqqında eşitdiyim təriflərdən ən əsası belə idi: filankəsin qızı yaxşı çeşni (naxış) vurandı, yəni gəvə-kilim toxumağı yaxşı bacarır. Təxminən Böyük çillənin əvvəlində, ortalarında asılan xalı İlaxırına qədər kəsilməli, qurulan hana (xana) sökülməli idi. Yarımçıq işi köhnə ildən yeni ilə keçirtmək olmazdı.

Axırçərşənbə axşamı gecə vaxtı bulaq, axar su olan yerə çiy yumurta və qara, qırmızı karandaş (rəng) qoyulması və sübh tezdən gedib yumurtanın hansı rənglə boyandığının yoxlanılması adəti də qızlara məxsus idi. Guya qızların gələcək taleyinə uyğun olaraq bulaq başına qoyulmuş yumurtaya ilahi bir qüvvə tərifindən rəng çəkilməmiş. Uşaq vaxtı eşitdiyim belə bir əhvalatı da xatırlayıram: İki qızın bulaq kənarındakı otluq yerə yumurta və karandaş qoyduğunu görəndə bir oğlan qızlar gedəndən sonra gedib karandaşları götürür, yumurtanın birinin üstünə qırmızı, birinin üstünə qara rəng çəkir. İllər sonra, həqiqətən, yumurtası al boyanan qızın xoşbəxt, qara boyananın isə bədbəxt olduğunu görəndə şəxs hadisənin – yumurta boyanması əhvalatının gerçək məğzini açıb söyləyir. Belə təsadüflərlə bağlı əhvalatlar kifayət qədərdir.

Axırçərşənbənin sabahı günü ilk və ikinci xoruz banından başlayaraq uşaqlar, cavanlar, əksər orta yaşlı adamlar da bulaq başına gedərdilər. Əl-üzlərini yuyar, su içər, bulağın üst, sağ, sol yanına təxminən qoz boyda, qozdan bir az iri topa qum qoyar, bununla özlərindən sonra gələnlərə xəbər verərdilər ki, sizdən də qoçaq yeni ili ilk qarşılayanlar var. Bulaqdan 1-2 qab su, 1-2 ovuc da qum götürüb

gətirər, qumu mal-qoyun saxlanılan tövləyə, bağçaya səpələyərdilər ki, qoy mal-dövlətin, məhsulun sayı qum kimi sayılmayacaq dərəcədə çox olsun. Bulaqdan gətirilən təzə sudan yenə evin həyətinə, məhləyə, tövləyə, evin içinə çiləyərdilər ki, yeni ildə evdə, ailədə su kimi aydınlıq, yüngüllük olsun. Bulaq üstünə gedə bilməyən ailə üzvləri bulaqdan gələn təzə sudan az-çox içirdilər ki, onların da ömür-günləri təzələnsin, su kimi arı-duru olsun.

Novruz gəldi

Axırçərşənbə ilə Novruz bayramı arasındakı günlərin hamısı bayram əhvali-ruhiyyəsində keçirilirdi. Bundan əlavə, Axırçərşənbədən bir həftə əvvəl başlanan bayram ab-havası Novruzdan beş-on gün sonra da davam edirdi. Novruz bayramı günü və ya müəyyən səbəblərdən – hava şəraitindən, aşıqların kənddə olub-olmamasından asılı olaraq bayramdan əvvəlki gün kəndin ortasındakı meydanda – kənd soveti binasının həyətinə aşıqlar zurnada oyun havaları çalar, al-yaşıl geyinmiş qızlar, gəlinlər, cavan oğlanlar 2-3 bir, 3-4 bir oynayırdılar.

Qara zurnanın sədaları altında “Maraloyunu” başlayanda hamının, hər bir kənd sakininin diqqəti bu oyuna yönəlirdi. “Maral” başını oynada-oynada meydana daxil olur, ritmlə oynayır, tədricən ağır-ağır oyun üslubundan yüngül üsluba keçirdi. Oyunun sonunda maralı oynadan şəxs ayağa qalxır, üstünə saldıqı qırmızı ipək parçanı götürürdü. Məlum olurdu ki, bu oyunçu diz üstə gəzə-gəzə əli ilə maralın başını oynadırmış və sanki birdən-birə nağıllar aləmindən gerçək bayram şənliyinə qayıdırdıq. Uşaqlıq illərində Əsədin oğlu Əsgərin, sonra isə Rəhimov Rüstəmin oynadıqları “Maraloyunu”nu bu gün də xoş xatirə kimi yad etməkdən məmnunluq duyuram.

Bayram günlərində yumurta ilə oynanılan oyunlar üstünlük təşkil edirdi. Oğlan uşaqları və cavan kişilər bayrama təxminən 10 gün qalmışdan başlayaraq 3 formada yumurta ilə oyun oynayır və bir növ bayramın dadını çıxarırdılar. Bu üç oyun formasından biri təkbətək yumurta döyüşü idi. Uşaqlar toyuq yumurtalarının içindən qabığı möhkəm olanları seçər, soğan qabığı ilə boyatdırır və əvvəlcə yumurtanın baş tərəfi ilə qarşıdakı şəxsin yumurtasının baş tərəfinə vurur, yumurtası qırılan uduzmuş hesab olunur və həmin başı qırılmış yumurtanı qalib adama verirdi. Deyirdilər ki, hisə verilən (qoyulan) yumurtaların qabığı möhkəm olur. Fərlərin yumurtaları da anac toyuq yumurtalarına nisbətən möhkəm hesab olunardı. Bicəltək (çoxbilmiş) oğlan uşaqları hindtoyuğu yumurtasını əldə etməyə və onunla döyüşməyə çalışırdılar.

İkinci oyun forması 20-30 yumurtanı qatar şəklində düzmək və iki adamın hərəsinin bir başdan yumurta götürərək döyüşməsindən ibarət olardı. Sonda kimin əlindəki yumurta qırılmayıb salamat qalsa, o da qalib sayılır, yumurtalara sahiblənirdi. Üçüncü oyun forması üçün bir yamac yer seçilir, ora quru peyin tökülürdü. Oyun yerinin baş hissəsi ilə ayaq hissəsinin arası təxminən 3-5 m olardı. Konusvari düzəldilən bu yerin aşağı hissənin qarşısını 7-10 sm-lik qalaq şəklində peyin-

lə qaldırardılar ki, yuxarıdan dığırlandıb gələn yumurta qalaqdan keçməsin. Peyin yumşaq olduğu üçün yumurtanın qırılmasının qarşısını alırdı.

Sonra püşk əsasında 5-10 nəfər oyunçu bir-bir öz yumurtasını baş cərgədən üzü aşağı buraxırdı. Məlumdur ki, yumurtanın baş tərəfi arxa (buna künə deyərdilər) tərəfinə nisbətən balaca olduğundan yumurta düz xətt boyunca dığırlandı. Püşkü əvvələ düşənlər yumurtanı elə dığıraltmaq istəyirdilər ki, sonra gələn yumurta onun yumurtasına dəyməsin. Çünki bir qayda olaraq birinci, ikinci yumurtalarda uduş olmur. Sonra dığırlanan yumurta gəlib qalaqdakı yumurtaya dəyirdisə, udmuş sayılırdı. Vurulan yumurtanı vuran yumurtanın sahibi götürürdü. Yumurtası vurulan oyunçu başqa bir yumurta ilə oyuna daxil ola bilərdi.

Bir neçə saat sürən oyunda oyunçulardan biri 20-30 yumurta, başqa biri 10-15 yumurta uduş halda, 5-6 oyunçunun da hər biri 3-5-10 yumurta uduş alırdı. Oyunçunun məqamı düz seçməsindən, yumurtanı hansı bucaq altında dığıraltmasından (helləməsindən) çox şey asılı olardı. Uduzaraq oyundan çıxanları yeni oyunçular da əvəz edə bilərdi. Oyundan sonra bu yumurtaları udan şəxs evinə də apara bilərdi, oyunçularla bir yerdə bu yumurtaları soyub yeyə də bilərdi.

Novruz bayramında ən çox oynanılan oyunlardan biri də “Mətə” adlanan və qozla, findıqla oynanılan oyun idi. Dirək və ya divar dibində bir balaca kasa qaba oxşar formada dairəvi çuxur-mətə hazırlanar, 5-6 oğlan uşağından biri mətəyə düşən qozun tək və ya cüt olması səbəbindən “mətəbaşı” seçilərdi.

Mətəbaşı mətənin yanında dayanardı. Qalan 5-6 nəfər təxminən 2-2,5 m-lik məsafədən mətəyə qoz atardılar. Mətənin içinə düşən qozların sayı cüt olsa, oyunçu mətəbaşından həmin sayda qoz alardı, tək olsa, həmin qozlar mətəbaşına qalardı.

Sonra növbəti oyunçu da həmin qayda ilə oyuna daxil olardı. Onu da qeyd edərkən ki, eyni qayda əsasında findıqla da bu oyunu oynayırdılar.

Bayram günlərində bordaqda saxlanan toğlu kəsənlər, tövlədə saxlanan atının quyruğunu düyüb qaçısa çıxaranlar da olurdu. Kəlbəcərdə at yarışları adətən köhnə il hesabı ilə yazın son, yayın ilk aylarında (21 may-21 iyul) keçirilsə də, Novruz bayramı günü Kəlbəcər şəhərinə gedən yolda da at yarışı keçirilərdi.

Bayram günlərində kirvələrin bir-birinin evinə qonaq getməsi, bir-birinə bayram hədiyyəsi aparması da geniş yayılmışdı. Kirvə hədiyyə olaraq öz kirvəsinə at da, inək də, gəvə də bağışlaya, hədiyyə verə bilərdi. Ancaq hər bir qonaq gedən kirvənin xurcununda, xonçasında bəzəkli naxışları olan corabların, küllü kömbələrin olması lazım gəlirdi. Kirvə qonaqlığına getmək və qabaq qaytarmaq arada 4-5 gün olmaqla keçirilə bilərdi. Bu Novruzda qonaq gələn kirvəyə gələn Novruz bayramında qonaq getmək adət idi.

Bayram günü camaat, kəndin kişiləri kənddə iki-üç yerə toplaşardılar: aşağı hissədə qədimi kilsənin üstündəki xırmana, kəndin ortasında yerləşən kolxoz idarə heyətinin, kənd sovetinin yanına və yuxarı məhəllədə “Daş” adlanan yerə. Kişilər daha çox kənd sovetinin yanına toplaşar, günorta vaxtı uyğun olan 5-10 nəfər top-

laşıb digər bir kişinin evinə bayram aşısı yeməyə gedərdilər. Bayramlaşmanın ən gözəl nümunələrindən biri də bu idi.

Onu da qeyd edim ki, kəndimizdə İləxırı və Novruz bayramında spirtli içkilər içilməzdi. Bunu belə izah edərdilər ki, İləxırı gecəsi müqəddəs gecədir, bütün dünyanın, dünyadakı canlıların təzələnib yeni həyata, yeni ilə, yeni günə keçdiyi gecədir. Novruz bayramını isə bu yeniliklərlə bərabər, İmam Əlinin qırmızı geyinib taxta çıxdığı gün hesab edərdilər, həmin vaxtlarda bir şəxsi inandırmaq üçün qoca kişilər and içəndə “Bu Əli bayramı haqqı” deyərdilər. Bəlkə də, bayram günlərində qapı, pəncərələrdən qırmızı ip asılmasının, uşaqların, cavanların, xüsusən də qadınların qırmızı paltar geyinmələrinin bir səbəbi də bununla bağlı idi.

Bu yəqin ki, qədim türk düşüncə tərzindən, atəşpərəstlikdən gələn Novruz adətinə bir qədər də islam boyası vurmaqla bu adəti qoruyub yaşatmaq istəyindən irəli gəlirdi.

“Ərgənəkən” məsələsinə gəldikdə isə dastan belə deməyə əsas verir ki, qədim türklərdə yaz bayramı təbiətin oyanışı ilə bərabər, həm də türklərin tarixi oyanışı Ərgənəkən mərhələsi ilə ilişkəlidir.

Mağaraya sığınan türklər burada 400 il ərzində çoxaldılar və geniş dünyaya çıxmaq üçün yollar axtardılar. Atəş yaxdılar, 70 yerə qoyduqları körük ilə körükləyib dağın dəmir olan hissəsini əritdilər və bir yüklü dəvənin keçə biləcəyi qədər yer açdılar. El Kağanın soyundan gələn türklər güclənmiş halda əvvəlki yurdlarına döndülər, atalarının intiqamını aldılar. Ərgənəkəndən çıxdıqları günü – 21 martı hər il bayram etdilər. Dəmir parçasını qıpqırmızı qızdırdılar, əvvəl xaqan, sonra isə digər bəylər dəmiri zindanda döydülər, həmin günü azadlıq və yaz bayramı kimi qeyd etdilər.

* * *

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin rəhbərliyi və birbaşa diqqət və qayğısı sayəsində Kəlbəcərdə böyük quruculuq işləri aparılır. İnanırıq ki, tezliklə Kəlbəcər rayonunda da məskunlaşma işləri başlayacaq və bu ulu diyarda qədim el şənlikləri, o cümlədən də Novruz bayramı bütün vüsəti, əzəməti ilə yenidən yaşadılacaq. Belə olan halda bu əziz bayram da nəsil-dən-nəslə ərməğan kimi ötürüləcəkdir.

Bayramınız mübarək olsun!

Yeni gününüz, yeni iliniz uğurlu gəlsin!

ƏDƏBİYYAT

1. M. Müşfiq, Ədəbiyyat nəğməsi, Yazıçı, Bakı - 1978, 309 səh.

2. Aşıq Ələsgər, Elm və təhsil, Bakı - 2021, 584 səh.

Rəvayəti söylədi: *Qarayeva Telli Şirin qızı, Kəlbəcər r. Daşbulaq (Kilsəli) k, təvəllüdü 1911-1990*



Sevinc KƏRİMZADƏ
Bakı Avrasiya Universiteti
E-mail: kerimzadesevinc23@gmail.com
<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.118>



XƏLİL RZA ULUTÜRK POEZİYASINDA FOLKLOR MOTİVLƏRİ

Açar sözlər: X.R.Ulutürk, poeziya, folklor, şeir, mifoloji obraz, təsəvvür, düşüncə, qəhrəman, bayatı, janr

Summary

Sevinj Karimzade

Folklore motifs in Kh.R.Uluturk's poetry

Khalil Rza Uluturk, who has always held high the history, culture, national and spiritual values of the people has been continuously engaged in the collection, research and publication of our folklore, carried out a number of researches on our folklore heritage. As a continuation of the work of folklore collecting, the poet also enriched his poetry with the initial ideas, thinking system, mythological worldview, traditions, ethnography of the ethnos, which originated from folk art. The poet's lyrics include various genres of Azerbaijani folk poetry such as quatrains, lullabies, different forms of *ashiq* poem. The author brought these samples of folklore to poetry, as it were, in a stylistic approach and also created the literary form of the mentioned texts. The attachment of Kh.R.Uluturk's poetry to folklore sources is a rich experience in portraying heroes of epics, fairy tales, referring to various fairy tales, narration motifs, poetic meaning of mythical-legendary images and using folklore language opportunities.

Keywords: Kh.R.Uluturk, poetry, folklore, poem, mythological, image, imagination, thought, hero, quatrain, genre

Резюме

Севиндж Керимзаде

Фольклорные мотивы в поэзии Х.Р. Улутюрк

Х. Р. Улутюрк, всегда высоко ценящий историю, культуру, национально-духовные ценности народа, постоянно занимался вопросами сбора, исследования и публикации нашего фольклора, а также проводил ряд исследований, связанных с нашим фольклорным наследием. Как продолжение работы по собиранию фольклора, поэзия поэта опирается на исходные идеи, строй мышления, мифологическое мировоззрение обогащая им традиции, этнографию и т. д. этноса, берущие свое начало в народном творчестве. В лирике поэта широкое место отведено различным жанрам азербайджанской народной поэзии - баяты, колыбельные песни, отдельные образы ашугской поэзии. Автор привнес эти фольклорные образцы в поэзию в стилистическом подходе и создал литературную форму упомянутых текстов. Избранные образцы баяты и колыбельной песни используются в лирических стихотворениях поэта в соответствии с содержанием и стилистическими особенностями стихотворения. Связь поэзии Х.Р.Улутюрка к фольклорным источникам представляет собой богатый опыт изображения героев былин, сказок, обращения к различным сказкам, сюжетным мотивам, поэтическому смыслу мифических образов, использования возможностей фольклорного языка. Х.Р.Улутюрк подошел к выбранным им из народного творчества легендам и повествованиям с точки зрения творческого поэта и превратил эти примеры в отдельный художественный инструмент воспевания истории независимости и

борьбы Азербайджана. В частности, в своей общественно-политической лирике поэт говорил об истинах Азербайджана, о добрых и злых силах народных сказок, символически используемых образах эпических героев и т.д.

Ключевые слова: Х.Р. Улутюрк, поэзия, фольклор, поэма, мифологический, образ, воображение, мысль, герой, баяты, жанр, сказка, эпос

Görkəmli Azərbaycan ədibi, istiqlal şairi X.R.Ulutürkün poeziyası zəngin folklor ənənələrinə bağlı olmaqla onun yaradıcılığında mühüm yer tutur. Xalqın tarixi, etnoqrafiyası, keçmişi, adət-ənənələri, şifahi söz dünyası ilə bağlı olan folklor Azərbaycanın digər ədəblərinin və sənətkarlarının yaradıcılığında olduğu kimi, X.R. Ulutürkün poeziyasında da özünəməxsus yeri və əhəmiyyəti ilə seçilir. Folklor irsi, xalq həyatına bağlılıq hər şeydən öncə şairin özünün Vətənlə, ellə birliyi, milli dəyərlərə önəm verməsi, xalq məişətinə dərinlən bələd olmasından irəli gəlirdi. Təsədüfi deyildir ki, X.R.Ulutürk uzun illər pedaqoq kimi fəaliyyət göstərmiş, ali təhsil müəssisələrində Azərbaycanın klassik, müasir ədəbiyyatı ilə yanaşı, folklor irsini də tədris etmişdir. Şair eyni zamanda folklor toplayıcılığı ilə məşğul olmuş, ekspedisiyalarda iştirak etmiş, Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrindən çox sayda folklor nümunələri – bayatılar, müxtəlif mərasim nəğmələri, xalq mahnıları, atalar sözləri və s. toplamışdır. X.R.Ulutürk söyləyicilərlə görüşlərində xüsusilə Azərbaycan aşığı ədəbiyyatı nümunələrinin toplanılmasını diqqət mərkəzində saxlamış, bu kontekstdə milli aşığı sənətimizin ayrı-ayrı nümayəndələri haqqında maraqlı məlumatlar əldə etmişdir. X.R.Ulutürkün yaradıcılığı haqqında geniş şəkildə araşdırma aparan prof. Əlizadə Əsgərli qeyd edir ki, şairin zəngin arxivində 300-dən artıq qovluq əlyazması içərisində folklorla aid ikicildlik elmi-nəzəri və ədəbi fikri əhatə edən nümunələr vardır ki, bunlardan çoxu hələ də çap olunmamışdır. Tənqidçi ədibin çap olunan bu əsərləri içərisində “Xalqımızın söz sərvəti”, “Aşığı yaradıcılığı və Növrəs İman” kitablarının adını çəkir (3, s.15). Digər tərəfdən, X.R.Ulutürk bir istiqlal şairi olaraq Azərbaycanın bu günü, baş verən faciələrin kökünü, eləcə də milli birliyin qaynaqlarını xalqın tarixi təcrübəsində axtardığı üçün folklor mədəniyyətinə daha sıx bağlanmışdır. Ümumiyyətlə, “folklorizmlərin bir milli mədəniyyət səviyyəsində aşkarlanması, xalq yaradıcılığının yazılı ədəbiyyata transformasiyası özünəməxsus qanunauyğunluqlarla gerçəkləşir. Burada mühitin, şəraitin, gerçəkliyin, müəllifin, əsərin, əsərin növünün, janrının və mövzusunun da prosesə təsiri vardır. Folklor süjet və motivlərinin mədəniyyətin digər sahələrində, o cümlədən ədəbiyyatdakı rolu olduqca əhəmiyyətlidir. Bu rolun müəyyənləşdirilməsi folklor və yeni yaradıcılıq əlaqələrini öyrənmək baxımından da vacib sayılmalıdır”(1, s.11).

X.R.Ulutürk poeziyasında xalq ədəbiyyatından, folklor təfəkkürünə bağlı folklorun janrları, həm də ayrı-ayrı motivlərindən yaradıcı şəkildə istifadə etməklə şeirlərini daha da zənginləşdirmişdir. Müxtəlif folklor janrlarından istifadə X.R.Ulutürkün poeziyasında iki mühüm formada özünü göstərir. Birinci halda, şair xalq şeirinin müxtəlif janrlarından olan nümunələri olduğu kimi şeirə gətir-

miş, ikinci halda isə məlum janrların ədəbi formasını yaratmışdır. Ədibin poeziyasında Azərbaycan folkloruna bağlı ən çevik janr xalq bayatılarıdır. X.R.Ulutürk, demək olar ki, ayrı-ayrı şeirlərində bayatılara daha çox yer vermiş, janrın kiçik ölçülü, lakonik fikir müstəvisində düşüncə və fikirlərini daha aydın ifadə etmişdir. Şairin şeirlərində bayatıların proloq əvəzi işlədilməsində başlıca məqsəd onun təsvir etdiyi hadisə, problemlərin, şeirin başlıca fikir-ideya qaynağının əvvəlcədən oxucu üçün müəyyənləşdirilməsinə bağlıdır. X.R.Ulutürk “Böyük poeziya salonlarında” adlı şeirində xalq yaradıcılığından belə bir bayatı seçərək mətnə daxil edir:

*Qar yağıbdır dizəcən,
Bakıdan Təbrizəcən.
Yolunu gözləyirəm
Mən gələn Novruzacan (6, s.196).*

X.R.Ulutürk yaradıcılığının başlıca mövzusunə çevrilən Cənubi Azərbaycan ağrıları, Təbriz həsrəti, Araz nisgili bu şeirdə poeziya salonlarında görüşən Güneyli dostların simasında Bakı və Təbrizin görüşü kimi mənalandırılır. Şair Bakıdan Təbrizə uzanan nisgilini bir xalq bayatısı üzərində “çağıraraq” şerinin poetik bütövlüyünü tamamlayır. Yaxud başqa bir şeirində – “Səadətim”də Lefortovo zindanında aylarla həbsə məhkum edilən şair əziz Firəngizini xatırlayır, ona olan vəfa, etibar, böyük sevgisini bildirir, eyni zamanda ayrılığı, həsrəti ifadə edən bir bayatı üzərində el dili ilə “ağı” deyir:

*Yaşıldır başın ördək,
Qələmdir qaşın, ördək.
Həmişə cüt gəzərdin,
Hanı yoldaşın ördək?
....Mənim bir əzizim – Firəngizim var,
Onsuz mən yetiməm, aləm yetimdir.
Ona məhəbbətim diyərbədiyar
Bütün insanlığa məhəbbətimdir (6, s.790).*

X.R.Ulutürkün şeirlərində işlədilən bayatıların ikinci bir funksionallığı dastan poetikasından irəli gələn mətn tərkibində verilməsi və özündən əvvəlki, yaxud sonrakı misralarda ifadə edilən fikirləri lirik şəkildə dəstəkləməsidir. Məlumdur ki, dastançılıq ənənəsində aşiq əvvəlcə məlum bir hadisəni, əhvalatı danışır və sonra saz üzərində təhkiyəsini bu və ya digər xalq şeiri nümunəsi əsasında davam etdirir. Daha çox məhəbbət dastanlarının lirik ricətlərində seçilən bu üsul, qəhrəmanlıq dastanlarının döyüş səhnələrində də yer almaqdadır. Ənənəvi şəkildə X.R.Ulutürkün poeziyasında da bayatılar şeir daxilində ayrıca janr kimi verilməklə müəllif fikrinin qüvvətləndirilməsində üslubi vasitəyə çevrilir:

*Bakı qanlı bir məzar, özü boyda laləzar,
Selin, suyun altında pərən-pərən bir gülzar.
Əzizim, üzü qanlı,
Ayağı, dizi qanlı.*

*Ölən biz, qırılan biz,
Tutdular bizi qanlı (6, s.589).*

“Əlvida, Azərbaycan” şeirinin adı X.R.Ulutürkün də qeyd etdiyi kimi, 20 yanvar faciəsində Bakının Salyan kazarması yaxınlığında maşınların, divarların üzərinə qanla yazılmış bir ifadədən götürülmüşdür. Xalqın yaşadığı faciə, o müdhiş gecənin ağrılarını poeziyaya gətirən şair burada yenə də bir xalq bayatısının məzmununda baş vermiş hadisələrin əsl mahiyyətini oxucuya folklor yaddaşı, dili ilə izah edir.

X.R.Ulutürk türk xalq mədəniyyəti, xüsusilə oğuznamələrin yaranması tarixi, onların məzmun, formasında qorunub saxlanan müdriklik, ilkin düşüncə sisteminin zənginliyinə dərinlən bələd olan bir ziyalı kimi, şeirlərində də bu ənənə, milli-tarixi qəliblərdən yaradıcı şəkildə istifadə etmişdir. Ədib, xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının poetikasını, şeir üslubunu incə poetik duyumunu lirikaya gətirmişdir:

*...Qarşı yatan şiş dağları
Səndən sonra mən neylərəm?
Yaylarsam, qəbrim olsun.
Soyuq-soyuq bulaqları
Səndən sonra mən neylərəm?
İçərsəm, zəhərim olsun!
Tövlə-tövlə köhlənləri
Səndən sonra mən neylərəm?
Minərsəm, tabutum olsun!
Sonuncu sükutum olsun (6, s.508-509)*

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun poetik biçimində yazılan bu şeir parçası təkcə sənətkarın məlum mənbələrdən götürdüyü üslub təlqini deyil, həm də artıq etalona çevrilən, məhz oğuznamə mətni üçün xarakterik olan deyim, fikrin daha obrazlı, lirizmlə yüklənən mətn formasını yaşatmasına, təbliğ etməsinə bağlıdır. Bu baxımdan, “X.Rzanın əsərləri təkcə əks etdirdiyi fikir və ideyalarla, məqsəd və arzularla deyil, sənətkarlıq baxımından da çox zəngin və qiymətli. Şair Azərbaycan folklorunu yaxşı bilmiş, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan “Qaçaq Nəbi”yə qədər dastanlarımızı, Xaqanidən, Nizamidən, Nəsimidən başlamış S.Vurğuna, M.Müşfiqə və R.Rzayadək klassik şeirimizə dərinlən bələd olmuşdur” (5, s.237).

Şair bəzən şeirlərinin ideya yükünü xalq məişətinin elə mifoloji obraz və personajları üzərindən irəli sürür ki, bu anlayışlar nəticədə müasir dövrdə unudulmuş, fərqi nə varılmayan təsəvvür sistemini yenidən canlandırır. X.R.Ulutürk Vətəninin, elinin talesizliyinə bağlı düşüncələrini maraqlı bir şəkildə “qaraçuxasının yatması” üzərində assosiativləşdirir:

*Deyirsən “yatıbdı qaraçuxam”, yox,
Elə bu cümləndir birinci zərbə.
Sən itmiş bəxtini harda tapasan?
Dağları yırtacaq mübarizədə (6, s.243).*

Qaraçuxa obrazına mifoloji varlıq olaraq Azərbaycan folklorunun bölgə materiallarında çox az sayda rast gəlmək mümkündür. Qaraçuxa “Azərbaycan türkləri arasında yayılaraq gözəgörünməyənlərdən olduğuna inanılan, övliya adı ilə də bilinən demonoloji bir varlıqdır. Bəxt və tale anlayışları ilə əlaqələndirilir. Xalqın etiqadına görə, adamların arxasınca gəzib-dolanır, onlara köməklik eləyir” (2, s.215). İnsanın qoruyucu ruhu, hamisi mənasında mifoloji özəlliyə malik olan Qaraçuxa inanclara görə, onların həyatı, fəaliyyətini yönləndirir, bəzən haminin yuxuda olması – fəaliyyətsizliyi nəticə etibarilə insanın bəxtinin yatmasına gətirib çıxarır. Azərbaycan məişətində bəzi bölgələrdə bu inanca bağlı xalq arasında cümə axşamlarında Qaraçuxaya dua oxutdurulması, nəzir paylanılması kimi qədim adətlər də qorunub saxlanmaqdadır.

Cəmiyyətdə, sosial mühitdə baş verən hadisələr – siyasi konfliktlər, partlayışlar, düşmənlərin məkrli siyasətinin qurbanı olan torpaq ağrısı və s. şair qələmində ölüm-doğuluş, sükut-oyanışın qarşılaşmasında mübarizə, qələbə ruhunu əks etdirir. Bu şeirlərdə şair yenə də türkün mifoloji yaddaşına üz tutur, folklor dili ilə baş verənlərə münasibətini bildirir. Şair məşhur “Kişilərə arxalanaq” şeirində eyni mövqedə oyanışa, mübarizəyə təhrik ifadə edən Boz Qurdun obrazına səslənir. Türkün yaradılış, törəmə simvoluna çevrilən Boz Qurd ayrı-ayrı mifoloji mətn, əfsanə və rəvayətlərdə türklərin həm hamisi, həm də yolgöstərəni (Ergenekonla bağlı əfsanələrdə) olaraq rəmzləşdirilir ki, X.R.Ulutürk də eyni obraza müraciətdə xalqı, vətən övladlarını əfsanəvi personajın arxasınca irəliləməyə səsləyir:

Haray, ey azlarım, gəlin çoxalaq,
Sizin hər biriniz bir dağ, bir ordu.
Onlar yolumuzda yalnız ot, alağ,
Bəlkə, mürgüləyir....Oyat Boz qurdu (6, s.300).

Yaxud, başqa bir şeiri–”Doğmalıq”da şair əfsanəvi Simurq quşunun mifoloji funksiyasında Bakını Təbrizə, geniş mənada Vətəni bütövlüyünə qovuşdurur.

Elə bil söykənir ürək ürəyə,
Qırılır hardasa tel rizə-rizə.
Bir Simurq quşunun ağ şəhpərində
Bakım qanadlanır doğma Təbrizə (6, s.301).

X.R.Ulutürkün lirikasında folklordan istifadənin ən geniş yayılmış üsulları sırasında müxtəlif el, dastan qəhrəmanları, səciyyəvi xüsusiyyətlərdə seçilən nağıl obrazlarından üslubi məqamda məcaz yaratma prosesində istifadə olunması da xüsusi yer tutur. 90-cı illər Azərbaycanın taleyinin Böyük İmperianın siyasətində həll edilməsi, təcrübəsiz ölkə rəhbərlərinin xalqı sürüklədiyi bəlalər X.R.Ulutürkün şeirlərində davamlı tənqid hədəfinə çevrilmişdir. Ölkənin nadan, təcrübəsiz rəhbərlərin əlində məhv olmasını şair folklor qəhrəmanlarından Koroğlu və Keçəl Həmzənin obrazları üzərindən şeirə gətirir:

...Əslində o yerə respublikanı
Təmsil edə bilən hünər gərəkdi.

Koroğlu varisi bir ər gərəkdi.

Sən tapıb göndərdin Keçəl Həməzəni (6, s.316).

Şairin lirikasında Keçəl Həməzələr Təpəgözlərin hökm sürdüyü zamanədə, onların insanların, xalqların məhv edilməsinə yönəldilmiş siyasətində “at oynadırlar”. Şairin düşüncəsində artıq bu əfsanənin sonu gəlmişdir, Təpəgözlərin “nə qandalı”, “nə kündəsi”, nə də “gövdəsi” indi mübarizəyə atılan insanları qorxutmur, əksinə onların əzm və cəsarəti artıq bu mifləri məhv etməkdədir:

Kordu gözü....Qoy təpəgöz

Güvənməsin gövdəsinə.

Baş əymədik gülləsinə,

Qandalına, kündəsinə.

Dinlə, nitqi nəyə bənzər

Top səsinə, tank səsinə (6, s.705).

X.R.Ulutürk xalqın başına min bir bələlər açan imperiyanın mənfur siyasətini yenə folklordan gələn şər qüvvələrin üzərində obrazlaşdırır. Xalq nağıllarında mifik obrazlardan əjdahalar su kultuna bağlı demonuk obraz olmaqla bu mətnlərdə iri nəhrlər, çayların qarşısını kəsir, hər gün ona göndərilən bir qurbanın müqabilində el-obanın əkinlərinə su buraxır. Bu əjdahalar nağıllarımızda yeddi başlı, od püskürən, nəhəng gövdəli təsvir edilməklə folklorun azman formulları daxilində göstərilir. İllərlə Azərbaycanın maddi sərvətlərini talayan, ayağa qalxan mərd, igid oğullarını məhv edən imperiyanın iç üzü məhz şair qələmində yeddibaşlı əjdahaya bənzədilməklə məcazlaşır:

Burda qoyub gedir sümüklərini

Dəyirman mədəli ac əjdahalar (6, s.43),

yaxud

... Bir kor əjdaha xəzinə üstə,

Biri yolumuzda içiboş kötük. (6, s.225)

X.R.Ulutürk lirikasında folklorda istifadənin digər geniş yayılmış üsullarından biri xalq dilindən, folklor dilindən istifadə imkanlarıdır. Məlumdur ki, folklor ədəbiyyatı özünün sadə, axıcı, obrazlı dili ilə aid olduğu etnosun tarixi, mədəniyyəti, məişəti, ona aid stereotiplərini özündə birləşdirir. Ayırı-ayrı atalar sözləri, məsəllər, lətifələr, frazeoloji vahidlər qəlibləşmiş şəkildə dilimizdə yaşamaqla üslubi baxımdan müxtəlif mənalarda işlədilir. Xalq pəremiyaları bütün hallarda yazıçıya, sənətkara fikrini sərbəst, daha lakonik şəkildə çatdırılmasına imkan yaradır, həm də obrazlaşmanın daha təsirli alınmasına, bədii çəkisinə köməklik göstərir. Xüsusilə “atalar sözləri” şifahi xalq ədəbiyyatının ən geniş yayılmış janrlarından olmaqla polisemantik xüsusiyyətə malikdir, bu nitq vahidlərinin semantik qeyri-müəyyənliyi onların müxtəlif funksiya və ayırı-ayrı kontekstlərdə izahına bağlıdır. Atalar sözləri tematik təşkilinə görə əxlaq, sosial həyat, dostluq, nankorluq, sevgi və s. mövzuları əhatə edir. ... Pəremik vahidlər – atalar sözləri frazeoloji quruluşda dil elementi olaraq ədəbiyyatda yazıçı təhkiyəsi, ayırı-ayrı surətlərin di-

lində mətnə qoşularaq canlılıq, lakoniklik yaradır, fikrin sərrast ifadəsini təmin edir”(4, s.195). X.R.Ulutürkün poeziyasında “Azca aşım, ağrımaz başım”, “uman yerdən küsərlər”, “ağac bar gətirəndə başını yerə dikər”, “gül əldən çıxsada, gülab olmasın”, “üstü bəzək, altı təzək” və s. paremiyalardan xüsusilə geniş şəkildə istifadə edilmişdir. Şair atalar sözləri, məsəlləri yaradıcılığında xalq təcrübəsinin, hikmətinin mirası kimi uca tutaraq, ayrıca mübarizə, azadlıq, inqilab ruhlu şeirlərində ideya rüporuna çevirmişdir:

Vur-tutu gecəlik alqış xətrinə
Nəhəng bir salonu qızışdıranlar.
Meymuna bənzəyir, öz balasını
Sel gəlsə, ayağı altına qoyar.. (6, s.80)

X.R.Ulutürk poeziyasında folklordan istifadə imkanları geniş və çoxcəhətli prinsiplərə əsaslandığından şərti olaraq bu yanaşmanı aşağıdakı şəkildə təqdim etmək mümkündür:

1. *Dastan, nağıl qəhrəmanlarının folklorda obrazlaşmasına müraciət;*
2. *Müxtəlif nağıl, əfsanə, rəvayətlərin motivlərinə istinad edilməsi;*
3. *Mifik-əfsanəvi obraz və personajlardan üslubi məqamda istifadə;*
4. *Folklor dilinin imkanlarından yararlanma.*

X.R.Ulutürk poeziyası qeydə alınan bu yanaşmalarda, demək olar ki, folklorumuzun bütün yaruslarında təmsil olunur, eləcə də folklor və yazılı ədəbiyyat əlaqələrinin öyrənilməsinin başlıca, zəngin qaynağı olaraq seçilir və yüksək qiymətləndirilir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayat.F., Bəşirli. X. Azərbaycan folkloru və yazılı ədəbiyyat: /F.Bayat., X.Bəşirli.– Bakı: Elm və təhsil, 2013. 200 s.
2. Bəydili,C. Türk mifoloji sözlüyü:/C.Bəydili.– Bakı: Elm, 2003. 418 s. səh.215.
3. Əsgərli, Ə. Xəlil Rza Ulutürkün poetikası/ Ə.Əsgərli.- Bakı: Aspoliqraf, 2012. 494 s.
4. İsmayılova, G. Atalar sözləri müstəqillik dövrü hekayələrinin mətn kontekstində/ G.İsmayılova. AMEA Gəncə bölməsi – “Xəbərlər” məcmuəsi. №1, sayı 5.– 2023. s.195-196.
5. Nəbiyev, B. İstiqlal şairi: Xəlil Rza Ulutürkün həyatı, mübarizəsi və yaradıcılığı/ B.Nəbiyev.– Bakı: Elm, –2001. 348 s.
6. Ulutürk, X.R. Mən onsuz da əbədiyəm/ X.R.Ulutürk. Bakı: Gənclik, 2003. 1056s.
7. Ulutürk, X.R. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, I cild/ X.R.Ulutürk. – Bakı: Şərq–Qərb, – 2005. 421s.



Sevinc QASIMOVA

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: sevinccqasimova@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.125>



SALMAN MÜMTAZIN “EL ŞAİRLƏRİ” KİTABINDA EL–AŞIQ ŞEİRİNİN AKTUAL MƏSƏLƏSİ

Açar sözlər: Salman Mümtaz, aşiq, el şairi, şifah ədəbiyyat, xalq şeiri

Summary

Sevinj Gasimova

The Actual Problems of Folk Ashiq Poetry in Salman Mumtaz’s Book “El Şairləri” (“Folk Poets”)

The prominent literary scholar, folklorist, and textologist Salman Mumtaz made significant contributions to the collection, organization, publication, and study of Azerbaijani written and oral literary samples. Today, the preservation of the artistic legacy of many notable figures in our literary history is largely due to Salman Mumtaz. He devoted his life to this path, like a dervish, sacrificing himself for this cause.

Among the rich literary heritage of Salman Mumtaz, his work *El Şairləri* (“Folk Poets”) holds a special place. The book begins with 17th-century poetry, including the works of the famous poet Abbas Tufarqanlı. It features valuable examples of the creativity of many artists. The principles of presenting folk ashig poetry and the chronological ordering of this rich literary tradition are of particular interest. This article examines the issue from a scientific perspective.

Keywords: Salman Mumtaz, ashig, folk poet, oral literature, folk poetry

Резюме

Севиндж Гасимова

Актуальные проблемы народной ашугской поэзии в книге Салмана Мумтаза «Народные поэты»

Выдающийся литературовед, фольклорист, текстолог Салман Мумтаз внёс значительный вклад в сбор, упорядочение, публикацию и исследование образцов письменной и устной литературы Азербайджана. Сегодня сохранение художественного наследия многих выдающихся деятелей нашей литературной истории во многом обязано Салману Мумтазу. Он посвятил свою жизнь этому делу, как настоящий дервиш, пожертвовав собой ради этого пути.

Среди богатого литературного наследия Салмана Мумтаза особое место занимает его труд «*El şairləri*» («Народные поэты»). Книга начинается с произведений XVII века, включая творчество известного поэта Аббаса Туфараганлы. В ней представлены ценные произведения многих мастеров искусства. Особый интерес представляют принципы презентации поэзии ашугов и хронологизация этого богатого творчества. В статье эта проблема исследуется на научной основе.

Ключевые слова: Салман Мумтаз, ашуг, народный поэт, устная литература, народная поэзия

Görkəmli ədəbiyyatşünas, folklorşünas, mətnşünas Salman Mümtazın (1884-1938) Azərbaycan yazılı və şifahi ədəbiyyat nümunələrinin toplanması, tərtibi, nəşri və tədqiqi sahəsində son dərəcə qiymətli xidmətləri vardır. Bu gün yazılı və ədəbiyyat tariximizin bir çox simalarının bədii irsinin qorunmasından ötrü Salman Mümtaza borcluyuq. O, bir dərviş kimi ömrünü bu yolda sərf etmiş və elə bu yolun da qurbanı olmuşdur. Zəngin yaradıcılığa malik olan ədibin irsi içərisində onun “El şairləri” kitabı mühüm yer tutur. Salman Mümtazın “El şairləri” kitabında el aşığı problemi, yəni xalq aşığılarının ədəbi irsinin toplanılması, tədqiqi və nəşr məsələləri, Azərbaycan folklorşünaslığının əsas istiqamətlərindən biri kimi geniş şəkildə əks olunmuşdur. XVII əsr sənətkarı Abbas Tufarqanlının şeirləri ilə başlanan bu kitabda çoxlu sənətkarların yaradıcılığından qiymətli nümunələr vardır. Kitab el-aşığı şeirinin təqdimat prinsipləri və digər aktual məsələləri baxımından xüsusi maraq doğurur.

Salman Mümtaz keçən əsrin 30-cu illərindən başlayaraq Azərbaycan folkloru və ədəbiyyatının toplanması, nəşr və tədqiqi sahələrində böyük maraq göstərmişdir. Salman Mümtazın bu əsərində el aşığılarının ədəbi irsinin toplanılması və tədqiqi məsələləri ön plandadır. O, aşığı poeziyasının xalq arasında yayılmasını və bu işin qorunub saxlanılmasını vacib hesab edərək, aşığı şeirlərini sistemləşdirərək nəşr etdirmişdir. Mərhum prof. Azad Nəbiyevin göstərdiyi kimi, vaxtilə iki cild şəklində çap olunmuş “El şairləri” əsəri onun toplayıcılıq fəaliyyətinin “kiçik bir qismini” əhatə edir [10, s. 3].

Bu cildlər sıradan şeir məcmuələri deyildir. Onlara nəzər saldıqda görürük ki, Salman Mümtazın uzun illəri əhatə edən gərgin əməyi bahasına başa gəlmiş həmin cildlərdə, mərhum Ağalar Mirzənin yazdığı kimi, “XIII əsrdən üzü bu yana onlarla görkəmli saz, söz adamlarının könül çırpıntıları yaşayır” [7, s. 11].

Salman Mümtazın toplama işləri, o cümlədən “El şairləri” kitabları öz dövrünün möhtəşəm el hadisələri idi. Mərhum prof. Paşa Əfəndiyev nahaqdan yazmır ki, Salman Mümtaz böyük işlər görmüşdür. O, bütün ömrü boyu folklor nümunələrini yığmış, səliqəyə salmış və mümkün olanlarını çap etdirmişdir. Beləliklə, o, böyük xəzinə qoyub getmişdir. Bu xəzinə Azərbaycan xalqının dünyagörüşünü, psixologiyasını, bədii təfəkkürünü öyrənmək işində gözəl mənbədir [4, s. 61].

Mərhum prof. Məhərrəm Cəfərli də Salman Mümtazın folklorşünaslıq fəaliyyətini “misilsiz xidmət” hesab etmişdir [2, s. 46].

Salman Mümtazın “El şairləri” kitabının iki cildini mərhum Ağalar Mirzə ərəb qrafikalı Azərbaycan əlifbasından latın qrafikasına keçirmiş və ikicildlik bir kitab şəklində 2005-ci ildə AMEA Folklor İnstitutu tərəfindən nəşr edilmişdir [9].

Kitabda diqqət çəkən ən mühüm məsələ burada təkcə el şairlərinin deyil, aşığıların da el şairləri adı altında ümumiləşdirilməsidir. Bu məsələ təsadüfi olmayıb, elmdə müəyyən yanaşmalara, mübahisələrə də səbəb olmuşdur.

Tədqiqatçılar bu məsələyə öz münasibətini bildirmişlər. Mərhum prof. İsrəfil Abbaslı xalq sənətkarlarını üç qrupa ayırmışdır:

1. Aşıq, yaxud saz şairləri;
2. Qələm şüərası (şairləri) – təhsili olub, hecə və əruz vəznlərində yazan, lakin çalmaq bilməyən şairlər;
3. El şairləri – aşıqlar kimi heca vəznində şeirlər qoşan, lakin saz çalmaq bilməyən sənətkarlar [1, s. 9-10].

Prof. Azad Nəbiyev aşıq sənətinin tarixi inkişafında üç tip sənətkarı fərqləndirmişdir:

1. Ustad aşıqlar;
2. İfaçı aşıqlar;
3. El şairləri [11, s. 27-29].

Bu iki təsnifata nəzər saldıqda onların hər ikisinin doğru bir bölgü olduğunu görürük. Aralarındakı fərqə gəlincə isə, deməliyik ki, İsrəfil Abbaslı öz bölgüsündə “şairlik” prinsipini, Azad Nəbiyev isə “aşılıq” prinsipini əsas götürmüşdür. Hər iki alimin təsnifatında, gödüyümüz kimi, “el şairləri” ayrıca qrup kimi fərqləndirilmişdir. Məsələnin bütün mahiyyəti el şairləri adlanan sənətkar zümərəsinin aşıq şeiri və sənəti ilə qırılmıyaz şəkildə bağlı olması ilə əlaqədardır. Yəni şair adlanan sənətkarların bir qismi aşıq yaradıcılığı ilə bağlı olduğu halda, o biri qismi bağlı deyildir. İsrəfil Abbaslı bu ikinciləri “qələm şairləri”, yəni bilavasitə yazılı ədəbiyyatla bağlı şairlər hesab etmişdir.

Folklorşünas alim Tinatin İsabalı qızı yazır ki, “Borçalı aşıq mühiti məhz “şair” adı altında Şair Qul Qarani, Şair Nəbi, Şair Ağacan, Şair Bayram, Şair ağı, Şair Qara Qərib və başqa şairləri tanıyır” [6, s. 33].

Tinatin xanımın “şair” təxəllüsü adı ilə qeyd etdiyi sənətkarların hamısı bilavasitə aşıq şeri ilə bağlı, daha dəqiq desək, aşıq şeri janrlarında söz qoşan məşhur sənətkarlar olmuşlar. Və ən başlıcası, onların yaradıcılığı birbaşa aşıq musiqisi ilə bağlıdır. Yəni onlar özləri aşıqlar kimi saz çalıb-oxumasalar da, aşıqlar onların şeirlərini məclislərdə oxumuşlar.

Belə böyük sənətkarlardan bir də Göyçəli Şair Məmmədhüseynidir. Bu cəhətdən, Arzu Dadaşovanın yazdıqları məsələyə tam şəkildə aydınlıq gətirir. O yazır ki, “Şair Məmmədhüseyn də el şairi olmuşdur. O, saz aşıqları kimi el məclislərində iştirak etmiş, görkəmli sənətkarlarla deyişmiş, aşıqlar onun sözlərini məclislərdə ifa etmişlər. Göyçə aşıq mühiti elə bir sənət və yaradıcılıq meydanı idi ki, burada bütün yaradıcı insanlar el məclisləri ilə bağlı idilər” [3, s. 45]. “Göyçə aşıq mühitinin inkişafında el şairləri saz aşıqları qədər mühüm rola malik olmuşlar. El şairləri Göyçə aşıq mühitinin poetik ehtiyatlarının yaradılmasında görkəmli rola malik idilər. Bu mühitdə aşıqlar öz sənət dərəcələrinə bölündüyü, ustadlıq zirvəsinə qalxa bildikləri kimi, el şairlərinin də özünə məxsus yaradıcılıq dərəcələri olmuşdur. Göyçədə xalq poeziyasının yaradılması sahəsində özünü bir ustad kimi təsdiq edən sənətkarlar “Şair” adını almışlar. Daşkəndli el şairi Məmmədhüseyn də Göyçə aşıq mühitinə məxsus sənətkar kimi, bu mühitin sənət və yaradıcılıq prinsipləri əsasında təşəkkül taparaq formalaşmışdır. O, yaradıcılığı ilə özünü

Göyçə aşığı mühitində təsdiq edib, “Şair” titulu almış və el-oba arasında, sənət aləmində “Şair Məmmədhüseyn” kimi tanınmışdır” [3, s. 143].

Bu fikirdən aydın olur ki, aşığı poeziyası tarixən iki qol üzrə vahid məcrada birləşmişdir:

Biri, saz çalılıb-oxuyan aşığıların poeziyası;

O birisi, saz çalılıb-oxumasalar da, şeirləri aşığılar tərəfindən el məclislərində oxunan el şairlərinin poeziyası.

Bu cəhətdən, aşığı poeziyası ilə aşığıların oxuması üçün şeirlər qoşan el şairlərinin poeziyası poetika baxımından vahid yaradıcılıq hadisəsidir. Məsələnin bu tərəfindən Salman Mümtazın “El şairləri” kitabına nəzər saldıqda onun da bu adı təsadüfi seçmədiyini, xalqın sözünü, dərini, arzu-istəklərini ifadə edən bütün sənətkarları bir ad altında birləşdirdiyini görürük.

Salman Mümtaz şeirləri təqdim olunan müəllifləri əlifba sırası ilə vermişdir. Bu cəhətdən kitab XVII əsrin qüdrətli el şairi və aşığı Abbas Tufarqanlıının şeirləri ilə başlanır:

Bar ilahım qismət etmiş
Yaxşı yoldaşılən məni.
Mən ona can qıyar olsam,
O istər başılən məni...

Sənsən mənim qibləgahım,
Aləmi yandırar ahım.
Sən zülm etsən, padişahım,
El vurur daşılən məni.

Ağlayırsan, güldürürsən,
Göz yaşımı sildirirsən,
Mən ha billəm, öldürürsən
O göz, o qaşılən məni.

Abbasam, yamandır halım,
Hər yana getsə xəyalım,
Görənlər der, nədir, zalım,
Bu qanlı yaşılən məni [9, s. 23].

Əlbəttə, Salman Mümtazın “El şairləri” məcmuəsi məzmunu və onda təqdim olunmuş sənətkarların sayı və sanbalı baxımından çox zəngindir. Bu barədə çox geniş danışmaq olar. Lakin bir mühüm və aktual məsələyə diqqət çəkmək istəyirik. Bu, Şirvanlı Molla Qasım məsələsidir. Məcmuədə onun bir çox şeirləri təqdim olunmuşdur. Sənətkar “Sevgilim” şeirində deyir:

Qədəm basdım didələrim üstünə,
Sən xoş gəldin, səfa gəldin, sevgilim.
Qurban olum siyah çeşmin məstinə,
Məgər sən insafa gəldin, sevgilim... [9, s. 218].

Verdiyimiz nümunədən də bəlli olduğu kimi, Molla Qasım çox qüdrətli sənətkar olmuşdur. Lakin çox təəssüf ki, ona qarşı ədəbiyyatşünaslığımızda son də-rəcə böyük haqsızlığa yol verilmiş, şəxsiyyəti tamamilə yanlış olaraq Xəstə Qasım ilə eyniləşdirilmişdir.

Bu böyük sənətkar haqqında ilk məlumatı Salman Mümtaz vermiş, məhz Yunis İmrənin şeirləri əsasında onun Yunis İmrənin müasir olduğunu sübut etmişdir.

Yunis İmrə Molla Qasımın “Gördüm” rədifli gəraylısına yazdığı şeirdə deyir:

Dərviş Yunis, bu sözü əyri-bürü söyləmə,

Səni siyğəyə çəkər bir Molla Qasım gəlir.

Salman Mümtaz bu barədə yazır: “Hər iki şeiri yan-yanası tutub diqqətlə oxuduqda apaçıq görünür ki, Yunis İmrənin şeiri mövzu, şəkil, rədif, toxunuş və quruluş etibarilə Molla Qasımın şeirinə nəzirə olaraq söylənmiş bir şeirdir” [8, s. 44].

Mərhum Nizami Xəlilov bu barədə yazır: “Təxminən, 600 il bundan əvvəl yaşamış və Yunis İmrənin müasiri olmuş Molla Qasım Şirvani haqqında ilk şok açıqlamanı verən də Salman Mümtaz olmuşdur” [5, s. 67].

“El şairləri” əsəri Azərbaycan folklorunun elmi tədqiqinə mühüm töhfə vermişdir. Salman Mümtazın topladığı materiallar, sonrakı folklorşünaslar və ədəbiyyatşünaslar üçün əsl bir mənbə rolunu oynamışdır.

Bütün bunlar göstərir ki, Salman Mümtazın yaradıcılığı, o cümlədən topla-ma əsərləri böyük bir xəzinədir və həmin xəzinə bu gün də öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Belə hesab edirik ki, S.Mümtazın yaradıcılığının daha geniş planlarda tədqiqinə böyük ehtiyac vardır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov İ. Müqəddimə // Azərbaycan aşığı və el şairləri. 2 cildə, I c. (tərtib edən İ. Axundov). Bakı: Elm, 1984, s. 5-18
2. Cəfərli M. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: ADPU, 2012, 674 s.
3. Dadaşova A.F. Şair Məmmədhüseyn: həyatı, mühiti və yaradıcılığı. Filologiya üz-rə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı-2011, 160 s.
4. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.
5. Xəlilov N. Aşıq sənətinin təşəkkülü. Bakı: BDU nəşriyyatı, 2003, 121 s.
6. İsabəli qızı T. Borçalı aşığı mühiti. Bakı: Elm, 1999, 168 s.
7. Mirzə A. “El şairləri” XXI əsrdə / Mümtaz S. El şairləri. Transliterasiya və tərtib edən, ön söz, izah və şərhlərin müəllifi Ağalar Mirzə. Bakı: Səda, 2005, s. 5-22
8. Mümtaz S. Molla Qasım və Yunis İmrə//“İnqilab və mədəniyyət” jurnalı, №1, 1929, s. 44
9. Mümtaz S. El şairləri. Transliterasiya və tərtib edən, ön söz, izah və şərhlərin müəllifi Ağalar Mirzə. Bakı: Səda, 2005, 292 s.
10. Nəbiyev A. Folklor irsinə səmərəli qayıdış/Mümtaz S. El şairləri. Transliterasiya və tərtib edən, ön söz, izah və şərhlərin müəllifi Ağalar Mirzə. Bakı: Səda, 2005, s. 3-4
11. Короглы X., Набиев А. Азербайджанский героический эпос. Баку: Язычы, 1996, 305 с.



Rübabə SİRİNOVA

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu

E-mail: rubaba.sirinova@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.130>



AŞIQ POEZİYASININ TANINMIŞ SİMASI - DƏDƏ ŞƏMŞİR

Qədim köklərə malik olan Azərbaycan aşığı sənəti ənənələrinin davam etdirilməsi və zənginləşdirilməsində Aşiq Şəmşirin böyük əməyi vardır.

Heydər Əliyev

Açar sözlər: Dədə Şəmşir, aşiq, saz, əsərlər, şeirlər

Summary

Rubaba Shirinova

Dede Shamshir is a well-known representative of ashug poetry

Dede Shamshir is one of the most famous representatives of Azerbaijani Ashug poetry of the XX century. Ashug Shamshir was born on March 15, 1893 in the village of Demirchidam, Kelbajar district, in the family of an outstanding artist and poet Gurban. In 1903, he moved to the village of Agdaban, Kelbajar district, where he lived until the end of his life.

Dede Shamshir is a descendant of Miskin Abdal. His first teacher was his father, the poet Kurban. He received his first skill lessons from his father. Subsequently, his acquaintance with his Dede Alesker had a great influence on his work. In Azerbaijan, the Dede Shamshir was glorified by Samad Vurgun.

Musicologist Amina Eldarovna for the first time translated 75 songs performed by Ashug Shamshir to the tape. Some of the recordings now stored in the Gold Fund of the Azerbaijan State Radio were written in 1958 by Amina Khanum. Ashug Shamshir's first book entitled "Poems" was published in 1959 by the publishing house "Academy". Later, at intervals, the author publishes such books as "Goshmalar", "Selected works", "Mountain Weather", "Poems", "Instructions".

Ashug Shamshir died in 1980 at the age of 87. During the occupation of Kelbajar by Armenia, his grave in Agdaban was destroyed.

Key words: Dede Shamshir, ashug, music, works, poems

Резюме

Рубаба Ширинова

Деде Шамшир - известный представитель ашугской поэзии

Деде Шамшир один из самых известных представителей Азербайджанской ашугской поэзии XX века. Ашуг Шамшир родился 15 марта 1893 года в селе Демирчидам Кельбаджарского района, в семье выдающегося художника и поэта Гурбана. В 1903 году переехал в село Агдабан Кельбаджарского района, где прожил до конца жизни.

Деде Шамшир потомок Мискина Абдала. Его первым учителем был его отец - поэт Курбан. Он получил первые уроки мастерства у отца. Впоследствии его знакомство с Дедом Алескером оказало большое влияние на его творчество. В Азербайджане Деде Шамшира, прославил Самед Вургун.

Музыковед Амина Эльдарова впервые перевела на ленту 75 песен в исполнении Ашуга Шамшира. Некоторые записи, ныне хранящиеся в Золотом фонде Азербайджанского государственного радио были написаны в 1958 году со стороны Амины ханум. Первая кни-

га ашуга Шамшира под названием “Стихи” вышла в 1959 году издательством “Академия”. Позже, с интервалами, автор издает такие книги как «Гошмалар», «Избранные произведения», «Горная погода», «Стихи», «Наставления».

Ашуг Шамшир скончался в 1980 году в возрасте 87 лет. В период оккупации Арменией Кельбаджар его могила в Агдабане была разрушена.

Ключевые слова: Деде Шамшир, ашуг, музыка, произведения, стихи

Saz bizim ən qədim musiqi alətimiz, milli varlığımızın təsdiqidir. Saz, aşığı yaradıcılığı özündə milli-mədəni dəyərləri ehtiva edən zəngin və Azərbaycan xalqı üçün səciyyəvi mədəniyyət hadisəsidir, bizim şərəfli tariximizdir. Özündə poeziya, musiqi və ifaçılığı birləşdirən aşığı sənəti həm də xalqın fəlsəfi mədəniyyətinin formalaşdığı xüsusi bədii təfəkkür sahəsidir. Ustad aşığılar təkcə sazda çalib-oxumaqla kifayətlənməyib, həm də özləri aşığı şeirinin müxtəlif şəkillərində söz qoşaraq insanın mənəvi dəyərlərini, əməllərini tərənnüm ediblər, əsas mövzuları da məhəbbət və təbiət gözəlliyi, tarixi qəhrəmanlarımız, bir sözlə, insan və onun əməlləri olub. Aşığı sənəti, aşığı poeziyası daim böyük humanist ideyalara xidmət edib, mənəvi dəyərlər yüksək bədii sənət dili ilə ifadə olunaraq mükəmməl estetik təqdimatla cəmiyyətə çatdırılıb. Aşığılıq sənəti, aşığı poeziyası həm də dünyanın poetik dərkini ifadə forması kimi özünü təsdiq edib. XX əsrdə bu ənənəni öz yaradıcılığında davam və inkişaf etdirən böyük ustad sənətkarlarımızdan biri də öz sələfləri kimi, sağlığında klassikləşən, aşığı sənətini inkişaf etdirən, Göyçə-Kəlbəcər aşığı mühitinin inkişafında müstəsna xidmətləri olan Dədə Şəmşirdir. Təsədüfi deyil ki, professor Qəzənfər Paşayev onu “ozan-aşığı sənətinin memarlarından biri” adlandırır, Əməkdar elm xadimi, professor Məhərrəm Qasımlı isə yazır: “Aşığı şeirinin əksər şəkillərindən (qoşma, gəraylı, təcnis, divani, müxəmməs və s.) böyük məharətlə istifadə edən görkəmli sənətkar (Aşığı Şəmşir – M.Q.) sözün çəkisinə xüsusi diqqət yetirən, hər misraya, hər kəlməyə zərgər dəqiqliyi ilə yanaşan bir sərraf idi”. XX əsrdə Azərbaycan aşığı sənətinin inkişafında böyük xidmətləri olmuş Aşığı Şəmşir – Dədə Şəmşir həm də böyük söz adamı olub (1, 22).

Dədə Şəmşir XX əsr Azərbaycan aşığı poeziyasının ən tanınmış simalarındandır. Onun həyatı xalqının həyatına bağlı olub, öz həyatını elin həyatından kənardə təsəvvür etməyib. Bu cəhətdən Şəmşirin şəxsi mənəvi dünyası, bioqrafiyası böyük maraq doğurub:

Sevgi-məhəbbətin pərvanəsiyəm,
Bir ala gözlünün divanəsiyəm,
Şəmşirəm, Qurbanın nişanəsiyəm,
Böyük aşığıların dəftəriyəm mən (2, 76).

Dədə Şəmşir 1893-cü il mart ayının 15-də yurdumuzun dilbər guşələrindən biri olan Kəlbəcər rayonunun Dəmirçidam kəndində el sənətkarı Aşığı Qurbanın ailəsində anadan olmuşdu:

Min səkkiz yüz doxsan ucdə anadan,
Olmuşam, bu qədər yaşım var mənim.
Murov, Qoşqar, Kəpəz, Dəlidağ,
Məskənim olubdu bu dağlar mənim (3, 129; 4, 18).

1903-cü ildə Kəlbəcərin Ağdaban kəndinə köçüb, orada əbədilik yurd salmışdır. Dədə Şəmşir Göyçə mahalının Sarıyaqub kəndində anadan olan, ulu babası Miskin Abdal nəslindəndir. Şəmşir poeziyasının ikinci qaynağı isə atası Ağdabanlı Qurbanın öz yaradıcılığı, erkəntanış olduğu klassik ədəbiyyatımız və xalq poeziya-mızdır:

Eşit bu kəlməmi, süxəndan ata,
Ey ağıl dəryası, ey ümman ata.
Ruhuna olmuşam duaxan, ata,
Bu Şəmşirdi - yadigarı Qurbanın (5, 136).

Azərbaycan və fars dillərini mükəmməl bilən, eləcə də Şərq klassiklərinin şeirlərini mütaliə edən Qurban, dövrünün sənətkarları arasında böyük nüfuz sahibi idi. Xüsusilə Aşıq Ələsgər onun savadına, bilik və bacarığına yüksək qiymət verirdi. Bir- birlərinə yaxın dost olan bu el sənətkarları tez-tez görüşürdülər.

Görüş məclisləri çox zaman Ağdaban kəndindəki Təkarmudun dibindən çıxan bulağın üstündə olurdu. Sonralar bu “Qurban bulağı” məclisi kimi formalaşdı. Aşıq Şəmşirin ilk ustadı da məhz atası Aşıq Qurban və Aşıq Ələsgər olub: Böyük tacidarım, kamil sənətkar, Sənsən mənim pak ustadım, Ələsgər. Yadımdan çıxarsa yazdığın əşar, Qopar o gün qiyamatım, Ələsgər (6, 91).

Aşıq Şəmşir sonradan onların yaratdığı “Qurban bulağı” ədəbi məclisinin gənc və fəal üzvünə çevrilmişdi. Tez bir zamanda ozan – aşıq sənətində “Dədə” adını qazanmış bu ifaçı aşıq, həm də geniş yaradıcılıq imkanlarına malik şair kimi də xalq içərisində, ədəbi mühitində şan-şöhrət sahibi olmuşdu. Dədə Şəmşirin ilk kitabı 1959 cu ildə “Akademiya” nəşriyyatı tərəfindən çap edilib.

Sonralar müəyyən fasilələrlə “Qoşmalar”, “Seçilmiş əsərləri”, “Dağ havası”, “Şeirlər” kitabları çıxıb. “Aşıq ürəkli şair, şair ürəkli Aşıq Şəmşir” (Osman Sarıvəlli), “Saxla izimi dünya” (Məmməd Aslan) “Öyüdlər” (Məhərrəm Qasımlı), “Dədə Şəmşir yaddaşlarda” (Qənbər Şəmşiroğlu), “Axtarıb Şəmşiri görmək istəsən” (Qənbər Şəmşiroğlu) və başqa kitablar ustadın yaradıcılıq irsindən bəhs edən dəyərli nəşrlərdir (8, 21).

Musiqişünas Əminə Eldarova ilk dəfə Aşıq Şəmşirin ifasında 75 aşıq havasını lentə köçürüb (7, 45). İndi Azərbaycan Dövlət Radiosunun Qızıl Fondunda mühafizə olunan bəzi lent yazıları aşığın Əminə xanım tərəfindən 1958-ci ildə yazılan saz havalarıdır.

Dədə Şəmşirin Çayqovuşanda öz əli ilə tikib ucaltdığı evin qapısını açanda “Yeddiqardaş” dağının beşinci zirvəsi aydın görünürdü. O, buranı çoxdan son mənzil üçün gözaltı etmişdi. Dədə Şəmşir 1980- ci ildə dünyasını dəyişəndə vəsiyyətinə görə burada dəfn olunmuşdu.

Oğlu Qənbər Şəmşiroğlu onun xatirəsinə başqa şeirlərlə bərabər, bu nisgilli misraları qələmə alıb:

Qaldın zirvəsində ”Yeddi qardaş”ın,
İndi düyünlənib çatılır qaşın.

Saçın qapqaraydı - ağardı başın,
Səni tərək elədik, qərrib qalmısan...(9, 21.)

Dədə Şəmşir saz-söz sənəti ilə yanaşı, həm də 1927-ci ildə ailə qurduğu, sonralar onunla 53 il ömür sürən sevimli Güllüsünə dərin hisslər bəsləyən həyat yoldaşı idi:

Sən ey güldən gözəl, alagöz pərim,
Gözlərin cənnəti – rizvana dəyər.
Mənim fikrim, zikrim, dildə əzbərim,
Bir tərifin neçə dastana dəyər... (5, 241)

Saz-söz sənətinin inkişafındakı böyük xidmətlərinə görə 1964-cü ildə, anadan olmasının 70 illiyi münasibətilə Aşıq Şəmşir Əməkdar incəsənət xadimi fəxri adına layiq görüldü. Bundan başqa, "Şərəf nişanı" ordeni və "Əməkdə fərqlənməyə görə" medalı ilə təltif edilib. 1957-ci ildən Azərbaycan Yazıçılar Birliyinin üzvü olub.

Ulu öndər Heydər Əliyev Dədə Şəmşirin 110 illik yubileyinin ölkəmizdə keçirilməsi haqqında Sərəncam imzalayaraq onun irsini yüksək qiymətləndirmişdi:

"Qədim köklərə malik olan Azərbaycan aşıq sənəti ənənələrinin davam etdirilməsi və zənginləşdirilməsində Aşıq Şəmşirin böyük əməyi vardır. Ömrünün 60 ilini öz sənəti ilə xalqa xidmətə həsr edən el şairi aşıq şeirinin ən müxtəlif formalarında gözəl sənət nümunələri yaratmış, canlı həyat lövhələri ilə dolu əsərlərində doğma xalqın fikri və duyğularını yüksək sənətkarlıqla ifadə etmişdir. Şifahi xalq mədəniyyətimizin dərin bilicisi, mahir dastan ifaçısı kimi tanınan söz ustasının bədii yaradıcılığında Azərbaycan təbiətinin gözəllikləri, Vətən sevgisi, torpağa bağlılıq başlıca motivlərdir. Ustad aşığın yaradıcılığı öz qaynağını xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərini tərənnüm edən zəngin saz və söz xəzinəsindən, klassik sənətkarlarımızın bədii irsindən alır" (8, 21).

Sərəncamla Göygöl rayonundakı yeddiillik uşaq musiqi məktəbinə və rayondakı küçələrin birinə Aşıq Şəmşirin adı verildi, həmçinin, həmin rayonda büstü ucaldıldı.

15 il sonra Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev Aşıq Şəmşirin 125 illiyinin qeyd edilməsi haqqında 2 aprel 2018-ci il tarixli sərəncam imzaladı ki, bu da Aşıq Şəmşir ocağına, bütövlükdə isə Azərbaycan aşıq sənətinə göstərilən diqqət və qayğının bariz nümunəsidir. Bu sərəncama uyğun olaraq respublikamızın şəhər və rayonlarında silsilə tədbirlər keçirildi. Qazax rayonunun mərkəzində Aşıq Şəmşirin 125 illik yubileyi ilə bağlı Dədə Şəmşirin və Dədə Ələsgərin büstü ucaldıldı.

2018-ci ildə Azərbaycan Aşıqlar Birliyinin və "Aşıq Şəmşir" Mədəniyyət Ocağı İctimai Birliyinin təşkilatçılığı ilə Dədə Şəmşirin anadan olmasının 125 illiyi münasibətilə "Dədə Şəmşir ərməğanı" kitabı və sənətkarın səs yazılarından ibarət disk işıq üzünə gəldi.

2018-ci ildə Folklor İnstitutunun təşkilatçılığı ilə bu qurumun nəzdində Xalq musiqi irsi və dastançılıq ənənələri üzrə UNESCO "Aşıq Şəmşir" kafedrasının yaranması və fəaliyyət perspektivlərinin müzakirəsi ilə bağlı onlayn dəyirmi masa

keçirilib. Tədbirdə akademik Muxtar İmanov respublikanın müvafiq dövlət qurumlarının UNESCO ilə sıx əməkdaşlıq etdiyini və bu əməkdaşlığın yüksək səviyyədə olmasında Azərbaycanın Birinci vitse-prezidenti, UNESCO-nun xoşməramlı səfiri Mehriban xanım Əliyevanın müstəsna xidmətlərinin olduğunu qeyd edib. Akademik vurğulayıb ki, son illər ərzində Azərbaycan mədəniyyətinə məxsus nümunələr UNESCO-nun qorunan maddi və qeyri-maddi mədəni irs siyahılarına daxil edilib. “Aşıq Şəmşir” kafedrasının yaranması Azərbaycan–UNESCO əməkdaşlığının növbəti bəhrəsidir: “UNESCO-da dastançılıq ənənəsi üzrə dünyada ilk kafedra olan “Aşıq Şəmşir” kafedrasına Azərbaycanda və dünyanın müxtəlif ölkələrində fəaliyyət göstərən 40-a yaxın elm və mədəniyyət qurumlarından müsbət rəy alınıb. Bunların sırasında Azərbaycan, Türkiyə, Gürcüstan, Qazaxıstan, Almaniya, Misir, Tunis və s. ölkələrin qurumları var”.

Kafedranın adına aydınlıq gətirən M.İmanov bildirib ki, Aşıq Şəmşir görkəmli el sənətkarıdır və klassik aşıq sənəti ilə çağdaş aşıq sənəti arasında mənəvi körpü olan böyük xalq ozanıdır. Bu sənətkarın irsi Aşıq Şəmşir Mədəniyyət Ocağı İctimai Birliyinin səmərəli fəaliyyəti sayəsində UNESCO səviyyəsində tanınır və qəbul olunur. Kafedranın “Aşıq Şəmşir” adlanmasının digər səbəbi isə Qarabağı Azərbaycanın mədəniyyət mərkəzlərindən biri kimi öyrənmək və dünyada təbliğ etmək məqsədi daşıyır.

Tədbirdə çıxış edən akademik İsa Həbibbəyli kafedranın yaranması münasibətilə müəssisənin kollektivini və elmi ictimaiyyəti təbrik edib, bunu önəmli mədəni hadisə kimi qiymətləndirmişdir.

Milli Məclisin Mədəniyyət komitəsinin sədri, mərhum deputat Qənirə Paşayeva qədim köklərə malik Azərbaycan aşıq sənəti ənənələrinin davam etdirilməsi və zənginləşdirilməsində Aşıq Şəmşirin rolundan bəhs etmişdir. Bu kafedranın Azərbaycan xalq musiqisini, xalq dastanlarını, xüsusən Qarabağın şifahi xalq ədəbiyyatını və musiqisini, o cümlədən Aşıq Şəmşir irsini beynəlxalq səviyyədə tanıtmaya imkan yaradacaq bir mərkəz olacağına ümid bəslədiyini bildirmişdir.

Xarici İşlər Nazirliyinin xüsusi tapşırıqlar üzrə səfiri - UNESCO üzrə Milli Komissiyaın baş katibi Elnur Sultanov kafedranın Azərbaycanın xalq musiqisi və dastançılıq ənənələrinin dünyada tanıtılmasına və UNESCO kafedraları arasında əməkdaşlığa xidmət edəcəyini bildirib. O, dövlət siyasətinin prioritetlərinə cavab verən bir sıra yeni istiqamətlər üzrə UNESCO kafedralarının sayının artırılması çərçivəsində iş aparılmasının Milli Komissiyaın fəaliyyətində əhəmiyyət kəsb etdiyini vurğulayıb. Baş katib bu gün ölkəmizin UNESCO-nun etibarlı tərəfdaşına çevrildiyini bildirib, sözügedən qurumla əməkdaşlığımızın bütün sahələrdə genişləndirilməsində, təşkilatın ideya və məqsədlərinin təşviq edilməsində, eyni zamanda, mədəni irsimizin qorunması, tanıtılması və gələcək nəsillərə ötürülməsində Azərbaycanın Birinci vitse-prezidenti, Heydər Əliyev Fondunun Prezidenti, UNESCO-nun xoşməramlı səfiri Mehriban xanım Əliyevanın müstəsna xidmətləri olduğunu vurğulayıb. UNESCO-nun “Bəşəriyyətin qeyri-maddi mədəni irsinin Repräsentativ Siyahısı”na daxil edilmiş “Azərbaycan muğamı” (2008), “Azərbaycan aşıq sənəti” (2009) və “Dədə Qorqud irsi: dastan mədəniyyəti, xalq nağılları

və musiqisi” (2018) nominasiyalarından danışan E.Sultanov yeni yaradılan kafedranın bu mövzuları özündə ehtiva etdiyini bildirib.

Sonra Aşıq Şəmşirin nəvəsi, “Aşıq Şəmşir” Mədəniyyət Ocağı İctimai Birliyinin sədri Cavid Qurbanov çıxış edərək kafedranın yaradılmasında əməyi olan hər kəsə, xüsusilə UNESCO-nun xoşməramlı səfiri Mehriban xanım Əliyevaya dərin minnətdarlığını bildirib.

Yığıncaqda, həmçinin Təhsil Nazirliyi yanında İctimai Şuranın sədri Şahlar Əsgərov, Azərbaycan Milli Konservatoriyasının rektoru Siyavuş Kərimi, “Aşıq Şəmşir” Mədəniyyət Ocağı İctimai Birliyinin UNESCO üzrə nümayəndəsi Fazil Qasimov, Azərbaycan Aşıqlar Birliyinin sədri, professor Məhərrəm Qasimli, Folklor İnstitutunun şöbə müdirləri, professorlar Ramazan Qafarlı, Seyfəddin Rzasoy, UNESCO üzrə Türkiyə Milli Komissiyasının baş katibi Öcal Oğuz və Ege Universiteti Türk Dünyası Araşdırmaları İnstitutunun professoru Metin Ekici çıxış edərək Aşıq Şəmşir irsinin əhəmiyyətindən danışib, kafedranın yaradılmasını böyük elmi-mədəni hadisə kimi qiymətləndirib və Folklor İnstitutuna gələcək işlərində uğurlar arzulayıblar (9,23-24).

Erməni girovluğunda qalan görkəmli sənətkarın məzarı və doğma yurdu Kəlbəcər erməni əsarətindən dəmir iradə və dəmir yumruğa sahib Ali Baş Komandan cənab İlham Əliyevin və rəşadətli oğullarımızın sayəsində 25 noyabr 2020-ci ildə azad edilmişdir.

Biz əminliklə deyə bilərik ki, Dədə Şəmşirin növbəti yubileyləri böyük sənətkarın doğma yurdunda qeyd olunacaq və Kəlbəcər rayonunda Aşıq Şəmşir məktəbinin yenidən onlarla saz-söz sərrafı yetişdirəcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Nəbioğlu, M. Aşıq sənətimizin ulu ustadı / Ozan dünyası jurnalı. № 2(30), - 2018.
2. Aşıq Şəmşir Şerlər / - Bakı: - Yazıçı, 1980.
3. Aşıq Şəmşir. Dədə öyüdləri / Tərtib edən və ön sözün müəllifi: Şəmşiroğlu, Q. I cild. Bakı: “Elm və təhsil”, -2013.
4. İsayeva S. Aşıq Şəmşirin poetikası. “Elm və təhsil”, 2012.
5. Aşıq Şəmşir. Seçilmiş şerləri / - Bakı: -1971.
6. Aşıq Şəmşir. O Kürün, Arazın Tərtəriyəm mən.. Tərtibçi Qənbər Şəmşiroğlu. “Sabah” nəşriyyatı, Bakı-2004.
7. Eldarova Ə. Azərbaycan aşıq sənəti. Bakı: “Elm”, 1996.
8. Şirinova R. Dədə Şəmşir irsinin Beynəlxalq səviyyədə tanınması. Ozan dünyası jurnalı. № 1(33), 2021.
9. Qənbər Şəmşiroğlu. “Dədə” şeri. Ozan dünyası jurnalı. № 1(33), 2021.



Elvin QARAYEV

AMEA, Şəki Regional Elmi Mərkəzi,

Ekoloji Coğrafiya şöbəsi

E-mail: elvin_qarayev_1993@mail.ru

ORCID-0000-0002-5496-744X

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.136>



AZƏRBAYCANIN ŞİMAL-QƏRB BÖLGƏSİNDƏ YAŞAYAN RUTULLARIN FOLKLORU: BAYATILAR, ATALAR SÖZLƏRİ VƏ NƏĞMƏLƏR

Açar sözlər: rutul, folklor, multikultural, region, xalq, etnos

Summary

Elvin Garayev

Folklore of ruties living in the north-western region of Azerbaijan:

bayati, proverbs and songs

The article talks about the folklore of the Rutuls, representatives of a small number of peoples living in the northwestern region of Azerbaijan. The folklore of the Rutuls living in the region is involved in the research. Just as the folklore of each small nation has its own uniqueness, the folklore of the Rutuls also has its own uniqueness. It is in this article that the specific characteristics of rutuls are discussed. In the research work, information was provided about bayatis, which are part of Rutul folklore, proverbs and songs in Rutul language, used by Rutul elders. The peculiarities of bayatis, songs and proverbs are discussed here.

Key words: rutul, folklore, multicultural, region, people, ethnos

Резюме

Эльвин Гараев

Фольклор рутулов, живущие в северо-западном регионе Азербайджан: баяти, пословицы и песни

В статье говорится о фольклоре рутулов, представителей небольшого числа народов, проживающих в северо-западном регионе Азербайджана. В исследовании задействован фольклор рутул, проживающих в регионе. Как фольклор каждого малого народа имеет свою уникальность, так и фольклор рутул имеет свою уникальность. Именно в этой статье рассматриваются специфические характеристики рутулов. В ходе исследовательской работы были предоставлены сведения о баятах, которые являются частью рутульского фольклора, пословицах и песнях на рутульском языке, используемых рутульскими старейшинами. Здесь обсуждаются особенности баятов, песен и пословиц.

Ключевые слова: рутул, фольклор, мультикультурный, регион, люди, этнос

Giriş. Azərbaycan multikultural və tolerant bir ölkədir. Respublikamızın müxtəlif bölgələrində bir-birilə qardaş kimi müxtəlif xalqlar yaşayır. Respublikamızın hər bölgəsi etnik cəhətdən zəngin olduğu kimi, həmin xalqların folkloru da olduqca zəngindir. Ümumiyyətlə respublika folklorunun formalaşmasında region folklorunun rolu böyükdür (1). Hal-hazırda bölgəmizdə yaşayan bütün xalqlar və

etnik qruplar bir-birinə qarşı xoş ünsiyyət, münasibət göstərir. Respublikamızın şimal-qərb bölgəsində müxtəlif xalqlar yaşayır ki, buna görə də folklor cəhətdən də bu öz zənginliyi ilə seçilir. Azərbaycanda müxtəlif etnoslar yaşayır ki, bu etnoslardan biri də şimal-qərb bölgəsində yaşayan rutullardır. Ümumiyyətlə rutullar tədqiqatçılar üçün maraqlı tədqiqat kimi qəbul olunur (2). Rutulların tarixi Qafqaz Albaniyası ilə bağlıdır. Məhz XIII-XV əsrlərdə Cənubi Dağıstan ərazisində mövcud olmuş iri siyasi birliklərdən biri də Rutul idi. XV-XVI əsrlərdə güclənərək özünün xüsusi dəstəsini yaratmış kəndi Xnov kəndi olmuşdur. Görkəmli qafqazşünas alim L.İ.Lavrovun araşdırmalarında rutullar haqqında məlumat verilmişdir. Burda Rutulun iri feodal qurum olduğu göstərilir. Əsrlər boyu rutulların üzərinə xəzərlər, monqollar, farslar hücum etmiş, ancaq buna baxmayaraq bu xalq qəhrəmancasına vuruşaraq müqavimət göstərmişdir (3). 1741-ci ildə Nadir şahın qoşunun rutulların üzərinə hücumu zamanı onların döyüşkən xalq olduğu haqqında aydın təsəvvür yaradır. L.İ.Lavrovun qənaətinə görə XII əsrdə rutullar arasında islamın möhkəmləndiyi göstərilir (4).

İşin məqsədi. Respublikamızın şimal-qərb bölgəsində yaşayan azsaylı xalqlardan olan rutulların folklorunun bir hissəsi olan atalar sözləri, bayatılar, nəğmələri toplamaq, araşdırmaq əsas məqsəddir. Bu sahədə toplama aparmaq əsas vəzifədir.

Əsas. Bütün bunlarla yanaşı rutulların zəngin folkloru vardır. Ümumiyyətlə rutul yaşlı nəslin nümayəndələrinin gözəl deyimləri vardır. Bura həm atalar sözləri, həm dedikləri bayatılar və dedikləri nəğmələr daxildir (5). Rutul atalar sözləri və deyimləri Rutul folklorunun əsasını təşkil edir. Rutul atalar sözlərindən aşağıdakıları misal göstərə bilərik.

- *Yeylaxa lixımud yə ç`ar yə xasiyyət kişkasi*
(*Eyni yaylaqda otlayanların ya tükləri ,ya da xasiyyətləri oxşar olar*)
- *Ublus suda ki kıvınə maa ç`alagxdıl kavaqhas diş.*
(*Canavarı nə qədər yedizdirsən də,yenə də meşəyə girməz*)
- *Mık q`ıldıqır t`ulq`at`i*
(*Buz nazik yerindən çatlar*)
- *Tənbəldi yuiməlsə palan ki sa xəl ki*
(*Tənbəl eşşəyə palan da ağır yüküdür*)
- *Aldara yats lipxudə aa yuimal vəşədvi*
(*Yuxarıda öküzün ayağı sürüşəndə aşağıda eşşək ağlayar*)
- *Xhəd qhəiatxir; kubkuxdax xıl qhama`.*
(*Su axıb gedəndən sonra köpüyünə əl atma*)
- *Ğuas çıqay mannas ki ma`.*
(*Özün üçün istəmədiklərini özgələrinə də arzulama*)
- *Suvq`udu aslanala luvzudu çaq`al diri vii.*
(*Yatmış aslandansa, ayıq çaqqal qorxuludur*)
- *Xaina q`ış linsəddiş.*

- (*Xain adam piylənməz*)(*varlanmaz*) (6).
- *Ğu kapırxan yuxıdı ğuc xhıvaxan yıix.*
(*Səni xəncərlə vuranı sən çörəklə vur*)
 - *Yik`is ğaçagud ulus ğavaqad dıř.*
(*Qəlbin görmədiyini göz görə bilməz*)
 - *Kaçılmıxda vıxıdı ubramıkia ki viřir.*
(*Buynuzdan ötrü getdi,qulağında itirdi*)
 - *Lıvıxıdı vıq`ıddıř.*
(*Otlayan ölməz*)(*xəstəlikdən sonra*)
 - *Ubluk`təxh kipt`ə ha`vırvı.*
(*Canavara qoyun tapşırılıb*)
 - *Haldı k`at`ırda kış ha`vıdı idə.*
(*Kimin toyuğuna kış deyib*) (7).
 - *Ədəmiy kəliməta luçurzanəşdə papaq əğləvir yelix lavaak`k`al* (*Kişi sözüünün üstündə durmağı bilmirsə, papağını yaylığa dəyişmək lazımdır*).
 - *Silahadı y`ik`ada yuxar yışın, təlidə lı`ınıla yıxai Topda arıq olmaq, qarmaqda yaxşı qidalanmaqdan daha yaxşıdır.*
 - *Kapır k`ulaklad yışık`k`al, ğaxda yılaqad yik yünəşdə. Xəncər taxta olsun, ancaq sənın dəmir ürəyin varsa!*
 - *Yugdu ədəmiyəyə kixid xal sa xidilnara halxa haar*
Sa xidilnara kixid xal yugdu ədəmiyədə halxa haas rukus (*yeddi kişinin yaratdığı evi bir qadın yıxır, bir qadının tikdiyi evi yeddi kişi yıxa bilmir*)
 - *Kişinin papağı samanlıq olar* (8).

❖ **Rutul ağsaqqalları və ağbirçəklərin istifadə etdiyi bayatılar :**

- | | |
|---|--|
| 1. Bu tala otlu tala
Başı buludlu tala
Aslanlar küsüb gedir
Qaldı bir quru tala. | 6. Qızıl üzük məndə
Verdim anam saxladı
Anama qurban olum
Məni təzə adaxladı |
| 2. Qızıl üzük məndə
Axtarma cibimdə
Dünya dolu yar olsa
Mənim gözüüm səndə (9). | 7. Ağ kələğayı almışam
Sağ cibimə salmışam
Uzaqda olan yarı
Sağ -salamat görmüşəm. |
| 3. Dəyirmanı daş gərək
Yara qələm, qaş gərək
Neylirəm qoca yarı
Mənə on beş yaşlı gərək. | 8. Üzük-üzük deyirlər
Barmaq nazik deyirlər
Qoy barmağın böyüsün
Yarım nazik deyirlər (12). |

4. Qayadan ana gördü.
Salam verdi məni gördü.
Sən ovçu, mən maral.
Çıxıb dağları gördü (10).

9. Dağa – daşa bax
Gülüb razı bax
Yar yadına düşəndə
Salavat dağına bax

5. Gedirəm daş bulağa
Suyu sərxoş bulağa
Kəndçiyəm yanıqlıyam
Deyərəm yaş bulağa (11).

10. Yağırım yağış ki
Qaçaram pamiş kimi
Oğlana qız yaraşır
Xancana yapış kimi (13)

Lilaybır

Təknə bağa gül lirk'aş lilay lilay
Ğax'an yəzid gül sulkaş maral xanım
Ğu ğadişdi dünyə vıqaş lilay-lilay
Can dəydi riş, dəydi riş maral xanım
Vətən yada düşəndə lilay-lilay
Salavat dağına bax maral xanım
Qunşiyəşdi rişiymaşık lilay lilay
İrdi bexnak ul kapkır maral xanım
Suvad cıqa çətin i lilay lilay
Halıd kar utkur idə maral xanım (14)

Mıx'adi mahnısı

Yuk'du suvadı yık'a adı ay Mıx'adı
Ğu cənəttis k'inə vii can Mıx'adı
Sin cıqa suvad cıqa can Mıx'ad
Miz itti vii ğudu can Mıx'ad
Yık' şad yişik' Mıx'abışıd hammaşə
Baxtlı dişik Mıx'abışıd rişbir
Yık' şad yişik' Mıx'abışıd hammaşə
Baxtlı dişik Mıx'abışıd rişbir
Ay Mıx'abır, Mıx'abır, Mıx'abır
Can Mıx'abır, Mıx'abır, Mıx'abır (15)

Rutul şeiri

Ağayçur maramə gümüdi xıla
Surdu ariy yıx'ır, surdu huriy
Maramə nəstədkal ağuy, kuğuy ğada
Ay hupx'udu m'u'k' Bı'çad'ı
Mal-qara leykır sardanay hərsa yəylaxa
Davat vaay əmir lurzanay ğudu çeylaxa
H'uş ak'uğur ğudu quşey nənədi bulaxa
Ay hupx'udu m'u'k' Bı'çad'ı

Yik'i avğur yəs ğudu k'ırışmay
Yic rux'ur, yixdi Bı'çad'ı vay
Ay hupx'udu m'u'k' Bı'çad'ı
Yik'i avğur ğudu k'uludadı
Baladı yişir k'aliy havıdı
Səkki yişiş ak'ıl adı
Ay hupx'udu m'u'k' Bı'çad'ı
Sa-k'a'd' bənd hux'us yıqar yəs ğada
Şad ru'k'u'r a'k'uğ'uy ğaqudə suvala
Maramə nəstək'al ağ'uy-k'uğ'uy ğada
Ay hupx'udu m'u'k' Bı'çadı
Nənək'uşa rux'udi, ninə
Nəsdəd ğuğud hinə cehilər
Yic rux'ubur ütkür imə?
Ay hupx'udu m'u'k' Bı'çadı
Rişbir ad xal haanay tavluda
Kəğəridi rişərə harsanay cırə-cis dalda
Rux'unay havasad karbır ğada
Ay hupx'udu m'u'k' Bı'çadı
Yəylaxanala fağayç'ur atarbı
Ğ'un'a tufəng, y'ı'k'a qatarbı
Hinə irdi ipakad dun laabı
Ay hupx'udu m'u'k' Bı'çadı (16).

Can q'ari

Ğu yix'di namus vicdanri-vicdanri
Ğu yix'di dərdədi dərmanri-dərmanri
Ğu yix'di dərdədi duxturi-duxturi
Ğu yix'di dindid imanri-imanri
Şiv yıxa ğu yəs rişid can qari
Şiv yıxa ğu yəs rişid can qari
Bıç'k'aldı, bıç'k'aldı, bıç'k'aldı
Bıç'k'aldı, bıç'k'aldı, bıç'k'aldı can qari
Ğuc haadinay xəşid k'ink'al can qari
Ğuc haadinay xəşid k'ink'al can qari
Hamı halıra k'aasdə misəd k'ink'al ay qari
Hamı halıra k'aasdə misəd k'ink'al ay qari
Şiv yıxa ğu yəs rişid can qari
Şiv yıxa ğu yəs rişid can qari
Bıç'k'aldı, bıç'k'aldı, bıç'k'aldı
Bıç'k'aldı, bıç'k'aldı, bıç'k'aldı can qari
Şiv yıxa ğu yəs rişid can qari (17).

Nəticə. Folklorşünaslığın aktual məsələlərindən biri azsaylı xalqların folklor nümunələrinin toplanması və tədqiqidir. Şimal-qərb bölgəsinin folkloru çox zəngindir. Şimal-qərb bölgəsində yaşayan azsaylı xalqların nümayəndələrindən olan rutulların folkloru ümumi folklorun zənginləşməsində mühüm rol oynayır. Məqalədə qeyd etdiyimiz rutul atalar sözləri, bayatılar və deyimlər çox maraqlı bir informasiyadır. Qeyd etdiyimiz məlumatlar həm tarixi, həm də rutul xalqının araşdırılması cəhətdən maraqlı mənbədir.

ƏDƏBİYYAT

1. AMEA-nın Folklor İnstitutu. Azsaylı xalqların folkloru -1. Bakı, Elm və təhsil, 2014, s 208.
2. AMEA-nın Folklor İnstitutu. Azərbaycan folklor antologiyası. XIII Cild. Bakı, Səda, 2005, s 547.
3. Mətanət Yaqubqızı. Azərbaycan folklorunda tolerantlıq və multikulturalizm. Bakı, Elm və təhsil, 2006, s 184.
4. Qarayev E., Hüseynova S. The small rutul people are part of a single Azerbaijani family. Gənc Tədqiqatçı, 2023 № 3, səh 126-134.
5. Qarayev E. Rutullar: tarixdən bu günə. Elm və həyat 2024 № 2. Səh 98-101
6. Qarayev E., Adışirinov T. Azsaylı rutul xalqının folkloruna bir baxış. Dədə Qorqud 2024 № 3, səh 121-127.
7. Region folklor antologiyası. Bakı. Elm və təhsil, 2018, s.512.
8. Лавров Л. И. Рутульцы // Народы Дагестана: сборник статей. — Изд-во Академии наук СССР: М., 1955. — С. 195
9. Лавров Л. И. Этнография Кавказа. : по полевым материалам 1924-1978 гг. — “Наука”, Ленинградское отд-ние, 1982. — С. 146. — 223 с.
- 10.Ихиллов М. М. Материалы по этнографии рутулов и цахур // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. — М., 1960. — Вып. XXXIII. — С. 28.
- 11.Михаил Алексеев, Казенин К. И., Мамед Сулейманов. Дагестанские народы Азербайджана: политика, история, культур. — М.: Европа, 2006. — С. 88. — ISBN 5-9739-0070-3.
- 12.Абдул-Рашид Гаджиевич Гаджиев. Происхождение народов Дагестана. — Эльбрус, 1996. — С. 245
- 13.Сократ Борчинский. «О проблемах шекинских рутульцев». Çernovik .Номер газеты: 2007-05-18 №20
- 14.Ихиллов М. М. Материалы по этнографии рутулов и цахур // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. — М., 1960. — Вып. XXXIII. — С. 26.
- 15.<https://multikultural.az/az/medeni-muxteliflik/595/rutullar-tarix-medeniyyet-din/>
- 16.<http://samurpress.net/story.php?sid=2262>
- 17.<https://az.wikipedia.org/wiki/Rutullar>



Aysel HƏSƏNOVA

AMEA, Folklor İnstitutu

Qərbi Azərbaycan şöbəsinin əməkdaşı

E-mail: aysqasanova@gmail.com

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2025.1.142>



QƏRBİ AZƏRBAYCAN BAYATILARININ SEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Açar sözlər: bayatı, Göyçə, Araz dayı, Qərbi Azərbaycan, Zəngəzur, semantika, ideya və məzmun.

SEMANTIC FEATURES OF WESTERN AZERBAIJANI BAYATIS ABSTRACT

This article provides a detailed explanation of the rules and methodology for writing scientific articles. The main focus is on the structure of the article, title selection, preparation of the abstract and keywords, maintaining a scientific style, and proper use of citations. The article also emphasizes the importance of presenting scientific articles clearly and comprehensibly to the reader. To this end, special attention is given to aspects such as planning in writing the article, using precise and objective language, and correctly applying scientific terminology. The article offers practical recommendations and methodological guidelines for researchers and students in writing scientific articles.

Keywords: bayati, Goycha, Araz dayi, Western Azerbaijan, Zangezur, semantics, idea and content.

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ БАЙАТОВ ЗАПАДНОГО АЗЕРБАЙДЖАНА АННОТАЦИЯ

В данной статье подробно объясняются правила и методика написания научных статей. Основное внимание уделяется структуре статьи, выбору заголовка, подготовке аннотации и ключевых слов, соблюдению научного стиля и правильному использованию цитат. Также подчеркивается важность представления научной статьи читателю в ясной и понятной форме. С этой целью особое внимание уделяется таким аспектам, как планирование при написании статьи, использование точного и объективного языка, правильное применение научной терминологии. Статья предлагает практические рекомендации и методические указания для исследователей и студентов по написанию научных статей.

Ключевые слова: байаты, Гейча, Араз-дайы, Западный Азербайджан, Зангезур, семантика, идея и содержание.

Giriş. Qərbi Azərbaycan bayatıları, Azərbaycan türklərinin zəngin şifahi xalq ədəbiyyatının bir parçası olaraq, forma və məzmun baxımından özünəməxsus xüsusiyyətlərə malikdir. Bu bayatılar, xüsusilə yurd həsrəti, Vətən sevgisi və köçkünlük ağrısı kimi mövzuları əhatə edir. Aşağıda bu bayatıların forma, məzmun, quruluş və semantik xüsusiyyətləri barədə ətraflı məlumat verilir:

Forma və quruluş xüsusiyyətləri:

1. **Heca ölçüsü və qafiyə:** Bayatılar adətən 7 hecalı dörd misradan ibarət olur və *aaba* qafiyə quruluşuna malikdir. Bu, onların ritmik və ahəngdar olmasını təmin edir.

2. **Sabit və dəyişən misralar:** Bayatılarda birinci və ikinci misralar tez-tez sabit olur, üçüncü və dördüncü misralar isə əsas fikri ifadə edir. Bu, poetik gərginliyin və emosional təsirin artmasına səbəb olur.

3. **Toponimlərin istifadəsi:** Zəngilan, Göyçə, Araz kimi yer adları Qərbi Azərbaycan bayatılarda tez-tez istifadə olunur və bu, bayatıların coğrafi və mədəni kontekstini gücləndirir.

Məzmun və semantik xüsusiyyətlər

1. **Vətən sevgisi və yurd həsrəti:** Bayatılarda Vətənə olan sevgi və yurd həsrəti əsas mövzulardandır. Köçkünlük və ayrılıq hissləri bu bayatılarda dərin emosional təsir yaradır.

2. **Hicran və qürbət ağrısı:** Köçkünlük səbəbindən yaranan hicran və qürbət ağrısı bayatılarda tez-tez ifadə olunur. Bu, bayatıların emosional dərinliyini artırır.

3. **Simvolik ifadələr:** Bayatılarda bülbül, çəmən, dağ, bulud kimi təbiət elementləri simvolik mənə daşıyır və insanın daxili hisslərini əks etdirir.

4. **Dil və üslub:** Bayatılar sadə və anlaşıqlı dildə yazılır, lakin dərin mənalar və poetik ifadələrlə zəngindir. Bu, onların geniş kütlələr tərəfindən qəbul olunmasına səbəb olur.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan bayatıları, forma və məzmun baxımından zəngin və dərin mənalı xalq ədəbiyyatı nümunələridir. Onlar Vətən sevgisi, yurd həsrəti və köçkünlük ağrısı kimi mövzuları poetik şəkildə ifadə edir və Azərbaycan türklərinin mədəni yaddaşında mühüm yer tutur.

Ümumiyyətlə, bayatılar, xalqın mənəvi-əxlaqi dəyərlərini, vətən sevgisini və yurd həsrətini ifadə edən poetik nümunələrdir. Onlar, həmçinin, xalqın tarix boyunca yaşadığı ağır hadisələrin, köçkünlük və ayrılıq hisslərinin də güzgüsüdür. Bu bayatıları semantik cəhətdən aşağıdakı şəkildə qruplaşdırıb təhlil etmək olar:

Yurd və Vətən sevgisi. Qərbi Azərbaycan bayatıları, vətənə olan dərin sevgini və bağlılığı əks etdirir. Bu bayatılarda, doğma torpağa olan məhəbbət, onun

təbiəti və gözəllikləri ilə təsvir olunur. Məsələn, Göyçə gölü və onun ətrafındakı təbiət, bayatılarda tez-tez rast gəlinən motivlərdəndir.

Əzizim göy çəmənə,
Şeh düşdü göy çəmənə.
Ələsgəri səslədim,
Səs verdi Göyçə mənə.

Bu bayatıda, Göyçə gölünün adı çəkilərək, onunla bağlı xatirələr və duyğular ifadə olunur. Bu, vətənin təbiətinə olan sevginin və onunla bağlı xatirələrin poetik ifadəsidir.

Vətən həsrəti və köçkünlük. Bayatılarda, vətəndən ayrı düşmənin yaratdığı həsrət və ağrı da geniş yer tutur. Köçkünlük və ayrılıq hissləri, bayatıların əsas mövzularından biridir.

Araz boyu sədd oldu,
Sevincimə hədd oldu.
Hicran səbrimi qırdı,
Nə çəkilməz dərd oldu.

Bu bayatıda, Araz çayı simvolik olaraq ayrılıq və həsrət mənbəyi kimi təqdim olunur. Arazın qarşı sahilində qalan vətən torpağına olan həsrət, bayatının əsas hissini təşkil edir.

Semantik xüsusiyyətlər. Qərbi Azərbaycan bayatıları, dərin semantik məna daşıyır. Onlarda, vətənə olan sevgi, ayrılıq, həsrət, ümitsizlik və ümid kimi müxtəlif duyğular ifadə olunur. Bayatılarda istifadə olunan simvollar və metaforalar, bu duyğuların daha təsirli şəkildə çatdırılmasına xidmət edir.

Əzizinəm qəmdə gül,
Qəmdə danış, qəmdə gül.
Ağ gündə gülən könül,
Hünərin var, qəmdə gül.

Bu bayatıda, qəmdə belə gülümsəyə bilmək, çətinliklərə qarşı duruş və dözümlülük kimi mənəvi dəyərlər ön plana çıxır.

Qərbi Azərbaycan bayatıları, xalqın mədəniyyətinin qorunmasında və gələcək nəsillərə ötürülməsində mühüm rol oynayır. Lakin, tarix boyunca bu mədəniyyət nümunələri mənfur, gəlmə ermənilər tərəfindən müxtəlif təhriflərə və mənim-səmə cəhdlərinə məruz qalmışdır. Bu cəhdlərə qarşı mübarizə aparmaq, orijinal mədəniyyət nümunələrini qorumaq, xalqın öz kimliyini və tarixini yaşatmaq baxımından əhəmiyyətlidir.

Nəticə olaraq, Qərbi Azərbaycan bayatıları, xalqın vətənə olan sevgisini, ayrılıq və həsrət hisslərini, mənəvi dəyərlərini və mədəniyyətini əks etdirən zəngin poetik nümunələrdir. Bu bayatılar, həmçinin, xalqın tarix boyunca yaşadığı çətinlikləri və bu çətinliklərə qarşı göstərdiyi dözümlülüyü və ümidini də ifadə edir.

Qərbi Azərbaycan bayatılarında rəmzlərdən geniş istifadə olunur.

Yurd və ana simvolikası:

Əzizim göy çəmənə,
Şeh düşdü göy çəmənə.
Ələsgəri səslədim,
Səs verdi Göyçə mənə.

Göyçə mənim,
Göy yurdum, göy çəmənəm.
Laylamı özü çalıb,
Anamdı Göyçə mənim.

Bu bayatılarda "Göyçə" yalnız coğrafi bir məkan deyil, həm də ana və yurd simvoludur. "Göy çəmən" ifadəsi təbiətin gözəlliyini və doğmalığını vurğulayır. Aşıq Ələsgərin adı çəkilərək, onun səsi ilə Göyçənin cavab verməsi, bu torpağın canlı və ruhani bir varlıq kimi təsvir olunmasına səbəb olur.

Ayrılıq sədd motivinin simvollaşması:

Araz boyu sədd oldu,
Sevincimə hədd oldu.
Hicran səbrimi qırdı,
Nə çəkilməz dərd oldu.

Araz çayı burada fiziki və mənəvi bir sərhəd kimi təqdim olunur. "Sədd" və "hədd" sözləri ilə ifadə olunan bu sərhəd, insanın sevincinə və səbrinə maneə yaradır. Bu, həm də Qərbi Azərbaycanlıların yaşadığı ayrılıq və hicranın simvoludur.

Qərblilik və ölüm qorxusunun rəmzləşməsi:

Lala yalqız,
Gül qoşa, lala yalqız.
Qorxuram qərib ölüm,
Cənazəm qala yalqız.

Bu bayatıda "lala" və "gül" təbiətin gözəlliyini simvolizə etsə də, "yalqız" sözü ilə bu gözəlliklərin tək və kimsəsiz qaldığı vurğulanır. Qərblilikdə ölüm qorxusu və cənazənin sahibsiz qalması, insanın ən dərin qorxularından biridir.

Qəm içində sevinc, gülmək və dərd:

Əzizinəm qəmdə gül,
Qəmdə danış, qəmdə gül.
Ağ gündə gülən könül,
Hünərin var, qəmdə gül.

Bu bayatı, insanın çətinliklər qarşısında necə davranmalı olduğunu göstərir. Qəmdə gülmək, insanın daxili gücünü və iradəsini simvolizə edir. Bu, həm də xalqın yaşadığı çətinliklərə qarşı göstərdiyi müqavimətin poetik ifadəsidir.

Namərdlik və ədalət axtarışı:

Salma bu dərdə məni,
Vermə namərdə məni.

Qurtar namərd əlindən,
Yetir bir mərdə məni.

Bu bayatıda "namərd" və "mərd" qarşılaşdırması ilə ədalətsizlik və ədalət axtarışı ifadə olunur. İnsan, namərdlikdən qurtulmaq və mərd insanların yanında olmaq istəyir. Bu, həm də xalqın ədalətə olan inamını və arzusunu göstərir.

Qəriblikdə yurd həsrəti:

Köksümü dağ eylərəm,
Əridib yağ eylərəm.
Qərib düşsəm, yurdumu,
Min il soraq eylərəm.

Bu bayatıda insanın yurd həsrəti və qəriblikdə yaşadığı əzablar təsvir olunur. "Köksümü dağ eylərəm" ifadəsi ilə insanın içindəki yanğı və dərd vurğulanır. Yurdunu itirən insan, onu min il də keçsə, axtaracaq və soraqlayacaq

Qərbi Azərbaycan bayatıları, Azərbaycanın zəngin folklor irsinin ayrılmaz hissəsi olmaqla yanaşı, həm də dərin semantik və semiotik qatlara malikdir. Bu bayatılar, xalqın tarixi yaddaşını, mədəni kimliyini və emosional dünyasını əks etdirən poetik nümunələrdir.

Göründüyü kimi, Qərbi Azərbaycanın son zamanlarda toplanıb çap edilən bayatılarda vətənə olan dərin bağlılıq və onun itirilməsi ilə bağlı yaranan həsrət hissi əsas mövzulardandır. Məsələn:

*"Qayıdaraq Vədiyə,
Bu qış ölər, yay keçər."*

Bu misralarda "Vedi" konkret bir coğrafi məkan olmaqla yanaşı, həm də itirilmiş vətənin simvoludur.

Qərbi Azərbaycandan məcburi köçkün düşmüş insanların yaşadığı qəriblik hissi bayatılarda tez-tez ifadə olunur:

*"Mənə qərib deməyin,
Bəs, onda Vətən hanı?"*

Burada "qərib" sözü, yalnız fiziki uzaqlığı deyil, həm də mənəvi təcridi ifadə edir.

Bayatılarda ailə və ana kədərinə də rast gəlirik:

Bir çox nümunələrdə ailə üzvlərinə, xüsusilə anaya olan sevgi və onların itirilməsi ilə bağlı kədər hiss olunur:

*"Əzizim belin bükər,
Kaman tək belin bükər.
Cavan oğul ölümü,
Ananın belin bükər."*

Bu misralarda ana obrazı, oğul itkisi ilə əlaqəli olaraq, dərin emosional təsir yaradır.

Semiotik xüsusiyyətlər:

1. **Simvolik məkanlar:** Bayatılarda adı çəkilən coğrafi məkanlar, yalnız fiziki yerlər deyil, həm də mədəni və tarixi yaddaşın simvollarıdır.

*"Çöllərdə sonam mənim,
Dəhnəzdə binam mənim."*

Burada "Çöllər" və "Dəhnəz" konkret yerlər olmaqla yanaşı, həm də keçmiş həyatın və yurdun simvoludur.

2. **Quş motivi:**

Quşlar, xüsusilə "sona" və "quşlar", azadlıq, həsrət və xəbər gətirən varlıq kimi təsvir olunur:

*"Mən aşiqəm bu dağa,
Quşlar qonar budağa."*

Bu misralarda quşlar, həm də ümid və gözləmə simvolu kimi çıxış edir.

3. **Araz çayı:**

Araz çayı, ayrılıq və bölünmənin simvoludur.

*"Arazı ayırdılar,
Qum ilə doyurdular;
Mən səndən ayrılmazdım,
Zorunan ayırdılar."*

Burada Araz çayının ayırıcı funksiyası, xalqın zorla ayrılmasını və parçalanmasını ifadə edir.

Təbiət və mövsüm simvolizmi:

Bayatılarda təbiət hadisələri və mövsümlər, insan duyğularının ifadəsi üçün metaforik vasitə kimi istifadə olunur:

*"Dağlar başı ala qar,
Ala çiskin, ala qar,
Həmişə qar yağmışdı,
Yağmamışdı belə qar."*

Burada "qar" və "çiskin" kimi təbiət hadisələri, insanın iç dünyasındakı soyuqluq və kədəri simvolizə edir.

Qərbi Azərbaycan bayatıları, xalqın keçmişini, ağrılarını və ümidlərini poetik şəkildə ifadə edən zəngin mədəni irs nümunələridir. Onların semantik və semiotik təhlili, bu bayatıların dərin mənalarını və simvolik qatlarını anlamağa kömək edir.

Qərbi Azərbaycan bayatılarının simvolik və məcazi ifadələrin semantik çalarları. Qərbi Azərbaycan bayatıları, zəngin simvolik və məcazi ifadələrlə doludur. Bu ifadələr, xalqın tarixi yaddaşını, vətən sevgisini, ayrılıq acısını və ümumi insan duyğularını əks etdirir. Aşağıda təqdim olunan bayatılarda bu xüsusiyyətlərə dair nümunələr və onların semantik çalarları analiz edilmişdir:

1. Təbiət və məkan simvolizmi: Bayatılarda təbiət elementləri və coğrafi adlar tez-tez simvolik mənalar daşıyır:

Çöllərdə sonam mənim,
Dəhnəzdə binam mənim.
Cambul əziz olsa da,
Vedidi anam mənim.

• **"Çöllər"** – Azadlıq və sərbəstlik simvoludur, lakin eyni zamanda tənhalıq və qəriblik hisslərini də ifadə edə bilər.

• **"Dəhnəz"** və **"Cambul"** – Konkret coğrafi yerlər olmaqla yanaşı, insanın doğma yurdundan uzaqda olmasının yaratdığı nostalji və həsrət hisslərini təmsil edir.

• **"Vedi"** – Ana ilə eyniləşdirilərək, vətənin müqəddəsliyini və əvəzolunmazlığını vurğulayır.

2. Qəriblik və ayrılıq mövzusunun əksi. Qəriblik və ayrılıq, bayatılarda tez-tez rast gəlinən mövzulardandır:

Əziziyəm ay keçər,
Vedidən bir çay keçər.
Qayıdaraq Vədiyə,
Bu qış ötər, yay keçər.

• **"Çay keçmək"** – Fiziki və mənəvi maneələri aşmaq, vətənə dönüş ümidi ilə əlaqələndirilir.

• **"Qış" və "yay"** – Zamanın keçiciliyini və çətinliklərin müvəqqəti olduğunu simvolizə edir.

3. Ağrı və kədər simvolizmi. Bayatılarda ağrı və kədər, tez-tez təbiət hadisələri və obyektləri ilə ifadə olunur:

Dağlar başı ala qar,
Ala çiskin, ala qar,
Həmişə qar yağmışdı,
Yağmamışdı belə qar.

• **"Ala qar" və "çiskin"** – Duyğuların qarışıqlığını və insanın iç dünyasındakı qeyri-müəyyənliyi əks etdirir.

• **"Belə qar"** – Əvvəlki təcrübələrdən fərqli, daha ağır və təsirli bir hadisəni simvolizə edir.

4.Fələk və qismət mövzusu: Fələk və qismət anlayışları, insanın taleyinə təsir edən qüvvələr kimi təsvir olunur:

Aman fələk, dad fələk,
Heç olma sən şad fələk,
İçirtdiyin bədədən,
Bir özün də dad fələk.

• **"Fələk"** – İnsan həyatına təsir edən amansız qüvvə kimi təqdim olunur.

• **"Badə"** – Taleyin insana təqdim etdiyi acı təcrübələri simvolizə edir.

5. Vətən və kimlik axtarışı. Bayatılarda vətən və kimlik anlayışları, insanın özünü tapmaq və mənsubiyyət hissi ilə əlaqələndirilir:

Bu yerdən ötən hanı?
Cığırı itən hanı?
Mənə qərib deməyin,
Bəs, onda Vətən hanı?

• **"Cığır"** – İnsanın həyat yolu və ya vətənə aparan yol kimi simvolizə olunur.

• **"Qərib"** – Yadlıq və mənəvi təcrid hisslərini ifadə edir.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan bölgəsinin zəngin folklor irsini və xalqın duyğu dünyasını əks etdirir. Onlarda istifadə olunan simvolik və məcazi ifadələr, dərin semantik çalarlarla insanın vətənə bağlılığını, ayrılıq acısını və ümumi insan təcrübələrini poetik şəkildə təqdim edir.

Bu bayatılar, Qərbi Azərbaycanlıların yaşadığı faciələri, yurd həsrətini və qərblilikdəki əzablarını dərin poetik dillə ifadə edir. Onlar, həm də xalqın ədalətə olan inamını, daxili gücünü və iradəsini göstərir.

Nəticə etibarilə Qərbi Azərbaycan bayatıları xalqımızın tarixi yaddaşının və mənəvi irsinin dərin qatlarını əks etdirən qiymətli folklor nümunələridir. Bu bayatılar, yurd və Vətən sevgisinin, həsrət və qərblilik duyğularının poetik ifadəsi olmaqla yanaşı, semantik baxımdan da zəngin və çoxqatlıdır.

1. Qərbi Azərbaycan bayatılarında yurd və Vətən anlayışları bir-birindən ayrılmazdır. "Göyçə mənim, Göy yurdu, göy çəmən" kimi misralarda yurd, təbiət və ana obrazları birləşərək, insanın doğma torpağa olan bağlılığını ifadə edir. Bu bayatılarda Vətən yalnız coğrafi bir məkan deyil, həm də mənəvi bir dəyər kimi təqdim olunur.

2. Bayatılarda istifadə olunan simvollar və metaforalar dərin semantik mənə daşıyır:

• **Təbiət obrazları:** "göy çəmən", "şeh", "gül", "lala" kimi ifadələr doğma yurdun gözəlliyini və insanın ona olan sevgisini simvolizə edir.

• **Ayrılıq və həsrət:** "Araz boyu sədd oldu", "qorxuram qərib ölüm" kimi misralar, ayrılıq və qərblilik hisslərini güclü şəkildə ifadə edir.

• **Ədalət və namərdlik:** "Vermə namərdə məni", "Yetir bir mərdə məni" kimi ifadələr, ədalətsizlik qarşısında insanın ədalət axtarışını və mərdliyə olan ehtiyacını göstərir.

Semantik dərinlik və emosional yüklənmə. Bayatılar, sadə dil strukturlarına malik olsalar da, dərin emosional və semantik yüklənməyə sahibdirlər. Onlar, xalqın yaşadığı tarixi faciələri, yurd həsrətini və qərblilikdəki əzablarını poetik dillə ifadə edir. Bayatılarda istifadə olunan simvol və metaforalar, insanın daxili dünyasını və mənəvi vəziyyətini əks etdirir.

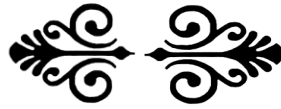
Bayatılarla bağlı daha ətraflı təhlil və məlumat üçün aşağıdakı mənbələrə müraciət edə bilərsiniz:

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı" adlı məqalədə, bayatılarda vətən sevgisi, qürbətlik, həsrət və ayrılıq motivlərinin üstünlük təşkil etdiyi vurğulanır.

Bayatılar Qərbi Azərbaycanın, xüsusilə Göyçə mahalının folklor irsini və bu bölgənin insanların yaşadığı faciəvi hadisələri dərin poetik dillə ifadə edir. Bu bayatılar, xalqın yaddaşında əbədi iz buraxan məcburi köçkünlük, yurd həsrəti və qərblilik kimi mövzuları əhatə edir.

Ədəbiyyat

1. Ələkbərli Əziz. Qərblilikdə ölünün gözlərin bağlamazlar... Asif Hacı. Bayatı poetikası: struktur, semantika, pragmatika. – Bakı: "Elm", 2019, – 242 səh. (yenidən işlənmiş və genişləndirilmiş ikinci nəşri).
https://www.xalqcebhəsi.az/news/culture/23630.html?utm_source=chatgpt.com
2. Cəfərova Aytən. Qərbi Azərbaycanın etnomədəni mühiti: tədqiqlər, xatirələr, faktlar. Naxçıvan: "Əcəmi" Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi, 2023, 176 səh.
3. https://www.anl.az/down/meqale/pedaqoji_univ_xeb_hip/2019/2/790109%28meqale%29.pdf?utm_source=chatgpt.com
4. https://ru.scribd.com/document/682688900/Az-rbaycan-ifahi-xalq-d-biyyat-na?utm_source=chatgpt.com
5. https://anl.az/down/meqale/medeni_az/2018/may-iyun/148%28meqale%29.pdf?utm_source=chatgpt.com



Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr



**AŞIQ ƏLƏSGƏR HAQQINDA XALQ ARASINDA GƏZƏN
RƏVAYƏTLƏR**

AŞIQ ƏLƏSGƏR VƏ SƏKİNƏBANU

Ələsgərin ilk sevgilisi Səhnəbanu deyil, Səkinəbanudu. Ələsgərə qızı vermir. Qızı əmisi alır zornan. Əmisi alır oğluna, Ələsgər də nökrər imiş orda. Gətirilər evə. Ələsgər çox narahat olur, ağlıyır eliyir. Hələ atası da deyir, yoxsulluğum dağ çəkib sinəmə, varrıya getdi, mənim oğluma gəlmədi. Orda çağırır ağsaqqal, qarasaqqalları ki, gəlin öyüt, nəsiyyət verin. Hərə bir tərəfdən gəlillər:

– Ayə, nolufdu, dünya dağılmıyıldı. Qız yoxdumu, sən belə eliyirsən.

Burda Ələsgər deyir ki:

Eşidin məclisdə arif olannar,
Sərrafam, göhərim, kanım gedibdi.
Ah çəkməkdən, yar üzünə baxmaxdan,
Yəqin bilin, yarı canım gedifdi.

Deyillər:

– Ayə, harya gedifdi? Budu, qonşuluxda, burdadı.

Deyir:

– Yox.

Müddətdi gözümən olufdu irax,
Əridib ürəyim dərdənən, qəm, fərax.
Lələ yanax, büllur buxax, ay qabax,
Tutu dilli, xoş zəbanım gedibdi.

Deyirlər ki, ə nəydi, o qədər də gözəl dəyildi. Deyir:

Nazik barmaxlıdı, şimşad əllidi,
Ayna qabaxlıdı, siyah tellidi,
Tutu danışıklı, şirin dillidi,
Şirin dilli Səkinəbanum gedibdi.

İş sana agahdı, qadir İlahi,
Eşq əlinnən itirmişəm irahı¹
Ələsgərəm budu sözün kütahı²,
Yar gedənnən dinim-imanım gedibdi.

Ələsgərin dediyi sözlərin çoxusu Səknəbanuyla bağlıdır. O gözəllərə tərif, filan, peşməkan hamısı onadı.

¹ irahı – rahatlığı

² sözün kütahı – sözün qurtarını, sözün qıyası

Zöhrə Ələsgərin əmisi qızıdır. Paşa da yoldaşdır.
Söylə, qasid müxtəsəri-vəssalam,
Dərdimi canana dedin, nə dedi?

Burda Ələsgər Zöhrəni göndərir. Zöhrə Səkinəbanuynan onun arasında get-gəl eliyirmiş, nişanı da olsa bir müddət. Sora Səkinəbanunu götürüb aparır yaylağa. Dağda pencər zad yığmağa, gül-çiçək yığmağa. Orda da xainniğ eliyirlər. Bax belə... Ələsgərin başı bəlalı olubdu.

ƏLƏSGƏR VƏ KÖTÜK

Ələsgərin bir ili yaz əkininə arpası, buğdası olmur. Durur gedir Kəlbəcər rayonu Yanşax kəndinə. Arvadı ordandı, Anaxanım ordandı. Həji Zeynalın bəjisiydi. Gedir ora, deyir, gedim qayınlarımla bir az arpadan-zaddan alım. Gedir ki, onlarda da yoxdu. Deyirlər:

– Ə, bir stil, belə də qab. Stil deyirlər. Darı var, onu ək, oralarda bir yer verdilər. Deyirlər, onu ək, becər. Payız gələr, biçərsən, də nə olar, olar.

Deyir ki, yaxşı. Götürür lapatkasını belinə, Ələsgər bu yeri şumluyur əkir, darını səpir. Orda bir ağaş kötüyü olur. O ağac kötüyünə qozqara kötüyü deyilir. Qozqara kötüyünə də belə bir şey qayırır ki, quş qonmasın. Papağ-zad qoyur ki, dənəməsin darını, çıxıb gedir. Ələsgər də, bilir ki, burdan buna bir şey qalmı-yacəkdi. Gedir, payız gəlir ki, az kol, kos qırılıb tökülüb siçan, qarğa, sağsağan dənəniydi da. Onu bir belə də yolur, bir az da aparır döyür orda. Döyənən sora darıdan da bir az çox çıxır. Gəlir, fikirir, sazını götürür, deyir:

Arpadan, buğdadan çıxmışdı əlim,
Zəhmət çəkif dedim, bir az darı olsun.
Yolpasını yolmaxdan qırıldı belim,
Bunnan gələn xeyiri zəhirmar olsun.

Odu ki, həmin kötüyü ki var haa, o kötüyə buna cavab verir:

Aşığ, nə meydanı yalquz alıbsan?
Söz deyim, sözünə bərabər olsun.
Nahax qandı, ortalığa salıbsan,
Elə sükut, onda xeyir bar olsun.

Aşığ kötüyə cavab verir ki:

Belinə bu yeri əkdim bir ayda,
Sulamaxdan su da qalmaqda çayda.
Əkdim, döydüm, darım çıxdı bir bayda,
Qoy söylüyüm, mahallarda car olsun.

Kötük cavab verir:

Əfsanə sözdəri danışma barı,
Eşidənlər səni görməsin karı.
Sən səpmişdin ora bir stil qarı,
Umud vardı, onnan bir anbar olsun?

Aşığ deyir:

Hər kimə göstərdim, dedilər, göydü,
Eşidib bilənnər çox məni söydü.
Dən tutan yerini sağsağan döydü,
Qarğaynan, siçanın üzü qara olsun.

Kötük buna cavab verir:

Nahax belə danışırısan sözləri,
Sən də qoş kotana kəl öküzdəri.
Sür kotanı, çevirginən düzdəri,
Günlüyünün biri bir anbar olsun.

Ələsgər deyir:

Ələsgər, başına qəhətədi peşə,
Darı əkib yemiyibsən həmişə.
Sazı bas döşünə, təcnisdən döşə,
Çal, urzanı verən ellər var olsun.

Qara kötüy deyər:

Qara kötük deyər, tükənsin sözüün,
Bu ilki işlərdən nə qorxur gözüün?
Bir özünsən, bir arvadın, bir qızın,
Üç adamnan dünya sanıa dar olsun.

Bu da bir qısa dastan.

AŞIQ ƏLƏSGƏRİN HƏCƏRƏ ELÇİ GƏLMƏSİ

Bu, aşığ Alının şəyirdi olur. Aşığ Alı Qızılvəngdəndi. Bizim kökümüz or-
dandı. Bizim ata nəslimiz. Mənim nənəmin anası, dədəmin nənəsi aşığ Alının ba-
cısı Maral xanımın qızıdı. Orda dörd il şəyird olur. Burdan çıxıb gəlir Ələsgər.
Gəlir başdıyr aşığılığ eləməğa, Alıynan ayrılır. Bir vaxt eşidir ki, Musa kişi var,
Musa kişinin qızı Həcər heş kəsə tabe olmur, elçilər gəlir gedir, getmir. Atı minib
atasının malını, qoyununu qoruyur. Kişi kimi bir qızdı. “Ə, deyir, yoxsa bunun
fikri aşıxdadı, durub gedim.” Bu yaşdı vaxtında durur, şəyirdin də götürüb gedir-
lər. Deyir, onun dədəsi sınığçıydı, deyax, yolda yıxıldı şəyird, qolunu ağrıtdı. Bir
təhər görəğın, qız bəlkə elə səy-süydü, yoxluyağın. Görax ağı var, huşu var, yox-
sa elə-belə. Gəlirlər, görür ki, səhəng çiyində bir zirəh qız suya gedir. Bilir ki, bu
Həcərdi. Aşığ Ələsgər, yaşdı adam deyir:

– Ay qız, ay qız.

Dönən saati tanıyır, deyir:

– Bəli, Aşığ Ələsgər.

Deyir:

– Atan evdədi?

Deyir:

– Bəli, evdədi.

Getdilər. Deyir:

– Ədə, bu sərraf qızdı. Mən ay qız, ay qız dediğuma görə o da mənim adımlı dedi, nə əmi dedi, nə də dayı. Mən ay bala deməliydim, ay bəli deməliydim, ay qızım deməliydim.

Nəsə... Uzun danışığından sora buna Kəsəmən kəndinnən elçi gəlir. Yeddi nəfər gəlir o qıza elçi. Hər gələndə Kəsəməndə bir dənə xarab papağı varmış. O papağı gedib prakat götürüb, qoyub başdarına, elçilər gəlirmişlər. Hər gələndə bir nişan qoyurmuş o papağa. Molla Balı bəy, elə bil ki, kəndxudaymış, ona elçi gəlir, getmir. Araz qırağından kürdlər gəlir, hərəsi yüz dənə qoyun gətirir, getmir. Nəy-sə, Ələsgər axşam qarıları yığışdırır, ortalığa adam salır ki, deyin görəğın, bəlkə fikri aşığadı. Mən elçiliğə gəlmişəm ona. Qız həya eliyir, deyir:

– Qoy getsin, mən sora xəbər eliyərəm.

Ələsgər sevincəyrəy gəlir. Həcər fikirləşir ki, bu getdi, yaz ağzıdı, mal-heyvanın hamısını tökəcəy bazara, satacəkdi ki, toy xərcliyi eliyə. Ələsgərin də nəvənəticəsi var. Yaxşısı budur, daldan bir məktub göndərim. Məktubu yazır, verir çapara. Məktub gəlir, o vaxt gəlir ki, bazarda Bəhlul addı bir Zoddu qəssəbnən bazarlaşır, sata. Gəlir, deyir:

– Ay Ələsgər əmi, saa Həcər xanım məktub göndərib.

Deyir:

– Ay oğul, gətir, xeyir xəbər olsun.

Gətirib baxır ki, deyir:

– Oğul, Bəşir, aç oxu.

Ələsgərin özünün savadı yoxuymuş. Orda yazır ki:

Lütfədən kəc olan, loxmadan əyri,
Yüz də salsa, püri-kamala yetişməz.
Bir qul düz dolansa, haqqın yolunda
Qəza tapmaz, ona bəla yetişməz.

Əyər hökmün işdiyir Qafinən Qafa,
O Qafqaz dağları, bu Qafqaz dağları
Əyər hökmün işdiyir Qafinən Qafa
Bihudə xərc çəkmə, əfsanə cəfa. *(Yanı malları-zadı satma.)*
Qəvvas dəryalardan ləl axtarandı, bala.
Qəvvas tapar, ləli satar sərrafa,
Nə axmağa, nə abdala yetişməz.

Eşit sözlərimi, saxla yadıgar,
Gözəllərdə həya, iyidlərdə ar.
Əvla köpəy qəysafadan pay umar *(əvla ərəbcə qoca deməkdi)*
Nahax düşüb bu xəyala, yetişməz.
Var Həcərin gözəllikdə isbatı,
Zər libasa naxış vurur həyatı.

Olur gözəllərin xumsu, zəkati,
Cavana yetişər, çala yetişməz.

Deyir:

– Ay oğul, bu zalımın qızı məni biyabır elədi.

Təzdən gedir, orda çağırır, qız çıxır qabağa, atın cilovun tutur:

– Dədə, gəl, qadan alım, ay dədə Ələsgər.

Deyir:

– Keçən dəfə niyə dədə demədin?

Deyir:

– Keçən dəfə sən maa dedin, ay qız, ay qız. Mən də saa Aşığ Ələsgər dedim.

Sən indi dədə kimi gəlibsən, gəl.

Deyir:

– Bu nə biyabırçılıxdı?

Kəsəmənlər necə qoydu papağı?

Sənə nə dəxli var, vermir vəd yağı.

Onnarın köksünə çəkdirdin dağı,

Mənim kimi şux cavana nə dedin?

Kəlvalayı, molla Vəli bəy,

Gələne, gedənə bir boyun əy.

Abzərin, İsgəndərin xətrinə az dəy,

Onnar kimi xənnandana nə dedin?

Deyir:

– Heş birinin adın çəkmə, gəl.

Keçirlər içəri, sora deyir:

– Qızım, innən belə sən kimi istəsən, mən səni ona verərəm.

Qızın da ürəyi öz əmisi oğlu Məhəmməddəymiş. Ürəyində deyirmiş, keşke deyə, Məhəmmədə ver. Eli yığır bir yerə Ələsgər, gözəlcənə qıza təhliv eliyirlər ki, səni Məhəmmədə verirlər, əmin oğluna. Sevinir, şad olur, razılıx verir. Belə.

ANAXANIMIN AŞIQ ƏLƏSGƏRDƏN KÜSMƏSİ

Ələsgər bir gün dağa gedir, ordan qayıdır. Böyük xələtdər gətirir, pay-puruş gətirir, arvadına xələt, özünə xələt. Bir aya ancağ gəlib çıxır. Gəlir o vaxt çatır ki, günortadı. Qapını döyür, qapı daldan bağlıdı. Çıxır damın üsdünə, bacanın üsdünə, çağırır:

– Ay Anaxanım, ay Anaxanım.

Deyir:

– Ay zəhirmar, niyə qoymursan yatam, səhərin şirin yuxusunda?

Deyir:

– Ay dədənin evi yıxılsın, səhər dəyil e, günortadan gün dönübdü.

Odu ki, Anaxanım gəlir, qapını açır. Gətirir aynöyn tökür:

– Anaxanım, bunu filan gözələ tərif dedim, verdi. Bunu filan bəyə tərif dedim, verdi, bunu filan xanıma dedim.

Dedi:

– A sənın başına daş düşməsin, sən bu gözəlləri hardan tapıb tərif deyirsən? Niyə bir dəfə də maa tərif deyəsən.

Deyir:

– Arvad, boğazımda belə ağrı var, deyə bilmərəm.

Deyir:

– Yox, deyirsən de, demirsən, gedirəm dədəm evinə.

Deyir:

– Onda sən bir ballı qayğanağ bişir, yeyim, bir balaca ağlım başıma gəlsin, yorğun adamam, sora deyərəm daa tərifini.

Arvad tez durur, qayğanağ bişirir, gətirir. Ələsgər evdən getdiyi bir aydı, baxır ki, evlər dirəhliydi o vaxtki evlər. Baxır ki, evi bu gedənnən süpürüb yığib dirənginin dizə qədər zibildi. Dillənmir, çörəy yeyəndə deyir:

– Arvad, noolar, bir az maa su ver.

Gedir suyu sənəkdən boşaldanda, mənı bağışlıyın, balamsız, əyləndə arvadın yaxası açığıymış, döşdəri sallanır, qoca adamdı da, tulux kimi. Su da qurtarıb sənəkdən. Gəlir, çörəyi yeyənnən sora deyir:

– Deyirsən tərifini? Deyir, de.

O vaxtı ki, deyir, gəldim sizə,
Mail oldum qaşa-gözə.
Zibilin çıxıbdı dizə,
Malın külünnən xəbərin varmı?

O vaxtki gəlin oldun,
Qabırğası qalın oldun.
Qaynanana zalım oldun,
Dilinnən xəbərin varmı?

Daha düşübsən hənəkdən,
Suyun qurtarıb sənəkdən.
Məmələrin çıxıb köynəkdən,
Tuluğunnan xəbərin varmı?

– Ələsgər.

Deyir:

– Nədi?

– Tez elə, mən getdim. Mənim dədəm əvinnən gətirdiyim cehiz nədi, ver, yığışdırıram, gedəm.

Göz gəzdirir, evin içində bir dənə tava, o da deşikdi. Deyir:

Ələsgərnən eylər dava,
Arıflər gəlsin hesaba.

Aaz, cehizindi dəlik tava,
Malınnan xəbərin varmı?

Ordan Anaxanım qırx gün çıxır gedir dədəsi əvinə. Sora gedib gətirir. El-oba yığışır başına ki, ay Ələsgər, bə deyirdin, gətirmiyəcəm. Bax bunu niyə getdin gətdin? Bir iki dəfə də qaçıbmış. Odu ki, təzdən zarafatnan götürür sazı, deyir:

Hərcayinin, dilbilməzin üzünən,
Dönə-dönə nə ziyana düşmüşəm.
Doymağ olmur gözəllərin sözünən,
Pərvanətək yana-yana düşmüşəm.

Bu bunu alanda Anaxanım qız döyülmüş, dul imiş. Deyir:

Dövlətim çox oldu, qıymadım pula,
Gözdərim kor oldu, yapışdım dula.
Nə ölür, nə itir, canım qurtula,
Qana-qana nahax qana düşmüşəm.

Ə, deyirlər, boşa getsin də. Zarafat eliyirlər.

Aşığ Ələsgərəm, bu diyarımnan,
Aləm yatmır mənim ahu-zarımnan.
Boşasam, qorxuram oğlannarınnan,
Boşuya bilmirəm, qana düşmüşəm.

AŞIQ ƏLƏSGƏRİN QIFILBƏND AÇMASI

Ələsgərə bir bağlama gəlir, qifilbənd, üç dənə bəndnən. Aça bilmir. İkisini açır, birini aça bilmir. Deyir, durum gedim Məmmədhüseynin yanına. Məmmədhüseyn də Daşkəndli şayirdi. Güclü şayirdi. Ona görə Səməd Vurğun deyib ki, Xəstə Qasım, Məmmədhüseyn, Ələsgər seçməğ olmur imtahana gələndə. Deyir, durub gedim Daşkəndə. Mən bunun cavabını bəlkə də bir variantla Məmmədhüseynən alam. Odu ki, durur atını minir, gəlir. Gəlir görür ki, kənddə yas yeri var, ölən var. Deyir, elə yaxşı oldu, elə deyim, ölü yerinə gəlmişdim, sora gedib bir yolnan Məmmədhüseynən soruşaram. Heş bilməsin ki, mən bağlamanı aça bilməmişəm. İçəri girəndə baxır ki, arvaddar ağlaşmada həmin açmanı bayatıynan deyirlər. Deyir, torpağaa qurban olum, Daşkənd.

İki bədən gördüm, altmış başı var,
Mütəsildi, onda qeyri-sirr olur.
İki sərraf gərmiş qurub dolanır,
Gəhdən iki olur, gəhdən bir olur. (*Ələsgərin sözüdü*)

Bunnar aynan gündü. Gəhdən iki olur, gəhdən bir olur. Altmış başı var. Bir ay o, bir ay da bu.

Birisi soltandı, gəzir taxt üstdə. *Gündü.*
Biri gah sağ olur, gah zaman xəstə. *Aydi.*

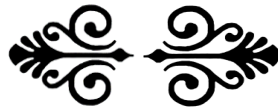
Qocalıxdə cavan olur nörəstdə,
Cavanlıxdə qoca olur, pır olur.
Yüz səksən qolu var, oyun arabıynan.
Üş yüz qulağı var, san hesabıynan.
Beş kəlmə danışır afitəbınan,
Kəlməsində gövhər olur, dürr olur.

Bu Ələsgərin aya, günə, ilə dediyidi. 60, 300 elədi bir də 5, elədi 365. Bir il.
Açması ildi də.

O dövrdə şeyird deyir:
Aydı, bayram onun gülüdü,
İki ay bir-birinin mütəsilidi,
Bir ilimiz on iki ay, qırx səkgiz həfdə,
Üç yüz altmış altı gün,
Səkgiz min yeddi yüz səysən saat.

***Söyləyici: Hüseynov İslam Müzəffər oğlu 1941-də Göyçə mahalının Qaranlıq
rayonunun Karvansara kəndində doğulub. Orta təhsillidir. Əvvəllər təsərrüfatla
məşğul olub, indi təqaüdə çıxıb. 1970-ci ildən Şəki rayonun Şəki kəndində yaşayır.***

***Toplayıb çapa hazırlayanı: Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Filologiya
üzrə fəlsəfə doktoru, dosent***



Qərbi Azərbaycandan toplanmış folklor örnəkləri



SEYİD BAYRAM OCAĞI

Bizim seyiddərin şəcərəsi İrakdan gəlir. Bir nəfər gəlməyif ki, bir neçə qardaş gəlif, bir neçə qardaşın törəməsi elə bil paramparça oluf hamısı dağılıf. Mənim babamın atasıgil Şamaxıdan gəlif. Göyçə mahalında Çaxırrı kəndi olufdu, orda ermənilər yaşıyıf. Elə təsəvvür elə bu kəndin yarısı erməni, yarısı bizik. Sonra babamın atası deyif ki, yox, mən burda erməni su götürdüüyü bulaxdan su götürməyəm. Sonra Seyid Süleyman babam Çaxırrı kəndinnən çıxıf gəlif Daşkənt kəndinə. Daşkənt kəndində də beş oğlu, iki qızı oluf. Seyid Süleyman ağanın oğlanları Seyid Bayram ağa, Seyid Miri baba, Seyid Müseyif baba, Seyid Uruş baba. Qazı Məmməddə Mir-kazım ağa, Mirağa ağa. Mirkazımın Qarabağlar kəndində kümbəzi var.

İsmayılova Adilə Bayram qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1961, orta təhsilli. Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Seyid Süleyman babamın nəvəsinin biri gəlif düşür Tovuz rayonunda Aşağı Əyüflu kəndinə. Çox kasıb, ac, pis vəziyyətdə. Heç kim də bulara yaxşı baxmıyıf. Deyiflər, nə biləh kimdi? Elə bir vaxd oluf ki, bunun üç dənə övladı oluf, xanımı oluf, Seyid Əziz babamız dünyasını dəyişir. Yoldaşı ağlıyır. Deyir, İlahi, yer tanımıram, yurd tanımıram, heş kim yox, mən bunu necə dəfn eliyim, kimə nə deyim? Yaxın qonşudan bir-iki nəfərə deyir. Gəlif görüllər ki, qapıda iki atdı dayanırdı. Atın üsdündə iki kişi, əllərində külüh, bel, lapatka. Gəldilər, heş kimə heş nə demədən Seyid Əziz babamın nəşini atın üsdünə qoyuf getdilər. Uşaxları ağlaşa-ağlaşa gedir, bir-iki qonşu da bunnarın dalıycan ki, görəh bunnar kimiydi, gəldilər bu kişini apardılar. Hara apardılar? Bu nə möcüzə idi? Deyir, atdan düşüllər, seydin nəşini qoyullar yerə, qəyivdən qazan qaynıyır, su qaynıyır, bunu o iki nəfər suya tutullar, qüsulluyullar, kəfənniyyillər, məzarın qazıllar, bunu dəfn eliyillər, üsdünü örtüf, ata atdanıf qeyb olullar. Bunun ayiləsiynən məzarıstana gedən şəxslər gəlif camaata deyir, ay camaat, biz nə qədər səyf eləmişih, bu seydə inanmamışix. Biz bir möcüzə gördük. Sonra camaat təzədən bunun ayiləsini, üç balasını və onun qərib məzarının üsdündə böyük ziyarətqah düzəldilər. Bu saat Tovuz rayonunun Aşağı Əyüflu kəndində Qərib Seyidin cəddi orda and yeridi.

İsmayılova Adilə Bayram qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Seyid Bayram ağa anadan olanda onun anası dünyasını dəyişif həmin dəyqa. Yığılıf kənt camaatı, deyiflər, İlahi-pərvərdigara, bu uşağı verirdin, yaxşı eliyirdin. Bunun urzasın vermirdinsə, niyə bunu yaradırdın? Bunu bükəliyif bir yana tulluyufklar ki, əşi, havax ölər, ölər. Nəysə, bunun anasın dəfn eliyillər. Kasıflıx, pis vaxt, pis gün. Üçüncü günüymüş, ananın üçüymüş, bir stəkan çaynan üş də verilif. And olsun Allaha, nənəm danışır. Deyir ki, belə baxıllarmış uşağa, elə yatırmış, elə yatırmış, elə bil yuyulmuş, rahat bunun yeməyi verilmiş, çayı verilmiş. Dumağ, peyğəmbər təri üzündə. Üçüncü geşəymiş, üç gün bu uşax ağlamırmış, çıxqırığını¹ çəhmirmiş ki, mən burda cannıyam da. Babası Seyid Süleyman ağa yatırmış. Birdən görüf ki, qulağına uşax səsi gəldi. Tez yuxudan sərsəm oyanır, axı baladı. Götürüf qoyur taxtın üsdünə. Görür ki, bu üş gündə lal-kar olan uşax, belə-belə tərənir. Seyid Süleyman ağaya öz atası Seyid Nəzərəli babam deyif ki, ey Süleyman, qalx, uşağı yedirt, uşağı sal döşünə. Deməh, Seyid Süleyman babam qalxır ki, döşdəri südnən doluf. İlahinin verdiydi da, biz nə deyə bilərik. Durur uşağı götürür, bir il uşağı özü özünən yedizdirir, əmizdirir. Deyir, bir yaşında uşax elə bilərdin üç yaşındadı. Sonra qonum-qonşu deyir, ay seyid, day bəsdı, gədir gəlir, bu, sənnən yapışır. Qoy bir az da yeməyə-zada salsınar. Onnan sonra onu süddən kəsir.

İsmaylova Adilə Bayram qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Seyid Bayram ağanın möcüzələri çoxdu. Deyir, Göyçə mahalında yağış yağmış, bular yaylağa sarı çıxıflarmış. Birdən bularnan gedən bir kəs deyif ki, ay seyid, yağış qoymuyacax gedəh. Elə bir örtüyümüz də yoxdu, kəndə qayıda bilmiyəciyih. Əşi seyidsən, bir möcüzə elə, qoy bu yağış bizi tutmasın. Deyif, yaxşı, niyə eləmirəm? And olsun Allaha, nənəm danışır ki, babanız özü danışır. Yağış necə yağmışsa, göz-gözü görmürmüş. Bir talpa günün altındaca bu iki nəfər gəlir kəndə. Deyir, mənə şəkk eliyirsən, gördün mənim möcüzəmi?

İsmaylova Adilə Bayram qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Çöllərin vəhşi maralı babamın ojağına gəlirmiş, necə gəlirmiş? Seyid Bayram babam yatırmış, yuxusunda görüf ki, atası Seyid Süleyman ağam gəlir deyif ki, – ağa seyid deyəllərmış babama, – ağa seyid, dur, çöllərin vəhşi maralı – balası olurmuş ölürmüş, olurmuş ölürmüş, – balasınan bu ocağı ziyarətə gəlir. Babam durur, evdə danışır, sonra da bir-iki qonşuya. Qonşular da deyir ki, ay ağa seyid, qadan alım, malın qabağına çıxmasan, mal qapıya gəlmir, çölün vəhşi maralı hara gələjəh?

¹ çıxqırax – səs

Sən nə danışırısan? Deyir, əşi, bir yuxudu gördüm də, burda nə var ki. Amma nənə-mə deyif ki, dur, sən bir dörd tərəfinə-zadına süpürgə çal. Saat, deyir, on bir olardı. Baxıf görüflər ki, budu maral. Allahın mələyidi də, düşüf bunun qabağına, gətirir ocağa. Maral gəlir, balası da dalınca. Gəlif durur babamgilin ocağının düz astananın dibində. Maral o ocağı ziyarət eliyir, dayanır. Hətta nənəm deyirdi ki, balası istirdi anasın əmsin, qoymurmuş anası. Təpikliyiymiş ki, mənə əmmə. Bu halda xəbər gəlir babama ki, ağa seyid, bəs Pəri xanımın ağrısı var, – mənim anam onda onun bətnində oluf, maral kəndə gələndə. – Allah hər kəsi dardan qutarsın. Aradan bir az keçir, Pəri nənəm dardan kutarır, anam dünyaya göz açır. Camaat da qapıda, maral da qapıda. Maral ziyarətə gəlif, Daşkənt camaatı da maralı ziyarətə gəlif. Çıxıllar çölə, bəs belə-belə, ağa seyid, bir qız evlədin dünyaya gəldi. Deyir, o uşağın adını qoydum Maral, anasına denən onu yedirməsin. Maralın südünü sağın, ilk südünü aparın verin ona, yenəcə doğulan uşağa. Mənim anamın ilk tamı o maralın südüyənə oluf. Üş gün də, deyir, o ocaxda yatdı, sonra babam əlini maralın belinə çəhdı. Dedi, ey Allahın heyvanı, sənə yol verən Allah, sənın yolunu yenə aşsın. Məkanın, məskənin haradı, qayıt get orya. Balasın da, deyir, yanına aldı, çıxdı getdi.

İsmayilova Adilə Bayram qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Daşkəntdə Kor Söyün oluf, ajdax vaxdı oluf, az sayda insannar dolanarmış. Deyir, Seyid Bayram babam harasa gedirmiş. Bular da taxılı biçif, quyu varmış, quyuya töküflər. Söyün kişi oğluna deyif ki, ağa seyid gəlir, məjbursan ki, bir meşox da ona taxıl verəsən. Mən quyun içində qalım, quyunun üsdünü ört, sən get, sonra gələrsən. Bu düşüf ki, quyuda taxıla baxım. Babama da Allahdan nazil olur da, o yana gedəymiş, Allah bunun yolunu salır buların yanına. Allah eliyif e, deyif get sözünü de da, niyə qalsın ürəyində. Gəlif. – Salam, ay bala, niyə burda oturufsan? Deyif, əleykə salam, a seyid, qadan alım, heç nə, burda otururam. Deyif, atan hanı, orda quyuda ölmədimi? Deyif, nə bilim, çıxar da indi. Deyif, quyunu aç, ona denən çıxsın çölə. – Dəqiq ey. Bu dəyqə həmin kişinin oğlannarı durur. Olar bizdəri görəndə yolların dəyişillər. – Deyir, bu quyuya girən kişi başını qaldırır, görür gözü görmür. Deyir, pah, ağa seyid, saa qurban olum, mənim gözüm tutuldu, maa bir əncam elə. Mən neynim, mən nə səyf elədim? Allah mənə nətəəri qəzəbə düçar elədi? Gəl əlini çək, amandı, mən burda zəlil qalmıyım. Babamın qəlbi çox təmiz oluf. İrəli gəlif deyir, gözün biri görsün, amma biri kor qalmalıdı. Sən Kor Söyün adınna çağırılmalısın. Sən mənənin gizdətdin malını, dövlətini. Əgər o maa kismətdisə, Allah sənın səsini alıf onu mənə nəşib eliyər.

Babam gözütox seyid olup. Deməli, piçin vaxdı, döl vaxdı nəzir nədi, heyvannar nədi... Böyüh yeznəsi yanında olarmış. Deyərmiş, Məhəmməd, gəl gedəh nəzirimizi yığax, hamı bizə sifariş göndərif. And olsun Allaha, deyir, hərəsi bir atı altına alarmış, gedərmiş, bir günə bir kəntdən başdan nəziri yığarmış, əyağa çatanda

kutararmış. Evə bircə dənə quzu gətirərmış. Ona-buna verər, o kasıbdı, onun uşağı var, hamıya paylıyardı.

İsmaylova Adilə Bayram qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Seyid Bayram babamın özünən böyüh qardaşı olufdu – Seyid Söyün ağa, Seyid İsmayıl babamın atası. Hətta camaatımızın belə andı da var: O qoşa kümbəzdər haqqı. Qoşa kümbəzin biri Seyid Bayramın, o biri isə babamın qardaşı oğlu Seyid İsmayılındı. Qardaşı oğlun qoşadı. Onun da döşü süddü olup. Deməli, Göyçə mahalında heş kim nə doxdur gəzməmiş, nə təbib. Gələr hamı seyidə deyərmiş, bir damcı maa südünnən ver, mənəm uşağım ölür. Göyçə mahalının təbibibi, loğmanı, dərmanı Seyid İsmayıl ağanın döşünün südü oluf. Həmin Seyid İsmayıl ağaynan Seyid Bayram babamın kümbəzi qoşaydı.

Həmin o qoşa kümbəz deyirəm ha, o kümbəzin sahibinin atası babamı buyurur. Deyir ki, ağa seyid, get mallara ya ot ver deyif, ya da həyətdə ot var, çal, malın qabağına töh. Allahdandı da. Babam deyif, mən niyə gedirəm, dur get, özün ver. Deyir, sən nə danışırın. – Allahdan gələndə gəlir e, saa qurvan olum. – Deyif, yox, mən niyə verirəm, dur get özün ver. Deyir, axı mən sennən böyüyəm. Deyifdi, mənəm də cəddim sennən böyühdü. – İlahi, şükür böyühlüyünə, onların ağzıynan deyirəm. – Seyid Bayram babam deyif, yaxşı, böyühdü böyühdü, gəl cəddəşəh. Bircə saat vaxt verirəm. Sənin cəddin böyühdü, gərəh saa görk eliyə, mənimki sennən böyühdüsə, maa. Nənəm danışır. Deyir, gəldim gördüm, bir az qeyznən gəlif. Dedim, ağa seyid, nolufdu? Dedi, heç, Seyid Söyünnən cəddəşmişəm. Nənəm deyir, başıma döydüm, özümü öldürdüm. Qaşdım daldeyə, dedim, ay Allah, bu nə işdi, el içində biyabır olacık. Bir saat keşməmiş, deyir, Seyid Söyün ağanın yoldaşı gəlir ağıly-ağıly, balaları tökülür. Həmə o Seyid İsmayıl babam, o qoşa kümbəzin sahibi ağılyır. Deyir, səni and vermişəm ağır cəddinə, gəl mənəm atamın yönünü qıvlyıya qoy, qoy atam rahat canını versin. Gəlir görür ki, Seyid Söyün ağanın ağzı əylif, gözü yerinnən oynuyuf. Əlini çəkir, deyif, bax, bu uşağın – Seyid İsmayılın xatirinə əlimi saa çəkirim. Saa dedim, mənən cəddəşmə, get Allahın rəhmətinə qovuş. O dəyqə, deyir, ağzı düzəldi, canını tafsırdı, dünyasını dəyişdi.

İsmaylova Adilə Bayram qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

İsmayıl kişi var idi. Bu İsmayıl kişi deyif, döl yaxşı keçif, ekiz doğan hər heyvanın balasının birini Allahın izniynən yayda Seyid Maralın ojağına qurban aparajam. Biri kəsilsin, birini ötürəjəm heyvanın içinə. Seyid Bayram babam geje anamın yuxusuna gəlif deyir ki, Maral, qalx, çayını qoy, çörəyini pişir. Ojağa qo-

nax gələjəh, Təhlə camaatı qonax gələjəh, saa deyilən erkəyi dəyişdirirdi. Sən özünə de, amma əlini çəh, qəbul elə, qoyma qaytarsın. Anam deyir, yaxşı. Anam durur, gördüyü yuxunu atama söylüyür. Atam da çox azazıl adamıydı e. Atam deyir, dur, çayını qoy, samovarı qala, çörəyin yoxdu, pişir. Deyir, baxdım gördüm bı de, belə gəllər bizim ojağa. Böyüh partavoy ZİL maşın, qaramal, erkəhlər, dəvə karvanı gəlir bir-birinin arxasınca, and olsun Allaha. Daşkənd camaatı tamaşaya dururdu. Nəsə, qonax gəldi, anam çıxdı çölə, bunları qarşıladı, heyvanı-zadı düşürdülər. İsmayıl kişi dedi ki, Maral bəji, bu heyvanın ikisi sənindi, mən gətirmişəm. Biri sənin nəzirindi, biri də qurbanı, kəsiləcəh. Anam qaydıf dedi ki, ay İsmayıl qardaş, Allah qəbul eləsin hər ikisini, amma mənim heyvanımın birini dəyişdirirsən. And olsun Allaha, babamın cəddi haqqı. Demirəm, balaca uşağıx, biz də dəvələrə baxmağa çıxmışx. Kişi geri-geri elə getdi, elə getdi. Dedi, Maral bəji, cəddinə qurban olum, mən onu bu gejə çırağın işığına dəyişdirmişəm. Onu saa kim dedi? Dedi, qağam gəldi dedi. İndi kişi dizdərin qoyuf yerə, – hündür bir kişiydi, – elə yalvarır anama, elə yalvarır ki, izin ver aparım heyvanı dəyişdirim, gətirim. Xoşum gəldi, dedim gözəl erkəhdi, saxlıyaram heyvanın içində, tamah elədim. Anam qoymadı. Əlini çəhdi, dedi, qurbanını kəs, nəzirini də ötür. İnsan yaranda tamah da yaranıf. Anam qəbul elədi.

İsmayılova Adilə Bayram qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Mənim Seyid Bayram bavam bilirsənmi hardan gəlip? Yeddinci İmam İrzanın nəslinnən biz, anamgil tərəfi deyirəm. O vədələri mənim bavam irəhmətdih balaca uşağıymışdar, üş qardaşıymışdar. Seyid Bayram, Seyid Söyün, Seyid Sülöymən. Bunnarın üçü də oynuyuf dolanırmışdar. Elə olur ki, bir gün bı Seyid Bayramnan Seyid Sülöymən döyüşür, balaca uşaxdılar da, bir-biriynən döyüşüllər. Bunnarın nəsiləri Şamaxının Çaylı kəndindəndi. Bunnar döyüşüllər, döyüşəndə bir qonşu gəlip bunnarı aralıyanda, irəhmətdih Seyid Bayram bavam bunu bərh vurur, vurduğunun da uşax qalır yerdə. Bu böyüh qardaşı deyir ki, ay Allah, biz bu Seyid Bayramın əlinnən həriyə gedəh, qonuynan belə, qonşuynan da belə. Deyir, ay Seyid Bayram, əgər sən cəddin güjdüdsə, Allahtala səni saxlasın, iki qoçun başı bir qazanda qaynamaz, mənimki güjdüdürsə, beyjə mən qalım. Gejə yarı olur, irəhmətdih Seyid Sülöymən bavam qalxır deyir ki, ay Allah, Seyid Bayramın cəddi mənnən güjdüdü. Arvadına deyir, onu çağırın, maa “Quran” oxusun, uje mən ölürəm. Seyid Bayram bavam gəlir. Seyid Sülöymən deyir, sən cəddin mənnən güjdüdü. Bunnar kişiyi kəfn-dəfn eliyillər. Onnan sora bu Seyid Bayram bavam irəhmətdih, məhtəvə gedir da, uşaxdı da. Orda hamı deyir: “Ayə, bunnan aralı durun, cəddi qardaşını öldürdü” – deyəndə Seyid Bayram bavam durur Çaylıdan təhcəyə pay-piyada yola düşür. Deyir, harda yol bitsə, orda dayanajam. Olar da on iki, on üç yaşı. Çaylıdan çıxır, gəlir Basarkeçər rayonuna, Çaxırrı kəndinə.

Deyillər, bir dənə yetim uşax gəlif, ona buralardan bir yer verin, o qalsın. Bu Seyid Bayram bavama Çaxırrıdan bir dənə ev verillər. Bu ev də erməni evi olur. Bavam gəlip iki-üş gün orda qalannan sonra görür nə! Hamı yuxusunu qatır, hamı deyir, o kişi kimdisə, o evə gəlennən ev dağılır, hər yer dağılır. Bavam açır deyir, mən belə seyidəm. Bizim kəntdə Şükür dayımın dədəsi Rüstəm olur, Behputdar olur. Deyillər, o seyitdi, onu niyə orda qoyax, gedəh onu gətirəh. Çox adam olur da, gedillər bavamı Çaxırrıdan gətirillər bizim kəndə – Daşkəndə.

Bayramova Mələksima Hüseyin qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1953. Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Deməh, bir gün biri aparır bunu nökr işdətməyə. Təhcə adam nağarsın, arvadı yox, uşaq yox. Gedir bı işdiyəndə işdədən ölmüş bına heş zad vermir, boş qaytarır. Bu kişi qayıdır gəlir. Deyir, səni Allaha tapşırıbmışam, səni cəddimə tapşırıbmışam, sən ki mənə bir belə işdətdin boşdadın. Gejə yatır, kişinin təmiz ağzı-gözü əyilir, kişi qalır yerdə xəsdə. Deyillər, a bala, sana noldu, salamat adam idin? Deyir, maa heş nə olmadı, elə o kişiyi göndərənnən sonra başıma bı işdər gəldi. Bavam yazığı gətirillər bı kişinin üsdünə. Bavam deyir, bir də elə iş görmə, mən heç, mənim təh canımdı, camaatı işdədirsən, niyə belə eliyirsən? Bavam rəhmətədih bının ağzını-gözünü düzəldir. Camaata yayılır ki, bı əsil seyitdi. Elə olur ki, bavam öylənir. Hər seyit, deyir, gərəh bir sünnü ala. Nərmannıdan gedir Pəri anamı alır. O vədə də pit-pirə çox idi. Bavam yazıx işə gedənnən sonra Pəri anam bının paltarını çırpır. Paltarı belə çırpanda bunun döşündə ilan yatarmış, ilan düşür təndirə. Bavam gəlir deyir, səni öləsən, ilanı yandırdın, eləmi? Deyir, ağa seyid, bilmədim, yandı. Anamgil and içir ki, bını qavağına qoyur, ağzına tüpürür. Deyir, qırx günnüh tüpürürəm bu tüpürçəyi. Bunun ağzın, gözün, burnun, başın əzih-əzih eliyir bavam. Onnan sonrasına bunu pükür bir dənə yorğana, atır atın axırına. Deyir, qırx gün ağlın başına gələnətən axırda yat. Anam deyirdi, irəhmətədih xalalarım deyirdi, ağlaşdıx ki, ata, aş bını. Otuz dokquzuncu gün gördüh, anamın ağzınnan köpüh daşdanır, ölür. Gəldih, deyir, milləti, ağsakqalları çağırıdık ki, gəl bını aş, düzəlt da. Bu elə oldu ki, açıldı. Nənəmin ağzı əyriydi. Bavam deyirdi ki, özüm düzəltmədim ki, ona baxdıca yadına düşsün.

Bayramova Mələksima Hüseyin qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1953. Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Onnan sonra bavam ölüf gedif. Ölüf gedənnən sonra bınların hamısı ajdıx, çılpaxlıx o vədə də Göyçənin ajdığı. Bavam yazıx ölənnən sora nənəm çox əziyyət çəkib. Bir gün, – savah üzümüə xeyirrixnən açılsın, – savah ertəymiş, nənəm yazıx bunnara hörrə pişiripmiş. Anam deyirdi ki, gördüm eşihdən çağırıdılar. Anamın adı Səhnəydi. Ay Səhnə, ay Səhnə, gəl eşiyə çıx. Anam, deyir, eşiyə çıxdım,

qapıda bir at var, ata baxanda adamın ağzı açıx qalır. Donum da cırıxdı. Üsdündə də bir oğlan var, çəhməsinin parıltısı, deyir, tüşür üzümə. Deyir, qaşdım evə. Anam dedi, a bala, kimdi? Dedim, bir elə kişidi, a gözün çıxsın, mənə niyə göndərdin cırax-cındır içində onun qavağına, dur sən get. Anam yazıx, deyir, çıxdı, heş kəsi görmədi. Mənə bir də çağırıldı. Anam dedi, ay bajı, çıx görəh, səni çağırəllər. Anam, deyir, elə çıxdım ki, atın yalmanınnan əyildi, donumun dalınnan mənə çəhdi özünə. Dedi, niyə qaçırsan mənənən? Mən sana nəzir gətirmişəm da, bərəkət gətirmişəm. Anam, deyir, oycumu aşdı, bu oycuma göy otuzdux qoydu. Dedi, bunu Həzrət Abbasın özü sana nəzir göndərif, – canım qurban, ay Allah. – Bu dəfə də o biri oycumu aşdı, dedi ki, beyjə Çırağ Əligildə yatdım, qonağıydım, uzaxdan gəlmişdim. Çırağ Əlinin oğlu Qahraman can verirdi, ölürdü. Bu nəziri də verdilər ki, sən Allah, sən onsuz da orya gedirsən, bu nəziri apar ver Səhnəyə. Oycumu yumdu, deyir, mənə göndərdi içəri. Eşiyə çıxdıx, kişi yoxdu; nə atdı var, nə kişi var. Ona kimi anam böyüh xalamın ərinə çağırıldı ki, ay Məhəmməd, bir belə iş oldu, bu nə möcüzədi? Dedi, orda nə var, gəl gedəh görəh Çırağ Əlinin qonağı kimiydi. Durullar gəlillər bı Çırağ Əligilə. Gəlillər ki, gəlin-qaynənə bir-birini qırır. – Ayə, niyə qırırsınız? Deyir, evin tikilsin, dədəm ölürdü. Gejə Həzrət Abbasa nəzir qoymuşdum, göy parçaya bağliyp burya qoymuşam, onu gəlin oğurruyuf. Gətirdikləri parçanı açıflar, deyiflər, a bajı, baxın görəh budumu? Boy, hamı qalxır. Deyir, bəli, əysi də budu, pul da budu. Bu kişi parçayı görəndə deyir, ay Allahlahtala, mənim nəzirimi qayıfdan aparıf Səhniyə veriflər. Bu dəfə gətirir Çırağ Əli rəhmətdih bir yekə qurban kəsir, kəndə paylıyır.

Bayramova Mələksima Hüseyn qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1953. Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Çırağ Əli də bizim kəndin bir ağsaqalı, həməni bu Mamedov Əlinin babası idi. Həzrət Abbas gəlif onun nəzirini götürüf qayıfdan aparıf verib anama. Onnan sora elə hamı, Həzrət Abbas nəziri-zad bavamgilin ojağı aşdı-daşdı, elə oldular ki, çox adam ordan dolanırdı. Bircə dənə dayım oluf, beş bajı oluflar – Sədəf xalam, Maral xalam, anam, Gülsüm xalam, Tamam xalam. Maral xalam olanda bavam qalxıf Pəri anama deyif ki, a Pəri, büyüni burya maral gələjəh, onu sağarsan. Hələ onda xalam olmuyupmuş. Bu elə olur ki, bu maral gəlir. Deyir, o maralın balası qalmırmış, ölməsin deyin nəzir deyif da ojağa. Gəlir maral, deyir, camaat durdu tamaşasına. İki dənə maral gəldi, birinin yanında balası, biri təhcə. Gəldi, deyir, astanada əyləşdi, Pəri anam maralı sağdı, yekə tiyannanan süd verdi. Onnan sonra balasını ötürdü altına, əmdi. O südü də qatıx çaldı, pütün camahata payladı. O qatıgın, deyir, bərəkəti getmirdi o kəntdən. Onnan sonra maral günortayatan yatdı,

sonra durdu, çıxdı getdi. İndi də and içəndə deyillər, Seyid Bayramın maral gələn ojağı haqqı.

Bayramova Mələksima Hüseyin qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1953. Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Bu öyü yıxılmış ermənilər operasiyaya adam aparanda gəlib Seyid Bayramın ojağından xeyir-dua alıb operasiyaya aparardı. Yetmiş dokqüzuncu ildə mən inistuta girəndə anamgil aparıb ora qurban kəsməyə. Mən özüm də getmişdim. Deməli, Seyid Bayramın qəbrinin üsdünə getdik. And olsun Allaha, mən gözümnən gördüyümü deyirəm. Qəbirdən o qədər torpax götürmüşdülər ki, az qalırdı qəbrin şamı çıxa üzə. Erməni gətirib orda qurban kəsirdi, qəbirdən torpax götürürdü. Mən gözümlün şahidiyəm ha. İnanırsan, bütün qəbirlərə quş qonur, amma ona quş qonmazdı.

Kərimov Təyyar Qaşəm oğlu, atası 1953-cü ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonu Daşkənd kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1956. Bərdə rayonu Yeni Daşkənd kəndində məskunlaşıb.

Ziyarətgahımız Seyid Bayram ağanın ojağıydı. Erməni də gedif ora sitayiş eliyirdi, inam varıydı. Allah ona qəni-qəni rəhmət eləsin, nalnan mıxın arasında saxlıyardı insanı xatadan. Onun mən nəyini gördüm? Ora mən hər il gedirdim. İki qardaşdılar – Seyid Bayram, Seyid Usuf. Elə bil dikiydi, burdan çıxırdın Seyid Bayramın kümbəziydi, bu tərəfdə Seyid Usufunuydu. Gəlirdin Seyid Bayramın məzarının üsdünə, elə bilirdin, iki-üç dənə gəlin silif-süpürüf, təmiz, sağ-çillə qoyuf çıxıf, üş metr ayna qardaşınkına gedirdin, quş zığıydı, giriləsi döyüldü.

Yaz vaxtı qarının borcu məsələsi var da, dağlıx yerdə, Seyid Bayramın otu qurtarır. Seyid Usufa deyir ki, bir-iki xorum¹ yonca ver mala verməyə. Deyir, yox ə, özümü görmüyəjəh, vermirəm. Deyir, yaxşı. Sən də seyidsən, mən də. Deyir, nə deyirəm. Seyid Usuf qayıdıb gəlir, ağzı üsdə uzanır. – Bunu Qələm rəhmətdih danışırdı. – Aradan yarım saat keşdi, Seyid Usufun ağzı əyilir, it kimi hürür. Bu bir sutkadan artıq belə qalır. Camaat Seyid Bayramın üsdünə gedir ki, ağa, cəddinə qurban olum, dur onun ağzının üsdünə bir şillə vur, qaytar onu. Kənd yığılıb ona minnətə. Bax, belə bir sitayişdi ojax idi.

Sarı yerə nə qədər elat çıxırdısa, hamısı atdelni gəlib onu ziyarət eliyirdi. Deməli, gedirdin ocağa, gərək növbəyə düşəsən. Mən onu görmüşdüm, köhnə eviydi. Nənənin qara sandığı varıydı, girirdin ora, sitayiş eliyirdin, uşağı olmuyan gedib

¹ xorum – ot bağı

ora nəzir-niyaz qoyurdu. Çox sitayişdi yer idi. Orda elə bir şərait yarandı ki, ojağında iki mərtəbəli ev tikildi. Deməli, beş-altı arvat qulluğundaydı o camaatın, ocaxda qız nəvəsiydi. Qız nəvəsinin də yoldaşı gedir Özbəkistana. Özbəkistanda rusnan-zadnan görüşür, bu mundarrandır. Qayıdır gəlir ocağa, ocağ bunu qəbul eləmir. Möcüzəyə bax ee? Gəlir, burda xəstələnir. Maral gəlir, Allahın heyvanı, ocağa girir, burnun balasını vurur qabağa. Seyid gəlir, əlin çəkir maralın belinə, düşündəki südü sağdırır. Deyir, Allahın heyvanı, bu bəsd. Ona görə deyirlər ki, Seyid Bayramın maral gələn ojağı.

Seyid Bayramın ocağına getmək üçün maşın axtarmaq lazım döyüldü. Yola çıxırsan, niyyət eliyirsən ki, mən filan yerə gedirəm, bir də görürsən, taksi gəldi.

Şərifov Aqil Xıdır oğlu, 1988-ci ildə Qərbi Azərbaycanın Göyçə mahalının (Basarkeçər rayonunun) Bala Məzrə kəndindən deportasiya olunub. Tərtər rayonu Bəyimşarov kəndində məskunlaşıb.

Seyid Bayram çox hökümlü adam oluf, sözü keçən adam oluf. Birinin əli aşağı düşərmiş. Deyif ki, oğlum salamat gəlsin müharibədən, ona bir dənə inək qurban deyirəm. Oğlu salamat gəlir, inəyi tutur, aparır kişinin qapısına. – Bu nədi? Deyif, oğlumun qurbannığıdı. – Neçə oğlun var? Deyif, üç oğlum var, bir də mən. – Bu inəyi neçiyə gedər? – 40 manata. – Bu inəyi 40 manata satırsan, 10 maatı mənim, 30 maat sənin öz halal-xoşun, apar uşaxlara. Mən uşağın çörəyini yeyə bilmərəm. Bax, belə bir səxil¹ adam oluf o.

Seyid Bayram Daşkəntdə basdırılmışdı. Seyid Bayramnan baravar Seyid Bayramın qardaşı da orda idi, kümbəzdəri böyün də durur. Deməli, göyərçin gəlirdi o qardaşının kümbəzini buluyurdu, Seyid Bayramın kümbəzini bulamırdı. Tərtəmiz qalırdı onun kümbəzi.

Rzayev Sırac Əmir oğlu, 1988-ci ildə Qərbi Azərbaycanın Göyçə mahalının (Basarkeçər rayonunun) Çaxırlı kəndindən deportasiya olunub. Tərtər rayonu Bəyimşarov kəndində məskunlaşıb.

Bir dəfə bunu tutuf aparıf salıllar KPZ-yə. Gəlirlər, kişi qapıda oturuf. Belə məətdəl qalıflar ki, bu nətər şeydi? Deyif, qadan alım, mana qapı bağlanmaz. Kişini onnan da əhv eliyiblər, çıxıf gedib. Çox səxalı adam oluf, çox hörmətdi adam oluf. Qan bağışdıyırmiş o kişi. Onun qardaşı Seyid Usuf ağanın döşü qadın kimi süddü oluf. Kimin uşağı durmurmuşsa, kişi döşünü verirmiş uşağa, o uşax onnan yaşayırmış. Döşündə süd oluf o kişinin.

¹ səxil – səxavətli

Rzayev Sırac Əmir oğlu, 1988-ci ildə Qərbi Azərbaycanın Göyçə mahalının (Basarkeçər rayonunun) Çaxırlı kəndindən deportasiya olunub. Tərtər rayonu Bəyimсарov kəndində məskunlaşıb.

Seyid Bayram sifdə Çaxırrıda olurdu. Balaca imiş, elə bil on beş, on altı yaşında, quzu otarırlarmış. Yerdən qaynama su çıxır, bunu uşaqlar götürüb atırlar suyun içinə. Bu, suya girir, qupquru da çıxır. Gəlif bunu deyirlər, heş kim inanmır. Sabahı Seyid Bayramın dədəsi ordan köçür. Bunun ikinci uşağı olur, arvadın döşündə süd yox imiş. Qaynatasına deyir ki, bir inək al, südünü bu uşağa verək. Deyir, səhər durdular ki, qapı maralla doludur. Arvad durdu, maralları sağdı, gətirdi uşağa süd verdi (Söyləyicinin gözləri dolur – İ.R.). Heylə müqəddəs ojağ idi. Köçəköç başdıyanda erməni katib Qələmə¹ deyif ki, sən getmə, səni gözümüz üsdə saxlıyajıx. Seyid Bayramın kümbəzinə dəymiylər, indi də durur.

Bir gün ora getmişdik. Gejə heyvanı kəsdik. Onda Seyid Bayramın arvadı dururdu, gözü tutulmuşdu. Deyir, bala, bir gün qışdı, qar yağdı. Göyçənin də qışı dəhşətli. Gördük, qapıya bir pabeda gəldi, bir də üsdüörtülü maşın. Gördük, düşən ermənidi. Dedi, icazə verirsinizmi, biz də bu ojağa gələk. Ojax dal evdə idi, köhnə ev idi, qabağında təzə ev tikmişdilər. Arvad deyif, gəl, amma bura gəl, ojağın üsdünə getmə. Gördük, maşından yanı balalı bir inək düşürdülər, bir maşın da ot. İnəyi çəkдилər pəyəyə, otu tökdülər, bir də bir göyçək qız uşağı. Dedi, bu qız xəsdə idi. Bu ojağa nəzir elədik, indi də sağalıb, gətirmişik. Qələm gəldi Tərtərdə oldu, Seyid Bayramın bajıları da Sarovda oldu. Öləndə onları aparıb İmamzadada² dəfn elədilər.

Abdullayev Saleh Mövsüm oğlu, 1952-ci ildə Qərbi Azərbaycanın Göyçə mahalının (Basarkeçər rayonunun) Bala Məzrə kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1942-ci il. Tərtər rayonu Cəmilli kəndində məskunlaşıb.

***Topladı: İlkin Rüstənzadə
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru***



¹ Seyid Bayramın qızı

² Bərdə İmamzadəsi

Cənubi Azərbaycan folklorundan nümunələr



NAĞILLAR

KEÇİNİN NAĞILI

Bu nağılı, munnan ötüri diyiplər ki, o dınqılı uşaxlar ki, təzə bular istillə qədəm götürələr, çün xəərə gedillər, bilmil- lər xəərə gedillər. Dədəynən nənə, ata babalar, bu nağılı di- yiplər ki, onların həmi qəlblərin ələ gətirələr, həmi oları yuxla- dalar, həmi də ki, oları xəərdən rəf eliyələr, təğribən bu cürdi.

Keçi dedi:

– Gedirəm, balalarım, sizə buynuzumda ot gətirəm, ağ- zımda su gətirəm, məmələrimdə süt gətirəm.

Balaları da kiçiy idi, iki dənəsi qızıdı, bi dənəsi oğlanıdı. Oğlanun adı Çiməngülü idi, qızların da adı Şəngüliynən Mən- gül idi. Ərz olsun xitmətiyzə, geçi getdi. Qurdunan həmsə- yəydi. Qurt bu keçinin sözlərini öz yuvasında eşidirdi, dedi:

– Yaxçı fürsətdi, elə bunun nənəsi gedip, mən gedim buları, bi hokkabazlı- ğınan yuvalarınnan çıxadım, xub sərf eli- yim da, yiyim.

Bu getdi qapını çaldı, dər surəti ki, qurdun qapısı olmaz, bunu elə ata anala- rımız ... Bu uşaxların biri dedi:

– Kimdi?

Bu, keçinin səsin çıxatdı özünə, dedi:

– Balalarım, mənəm, gəlmişəm, məməmdə süt gətimi- şəm, ağzımda su, buynuzumda ot.

Bular qulax verdilər, qapını aşıdılar, açanda Şəngüliynən Məngülüni qut ye- di, Çiməngülü qaşdı, girdi. Qədim evlərdə təndir varıdı, kilbə varıdı, qaşdı girdi kilvəyə. Qut, muni or- dan çıxada bilmədi. Buları yedi, getdi, gedənnən sora du- barə buların nənələri geçi gəldi, dedi:

– Şəngülü bala, Məngülü bala, Çiməngülü bala, aç qapı- nı, mən gəldim. Məməmdə süt gətmişəm, ağzımda su, buy- nuzumda ot.

Çiməngülü dedi:

– İstisən, bu səri də mənə yiyəsən? Dedi, bəlkə gənə qutdı.

Dedi:

– Yox, bala, bu mən, bu nişan. Dedi:

– Əgər istisən ki, mən səni tanıyam, çıx, bacadan məmə- ləriyi salla.

Bu çıxtı, məmələrini salladı. Baxdı öz mamasıdı, öz nə- nəsididi. Gəldi, qapını aşıdı, dedi:

– Ba, o bisi balalarım hanı? Dedi:

– Qut gəldi, yedi.

Çiməngüliyə biy zərrə qəza vərənnən sora bu getdi, çıx- dı qurdun damunun

üsdünə. Qut dedi:

– O kimdi damun üsdə, Damun, duvarun üsdə. Bir ovuş torpax töhtün Aşın-piloun üsdə?

Keçi dedi:

– Mənəm mənəm, gərnəşərəm, Kəllə vırram, savaşaram.

Sən mənim balalarımı yeyipsən, gedəcəyix qazı yaana.

Görəx, sənin həqqin vardı, mənim balalarımı yiyəsən?

Bular, getdilər həciyə. Keçi bir əz qatığ apardı. Qut da bi şey aparmadı. Getdilər, biləxirə o zamanun qazıları da riş- vətخورidi, indinin qazıları yox a. Keçi qatığı qoyanda yerə mallanın gözləri güldi. Biləxirə bu qurdun dişlərin çəhti bu kəlbətinnən, keçinin də buynuzların ititdi, dedi:

– Hər kəsin balaları hər kəsdədi, alsın.

Çün, bu keçinin buynuzları itiydi, qurdun da dişi yoxu- dı, geçi vurdu, qurdun qarnın söhdi, balaların çıxatdı. Hələ öl- məmişdilər. Sizin də səlamətdiğiyzi mən istirəm. Göydən üç alma düşdi, biri mənim, biri sənin, biri də qıraxda əyləşənin.

AXMAQ QURD

Biri var idi, biri yoxudu. Allahdan başqa bir kimsə yo- xudu. Bir qurd var imiş. Qurd bir gün yolnan gedir, qabağına bir qoca çıxır. Deyir:

– Ay qoca, gəl mən səni yeyim. Qoca deyir:

– Qoy gedim işlərimi görüm, sonra gəlim, yeyərsən. Qoca belə deyib, uzaq- laşır, gedir.

Gedir, gedir, qabağına bir qoç çıxır. Qoça deyir:

– Ay qoç, gəl səni yeyim. Qoç qayıdır qurda deyir:

– Sən gəl mənə tək yeməginən. Qoy gedim kəndimə, özümə başqa qoçları da yığım gətirim. Sonra mənə ye.

– Yaxşı.

Qurd razılaşır. Dolana-dolana gedir. Gedir, bir qoyuna rast gəlir. Deyir:

– Ay qoyun, gəl səni yeyim. Qoyun deyir:

– Mənə tək yeməkdən sənə nə olar ki? Qoy gedim bir neçə dənə də qoyun gətirim, sonra mənə ye.

Qurd başı boş olur, bunu da buraxır. Gəlir, gəlir, bir qu- zuya rast gəlir.

Quzuya deyir:

– Ay quzu, gəl mən səni yeyim. Quzu deyir:

– Mən hələ balacayam, körpəyəm. Qoy gedim bir az kö- kəlim, dost tapım. Sonra gəlim, mənə ye.

Qurd buna da inanır, bunu da buraxır. Gedir, gedir, ge- dir ... Gəlib bir keçiyə rast olur. Keçiyə deyir:

– Ay keçi, gəl səni yeyim. Keçi deyir:

– Mən bir quru sümüyəm. Qoy gedim bir neçə dənə keçi tapım gətirim. Sonra bizim hamımızı birdən ye.

Qurd buna da inanır. Gedir, gedir, qabağına bir eşşək çı- xır. Fikirləşir ki, bunları əldən verdim. Eybi yox, gərək bu eş- şəyi yeyəm. Onu yemək istəyir. Eş- şək deyir:

– Sənin atan mənim atamı yorğan-döşəkdə yeyərdi. Qoy gedim yorğan-dö- şək gətirim. Rahatlıqla ye.

Qurd bunu da yemir. Gəlir, gəlir, bir ata rast gəlir. De- yir, ay at, gəl səni yeyim. At deyir:

– Sözüüm yoxdur, nə istiyirsən elə də elə. Gəl, kağız gö- tür ki, məni yeyəndən sonra sahibimə verərsən.

Qurd gedir kağızı atın dalından götürsün. At təpiklə vu- rur, qurdun əngi əzilir. At da qaçır. Haldan düşür qurd. Ağla- ya-ağlaya çıxır dağın başına, deyir:

– Sən gördün bir dənə qoç, ye, qalsın quru qıç. Neyniyorsən cüt qoçu, məgər döyüşdürməyə gedəcəksən? Sən gördün bir dənə qoyun, ye, qalsın quru boyun.

Sən neynirsən oyun-moyun, məgər qoyun gedəcəkdi?

Sən gördün bir dənə quzu, ye, qalsın quru dizi.

Sən neynirsən dadı-duzu, məgər aşbazlığa gedəcəkdin?

Sən gördün bir dənə keçi, ye, qalsın quru qıçı.

Sən neynirsən çoxlu keçi, məgər çobanlığa gedəcəkdin?

Sən gördün bir dənə eşşək, ye, qalsın quru köşşək.

Sən neynirsən yorğan-döşək, məgər yorğan-döşəkdə ya- tacaqdın?

Sən gördün bir dənə at, ye, yerdə qalsın mat.

Sən neynirsən kağız-varaq, məgər qasid olacaqdın?

Bu sözləri deyib ağlayır. Nağıl burda bitir. Qurd muradına çatmır. Siz muradı- nıza çatasınız, bizim nağılları unutmayasız.

QUYRUQSUZ TÜLKÜ

Biri var idi, biri yoxudu. Allahdan başqa bir kimsə yo- xudu. Bir qoca arvad var idi. Bunun da bir keçisi varıdı. O qə- dər kasıb dolanardı ki, bu qoja nənə hər gün keçisini sağar, südünü gətirər, bunnan dolanardı. Amma bir müddət görür kü, bu qoca arvad nə vaxt südü sağıb gətirir qoyur evə, evdən çıxanda görür kü, qabda süd yox olur. Nənə fikirləşir ki, gö- rən bunu kim eliyər? Deyir, gərək mən güdüm, görüm bu sü- dü kim burdan alıb aparır. Nənə başlayır gizlənir evin bir kün- cündə, gözləyir. Gözləyir. Bir az keçir, görür ki, evə gizlincə bir tülkü girdi. Tülkü girdi, sakitcə gəldi, qabın içindəki südü içdi, getdi. Qoca deyir ki, ay Allah, mən görən bu tülkünün cəzasını nətər verim. Nənə gəlir, odun sobasının yanına maşa- nı götürür, qoyur alovun içərisində qızdırır. Yenə tülkü evə girib südü iç- mək istəyəndə qoca arvad götürür maşanı, basır tülkünün quyruğuna, tülkünün quyruğu yanıb düşür. Tülkü gəlir başqa tülkülərin yanına. Başqa tülkülər bunu quyruqsuz görüb başlayır bunu ələ salmağa. Tülkü peşiman olub, gəlir qocanın yanında deyir ki, ay nənə, mən peşiman olmuşam, mənim gəl quyruğumu geri qaytar. Nənə deyir:

– Sən mənim südümü içmisən. Sən mənim südümü geri qaytar, mən də sənə quyuğu geri verim.

Tülkü gəlir keçinin yanına. Deyir:

– Ay keç, mənə bir az süd ver, südü aparıb nənəyə verim. O da mənim quyuğumu geri qaytarsın.

Keçi deyir:

– Get, mənə yarpaq gətir. Mən yarpaq yeyim, südüm olsun. Südü verim, sən də gedib quyuğu geri alasan.

Tülkü heç nə demir, gəlir bir ağacın yanına deyir:

– Ay ağac, mənə bir az yarpaq ver, keçiyə verim. Keçi mənə süd versin. Südü nənəyə verim, o da quyuğumu qaytarsın.

Ağac deyir:

– Get, mənə su gətir.

Tülkü yollanır çeşmənin başına, deyir:

– Ay çeşmə, mənə su ver. Suyu ağaca verim, ağac yarpaq versin, yarpağı keçiyə verim, keç, mənə süd versin, südü nənəyə verim, o da quyuğumu geri qaytarsın.

Çeşmə bunun sözünü dinləyir, deyir:

– Qızlara get de, gəlsinlər mənim başımda oynasınlar, mən də sənə su verim.

Tülkü gəlir qızların yanına, deyir:

– Ay qızlar, çeşmənin başında oynayın ki, çeşmə mənə su versin.

Qızlar da deyir:

– Ay tülkü, get, bizə ayaqqabı al. Biz də gələk, çeşmənin üstündə geyinək həmin ayaqqabıları, oynayaq.

Tülkü ayaqqabıçının yanına gəlib deyir:

– Ay ayaqqabıçı, mənə ayaqqabı ver, qızlara verim, qızlar geyinsin, çeşmənin başında oynasın. Çeşmə mənə su versin, suyu ağaca verim, ağac mənə yarpaq versin, yarpağı keçiyə verim, keç, mənə süd versin, südü nənəyə verim, o da quyuğumu geri qaytarsın.

Ayaqqabıçı da deyir:

– Get, mənə yumurta gətir.

Tülkü gəlir kor-peşiman toyuqların yanına, deyir:

– Ay toyuqlar, mənə yumurta verin. Toyuqlar deyir:

– Get, bizə yem gətir.

Tülkü gedir bir bakkala. Görür bir bakkal oturub. Başlayır bakkalı aldatmağa. Deyir ki, get, filan şeyləri gətir. O gəldincə bir çuval yemi alıb qaçır, gətirir, tez verir toyuğa. Toyuq ona yumurta verir. Yumurtanı gətirib ayaqqabıçıya verir, ayaqqabıçı ona ayaqqabı verir, ayaqqabını qızlara verir, qızlar gəlib oynuyur, çeşmə ona su verir, suyu ağaca verir, ağac ona yarpaq verir, yarpağı keçiyə verir, keç, ona süd verir. Südü gətirir nənəyə verir, o da quyuğunu geri alıb, üstünə də bir hələ zınqırov basır. Daha sonra tülkü öz yoldaşlarının yanına gəlib deyir:

– Gördüz, mən istədiyimi necə əldə etdim?

Yoldaşları baxır buna, deyirlər ki, bu quyruğu nətər elə- din? Tülkü deyir:

– Filan yerə getdim, suyun içinə uzandım, quyruğum zıncırovlu oldu.

Bunlar da fikirləşirlər ki, bu tülkünün quyruğu indi daha yaxşıdır. Çünki üstündə zıncırovu var. Tez tülkü dediyi kimi, gedirlər suyun içinə uzanırlar. Səhər görürlər ki, suyun üstün buz bağlayıb, quyruqları buz tutur. Ha quyruqlarını dartırırlar, görürlər ki, yox, quyruq sudan çıxmır. Bir də güc verəndə quyruqları ortada qalır. Özdəri çıxıb gəlirlər. Hə beləliklə, quyruqsuz tülkü o biri tülkülərin ona güldükləri üçün cəzasını verir.

XORUZ

Biri vardı, biri yoxdu, Allahdan başqa heç kəs yox idi. Bir kök, yaxşı xoruz var idi. Bir gün bu xoruz küllükdə eşələ- nəndə bir püstə tapır. O qədər sevinir ki, deyir: “Quqqulu-qu, bir dənə püstə tapmışam. Quqqulu-qu, bir dənə püstə tapmışam”. Tez-tez banlıyır-banlıyır: “Quqqulu-qu, bir dənə püstə tapmışam”,– deyir, təkrar eliyir. Bu məhəllədə də bir xan oturmuş. Xoruz o qədər quqqulduyur ki, püstə tapmışam, püstə tapmışam, xan deyir, gedin, o püstəni xoruzun əlindən alıb gətirin. Gəlirlər xoruzun yanına, xoruzun əlindən tutub həmin püstəni alırlar, xoruz banlayıb deyir:

– Quqqulu-qu, xan mənə möhtac imiş. Quqqulu-qu, xan mənə möhtac imiş. Bu sözləri başlayır deməyə. Xan hirsələnir, deyir:

– Aparın o püstəni, xoruza qaytarın.

Gətirirlər püstəni, verirlər xoruza. Bu dəfə də xoruz banlayıb deyir:

– Quqqulu-qu, xan məndən qorxar imiş, quqqulu-qu, xan məndən qorxar imiş.

Başlıyır bu sözləri çoxlu təkrar etməyə. Xan əsəbləşir, deyir:

– Xoruzun başını kəsin.

Gəlib tökülüşürlər, xoruzu tuturlar. Onun başını kəsirlər. Başını kəsəndə xoruz başlayır banlamağa:

– Quqqulu-qu, nə iti bıçaq imiş. Quqqulu-qu, nə iti bıçaq imiş.

Sonra xoruzu aparıb isti suya salırlar ki, tüklərini təmizləsinlər. Xoruz başlayır banlamağa:

– Quqqulu-qu, nə isti hamam imiş. Quqqulu-qu, nə isti hamam imiş.

Xoruzu bişirib verirlər plovun üstündə. Xoruz burda da dinc durmur.

Başlıyır banlamağa:

– Quqqulu-qu, nə alçaq təpə imiş. Quqqulu-qu, nə alçaq təpə imiş.

Xoruzu tikə-tikə edib yeyirlər. Boğazlarından ət keçəndə xoruz yenə banlıyır:

– Quqqulu-qu, nə darca küçə imiş. Quqqulu-qu, nə darca küçə imiş.

Xoruz xanın qarnından keçəndə başlayır banlamağa:

– Quqqulu-qu, nə pis yer imiş.

Gəlir, xoruzu xan yeyəndən sonra başlayır onun qarnından çıxmağa. Xoruz

qışqırır:

– Quqqulu-qu, xanın qarnı yırtıldı, mənim canım qurtul- du. Quqqulu-qu, xanın qarnı yırtıldı, mənim canım qurtuldu.
Bizim də nağıl burada qurtardı.

ƏLİ BƏYİN CEVİZLƏRİ

Bir gün var idi, bir gün yoxudu, Tanrıdan geyri heç kim yoxudu. Əli bəg adlı bir kişi var idi, bu kişi ildən-ilə ceviz ağac- larından çoxlu ceviz dərib evinə doldurardı. İl başına kimi on- ların yeməlisini yeyib, satmalısını satır, paylamalısını pay- lardı. Əli bəgin cevizlərinin çoxluğunu anlayan bir oğru tülkü bir gecə çuvallarını götürüb ceviz oğurluğuna – Əli bəgin evinə gedirdi. Bir az gedəndən sonra bir da- na onu görüb dedi:

– Ay tülkü qardaş, haraya gedirsən?

Tülkü haraya getdiyini deyəndə dana dedi:

– Məni özünə yoldaş eləyib apar, ziyanım dəyməz.

Tülkü razı oldu. Bir az birlikdə getdilər. Yol üstündə olan bir xoruz bunları görüb xəbər aldı:

– Deyin görüm, hara gedirsiniz?

Ona da Əli bəgin evindən ceviz oğurluğuna getdiklərini deyəndə, o da dedi:

– Elə isə məni də özünüə yoldaş eləyin.

Tülkü ilə dana onu da yoldaş eləməyə razılaşdılar. Üçü birlikdə getməyə başladılar. Bir azdan sonra leyləh bunları görüb söylədi:

– Yaxşı yol olsun, haraya gedirsiniz? Məni də aparın.

Bunu eşidən tülkü oğurluğa getdiklərini söylədi. Leyləhi də yoldaş eləyib, getdilər. Bir az getmişdilər ki, bir təmənə (çuval tikən ignə) bunları görüb soruşdu:

– Ay qardaşlar, haraya gedirsiniz? Məni də aparın.

Onlar haraya getdiklərini söylədikdə təmənə də onlara qoşulub getdilər. Hələ o qədər getmişdilər ki, bir əqrəb quyu- ğunu belinə duraraq onların qabağını kəsib:

– Haraya gedirsən?

“Oğurluğa gedirik”, – deyəndə əqrəb də onlara yoldaş olmaq istədi. Onlar əqrəbi də özlərinə yoldaş eləyib, getdilər. Getdilər, getdilər, ta Əli bəgin evinə çat- dılar orada dana Əli bəgin özü ilə arvad-uşağının yatdığı otağın damına dırmaşib, bacanın yanında durdu. Xoruz qapı qabağında durdu, lüləhin isə pencərə qabağın- da dayandı. Təbənə ilə əqrəb özlərini qapı- nın deşiklərindən içəri soxurlar. Təbənə kibrit qutusunda, əq- rəb isə təndirin kövləsində gizləndilər. Tülkü də arxayın-ar- xayın anbara keçib, cevizləri çuvallara doldurmağa başladı. Ce- vizlərin xar- haxarında yuxudan ayılan Əli bəg arvadına dedi:

– Arvad, elə bil anbarda oğru var, tez dur, çırağı yandır.

Arvad kibrit qutusundan kibrit götürüb, çıraq yandırmaq üçün qutunu açanda təbənə barmağına batdı. Arvad qutunu yerə atıb, təndirin kövləsində əlini təndirə uzatdı ki, oradan köz çıxarıb, çırağı yandırsın. Təbənə barmağına batan kimi, bura-

da da əqrəb tikanını onun barmağına soxub, zəhərldi. Barmağından zəhərlənən arvad ufuldaya-ufuldya barmağını qoltuğuna basıb, çırağı yandırmağı mümkünsüz görəndə kösövü götürüb bacanı aşmaq istədi. Amma baca açılanda dana bacadan evin içinə və arvadın baş-qulağına t.....a başladı. Buna görə də kösöv, naçaq, balta və dəyənəyi götürüb qapıdan çıxıb oğruya qarşı yüngürmək istədilər. Lakin qapının qabağını kəsən xoruz var gücü ilə qanad çalıb toz-torpağı onların gözlərinə sovurdu. Onlar eşigə çıxa bilmədilər. Buna görə də onlar qapını buraxıb, pencərəni açmağa döndülər, amma pencərənin qabağında bunların yolunu gözləyən lüləhin pencərənin açılmasıyla onlara su fışqırmağa başladı. Belə ki, onların heç biri pencərədən də çıxa bilmədi. Buna görə də tülkü dincliklə cevizləri doldurub apardı. O, bir az əralaşandan sonra yoldaşları da məğlubiyyətə uğramış Əli bəgin evindən bir-bir çıxıb, cevizləri bölmək üçün getdilər.

HƏCƏRİN GƏLİN GETMƏSİ

Bir gün var idi, bir gün yox idi, Tanrıdan geyri heç kim yoxudu. Həcər adlı bir qız varıdı. Həcər yavaş-yavaş boya-ba-şa çatıb, ərə getməli olmuşdu. Bir gün bunların kəndinin yaxınlığında olan bir kəndindən Həcərə elçi gəldi. Həcəri öz oğlanlarına adaxlı elədilər. Deməliklə deyildi, eşitməliklər eşidildi, oğlan adamları ilə qız adamları toy qərarına qoydular. Gün gündən, ay aydan keçdi alınmalılar alınıb, verilməliklər verilib və toy başlandı. Həcər qıza adaxlısı almış tirmələrdən gəlin paltarları tikilib, qulaqlarına qızıl sırğa, qollarına qızıl qolbağ, boynuna incilər, mərcanlı boyunbağı salındı. Bəzəkli gəlini bir ağ ata mindirib yola düşdülər. Gəlinin yan-yörəsini alan qohumlarıyla kürəkən evindən gələn adamların, çalğıçıların, oxuyanların səs-küyü ala buluda qalxırdı. Belə ki, bu səs çölün heyvanlarına da çatır, onları özünə sarı çəkirdi. Beləliklə də, bir tülkü gəlin apararlara yaxınlaşdı. At üstə gedən gəlinin əyin-başını görüb, heyran qaldı və toy adamlarına qoşulub getmək istədi. Bir az gedəndən sonra adamların başını qarışıq görüb atılıb gəlinin atının tərkinə mindi və özünü xalqın gözündən gizlətmək üçün gəlinin çadrasının altına soxuldu. Gəlinin gözəl-göyçək bəzəkləri tülkünün ağzını aşıq qoymuşdu ki, birdən-birə öz-özünə dedi: “Nə yaxşı ki, kəndə çatmamış bunun hər nəyini əlindən alım”. Gəlini soymaq istəyən tülkü onun bütün yaxşılıqlarını, yamanlıqlarını diqqətlə gözdən keçirib, keçəl olduğunu anladı, buna görə də gəlinə dedi:

– Gözəl bəzənmiş olsan da, keçəl olduğun ömür boyu sənə yoldaşdır, mən də bunu oğlan adamlarına demək istəyirəm.

Tərkində olanı bir uşaq güman edən gəlin dedi:

– Amandı, mənim abırımı aparma! Kələginin baş tutduğunu görən tülkü dedi:

– Qolbağların mənə verməsən, deyəcəyəm.

Yazıq gəlin çarasız qalıb qolbaqlarını açıb tülküyə verdi. Bir az getdilər, yenə tülkü dedi:

– Yox, deməsəm olmaz, istəsən ki, deməyim, gərək boyunbağını da mənə verəsən.

Yazıq gəlin boyunbağını da açır, tülküyə verir. Hələ o qədər getməmişdilər ki, tülkü yenə də dedi:

– Gərək sırğaları da mənə verəsən, yoxsa elə indicə ke- çəl olduğunu deyəcəyəm.

Benava gəlin sırğalarını da çıxarıb tülküyə verdi. Amma bir o qədər getmişdilər ki, acgöz tülkü bir daha dilə gəlib dedi:

– Üzügü də gərək mənə verəsən, yoxsa deyəcəyəm. Yazıq Hacər hər nə yalvar-yaxar etdisə, tülkü razı olma-

dı. Nəhayət, gəlin üzügünü də barmağından çıxarıb, tülküyə verdi. Bir az getdilər. Oğlanın kəndinə az yol qalırdı. Belə bir vaxtda tülkü daha yubana bil-məzdi. O, aldığı boyunbağını, üzügü, qolbağları, sırğaları əlində-qoltuğunda bər-kidib, at üs- tündən özünü yerə atıb, ”gəlin keçəldir, gəlin keçəldir”, deyə- deyə xalqın içindən çıxıb, gecənin qaranlığında gözdən itdi.

Beləliklə, Hacərin keçəl olduğu oğlan adamlarına bilindi və Hacərin adamlarının gizli işlərinin üstü aşıldı. Necə deyirlər, “oğurluğun ölü ay işığına düşdü”. Oğlan adamları isə tanıma- dıqları yerdən qız almağın sonunun necə olduğunu gör- dülər.

Tülkü də boyunbağı, qolbağları, sırğaları, üzügləri quy- ruğuna düzüb, sağlı- ğını görməyə gözü olmayan qurdun yanı- na getdi. Tülkünü belə görən qurd dedi:

– Tülkü qardaş, bunları hardan ələ gətirmisən? Tülkü dedi:

– Bu yaxınlıqda olan kəhrizin qabağındakı göldə buz donmuşdu, gecə get- dim, buzun üstündə oturdum və quyruğu- mu buza qoyub, gözümü ulduza dikib, səhərə kim “İncim, dü- zül-düzül-düzül! Mərcanım, düzül-düzül-düzül”, – dedim. Bunlar yavaş-yavaş quyruğuma düzüldülər.

Bunu eşidən qurd da gedib gecə o göldə buz üstündə oturub, quyruğunu bu- za qoyaraq gözünü ulduza dikdi və sə- hərə kimi “İncim, düzül-düzül-düzül! Mərcanım, düzül-dü- zül-düzül”, – dedi. Amma səhər çağı istədiyi şeylərin düzü- lüb- düzülmədiyini imtahan eləmək üçün quyruğunu tərpedən- də gördü ki, quyruğu donub buza yapışıbdır. Zor verib, quyru- ğunu qopartmağa çalışırdı ki, bir kəndli kişi bel əlində özünü yetirdi. Kəndli qurdu belə görüb beli qovzayıb, var gücü ilə qurdun quyruğuna çaldı. Qudun quyruğu qırılıb, buzda qaldı. İnci-mərcan axtaran qurd quyruğunu da əldən verib, qanı dal qışlarına süzülə-süzülə qaçıb gedirdi ki, tülkü onu görüb dedi:

– Nə tez inci-mərcanları verib qırmızı şalvar aldın?

Qurd bu sözü eşidəndə, hər nəyi başa düşüb, öz-özünə de- di: “Tülkünün ipliylə quyuya enənin başına bu işlər gəlməlidir”.



Türk xalqları folklorundan yeni nümunələr



İRAQ TÜRKMAN FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİ

İraq türkman folkloru haqqında Azərbaycanda xeyli araşdırma aparılmış, folklor topluları nəşr edilmişdir. Bütün türk xalqlarında olduğu kimi onların da zəngin folkloru vardır və bu nümunələrin toplanıb çap edilməsi yeni tədqiqatların meydana çıxmasına zəmin yarada bilər. İraq türkmanlarından toplanmış folklor örnəklərinin əksəriyyətinin bizimkilərin variantları olduğunu müşahidə edirik. Ancaq heç şübhəsiz ki, özünəməxsusluqlar da yox deyildir. Toplanmış hər yeni nümunə araşdırıcıya yeni söz demək imkanı yaradır.

Burada verilmiş folklor nümunələrini internet üzərindən – messenger və whatsappla toplamışdıq. Getdikcə inkişaf edən dünyada yeni texnologiya vasitələrinin bizə verdiyi imkanlardan yararlanaraq bunu sınamaq qərarına gəldik. Bu həm də bizə söyləyici ilə üz-üzə olmadan, onunla real həyatda görüşmədən necə ünsiyyət qurulacağını öyrənməyə imkan verdi.

Türkmanların Mövludlarda oxuduqları ilahilərin bir qismi də kiçik qəzəl formasındadır. Söyləyici bu tipli mətnləri ilahi qəzəl adlandırırdı.

Burada verilmiş deyimlərin ikisi fərqli formadadır. Onlar daha çox heca vəznində yazılmış kiçik həcmli şeirlərə bənzəyirlər. Görünür, İraq türkmanlarının xoryata hədsiz maraqları, başqa sözlə desək, poetik təfəkkürün yaygınlığı bu cür deyimlərin də meydana çıxmasına səbəb olmuşdur.

Mətnlərin, demək olar ki, hamısının söyləyicisi İbrahim Rauf Tərzidir. Yalnız “Etnoqrafik mətnlər” başlığı altında verdiyimiz “Türkmanlarda ilin fəsilləri” mətninin söyləyicisi Bürhan Yaralıdır.

*Toplayıb çapa hazırlayanı: Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Filologiya
üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

RƏVAYƏTLƏR

KÖPƏYİN BƏHSİ¹

Peyğəmbər əfəndimiz zamanında peyğəmbər efəndimizin də köpəgi varmış, köpəg bəslərmiş. Amma nərdə? Dışarda. Hiç bir zaman ev içində köpəg bəslənməz. Köpəgin yeri ya baxçada olu, yoxsa da özəl bir yer yapasan özü için.

Xalq dilində Həzrəti Süleyman bütün həyvanatları bir gəmiyə topluyubdu, köpəgi də topluyubdu olardan barabar. Dedi:

–Heç bir erkəgnən dişi birrəşmiyacxdı.

¹ Mətnin adını söyləyici verib.

Köpək dişisi ilə birləşipti.

Onuyçün bunnarı gəmidən atıplar dışarı. Hətta böylə bir şey var, Liman hanım. Köpəklər hakkında belə bir beddua var. Bunlar millət arasında eyi bi şey yapmadılar, o üzdən peyğəmbər bunnara beddua etdi ki, millət bunlarla alay geçsin. Sokakda bunlar bir-birinə yapışıp kopmazlar. Gərək su tökəsən üzərlərinə. Nişin bu böylə olur onlarda? Həzrət Süleymana asi olmuşlar, onun əmrini kırmışlar. Bu, xalqın dediğidi.

Köpəg orda bir yanlış bir şey yapınca bir az makruhdu. Yani bir az sevilmiyən bir şeydi islam aləmində. Ama bütün islam öndə gələnləri zamanında köpəg bəsləyib ama ev içində dəgi, evin dışarısında. Köpəg də aynı zamanda insanın xərinə, şərinə diqqət edər və vafalı bir heyvandı.

Mən bizim Kərkükdə cami imamına da bunu sormuştum. Onun dediğini da söylüyüm sizə. Süleyman peyğəmbər heyvannarı topluyub hanı bir gəmiyə. Bir köpəg gəlip onun taxdının altında yatıp. Şey gəlmiş ona. Allah tərəfinnən bir vəhiy gəli, bu köpəgi taxdının altınnan çıxart. Bu köpəgi nişin taxduun altınnan çıxart? Əski adamlar derdi ki, köpəgə əlu dəgsə, gərək yeddi dəfə əluu yıxayasan. Amma musurmannıxdı bu yoxdu. Sadəcə köpəgin tükü pis dəgi, ama pis olan ağzınnan axan sudu, ona lkau¹ deriz. O lıkaunun neyi var? O lıkau gilaudu. Peyğəmbər əfəndimiz zamanında bir məsələ köpəg su içən qabı torpaxdan yaxərdilər. Torpaxda olan mikrop köpəgdəkinin əksidi, yəni onu def edər. Köpəg əlinə dəgsə, şimdi də sabun yoksa, yeddi dəfə topraxnan yaxərlər.

HƏZRƏTİ SÜLEYMANIN ALLAHDAN RİCASI

Liman hanım, bu Həzrəti Süleymanın şeyini annatacağam. Həzrəti Süleyman Cənabi Hakkdan, yəni Allatdan bi rica edər. Deyər:

– İnsin, cinsin, hayvannarın rızkını və insannarın rızkını verən sənsən. Mən də hayvannarın peyğəmbəri olduğuma görə bi gün kabul edəsən, rica edirəm sənən, mən rızıklarını verim?

Allah da kabul edər. Deyər:

– Verginən.

Bütün hər şeyin rızkını verir, her keşə rızkını verir, amma suyun altında bir küçük həşərə var, kurt kimi kiçik bi şey var, onu unudu. O da gözəl bi şey diyi:

– Sübhani mən yarani. Kurban olum Allaha, məni hər zaman görər. Və raufi məkani. O, mənim məkanımı, mənim yerimi bili. Yarikuni vela zikani. Mənim rızkımı veri, unutmaz məni.

Yəni burda şey yapırı. Həzrəti Süleyman onun rızkını verməz, unutmuş oni. Ama o nə dedi?

¹ lkau – lığab

Sübhani mən yarani. Və raufi məkani. Yarızkuni vela zikani.

Həzrəti Süleymanın şikayətçi olmur, amma diyi, Cənabi Hakk yeri-göyü yaradıb, peyğəmbərrəri də özü yaradıb, hər keşin Allahı özidi, hər keşin rızkını verən Cənabi Hakkı. Amənnə billah.

DEYİMLƏR

Süt aldım, yoğurd edim,
Aləmə ikram edim.
Sən mənnən üz döndərdü,
Bilməm, sənə nə dedim?
Nə için belə zalımsan?
Əluudan hara gedim?
Gəl mənnən sən barışax,
Mutlu olax, kavuşax.
Nə diyərsən, yaparam,
Sütdən bəs yoğurd olmaz,
İsdərsən torağ¹ edim.²

Mən usdayam, iş billəm,
İşi də eyi billəm.
Her keş muradın aldı,
Gün gəli, mən də gülləm.
Kim dostdu, kim düşmandı,
Mən onu eyi billəm.
Xudam, rəhm et halıma,
Suçumu eyi billəm,
İçərim kan ağılı,
Göz yaşım axar, silləm,
Bir gün yüzüm gülmədi,
Baxdı kara usdayam.³

Oğlanam, adım Xıdır,
Əlimnən gələn budur.

¹ torağ – süzmə, ağartı

² Mətnin janrını soruşduqda qısa bir deyimdir dedi.

³ Buna da: “qısa bir deyimdir, hekayədir” - dedi.

Daş kayəyə ras gəlib.

Suyü də gözünən işmax lazım – *Yəni bir işin icrası üçün mütəxəssisə müraciət etmək lazımdır.*

Səni görən bəg olı – *Zarafatla işlədilən ifadədir. Uzun müddət görüşməyən adamlar bir-birlərinə deyərlər.*

Baba, mən gavur əli kəsmişəm? – *Diqqətdən kənarda qalan adamların işlətdiyi giley dolu ifadədir.*

İLAHİLƏR VƏ QƏZƏLLƏR

Yüzün bədri-dücadır,¹ ya Məhəmməd,
Sözün dərdə dəvadır, ya Məhəmməd.
Bir adın Əhmədi-Mahmud, dedi haqq.
Bir adın Mustafadır, ya Məhəmməd.
Yarın bizi kiyamətdə unutma,
Unudursan, hal fənadır, ya Məhəmməd.

Ya rəsulallah, camalın Kulhu vallahu əhəd.
Kütb olunmuş² lövhi-rüxsarında Allahu səməd.
Ləm yəlid zətın, vələm yuləd sifətin vəsfidi,
Nola şənində dinilsə vələm yəkullə hu kuffən əhəd.³

Ya Rəbb, mədət et, dərdimin dərmanını göstər.
Ya al canımı, ya mənə cananımı göstər.
Yakub sifətində didəyi-giryanım açılsın,
Ağlatma məni, Yusifi-Kənanımı göstər.⁴

Zilfinə nə lazım şənə dolansın,
Koyma o haramxanada biganə dolansın.
Ayıp eyləmə, köyündə dolansam gecə-gündüz.

¹ Bədri-düca – yüksək, böyük

² kütb olunmuş – yazılmış

³ Mövludlarda oxunub.

⁴ Mövludlarda oxunub.

Şəmin gərək ətrafında pərvanə dolansın.
O gözələ gönlünü vermə dedilər bana.
Gözəlsiz necə delli-divanə dolansın.
Aman, saki, dolanım başına, mey camını gəzdir,
Sərməst olax, başımıza meyxanə dolansın.¹

Nasirin için ağlıyamam, akibət ölən mənəm,
Çarxu-fələyə aldanıp ağlıyan gülən mənəm.
Verməsəm canım fəda şanlı millət oğruyca,
Bəyan edər ki, mənfəətsiz can mənəm.²

ETNOQRAFİK MƏTNLƏR

ƏSKİ GÜNLƏR

Əskidən annələrimiz və babalarımız bizləri kış gecələrində ətrafına toplardı, bizlər üçün gözəl hekayələr anladır. Tabi o zaman kahraba³ yoxuydu. Her keş evində bir fanus yandırır, bir lampa gibi bir şey yandırır. Biz də öyrənciydik, o zaman dərsimizi böylə yapardığ. Yani əski zamanın güzəlliyi, o zamanın mankalası... Onun üzərində çaydannıx çay, kəhvə içərdi babalarımız, annələrimiz, bö-yüklər. Bizlər üçün davamlı hekayələr anladırılar o vaxtki hekayələrdən. Biz də sevə-sevə dinlərdix. İşdə ona bağlı olaraq nə diyiri? Diyiri:

Matalı,
Gəl qonuşağ matalı.
Dərdimin birin desəm,
Dinliyəni mat alı.

O zamanın əski adamları, o zamanın əski hekayələri hiç bir zaman xatirimizdən çıxmaz. Çünkü o zaman çox gözəl bir zaman idi və aynı zamanda əski adamlar çox kibar adamlarıydı, çox da nazik adamlarıydı. Hətta bir şeydə diyiri:

Keşkə sən,
Su doldurdu meşkə sən.
Az dərdimi çox etdu,
Gəlməsəydu keşkə sən.

¹ Məhəmməd İzzət Xəttat tərəfindən 50 il öncə İbrahim Rauf Tərziyə verilib. Müəllifini bilmir, “əski bir qəzəldir”, – dedi.

² Xıdır Nəcar Köprülüyə aiddir. Ailəlikcə nəcar, yəni dülgər olublar.

³ Kahraba – işıq

Annələrimiz birisi təndürdə əkməg yapardı və aynı zamanda təndürə koya, paklə, noxud buları bıraxırdı təndürə dögmə. Sabbəh məhəli¹ çaydan yeyardığ. Əski zamanın güzəlliği, əski zamanın mutluluğu malasəf indi kalmadı.

QOHUMLUQ ƏLAQƏLƏRİNİ BİLDİRƏN SÖZLƏR

Biz Kərkükdə, məsələ, annənin bacısına diyarix *təyzə*. Babanın bacısına diyarix *atə*. Annəyə də *nənə* diyərix. Nənənin nənəsinə *bibi* diyərix. Babanın kardaşına *əmmi*, annənin kardaşına *dayı*. Yəni çox şeyimiz bir-birinə bənzir.

TÜRKMANLARDA İLİN FƏSİLLƏRİ²

Türkmənlər qış və yaz mövsümlərini dokuz haftaya bölərdilər:

Belində. Qışın və yazın birinci haftəsi belə adlanırdı. Hafta 1-14 gün arasında sürər.

Bindıxlə. Bu, iki hafta sürər.

Meyram üçüncü həftədi. Həzrəti Məryəmin adına qurulmuş haftadı. Bu haftada İsa anadan olmuşdur.

Oğan ən savux qış haftasıdı. Yazın³ da ən sıcax haftasıdı.

Pit palus küləkli haftadı.

Xıdır İlyas. Xıdır mərasimi keçirilən hafta, fevralın əvvəli. Bu zaman türkmənlər evdə halva bişirər, namaz qılar. Bəyaz və kahva rəngli halva düzəldərdilər.

Yetim. Bu hafta beş gündü. Adətən, buludlu hava olur.

Qarucux. Bu da beş gün sürər, donzaq⁴ yağar.

Qışdan bahara doğru təbiətin oyanışı. Birinci hava camrasıdı, hava qızar, ikinci toprax camrasıdı, üçüncü su camrasıdı, su oyanar. Deyərdilər, qış camrası nə nədə savux olsa, yaz camrası o qədər sıcax olur.

Novuz bayramında seyrana çıxardılar. Aillər yemək yazırlayıb, qonşularla bir yerdə seyrana çıxıb qonaqlıq düzəldərdilər. Adətən dolma, tərə (göyərtili), aş aparardılar. O zaman Ərbildə Səid ağanın, Alaulla ağanın bağına gedərdilər. Seyranda xoryat, mani deyərdilər, halay tərpedilər. Bayram sabahı qəbirüstə gedərdilər. Bayramda təzə geyim geyəllər, xoş danışallar.

¹ Sabbah məhəli – səhər çağı, səhər yeməyində

² Bu mətni Bührhan Yarıdan toplamışdıq.

³ yaz – yay

⁴ donzaq – dolu

LƏTİFƏLƏR

BİZ İKİ İLDİR BAXIRIQ

Kərkükdə bir təmbəlxana var, yəni dellixana dediğimiz. Bir gün biri bir az aqlını itiri, atallar özün dellixanaya. Orda baxar, yeni girib içəriyə. Baxar bir yirmi, otuz delli toplanıb bir araya kapının ənaxdar yerinnən içəriyə baxıllar. Bir on beş dakika, yarım saat durar. Sora gəli o birsinin yanına. Diyər:

– Mən də baxa billəm?

Diyəllər:

– Bu, yengi gəlib, koy baxsın.

Bına sıra verillər, durar gidər baxsın kapının ənaxdarı yerinnən içəriyə. İçəriyə bir on, on beş dakkə baxar, dönər bu yana, birinə diyər:

– Eee, mən bir şey görmədim bırda.

Diyəllər:

– Bu delliyə baxın, biz iki ildi baxırıx, bir şey görmürux, bu indi gəlib, istiyiri görsün.

FƏLƏK

Bir də, məsələ, Allah, Fələk, dünya. Şimdi bir kısım insan var, yanlış anlı-yıpdı. Məsələ, “Fələgu uyansın”. Get sənə bilməm Fələg boynuu kırsın. Fələg başkadı, dünya başkadı, Allah başkadı. Allahın adı, Allah dünyanı yaradan bir varlıxdı. İnsana rahat verən, ruh verən, göz verən, kaş verən bir varlıxdı. Fələk isə zamandı. Yəni zalim insannar davamlı Fələk diyərlər buna.

Kərkükdə bir bazar var, Əhmədağa bazarı. Birisi davamlı Fələgin əlinnən şikat edirmiş. Diyirmiş, bu Fələg mənə hər zaman zulum edir. Orda birinin də adı Fələg imiş. Bir arxadaşı çağırıb:

– Fələk, Fələk gə bira.

Bı da demiş:

– Ay! Mənə zulum edən Fələk budu! Getmiş bu adamı vermiş xançər ögünə, adamı öldürmüş.

Yəni Fələk başkadı, dünya başkadı, Allah başkadı. Allah Fələg dəgi. Fələg zalım insannara Fələg diyili, kədərə, kismətə Fələg diyili, ama yalandı bu. İnsana kismət və ya məsələ, diyağın doğrulux, dürüslux və ya kaş, göz, yaşam verən Allahdı. Adaləti yerə əndirən Allahdı. Hiç bir zaman Fələgdən, dünyaydan Allahı birləştirməmiş lazımdır. Çünki Fələg sadəcə zalım insannarın yapacağı bir addı, yapacağı bir işdi.

BİN-BİN, YÜZ-YÜZ ÖLSÜNLƏR

Kərküğün kaləsinin bir neçə kapısı var. Üş-dörd kapısı var. Yeddi Kızlar Kapısında əskidən orda yəhudi tüccarlar varıydı. Bir yəhudi tüccar bir gün oturmuş tükanının ögündə. Kalədən də bir cənazə mərasimi ənir aşağıya. Bu yəhudi tüccar görər bu cənazə mərasimi, başlar ağlamağa. Ordan bir başqa yəhudi tüccar gəlir yanına. Diyər:

– Sən niyə ağlısan, bu ölən yəhudi dəgi, ölən müsülmandı. Sən nişə ağlısan bunuçin?

Diyər:

– Mən ağlamıram bunuçin. Mən ağlıram, çünkü buları birər-birər nə bitiri? Mən istirəm bular bin-bin, yüz-yüz ölsünnər.

Yəni orda əskidən yəhudilər də bizim orda da hər zaman bizim düşmanımızıydı, bizi sevməzdi, müsülmannarı. Hələ də Kərkük xalqını hiç sevməzdilər. Onuçin bu yəhudi tüccar bizim için dəgi, bin-bin ölməmizi isdiri.

CEBİNİ DƏLƏRLƏR

Bir də, başqa bir yahudi varıymış. O bir yahudiyə gəli, diyər:

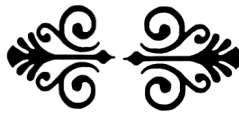
– Sən çox müsülmannardan arxadaşlıx edisən. Davamlı yiyisən. Yemax özəydən. Çay içisən, kaxısan, oturusan. Sən bulara nasıl güvənisən? Bulara güvənməginən. Bular altun olsa, cebua koysau, cebuu dələllər, yandırılar cebuu.

Yani müsülmannara güvən olmaz, belə təbir edir özün. Evet.

Söyləyicilər haqqında məlumat

İbrahim Rauf Tərzi 1945-ci ildə Kərkükdə anadan olub. Xoryat ustadıdır. 1990-cı ildə Danimarkanın Agus şəhərində məskunlaşıb.

Bürhan Saleh (Bürhan Yaralı) 1947-ci ildə Ərbildə anadan olub. Ali təhsillidir. 1993-cü ildən Almanıyanın Lübek şəhərində yaşayır.



***OZAN SƏNƏTİNİN MAHİR BİLİCİSİ VƏ YA
30 İLƏ SÖYKƏNƏN DOSTLUQ***



FOLKLORŞÜNAS ELXAN MƏMMƏDLİ VƏFAT ETDİ



2025-ci ilin mart ayında, yurdumuzda Novruz Bayramının böyük sevinc və təntənəylə keçirildiyi günlərdə eşitdiyimiz acı bir xəbər çoxları kimi məni də olduqca sarsıtdı. Bu xəbər aşığı sənətinin mahir bilicisi, AMEA Folklor İnstitutunda Aşıq yaradıcılığı şöbəsinin müdiri, Əməkdar mədəniyyət işçisi, Azərbaycan Yazıçılar və Aşıqlar Birliyinin üzvü, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, cəfəkeş folklorşünas-alim Elxan Məmmədlinin vəfatı xəbəri idi.

Elxan Məmmədli el dilinə yaxın, iti qələmə malik peşəkar jurnalist, xalqımızın yaşı qədər ulu tarixi olan folklorumuzun görkəmli tədqiqatçısı və təbliğatçısı idi. Alimlərə görə, folklor – insanlara xeyirxahlıq, mərhəmət duyğuları aşılayan bir sahədir. Bu baxımdan yanaşsaq, Elxan Məmmədlini yaxından tanıyanlar təsdiq edirlər ki, folklor tədqiqatçısı olması heç də təsadüfi deyildi...

Elxan Məmmədli 1 yanvar 1946-cı ildə Borçalı mahalının Faxralı kəndində, filoloq-qorqudşünas Hüseynqulu kişinin ocağında dünyaya gəlib. Azərbaycan SSR-nin Qabaqcıl maarif xadimi, əsl müəllim, folkloru, aşığı-ozan sənətini dərin-

dən bilən Hüseynqulu kişi uzun illər Faxralıda məktəb direktoru, 1962-ci ildən paytaxtda, Maarif Nazirliyində məsul vəzifədə, təqaüdə çıxdıqdan sonra isə “Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nda məsul katib vəzifəsində işləyib. Belə ocaqda böyüyüb, boya-başa çatması, uşaqlıq illərindən Aşıq Əmrah, Aşıq Hüseyn Saracılı, Aşıq Kamandar kimi sənətkarları dinləməsi onun gələcəkdə təhsilini filoloji sahəyə, həyatını və peşəsini isə ozan sənətinə bağlamağında təbii ki, təsirsiz ötüşə bil-məzdi. Beləliklə, Elxan Məmmədli 1966-cı ildə Azərbaycan Dövlət Universitetinin Filologiya fakültəsinə daxil olaraq, 1971-ci ildə oranı uğurla başa vurub.

Əmək fəaliyyətinə fəhləlikdən başlayan Elxan Məmmədli bir müddət pedaqoji sahədə çalışdıqdan sonra, 1976-1979-cu illərdə Azərbaycan Elmi-Tədqiqat Pedaqoji Elmlər İnstitutunda elmi işçi işləmiş, 1979-cu ildən etibarən müsabiqə yolu ilə AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutunun Folklor şöbəsinə kiçik elmi işçi vəzifəsinə təyin edilmişdir. O, 1994-cü ilə kimi Folklor şöbəsində çalışaraq, həmin ildən böyük elmi işçi kimi Folklor Elmi-Mədəni Mərkəzinə keçirilmişdir.

2 monoqrafiya, folklor materialları əsasında toplanmış 10-dan çox kitabın müəllifi, 50-dən çox kitabın redaktoru, rəyçisi və ya ön söz müəllifi olan Elxan Məmmədli 1998-ci ildə “Azərbaycan aşığı yaradıcılığında təcnis” mövzusunda namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir.

Bildiyimiz kimi, aşığı yaradıcılığı Azərbaycan xalq musiqisinin çox çətin sahələrindəndir. Bu sahənin mahir bilicisi, cəfakəşi, tədqiqatçısı və təbliğatçısı olan tədqiqatçı-alim 1999-cu ildən AMEA Folklor İnstitutunda Aşığı yaradıcılığı şöbəsinin müdiri idi.

Onun həyatının böyük bir səhifəsi Azərbaycan Televiziya və Radiosu ilə bağlıdır. 1969-cu ildən Azərbaycan Televiziya və Radiosu ilə əməkdaşlıq edən alim “Bulaq”, “Ustadnamə”, “Sazın-sözün seyrində”, “Gözəlləmə” və “Sarıtel” verilişlərinin müəllifi və aparıcısı olub. Sırr deyil ki, folklorumuzun, aşığı sənətimizin tədqiqi və təbliğində bu verilişlərin çox böyük xidməti var və mən çox böyük qürur duyuram ki, düz 30 il əvvəl (1995-1996-cı illərdə) bu verilişlərin hər birinin studiya yazılışında, ya da montaj prosesində bilavasitə iştirak etmişəm. Elə Elxan müəllimlə şəxsi tanışlığım da bu proseslərdə yaranmışdı...

...1995-ci il idi. Mərhum atam, uzun illər Azərbaycan Televiziya və Radio Verilişləri Komitəsində (indiki QSC) müxtəlif məsul vəzifələrdə çalışmış Əməkdar jurnalist Tofiq Məmmədov (elə Elxan müəllimin də əziz dostu) mənə Radioda çox kiçik vəzifəyə - radionun səs yazma sexinə səs operatoru vəzifəsinə işə düzəltdi. Vəzifə kiçik adlansa da, məsuliyyəti böyük idi. O vaxtlar Radioda hazırlanan bütün verilişlər öncə səsyazma studiyasında lentə alınır (əslində indi də elədir, sadəcə o vaxtlar lent sistemi idi, indi isə müasir kompyuter texnologiyaları sistemidir). Veriliş üçün isə ya aparıcının səsi, ya da qonaqla müsahibə yazılarkən bütün məsuliyyət səs operatorunun üzərinə düşür. Ən əsası ona görə ki, radionun

studiya mikrofonları o qədər həssasdır ki, hansısa əlavə səsi aparıcı eşitməyə bilər. O baxımdan səs yazılış zamanı səs operatoru son dərəcə diqqətli olmalıdır.

Onunla ilk tanışlığım heç zaman yaddaşımdan silinən deyil. Bir dəfə o, bir aşıq qonaqla “Sarıtel” verilişi üçün müsahibəyə gəlmişdi. Qonaq da son dərəcə emosional olduğundan, gah ağzını mikrofona yaxınlaşdıraraq ucadan danışır, gah da mikrofondan uzaqlaşırırdı. Məlum ki, belə olduqda səs sənətinin qalxıb-enməsi kəskin hiss olunur və montajda bunu tənzimləmək heç də asan başa gəlmir. Bunun da məsuliyyəti çıxışı studiyada yazan operatorun üzərinə düşdüyündən, mən o qonağın səsinin normal alınması üçün həqiqətən çox çalışdım. Elxan müəllim bunu ilk andan hiss etdi və studiyadan çıxanda təşəkkür edərək: *“Qardaş oğlu, sabah tanınmış bir aşıq qonağım olacaq. Deyəsən yerim o biri studiyadadır. Sən hansı studiyada olacaqsan? Mən də orada yazım”*, dedi.

Radioda o vaxtlar 5 səsyazma otağı fəaliyyət göstərirdi. Beş studiya nahara qədər Respublika radiosunun verilişlərinə, üçü isə nahardan sonra Beynəlxalq Radionun verilişləri üçün nəzərdə tutulurdu. Səs operatorlarının hansı studiyaya təhkim olunmağını isə sexin rəisi müəyyən edirdi. Mən, sabahı günü siyahı üzrə başqa studiyada olduğumdan, Elxan müəllim həmin studiyaya təhkim olunmağımı sexin o vaxtkı rəisi Tofiq müəllimdən xahiş etmişdi. Növbəti dəfələrdə isə o, səsin yazdırmaq üçün yer götürəndə (hər həftə onun bir neçə verilişi efirə gedirdi), məhz mənim olduğum studiyayı seçirdi. Kimin oğlu olduğumu biləndən sonra isə, hər dəfə atamı xəbər alıb, “salam” göndərməyi də unutmurdu.

Elə oldu ki, 1 ildən bir az artıq vaxt keçəndən sonra məni rejissor qrupuna səs rejissoru vəzifəsinə keçirdilər. 15 il “Səhər” musiqi-informasiya proqramının rejissoru oldum. Gün boyu baş verən hadisələri səhər 07.00 da dinləyiciyə çatdırmaq üçün verilişin yığılmasına adətən axşamlar başlanılırdı. Amma gün boyu kollektivlə, xüsusən Elxan müəllimin əməkdaşı olduğu “Musiqi verilişləri” baş redaksiyası ilə sıx təmasda olduğumdan, vaxtaşırı onunla yenə görüşürdük. Beləliklə, Elxan müəllimlə 1 il ərzində yaranan yaradıcı münasibətimiz səmimi dostluğa çevərdi. Hər dəfə də görüşəndə yaradıcılığımın maraqlarını, atamı xəbər alıb, “salam”ı göndərirdi. Bundan savayı, sözlərimə yazılan yeni mahnılar olanda, adətən üzrə ilk olaraq Radionun “Musiqi verilişləri” baş redaksiyasının baş redaktoru Hacı Məmmədova (ruhu şad olsun) təqdim edirdim. Çox vaxt Hacı müəllimin yanında olduğundan, o görüşlərdə, səslənmələrdə Elxan müəllim də iştirak edirdi. Onun hər dəfə təqdim etdiyim mahnının sözləri haqqında yüksək fikirlər bildirərək mənə dəstək olması, həm mahnının Hacı müəllim tərəfindən qəbul edilərək Radionun “Fond fonotekası”na daxil olmasına kömək edir, həm də məni yeni uğurlara ruhlandırır.

Elxan müəllim çox səliqəli redaktor, işini dəqiq bilən cəfəkeş mütəxəssis idi. Onun verilişlərində Azərbaycanın tarixi - mədəniyyət abidələri, ağız ədəbiyyatı nümunələri, bayatılar, mərasim folkloru, onun janrları, aşıq sənəti, xalq mahnıları və xalq rəqsləri geniş təhlil olunurdu. Bu yerdə qeyd etməliyəm ki, bu sahələri dərinlikdən bildiyindən, onun folklorla bağlı verilişləri maraqlı və orijinal alınır.

Elxan müəllim ozan-aşıq sənəti, Anadolu, Təbriz, Şirvan, Gədəbəy, Göyçə və Borçalı aşiq məktəbləri haqqında yetərincə məlumatlı idi. O, nəinki Azərbaycanda fəaliyyət göstərən saz ustadlarının, hətta Anadolu, Təbriz, Qaradağ, Borçalı aşıqlarının ifalarını çox gözəl bilir və tanıyırdı. Radioda aşıqlarla, aşiq havaları ilə bağlı kiminsə sualı yarananda, ilk növbədə folklorşünas Elxan Məmmədli müraciət edirdi. Bəzən lent yazısını istifadə etdikdən sonra (indikindən fərqli olaraq o vaxtlar radionun fondu ancaq lentlərdə və disklərdə olurdu), kiminsə səhlənkarlığı ucbatından hansısa aşiq havasının yeri qutusunda səhv düşürdü. Elxan müəllim hansı havanı hansı aşığın ifa etdiyini əzbər bildiyindən, həmin havanı ilk notlarından tanıyırdı və heç kimin həll edə bilmədiyini məsələ asanlıqla həllini tapırdı.

Elxan müəllimlə bir çox tədbirlərdə (xüsusən, əməkdar məşqçi-müəllim, Ağır Atletika üzrə Olimpiya kateqoriyalı beynəlxalq dərəcəli hakim, Azərbaycan Ağır Atletika federasiyasının sabiq birinci vitse-prezidenti, əməkdar bədən tərbiyəsi və idman xadimi Vahid Nəzərovun yubiley tədbirlərində) yanbayan oturmuşuq.

Onun tədbir aparıcılığı tamamilə başqa bir aləm idi. Elxan müəllim tədbirdə iştirak edən hər kəsə sinədəftər tərzdə, folklor nümunələrindən yerindəcə istifadə etməklə məxsusi sözlər ünvanlayar, şirin, qəlbə yatımlı kəlmələrini əsirgəmirdi. Coşqun, ehtiraslı, emosional səmimiyyətlə söhbət aparırdı.

Əsl yaradıcı insan, zəhmətkeş müəllif-redaktor, yorulmaz tədqiqatçı idi. Bəzən saatlarla otağında oturur (təbii ki, radiodakı otağını nəzərdə tuturam), nəse yazırdı. Yazdığı da ya yeni verilişin ssenarisi olurdu, ya da yeni bir poeziya nümunəsi. Onun şeirləri isə klassik Azərbaycan poeziyasının, xalq şerinin, aşiq sənətinin gözəl ənənələrinə söykənərdi. Bəzən şeirlərinin ilk oxucusu da biz – radiodakı həmkarları olardıq. O, həmin şeirləri özünəməxsus tərzdə, şirin ləhcəylə, emosional zərifliklə, cazibəli ahənglə səsləndirərdi, sonda da “*qardaş oğlu, necə idi?*” deyərdi.

Onun, əziz müəllimi olmuş görkəmli ədəbiyyatçı-alim, professor Şəmistan Mikayılovun baş daşı üçün yazdığı 3 bənddən ibarət bir qoşması var:

*Dünyaya vəfasız demədim əsla,
Vəfalı, vəfasız insanlar gördüm.
Saxta təbəssümlər, saxta gülüşlər,
Bir də dost yolunda yananlar gördüm.*

*Çalışdım, vuruşdum, mənsəbə çatdım,
Kitablar həmdəmim oldu həmişə.
Şəxsi qayğıları bir yana atdım,
Təhsili, maarifi eylədim peşə.*

*Ömrümü şəərəflə vurdum mən başa,
Həqiqət carçısı çağırıldı adım.
Hər vaxt dayaq oldum qohum-qardaşa,
Məni unutmasın yaxınım, yadım.*

Şəmistan müəllimi mən də şəxsən tanıyırdım. Bu baxımdan mənim kimi onu tanıyanlar təsdiq edə bilərlər ki, bu qoşma, həm insan, həm də elm adamı kimi Şəmistan müəllimin şəxsiyyətini – canl portretini tam reallıqla təcəssüm etdirir. Amma Elxan müəllimin ilk cüməsi günündə onun 2021-ci ildə işıq üzü görən “Sevmə səni sevməyəni” kitabını əlimə alanda və ilk qabağıma çıxan bu səhifə olanda mən bir anlıq düşündüm ki, müəllif bu qoşmada bəlkə də öz həyatını təsvir edibmiş. Çünki bu qoşma, sanki Elxan müəllimin şəxsiyyətinin, başqa sözlə mənəvi-əxlaqi düşüncəsinin parlaq ifadəsidir; həm insan, həm də bir ziyalı, elm adamı kimi düşüncəsinin aynasıdır...

Mən, Elxan Məmmədlinin ölüm xəbərini onun dəfni günü eşitdiyimdən, hər ikimizin dostu Vahid Nəzərovdan xahiş etdim ki, məni onun birinci cümə axşamı mərasiminə aparsın. O da sağ olsun, məni və digər müştərək dostumuz, uzun illər “Spartak” cəmiyyətinin sədri vəzifəsində çalışmış Yavər müəllim Hacıyevi Elxan müəllimin birinci cüməsinə apardı. Orada Elxan müəllimin oğlu Elnur bəylə, qardaşı Eldar müəllimlə və digər qohumları ilə tanışlığımız, çox səmimi münasibətimiz yarandı və mən Elxan müəllim haqqında yazacağım xatirə yazımda istifadə etməyim üçün onun məndə olmayan kitablarını bağışlamağını Eldar müəllimdən xahiş etdim.

...Tanış olduğumuz gündən Elxan müəllim mənə həmişə “*qardaş oğlu*” deyər müraciət edib. Bu səbəbdənmi, yaxud digər doğmalığ tellərindənmi, bilmirəm, amma Eldar müəllimin ilk telefon zəngində mən telefonu açıb biixtiyar “*Bəli, Eldar əmi, dedim*”...

Yazımın əvvəlində qeyd etdim ki, Elxan müəllimin itkisi məni çox sarsıtdı. Və mən, əziz həmkarımız, yoxluğu qəlbimizi hələ çox yandıracaq Elxan Məmmədli haqqında çox söz deyər bilərdim, çünki ürəyim doludur. Amma istərdim ki, o böyük alim haqqında bu kiçik yazımı onun 3 mərasimi günü qələmə aldığım bir şeirlə yekunlaşdırım.

Ürəkdən bağlıydı doğma elinə,
Ulu torpağına, ana dilinə.
Nə qədər aşığı xalqa tanıdıb,
Qonaq çağıranda “Sarıtel”inə,
Dostluq dünyasıydı **Elxan Məmmədli**.

Yol gedirdi “Sazın-sözün sehrində”,
Dünya bambaşqaydı onun şeirində.
Açıq sözlü idi, düz sözlü idi,
Sözünü deyirdi haqqılı, yerində,
Haqqın sədasıydı **Elxan Məmmədli**.

Ekrandan, efirdən gələrdi səsi,
Zəngin xəzinəydi – səs xəzinəsi.
Ustadək baxırdı “Ustadnamə”yə,

Gözəl səslənirdi “Gözəlləmə”si,
Ozan dühasıydı **Elxan Məmmədli**.

“Bulaq”ı bulaqtək süzülən idi,
Sözləri muncuqtək düzülən idi.
Yoldaşlardan kimsə dara düşəndə,
Məsələ onunla çözülmən idi,
Ərkin qalasıydı **Elxan Məmmədli**.

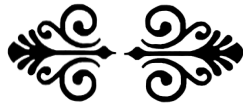
O, sahibi idi böyük hörmətin,
Savadın, kamalın, şanın, şöhrətin.
Həyatdan adi bir alim getmədi,
Getdi bilicisi qədim sənətin,
Sənət dəryasıydı **Elxan Məmmədli**.

Zaman keçəcək, günlər ayları, aylar da illəri əvəzləyəcək. Lakin mən
əminəm ki, Elxan Məmmədlinin uzun tarixə söykənən milli folklorumuzun
tədqiqi və təbliği sahəsindəki yorulmaz fəaliyyəti qədirlən xalqımızın, doğ-
ma münasibəti isə mənim yaddaşımdan silinməyəcək.

Runu şad olsun!

Anar Məmmədov,
şair-publisist, Azərbaycan Yazıçılar və Jurnalistlər
Birliklərinin üzvü

10.04.2025



MÜNDƏRİCAT

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

<i>Ramazan Qafarlı. Xaos – kosmologiyada nizamsızlıq və qarmaqarışıqlıqdır (“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” əsasında</i>	<i>3</i>
<i>Osman Fıkrı Sertkaya. Dede Korkut kitabı’nda keçən “Ağ Ayıl” və “Kara Ayıl” ibareləri üzərinə.....</i>	<i>15</i>
<i>Elçin Qaliboğlu. “Kitabi-Dədə Qorqud”da tanrıçılıq görüşləri</i>	<i>20</i>
<i>Baba Əlibabaoğlu. “Kitabi-Dədə Qorqud”un bəzi mifik obrazlarının ümumtürk qaynaqları</i>	<i>35</i>
<i>Nübar Cəfərova. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında nəzm və nəsr məsələlərinin qoyuluşu</i>	<i>45</i>

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

<i>Füzuli Bayat. Şəhər mühiti kontekstində peşə folklorunun xüsusiyyətləri və peşə qruplarının mədəni ifadə formaları</i>	<i>51</i>
<i>Ağaverdi Xəlilov, Gulcahan Doşanova (İsmayıl qızı). Sirociddin Seyyidin yaradıcılığında məktubların poetikası</i>	<i>68</i>
<i>Almaz Həsənqızı. İren Melikoffun araşdırmalarında ələvi inancları</i>	<i>73</i>
<i>Sevinc Əliyeva. “Dastani-Əhməd Hərami” əsərini xalq ədəbiyyatına bağlayan xüsusiyyətlər</i>	<i>82</i>
<i>Mətanət Xəlilova. Toy mərasimlərinin mərhələləri xalq adətlərinin göstəricisi kimi.....</i>	<i>90</i>
<i>Cəmilə Novruzova. Azsaylı xalqların folklorunda inancların təsnifatı</i>	<i>96</i>
<i>Salman (Qaralar) Balakışiyev. Kəlbəcərdə novruz adətləri</i>	<i>107</i>
<i>Sevinc Kərimzadə. Xəlil Rza Ulutürk poeziyasında folklor motivləri</i>	<i>118</i>
<i>Sevinc Qasımova. Salman Mümtazın “El şairləri” kitabında el-aşıq şeirinin aktual məsələsi</i>	<i>125</i>
<i>Rübabə Şirinova. Aşıq poeziyasının tanınmış siması – Dədə Şəmşir</i>	<i>130</i>
<i>Elvin Qarayev. Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsində yaşayan rutulların folkloru: bayatılar, atalar sözləri və nəğmələr</i>	<i>136</i>
<i>Aysel Həsənova. Qərbi Azərbaycan bayatılarının semantik xüsusiyyətləri.....</i>	<i>142</i>

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr

<i>Aşıq Ələsgər haqqında xalq arasında gəzən rəvayətlər</i>	<i>151</i>
<i>Qərbi Azərbaycandan toplanmış folklor örnəkləri</i>	<i>159</i>
<i>Cənubi Azərbaycan folklorundan nümunələr.....</i>	<i>169</i>

Türk Xalqlarının folklorundan yeni nümunələr

<i>İraq türkmən folklor nümunələri</i>	<i>177</i>
<i>Ozan sənətinin mahir bilicisi və ya 30 ilə söykənən dostluq.....</i>	<i>185</i>

CONTENTS

Gorgud studying: investigations, discoveries

Ramazan Gafarli. Chaos is disorder and confusion in cosmology (based on “Kitabi-Dede Gorgud” and “Koroghlu”).....	3
Osman Fikri Sartkaya. About the expressions “Ağ Ayıl” and “Qara Ayıl” used in “Dade Gorgud Kitabı”	15
Elçin Galiboglu. Views of tengriism in Kitabi-Dede Korkut	20
Baba Alibabaoglu. All Turkish sources of some mythical characters of the “Book of Dede Gorgud”	35
Nubar Cafarova. Setting the issues of verse and prose in the epic “Kitabi-Dada Gorgud”	45

Folklore studies: problems, researches

Fuzuli Bayat. Characteristics of occupational folklore and cultural expression forms of professional groups in an urban context	51
Agaverdi Khalilov, Gulcaxhan Doshanova. Poetics of the epistles in Sirojiddin Seyyid’s activity	68
Almaz Hasangizi. Alevian faith the studies of İren Melikoff	73
Sevinj Alieva. Characteristics that connect the work of “Dastanı-Ahmed Haramı” to folk literature	82
Matanat Khalilova. Stages of wedding rituals as indicators of folk customs.....	90
Jamila Novruzova. The classification of beliefs in the folklore of minority peoples.....	96
Salman Garalar. Novruz customs in Kalbajar.....	107
Sevinj Karimzade. Folklore motifs in Kh.R.Uluturk’s poetry.....	118
Sevinj Gasimova. The actual problems of folk ashig poetry in Salman Mumtaz’s book “El Şairləri” (“Folk Poets”).....	125
Rubaba Shirinova. Dede Shamshir is a well-known representative of ashug poetry...130	
Elvin Garayev. Folklore of ruties living in the north-western region of Azerbaijan: bayati, proverbs and songs	136
Aysel Hasanova. Semantic features of western Azerbaijani bayatis.....	142

New samples from Azerbaijani folklore

Popular legends about Ashiq Alasgar	151
New samples from West Azerbaijani folklore.....	159
Examples from South Azerbaijani folklore.....	169

New Samples from Turkish folklore

Examples of Iraqi Turkmen folklore	177
A master of the art of the Ozan or a friendship based on 30 years.	185

СОДЕРЖАНИЕ

Коркутоведение: поиски, открытия

Рамазан Кафарлы. Хаос – беспорядок в космологии и Это смесь (По мотивам книги «Деде Горгуд и Кёроглу»).....	3
Осман Фикри Сарткая. О выражениях «Белая Луна» и «Черная Луна», используемых в «Книге Деде Горгуда»	15
Эльчин Галибоглу. Взгляды Тенгрианство в «Китаби-Деде Коркут»	20
Баба Алибабаоглу. Общeturкские источники некоторых мифических персонажей “Книги Деде Коркуда”	35
Нубар Джафарова. Постановка вопросов стиха и прозы в эпосе «Китаби-Дада Горгуд»	45

Фольклористика: проблемы, исследования

Физули Баят. Особенности профессионального фольклора и формы культурного выражения профессиональных групп в городской среде.....	51
Агаверди Халилов. Дошанова Гюльджахан Исмаиловна. Поэтика посланий в деятельности Сирожиддина Сейида	68
Алмаз Гасанкызы. Алевианская вера в исследованиях Ирен Меликофф.....	73
Севиндж Алиева. Характеристики, связывающие произведение «Дастани-Ахмед Харамии» с народной литературой	82
Матанат Халилова. Этапы свадебных обрядов как индикаторы народных обычаев ...	90
Джамилля Новрузова. Теория распределения верований в фольклоре малочисленных народов	96
Салман Гаралар. Традиции Новруза в Кельбаджаре	107
Севиндж Керимзаде. Фольклорные мотивы в поэзии Х.Р. Улутюрк.....	118
Севинч Гасимова. Актуальные проблемы народной ашугской поэзии в книге Салмана Мумтаза «El şairləri» («Народные поэты»).....	125
Рубаба Ширинова. Деде Шамишр - известный представитель ашугской поэзии...130	
Эльвин Гараев. Фольклор рутулов, живущие в северо-западном регионе Азербайджан: баяти, пословицы и песни	136
Айсель Гасанова. Семантические особенности байатов западного Азербайджана.....	142

Новые образцы из Азербайджанского фольклора

Популярные среди народа предания об Ашуге Алескере	151
Примеры фольклора Западного Азербайджана.....	159
Примеры из Южноазербайджанского фольклора.....	169

Новые образцы из тюркского фольклора

Образцы иракско-туркманского фольклора	177
Искусный ценитель творчества поэта или дружба с протяженностью на 30 лет. Скончался фольклорист Эльхан Мамедли.....	185

“DEDE GORGUD” - scientific and literary journal. Published since 2001. ISSN (Printed) and ISSN 2309-7949. It was included in the register of printed publications by the Ministry of Justice of the Republic of Azerbaijan on 18.02.2011 with number 3355.

The journal “Dede Gorgud” publishes original articles in the Azerbaijani, Russian, English and Turkish languages, which are researched at the academic level and receive a positive assessment of the scientific community. Articles promoting the personal interests of the authors are not accepted. The journal consists of the following sections: in the sections “Gorgud Studies: Searches, Discoveries” and “Folklore Studies: Problems, Research” new articles are published on topical problems of modern folklore, history, theory, collection, publication and research of folklore of Azerbaijan and the peoples of the world. The section “New samples of Azerbaijani folklore” presents new samples of oral folklore recorded in oral folk poetry recorded during expeditions and the section “Examples of fraternal Turkish folklore” presents the original texts of the folklore of the Central Asian and Turkic peoples and their translations into Azerbaijani. Materials of the sections “Calendar of Folklore”, “From the Life of Folklore”, “Reviews” and “New Publications” were also appreciated by the scientific community.0

2025, I (88), 194 səh. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2025

Nəşriyyat direktoru:
İnal Məmmədli

Ədəbi işçilər:
Xuraman Kərimova, Aynurə Səfərova, Səbinə İsayeva, Gülxarə Əhmədova

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi, dizayner:
Ləman Abduxalıqova

Kağız formatı: 60/84 1/16
Mətbəə kağızı: № 1
Tirajı: 150

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,
<http://www.dedeqorqud-jurnali.az>