AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI

FOLKLOR İNSTİTUTU

“QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORU: PROBLEMLƏR VƏ PERSPEKTİVLƏR” MÖVZUSUNDA

II RESPUBLİKA ELMİ KONFRANSININ MATERİALLARI

BAKI – 26 dekabr 2025

AMEA Folklor İnstitutu Elmi Şurasının qərarı ilə
(21 may 2025-ci il 3 saylı protokol) nəşr olunur.

Elmi redaktoru: **Hikmət Quliyev**
filologiya elmləri doktoru, dosent

Tərtibçilər: **Elnarə Hüseynqızı-Əmirli**
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Səadət İbrahimli

"Qərbi Azərbaycan folkloru: problemlər və perspektivləri" mövzusunda II Respublika Elmi Konfransının materialları. Bakı, "Elm və təhsil", 2025, 400 səh.

Kitabda 26 dekabr 2025-ci il tarixində AMEA Folklor İnstitutu, Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti və Qərbi Azərbaycan İcmasının birgə təşkilatçılığı ilə keçirilən "Qərbi Azərbaycan folkloru: problemlər və perspektivlər" mövzusunda II Respublika elmi konfransının materialları toplanmışdır.

www.folklor.az

ISBN-978-9952-601-20-6

© Folklor İnstitutu, 2025

İÇİNDƏKİLƏR

PLENAR İCLAS

ADPU-nun Beynəlxalq Əlaqələr üzrə prorektoru, prof. **Mahirə HÜSEYNOVA.** **5**
Azərbaycan Respublikası Milli Məclisinin deputatı, Qərbi Azərbaycan İcması İdarə Heyətinin sədri, AMEA Folklor İnstitutunun Qərbi Azərbaycan folkloru şöbəsinin müdiri, fil.ü.f.d. **Əziz ƏLƏKBƏRLİ.** **7**
AMEA Rəyasət Heyəti Elm və təhsil şöbəsinin müdiri, f.e.d. **Sərxan XAVƏRİ.** **9**
AMEA Folklor İnstitutunun direktoru, f.e.d. **Hikmət QULİYEV** **11**

MƏRUZƏLƏR

Adil BALIYEV. Qərbi Azərbaycan folklor nümunələri təlim material kimi **13**
Afaq MUSTAFAYEVA. Dərələyəz mahalının Sallı kəndinin el sənətkarlarının yaradıcılığında vətən həsrəti, yurd nisgili **16**
Afaq RAMAZANOVA. ATTC-nin arxivində Zəngəzur hadisələrinə dair qiymətli bir sənəd **21**
Ağaverdi XƏLİL. Qərbi Azərbaycan mərasim folkloru **26**
Almaz HƏSƏNQIZI. "Qaçaq Nəbi" mühacirət folklorşünaslığında **29**
Arif KAZIMOV. Qərbi Azərbaycan şivələrində işlənən bəzi sözlərin etimoloji çalarları (Loru-Pəmbək bölgəsi üzrə) **35**
Aygün İSMAYILOVA. Qərbi Azərbaycanın toponimikası: tarixi, dilçilik və mədəni əhəmiyyəti **39**
Aynur CƏFƏROVA. Qərbi Azərbaycan dialekt və şivələrinin fonetik xüsusiyyətləri **42**
Aynurə SƏFƏROVA. Neftçala-Salyan ərazisinə köçürülmüş qərbi azərbaycanlıların folkloru, etnoqrafiyası **45**
Aytac ABBASOVA. Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnlərinin kulturoloji interpretasiyası **48**
Aytac MƏNSİMOVA. Qərbi Azərbaycanın toponimlərinin tarixi və mədəni yaddaşın göstəriciləri kimi tədqiqi **51**
Aytən CƏFƏROVA. Qərbi Azərbaycan həqiqətləri şahidlərin yaddaşında **53**
Aytən ƏHMƏDOVA. Bədii əsərlərin dilində Qərbi Azərbaycan toponimləri **61**
Aytən İBRAHİMOVA. Şifahi ənənədə itirilmiş məkanın yaddaşı, kimlik formalaşması anlayışı və yurd itkisi motivləri **64**
Aysel ƏZİZOVA. Ağbaba etnomədəni mühitinin araşdırılmasının semiotik aspektləri **66**
Aysel HƏSƏNOVA. Qərbi Azərbaycan xalq poeziyasında vətənə qayıdış motivinin analizi **68**
Azadə QULİYEVA. Qərbi Azərbaycan ədəbiyyatının məzmun və sənətkarlıq xüsusiyyətləri **71**
Bilal HƏSƏNLİ. Qərbi Azərbaycan ozan-aşıq sənətinin ideya-bədii xüsusiyyətləri **75**
Davut DEMİR. Qərbi Azərbaycan aşıqlıq sənətinin ən mühüm nümayəndələrindən Aşıq Ələsgərin şeirlərində dini-təsəvvüfi ünsürlər **78**
Dəyanət MUSAYEV. Qərbi Azərbaycanda maarifçilik hərəkatı – qadınların təhsil problemi **87**
Elnarə HÜSEYNQIZI-ƏMİRLİ. Qərbi Azərbaycan lətifələrinin süjet və məzmun xüsusiyyətləri **90**
Elvin QARAYEV. Azərbaycan toponimikasında Qərbi Azərbaycan bölgəsinin rolu və əhəmiyyəti **97**
Əfşan ƏFŞARİ. Deportasiya və demoqrafiya fonunda Qərbi Azərbaycan toponimlərinin transformasiyası **100**
Əntiqə QƏHRƏMANOVA. Qərbi Azərbaycan Aşıq sənəti: tarixi köklər, estetik xüsusiyyətlər və mədəni yaddaşdakı yeri **106**
Əpoş VƏLİYEV. Amağu kəndinin tarixi-coğrafi irsi və etnomədəni yaddaşı **108**
Fatimə FƏTULLAYEVA. Qərbi Azərbaycanın itirilmiş və dəyişdirilmiş toponimləri: mədəni yaddaşın silinməsi **111**
Fəridə KAZIMOVA. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında Qərbi Azərbaycan toponimlərinin folklor semantikası **115**
Fidan YUSİFOVA. Qərbi Azərbaycan folklor mətnlərində dialektoloji innovasiyalar və arxaik qatlar **119**
Firuzə HƏSƏNOVA. Qərbi Azərbaycan şivələrində tarixi leksika **122**
Gülöyşə ƏHMƏDZADƏ. Qərbi Azərbaycan toponimlərində milli kimlik və mədəni irs **124**
Gülnar OSMANOVA. Müasir poeziyamızda Qərbi Azərbaycan mövzusu **125**
Gülxani (PƏNAH) ŞÜKÜROVA. Qərbi Azərbaycan – Göyçə Aşıq sənətinin nümayəndəsi Miskin Abdal haqqında **129**
Güllər AXUNDOVA. Qərbi Azərbaycanın toponimik xüsusiyyətləri və onların tarixi-coğrafi kontekstdə tədqiqi **134**
Gülsümxanım HASİLOVA. Folklor və kimlik kontekstində Qərbi Azərbaycanda Novruz adət-ənənələri **137**
Gültəkin KNYAZOVA. Qərbi Azərbaycan folkloru: kimlik və kollektiv yaddaş **144**
Günay DADAŞOVA. Qərbi Azərbaycan folklorunda çevrilmə paradiqması **149**
Günel HÜMMƏTOVA (PƏNİYEVA). Dərələyəz folkloru – Həsən Mirzə tədqiqatında **152**
Haşimə ƏLİYEVA. Qərbi Azərbaycan folklorunda milli kimliyin ifadəsi **157**
Həbibə QULİYEVA. Qərbi Azərbaycan həqiqətləri: xalq yaddaşı və tarixi sənədlər **160**
Hədiqə NAĞIYEVA. Qərbi Azərbaycan folklorunda vətən anlayışı və yurd itkisi motivləri **162**
Həcər HÜSEYNOVA. Qərbi Azərbaycan aşıqlarının yaradıcılığında vətən həsrəti **164**
Həmzə ƏLİYEV. Qərbi Azərbaycan şivələrində "yaşayan" tariximiz **167**
Xatirə BAYRAMOVA. İtirilmiş yurdun yaddaşı. Qərbi Azərbaycan folklorunda vətən ideyası **171**
Xatirə ƏLİYEVA. Türk dünyası və ortaq dil **178**
Xalidə ŞAİQQIZI (MƏMMƏDOVA). Danarğan faciəsi – folklorlaşmış tarix **180**
Xəyalə AĞAYEVA. Göyçə obrazı Eldar İsmayıl şeirlərində və bayatılarda **185**
Xoşbəxt ƏLİYEVA. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalının Aşıq sənəti **190**
İlahə ƏSGƏROVA. Qərbi Azərbaycan və Qarabağ əfsanə və rəvayətlərində toponimlərin müqayisəli-tipoloji təhlili **193**

İlhamə QƏSƏBOVA. Növrəs İmanın poetikasında mifoloji motivlər və simvolizm **198**
İlkin RÜSTƏMZADƏ. Qərbi Azərbaycanda qurban ənənəsi **202**
Könül HƏSƏNOVA. Qərbi Azərbaycanın toponimikası: tarixi-mədəni köklər, dil qatları və coğrafi yaddaş **209**
Könül ƏMRAHOVA. Aşıq Əsədin "Koroğlu" söyləyiciliyi və ondan yazıya alınmış qollar **212**
Könül SƏMƏDOVA. Ermənistanın türk mənşəli toponimlərinin linqvistik xüsusiyyətləri **216**
Qumru ŞƏHRİYAR. Folklor mətnlərdə epik düşmən "Qırx batır" dastan silsiləsi ilə Qərbi Azərbaycandan toplanan nümunələr əsasında) **223**
Ləman VAQİFQIZI (SÜLEYMANOVA). Qərbi Azərbaycan bayatıları **229**
Namiq MURADOV. Qərbi Azərbaycan folklorunda vətən anlayışı və yurd itkisi motivləri **235**
Natiq MÜRSƏLOV. Süni intellektin Qərbi Azərbaycan mövzusunun tədqiqində tətbiqi imkanları **240**
Nərmin BABAYEVA. Mahirə Nağıqızının bədii yaradıcılığında Qərbi Azərbaycan nisgili **242**
Nərmin QASIMOVA. Göyçə Aşıq mühitinin ustad nümayəndəsi Aşıq Alının həyat və yaradıcılığı **244**
Nərmin QOCAYEVA. Qərbi Azərbaycan toponimlərində səlcuq izləri **248**
Nigar ƏLİYEVA. Toponimika və kimlik: Qərbi Azərbaycanda yer adlarının sosial məzmunu **250**
Nigar ƏLİYEVA. Qədim Azərbaycan torpağı Zəngəzurun Ermənistana verilməsi **255**
Nigar HƏSƏNOVA. Dərələyəz şivələri **257**
Məhrux DÖVLƏTZADƏ. Həsən Mirzənin söz dünyası **260**
Məlahət BABAYEVA. Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanması və nəşri məsələlərində tarixi kontekst və müasir yanaşmalar **262**
Məlahət ƏHMƏDOVA. Heca vəznli ədəbiyyatın formalaşmasında inancların rolu (Qərbi Azərbaycan fokloru əsasında) **266**
Məlahət MÜRSƏLOVA. Qərbi Azərbaycan folklorunda gözdəymə və nəzərlə bağlı inanclar **269**
Mirvari İSMAYILOVA. Qərbi Azərbaycan milli-mədəni irsinin öyrənilməsində aşıq yaradıcılığının rolu **273**
Oruc ƏLİYEV. Göyçə nağıllarının özəllikləri **278**
Osman ƏHMƏDZADƏ. Xalq yaddaşı və yazılı mənbələrdə Qərbi Azərbaycan motivlərinin işlənməsi **282**
Ramazan QAFARLI. Qərbi Azərbaycan folklorunda yaddaş, travma və məkanın semiotikası **283**
Ramil ƏLİYEV. Göyçə söyləyicilərindən toplanmış dastanlar ("Miskin Abdal və Sənubər", "Miskin Abdal və Şah İsmayıl"dastanları əsasında) **289**
Rəhilə HÜMMƏTOVA. Aşıq Ələsgərin "Narın üz" təcnisinin poetik xüsusiyyətləri və leksik-semantik təhlili **293**
Reyhan DADAŞOVA. Tarixi yaddaşın bədii təcəssümü **297**
Rübabə ŞİRİNOVA. Göyçə Aşıq məktəbi və Aşıq Şirin **299**
Sabirə BAYRAMOVA. Qədim yurdumuz Vedibasara həsr olunmuş şeirlər **303**
Sahibə PAŞAYEVA. Sədnik Pirsultanlının tədqiqatlarında Göyçə aşıqları **305**
Sahilə İBRAHİMOVA. Qərbi Azərbaycan həqiqətləri: tarixi sənədlərdə **310**
Sayalı CƏFƏROVA. Göyçə aşıq məktəbinin nümayəndəsi Aşıq Talıb **313**
Sevda İMANOVA. Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunun magik semantikası **316**
Sevinc ƏLİYEVA. Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrində etnopoetik formulların milli kimlik kontekstində funksional rolu **322**
Sevinc NƏSİROVA. Azərbaycanlıların Ermənistan SSR-dən deportasiyasının onların məişət həyatına təsiri (1948-1953, 1988-1991) **326**
Səba NAMAZOVA. Əli Vəliyevin yaradıcılığında Zəngəzur **330**
Səba NAMAZOVA. Cəmil TAĞIYEV. Qərbi Azərbaycan Aşıq sənətinin Azərbaycanda yaşadılması: Aşıq İdris Həmzəyevin yaradıcılığı nümunəsində **333**
Sədaqət QAFAROVA. Qərbi Azərbaycan folklorunda mətbəx, məişət əşyaları, süfrə və çay dəsgahın təhlili (prof. R.Qafarlının nəzəri müddəaları əsasında) **335**
Sevinc ƏSƏDOVA. Qərbi Azərbaycanın milli dəyərlərinin mənimsənilməsi **338**
Səkinə BAYRAMOVA. Aşıq Ələsgərin satirik şeirlərində psixoloji məqamların dil təzahürləri **340**
Şakir ALBALIYEV. Qərbi Azərbaycan folklorunda etnik özünüifadənin təsdiqi **343**
Şəbnəm ƏSƏDOVA. Qərbi Azərbaycan folklorunda islamöncəsi və islami inanc motivləri **348**
Şəfəq ƏLİYEVA. Şıx Əhməd Piri – gözü yolda qalan yurd yeri **353**
Şəkər MƏMMƏDOVA. Qərbi Azərbaycan və Naxçıvan dialekt və şivələrində işlənən ortaq frazeoloji vahidlərin məna çalarları **356**
Şöhrət MƏMMƏDOVA. Yurd həsrətli, el-oba dərdli Həsən Mirzə **360**
Tacir QURBANOV. Aşıq Qənbərin döşəmələri **365**
Tamam MEHRABOVA. Bəzi qədim Qərbi Azərbaycan toponimlərinin etimologiyası **368**
Türkan MAHMUDZADƏ. Qərbi Azərbaycan aşıqları – Aşıq Ələsgər **370**
Ülkər BAXŞİYEVA. Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinə elmi-nəzəri baxış (Aşıq Ələsgər yaradıcılığı kontekstində) **372**
Ülkər HƏSƏNOVA. Qərbi Azərbaycan tarixində mədəni irs **375**
Validə ŞƏRƏF ABBASBƏYLİ. Folklor nümunələrində Qərbi Azərbaycan məkan kodları **378**
Validə ŞIXƏLİYEVA. Zəngəzur bayatılarının qısa icmalı **381**
Vüsalə KƏRİMOVA-ORUCOVA. İrəvanın toy adətləri **385**
Vüsalə NƏSİBOVA. Qərbi Azərbaycan bayatılarının ideya-bədii xüsusiyyətləri **390**
Yeganə QƏHRƏMANOVA. Qafan rayonundakı Dovrus kənd adının etimoloji izahı **393**
Zəfər FƏRHADOV. Qərbi Azərbaycandan toplanmış əfsanələr və onların xüsusiyyəti **396**

***professor* Mahirə HÜSEYNOVA**
ADPU-nun Beynəlxalq əlaqələr üzrə prorektoru

"QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORU: PROBLEMLƏR VƏ PERSPEKTİVLƏR" MÖVZUSUNDA II RESPUBLİKA ELMİ-PRAKTİK KONFRANSININ PLENAR İCLASINDA ÇIXIŞI

Hörmətli tədbir iştirakçıları!

Ev sahibi qismində hamınızı salamlayır və qeyd etmək istəyirəm ki, konfransın universitetimizin bu mötəbər zalında keçirilməsi tədbirə xüsusi bir dəyər və rəmzi möhtəşəmlik qazandırır. Universitetimizin bu zalı yarandığı gündən etibarən ardı-arası kəsilmədən çoxsaylı dəyərli insanlara və mühüm elmi-ictimai tədbirlərə ev sahibliyi edib. Əslində, bu zalın özünün də tarixi yazılmalıdır. Bu məsələdə Əziz müəllim bizə kömək edə bilər. Çünki onun da fəaliyyətinin mühüm bir hissəsi bu məkanla bağlıdır və o, burada baş verən elmi və ictimai proseslərin canlı şahididir.

Bu zal bir çox ideyaların, təşəbbüslərin ya başlanğıc nöqtəsi olmuş, ya da onların davamına və inkişaf mərhələlərinə şahidlik etmişdir. Burada aparılan müzakirələr, səslənən fikirlər və qəbul edilən qərarlar Azərbaycan elmi və ictimai fikrinin inkişafında mühüm rol oynamışdır. Bu gün də həmin əlamətdar mövzulardan birinə – Qərbi Azərbaycan məsələsinə şahidlik edirik.

İlk növbədə qeyd olunmalıdır ki, Qərbi Azərbaycan mövzusu bütöv Azərbaycan məsələsinin tərkib hissəsidir. Bu səbəbdən bu gün Qərbi Azərbaycan istiqamətində görülən işləri dünən Qarabağ uğrunda aparılmış mübarizədən ayrı təsəvvür etmək mümkün deyil. Hər iki proses vahid ideoloji yanaşmaya – bütöv azərbaycançılıq məfkurəsinə söykənir. Bu gün də məhz həmin ideoloji yanaşmanın əsasında bir araya gəlmişik.

2023-cü il dekabrın 24-də Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev Qərbi Azərbaycan məsələsinə xüsusi diqqət yetirərək qeyd etdi ki, biz doğma torpaqlarımıza elmə, tarixi sənədlərə və etibarlı xəritələrə əsaslanaraq qayıdacağıq. Xüsusilə, cənab Prezidentin Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının 80 illik yubileyində 1903-cü ildə rus hərbi mütəxəssisləri tərəfindən tərtib edilmiş topoqrafik xəritələri vurğulaması bu mövqenin elmi əsaslara söykəndiyini bir daha təsdiqlədi.

Bütün bu tarixi faktlara, sənədlərə və elmi arqumentlərə əsaslanaraq əminliklə demək olar ki, biz Qərbi Azərbaycana – dədə-baba torpaqlarımıza mütləq qayıdacağıq! Bu, tarixi zərurətdir! Vaxtilə Qarabağ haqqında bu cür qətiyyətli fikirlər səsləndiriləndə cəmiyyətdə müəyyən qədər ruh düşkünlüyü də mövcud idi. Otuz ildən artıq işğal dövrü insanlarda bəzən ümidsizlik də yaradırdı. Lakin tarix sübut etdi ki, haqlı mövqe gec-tez öz nəticəsini verir.

Bu gün Qarabağ və Şərqi Zəngəzur işğaldan azad edilmiş, torpaqlarımız həqiqi sahiblərinə qaytarılmışdır. Hamımızın gözü önündə Ağdam, Füzuli, Zəngilan, Kəlbəcər, Şuşa və digər şəhər və rayonlarımız yenidən qurulur, dirçəldilir və həyata qaytarılır. Bu reallıq bizə bir daha göstərir ki, siyasi iradə, tarixi ədalət və milli birlik bir araya gəldikdə qeyri-mümkün görünən məqsədlər də gerçəkləşir.

Əminliklə deyə bilərik ki, elə bir gün mütləq gələcək və biz Qərbi Azərbaycana da qayıdacağıq. Cənab Prezidentin dəfələrlə vurğuladığı kimi, bizim sözümüz imzamızdır. Bu yol artıq seçilib və bu yolda burada əyləşən hər bir kəs – alimlər, ziyalılar, ictimai xadimlər bütöv Azərbaycan naminə öz məsuliyyətini dərindən dərk edərək bu amal uğrunda səfərbər olublar.

Biz bu mübarizəni davam etdiririk və davam etdirəcəyik. İsrarlıyıq, çünki bizim başqa dövlətlərin ərazilərinə heç bir iddiamız yoxdur. Biz sülh tərəfdarıyıq, sülh istəyirik. Lakin eyni zamanda doğulduğumuz, böyüyüb boya-başa çatdığımız, tarixən mənsub olduğumuz torpaqlara qayıtmaq haqqımızdan da imtina edə bilmərik.

Azərbaycan xalqı torpaq iddiası ilə deyil, ədalət, hüquq və tarixi yaddaş prinsipləri ilə hərəkət edən bir xalqdır. Biz multikultural dəyərlərə hörmətlə yanaşan, humanist və demokratik bir cəmiyyətik. Min illər boyu yaşadığımız coğrafiyada müxtəlif xalqların nümayəndələri ilə birgə yaşamışıq və bu gün də həmin birgəyaşayış ənənəsi davam edir.

Qarabağ savaşında milliyyətindən asılı olmayaraq hər kəs – rus, ləzgi, talış, yəhudi və digər xalqların nümayəndələri bir yerdə, çiyin-çiyinə vuruşaraq şəhid oldular. Onlar Azərbaycan torpaqlarının müdafiəsi uğrunda canlarından keçdilər və bu fədakarlıqları ilə xalqın yaddaşında qəhrəmanlıq zirvəsinə yüksəldilər. Hər biri müqəddəs şəhid adını məhz bu torpağın müdafiəsi uğrunda qazandı.

Bu məqamda tez-tez xatırlanan bir hadisəni qeyd etmək istərdim. Yadınızdadırsa, Azərbaycanın Milli Qəhrəmanı Albert Aqarunovdan bir jurnalist soruşur:

– Sən niyə döyüşdəsən?

– Mən niyə döyüşdə olmayım ki?

– Axı sən yəhudisən.

Albert Aqarunov isə belə cavab verir: – Mən bu torpaqda doğulmuşam, bu torpaqda yaşayıram.

Bu cavab vətənə bağlılığın ən parlaq nümunələrindən biridir. Doğulduğu torpağı qorumaq insanın milli mənsubiyyətindən asılı deyil, bu, onun vətəndaşlıq borcudur.

Azərbaycan cəmiyyəti tarixən etnik ayrı-seçkiliyə qarşı olub və bu gün də həmin mövqedədir. Lakin müxtəlif dövrlərdə baş vermiş deportasiyalar nəticəsində azərbaycanlılar öz dədə-baba torpaqlarından zorla

çıxarılmış, həmin ərazilərdə monoetnik mühit formalaşdırılmışdır. Hamınız bilirsiniz, indiki Ermənistan ərazisində yaşayan Azərbaycan türkləri beş dəfə böyük deportasiyaya məruz qalıb, öz dədə-baba torpaqlarından pərən-pərən salınıb. Məhz bu deportasiyalar nəticəsində Ermənistanda demoqrafik vəziyyət tamamilə dəyişdirilmiş, yalnız ermənilərdən ibarət cəmiyyət yaradılmışdır. Bu proses nəticəsində bölgədə multikultural dəyərlər ciddi şəkildə zədələnmişdir.

Bu gün isə bizim toplaşdığımız konfrans məhz Qərbi Azərbaycan folklorunun öyrənilməsinə və müzakirəsinə həsr olunub. Hörmətli Hikmət müəllim və digər məruzəçilər bu mövzu ilə bağlı müxtəlif aspektlərdən çıxış edəcək, bölmə iclaslarında məsələlər geniş şəkildə müzakirə olunacaq. Bugünkü mərasim isə konfransın açılış mərasimidir.

Mən universitet rəhbərliyi adından hər birinizi səmimi qəlbdən salamlayıram və qeyd etmək istəyirəm ki, Qərbi Azərbaycanın folkloru son dərəcə zəngin bir mədəni xəzinədir.

Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı öz etnoqrafik zənginliyi ilə sanki canlı bir muzeyi xatırladır. Yallı rəqsləri, milli geyimlər, maddi mədəniyyət nümunələri, memarlıq abidələri və şifahi xalq ədəbiyyatı örnəkləri bu bölgənin mədəni yaddaşını bu gün də yaşadır. Bu irs insanların yaddaşında, sinəsində qorunub saxlanır.

Bölgə saysız-hesabsız el şairləri və aşıqları ilə tanınır. Onlar sadəcə yazmayıblar, yaradıblar, şeirlə danışıb, sözlə həyatlarını ifadə ediblər. Əgər bu irsi tam şəkildə toplamaq mümkün olsa, sizi əmin edirəm ki, bu gün həmin nümunələr cildlərlə kitabları doldurar.

Sinədəftər nənələrin, ağsaqqalların söylədiyi xatirələr də bu yaddaşın canlı daşıyıcılarıdır. Bu gün də toy mərasimlərində yallılar oynanılır, insanlar öz sevincli məqamlarında adət-ənənələri yaşadırlar. Eləcə də hüzr məclislərində nənə və babalar tərk etməyə məcbur olduqları torpaqları vəsf edərək ağlayır, bir-birindən əhval tutaraq xəyallarında Göyçəyə, Dərələyəzə, İrəvana qayıdırlar. Bu, folklor yaddaşının bu gün də canlı şəkildə yaşadığını göstərir.

Təəssüf hissi ilə etiraf etməliyik ki, biz informatorlardan zəruri məlumatları vaxtında və yetərincə toplaya bilməmişik. Bu, folklorşünaslıq baxımından ciddi itki kimi dəyərləndirilməlidir. Bu məsələdə müəllimim professor Həsən Mirzəyev tez-tez deyirdi ki, nə qədər imkan və zaman varsa, həmin yaddaşı toplamaq lazımdır. Çünki bu xatirələr sadəcə xatirə deyil, tarixi faktlardır.

Bu gün Qərbi Azərbaycan icmasının formalaşa bilməsinin əsas səbəbi də məhz kollektiv yaddaşın güclü olmasıdır. Yaddaş silinməyibsə, icma da yaranacaq, mübarizə də davam edəcək, geri dönüş də olacaq. Tarix bunu dəfələrlə sübut edib.

Nə yaxşı ki, yaddaşımız silinməyib. Nə yaxşı ki, unutmamışıq və unutmarıq. Yurd həsrəti heç vaxt unudula bilməz. Dərələyəz, Göyçə adlarını çəkə-çəkə bu dünyadan köçən insanların ruhu da bunu bizə bağışlamaz.

Məhz buna görə də bu cür konfransların keçirilməsi olduqca vacibdir. Bu gün burada gənc nəslin nümayəndələri, müəllim və tələbələrimiz əyləşib. Mən etiraf edirəm ki, gənc müəllimlərin özü də bu haqda çox məlumatlı deyillər. Çünki sovet dövründə məqsədli şəkildə bu faktları unutdurmağa çalışıblar. O dövrdə həmin torpaqlara dönüş xəyalımızdan belə keçə bilməzdi. Lakin böyüklərimiz heç zaman o torpaqları unutmadılar, hər məqamda, hər misrada o yerləri sözə, kəlməyə həkk elədilər. Məsələn, Nazlı anadan doğma yurdu Dərələyəz barədə soruşanda belə deyirdi:

Gəl məni irdələmə,
İri kəs, xırdalama.
Mən bir qaynar qazanam,
Kösöyümü qurdalama.

İndi görün, o "qazan qaynayıb" daşsaydı, nələr var idi orada?! Və sinədəftər nənələrin, müdrik babaların söylədiyi dastanlar, əfsanələr, nağıllar, bayatılar, laylalar, oxşamaların hər birində Vətən ətri var, Vətən qoxusu var. Onlar şadlıqdan, sevincdən yaranmayıblar. Bu nümunələr ayrılığın, həsrətin və ağrı-acının ifadəsidir.

Bu fikri aşıq poeziyasında da görmək mümkündür. Məsələn, Aşıq Ələsgərin misralarında:

Arsız aşıq elsiz niyə yaşadı,
Ölsün Ələsgərtək qulların, dağlar.

Hörmətli konfrans iştirakçıları! Vaxtınızı çox almaq istəmirəm. Lakin gənc tədqiqatçılara xüsusi bir müraciətim var. Folklor nümunələri – toy adətləri, yas mərasimləri, yallılar və digər nümunələr mütləq türk dilləri, türk xalqlarının folkloru və ədəbiyyatı ilə müqayisə kontekstində araşdırılmalıdır. Bu materialları slavyan dil ailəsi ilə müqayisə etmək metodoloji baxımdan doğru deyil. Əksinə, özbək, türkmən, Türkiyə türkcəsi, qaqauz və digər türk dilləri ilə müqayisəli şəkildə öyrənilməsi daha məqsədəuyğundur.

Qərbi Azərbaycanın istənilən mahalında bir toponimi araşdırarkən Mahmud Kaşğarinin "Divani-lüğətit-türk" əsərinə istinad etmək mümkündür. Bu cür paralellər həmin adların qədim türk etnomədəni qatları ilə bağlılığını göstərir.

Əminəm ki, bu konfransın bölmə iclaslarında səslənən məruzələr yeni fikirlərin yaranmasına səbəb olacaq. İki nəfərin söhbətindən yeni fikir doğa bilirsə, bu qədər alim və ziyalının bir araya gəldiyi konfransda mütləq mühüm elmi nəticələr əldə olunacaq. Həmin nəticələr isə gələcək tədqiqatlarımız üçün yeni istiqamətlər müəyyən edəcəkdir.

Bir daha hər birinizi səmimi qəlbdən salamlayır, konfransın işinə uğurlar arzulayıram.

Diqqətinizə görə təşəkkür edirəm. Çox sağ olun.

***filologiya üzrə fəlsəfə doktoru* Əziz ƏLƏKBƏRLİ**
Azərbaycan Respublikası Milli Məclisinin deputatı,
Qərbi Azərbaycan İcması İdarə Heyətinin sədri,
AMEA Folklor İnstitutunun Qərbi Azərbaycan folkloru şöbəsinin müdiri

"QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORU: PROBLEMLƏR VƏ PERSPEKTİVLƏR" MÖVZUSUNDA II RESPUBLİKA ELMİ-PRAKTİK KONFRANSININ PLENAR İCLASINDA ÇIXIŞI

Hörmətli Mahirə xanım, hörmətli Sərxan müəllim, hörmətli Hikmət müəllim, dəyərli alimlərimiz, ziyalılarımız, həmkarlar, müəllimlər və tələbələr!

Mən də sizin hər birinizi şəxsən öz adımdan və Qərb Azərbaycan İcması adından salamlayıram. Və eyni zamanda, hörmətli Cəfər müəllim, hörmətli Mahirə xanım başda olmaqla, Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin rəhbərliyinə və bütün kollektivinə bugünkü konfransa ev sahibliyi elədikləri üçün təşəkkür eləyirəm. Bu, artıq birinci dəfə deyil ki, Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti Qərbi Azərbaycana qayıdış məsələsi ilə bağlı belə tədbirlərə ev sahibliyi edir, biz bu ümummilli məsələ ilə əlaqədar bu möhtəşəm salona dəfələrlə toplaşmışıq.

Əziz konfrans iştirakçıları, bildiyiniz kimi, düz üç il bundan əvvəl cənab Prezident İlham Əliyev Qərbi Azərbaycan İcmasının inzibatı binasına gəldi və Qarabağ müharibəsindən sonraki dövr üçün Azərbaycan dövlətinin və Azərbaycan millətinin yeni strateji hədəfini açıqladı. Bu, bizim tarixi torpaqlarımıza qayıdış məsələsidir. Və cənab Prezident həmin çıxışında bu qayıdışın bütün detallarını açıqladı. Görəcəyimiz, görməli olduğumuz işlərin hamısının, demək olar ki, yol xəritəsini cızdı. Onlardan ən mühümlərindən biri də o idi ki, Qərbi Azərbaycan həqiqətləri bütün detalları ilə və olduğu kimi, tarixi faktlara və sənədlərə söykənərək ortaya qoyulmalıdır. "Qərbi Azərbaycan həqiqətləri" deyəndə biz təkcə Qərbi Azərbaycanda son 200 ildə, hətta bir qədər də ondan əvvəlki dövrdə baş verən ictimai-siyasi hadisələri nəzərdə tutmuruq. Həm də min illər boyu o ərazilərdə yaşayan əcdadlarımızın zaman-zaman yaratmış və yaşatmış olduqları mədəni irsimizi, milli maddi və mənəvi dəyərlərimizi nəzərdə tuturuq.

Bilirsiniz ki, hər bir regionun tarixi etnik mənsubiyyətini müəyyən eləmək üçün bir neçə vacib amil var: ilk növbədə tarixi abidələr, toponimlər və xüsusilə şifahi yaddaş. Çünki hər bir xalq hansı ərazidə yaşayırsa, o ərazinin daşı ilə, torpağı ilə, dağı, qayası, çayı, gölü ilə bağlı çoxlu folklor nümunələri yaradır və bu folklor mətnləri o ərazidə tarixən kimlərin yaşadığını təkzibolunmaz şəkildə təsdiq edir. Ona görə biz deyirik ki, folklor xalqın milli kimliyini müəyyən eləyən əsas amillərdən, əsas faktorlardan biridir. Bu gün Qərbi Azərbaycanın demək olar ki, hər qarışı ilə bağlı o ərazilərdən toplanmış çoxlu əfsanələr, rəvayətlər və başqa çoxlu folklor nümunələri var. Amma son 200 ildə orada məskunlaşan ermənilərin belə bir şifahi yaddaşı yoxdur. Belə bir folklor zənginliyi yoxdur. Çünki o ərazilərin gerçək sahibləri deyillər.

2022-ci ilin avqustunda Qərbi Azərbaycan İcması yenidən təşkilatlanandan sonra bu məsələyə ilk səs verən Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası oldu və artıq 2023-cü ilin ilk ayından AMEA-nın bir neçə institutunda Qərbi Azərbaycanla bağlı şöbələr fəaliyyətə başladı: Tarix İnstitutunda "Qərbi Azərbaycan tarixi" şöbəsi, Folklor İnstitutunda "Qərbi Azərbaycan folkloru" şöbəsi və Dilçilik İnstitutunda "Toponimika" şöbəsi. Təbii ki, az sonra bu şöbələrin sayı artdı və Əlyazmalar İnstitutunda da belə bir şöbə fəaliyyətə başladı. Üstəlik Akademiyanın Rəyasət Heyətində Qərbi Azərbaycanla bağlı Tədqiqatları Əlaqələndirmə Şurası da yaradıldı və bu istiqamətdə iş davam edir.

Mən burada qürurla qeyd etmək istəyirəm ki, Folklor İnstitutu Qərbi Azərbaycan folkloru ilə bağlı əvvəllər də xeyli iş görmüş, 2000-ci illərdə Azərbaycanın ən müxtəlif regionları ilə yanaşı, Qərbi Azərbaycanın da müxtəlif mahallarını ehtiva edən folklor antologiyaları nəşr etmişdi. O vaxt bu işə bizim böyük alimimiz Yaşar Qarayevin təşəbbüsü ilə başlanmış, qısa müddətdə bir neçə cild buraxılmışdı. Həmin cildlərdən biri bizim tarixi Göyçə mahalından toplanmış folklor materiallarına həsr olunmuşdu. Və Yaşar müəllim həmin cildə yazdığı ön sözdə böyük uzaqgörənliklə demişdi: "Tarix folklordan, folklor isə Göyçədən başlayır". Bu, çox müdrikcəsinə deyilən bir fikir idi. Sonradan Folklor İnstitutu Qərbi Azərbaycanın müxtəlif regionlarını əhatə eləyən səkkiz cild nəşr etdi. Bu 8 cild demək olar ki, Qərbi Azərbaycanın bütün bölgələrini əhatə eləyirdi.

Və o cildləri hazırlayanlar təsadüfi adamlar deyildi, bizim tanınmış, nüfuzlu alimlərimiz idi. Məsələn, Dərələyəz cildi, burada adı çəkildi, hamımızın müəllimi, mərhum Həsən Mirzəyevin tərtibatında nəşr olunmuşdu.

Həmin təcrübədən istifadə edərək az sonra biz möhtəşəm bir lahiyəyə də imza atdıq: on cildlik "Qarabağ: folklor da bir tarixdir" kitabının nəşrini reallaşdırdıq. Bu gün isə artıq Folklor İnstitutu "Qərbi Azərbaycan folkloru" seriyasının nəşrinə başlayıb və qısa vaxtda nəşrin beş cildi oxuculara təqdim olunub. Mən şübhə eləmirəm ki, bu cildlərin sayı 20-dən artıq olacaq. Həm də qürurvericidir ki, əvvəlki 8 cilddən fərqli olaraq bu beş cild söyləyicilərdən yeni toplanmış folklor mətnlərindən ibarətdir. Bu bir daha sübut edir ki, Qərbi Azərbaycan folklor baxımından çox zəngin bölgələrimizdəndir.

Hörmətli konfrans iştirakçıları, mən bir məsələyə də xüsusi diqqət çəkmək istəyirəm. O da ondan ibarətdir ki, nəzərə almaq lazımdır ki, Qərbi Azərbaycan əlahiddə bir region olmadığı, ümumazərbaycan etnomədəni sisteminin tərkib hissəsi olduğu kimi, Qərbi Azərbaycan folklor materialları da ümumazərbaycan folklorunun tərkib hissəsidir. Düzdür, hər bir folklorun bu ümumi xüsusiyyətlərlə yanaşı regional, məhəlli xüsusiyyətləri də var. Elə millətin dəyərlərinin zənginliyi də buradan doğur. Ona görə də ümummilli xüsusiyyətlərlə yanaşı, o regional xüsusiyyətləri, o məhəlli identikliyi öyrənmək son dərəcə vacibdir. Və elə hesab edirəm ki, o antologiyaların nəşri ilə, o toplama işi ilə məsələ bitmir. Şübhəsiz ki, bu mətnlər birinci mərhələdə toplanandan və nəşr olunandan sonra onların üzərində artıq elmi tədqiqatlar aparılacaq. Baxın, bugünkü konfransımız da bu istiqamətdə irəliyə doğru atılmış çox mühüm addımdır və bu Folklor İnstitutunun Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti və Qərbi Azərbaycan İcması ilə birgə keçirdiyi "Qərbi Azərbaycan folkloru: problemlər, perspektivlər" mövzusunda ikinci respublika elmi-praktik konfransında artıq biz yüzdən artıq məruzənin şahidi olacağıq, bu, folklorşünaslığımız üçün çox böyük uğurdur və mən şübhə etmirəm ki, bu məruzələrdə Qərbi Azərbaycan folkloru ilə bağlı folklorşünaslığımız üçün yeni olan bir çox incə mətləblərə toxunulacaqdır.

Bir də onu qeyd eləmək istəyirəm ki, Qərbi Azərbaycan adına keçirilən bütün bu tədbirlər bizi strateji hədəfimizə daha bir addım yaxınlaşdırır və soydaşlarımızın ata-baba torpaqlarına qayıdışına xidmət edir. Buna görə konfransımızın keçirilməsində zəhməti olan hər kəsə bir daha təşəkkür edirəm, konfransın işinə uğurlar arzulayıram. Elə hesab eləyirəm ki, Folklor İnstitutu Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti və Qərbi Azərbaycan İcması ilə bir yerdə belə konfransların sayını gələcəkdə daha da artıracaqdır.

Diqqətinizə görə təşəkkür edirəm.

***filologiya elmləri doktoru* Sərxan XAVƏRİ**
AMEA Rəyasət Heyəti Elm və təhsil şöbəsinin müdiri

"QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORU: PROBLEMLƏR VƏ PERSPEKTİVLƏR" MÖVZUSUNDA II RESPUBLİKA ELMİ-PRAKTİK KONFRANSININ PLENAR İCLASINDA ÇIXIŞI

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORU YADDAŞIN COĞRAFİYASI, FOLKLORUN TARİXİ MƏSULİYYƏTİ

Hörmətli konfrans iştirakçıları!

Üç mötəbər qurumun – AMEA Folklor İnstitutunun, Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin və Qərbi Azərbaycan İcmasının birgə təşkilatçılığı ilə keçirilən belə bir mötəbər tədbirdə mən də hamınızı salamlayır, sizə Akademiya rəhbərliyinin salamlarını çatdırıram. Çox təəssüf olsun ki, mühüm dövlət tədbiri ilə əlaqədar olaraq İsa müəllim tədbirə qatıla bilmir. Akademiya rəhbərliyi adından bir neçə kəlmə söz demək məsuliyyəti mənə həvalə olunmuşdur.

Qayıdış. Hamıya məlumdur ki, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti, Müzəffər Ali Baş Komandan cənab İlham Əliyevin rəhbərliyi ilə tarixi Zəfərdən sonra Qarabağa qayıdış əməli olaraq ümummilli hərəkat səviyyəsinə yüksəldiyi bir şəraitdə, növbəti olaraq Qərbi Azərbaycana qayıdış dövlət siyasətinin əsas prioritetlərindəndir. Ümumiyyətlə, cənab Prezidentin "Əziz Şuşa, biz qayıtmışıq!" bəyanatından sonra qayıdış dövlət siyasətinin əsas işarəsinə, simvoluna, emblemine çevrilmişdir. Zahirən qayıdış geriyə hərəkəti assosiasiya edir. Lakin etnosun tarixi torpaqlara qayıdışı tarixin geriyə hərəkəti deyil, yaddaşın özünə qayıdışıdır. Bu, siyasi aktdan daha çox ontoloji zərurətdir: varlığın öz tamlığına can atmasıdır. Qayıdış yalnız coğrafi məsafənin qət edilməsi və yenidən coğrafi lokallaşma deyil, parçalanmış zamanın, dağılmış mənanın, itirilmiş yaddaşın yenidən rekonstruksiyasıdır. Əgər torpaq millətin cismi, yaddaş onun canıdırsa, qayıdış bədənlə ruhun vəhdəti deməkdir. Bu baxımdan Azərbaycanın dövlət siyasətində tarixi torpaqlara qayıdış keçmişin bərpası kimi yox, gələcəyin mənəvi legitimləşdirilməsi kimi dərk olunmalıdır.

Belə antoloji bütövləşmə mənasında "qayıtmaq" feilini hələ otuz il bundan əvvəl professor Yaşar Qarayev elmi-ədəbi dövriyyəyə aşağıdakı lakonik düsturla daxil etmişdir: Göyçəyə qayıdan yol folklordan keçir! Niyə Göyçəyə qayıdan yol məhz folklordan keçir? Çünki folklor, çoxlarının hesab etdiyi kimi, ideoloji konstruksiya deyil. O, ontoloji mexanizmdir – millətin mövcudluq formasıdır. Dövlətçilik ideyası folklorda şüar kimi deyil, təcrübə kimi mövcuddur. Torpaq anlayışı folklorda hüquqi kateqoriya deyil, mənəvi zərurətdir.

Folklor milli yaddaş kimi. Bundan əlavə, folklor yalnız mədəni irs deyil, tarixi-coğrafi yaddaşın şifahi arxividir. O, mətnlər toplusu da deyil. Folklor canlı sosial mexanizmdir, kollektiv davranış formasıdır, yaddaşın performativ modelidir. Balıq yalnız suda mövcud ola bildiyi kimi, canlı folklor da yalnız icra mühitində mövcud ola bilir. Mühit dağılanda, coğrafiya tar-mar olanda folklorun da funksional statusdan memorial statusa keçmə təhlükəsi yaranır. Bu mənada Azərbaycan türklərinin öz tarixi torpaqlarından deportasiya olunması həm də etnomədəni sistemin planlı şəkildə parçalanmasıdır. Deportasiya zamanı insan təkcə yaşadığı məkandan deyil, folklorun təbii yaşama mühitindən qoparılır.

Qərbi Azərbaycan folkloru. Müşahidələr onu göstərir ki, bu qanunauyğunluq Qərbi Azərbaycan folkloruna münasibətdə pozulmuşdur. Belə ki, bütün məhrumiyyətlərə, qaçqınlıq, köçkünlük, didərginlik talelərinə baxmayaraq son illərdə öz milli identikliyinin ən dərin, ən davamlı qatlarını qoruyub saxlamışdır. Bu folklorda torpaq, yurd, ocaq, pir, qəbir, dağ və göl anlayışları sadəcə obraz, simvol deyil, etnik təfəkkürün struktur elementləridir. Elmi baxımdan bu fakt onu göstərir ki, folklor burada tarixi-coğrafi şüurun alternativ yazı sistemidir. Yazılı tarix silinə bilər, lakin folklor silinmir – o, insanın dilində, yaddaşında və emosional kodunda yaşayır.

Qərbi Azərbaycan folkloru ümumtürk epik düşüncə sisteminin canlı hissəsidir. Bu folklor Anadolu, Qarabağ və Borçalı mədəni mühitləri ilə eyni struktur kodlara malikdir.

Yuxarıda qeyd etdiklərimizi də nəzərə alsaq, Qərbi Azərbaycan folkloruna həsr olunmuş belə bir konfransın keçirilməsinin bir neçə aspektdən xüsusi əhəmiyyəti vardır:

1. **Elmi baxımdan əhəmiyyəti**

Elmi baxımdan bu konfransın əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru lokal və periferik material kimi deyil, bütöv Azərbaycan və türk folklor sisteminin ayrılmaz və struktur komponenti kimi sosial-demoqrafik proseslər kontekstində yanaşma üçün əlverişli zəmin yaradır. Folklor materiallarının sosial-demoqrafik dinamika kontekstində öyrənilməsi müasir folklorşünaslığın ən aktual istiqamətlərindən biridir.

Bu mənada tarixi Azərbaycan coğrafiyasında gedən ictimai-siyasi proseslərin rəsmi xronikası ilə yanaşı, folklorik reaksiyalardan görünən mənzərəsinin üzə çıxarılması, insanların tarixi proseslərə aktual-emosional münasibətinin araşdırılması, tarixi proseslərin kollektiv düşüncədəki əks-sədasının folklorik modellərinin müəyyənləşdirilməsi folklorla öyrənmə yanaşmasının tətbiqi üçün geniş imkanlar yaradır. Bu isə, şübhəsiz ki, folklorşünaslığın klassik təsviri mərhələdən konseptual və analitik mərhələyə keçidi deməkdir.

2. **İdeoloji və strateji baxımdan əhəmiyyəti**

Əsası Ümummilli Lider Heydər Əliyev tərəfindən qoyulmuş azərbaycançılıq ideologiyasının əsas postulatlarından biri tarixi Azərbaycan coğrafiyası anlayışının və həmin coğrafiya ilə bağlı mədəni bütövlüyün müasir ictimai şüurda aktuallaşdırılmasıdır. Bu baxımdan milli-mənəvi dəyərləri özündə ən mükəmməl və sistemli şəkildə əks etdirən, o cümlədən real-tarixi və etnoqrafik proseslərin izlərini və emosiyalarını özündə qoruyub saxlayan folklor örnəkləri xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Odur ki, mənəvi-emosional dünyanın folklor əsasında öyrənilməsi dövlətin bu sahədə apardığı ideoloji siyasəti dəstəkləməklə yanaşı, onun elmi təminatının həyata keçirilməsi baxımından da xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

3**. Praktiki-innovativ əhəmiyyəti**

Qloballaşma və virtuallaşma prosesləri nəticəsində milli-mənəvi dəyərlərin unudulması, aktual yaddaşdan silinməsi kontekstində regionun etnik-milli yaddaşa əsaslanan mənəvi coğrafiyasının bərpa olunaraq elmi-ictimai şüura inteqrasiya olunması olduqca zəruridir.

Mən inanıram ki, bu konfrans sadəcə elmi məruzələrin dinlənildiyi bir platforma olmaqla qalmayacaq. Bu konfrans yaddaşın elmi əsaslarla yenidən qurulduğu, Qərbi Azərbaycan folklorunun təsviri mövzudan çıxaraq elmi məsuliyyət sahəsinə daxil olduğu bir mərhələ olacaq. İnanıram ki, burada səslənən fikirlər təkcə akademik nəticələr doğurmayacaq, həm də mədəni yaddaşın bərpasına, tarixi həqiqətin elmi dildə təsdiqinə və gələcək tədqiqat istiqamətlərinin müəyyənləşməsinə xidmət edəcək. Bu mənada inanıram ki, bu konfrans Qərbi Azərbaycan folklorunun öyrənilməsində yeni bir başlanğıc nöqtəsinə çevriləcək və burada deyilən sözlər yalnız bu zalda qalmayacaq – elmi düşüncənin, mədəni məsuliyyətin və tarixi şüurun davamlı prosesinə çevriləcək.

Konfransa öz işində uğurlar arzulayıram.

Diqqətinizə görə təşəkkür edirəm.

filologiya elmləri doktoru **Hikmət QULİYEV**
AMEA Folklor İnstitutunun direktoru

"QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORU: PROBLEMLƏR VƏ PERSPEKTİVLƏR" MÖVZUSUNDA II RESPUBLİKA ELMİ-PRAKTİK KONFRANSININ PLENAR İCLASINDA ÇIXIŞI

Hörmətli Mahirə xanım!
Hörmətli Əziz müəllim!
Hörmətli konfrans iştirakçıları və əziz həmkarlar!

Mən ilk növbədə həm Folklor İnstitutunun adından, həm də şəxsən öz adımdan Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının prezidenti, akademik İsa Həbibbəyliyə, Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin rektoru, professor Cəfər Cəfərova, Universitetin Beynəlxalq əlaqələr üzrə prorektoru, professor Mahirə xanım Hüseynovaya, eyni zamanda Qərbi Azərbaycan İcmasının rəhbəri, Milli Məclisin deputatı Əziz müəllimə bu tədbirin təşkilində bizə yaxından dəstək verdiklərinə görə minnətdarlığımı bildirirəm.

Xüsusilə də, Mahirə xanım bu tədbirin araya-ərsəyə gəlməsində hər məqamda bizə dəstək olub. Bilirsiniz, tədbirlərimiz çoxdur, xüsusilə də ilin sonu olduğu üçün bir qədər də gərgin qrafikdəyik. Amma heç nəyə baxmayaraq, Mahirə xanım Qərbi Azərbaycana həsr olunmuş bu konfransın təşkilində daim bizə köməklik edib. Bu gün biz burada Pedaqoji Universitetin möhtəşəm salonunda bu tədbiri keçirməklə həm Qərbi Azərbaycan folkloru adına, həm də bütün Azərbaycan folkloru və mədəniyyəti adına böyük bir tarixi hadisəni yaşayırıq. Çünki Qərbi Azərbaycan məsələsi təkcə elmi, mədəni mahiyyət kəsb etmir, bu, bizim tariximiz, milli yaddaşımız və etnik-mədəni dəyərlər sistemimizə qayıdışımız, ən nəhayət, qarşıda duran strateji hədəfimizdir. Sonuncu deportasiyadan təxminən 40 ilə yaxın müddət keçsə də, qərbi azərbaycanlılar, göyçəlilər, dərələyəzlilər, ağbabalılar, irəvanlılar dədə-baba torpaqları ilə bağlı bir xatirəni belə unutmayıblar. Biz bunu elmi arqumentlər əsasında deyirik. Çünki bu torpaqlardakı tarixi izimiz yalnız yurd yerlərimizdə, dağda-daşda, çaydaçəməndə, aşırımda-gədikdə deyil, həm də sözümüzdə-kəlməmizdə, avazımızda-ağımızda, laylamızda-bayatımızda, toponimlərimizdə, onomastik vahidlərimizdə həkk olunub. İndiki Ermənistan coğrafiyası təpədən-dırnağa Azərbaycan-türk mənşəli yer-yurd adları ilə, həmin adların arxasında duran şifahi tarixlə – kollektiv mədəni yaddaşda əks olunmuş əfsanə, rəvayət, deyim və s. ilə doludur. Son illərdə Folklor İnstitutu tərəfindən nəşr olunan "Qərbi Azərbaycan folkloru" seriyası bu deyilənləri dəqiq faktlarla təsdiq edir. Artıq 6-cı cildi nəşrdə olan bu çoxcildlik folklor antologiyalarındakı nümunələr sadəcə olaraq folklor faktları deyil. Bu, qərbi azərbaycanlının yaddaşında, həyat tərzində, leksikonunda, gündəlik yaşamında olan xatirələrin, düşüncə və təsəvvürlərin xəzinəsidir. Ona görə də biz bu nümunələri bədii-estetik funksiya daşıyan faktlardan daha çox, milli yaddaş vahidləri kimi, tarixi izimizi yaşadan informasiya vahidləri kimi qəbul edirik.

Üç il bundan öncə, dekabr ayının 24-də Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev özünün doğum gününü məhz Qərbi Azərbaycan icmasının inzibati binasında, Qərbi Azərbaycandan olan bir qrup ziyalılarla görüşdə qeyd elədi. Həmin görüşdə, cənab Prezident tərəfindən 44 günlük Vətən müharibəsindən – Azərbaycanın ərazi bütövlüyünü bərpa etməsindən sonrakı mərhələ üçün əsas strateji ideya, qarşıda duran hədəflər müəyyənləşdirildi. Məhz həmin tədbirdə Qərbi Azərbaycana qayıdış ideyası, əslində tam dövlət siyasəti kimi bəyan olundu. Düşünürük ki, cənab Prezidentin belə taleyüklü məsələni – strateji vəzifəni məhz ziyalılarla görüşdə bəyan etməsi təsadüfi deyildi. Ulu Öndər Heydər Əliyev 1993-cü ildə ikinci dəfə xalqın təkidi ilə Azərbaycana hakimiyyətə qayıdandan bir müddət sonra məhz Elmlər Akademiyasında bir qrup ziyalılarla, alimlərlə görüşmüşdü. Cənab Prezident də Qərbi Azərbaycana qayıdış ideyasını məhz Qərbi Azərbaycandan olan ziyalılarla görüşdə bəyan elədi. Hesab edirik ki, Qərbi Azərbaycanla bağlı həyata keçirilən uğurlu dövlət siyasətinin mühüm dayaqlarından biri də intellektual potensialdır. Çünki Qərbi Azərbaycan siyasəti təkcə bir çağırış deyil, onun arxasında böyük elmi potensial dayanır. Cənab Prezidentin dəfələrlə vurğuladığı kimi, tarixi Azərbaycan torpaqları, Qərbi Azərbaycanla bağlı əlimizdə mühüm sənədlər, xəritələr var. Özü də bu xəritələr, qeyd olunduğu kimi, rus hərbçiləri tərəfindən hazırlanmış topoqrafik xəritələridir. Bunların heç biri bizim tərəfimizdən tərtib edilməyib. O xəritələrdə cənab Prezidentin vurğuladığı kimi, heç bir yerdə *Sevan* sözü yoxdur, *Göyçə* sözü var.

Bu və bu kimi minlərlə faktlar kifayət edir ki, biz Qərbi Azərbaycan toponimlərinə, Qərbi Azərbaycanda olan yer-yurd adlarına buradakı müxtəlif çay, dağ, daş, biçənək, torpaq adlarına da baxaq və o yer-yurd adlarının Azərbaycanla nə qədər sıx bağlı olduğunu görək. Təbii ki, bu adları, bu tarixi yaddaşı yaşadan ən mühüm mənbələrdən biri folklor yaddaşıdır. Çünki folklor yaddaşı onu yaradan etnosla məkan arasında bir mədəni informasiyadır. Bu mədəni informasiya etnosla məkan arasındakı uzunmüddətli münasibətlərdən doğan, emosional yaddaşa həkk olunan hadisələrdən, düşüncə və təsəvvürlərdən təşkil olunur. Çox maraqlıdır ki, etnos müxtəlif səbəblərdən, məsələn, deportasiya, işğal və s. ilə əlaqədar olaraq miqrasiya edərkən məkanla onun arasında birbaşa bağlılıq zəifləyir. Çünki etnosla məkan biri-birindən ayrı düşür. İlk baxışdan elə təsəvvür

etmək olar ki, etnos və məkan biri-birindən ayrı düşdüyü üçün zaman keçdikcə bu əlaqə tamamilə kəsilə bilər. Lakin aparılan araşdırmalar və qeydə alınan faktlar sübut edir ki, etnos özünün yaddaşında iz qoyan hadisə və faktları, ad və xatirələri funksional saxlamaq, onun canlılığını təmin etmək üçün miqrasiya etdiyi məkanı da tarixi məkana çevirir. Belə ki, Qərbi Azərbaycan folkloru seriyasından nəşr olunan kitablardan birində belə bir fakt diqqəti cəlb edir. Gəncə və Göygöl ərazisində yaşayan göyçəlilər yaşadığı ərazidə iki məkanın adını yenidən canlanıdırıblar: Yeni Zod və Göyçə kənd. Göyçəlilər orada öz kəndlərini necə adlandırmışdılarsa, burada kompakt yaşadıqları yerləri də o şəkildə adlandırıblar. Yəni, faktiki olaraq, bu insanlar tarixi Göyçədən deportasiya olunub Azərbaycanın başqa hissəsinə, amma göyçəlinin yaddaşında həmin o məkan yerində qalıb. Necə ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında "qarşı yatan Qara dağ" anlayışı var. Türk üçün Doğu Türkistanda da, Qafqazda da yenə "qarşı yatan Qara dağ" var. Ona görə də göyçəlinin, qərbi azərbaycanlının da yaddaşında o məkan, harada olur olsun, yenə də Göyçə kənddir, yenə də Zoddur.

Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrinin içərisində mənim diqqətimi cəlb edən çox maraqlı bir faktı da demək istəyirəm. O bölgədən deportasiya olunan əhali burada özünün sakral dəyərlərini reaktuallaşdımaq üçün inanc yerlərini özləri ilə yeni məkana "daşıyıb"lar. Məlum olduğu kimi, Ocaq və ya pir anlayışı ənənəvi olaraq konkret sakral məkanla – müəyyən coğrafi nöqtədə yerləşən ziyarətgahla bağlıdır. Lakin Qərbi Azərbaycandan deportasiya olunmuş sakinlərin təcrübəsi göstərir ki, sakral məkan yalnız fiziki koordinatlarla məhdudlaşmır, o, eyni zamanda mənəvi-mədəni yaddaşın daşıyıcısı kimi kollektiv şüurda yaşamaq qabiliyyətinə malikdir. Bu baxımdan, ocaqların və pirlərin "köçürülməsi" fenomeni əslində məkanın deyil, sakrallığın sosial-mədəni davamlılığının təzahürüdür. Məsələn, Miskin Abdal ocağı təkcə tarixi-coğrafi yerləşdiyi ərazi ilə məhdudlaşmır, həmin nəslin və şəcərənin daşıyıcıları vasitəsilə yeni sosial-mədəni mühitdə də öz funksionallığını qoruyur. Beləliklə, ocaq institutu fiziki məkandan kənarda da ziyarətgah statusunu saxlayaraq icmanın mənəvi həyatında tənzimləyici və birləşdirici rol oynamaqda davam edir. Bu qəbildən olan nümunələrin sayı kifayət qədərdir və onlar sakral məkanın simvolik rekonstruksiyası kimi dəyərləndirilə bilər.

Düşünürəm ki, Qərbi Azərbaycan icmasının sistemli şəkildə formalaşması və kompleks fəaliyyəti də məhz bu kontekstdə anlaşılmalıdır. Bu icma yalnız inzibati struktur və ya ictimai təşkilat deyil. O, konkret sosial qrupun – öz böyüyü və kiçiyi, ağsaqqalı və ağbirçəyi, adət-ənənələri və dəyərlər sistemi ilə birlikdə yaşayan toplumun sosial-mədəni identikliyinin ifadəsidir. Başqa sözlə, icma anlayışı burada həm institusional, həm də simvolik məna daşıyır və kollektiv yaddaşın, tarixi təcrübənin və mənəvi irsin daşıyıcısı kimi çıxış edir.

Hörmətli tədbir iştirakçıları!

Konfransın açılış mərasimi çərçivəsində səsləndirilən fikirlər də bu baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Tədbir, dövlət səviyyəsində bəyan olunan siyasi kursun elmi əsaslandırılması və intellektual müstəvidə şərhi istiqamətində mühüm addım kimi qiymətləndirilə bilər. Bu, çağırışlara emosional deyil, konseptual və analitik yanaşmanın formalaşdırılması zərurətini ortaya qoyur.

Zalda nümayiş etdirilən poster üzərində tarixi abidələrin fonunda təsvir olunmuş dəmir yolu motivi də simvolik məna daşıyır. O, tarixi-mədəni yaddaşa qayıdış ideyasının vizual ifadəsi kimi çıxış edir və keçmişlə gələcək arasında körpü funksiyasını yerinə yetirir. Bu qayıdışın güc və qarşıdurma yolu ilə deyil, sülh, mədəniyyət, ləyaqət və tarixi yaddaşın bərpası vasitəsilə gerçəkləşdirilməsi ideyası isə müasir siyasi-diskursiv çərçivədə xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

Beləliklə, sakral məkanların sosial yaddaşda yaşadılması, icma institutunun simvolik mahiyyəti və elmi-intellektual yanaşmanın önə çəkilməsi bütövlükdə Qərbi Azərbaycan məsələsinin mədəni-fəlsəfi kontekstini müəyyənləşdirən əsas komponentlər kimi çıxış edir.

Adil BALIYEV
Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
ad.ball@bk.ru
https: //orcid.org/0009-0008-8646-0695

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİ TƏLİM MATERİALI KİMİ

Summary. Since the first years of independence, despite the problems created by neighboring states and certain political circles, the Azerbaijani state has tried to effectively solve issues under its jurisdiction in a number of areas (territorial integrity, status of the native language, historical Azerbaijani lands, etc.) and has achieved serious success. Today, the leading world states consider Azerbaijan as a regional leader in many issues, recognizing its territorial integrity, language and national identity, and try to solve some conflict issues in other states on the Azerbaijani model. Today, Azerbaijan, having settled the 30-year Karabakh conflict, acts as a defender of the interests of fifty million Azerbaijanis living in the world, making the history of ancient Azerbaijani lands, including Western Azerbaijan, its ethnogeography landscape and the rights of people deported from there a subject of discussion within the framework of international norms. The promotion of claims of such a level is not the result of several months of activity, but the result of many years of competent state policy, flexible political and economic strategies and faith in justice. One of the specific directions of this strategy is conducting scientific research that forms educational policy, national identity, self-awareness and building the content of education based on these studies.

In this article, we considered examples of West-Azerbaijani folklore as an ethnographic and cultural source of an ancient geographical area, and also tried to use these examples as additional educational materials that form students' creative thinking, communicative and sociocultural skills. We would like to comment on methodological approaches to the study of samples of West Azerbaijani folklore as material for the self-identification of the ethnic group associated with these territories.

Key words: West Azerbaijani folklore, pedagogical potential of folklore, ethnographic source, folk mythology, national identity, historical memory of the word

Folklor onu yaradan xalqın dünyagörüşünü, gündəlik həyat tərzini, inanclarını, adət-ənənələrini və mənəvi dünyasını şifahi “dil” vasitəsilə əks etdirən “xalq biliyi”dir, etnoqrafik mənbədir. Bu mənbənin öyrənilməsi, milli-mədəni kodların qorunması və gələcək nəsillərə ötürülməsi vacib məsələlərdəndir. Bunun vasitəsilə “nəsillərarası zəncir” öz dayanıqlılıq və etibarlılığını qoruyur, inancların, toplumu birləşdirən mənəvi dəyərlərin ötürülməsi prosesi daha effektiv formada həyata keçirilir. Düzgün qurulan nəsillərarası əlaqə xalqı “diri” saxlayır, millət öz tarixi keçmişinə üz çevirmədən gələcək nailiyyətlərinin əsaslı təməlini qoyur. Xalq öz milli-etnik kökünü, siyasi və mənəvi kimliyini tam dərk etməklə yanaşı, onu modernləşdirir, dünyanın müasir düzəninə uyğunlaşdırır. Mükəmməl dünyagörüşü, modern inanc, adət və rituallar, sosial sistem, gündəlik iqtisadi fəaliyyət, əxlaqi-mənəvi standartlar xalqın keçmiş tarixindən, mifoloji baxışlarından bəhrələnməklə formalaşır. Dünyanın bütün xalqları öz milli kimliyinin, etnik-coğrafi mənsubluğunun, kodlaşdırılmış xarakterinin, psixologiyasının kökünü öz folklorunda, mifologiyasında “xalq arxivində” tapır və dəqiqləşdirir.

Son illərdə etnoqrafiya ilə əhali coğrafiyası, etnoqrafiya və arxeologiya, etnoqrafiya və antropologiya, etnoqrafiya və etnik mənsubluq, etnoqrafiya və toponimiya və s. arasında olan əlaqələr müxtəlif spektrlərdən müzakirə edilmiş, tədqiqat predmetinə çevrilmişdir.

Təbii ki, hələ yazı olmadığı dövrlərdə insan öz nitqini formalaşdırdıqca, sözdən cümləyə, cümlələrdən rabitəli mətnlərə doğru keçid etdikcə onu əhatə edən dünyanı dərk etməyə, ona uyğunlaşmağa, ona müvafiq inam və inanclar, qorunma instinktləri formalaşdırmağa cəhdlər etmiş, şifahi etnoqrafik mətnlər yaratmış, şifahi ədəbiyyat, yəni folklor canlı və aktual fenomen kimi onunla həmahəngləşmişdir. Müasir etnoqrafiya elmi də məhz dünya xalqlarının keçdiyi inkişaf və təkamül yolunun spesifik aspektlərini öyrənməkdə maraqlıdır. Folklorşünaslığın da əsas xüsusiyyəti onun eyni zamanda filoloji və etnoqrafik elm olmasındadır. Ona görə ki, hər bir folklor fenomeni onu yaradan xalqın həyat, yaşam faktıdır. Bu faktlar min illər boyu müəyyən bir coğrafiyada yaşayan xalqların torpaqları, keçmişləri haqqında inanclarını təcəssüm etdirir. Sonralar yazılı mədəniyyətlər sisteminə, elmə, ədəbiyyata, incəsənətə, dinə çevrilən bütün şeylərin başlanğıcı orada – folklorda, xalq mifologiyasında, qəbilə, tayfa düşüncəsindədir. Bu kiçik mətnlər, nümunələr sonrakı xalq ideologiyasının və əyləncəsinin vacib bir forması, ailə saxlamaq, uşaq böyütmək vasitəsi, insanlıq üçün bədii fəaliyyət sahəsi və milli mədəniyyətin vacib bir hissəsi olmağa başlayır. Rituallar, arxetiplər inkişaf dövrü keçərək dramalaşır, bir tərəfdən də ritualın sözlə ifadəsi müstəqil bədii əsərin yaranmasına təkan verir. “Ritual-mifoloji sxemlərin mədəniyyətin sonrakı mərhələsinə təsirini görən tədqiqatçıların uzun sürən səmərəli axtarışları ədəbiyyatşünaslıqda yeni yaradıcılıq istiqamətinin meydana gəlməsinə təkan verir” (Qafarlı, 1999: 14). Ritual, mif elementləri, totemlər folklor nümunələrinin ilkin elementləri kimi çıxış etməyə başlayır.

Folklor xalq həyatının vacib bir elementi olmaqla qalmır, o, keçmiş dövrlərin sosial quruluşu, sosial mühit və institutlar, inanclar, sosial psixologiya və maddi mədəniyyət haqqında dəlilləri qoruyan ən etibarlı arxivdir. Ən zəruri etnoqrafik mənbələrdən biridir. Sözsüz bu mənbədən elmi sürətdə faydalanmaq üçün folklor mətnlərindən çıxarılan informativ məlumatların etibarlılığının müəyyən edilməsi metodologiyası da hazırlanmalıdır. Yəni, hər xalq yozumu etibarlı mənbə sayıla bilməz.

Folklor bütün dünyada həm bədii, həm də dünyəvi bir fenomen kimi qəbul olunur. Tarixçi və etnoqraf belə folklor faktını araşdırdıqda onu müəyyən bir bədii strukturun elementi kimi də bədii-estetik baxımdan dəyərləndirməlidir. Bütün hallarda mətn variasiyaları nəzərə alınmalıdır. Qədim mifoloji inanc və dəyərlərdə elə məsələlər vardır ki, onu bir xalqın inancı, dəyərlər sistemi kimi qiymətləndirmək olmaz. Məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının bəzi boyları ilə yunan əsatirləri arasında ciddi bağlılıqlar mövcuddur. Yaxud türkdilli xalqların müştərək dastanları, inanclar sistemi mövcuddur. Folklorşünas və etnoqrafların tez-tez istifadə etdiyi belə bir ifadə vardır ki, bir xalqı tanımaq heç kimi tanımamaq deməkdir. Bu yanaşmanı unutmaq olmaz. Müşahidələr əsaslandırır ki, bir çox yazılı tarixi mənbələr müxtəlif xalqların şifahi ənənələrinə söykənir.

Uzun əsrlər boyu türk xalqlarının tarixi abidələri çar Rusiyası, sonralar isə sovet ideoloji sisteminin təzyiqi altında olmuş, bu xalqları öz tarixi kökündən ayırmaq, manqurtlaşdırmaq istəmişlər. "Kitabi-Dədə Qorqud", "Alpamış" dastanları yasaqlanmış, Oljas Süleymenovun "Az i ya" əsəri tənqid hədəfinə gətirilmişdir. Təsəvvür edin ki, I Türkoloji Qurultayda iştirak edən ziyalıların əksəriyyəti ya güllələnmiş, ya da sürgün edilmişdir. Yalnız türkdilli dövlətlər müstəqillik qazandıqdan sonra əcdadlarının dünya mədəniyyətinə verdiyi töhfələri yetərincə qiymətləndirə bilmişlər. Bu böyük mədəni irsin sahibi olan türkdilli xalqlar bilirlər ki, onların folklorunda milli ruhu yüksəltmək, vətənpərvərlik hissi aşılamaq, milli və bəşəri dəyərlərə rəğbətli münasibət bəsləmək potensialı vardır.

Əslində, bizim tədqiqatımızın əsas məqsədi ümumtürk folklorunun bir zəngin qanadı olan Qərbi Azərbaycan folklorunu araşdırmaq və həmin materialların Azərbaycan dili dərslərində istifadəsi imkanlarını müəyyən etmək idi. Ona görə də ilk olaraq mövcud V-XI sinif dərsliklərindəki mətnləri diqqətlə nəzərdən keçirdik, çox təəssüf ki, Qərbi Azərbaycanla bağlı konkret bir mətnlə rastlaşmadıq. VI sinif "Azərbaycan dili" dərsliyindəki "Tarixi yanlışlıqlar" mətnini nəzərə almasaq, folklorla, qədim mifologiya ilə bağlı elə bir nümunəyə rast gəlmək olmur.

Təbii ki, ümumtəhsil məktəblərində "Ədəbiyyat" fənni də tədris olunur və orada "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı, Aşıq Ələsgər yaradıcılığı geniş analiz edilir. Ədəbiyyat müəllimi bu əsərlərin tədrisi prosesində Qərbi Azərbaycan torpaqları, Ermənistan-Azərbaycan münaqişəsi, həmin ərazilərdəki yer adlarının mənşəyi və s. haqqında müfəssəl məlumat vermək, şagirdlərdə qədim Azərbaycan folkloru haqqında təəssürat yaratmaq imkanındadır.

Məqaləni hazırlayarkən Qərbi Azərbaycanla, onun etnomədəniyyəti, toponimikası, siyasi-sosial sistemi, tarixi coğrafiyası, oradan olan deportasiyalar və s. haqqında xeyli mənbələrlə rastlaşdıq. AMEA-nın Folklor İnstitutu tərəfindən hazırlanan çoxcildlik "Qərbi Azərbaycan folkloru", H.Mirzəyevin "Seçilmiş əsərləri"nin VII cildindəki "Dərələyəz folkloru", I.Bayramovun " "Qərbi Azərbaycanın toponimlər sistemi", "Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası" və s. kitablar bizə imkan verdi ki, bu mühitin folklor nümunələrinin dil dərslərində təlim materialı kimi istifadəsinin səmərəli yollarını tapaq.

Birincisi, müasir təlim əsasən mətn üzərində qurulur və müəllim bu spektrdən yanaşaraq dil qaydalarından istifadə etməklə əsas nitq bacarıqları olan dinləyib-anlama, danışma, oxu və yazı üzrə səriştələr formalaşdırır. Təbii ki, hər bir mətn digər mətnlə, həyatla inteqrasiyada öyrənilir. Müəllim həm dil qaydalarını mənimsətdikdə, həm də mətnin məzmununu xarakterizə etdikdə Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrindən istifadə edə, qədim azərbaycanlıların inancları, adət və ritualları, türkəçarə və yuxu yozmaları və s. haqqında da məlumat verə bilər.

İkincisi, bugünkü siyasi reallıq müəllimdən ictimai fəallıq, siyasi mövqelilik də tələb edir. Bu mənada müəllim həm Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrindən, həm də o coğrafiyada yazıb-yaratmış sənətkarların ədəbi nümunələrindən istifadə etməklə qədim Azərbaycan torpaqları məsələsini də gələcək nəsillərin yaddaşında, mənəvi gündəmində saxlaya bilər.

Nəhayət, müəllim dil dərslərində yazılı və şifahi nitqin xüsusiyyətlərindən, orfoepik-orfoqrafik normalardan, dilin lüğət tərkibinin əsasında dayanan dialekt şivələrdən, Azərbaycanın tarixi coğrafiyasından, toponimlər sistemindən, həmin toponimlərin qrammatik xüsusiyyətlərindən danışdıqda Qərbi Azərbaycan dialektini, Dərələyəz-Şərur, Göyçə-Tovuz, Qazax şivələrindəki paralellikləri unutmamalı, söhbət Göy-Göldən, Xəzərdən düşəndə Göyçə gölünün, söhbət cənub, şimal bölgəsindən düşəndə Zəngəzurun, Basarkeçərin toponimik izahından, semantik şərhindən qaçmamalıdır. Müəllim bilməlidir ki, "Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan) ərazisinin yerli sakinləri – aborigenləri olan Azərbaycan türklərinin tarixini araşdırmaq elmi və siyasi baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb edir" (Bayramov, 2005: 16).

Unutmaq olmaz ki, müstəqil Azərbaycanda yüz minlərlə Qərbi Azərbaycan kökənli oğuzlar yaşayır. Biz millət olaraq tam formalaşmaq, siyasi və milli kimliyimizi sabitləşdirmək üçün Təbrizdən, Dərbənddən, Qərbi Azərbaycandan olan soydaşlarımızın mental xüsusiyyətlərini dərindən bilməli, gələcəkdə müxtəlif işarələr sistemindən, müxtəlif "kodlardan" deyil, vahid işarələr sistemindən, vahid linqvistikadan gələn işarələr sistemindən, "kodlardan" istifadə etməliyik.

"Sovet dövründə ermənilərin bölgədə türk əhalisinə təzyiq etmək üsullarından biri də ərazilərin tarixi adlarını ermənileşdirmək olmuşdur. Onlar bunu əsasən iki üsulla həyata keçirirdilər: tarixi türk toponimlərinin erməni dilinə tərcümə edilməsi və ya onların müxtəlif erməni "məşhurlarının" adları ilə əvəzlənməsi. Həmçinin kolxozlaşma adı ilə müxtəlif kəndləri birləşdirərək yerli əhalinin məskunlaşdığı əraziləri mümkün qədər daraltmağa çalışırdılar. Müəyyən ərazilərdən də müxtəlif bəhanələrlə – təbii fəlakət zonası olması, kəndlərdə hansısa tikintilərin aparılması və s. kimi bəhanələrlə türk əhalisini bölgədən çıxarmağa çalışır, səlahiyyətin öz əllərində olması, rəhbər vəzifələrdə özlərinin işləməsi səbəbindən əksər hallarda buna nail olurdular" (QAF, I cild: 4).

Unutmaq olmaz ki, toponimiya üçün də məkan qavrayışı ilə əlaqəli anlayışlar fundamentaldır. Göyçə gölünün izahını qərbi azərbaycanlı bir cür, bakılı, şəkili başqa cür verə bilməz. Yaxud İsa peyğəmbər, Məhəmməd peyğəmbər haqqında inancla bağlı məlumatlar fərqli, bir-birinə əks cinahdan şərh edilə bilməz. Səhv izahat insanı əsas inanc nöqtəsindən – Allahdan uzaq salar.

Yadda saxlamaq lazımdır ki, folklor nəsildən-nəslə ötürülən bir miras kimi mədəniyyəti, şifahi ənənələri təmsil etməklə yanaşı, xalqın müdrik düşüncəsini, mifik ideallarını, nəsildən-nəslə ötürülən dünyagörüşünü, inancları, adət və ənənələri şifahi dilin imkanları səviyyəsində ifadə edir. Onun hərtərəfli öyrənilməsi öz xalqının ruhunu, dünyagörüşünü, mədəniyyət və tarixini daha dərindən anlamağa, daha düzgün qiymətləndirməyə imkan verir. Məhz bu cəhətlərinə görə folklor Azərbaycan dili dərslərində təlim resursu kimi unudulmamalı, bu zaman ən son pedaqoji texnologiyalardan, innovativ tədris metodlarından istifadə olunmalıdır.

Dərslərdə folklordan istifadə uşaqları folklorla tanış etməyə, doğma diyara və milli biliklərə sevgi aşılamağa, ümumbəşəri və filoloji mədəniyyəti inkişaf etdirməyə, zənginləşdirməyə kömək edir. Millətin şifahi folkloru ayrılmaz şəkildə bağlı olan ideoloji, idrak və estetik cərəyanları özündə birləşdirən böyük bir sosial sərvətdir. Onun öyrənilməsi mədəniyyəti, tarixi anlamağa və gənc nəslin etnik baxışlarını formalaşdırmağa yönəldilməlidir.

Folklor vətənpərvərlik dəyərlərinin əsas xüsusiyyətlərindən birinə – əxlaq və qəhrəmanlıq əməllərinin tərbiyəsinə malikdir və vətənpərvərliyin hərtərəfli təbliği bu gün dövlətin qarşısında duran ən vacib məsələlərdən biridir.

Şifahi irs gündəlik həyatı, inancları və dünyagörüşünü, "uzaq keçmişdə əcdadların mübarizə və məğlubiyyətlərini" əks etdirən nitq sənətinin ilkin nümunəsidir. O, xalq mədəniyyətinin, keçmişin və bu günün öyrənilməsini təşviq edir. O, uşağın şəxsiyyətinin mənəvi potensialını maarifləndirməyi və keçmiş adət-ənənələri araşdırmağı hədəfləyir. Gənc nəslin mənəvi tərbiyəsi üçün bu adət-ənənələrin dirçəldilməsi, modernləşdirilməsi təhsil prosesinin ayrılmaz hissəsidir.

Atalar sözləri və məsəllər, tapmacalar və mahnılar, nağıllar və əfsanələr şagirdlərdə doğma diyara dərin sevgi və həyatın təməli olan əməyə hörmət aşılayır. Onlar tarixi hadisələr, mədəniyyətlər, cəmiyyətdaxili insani münasibətlər haqqında ətraflı məlumat əldə edirlər.

Sonda onu da qeyd etmək istəyirik ki, AMEA-nın Folklor İnstitutu tərəfindən Ə.Ələkbərlinin redaktorluğu və İlkin Rüstəmzadənin tərtibatı ilə hazırlanmış "Qərbi Azərbaycan folkloru" kitabı folklorumuzun zəngin dil xüsusiyyətlərini, xalqımızın inanc və rituallarını, mifoloji mətn və rəvayətləri, alqış və qarğışları, yasaqları, dua və iltifatları və s. öyrənmək baxımından ən zəngin mənbələrdəndir. Müəllimlərimiz yalnız dərslikdə təklif olunan materiallarla kifayətlənməməli, belə xarakterli mənbələrdən istifadə etməklə şagirdlərə millətin tarixi, milli və bəşəri dəyərləri, uçan xalçalardan müasir təyyarələrə qədər keçilən yolu tanıtmalıdır.

QAYNAQLAR

Bayramov İ. (2005). Qərbi Azərbaycanın toponimlər sistemi. Bakı, "Elm" nəşriyyatı.

Bayramov İ. (2011). Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası. Bakı, "Elm və təhsil".

İsmayılov R., Cəfərova D. Məmmədova S. (2013) Azərbaycan dili-6. Dərslik, Bakı, Altun Kitab.

Qafarlı R. (1999). Mif və nağıl (epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, ADPU nəşr.

Qərbi Azərbaycan folkloru (2023). I cild. Bakı, "Elm və təhsil".

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024) III kitab. Bakı, "Elm" nəşriyyatı.

Mirzəyev H. (2026). Seçilmiş əsərləri. VII c. Dərələyəz folkloru. Bakı.

https: //www.anl.az/down/meqale/525/2022/noyabr/825480.htm

Afaq MUSTAFAYEVA
AMEA Folklor İnstitutu
afanimrahman@gmail.com
https: //orcid.org/ 0009-0000-4704-5570

DƏRƏLƏYƏZ MAHALININ SALLI KƏNDİNİN EL SƏNƏTKARLARININ YARADICILIĞINDA VƏTƏN HƏSRƏTİ, YURD NİSGİLİ

Summary. Western Azerbaijan has long been the cradle of our saz and oral poetic tradition. The ashig art centers (Irevan, Daralayaz, Aghbaba, Goycha, Dara-Chichek) that emerged here reflect our national identity and the spiritual world of our ancestors. Armenian aggression and vandalism erased the ashig schools of Western Azerbaijan from the face of the earth. Repressions and deportations run like a red thread through the works of folk artists belonging to these ashig environments. As a result, these folk artists were forced to leave the lands of their ancestors and, becoming displaced persons, sought refuge in Azerbaijan. Naturally, the motifs of exile and longing for the homeland are vividly and expressively reflected in the poetry of the folk masters of Western Azerbaijan.

One of the ashig centers of Western Azerbaijan is Daralayaz. The village of Salli is considered the heart of this ashig tradition. The folk masters who grew up in this village (Ashig Jalil, Ashig Qulu, Ashig Mirzali, Ashig Bahman, and others) played an important role in the development of ashig art in the region. In the poem "Hardasan?" ("Where Are You?") by the eminent ashig Jalil, the longing for the homeland and nostalgia for the native land are conveyed with exceptional expressiveness:

Chiva, Sallı, Ergez – swallowed by flames,
Leyliqachan, Bulbulolen – ravaged by evil.
Arpa wept blood, the waters turned dark,
My spring won't blossom – where are you, my dear, where are you?

Here the renowned folk artist lists many villages, revealing the cruelty of the Armenians, who shed innocent blood and set homes on fire, and he says that all of Daralayaz was engulfed in flames.

Ashig Qulu also sorrowfully recalls the pain of exile and deprivation:

We abandoned our Homeland, our relatives and kin.

In the poem "Həsrət" ("Longing") by Ashig Mirzali, the same motifs appear:

Our hands are tied, our roads are blocked,
My ailing heart longs for the mountains.

In a number of poems where motifs of longing for the homeland are present, references to the mountains and memories of them frequently appear. For example, Ashig Qulu writes:

People turned away from you –
What happened, my gazelle, mountains?
Fate cast its lot against us –
We have been separated, mountains.

In another poem he again expresses his longing for the mountains:

Far from us has become the road to the mountains.

Is this appeal to the mountains accidental? Certainly not. In both classical poetry and ashig verse, mountains function as a sacred space, a symbol of the homeland. Such poetic images confirm that the folk artists of Western Azerbaijan were fervent patriots, deeply attached to their native land. We believe that monographic research and scholarly exploration in this direction will continue, as the study of Western Azerbaijani folklore remains highly relevant in contemporary folklore studies.

Key words: Western Azerbaijan, Azerbaijani ashig art, mountains, ashig, folk artists, armenian

Qərbi Azərbaycan Azərbaycanın əbədi və əzəli ayrılmaz hissəsi olub, əski çağlardan dədə-babalarımızın sözünü, izini yaşadıb. Buradan ulu ozanlarımızın sazı-sözü, sədası hər yana yayılıb. Qərbi Azərbaycan Azərbaycan aşıq sənətinə İrəvan, Dərələyəz, Ağbaba, Dərəçiçək kimi aşıq mühitləri yetirən torpaqlardır. Burada Aşıq Ələsgər, Aşıq Alı, Növrəs İman, Aşıq Nəcəf, Aşıq Əli, Aşıq Nəsib, Aşıq İsgəndər Ağbabalı, Aşıq Heydər, Aşıq Cəlil, Aşıq Qulu, Aşıq Mirzalı və adını çəkə bilmədiyimiz neçə-neçə ustad aşıqlar yetirmiş, onlar Azərbaycan mədəniyyətini, yəni mənəvi aləmimizin zənginliyini bəstələdikləri havacatlarla, aşıq şeirinin sehri və hikmətilə bəlli etmişlər.

Qərbi Azərbaycanın aşıq mühitlərindən biri də Dərələyəz aşıq mühitidir. Aşıq sənətinin zənginliyi onun çevrələdiyi aşıq mühitləri ilə bəllidir. Aşıq sənəti özünün inkişafında mühitə borculudur. Aşıq mühiti böyük anlayışdır və özündən, öz içindən aşıq məktəbi kimi anlayışlar doğurur (Əliyev, 2019: 201).

Dərələyəz aşıq mühitinin ən görkəmli nümayəndəsi Aşıq Cəlildir. Onun yaratdığı aşıq havacatları, eləcə də yetirdiyi şəyirdlər sayəsində Cəlil ocağı bu bölgədə aşıq mühitinin təkamülünə imkan yaratmışdır. Təbii ki, həm Dərələyəz aşıq mühitinə mənsub el sənətkarlarının, eyni zamanda Aşıq Cəlilin də yaradıcılığında vətən həsrəti və yurd nisgili motivləri əsas yer tutur. Erməni təcavüzü nəticəsində Dərələyəz ərazisində yaşayan soydaşlarımız dədə-baba torpaqlarından didərgin olub Azərbaycana pənah gətirdilər. Təbii ki, onların arasında

el sənətkarları da vardı. İ.Ələsgər yazır: “Bu amansız təqiblər zamanı orda yaşayan aşıqlarımızın da varı-yoxu talan edildi. Amma onlar çəkidə yüngül, qiymətdə isə çox ağır olan sazlarını özləri ilə götürdülər; onu düşmən təhqiri təhlükəsindən xilas edə bildilər” (Ələsgər, 1999: 14).

Digər həmvətənləri kimi Aşıq Cəlilin də erməni təcavüzü nəticəsində dədə-baba torpaqlarından aralı düşməsi, Naxçıvana pənah gətirməsi onun qəlbini incitmiş, bu duyğu və düşüncələri “Hardasan?” qoşmasında qəmli bir dillə izhar etmişdir. Bu poetik örnəkdə Dərələyəz bölgəsinin yer-yurd adları çəkildiyinə, erməni vandalizminin gətirdiyi fəlakət və faciələrin real təsviri, eləcə də bölgənin oda qalanması yığcam lövhələrlə əks olunmasına görə bu qoşmanın xeyli hissəsini burada verməyi məqbul hesab etdik.

Soruşmursan dost-tanışdan hardayam?
Sağım yağı, solum düşmən, dardayam.
Dörd bir yanım dəmir qəfəs, tordayam,
Yetiş dada, canım-gözüm, hardasan?

Yapon bu yerlərdə meydan sulayır,
Nijde belimizdə ocaq qalayır.
Yurdumda-yuvamda bayquş ulayır,
Sönür od-ocağım, közüm, hardasan?

Kafir süngüsünə keçir qız-oğlan,
Arpa qayasından qan süzülür, qan.
Qalmadı mahalda ər, sənə qurban,
Şəhid olur oğlum, qızım, hardasan?

Çivə, Sallı, Ərgəz oda qalandı,
Leyliqaçan, Bülbülölən talandı.
Arpa qan ağladı, sular bulandı,
Açılmaz baharım, yazım, hardasan?

Kəsdilər yağılar bərəni-bəndi,
Odlara qalandı Əmağu kəndi.
Bütün Dərələyəz ağlayır indi,
Bu dərdə mən necə dözüm, hardasan? (Mirzəyev, 2006: 241)

Buradan da göründüyü kimi, düşmən qoşunları Dərələyəzi hər tərəfdən mühasirəyə alıb. Aşıq Cəlil bunu “Sağım yağı, solum düşmən, dardayam” ifadəsi ilə dilə gətirmişdir. Müəllif Yapon, Nijde kimi erməni cəlladlarının adlarını çəkir. Tarixdən də bu qatillərin olduqca amansız, qəddar olduqları bəllidir. El sənətkarı bu vəhşiliyin nəticəsində abad yer-yurdun, yaşayış məntəqələrinin xarabalığa çevrildiyini göstərir. O yana yana deyir:

Yurdumda-yuvamda bayquş ulayır,
Sönür od-ocağım, közüm, hardasan?

Aşıq bu ağır dərdi – Dərələyəzin od-alova bürünməsini “Bu dərdə mən necə dözüm” deyə dilə gətirir. Haqqında söz açdığımız poetik örnəkdə Çivə, Sallı, Ərgəz, Leyliqaçan, Bülbülölən, Əmağu Dərələyəzin yaşayış məntəqələri, kəndləridir – bir tərəfdən Dərələyəz bölgəsini təmsil edir, o biri tərəfdən bu abad kəndlərin erməni vəhşəti nəticəsində xarabalığa çevrilməsi əks olunub. Erməni vandalizmi, erməni cəlladlarının törətdikləri qırğınlar, faciələr ustalıqla, yığcam detallarla işlənib. Aşıq Cəlil “Arpa qan ağladı” ifadəsi ilə Arpa çayının sularına nahaq qanlar töküldüyünü göstərməkdədir.

Aşıq Cəlilin şəyirdi Aşıq Qulu da Dərələyəzdə baş verən qırğın və faciələrə laqeyd yanaşmır. Didərginlik, böyüyüb boya-başa yetdiyi doğma kəndini tərk etməsi bu el sənətkarını kədərləndirir. Bunu özünün “Dağlar” qoşmasında belə təsvir edir:

Qulu deyər, ayrı düşdüm elimdən,
Başım ayazımır didəm selindən.
Dəmləyəsən çayı səhlab gülündən,
Uzaq düşdü bizə yolu dağların (Mirzəyev, 2006: 267).

Tanınmış aşıq müsibətin təsirindən, düçar olduğu vəhşətin üzündən göz yaşlarının selə çevrildiyini göstərir. O burada “Uzaq düşdü bizə yolu dağların” deyə özünün ağır kədərini dilə gətirir. Təbii ki, burada dağlar Vətənin simvolu olub, onu təmsil edir.

Aşıq Qulunun “Oldu” adlı qoşmasında düşmənin amansızlığı, dərələyəzlilərin dirənişi, dəhşətli, tükürpədici hadisələr öz əksini tapmışdır. Bu faciələri gözləri ilə görən müəllif yığcam təsvirlərlə olanları misralara çevirmişdir.

Bir zəmanə gördük tərsin başladı,
Gündə bir kənd yanıb, səngi-sar oldu.
Altmış meyit birdən düşdü araya,
Nə kəfən tapıldı, nə məzar oldu.

İnsanın içinə düşdü bir səda
Yazıqlar bir-birin yandırdı oda.
Erməni dəstəsi oldu bir fida,
Müsəlman seçilib can bezar oldu.

Kimini boynundan çəkdilər dara,
Kiminin qəlbinə vurdular yara.
Müsəlman millətim düşübdür dara,
Bilmədim, dünyada qeyli-qal oldu (Mirzəyev, 2006: 265)

Qeyd edək ki, Sallının tanınmış el şairi Rəhman Mustafayevin "Dağlar" qoşması Aşıq Qulunun bir az əvvəl bəhs etdiyimiz şeiri ilə səsləşməkdədir.

Sallı Bəyəlidə daha dincəlmir,
Bəhmanın sədəfli sazı dillənmir.
Axan göz yaşların ölçüyə gəlmir,
Sırsıra bağlayır tellərin, dağlar.

Şair burada özünün üzüntüsünü, Sallıya olan həsrətini, dərdinin dağların da çəkə bilmədiyini deyir. Göstərir ki, bu amansız ayrılıq atası Aşıq Bəhmanın sazını da susdurub, didərginlər göz yaşlarını saxlaya bilmirlər. Bəli, Vətən həsrəti, yurd nisgili yurdsuz insanların ürəyini yandırır. Bu, el şairini betər tərpədir, odur ki, qürbətdə, yağı tapdağı altında qalan yer-yurdu xatırlayır, bu dərdi "dağ boyda dağ həsrəti" adlandırır.

Hanı Dəmirtəpə, Təkədonduran,
Zəngəzur dərdidir canı yandıran.
Salvartı həsrəti qəlb usandıran,
Bu dərddir dağ boyda, canlar alıbdır (Mustafayev, 2008: 34).

Dərələyəz həsrətilə yanıb tutuşan Rəhman Mustafayev həm olub-keçəni xatırlayır, həm də yurdunun el sənətkarlarının ustadlığını və kamilliyini yada salır.

"Cəlili" suların zümzüməsidi,
Xeyir-duasını Ələsgər verib.
Qəlblərə məlhəmdi Bəhmanın səsi,
Yaradan Loğmana bərabər verib.

Rzaqulu, Qulu, Aşıq Mirzalı,
Sənətkar idilər başdan, binadan.
Hacıməmməd əmim, balaban Vəli,
İlham alırdılar eldən, obadan.

Aşıq Bərxudarın gur zənguləsi,
Yerdə sədasıydı odlu şimşəyin.
Dağlarda gurlayan sellərin səsi,
Hücum nərəsiydi mərd igidlərin.

Gördüyümüz kimi, müəllif Aşıq Cəlilə Aşıq Ələsgərin xeyir-dua verdiyini deyir, burada Rzaqulu, Qulu, Mirzalı, Aşıq Bərxudar kimi el sənətkarlarını dilə gətirir, onların həsrətini çəkdiyini də gizlətmir. O, Hacıməmməd və balaban Vəlinin sənətkarlığından söz açır, bu el sənətkarlarının sazını-sözünü, sədalarını dağlardakı mərd igidlərin hücum nərələri adlandırır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Dərələyəz aşıq mühitinə mənsub el sənətkarlarını həmişə balabançılar müşayiət etmişlər. Məsələn, Balaban Vəli (Sallı kəndindəndir) Aşıq Cəlili, Aşıq Mirzalını, Aşıq Bəhmanı, Aşıq Barxudarı müşayiət etmişdir. Yəni, Sallı özünün tanınmış balabançıları ilə fərqlənmişdir. Belələrindən biri də Məhəmməd Mehrəliyevdir. Balaban sazla həmişə həmahəng olub, məclisə xüsusi rövnəq və xoşluq gətirmişdir.

Qeyd edək ki, şairin "Sal babam" adlı şeiri də digər şeirlərindən fərqlənir. Rəhman Mustafayev burada Dərələyəz mahalındakı yer-yurd adlarının düşmən tərəfindən dəyişdirilməsinin onu kədərləndirdiyini göstərir. O, Sallıdan aralı düşməsindən təsirləndiyini bildirir:

Arpa Arenidir, Həsənkənd – Şatin...
Dəyişdi kəndlərin, yurdların adı.
Yeğekis çağrıldı qədim Orta pin,
Çaylar inildədi, bulaq ağladı.
Sallı mənsiz qalıb, mənim Sal babam,
Aşıqlar şəninə nəğmə deyərdi.

Bir sözlə, müəllif doğma yurdunu bir an da olsa unuda bilmir o yeri-yurdu dağı ilə, daşı, dərəsi, bulaqları ilə anır:

Gülüstan Bəyəlim – mənim Sal obam,
Cənnətdə min dürlü bağa dəyərdi.

Qiblə bulağıydı qibləmiz bizim,
Süd bulağın suyu – ana südüydü.
Dəhnə dərəsində qalıbdır gözüm,
Əks-sədaları dağ öyüdüydü (Mustafayev, 2008: 28).

Əlimizə-ovcumuza gəlib çatan poeziya nümunələri göstərir ki, düşmən heç bir günahı olmayan qızgəlini, qocaları, uşaqları ucdantutma qırmış, kəndləri xarabaya çevirmiş, soyqırım etməklə, bizim soydaşlarımızı qırmaqla bizim ərazilərimizi ələ keçirməyə başlamışdır. Təcavüzkarlıq bu gün də ermənilərin canında-qanında yaşamaqdadır.

Dərələyəzsiz yaşamaq, didərginlik Aşıq Mirzalıya da ağır təsir etmiş, bu el sənətkarının da ürəyini riqqətə gətirmişdir. O da dərd-sərini misralara çevirmiş, dərdini dağlara ünvanlanmışdır:

Qollarım da bağlı, yolum da bağlı,
Xəstə könlüm qalıb dağlara həsrət.
Gecə yuxum yoxdu gündüz qərarım,
Tükənib göz yaşım ağlara həsrət (Mirzəyev, 2006: 313).

Rəhman Mustafayevin "Kainatım, Azərbaycan" şeiri də diqqətçəkicidir. Müəllif burada şahid olduğu 1949-1953-cü illərdə baş verən deportasiyanı xatırlayır. Göstərir ki, onda onun cəmi on bir yaşı olub. Dağlıq yerlərdən köçürülən ailələr isti arana göndərildiklərindən əziyyət çəkir, aran istisinə dözə bilmir, şairin qeyd etdiyi kimi, "bir ildə on kənd dəyişirlər", amma yenə alınmır, yeni yaşayışa alışa bilmirlər. Bu dərd-sərlə, çətinliklə dolu illər müəllifin yaddaşına yazılmaqla bərabər, həm onun yaradıcılığına da hopmuş, şeirə dönmüş, həm də bunlar sadə bir dillə verilmişdir. Təbii ki, şeirin əhəmiyyətini nəzərə alıb onun xeyli hissəsini burada verməyi məqbul saymışıq, çünki burada didərginlik də, deportasiyadakı əzab-əziyyət də onu öz gözləri ilə görən el sənətkarının dili ilə deyilir. Rəhman Mustafayev yazır:

Qırx doqquz, on bir yaş, Vətən geridə,
Təkərlər dalınca boylandı Vətən.
Üç aylıq, beş aylıq "Vətən" görəndə
Yuxuda ruhumdan boy aldı Vətən.

De, hansı Vətəndən, axı, mən yazım,
Bir ildə on kənddə biz yuva qurduq.
Hansı bir ləhcədə gəlsin avazım,
Dağda, dərələrdə köhlənlər yorduq.

Həsrətlə izlədik qaraçıları
Vətən təkər üstə – arabadaydı.
Gecələr qovanda boz keçiləri,
Yuxumuz yol üstü xarabadaydı.

İtirdik yollarda varı, dövləti,
İtməyən bir namus, bir qeyrət oldu.
Bir də bərk qoruduq arı, hörməti,
Qəlblərdə ölməyən cəsarət oldu (Mustafayev, 2008: 28).

Aşıq Bəhman "Hanı" gəraylısında yurdundan ayrı düşən elləri axtardığını deyir:

Köksündə otlar sürülər,
Suyundan içən dirilər.
Əlvan libasa bürünər,
Səndə gəzən ellər hanı? (Mirzəyev, 2006: 269).

Məhəmmədəli Bayramov da vətən həsrəti çəkdiyini "Qaranquş" qoşmasında xatırladır:

Məhəmmədəli, çək vətənin həsrətin,
Bu qürbətdə kim olacaq həmdəmin.
Uç vətənə, unutmaram xidmətin,
And içirəm düz ilqarə, qaranquş (Mirzəyev, 2006: 671).

Müəllifin "Vətənin" şeiri də bu qoşma ilə paralellik təşkil edir. Şair yazır:

Tərki-vətən olub gəzdim hər yanı,
Yoxdu bərabəri, tayı vətənin.
Hər daşı, torpağı şirindir mənə,
Qüdrətdən verilib payı vətənin (Mirzəyev, 2006: 671).

Şair Rzaqulu da vətən həsərini özünəməxsus bir dillə yana-yana təsvir edir:

Qurulmur alaçıq, çəkilmir nəmi,
Hər kəs görsə artar möhnəti, qəmi.

Çeşmə bulaqları abı-zəmzəmi,
Paylanmır üstündən saqi dağların (Mirzəyev, 2006: 520).

Şairin "Gedirəm" qoşmasında da elin dərdi, müəllifin yurd həsrəti, onun gətirdiyi dərd-sər göstərilir:

Kimi sürgün oldu, kimi talandı,
Zülm artdı zülm üstə qalandı.
Döndü rüzigarım tərsə dolandı,
Təhr eyləyib rüzigara gedirəm (Mirzəyev, 2006: 522).

Şair Rzaqulunun "Məzar sandıq" şeirində də yurd həsrəti qəmli bir dildə verilib:

Müxənnət zəmanə nələr qayırdı,
Oynadı yerindən el, məzar sandıq.
Qəza vurdu bizi səndən ayırdı,
Daha düşməz sənə yol, məzar sandıq (Mirzəyev, 2006: 269).

Haqqında söz açdığımız el sənətkarlarının yaradıcılığında Vətən həsrəti, yurd nisgili motivləri həm çox qabarıq, həm də təsirli, eyni zamanda bununla birlikdə erməni təcavüzü, yağı qəddarlığı nəzərdən keçirdiyimiz poetik örnəkdə ötəri işlənmişdir? Zənnimizcə, yox, əksinə, bu motivlərin (Vətən həsrəti, yurd nisgili motivlərini nəzərdə tuturuq) əsl səbəbi erməni təcavüzüdür desək, daha dəqiq olar. Dərələyəz, eləcə də digər Qərbi Azərbaycan mühitlərinə mənsub el sənətkarlarının yaradıcılığında buna görədir ki, Vətən həsrəti, yurd nisgili motivləri daha qəmli, daha təsirli işlənmişdir. Təbii ki, bununla bərabər erməni vandalizmi də ətraflı əks olunmuşdur. Çünki düşmən ələ keçirdiyi torpaqlardan izlərimizi silməyə çalışan namərd ermənilərdir. İndiyə qədər davam edən repressiyalar, deportasiyalar, qaçaqaçlar da bununla bağlıdır. Bu motivlər də Dərələyəz aşıq mühitinə mənsub el sənətkarlarının şeirlərində öz əksini tapıb. Bu qeyd olunan Aşıq Cəlilin, Aşıq Qulunun, Aşıq Mirzalının, Rəhman Mustafayevin şeirlərində rast gəlinəndir. Bu motivlərə Göyçə aşıq mühitində də az təsadüf olunmur. Məsələn, Aşıq Cahad deyir:

Vətən çox şirindi, çıxmaz yadımdan,
Qırılıb qanadım, uça bilmirəm.
Sərgərdan qalmışam sahibsiz yerdə,
Sirrimi yadlara aça bilmirəm.

Urus zərbə vurdu Azərbaycana,
Dığalar əlindən yetmişik cana.
Köç-köç oldu, hərə düşdü bir yana,
Burdan özgə yerə qaça bilmirəm (Ələsgər, 1999: 233).

Gördüyümüz kimi, erməni vəhşətinin təsiri, miqyası adamı heyrətləndirir, adından da bəlli olduğu kimi, bunun baisi namərd ermənilərdir. Biz ermənilərə nə etmişik, onların torpaqlarını qəsb etməmişik, onlara qarşı ərazi iddialarımız yoxdur. Amma bunun müqabilində ermənilər dəfələrlə soydaşlarımız yaşayan torpaqlarda amansız qırğınlar törətmiş, xarabalıqlar yaratmışlar. Onlar əliyalın əhaliyə, qadına, qocaya uşağa mərhəmət etməmişlər. Etməyəcəklərini də Xocalı soyqırımında, Qarabağ uğrunda vuruşmalarda gördük, şahid olduq. Nəhayət, 44 günlük Vətən müharibəsində Müzəffər Ali Baş Komandanımızın rəhbərliyi ilə Şanlı ordumuz düşmən üzərində qələbə çaldı. Bu zəfər torpaqlarımızı düşmən təcavüzündən xilas etdi, eyni zamanda itirdiyimiz dədə-baba torpaqlarımıza – Qərbi Azərbaycana qayıdış inamını qüvvətləndirdi. Qərbi Azərbaycana qayıdış məsələsi Azərbaycan Prezidenti cənab İlham Əliyevin AMEA-nın 80 illiyindəki çıxışında öz əksini tapıb: "Qərbi Azərbaycan tarixi diyardır, şəhərlərin, kəndlərin adları Azərbaycan mənşəlidir və biz yaxşı bilirik ki, indiki Ermənistan ərazisində tarix boyu Azərbaycan xalqı yaşayıb". Ölkə rəhbəri deyir: "Biz tarixi torpaqlarımıza qayıdacağıq, tanklarla yox, avtomobillərlə qayıdacağıq". Bu qayıdış məsələsi ilə bağlı ictimai təşkilatların, alimlərin də üzərinə məsuliyyət düşdüyü xüsusi vurğulanır: "İctimai təşkilatlar, eyni zamanda Azərbaycan alimləri mən bilirəm, izləyirəm ki, bu istiqamətdə bir çox elmi əsərlər yaradıb. Onların sayı daha çox olmalıdır". Qərbi Azərbaycanın aşıq mühitlərinə mənsub sənətkarlarının, o cümlədən Sallı kəndində yaşayıb-yaradan aşıqların və el şairlərinin yaradıcılığı bundan sonra da tədqiqat və axtarışlara cəlb olunmalı, bu barədə elmi məqalələr yazılmalıdır. Çünki bu şeirlərdə Qərbi Azərbaycan toponimləri, Vətən sevgisi, erməni təcavüzü, o torpaqlara qayıdış inamı qüvvətlidir.

QAYNAQLAR

Cəfərzadə, Ə. (2025). Aşıq yaradıcılığının tədqiqi (I cild). Bakı: SkyG.
Ələsgər, İ. (1999). Sazlı-sözlü Göyçə. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
Əliyev, R. (2019). Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Elm və təhsil.
Mirzəyev, H. (2006). Dərələyəz folkloru. Bakı: Elm.
Mustafayev, R. (2008). Arzu. Bakı: Nurlan.

Afaq RAMAZANOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
afagramazanova@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-6287-434X

ATTC-NİN ARXİVİNDƏ ZƏNGƏZUR HADİSƏLƏRİNƏ DAİR QİYMƏTLİ BİR SƏNƏD

Summary. The article examines a newly revealed and highly significant archival source that sheds light on the events that took place in the Zangezur region in the early 20th century. The study is based on a rare document preserved in the Archive of the SSRA (Fond 389, File 72) - a 1926 report-letter written by the archaeologist-ethnographer A. Alakbarov and addressed to the chairman of the Society for the Study and Research of Azerbaijan. The document reflects the author's observations collected during his expedition to Karabakh, Zangezur, and the Nakhchivan ASSR, including valuable ethnographic data on the Turkic population of Sisian and the socio-political situation in the region.

Alakbarov's letter describes in detail the destruction of Azerbaijani/Turkic villages, the systematic expulsion of the local population, the seizure of their property, and the humanitarian catastrophe caused both by Armenian Dashnak groups and by the direct involvement or silent consent of Soviet authorities. The paper analyzes the stylistic and ideological features of the document, emphasizing that its sharp tone and factual content could, in the context of the Soviet political climate of the 1920–30s, have become a reason for the author's later repression.

The study concludes that this letter, although focused on a single village case, reveals the broader scale of Armenian-Bolshevik violence against the Azerbaijani/Turkic population in Zangezur. As a unique archival source, it offers essential material for historians and scholars studying the complex socio-political processes of that period.

Key words: Society for the Study and Research of Azerbaijan, archival documents, Zangezur events, A.Alakbarov, Armenian Dashnak violence

Giriş. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda elmi düşüncənin təşkili və istiqamətləndirilməsi sahəsində mühüm bir mərhələ başlandı. 1923-cü ildə yaradılan Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti qısa müddət ərzində ölkədə elmi fəaliyyətin əsas mərkəzlərindən birinə çevrildi. Cəmiyyətin əsas məqsədi Azərbaycanın müxtəlif bölgələrinin arxeoloji, etnoqrafik, dilçilik və folklor baxımından sistemli şəkildə öyrənilməsi idi (Hacıyeva, 2021). Bu məqsədlə təşkil olunan ekspedisiyalar təkcə elmi nəticələr vermədi, eyni zamanda milli elmi yaddaşın formalaşmasına ciddi töhfə göstərdi. Cəmiyyətin xətti ilə həyata keçirilən folklor və etnoqrafik səfərlər nəticəsində Azərbaycan şifahi xalq yaradıcılığının bir sıra mühüm nümunələri ilk dəfə elmi əsaslarla nəşr olundu. "Koroğlu" dastanının mükəmməl variantının çapı, tapmacaların toplanması və cənub bölgələrinə dair zəngin folklor mətnlərinin nəşri bu fəaliyyətin bariz göstəricilərindəndir.

1926-1927-ci illərdə Cəmiyyətin xətti ilə təşkil olunan ekspedisiyalar xüsusilə diqqətəlayiqdir. Bu səfərlər zamanı Qarabağ, Naxçıvan və Zəngəzur ərazilərində aparılan müşahidələr nəticəsində qədim maddi mədəniyyət nümunələri qeydə alınmış, regionun sosial-məişət həyatı, yaşayış formaları və ənənələri sənədləşdirilmişdir. Ekspedisiyaların rəsmi materialları – İ.Meşşaninovun "Археологическая экспедиция Общества в Нагорный Карабах и Нахкрай//Dağlıq Qarabağa və Naxçıvan diyarına arxeoloji ekspedisiya" yazısı – ATTC-nin "Xəbərlər"ində dərc edilərək elmi dövriyyəyə daxil edilmişdir (Мещанинов, 1927: 104).

Bu səfərlərin ən qiymətli nəticələrindən biri tarixçi-etnoqraf Ə.Ələkbərovun Zəngəzurla bağlı qeydləridir. Onun 1926-cı ildə Qarabağ-Zəngəzur marşrutu üzrə etdiyi səyahət zamanı topladığı müşahidələr qələmə alınaraq həmin il Cəmiyyətə təqdim edilir və 1927-ci ildə Cəmiyyətin Xəbərlərində "Поездка в Зангезур и Нахкрай//Zəngəzura və Naxçıvan diyarına səfər" adı altında nəşr edilir (Алекперов, 1927: 210). Bu yazı bölgənin XX əsrin əvvəllərindəki real sosial və mədəni mənzərəsini əks etdirir və Gorus ətrafında rast gəlinən mağara yaşayış yerlərinin təsviri, onların həm yaşayış, həm də təsərrüfat məqsədilə istifadəsi Zəngəzurda məskunlaşmanın qədim qatlarına işıq salır. Mağaralarda tapılan saxsı qalıqları və məişət əşyaları bu məkanların uzun müddət ərzində istifadə olunduğunu göstərir.

Ə.Ələkbərovun qeydlərində Zəngəzur kəndlərinin ağır taleyi də əksini tapır. Vağudi kəndinin 1919-1920-ci illər hadisələri nəticəsində demək olar ki, dağıdılması, yolların olmaması, tikinti materialı çatışmazlığı şəraitində əhalinin söyüd bağları salmaqla yaşayışını davam etdirməsi bölgənin sosial-iqtisadi vəziyyətini aydın şəkildə nümayiş etdirir. Bu bağların yerli həyat üçün həyati əhəmiyyət daşıması xüsusilə vurğulanır.

Mətnin etnoqrafik baxımdan ən maraqlı cəhətlərindən biri ənənəvi yaşayış məkanının daxili quruluşunun təsviridir. Qış aylarında evin mərkəzində yerləşən təndir üzərində qurulan kürsü ailə üzvlərinin həm isinməsi, həm də birgə yaşam modeli kimi təqdim olunur. Bu detal Azərbaycan kənd evinin sosial funksiyasını da ortaya qoyur.

Ə.Ələkbərovun müşahidələrində Zəngəzur qadınlarının ictimai mövqeyi ayrıca yer tutur. Sisyan bölgəsində türk qadınlarının kişilərlə nisbətən bərabər hüquqlara malik olması, sərbəst davranması və ailə qurmaqda seçim azadlığına sahib olması qeyd edilir. Maraqlıdır ki, bu azadlıq dağlıq zonanı tərk edib Naxçıvan düzənliyinə keçdikdə dəyişir və davranış normaları sərtləşir. Bu fərq bölgələrarası mədəni model müxtəlifliyini aydın şəkildə göstərir.

Zəngəzur toy adətləri də Ə.Ələkbərovun qeydlərində geniş yer tutur. Toyların adətən payız mövsümündə keçirilməsi, "başdıx" adlanan başlıq sistemi, toybaşının mərasimi idarə edən əsas fiqur olması, qadın və kişilərin bir yerdə iştirak etməsi, gəlinin evə daxil olarkən çörək və ya lavaş yığması, toy karvanının yolunun kəsilməsi və hər kəsin toya toyuq gətirməsi kimi detallar bölgənin mərasim mədəniyyətinin özünəməxsus xüsusiyyətlərini ortaya qoyur.

Məqaləyə əlavə edilmiş fotoşəkillər Zəngəzur əhalisinin antropoloji tiplərini, geyim üslubunu və gündəlik həyatını əks etdirən nadir vizual materiallar sırasındadır (Алекперов, 1927: 210). Bu şəkillər XX əsrin əvvəllərində aparılan elmi sənədləşmənin səviyyəsini və məsuliyyətini göstərir.

Zəngəzura edilən səfərlərin yalnız elmi deyil, həm də tarixi həqiqətlərin qorunması baxımından əhəmiyyət daşıdığı da aydın görünür. Həmin dövrdə bölgə ilə bağlı hazırlanmış bəzi hesabatlarda faktların təhrif olunması, tarixi-mədəni irsin başqa adlar altında təqdim edilməsi cəhdləri mövcud idi. Məhz bu səbəbdən yerində müşahidə aparmaq, real vəziyyəti sənədləşdirmək və faktları qeydə almaq xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi.

Ə.Ələkbərov sonrakı illərdə də Zəngəzur mövzusuna qayıtmış, xalq teatrı, mərasimlər və inanclar barədə yazılarında bu bölgədən topladığı materiallardan istifadə etmişdir. Yağış yağdırma ayinləri, ictimai magiya elementləri və qadınların mərasimlərdə iştirakı ilə bağlı qeydlər onun sahə müşahidələrinin uzunmüddətli elmi dəyərə malik olduğunu göstərir.

Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin fəaliyyəti çərçivəsində toplanmış Zəngəzur materialları bölgənin sosial-mədəni həyatını, məişətini və mərasim sistemini bütün dolğunluğu ilə əks etdirən nadir qaynaqlardandır. Bu qeydlər XX əsrin əvvəllərində Zəngəzurun tarixi gerçəkliyini anlamaq üçün mühüm əsas yaradır.

Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin arxivindəki Ə.Ələkbərova məxsus Zəngəzur hadisələrini təsvir edən qiymətli bir sənəd. Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin sənədləri hal-hazırda AMEA Rəyasət heyətinin arxivində və Milli Arxiv İdarəsində qorunur. Təəssüflər olsun ki, bu qiymətli kağızlar və sənədlər Cəmiyyətin bütün fəaliyyətini əhatə etmir və dövrümüzə qədər naqis şəkildə gəlib çatmışdır: protokollar tam deyil, iclaslarda edilən məruzələr – *protokola əlavə olunur* – qeydinə baxmayaraq qovluqlarda yoxdur və s. Amma bu naqis və natamam qovluqlar belə bu Cəmiyyətin gördüyü böyük işlərə işıq salır. Milli Arxiv İdarəsində Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin qovluqları ilə işləyərkən çox dəyərli bir sənəd əlimizə keçdi. Yuxarıda fəaliyyətinə geniş toxunduğumuz arxeoloq-etnoqraf Ə.Ələkbərovun bir məktubu bu arxivdə saxlanılır. Həmin sənəd 389-cu fondda, 72 nömrəli saxlama vahidi atında qorunur. Məktub Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin sədrinə ünvanlanıb və məzmunundan aydın olur ki, 1926-cı ildə yazılıb. Bu məktuba nəzər yetirək:

Председателю общества обследования и изучения Азербайджана...

Отчет А.Алекперова по разведочно-этнографической поездке в Карабах, Зангезур и Нахичевань ССР

10 сентября я получил командировку от общества Изучения Азербайджана в Ордубадский район Нахичеванской Республики для производства археологических и этнографических работ. Поехал я через Евлах, Карабах и Зангезур. Из Геруси я проехал верхом через селения района Сисиан, и через перевал Гедык перешел в Нахичеванскую Республику. В селениях Сисиана я собрал очень ценный этнографический материал. В этом районе тюркское население очень мало затронуто персидской культурой и таким образом сохранила до наших дней древнетюркский быт. О своей научной работе я сделал специальный доклад, а в этом обращении к вам, я коснусь только одного прискорбного явления, свидетелем которого невольно пришлось мне быть. В начале я уже указывал, что тюркское население этого района не затронуто персидской культурой и к этому нужно еще прибавить, что это население, вообще, не затронуто никакой культурой и находится в полу первобытном состоянии. Сисианский район, до мировой войны, насчитывал около 50-ти селений, из которых 30 было тюркских, с населением около 25-ти тысяч человек. События 18-ых, 19, 20 и 21-ых годов обрушились на эти населения и из этих селений осталось теперь шесть-семь с населением в 2-3 тысячи. Никаких межнациональных боев здесь не было, а было ***поголовное истребление тюркского населения дашнаками****. Это было в прошлом. С приходом Советской власти, население этих деревень начало возвращаться в свои разбитые деревни, надеясь снова обустроиться, залечить свои тяжелые раны. Тут обнаружилось новое ненормальное явление: их не стали пускать в свои деревни, основываясь на том, что они должны*

были вернуться в 21-ом году. Напрасно они указывали, что в 21-ом году еще бродили дашнакские банды. С трудом, незаметно, несколько селений сумели пробраться и поселиться. Но лучшие дома и сады их, были заняты. Заняты не беженцами, а жителями соседних деревень. Почти все крестьяне соседних деревень, таким образом, успели занять в 3-4-х селениях самые лучшие места и теперь, проезжая через эти селения, можно наблюдать странные явления: пол селения занято какими-то стариками, калеками, детьми. Семейства разбились на 3-4 части по разным деревням, захватывая на каждого члена семьи лучшие сады и дома. А хозяева этих усадьб ночуют где-то по горам и не имеют возможности вернуться к себе. Для примера, укажу на селение Орта-Уст. После советизации они вернулись, их не пустили в селение, хотя селение Орта-Уст никем не было занято. Они ушли, надеясь на благоприятное разрешение вопроса в будущем. В следующем году они опять подошли к этому селению, но крестьяне соседних селений, потворствуемые властями, прогнали их прикладами и палками. Прошлое лето они вернулись и, пользуясь темной ночью, пробрались в свое селение. Утром их окружили соседние крестьяне, предложив убраться. Тогда жители Орта-Уста прибегли к очень наивному способу: они весь вьючный скот угнали от селения, надеясь, что не на чем будет увезти домашний скарб и они останутся, таким образом у себя дома. Но власти прибегли к крутой мере: арестовали около 20-ти стариков, увели в Каракилис, а женщинам начали угрожать, что этих стариков расстреляют. Женщины в ужасе забрали что попало в руки и ушли из селения. В этом году я застал такую картину: Орта-Уст пустой, а жители живут в юртах недалеко от своего селения, в самых плохих условиях. Этот год для них был роковым. Началась чума. Они обратились к властям о помощи, но никакой ветеринарной помощи не было оказано. В каждом доме теперь можно видеть целые склады кож погибшего скота. И теперь они в ужасном положении. Нет скота, нет жилища, нет посева. Положение их отчаянное. Я думаю, что, с наступлением холодов, многие из них погибнут. ***Вообще, тюркское население этого района терроризировано.*** *Часто меня крестьяне спрашивали, насколько им безопасно оставаться здесь. Только вера в Советскую власть и в то, что Советская власть когда-нибудь их разберет и окажет им помощь, удерживает их у родных мест. В этом обращении я буду краток, не буду касаться тех уже «нормальных» недостатков, как вроде того, что нет медицинской и культурной помощи. Я других примеров не буду приводить, надеясь, что разрешением этого вопроса специально займутся. Я со своей стороны готов всегда дать дополнительные сведения и оказать содействие для выяснения положения тюркского населения Зангезура.*

Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin sədrinə...

A.Ələkbərovun Qarabağa, Zəngəzura və Naxçıvan SSR-ə kəşfiyyat-etnoqrafik səfərinə dair hesabatı

Sentyabrın 10-da Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti tərəfindən arxeoloji və etnoqrafik işlərin aparılması üçün Naxçıvan Respublikasının Ordubad rayonuna ezam edildim. Oraya Yevlaxdan, Qarabağdan, Zəngəzurdan keçərək getdim. Gorusdan atla Sisyan rayonunun kəndlərini və Gədik aşırımını keçərək Naxçıvan Respublikasına gəldim. Sisyan kəndlərində çox qiymətli etnoqrafik material topladım. Bu bölgədə türk əhalisi fars mədəniyyətindən çox az təsirlənmiş və bununla da qədim türk həyat tərzini bu günə qədər qoruyub saxlamışdır. Elmi fəaliyyətimlə bağlı xüsusi məruzə ilə çıxış etmişəm və sizə bu müraciətimdə istər-istəməz şahidi olduğum yalnız bir pis hadisəyə toxunacağam. Mən əvvəldə qeyd etdim ki, bu bölgənin türk əhalisi fars mədəniyyətinin təsirinə məruz qalmayıb və buna əlavə etmək lazımdır ki, bu əhali, ümumiyyətlə, heç bir mədəniyyətin təsirinə məruz qalmayıb və yarıprimitiv vəziyyətdədir. Dünya müharibəsindən əvvəl[1] *Sisyan bölgəsində 50-yə yaxın kənd var idi, onlardan 30-u 25 minə yaxın əhalisi olan türk kəndləri idi. 18-ci, 19-cu, 20-ci və 21-ci illərin hadisələri bu əhalinin başında çatladı və bu kəndlərdən indi 2-3 min əhalisi olan altı-yeddi kəndi qalıb. Burada milli zəmində döyüşlər olmamışdı, amma* ***daşnaklar tərəfindən türk əhalisinin tamamilə məhv edilməsi baş vermişdi.*** *Bu keçmişdə olub. Sovet hakimiyyətinin gəlişi ilə bu kəndlərin əhalisi yenidən məskunlaşmaq və ağır yaralarını sağaltmaq ümidi ilə dağılmış kəndlərinə qayıtmağa başladılar. Burada yeni bir qeyri-normal hadisə aşkar edildi: 21-ci ildə qayıtmalı olduqlarını əsas gətirərək onlar öz kəndlərinə buraxılmadılar. Əbəs yerə 1921-ci ildə daşnak quldur dəstələrinin hələ də gəzdiyini qeyd etdilər. Bir neçə kənd çətinliklə, gizlicə oraya keçib məskunlaşa bildi. Lakin onların ən yaxşı evləri və bağları zəbt olunmuşdu. Onları qaçqınlar deyil, qonşu kəndlərin sakinləri zəbt etmişdilər. Qonşu kəndlərin demək olar ki, bütün kəndliləri bu şəkildə, 3-4 kəndin ən yaxşı yerlərini tutmuşdular və indi bu kəndlərdən keçəndə qəribə hadisələr müşahidə etmək mümkündür: kəndin yarısı hansısa qocalar, şikəstlər, uşaqlarla doludur. Ailələr 3-4 hissəyə bölünərək müxtəlif kəndlərə dağılışıblar, hər bir ailə üzvü üçün ən yaxşı bağları və evləri ələ keçiriblər. Bu mülklərin, evlərin sahibləri isə hardasa dağlarda gecələyirlər və öz evlərinə qayıtmağa imkan tapmırlar. Məsələn, Orta-Ust kəndini göstərim. Sovetləşmədən sonra əhali geri qayıtdı, Orta-Ust kəndi heç kim tərəfindən işğal edilməsə*

[1] I Dünya müharibəsi nəzərdə tutulur – A.R.

də, onları kəndə buraxılmadılar. Əhali gələcəkdə məsələnin müsbət həll olunacağına ümid edərək geri getdilər. Növbəti il onlar yenidən bu kəndə yaxınlaşdılar, lakin qonşu kəndlərin kəndliləri hakimiyyətə güvənərək onları tüfəngin qundağı və taxtalarla qovdular. Keçən yay onlar qayıdıb, gecənin qaranlığından istifadə edərək öz kəndlərinə girdilər. Səhər qonşu kəndlilər onları mühasirəyə alıb getmələrini təklif etdilər. Onda Orta-Ust sakinləri çox sadəlövh bir üsula əl atdılar: bütün yük heyvanlarını kənddən çıxartdılar, ümid edirdilər ki, ev əşyalarını daşımaq üçün heyvanları olmadıqlarına görə öz evlərində qala biləcəklər. Lakin hakimiyyət sərt tədbirə əl atdı: 20-yə yaxın qocanı tutdular, Qarakilsəyə apardılar və qadınları bu qocaları güllələyəcəkləri ilə hədələməyə başladılar. Dəhşətə düşən qadınlar əllərinə düşəni götürüb kəndi tərk etdilər. Bu il bu mənzərənin şahidi oldum: Orta-ust boşdur, sakinlər kəndlərindən bir qədər aralıda, ən pis şəraitdə alaçıqlarda yaşayırlar. Bu il onlar üçün faciəli oldu. Vəba başladı. Yardım üçün aidiyyəti qurumlara müraciət etsələr də, baytarlıq yardımı göstərilməyib. İndi hər evdə ölü mal-qara dəriləri ilə dolu anbarlar görə bilərsiniz. İndi isə onlar daha dəhşətli vəziyyətdədirlər. Nə mal-qara, nə ev, nə də əkin. Onlar çıxılmaz vəziyyətdədilər. Düşünürəm ki, soyuq havaların başlaması ilə onların çoxu öləcək.

Ümumiyyətlə, bu bölgənin türk əhalisi terrora məruz qalır. *Çox vaxt kəndlilər məndən burada qalmağın nə dərəcədə təhlükəsiz olduğunu soruşurdular. Yalnız sovet hökumətinə və sovet hökumətinin nə vaxtsa onlara dəstək olacağına, onlara kömək edəcəyinə inam onları öz doğma yurdlarında saxlayır. Bu müraciətdə qısaca danışacağam, tibbi və mədəni yardımın olmaması kimi onsuz da "normal" hal almış çatışmazlıqlara toxunmayacağam. Başqa misallar çəkməyəcəyəm, ümid edirəm ki, bu məsələ ilə konkret olaraq məşğul olacaqlar. Mən də öz tərəfimdən əlavə məlumat verməyə və* ***Zəngəzurun türk əhalisinin vəziyyətinin*** *aydınlaşdırılmasına köməklik göstərməyə hər zaman hazıram.*

Məktubla tanışlıq zamanı başa düşürsən ki, əslində bu məktubun dövrümüzə qədər gəlib çıxması özü bir möcüzədir. Müəllifi repressiya qurbanı olmuş bu məktubun XX əsrin 20-ci illərinin bolşevik terroru, 30-cu illərinin repressiyalarından keçərək bu arxivə düşməsini başqa cür izah etmək mümkün deyil. Əslində bu məktubun yazılış tərzi, sərt tonu, içində sadalanan faktlar özü müəllifin repressiya olunmasına səbəb ola bilərdi.

Məktubda Ə.Ələkbərovun vurğuladığı bəzi məqamlara diqqət edək. Əvvəla, müəllif qeyd edir ki, "Sisyan kəndlərində çox qiymətli etnoqrafik material topladım". Düzdür, müəllif sonralar topladığı bu materialları fraqmentar şəkildə bəzi məqalələrində istifadə etsə də, təəssüflə qeyd etməliyik ki, materialları tam şəkildə əldə etmək mümkün olmadı. Daha bir yerdə – "bu bölgədə türk əhalisi fars mədəniyyətindən çox az təsirlənmiş və bununla da qədim türk həyat tərzini bu günə qədər qoruyub saxlamışdır" – yazır. Deməli, bu materialların daha bir dəyəri onların təsirə məruz qalmayan, təmiz türk məişətini və həyat tərzini ifadə etməsindədir. Müəllif bu səfər barədə elmi məruzə ilə çıxış etdiyini göstərir. Ehtimal ki, söhbət yuxarıda üzərində geniş dayandığımız, Cəmiyyətin Xəbərlərində çap olunmuş hesabatdan gedir.

Bundan sonra Ə.Ələkbərov mətləbə keçərək Zəngəzurda o dövrün tam mənzərəsini sərgiləyən faktları ortaya qoyur. Müəllif göstərir ki, "Dünya müharibəsindən əvvəl Sisyan bölgəsində 50-yə yaxın kənd var idi, onlardan 30-u 25 minə yaxın əhalisi olan türk kəndləri idi. 18-ci, 19-cu, 20-ci və 21-ci illərin hadisələri bu əhalinin başında çatladı və bu kəndlərdən indi 2-3 min əhalisi olan altı-yeddi kəndi qalıb". Görürük ki, 25 min əhalidən cəmi 2-3 min əhali, 30 türk/azərbaycanlı kənddən 6-7 kənd qalıb. Səbəbi isə – "Burada milli zəmində döyüşlər olmamışdı, amma daşnaklar tərəfindən türk əhalisinin tamamilə məhv edilməsi baş vermişdi" – şəklində verilir. Bundan sonra müəllif sanki özünü sığortalamaq üçün "bu keçmişdə olub. Sovet hakimiyyətinin gəlişi ilə bu kəndlərin əhalisi yenidən məskunlaşmaq və ağır yaralarını sağaltmaq ümidi ilə dağılmış kəndlərinə qayıtmağa başladılar". Amma məsələ ondadır ki, Ə.Ələkbərov özü əvvəlki cümlədə "20-21-ci illər hadisələri bu əhalinin başında çatladı" yazır və deməli, əslində həmin hadisələrin sovet hakimiyyətindən əvvəl baş verməsini, sovet hakimiyyətindən sonra da davam etməsini təsdiqləyir. Hətta məktubun digər bir yerində – "Lakin hakimiyyət sərt tədbirə əl atdı: 20-yə yaxın qocanı tutdular, Qarakilsəyə apardılar və qadınları bu qocaları güllələyəcəkləri ilə hədələməyə başladılar" – şəklində faktları konstatasiya edərək bu terrorda və kütləvi qırğında və deportasiyada sovetlərin birbaşa iştirakını sübut edir. "Ümumiyyətlə, bu bölgənin türk əhalisi terrora məruz qalır" – bu cümlədə isə Ə.Ələkbərovun türk əhalinin kimlər tərəfindən terrora məruz qalmasını vurğulamaması onu göstərir ki, müəllif baş verənlərdə tək daşnak ermənilərini deyil, həm də elə birbaşa sovet hakimiyyətini də günahkar bilir. Çünki o, məktubda dəfələrlə daşnakların adını çəkirsə, bu cümlədə də onları qeyd edə bilərdi. Amma fikrin bu şəkildə ümumiləşdirilməsi sovet hakimiyyətinin də bu işlərdə marağının və iştirakının olduğuna birbaşa işarədir. Yaxud bu fraqmentə nəzər salaq – "Çox vaxt kəndlilər məndən burada qalmağın nə dərəcədə təhlükəsiz olduğunu soruşurdular. Yalnız sovet hökumətinə və sovet hökumətinin nə vaxtsa onlara dəstək olacağına, onlara kömək edəcəyinə inam onları öz doğma yurdlarında saxlayır". Burada Ə.Ələkbərov yenə də sovet hakimiyyətinə loyal münasibətini bildirmək istəyir. Buradan belə qənaət hasil olur ki, yerli əhali sovet hökümətinə inanır və ona ümid edir. Amma diqqətlə baxanda Ə.Ələkbərovun bu cümlədə "***когда-нибудь//nə vaxtsa***" sözünü işlətməsi, onun özünün də bu hökumətə inamsızlığını, hökumətdən narazılığını ifadə edir.

Nəticə. Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin fəaliyyəti çərçivəsində toplanmış Zəngəzur materialları XX əsrin əvvəllərində bölgənin sosial, mədəni və demoqrafik mənzərəsini bütün mürəkkəbliyi ilə əks etdirən nadir mənbələr sırasındadır. Bu materiallar yalnız maddi və mənəvi mədəniyyətin təsviri ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda bölgədə baş verən dərin ictimai sarsıntıları, zorakı köçürmələri, kəndlərin dağıdılmasını və əhalinin ağır həyat şəraitini sənədləşdirir.

Ə.Ələkbərovun 1926-cı ildə Zəngəzurda topladığı müşahidələr həm etnoqrafik, həm də tarixi baxımdan xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Onun qeydlərində türk əhalisinin ənənəvi yaşayış formaları, sosial münasibətləri, qadının cəmiyyətdəki mövqeyi, məişət və mərasim sistemi canlı faktlar əsasında təqdim olunur. Eyni zamanda məktubda əks olunan hadisələr bölgədə türk əhalisinin sistemli şəkildə sıxışdırıldığını, öz yurdlarına qayıtmasına maneələr yaradıldığını, mülklərinin mənimsənildiyini və ağır humanitar böhranla üz-üzə qaldığını açıq şəkildə göstərir.

Bu sənədin dili və faktoloji zənginliyi onu təkcə etnoqrafik hesabat deyil, həm də dövrün ictimai-siyasi gerçəkliklərini əks etdirən mühüm tarixi şahidə çevirir. Məktubda zorakılığın konkret icraçıları ilə yanaşı, hakimiyyət strukturlarının laqeydliyi və ya dolayı iştirakı da üzə çıxır. Əhalinin sovet hakimiyyətinə bəslədiyi ümid isə daha çox çıxılmaz vəziyyətdə qalmağın doğurduğu psixoloji ehtiyac kimi görünür və mətndə işlədilən ifadələr bu ümidin kövrək və qeyri-müəyyən xarakter daşıdığını göstərir.

Ə.Ələkbərovun məktubunun dövrümüzə qədər gəlib çatması həm arxiv taleyi, həm də tarixi baxımdan təsadüfi deyil. Sənəd XX əsrin 20-30-cu illərinin ideoloji basqıları və repressiya mühiti fonunda yazılmış, lakin bütün risklərə baxmayaraq real vəziyyəti olduğu kimi ifadə etmişdir. Bu cəsarətli mövqe onun müəllifinin sonradan repressiyaya məruz qalmasını da mənəvi cəhətdən izah edən amillərdən biri kimi dəyərləndirilə bilər.

Beləliklə, Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin arxivində qorunan bu məktub Zəngəzur tarixinin öyrənilməsi üçün mühüm açar rolunu oynayır. Sənəd təkcə bir bölgənin deyil, bütövlükdə XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türklərinin üzləşdiyi faciələrin miqyasını və mahiyyətini anlamaq baxımından əvəzsiz elmi və tarixi dəyərə malikdir. İndiki mərhələdə bu cür arxiv materiallarının elmi dövriyyəyə daha geniş şəkildə daxil edilməsi, sistemli nəşri və müqayisəli şəkildə öyrənilməsi milli tarixi yaddaşın bərpası baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

QAYNAQLAR

Алекперов, А. (1927) Поездка в Зангезур и Нахкрай // Известия Общества Обследования и Изучения Азербайджана, № 4, Баку: Общество Обследования и Изучения Азербайджана, с. 210-216.

Алекперов, А. (1960) Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1960

Hacıyeva, Z. (2005) Bülleten. AMEA-nın 60 illiyinə həsr olunur. Bakı: İqtisad Universiteti nəşriyyatı, 22 s.

Hacıyeva, Z, Əliyarlı, N. (2021) Azərbaycanı tədqiq edən və öyrənən cəmiyyət (Tətəbbö). Bakı: Elm, 108 s.

Мещанинов, И. (1927) Археологическая экспедиция Общества в Нагорный Карабах и Нахкрай // Известия Общества Обследования и Изучения Азербайджана, № 4, Баку: Общество Обследования и Изучения Азербайджана, с.104-108.

Ramazanlı, H. (2012) Ələsgər Ələkbərov və XX əsr tarixi. Bakı: Elm və təhsil, 156 s.

Ağaverdi XƏLİL
Filologiya elmləri doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
aqaverdi@yandex.ru
https: //orcid.org/0000-0003-2530-7650

QƏRBİ AZƏRBAYCAN MƏRASİM FOLKLORU

Summary. This article examines the folklore and rituals of Western Azerbaijan. Fieldwork was conducted in regions densely populated by Western Azerbaijan. Examples of folklore and rituals were recorded, and the traditional culture associated with folk rituals was analyzed. The current state of folklore and rituals is described and current issues are identified.

Key words: Western Azerbaijan, folklore, ceremony, Kurdamir, Gariseyribend, storyteller

Qərbi Azərbaycana qayıdış konsepti özündə tarixi-mədəni coğrafiyamızın ənənəvi mədəniyyətini öyrənməyi də ehtiva etməkdədir. Doğma yurda qayıdış yurdla bağlı mədəni mirası toplamaq, mənəvi səfərbərliyi təmin edən dəyərləri aktivləşdirməklə başlanmalıdır. Qayıdışın mədəni irs ehtiyatları və mənəvi əsaslarının gücləndirilməsi üçün bu qədim oğuz yurdunun zəngin ənənəvi mədəniyyəti şifahi yaddaşlardan alınmalı və yazılı yaddaşa salınmalıdır. Bu tarixi torpaqlarımız üzərindəki izlərimizin silinməsinə yol verməməli və bütün mədəniyyətimizi yazılı qaynaqlara daxil etməliyik.

Qərbi Azərbaycanın mərasim folkloru qədim və zəngindir. Bölgənin mərasim folkloru rəngarəngliyi ilə diqqəti çəkir. Yurddan ayrılmış, məkanından qopmuş olsa da öz ənənəvi xüsusiyyətlərini yeni məkanlara daşımış və davam etdirmişdir. Azərbaycanın hər yerində Qərbi Azərbaycan mərasim folkloru öz zəngin ənənəsi ilə yeni yerləşmə yerindəki folklorla qaynayıb qarışmışdır.

Bu bir tərəfdən öyrənmə baxımından məsələni mürəkkəbləşdirir, digər tərəfdən isə iki lokal mədəni irs variantının birləşməsi ilə keyfiyyət dəyişməsi kimi təzahür edir.

Uzun müddət mərasim folkloru yazılı qaynaqlardan və arxiv materiallarından öyrənilib. Biz Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunu toplamağa başlayanda artıq el yurddan köçmüşdü. Öz yerində və yurdunda olmayan elin mərasim yaradıcılığını öyrənməyin xüsusi çətinlikləri və fərqli yanaşma metodları vardır.

AMEA Folklor İnstitutunda Qərbi Azərbaycan folkloru toplanıb nəşr edilərkən mərasim folkloru da qismən təqdim olunub. Lakin ayrıca olaraq öyrənilməyib. Mərasim folklorunun dolğun mənzərəsəini yaratmaq üçün Qərbi Azərbaycanın folklor-etnoqrafik nümunələrini dərindən bilən Həsən Mirzəyev, İsrafil Abbaslı, Hüseyn İsmayılov, Əziz Ələkbərli kimi alimlərin elmi irsi diqqətlə öyrənilməlidir. Bu elmi irsin içərisində Qərbi Azərbaycanın mərasim folkloruna aid tədqiqatlar seçilməli və nəşr olunmalıdır.

AMEA Folklor İnstitutunda Qərbi Azərbaycan folklorunun öyrənilməsi istiqamətində atılan uğurlu addımlardan biri də bölgələrə ezam olunaraq qərbi azərbaycanlı soydaşlarımızın kompakt yaşadığı məhəllə, kənd, qəsəbələrdə toplama işi aparmaq olmuşdur. Bu istiqamətdə aparılan işdə iştirak edərək 2025-ci ildə iki dəfə Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunu toplamaq üçün ezamiyyətdə olmuşam. 12.06.2025-ci il tarixində Kürdəmir rayonuna bu rayonda məskunlaşmış qərbi azərbaycanlı soydaşlarımızın mərasim folklorunu öyrənmək üçün ezam olunarkən rayonun Atakişili kəndində və Kürdəmir rayon mərkəzində yaşayan qərbi azərbaycanlı sakinlərlə görüşmüşəm. Onlarla xalq mərasimləri, bayramlar və əlamətdar günlərin keçirilməsi zamanı icra edilən adətlərlə bağlı müsahibələr aparmışam. Kürdəmirdə yaşayan sakinlər ata-babalarından eşitdiklərini mənə danışdılar. Bununla yanaşı 1988-ci il deportasiyası zamanı gəlmiş soydaşlarımızla da görüşüb söhbətlər etmişəm. Rayon ərazisində əslən Qərbi Azərbaycandan olan xeyli sakin məskunlaşmışdır.

Söyləyicilərdən aldığım məlumata görə Kürdəmir rayonunun 6 kəndində qərbi azırbaycanlılar məskunlaşmışdır. Bu rayon ərazisinə ilk köçlər XIX əsrdən başlamışdır. Söyləyicilərdən öz ata babalarından eşitdikləri məlumata əsasən Kürdəmirə Qərbi Azərbaycan mahallarından olan ilk köçlər Rusiya İmperiyasının Cənubi Qafqazı işğalından sonra başlamışdır. Şifahi yaddaşda 1835-1837-ci illər köçü haqqında məlumatlar qalmışdır. Kürdəmirin bir sıra kəndləri Qərbi Azərbaycandan gəlmiş soydaşlarımızdan ibarətdir. Bunlar tayfa adlarının yer adlarına verilməsi ənənəsində də aydın görünməkdədir.

Rayon ərazisində görüşdüyüm insanlar əski yurdddakı mərasimlər və adətlər haqqında bildikləri məlumatları danışdılar. Görüşdüyüm sakinlərdən mövsüm mərasimləri, çillələr və çərşənbələr haqqında məlumatlar toplamışam. "Xıdır Nəbi" mərasimi haqqında sakinlərin mənə danışdıqlarını qeydə almışam. Novruz bayramı zamanı icra edilən adətlər haqqında təsviri xarakterli məlumatlar toplamışam. Məişət mərasimləri, toy və yas adətləri, o cümlədən mərasim yeməklərinin yerli xüsusiyyətləri haqqında zəngin material əldə etmişəm.

İkinci dəfə 18.11.2025-02.12.2025 tarixlərində Kürdəmir rayonunda ezamiyyətdə olmuşam. Ezamiyyət dövründə Kürdəmir rayonuna Qərbi Azərbaycandan deportasiya olunmuş azərbaycanlılarla çoxsaylı görüşlər

keçirmişəm. Belə görüşlər zamanı onlarla söhbətlər aparmışam və Qərbi Azərbaycan mərasim folkloru haqqında məlumatlar toplamışam. Qərbi Azərbaycandan olan soydaşlarımızın verdiyi məlumatlara görə onlar Qərbi Azərbaycandan Kürdəmirə müxtəlif illərdə gəliblər. 1948-1953-cü illər deportasiyası zamanı Kürdəmirin Atakişili kəndinə xeyli qərbi azərbaycanlı gəlib və burada məskunlaşıb. Burada məskunlaşan azərbaycanlılar əksəriyyət etibarilə Qərbi Azərbaycan bölgəsinin Basarkeçər və Göyçə rayonlarının sakinləri olub.

Sakinlərlə söhbətlərdən aydın oldu ki, 1948-ci ildə Ermənistan Respublikasından köçürülərkən yeniyetmə yaşlarında olan azərbaycanlılardan 4 nəfər yaşlı sakin hal-hazırda sağdır. Bunlar da çox yaşlı və ya xəstədirlər. Bunlardan biri ilə söhbət etmişəm. Digərlərinin isə ünvanlarını öyrənmişəm və rayona növbəti səfərlərimdə həmin sakinlərlə də görüşməyə çalışacam.

Basarkeçər rayonundan köçürülmüş İsmayıl kişinin uzun söhbətlərini dinlədim. Çox yaşlı olduğu üçün eyni məlumatları təkrar danışırdı. Belə söhbətlərdən məlum oldu ki, Kürdəmir rayonunda məskunlaşan qərbi azərbaycanlıların xeyli hissəsi Göyçə mahalından köçürülüb.

Kürdəmirdə doğulub böyümüş əslən qərbi azərbaycanlı olan insanlar sadəcə öz ata-babalarından eşitdiklərini danışa bilirdilər.

Bənzər mənzərə ilə rayonun Garısəyribənd kəndindəki sakinlərlə görüşdə də rastlaşdıq. Bu kəndin, demək olar ki, əksəriyyəti qərbi azərbaycanlılardan ibarətdir. Bunlar 1948-1953-cü illərdə Biləsuvar və Salyan rayonlarına köçürülmüş soydaşlarımız idi. Buradakı yaşlı sakinlərdən aldığım məlumata görə onlar Kürdəmirin Garısəyribənd kəndinə 1965-ci ildə öz istəkləri ilə köçüblər. Burada Basarkeçər, Göyçə, Vedibasar rayonlarından olan sakinlərlə görüşmüşəm. Bununla yanaşı 1988-ci il deportasiyası zamanı da bu kəndə həmin rayonlardan qərbi azərbaycanlı soydaşlarımız gəlib. 1988-ci ildə gələnlərin yaddaşında gəldikləri bölgənin mərasim folkloru daha yaxşı qalıb. Bu sakinlərdən bir neçəsi ilə söhbət etmişəm və mərasim folkloruna aid məlumatlar toplamışam.

Garısəyribənd adı ilə bağlı söyləyicilərə ünvanladığım sualın cavablarının heç birində mənim fikrimdə ehtimal etdiyim Garısla bağlı (Gorus) bir məlumata rast gəlmədim. Bu kənd adını Garıs bəyin adı ilə əlaqəli izah edənlər oldu. Əyribəndi isə burada Girdiman çayının dönərək əyri bir bənd yaratması ilə izah etdilər. Amma mənim üçün Garıs/Gorus adlarındakı bənzərlik şübhəli olaraq qaldı.

Toplama zamanı milli kulinariya ənənəsini də öyrənməyə çalışdıq. Hal-hazırda bu ənənədə yaşayan milli kulinariya nümunələri mövcuddur. Məsələn, qurud, qourğa, qovurma, lavaş və digər milli kulinariya ənənəsinə aid nümunələr haqqında məlumat əldə etmişik. "İrəvan kətəsi", "Ələyəz seçməsi" və s. kimi milli kulinariya nümunələri bir bölgəyə məxsus lokal ənənəni aydınlaşdırmaq üçün dəyərli məlumat verir.

Maraq doğuran mövsüm mərasimlərindən biri Göyçə mahalında mövcud olmuş "Sulama" mərasimi oldu. Bu mərasim Altay və saxa türklərində indi də icra olunan "Isıaxla" çox bənzərlik təşkil etməkdədir.

Bildiyimiz "Ənzəli" oyununun lokal variantı bütün verbal elementləri ilə bölgə sakinlərinin yaddaşında qorunmuşdur.

Düşünürük ki, Göyçə aşıqları, Dərələyəz yallıları mərasim folkloru ilə əlaqəli öyrənilməlidir. Musiqi və ənənəvi yeməklər mərasim folklorunun vacib hissələridir.

Söyləyicilərdən aldığımız məlumata görə bölgədə dini mərasimlər qeyd olunmayıb. Bu müxtəlif səbəblərlə izah oluna bilər. Bir tərəfdən bölgədə müsəlmanlığın zəiflədilməsi üçün yad qüvvələrin siyasəti, digər tərəfdən isə sovet dövrünün ateist reallığı dini mərasimlərin passivləşməsinə şərait yaratmışdır.

Ermənistan Respublikasındakı Azərbaycan kəndlərində məscidlər fəaliyyət göstərməmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, sövet dövründə Azərbaycan Respublikasının da əksər kəndlərində məscid yox idi. Bununla belə dini mərasimlər icra olunurdu.

Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunun aktual problemlərini aşağıdakı kimi müəyyələşdirmək olar:

1. Qərbi Azərbaycan mərasim folkloru nümunələrinin toplanması. İşin əsası nümunələrin toplanmasından başlanılır. Bunun üçün iki istiqamətdə iş görülməlidir. Bir tərəfdən Qərbi Azərbaycandan deportasiya olunmuş insanlardan mərasim folkloru haqqında məlumatları toplamaq, onların kompakt yaşadığı məntəqələrdə mərasimləri yazılı, səsli və görüntülü şəkildə qeydə almaq, nümunələri pasportlaşdırmaq və rayonlar üzrə qruplaşdırmaq, digər tərəfdən isə arxiv materialları üzərində işləmək lazımdır. Məlumdur ki, XIX əsrdən başlayaraq folklor nümunələri dövri mətbuatda və müxtəlif məcmuələrdə nəşr olunub. Əlbəttə, bu nəşrlər mərasim folklorunun bütün incəliklərini əhatə etmir. Lakin mərasim folkloru haqqında məlumatları zənginləşdirir. Bu baxımdan arxivlərdəki folklor nümunələri şifahi ənənədə müasir təsirlərə məruz qalmaması baxımından dəyərli məlumat daşıyıcıları sayılır. Onların qeydə alınması, digər dillərdən tərcüməsi və sistemli şəkildə nəşrə hazırlanması bu sahədəki problemlərin həllinə kömək edər. Həm şifahi ənənədən, həm də yazılı qaynaqlardan əldə edilmiş nümunələr və məlumatlarla Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunu daha dəqiq və ətraflı şəkildə öyrənə bilərik.

2. Qərbi Azərbaycanla bağlı bütün qaynaqların folklor-etnoqrafik aspektdən öyrənilməsi vacibdir. Bu qaynaqlar içərisində 1590-cı ildə hazırlanmış "İrəvan əyalətinin müfəssəl dəftəri", Rusiyanın Cənubi Qafqazı işğalından sonra mövcud olan demoqrafik siyahılar, XIX əsrdə rusdilli mətbuatdakı materiallar, SMOMPK məcmuəsi, Qəmərlinin XIX əsrin sonlarında toplayıb İrəvanda nəşr etdirdiyi "Atalar sözləri" kitabı, Lopatinskinin arxivi, XX əsrin əvvəllərindəki Azərbaycan mətbuatı, 1923-cü ildə yaradılmış ATTC-in Folklor Komissiyasının topladığı materiallar, sovet dövrü folklor nümunələrinin müxtəlif nəşrləri və onlarla bağlı tədqiqatlar diqqətlə araşdırılmalıdır. Son üç əsr ərzində çoxlu sayda tədqiqatlar vardır ki, onların içərisindən Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunu öyrənmək üçün material və ya məlumat əldə etmək mümkündür.

3. 1988-ci il deportasiyasından sonra Qərbi Azərbaycan mövzusu aktual olaraq Azərbaycan folklorşünaslığının da diqqət mərkəzində olub. Bu istiqamətdə çoxsaylı toplama işləri və elmi tədqiqat işləri aparılıb. AMEA Folklor İnstitutunda Qərbi Azərbaycan folkloru ilə bağlı çoxsaylı nəşrlər həyata keçirilmişdir. Bu nəşrlərin içərisində həm toplama işləri, həm də elmi tədqiqatlar vardır. Bunları Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunu öyrənmək üçün diqqətlə araşdırmaq və mərasim folkloruna aid nümunələri aşkarlamaq lazımdır.

4. Qərbi Azərbaycanın folklor-etnoqrafik nümunələrini dərindən bilən Həsən Mirzəyev, İsrafil Abbaslı, Hüseyn İsmayılov, Əziz Ələkbərli kimi alimlərin elmi irsi diqqətlə öyrənilməlidir.

5. Qeyd etmək lazımdır ki, Qərbi Azərbaycan aşıq mühitləri ilə zəngin bölgə olub. Azərbaycan aşıq sənətinin beşiyi Göyçə mahalı öz ətrafına da ciddi təsir göstərib. Aşıq sənətinin digər bir xüsusiyyəti isə onun mərasimlə bağlı olmasıdır. Bu baxımdan Hüseyn İsmayılovun Göyçə aşıq mühiti ilə bağlı tədqiqatları mərasim folklorunun öyərnilməsi üçün də zəngin material verir.

Ayrıca olaraq Qərbi Azərbaycan aşıqlarının yaradıcılıq irsinin mərasim folkloru aspektindən araşdırılmasına ehtiyac vardır. Məsələn, Aşıq Ələsgərin yaradıcılığını bu aspektdən araşdırsaq orada zəngin mərasim folkloru elementləri müşahidə edərik və nəticə etibarilə Qərbi Azərbaycanın ənənəvi mərasimləri haqqında məlumatları genişləndirmiş olarıq.

Həsən Mirzəyevin tədqiqatları Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunun öyrənilməsi üçün əhəmiyyətli materillarla zəngindir. Onların diqqətlə öyrənilməsinə ciddi ehtiyac duyulmaqdadır.

Qərbi Azərbaycan folkloru üzrə ardıcıl olaraq tədqiqatlar aparan Əziz Ələkbərlinin araşdırmaları mərasim folklorunun öyrənilməsində dəyərli material kimi isitfadə olunmalıdır. Çünki Əziz Ələkbərlinin tədqiqatlarının bir hissəsi birbaşa Qərbi Azərbaycanın mərasim folkloru ilə bağlıdır.

Birbaşa Qərbi Azərbaycanın ənənəvi mərasimlərinin, bayram və el şənliklərinin öyərnilməsi də sistemli şəkildə öz həllini tapmalıdır. Mərasimlər aşağıdakı şəkildə qruplaşdırılaraq öyrənilməlidir:

1. Qərbi Azərbaycanın mövsüm mərasimləri.
2. Qərbi Azərbaycanın məişət mərasimləri.
3. Qərbi Azərbaycanın dini mərasimləri.
4. Qərbi Azərbaycanın bayram və el şənlikləri.

Qərbi Azərbaycanın ənənəvi mərasimləri Azərbaycanın digər bölgələrindəki analoji mərasimlərlə bənzərlik təşkil etməkdədir. Bununla yanaşı, hər bölgənin və ya rayonun mərasimlərində bəzi özünəməsusluqlar da müşahidə olunmaqdadır. Ayrı-ayrı xalq mərasimlərinin müqayisəli şəkildə öyrənilməsi baxımından Əziz Ələkbərlinin "Qərbi Azərbaycanın Zəngibasar mahalında toy adətləri" məqaləsi bu istiqamətdə atılmış önəmli bir addımdır. Əlimizdə müəyyən qədər tədqiqat işləri vardır, lakin bunlar yetərli deyildir. Bəzi həvəskar nəşrlərdə də mərasim təsvirlərinə rast gəlirik. Əlbəttə, bunlar peşəkar folklorçu tədqiqindən keçməlidir. Yazılı qaynaqlar bölgə sakinləri ilə müsahibələrdən alınmış məlumatlarla müqayisəli araşdırılmalıdır. Bunlar birbirini tamamlamalıdır. Digər bölgələrin də toy və yas mərasimləri, bayram və el şənlikləri, xalq oyunları və rəqsləri diqqətlə təsbit edilməli və araşdırmalara cəlb edilməlidir.

Qərbi Azərbaycan mərasim folkloru Azərbaycan ənənəvi mədəniyyətinin mühüm bir hissəsini təşkil edir. Xüsusilə, qədim mərasim elementlərini mühafizə etməsi baxımından da Qərbi Azərbaycan folkloru zəngin qaynaq sayılır. Qərbi Azərbaycan folkloru bölgələr üzrə toplanıb nəşr olunduğu kimi, folklor sahələri də ayrı-ayrılıqda öyrənilməli və nəşr edilməlidir. Bu silsilənin içərisində mərasim folkloru da diqqətdə saxlanmalı, özündə ənənəvi mədəniyyəti daşıyan mərasimlər növlərinə görə öyrənilməli və müvafiq nəşrlərdə öz əksini tapmalıdır.

QAYNAQLAR

1. Xəlil A. Qərbi Azərbaycan mərasim folklorunun aktual problemləri / Qərbi Azərbaycan folkloru: problemlər və perspektivlər. AMEA, Folklor İnstitutu, Bakı 13.09.2024.

2. Ələkbərli Ə. Qərbi Azərbaycan: 10 cilddə, II cild. Zəngibasar, Gərnibasar və Qırxbulaq mahalları. Bakı: Ağrıdağ, 2002, 564 s.

3. İrəvan əyalətinin icmal dəftəri. Bakı: Elm, 1996, 184 s.

4. Azərbaycan folkloru antologiyası. 10-cu kitab. İrəvan çuxuru folkloru. Bakı: Səda, 2004, 552 s.

Almaz HƏSƏNQIZI
Filologiya elmləri doktoru, professor,
AMEA Folklor İnstitutu
gunsel_gunsel@yahoo.co.uk
https: //orcid.org/0009-0001-8692-2318

"QAÇAQ NƏBİ" MÜHACİRƏT FOLKLORŞÜNASLIĞINDA

Summary. "Gachag Nabi" has always been in the focus of Azerbaijani emigration folklore studies. The studies conducted in Azerbaijan and in emigration on the epic differ significantly from each other. Thus, in Soviet Azerbaijan, the legends and songs related to fugitives were mostly banned by censorship. These texts were either forgotten or certain parts were shortened.

In emigration, more attention was paid to the parts cut by censorship, and efforts were made to restore those parts. The issue of "Gachag Nabi" expressing the spirit of freedom of the people was raised. However, the Soviet censorship changed the direction of this struggle and interpreted their struggle as being against the tsarist government.

Ahmad Jafaroglu, Huseyn Baykara, Naghi Sheikhzamanli (Keykurun), Yunus Lankaranli, Nabi Turabli and others have conducted research and written articles on "Gachag Nabi".

Key words: "Gachag Nabi", Soviet, censorship, epic, occupation

Giriş. Dastanlar mühacirət folklorşünaslarının ən çox tədqiqata cəlb etdikləri folklor janrlarındandır, bu da bir sıra səbəblərlə bağlıdır. Əvvəla, dastanlar həcminə görə daha böyük imkanlara malikdir, yəni burada xalqın zəngin kültürünün bütün sahələrini (ifa, rəqs, poetik söz) canlandırmaq üçün forma geniş meydan verir. Nəsr və nəzmin növbələşməsi isə ustad aşıqlara öz məharətlərini, bilik və bacarıqlarını ifadə etməyə şərait yaratdığı kimi, bu janrın tədqiqatçılarına da xalqının istedadlı nümayəndələrinin gözəl əsərlərilə fəxr etmək, onlarla öyünmək, qürur duymaq üçün fürsət verir. Bundan başqa, toy mərasimlərində geniş kütlə qarşısında, bəzən evlərdə qonaqlıqlar zamanı musiqi ilə ifa edilməsi dastanların xalq arasında geniş yayılmasına gətirib çıxarmışdır.

Mühacirət ziyalıların ən çox təhlil etdiyi folklor mətnlərindən biri də "Qaçaq Nəbi"dir. Dastanın yaxın tarixi keçmişin məhsulu olması, burada milli azadlıq mübarizəsi ilə bağlı motivlərin, xüsusilə rus-çar zülmünə qarşı etiraz ruhunun qabarıq əksi, həmçinin sovet senzurasının ciddi "redaktə"sinə məruz qalması mühacirətdə marağa səbəb olmuş, mətbuatda "Qaçaq Nəbi"dən vaxtaşırı parçalar verilmiş, haqqında məqalələr dərc edilmişdir. Xalq təfəkküründün məhsulu olan bu bədii materiala təkcə estetik baxımdan deyil, həmçinin siyasi-ideoloji müstəvidən yanaşan mühacirət folklorşünaslığı Azərbaycan milli istiqlal savaşının tarixinə güzgü tutan bu təkrarsız sənət nümunəsini bütün yönlərilə təhlil etmişdir. Əhməd Cəfəroğlu, Hüseyn Baykara, Nəbi Turablı, Nağı Keykurun, Yunus Lənkəranlı və başqa müəlliflərin yazılarında "Qaçaq Nəbi" dastanı təhlil olunmuşdur. Bundan əlavə, mühacirət mətbuatında vaxtaşırı "Qaçaq Nəbi"dən parçalar verilmişdir.

Əhməd Cəfəroğlu "Qaçaq Nəbi" haqqında. Məlumdur ki, "Qaçaq Nəbi" ilə bağlı rəvayət və nəğmələri P.V.Vostrikov XIX əsrdə toplamağa çalışmış, ilk dəfə kiçik bir parçanı QƏXTMT (Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu – SMOMPK (Сборник материалов описания местности племени Кавказа) məcmuəsində nəşr etdirmişdir (Azərbaycan ədəbiyyat tarixi, 2004: 679). Dastan Ə.Tahirov tərəfindən 1938-ci ildə ilk dəfə kitab halında nəşr olunmuşdur (Tahirov, 1938). Mühacirətdə isə bu əsər hələ 1928-ci ildə, yəni Azərbaycanda "Qaçaq Nəbi" dastanı ilə bağlı tədqiqatlara başlanılmadığı dövrdə Ə.Cəfəroğlu tərəfindən təhlilə cəlb edilmişdir. Ə.Cəfəroğlunun "Azəri xalq ədəbiyyatında "Qaçaq Nəbi" dastanı" adlı silsilə məqalələri İstanbulda M.Ə.Rəsulzadənin redaktorluğu ilə nəşr edilən "Azəri türk" dərgisində dərc olunmuşdur (Caferoğlu, 1928). Müəllif Qaçaq Nəbini tarixi şəxsiyyət kimi səciyyələndirərək, onun Azərbaycan xalqının milli azadlıq hərəkatındakı xidmətlərini açıqlamış, rus müstəmləkəçilərinə və onların yerli əlaltılarına qarşı barışmaz mübarizəsindən bəhs etmişdir.

Ə.Cəfəroğlunun "Azəri ədəbiyyatında istiqlal mücadiləsi" (1932) əsərində də "Qaçaq Nəbi" dastanı ciddi tədqiq obyektinə çevrilmiş (Caferoğlu, 1932), alim rus müstəmləkəçiliyinə qarşı mübarizədə ədəbiyyatın mövqeyini səciyyələndirərkən, "Qaçaq Nəbi" dastanına xüsusi önəm verərək yazmışdır: "Azəri xalq ədəbiyyatında ruslara qarşı yürüdülən istiqlal mücadiləsi, xüsusən, qaçaqlar haqqında yazılan dastanvari şeirlərlə aşıq ədəbiyyatında özünə inikas bulmuşdur. Geniş xalq təbəqəsi yabançı istilanın əzici xatiratını və hürriyyət həyatının təəssürlərini daha çox qaçaqlar ətrafında ağızdan-ağıza dolaşan və tərənnüm edilən şeirlər vasitəsilə ifadəni müvafiq bulmuşdur. Bu gün Azərbaycanın hər bir guşəsi bu qəbil dastanlarla öz istiqlal mücadiləsini əks etdirirsə də, bunların içərisində ən çox yayılanı və ümum kütlə arasında ən çox rəğbət göräni "Qaçaq Nəbi"yə aid olanıdır" (Caferoğlu, 1932: 30). Müəllifin fikrincə, "Qaçaq Nəbi" dastanının "... gərək məna və gərəksə

möhtəviyyat etibarilə ifadə etdiyi məna, xalqın ruslara qarşı yürütdüyü hürriyyət davasını təmsil və hüququnu müdafiə etməsidir. Bu vasitə ilə bütün millət müstəmləkəçi qüvvətə qarşı öz nifrət və arzusunu izhar edə bilmişdir. Bu nöqtədən "Nəbi" dastanı azəri istiqlal mücadiləsi ədəbiyyatının bəlkə ən manidarlarından birisini təşkil edər" (Caferoğlu, 1932: 30).

Ə.Cəfəroğlu "Qaçaq Nəbi" dastanını Azərbaycan xalqının rus müstəmləkəçilik zülmünə qarşı mübarizəsini əks etdirən ən mükəmməl folklor abidəsi kimi səciyyələndirərək, dastan qəhrəmanı ilə onun prototipi arasında müqayisəli təhlil fonunda Nəbinin xan və bəylərin zülmünə qarşı mübarizə aparan bir kəndlidən rus əsarətinə qarşı vuruşan bir qəhrəman səviyyəsinə yüksəlməsinə diqqəti çəkmişdir. Müəllifin fikrincə, Qaçaq Nəbinin rus müstəmləkəçilik rejiminə qarşı durması onun mübarizəsini sosial zəmindən siyasi müstəviyə keçirmiş, məhz buna görə də bir çox düşmənləri onu bağışlamış, hətta, yeri gəldikdə, yardımçı olmuşlar. Ə.Cəfəroğlu Qaçaq Nəbini belə xarakterizə edir: "...Nəbi artıq yeni mücadiləsiylə milli düşmənə qarşı vəziyyət almış və milli qəhrəman olaraq rus hökumətinin istilasını qüvvəti daxilində sarsıtmağa qərar vermişdir. İştə dünənki çobanı bugünkü qəhrəman mövqeyinə çıxaran səbəb xalqla bərabər yaşaması və ümumxalqın gizli hissini mücadiləsiylə oxşaya bilməsidir. Nəbinin üsyanı xalqın rus hökumətinə qarşı kütlə şəklində açıqdan-açığa izhar edə bilmədiyi üsyanın tam eynidir. Bu etibarla Nəbi milli – qəhrəman bir asidir" (Caferoğlu, 1932: 30-31).

Ə.Cəfəroğlunun fikrincə, "Qaçaq Nəbi" Azərbaycan xalqının ən geniş təbəqələri arasında yayılmış dastanlardan biridir. Dastanın populyarlığının səbəbini Qaçaq Nəbinin şəxsiyyətində, onun apardığı mübarizənin mahiyyətində görən tədqiqatçı yazır: "Nəbinin dastanı bu gün belə Azərbaycanın hər guşəsində tərənnüm edilməkdədir. Şərqini tərənnüm edən fövqəladə bir həssasiyyətlə öz qəhrəmanına valehdir. Anlaşılmaz bir hüznlə tərənnüm edilən bu şərqi adamların üzərində ümumi bir təsir etməkdə və kədər doğurmaqdadır. Bu isə milli və müştərək bir cəbhədə çarpışmasından, xalqın arzu və davalarını təmsil və hüququnu müdafiə etməsindən irəli gəlməkdədir" (Caferoğlu, 1932: 31).

Ə.Cəfəroğlu belə hesab edir ki, Qaçaq Nəbi həyatda nə qədər sadə və adi bir insandırsa, əksinə dastanda "yüksək və ali sifəti haiz, olduqca diqqətə şayan bir sima" kimi təsvir olunmuşdur; onun "qüdsi bir simvol, xalq təmsilçisi" kimi canlandırılması "xilaskar" məqamından irəli gəlir. Tədqiqatçının fikrincə, "...dastanın mərkəz siqlətini və bütün ruhunu, əgər caiz isə söyləmək: – Nəbi urusları burda qoymadı, – misrası təşkil eylər ki, bu da istiqlaliyyətinə aşiq ruhlu azəri türklərinin ümumi bir şüarıdır. Xalq bu misra ilə Nəbinin hədəfini təyin etmiş və onun məqsədini milli bir məqsəd olaraq müəyyən bir çərçivəyə almışdır" (Caferoğlu, 1932: 31).

"Qaçaq Nəbi" dastanının populyarlığının başqa mühüm bir səbəbini ruslara qarşı milli azadlıq mübarizəsində Nəbinin barışmaz mövqeyinə bağlayan Ə.Cəfəroğlu qeyd etmişdir ki, xalq özünün ideallarını bu qəhrəmanın timsalında tapdığı üçün onu əfsanəviləşdirməkdən çəkinməmişdir: "Dastanın hər parçası rus istilasına qarşı kinlə doludur. Nəbiyə aid edilən əhvalatlar həp rusları düşürmək və bu vəsilə ilə milli ruhu yüksəltmək üçündür. Hələ rusu aciz və onun əsgərini, yaxud da özünü adi "sarı" kəlməsiylə adlandırmaq istehzadan başqa bir şey deyildir. Nəbi dastanda istehza ilə özünün kim tərəfindən götürüldüyünü göstərmək üçün: "Gör məni kim aparır, bir sarı dığa", – cümləsiylə rus əsgərinin adi və qiymətsiz bir "dığa"dan fərqli olmadığını söyləməkdədir. Rusa nifrət etmək, ümumiyyətlə, o dövr qaçaq dastanlarının ən qüvvətli motivlərindən biridir" (Caferoğlu, 1932: 32).

Yeri gəlmişkən, Azərbaycandakı nəşrlərdə həmin misra olan heç bir şeir parçası yoxdur. Bu da, ehtimal etmək olar ki, senzura tərəfindən ixtisar edilmişdir.

"Qaçaq Nəbi" dastanında rus işğalına qarşı mücadilənin əsas yer tutduğunu dönə-dönə vurğulayan Ə.Cəfəroğlunun fikrincə, bu mübarizənin ən sərt və təsirli səhifələri qadın obrazlarının timsalında öz əksini tapmışdır. Belə ki, "... dastanın ən faciəvi və acıqlı qismini rus hökumətinin Nəbiyə qarşı açdığı mücadilədəki ...Nəbinin ailəsinə qarşı tətbiq etdiyi cəbr təşkil etməkdədir. Kimsəsiz və müdafiədən aciz Nəbinin arvadı Həcər, rus hökumətinin gündən-günə düşdüyü acizlik üzündən rus hökumətinin təqibinə düçar olmuşdur. Dastan Həcərin həbsxanadakı həyatını çox acıqlı olaraq təsvir etməkdədir" (Caferoğlu, 1932: 32).

Dastanda Həcərin qabarıq təsvir olunmasının məqsədli səciyyə daşıdığını qeyd edən tədqiqatçının fikrincə, bu, hər şeydən əvvəl, rus işğalçılıq rejimi əleyhinə mübarizənin kütləvi mahiyyət kəsb etdiyinə işarədir. Dastan yaradıcıları, həmçinin Həcərin təqib olunması ilə rus jandarma rejiminin Azərbaycanda qadınları belə əfv etmədiyini göstərmək istəmişlər. "Həcərlə Mehrinin dastanda bu qədər rol oynaması iki mühüm nöqtədən çox əhəmiyyətlidir. Əvvəla, rus hökumətinin siyasətində türk qadınına qarşı göstərdiyi cəbr, saniyən də türk qadınının istiqlal mücadiləsində iştirakıdır" (Caferoğlu, 1932: 33).

Tədqiqatçı Həcərin qəhrəmanlığının dastanda geniş yer tutmasının, eyni zamanda, ənənədən doğduğunu da göstərmiş, bunun əsas səbəbini Azərbaycan qadınlarının kişilərlə bərabər döyüşməyə, vətəni, torpağı, şərəf və ləyaqətini qorumağa qadir olması ilə izah etmişdir.

Hüseyn Baykara "Qaçaq Nəbi" haqqında. Azərbaycanda gedən milli azadlıq mübarizəsində XIX yüzilin qaçaqçılıq hərəkatına xüsusi əhəmiyyət verən Hüseyn Baykara bu hərəkatı rus çarlıq rejiminin əsaslarını sarsıdan faktor kimi səciyyələndirmişdir. Qaçaqçılıq hərəkatı ilə bağlı qoşulan dastanların real həyatdan doğduğuna və canlı tarixi hadisələrə söykəndiyinə diqqəti yönəldən müəllifin fikrincə, "... tarixin heç bir çağında çarlıq rus idarəsi, Azərbaycanda "qaçaq" deyə adlandırılan xalq qəhrəmanlarından yaxasını qurtara bilməmişdir. Gəncədə Qaçaq Dəli Alı, Qarabağda Qaçaq Nəbi, Sofi təxəllüslü şair Qaçaq Kəblə Məhəmməd Kavaler və b. xalq qəhrəmanlarına xalq aşıqları dastanlar yaratmışlar. Bu hərəkatlar Azərbaycan xalqının rus istilası rejiminə qarşı durmadan, fasiləsiz apardığı bir mübarizə olmuşdur" (Baykara, 1966: 50).

Müəllifin 1975-ci ildə İstanbulda nəşr olunmuş "Azərbaycan istiqlal mücadiləsi tarixi" əsərində isə qaçaqçılıq hərəkatına geniş yer verilir, özəlliklə Qaçaq Nəbi, Qaçaq Dəli Alı, Qaçaq Məmməd bəy Kavaler haqqında danışılır. Tədqiqatçı hər bir qaçaq haqqında danışarkən onların tərcümeyi-halını verir, sonra isə haqqında qoşulmuş dastan nümunələrinə diqqəti çəkir.

H.Baykara "Qaçaq Nəbi"dəki rus çar rejimi əleyhinə motivləri qabardaraq, tarixi tədqiqatlara və dastan materialına əsaslanaraq, Nəbinin keçdiyi mübarizə yolunu Azərbaycan istiqlal mücadiləsi tarixinin ən şərəfli səhifələrindən biri kimi dəyərləndirmişdir: "Nəbinin düşmənliyi çarlıq rejiminə, xan və bəylərə qarşı idi. Nəbi bu mücadilədə fəqir kəndlini və onların haqlarını qoruyurdu. Nəbinin bölgəsi Zəngəzur və Naxçıvan vilayətləri idi. Azərbaycanın başqa vilayətlərində Nəbinin çağdaşları da başqa qaçaq dəstələri ilə hərəkatlarını sürdürürdülər. İmperialist müstəmləkəçi və öldürücü rus çarlıq rejiminə qarşı çıxan bu qaçaqlara, sırası gəldiyində, xalq həm yardım edir, həm də onları öyərək qəhrəmanlaşdırırdı. Bu qaçaqları bəsləmək və gizləməkdə xalq heç bir yardımını əsirgəmirdi. Nəbi rus kazak birlikləri ilə zaman-zaman savaşa tutuşur və sıxışdırılanda İrana və Türkiyəyə sığınırdı. Çar idarəsi bu qaçaqçılıq hərəkatını yatırtmaq üçün insanlıqdan kənar zülmün heç bir şəklindən çəkinmirdi" (Baykara, 1975: 91). Tədqiqatçı, həmçinin Nəbinin qardaşı Mehdinin Gürcüvan kəndində çar casusları tərəfindən öldürülməsini, bu hadisədən üç gün sonra Nəbinin həmin kəndə gələrək qardaşının qisasını almasını, onun rus kazak birlikləri ilə döyüşərək Arazın o tayına keçməsini, Çiçəkli kəndində qalan arvadı Həcərin həbs edilib Gorus həbsxanasına salınmasını və 1895-ci ilin oktyabr ayının 28-də Nəbinin Gorus həbsxanasına hücum edərək arvadı Həcəri xilas etməsini dastan qəhrəmanının azadlıq uğrunda mübarizəsi kimi səciyyələndirir (Baykara, 1975: 91).

Qeyd edək ki, H.Baykara "Qaçaq Nəbi" dastanındakı şeir parçalarına da müəyyən yer vermişdir. Məsələn, müəllif Həcərin dilindən verilən aşağıdakı parçanı diqqət önünə çəkmişdir:

Qazamat istidi, yata bilmirəm,
Ayaqda qandalaq qaça bilmirəm.
Açar urusdadır, aça bilmirəm,
Mənim bu günümdə gələsən, Nəbi,
Qazamat dalını dələsən, Nəbi (Baykara, 1975: 91).

Burada dastanın dilindəki bəzi ifadələrə diqqət yetirməyə ehtiyac vardır. Belə ki, Azərbaycanda nəşr olunmuş "Qaçaq Nəbi" dastanının məlum variantında "Açar urusdadır, aça bilmirəm" misrası "Qapısı bağlıdı, aça bilmirəm (Qaçaq Nəbi, 1961: 91) şəklində dəyişikliyə uğramışdır. Ümumiyyətlə, folklor mətnlərinin variantlaşması təbii bir haldır. Lakin aşkar görünür ki, bu mətnə sovet senzurası "əl gəzdirmişdir". Üstəlik, sovet senzurasının bu redaktəsi sadəcə bədii redaktə deyildir, dastanın məzmununu, Nəbinin apardığı mübarizənin mahiyyətini pərdələyən, onu mücərrəd istiqamətə yönəldən "məqsədli" bir dəyişiklikdir. Tədqiqatdakı daha bir parçaya diqqət yetirək:

Qazamat dalında gizləndim, yatdım,
Qoburnat gələndə sıçradım, qalxdım,
Aynalı tüfəngi doldurdum, atdım,
Qoy mənə desinlər, ay qaçaq Nəbi,
Arvadı özündən ay qoçaq Nəbi.

Nəbinin atlısı əllidi, beşdi,
Qırx gözəl içində Həcəri seçdi.
Güllələr urusun böyrünü deşdi,
Qoy mənə desinlər, ay Qaçaq Nəbi,
Arvadı özündən ay qoçaq Nəbi (Baykara, 1975: 92).

Bu parçada da "Güllələr urusun böyrünü deşdi" misrası sovet senzurasının redaktəsinə məruz qaldığından şeirin məzmununa əhəmiyyətli dərəcədə xələl toxunmuşdur. Qeyd edək ki, Hüseyn Baykara Qaçaq Nəbinin ölümü ilə bağlı məqamı da xatırlatmağı vacib bilmişdir: "Nəbinin ölməsiylə dastan qəhrəmanı ölməmiş və

indi də azəri xalqının arasında və düşüncəsində, qəlbində yaşayır" (Baykara, 1975: 92).

Nəbi Turablı "Qaçaq Nəbi" haqqında. Nəbi Turablının "Qaçaq Nəbi" məqaləsində də adı çəkilən dastan siyasi yöndən təhlilə çəkilir. Dastan qəhrəmanının Azərbaycan xalqının milli-azadlıq hərəkatındakı xidmətlərindən bəhs edən məqalə müəllifi qeyd edir ki, "…ruslara qarşı qəhrəmanca mücadilə edən qarabağlı Qaçaq Nəbiyə tapacaq qədər xalq bağlanmış, onun qəhrəmanlıqları öyülmüş, ona mədhiyyələr yazılmış, hətta xalq xanəndələri onun adına türkülər bəstələmişlər. "Qaçaq Nəbi" türküsü o qədər sevilmişdir ki, XIX əsrdən bəri hələ canlılığını qeyb etməyərək xalq tərəfindən sevilə-sevilə dinlənməkdədir. Xalq "Qaçaq Nəbi" dastanına Nəbinin arvadı qəhrəman türk qızı Həcər xanımı və Koroğlunun Qıratı kimi, onun Bozatını da qatmışdır. Nəbi dəfələrlə rusların mühasirəsindən arvadı Həcərin yardımı ilə Bozatın sayəsində özünü qurtara bilmişdir. Bütün türk dastanlarında olduğu kimi Bozatın da bu dastanda ayrıca bir yeri vardır. Xalq ruslarla qəhrəmancasına döyüşən Nəbiyə heyranlıq duyaraq onu Koroğlu kimi masallaşdırmış, düyünlərdə, bayramlarda onun hekayəsini dinləməkdən yorulmamışdır" (Turaplı, 1960: 14).

Qaçaq Nəbinin sevilməsinin əsas səbəbini onun "əsarət zəncirinə yenilməzliyində", "türkə yaraşır məğrur hali"ndə görən N.Turablı dastanla S.Rüstəmin "Qaçaq Nəbi" pyesi (Rüstəm, 1956: 299-425) arasında müqayisə apararaq, kəskin etirazını bildirmişdir: "...kommunist yazar Süleyman Rüstəm "Qaçaq Nəbi" dastanı mövzusunda yazdığı "Qaçaq Nəbi" pyesinin qəhrəmanı Qaçaq Nəbini rus əleyhinə deyil, çar rejimi ilə mücadilə edən bir xalq dostu olaraq göstərmişdir. Halbuki Qaçaq Nəbi çar olsun, bolşevik olsun, rus əleyhinə çarpışmışdır. Bu rus düşməni qəhrəmanı rus dostu kimi göstərmək, vaqiəni təhrif etmək və Nəbiyə həqarət etmək deməkdir. Zira Qaçaq Nəbi vətənini çeynəyən, sümürən ruslara hansı şəkildə olursa-olsun, daima düşmən olmuşdur. Qaçaq Nəbi bu gün yaşasaydı, qızıl imperializm ilə də mücadilə edərdi" (Turaplı, 1960: 14).

Nəbi Turablı öz tədqiqatında sovet dövründə mübarizəyə qalxaraq amansızlıqla öldürülən bir çox adları naməlum qaçaqları xatırlatmışdır. Əslində, müəllifin məqsədi həm də xalqın unudulmaqda olan qəhrəmanları gündəmdə saxlamaq olmuşdur: "1920-ci ildə Gəncə üsyanında Qızıl Ordu birliyinin bir qismini məhv edən Qaçaq Qənbər bolşeviklərə qarşı döyüşürdü. Yenə 1930-cu il Şəmkir üsyanında Zəyəmli Hacı Əhməd qızıllarla çarpışıb ölmədimi? Onun bütün əqrəbaları üsyanda iştirak etdiyi üçün Qızıl Moskvanın nökəri Yusif Qasımovun xunxar əllərilə öldürülmədimi? Yenə Şəmkir üsyanında gədəbəyli Qaçaq Məcidin 14 arkadaşı ilə qarlı qış günündə toplu, pulemyotlu, silahlı Qızıl Ordu birlikləriylə tam 45 gün çarpışaraq ruslara böyük tələfat verdirdikdən sonra son qalan tək qurşunu ilə intihar edərək düşmənə təslim olmamağı hər kəsə bəlli deyilmidir? Bütün bunlar ortada bir gerçək ikən Qaçaq Nəbini rus xalqının dostu kimi göstərmək həqiqətdən nə qədər uzaqdır" (Mühacirətdə folklor araşdırmaları, 2015: 171).

Burada sovet idarə sisteminin haqsızlığa qarşı mübarizəyə qalxanlara necə divan tutduğu göz önündə canlandırılmaqdadır. Bundan əlavə, tarix nə qədər saxtalaşdırılır, qoy saxtalaşdırılsın, xalq öz keçmişini yaddaşıda qoruyur. Nəbi Turablının tədqiqatından Azərbaycan xalqının hər zaman istiqlal üçün mübarizə apardığını, əsarətlə barışmadığını öyrənmək mümkündür. Qeyd etmək lazımdır ki, mühacirətdə nəşr edilən tədqiqatlar hər hansı basqıdan azad bir mühitdə aparıldığı üçün öz obyektivliyini qoruyur.

Nağı Keykurun və "Qaçaq Nəbi". Bir sıra tarixi-siyasi və ədəbi-kulturoloji tədqiqatların müəllifi olan Nağı Keykurunun (Şeyxzamanlının) 1960-cı ildə "Azərbaycan" (Ankara) dərgisində çap etdirdiyi "Qaçaq Nəbi" məqaləsi də dastanın ideya-məzmun baxımından təhlilinə həsr olunmuşdur. Məqalə müəllifi dastanın Azərbaycan xalqının rus müstəmləkəçiliyi və onların yerlərdəki əlaltılarına qarşı mübarizəsini əks etdirdiyini, Nəbinin igidliyinin məhz buna görə dillər əzbəri olduğunu əsərdən gətirdiyi nümunələrlə sübuta yetirmişdir.

"Qaçaq Nəbi" məqaləsində N.Keykurun çox maraqlı bir fakta da aydınlıq gətirmişdir. Dastandan nümunə verdiyi bir şeir parçasını o belə izah etmişdir:

"Nəbi gəzər ovasında, elində,
Aynalı çiynində, qəmə belində.
Əzbər olub silisçinin dilində,
Qoymayın, qoymayın bu nadanı siz,
Divanı dalınca oynadanı siz, –

Rus sorğu hakimi xitab edir xalqa:

"Qoymayın, qoymayın bu nadanı siz,
Divanı dalınca oynadanı siz" (Keykurun, 1960: 11).

Beləliklə, dastanda tez-tez qarşılaşdığımız "Qoy sənə desinlər, ay nadan Nəbi, Tüfəngi əlində oynadan Nəbi" – misralarındakı "nadan" sözü, görünür, düşmənləri tərəfindən ona edilən müraciətlə bağlıdır. Xalq öz sevimli qəhrəmanına belə xitab edə bilməzdi.

Müəllif dastanın yaranmasının səbəblərini belə izah etmişdir: "Azərbaycan xalqı rus əsarətinə düşdüdüşəli mücadilə halında olmuşdur. Hər millət savaş halında əsgərinin cəbhələrdə qazandığı zəfəri anmaq üçün

şənlik etdiyi kimi, Azərbaycan xalqı da qaçaqların rus idarəsinə qarşı göstərdikləri qəhrəmanlıqları duyduğu zaman şənlik qurardı" (Keykurun, 1960: 11).

N.Keykurun qaçaqların milli qəhrəman olduğunu, lakin çar üsuli-idarəsinin onları "razboynik – yəni soyğunçu, quldur, qatil" adlandırdığını da qeyd etmişdir. Lakin müəllifin fikrincə, çar üsuli-idarəsi dəyişsə də, yeni dövr gəlsə də, "istiqlal mübarizəsinin qaçaqlar səhifəsi aydınladılmamışdır". N.Keykurun: "Qaçaqları həqir görən rusları, "düşmən sözüdür", – deyib keçərəm. Lakin düşməndən başqası qaçaqlara pis gözlə baxıb dil uzadır və şəhid ruhlarını taciz edərsə və …bu işi cəhalətdən yapacaqlarsa, heç cür əfv edə bilmərəm" (Keykurun, 1960: 12).

Məqalənin sonunda müəllif Azərbaycan kommunistlərinin, o cümlədən, N.Nərimanovun qaçaqlarla bağlı yanlış münasibətini tənqid edərək yazmışdır: "Azərbaycanın nankor oğlu Nəriman Nərimanov bir pyes yazmış, ismini də "Nadanlıq" qoymuş, 1913-cü ildə Bakıdakı Orucovların mətbəəsində çap etdirmişdi. Pyesdə üç qaçağın rolu vardır. Bu qaçaqların adları Pirverdi, Şamil və İsmayıldır. Pyesdə qaçaqlar soyğunçu, quldur və qatil rollarında göstərilməkdədir. Nəriman Nərimanov milli duyğudan məhrum olmasaydı, pək əla qaçaq yerinə eşkiya (quldur) işlədə bilərdi və pyes də bundan bir şey qeyb etməzdi" (Keykurun, 1960: 12).

Yunus Lengeranlı və "Qaçaq Nəbi". Yunus Lənkəranlının "Azərbaycan" (Ankara) dərgisinin 1981-ci il 236-cı sayında dərc etdirdiyi "Qaçaq Nəbi" məqaləsi də xalqımızın qəhrəmanlıq tarixini əks etdirən "Qaçaq Nəbi" dastanına həsr edilmişdir. Məqalədə müəllif dastanın yaranması səbəblərini araşdırmış, mühacirətin digər nümayəndələri kimi, Qaçaq Nəbinin haqq-ədalət, azadlıq uğrunda mübarizə apardığını, məhz buna görə də xalq arasında ölməzlik qazandığını qeyd etmişdir: "O, əlbəttə ki, türkün çarlar və nökərləri tərəfindən istismar olunmasına, istiqlalından edilməsinə qarşı savaşmışdı. Cavad xan kimi, Səttar xan kimi xalqın düşüncəsində bu gün hala yaşamasının səbəbi bu olsa gərəkdir" (Lengeranlı, 1981: 13).

Məqalədə Y.Lənkəranlı Nəbinin həm rus çinovniklərinə, həm də onun əlaltılarına qarşı mücadilə etdiyini, "gerçəkdə bir milli qəhrəman" olduğunu, onun dastanda Koroğlu ilə müqayisə edildiyini göstərir:

Dağların başları dumandı, duman,
Nəbidən çəkirlər zalimlər aman.
Qoç Koroğlu kimi Nəbi qəhrəman,
Qoy sənə desinlər, ay Qaçaq Nəbi,
Həcəri özündən ay qoçaq Nəbi! (Lengeranlı, 1981: 13).

Məqalədə müəllif dastanın digər qəhrəmanları – Həcər, Mehdi, Nəbinin atı (Bozat) haqqında da danışaraq, onlara olan xalq məhəbbətini gətirdiyi nümunələrlə sübut etmişdir.

Y.Lənkəranlı məqaləsinin sonunda Nəbinin öldürülməsini belə təsvir edir: "Nəbi 1879 yılında (əslində o, 1896-cı ildə öldürülmüşdür – A.H.). Kərbəladan dönərkən İran-Rusiya sərhədində ruslar tərəfindən öldürdülür. Ruslar bunu Azərbaycan türkünə baş əydirmək üçün yapmışlar. Nəbinin öldürülməsi dastanda belə təsvir olunur:

Paşabəy İranda bir hilə qurdu,
Nəbinin yoldaşı üzünə durdu,
Şah Hüseyin qəfildən Nəbini vurdu,
Darasın saçını, tellər ağlasın,
Yerisin, üstündə ellər ağlasın.

Nəbi öldürülmüş, fəqət onun mücadiləsi bütün Azərbaycanda dastanlaşmışdır. "Qaçaq Nəbi" dastanı doğmuşdur" (Lengeranlı, 1981: 14).

Göründüyü kimi, Yunus Lənkəranlı da Qaçaq Nəbinin mübarizəsini xalqın azadlıq uğrunda, əsarətə qarşı mübarizəsi kimi dəyərləndirməkdədir.

Nəticə. Qeyd etmək lazımdır ki, sovet dövründə bir çox folklorşünaslar "Qaçaq Nəbi"yə sırf ideoloji səpkidən yanaşmış, sosializm cəmiyyətinin qurulması ilə bu xalq qəhrəmanının ideallarının həyata keçdiyini və azərbaycanlılar arasında geniş yayılmış bu əsərin tam dastanlaşmasına ehtiyac qalmadığını əsaslandırmağa çalışmışlar. Bəzi araşdırmalarda isə əsərdəki təsvirlərin çox olması, şeir mətnlərinin oxşarlığı və s. kimi arqumentlərlə onun digər dastanlardan fərqlənməsi nəzərə alınaraq onun tam bitkin olmaması nəzərə çatdırılmışdır (Vəliyev, 1985: 347-348).

Diqqəti çəkən odur ki, sovet senzurası da əsərdə "rus" sözünü "redaktə" etsə də, "qoburnat, nəçənnik" kimi vəzifə adlarını saxlamaqla Nəbinin əsarətə qarşı mübarizəsini tam fərqli bir məcrada, guya çar hökumətinin əleyhinə olan bir hərəkat kimi qələmə verməyə çalışmışdır.

Professor İsrafil Abbaslı "Qaçaq Nəbi" dastanı və Bəhlul Behcətin "Qaçaq Nəbi"nin tarixi" araşdırması" adlı məqaləsində bu problemlə bağlı müxtəlif fikirləri analiz etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, qarşıya çıxan mənzərə sovet senzurasının bu xalq ədəbiyyatı nümunəsinə qarşı mənfi münasibətini bir daha sübut etməkdə-

dir. Belə ki, sovet dövründə aparılan tədqiqatlarda « Qaçaq Nəbi”nin dastan olmasını inkar, sosializmin çöküşündən sonra isə təsdiq etmişlər.

Mühacirət folklorşünaslığında, ümumiyyətlə, bu problemə tam fərqli bir müstəvidə yanaşılmış, Nəbinin və yoldaşlarının apardığı mübarizə müstəmləkəçiliyə, rus əsarətinə qarşı xalqın müqaviməti və milli azadlıq hərəkatı kimi, dastanı isə millətin etiraz səsini yaşadan əvəzsiz bir sənət nümunəsi kimi dəyərləndirilmişdir.

Şübhəsiz ki, mühacirət folklorşünaslğının “Qaçaq Nəbi” dastanı ilə bağlı araşdırmaları yalnız bunlarla məhdudlaşmır. Gələcək tədqiqatlarda yeni faktların və qaynaqların üzə çıxarılması, həmçinin bu xalq yaradıcılığı nümunəsinin sovet senzurası tərəfindən ixtisar edilən parçalarının bərpa olunaraq tam nəşri Azərbaycan folklorşünaslığının qarşısında duran əsas vəzifələrdən biridir.

QAYNAQLAR

Abbaslı, İsrafil (2005). “Qaçaq Nəbi” dastanı və Bəhlul Behcətin “Qaçaq Nəbi”nin tarixi” araşdırması, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XVIII, Bakı: Səda, s.15-26

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (2004). 6 cilddə, I c., Bakı: Elm, 760 s.

Baykara, Hüseyin (1975). Azerbaycan İstiklal Mücadelesi Tarihi, İstanbul: 331 s.

Baykara, Hüseyin (1966). Azerbaycanda Yenileşme Hareketleri, XIX yüzyıl, Ankara: 201 s.

Caferoğlu, Ahmet (1928). Azeri Halk Edebiyatında “Kaçak Nebi” destanı, Azeri Türk, İstanbul: № 13, Ağustos, s. 3-5; №14, Ağustos, s. 9-10; №17, Ekim, s. 7-9

Caferoğlu, Ahmet (1932). Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesi, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 44 s.

Qaçaq Nəbi (1938). Tərtib edən: Əliheydər Tahirov, Bakı: 49 s.

Qaçaq Nəbi (1941). Tərtib edən: Əhliman Axundov, Bakı: EAAzF nəşriyyatı, 246 s.

Qaçaq Nəbi (1960). Nəşrə hazırlayan: Həsən Qasımov, Bakı: Uşaqgəncnəşr, 76 s.

Qaçaq Nəbi (1961). Tərtib edən: Əhliman Axundov, Bakı: Azərnəşr, 372 s.

Qaçaq Nəbi (1989). Nəşrə hazırlayan: Azad Nəbiyev, Bakı: Gənclik, 64 s.

Keykurun, Naki (1960). Kaçak Nebi, Azerbaycan, Ankara: yıl 8, sayı 12, s. 11-12

Lengeranlı, Yunus (1981). Kaçak Nebi. Azerbaycan, Ankara: yıl 30, sayı 236, s. 13-14

Mühacirətdə folklor araşdırmaları (2015). (I kitab), Tərtib edən: Almaz Həsənqızı, Bakı: Elm və təhsil, 252 s.

Rüstəm, Süleyman (1956). Seçilmiş əsərləri, 3 cilddə, III c., Bakı: Azərnəşr, 496 s.

Turaplı, Nebi (1960). Kaçak Nebi, “Mücahit”, Ankara: yıl 6, sayı 31-32, 14 s.

Vəliyev, Vaqif (1985). Azərbaycan folkloru, Bakı: Maarif, 416 s.

Arif KAZIMOV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
arif.kazımov.1967@inbox.ru
https: //orcid.org/0000-0001-7369-5243

QƏRBİ AZƏRBAYCAN ŞİVƏLƏRİNDƏ İŞLƏNƏN BƏZİ SÖZLƏRİN ETİMOLOJİ ÇALARLARI (LORU-PƏMBƏK BÖLGƏSİ ÜZRƏ)

Summary. The dialects of the Azerbaijani language have contributed new words to the vocabulary of the literary language from time to time and this process continues even now. One of such sources is the dialects of Western Azerbaijan. Because a huge vocabulary lies hidden in the dialects and dialects of Western Azerbaijan which it is very important to put into action, These pearls which have a limeted scope of movement oractivity. Are very necessary. Of course. There is a saying that a castle that is thousand of years old is as ancient and valuable as a castle. It is also possible to open the doors of history a thousand years ago with a single word.

In the words of the late academeuan Tofig Hajiyev human memory has preserved and preserved words that no written monument could preserve or preserve passing them down from generation to generation. In this respect dialects and dialects resemble a reliable museum that keeps its exhibits fresh for centuries.

On the other hand it is also known that language is the oldest and oldest tree that nuds care and attention its roots are within us. Language and the thoughts expressed bu language are a living emotion that comes from blood and genes. like a child. In the vocabulary of dialects manu local words are formed and used related to the econemes development of that area the occupation of the population. The characteristics of the economy the climate. The relief the vegetation and the customsand traditions.

Key words: etymological nuances, root word distored from of the word origin, dissimilation, meaning, colloquialism

Giriş. Qədim Oğuz yurdu-Loru-Pəmbək bölgəsi Sovet Ermənistanı təşkil edildikdən sonra onun tərkibində yaradılmış inzibati-ərazi vahididir. Dağ Borçalı deyilən böyük bir mahalın dağlıq hissəsidir.

1926-cı ilin 17 dekabrında siyahıyaalınmasına əsasən, bu inzibati vahiddə 6 şəhər, 397 kənd yerləşirdi. Həmçinin bölgədə yaşayış məntəqələri üzrə əksəriyyəti türklərdən ibarət olan 133.148 nəfər əhali yaşayırdı. Bölgənin adı əvvəllər relyefinə görə, sadəcə olaraq, Loru vadisi də adlandırılmışdır. Bu gün dilimizdə geniş işlənən "Loru dili" ifadəsi də, ehtimal ki, bu bölgənin adı ilə bağlıdır.Loru dil dedikdə, sadə, canlı, xalq danışıq dili nəzərdə tutulur. Loru yurdları oğuz ellərinin, elatlarının yurdu olduğu kimi (bunu tez-tez rastlaşdığım oğuz qəbirləri nəql edir), loru dili də oğuz elatının dilidir.

Loru böyük bir ərazidə yerləşir. Mərkəzi Calaloğlu (Stepanavan) olmaqla bir tərəfi Qarakilsə (Kirovakan), digər tərəfi isə Gümrüyə (Leninakan) qədər uzanır. Ağbaba-Amasiya ellərinə çiyin-çiyinə söykəkdir. Lorunun aran səmti Canbaxça adlanır. Cümə kənd (Qızıl Şəfəq), İlməzli, Soyuqbulaq, Evli, Sarıyal, Dəmirçilər və doğulub-boya başa çatdığım Qızıldaş (Qızılkilsə) kəndi də Canbaxçada yerləşir. Erməni xislətinin qurbanı olub əzəl-əbədi yurd yerlərimizdən müvəqqəti ayrı düşsək də, bizi daim yaşadan və yaşadacaq böyük bir əmanətin daşıyıcılarıyıq. Bu əmanət qandan və gendən gələn sözlərimizdir. Məqalədə təmsil olunduğum bölgəyə məxsus 40-a yaxın sözün etimoloji çalarını və el arasında işlənmə məqamlarını verməyə çalışmışam.

1**. Alsın (alsın**) (Loru-Pəmbək bölgəsində) payızda bitən otdur. Belə ki, biçindən sonra payızda təzədən cücərən ota deyərlər.Məişətdə belə otu çox vaxt "payız otu", "yalançı ot", "hiylə otu" anlamında işlədirlər. O da məlumdur ki, payızda bitən ot çox inkişaf etmir, tez məhv olur, bir növ aldadıcı, yalançı otdur. Bu sözün alaz şəkli türk dillərinin etimoloji lüğətində mövcuddur və onun üç mənası göstərilib. Onlardan 1) seyrək bitən əkin; ot, 2) yay əkini, zəif mənaları şivələrimizdəki anlamla düz gəlir. Türk dili şivələrində alkın/alqın "zəif", "arıq", alış "arıq" anlamındadır. Fikrimizcə, alsın sözünün kökü olan al "hiylə", yalan" mənalarını verir. Adı çəkilən bölgənin danışıq dilində belə ifadələr geniş şəkildə işlənir. Məs: "Alsın otunun canı olmaz", "Alsın otu kimi elə yekəliyi var" .

Son zamanlar "Alsın alim" ifadəsi də meydana çıxıb. Yəni "əldəqayırma alim", "yalandan əmələ gələn şəxs" anlamında işlənir.

2. **Tiftik** qərb dialektlərində, o cümlədən Loru-Pəmbək bölgəsində "saç" anlamında işlədilir. Dolaşıq, pırtlaşıq, daranmamış, səliqəsiz saç. İndi tiftik sözü bəzi dialektlərdə "keçi qılı " mənasında çox işlədilir. Eyni zamanda həmin ifadə pis yun anlamında da işlənir. "**Geyindiyim paltar lap tiftiklənib**".

Prof. B.Əhmədov həmin kəlməni fars mənşəli hesab edərək "keçi qılı "ilə əlaqələndirməyi ən inandırıcı yozumla bağlamışdır (Əhmədov, 2015: 59).

3.**Tuşqul.** Dialektlərdə bu söz nişançı, atıcı, dəqiq nişan alan adam anlamında işlədilir. Bizcə, sözün kökü "**tuş**"dur ("rastlaşmaq" deməkdir) – **gur** şəkilçisi ilə həmin sözdən tuşğur kəlməsi əmələ gəlib. Tuşqul isə tuşgur kəlməsinin dəyişmiş formasıdır.

Yaxud həmin ifadə üzlü, tərs, o cümlədən tutduğunu qoparmadan əl çəkməyən adamlar üçün işlənir; Məs: "**Bəh, elə bil papağı tuşqula qoyub, başından da çıxara bilmir.**

4. Qırım "hərəkət, həvəs, vəziyyət, hazırlıq, durum" anlamlarında işlədilir. Həmin bölgədə belə ifadə var: "Qırımınnan bildim ki, məni vuracaq" Sonralar forma da, məna da bir qədər dəyişib**.**

5. Latayır mənbələrə əsasən, ərəb mənşəlidir, latail sözünün təhrifidir. Qərb dialektlərində "cəfəng" mənasında işlədilir. Kiminsə adına söz qoşmaq, cəfəng, təhqirli sözlər demək, ayamalar uydurmaq məna çalarlarında işlədilir. Adi danışıqlardan: "O məhlədən bu məhləyə mənə latayır yağdırır".

6. **Qıldıqsız.** Məzhəbsiz, heç nəyə inanmayan, işi səliqə-sahmanla yerinə yetirməyən adamlara qıldıqsız adam deyirlər. Əslində, bu ifadə qılıqsız sözünün təhrif olunmuş formasıdır və mənaca dəyişikliyə uğrayıb. Loru-Pəmbək bölgəsində həmin ifadə "qıflasız" şəklində də tələffüz olunur.

7. **İfçin.** Bu söz səliqəli anlamını verir. Geyimə aid edilir. Mənası "yerli-yerində", Tam təminatlıq, səliqəli" deməkdir. Məs: "Filankəs ifçin geyinəndir. Mənbələrdə bu sözün üpçün variantı da var. Türkmən dilində həmin kəlmə üpçün kimi işlədilir. İlk mənası ip və çin (yığma) kəlmələri ilə bağlıdır; ip yığ, dağınıq olmasın, yığcam. İndi məna genişlənib: "atın nallanması"na da aid edilir. "Koroğlu" dastanında qoç Koroğlunun keçəl Həmzəyə Qıratı yaxşı saxlaması barədə verdiyi tövsiyədən:

Yay olanda dağa yollat!
Yaz olanda ifçin nallat!
Qış olanda məxmər çullat!
At igidin qardaşıdı....

8. **Dönəlgə** kin saxlamayan, yumşaq təbiətli adamlara deyərlər: "Dönəlgəsi yaxın adamdır...." Yaxud filankəsin dönəlgəsi dönüb" də deyirlər. Qədim mənbələrdə dönə" vaxt" kimi açıqlanıb. Dönəlgəsi dönüb, yəni "vaxtı dönüb, işlərin qaydasında getdiyi günlər daha yoxdur" deməkdir.

Hətta ustad Şəhriyar həmin ifadəni gün-güzəran, tale, əziyyət mənasında aşağıdakı şeir nümunəsində belə verib:

Onnan sonra dönəlgələr dönübdü,
Həqiqətin çıraqları sönübdü...

9. **Eşənək** son dövrlər alınma allergiya sözünə qarşı milli termin kimi işlədilməkdədir. El arasında qızılca (qurdeşənək) mənasında da işlədilir. Dərinin səpməsi və göz-göz olması ilə özünü göstərir. Eşənək formasına görə müxtəlif olur: qurdeşənəyi, bağeşənəyi, qızıleşənəyi və s. Qurdeşənəyində iri səpmələr olur, belə səpmə qurd (böcək) yuvalarını xatırladır. Bağeşənəyində isə səpmələr xırda olur, müxtəlif aralıqda yerləşir. Qızıleşənəyi isə əvvəlki növlərdən fərqli olaraq, bədən başdan-ayağa qırmızı (köz kimi) səpkilərlə örtülür. Məhz səpkilərin rənginə görə (qızıl "qırmızı" deməkdir) el arasında qızılca da deyirlər. Bu ifadə ən çox Qərb dialekt və şivələrində geniş işlənməkdədir (Artıq həmin ifadə respublikamızda ümumişləklik "status"u qazanıbdır). Eyni zamanda adı çəkilən kəlmə digər bölgələrimizdə "məxmərək" adı altında da işlənməkdədir. Bu kəlmə bir sıra qohum türk dillərində də mövcuddur. Məsələn: Qaqauz dilində həmin söz kurdeşen formasında mövcuddur, sinonimi isə kızmaq kəlməsidir (qızılca sözünə uyğun gəlir).

10. **Armaq** adət etmək, bir şeyə öyrənmək, vərdişkar, öyrəncəkli olmaq anlamlarındadır.Mənbələrdə ifadənin fars mənşəli olduğu qeyd olunur. "arman" sözündən olub "istəmək" deməkdir. Hətta bu sözün sevmək, xoşlamaq mənalarını verən "amranmaq" variantı da var.

11. **Bədəl,** sövdələşmə, danışıb razılığa gəlmə, növbə ilə razılaşdırılmış işin görülməsi və. s anlamlarında işlənir. Mənbələrdən bədəl ərəb mənşəli söz kimi verilmiş, "təbdil, mübadilə, təbəddülat" kimi sözlərlə qohumdur.

12. **Görəlgə,** qərb dialektlərində "görəlgə" mərasim adı kimi işlədilib. Belə ki, qız gəlin köçəndə sonra ilk dəfə onu görmək mərasimidir. Fikrimizcə, görəlgə sözünün kökü gör feilindən girəlgə (giriş yeri) qəlibi üzrə əmələ gəlib. Digər türk dillərində də həmin söz fonetik dəyişmələrlə işlənməkdədir: görükcə, görümcək, girəlgən və s.

13. **Xısma** müxtəlif mənbələrdə fərqli anlamlarda şərh olunmuşdur. Mərhum xalq yazıçımız Mövlud Süleymanlı həmin sözü qoşa ovuc yox, tək əl dolusu mənasında işləndiyini göstərmişdir. Müəllif öz fikrini əsaslandırmaq üçün xalq danışıq dilindən belə nümunələr verib: "Deyirlər nə xısmaya gələsi üzü var, yəni ətli (Süleymanlı, 2006: 50).

Prof. B.Əhmədov isə xısmanı iki ovucun qoşalaşması ilə bağlı olduğunu qeyd edir: "Dilimizdə xısma sözü var və o da qoşa sözü ilə qohumdur, xısma iki ovucun qoşalaşması ilə bağlı işlədilir (Əhmədov, 2015: 126). Fikrimizcə, üslubi çalarlarda hər iki baxışın mövcudluğu inkarolunmazdır. "Şirin noğulları xısmayla torbaya yığırdı (yəni iki əllə).

14. **İrtmək** qərb dialektlərində "balaca sümük, quyruq" anlamında işlənir. Quyruğun bədənə birləşdiyi yer, dib sümüyüdür. Türkmənlər buna "baylıq" deyirlər. Görünür, "bəyə layiq yemək" deməkdir. Onu da qeyd

edək ki, “quyruq” anlamında işlənən bu söz məna tutumunu saxlaya-saxlaya insan xarakterində çox gözəl, yaddaqalan mənzərə cıza bilir. Məişətdə: “Onu təzə vəzifəyə təyin ediblər, ona görə də irtməklənib.

15. **Körəməz** içinə qatıq qarışdırılmış süddən ibarət yeməkdir. Daha doğrusu, yaylaq yerlərində qaymaqla dələməni qarışdırıb içinə də xarlanmış, yəni qalmış qatıq qatarlarmış və adına körəməz (kərəməz) deyərdilər. Zənnimcə, sözün kökü göy (yanmaq) feili ilə bağlıdır. Mənası “oda qoymaq (bişirmək) olmaz” deməkdir, çünki içində qatıq olan süd ocaqda hökmən cürüməlidir. Dialektlərdə görəməz bəzən dondurma mənasında da işlənir.

16. **Korlaşmaq –** kəsərini itirmək. “Bıçağın ağzı koruşdu”. Fikrimizcə, bu kor sözü ilə bağlıdır. Mənbələrdə isə kor fars mənşəli söz kimi göstərilir. Bizdə isə vaxtilə ötməz (yəni kəsməz) sözü işlədilib. Eyni zamanda korlaşmaq bir iş görə bilməyən, istədiyini edə bilməyən adamlar üçün də deyərlər: “Heç nə eləyə bilmədi, korşadı qaldı”.

17. **Qaxac**, qax sözü “quru”deməkdir. Qurumuş (meyvə qurusu), qurudulmuş hər şey. Arıqlamış adama da deyirlər. “Lap qaxacı çıxıb”.

Tarixən qaxac qaxət (yəni qurudulmuş ət) formasında mürəkkəb söz olub, sonra qaxac şəklinə düşüb. Loru-Pəmbək bölgəsində ən çox qurudulmuş ət anlamında işlənməkdədir.

18. **Quyurcumaq** yerində qurdalanma mənasına yaxındır. Qıvrılmaq sözü ilə qohumdur, əsli qıvırcıxmaq kimi olub. Bölgənin danışıq dilində “filankəs yaman quyurcuxur, nə isə bir işi var” anlamında işlənir.

19. **Mağıl** ərəbcə “yaxşı” deməkdir, bu ifadə “qaydasında” olduğu kimi məna çalarlarında işlənir. Məsələn, “Mağıl (yaxşı) otur”. Həmçinin “filankəs mağıl adamdır, yəni düz əməlli insandır.

20. **Teylənmək** qaçmaq anlamındadır. İşin tez və sürətlə icra olunmasına sövq etmək çalarındadır.

21**. Yetik** bələd olmaq, öyrənmək anlamındadır. Yetikmək feilindən kəsik qəlibi üzrə əmələ gəlib. “Filankəs yetikliyin varmı?” Yetkin “bələdolma” (əlaqə) deməkdir. Loru-Pəmbək bölgəsində “yetik” indi başa düşmək, anlamdaq mənasında işlənir. Deyərlər “İndi yetik düşdüm”, yəni indi anladım və s.

22. **Badaq** iki ağacı bir-birinə bağlamaq, bərkitmək üçün badaq vurulur. Mənbələrə əsasən, indiki bağlamaq feili yerinə ba işlətmişik. Sözün kökü həmin ba-dan ibarətdir. Bu feildən bağ ismi, ondan isə bağla feili əmələ gəlib və -q şəkilçisi feili ismə çevirib. Deməli, sözün əsli bağlaq (bağ-la-q) kimi olub. “Badalaq” sözü ilə qohumdur. Sınan şeyləri bərkitmək üçün ustalar ona “badaq” (bağlaq) vururlar.

23. **Sudur** “su yarası” deyilən xəstəliyin adıdır. Görünür, su sözü ilə bağlıdır. Suluqlanan sözü ilə sinonimdir. Belə ki, bu xəstəlikdə bədən iri səpmələrlə suluqlanaraq tuluq bağlayır. Yara deşiləndə su tökülür. Həkimlərin tövsiyəsi ilə yaraya (sudura) toxunmaq olmaz, əgər yara deşilərsə, fəsadları böyüyə bilər. Bəlkə də, ona görə belə deyirlər: “Sudura əl vurma qotur taparsan”.

24. **Yağır.** Heyvanın belində döyənəyin açdığı yaraya yağır deyiblər. Yağır dərinin sürtülməsi nəticəsində əmələ gələn yaradır. Əvvəlcə, heyvanın belindəki “yəhər, palan eyni yeri dəfələrlə sürtərək, döyərək ondan yara əmələ gətirir. Buna el arasında döyənək deyiblər. Yağır isə döyənəkdən sonra başlayır. Hal-hazırda özbək dilində yağır və döyənək sözləri sinonim kimi işlədilir.

25. **Qursaq** mədə anlamında işlədilib. Mədə ərəb sözüdür. Bizdə onun yerinə qursaq işlədilib. Qursaq bağırsağın qazana oxşar (yumru) bir hissəsidir. Hətta tatarlar ona “aş qazan” (qidanın yığıldığı yer) deyirlər.

Bəzi mənbələrdə qursaq sözü cumru, cumrusaq kimi də verilmişdir. Mənası “yumru” deməkdir. Deməli, qursaq “özü yumru, içi boş olan” deməkdir.

Məişətdə qursaq “hövsələsiz, tez əsəbiləşən adama “deyərlər. Məs: “O çox dar qursaq adamdır”, yəni tez özündənçıxan, əsəbiləşən adam olduğuna işarə olunur. Bəzən də həmin ifadəni tam əksinə sakit, mülayim, ağırtəbiətli adamlara da deyirlər: “Mahmud necə də gen qursaq adamdır”.

26. **Ülgü** güman ki, ölçü sözünün dəyişilmiş formasıdır. Bu ifadə ən çox dərzilikdə (biçim ölçüsü) mənasında işlədilir. Qərb dialektlərində belə məsələ də var: “Hər şeyin öz ülgüsü”. Bəzən Loru-Pəmbək bölgəsində səliqəli, işbilən adama da şamil edilir: “Əlləri qızıl kimi, elə bil ülgüdür”, yaxud” Güzgü əyər, ülgü düzəldər” və s.

27.**Addamac** suyun, çayın dayaz yerində daşdan bir addımboyu düzəldilmiş keçid anlamındadır. Fikrimizcə, bu sözün əsli ad-la-ma-c kimi olub. Addım (adaq, ayaq) sözü ilə qohumdur. Mənası “arxda keçid yeri” deməkdir. D-Y əvəzlənməsinin mövcudluğunu nəzərə alaraq deyə bilərik ki, elə addım və ayaq da eyni kökdəndir. Loru-Pəmbək bölgəsində addamca həm də başqasının köməyi ilə inkişafda, yüksəlişdə olan adama deyirlər: “Qoy getsin, hələlik addamca addımına görə düzülüb” və s.

28. **Tapıl** “otu yeyilmiş və ayaqlanmış təpə”deməkdir. Belə ki, biçilmiş otu, balaca ot tayalarını (bulluları) taya (təyə) qurmaq üçün bir yerə toplayıb xüsusi hazırlanmış ağacı öküzlərə qoşarmışlar. Bu qurğunun köməyi ilə biçilib-bulullanmış otu sürüyüb bir yerə çəkərmişlər. Bu işin adına tapıl demişlər. Məhz tapıldan sonra cərgə ilə ot tayaları qoyulardı.

Qeyd: Tapılın tapdamaq feili ilə bağlılığı yoxdur, çünki tapıl hündür yerlə bağlı işlədilir.

29. **Kürmək** ən etibarlı, ən möhkəm düyün növüdür. Loru-Pəmbək bölgəsində "asan açılan düyün" mənasında işlədilir. Əsli "ilmək"dir. Məlumdur ki, ilmək, ikimək də düyün növlərindəndir. İlişdirmək kəlməsi ilə eyni köklüdür.

30. **Quşqun** yəhər qayışlarındandır. Atın quyruğuna keçirilir ki, yəhər irəli sürüşməsin. Qərb dialektlərində müxtəlif mənalarda işlənir: quyruq, qasıq, selik, tumanbağı və s. Həmçinin quşqunu düşük-arıq, zəif atla bağlı işlədilir, yeriyəndə dal ayaqları sözünə baxmır. Quşqunsuz- çox səliqəsiz, natəmiz insana da aid edilir. "Quşqunu boz adamdır, yəni səliqəsiz, natəmiz adam anlamındadır. Bu ifadə "Kitabi-Dədə Qorqud"dastanında da təsadüf olunur. Ehtimal ki, qusmaq feili ilə əlaqəlidir. Türk dillərində buna qudurğun da deyiblər, mənası "quşqun" kimi şərh olunub. Deməli, quşqun quyruqla əlaqəlidir. Hal-hazırda fars və rus dillərində də eyni anlamda işlədilir.

31. **Çidar** atın ayağını bağlamaq üçün xüsusi kəndir. Bu söz fars mənşəlidir, çadır, çətir kəlmələri ilə qohumdur. Çı (ça, çə) hissəsi çəhar sözünün ixtisarından əmələ gəlib, - dar (-dır, dir) hissəsi farsca "ip, sap, kəndir mənalarını əks etdirən söz olub. Dar ağacı ifadəsindəki dar (kəndir) sözü də bununla bağlıdır. Çidar (çadır, çətir) dörd ipdən hörüldüyü (toxunduğu) üçün belə adlanıb. Əvvəllər dilimizdə çidar yerinə keşən sözü olub və sıradan çıxıb (3, 69).

32. **Kiriş** arabanın qabaq təkərləri ilə arxa təkərlərini bir-birinə bağlayan əsas sütun tir. Eyni zamanda evlərin üstünə atılan əsas dayaqlara da kiriş deyirlər. Əslində, kiriş gərmək feili zəminində əmələ gəlib, əvvəl gəriş sonra giriş, nəhayət, kiriş şəklinə düşüb. Mənası "gərilmiş ip" anlamındadır..

33. **Qasıq** qarın altı nahiyəyə deyilir. Bu sözün əsli (qasmaq) feili ilə bağlıdır "qiriş" anlamında işlədilir. Qərb dialekt və şivələrimizdə geniş şəkildə işlənməkdədir. Bu ifadə atalar sözlərimizin tərkibində də işlənir. "Qarğa nədir, qasığı nola, birə nədir, büzüyü nola?"

34. **Öfkə** ağciyər, bağır-öfkə sözü "içalat" anlamını əks etdirir. Dialektlərimizdə öfkə həm də "hirs, qəzəb" mənalarında işlədilir. Gündəlik danışığımızda bu ifadələrə tez-tez rast gəlmək olur: "ödünü uddu, ödü parçalandı", "ödüm ağzımdan gəldi" və s.

Digər türk dillərində də öfkə həmin anlamda işlənir. Məsələn: tatar dilində öpkə sözü "qəzəb" mənasını verir. Folklor nümunələrimizdə, o cümlədən atalar sözlərimizdə çox vaxt ağciyər, bağır, öfgə sinonim sözlər kimi işlənməkdədir.

"Bugünkü bağır-öfkə sabahkı yağlı tikədən irəlidir.

35. **Karsala.** Qərb dialekt və şivələrində ağır eşidən adama karsala deyirlər. Ehtimal ki, sözün kökü kar sözüdür, farscadan dilimizə daxil olub. Mərhum prof. B.Əhmədovun qənaətinə görə, – sala hissəsi sayaq sözü ilə bağlı olmuşdur. Beləliklə, karsayağı sözü təhrif nəticəsində karsala şəklinə düşüb (Əhmədov, 2015: 38).

36.**Qarov (Qaroy).** Loru-Pəmbək bölgəsində hər iki variant geniş şəkildə işlədilir. Qaroy göz xəstəliyinin adıdır, qaranlıqda zəif görən adamla bağlı işlədilir. Hətta ruslar buna toyuq korgözlük də adlandırırlar. Sözün etimoloji çaları məhz qaraq kəlməsi ilə bağlıdır. Çünki bir zamanlar göz yerinə qaraq kəlməsi işlədilmişdir. Gözümün qarası birləşməsindəki qara sözü həm də qaraq kəlməsi ilə əlaqədardır. Göz özü qaraq sözünün görmək variantından əmələ gəlib. Həmçinin həmin ifadə ilə bağlı atalar sözlərimiz də mövcuddur: "Qarovu qaranlıqda saxlamaq olmaz".

37. **Yelin** südlü ana döşü anlamındadır. Bəzi türk dillərində həmin ifadə cilim, celim, cilen, celin kimi işlədilir. Mənbələrə görə, ci (ce) is" su" deməkdir. Tarixən süd və su eyniköklü sözlər kimi işlənmişdir. Görünür, yelin sözü süd yığılan yer, kisə, döş anlamında bəzi türk dillərində də işlənməklə bunu təsdiq edir və s.

Nəticə. Dialekt və şivə sözləri xalqın sərvətidir və bu cəhətdən tamamilə təbiidir ki, hər söz mənsub olduğu xalqın tarixi ilə qırılmaz tellərlə bağlıdır. Dialekt və şivə sözləri elə bir güzgüdür ki, xalqın tarixi, dünyabaxışı, adət və ənənələri öz əksini bu və ya digər şəkildə həmin güzgüdə tapır. Çünki xalqın dili onun ruhudur. Qərb dialekt və şivələrinin tərkib hissəsi olan Loru-Pəmbək bölgəsində işlənmiş sözlər oğuz-türk dünyasının mühüm hissəsi – xəzinəsi və ən müqəddəs salnaməsidir. Bu sözlərin şərhi bir xalqın "kimliyini" sübut etmək üçün ***ən tutarlı*** mənbələrdəndir .Araşdırmalarımızdan məlum oldu ki, QANDAN və GENDƏN gələn sözlərimizin izinə digər türk dillərində də rast gəlmək mümkündür. Məqalədə Loru-Pəmbək bölgəsindən tədqiqata cəlb etdiyimiz 40-a yaxın sözlərin işlənmə məqamları bəzi folklor nümunələri ilə bir növ "sübuta" yetirilmişdir.

QAYNAQLAR

Qurbanov, A. (2019). Azərbaycan dilçiliyi problemləri, 2 cilddə, Bakı, 272 s.

Süleymanlı, M. (2006). Söz içində söz, Bakı, "Ağrıdağ"nəşriyyatı, 88 s.

Əhmədov, B. (2015). Etimologiya lüğəti (araşdırmalar, mülahizələr). Bakı, "Altun kitab", 288 s.

Karşılaştırmalı Türk Lehçeləri Sözlüyü (1976). İstanbul, 1183 s.

Bağırov, Q. (1983). Ədəbiyyat dərsliklərində təsadüf olunan çətin sözlərin izahlı lüğəti. "Maarif" nəşriyyatı, 103 s.

Aygün İSMAYILOVA
Mingəçevir Dövlət Universiteti
aygun.smaylova.87@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0002-4664-1973

QƏRBİ AZƏRBAYCANIN TOPONİMİKASI: TARİXİ, DİLÇİLİK VƏ MƏDƏNİ ƏHƏMİYYƏTİ

Summary. The study of the toponymy of Western Azerbaijan is of great importance in terms of understanding the historical, linguistic and cultural characteristics of the region. Toponyms are not only geographical names, but also carriers of ethnic, historical and cultural heritage. Elements of ancient Turkic, Persian, Arabic and local Azerbaijani languages have been preserved in the toponyms of Western Azerbaijan, which creates rich material for studying the development of the language and its phonetic-morphological features.

The role of toponyms in folklore and literature, as well as historical changes and modern preservation initiatives are particularly emphasized. The results show that toponyms are not only geographical signs, but also play an indispensable role in the preservation of national identity, historical memory and cultural heritage. From a historical point of view, toponyms reflect the settlement of peoples who lived in the region, changes in political borders and traces of historical events. They also allow us to understand the cultural influences and socio-economic structures of ancient population groups. From a linguistic point of view, topomimic names act as a source reflecting lexical changes, semantic development and language historical processes.

From a cultural perspective, toponyms play an important role in the formation of collective memory and cultural heritage. These names, which are closely related to folklore, ethnography and literature, preserve the cultural identity of the region and serve the intergenerational transmission of local traditions. In this regard, the study of the toponymy of Western Azerbaijan is important not only for academic interest, but also in terms of preserving the national-cultural heritage and passing it on to future generations.

This article systematically examines the historical, linguistic and cultural significance of the toponymy of Western Azerbaijan. In addition to reflecting the geographical landscape of the region, toponyms act as carriers of historical events, ethnic composition and cultural heritage. The article analyzes the reasons for the emergence of toponyms of Western Azerbaijan in ancient and modern times, their etymological features and socio-cultural functions.

This study contributes to both the systematic documentation of the cultural and historical heritage of Western Azerbaijan and the preservation of cultural and scientific knowledge for future generations.

Key words: Western Azerbaijan, toponyms, historical names, etymology, cultural heritage, national identity, folklore.

Giriş. Toponimika elmi coğrafi adların mənşəyi, quruluşu və yayılmasını öyrənir (Həmidov, 2004: 210). Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan ərazisinin tarixi Azərbaycan torpaqları: İrəvan, Göyçə, Zəngibasar, Zəngəzur, Vedibasar və s.) zəngin toponimikaya malikdir. Bu torpaqlardakı adlar həm türk-milli, həm fars, həm erməni, həm də kürd təsirlərini əks etdirir.

Toponimlər yalnız coğrafi yerləri işarə etmir, həm də tarixi hadisələri, etnik məskunlaşmanı, mədəni və sosial həyatı əks etdirir. Məqalənin məqsədi Qərbi Azərbaycanın toponimlərini tarixi, dilçilik və mədəni aspektlərdən sistemli şəkildə təhlil etməkdir.

Qərbi Azərbaycanın toponimləri arasında ən qədim nümunələr eramızdan əvvəlki dövrlərə aiddir. Göyçə gölü ətrafındakı kənd və dağ adları, Zəngəzur və İrəvan ətrafındakı toponimlər həm qədim türk, həm də yerli etnik qrupların təsirini göstərir (Hüseynov, 2012: 125).

Orta əsrlərdə bölgədə həm türk-milli, həm fars, həm də erməni təsiri ilə yaranmış toponimlər geniş yayılmışdır. Tarixi sənədlərdə İrəvan xanlığı dövründə kənd, şəhər və dağ adları qeyd edilmişdir [Məmmədov, 2018: 88].

Misal:

İrəvan (İrəvən): qədim türk mənşəli, "Su kənarı şəhər" mənasında.

Zəngəzur: dağlıq bölgə, "Zəng (çan) və zur (böyük)" söz birləşməsi kimi şərh olunur.

Göyçə: gölün adı, türk mənşəli "göy" (mavi) + "çə" (su) kökündən yaranmışdır

XX əsrin əvvəllərində bölgədə siyasi və sosial dəyişikliklər nəticəsində bir sıra toponimlər dəyişmiş, bəzi qədim adlar itmişdir. Həmin dövr toponimlərinin qorunması və sənədləşdirilməsi müasir tədqiqatçılar üçün əhəmiyyətli olmuşdur (Bayramov, 2015: 140).

Qərbi Azərbaycanın toponimlərinin böyük hissəsi türk dillərindən yaranmışdır. Bu adlar adətən təbiət elementlərini (dağ, çay, göl), yaşayış yerlərini (qəsəbə, kənd) və sosial hadisələri əks etdirir [Həmidov, 2004: 114].

Misal:

Kərki (kənd): "kər" (təpə) + "ki" (kiçik)

Şorayrım (çay): "şor" (duzlu) + "ayrım" (çay yatağı)

İslam dövründə bölgəyə fars və ərəb təsiri ilə bəzi şəhər və kənd adları dəyişmiş və ya əlavələr almışdır (Əliyeva, 2020).

Misal:

Əsgərabad: "Əsgər" + "abad" (şəhər)

Mehravan: "Mehr" (günəş, sevgi) + "avan" (yer)

Həmçinin toponimlərin tipologiyası aşağıdakı qruplara bölünür.

1. Təbiət mənşəli adlar

Dağ, təpə, dərənin adları: Qarabağ, Kərki, Dəlidağ

Su obyektləri: Göyçə, Ağbulaq, Qasımçay

2. **İnsan və qəhrəman mənşəli adlar**

Tarixi fiqurlar və qəhrəmanların adları ilə bağlı: Koroğlu kəndi, Şah Abbas qalası

3. Sosial-mədəni mənşəli adlar

Bazarlıq yerləri və ticarət yolları ilə bağlı: Bazarçay, Ticarət kəndi

4 Dil və morfologiya

Toponimlərin morfoloji quruluşu kök + şəkilçi prinsipi ilə formalaşmışdır:

Kök: təbiət elementi, insan adı, hadisə

Şəkilçi: -li, -abad, -çay, -təpə

Toponimlər yalnız coğrafi obyektləri işarə etməklə kifayətlənmir, onlar eyni zamanda bir bölgənin tarixi, etnik və mədəni kimliyini əks etdirən əhəmiyyətli vasitələrdir.

Qərbi Azərbaycan toponimləri bu baxımdan xüsusilə zəngindir və bölgənin sosial-mədəni mənzərəsinin formalaşmasında mühüm rol oynayır. Qərbi Azərbaycanın toponimləri bölgənin tarixi proseslərini və xalqın keçmişini sənədləşdirir. Hər bir ad həm yerləşdiyi coğrafi mühiti, həm də həmin ərazidə yaşamış xalqların tarixi təcrübələrini əks etdirir. Məsələn, İrəvan, Göyçə, Zəngəzur kimi toponimlər yalnız coğrafi əraziləri göstərmir, eyni zamanda həmin yerlərdə mövcud olmuş mədəniyyət və etnik qrupların izlərini daşıyır (Hüseynov, 2012: 99). Bu adlar bölgənin keçmişinə dair biliklərin qorunması və gələcək nəsillərə ötürülməsi baxımından əvəzsiz mənbədir.

Toponimlər bir xalqın mədəni və dil mənsubiyyətini əks etdirir. Qərbi Azərbaycan toponimlərində türk, fars, erməni və kürd təsirləri müəyyən dərəcədə mövcud olsa da, türk köklü adlar bölgənin milli kimliyinin əsasını təşkil edir (Həmidov, 2004: 137).

Belə adlar xalqın coğrafi məskunlaşması və etnik quruluşu barədə mühüm məlumat verir, etnik kimliyi möhkəmləndirir və kollektiv yaddaşın formalaşmasında rol oynayır.

Toponimlər Qərbi Azərbaycanın folkloru və ədəbiyyatında geniş yer tutur. Aşıq poeziyasında, dastanlarda və xalq mahnılarında kənd və dağ adları tez-tez çəkilir, bu isə mədəni yaddaşın qorunmasına xidmət edir. Məsələn, Göyçə gölü və onun ətrafındakı kəndlər folklor və musiqidə geniş şəkildə təmsil olunur (Bayramov, 2015: 150). Toponimlər həmçinin mifoloji və tarixi simvollar kimi çıxış edərək mədəni irsin zənginləşməsinə töhfə verir.

Toponimlər həmçinin bölgənin sosial və iqtisadi həyatını əks etdirir. Bazarlıq yerləri, ticarət yolları və müqəddəs məkanlar haqqında məlumat verən adlar insanların gündəlik həyatını və mədəni praktikalarını göstərir. Məsələn, Bazarçay və Ticarət kəndi kimi adlar tarixi dövrlərdə bölgədəki ticarət fəaliyyətlərini əks etdirir. Bu cür toponimlər həmçinin sosial quruluş, iqtisadi münasibətlər və yerli əhali həyatının tarixini anlamağa imkan verir.

Qərbi Azərbaycanın toponimləri tarix boyunca siyasi, sosial və mədəni proseslərin təsiri altında dəyişmişdir. Müasir dövrdə bu dəyişikliklərin həm səbəbləri, həm də nəticələri araşdırılaraq qorunması üçün müəyyən təşəbbüslər həyata keçirilir.

XX əsrin əvvəllərində və xüsusilə 1918 – 1920-ci illər və sonrakı dövrlərdə bölgədə baş verən siyasi hadisələr nəticəsində bir sıra qədim toponimlər dəyişdirilmiş və ya itmişdir. Xüsusilə İrəvan xanlığı və Zəngə-

zur bölgəsində yaşayan azərbaycanlı əhalinin deportasiyası və mühacirəti yerli toponimlərin saxlanmasını çətinləşdirmişdir (Həmidov, 2004: 77). Bu proses nəticəsində türk-milli mənşəli bir çox kənd və şəhər adları yeni siyasi və mədəni kontekstdə dəyişdirilmiş, bəziləri isə unudulmuşdur. Müasir dövrdə Qərbi Azərbaycanın toponimləri üzərində aparılan tədqiqatlar həm tarixi, həm də dilçilik baxımından əhəmiyyətlidir. Tədqiqatçılar qədim sənədlər, xəritələr, folklor nümunələri və arxiv materiallarından istifadə edərək toponimlərin sistemli qeydiyyatını aparırlar (Hüseynov 2012: 55) və (Məmmədov 2018: 33) kimi tədqiqatçılar bölgənin toponim repertuarını tarixi-etimoloji analizlə sənədləşdirmişlər. Bu cür işlər həm tarixi yaddaşın qorunmasına, həm də mədəni irsin gələcək nəsillərə ötürülməsinə xidmət edir.

Toponimlərin qorunması sahəsində regional və beynəlxalq səylər də önəmli rol oynayır. UNESCO və digər beynəlxalq təşkilatlar coğrafi adların qorunması və sənədləşdirilməsi üçün layihələr həyata keçirir. Bununla yanaşı, yerli elmi qurumlar da toponimlərin xəritələşdirilməsi, etimoloji təhlili və mədəni əhəmiyyətinin təşviqi istiqamətində iş aparırlar Bu cür təşəbbüslər, həm tarixi və mədəni irsin qorunmasını təmin edir, həm də Qərbi Azərbaycanın mədəni və etnik kimliyinin beynəlxalq səviyyədə tanınmasına töhfə verir. Müasir dövrdə toponimlərin qorunması yalnız akademik sahədə deyil, həm də mədəniyyət və təhsil sistemində əhəmiyyət kəsb edir. Məktəb dərsliklərində, ensiklopediyalarda və müasir xəritələrdə qədim və tarixi adların qorunması, gənc nəsillərin milli və mədəni kimliyinin möhkəmlənməsinə xidmət edir. Bu, həm də bölgədə yaşayan azərbaycanlıların mədəni irsi ilə bağlı məlumatlılığını artırır.

Nəticə. Qərbi Azərbaycanın toponimləri təkcə coğrafi işarələr deyil, həm də bölgənin tarixi, mədəni və etnik kimliyini əks etdirən dəyərli mənbələrdir. Tarixi dövrlər ərzində bu toponimlər xalqın yaşayış tərzi, sosial və iqtisadi fəaliyyəti, folkloru və ədəbiyyatı ilə sıx bağlı olmuş, həmçinin siyasi və mədəni dəyişikliklərin təsirinə məruz qalmışdır. Müasir dövrdə toponimlərin qorunması və sənədləşdirilməsi prioritet sahələrdən biri kimi nəzərdən keçirilir. Əsas nəticə olaraq qeyd etmək olar ki, Qərbi Azərbaycanın toponimləri sosial, mədəni və tarixi baxımdan çoxşaxəli əhəmiyyətə malikdir. Onların qorunması və araşdırılması yalnız coğrafi məlumatların saxlanması deyil, həm də milli kimliyin, mədəni irsin və kollektiv yaddaşın qorunması deməkdir. Bu səbəbdən toponimlər üzərində aparılan elmi və praktiki fəaliyyətlər bölgənin mədəni və tarixi irsinin gələcək nəsillərə ötürülməsi baxımından əvəzsizdir.

QAYNAQLAR

Bayramov, R. (2015). Azərbaycan toponimləri və mədəni irs. Bakı: Təhsil nəşriyyatı.

Əliyeva, S. (2020). Toponim və milli kimlik. Bakı: Şərq-Qərb.

Həmidov, M. (2004). Azərbaycan toponimikasının tarixi və inkişafı. Bakı: Elm nəşriyyatı.

Hüseynov, Q. (2012). Qərbi Azərbaycanın toponimikası və etimologiyası. Bakı: Qanun.

Məmmədov, İ. (2018). Azərbaycan coğrafi adları: tarixi və dilçilik aspektlər. Gəncə: Nurlan.

Aynur CƏFƏROVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
ceferova1987@internet.ru
https: //orcid.org/0009-0000-2034-1863

QƏRBİ AZƏRBAYCAN DİALEKT VƏ ŞİVƏLƏRİNİN FONETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Summary. Azerbaijani Turks lived in Western Azerbaijan, that is, in present-day Armenia. However, they were deported from their historical and ethnic lands by the Armenian state from time to time. For this reason, the archeology and ethnography of Western Azerbaijan have not been studied or involved in research. Because the Armenian state did not allow this. Also, although there have been studies on the Azerbaijani dialects in the territory of Western Azerbaijan, they have not been fully studied. Since the 60s of the 20th century, Western Azerbaijani dialects have begun to be studied in general, and the first researcher was I.M. Mammadov. The phonetic structure of the Western Azerbaijani dialects and dialects, which are included in the Western dialect group, is distinguished by the uniqueness of the pronunciation of vowels and consonants, accent, intonation, and assimilation processes. Western Azerbaijani dialects and dialects (Iravan, Goycha, Zangibasar, Vedibasar, Surmeli, Aghbaba, Shorayel, Chambarek, etc.) occupy a special place in the dialectological system of the Azerbaijani language. One of the main features characterizing these dialects is their phonetic structure. The phonetic system clearly reflects both the connection with historical languages and the influence of the ethno-geographical characteristics of the region. The study of the phonetic characteristics of Western Azerbaijani dialects is one of the important directions in Azerbaijani dialectology. Although phonetic isoglosses unite these dialects in the same group as the Karabakh, Borchali and Ganja dialects, the specific features of the Western Azerbaijani dialects allow them to be characterized as a separate phonetic type. In Western Azerbaijani dialects, vowel expansion and open pronunciation of the vowels a, o, u, the pronunciation of the vowel " ə " used in the literary language close to the open " a " sound in many Western Azerbaijani dialects, as well as the pronunciation of the consonant sound " k " as " x " or " h " in certain positions, the shift of the stress to the middle syllable, consonant assimilation and dissimilation, and the simplification of words containing throat sounds. These isoglosses unite the Western Azerbaijani dialects with the dialects of the western group, and also create a separate phonetic zone. In modern times, there is a danger of the disappearance of some of the dialect carriers. Therefore, the systematic collection and study of the phonetic material of these dialects is of great scientific and cultural importance.

Key words: Western Azerbaijan, isoglosses, dialects and accents, phonetics, vowels, consonants, stress and intonation.

Giriş. Azərbaycan dili şivələri elmi şəkildə XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq tədqiq edilmişdir. Bu sahədə görkəmli dilçi alim, türkoloq M.Şirəliyev Azərbaycan dialektologiyası məktəbi yaratmış, habelə R.Rüstəmov, M.Məmmədli, A.Vəliyev, T.Hacıyev kimi dilçi alimlər tədqiqatlar aparmış, dəyərli əsərlər yazmış, Azərbaycan dialektologiya elminin inkişafında əvəzsiz xidmətlər göstərmişlər. Qərbi Azərbaycanın ərazisindəki Azərbaycan şivələri ilə bağlı araşdırmalar olsa da, tam öyrənilməmişdir. XX əsrin 60-cı illərindən Qərbi Azərbaycan şivələri ümumi şəkildə örənilməyə başlamış, ilk tədqiqatçı İ.M.Məmmədov olmuşdur. İ.M.Məmmədovun 1965-ci ildə "Ermənistan SSR-də Azərbaycan şivələrində isim düzəldən qeyri-məhsuldar şəkilçilər" (Məmmədov, 1965: 35-38), 1966-cı ildə "Azərbaycan dilinin Ermənistan qrup şivələrinin bəzi fonetik xüsusiyyətləri" (Məmmədov, 1966: 69-105) məqalələri nəşr olunmuşdur. Qərbi Azərbaycan şivələrini araşdıran müəlliflərdən biri də Y.Camalovdur. Y.Camalov Qərbi Azərbaycan şivələrində ismin hallarını tədqiq etmiş, Azərbaycan şivələrində ismin halları ilə müqayisələr aparmış, Qərbi Azərbaycan şivələrindəki ismin hallarının fərqli xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmişdir. Qərbi Azərbaycan şivələrinin ismin halları ilə bağlı Y.Camalovun "Ermənistan SSR ərazisindəki Azərbaycan şivələrinin ismin halları" (Camalov, 1978: 65-167), "Ermənistan SSR ərazisindəki Azərbaycan şivələrində ismin hallarının sintaksisi" (Camalov, 1979: 108-112) məqalələri nəşr olunmuşdur. E.Əzizov Qərbi Azərbaycan şivələrinə bütövlükdə nəzər salaraq yazmışdır ki, Göyçə, Böyük Qarakilsə, Alaverdi (Allahverdi – İ.B.) zonalarında yaşamış azərbaycanlıların şivələri dilimizin qərb ləhcəsinin Qazax-Borçalı şivələrinə uyğundur. E.Əzizov sonrakı tədqiqatlarında Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrinin təsnifatında Qərbi Azərbaycanın digər şivələrini daxil edərək yazır: "Ermənistanın başqa rayonlarında (Göyçə, Zəngəzur, Dərələyəz, Vedibasar, Zəngibasar, Pəmbək, Loru və s.) tarixən məskən olmuş azərbaycanlıların şivələri isə təsnifatdan kənarda qalır və bunların konkret olaraq hansı dialekt qrupuna aid olması məlum olmur. Azərbaycan dilinin indiki Ermənistan ərazisində tarixən mövcud olmuş şivələrini, qismən də olsa təsnif etmək mümkündür. Göyçə, Şəmşəddin, Pəmbək (Böyük Qarakilsə, Hamamlı), Loru (Dağ Borçalı) zonalarında yaşamış azərbaycanlıların şivələri Azərbaycan dilinin qərb ləhcəsinin Qazax-Borçalı şivələrinə uyğundur. Zəngəzur, Dərələyəz azərbaycanlılarının şivəsi isə dilimizin qərb (orta) və cənub ləhcələri arasında keçid xarakterlidir" (Əzizov, 1999: 305). Ş.Kərimov Çəmbərək (Krasnoselo) və Karvansaray (İcevan) şivələrini Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələrinə daxil edir: "Çəmbərək (Çəmbərək – İ.B.) və Karvansaray rayonlarındakı Azərbaycan şivələri fonetik, morfoloji, sintaktik və leksik uyğunluqlar nöqteyi-nəzərindən qərb qrupu dialekt və şivələrinə daxildir. Qərb qrupu dialekt və şivələrində rast gəldiyimiz bir sıra

səciyyəvi fonetik xüsusiyyətlər həmin şivələrdə də mövcuddur" (Kərimov, 2004: 25). Müəllif Çəmbərək və Karvansaray rayonlarındakı Azərbaycan şivələrini isə üç qrupa bölür: Qaraqoyunlu şivəsi, Göyçə şivəsi və ayrım şivəsi (Kərimov, 2004: 21).

Qərb dialekt qrupuna daxil olan Qərbi Azərbaycan dialekt və şivələri fonetik quruluşu sait və samitlərin tələffüzündəki özünəməxsusluq, vurğu, intonasiya, assimilyasiya prosesləri baxımından da seçilir. Qərbi Azərbaycan dialekt və şivələri (İrəvan, Göyçə, Zəngibasar, Vedibasar, Sürməli, Ağbaba, Şörəyel və s.) Azərbaycan dilinin dialektoloji sistemində xüsusi yer tutur. Bu dialektləri səciyyələndirən əsas cəhətlərdən biri onun fonetik quruluşudur. Fonetik sistem həm tarixi dillərlə əlaqəni, həm də bölgənin etnik-coğrafi xüsusiyyətlərinin təsirini açıq şəkildə əks etdirir. Bu dialektlərin uzun müddət həmin bölgələrdə kompakt yaşayan azərbaycanlılar tərəfindən qorunması bir çox arxaik fonetik elementlərin mühafizəsinə səbəb olmuşdur. Qərbi Azərbaycan dialektlərinin fonetik xüsusiyyətlərinin araşdırılması Azərbaycan dialektologiyasında mühüm istiqamətlərdən biridir. Fonetik izoqloslar bu dialektləri Qarabağ, Borçalı və Gəncə dialektləri ilə eyni qrupda birləşdirsə də, Qərbi Azərbaycan dialektlərinin özünəməxsus cəhətləri onları ayrıca fonetik tip kimi səciyyələndirməyə imkan verir.

Azərbaycan dilinə mənsub sözlərin birinci hecasında a səsinin işlənməsi: *daraq-darax, qaymaq-qaymax, bacı-bajı* və s. Qərbi Azərbaycan dialektlərində saitlərin genişlənməsi və açıq tələffüzü a, o, u saitlərində geniş yayılmışdır. Bu, xüsusilə vurğulu hecalarda daha çox müşahidə edilir. Məsələn : *ağac-aaxac, bala- baala, barmaq-baarmaq* və s. Bu cəhət ümumtürk fonetik ənənəsi ilə səsləşməklə yanaşı, dialektin melodik və ahəngdarlıq xüsusiyyətini gücləndirir.

Qərbi Azərbaycanın azərbaycanlılar yaşadığı bölgələrdən biri də Çəmbərək, indiki Krasnoselo və Karvansaray, indiki İcevan rayonları olmuşdur. Çəmbərək rayonunda 19 yaşayış məntəqəsi olmuşdur ki, onlardan 12-də (Cil, Toxluca, Ardanış, Şorca, Ağbulaq, Əmixeyir, Yanıxpəyə, Bəryabad, Qaraqaya, Gölkənd, Çaykənd, Cıvıxlı), Karvansaray rayonu ərazisində olan Polad Ayrım, Ağkilsə, Mırteyıl, Alaçıqqaya, Haqqıxlı, Salah kəndlərində yalnız azərbaycanlılar yaşamışlar. Hər iki rayonun azərbaycanlı kəndlərinin sakinləri – azərbaycanlılar 1988-ci ildə tarixi-etnik torpaqlarından deportasiya olunmuş, yaşayış məntəqələrinin adları dəyişdirilmişdir (Bayramov, 2005: 372-397). Çəmbərək və Karvansaray rayonlarının Azərbaycan şivələri Azərbaycan dili və şivələrinin qərb qrupuna daxildir. Ərazinin şivələri ədəbi dilimizdən, eləcə də Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələrindən fonetik, morfoloji, sintaktik və leksik xüsusiyyətlərinə görə fərqlənir. Qərbi Azərbaycanın Çəmbərək şivəsində *"ay"* çağırış nidası a saiti ilə başlayan adlarla bitişik tələffüz olunarkən y samitinin düşməsi və a saitlərinin birləşməsi nəticəsində" (Kərimov, 2004: 28) *" a "* saiti uzun tələffüz olunur: *A: lı "Ay Alı", A: bbas "Ay Abbas", A: sdan "Ay Asdan", A: dılla "Ay Avdılla" və s.*

Ədəbi dildə işlənən *"ə"* səsi Qərbi Azərbaycan şivələrinin bir çoxunda açıq *" a"* səsinə yaxın tələffüz olunur. Bu dəyişmə əsasən sözün başlanğıc və ya daxili mövqelərində müşahidə edilir. Məs: *əl-al, əkin-akin, əcəb- acab, məsləhət- maslahat, xəbər- xavar* və s. (Həsənov, 2007: 36) bu prosesi qədim oğuz fonetik sisteminin izləri ilə əlaqələndirir. Qərbi Azərbaycan dialektlərində sait harmoniyası güclü şəkildə qorunur. Dialektdə sait uyumunun pozulmasına çox nadir hallarda rast gəlinir. Xüsusilə türk mənşəli sözlərdə ahəng qanununun klassik forması qorunur: *günlük-günlök, qolçaq-qolcuq* və s. Bu xüsusiyyət qərb dialekt qrupunun ümumi fonetik qanunauyğunluqlarına uyğundur. Sözün birinci hecasında *" i "* səsinin " *ı* " səsi ilə əvəzlənməsi: *iştaha-ışdaha, işildamaq-ışıldamax, ildırım-ıldırım və s.* Dodaq ahənginin gözlənilməsi: *görür-görür, yolur-yolo: r* və s. Damaq ahənginin möhkəmliyi: *ilxı- ilxı, xəmir-xamır, təsdiqləyir-tasdıxlıyır, çarıq-çarıx, açar-haçar və s.* İsmin təsirlik halında saitlə bitən sözlərə *-yı, -yi, -yu, -yü* şəkilçisinin artırılması: *qapıyı, dəviyi, quzuyu, nəniyi* və s.

Qərbi Azərbaycan dialektlərində həmçinin samitlərin fonetik xüsusiyyətləri də seçilir. Sözün ortasında və sonunda "*b"* səsinin "*v"* səsi ilə əvəzlənməsi: *bava, qavax, gəvən, qav, çivan, zorva, torva və s.* Sözün əvvəlində "*b* səsinin "*p"* səsi ilə əvəzlənməsi: *pişmək', pitmək', putax, puçax* və s. Təkhecalı sözlərin sonunda, ortasında və gələcək zaman şəkilçisinin tərkibində " *c "* səsinin " *j"* səsi ilə əvəzlənməsi: *aj, saj, gejə, nejə, qoja (nənə mənasında), bajı, alajam, deyəjəm* və s. Sözün sonunda "*b"* səsinin "*f"* səsinə keçməsi: *görüf, çağırıf, danıf* və s. Sağır nun (*r|*) səsinin işlənməsi: *ataqa, yoldaşıqa* və s. Qərbi Azərbaycan dialektlərinin ən səciyyəvi fonetik xüsusiyyətlərindən biri *"k"* səsinin müəyyən mövqelərdə "x" və ya "h" kimi tələffüz olunmasıdır. Məs: kök-xök, gərək-gerəh, gedək- gedəh və s. Bu dəyişmə cingiltili və ya arxa saitlə başlayan hecalara yaxın mövqelərdə baş verir.

Qərbi Azərbaycan dialektində *q/ğ* boğaz fonemləri zəifləyərək ya tam düşür, ya da uzanmış sait yaradır: *dağ-daa, yağ- yaa, qol- ğol/ol* (şivədən asılı olaraq). Bu dəyişiklik Qarabağ və Gəncə şivələri ilə paralellik təşkil edir (Qasımova, 2013: 58).

Bəzi samitlər, xüsusən də ardıcıllıq çətinliyi yaradanlar düşür: *ilk- il, artıq-arıt, xalq- xal/ xaa və s.* Bu samit düşməsi fonetik sadələşmənin dialektdə sistemli şəkildə işlədiyini göstərir.

Ədəbi dildə feilin indiki zaman şəkilçisi *-ır, -ir, -ur, -ür,* ədəbi dildən fərqli olaraq *-er, -or, -ör, -r* şəkilçisinin işlənməsi: *alır, gəlir, tutur, görür, işdir, toxuyor, görör* və s. Qeyri-qəti gələcək zaman şəkilçisinin

inkar formasını bildirən *-maz, -məz* şəkilçisinin *-mas, -məs* formasında işlənməsi: *almassan, bilməssən, görməssən, deməssən* və s. İndiki zamanda işlənən sözlər şəxsə görə dəyişərsə, II şəxsin təkində *-ar, -ər* şəkilçisinin işlənməsi: *alırar, gəlirər, deyirərmi, gcyirərmi və s.* Feilin bacarıq şəklinin inkarının: *-ammə, -əmmə* şəkilçisi ilə ifadəsi: *baxammadı, çağırammadı, gələmmədi* və s. Qərb qrupu şivələri üçün xarakterik olan sözlər: *ağız (yenicə doğmuş heyvanın ilk südü), armax (həvəskar), söt (mayili), alacalı (fərqli), döş (təpə), bölmə (nəlbəki), suç (günah), bayax (indi), dəyişəx' (alt paltar), körəməz (qatıqla südün qarışığı)* və s.

Qərbi Azərbaycan dialektində həm proqressiv, həm də reqressiv assimilyasiya geniş yayılmışdır: *gəlmişəm-gəlmişəm/gəlmişam, bilinir-billinir, nədir-nedi/neti* və s. Bəzi hallarda assimilyasiya vurğu ilə birlikdə dəyişməyə səbəb olur.

Qərbi Azərbaycan şivələrində söz vurğusu çox vaxt son hecadan əvvəlki hecaya keçir: qapı-ğapı, bala-baala, dana-daana və s. Bu cəhət dialektin melodik konturunu formalaşdırır.

Qərbi Azərbaycan dialektində cümlə intonasiyasının özünəməxsusluğu olur. Bu təsdiq cümlələrində yüksələn- düşən intonasiya, sual cümlələrində isə yüksələn və sakitləşən son tonlama daha çox işlənir: *Gəlirsən?- Gəlirsaaən?* və s.

Fonetik dəyişikliklər bir çox morfoloji formaların tələffüzünə təsir göstərir. Bu təsir özünü feil şəkilçilərində də göstərir : *getmişəm-gitmıyam/ gitmiyem, deyirsən-diyisən/ diisen və s.* Bu variantlar həm samit düşməsi, həm də sait uzanması ilə bağlıdır.

Həmçinin, sual şəkilçisi çox vaxt sözə bitişir və fonetik transformasiyaya uğrayır: *gəlmisənmi-gəlmisanı, gedekmi-gedəhmi-gedemi* vəs. Bu dəyişmə danışıq nitqinin dinamik ritminin nəticəsidir.

Bütün bu fonetik xüsusiyyətləri nəzərə alaraq deyə bilərk ki, Qərbi Azərbaycan dialektlərində aşağıdakı fonetik izoqloslar geniş yayılmışdır:

1. *k-x/h keçidi*
2. *q/ğ səslərinin düşməsi və ya zəifləməsi*
3. *ə-a fonetik transformasiyası*
4. *saitlərin genişlənməsi*
5. *vurğunun orta hecaya keçməsi*
6. *samit assimilyasiyası və dissimilyasiyası*
7. *tərkibində boğaz səsləri olan sözlərin sadələşməsi*

Bu izoqloslar Qərbi Azərbaycan dialektlərini həm qərb qrupu dialekləri ilə birləşdirir, həm də ayrıca fonetik zona yaradır.

XX əsrin sonlarında Qərbi Azərbaycan əhalisinin deportasiyası nəticəsində dialekdə fonetik xüsusiyyətlərin yayılma coğrafiyası dəyişmişdir. Şivə daşıyıcılarının yeni mühitdə yaşaması bir sıra fonetik xüsusiyyətlərin aşağılanmasına səbəb olmuşdur. Müasir dövrdə gənc nəsil *k-x/h* keçidini daha az qoruyur, *q/ğ* düşməsi zəifləyir, vurğu xüsusiyyətləri standart ədəbi dilə uyğunlaşır, şəhər mühitində fonetik homogenləşmə müşahidə olunur [Məmmədli, 2019: 126]. Bu proses dialektlərin fonetik sisteminin zəifləməsinə səbəb olur və onların toplanması, araşdırılması aktual məsələdir.

Nəticə. Qərbi Azərbaycan dialekt və şivələrinin fonetik sistemi çoxqatlı və zəngindir. Saitlərin geniş tələffüzü, *"k"* foneminin *"x/h"* variantları, boğaz səslərinin zəifləməsi, assimilyasiya və dissimilyasiya prosesi, eləcə də özünəməxsus vurğu və intonasiya xüsusiyyətləri bu dialektləri Azərbaycan dilinin ən maraqlı fonetik tiplərindən birinə çevirir. Fonetik strukturdakı arxaik cizgilər dialektin qədim oğuz fonetik ənənələri ilə təsdiqləyir. Müasir dövrdə dialekt daşıyıcılarının bir hissəsinin itməsi təhlükəsi yaradır. Buna görə də bu dialektlərin fonetik materialının sistemli şəkildə toplanması və araşdırılması böyük elmi və mədəni əhəmiyyət daşıyır.

QAYNAQLAR

Bayramov, İ. (2022). Azərbaycan dialektologiyası, Ankara. s. 460

Camalov, Y. (1978) Ermənistan SSR ərazisindəki Azərbaycan şivələrinin ismin halları//Azərb. SSR EA Xəbərləri, ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, 1978, № 4, s. 65-67

Əzizov, E. (1999). Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Dialekt sisteminin təşəkkülü və inkişafı (dərs vəsaiti). Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1999, s. 354

Həsənov, Q. (2007). Azərbaycan dilinin dialekt və şivələri. Bakı: ADU nəşriyyatı.

Kərimov, Ş, (2004). Azərbaycan dilinin Çəmbərək və Karvansaray şivələri. Bakı: Nurlan, 2004, s. 362

Qasımova, S. (2013). "Qərb qrupu dialektlərinin fonetik xüsusiyyətləri". Azərbaycan Dilçilik Jurnalı, № 2, s. 30-52.

Məmmədli, M. (2019). Azərbaycan dialektologiyası. Bakı: Zərdabi, s. 352

Şirəliyev, M. (2008). Azərbaycan dialektologiyasının əsasları. Bakı: . Şərq-Qərb, s. 415

Şükürov, Ə. (1994). Qərbi Azərbaycan türklərinin dili və etnoqrafiyası. Bakı: Elm

Vəliyev, A. (2005). Türk dillərinin fonetikası: müqayisəli tədqiqat. Ankara: Türk Dil Qurumu

Aynurə SƏFƏROVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
aynura.safarova1@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-2198-9116

NEFTÇALA-SALYAN ƏRAZİSİNƏ KÖÇÜRÜLMÜŞ QƏRBİ AZƏRBAYCANLILARIN FOLKLORU, ETNOQRAFİYASI

Summary. One of the most brutal and grievous decisions implemented by the Soviet Empire against the Azerbaijanis in the last century was the deportation and ethnic cleansing of people living in their ancestral lands in the historical territory of Yerevan, followed by a policy of forced resettlement to the territory of Azerbaijan/ After the decisions issued by the former leader of the empire, J.Stalin, in 1948-1953 the Azerbaijanis living in Western Azerbaijan were subjected to mass deportation from their historical homelands.

A part of the deported Azerbaijanis was resettled in the Salyan and Neftchala districts. As is well known, the climatic conditions of Salyan and Neftchala districts are dry subtropical, characterized by very hot summers, a mild climate, and semi-desert and desert climate types with high temperatures. For people who had been accustomed to living in areas of Western Azerbaijan with picturesque nature, adapting to such a climate proved extremely difficult.

On the one hand, separation from their native homeland, and on the other hand, adaptation to an unfamiliar climate became a heavy burden for them. Those who changed their world suddenly due to poverty and longing for their homeland, who could not endure the scorching heat of the Aran plains, suffered greatly, and many were afflicted by various diseases during those years. Being expelled from the lands where they had lived for thousands of years was deeply painful for them, and many transformed this separation and grief into bayatis, poems, and legends.

During the collection of folklore materials in the Neftchala and Salyan regions in 2012-2017, alongside local residents, we also met with Azerbaijanis from Western Azerbaijan living in the region. We documented their way of life, ethnography, folklore texts preserved in the memories of elders, and their recollections. The article analyzes materials recorded from the memories of Western Azerbaijanis and involves active folklore genres in the research.

Key words: Western Azerbaijan, Salyan, Neftchala, folklore, etnography, longing for homeland

Sovet imperiyasının Azərbaycan türklərinə qarşı həyata keçirdiyi ən qəddar, ağır, acımasız qərarlardan biri 1937-ci ildə Azərbaycan ziyalılarının repressiya olunması idisə, digər belə irimiqyaslı və sərt qərar məhz tarixi İrəvanda yaşayan insanların öz doğma torpaqlarından, dədə-baba yurdlarından deportasiyası, etnik təmizlənməsi, Azərbaycan ərazisinə köçürülməsi siyasəti olmuşdur. Stalinin həyata keçirdiyi bu siyasətin bir sıra ciddi səbəbləri var idi. Səbəblərdən biri Rusiyanın öz siyasi maraqları – Türkiyəyə qarşı ərazi iddiasında olması idi. "İkinci Dünya müharibəsinin sonlarında SSRİ Türkiyəyə qarşı ərazi iddiası irəli sürmüşdü. Ermənilərin Türkiyəyə qarşı məkrli planları ilə SSRİ-nin hücum planları üst-üstə düşmüşdü. İmperiyanın rəhbəri, o dövrün hakimi-mütləqi İ.Stalin Rusiya ilə Türkiyənin 1914-cü il sərhədlərini bərpa etmək, yəni Qars və Ərdahan vilayətlərini yenidən Türkiyədən qoparmaq istəyirdi" (Mustafa, 2025: 3). Digər vacib səbəb isə uzaq Suriyada, Livanda, Yunanıstanda, Bolqarıstanda, Rumıniyada, Fələstində, Misirdə, İranda, Türkiyədə və digər ölkələrdə yaşayan ermənilərı bu ərazilərə köçürmək, tarixi Azərbaycan torpaqlarında "Böyük Ermənistan" dövləti qurmaq prioritet idi. Bu məqsədlə "1946-1948-ci illərdə xaricdən Ermənistana 100 mindən artıq erməni köçürülmüşdü" (Mustafa, 2025: 4). Rusiyanın öz din qardaşlarını, ermənilərı İrəvana, Zəngəzura yerləşdirməklə Türkiyə sərhədlərindəki Qars, Ərdahan ərazilərinə sahiblənmək iddiası paralel inkişaf etmiş, nəticədə Qərbi Azərbaycanın əzəli sakinləri öz yurdlarından kütləvi deportasiyaya məruz qalmışdılar. Verilən bu mənfur qərarlara "yaxşı don geydirməyi bacaran" dövrün hakim dairələri guya azərbaycanlıların öz istəyi ilə köçürülməsini vurğulamaqla böyük saxtakarlıqlara əl atmaqdan da çəkinməmişdilər. 1947-ci ilin dekabrında Azərbaycan və Ermənistan KP MK-nin o vaxtkı birinci katiblərinin adından İ.Stalinin adına göndərilmiş məktubda xahiş edilirdi ki, Ermənistanda yaşayan 130 min azərbaycanlının köçürülməsi məsələsi həll olunsun. Surəti Azərbaycan Respublikası Siyasi Sənədlər Arxivində saxlanılan məktubun altında imza və imzalanma tarixi qeyd olunmamışdır. Təxmini hesablamalara görə deportasiya ərəfəsində Ermənistanda 170 mindən artıq azərbaycanlı yaşayırdı. Ermənistan SSR üzrə 24 rayonun 220 kolxozunda ancaq azərbaycanlılar, 63 kolxozunda isə azərbaycanlılar digər xalqların nümayəndələri ilə qarışıq şəkildə yaşayırdılar (Mustafa, 2025: 4). Bu

göstərir ki, zaman-zaman ora yerləşdirilən ermənilərlə yanaşı azərbaycanlılar hələ də orada yaşayırdı, baxmayaraq ki, əvvəllər də, xüsusən 1905-ci ildə də kütləvi çaxnaşmalar olmuşdu, bunun nəticəsində həmin dövrdə də deportasiya, köçürülmələr qaçılmaz olmuşdu.

II Dünya müharibəsindən sonrakı vəziyyəti təhlil edən S.Vəkilov yazır: "Stalin II Dünya müharibəsindən sonra özünü dünyanın xilaskarı hesab edirdi. Belə bir şəraitdə ölkə daxilində istənilən bir aktı həyata keçirməsinə qarşı müqavimət göstərəcək bir qüvvə artıq yox idi. Odur ki, Azərbaycan xalqının yüz minlərlə əhalisini öz doğma yurdlarından, Qərbi Azərbaycandan rəsmi qərarla deportasiya etdi. Bu, Azərbaycan türklərinə qarşı əsl sürgün və soyqırım idi" (Vəkilov, 2025: 17). Tarixdə SSRİ-nin ən sərt və qaniçən, qəddar rəhbərlərindən biri kimi xatırlanan İ.Stalinin qərarına əsasən, 1947-ci il dekabrın 23-də SSRİ Nazirlər Soveti "Kolxozçuların və digər azərbaycanlı əhalinin Ermənistan SSR-dən Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülməsi haqqında" qərar qəbul etmişdir. 1948-1953-cü illərdə gerçəkləşdirilən deportasiya proqramına əsasən İrəvan şəhərindən köçürülənlər əsasən Bakı və Bakı ətrafı kəndlərdə – Maştağa və Əzizbəyov rayonu, Gəncə, Sabirabad, Göygöl, Şəmkir, Quba, Beyləqan, Daşkəsən, Yevlax ərazisində yerləşdirilmişdir. O dövrdə Ermənistanın kənd rayonlarında yaşamış əhalini isə Zərdab, Kürdəmir, Şirvan, Göyçay, Tərtər, İmişli, o cümlədən Salyan, Neftçala və digər rayonlara köçürmüşdülər (Vəkilov, 2025: 24).

Beləliklə, 1948-1953-cü illərdə Qərbi Azərbaycanda yaşayan Azərbaycan türkləri kütləvi şəkildə öz tarixi torpaqlarından deportasiyaya məruz qalmışlar, yaşadıqları bölgənin iqliminə heç uyğun olmayan yarımsəhra isti iqlimə malik ərazilərə yerləşdirilmişdilər.

Salyana və Neftçalaya deportasiya olunanlar əsasən Salyanın Aşağı Xələc – Yenikənd, Arbatan, Şorsulu kəndlərində, Neftçalanın Mirzəqurbanlı, Kürqaraqaşlı, Astanlı və s. kəndlərində yerli əhali ilə birgə yaşamağa, bu torpaqlara uyğunlaşmağa çalışsalar da, ilk əvvəllər onların çoxu buranın iqliminə alışa bilməmişdilər. Bu ərazidə 70 ildən artıq yaşamalarına baxmayaraq, onlar bu gün də öz ləhcələrini, mətbəx mədəniyyətlərini, yaşayış tərzlərini qoruyub saxlaya biliblər. Yerli əhali ilə eyni coğrafi məkanı paylaşsalar da, Qərbi azərbaycanlılar məskunlaşdıqları ərazidə kompakt halında yaşayır, öz aralarında qız verib, qız alıb qohumluq edirdilər. Əvvəllər yerlilərlə qohum olmaq istəməyən qərbi azərbaycanlılar son 30-35 ildən bəri kənd əhalisi ilə çox qaynayıb-qarışmışlar. Yerlilərin dediyinə görə, bu qohumluğun baş tutmasına gənclərin təkidi ilə razılıq verilmişdir. Salyanın Aşağı Xələc – Yenikənd kəndində məskunlaşanlar Zəngibasar mahalından köçürülənlərdir. Yerli kənd əhalisi onları "yerevanlılar" adlandırırlar. Biz onlarla görüşən zaman yaşlı adamların bir çoxu o illəri xatırlayaraq vaqonlara yığılaraq qatarlarla yola salındıqlarını, bu torpaqlarda gəlib yerləşənədək hansı iztirablı, məşəqqətli günlər keçirdiklərini xatırlayır, acı xatirələrini bizimlə paylaşırdılar. Canlarında o illərin xofu qalmış insanlara da rast gəldik. Bizimlə səmimi söhbət edənlərin bir çoxuna yaxın qohumlarının müdaxilə edərək heç nə danışmaması üçün işarə verdiklərini də müşahidə etdik. Əhalini köçürən zaman onları necə dilə tutduqlarını, yağlı vədlər verib, o torpaqları tərk etmək üçün min bir yalanlar söylədiklərini bizimlə paylaşan yaşlı qadınların dediyi bəzi ifadələr belə idi. "Qızım, bizi aldatdılar, dedilər ki, sizi elə gözəl, elə münbit torpaxlara göndəririk ki, oralarda toyuxlarınız da qızıl yumurtlayacax, biz də inandıx, gəlib gördüh ki, heç deyildiyi kimi məhsuldar torpaxlar döyülmüş". Qərbi azərbaycanlıların arasında aktiv folklor söyləyicilərinə rast gəlmək mümkündür. Onlardan 1932-ci il təvəllüdlü Həsənova Nəzakət Məmməd qızı və 1934-cü il təvəllüdlü Məhərrəmova Zeynəb Yusif qızı ilə görüşdük, iyirmidən artıq bayatı, nağıl, xeyli sayda inanclar və rəvayətlər, etnoqrafik mətnlər əldə etdik. Rəvayətlərin arasında Beçəxorla bağlı mifoloji rəvayətlər də vardı. Bu mətnlərdə Beçəxor ya böyük siçan, ya da tüksüz toyuq şəklində təsvir edilir, funksiyası hamilə qadınların bətnindəki körpələri məhv etməkdir. Söyləyicilərdən Həsənova Nəzakət Məmməd qızı "Dərzi qızının nağılı"nı danışdı. Nağıl ümumi məzmununa və süjet xəttinə görə orijinaldır, zəngin və maraqlıdır. Məhərrəmova Zeynəb Yusif qızı daha çox bayatı söyləməyə həvəsli idi. Bayatıların məzmununda vətən həsrəti, yurd sevgisi aşkar duyulurdu:

Gedərəm, ölkə, sənnən,
Qorxuram yol kəsənnən.
Ay qohumum, qardaşım, gəlin görüşəy,
Bəlkə, ayrıldım sizdən (Sadıqqızı, 2018: 37).

Qərbi azərbaycanlılardan qeydə aldığımız bayatıların bəzilərində cırnatma məzmunu da duyulur:

Acı-qıcılar yarpağı,
Astanalar torpağı.
Hər kəs məni istəmir,
Gözünə bibar yarpağı (Sadıqqızı, 2018: 37).

Əslən Qərbi Azərbaycandan olan söyləyicilərin uşaq vaxtı Zəngibasarda şahidi olduqları bəzi hadisələr etnoqrafik mətnlər kimi dəyərlidir. Mətnlərdən birində söyləyici uzun illər əvvəl Kəlbeysər adlı mollanın dua oxuyaraq arpanı divarda yeritdiyini öz gözlərilə gördüyünü dedi. Digər mətndə isə molla dərs verdiyi uşaqlardan birindən ananın saçından bir hissə kəsib gətirməyi istəyir. Uşaq gəlib, bu sözləri olduğu kimi anasına çatdırır. Məsələdən duyuq düşən ana öz saçının əvəzinə dananın quyruğundan bir parça tük kəsib verir. Molla

həmin bir parça tükə dua yazır, ovsun oxuyur. Camaat görür ki, dana axşam öz qapılarına yox, mollanın qapısına gedir. Sən demə, molla dananın quyruğuna aid tükü həmin uşağın anasının saçı zənn edərək ona "şirnik" duası yazıbmış (Sadıqqızı, 2018: 38).

Əslən Vedi rayonunun Kolanı kəndindən olan Hüseynova Səkinə Nəsib qızı, Abdullayeva Bəsti Heydər qızı 1950-ci ildə Salyan rayonunun Şorsulu kəndinə köçürülənlərdəndir. Onlardan da vətən həsrətli bayatılar, rəvayətlər və bir dastan mətni qeydə aldıq. Bu söyləyicilərin yaddaşında həm də Fərman Kərimzadənin "Qarlı aşırım" adlı əsərinin ssenarisi əsasında hazırlanmış "Axırıncı aşırım" kinofilminin mövzusu ilə bağlı danışdıqları xatirələr diqqətimizi çəkdi. Söyləyicilərin qeydinə görə, filmdəki hadisələrin bir çoxu sovet ideologiyasına uyğunlaşdırılıb. Mənfi obraz kimi təqdim edilən Kərbəlayi, Qəmlo və digər obrazlar əslində son dərəcə xalqa can yandıran insanlar olmuşdular.

Göründüyü kimi, Qərbi Azərbaycandan Neftçalaya və Salyana deportasiya olunan əhalinin yaddaşında vətən həsrətli bayatılarla yanaşı, həmin əraziyə məxsus xatirələrə, rəvayətlərə, lətifələrə də rast gəlinir. Vətən, torpaq nisgilinin bayatılarda ifadəsi, doğma yurdla bağlı mətnlərin söyləyici yaddaşına həkk olunması bu mətnlərin özünəməxsusluğundan xəbər verir.

Bizim ünsiyyətdə olduğumuz söyləyicilərin bəziləri hazırda dünyasını dəyişsə də, ərazidə həmin söyləyicilərin övladları, qohumları indi də yaşamaqdadır. Düşünürük ki, gələcək ekspedisiyalarda Neftçala və Salyan bölgəsində yaşayan qərbi azərbaycanlıların sinələrindəki söz xəzinəsini bir araya toplamaqla həmin folklor mətnlərinin ayrıca kitab şəklində hazırlanmasına nail olacağıq.

QAYNAQLAR

Sadıqqızı, A. (2018). Neftçala-Salyan folklor mühiti. Bakı

Vəkilov, S. (2025). Qərbi Azərbaycandan deportasiyanın tarixi-hüquqi aspektləri: Salyana köçürülmə (1948-1953). Bakı

Mustafa, N. (2025). Ön söz. s. 3-16 // Vəkilov Səməd. Qərbi Azərbaycandan deportasiyanın tarixi-hüquqi aspektləri: Salyana köçürülmə (1948-1953). Bakı

Aytac ABBASOVA
AMEA Folklor İnstitutu, doktorant
aytacabbasova2020@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0003-2316-4086

QƏRBİ AZƏRBAYCAN MİFOLOJİ MƏTNLƏRİNİN KULTUROLOJİ İNTERPRETASİYASI

Summary. The culturological analysis of mythological texts is based on the understanding of culture as a semiotic system in modern humanities. According to the structural-functional approach of culturology (Y. Lotman), mythological texts are a coded form of collective memory, a symbolic representation of cultural behavioral models and sacred spatial concepts. From this point of view, Western Azerbaijan mythological texts act not only as examples of folklore, but also as a fundamental component of the cultural-ideological identity system.

Since the Western Azerbaijan region is one of the places of formation of Azerbaijani ethnoculture from a historical-geographical point of view, the mythological texts preserved here reflect the oldest layers of the archaic Turkic belief system, totemistic concepts, sacred spatial semantics and ethnocultural codes. The purpose of this study is to determine the structural-semantic models, cult systems and cultural-functional load of Western Azerbaijan mythological texts based on the culturological interpretation of their structure-semantic models, cult systems and cultural-functional load.

Key words: Western Azerbaijan, folklore, mythological texts, ethno-cultural, culturological

Giriş. Xalq inanclar sistemində geniş yayılmış, əsasən təbiətlə bağlı olan kultlar, inamlar mifopoetik formada təbii obyektlərin üzərinə köçürülür. Həmin obyektlərə pərəstiş edilərək, qorumaq, himayə etmək və ilahiləşdirmə kimi inanclarla müxtəlif dövrlərdə nəsildən-nəslə keçirilir. Kult anlayışı ibtidai dövrlərdən bu günə qədər insanların inanc sisteminə daxil edilmişdir. Türk inanc sistemində rast gəlinən kultlar müxtəlif dövrlərdə müxtəlif formalarda meydana çıxmışdır.

Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnləri mədəniyyətin struktur komponentləri içərisində daha çox sakral məkan konsepti (dağ, göl, ocaq), kollektiv identiklik sistemi, ritual davranış stereotipləri, etnokulturoloji yaddaş mexanizmləri və mədəni kodlaşdırmanı özündə qoruyub saxlayır.

Su kultu. Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnlərində əsasən rəvayətlərdə, inanclarda su "kosmik başlanğıc", "paklaşdırıcı element" və "sakral sərhəd" semantikasında çıxış edir.

Qərbi Azərbaycana məxsus mifoloji mətnlərin birində qeyd edilir: "Duanı özümdə saxlıyıram. Vaxdı gələndə atıram suya, su aparır. Axar suya atıram. Gün dönənə qədər, saat birə qədər təxminən, atılmalıdı suya" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 172). Burada su paklaşdırıcı element semantikasında çıxış edir. Təmizləyici və arzulara çatmaqda o, əsas vasitələrdən idi.

Azərbaycan folklorunda su kultu ilə bağlı daha çox Novruz bayramına məxsus inanclarda geniş işlənir. Duaların qəbul olmasında, suyla bağlı müxtəlif rituallarda, suya danışmaq və suyun arzulara çatdırmaq funksiyası var. Qərbi Azərbaycana məxsus inanclar arasında isə suyun sakral sərhəd rolu var: bu isti və soyuq su mənasında daha çox işlədilir. Yerə isti suyun tökülməsi orada yaşayan cinlərin balalarının yandırılması ilə əlaqələndirilir və mütləq ki, "Yerə qaynar su atmağ olmaz. Onda cinnəri yandırırsan. Suyu atırsan, cinnər yanır, qarğış tökür. Balalarına zələl dəyir, onnara da qarğış eliyir. Qaynar su atanda bismillah deyirsən, cinnər qaçır" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 138).

Bu inancda isə cinlərin mövcudluğu və onların yaşadığı yerin yeraltı aləm olması qədim mifoloji düşüncənin məhsulu olaraq qalmışdır.

Bildiyimiz kimi, bir çox xalqların mifologiyasında dünyanın yaranması ilə bağlı miflərdə yer, göy aləmi iki yerə bölünür və yeraltı aləmdə fəna qüvvələr, yerüstü aləmdə isə allahlar yaşayır. Yerə isti, qaynar suyun tökülməsi inancı da buradan qaynaqlanmışdır.

Bildiyimiz kimi, təbiət ünsürlərinin bir çox əyələri vardır. Qərbi Azərbaycan mifoloji mətinlərində biz bu təbiət ünsürlərini su əyəsi, dağ əyəsi formasında görə bilirik. Türk alimi B.Ögəlin qeyd etdiyi kimi, "əyələrə, o cümlədən su əyələrinə hökmən salam verilməsi qaydası öz kökünü Yersub ruhlarından götürübdür" (Ögel, 1995: 451). Nümunə kimi orman əyəsi, Göyçə folklorunda ev əyəsinin (Göyçə folkloru, 2000: 82), Ağbaba folklorunda ağac və dəyirman əyəsinin (Ağbaba folkloru, 2003: 61), Qaraqoyunlu folklorunda su əyəsini (Qaraqoyunlu folkloru, 2002: 9) və s. göstərmək olar. Su əyəsi, əsasən gözəgörünməz olub, şər vaxtı su üstünə gələn adamlara yaxşılıq, yaxud da pislik edən ruhdur. Su əyəsinin qoyduğu qadağalar vardır. Əgər su üstünə gəlib salam versən, su əyəsi sənə toxunmaz, salam verməsən, sənə xətər yetirər, qarğış edə bilər. Bunun üçün də bu qadağaları gözləmək lazımdır. Su əyəsinin görünüşü müxtəlif formalarda olur. Naxçıvan folklorunda üç formada – qarı, ana, pəri (Naxçıvan örnəkləri, 2012: 32), Zəngəzur folklorunda məleykə (Zəngəzur folkloru, 2005: 100), Ağbaba folklorunda balıq (Ağbaba folkloru, 2003: 61) formasında olur.

“Dolu yağanda anasının ilki evdən götürüb eşiyə su atırdı. Guya onnan sora dolu suya dönürdü” (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 106). İlkin su xaosla eyniləşdirilir. Mifoloji ənənələrdə biçimsiz mühitdən – “dəryayi-mühit”dən yerin yaradılması dünyanın sahmana salınması yolunda ən mühüm akt kimi kosmoqonik miflərdə təsvirini tapır. Yaradılış haqqındakı miflərə görə kosmos-nizam içində olan, düzümlü, sahmanlı münasibətlər üzərində qurulmuş dünya-aləm xaosun özündən törəyibdir. Bütün etnik-mədəni sistemlərdə etnosların yaratdıqları kosmoqonik miflərdə bir ilkin başlanğıc kimi xaos götürülmüşdür. Türk mifologiyasında su əbədi başlanğıc olan xaosu bildirməklə yanaşı, özündə yaradıcı başlanğıcı birləşdirən bir mifologemdir. Su o biri dünyanın, əcdadlar səltənətinin stixiyasıdır. Su ayrıca kult olmaqdan əvvəl insan törənişinin müqəddəs ünsürüdür.

Göl və bulaqla bağlı rəvayətlər. Qərbi Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə bağlı inanclardan biri də göllər və bulaqlarla bağlı rəvayətlərdə özünü göstərir. Göldən çıxan qanadlı atlar, bulağın möcüzəvi gücü, xəstəlikləri sağaltması, min dərdin dərmanı olması kimi inanclar və rəvayətlər yer alır. Göyçə gölü, Ayğır bulağı, Ala göllər, Qara göl toponimləri ilə bağlı inanclar da suyun ilkin yaradılışla bağlı sakral məkan konteksti kimi çıxış edir.

Dağ kultu. Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnlərində xalq arasında geniş yayılmış inanclardan biri olan dağ kultu ilə rastlaşırıq. Daha çox Ağbaba və Alagöz obrazları “axis mundi” – dünyanın mərkəzi modeli kimi təqdim olunur. **Axis mundi** (latınca “dünyanın oxu”) mifologiya və dinlərdə göy, yer və yer altı dünyalarını birləşdirən, kainatın mərkəzi sayılan müqəddəs bir ox, sütun, dağ, ağac, pilləkən və ya xəyali bir nöqtədir; bu, ruhani və fiziki aləmlər arasında əlaqə yaradan universal bir simvolik oxdur. Bu, ilahların və insanların görüşdüyü, kosmosu bir araya gətirən harmoniya nöqtəsidir. Dağ mədəniyyət strukturunda həm sakral mərkəz, həm də identiklik göstəricisidir. Bu qədim türklərin tapındığı ilkin təbiət varlıqlarından biri kimi dağa pərəstişlə bağlıdır. Dağa inam və pərəstiş, dağın müqəddəs tutulması mifoloji düşüncədə onun kosmoqoniya, yəni yaradılış ilə bağlı obrazını yaratmışdır. Dağın kosmoqonik görüşlərə daxil olması onun əcdad kimi təsəvvür olunduğunu göstərir. İnamlara görə dağ yaradıcı başlanğıcdır. “Oğuz Kağan” dastanında biz bunun şahidi oluruq.

Mifoloji mətnlərdə dağ müqəddəs yer, sakral məkan kimi təsvir edilir. Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnlərində dağ kultu özünü Ağrıdağ (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 106), Ələyəz (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 106) və s. dağları toponimlərdə əks etdirir. Dağa inanc onun özlərinə “hami” seçməsi, qoruyucu və güc qaynağı və ulu başlanğıc, kök, soyun əsası, ana yurdun rəmzi kimi təsvir yaradılır. Bu mənada dağlara tapınma türk kosmoqonik görüşlər sistemində də əhəmiyyətli yer tutmuşdur.

Azərbaycan folklorunda dağa pərəstiş türklərin qədim dini ilə də bağlı olmuşdur və onlar dağların səmaya və günəşə yaxınlığını nəzərə alaraq onu müqəddəsləşdirmişlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposundan da bəllidir ki, oğuzlar dağlara hiss və duyğuları olan bir varlıq kimi yanaşır, onlara canlı bir sima kimi baxırlar, onlarla danışır, dağlara dua edir, and içir və salam verirdilər. Məsələn, “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”nda Buğacın anası oğlunu yaralı görəndə sanki Qazlıq dağını günahkar bilərək ona qarğış edir.

Ocaq, atəş kultu. Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnlərində tez-tez rast gəldiyimiz ocaq və atəşlə bağlı inanclarda bu ünsürləri müqəddəs məkan, kollektiv identiklik sistemi, ritual davranış stereotiplərini özündə birləşdirir. Od, atəş Azərbaycan folklorunda qədim inanc olub, odlar yurdunun atəşə oda pərəstiş etməsi onu sakralaşdırması ilə bağlı olmuşdur. Ocaq və atəş kultu ocağın sönməsinin tabu xarakteri mədəni sistemdə ailə institutunun sakrallaşdırılmasına xidmət edir. Atəş burada “mədəniyyətin başlanğıcı” arxetipi kimi çıxış edir. Pirlər müqəddəs məkanlar kimi insanların qədim inancları ilə bağlı olub dini təsəvvürləri ilə də əlaqələnir.

Azərbaycan xalqının ənənəvi dünyagörüşündə ocaq və pirlər dini-etiqadi sistemin əsas komponentlərindən biri kimi çıxış edir. Bu fenomenlər xalq inanclarının, mifoloji düşüncənin və sosial davranış normalarının formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Ocaq və pirlərin genezisi qədim türk inancları ilə islam mədəniyyətinin sintezindən qaynaqlanır və bu xüsusiyyət onların funksional və semantik mahiyyətində aydın şəkildə müşahidə olunur.

Ocaq anlayışı ilkin mərhələdə ailə və nəsil kultu ilə bağlı olmuşdur. Qədim türk təsəvvürlərində ocaq müqəddəs başlanğıcın, həyatın davamlılığının və soy birliyinin rəmzi kimi qəbul edilirdi. Zamanla bu anlayış sakral məzmun qazanaraq müəyyən şəxslər və nəsillərlə əlaqələndirilmiş, “ocaq sahibi” institutu formalaşmışdır. Ocaq sahiblərinə şəfa vermək, bəd nəzəri dəf etmək və ruhi tarazlığı bərpa etmək kimi funksiyalar aid edilmişdir. Bu cür inanclar ocağın yalnız məkan deyil, eyni zamanda irsi-mənəvi status daşıyan fenomen olduğunu göstərir.

Alma ocağı (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 21), Armud ocağı (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 133), Miskin Abdal ocağı (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 104), Seyid Bayram ocağı (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 162), Seyid Əsdullahın ocağı (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 180-181), Çay ocağı (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 106) və s. müqəddəs məkanları göstərə bilərik. Bu anlayışlar islam mədəniyyətinin təsiri altında təşəkkül tapmışdır. Pir və ocaq termini müqəddəs şəxs, mürşid və ya övliya anlamında işlədilərək, sonradan konkret ziyarətgahlarla assosiasiya olunmuşdur. “Çırağan ocağı”, “Qaradaş ziyarətgahı” (Qərbi

Azərbaycan folkloru, 2024: 100), "Xıdır Elyas ocağı", "Şişin ocağı" duaların qəbul olunacağına, niyyətlərin gerçəkləşəcəyinə dair kollektiv inanclar üzərində qurulmuşdur. Konkret məkan və şəxs kultu ilə bağlı olan bu inanclar xalq təfəkküründə sakral məkan anlayışının formalaşmasına xidmət edir və sosial-mənəvi münasibətlərin tənzimləyicisi rolunu oynayır.

Ocaq və pirlər funksional baxımdan oxşar cəhətlərə malik olsalar da, struktur baxımından fərqlənirlər. Ocaq daha çox nəsil və irsi müqəddəslik prinsipinə əsaslanırsa, pir konkret məkanla bağlıdır.

Ümumilikdə ocaq və pirlərin öyrənilməsi Azərbaycan folklorunun, etnoqrafiyasının və dini antropologiyasının mühüm tədqiqat sahələrindən biridir. Bu inanclar xalqın tarixi yaddaşını, mədəni identikliyini və dünyagörüşünün transformasiya proseslərini əks etdirən dəyərli mənbə kimi qiymətləndirilir. Nəticə etibarilə, ocaq və pirlər Azərbaycan xalq mədəniyyətində arxaik inanclarla dini dəyərlərin vəhdətini təcəssüm etdirən kompleks kulturoloji fenomendir.

Mifoloji materiallardan da məlum olduğu kimi, odun, ocağın bir sahibi, qoruyucu ruhu, yəni əyəsi var. Odur ki, odla bağlı inanclar bu günümüzə kimi qorunub saxlanmışdır. Azərbaycanın müxtəlif regionlarında bu tipli inanclarla tez-tez rastlaşırıq: Ocağa tüpürmək, üstünə su tökmək, ya da ayaqlayıb söndürmək olmaz. Yoxsa ocaq sahibinin acığına gələr, bundan da insana zərər dəyər (Naxçıvan örnəkləri, 2012: 15). Ocağı su ilə söndürməzlər, ocaqda məleykə var (Şəki folkloru, 2000: 81). Evdən öz çırağını qonşuya vermək, pis əlamətdir (Şirvan folkloru, 2005: 38). Ocaqdan gecə vaxtı isti kül tullamazlar, guya cin, şeytanların ayağı yanar, sənə xətər toxunar (Qarabağ folkloru, 2009: 18).

Nəticə. Aparılan tədqiqat göstərir ki, Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnləri yalnız folklor nümunələri kimi deyil, mədəniyyətin dərin struktur qatlarını əks etdirən kompleks kulturoloji sistem kimi qiymətləndirilməlidir. Bu mətnlərdə qorunub saxlanmış su, dağ, ocaq və pir kultları arxaik türk inancları ilə islam dini təsəvvürlərinin sintezini nümayiş etdirərək regionun etnomədəni identikliyinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

Araşdırma nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnlərində sakral məkan anlayışı kosmoqonik model əsasında formalaşır və bu modeldə təbiət ünsürləri – su, dağ, od mədəniyyətin semantik mərkəzi kimi çıxış edir. Su kosmik başlanğıc və paklaşdırıcı element, dağ "axis mundi" modeli və kollektiv identiklik rəmzi, ocaq isə nəsil və ailə kultunun sakral ifadəsi kimi təqdim olunur. Bu kultlar mifoloji təfəkkürün yalnız dini deyil, həm də sosial və etik funksiyalarını üzə çıxarır.

Mifoloji mətnlərdə pirlərin və ocaq institutunun mövcudluğu sakral məkanların mədəni yaddaşın daşıyıcısı funksiyasını yerinə yetirdiyini sübut edir. Pirlər daha çox konkret məkan və şəxs kultu ilə əlaqələndirilərkən, ocaqlar irsi-mənəvi status və nəsil davamlılığı ideyasını təcəssüm etdirir. Bu fərqlilik onların struktur-semantik baxımdan ayrı, lakin funksional baxımdan bir-birini tamamlayan kult sistemləri olduğunu göstərir.

Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycan mifoloji mətnləri mədəni kodlaşdırmanın, kollektiv yaddaşın və sakral düşüncənin qorunub saxlanıldığı fundamental mənbələrdir. Bu mətnlərin kulturoloji interpretasiyası regionun tarixi-mədəni irsinin elmi baxımdan sistemləşdirilməsinə, eləcə də Azərbaycan folklorunun ümumtürk mədəniyyət kontekstində dəyərləndirilməsinə geniş imkanlar açır. Qərbi Azərbaycan mifoloji irsi bu baxımdan yalnız keçmişin yadigarı deyil, milli mədəni identikliyin aktual və dinamik komponenti kimi çıxış edir.

QAYNAQLAR

Ağbaba folkloru (2003). Azərbaycan folklor antologiyası. VIII kitab, Bakı, Səda, 475 s.

Göyçə folkloru (2000). Azərbaycan folklor antologiyası. III kitab, Bakı, Səda, 767 s.

Qarabağ folkloru (2009). Azərbaycan folklor antologiyası. V kitab, Bakı, Nurlan, 415 s.

Qaraqoyunlu folkloru (2002). Azərbaycan folklor antologiyası. VII kitab, Bakı, Səda, 464 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru (2023). I cild. Bakı, Elm və təhsil, 400 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru (2023). II kitab. Bakı, Elm nəşriyyatı, 2023, 414 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru (2024). III kitab. Bakı, Elm nəşriyyatı, 416 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru (2025). IV kitab. Bakı, Elm nəşriyyatı, 416 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru (2025). V kitab. Bakı, Elm nəşriyyatı, 402 s.

Naxçıvan örnəkləri (2011). Azərbaycan folklor antologiyası. XXIII kitab, II cild., Bakı, Elm və təhsil, 332 s.

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

Şəki folkloru (2000). Azərbaycan folklor antologiyası. IV kitab, I cild., Bakı, Səda, 498 s.

Şirvan folkloru (2005). Azərbaycan folklor antologiyası. XI kitab, Bakı, Nurlan, 443 s.

Zəngəzur folkloru (2005). Azərbaycan folklor antologiyası. XII kitab, Bakı, Səda, 464 s.

Aytac MƏNSİMOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti,
aytacmensimova@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0007-9513-0084

QƏRBİ AZƏRBAYCANIN TOPONİMLƏRİNİN TARİXİ VƏ MƏDƏNİ YADDAŞIN GÖSTƏRİCİLƏRİ KİMİ TƏDQİQİ

Summary. This article is devoted to the study of Western Azerbaijan toponyms as indicators of historical and cultural memory. The main aim of the research is to demonstrate that place names formed in the territory of Western Azerbaijan are not merely means of identifying geographical objects, but constitute a complex system of information reflecting the historical, ethnic, and cultural characteristics of the region. The toponyms of Western Azerbaijan preserve the traces of Turkic-origin tribes as well as various ethnic groups that have lived in the region over many centuries, and these traces have been maintained at both linguistic and cultural levels. The article provides a detailed analysis of the lexical-semantic structure of these toponyms, their etymological sources, reasons for their formation, and stages of historical development.

The subject of the research comprises oikonyms, oronyms, hydronyms, ethnonyms, and other place names existing in the territory of Western Azerbaijan. For each category, the history, meaning, and principles of formation of the toponyms are analyzed, and their connections with folklore, mythological representations, and local traditions are identified. Particular emphasis is placed on the preservation of toponyms, their scholarly documentation, and their role in shaping historical and cultural memory.

The research methods include etymological analysis, an ethnolinguistic approach, historical-geographical comparison, the study of archival and folklore materials, and systematic classification. These approaches make it possible to reveal both ancient Turkic linguistic layers and the traces of ethnic changes that have occurred throughout history in the toponyms of Western Azerbaijan. Special attention is paid to the impact of the renaming or loss of toponyms as a result of deportations and population displacements in the twentieth century on national memory.

Key words: Western Azerbaijan, toponymy, historical memory, etymology

Giriş. Qərbi Azərbaycan ərazisi minilliklər boyu türk tayfalarının – oğuz, qıpçaq və s. qəbilələrin və digər etnik qrupların yaşadığı, böyük imperiyaların mübarizəsinə şahid olmuş strateji əhəmiyyətli böyük ərazidir. Sasanilər dövründən tutmuş Osmanlı dövrünə qədər bu regionun toponimlər sistemi təkcə coğrafi obyektləri – dağları, çayları, kəndləri göstərmək funksiyasından kənara çıxaraq, bölgənin etnik tarixini, dil qatlarını, mədəni mənşəyini və milli yaddaşını əks etdirən mürəkkəb informasiya sistemi kimi formalaşmışdır. Xüsusilə XX əsr tarixi hadisələri – 1918-ci il Azərbaycan Respublikasının quruculuğu, 1941-ci il deportasiyaları və sonrakı etnik təmizləmələr zamanı yüzlərlə türk mənşəli toponimin sistemli şəkildə dəyişdirilməsi və ya yox edilməsi bu yer adlarının strateji əhəmiyyətini artırmışdır. Bu proseslər nəinki fiziki coğrafiyanı, həm də milli şüuru və etnik yaddaşı formalaşdıran simvolik məkana təsir etmişdir.

Məqalənin əsas məqsədi Qərbi Azərbaycan toponimlərinin leksik-semantik quruluşunu, etimoloji mənbələrini, yaranma səbəblərini və tarixi inkişaf mərhələlərini sistemli şəkildə öyrənmək, onların milli kimliyin və mədəni irsin daşıyıcısı kimi rolunu müəyyən etməkdir. Tədqiqatda etimoloji təhlil, etnolinqvistik yanaşma, tarixi-coğrafi müqayisə, arxiv sənədləri və folklor materiallarının öyrənilməsi kimi üsullar tətbiq olunacaqdır. Bu yanaşmalar Qərbi Azərbaycan toponimikasında qədim türk dil qatlarının – qaya, su, dağ, yayla kimi kök sözlərin, eləcə də regiona xas etnik qatların izlərini aşkar etməyə imkan yaradacaq. Tədqiqatın nəticələri Azərbaycan toponimika elminin inkişafına, tarixi-mədəni irsin qorunmasına və milli yaddaşı elmi şəkildə sənədləşdirmək sahəsində əhəmiyyətli töhfə verəcək.

Əsas hissə. Girişdə vurğulandığı kimi, Qərbi Azərbaycan toponimləri regionun tarixi-mədəni təbiətini əks etdirən zəngin informasiya sistemidir. Bu sistemin strukturu ilkin olaraq toponimlərin kateqoriyalarından başlayaraq formalaşır. Hər bir kateqoriya özü daxilində etnik, dilçilik və tarixi qatları daşıyaraq regionun minilliklər boyu formalaşmış mürəkkəb təşəbbühünü açır. Oykonimlər sahəsində Göyçə adı XI əsr ərəb coğrafiya mənbələrində "Gegarkuni" şəklində qeydə alınmışdır. Bu adın "göy arx" mənasını verməsi regionun türk mənşəli iskan təcrübəsini, həm də coğrafi mövqeyini – yüksək dağlar arasında yerləşən qorunan kənd məkanını eyni anda əks etdirir. Eyni şəkildə Şörəyel və Dərələyəz kimi oykonimlər türk tayfalarının yaşadığı kəndləri simvollaşdıraraq etnik tarixin canlı şahidini təşkil edir. Bu adlar türk dilinin təbii landşaft və iqtisadi fəaliyyətlə bağlı leksikasını – yayla, dərə, ləyəz kimi elementləri özündə cəmləşdirir. Hidronimlər isə regionun su yolları şəbəkəsinin türk dilindən mənşəli adlandırılması ilə xüsusi seçilir. Qızılırmaq çayı Strabonun "Coğrafiya"sında qeyd olunan klassik türk hidronimi nümunəsidir. "Qızıl + ırmak" quruluşu çay boyu üzrə qızılççıların fəaliyyətini, eyni zamanda suyun parlaqlığını və zənginliyini xatırladır. Qarasu və Axuryan kimi hidronimlər də bu türk hidronimiya qanununun təməl daşlarıdır – ax- (axmaq, axın) və qara su kimi ümumi türk kök sözləri regionun su sisteminin bütününü əhatə edir.Oronimlər dağlıq reliefə uyğun formalaşaraq Qaradağ kimi ümumi türk toponimlərini özündə cəmləşdirir. Bu ad Orta Asiya dağ adlandırma ənənəsinin – qara, ağ, qızıl rənglərinin Qərbi Azərbaycana ötürülməsini göstərir. Qanlı Allahverdi və Gümüşlü kimi oronimlər isə regiona xas mineral qatların – qızıl, gümüş, kömür yataqlarının və tarixi hadisələrin izlərini daşıyır.

Etimoloji təhlil metodologiyası Qərbi Azərbaycan toponimlərinin leksik-semantik quruluşunu sistemli şəkildə açmaq üçün müqayisəli dilçilik və etnolinqvistik yanaşmaları tətbiq edir. Bu metod toponimlərin proto-türk dilindən qaynaqlanan ümumi leksik qatlarını regiona xas sosial-iqtisadi kontekstlərlə birləşdirərək təhlil edir. Oykonimlər etimologiyası:

Varlıqən varlıq (mülk, boylu heyvan) + qən (etnik rayon) quruluşu boyçuluq iqtisadiyyatının mərkəzləşdiyi kəndləri göstərir. Qışlaq qış + laq (daimi yaşayış yeri) qış-könül ikili sisteminin izlərini daşıyır. Qartalqən qartal (tayfa simvolu) + qən yüksək dağ kəndlərinin strategik mövqeyini vurğulayır. Hidronimlər etimologiyası:

Çaxmağaç çax (çax suyu) + mağaç (yığılan yer) hidrotehnik qurulumların təsiri ilə yaranıb. Soyuqsuv soyuq + suv temperatur semantikası, Qırmızısu torpaq rəngi əsasında formalaşmışdır.Oronimlər etimologiyası:

Aladağ ala (çoxrəngli) + dağ geoloji qatların görünüşünü, Yumruqdağ morfoloji formanı, Bəzdağ floranı təsvir edir.Etnotoponimlər etimologiyası:

Afşarlı, Qarapəpəq, Bayandor, Türkmenənd tayfa adlarının + yer sonluğu quruluşu etnik kompozisiyanı açıq şəkildə nümayiş etdirir.Nəticələr göstərir ki, Qərbi Azərbaycan toponimiyası ümumi türk leksik qatları (rəng+fənomen) sosial-iqtisadi fəaliyyət (boyçuluq, madənçilik) və etnik xatirə (tayfa adları) ilə zənginləşərək formalaşmışdır. Bu quruluşlar toponimiyanın dinamik inkişafını və dialekt xüsusiyyətlərini əks etdirir.

Etimoloji təhlilin nəticələrindən yola çıxaraq Qərbi Azərbaycan toponimlərinin tarixi inkişaf traektoriyası sistemli şəkildə öyrənilməlidir. Bu bölmə Sassani dövründən (III əsr) başlayaraq Osmanlı-Səfəvi mübahisələrinə (XIX əsr) qədər uzanan uzunmüddətli sabitlikdən sonra XX əsr deportasiya proseslərinin səmərəli təsirini təhlil edir.Tarixi sabitlik dövrü: Orta əsrlərdə Salmas, Urmiya, Suldüz, Xoy, Mahabad, Xaltar kimi əsas toponimlər sabit qalıb. Ərəb coğrafiya mənbələri (Yaqut Xamavi, İbn Xordadbeh) və Səfəvi dövlət sənədləri bu adları türk dilində qeyd edir. Səlcuqlar dövründə türk tayfalarının köçləri ilə Qızılırmaq, Qaradağ kimi hidronim və oronimlər regiona yayılıb. Bu sabitlik toponimlərin etnik və coğrafi reallaqəsini təsdiqləyir. XX əsr sistemli dəyişiklikləri: 1918-ci il Qərb Azərbaycan Cümhuriyyəti qurulması ilə türk adlar bərpa olunmağa başlayıb. Lakin 1926-cı ildə Urmiya adı Rizayeyə, 1941-ci il Sovet deportasiyası zamanı Salmas → Şapur, Suldüz → Naşabad şəklində dəyişdirilib. Bu proses 200-dən çox toponimi əhatə edərək türk etnik izlərini sistemli yoxa çıxarma məqsədi daşıyır.1941-ci il deportasiyasının dərin təsiri: 100 minə yaxın türk əhalinin köçürülməsi fiziki məkanı olduğu qədər yerli yaddaş sistemini də pozub. Urmiya gölünün 50-dən çox kənd adı (Varlıqən, Qışlaq, Afşarlı) itirilib, folklor xatirəsi zəifləyib. Deportasiya nəticəsində türk mənşəli toponimlər birbaşa etnik təmizləmə siyasətinin aləti kimi istifadə edilib.Müasir bərpa prosesi: 1990-cı illərdən milli hərəkatlar Salmas, Urmiya kimi orijinal adların qaytarılması üçün mübarizə aparır. Bu proses toponimlərin sadəcə coğrafi deyil, milli şüurun da daşıyıcısı olduğunu təsdiqləyir.Nəticələr göstərir ki, Qərbi Azərbaycan toponimiyası etnik ziddiyyətlərin mənzərəsidir. Tarixi dəyişikliklərə baxmayaraq orijinal adların sabit qalması və müasir bərpası toponimiyanın müqavimət qabiliyyətini nümayiş etdirir.

Qərbi Azərbaycan toponimləri təkcə coğrafi obyektləri müəyyən etmək funksiyasından kənara çıxaraq regionun minilliklər boyu formalaşmış tarixi-mədəni yaddaşının kompleks informasiya sistemi kimi ön plana çıxır. Bu məqalə çərçivəsində aparılmış sistemli təhlil bu yer adlarının ümumi türk dil qanunlarından – rəng+fonom prinsipi (Qaradağ, Qızılırmaq), sosial-iqtisadi fəaliyyət izləri (Varlıqən, Gümüşlü) və etnik xatirə elementləri (Afşarlı, Bayandor, Türkmenənd) əsasında formalaşdığını ətraflı şəkildə təsdiqləyir.Toponim kateqoriyalarının təsnifatı göstərir ki, oykonimlər, hidronimlər, oronimlər və etnotoponimlər regionun coğrafi şəraitinə, iqtisadi fəaliyyətinə və etnik kompozisiyasına tam uyğun gəlir. Etimoloji təhlil isə bu adların daxili dilvi quruluşunun türk dilinin əsas leksik qatları üzərində boyçuluq, madənçilik, su yolları və tayfa aidiyyəti kimi konkret həyat elementləri ilə zənginləşdiyini ortaya qoyur.Tarixi inkişaf təhlili ən kəskin nəticələri verir. Sassani dövründən (III əsr) XIX əsrə qədər Salmas, Urmiya, Suldüz, Xoy kimi əsas toponimlərin sabit qalması regionun etnik davamlılığını təsdiqləyir. XX əsrdə isə 1918-ci il Qərb Azərbaycan Cümhuriyyəti dövründə bərpa prosesi başlayıb, lakin 1941-ci il Sovet deportasiyası zamanı Salmas→Şapur, Urmiya→Rizaye, Suldüz→Naşabad kimi sistemli dəyişikliklər 200-dən çox toponimi əhatə edərək türk etnik izlərini yoxa çıxarma məqsədi daşıyıb.Bu proses 100 minə yaxın əhalinin köçürülməsi ilə nəinki fiziki məkanı, həm də yerli yaddaş sistemini pozub – Urmiya gölünün 50-dən çox kənd adı itirilib. Müasir dövrdə milli harakatların orijinal adları bərpa etmə mübarizəsi toponimlərin sadəcə coğrafi deyil, milli şüurun da ayrılmaz elementi olduğunu açıq şəkildə nümayiş etdirir.

Tədqiqatın əsas nəticələri göstərir ki, Qərbi Azərbaycan toponimiyası türk tayfalarının yaşayışını, iqtisadi fəaliyyətini, coğrafi xüsusiyyətlərini və etnik kompozisiyasını dəqiq əks etdirən canlı tarixi sənəddir. Tarixi dəyişikliklərə baxmayaraq orijinal adların sabit qalması və müasir bərpa prosesi toponimiyanın müqavimət qabiliyyətini və milli kimliyin daşıyıcısı rolunu təsdiqləyir.

QAYNAQLAR

Bayramov İ. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri. Bakı: Elm, 346 s.

Cəfərli Y. (2014). Azərbaycan dilinin onomastikası müstəqillik dövründə Bakı, Elm və təhsil, 386 s.

Əhmədov B. (1982). Azərbaycan toponimlərinin tədqiqi məsələləri. Bakı: Elm, 220 s.

Məmmədov N.G. (2007). Toponimika (dərslik). Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 408 s.

Qurbanov A. (1986). Azərbaycan onomalogiyası məsələləri. Bakı, 148 s.

Qabıssanlı Ş. (2013). Toponimlərin açılmayan sirləri. Bakı, Təknur, 504 s.

Aytən CƏFƏROVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Naxçıvan Bölməsi
ceferli_ayten@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-9547-3155

QƏRBİ AZƏRBAYCAN HƏQİQƏTLƏRİ ŞAHİDLƏRİN YADDAŞINDA

Summary. Our compatriots who were deported from Western Azerbaijan during the last deportation have settled in many areas of Azerbaijan, as well as in the districts and villages of Nakhchivan. There are even villages such as Paragha, Gomur, Chalkhangala, etc. where they live compactly. These people have tried to preserve their customs and traditions in the areas where they live and have almost succeeded. In other words, the eastern part of Azerbaijan has embraced its children with open arms. It is true that these people who were expelled from their warm hearth have also faced many deprivations here, and in some cases they still live with a certain part of those deprivations today. However, for them there is no other feeling or emotion than longing and pain called homeland. Homesickness is the greatest pain and the most serious wound of these people.

The longing for their homeland of the people who were forced to flee their homelands due to the occupation policy of the neighboring state of Armenia - the people of Western Azerbaijan - has never faded. In fact, as the years passed, this longing has hurt and hurt them even more. Although the state care and protection for them has always been at a high level, the pain that burned the hearts of these people was to return to their homeland, hearth, and ancestral lands. It is a great truth that the first policy aimed at improving the social welfare of Western Azerbaijanis who were displaced from their ancestral lands as a result of Armenian barbarism is associated with the name of the Great Leader Heydar Aliyev. It was thanks to the Great Leader that laws were adopted and decrees were signed to facilitate the daily and social lives of the internally displaced persons and solve their problems in the areas where they temporarily settled. Immeasurable work was done to ensure their comfortable living and improve their social welfare. In addition, the implementation of successful projects such as providing refugees with jobs, improving the educational level of young people, even allowing talented young people to study abroad at relevant higher education institutions, continuing their education, etc., not only served to improve the social well-being of our compatriots who fled from Western Azerbaijan, but also served as steps taken to ensure that they did not lag behind in social development. Yes, even today, the places where those people who fled their native lands took refuge have already become their native places. However, despite this, the love and affection for the homeland in their hearts has been burning from the beginning and is unquenchable. Their greatest desire is to return to their native land and continue the rest of their lives in those sacred places. This desire has left such a deep mark on their faces that anyone can see it on their faces. And this desire and desire can be observed more clearly when talking to them. In the article, we will present some of the facts we have recorded from the words of our compatriots who have become refugees from Western Azerbaijan and settled in various parts of the Nakhchivan Autonomous Republic.

Key words: Western Azerbaijan, memories, facts, refugee, politics

Qərbi Azərbaycan adlı ağrımız bu gün bir daha təzələnib. 30 illik həsrətdən sonra doğma yer-yurduna qayıdan qarabağlıların bu gün Vətən həsrəti Vətənə qovuşmaqla nəticələnib. İndi isə Qərbi Azərbaycanın köklü əhalisi, doğma el-obasından ayrı düşmüş əhalisinin yurd nisgili ilə yanan qəlbinin odu yamanca alovlanıb. Alovlanıb, ona görə ki, doğma elə qovuşmağa olan ümidləri cuşa gəlib. Bəli, "doğma elim-obam" deyib yanıqlı ah çəkən soydaşlarımızın nisgilini, yanğısını onlarla təşkil olunan hər bir söhbətin nəticəsi təsdiq edir. Hər bir Qərbi Azərbaycandan qaçqın düşmüş insanın o məğşuş günlərin faciəsindən sonra çox gözlədiyi arzusu – şüarı yalnız budur:

Əzizim, Vətən yaxşı,
Geyməyə kətan yaxşı.
Gəzməyə qürbət məkan,
Ölməyə vətən yaxşı.

"İki əsrin adamı" və ya 98 yaşlı qərbi azərbaycanlı İslam baba da Vətənin gəl-gedindən, əsasən də qeylü-qalından ürək dolusu danışır. İslam baba hər kəlməsini yerli-yerində və olduqca mükəmməl seçir. İslam Cabbarovun nitqinin axıcı, lakonik, həm də ifadəli tərzinə heyrətlənməyə bilmirsən. Sözə öz dəyərli kəlmələri və axıcı fikirləri ilə dəyər verərək onu təqdim edən İslam babanı, əslində, əsl natiq adlandırmaq mümkündür. Bəli, istedad dolu dünyaya, mənəvi kamilliyə malik digər həmyerliləri kimi İslam baba da, hətta daha çox söz sərrafı, zəngin

və dərin düşüncə sahibidir. Milli təfəkkürdən qaynaqlanan əxlaqi dəyərlərimizin qorunub möhkəmlənməsi üçün həyatının, ömrünün müxtəlif dönəmlərində həm düşüncəsi, fikirləri, həm də əməli ilə mübarizə aparıb.

İslam Qafar oğlu Cabbarov 1927-ci ildə Qərbi Azərbaycanın Zəngibasar rayonunun Dəmirçi kəndində dünyaya göz açıb. Babası 1918-ci ildə ermənilər tərəfindən vəhşicəsinə öldürülüb. Atası isə 1937-ci ilin vəhşətinə məruz qalaraq güllələnib. İslam Cabbarov isə az yaşından bu zərbələrin içərisində böyüyüb. Böyüyüb, milli ruh, milli təfəkkürdə. Böyüyüb, öz elində-obasında yad tabeliyində, böyüyüb, amma millətinin bütün tarixi dövrlərdə məhrumiyyətlərə və zorakılıqlara düçar olmağından doğan, qəlbinə damğa vurulan dağlarla... İslam Cabbarov bütün bu ağrı-acılar içərisində yazıb-yaratmaqdan, el-obasına fayda verə biləcək fəaliyyətindən də qalmayıb. Hələ indi də, ömrünün 98-ci çağında da İslam Cabbarov bu fəaliyyətinin bir qismi olaraq milli təfəkkür qoxulu şeirlər yaradıb. Müasirlərini, sonra da dövrünün gənclərini milli əxlaqi-dəyərlərin qorunmasında mübariz olmağa çağırıb. Haqqın nahaqqa qurban getməsinə, düzün əyridən, xeyrin şərdən asılılığına üsyan edib İslam baba. Şeirlərində "Miskin İslam" nisbəsi ilə çıxış edən bu şəxsiyyət yaşadığı ömrü şərəflə yaşayıb və yaşamaqdadır. Sədaqət, düz ilqar, alicənablıq İslam babanın ömür kitabında öncül şüardır. Övladlarına və dövrünün gənclərinə də bu ruhda tövsiyələrini əsirgəməyib:

Sönməz odun sönən közə,
Könlütoxun bir acgözə.
Dərin sözün dayaz sözə,
Tabeliyi yaman dərddir.

Miskin İslam, halın yaman,
Tapmadın dərdinə dərman.
Əxlaqsızı uca tutsan,
Əxlaqlıya yaman dərddir.

İslam Cabbarov doğma kəndlərində orta məktəbi oxuduqdan sonra İrəvanda ikiillik məktəbi, Gəncədə isə tikinti texnikumunu bitirib. İrəvanda ictimai işlərdə geniş iştirak edib. Burada yaşadığı və fəaliyyət göstərdiyi illərdə özlərinə – türklərə qarşı ermənilərin məkrli münasibətlərini hər zaman görüb. Yaşadığı təcrübə dolu həyatında xalqına qarşı ermənilərdən görmədiyi məkrlilik qalmayıb. İrəvanda yaşadığı ömür yolu və ermənilərlə birgə yaşayışları barəsində soruşanda İslam baba özünün və ata-babasının, ermənilərin Qərbi Azərbaycana köçürüldüklərindən etibarən azərbaycanlılara qarşı üstüörtülü və açıq müharibələrinin şahidi olduğunu deyir. Onlar "dosluq-qardaşlıq" siyasəti şəraitində yaşadıqları dövrlərdə də öz çirkin əməllərindən qalmayıblar. Azərbaycanlılara qarşı zorakı əməllərin sayı illər ötdükcə çoxalırdı. Ümumiyyətlə, İrəvanda azərbaycanlı uşaqlarının oğurlanması halları da çox idi. Əsasən, oğlan uşaqlarının oğrulanması tez-tez baş verirdi.

"Bir dəfə İrandan bir nəfər gəldi yanıma. Dedi ki, məni sizin yanınıza göndəriblər. Dedi, bilirsiz, necədir. Mən türkəm. Amma mən bildim ki, bu, türk deyil. O dedi ki, Türkiyə sizi soyub yeyəcək, sizin əsl dostunuz İrandı. Bu adam mənə pul təklif etdi ki, sən bu sözləri təbliğ et ki, insanlar da bizim sözümüzü desinlər.

...Deyir ki, insan acından ölməz, abrından ölər. Acından ölməz, gedər dilənər, amma qüruru yol verməz, o zaman acından ölər. Azərbaycanın qürurlu oğulları hər zaman öz halal çörəyi ilə yaşayıblar... İrəvanda azərbaycanlı kəndlərində ermənilər yeməkxanalar açırdılar. Gecə boyu da azərbaycanlı oğlanlar burada işləyirdilər. İşləyənlərin də hamısı azərbaycanlılar idilər. Ermənilər də orda pul xərcləyirdilər. Hər gün yeyib-içəndən sonra böyük konfliktlər, mübahisələr yaradırdılar. Onların mübahisələrini yatırtmaq istəyən işçilərə isə xəsarət vururdular. Bəhanə tapıb qulluq edən, işləyən azərbaycanlı oğlanları günahlandırır, bir-bir çölə çıxarıb qarnına bıçağı soxub öldürürdülər. Ən yaxşı oğullar ölürdülər".

Və bütün bunları danışarkən İslam baba gah hirslənir, gah da xalqına rəhmi gələrək gözləri dolurdu. Amma bu duyğularına rəğmən İslam baba yorulmadan şahidi olduğu və ata-babasından eşitdiyi real faktlarla zəngin hadisələri danışırdı: "40-ci illər idi. Erməni qonşumun məkr dolu sözlərini xatırlayıram. Uzun illərdir ki, qonşu yaşadığı evlərə üz tutub deyirdi: filankəsin evi böyük oğlum Norbekin, filankəsin evi ortancıl oğlum Norikin, filankəsin evi də qızım Zarikin olacaq. Hamısı uşaqları idi. Zəngibasar rayonu Dəmirçi kəndində olan söhbətdir. Sonra elə oldu ki, mən əsgərliyə getdim. Allah Mircəfər Bağırovun yerini nurla doldursun. O olmasaydı, bizi hələ 40-cı ildə köçürəcəkdilər oralardan. Bunu heç kim bilmir, mən bilirəm. Axşam saat 11 idi. Mən eşiyə çıxdım, gördüm səs gəlir. Gördüm ki, Zaxaryan adlı erməni 12 nəfər azərbaycanlının üstünə tapançanı tutub, deyir: если бы это было во время войны, то я бы всех вас расстрелял (əgər müharibə vaxtı olsa idi, mən sizin hamınızı güllələyərdim)! Dedim ki, bəs onda bizim atalarımızı, babalarımızı siz güllələyibsiniz? Onlar nemeslərlə vuruşmayıblar? Bu hadisədən sonra mən gəldim o məzmunda yoldaş Bağırova məktub yazdım. Bakıdan 6-7 nəfər general gəldi. Orda bir neçə nəfər zabit vardı, onların adını yazmışdım. Düzdü, bizim qüsurumuz da vardı. Kənddən çıxıb getmişdik, rus dilini bilmirdik, bizi gərək öyrədələr. Amma öyrətmək əvəzinə bizi şallaqlayırdılar, güllələyirdilər, "baran" (qoyun) deyirdilər.

1954-55-ci illər idi. Rayon Partiya Komitəsinin büro iclasları olurdu. İrəvana büröya getmişdik. Beş-altı Azərbaycan kəndi qalmışdı. Hamısını almışdılar əlimizdən. Biz – azərbaycanlılar büröya çatdıq. Büro iclası saat 2-də başlamalı idi. İçəri girəndə katibə bizə dedi ki, siz saat 4-də gələcəksiniz. Dedik, axı içəridə büro iclası gedir. Dedi ki, yox, onlar sizə aid deyil, sizinki saat 4-dədir. Getdik, 2 saatdan sonra gəldik. Biz gələndə artıq erməni iştirakçılardan heç kəs yox idi. Və biz anladıq ki, ermənilərə ayrı büro iclası nəzərdə tutulub, bizə ayrı. Bizimlə nəzərdə tutulmuş iclas başladı. İclas başlayanda Petrosyan familiyalı rayon partiya komitəsinin I katibi, İrəvanda SSRİ Nazirlər Sovetinin sədr müavini yığıncağı açıq elan etdi və sonra üzünü bizlərə tutub soruşdu ki, kimin sualı var. Mən ayağa qalxdım. Və ermənicə dedim ki, yoldaş Petrosyan, Sovet İttifaqı Kommunist Partiyasının nizamnaməsində bir qanun var, iki yox. Bəs siz necə olur ki, bizi iki yerə ayırırsınız, ayrıseçkilik edirsiniz? O da belə cavab verdi ki, sizin Məhəmmədi qanunuz Arazdan o tərəfdədir (Türkiyəni işarə etdi). Mən isə bu söhbətdə bir az dərinə getmək istəyəndə prokuror gəlib qolumdan tutub ermənicə dedi: Mi lırrir! (səsini kəs!). Mən məcburən səsimi kəsdim. Və bu söhbətdən bir az sonra məni həbs etdilər. Və getdim düşdüm qazamata. Hələ 55-56-cı illər idi. Orada da ermənilər danışırlar ki, Stalin öləcək. Yerinə Xruşşov keçəcək. Mikoyan da ali sovetin sədri olacaq. Hələ bu barədə heç nə yox idi, amma qazamatda belə söhbətlər gedirdi. Ermənilər çalışıdırlar ki, harda olsalar da hər yerdən məlumatlansınlar".

Digər hadisəni söyləyərkən İslam baba öz sinirlərinə güclə hakim olur. Amma buna baxmayaraq şahidi olduğu hadisələri yorulmadan xatırlayır, bizə danışır. O vaxtkı dövlət plan komitəsinin göndərişinə əsasən İrəvanda ezamiyyətdə olduğu günlərin birində aparılan "azərbaycanlı-erməni qardaşlığı" formal siyasətinə görünən yöndən zidd olan hadisə ilə qarşılaşır. İslam Cabbarov hadisəni belə xatırlayır: "İrəvana ezamiyyətə getmişdim. Erməni Zavenlə İrəvanın mərkəzi küçələrindən birindəki böyük mehmanxana tipli binaya daxil olduq. İçəridə, əsasən, sükut var idi. Amma otaqların birindən gələn səslər bu sükutu əməllicə pozurdu. Hətta səslər ağlaşma, giley-güzar səslərini xatırladırdı. Məni maraq bürüdü. Yanımdakı ermənіyə dedim ki, Zaven, yas var burda? O da dedi ki, yox. Marağım güc gəldi və mən səs gələn qapını açdım. Gördüklərim məni dəhşətə gətirdi. 6-7 yaşından 60 yaşınadək qız-qadınlara xorla bu cümlələr təkrar etdirilirdi: "Türk bizdən milyon yarım qırıb, biz onlardan qisas almalıyıq!". Ev sahibi köhnə erməni mülkədarlarından idi. Lojada oturub bu mənzərəni seyr edirdi. Məlum oldu ki, bu işləri də o təşkil edibmiş. Hətta onun bu "kursunda" təlim keçənlər üçün geniş ziyafət də hazırlayıbmış. Həmin qadın məni görən kimi susdu. O, Naxçıvanda yaşayan ermənilərindən idi. Bu mənzərədən sonra əsəbi halda o yerdən uzaqlaşdım.

Axşamüstü məni gəzdirmək, müşayiət etmək üçün təyin olunmuş erməni gəldi. Biz çölə çıxıb üzü şəhər istiqamətinə doğru irəlilədik. Mən İrəvanın hər yerini çox yaxşı tanıyırdım. Bu adam mənə şəhərin kənarlarına getməyə təkid edincə mən razılaşmadım. Meydana, mərkəzi küçələrə gedəcəyimi söylədim. Mərkəzi komitə, ali sovet, nazirlər sovetinə gedəcəyimi bildirdim. Gəldik meydana. Gördüklərim məni dəhşətə gətirdi. Burada da əvvəl gördüyümün təkrarı baş verirdi. Lakin qızların, qadınların əvəzinə buradakılar mənim tanıdığım adamlar idi: Ermənistanın o vaxtkı arxivinin baş direktoru İgidyan, Zori Balayan, Aqanbekyan, Sergey Mikoyan, Şaqinyan (şair idi), Kaputyan. Kaputyan alovlu nitq söyləyirdi: "Biz Qarabağı alacağıq, baxın, əgər ala bilməsək, məni odda yandırarsınız!". Əllərində üç-dörd kitab idi, bir-bir oxuyur, gözdən keçirir, bir-birlərinə ötürürdülər. Burada da eyni sözlər təkrar olunurdu: "Türk bizdən milyon yarım qırıb, biz onlardan qisas almalıyıq!". Və 6-7 yaşında oğlanlardan tutmuş 60 yaşınadək kişilər səkilərdə oturub bunları dinləyirlər. Bu hadisələr 66-cı ildə baş verib. Onda da Şaumyan bağı idi. Lenin prospekti ilə Stalin prospektini birləşdirirdi. Hadisələr həmin bağda baş verirdi. Mərkəzi komitənin işçiləri gəlir, tamaşa edir, gedirdilər. Milisionerlərdən birinə yaxınlaşıb dedim: Bu nədir, niyə dinmirsiniz? İki millətin arasında od yağır. Buradan getdim meydana. Buradakılar da Fransadan Daşnaksütyun partiyasından gələnlər – ermənilər, fransızlar əsas qüvvələr idilər. Bir erməni qadını kürsüdə danışırdı. Yerdən ona sual verirdilər ki, Heros – Andranik nə edib. Qadın deyirdi ki, o qəhrəmanlıq edib, ona görə də biz Fransada ona heykəl qoymuşuq. Beləliklə, onlar özlərinin yazıqlığını, onlara qarşı türklərin daim "haqsızlığını" öz millətinə təbliğ edirdilər".

İslam baba söhbət arası bu gerçəyi əlavə edərək: "Erməninin ikisi harda otursa, bir yerdə olsa, ancaq azərbaycanlının söhbətini edir", – söhbətinə davam edir: "O vaxtı Qızılı Zəngibasar deyərdilər. Rayon İrəvanın 6-7 kilometr məsafəsində yerləşirdi. İrəvanının özündə Pənah xanın meydanı var idi. Orada Pənah xanın qurşaqdan yuxarı büstü var idi. Pənah xanın da üç mərtəbəli evi var idi, sonradan onu univermaq eləmişdilər. Pənah xan o vaxt, çar Rusiyası vaxtında Qırxbulaqdan su çəkdirib İrəvana. Gedər çaydan bəridə də meydan idi. O biri tərəf isə daşlıq idi. Pənah xan orda təxminən 30 hektarlıq bağ saldırıb. Adını qoyub Dərmə bağları. Oranı abadlaşdırıb. İrəvanın indiki aeroportunun yanında Sərdarabad deyirdilər, oralar da Sərdar və Cəfər adlı iki varlı azərbaycanlı qardaşın torpağı idi. Erməni məmurları onların evlərini də mənimsədilər. 56-cı ildə Xruşşov gəldi. O vaxtacan, Stalinin vaxtında Pənah xanın bağına əl dəyə bilmirdilər. Düzdür, Stalin elə erməni demək idi. Amma Stalin qoymurdu ermənilər riskə getsinlər. Yəni Pənah xanın meydanı, heykəli qalırdı. Bu da onun ermənilərin rifahına görə olan yanaşması idi. Stalinin bu işi ermənіləri mədəniyyətə hörmət edən millət kimi təqdim etmək məqsədi güdürdü. O yerlərin hamısını sonradan ermənilər özəlləşdirdilər.

Yüksək vəzifələrdə çalışanların da çoxu ya erməni, ya da ermənipərəst digər millətin nümayəndələrindən olurdu. Beriya (Zaqafqaziya respublikalarının I katibi Lavrentiy Beriya) Stalindən iltimas almışdı ki, hansı ki, 12 nəfər həmin mərkəzin üzvləri olub: Mikoyan, Xruşşov, Qaqanoviç, Voroşilov və s. bunların hamısını güllələsin. 52-ci ildə Beriya Bağırova zəng edir ki, yoldaş Bağırov, indi birinci adamların hamısını türklərdən təyin elə. Onlar bilirdilər ki, bunlar güllənəcəklər. Stalini zəhərlədilər, getdi. Stalin öləndən sonra Beriya hakimiyyəti aldı əlinə. Və iki milyon dustağı azad elədi. İstəyirdi ki, siyasi dustaqları azad eləsin. Mikoyan bu işdə geniş rol oynadı. Mikoyan da sonralar Xruşşovun yanına gəlib deyir ki, yoldaş Xruşşov, sən bilirsənmi ki, Beriya bizi güllələyəcək. Deyir, bilirəm. Deyir, mən nə edə bilərəm. Bulqanova müraciət edir. Bulqanova deyir ki, sən silah gətirməlisən".

"Bu gün biz çox nahaqdan Əzizbəyovu hər yandan silirik. O, 26 Bakı komissarı içində tək idi. Bir vaxt Əzizbəyovun oğlu Şamil Əzizbəyovu Mikoyan çağırıb Moskvada yüksək vəzifə təklif edir. Mikoyan deyir ki, səni mən burda SSRİ Kənd Təsərrüfatı nazirinin müavini təyin etdirəcəm. Sən də əvəzində Bağırovun əleyhinə işləməlisən. Şamil bir söz demir. Qayıdır Bakıya. Gəlir Bağırovun yanına. Hər şeyi ona danışır".

Tarixdən məlumdur ki, 1918-ci ildə azərbaycanlılara qarşı ermənilərin törətdiyi etnik təmizləmə siyasətinin zülmlərinin həddi yoxdur. 1918-ci illərin dəhşətlərindən bəhs edən İslam Cabbarov qəzəblə xatırlayır: "Ermənilərin içərisində Azərbaycan dilini çox yaxşı bilənlər var idi. Bunları ucqar kəndlərə təbliğata göndərirdilər. Deyirdilər ki, camaatdan pul yığsınlar ki, onları keçirdək Türkiyəyə. Birdən 20-30 ev ailəni yığırdılar gətirirdilər Arazın qırağına. Bu adamlar bütün var-dövlətlərini də yığıb gətirirdilər. Orda gecə saat 2-də, 3-də, 4-də hamısını güllələyirdilər. Moskvaya da belə məlumat verirdilər ki, azərbaycanlılar Türkiyəyə qaçmaq istəyirdilər, biz də onları qırmışıq. Onların sərvətlərini də götürüb gedirdilər. Bu işləri hər gün edirdilər. Qətliam budur!".

Bəli, tariximizin müxtəlif mərhələlərində, təəssüflər ki, yer alan ikiüzlü və riyakar siyasət və onun icraçıları Azərbaycana tamamilə zidd mövqedə dayanmışdılar. Dövrün bilgili siyasətçiləri, alimləri belə onların əməllərindən baş çıxara bilməmişlər. Lakin xalqın içərisindən çıxıb əvvəl müşahidəçi, sonralar isə mübariz mövqedə duran sadə insanlarımız isə bu məkrin ən xırda detallarını belə üzə çıxarmaq üçün fürsət axtarmışdılar. Həmin fürsəti gözləyə-gözləyə ömürlərini başa vuranlarımız da çox olub. Tanrının bəxş etdiyi həyatı keşməkeşlərdə yaşamağına rəğmən daim fürsət düşən kimi mübarizəsinə davam edən 98 yaşlı İslam Cabbarov isə bu gün həmin fürsəti tam əldə edib. Mübarizəsinə sözlə davam edən İslam Cabbarov doğma yurdu ilə qovuşacağı günü də həsrətlə gözləyir.

Digər həmsöhbətimiz qərbi azərbaycanlı Tofiq müəllim və Güləndam xanımdır.

Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalının Paşalı (Əzizbəyov) rayonunun Gomur kəndində doğulub böyüyən və sonra da elə burada fəaliyyət göstərən ziyalı Tofiq müəllimin Vətən həsrəti ilə döyünən qəlbinə 1988-ci ildə öz doğma vətənindən zorla deportasiyaya uğradıldıqdan sonra məskunlaşdığı Ordubad rayonunun Parağa kəndindəki müəllimlik fəaliyyəti nisbətən təskinlik verib. Lakin müəllimin həsrətli qəlbi daim Vətən sevgisi və ona qovuşmaq ümidi ilə dolu olub. Təkcə özü deyil, ailə üzvləri də Vətənin əsrarəngiz torpağına həsrətlidirlər.

Tofiq müəllim Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalının Paşalı (Əzizbəyov) rayonunun Gomur kəndində 1959-cu ildə ildə dünyaya gəlib. Əmək fəaliyyətinə də doğma kəndindəki məktəbdə müəllim kimi başlayıb, daha sonra dərs hissə müdiri vəzifəsinə kimi yüksəlib. Həyat yoldaşı Güləndam xanım da həmin məktəbdə kimi fəaliyyət göstərib. Güzəranları zəhmətlə keçən ailə gecəli-gündüzlü halallıqla çalışaraq ev-eşik tikib, rahat yaşamaq arzusunda olub. Lakin ermənilərin məkrli siyasəti nəticəsində öz doğma ev-eşiyindən, el-obasından qovulub. Bir çox həmyerliləritək Naxçıvan MR Ordubad rayonunun Parağa kəndində məskunlaşıb. Uzun illər kəndin ərazisindəki məktəbdə müəllim kimi fəaliyyətinə davam edən Tofiq müəllim 1995-2014-cü illər ərzində bu məktəbin direktoru vəzifəsini də icra edib. Həyat yoldaşı Güləndam xanımla doğma yurdunu, evini, mahalını, Qərbi Azərbaycanı hər gün xatırlayır, Vətənə dönəcəkləri günü səbirsizliklə gözləyir. Vətənsevər ziyalı ailəsi – Tofiq müəllim və Güləndam xanımla söhbətimiz onları yenidən Gomurlu günlərə geri qaytardı. Vətəndən zorla köçürüldükləri günləri Tofiq müəllim belə xatırlayır: "Cul kəndi var idi. Ermənilər oradan gəlib silahlarla atırdılar ki, camaat qorxsun, çıxıb getsin. Qeyrətli oğlanlarımız var idi. Postda dururdular. Biri mənim atam Qafar. Postda daimi dayananlardan biri də o idi. Gomur kəndi tarixən Dərələyəz mahalında qeyrətli oğulları ilə tanınıb. Əsas Gomur kəndi çox qorunurdu. Ermənilərin də nəzər-diqqəti o kənddə idi. Bizim kənd vurulsaydı, o biri kəndlər də sürətlə gedəcəkdi. Düzdür, qonşu kəndlərdən də bizə köməyə gəlirdilər".

Həmin vaxtlarda beşinci övladının doğulacağını gözləyən Güləndam xanım da o günlərin dəhşətini ağlından heç çıxara bilmir: "Mən Tofiq müəllimlə doğma elimdə ailə qurmuşam. Beş uşağımız var. Ordan qovulduğumuz gün dəhşət idi. Camaat qaçırdı, mən isə baxırdım. Çünki ayağı ağır bir qadın necə qaça bilərdi?! Elə hey ağlayırdım. Hər səs-küydə ermənilərin kəndimizə doluşduğunu sanırdım. Qorxudan ancaq ağlayırdım...".

Bir xalqı məhv etmək təkcə onu silah-sursatla qırmaq deyil. Məhv etmək üsulları onsuz da keçmiş sovetlərin dövründə Azərbaycan xalqına qarşı kəskin düşünülmüş şəkildə aparılırdı. Bu üsullardan biri çox böyük ustalıqla xalqın dilini, adət-ənənəsini, kökünü-soyunu onun öz gözündən salmaq idi. Və bu iyrənc siyasət də Qərbi Azərbaycandakı soydaşlarımıza qarşı aparılırdı. Azərbaycan türklərinin ulu tarixinin, bir o qədər də ulu olan adət-ənənəsinin varlığını çox yaxşı görən və bilən erməni onun özünü öz gözündən salmağın üsullarını sadə xalq arasında apardıqları təbliğat vasitəsilə həyata keçirirdi. "Türk" sözünü kiçiltməyin yollarını arayıb-axtarıb tapmışdılar. Buna elə məktəblərdən başlamışdılar. Və aparılan təbliğat da öz nəticəsinin "bəhrəsini" verirdi. Azərbaycan türklərinin övladlarına türkün vəhşi, barbar olduğu ağ yalanını kiçik təlqinlərlə təbliğ edərək böyük nəticələr əldə edirdilər: yavaş-yavaş Qərbi Azərbaycandakı sadə camaat "türk" sözünü vəhşiliyi, barbarlığı ifadə edən hər hansı bir sözlə sinonim kimi qəbul etməkdə idilər. Xalqı öz gözündən salmaq "siyasəti" ermənilərin ən aktual yanaşmaları idi. Tofiq müəllim bunu belə xatırlayır: "Onlar bizə "türk" deyə müraciət edirdilər. Hər hansı xoşagəlməz söz insanı necə narahat edirsə, türk sözünü də həmin situasiyada işlədirdilər. Günlərin birində atam rəhmətlik qonşu Paşalı kəndinə (Zartap) kəndinə ot almaq üçün gedibmiş. O nağıl edirdi ki, bir ailədən ot alarkən ev sahibəsi yaşlı erməni qadını öz nəvəsinin əlindən tutub bizə sarı gətirir və ermənicə deyir ki, bax, bizim düşmənimiz olan türk bunlardır. Erməni qarının oğlu anasına bu hərəkəti irad tutaraq deyir ki, ana, bu adam bütün kəndə süd paylayır və ermənicəni də çox yaxşı başa düşür. Sənin bu dediyin eyibdir. Yəni ki, bunlar öz övladlarında kiçik yaşlarından türkə qarşı nifrət aşılayırdılar".

Qərbi Azərbaycanda yeridilən məkrli siyasətin biri də bu idi ki, ermənilər yerli camaat olan Azərbaycan türklərinə çox ucuz qiymətə tikinti vasitələri satırdılar. Hətta elə ucuz olurdu ki, cüzi imkanı olan da bu ucuzluqdan yararlana bilirdi. Və bir dönəm oldu ki, insanlarda ən vacib düşüncəyə çevrilən məsələ – öz həyətində övladlarının hər birinin adına ev tikmək arzusu və gerçəkliyi yarandı. Və getdikcə, hər məhəllədə yeni tikililərin sayı birə-on artmış oldu...

Tofiq müəllim bir faktı da qeyd edir ki, ermənilər fəhlə kimi çalışdıqları məkanları da özləri üçün inşa etdiklərini nəzərdə tuturdular. Gomur kəndində məktəbin inşaat işlərində çalışan Abo və Alik adında iki nəfər ermənin sözlərini ziyalı Tofiq müəllim çox gözəl xatırlayır: "Onlar deyirdilər ki, bu məktəbi biz sizə yox, özümüzə tikirik". Arazdəyəndə böyük bir baza var idi. Oradan ucuz qiymətə material, daş, sement alıb ev, tövlə tikirdik. Ermənilər kəndlərdə də ucuz qiymətə material satırdılar ki, camaat tikib düzəltsin. Yaxşı bilirdilər ki, tikilənlərin hamısı onlara qalacaqdır..."

Azərbaycanlıların yaşadıqları kəndlərdə dövri-qədimdən ancaq özləri olub, yəni bu kəndlərdə ermənilərin heç bir izi olmayıb. Bu kəndlər başdan-başa türk kökənli adətlər, maddi-mənəvi dəyərlərlə dolu olub. İdarə, müəssisə, təşkilat, məktəblərdə çalışanlar da azərbaycanlılar olub. Məktəblərdə də təhsil alanlar ancaq azərbaycanlılar olub...

Tofiq müəllim 1981-ci ildən Gomur kənd məktəbində müəllim kimi fəaliyyətə başlayıb. Yoldaşı Güləndam isə kitabxanaçı işləyib. Onlar da təsdiq edirlər ki, çalışdıqları məktəbdə təhsil alanların hamısı azərbaycanlı uşaqları idilər. Orda bir nəfər də olsun erməni uşağı olmayıb...

Vətən – Ana kəlmələri təsadüfdən qoşa çəkilməyib. Ana qədər əziz olan Vətəni qorumağı özünə şərəf bilən ulularımız da bu yolda canlarını fəda etməyi şərəf biliblər. Vətənin ağrısını çəkmək sevgisi qədər əzəmətlidir. Qərbi Azərbaycandan qovulmuş soydaşlarımız nə qədər də məskunlaşdıqları yerlərdə müasir günün tələblərinə uyğun olaraq şəraitlə təmin olunsalar da, Vətən həsrəti ilə qovrularaq yaşayırlar. Qonağı olduğumuz ailədə də bu həsrət özünün ən yüksək həddindədir. Vətən həsrəti Güləndam xanımın kövrək qəlbinin ağrısını gözlərinin yaşı ilə tamamlayır. Vətən barədə söhbət etməyi hər anda arzulayan Güləndam xanım kövrək duyğularını belə dilə gətirir: "Bura da (Ordubad, Parağa) bizim öz vətənimizdir. Öz xalqımızın içindəyik. Amma heç nə, heç yer oraların əvəzini vermir. Vətən ayrı şeydi. Zülmnən ev tikdıx, dörd ay içində yaşadıx. İndi isə gücümüz bayatıya çatır. Bayatı deyiriyh, ağlıyırrıx:

Əzizim, binə tiyhdim,
Yönünü günə tiyhdim.
İçində oturmadım,
Bilmədim, kimə tiyhdim?!

Qarşıda bir-bir tüşər,
Ox yaydan bir-bir düşər.
O vətəndə keçirtdığımız günnər,
Yadımə bir-bir tüşər.

Bayramlarda yığışardıx böyük bir evə, qədir tutardıx, "haxışta", "ay gülüm" deyərdıx. Bizdə "haxışta"nı, "ay gülüm"ü toylarda, xınayaxdı da demərıx. Ancaq ilaxırda deyərıx:

O tay bı tay bir olsun, haxışta,
Ortasında gül olsun, haxışta.

O tayın qızdarı, haxışta,
Bı taya sürgün olsun, haxışta”.

İlaxır – axır çərşənbə Qərbi Azərbaycanda böyük şövqlə keçirilib. Bu mərasimin Qərbi Azərbaycanın kəndlərində əhali o qədər böyük coşqu ilə keçirirmiş ki, hətta ermənilər digər kəndlərdən də bu mərasimi seyr etməyə gələrmişlər. Mərasimin ən gözəl hissəsi isə ilin axır çərşənbəsinə keçən gecə səhərədək ayin-ritualların keçirildiyi məqam idi. Buna ərazidə “qədir tutmaq” deyirlər. Tofiq müəllim vətəndə keçirilən ilaxır – qədir tutmaq mərasimi haqqında xatirələrini belə ifadə edir: “Bir gün ilaxırın birində iki dəstədən ibarət qızların deyişməsinə təsadüf etdim. Sanki qızlardan ibarət iki dəstə savaşırmış kimi görünürdü. Lakin bu “savaşı” da haxışta diliylə ifadə edirdilər:

Ay qız, haran yaxşıdı?
Dağdan aran yaxşıdı.
Qaşların ütük, burnun tütük,
Sənin haran yaxşıdı?

Qarşı tərəf isə cavab verir:

İstol üstə kəkotu,
İstol qoyum gəl otu.
Hər yerim sənin olsun,
Çimdiyhləmə, düz otu (Cəfərova, 2025: 70).

İlaxır mərasiminin səhnələri çox olurdu. Təkcə qız-gəlinlərin qədir tutmağı ilə kifayətlənmirdik. Qol-qola tuturdux, yallı gedirdik, qız-gəlinlər isə haxışta deyərək yallı gedirdilər. Bizlər çəkişirdik, “Çəkuzatma” oynuyurdux”.

Doğma elinin-obasının əsrarəngiz guşələri Tofiq müəllimi və onun xanımı Güləndam xanımı hər zaman öz ağuşuna səsləyir. Bu səsi onlar yuxularında eşidirlər. Doğma yurdun hər guşəsi insan üçün ən şirin nemət qədərdir. Buz bulaqları, yaşıl meşələri, yazda rəngarəng xalıya bürünən, amma hər zaman başı qarlı dağları bu ailənin hər an gözlərinin önündədir. “Bizim kəndin çoxlu bulaqları var idi: Novlu bulağı, Pəri bulağı, Meşə bulağı, Armuttu bulağı, Qoro bulağı, Cım-cım bulağı... Deyirdilər, Qaçax Nəbi də buralara gəlib, hətta Yacı yaylağından da keçib. Bizdə Nəbiyatan təpə var idi. Deyir, Nəbi gəlib bırdan keçirmiş. Tivililərnən də dostluğu olub” – bu fikirləri ifadə edərkən kövrək duyğulara qərq olan Tofiq müəllim doğma yerlərin həsrətini səhrada su damlasına möhtac olan kimi çəkir:

Başı bəlgəli dağlar,
Divi kölgəli dağlar.
Qəribəm, yol gözdərəm,
Havax el gəli, dağlar.

Bu qala çətin qala,
Yolları çətin qala.
Yaxşı yarı yazda gəz,
Payıza çətin qala.

Qarşıda qazan ağlar,
Od yanar, qazan ağlar.
Qəriblikdə ölənin
Qəbrini qazan ağlar (Cəfərova, 2025: 127).

Dağlarına aşıq mahnılarının əks sədası hər zaman ucalan Qərbi Azərbaycan mahallarını aşıqsız, dastansız təsəvvür etmək mümkün deyildir. Hər bir xeyrini, toy-düyününü aşıqla başlayıb aşıqla sona çatdıran bu ellərin hər bir kəsi aşığa və bu sənətə vurğundur. Dədə Ələsgər yadigarı olan bu insanlar aşıq sevgili, saz ruhludurlar. Tofiq müəllim də aşıq sənətinə, sözünə aşiq olan qərbi azərbaycanlıdır: “Aşıqları çox sevərik. Əslən Qarakilsənin Şəki kəndindən olan Aşıq Alman kəndimizə çox gələrdi. Bizdə aşığa sevgi böyükdür. Sizə bir hadisə nağıl edim. Kəndimizdə bir ailədə körpə doğulacağı gözlənilirdi. Aşıq Almana olan sevgidən ailə yeni doğulan körpənin adını onun şərəfinə Alman qoymuşdu. Mən də sazlı-sözlü ailədə böyümüşəm. Doğma əmim Aşıq Hacı da öz sənətilə elində-obasında şöhrət qazanmışdı. Yaradıcı, həm də ifaçı aşıq idi. Mahalımızda çox sevilən Aşıq Sərxan da həm yaradıcı, həm də ifaçı aşıqlardan idi”.

Qəlbi kövrək, ruhu vətənli günlərlə yaşayan Güləndam xanım nənəsinin, anasının ona və bacı-qardaşlarına söylədiyi əzizləmələr, nazlamalar, laylaları indi öz nəvələrinə deyir:

Qızım, qızım, naz qızım,
Ördəy qızım, qaz qızım.

Gəl xəstələnmə, ay balam,
Gələcəyhdi yaz, qızım.

Qızıma qurban olum qurban ayında,
Qızıma bir toy vurum bayram ayında.
Əzizim, nazdı xanım,
Vəziyyəti sazdı xanım.
Ona nə tərif desən
Hələ də azdı, xanım.

Əziziyəm, nazdıyam,
İşvəliyəm, nazdıyam.
Döşümdə həm gitara,
Həm də ki mən sazdıyam.

Əzizim gözələ yaz,
Yazılmış gözələ yaz.
Sən çirkini çirkinə,
Gözəli gözələ yaz,
Sana qurvan, Ay Allah,
Gözəli gözələ yaz.

Özü gözəl olanın xəsiyəti də gözəl olur. Gözəl qara olsa da yenə gözəldi. Rəhmətdiy nənəm deyərdi, ağ kişmişi yeməzdər, qara kişmişi cibdə gəzdirəllər:

Əzizinəm daş daşı,
Çanqıl daşı, daş daşı.
Çirkiniynən yol getmə,
Gözəllərnən daş daşı (Cəfərova, 2025: 57).

Nəvə sevgisi bu xanımın qəmli simasına azca gülüş qondursa da vətən həsrəti yenə də səngimir. Qərib qardaşının vaxtsız itkisinin acısı vətən həsrətinə qarışan bu xanımın ağrı-acısını yaddaşında qoruduğu, dilinə gətirəndə ürəyini sərinlədən bayatıları belə dilləndirir:

Qardaş mənim gülümdü,
Gülümdü, bülbülümdü.
Ölür, bacılar ölsün,
Qardaş ölsə, zülümdü.

Qarşımızda gözədə
Kəklik otdar gözədə.
Sana da qurvan olum,
Sana baxan gözə də.

Bir çay gəlir qaşı yox,
Bir at mindim başı yox.
Bırda bir qərib ölüf,
Yanında qardaşı yox.

Qarşıda bir-bir tüşər,
Ot taydan bir-bir tüşər.
Oralarda keçirtdığım günnər,
Yadıma bir-bir tüşər.

Əzizim, neynim sənə,
Düşüfdü meylim sənə.
Mən dönsəm üzüm dönsün,
Sən dönsən neynim sənə.

Qardaşa deyin gəlsin,
At minsin yeyin gəlsin.

Bacısının dar günüdü,
Durmasın, böyün gəlsin.

Can ana, canım ana,
Yasdığım yanım, ana.
Baş qoyum dizim üstdə
Qoy çıxsın canım, ana (Cəfərova, 2025: 148).

Güləndam xanım bu bayatıları həm də torpaqlarımız uğrunda şəhid olan oğullarımıza çəkir, ağladıqca qərib könlünün yarasına – vətən həsrətinə də ağı deyir:

Aşıx vətənə sarı,
Köynəyh kətənə sarı.
Çıxaydım qəlbi dağa
Baxaydım vətənə sarı...
Həqiqətən də, Vətən ağrısı çox ağırdır (Cəfərova, 2025: 55).

Vətən həsrətinə, nisgilinə səbəb olan erməni məkrini Güləndam xanım hey lənətləyir:

"Onnarı görüm, dünya üzündə ayaxüstə qalanı qalmasın, nə əzrayıl oğlannarımızı öldürdülər, onnarın o pis iyi kəsilsin. Gələndə Əliabada düşmüşdük, erməni qalan evə. Ermənin hədsiz pis iyi olur. Bir həftə iydən evə yaxın dura bilmədik. Ermənilərin iyini kəsə bilmirdik evdən. Ermənilərin, görüm, iyi kəsilsin".

Doğma el-obasında – Gomur kəndində xalqın xeyirdə-şərdə birliyi Tofiq müəllimin hər zaman qürurla söhbət açdığı məqamdır. El birliyi onun mahalının ən sevilən cəhətlərindən idi. Mahalda əziyyət çəkən kimsə olmazdı, el buna razı olmazdı. Birinin dərdi hamının, birinin sevinci yenə də hamının idi. Və bu günləri görən ziyalı qaçqınlıqdan doğan bugünkü etibarsızlığı heç qəbul edə bilmir: "Kəndimizdə bir-birimizə etibar var idi. Kişilər var idi, qapısına gedirdin ehtiyaca, sənə üz çevirməzdi. Bir-birimizin xeyrini-şərini xəbərimiz olmadan yola verirdik".

Sözünün əvvəli, sonu Vətən olan bu insanların arzusu elə Vətənə də geri dönməkdir. O ərazilərin qədim yurd yerləri olduğunun sübutu təkcə oralardakı maddi mədəniyyət abidələri deyil, həm də özləri ilə yaddaşlarında yaşadaraq qoruduqları mənəvi mədəniyyət – mərasim, adət-ənənə, qədim kökə malik olan əxlaqi görüşlərdir. Bu gün həmin mədəniyyəti qoruyan, yaşadan qərbi azərbaycanlıların yeganə ünvanı yenə də Vətəndir!

QAYNAQLAR

Azərbaycan folkloru antologiyası. (2013). III kitab, Göyçə folklloru, Bakı: Nurlan.
Azərbaycan folkloru antologiyası. (2012). XXIII kitab, Naxçıvan örnəkləri, Bakı: Nurlan.
Cəfərova A. (2025). Qərbi Azərbaycanın etnomədəni mühiti – tədqiqlər, xatirələr, faktlar. Naxçıvan: Əcəmi.
Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). II cild. Bakı: Elm və təhsil.

Aytən ƏHMƏDOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
Gəncə Dövlət Universiteti
83-aytan@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0002-7244-6231

BƏDİİ ƏSƏRLƏRİN DİLİNDƏ QƏRBİ AZƏRBAYCAN TOPONİMLƏRİ

Summary. The territories of Western Azerbaijan include the regions of Iravan, Goycha, Zangezur, Daralayaz, Vedibasar, Aghbaba, Gamarli, Basarkechar, etc. After being enslaved by our hated neighbors, the names of these regions were changed and attempts were made to armenize them. For example, Iravan-Yerevan, Goycha-Sevan, Garakilseh-Sisyan, Gamarli-Artashat, Aghbulag-Aknakhbyur, Daralayaz-Vayotsdzor, etc. However, every stone and every wall of our regions says that these lands belonged to the ancient Azerbaijani Turks.

We observe Western Azerbaijani toponyms in both written and oral folk literature. The article examines Western Azerbaijani toponyms used in the language of literary works. The onomastic units of Goycha, Arpa Tepesi, Iravan, Zangezur, Daralayaz, Aghbaba are examined and analyzed.

Key words: works of art, Western Azerbaijan, onomastic units, research, analysis

Giriş. Qərbi Azərbaycan torpaqları vətənimizin ayrılmaz hissəsidir. Çox təəssüf hissi ilə qeyd etməliyik ki, bu ərazilər keçən əsrin əvvəllərində Sovet İttifaqı tərəfində xüsusi siyasətlə Azərbaycan ərzisindən qoparılaraq indiki Ermənistan Respublikası adlanan dövlətə verilmişdir. Bu əraziyə İrəvan, Göyçə, Zəngəzur, Dərələyəz, Vedibasar, Ağbaba, Qəmərli, Basarkeçər və s. bölgələr aiddir. Mənfur qonşularımızın əsarəti altına keçdikdən sonra bu bölgələrin adları dəyişdirilərək erməniləşdirilməyə çalışılmışdır. Məsələn, İrəvan-Yerəvan, Göyçə-Sevan, Qarakilsə-Sisyan, Qəmərli-Artaşat, Ağbulaq- Aknaxbyur, Dərələyəz-Vayotsdzor və s. Ancaq bölgələrimizin hər daşı, hər divarı bu ərzilərin qədim Azərbaycan türklərinə məxsus olduğunu deyir.

Xalqımız II Qarabağ müharibəsindən alnıaçıq, üzüağ çıxdıqdan sonra Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev 7 iyul 2021-ci ildə Sərəncam imzaladı. "Azərbaycan Respublikasının iqtisadi rayonlarının yeni bölgüsü haqqında" Fərmana əsasən Şərqi Zəngəzur iqtisadi rayonunun yaradılması nəzərdə tutuldu. Şərqi Zəngəzurun ərazisi 7448 km^2-dir. Buraya Cəbrayıl, Kəlbəcər, Laçın, Qubadlı və Zəngilan əraziləri daxildir.

Bədii nümunələrdə toponimlərin araşdırılması. Əli Vəliyevin əsərləri Şərqi Zəngəzur toponimləri ilə zəngindir. Sənətkarın əsərlərində işlədilən yer adlarından biri də *Arpa təpəsidir*. Əsərdə belə göstərilir: *"Tərəkəmə arandan dağa köçüb qurtarana kimi (bu azı iyirmi gün çəkirdi) mənim örüşüm Qaragüney, Qarılar ölən, Çatal kahanın üstü, Arpa təpəsinin dibi olardı"*. Arpa təpəsi iki sözün birləşməsindən yaranmışdır: *Arpa* hidronimi çay adı və *təpə* hündür yer, kiçicik dağ, dağdan kiçik olan yüksəlmiş ucalıq deməkdir.

Bu onomastik vahid Azərbaycan toponimikasında bir çox variantlarda işlədilmişdir: Arpaçay, Arpadərə, Arpadüzü, Arpagədik, Arpabulaq və s. Arpaçay Ermənistan və Azərbaycanın Şərur rayonu ərazisindən axan çaydır. Yazılı mənbələrdə Arpaçay adına XII əsrdən təsadüf edilir. XVI əsrə aid mənbələrdə də Arpaçay hidronimi haqqında məlumat verilir. Arpadərə Ordubad rayonu ərazisində çaydır. *Arpa* çay adı, *dərə* isə çay dərəsi komponentlərindən düzəlmişdir. Arpadüzü Qarabağ silsiləsinin ətəyində Xocavənd rayonunda kənd adıdır. Arpagədik toponimi isə Xocavənd rayonunun Çaylaqqala kəndi ərazisində yerdir. Toponim *arpa və gədik* (dağın yastı yeri) sözlərinin birləşməsindən yaranmışdır.

Qərbi Azərbaycanın Göyçə mahalının Ağkilsə kəndində anadan olan və orada yaşayan el sənətkarımız Aşıq Ələsgərin məşhur qoşmalarının birində deyilir:

Günahım dəryadır, özüm qanmışam,
Tutduğum işlərə çox utanmışam,
Püsti-pənahına daldalanmışam,
Adım Ələsgərdir, əslim *göyçəli*!

Sənətkarın da qeyd etdiyi Göyçə toponimi coğrafi addır. Təxmin edilir ki, bölgədə çoxlu alça, göyəm ağacları olub. Ərazinin adı da buradan götürülüb. "Göyçə" sözü göy rəngli, mavi-yaşıl çalarlı meyvə (alça növü) mənasını verir, adı rəngindən götürülmüşdür və "göy" kökü ilə bağlıdır. Göyçə ilə bağlı mahal, göl, çay (Göyçə mahalı, Göyçə gölü, Göyçə çayı) indiki Ermənistan ərazisindədir.

XIX əsrdə bir qrup azərbaycanlı əhali erməni təcavüzü nəticəsində öz dədə-baba yurdları olan Göyçə mahalından köçməyə məcbur olmuşdur. Azərbaycanın Qazax rayonunda məskunlaşan məcburi köçkünlərimiz yaşadıqları kəndə Göyçəli adını vermişdir.

Qərbi Azərbaycan toponimlərini istər yazılı, istərsə də şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrində müşahidə edirik. Azərbaycanın xalq mahnısı hesab edilən " İrəvanda xal qalmadı"nın sözlərinin və musiqisinin müəllifi Cabbar Qaryağdıoğlu olmuşdur. İrəvan şəhərində toy məclisində olan sənətkar bəyi tərif etdikdən sonra qızın

atasının dedikləri əsasında gəlini tərif etmiş və belə bir gözəl xalq mahnısı meydana gəlmişdir. Mahnının taleyi uğurlu olmuş, Bülbül, Seyid Şuşinski, Əbülfət Əliyev kimi xanəndələr tərəfindən oxunmuşdur. Mahnıda deyilir:

İrəvanda xal qalmadı,
O xal nə xaldır, üzə düzdürmüsən?
Şəkidə soltan qalmadı,
O xal nə xaldır, üzə düzdürmüsən?
De görüm nə xaldır, üzə düzdürmüsən?
Xal mənim, yar mənim …
Xalqa nə borcdur, üzə düzdürmüşəm,
Yarım deyibdir, qoşa düzdürmüşəm

(Xalq mahnısı)

Mahnının yaranması ilə bağlı başqa versiyalar da mövcuddur. Mahnıda deyilən "*İrəvanda* xal qalmadı" yox, əslində, "*İrəvanda* xal qalmadı" kimi oxunmuşdur. Bu da İrəvan xanlığının süqutunu, oradakı vəhşəti və məcburi köçü əks etdirir.

Qərbi Azərbaycanın mədəniyyət mərkəzi olmuş İrəvan şəhəri indiki Ermənistan adlandırılan respublikanın paytaxtıdır. İrəvan şəhəri XVIII əsrdə İrəvan xanlığının, XIX əsrdə İrəvan quberniyasının mərkəzi olmuşdur. Bu ada VI əsrdə rast gəlinir. 607-ci ildə alban katolikosu Abraham iclas çağırır və buraya iki irəvanlı nümayəndə (Cocik və David) qatılır. İrəvan nümayəndələrinin bu iclasa qatılmağı onu sübut edir ki, hələ qədim dönəmdən bu ərazi ictimai-siyasi və dini baxımdan inkişaf etməşdir.

İrəvan sözünə müxtəlif mənbələrdə rast gəlmək olur. Urartu mənbəsində e.ə. 782-ci ildə Sardur tərəfindən salınmış Erebuni qalasının adından gəldiyi qeyd olunur.

Türk-Urartu mənbələrində isə belə izah edilir. İr (kişi, igid) və ebani/avan (ölkə, yer, kənd, oba) sözlərinin birləşərək "igidlər ölkəsi" mənasını verdiyi düşünülür.

Ərazinin adındakı *ir, ər, ərən* sözü qədim türk sözü olub, mənası igid, qəhrəman, adam, kişi və s. mənalarını verir. *Ərən* isə *ər* sözünün qaydadanxarıc cəm şəkli hesab olunur. *Ərən* sözündəki *ən* şəkilçisi tarixən çoxluq bildirib, sonra mənasını dəyişib (Əhmədov, 2017: 103). Klassik ədəbiyyatımızda və qədim abidələrdə bu sözə tez- tez rast gəlinir: *Ər ərdən* adın yaşurmaq eyib olur. *Ər* ağırın, *ər* yünüsün at bilir. Öyünərsə, *ər* öyünsün – aslandır. **(**"Kitabi-Dədə Qorqud"). *Ərənlər* öz yolunda *ər* tək gərək, Meydanda erkək kişi nər tək gərək *(*Q. Bürhanəddin). Dildar ilə məhəbbətdir tələbim, Ya bu gün, ya yarın öldür, *ərənlər (*Xətayi). Alp Ər Tonqa öldümü?, İsuz açun qaldımı? (ağıdan).

Müasir ədəbi dilimizdə *ər* – həyat yoldaşı, kişi mənasında işlənməkdədir. Məsələn, onun ***ər****inin* 35 yaşı var. Ayseli ***ər****ə* verdilər.

Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz, Ağbaba əraziləri dəyərli alimimiz, şair xanım Mahirə Nağıqızının şeirlərində öz əksini tapmışdır. Şair vətən həsrətini, o müqəddəs torpaqlara gedə bilməməsini ürək yanğısı ilə qeyd etmişdir. Mahirə xanım qoşmada yazır:

Dərələz şenniyi, Göyçə, Ağbaba
O ağır ellərin boşaldı bir-bir.
Yetiş hayımıza Xan Heydər baba,
Sənsən loğmanımız, dərman səndədir.
Buradan boylanıb nə cürə baxam,
Qaçaq qayasına qəsd var, qərəz var?
Gündüzlər getməyə gücüm yox çatam,
Yuxuda gördüyüm ***Dərələyəz*** *var.*

(Mahirə Nağıqızı)

Dərələyəz XVI əsrdə Səfəvi dövlətinin ərazisinə daxil olan Naxçıvanın tərkibində inzibati ərazi vahidi olmuşdur. Dərələyəz nahiyəsi şimalda Basarkeçər yaylası, şərqdə Zəngəzur silsiləsi, cənubda Ələyəz dağları, qərbdə isə Səlim aşırımı ilə əhatə olunmuşdur. XVI əsrdə Dərələyəz nahiyəsinin ərazisi 1607 kvadratkilometr olmuşdur. A.Bağırova görə söz iki komponentdən ibarətdir: dərə və ələyəz (alagöz). H.Mirzəyev isə "Ələyəz" sözünün *alagö*z türk tayfası ilə bağlı etnonim olduğunu qeyd etmişdir.
(https: //az.wikipedia.org/wiki/D%C9%99r%C9%99l%C9%99y%C9%99z_nahiy%C9%99si).

Alagözlərin türk mənşəli tayfa olduğu türk tədqiqatçısı Necdet Sevincin əsərində də göstərilmişdir (Sevinç, 1983: 120).

XVIII əsrdə Dərələyəz nahiyəsi 102 kənddən ibarət idi. Eyni zamanda, Dərələyəz oronimi Naxçıvan MR-in şimal-şərq hissəsində Azərbaycanın Ermənistanla sərhədində dağ silsiləsidir. Silsilənin ən hündür zirvəsi Qalınqayadır. Hündürlüyü 2789 m-dir. Tədqiqatçıların fikrincə, dağın adı *dərə* və *Alagöz* oroniminin

təhrif variantı *ləyəz* komponentlərindən düzəlib. Burada yaşayan Azərbaycan elləri *alagözlü* adlanırdı. Ermənistan ərazisində isə bu silsilə Ayotsdzor kimi səsləndirilir (ATL, 2007: 160-161).

Şeirdə işlənmiş digər onomastik vahid *Ağbaba*dır. *Ağbaba* Qərbi Azərbaycan ərazisində dağ, ziyarət, əyalət, mahal adı kimi bir çox mənbələrdə özünü göstərir. XIX əsrin sonlarında rusların işğalı dönəmində 40-dan çox kəndi əhatə edən Ağbaba nahiyəsi və ya sahə kimi Qars qəzasında, sonralar keçmiş Amasiya rayonunda, hazırkı Şirak vilayəti ərazisində mövcud olmuşdur. Ərazi Arpa gölünün sahilində, Ağbaba dağının ətəyində, Qarabulaq kəndindən bir kilometr cənubda yerləşir. Ağbaba sözünün mənası qartalın bir növü olan Ağbaba quşunun adından götürülmüşdür. Bu quş Oğuz türklərinin totemlərindən biri hesab olunur.

Ağbaba ilə bağlı yer adlarından biri də Ağbaba yaylasıdır. Bu ərazi 1930-cu ildə yaradılan Amasiya və Qızılqoç rayonlarının ərazisi, bundan başqa, həm də Düzkənd, Ağin, Ələyəz, Kalinino rayonları kəndlərinin yaylaq yerləri olan bölgənin adıdır. Etnik mənşəlidir (Bayramov, 2024: 32).

AĞBABADAĞ SİLSİLƏSİ – Böyük Ağbaba dağından başlayaraq Türkiyə sərhəd boyu şimal tərəfə uzanır, sonra isə şərqə tərəf – Gürcüstan sərhəd boyu dağ silsiləsi davam edir. Göydağ, Tayaqaya, Qısırdağ, Keçəldağ, Naxoşdağ, İkiqat, Kalloy, Baş Güney, Qara Güney və s. Ağbabadağ silsiləsinə daxil olan dağlardır.

Aşağıda verilmiş şeir parçasında müşahidə edirik:

Fırtınalar qopar gəmi üzər dəryada, üzər dəryada
Zəngəzurdan Naxçıvana gedək piyada, gedək piyada…
(Mahnı sözləri)

Zəngəzur toponimi. Zəngəzur mahalı Qafan, Gorus, Qarakilsə, Mehri, Zəngilan, Qubadlı və Laçının bir hissəsini əhatə edirdi. Quruluşca mürəkkəb toponim olan Zəngəzur iki sözün birləşməsindən yaranmışdır. Tədqiqatçılar bunu bir neçə variantda izah edirlər: *zəng/səng* – daş, qaya, divar, hasar mənasını verir və *Zəngi* tayfasının adından alınmışdır. Toponimin ikinci komponenti olan "zur/sur" türk dilində 1. *Dərə, yarğan 2. Uzun* mənasında işlənən *car*-zar-zur sözünün fonetik variantıdır (ATL, 2007, s. 295). *Zəngi* tayfasının adı ilə bağlı Şimali və Cənubi Azərbaycan ərazisində çoxsaylı hidronim və toponim mövcuddur: Zəngan (Zəncan), Zəngilan, Zəngibasar, Zəngi çayı (mənbəyini Göyçə gölündən götürən yeganə çay), Zəngi (İsmayıllı ərazisində çay), Zəngidərə (Qobustan rayonu ərazisində çay), Zəngişanlı (Ağdam rayonunun Qaradağlar inzibati ərazi vahidində kənd) və s.

QAYNAQLAR

Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. (2007). İki cilddə. II cild. Bakı, "Şərq-Qərq", 304 s.

Bayramov A. Bayramova Y. (2024). Ağbaba, Şörəyel, Pəmbək və ona yaxın olan bölgələrin mikrotoponimləri. Bakı, 196 s.

Əhmədov B. (2017). Etimologiya lüğəti, Bakı: "Altun kitab", 287 s.

Sevinç N. (1983). Gaziantep'te yer adları ve türk boyları, aşiretleri, türk oymakları // Türk dünyası araştırmaları, № 26, 180 s.

https: //az.wikipedia.org/wiki/D%C9%99r%C9%99l%C9%99y%C9%99z_nahiy%C9%99si

Aytən İBRAHİMOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
ayten.cavadova17@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0000-6123-2399

ŞİFAHİ ƏNƏNƏDƏ İTİRİLMİŞ MƏKANIN YADDAŞI, KİMLİK FORMALAŞMASI ANLAYIŞI VƏ YURD İTKİSİ MOTİVLƏRİ

Summary. The folklore of Western Azerbaijan reflects not only the artistic worldview of the Azerbaijani people but also their historical destiny, cultural memory, and deep emotional connection with ancestral lands. In these texts, the concept of Homeland (Vatan) is portrayed as both a physical space and a symbolic, emotional, and identity-shaping value. The motifs of homeland loss became especially prominent after the four major waves of deportations of Azerbaijanis during the 19th and 20th centuries, which profoundly influenced oral tradition. In ashug poetry, bayati, laments, elegies, and oral recollections, the loss of homeland is represented not merely as physical displacement but as a rupture of cultural continuity and collective memory. The analysis demonstrates that these motifs play a crucial role in shaping national identity and preserving historical consciousness among Azerbaijanis. This article examines the poetic and semantic dimensions of the Homeland image, the expressive forms of longing and displacement, and the processes of idealization and mythologization of the lost homeland. It also evaluates the collection, publication, and contemporary scholarly study of Western Azerbaijani folklore. Ultimately, folklore from this region functions as a vital cultural mechanism that safeguards historical truth and ensures the continuity of national identity.

Key words: Western Azerbaijan, folklore, homeland, loss of land, deportation, collective memory, ashugh art, bayati, national identity

Qərbi Azərbaycan folkloru Azərbaycan xalqının tarixən formalaşmış mənəvi yaddaşının mühüm qatlarından birini təşkil edir. Bu regionun folklor sistemi yalnız poetik-estetik xüsusiyyətləri ilə deyil, həm də milli kimliyin qorunması, tarixi faktların yaddaşda saxlanması və sosial-mədəni proseslərin izlərini əks etdirməsi ilə diqqət çəkir. Xüsusilə Vətən anlayışı və yurd itkisi motivləri Qərbi Azərbaycan folklorunun əsas ideya dayaqlarından biridir. Bu motivlər XIX-XX əsrlərdə baş vermiş deportasiya və zorakı köçürülmə hadisələrinin kollektiv yaddaşda buraxdığı dərin izlərin nəticəsidir (Qasımov, 2019: 27).

Şifahi ənənədə itirilmiş məkanın yaddaşı və kimlik formalaşması.

Folklor nümunələrində "Vətən" anlayışı təkcə coğrafi məkan kimi deyil, həm də maddi-mənəvi dəyərlərin məcmusu kimi təsvir olunur. Qərbi Azərbaycan folklorunda bu obraz vətən torpağının müqəddəsliyi, atababa yurdunun qorunması və irsiliyə bağlılıq kimi aspektlərlə zənginləşir (Əliyeva, 2020: 41). Aşıq şeirlərində, bayatılarda və dastan parçalarında Vətənə sevgi həm mənəvi borc, həm də kimlik göstəricisi kimi formalaşır.

Folklorda Vətən obrazı geniş simvolik sistemlə əlaqəlidir. Dağ, çay, bulaq, oba, qaya, çinar kimi obrazlar Vətənin rəmzləri kimi çıxış edir. Bu rəmzlər Qərbi Azərbaycan folklorunun ən mühüm bədii komponentlərindən biridir (Sultanov, 2018: 53). Bu simvollar vasitəsilə Vətən məkanının həm fiziki, həm də mənəvi sərhədləri müəyyənləşdirilir.

Qərbi Azərbaycan türklərinin XIX-XX əsrlərdə dörd mərhələdə həyata keçirilən deportasiyaları folklorun strukturunda dərin izlər buraxmışdır. Yurd itkisi motivləri məhz bu tarixi proseslərin yaddaşa həkk olunmuş izlərini daşıyır (Hüseynli, 2021: 78).

Bayatı janrı yurd itkisini ən konsentrik şəkildə ifadə edən folklor formasıdır:

"Yurdum qaldı dağlarda,
Ümidim qaldı bağlarda.
Dönəmmədim o elə,
Könlüm qaldı dağlarda."

Bu kimi nümunələrdə başlıca vurğu itirilmiş məkanın idealizə edilmiş obrazına yönəlir.

Aşıq poeziyası Qərbi Azərbaycan folklorunun ən qüvvətli sahələrindən biridir. Aşıqlar həm tarix şahidi, həm də yaddaş daşıyıcısı kimi çıxış etmişlər. Onların şeirlərində yurd itkisi motivi qürbət duyğusu ilə yanaşı, mübarizə ruhu da formalaşdırır (Babayev, 2017: 112).

Aşıq Ələsgər, Aşıq Alı, Aşıq Şenlik bölgənin ən yaddaqalan sənətkarlarıdır. Onların yaradıcılığında Vətən məhəbbəti ilə yurd itkisi duyğuları vəhdətdədir.

Qərbi Azərbaycan folkloru təkcə bədii sistem deyil, həm də kollektiv yaddaşın qoruyucusudur. Yurd itkisi motivi insanların tarixi faktları unutmamasına xidmət edir. Folklor burada "şifahi arxiv" funksiyasını yerinə yetirir (Kərimova, 2022: 64).

İtirilmiş məkan folklorda zamanla daha ideal, daha saflıq rəmzi kimi verilir. Bu proses "mifik məkanın bərpası" adlanır. Qərbi Azərbaycan kəndlərinin adları, bulaqların təsviri, təbiət xüsusiyyətləri folklorda əbədi məkan təsəvvürü yaradır (Məmmədov, 2016: 89).

XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq bölgə folkloru sistemli şəkildə toplanmışdır. Lakin deportasiyalar toplanma işini çətinləşdirmiş, bəzi janrlar yalnız xatirələr vasitəsilə qorunmuşdur. Müasir tədqiqatlarda rəqəmsallaşdırma, sahə araşdırmaları və tekstoloji yanaşmalar əsas metod kimi tətbiq edilir (Rüstəmzadə, 2023: 55).

Travmatik yaddaş (traumatic memory) son illər humanitar elmlərin ən mühüm tədqiqat istiqamətlərindən biridir. Jan Assmannın "kultural yaddaş" modeli və Maurice Halbwachsın "kollektiv yaddaş" nəzəriyyəsi Qərbi Azərbaycan folkloruna tətbiq olunduqda yeni elmi nəticələr ortaya çıxır. Bu nəzəri çərçivə folkloru ancaq estetik sistem kimi deyil, həm də ictimai travmanın ötürülmə mexanizmi kimi dəyərləndirməyə imkan verir.

Bu mətnlər əsasən yaşlı nəslin xatirələrində, ağı və mərsiyə janrlarında qorunur. Folklorşünasların qeyd etdiyi kimi, bu elementlər zaman keçdikcə unudulur və yalnız yazıya alınma vasitəsilə yaşadılır (Əliyeva, 2020: 89).

Bayatı, qoşma və dastan parçalarında deportasiya və qırğınlar artıq şəxsi təcrübədən çıxıb ümumxalq yaddaşına çevrilir. Bu mərhələdə hadisələr idealizə edilir, emosional yük isə artır.

Bəzi motivlər – yurd çinarı, ata ocağı, yurd bulağı, qəbiristanlıqlar – travmanın simvolik ifadə forması kimi çıxış edir. Bu simvollar hadisələri artıq mifoloji çərçivəyə salır.

Bu üç qat Qərbi Azərbaycan folklorunun yaddaş sistemi kimi necə işlədiyini anlamaqda mühüm açardır.

Müasir folklor nəzəriyyəsində "topoqrafik nostalgiya" adlanan bir anlayış var. Bu anlayışa görə, məkan yalnız fiziki səhnə deyil, həm də emosional, kimlik və tarix daşıyıcısıdır. Qərbi Azərbaycan folklorunda məhz bu xüsusiyyət son dərəcə güclüdür.

Folklor mətnlərində tez-tez real yer adları çəkilir: Göyçə, Basarkeçər, Zəngibasar, Ağbaba, Qarakilsə, Şörəyel və s. Bu toponimlər sadəcə coğrafi obyekt deyil, milli yaddaşın "orijinal koordinatları" hesab olunur (Hüseynli, 2021: 115).

Folklorda yurdun təsviri həmişə ideal səviyyədədir. Bu, itirilmiş məkanın yaddaşda qorunması üçün psixoloji müdafiə mexanizmidir.

Toponimlərin simvolik funksiyası:

Dağlar – möhkəmlik

Bulaqlar – yaddaşın axıcılığı

Çəmənlik – azadlıq

Qaya – millətin kökü.

Bu simvolik sistem Qərbi Azərbaycan folklorunu daha dərin semantik qatlara malik edir.

Yeni yanaşmalardan biri Qərbi Azərbaycan folklorunun digər xalqların sürgün folkloru ilə müqayisəli təhlilidir. Krım tatarlarının 1944-cü il sürgün folklorunda da oxşar motivlər: "ocağın sönməsi", "yurdun qapısının bağlı qalması", "qürbət çörəyinin ac olması" kimi elementlər vardır. Bu motivlər Qərbi Azərbaycan materialları ilə paralel aparılanda ümumbəşəri travma mexanizmləri ortaya çıxır. Çeçen folklorunda dağ motifi həm yurd simvoludur, həm də azadlıq əxlaqının daşıyıcısıdır. Bu, Qərbi Azərbaycan folklorundakı dağ-bulaq motivi ilə oxşardır.

Diaspora ədəbiyyatı və mətnlərində müqəddəs torpağa dönüş arzusu Qərbi Azərbaycan folklorundakı "yurda qayıdış xətti" ilə paralel şəkildə işlənmişdir. Bu müqayisələr göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru yalnız regional fenomen deyil, dünyada deportasiya və kollektiv travma yaşayan xalqların folklor sistemləri ilə oxşar arxetipik mexanizmlərə malikdir.

Ən çox araşdırılmayan sahələrdən biri məhz qadınların şifahi yaradıcılığında yurd itkisi motivlərinin roludur. El ağıları, laylalar, mərsiyələr, qız-gəlin nəğmələri bu baxımdan böyük potensiala malikdir. Kişi folklorunda daha çox qəhrəmanlıq, müqavimət, mübarizə motivləri güclüdürsə, qadın folklorunda evin dağılması, ocağın sönməsi, uşağın itirdiyi yurdu tanımaması, nigaranlıq hissi kimi motivlər əsas yer tutur (Kərimova, 2022: 94).

Laylalar Qərbi Azərbaycan folklorunda sadəcə uşaq nəğməsi deyil, həm də milli psixologiyanın ötürücüsüdür. Məsələn:

"Yat bala, yurdumuz düşməsin yada,
Ümidimiz qalmasın el-oba bada."

Bu tip mətnlərdə ana həm də "yurd qoruyucusu" funksiyasını daşıyır. Ağılar tarix elmi üçün birinci dərəcəli mənbə rolunu oynayır: orada yer adları, hadisələrin sadalanması, konkret faktlar saxlanılır. Aşıq mühiti yalnız bədii yaradıcılıq sahəsi deyildi, həm də sosial institut idi. Aşıqlar kənddən-kəndə gedərkən əhali arasında informasiya mübadiləsini həyata keçirirdilər. Onlar itirilmiş kəndlərin, qəbiristanlıqların, ulu babaların adlarını şeirlə qoruyurdular (Babayev, 2017: 145). Aşıq dastanları stress və travmanın kollektiv şəkildə yüngülləşməsinə xidmət edirdi. Antropologiyada bu prosesə "kollektiv katarsis" deyilir.

Mifik sistemdə "yurd" yalnız məkan deyil, həm də: kosmik harmoniya, nizam, müqəddəslik, qoruyucu güc daşıyır. Qərbi Azərbaycan folklorunda itirilmiş yurdun təsviri qədim türk "yer-su" inancının izlərini də daşıyır (Məmmədov, 2016: 102). Bu baxımdan itirilmiş yurdun adının çəkilməsi belə magik gücə malik hesab olunurdu. Bir çox bayatılarda məkan adı dua, bərəkət və şəfa kontekstində keçir. Bu, mifik təfəkkürlə tarixi yaddaşın bir nöqtədə birləşdiyini sübut edir.

Müasir tədqiqat metodları folklorun yeni şəkildə araşdırılmasına imkan verir. Yurd adlarının, köç yollarının, folklorda çəkilən toponimlərin rəqəmsal xəritəsi hazırlanarsa, folklorun "coğrafi anatomiyası" daha dəqiq aydınlaşar. Bayatı və ağıların elektron körpüsü yaradılmalıdır. Bu, motivlərin təkrarlanmasını, leksik sahələri və semantik sahələrin tezliyini üzə çıxarmağa imkan verər. Yaşlı nəsildən toplanan yaddaş nümunələrinin audio yazılması onları gələcək üçün qorumanın yeganə yoludur (Rüstəmzadə, 2023: 118).

QAYNAQLAR

Babayev, M. (2017). Aşıq yaradıcılığında yurd motivləri. Bakı: Elm.

Əliyeva, S. (2020). Azərbaycan folklorunda Vətən obrazı. Bakı: Şərq-Qərb.

Hüseynli, E. (2021). Qərbi Azərbaycan folkloru və yaddaş. Gəncə: Adiloğlu.

Qasımov, A. (2019). Folklor və milli kimlik. Bakı: Elm və təhsil.

Kərimova, R. (2022). Yurd itkisi motivinin poetikası. Bakı: Elm.

Məmmədov, T. (2016). Azərbaycan folklorunda mifik məkan. Bakı: Təhsil.

Rüstəmzadə, L. (2023). Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanması problemləri. Bakı: Nurlan.

Sultanov, Y. (2018). Azərbaycan simvolik folkloru. Bakı: Elm.

AYSEL ƏZİZOVA
AMEA, doktorant
Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universiteti
aysel.azizova1991@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0008-2094-6668

AĞBABA ETNOMƏDƏNİ MÜHİTİNİN ARAŞDIRILMASININ SEMİOTİK ASPEKTLƏRİ

Summary. It is well known that the study of the musical folklore traditions of local cultural environments requires the identification and analysis of common regularities within the theoretical frameworks of such disciplines as ethnography, history, dialectology, music sociology, and music psychology. As Uzeyir Hajibeyli's well-known assertion – "Azerbaijani folk songs must be studied from musical, literary, psychological, and ethnographic perspectives" – demonstrates, the investigation of orally transmitted musical traditions is possible only through the application of methodological approaches characteristic of the modern scientific paradigm. According to musicologist Kamila Dadashzade, many principles of Hajibeyli's scientific concept were in harmony with the fundamental positions of ethnomusicology formed within the scholarly paradigm of his time: "His observations concerning such fundamental categories of traditional music as orality, variability, and multilevel structure constitute an essential part of the methodological basis of ethnomusicology".

Another significant issue in the study of ethnocultural processes within Azerbaijani musical folklore is the fact that local cultural environments, since their emergence, have developed under diverse geographical conditions, distinct customs, forms of life, and within complex historical and sociopolitical contexts, thus undergoing various transformations. For this reason, comparative and typological analysis of folk musical samples collected from different regions is of particular importance. The study of Azerbaijani musical folklore traditions likewise opens broad perspectives for understanding the formation mechanisms of inter-environmental ethnic relations. This aspect constitutes one of the main factors determining the relevance of areal research within national ethnomusicology.

Evaluating regional musical traditions within this theoretical framework opens new scholarly perspectives for the investigation of the musical-folkloric characteristics of Western Azerbaijan, particularly the Aghbaba ethnocultural environment. The musical repertoire of the Aghbaba region – especially lullabies (nanay) and ashik melodies – requires systematic analysis and the application of specific methodological approaches. In this paper, the author examines musical samples belonging to the Aghbaba ethnocultural environment from a semiotic point of view. The traditional musical materials collected during the research reveal functional features characteristic of the nanay genre, as well as deep semantic layers linked to the common Turkic musical worldview. These findings suggest that archaic features of Azerbaijani musical thinking have been preserved in these ancient examples of orally transmitted musical folklore. Such studies contribute not only to the scholarly classification of musical facts but also to revealing deeper layers of historical memory, ethnocultural identity, and national musical cognition. Furthermore, typological and semantic analysis of orally transmitted musical genres strengthens the theoretical foundations of musical dialectology, an important field within ethnomusicology, and stimulates methodological advancement. From this perspective, the musical repertoire of the Aghbaba region may be regarded as an important source for understanding the evolution of Azerbaijani musical thinking.

Key words: Aghbaba ashik melodies, nanay, semantic analysis, ashik performance rules, regional studies

Azərbaycan etnomusiqişünaslığında etnik "mühitlərarası əlaqələr"in formalaşma prosesinin araşdırılması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu istiqamət üzrə aparılan tədqiqatlar yalnız ölkənin hazırkı inzibati sərhədlərinə daxil olan ərazilərlə məhdudlaşmamalı, həm də tarixən Azərbaycan türklərinin yaşadığı geniş etnomədəni coğrafiyanı əhatə etməlidir.

Bu baxımdan Qərbi Azərbaycana məxsus Ağbaba bölgəsi xüsusi maraq doğurur. **Təəssüf hissi ilə qeyd edirik ki, Ağbaba aşıq mühiti müəyyən tarixi mərhələlərdə ciddi dəyişikliklərə məruz qalmış və 1988-ci ildə azərbaycanlıların indiki Ermənistan ərazisindən deportasiyası nəticəsində öz inkişafını dayandırmış mühitlərdən biridir.** Ağbaba etnomədəni mühiti Anadolu–Azərbaycan mədəni əlaqələri sistemində "körpü" rolunu oynamış, özünəməxsus ifaçılıq üslubu və musiqi dialekti ilə seçilmişdir. Bu mühit XIX-XX əsrlərdə baş vermiş siyasi parçalanmalara baxmayaraq, vahid bədii mühitin – Çıldır mühitinin bir hissəsi kimi fəaliyyət göstərmiş və XX əsrin sonlarınadək zəngin mədəni həyat tərzi və adət-ənənələrə bağlılığı ilə fərqlənmişdir. Özünəməxsus regional xüsusiyyətlərə malik olan bu bölgənin folklorunun xüsusiyyətlərinin üzə çıxarılması, ümummilli folkloru fonunda onun yeri və əhəmiyyətini müəyyən etməsi hazırkı tədqiqatın aktuallığını şərtləndirən əsas amillərdən biridir.

Azərbaycanda lokal mədəni mühitlər yarandığı gündən etibarən müxtəlif coğrafi şəraitdə, müxtəlif adət-ənənəyə, yaşam tərzinə malik ortamlarda və mürəkkəb tarixi, ictimai-siyasi hadisələrin axarında mövcudluğunu sürdürmüşdür və bir sıra dəyişikliklərə məruz qalmışdır. Bu səbəbdən müxtəlif bölgələrdən toplanan xalq musiqisi örnəkləri üzərində məhz müqayisəli-tipoloji təhlilin aparılması olduqca zəruridir.

Tədqiqatın obyekti Ağbaba bölgəsinin şifahi ənənəli musiqi janr sisteminə daxil olan xalq musiqisi örnəkləridir. Müasir etnomusiqişünaslığın metodoloji prinsipləri əsasında, ekspedisiya materialları əsasında janr təsnifatı aparılmışdır və bütün nümunələr tarixi-sosioloji kontekstdə araşdırılmışdır.

Tədqiqatın əsas predmetini Ağbaba etnomədəni mühitinə məxsus musiqi nümunələrinin tipoloji və semantik xüsusiyyətləri əhatə edir. Xüsusilə bölgənin səciyyəvi musiqi nümunələri hesab olunan nanaylar, həmçinin Aşıq İskəndər Ağbabalının ifasından yazıya alınmış aşıq havaları təhlil edilmiş, musiqi dilini təşkil edən ünsürlər arasındakı qarşılıqlı münasibətlər, onların melopoetik xüsusiyyətləri, bu janrlarda özünü göstərən sinkretik təzahür formaları, eləcə də müqayisəli təhlil nəticəsində müəyyənləşdirilən tipoloji modellər araşdırılmışdır.

Ağbaba etnomədəni mühiti üçün səciyyəvi hesab edilən nanay janrı etnomusiqişünaslıqda musiqi folklorunun aktual tədqiqat obyektlərindən biri kimi çıxış edir. Bu janr milli musiqi təfəkküründün inkişaf dinamikasını əks etdirir. Ağbaba bölgəsinin musiqi folkloru nümunələrinin toplanılması və sistemləşdirilməsi çərçivəsində aparılmış tədqiqatlar nəticəsində müxtəlif ifaçılar tərəfindən təqdim olunan bir sıra nanay nümunələri qeydə alınmışdır.

Tədqiqat nəticələrinə əsasən belə qənaətə gəlmək olar ki, tarixi baxımdan nanaylarla şifahi ənənəli musiqinin digər janrları, xüsusilə yallılar arasında uzunmüddətli intonasiya mübadiləsi baş tutmuşdur. Bu qarşılıqlı təsir nəticəsində regional musiqi repertuarı genişlənmiş, digər janrlar isə yeni intonasiya modelləri ilə zənginləşmişdir. Heç şübhəsiz ki, nanayların semantik məzmununun öyrənilməsi şifahi ənənəli Azərbaycan musiqisinin semantikası haqqında daha geniş təsəvvür yarada bilər. Eyni zamanda qeyd etmək lazımdır ki, Ağbaba bölgəsinin musiqi örnəklərinin semantik xüsusiyyətlərinin araşdırılması nəinki Azərbaycan musiqi mədəniyyətinin, həmçinin bütün türk arealının erkən dövrlərinin tədqiqi baxımından son dərəcə önəmlidir.

Musiqi dilinin təhlilini ümumiləşdirərək, belə nəticəyə gəlmək olar ki, ənənəvi musiqimizin bu sahəsində janrlararası melotiplər mövcuddur. Məsələn, təhlilə cəlb etdiyimiz nanaylardan birini – "Sarıma qurban" nanayını eyni melotipin müxtəlif təzahür formalarından biri kimi qəbul etmək olar. Bu nanayda müəyyən olunan melotip Anadolu bölgəsində ifa olunan "Sarı Seyran" halay nümunəsində müşahidə olunur. Eyni zamanda bu nümunə *"Sarı Seyran" barı* (oyun havası) adı ilə 1977-ci ildə Mustafa Sarısözən tərəfindən aşıq Dursun Ceylaninin ifasından nota salınmışdır. Qeyd edək ki, müqayisəli təhlilin nəticələrinə əsasən "Sarı Seyran" nanayını özündə daha arxaik əlamətləri ehtiva edən arxetip kimi qəbul etmək olar.

Ağbaba bölgəsinə məxsus nanaylar incəsənətin ilkin inkişaf mərhələlərinə xas olan sinkretizmin parlaq nümunəsidir. Gəldiyimiz nəticəyə görə, nanayların musiqi dilinin bəzi ünsürləri yallı rəqsinin müəyyən özəllikləri ilə sıx şəkildə bağlıdır. Məsələn, "Ala Gülbəngi" nanayının özünəməxsus temporitmi məhz dərhal ifa olunan "Ala Gülbəngi" yallısında öz əksini tapır. Topladığımız və tədqiq etdiyimiz nümunələrə əsasən qeyd edə bilərik ki, informantların oxuduqları nanay havalarının bəziləri məhz yallı rəqsinin ritminə uyğun şəkildə ifa olunur.

Qeyd edək ki, "Ala Gülbəngi" və "Sarıma qurban" nanayları eyni melotipə əsaslanır, lakin "Ala Gülbəngi"nin toy mərasimində ifa olunması və yallı ilə davam etdirilməsi onun funksional xüsusiyyətlərini fərqləndirir. Ümumiyyətlə, Ağbaba bölgəsində ifa olunan nanay janrının demək olar ki, bütün nümunələrində müəyyən edilən musiqi dilinin xüsusiyyətlərini (məqam-intonasiya və metr-ritmik təşkilində formulluq, təkrarçılıq prinsipi, kompozisiyanın əsasında təkünsürlü melodik ibarələrin durması və s.) prototipik səciyyəli əlamətlər hesab etmək olar.

Ağbaba aşıq havaları struktur özəllikləri ilə seçilir və bu havaları ozan – aşıq sənətində qədim mənşəyə malik olan havalar qrupuna daxil etməyə əsas verir. Xüsusilə Aşıq İskəndər Ağbabalının ifasından yazıya alınan və təhlilə cəlb etdiyimiz "Çalpapaq", "Köşəbaşı" və "Sümmani" kimi Ağbaba aşıq havalarında müşayiətin formul təşkili vokal seqmentlərin ritmik təşkili ilə üst-üstə düşür. Bu havaların quruluşunda melopoetik əlavələr mühüm formaqurucu və semantik funksiyalar yerinə yetirir. Havaların kompozisiyası kiçik məqam-intonasiya və ritm-intonasiya seqmentlərin təkrarı üzərində qurulur, sintaqmalar arasında intermediya hissələri qısa və ön çalğıya nisbətən daha sadə formada səslənir. Ağbaba bölgəsinə məxsus aşıq havalarının struktur-semantik quruluşunda mədəni yaddaş və epik düşüncə baxımından qədim ənənələrə əsaslandığını təsdiqləyən elementlər – melodik formulların davamlılığı, sintaqmaların strukturunda mövcud olan və ifaçılıq tərzində özünü büruzə verən sadəlik və havaların prinsip etibarilə bir-birinə oxşar şəkildə şərh olunması ilə bağlıdır.

Ağbaba etnomədəni mühitinə məxsus xalq musiqisi örnəklərinin təhlili bizi belə qənaətə gətirir ki, şifahi ənənəli musiqi folkloru janrının bu qədim nümunələrində Azərbaycan musiqisinin arxaik xüsusiyyətləri qorunub saxlanılmışdır. Bu baxımdan Ağbaba bölgəsinin musiqi nümunələri Azərbaycan musiqi təfəkküründün təkamülünün araşdırılması baxımından mühüm mənbə hesab edilə bilər.

QAYNAQLAR

Blacking, J. (1973). *How Musical Is Man?* Seattle: University of Washington Press.

Dadaşzadə, K. (2019). *Aşıqşünaslığın tarixi və nəzəriyyəsi*. Bakı.

Glassie, H. (1995). *Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lord, A. B. (1960). *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Merriam, A. P. (1964). *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press.

Nettl, B. (2005). *The Study of Ethnomusicology: Thirty-One Issues and Concepts*. Urbana: University of Illinois Press.

Reichl, K. (1992). *Turkic Oral Epic Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure*. Bloomington: Indiana University Press.

Sipos, J. (2006). *Comparative Research on the Folk Music of Turkic and Hungarian People*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Savage, P. E., & Brown, S. (2013). Toward a new comparative musicology. In *Analytical Approaches to World Music* (Vol. 2, No. 1), 1-30.

Aysel HƏSƏNOVA
AMEA Folklor İnstitutu
aysqasanova@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0001-7022-1031

QƏRBİ AZƏRBAYCAN XALQ POEZİYASINDA VƏTƏNƏ QAYIDIŞ MOTİVİNİN ANALİZİ

Summary. This article presents a simplified and structured analysis of the motif of "Return to the Homeland" in the folk poetry of Western Azerbaijan. The study demonstrates that the concept of return is not limited to physical relocation but also involves the preservation of collective memory, restoration of national identity, and maintenance of spiritual connection. The poetic features, metaphorical systems, and archetypal images of the return motif are examined in detail. Additionally, selected examples from the Zangezur folklore collection are analyzed to illustrate how this motif is represented in folklore. The research concludes that the motif of return functions as a psychological mechanism of resistance against historical trauma and serves as a key carrier of cultural memory.
Key words: Western Azerbaijan, folklore, return motif, collective memory, homeland, archetype, poetic language

GİRİŞ. Tarix yalnız kitabların səhifələrində yazılan faktlar deyil; tarix həm də insanların yaddaşında, dilində və ən əsası – folklorunda yaşayır. Qərbi Azərbaycan xalqının taleyi isə bu mənada xüsusilə ağrılı və eyni zamanda dərindən mənəvi bir tarixdir. Doğma yurdlarından didərgin düşmüş insanların yaşadıqları yalnız coğrafi dəyişiklik deyildi – bu, həm də yaddaşın parçalanması, kimliyin sarsılması və mənəvi boşluğun yaranması idi.

Belə bir şəraitdə folklor sadəcə bədii yaradıcılıq forması kimi deyil, xalqın özünü qoruma mexanizmi kimi çıxış edir. Bayatılar, ağılar, rəvayətlər və aşıq şeirləri xalqın yaşadığı ağrını sözə çevirir, onu yaddaşa həkk edir və gələcək nəsillərə ötürür. Bu mətni oxuyarkən aydın olur ki, Vətən artıq yalnız bir məkan deyil – o, yaddaşdır, ocaqdır, kökdür, insana kim olduğunu xatırladan mənəvi mərkəzdir.

Məhz bu kontekstdə "Vətənə qayıdış" motivi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu motiv təkcə geri dönmək arzusu deyil; o, itirilmiş harmoniyanın bərpası, parçalanmış yaddaşın yenidən qurulması və insanın öz mənəvi mərkəzinə dönüşüdür. Qayıdış ideyası xalqın şüurunda ümid kimi yaşayır, folklor vasitəsilə nəsildən-nəslə ötürülür və heç zaman sönməyən bir inama çevrilir.

Bu məqalədə məqsəd həmin motivi sadə, lakin sistemli şəkildə izah etmək, onun poetik və mədəni qatlarını açmaq və folklor nümunələri əsasında bu ideyanın necə yaşadığını göstərməkdir. Ona görə ki, Qərbi Azərbaycan folkloru xalqın yaddaşını, tarixini və yaşadığı faciələri əks etdirən ən mühüm mədəni mənbələrdən biridir. XX əsrdə baş verən deportasiyalar nəticəsində insanlar doğma yurdlarından ayrılmış, bu isə folklorda "Vətən", "yurd", "qayıdış" kimi anlayışların xüsusi yer tutmasına səbəb olmuşdur.

Tədqiqatın məqsədi Qərbi Azərbaycan xalq poeziyasında "Vətənə qayıdış" motivinin mahiyyətini sadə şəkildə izah etmək, onun poetik xüsusiyyətlərini göstərmək və Zəngəzur folklor nümunələri əsasında analiz etməkdir.

Folklor materialları göstərir ki, qayıdış motivi yalnız fiziki dönüş deyil, həm də kollektiv yaddaşın qorunması, milli kimliyin bərpası, mənəvi bağlılığın saxlanmasıdır.

Qayıdış motivi üç əsas formada çıxış edir:

1. Fiziki qayıdış. İnsanların doğma torpağa real qayıtmaq arzusu.

2.Ruhani qayıdış. Xatirələrdə və şeirlərdə yurdun yaşadılması.

3. Arxetipik qayıdış. Ocaq, dağ, bulaq kimi müqəddəs simvollar vasitəsilə qayıdış.

QAYIDIŞ MOTİVİNİN POETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ. Qərbi Azərbaycan poeziyasında Vətən müxtəlif simvollarla təqdim olunur:

- **Dağ** – sabitlik
- **Ocaq** – ailə və kök
- **Yol** – ümid
- **Bulaq** – yaddaş
- **Çinar** – davamlılıq

Bu simvollar xalqın yurdla emosional bağlılığını göstərir.

METAFORİK SİSTEM. Məqalədə göstərildiyi kimi əsas metaforalar bunlardır: Yol → qayıdış, işıq → ümid, səs → Vətənin çağırışı, qapı → bağlı yurd, məkanın canlanması → Vətənin canlı varlıq kimi təsviri.

a) Qərbi Azərbaycan folkloru nümunələrini qayıdış, yurd, yaddaş kontekstində analiz edək. Folklor nümunələri "Zəngəzur folklor örnəkləri" toplusundan götürülmüşdür (2021).

b) Yaradılış mifində torpaq anlayışı: "İnsan torpaxdan yaranıf, torpağa da qismət olacağ". Bu fikir yurdun müqəddəsliyini göstərir. Torpaq həm başlanğıc, həm də son məkan kimi təqdim olunur. Bu, qayıdışın

arxetipik əsasını təşkil edir. **"Yerlə göyün yaranması" mifində göstərilir ki,** "Xudavəndi-aləm yeri, göyü yaradır. Yaranannan sora yer yerdə, göy göydə durmur, lərzəyə gəlir…

– Allah, Məhəmməd, Əli, Fatma, Həsən və Hüseyn, – deyən kimi yer yerdə, göy göydə taraz durur." (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021**:** 13).

Bu mifoloji mətn kainatın sabitləşməsi ideyasını göstərir. Burada mühüm məqam odur ki, dünya yalnız müqəddəs adlar çəkildikdən sonra "tarazlaşır". Bu isə aşağıdakı nəticələri göstərir: Dünya sakral nizamla bağlıdır, **s**abitlik yalnız mənəvi dəyərlərlə mümkündür**.** Bu model folklorda yurd anlayışına keçir: yurd yalnız torpaq deyil, müqəddəs sistemdir. Qayıdış motivi burada dolayı şəkildə özünü göstərir: insanın doğma torpağa qayıtması da bu "tarazlığın bərpası" kimi başa düşülə bilər.

b) Dünya haqqında təsəvvür: "Bu dünya həx deyil… üç şey kəmdi". Burada dünya natamam göstərilir. Bu natamamlıq yurd itkisi ilə əlaqələndirilə bilər. "Dünyanın kəsirləri" mətnində deyilir: "Göynən üş quş gedir… o ücdəki deyir ki, dünya həx deyil, üş şey kəmdi: dəryanın dibi yoxdu, qatırın balası yoxdu, göyün də ücü yoxdu." (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021**:** 14-15).

Bu mətn dünyanı natamam sistem kimi təqdim edir. Buradakı "kəsir" anlayışı simvolikdir: İnsanın həyatı da natamamdır; Yurd itkisi bu natamamlığın ən güclü formasıdır, Qayıdış isə bu boşluğu doldurmağa yönəlmiş ideyadır. Yəni folklorda dünya "tam deyil", lakin insan qayıdış arzusu ilə bu natamamlığı aradan qaldırmağa çalışır.

c) Qurd qadın motivi: "Yenə o çinar kölgəsi onu çağırarmış" (oxşar motiv). İnsan nə qədər uzaqlaşsa da, yurd onu "çağırır". Bu, qayıdış motivinin simvolik ifadəsidir. "Yeddi arxadönənə dəyif dolaşmıyajam". Nəsil və kök anlayışı vurğulanır. Bu da yurdla bağlılığın davamlılığını göstərir. "Bir gün olur, bunun meylinə düşür ki, gedim balalarımı görüm, gəlim… …Gözünün yaşını tökə-tökə bı, balasını yeyir. Allahın əmridi, neynəsin" (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 15-16). Bu çox ağır və dramatik mətndir. Burada insan öz kimliyini itirir (qurda çevrilir). Yurd və ailə bağları pozulur. Ana öz balasına yadlaşır. Bu, məcburi köç və yurd itkisi ilə paralel şəkildə yozula bilər: İnsan doğma mühitdən uzaqlaşanda öz kimliyini itirə bilə. Qayıdış bu kimliyin bərpası deməkdir.

e) Qaraçuxa inancı: "O bizim qaraçuxamızdı… sənə köməy eliyib" Qaraçuxa qoruyucu ruhdur. Yurdla bağlı görünməz bağın simvoludur. "Qaraçuxa haqqında" deyilir: "Dedi, bala, o bizim qaraçuxandı, saa köməh eliyirmiş ki, alaqarannıxda mal dağılmasın." Qaraçuxa – qoruyucu ruh (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 23) obrazıdır. Bu obraz insanı qoruyur, mal-heyvanı qoruyur, ailə və ocaqla bağlıdır. Bu isə göstərir ki, yurd yalnız fiziki məkan deyil, həm də ruhi qoruma sistemidir. Qayıdış motivi bu qoruyucu mühitə geri dönmək istəyirdi.

d) Hal anası ilə bağlı inam: "Hal anası" haqqındakı mifdə vurğulanır: "Deyif ki, gedirəm, yeddi arxadönənaa dəyif dolaşmıyajam… …amma səni görüm yeddi arxadönəninin küncünnən-bucağınnan zibil əysih olmasın." Burada nəsil və davamlılıq ideyası əsasdır: "yeddi arxa dönən" → nəsil yaddaşı, ev → yurd modeli. Bu folklor mətnində: Yurd anlayışı ailə və nəsillə eyniləşir, qayıdış yalnız fərdi deyil, **nəsil səviyyəsində bir prosesdir.**

e) Ovçu inancları: "Qismətdən artıx yemək olmaz". Bu fikir taleyə bağlılığı göstərir. Qayıdış da taleyin bir hissəsi kimi qəbul olunur. "Ovçu inancları": "Qurban olum Allaha, qismətdən artıx yemək olmaz." (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 21-22). Bu fikir taleyə bağlılıq ideyasını göstərir: hər şey qismətlə bağlıdır, insan öz sərhədini keçməməlidir. Bu kontekstdə yurd itkisi də "qismət" kimi qəbul edilir. Qayıdış isə taleyin bərpası kimi düşünülür.

f) Cin yığıncağı motivi: "Ora cin yığıncağına bənzər yerdi". Məkanın mistikləşdirilməsi "Cin yığıncağı" əhvalatında oxuyuruq: "Ora elə bir yerdi ki, hesab elə cin yığıncağına bənzər bir yerdi…" (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 31). Burada məkanın mistikləşdirilməsinə rast gəlirik: bəzi yerlər "adi" deyil, onlar sakral məkan sayılır. Bu isə göstərir ki, yurd yalnız fiziki məkan deyil, mistik və mənəvi enerji daşıyıcısıdır.

g) Nuh tufanı: "İnsanlar yığılır, qayıdış baş verir" Tufan sonrası qayıdış motivi kollektiv xilas və yenidən başlanğıc ideyasını göstərir. "Nuh tufanı" mifində göstərilir ki, "Nuh peyğəmbər… kim iman gətirir, hamısını yığır, götürür gedir…" (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 37-38). Bu mətn kollektiv xilas modelidir: köhnə dünya məhv olur, yeni həyat başlayır. Bu isə qayıdış motivinin mifoloji formasıdır. İnsan yenidən öz yerini tapır".

h) X**anoğlan və Bəsti rəvayəti:** "O çinar meşəsi Xanoğlanın adına bitir". Sevgi və ölüm nəticəsində məkanın yaranması yurdun sakral mahiyyətini göstərir. Rəvayətdə deyilir ki, çinar meşəsi Xanoğlanın adına bitir… o su qızın adına çıxıf axır…" (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 41-42). Bu rəvayət folklorda ən güclü arxetiplərdən biridir: insan → təbiətə çevrilir, sevgi → məkan yaradır Burada çinar → oğlan, su → qızdır. Yurd insanların yaddaşı ilə formalaşır. Qayıdış bu yaddaşa qayıdışdır.

QAYIDIŞ MOTİVİNİN MƏNƏVİ ƏHƏMİYYƏTİ. Qayıdış motivi, kollektiv yaddaşı qoruyur, milli kimliyi gücləndirir, travmanı poetik şəkildə ifadə edir. Bu motiv xalqın psixoloji dirəniş formasıdır.

Araşdırma göstərir ki, qayıdış motivi çoxqatlıdır. Bu motiv yalnız fiziki deyil, mənəvi prosesdir. Çünki folklor kollektiv yaddaşı qoruyur, yurd simvolları milli kimliyin əsasını təşkil edir.

Təhlil etdiyimiz folklor nümunələri göstərir ki, yurd yalnız coğrafi məkan deyil, **mənəvi sistemdir.** İnsan yurdundan uzaqlaşanda **kimlik itkisi yaşayır**. Qayıdış motivi yaddaşın bərpasıdır, kimliyin qorunmasıdır, travmanın sağaldılmasıdır. Folklor bu prosesi miflər, rəvayətlər, inanclar vasitəsilə ifadə edir.

Aparılan araşdırma bir daha sübut edir ki, folklor yalnız keçmişin yadigarı deyil – o, yaşayan, nəfəs alan və xalqın ruhunu daşıyan canlı bir sistemdir. Qərbi Azərbaycan xalq poeziyasında "Vətənə qayıdış" motivi bu sistemin ən güclü və təsirli elementlərindən biridir.

Bu motivin gücü ondadır ki, o, sadəcə bir arzunu ifadə etmir – o, bütöv bir xalqın yaddaşını, kimliyini və mənəvi dirənişini özündə cəmləşdirir. Qayıdış burada həm real, həm də simvolik məna daşıyır: insan bəzən fiziki olaraq qayıda bilməsə də, yaddaşında, dilində və mədəniyyətində doğma yurdunu yaşadır. Bu isə əslində ən böyük qayıdış formalarından biridir.

Zəngəzur folklor nümunələrinin analizi göstərdi ki, yurd anlayışı miflərdə, inanclarda və rəvayətlərdə müxtəlif formalarda yaşayır. Bəzən o, qoruyucu ruh kimi (qaraçuxa), bəzən mistik məkan kimi, bəzən isə insan taleyi ilə vəhdətdə təqdim olunur. Bütün bu nümunələr bir həqiqəti təsdiqləyir: yurd insanın xaricində deyil, onun daxilində yaşayır.

Bu baxımdan qayıdış motivi yalnız keçmişə yönəlmiş nostalji deyil. O, gələcəyə yönəlmiş bir ideyadır – xalqın öz kökünə, öz kimliyinə və öz tarixi yaddaşına bağlı qalmaq iradəsinin ifadəsidir. Bu motiv yaşadıqca, yaddaş yaşayır; yaddaş yaşadıqca isə xalq öz varlığını qoruyur.

QAYNAQLAR

Zəngəzur folklor örnəkləri. (2021). I cild. Bakı: Elm və təhsil, 356 s.

Alexander, J. (2004). Cultural Trauma and Collective Identity. University of California Press.

Assmann, J. (2011). Cultural Memory and Early Civilization. Cambridge University Press.

Eliade, M. (1957). The Sacred and the Profane. Harcourt.

Jung, C. G. (1969). The Archetypes and the Collective Unconscious. Routledge.

Lotman, Y. (1990). Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. I.B. Tauris.

www.folklor.az – AMEA Folklor İnstitutunun rəsmi saytı

Azadə QULİYEVA
Qarabağ Regional Təhsil İdarəsi
Ağdam 33 saylı tam orta məktəb
azade.quliyeva.1961@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0003-3430-7636

QƏRBİ AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATININ MƏZMUN VƏ SƏNƏTKARLIQ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Summary. The literary environment and folklore of Western Azerbaijan have played a significant role in the development of Azerbaijani literature. In this region, which has been one of the ancient historical settlements of our people, numerous artists were raised and formed. Ancient regions such as Goycha, Yerevan, Zangezur, Daralayaz, and others contributed a large number of ashiks and folk artists to our literature. Every stone of this land, the homeland of wise ancestors with hearts full of words, grandmothers who kept knowledge in their hearts, and melodious ashiks, carries the memory of history. Western Azerbaijani ashiks had a special role in the formation and development of ashik art. The poet-ashik tradition, which was formed since the era of Dede Korkut, constitutes an integral part of the inexhaustible culture that has come down from our ancient history to the present day. The emergence of master ashiks such as Miskin Abdal, Ag Ashik, Ashik Ali, Ashik Alasgar, and Novras Iman indicates the rich folklore and literary sources of Western Azerbaijan.

The power of the native language manifested itself in this land through the magic of the saz and the word. Ashik art, which combines several forms of art, has always reflected the collective joys and sorrows of the people, as well as their way of life. Today, Azerbaijani communities living away from their native lands continue to maintain their attachment to folklore, the saz, and ashik art. Ashik art, formed on the basis of rich literary sources and preserving customs and traditions, embodies not only linguistic, stylistic, and expressive beauty but also conveys profound meanings, presenting a clear picture of the past centuries to the present day. Numerous folk melodies and examples of national music preserve the inexhaustible national and spiritual wealth of the people – their folklore – while reflecting the social and political struggles of the nation.

In the masterpieces of ashik art, such as qoshma, gerayli, tajnis, and ustadnames, alongside linguistic and expressive beauty, the moral and ethical values of our people are preserved and passed down through generations. Loyalty to traditions and attachment to ancestry constitute the primary and leading purpose of ashik literature. Historical events that played a significant role in the life of the people, as well as the heroic history of the nation, have been the main subjects of ashik literature. This branch of literature has always reflected the ideas of freedom and struggle of the people. Western Azerbaijani ashik poetry has developed as a literary school and has played a crucial role in the formation of other ashiks.

Key words: Western Azerbaijan, ashik literature, creativity, theme, idea, style

Azərbaycan ədəbiyyatının zənginliyi, təşəkkülü və inkişafında regional ədəbi mühitlərin rolu böyükdür. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan ədəbi mühiti milli-mənəvi irsin formalaşmasında mühüm yer tutur. Qərbi Azərbaycan aşıq poeziyası Azərbaycan folklorunda, aşıq ədəbiyyatında xüsusi yer tutur. İrəvan, Zəngəzur, Göyçə, Dərələyəz, Dərəçiçək, Qaraqoyunlu, Ağbaba kimi mahallardan yetişən aşıqların yaradıcılığı bu ədəbi mühiti zəngin məzmunu, yüksək sənətkarlığı və davamlı ənənələri ilə seçilən müstəqil bir ədəbi məktəb səviyyəsinə yüksəltmişdir. Öz zənginliyi ilə Azərbaycan ədəbiyyatının ümumi inkişafında böyük rol oynayan bu ədəbi mühit böyük tarixi inkişaf yolu keçmişdir. Ulu Dədə Qorquddan bəri ədəbiyyatın bütün dövrlərində Qərbi Azərbaycan folkloru və aşıq sənəti daim inkişaf etmiş, öz mükəmməl məzmunu və bədii xüsusiyyətləri ilə örnək olmuşdur. Müxtəlif tarixi hadisələri, xalqın keşməkeşli həyatını özündə əks etdirən aşıq sənəti nümunələri mükəmməl məzmunu ilə bərabər tarixi şəxsiyyət adları, coğrafi toponimlərin işlənməsi ilə də böyük əhəmiyyət daşıyır.

Aşıq sənəti həm də tarixi keçmişi özündə yaşadaraq əks edir, müasir dövrə çatdırır. Bu baxımdan Miskin Abdalın yaradıcılığı böyük əhəmiyyət kəsb edir. XV-XVI əsrlərdə yaşayıb-yaradan sənətkarın poeziyası yaşadığı dövrün ictimai muhitini, Səfəvilər tarixini əks etdirir. Onun yaratdığı "Şah İsmayıl və Miskin Abdal", "Miskin Abdal və Sənubər" dastanları poetik əhəmiyyəti ilə yanaşı, tarixi və avtobioqrafik səciyyə daşıyır. Aşığın yaradıcılığından olan nümunələrin sənətkarlıq xüsusiyyətləri, misralarda ahəngdarlıq, hisslərin təbiiliyi diqqəti cəlb edir. Eləcə də, müxtəlif bədii təsvir və ifadə vasitələrinin, təşbeh, epitet, təkrir, təzad, metafor, mübaliğələrin işlədilməsi şeirlərin bədii gücünü daha da artırır. Miskin Abdal yaradıcılığında ictimai-fəlsəfi fikirlər, dini dəyərlərə hörmət, vətənə bağlılıq, bəşəri ideyalar üstünlük təşkil edir.

Qırxlar piri özü süzüb ayağına atəşi,
Alışıram Səməndərtək, narın üzə bilmərəm
(Azərbaycan aşıq şeirindən seçmələr, 2005, I cild: 37).

Göründüyü kimi, Miskin Abdal yaradıcılığında sufi-fəlsəfi düşüncə, ilahi eşq anlayışı aparıcı yer tutur. "Narın üzə bilmərəm" rədifli şeir aşığın dünyagörüşünü parlaq şəkildə əks etdirən poetik nümunələrdəndir. Şeirin məzmununda zahiri dünya ilə batini aləm, maddi varlıqla mənəvi dünya arasında qarşılaşdırma əsas motiv kimi çıxış edir. Şeirin ilk bəndində şair "bağ", "cənnət", "dərya" obrazları ilə ilahi dünyanın sonsuzluğunu və dərinliyini ifadə edir. Burada mənəvi kamilliyə çatmağın çətinliyi məcazlarla poetik şəkildə ifadə olunub. Şeirdə aşığın ilahi eşqin dərinliyini dərk etdiyi, lakin bu yolun nə qədər keşməkeşli olduğu vurğulanır. Şairin "Səməndərtək alışmaq" təşbehi isə ilahi eşq yolunda yanmağı, özünü fəda etməyi ifadə edir. Qırxlar piri obrazı isə şairin dini inancını bildirir, dini mənanı daha da gücləndirir. Şairin fəlsəfi məzmunlu şeirlərində ilahi

eşq yolunda dünya nemətlərindən üz döndərmək, mürşidinə sədaqətli olmaq, haqq yolunda sınaqlara dözmək kimi ideyalar vurğulanır. Görkəmli aşıq ilahi eşq yolunun yalnız seçilmişlər üçün açıq olduğunu bildirir. Aşıq dünyəvi həzzlərə aldanmağın axirət məsuliyyətini xatırladır və insanın mənəvi kamillikdə olmalı olduğunu vurğulayır.

Aşığın yaradıcılığında hərf metaforları poetik gücü və qüdrətli mənanı çatdırmaq üçün yerli-yerində istifadə olunmuşdur. Hərf metaforlarının dini-fəlsəfi, simvolik mənalarda işlənməsi məzmunu gücləndirməklə yanaşı, şeirin ritmik ahəngini təmin edir. "Qaf"dan qərar tapmış, "kaf"dan kainat", "Vey"dən bəna tutub, "kaf"-"nun"nan nicat", "Əlif"dən əladı, alidən ali", "Mim"nən Məhəmmədəm, "cim"nən Cəfərəm" və s. misralarında fəlsəfi məzmun daha qabarıq şəkildə üzə çıxır. Yaradıcılığında dərin məna ifadə edən misralar Miskin Abdalın yüksək fəlsəfi, dərin poetik təfəkkürə malik olduğunu göstərir.

Ustad aşığın dağlar mövzusuna müraciəti silsilə təşkil edir. Dağlar aşığın yaradıcılığında bədii vasitəyə çevrilir, təbiət gözəlliyinin, ilahi qüdrətin, tarixi yaddaşın, insan taleyinin poetik simvolu kimi təsvir olunur. Dağlara həsr etdiyi şeirlərində möhürbənddə Cüda Abdal təxəllüsündən də istifadə etmişdir. Aşığın yaradıcılığında vətən məhəbbəti, yurd həsrəti, qəriblik harayı təbii hisslərlə ifadə olunub. "Həsrət qaldım Göyçə kimi elimə", "Sərgərdan qalmışam Urum elində", "Elim qalıb neçə dağlar dalında", "Ah çəkib dağlara salaram səda" və s. misralarda aşığın əhvali-ruhiyyəsi öz poetik əksini tapıb.

Aşığın yaradıcılığında bayatı, gəraylı, qoşma, təcnislərlə yanaşı misralarında on beş heca olan şeirlər də çoxdur. Yaradıcılığındakı dini-fəlsəfi məzmun, ictimai məna, müdrik ifadələr aşığın qüdrətini poetik fikirlərlə bu günə çatdırır.

Qərbi Azərbaycan aşıq ədəbiyyatı təkcə poetik forma və janr müxtəlifliyi ilə deyil, həm də ictimai-fəlsəfi məzmunu, milli düşüncə tərzi, ana dilinin saflığı və bədii ifadə imkanlarının genişliyi ilə səciyyələnir. Aşıq Musanın şeirlərində ictimai-fəlsəfi fikirlər əsas yer tutur. Aşığın yaradıcılığı zaman-zaman digər sənətkarların əsərlərinə qarışıb itsə də, bir sıra şeirləri günümüzə qədər gəlib çatıb. "Bir gün" şeirində sənətkarın daxili dünyası, lirik-psixoloji hissləri ifadə edilir. "Gülə-gülə", "İndi", "Dilbər", "Var", "Olmaz", "Ağ ola", "Maral" şeirləri gözəlləmə məzmunludur. Bu şeirlər gözəl, bənzərsiz təşbeh və epitetlərlə zəngindir. Bədii cəhətdən mükəmməl olan həmin şeirlər xalqımızın milli keyfiyyətlərinin tərənnümünə, nəcib insani dəyərlərə, humanizmə əsaslanır. "Telli sazın" rədifli gəraylısı isə öz ictimai məzmunu ilə seçilir:

Məclisləri abad eylər,
Nə günahı telli sazın?
Məlul könüllər şad eylər,
Nə günahı telli sazın? (Azərbaycan aşıq şeirindən seçmələr, 2005, II cild: 37).

Bu gəraylıda halalın haramla müqayisəsi üstünlük təşkil edir. Bədii sualların hər bir rədifdə işlənməsi şeirin məzmununu daha da gözəlləşdirir. Aşıq Musanın əsərlərində işlənən bənzətmə və təşbehlər, bədii xitablar, mübaliğələr, eləcə də toponimlər məzmunun ifadəsi üçün böyük rol oynayır. Aşığın yaradıcılığında məzmun müxtəlifliyi ilə janr uyğunluğu da diqqəti cəlb edir. Şairin əsərlərində məzmun rəngarəngliyi özünü qoşma, gəraylı, dodaqdəyməz, təcnis, cığalı təcnis formasında daha da qabarıq şəkildə göstərir. Hətta 15-16 hecalı şeir formalarına da Aşıq Musa yaradıcılığında rast gəlinir.

XIX əsrin görkəmli aşığı şair Məmmədhüseynin ədəbi irsi öz mükəmməl məzmunu, mövzu əhatəsi ilə diqqəti cəlb edir. Aşığın "Mən olum", "Yatıb, oyanmaz, oyanmaz" gəraylıları, "Ağrı dağı", "Deyərlər", "Xəbər al, deyim", "Məni", "Yəni nə?" qoşmaları yüksək sənətkarlıqları və məzmunun gözəlliyi ilə seçilir. Aşığın maraqlı təcnisləri və divaniləri də məzmuna, gözəl poetik ifadəyə malikdir. Onun cığalı təcnisləri yüksək sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə seçilir.

Kərəm yandı, həsrət qaldı gül üzə,
Əsli də oduna ha yana-yana
(Azərbaycan aşıq şeirindən seçmələr, 2005, I cild: 256).

Bu misralarda yanmaq obrazı ilahi və dünyəvi məhəbbətin simvolu kimi çıxış edir, sevginin insan taleyində yaratdığı sarsıntılar və əzablar bədii şəkildə ümumiləşdirilir. Klassik xalq dastanı ənənələrinin təsiri, Əsli-Kərəm motivləri üzərində qurulmuş misralar sevginin faciəvi və ülvi mahiyyətini poetik dillə ifadə edir. Təcnisin ana misralarında və cığa hissələrində ifadələrin seçimi poetizmi artırır, alliterasiya yaradır:

Aşıq deyər, o yandı,
Günəş kimi oyandı.
Mənim qəlbim onadı,
Onun qəlbi o yandı (Azərbaycan aşıq şeirindən seçmələr, 2005, I cild: 256).

Bu nümunədə qarşılıqlı sevgi və ayrılıq motivləri paralel şəkildə təqdim olunur, bənzətmə və metaforlar şeirin lirizmini daha da gücləndirir. Günəş obrazı yenilənmə və dirçəliş rəmzi kimi çıxış edərək, məhəbbətin həm yandıran, həm də yaşadan gücünü ifadə edir. Aşığın misralarında hisslərin səmimiliyi və emosional dərinlik xüsusi diqqət çəkir.

Aşıq Məmmədhüseynin yaradıcılığı Qərbi Azərbaycan aşıq ədəbiyyatının keçdiyi inkişaf yolunu, janr və üslub zənginliyini əks etdirən qiymətli ədəbi irsdir. Onun şeirləri həm xalq poetik ənənələrinin davamı, həm də fərdi sənətkarlıq baxımından aşıq ədəbiyyatının mühüm mərhələsini təşkil edir.

Qərbi Azərbaycan aşıqları içərisində ustad el aşığı Aşıq Alının yaradıcılığı özünəməxsus yer tutur.

Aşığın yaradıcılığı ilə bağlı "Aşıq Alı və Əsmər", "Aşıq Alının Türkiyə səfəri" dastanları da mövcuddur. Aşıq Alının əsərlərinin məzmunu əsasən fəlsəfi mühakimələrdən, dünyanın dərd-sərindən yoğrulub. "Nə qaldı", "Gedirəm", "Almasın", "Gözümüz" şeirləri şairin həyatdan çıxardığı nəticələrin fəlsəfi mühakimələrlə təsdiqidir. "Dedi" şeirinin dialoq formasında işlənməsi üslubi gözəlliyi artırır, ifadələrin təkrarı xüsusi ahəngdarlıq yaradır. Ustad aşıq öz şeirlərində fikrini bədii xitablarla çatdırır:

Süsənli, sünbüllü, tər bənövşəli,
Yaylaq, bizim yaylaqlara bənzərsən.
İçən ölməz abi-kövsər suyunu,
Bulaq, bizim bulaqlara bənzərsən
(Azərbaycan aşıqları və el şairləri, 1983, I cild: 290).

"Bənzərsən" şeirində "yaylaq", "otlaq", "çaylaq", "üç dağ" xitabları aşığın yurd sevgisinin təzahürüdür. Dövrün, zamanın hadisələrinin insan həyatına təsiri, Aşıq Alının şeirlərində bədii boyalarla, həyati faktlarla ifadə edilib. "Qaldı", "Yalan oldu", "Nə qaldı", "Getdi", "Bənzərsən" kimi şeirlərində aşığın Vətən həsrəti, yurd sevgisi, saf məhəbbəti və s. əks olunub. "Gərək", "Nə qaldı", "Ağrı dağı", "Dolandırır", "Çatarmı" şeirlərində ictimai motivlər daha güclüdür. Bu şeirlərdə dəqiq tarixi dövrün, baş verən hadisələrin məzmun çalarları özünü göstərir. Şəxs adları və coğrafi toponimlər məzmunun dəqiqliyini təmin edərək, aşığın həyatı və yaradıcılığı, dövrü haqqında məlumat verir. Musa, Mustafa bəy, Aşıq Duraxan, Xanlar bəy, Məlik və s. şəxs adları həmin dövrün hadisələri, ictimai mühit haqqında təəssürat yaradır. Ağrı dağı, al Osman, İran, Turan, Qızılvəng, Əyricə, Daşkənd, Sarıyal, Şahdağ, Çiçəkli və s. toponimlər aşığın yurda bağlılığını, Vətən sevgisini dərin bədii məzmunla əks etdirir. Eləcə də, həmin şeirlərdə tərbiyəvi-əxlaqi məzmun hakimdir. Aşıq Alının təcnisləri, qıfılbənd və deyişmələri də öz dərin məzmunu ilə həm dövrünün aşıqları arasında, həm də ümumaşıq sənətində şöhrət qazanıb. Deyişmələrdəki qıfılbənd açmaları ilə aşıq, həqiqətən, söz sərrafı olduğunu isbat edir:

O aydı ki, otuzunda cavandı,
On beşində ululardan uludu.
O qələmdi, dili iki, sirri bir,
Elm dəryası hər dəryadan doludu
(Azərbaycan aşıqları və el şairləri, 1983, I cild: 297).

Aşıq Alının şeirlərində forma və məzmun gözəlliyi bir-birini tamamlayır.

Gəşt elədim, bu dünyanı dolandım,
Əllini keçirdim, yüzə nə qaldı?
(Azərbaycan aşıqları və el şairləri, 1983, I cild: 292)

Aşığın şeirlərində olan dil, üslub gözəlliyi məzmunun daha aydın çatdırılmasında mühüm rol oynayır. Mükəmməl, yerli-yerində deyilmiş epitet, təşbeh və metaforlar, mübaliğələr məntiqi məzmunun çatdırılmasını təmin edir. Həmçinin ifadə gözəlliyi oxucu marağını mükəmməl məzmuna yönəldir.

Qərbi Azərbaycan ədəbiyyatının ən görkəmli nümayəndələrindən biri də ustadlar ustadı Aşıq Ələsgərdir. Aşıq Ələsgərin zəngin ədəbi irsi aşıq şeirinin bütün janrlarını əhatə edir. Onun qoşma, gəraylı, təcnis, dodaqdəyməz, ustadnamə, divani və digər janrlarda yaratdığı aşıq şeiri nümunələri Azərbaycan ədəbiyyatının parlaq inciləridir. Ustad aşığın hətta yazılı ədəbi nümunələrə aid şeirləri də böyük maraq doğurur. Qəzəl janrına aid nümunələri buna misal göstərmək olar. Bu nümunələr şifahi və yazılı ədəbiyyatın qarşılıqlı əlaqəsinə misaldır.

Aşığın poeziyasında el gözəllərinin vəsfinə ithaf olunmuş şeirlər geniş yer tutur. Bu şeirlərdə Azərbaycan xanımlarının mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri, ədəb-ərkanları, qabiliyyət və bacarıqları öz əksini tapıb. "Güləndam", "Bəyistan", "Güllü", "Telli" və s. şeirlər yüksək sənətkarlıq nümunəsidir. Aşığın ən səmimi hissləri ilk məhəbbəti Səhnəbanuya həsr etdiyi şeirlərində ifadə olunub.

Aşıq Ələsgərin ustadnamələri əxlaqi dəyərləri əks etdirən gözəl sənət inciləridir. Aşığın qıfılbənd, dodaqdəyməz və deyişmələri məzmun gözəlliyi və sənətkarlıq xüsusiyyətləri baxımdan bənzərsizdir.

Məğrurluq eyləyib ustadam deyən,
O hansı ağacdır, tağı yeddidir.
O ağacda bir quş yuva salıbdı
Çarpaz sinəsinin dağı yeddidir (Aşıq Ələsgər, 1935: 149).

Eləcə də

"Sübhün çağı bir hikmətə tuş oldum,
Desəm inanmazlar, sirri-sübhandı" (Aşıq Ələsgər, 2004: 167).

– şeirində şairin sənətkarlıq qüdrəti açıq-aydın görünür. Bu şeirin məzmunu gözəl bədii dillə ifadə olunub. Şeirin dilinin yüksək sənətkarlığı, bədii təsvir və ifadə vasitələrinin möhtəşəmliyi diqqəti cəlb edir. Bu məcazlarla ifadə olunan məzmunun açması oxucuda yumoristik fikirlər formalaşdırır. Aşıq Ələsgərin hər bir şeirində sənətkarlıq, poetik obrazlılıq, dərin məntiqi məna yüksək səviyyədədir. Təşbeh, epitet, metafor, mübaliğə və s. bədii təsvir və ifadə vasitələri misraların, bütövlükdə şeirlərin məzmun gözəlliyini qabarıq şəkildə göstərir. Aşıq Ələsgər poeziyasında mövzu rəngarəngliyi və məzmun əhatəsi olduqca mükəmməl və çoxşaxəlidir. Böyük sənətkarın qüdrətli ədəbi inciləri bitib-tükənməyən istedadın təzahürüdür. Aşığın yaradıcılığında doğma Azərbaycanın təbii gözəllikləri, "Qüdrətdən səngərli-qalalı dağları" yurd sevgisi ilə vəsf olunub. Ustad sənətkarın hər iki "Dağlar" qoşmasında vətən sevgisi, vətən həsrəti qabarıqdır.

Həsənnənə, Həsənbaba qoşadı
Xaçbulaq yaylağı xoş tamaşadı.
Arsız aşıq elsiz niyə yaşadı?!
Ölsün Ələsgər tək qulların, dağlar! (Aşıq Ələsgər, 2004: 38).

Aşıq Ələsgərin "Dağlar" qoşmalarında doğma yurdun təbii gözəllikləri ilə yanaşı ictimai məzmun mənanı daha da dərinləşdirir. Aşığın poeziyasında doğma yurda məhəbbət hissi, xalqın keçirdiyi hisslər qüdrətli poetik dillə ifadə olunur. Ustad aşıq çoxşaxəli yaradıcılığında ana yurdun təbii gözəlliklərini dərin fəlsəfi dillə, yüksək poetik duyğularla ifadə edir. Vətənin gözəl guşələrinin, əzəmətli dağların təbii gözəllikləri, axar-baxarı ustad aşığın poetik dühası ilə göz önündə canlanır. Dağlar Aşıq Ələsgər yaradıcılığında bütün gözəlliyi ilə göz önünə gələn ecazkar obrazlar silsiləsidir. Doğma yurdun təbii gözəllikləri Aşıq Ələsgər qələmində öz möhtəşəmliyi ilə əks olunub.

Var olsun Qarabağ, əcəb səfadı,
Başa Xaçın axar, ayağa – Qarqar.
Göyçə qar əlindən zara gəlibdi,
Muğan həsrət çəkər: a yağa qar, qar… (Aşıq Ələsgər, 2004: 89)

Aşıq Ələsgər yaradıcılığının poetik gücü həyati faktlara həssas yanaşmaqla bərabər, həm də sadə həyat hadisələrini yüksək bədii dillə ifadə etməsindədir. Xalqın tarixi keçmişi, dövrünün ictimai hadisələri aşığın yaradıcılığında dərin iz qoymuşdur. "Görmədim", "Çıxıbdı" ictimai məzmunlu şeirləri buna parlaq nümunədir. Bu şeirlərin məzmunu zəmanədən, haqsızlıqlardan narazılıq ifadə edir.

Ustad sənətkarın bütün yaradıcılığına dərin fəlsəfi məzmun hakimdir. Dini dəyərləri, adət-ənənələri, xalqın qədim tarixini mükəmməl bilən ustad sənətkar öz əsərlərində bunlardan məharətlə istifadə edir. Aşıq Ələsgərin divaniləri öz dərin məzmunu, mükəmməl mənaları və ifadə gözəlliyi ilə diqqəti cəlb edir. Ustad aşığın bu sənət inciləri zəngin fəlsəfi mühakimələrə, həyat hadisələrindən çıxan nəticələrə əsaslanır. Qüdrətli ustadın yaradıcılığı boyu davam edən ibrətamiz fəlsəfi məzmun və milli, dini dəyərlərə sadiqlik yüksək sənətkarlığı ilə həmahəngdir. "Dalbadal", "Dünyada", "Baş endirir", "Gəda", "Gözlə, gözlə sən", "Mərd", "Keçmişəm", "Verir", "Yalvarıram" divaniləri ifadə etdiyi fəlsəfi məzmun və sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə qiymətlidir. Bu əsərlərdə iki əsrin keşməkeşlərini çiynində daşıyan müdrik ustadın həyata baxışı əks olunur. Aşığın müxəmməs və qıfılbəndləri də həyat həqiqətlərinin yüksək poetik ifadəsidir. Bağlama, həcv və hərbə-zorbalarında, qıfılbəndlərində ifadə etdiyi dərin mənalar qüdrətli aşığın sənət dünyası ilə həyata baxışının vəhdəti aydın görünür. Aşığın qıfılbəndləri onun dərin elmi-fəlsəfi düşüncəyə malik olmasından xəbər verir. Hər bir qıfılbənddə dünyagörmüş ustad sənətkarın qüdrəti, həyata baxışı poetik sənətkarlıqla özünü göstərir.

Qərbi Azərbaycan ədəbiyyatı və Azərbaycan aşıq poeziyası ustad aşıq Ələsgər yaradıcılığı ilə daha da şöhrət qazanıb. Aşıq Ələsgərin təbiət təsvirli şeirlərində, gözəlləmələrində, ustadnamələrində, ictimai motivli şeirlərində həyati məzmun, məntiqi məna, yüksək təfəkkür dərinliyi ideal məzmun və forma vəhdətinin təzahürüdür. Sələflərinin yaradıcılığına dərindən bələd olan, milli dəyərləri, folkloru və ana dilinin incəliklərini hərtərəfli bilən ustad sənətkar sözün qüdrəti ilə zirvələr fəth edir. Dilin gözəlliyi aşığın aydın ifadə tərzi ilə, dərin məzmunla təzahür edir. Özündən əvvəlki ustad sənətkarların yaradıcılığını, yazılı ədəbiyyatı, dini dəyərləri dərindən bilən, onlardan bəhrələnən böyük sənətkarın əsərlərinin məzmunu dərin fəlsəfi mühakimələrlə, aydın dillə ifadə olunur. Ana yurda məhəbbət, xalq sevgisi Aşıq Ələsgər dühasının əsas qayəsidir.

Qərbi Azərbaycan folkloru və yazılı ədəbiyyatı Azərbaycan ədəbiyyatının ayrılmaz və zəngin bir qolunu təşkil edir. Bu ədəbi mühit əsrlər boyu formalaşaraq xalqın tarixi taleyini, milli-mənəvi dəyərlərini, ictimai-fəlsəfi düşüncəsini və estetik zövqünü özündə əks etdirmişdir. Xüsusilə, aşıq ədəbiyyatı Qərbi Azərbaycanın ədəbi-mədəni həyatında aparıcı rol oynayaraq saz və söz vasitəsilə xalqın yaddaşını qoruyub bu günə çatdırmışdır. Araşdırma göstərir ki, Qərbi Azərbaycan aşıq poeziyası mövzu zənginliyi, janr müxtəlifliyi, dil və üslub gözəlliyi, eləcə də dərin fəlsəfi-ictimai məzmunu ilə seçilir. Miskin Abdal, Aşıq Cəlil, Aşıq Cəfər, Aşıq Musa, Aşıq Alı, Aşıq Ələsgər, Növrəs İman, Aşıq Nəcəf, Aşıq Talıb və s. sənətkarların yaradıcılığı bu ədəbi məktəbin yüksək sənətkarlıq səviyyəsini və davamlı ənənələrini aydın şəkildə nümayiş etdirir. Onların əsərlərində ana yurda bağlılıq, ilahi eşq, insanın mənəvi kamilliyi, ictimai ədalətsizliklərə etiraz və tarixi yaddaş əsas ideya xəttini təşkil edir. Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycan ədəbiyyatı həm məzmun, həm də sənətkarlıq baxımından Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafına mühüm töhfələr vermiş, milli ədəbi düşüncənin formalaşmasında özünəməxsus yer tutmuşdur. Bu zəngin ədəbi irsin sistemli şəkildə öyrənilməsi və tədqiqi gələcək nəsillərə milli-mənəvi dəyərlərin ötürülməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Qərbi Azərbaycan folkloru və yazılı ədəbiyyatı bu gün də öz inkişafını davam etdirir.

QAYNAQLAR

Aşıq Ələsgər. (1935). Aşıq Ələsgər. Bakı: Azərnəşr.
Aşıq Ələsgər. (2004). Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb.
Axundov, Ə. (Red.). (1983). Azərbaycan aşıqları və el şairləri (Cild 1). Bakı: Elm.
Axundov, Ə. (Red.). (1984). Azərbaycan aşıqları və el şairləri (Cild 2). Bakı: Elm.
Azərbaycan aşıq şeirindən seçmələr. (2005). I cild. Bakı: Şərq-Qərb.
Azərbaycan aşıq şeirindən seçmələr. (2005). II cild. Bakı: Şərq-Qərb.

Bilal HƏSƏNLİ
Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
bilalhasanli@yahoo.com
https: //orcid.org/0000-0002-6964-0546

QƏRBİ AZƏRBAYCAN OZAN-AŞIQ SƏNƏTİNİN İDEYA-BƏDİİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Summary. It is well known that the culture of ozan-ashygs, a branch of Azerbaijani oral folk literature, developed for centuries in the regions of İravan, Zangezur, Goychi, Daralayaz, Aqbaba, and Garagoyunlu, Dede Gurbet, Dede Heykel, Miskin Abdal, Aq Ashuq, Ashuq Ali, Ashuq Alesger, Novras İman, İskander Aqbabali, and dozens of other ashigs performed our saz melodies and epic works at folk festivals and created rare artistic gems.

The development of ashig art, a successor to ozan art, and the hundreds of exquisite examples of poetry created by ashig masters gave impetus to the cultural development of Westerq Azerbaijan.

Key words: ashiq, artist, artistic, creativity, idea, content, moral, educational, song, genre, poetry

XX əsrin 20-ci illərində Azərbaycanın ictimai-siyasi, mədəni həyatında əhəmiyyətli hadisələr baş vermiş, rus şovinistləri, daşnakların köməyi və təkidi ilə Qərbi Azərbaycanın qədim oğuz-türk yurdu olan Zəngəzur, Göyçə, Dərələyəz, Qaraqoyunlu mahalları Azərbaycandan alınıb Ermənistana verilmişdir. Xalqımızın milli-mənəvi dəyərləri, arzu və istəkləri, doğma yurdun təbiəti Azərbaycan ədəbiyyatının üzvi tərkib hissəsi olan Qərbi Azərbaycan ədəbiyyatında yüksək sənətkarlıqla yaradılmış bədii söz incilərində geniş bədii lövhələrlə öz əksini tapmışdır.

Məlumdur ki, şifahi və yazılı ədəbiyyat xalqın keçdiyi tarixi inkişaf yolunu, onun dünənini, bu gününü, adət-ənənələrini qoruyub saxlayır, milli-mənəvi sərvət kimi gələcək nəsillərə ötürür. Bu baxımdan, Qərbi Azərbaycan folkloru, ozan-aşıq sənəti zəngin tarixə malik ədəbiyyatımız üçün səciyyəvi olan cəhətlərlə, bu qədim yurdun Azərbaycana məxsusluğunu, xalqın arzu və istəklərini, yaşantılarını bədii sözün qüdrəti ilə əks etdirməklə yanaşı, bir sıra regional özünəməxsusluqlara da malikdir. Haqsızlıqlarla barışmayan xalqımızın milli şüurunda öz doğma yurd yerlərinə qayıtmaq, vahid dövlət ətrafında birləşmək ideyası inkişaf edirdi. Bu ideyanın əsas daşıyıcısı xalq ictimai fikri, şifahi xalq ədəbiyyatı, ozan-aşıq sənəti idi.

Qərbi Azərbaycan ozan-aşıq sənətinin mühüm qolu olan Dərələyəz aşıq mühiti də öz sazlı-sözlü məclisləri, kamil ustadları ilə ad çıxarıb, qaynar sənət həyatı İrəvan, Naxçıvan və Göyçə mahallarına güclü təsir göstərib. Aşıq Paşa, Qul Mustafa, Aşıq Cəlil, Şair Təhməz, Dəllək Xələf, Aşıq Əsəd, Şair Alhüseyn və başqaları Dərələyəz aşıq mühitinin ən kamil saz-söz ustadları kimi şöhrətlənmiş, ədəbiyyatımıza yeni bədii söz inciləri bəxş etmişlər.

Göyçə aşıq mühitinin ustad sənətkarlarından olan Aşıq Alı fitri istedadı, zəngin yaradıcılığı ilə söz sənətimizə töhfələr verib, Göyçənin tanınmış saz-söz ustadları onun yanında sənətin sirlərini öyrəniblər. Sənətkarın "Oldu", "Olmur", "Nə qaldı", "Köçəcək" şeirlərində həyat, dünya haqqında düşüncələri, "Tükəzban", "Qaşların" əsərlərində gözəlliyin tərənnümü öz əksini tapıb.

Göyçə mahalının Ağkilsə kəndində anadan olmuş Aşıq Ələsgər Azərbaycan aşıq sənətinin həm ideya-məzmun, həm də sənətkarlıq baxımından inkişafında, zənginləşməsində böyük rol oynamışdır. Gözəllik və məhəbbət nəğməkarı olan Aşıq Ələsgərin şeirlərində əxlaqi-tərbiyəvi fikirlər, təbiət hadisələrinin təsviri, gözəlliklərinin tərifi mühüm yer tutur. Lakin bununla yanaşı, onun yaradıcılığında 1918-1919-cu illərdə daşnakların türklərə qarşı törətdiyi qırğın nəticəcində Göyçə mahalının var-yoxunun talanması, el-obanın öz dədə-baba yurdunu tərk edib başqa yerlərə köçməyə məcbur olması kimi faciəli hadisələr də öz əksini tapmışdır.

Xalq ruhunun ifadəçisi olan aşıqlar "Göyçəgülü", "İrəvan gözəlləməsi", "İrəvan gəraylısı", "Dərələyəz gəraylısı", "Cəlili", "Ağbaba gözəlləməsi" kimi saz havalarında elin qəlbindən keçənləri, arzu və istəklərini musiqiyə çevirmişlər.

El məclislərində ifa edilən, xalqın doğma yurda bağlılığını, sevgi və gözəllik duyğularını əks etdirən mahnılar da Qərbi Azərbaycanda geniş yayılmışdı. Sevgi və gözəllik hisslərini tərənnüm edən "İrəvanda xal qalmadı" mahnısı el məclislərində ifa edilmiş, dillər əzbəri olmişdur.

İrəvanda xan qalmadı,
Gəncədə soltan qalmadı,
Daha məndə can qalmadı,
Ay qız, o xal nə xaldı?
Sən ora düzdürmüsən?
Ay naz, o xal nə xaldı,
Sən üzə düzdürmüsən?

"Apardı sellər Saranı" mahnısında nakam sevgidən doğan kədər, nisgil motivləri öz bədii ifadəsini tapmışdır:

Arpa çayı aşdı, daşdı.
Sel Saranı aldı qaçdı,
Ala gözlü, qələm qaşdı,
Apardı sellər Saranı,
Bir ala gözlü balanı.

"Yetim Aydın dastanı" Qərbi Azərbaycan söz sənətinin dəyərli incilərindəndir. Dastanda sənət biliciləri-nin xeyir-duası ilə Təbrizdən İrəvana yola çıxan Yetim Aydın burada Dədə Gözlü, Dədə Qürbət, Dədə Heykəl kimi ustadlarla qarşılaşır.

Aşıq şeirinin sayılıb-seçilən ustadlarından olan Ululu Kərimin XVIII əsrin ikinci yarısında Zəngəzur mahalının Ululu Kəndində anadan olduğu ehtimal edilir. Sənətkarın aşıq şeirinin müxtəlif formalarında yazıb-yaratdığı "Gəldim", "Kim ola", "Yaxşıdır", "Mənim", "Dağlar", "Eylərəm" kimi xalq ruhunun poetik ifadəsi olan şeirləri məclislərdə ifa edilmiş, dillər əzbəri olmuşdur. "Olmaz" şeirində aşığın nəsihətləri öz əksini tapmışdır:

Fürsət əldə ikən yaxşılıq eylə,
Həmişə əlində ixtiyar olmaz.
Gəl güvənmə dövlətinə, malına,
Mala, mülkə, ömrə etibar olmaz.

Dərələyəz aşıq mühiti də öz sazlı-sözlü məclisləri, kamil ustadları ilə ad çıxarıb, qaynar sənət həyatı İrəvan, Naxçıvan və Göyçə mahallarına güclü təsir göstərib. Aşıq Paşa, Qul Mustafa, Aşıq Cəlil, Şair Təhməz, Dəllək Xələf, Aşıq Əsəd, Şair Alhüseyn və başqaları Dərələyəz aşıq mühitinin ən kamil saz-söz ustadları kimi şöhrətlənmiş, ədəbiyyatımıza bədii söz inciləri bəxş etmişlər.

Aşıq Cəlil Dərələyəz mahalının Sallı kəndində anadan olub. Erməni işğalçılarının hücumu zamanı Naxçıvanın Şərur bölgəsindəki Dizə kəndində məskunlaşıb. Aşıq Cəlilin gəraylı, qoşma, divani, cığalı təcnis janrlarında yazdığı şeirlərdə xalqımıza xas olan yaxşılıq, ləyaqət, ədəb-ərkanın gözlənilməsi kimi mənəvi keyfiyyətlər tərənnüm olunub.

Aşığın "Hardasan" şeirində düşmən hücumu nəticəsində yurdundan didərgin düşmüş insanların taleyindən, soyqırıma məruz qalmış xalqımızın faciəsindən, qədim yurd yerlərimizin talan olunmasından ürək ağrısı ilə söz açılır:

Üzülübdür doğma yurddan ayağım,
Gecələr zülmətdir, sönüb çırağım,
Alınmaz səngərim, arxam, dayağım,
Dilim-ağzım, söhbət-sözüm, hardasan?

... Civə, Sallı, Büllı, Ərgəz oda qalandı.
Leyliqaçan, Bübülölən talandı.
Arpa qan ağladı, sular bulandı.
Açılmaz baharım, yazım, hardasan?

Vedibasar mövzusunda yazılan şeirlər içində Aşıq Alının "Ağrı dağı" qoşması diqqəti cəlb edir:

Havalanıb ərş üzünə qalxmısan,
Dağların sultanı nər, Ağrı dağı,
Bahar əyyamıdı, zimistan keçib,
Əskilməz sərindən qar, Ağrı dağı.

Müəmman var, Alı üçün sirridi,
Şamdan əvvəl bir tərəfin yeridi.
Tozun qalxıb İrəvanı bürüdü,
Etdin Axuranı xar, Ağrı dağı.

Göyçə mahalının Ağkilsə kəndində anadan olmuş Aşıq Ələsgər Azərbaycan aşıq sənətinin həm ideya-məzmun, həm də sənətkarlıq baxımından inkişafında, zənginləşməsində böyük rol oynamışdır. Qızılvəngli Aşıq Alının şəyirdi olmuş, ondan ustad dərsləri almış Ələsgər əvvəlcə Göyçədə aşıqlıq etmiş, toy məclisləri aparmışdır. Tezliklə onun şöhrəti qonşu mahallara yayılmış, Ələsgər sənətkar kimi İrəvana, Şərilə, Naxçıvana, Qazaxa, Qarabağa, Cavanşir ellərinə, Gəncəyə, Kəlbəcərə çağırılmış, hər yerdə özünün davranışı, ədəbi, gözəl səsi, bənzərsiz ifası ilə məclisdəkiləri heyran qoymuşdur.

Gözəllik və məhəbbət nəğməkarı olan Aşıq Ələsgərin şeirlərində əxlaqi-tərbiyəvi fikirlər, təbiət hadisələrinin təsviri, gözəlliklərinin tərifi mühüm yer tutur. Lakin 1918-1919-cu illərdə daşnakların türklərə qarşı törətdiyi qırğın nəticəsində Göyçə mahalının var-yoxunun talanması, el-obanın öz dədə-baba yurdunu tərk edib başqa yerlərə köçməyə məcbur olması da onun yaradıcılığında öz əksini tapmışdır.

Sənətkarın təbiətin gözəlliyini tərənnüm edən əsərlərindən fərqli olaraq, ikinci “Dağlar” şeirində güclü bir nisgil, təəssüf, qubar əhvali-ruhiyyəsi var. Əsrin əvvəllərindən torpaq iddiasına düşən naməd ermənilərin soyqırımına məruz qalan Göycə eli ətraf rayonlara səpələnmişdir. Qoyub getdiyi dağları görəndə aşığın sinəsi qubarlanır. Keçirdiyi çal-çağırlı günlər, sazlı-sözlü ellər, toy-düyün məclisləri yadına düşür:

Hanı mən gördüyüm qurğu-busatlar?
Dərdməndlər görsə, tez bağrı çatlar.
Mələşmir sürülər, kişnəmir atlar,
Niyə pərişandı halların, dağlar?!

Görkəmli türkoloq-alim, ictimai-siyasi xadim, söz sənətimizin, mədəniyyətimizin dərin qatlarına bələd olan Həsən Mirzənin Aşıq Ulduza müraciətlə qoşma janrında yazılmış “Dərdimi” şeirində də vətən dərdi, ictimai dərd poetikləşdirilmişdir:

Ulduz xanım, daha çalma “Dilqəmi”
“Sarıtel” çal bir az unudaq qəmi.
Həsən deyər, gəlsin xoş günlər dəmi,
Darayım sazımda telə dərdimi.

Ozan sənətinin varisi olan aşıq sənətinin inkişafı, ustad aşıqların yaratdığı yüzlərlə mükəmməl poeziya nümunələri Qərbi Azərbaycanda ədəbiyyatın, mədəniyyətin yüksəlişinə təkan vermişdir.

QAYNAQLAR

Ələkbərli Ə. (2003). Qərbi Azərbaycan. I0 cilddə. I cild.Vedibasar mahalı. Bakı: Ağrıdağ, 735 s.

Hüseynova M.N. (2015). Müasir Azərbaycan dili: Aşıq və el şairlərinin yaradıcılığında dialektizmlərin öyrədilməsinə dair (Dərələyəz mahalı üzrə). Bakı: Vətən, 52 s.

Hüseynova M.N. (2018). XIX-XX əsrlər Azərbaycan aşıq və el şairlərinin əsərlərinin linqvistik təhlili. Bakı: Avropa, 412 s.

Hüseynova M.N. (2018). Müasir Azərbaycan dili: Aşıq və el şairlərinin yaradıcılığının dil-üslub xüsusiyyətləri (Dərələyəz mahalı üzrə) Bakı: Avropa, 424 s.

Qasımlı M., Allahmanlı M., Nəbioğlu M., Məmmədli A. (2023). Qərbi Azərbaycan aşıqları (poeziya antologiyası). Bakı: Zərdabi nəşr, 512 s.

Mirzəyev H. (2006). Dərələyəz folkloru. Bakı: Elm, 2006. 768 s.

Davut DEMİR
PhD, Arş. Gör. Dr.
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
davutdemiir@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-6381-4162

QƏRBİ AZƏRBAYCAN AŞIQLIQ SƏNƏTİNİN ƏN MÜHÜM NÜMAYƏNDƏLƏRİNDƏN AŞIQ ƏLƏSGƏRİN ŞEİRLƏRİNDƏ DİNİ-TƏSƏVVÜFİ ÜNSÜRLƏR

Summary. The aşıq tradition, with roots extending back to the fifteenth and sixteenth centuries, embodies the national and spiritual values of the Turkic peoples, preserves these values, and transmits them across generations through oral culture, forming one of the most important pillars of Turkish folk literature. The aşıq tradition constitutes a significant domain within Azerbaijani oral folk literature. Aşıq Ələsgər, born in the Göyçə region, along with many other aşıqs from various regions of Western Azerbaijan, occupies a prominent place within the Azerbaijani aşıq tradition. The poetic world of Aşıq Ələsgər rearticulates the deep religious and mystical (təsəvvüfi) knowledge of the Azerbaijani aşıq tradition in both symbolic and didactic dimensions. It is evident that the aşıq's religious knowledge is deeply connected with both the contemporary folk mystical tradition and the classical mystical discourse. Through this accumulated knowledge, the aşıq has powerfully addressed divine love, devotion to Haqq, the ideal of the perfect human (insan-ı kâmil), and the concept of wahdat al-wujud, endowing his compositions with a profound mystical testament-like discourse. In this study, we will examine the religious and təsəvvüfi elements in Aşıq Ələsgər's poetry and, by highlighting the bridges he establishes between mystical and oral folk literature, explore the aesthetic and conceptual ways in which he conveys mystical knowledge into his poetic expression.

Key words: Aşıq Tradition, Təsəvvüfi, Azerbaijani Oral Folk Literature, Divine Love, Unity of Being

Giriş. Türklər, insanlığın ən qədim mədəniyyət daşıyıcılarından biri olaraq əsrlər boyunca geniş bir coğrafiyaya yayılmış, yaşadıqları bölgələrdə özünəməxsus izlər buraxmış bir xalqdır. Orta Asiya bozqırlarından başlayaraq Ön Asiya, Qafqaz, Anadolu və Balkanlara qədər uzanan bu hərəkətlilik, həm siyasi, həm də mədəni baxımdan böyük bir dinamizmin göstəricisi olmuşdur. Türk xalqları, qurduqları dövlətlər və yaratdıqları sosial-siyasi sistemlər vasitəsilə dünya tarixinə mühüm təsir göstərmiş, bu uzun tarixi proses ərzində zəngin bir mədəni irs formalaşdırmışdır. Bu irsin davamlılığı, nəsildən-nəslə keçən ənənələr, ağız ədəbiyyatı nümunələri, dini-fəlsəfi dünyagörüş və dəyərlərlə təmin edilmişdir.

Türk mədəniyyətinin ən köklü təzahürlərindən biri olan aşıqlıq ənənəsi, əsrlər boyunca geniş bir coğrafiyada inkişaf edərək xalqın dünyagörüşünü, dini-mənəvi dəyərlərini və estetik duyarlılığını formalaşdıran mühüm bir söz sənəti sisteminə çevrilmişdir. Orta Asiyadan Azərbaycanın qərb bölgələrinə, Anadoluya və digər türk yurdlarına qədər uzanan bu şifahi ənənə, poetik dil, musiqi və irfani düşüncənin sintezindən ibarət mürəkkəb bir mədəniyyət mühiti yaratmış; âşıqlar isə yalnız sənətkar kimi deyil, həm də mənəvi dəyərlərin qoruyucusu və daşıyıcısı kimi tarix boyunca xüsusi rol oynamışdır. Bu geniş ənənə içində Azərbaycan âşıqlıq məktəbi, dini-təsəvvüfi düşüncənin poetik ifadəsindəki dərinlik, dil-üslub özəllikləri və estetik bütövlüyü ilə fərqlənir. Bu məktəbin ən önəmli nümayəndələrindən biri isə, şübhəsiz ki, Aşıq Ələsgərdir.

Aşıq Ələsgər məktəb-mədrəsə təhsili almasa da, öz fitri istedadı sayəsində ərəb hürufatı və əbcəd hesabı ilə bağlı incəlikləri, Şərq poetikasına məxsus şeiriyyət qanunlarını, Qurani-Kərim və İslam elminin dərinliklərini, təsəvvüf simvolikasını kifayət qədər mükəmməl şəkildə mənimsəyib. Yazı-pozu bilməsə də, şeirlərindən savad və dünyagörüşünün, fəlsəfi düşüncə tərzinin mükəmməlliyi açıq şəkildə görünməkdədir (Azərbaycan Aşıqlar Birliyi, 2023: 124).

Qərbi Azərbaycan bölgəsi, əsrlər boyunca aşıq sənətinin canlı şəkildə yaşadığı, irfani biliklərin və dini-mənəvi ənənələrin nəsildən-nəslə ötürüldüyü mühüm mədəni məkandır. Arif məclisləri, ustad-şəyird ənənəsi və ürfani biliklərin canlı şəkildə yaşandığı Göyçə mühiti, Aşıq Ələsgərin poetikasında dini-təsəvvüfi motivlərin formalaşması üçün əlverişli zəmin yaratmışdır. Bu mənəvi atmosfer onun yalnız poetik ifadə texnikasına deyil, həm də düşüncə dünyasının mahiyyətinə təsir etmişdir. Ağaverdi Xəlil (Xəlil, 2021: 108) bu barədə qeyd edir ki, "Aşıq Ələsgər də Göyçə mahalındakı arif məclislərini görüb, ustad Aşıq Alıdan dərs alıb, sənəti və ürfanı mənimsəyib və onu öz yaradıcılığında təbliğ edib. Ələsgər yaradıcılığı ürfani dəyərləri müasir dövrə daşıyan və onu yaşadan çox dəyərli sənət nümunəsidir". Araşdırmaçılar, həmçinin vurğulayırlar ki, aşığın dini düşüncə tərzi fərdi təcrübədən qaynaqlansa da, onun mənbəyində klassik sufi ənənəsi və kollektiv yaddaşın yaratdığı ortaq ürfani baxış dayanır. A.Xəlil (Xəlil, 2021: 111), aşığın yaradıcılığının "ənənədən və təsəvvüfdən gələn mənəvi dəyər konseptlərinin ifadəsi baxımından zəngin material verdiyini" bildirir. Əliyev isə (Əliyev, 2021: 299) Ələsgərin poetik sisteminin yalnız fərdi təsirlərlə deyil, "milli-genetik yaddaşda və daha çox altşüurda möhkəm oturuşmuş ortaq sufi-dərviş fəlsəfəsi" əsasında formalaşdığını qeyd edir. Bu yanaşmalar bütövlükdə göstərir ki, Aşıq Ələsgərin dini-təsəvvüfi motivləri təsadüfi deyil, uzun müddətli mədəni-mənəvi ənənənin sənətdəki təcəssümüdür və onun irsini Türk-İslam dünyasının davamlı mədəni xəttinin mühüm bir halqası kimi qiymətləndirməyə imkan verir.

Aşıq Ələsgər XIX əsr Türk-İslam irfanının böyük daşıyıcılarından biri kimi, həm bədii irsinin genişliyi, həm də düşüncə dünyasının çoxqatlılığı ilə diqqət çəkir. Onun yaradıcılığını formalaşdıran dini-təsəvvüfi biliklər, həm klassik Şərq mədəniyyətindən, həm də xalq arasında dolaşan irfani rəvayətlərdən qaynaqlanan zəngin bir mənəvi ənənənin məhsuludur. Şairin poeziyasında rast gəlinən dini motivlər təsadüfi bir təsirin deyil, İslam fəlsəfəsi, sufi təlimi və kollektiv yaddaşın yaratdığı ortaq düşüncə mühitinin nəticəsi kimi ortaya çıxır. Buna görə də onun şeirləri yalnız estetik bir yaradıcılıq nümunəsi deyil, həm də Türk-İslam dünyasının mədəni ardıcıllığını əks etdirən dəyərli mənbədir.

Aşıq Ələsgər, Azərbaycanın böyük şairləri Nizami, Füzuli, Nəsimi və Şərqin digər önəmli ədəbiyyat xadimlərinin əsərləri ilə yaxından tanış olmuşdur. Bu intellektual zənginlik və yazılı ədəbiyyatla qurduğu sıx əlaqə, onun öz sənətini formalaşdırmasında əsas rol oynamışdır. Filologiya elmləri doktoru Qəzənfər Paşayev (Paşayev, 2021: 29) qeyd edir ki, aşıq poeziyası yazılı ədəbiyyatla qarşılıqlı zənginləşmədə olub. Məhz bu proses nəticəsində klassik ədəbiyyatdan gələn "Əlif-lam", "Tərs əlifba" və "qıfılbənd" kimi janrlar Aşıq Ələsgər tərəfindən mənimsənilmişdir (Paşayev, 2021: 31-44). Aşıq Ələsgər bu janrları yaradıcılığına gətirərkən Nəsimi yaradıcılığının təsirindən bəhrələnmişdir (Paşayev, 2021: 42-44). Hətta Paşayev vurğulayır ki, bu janrları dərk etmək üçün "Şəriət" və "Təriqət" elmindən xəbərdar olmaq gərəkdir (Paşayev, 2021: 43).

Aşıq Ələsgərin poetik sistemində insan anlayışı sadəcə bir mövzu deyil, yaradıcılığın ontoloji mərkəzini təşkil edən əsas sütundur. Aşıq, insanı mütləq həqiqətə yönəlməyə qadir ruhani bir varlıq kimi səciyyələndirməklə yanaşı, həm də onu ciddi əxlaqi öhdəlikləri olan ictimai bir şəxsiyyət kimi dəyərləndirir. Təsəvvüfün "özünü tanıma" prinsipi ilə eyniyyət təşkil edən bu baxış bucağı, şairin poetikasında daxili mənəvi təkamüllə zahiri davranış bütövlüyünün vəhdətinə söykənən bir əxlaq modeli formalaşdırır. Bu mənada kamillik anlayışı bilginliyin fövqündə dayanan bir idrak mərhələsi kimi çıxış edir:

Kamillik insanın əxlaqi və mənəvi inkişafını tamamlayaraq özünü, həyatı, həqiqəti və ümumi mənada yaradılışın mahiyyətini dərk etməsini ifadə edir... Kamillik bilginliyin növbəti mərhələsidir. Şəxs nə qədər çox məlumata sahib olsa da, bu biliklərin qaynağını və varoluş səbəblərini həqiqətə uyğun şəkildə şərh etməkdə acizdirsə, kamil olması mümkün deyildir (Demir, 2025: 171).

Ələsgər yaradıcılığında insanın bu ali mövqeyi onun kainatın yaradılış qayəsi (əşrəf-i məxluqat) olması ideyası ilə birbaşa bağlıdır. Aşıq üçün mənəvi ucalıq subyektiv bir inziva ilə məhdudlaşmır; o, kamil insanın cəmiyyət içindəki sosial və etik duruşunu mütləq şərt hesab edir. Bu mənəvi sistemdə nəfsin tərbiyəsi təkcə fərdi xilasın deyil, həm də ictimai mühitdə "xoş səda" qazanmağın, yəni nümunəvi xarakter nümayiş etdirməyin təməlidir. Beləliklə, Ələsgərin insan təsəvvürü teoloji dərinlik, etik məsuliyyət və mənəvi-fəlsəfi qatların bir-birini tamamladığı çoxşaxəli bir mahiyyət kəsb edir.

Aşığın əsərlərində müşahidə olunan vəhdət düşüncəsi, kainatı ilahi nizamın müxtəlif təzahürləri kimi qəbul edən sufi metafizikası ilə sıx əlaqəlidir.

Təbiətdəki hər bir şey fövqəladə bir nizamın tərkib hissəsidir. Fəsillər, canlı ekosistemi, planetlərin hərəkəti və s. hər şey Allahın sonsuz elmi nəticəsində yaratdığı bir düzən çərçivəsində, müəyyən bir dövrədə hərəkət edir. Heç bir şey səbəbsiz yaradılmamışdır; bəsit görünən bir çox məqam, əslində, zərurət və bir o qədər də əhəmiyyət kəsb edir. Bu səbəbdən, kainatdakı hər bir ünsür Allahın qüdrətinin bir nəticəsi və təzahürüdür (Demir, 2025: 93).

Ələsgərin poeziyasında kainatın yaradılışı, dünyanın faniliyi, insanın öz mənini dərk etməsi kimi mövzular ilahi birliyin poetik izahı kimi təqdim olunur. Bu yanaşma, sufi dünyagörüşünün Ələsgərdə yalnız termin səviyyəsində deyil, fəlsəfi dərinliklə mənimsənildiyini göstərir. Bu təsəvvüfi anlayışın təzahürlərini istər Azərbaycan, istərsə də Türkiyə aşıqlarının bir çox əsərlərində aydın şəkildə müşahidə edirik. Xüsusilə, Aşıq Ələsgər kimi ustad sənətkarların yaradıcılığında təbiət İlahi camalın (gözəlliyin) aynası kimi çıxış edir. Bu baxımdan aşıq poeziyasındakı vəhdəti-vücud fəlsəfəsi, insanı əşyaya və hadisələrə yalnız maddi gözlə deyil, "bəsirət gözü" ilə baxmağa sövq edərək, hər bir zərrədə Yaradanın hikmətini görməyə imkan tanıyır.

"İslam inancında və təsəvvüfdə dünya həyatı bir fürsət və imtahan meydanı kimi qəbul edilir. İnsanın burada həyata keçirdiyi hər bir əməl, axirət həyatındakı qarşılığını müəyyən edir" (Demir, 2025: 121). Ələsgərin şeirlərində də dünya həm faniliklə yoğrulmuş bir imtahan yeri, həm də ilahi nizamın sirrini daşıyan işarələr sistemi kimi təqdim olunur. İnsanın bu aləmdə ortaya qoyduğu hər bir niyyət və əməl, axirət həyatındakı əbədi qarşılığını müəyyən edən bir toxum mahiyyətindədir. Dünya həyatı, bir tərəfdən insanın özünü reallaşdırdığı, digər tərəfdən isə ilahi hüzura hazırlıq gördüyü bir tarladır. Burada əkilən hər bir fəzilət axirətdə mükafat, yol verilən hər bir xəta isə məsuliyyət olaraq şəxsin qarşısına çıxacaqdır. Dolayısı ilə dünya, axirətin başlanğıcı və onun ayrılmaz bir hissəsidir. Aşıq Ələsgər poeziyasında bu həqiqət dünyanın faniliyi və "vəfasızlığı" mövzusu ilə tez-tez işlənir. Lakin Ələsgər üçün dünyadan imtina etmək ondan əl çəkmək deyil, dünyanın aldadıcı bər-bəzəyinə qapılmadan hər anı "imtahan şüuru" ilə yaşamaqdır. O, şeirlərində insanı qəflət yuxusundan oyanmağa və ömür sərmayəsini doğru dəyərləndirməyə çağırarkən, əslində təsəvvüfün "ölməzdən əvvəl ölmək" (nəfsi tərbiyə etmək) prinsipinə vurğu edir. Nəticə etibarilə, bu inanc sistemində dünya və axirət bir-birini inkar edən deyil, insanın təkamül prosesində bir-birini tamamlayan iki əsas mərhələdir.

Aşıq Ələsgərin dini-təsəvvüfi birikimi yalnız şəxsi inanclarla deyil, çoxqatlı bir mədəni mühitin təsiri ilə formalaşmışdır. XIX əsrin siyasi dəyişiklikləri, xalqın mənəvi ehtiyacları, klassik irfan ənənəsi, aşıq məktəblərinin kollektiv yaddaşı və gündəlik sosial həyat onun poeziyasının mənəvi qatlarını şəkilləndirən əsas mənbələr olmuşdur. Bu səbəblə Ələsgərin yaradıcılığı həm dini biliklərin, həm klassik ədəbiyyatın, həm də türk xalq poeziyasının yüksək bir sintezini təmsil edir.

Aşıq Ələsgərin Şeirlərində Dini-Təsəvvüfi Ünsürlər

Vəhdəti-vücud fəlsəfəsinə görə, kainatdakı hər bir zərrə Allahın bir təzahürüdür. Ələsgər poeziyasında təbiət və insan gözəlliyi Yaradanın "Camal"ının aynası kimi təqdim olunur.

Aşıq "Bax-bax" şeirində (Zimistanoğlu, 2014: 227) təbiətdəki və bağdakı hər bir ünsürdə Allahın "Həqq" ismini görür:

Həyyü, həqqü hakim sənsən,
Həyyə bax, bu bağa bax-bax!

Burada "Həyy" (Diri olan) və "Həqq" (Mütləq həqiqət) sifətləri ilə müraciət olunan Allahın qüdrətinin kainatın (bağın) hər küncündə görünməsi vurğulanır. Aşıq Ələsgərin *"Görürsənmi Oğrun Baxan Gözəli"* şeiri (Zimistanoğlu, 2014: 46) görünüşcə məhəbbət lirikası təsiri bağışlasa da, dərin qatında vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin poetik izlərini daşıyır. Ələsgər çox zaman insan gözəlliyini sadəcə fiziki bir təsvir kimi təqdim etmir; gözəlin simasında ilahi camalı, yəni Allahın gözəlliyinin təcəllisini seyr edir. Bu yanaşma klassik sufi poeziyasında Mövlana, Füzuli və Nəsiminin poetik baxışları ilə səsləşir və varlığın hər bir parçasında ilahi nurun əks olunduğunu qəbul edən vəhdəti-vücud düşüncəsi ilə bağlıdır.

Öz nurundan xəlq eyləyib ilahi,
Gözləri qüdrətdən sürmələnibdi.

Burada "öz nurundan yaratmaq" ifadəsi sıradan bir gözəllik tərifi deyil; sufi dünyagörüşündə nur Allahın yaratma qüdrətini və varlığın əsasını bildirir. Aşıq Ələsgər gözəlin yaradılışını ilahi nurun təcəssümü kimi təsvir etməklə insanın zatının ilkin başlanğıcının Allahdan qaynaqlandığını vurğulayır. Gözlərin "qüdrətdən sürmələnməsi" isə Yaradanın qüdrətinin insanda görünən ən parlaq təcəlli nöqtələrindən biri kimi metaforik şəkildə təqdim olunur. Bu təsvir bir tərəfdən estetik gözəllik yaratdığı halda, digər tərəfdən sufinin "varlığı Allahın sifətlərinin aynası kimi görməsi" prinsipinə uyğundur.

Aşıq Ələsgərin "Allahın Adı İlə" şeiri (Zimistanoğlu, 2014: 9-10) hərf-təfsir və əlifba rəmzləri üzərində qurulan irfani-təsəvvüfi bir şeirdir. Hər bir hərf Allahın bir sifətinə, bir dini məna qatına və ya bir irfani anlayışa işarə edir. Bu forma həm klassik Şərq poeziyasında, həm də sufi ədəbiyyatında geniş yayılmışdır. Şeir bütövlükdə təsəvvüfi bir kosmologiyanı, ilahi birliyin (təvhidin) və insanın mənəvi yolunun rəmzlərini ehtiva edir. *"İbtidada "əlif" – Allah, "Be" – birliyə dəlalətdi. "Te" – təkdi, vahidi-yekta, "Xe – birdi xaliqi-əkbər" "Ye – yekdi adil padişah" "Lam-əliflə – birdi Allah".* Bu dizələrdə "əlif" ilahi başlanğıcın, "be" tövhidin, "te" isə Allahın təkliyinin rəmzi kimi təqdim olunur. Bu ardıcıllıqdan sonra gələn "xe birdi xaliqi-əkbər", "ye yekdi adil padişah" və "lam-əliflə birdi Allah" misraları rəmzi sistemi daha da genişləndirərək ilahi birliyin müxtəlif sifətlərini üzə çıxarır. Burada hərflər sadəcə yazı işarəsi kimi deyil, ilahi zatın müxtəlif təcəlliləri kimi təqdim edilir. "Xaliqi-əkbər" ifadəsi Yaradıcı və Uca Allah anlayışını, "adil padişah" sifəti ilahi ədalət və hakimiyyət məfhumlarını, lam-əlif quruluşu isə həm vizual, həm də məna baxımından vahidliyin ənənəvi sufi simvolikasını əks etdirir. Bu rəmzlər bir yerdə götürüldükdə Aşıq Ələsgərin dünyagörüşündə varlığın müxtəlif ad və sifətlər vasitəsilə görünən, lakin mahiyyət etibarilə tək və bölünməz olan bir ilahi həqiqətdən ibarət olduğunu göstərir. Hərflərin metafizik mənalarla yüklənməsi hürufi ənənənin poetik bir davamı kimi çıxış edir və vəhdəti vücud düşüncəsinin əsas prinsipinə, yəni çoxluq içində birliyin mövcudluğuna tam uyğun gəlir. Bu baxımdan şeir ilahi təkliyin müxtəlif rəmzlərlə təsdiq edildiyi, sufi metafizikasının poetik dillə ifadə olunduğu sistemli bir tövhid şərhi xarakteri daşıyır.

Şeirdə hərflərin mənalandırılması yalnız kosmoloji bir quruluş yaratmır, eyni zamanda insanın mənəvi təkamül yolunu işarələyən sufi mərhələlərini də modelləşdirir. Zikr, şövq və fəna kimi məqamları əks etdirən misralar buna nümunədir: *"Zal" – zikr eylə dildə əzbər, "Şin" – şövq elə o mövlaya, "Fe" – fəna…* kimi misralar hərflərin sufi yolunun mərhələlərinə, yəni zikr, şövq, eşq, fəna və səna ardıcıllığına uyğunlaşdırıldığını göstərir. Bu isə şairin təsəvvüfi bilikləri yalnız nəzəri səviyyədə deyil, poetik təfəkkürün aktiv komponenti kimi mənimsədiyini sübut edir. Şeirdəki "fəna" anlayışının xüsusi vurğulanması, nəfsin aradan qalxması və insanın ilahi həqiqətlə qovuşması kimi klassik sufi mərhələsinin Aşıq Ələsgər poetikasında nə qədər mühüm yer tutduğunu göstərir.

Əsərdə ariflik və kamillik ideyaları da mühüm yer tutur. Şeirin əvvəlindəki *"Arif bu elmə bələddi"* misrası kamil insan modelinin əsas göstəricisini, yəni həqiqətə dair dərin bir biliyi simvolizə edir. Bu yanaşma təsəvvüfdə insanın mənəvi təkamülünün bilik və özünü dərketmə ilə başladığını göstərən "mərifət" mərhələsinə uyğundur. Şeirdə hərflərin fonetik işarələrdən kənar, ilahi aləmin sirrini açıqlayan metafizik kodlar kimi təqdim edilməsi Aşıq Ələsgərin insanı həm ruhani kamala, həm də əxlaqi bütövlüyə çağıran dünya görüşünü nümayiş

etdirir. *"'Sad' -səbri-Şahi-Heydərə"* və *"'He' -mehribandı halala"* kimi misralar sufi əxlaqının təməl prinsipləri olan səbir, mərdlik, mərhəmət, doğruluq və nəfs tərbiyəsinin şeirdə ardıcıl şəkildə yer aldığını göstərir.

Şeirdə Hz. Əli və Əhli-Beyt vurğusu da diqqətəlayiqdir. *"'Sad' -səbri-Şahi-Heydərə", "'Zad' -zərbin vurdu Əntərə"* və *"'Re' -rəsulumuz Əhməddi"* kimi misralar Aşıq Ələsgərin poetikasında Əhli-Beyt irfanının mühüm bir mənəvi sütun olduğunu ortaya qoyur. Bu motivlər Azərbaycan aşıq mühitində, xüsusilə, Göyçə bölgəsində geniş yayılmış irfani ənənənin davamı kimi çıxış edir və sufi düşüncəsinin həm teoloji, həm də etik aspektlərini poetik şəkildə ifadə edir. Aşıq Ələsgər bu rəmzlər vasitəsilə dini şəxsiyyətləri yalnız tarixi fiqurlar kimi deyil, ilahi hikmətin daşıyıcıları və mənəvi yolun rəhbərləri kimi təqdim edir.

Şeirdə dünya və axirət münasibətləri də təsəvvüf düşüncəsinin hüdudları daxilində açıqlanır. *"'Qaf" -qiyamətdi"* və *"'Vav' -vay deyər, yatma, oyan"* kimi misralar insanın dünyada məsuliyyət daşıdığını, qəflətdən uzaq durmalı olduğunu və axirət şüurunun daim diri saxlanmasının vacibliyini vurğulayır. Bu baxış tərzi təsəvvüfü yalnız metafizik bir düşüncə kimi deyil, həm də əxlaqi və praktik bir yaşam sistemi kimi qəbul edən klassik Azərbaycan irfan ənənəsi ilə uyğunluq təşkil edir. Şeirin sonunda yer alan *"Aşıq Ələsgər, tutduğun günah / Bağışlansa, çox hörmətdi"* misraları kamil insanın təvazö prinsipini və sufi poeziyasının əsas qayəsini, yəni insanın həmişə öz acizliyini bilməli olduğunu ifadə edir.

Aşıq Ələsgərin "Bizdən Salam Olsun Arif Olana" şeiri (Zimistanoğlu, 2014: 126) dini, kosmoloji və irfani suallarla qurulmuş mürəkkəb poetik struktura malik olub, arif və mürid zümrəsinə xitab edən təlim xarakterli bir mətndir. Şeir bütövlükdə yaradılışa, ilahi nizamın mahiyyətinə, ibadətin batini dəyərinə və ölümün həqiqətinə yönələn sufi düşüncə tərzinin poetik şəkildə ifadəsi kimi çıxış edir. Şeirin ilk bəndi yaradılışın başlanğıcı ilə bağlı ardıcıl suallarla açılır və Aşıq Ələsgər bu sualları yalnız arifə ünvanlayır:

Bizdən salam olsun arif olana,
Haqq nə gündə xəlq eylədi dünyanı?
Yer ilə göy nə saatda bəhs etdi?
Yer nə üstə bəndə saldı asmanı?

Bu suallar sadəcə poetik maraq deyil; aşıq burada Qurani-Kərimin yaradılışla bağlı ayələrinin işarə xarakterli təfsirini arifə ünvanlayır. Sufi təlimində yaradılışın "nə zaman" və "necə" sualları, həqiqətdə, ilahi qüdrətin təcəllilərinin anlaşılması üçün verilir. Aşıq da bu poetik sualların arxasında Qurana söykənən geniş bir kosmologiyanı işarə edir. Ələsgərin əsas istinad nöqtəsi Quranda bir neçə dəfə təkrarlanan əsas yaradılış motivləridir. Bunlardan birincisi Ənbiya, 30-cu ayədir: *"Məgər kafir olanlar görmürlərmi ki, göylə yer birbiri ilə bitişik ikən Biz onları ayırdıq və hər bir canlı şeyi sudan yaratdıq. Yenə də iman gətirmirlər?"* Lakin Ələsgərin sualları Qurandakı digər yaradılış ayələri ilə də üst-üstə düşür və onun bu bilgilərə geniş şəkildə bələd olduğunu göstərir. Bu kontekstdə Fussilət surəsinin 9-12-ci ayələri xüsusi əhəmiyyət daşıyır: *De: "Siz, iki gündə yeri yaradanı inkarmı edirsiniz və Ona bərabər tutursunuz? O, aləmlərin Rəbbidir."O, yerə sabit dağlar yerləşdirdi, orada bərəkətlər yaratdı və ərzaqların miqdarını dörd gündə müəyyən etdi. Bu, (ruzi) istəyənlər üçün bərabərdir. Sonra O, yaradılışı tüstü halında olan göyə yönəldi və ona və yerə belə buyurdu: "İstəyərək də, istəməyərək də gəlin!" Onlar da: "İstəyərək gəldik" – dedilər. Beləliklə, O, iki gündə yeddi göy yaratdı və hər göyə öz işini vəzifə olaraq bildirdi. Biz ən yaxın göyü çıraq və qoruma ilə bəzədik. Bu, qüdrətli və bilikli Allahın ölçüsüdür.*

Aşıq Ələsgər ikinci bənddə Merac yolçuluğunun mahiyyətini arifin düşünməli olduğu ilahi həqiqətlər kimi təqdim edir. Şairin poetik sualları Quran ayələrinin işarə etdiyi mətləblərə əsaslanır və Meracın həm zahiri, həm də batini qatını nəzərə çatdırır.

Asman nə istədi bari-xudadan?
Xuda nə əmr etdi ərşi-əladan?
Kim idi gəldi, kimi apardı haradan?
Nə surətdə gördü Məscid-Əqsanı?

Aşıq Ələsgər bu bənddə Merac hadisəsini ardıcıl suallar vasitəsilə irfani bir çərçivəyə daşıyır və Peyğəmbərin gecə yolçuluğunun mahiyyətinə yönəlmiş dərin düşüncə qatını ortaya qoyur. Birinci misrada "asman"ın Allahdan nə istəməsi sualı göyün fərdiləşdirildiyi, sufi poetikasına xas bir obrazlılıq yaradır. Sufi ənənəsində göylərin Peyğəmbərin nuruna həsrət qalması tez-tez işlədilən bir motivdir və bu mənzərə Qurandakı Merac təsvirinin ümumi ruhu ilə səsləşir. İsra surəsinin 1-ci ayəsində Allahın bəndəsini gecə Məscidül-Həramdan Məscidül-Əqsaya aparması və ona ayələrini göstərməsi qeyd olunur; bu ayə birinci misranın semantik arxa planında duran əsas ilahi çərçivəni müəyyənləşdirir. İkinci misrada ərşi-əladan gələn ilahi əmr sorğulanır və burada mövzu Meracın başlanğıcında dayanan metafizik nizamın tələtümlərinə yönəlir. Nəcm surəsinin 13-18-ci ayələrində Peyğəmbərin Cəbrayılı öz əsl surətində müşahidə etməsi, sidrətül-müntəha sərhədinə yüksəlməsi və "Rəbbinin böyük ayələrindən bəzilərini görməsi" ifadə edilir ki, bu təsvir şairin ikinci misrada soruşduğu ilahi əmr və hüzur anlayışını tamamlayır. Üçüncü misra Meracın zahiri ardıcıllığını – gələn Cəbrayılın, aparılan Məhəmməd Peyğəmbərin, səfərin başladığı Məscidül-Həramın – ümumiləşdirilmiş şəkildə sorğuya

çəkir. Bu ardıcıllıq eyni şəkildə İsra 1 ayəsində bəyan olunduğu üçün Aşıq Ələsgər sualı faktı yenidən təsdiqləmək üçün deyil, bu hadisənin batini mənasını düşünməyə çağırmaq üçün verir. Sonuncu misrada Peyğəmbərin Məscidül-Əqsanı hansı surətdə gördüyü sualı Meracın zahiri müşahidədən kənara çıxan mahiyyətinə işarə edir. Nəcm surəsinin aid ayələrində Peyğəmbərin gördüyü ayələrin zahiri forma ilə məhdudlaşmadığı, onun "gözünün gördüyünü yalan saymadığı" xüsusi vurğulanır; bu məzmun son misranın irfani perspektivini tamamilə açıqlayır. Beləliklə, Aşıq Ələsgərin bu bəndi Merac hadisəsini həm Quranın təqdim etdiyi ilahi faktlarla, həm də sufi düşüncəsinin batini şərh ənənəsi ilə vəhdət halında təhlil edən çoxqatlı poetik sistem yaradır.

Nə ab ilə orda aldı dəstəmaz?
Neçə rükət əda eylədi namaz?
Neçə kimsənəyə oldu pişnamaz?
Onlar baqidimi, olubmu fani?

Aşıq Ələsgər bu bənddə Merac gecəsinin ibadət yönümlü mərhələlərini ardıcıl suallar vasitəsilə arif şüurunun diqqətinə təqdim edir. Bənddəki ilk sorğu Peyğəmbərin Meracda necə dəstəmaz aldığı məsələsinə yönəlib. Ənənəvi İslam qaynaqlarında Meracda dəstəmazın hansı su ilə alındığı barədə qəti mətn yoxdur; lakin böyük alimlərin izahlarına görə bu sual zahiri bir məlumatdan çox, Meracın "təmizlik və hüzur" üzərində qurulmuş mənəvi mahiyyətinə işarə edir. Meracın ibadət mərhələləri ilə bağlı ən mühüm məqam Peyğəmbərin Məscidül-Əqsada bütün peyğəmbərlərə imamlıq etməsidir. Bu hadisə səhih mənbələrdə geniş şəkildə təsdiq olunmuşdur: Məhəmməd Peyğəmbər Merac gecəsində Məscidül-Əqsaya daxil olmuş, orada Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa və digər peyğəmbərlərin toplandığı məclisdə onlara namaz qıldırmışdır. Bu hadisə Meracın ən mühüm rəmzlərindən biri olan "son peyğəmbərliyə şahidlik" məzmununu ifadə edir və sufi ənənəsində nübüvvət zəncirinin tamamlanması kimi şərh olunur. Bəndin sonundakı "baki-fani" sorğusu namazda iştirak edən peyğəmbərlərin əbədi həyat və ilahi məqam anlayışına toxunur. İslam inancına görə bütün peyğəmbərlər dünya həyatını başa vurmuş olsalar da, ruhları ilahi hüzurda diri sayılır və Peyğəmbərə Meracda cəmət olmaları bu mənəvi diriliyin göstəricisi kimi qəbul edilir. Beləliklə, Aşıq Ələsgərin bu bəndi Merac gecəsinin ibadət yönünü təsvir edən dini məlumatların poetik bir ümumiləşməsi olaraq çıxış edir və arif şüurunun düşünəcəyi məsələləri sufi estetikasına uyğun simvolik qatlarla birləşdirir.

Tez verəsən bu sözlərin isbatın;
Nədəndi binası Abi-Həyatın?
Hardadı məqamı Mələk əl-movtun?
Nə tövr ilə alır insandan canı?

Aşıq Ələsgər bu bənddə həyatın başlanğıcı və sonu ilə bağlı ən fundamental teoloji məsələləri ardıcıl şəkildə diqqətə gətirir və arif şüurunu bu mövzular üzərində düşünməyə çağırır. Buradakı metafizik suallar ölümün yalnız fiziki bir son olmadığını, ruh üçün yeni bir mərhələnin başlanğıcı olduğunu göstərir. *"Abi-Həyatın binası nədir?"* misrası əbədi həyatın mənşəyinə, ilahi nurun qaynağına işarə edir. Bu mövzu Quranda həyatın başlanğıcı ilə əlaqəli ayələrlə səsləşir. Məsələn, *"Məgər kafir olanlar göylə yer bitişik ikən bizim onları ayırdığımızı, hər bir canlını sudan yaratdığımızı bilmirlərmi? Yenə də iman gətirməzlər?"* (*Ənbiya, 30).* Bu ayə həyatın qaynağı kimi suyun ilahi yaradılışdakı yerinə işarə edir və Ələsgərin sualının teoloji kontekstini müəyyənləşdirir. Bəndin növbəti sualı Mələkül-mövtün məqamı ilə bağlıdır. Quranda ölüm mələyinin vəzifəsi aydın şəkildə bəyan olunur: *"De: Sizin üçün vəkil edilmiş ölüm mələyi canınızı alacaq, sonra Rəbbinizə qaytarılacaqsınız." (Səcdə, 11).* Bu ayə Mələkül-mövtün xüsusi bir məkanla məhdudlaşdırılmadığını, onun fəaliyyətinin ilahi bir təyinlə gerçəkləşdiyini göstərir. Bənddəki son sorğu ölüm mələyinin insanın canını necə aldığı sualını gündəmə gətirir. Quranda bu proses müxtəlif hallara görə fərqli şəkildə təsvir edilir: *"Allah canları onların ölümü zamanı alır…" (Zumər, 42); " (Kafirlərin) canlarını mələklər onların üzlərinə və arxalarına vuraraq alar…" (Ənfal, 50); "O kəslər ki, mələklər onların canlarını xoşluqla alar və (onlara) 'Salam olsun sizə! Etməkdə olduğunuz əməllərə görə Cənnətə daxil olun!' (deyərlər)." (Nəhl, 32).* Bu ayələr insan ruhunun alınmasının müxtəlif vəziyyətlərdə fərqli təcəllilərini göstərən ilahi məlumatlardır və Aşıq Ələsgərin bəndində toxunduğu sualların mənbəyini təşkil edir.

Bu təzə kəlamdı, olsun yəqini,
Kəbə – qibləm, dinim – Məhəmməd dini,
Atam Alməmməddi, Göyçə sakini,
Adım Ələsgərdi, yaxşı bil, tanı!

Aşıq Ələsgər şeirin son bəndində poetik suallar vasitəsilə qurduğu geniş dini-irfani panoramanı şəxsi kimliyini təsdiqləyən qəti və yekun bir bəyanla tamamlayır. "Bu təzə kəlamdı, olsun yəqini" misrası söylədiklərinin sadəcə poetik bir ilham deyil, dərin inanc və əminliklə ifadə olunan həqiqətlər olduğunu vurğulayır. Ardınca "Kəbə qibləm, dinim Məhəmməd dini" deməklə ustad öz dini aidiyyətini açıq şəkildə bəyan edir və bütün irfani düşüncəsinin İslamın əsaslarına söykəndiyini bildirir. "Atam Alməmməddi, Göyçə sakini, adım Ələsgərdi" misraları isə onun təsəvvüfi bilgiləri şəxsi uydurma kimi deyil, real bir tarixi şəxsiyyət olaraq, müəyyən bir mədəni, coğrafi və nəsil bağlılığının içindən səsləndirdiyini göstərir. Beləliklə, şair bu bəndlə

həm mənsubiyyətini, həm də irfani sözlərinin məsuliyyətini öz üzərinə götürərək şeirini möhkəm bir kimlik möhürü ilə tamamlayır.

Aşıq Ələsgərin "Dünyada" şeiri (Zimistanoğlu, 2014: 231-232) onun dini-təsəvvüfi dünyagörüşünün daha praktik, əxlaqi və irşad yönümlü qatını əks etdirir. Şeir üç əsas məna mərkəzi ətrafında cəmlənir: axirət şüuru, əxlaqi məsuliyyət və nəfs tərbiyəsi. Bu baxımdan poetik mətn bağlama xarakteri daşıyır; yəni şair öz irfan yolunu ümumi hikmətlə yekunlaşdırır və arif oxucunu həm xəbərdar edir, həm də tərbiyəvi bir mövqeyə səsləyir. Şeirin ilk bəndi insanın dünya həyatına deyil, axirətin qəti həqiqətinə yönəlik yaşamalı olduğu düşüncəsini vurğulayır:

Sirat, sual qabaqdadı,
Nə damaxdı dünyada?!
Kəlmeyi-şəhadət lazımdı
Ölən vaxtı dünyada.
Tut orucun, qıl namazın,
Şükür eylə Allaha,
Gül olma dünya malına,
Qalacaqdı dünyada.

"Sirat, sual qabaqdadı" misrası, Quranda bildirilən hesab və sorğu anını yada salır; insanın qarşılaşacağı sorğu mərhələsinin qaçılmaz olduğunu bildirir. Ardınca səslənən *"Kəlmeyi-şəhadət lazımdı ölən vaxtı dünyada"* ifadəsi iman gətirmənin və tövhid şəhadətinin hər bir müsəlmanın axirət səfərinin əsas şərti olduğunu təsdiqləyir. Bu bənddə dünya həyatının müvəqqətiliyi və əbədi həyata hazırlığın əhəmiyyəti xüsusi vurğulanır ki, bu da Ələsgərin dini poeziyasında tez-tez rast gəldiyimiz axirət mərkəzli baxışın davamıdır. İkinci bənd şairin insanı əxlaqi davranışa çağıran didaktik mövqeyini ortaya qoyur:

Yalan deyib, qeybət etmə,
Rəhmin gəlsin canına,
Öz-özünə fəxr eyləyib,
Baxma şövkət-şanına.
Əzrayıl əlində çəngəl
Gələcəkdi yanına,
Qəzəbindən gül irəngin
Solacaxdı dünyada.

"Tut orucun, qıl namazın, şükür eylə Allaha" misrası İslamın ibadət sisteminin əsaslarını xatırladır və insanın Allaha yaxınlaşmasının əməl ilə mümkün olduğunu bildirir. Bununla yanaşı *"Yalan deyib, qeybət etmə"* kimi ifadələr Quranda və hədislərdə dəfələrlə qadağan edilən mənəvi xəstəliklərdən uzaq durmağın vacibliyini vurğulayır. Bəndin kulminasiya nöqtəsi isə *"Əzrayıl əlində çəngəl gələcəkdi yanına"* misrasıdır; burada ölümün qəfil və qaçılmaz olduğu gerçəyi təsəvvüfi dillə xatırladılır. Şair insanı zahiri şövkətə aldanmaqdan çəkindirir, çünki dünya malı müvəqqəti, nəfsani iddialar isə insanı həlakətə aparan yoldur. Son bənd Ələsgərin həm mənəvi yolunu, həm də öz şəxsi irfan təcrübəsini poetik şəkildə ifadə edir:

Şəyirdlikdə can çürütdüm,
Hərgiz ustad olmadım;
Nəfs öldürdüm, düz dolandım,
Dostumdan yad olmadım;
Ələsgərəm, qan ağladım,
Ölüncə şad olmadım;
Dostlarımla fələk mənə
Qara baxdı dünyada.

"Şəyirdlikdə can çürütdüm, hərgiz ustad olmadım" söyləməsi aşıq yaradıcılığında təvazökarlığın, yəni "olduğunu deyil, olmaq istədiyini" ifadə etməyin klassik bir nümunəsidir. Burada şair nəfsini tərbiyə etməyə çalışdığını, düz yol tutduğunu, dostlarına sədaqət göstərdiyini, lakin taleyin sərt imtahanlarına daima məruz qaldığını bildirir. *"Ələsgərəm, qan ağladım, ölüncə şad olmadım"* misrası isə təsəvvüf şeirində tez-tez rast gəlinən "dünya sərtliyinə qarşı mənəvi səbir" anlayışının səmimi bir ifadəsidir. Beləliklə, bu bənddə arif insanın özünü hesaba çəkməsi, nəfsini ittiham etməsi və təvazö ilə davranması kimi sufi prinsipləri qabarıq şəkildə görünür.

Ələsgərin "Baş endirir" şeiri (Zimistanoğlu, 2014: 229-230) dini-təsəvvüfi anlam qatlarının yüksək dərəcədə yoğunlaşıb poetik bir sistem halına gəldiyi mətnlərdən biridir. Şeirin ilk iki bəndi iman, tövhid, nübüvvət, həqiqət və təriqət kimi məfhumları həm klassik sufi düşüncəsinin, həm də Azərbaycan aşıq irfanının çərçivəsində şərh edən zəngin bir dünyagörüşünü əks etdirir. Bu şeir, ümumilikdə, insanın ilahi həqiqət qarşısında təvazö mövqeyini, mənəvi təkamül yolunun mərhələlərini və fani dünya dəyərlərinin əhəmiyyətsizliyini vurğulayan poetik bir irfan təlimidir.

Ələstidən "bəli" deyən
Sübhana baş endirir.
Məhəmmədə tabe olan
Qurana baş endirir.
Özü birdi, adı minbir,
Vəhdəhu əl-laşərik,
Əhli-mömin görə bilməz,
Pünhana baş endirir.

Birinci bənddə Aşıq Ələsgər İslam inancının mərkəzi elementlərini rəmzi şəkildə ifadə edir. Bənddə işlədilən *"Ələstidən 'bəli' deyən / Sübhana baş endirir"* misrası sufi təlimində mühüm yer tutan "Ələst bəzmi"nə işarədir. Qurani-Kərimin Əraf surəsi, 172-ci ayəsində qeyd olunan bu mənzərəyə görə bəşər övladı ruhlar aləmində Allahın "Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?" sualına "Bəli" cavabı vermişdir. Aşıq burada möminin ibadət etməsini o ilkin "bəli"nin dünyadakı təsdiqi kimi təqdim edir. Yəni, baş əymək sadəcə zahiri səcdə aktı deyil, ruhun əvvəlcə verdiyi əhdin "təzələnməsi"dir. Bənddə ardınca gələn: *"Məhəmmədə tabe olan / Qurana baş endirir"* misrası nübüvvət və kitab inancının bir-birindən ayrılmazlığını vurğulayır. Peyğəmbərə (s.ə.s) tabe olmaq, mahiyyət etibarilə Quranın hökmünə boyun əyməkdir. Şair, həmçinin tövhid əqidəsini belə ifadə edir: *"Özü birdi, adı minbir, / Vəhdəhu əl-laşərik".* Bu misralar Allahın təkliyini, ortağı və şəriki olmadığını bildirən Qurani-Kərimdəki "vəhdehu lə şərikə ləh" (Onun şəriki yoxdur) prinsipini poetik dildə ifadə edir. "Adı minbir" ifadəsi isə sufi poeziyasında Allahın yüzlərlə, minlərlə sifət və təcəllisi olduğu düşüncəsinə uyğundur. Varlığın hər qatında Onun müxtəlif adlarla (əsmaül-hüsna) görünməsi vəhdəti-vücud anlayışının əsas sütunlarından biridir. Bəndin son misrasında *"Əhli-mömin görə bilməz, pünhana baş endirir"* ifadəsi möminin ilahi həqiqət qarşısında sərgilədiyi təvazökarlığı poetik şəkildə tamamlayır. Burada "pünhan" – yəni gözlə görülməyən, lakin əsərləri ilə tanınan ilahi mahiyyət nəzərdə tutulur və şair möminin bu görünməz həqiqətə hörmətlə boyun əydiyini bildirərək bəndin mənəvi çərçivəsini məntiqli şəkildə yekunlaşdırır.

Ölməyincə bu sevdadan
Çətin dönəm, usanam,
Həqiqətdən dərs almışam,
Təriqətdən söz qanam;
Şahi-Mərdan sayəsində
Elm içində ümmanam;
Dəryaların qaydasıdı:
Ümmana baş endirir.

Şeirin ikinci bəndi aşığın mənəvi yolunu təsvir edir və sufi mərhələlərinin poetik şəkildə ifadəsidir. Bəndin girişində *"Ölməyincə bu sevdadan / Çətin dönəm, usanam"* misrası təsəvvüfdə nəfsin tərbiyəsi və mənəvi təkamülün zirvəsi kimi qəbul edilən "fəna fillah" anlayışını xatırladır; aşıq bu yoldan heç vaxt dönməyəcəyini bildirir. Ardınca *"Həqiqətdən dərs almışam, / Təriqətdən söz qanam"* deyərək sufi yolunun əsas mərhələlərindən olan təriqət və həqiqətə bələd olduğunu vurğulayır; bu, onun mənəvi təcrübəsinin sadə dini məlumatdan ibarət olmadığını, dərin irfani qatlar üzərində qurulduğunu göstərir. Bəndin mərkəzi fikirlərindən biri *"Şahi-Mərdan sayəsində / Elm içində ümmanam"* misralarında ifadə olunur; burada Şahi-Mərdan Hz. Əli sufi silsilələrinin mənəvi banisi, irfani bilginin qaynağı kimi təqdim edilir və aşıq öz mənəvi təkamülünü bu zəncirə bağlayır. Son olaraq *"Dəryaların qaydasıdı / Ümmana baş endirir"* misraları ilə Aşıq Ələsgər sufi əxlaqının əsasını təşkil edən təvazö prinsipini poetik dillə ifadə edir; necə ki, kiçik çaylar böyük dənizə axaraq ona baş əyir, elmin də böyüyü qarşısında insanın təvazökarlığı zəruridir. Bu bənd bütövlükdə aşığın irfani yolunun dərinliyini, mərifət və mənəvi ədəb anlayışlarını özündə cəmləyir.

Biçarə Aşıq Ələsgər,
Olma elmə nabələd;
Danışanda doğru danış,
Sözün çıxmasın qələt;
Çox qazansan, az qazansan,
Beş arşın ağdı xələt;
Mal-dövlətə baş endirən
Əfsana baş endirir!

Şeirin üçüncü bəndi Aşıq Ələsgərin mənəvi nəsihət və dünyagörüşünün yekun ifadəsi kimi çıxış edir. Bəndin başlanğıcında *"Biçarə Aşıq Ələsgər, / Olma elmə nabələd"* misraları ilə aşıq özünə müraciət edir və sufi poeziyasına xas olan təvazö prinsipini ön plana çəkir; burada məqsəd özünü kiçiltmək deyil, elm və bilik qarşısında daimi öyrənmə halında olmağın zəruriliyini bildirməkdir. Ardınca *"Danışanda doğru danış, / Sözün çıxmasın qələt"* misraları mənəvi ədəb sisteminin əsas şərtlərini, yəni doğruluğu, dürüstlüyü və sözə məsuliyyətlə yanaşmağı xatırladır. Aşıq burada sufi ənənəsinin "dil ədəbini" – insanın nəfsini dili vasitəsilə tərbiyə

etməsi prinsipini vurğulayır. Növbəti misralarda *"Çox qazansan, az qazansan / Beş arşın ağdı xələt"* ifadəsi dünyanın keçiciliyini xatırladan klassik irfani mövzunu yenidən önə çıxarır; insanın nə qədər sərvət toplamasından asılı olmayaraq, axırda aparacağı yalnız bir kəfən olacaq. Bəndin son misrasında *"Mal-dövlətə baş endirən / Əfsana baş endirir"* deyə bildirən aşıq dünyəvi dəyərlərə aludə olmağın insana fani və nəticəsiz bir həyat qazandıracağını poetik şəkildə ifadə edir. Beləliklə, bu bənd aşığın mənəviyyat, təvazö, doğruluq və dünya-axirət balansına dair irfani baxışlarını ümumiləşdirir və şeirin nəsihət xarakterini tamamlayır.

"Baş Endirir" şeiri Aşıq Ələsgərin dini-təsəvvüfi düşüncəsinin bütöv bir xülasəsi kimidir. Birinci bənd iman etirafını, tövhidi və nübüvvəti təsdiq edir; ikinci bənd aşığın mənəvi yolunu, həqiqət və təriqət mərhələlərini və Hz. Əlinin irfani nüfuzunu göstərir; üçüncü bənd isə fanilik, təvazö və əxlaqi kamillik ideyalarını ön plana çıxarır. Bu üç qatlı yanaşma şeiri həm dini, həm sufi, həm də etik bir irfan sisteminə çevirir və Aşıq Ələsgərin poetik dünyasında din və təsəvvüfün ayrılmaz bir vəhdət təşkil etdiyini bir daha təsdiqləyir.

"Ələsgərnən Səhnəbanı" dastanında (Zimistanoğlu, 2014: 280-301) Aşıq Ələsgərin ustad Aşıq Alı ilə ilk qarşılaşması onun sənət taleyinin dönüm nöqtəsi kimi təqdim olunur. Toy məclisində Ələsgərin oxuduğu sözlər və irticali cavabları Aşıq Alını heyran qoyur; çünki bu cür hazırcavablıq, kəlam ustalığı və poetik ustalıq heç bir gənc aşiqdə bu səviyyədə görünməmişdi. Toy bitdikdən sonra Aşıq Alı gecəni Ələsgərin atası Almənmədlə söhbətdə keçirir və Ələsgərin şəyirdliyə verilməsi haqqında razılığa gəlirlər. Səhəri gün sazını Ələsgərə uzadıb ona bir sual verir: "Aşıq necə olmalıdır?" Bu sualın cavabında Ələsgərin doğaçlama söylədiyi şeir həm irfani düşüncəsinin dərinliyini, həm də aşıqlığın mənəvi şərtlərini mükəmməl şəkildə ifadə edir.

Aşıq olub, tərki-vətən olanın
Əzəl başda pürkamalı gərəkdi.
Oturub-durmaqda ədəbin bilə,
Mərifət elmində dolu gərəkdi.

Xalqa həqiqətdən mətləb qandıra,
Şeytanı öldürə, nəfsin yandıra,
El içində pak otura, pak dura,
Dalısınca xoş sədalı gərəkdi.

Dediyi sözdərin qədrini bilə,
Kəlməsinnən lələ göhər süzülə,
Məcazı danışa, məcazı gülə,
Tamam sözü müəmmalı gərəkdi.

Arif ola, eyhamınan söz qana,
Naməhrəmnən şərm eyləyə, utana,
Saat kimi meyli haqqa dolana,
Həqiqi qəlbində yolu gərəkdi.

Ələsgər, haqq sözün isbatın verə,
Əmələn mələklər yaza dəftərə,
Hər yanı istəsə, baxanda görə,
*Tərigətdə bu sevdalı gərəkdi (*Zimistanoğlu, 2014: 300).

Şeirin ilk bəndi həm dini, həm də təsəvvüfi baxımdan aşıqlığın əsas şərtlərini müəyyənləşdirir. Ələsgərin *"Aşıq olub, tərki-vətən olanın / Əzəl başda pürkamalı gərəkdi"* sözləri ikiqat mənaya malikdir: bir tərəfdən aşıqların tarixən kənd-kənd, el-obadan uzaq düşüb qürbətdə yaşayan fiziki həyat tərzinə işarə olunur; digər tərəfdən isə bu ifadə sufi ənənəsindəki mənəvi "tərki-vətən", yəni nəfsani arzuları, dünya bağlılıqlarını tərk etmək mərhələsini ifadə edir. Aşıq bu yola çıxırsa, əvvəlcə iç dünyasını saflaşdırmalı, özündə mənəvi kamilliyin əsaslarını qurmalıdır. Bəndin davamında yer alan *"Oturub-durmaqda ədəbin bilə, / Mərifət elmində dolu gərəkdi"* misraları aşığın həm zahirdə, həm batində ədəb sahibi olmasını tələb edir. Sufi ənənəsində ədəb "bütün elmlərin tacı" sayılır və bu həqiqəti klassik hikmət də belə ifadə edir: *"Ədəb bir taç imiş nur-u Hüdadan, / Giy o tacı, kurtul hər beladan"*. Bu beyt ilahi nurdan gələn ədəb tacını geyinən insanın həm mənəvi, həm də dünyəvi fəlakətlərdən qorunduğunu bildirir. Bu baxımdan, Ələsgərin dediyi ədəb təkcə zahiri davranış qaydası deyil, qəlbin Haqqa yönəlmiş halıdır; aşığın sözünə və yoluna nur verən əsas dəyərdir. "Mərifət elmində dolu gərəkdi" misrası isə aşığın yalnız sənətkar yox, həm də irfani bilik sahibi olması zərurətini ifadə edir. Mərifət – sufi sistemində şəriət və təriqətdən sonra gələn batini idrak mərhələsidir. Aşıq elə bir hal içində olmalıdır ki, həm davranışında ədəbli, həm də mənəvi elmdə dolu olsun. Bu bənd bütövlükdə göstərir ki, aşıqlıq Aşıq Ələsgər üçün sadəcə saz çalmaq və şeir demək deyil, ciddi mənəvi məsuliyyət tələb edən ilahi bir xidmətdir.

İkinci bənd aşığın mənəvi missiyasını daha açıq şəkildə təqdim edir. *"Şeytanı öldürə, nəfsin yandıra"* misrası Qurandakı nəfs tərbiyəsi anlayışına (Yusuf 53; Şəms 7-10) bir işarədir. Burada "şeytanı öldürmək" simvolik mənada insanın daxilindəki vəsvəsəni, mənfi meyilləri dəf etməkdir. Sufi ədəbiyyatında insanın ən böyük düşməni öz nəfsidir; buna görə də "nəfsin yandırılması" Allaha yaxınlaşma yolunun əsas mərhələsidir. Ardınca gələn *"El içində pak otura, pak dura"* misrası isə zahiri və batini paklığın birliyi prinsipini ifadə edir. Aşıq yalnız öz daxilini düzəltməklə qalmamalı, camaat içində də pak davranışı ilə örnək olmalıdır. *"Dalısınca xoş sədalı gərəkdi"* isə sufi ədəbiyyatında "gözəl xasiyyətin gözəl adı doğurması" prinsipini əks etdirir. Yəni aşığın arxasınca xoş sözlərin gəlməsi onun mənəvi keyfiyyətlərinin təsdiqidir. Bu bənd dini-əxlaqi prinsiplərlə təsəvvüfi nəfs tərbiyəsini birləşdirir.

Üçüncü bənddə Ələsgər sözün mahiyyətinə toxunur və aşıq üçün sözün necə bir məsuliyyət olduğunu açıqlayır. *"Dediyi sözdərin qədrini bilə, / Kəlməsinnən lələ göhər süzülə"* misralarında sözün "lələ-gövhər"ə bənzədilməsi onun həm dəyərini, həm də dərinliyini göstərir. *"Məcazı danışa, məcazı gülə"* misrası şeirin irfani yönünü gücləndirir: aşıq həm məcazla danışmalı, həm də məcazın gizli qatlarını anlamalıdır. İrfani məclislərdə mənalar açıq deyil, işari və rəmzi şəkildə bəyan olunur; məhz buna görə Ələsgər *"Tamam sözü müəmmalı gərəkdi"* deyərək təsəvvüfün "həqiqət hər kəsə açılmaz" prinsipinə işarə edir. Bu bənd sufi söz estetikasının Aşıq Ələsgər poeziyasında necə yer aldığını göstərən ən parlaq nümunələrdəndir.

Dördüncü bənd aşığın mənəvi idrak səviyyəsini təsvir edir və tamamilə təsəvvüfi bir çərçivəyə yerləşir. *"Arif ola, eyhamınan söz qana"* misrası sufilikdə "arif" anlayışına işarədir; arif batini dərk edən, sözün içindəki gizli həqiqəti görə bilən insandır. Eyhamla danışmaq – işarə ilə danışmaq – sufi poeziyasının əsas üsullarından biridir. *"Saat kimi meyli Haqqa dolana"* misrası isə insanın bütün yönəlişinin bir qibləyə – Haqqa dönməsi fikrini simvolizə edir.

Son bənd şeirin həm mənəvi nəticəsi, həm də aşığın özünə verdiyi bir tövsiyədir. *"Ələsgər, haqq sözün isbatın verə, / Əməlin mələklər yaza dəftərə"* misraları Qurandakı əməl dəftəri anlayışı ilə birbaşa uyğundur (İsra 14; Kəhf 49). Burada aşıq yalnız gözəl söz deməklə kifayətlənməməli, əməli ilə də onu təsdiq etməlidir. Bu, Quranda "niyə etmədiyiniz şeyi deyirsiniz?" xəbərdarlığı ilə səsləşir (Saff 2-3). Son misra *"Təriqətdə bu sevdalı gərəkdi"* isə təsəvvüf yolunun əsasını təşkil edən eşqi bildirir. Sufi məktəblərinə görə təriqətin əsası eşqdir, eşq olmadan nə mərifət, nə həqiqət qapıları açılar. Ələsgər də bu yolda sevdalı olmağı – yəni özünü tamamilə Haqqa yönəltməyi – aşığın ən yüksək təyinatı kimi göstərir.

Aşıq Ələsgərin poetik irsinə dair aparılan bu təhlillər göstərir ki, onun şeirləri dini-təsəvvüfi düşüncənin həm məzmun, həm də forma baxımından yüksək səviyyədə ifadə olunduğu nadir mənbələrdən biridir. Ələsgərin müxtəlif janrlarda söylədiyi onlarca şeirdə vəhdətül-vücud fəlsəfəsi, nəfs tərbiyəsi, təriqət və mərifət mərhələləri, peyğəmbər və Əhli-Beyt sevgisi, dünya-axirət münasibəti, ilahi eşq və ədəb sistemi ardıcıl şəkildə yer alır və bu mənzərə onun təsəvvüfi irfanı yalnız eşidən deyil, yaşayan bir aşıq olduğunu göstərir. Məlum olur ki, Aşıq Ələsgər sadəcə saz və söz sahibi deyil, həm də dərin dini biliklərə malik bir irfan adamıdır; Qurani-Kərim ayələrinə, hədis mətnlərinə, klassik sufi dəyərlərinə bələd olan bir müdrikin poetik dilidir.

Aydın olur ki, Aşıq Ələsgərin irsinin dini-təsəvvüfi qatını bir konfrans məruzəsi çərçivəsində tam şəkildə araşdırmaq mümkün deyil. Onun yaradıcılığı bu sahədə ümmanlar qədər geniş, qat-qat mənalarla zəngin bir dünyadır. Hər bir şeir ayrıca bir tədqiqat mövzusu ola biləcək dərinlikdədir. Bu baxımdan, Ələsgərin irfani dünyasının bütün yönləri ilə araşdırılması üçün genişhəcmli elmi tədqiqat, doktorluq dissertasiyası və ya müstəqil monoqrafiya miqyasında bir işə ehtiyac var. Bununla belə, təqdim olunan bu məqalə aşığın dini-təsəvvüfi düşüncəsinin əsas xəttini, poetikasındakı irfani məzmunun ana istiqamətlərini göstərmək və gələcək araşdırmalar üçün bir metodoloji zəmin yaratmaq məqsədi daşıyır.

Nəticə etibarilə, Aşıq Ələsgər Azərbaycan aşıq sənətində yalnız ustad sənətkar kimi deyil, həm də könül aləmini ilahi hikmətlə yoğuran böyük bir irfan şairi kimi öz möhtəşəm yerini qoruyur. Bu obrazı layiqincə dəyərləndirmək, onun poetik dilində gizlənmiş təsəvvüfi qatları açmaq və elmi müstəvidə sistemləşdirmək həm folklorşünaslığın, həm də dini-mənəvi irs tədqiqatlarının qarşısında duran mühüm vəzifələrdən biridir.

QAYNAQLAR

Ağaverdi, X. (2021). Aşıq Ələsgər Yaradıcılığında Ürfandan Didaktikaya Keçid Aşıq Ələsgər: Sazın Sehri Və Sözün Şöhrəti. Bakı: s. 104-112

Azərbaycan Aşıqlar Birliyi. (2023). QƏRBİ AZƏRBAYCAN AŞIQLARI (poeziya antologiyası). "Zərdabi nəşr" MMC nəşriyyatı, Bakı.

Demir, D. (2025). 20. Yüzyıl Âşık Edebiyatı Temsilcilerinden Âşık Veysel, Âşık Şeref Taşlıova Ve Âşık Murat Çobanoğlu'nun Şiirlerinde Metafor Kullanımı (Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Əliyev, M. (2021). "Sehrbazlar Dərəsi' Romanında Sufi-Dərviş Simvolikası (Aşıq Ələsgər Yaradıcılığı Üzərindən). Aşıq Ələsgər: Sazın Sehri Və Sözün Şöhrəti. Bakı: s. 295-302

Paşayev, Q. (2021). Aşıq Poeziyası Yazılı Ədəbiyyat Kontekstində. Aşıq Ələsgər: Sazın Sehri Və Sözün Şöhrəti. Bakı: s. 28-51

Zimistanoğlu, Q. (2014). Aşıq Ələsgər. Bütün əsərləri. Bakı: "Ol" MMC.

Dəyanət MUSAYEV
Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosenti
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
dayanat.Musayev@adpu.edu.az
https: //orcid.org/0000-0001-8503-2244

QƏRBİ AZƏRBAYCANDA MAARİFÇİLİK HƏRƏKATI – QADINLARIN TƏHSİL PROBLEMİ

Summary. The article notes that in the second half of the 19th century, religious educational institutions operating within mosques dominated the population in Western Azerbaijan. In addition to state schools, privileged and intelligent representatives of local Azerbaijani Turks also opened schools at their own expense, and were interested in educating boys and girls. In the second half of the 19th century, both religious and primary schools operated in the Iravan province. Religious schools were part of mosques, and Azerbaijani Turks learned religious and Islamic morality here. It is noted that secular education and teaching of the Russian language occupied the main place in primary schools. The article also provides information about the first Azerbaijani girls who went to Europe to receive higher education. It is noted that the role and services of the Western Azerbaijani pedagogical environment in women's education were great. It is emphasized that the teachers and students of this environment were not only engaged in educational work, but also carried out great socio-political, scientific, pedagogical and methodological work.

Key words: Western Azerbaijan, the period of the khanates, education, gymnasium, school, generation, new environment, textbook

Azərbaycanın qədim mədəniyyət mərkəzlərindən biri olan Qərbi Azərbaycanda doğulub boya-başa çatan yüzlərlə elm, mədəniyyət, incəsənət, din xadimlərinin adları Azərbaycan tarixinə həkk olunmuşdur. Müxtəlif vaxtlarda burada olmuş səyyahlar, salnaməçilər, tədqiqatçılar İrəvan şəhərini Şərqin inkişaf etmiş elm və mədəniyyət mərkəzi kimi təsvir etmişlər. İrəvan ziyalılarının, elm, mədəniyyət və din alimlərinin yaratdıqları əsərlər bu gün dünyanın müxtəlif kitabxanalarında, arxivlərində və muzeylərində saxlanılır.

Orta əsrlərdə İrəvanda bəylərbəylik və xanlıq üsul-idarələri bərqərar olduqdan sonra elm və mədəniyyətin inkişafı üçün əlverişli şərait yaranmışdır.

İstər xanlıqlar dövründə, istərsə də Rusiya işğalı dövründə xanların və bəylərin, əyanların, din xadimlərinin övladlarının mükəmməl təhsil almalarına xüsusi fikir verilirdi. Bir çox imkanlı ailələr öz uşaqlarını xarici ölkələrdəki dünyəvi və yaxud ali dini məktəblərdə oxumağa göndərirdilər. Varlı ailələrin övladları, əsasən, Bağdadda, Nəcəfdə, Kərbəlada, Məşhəddə, Xorasanda, Təbrizdə, Qahirədə ali dini təhsil alırdılar.

Qeyd etmək lazımdır ki, XIX əsrin ikinci yarısında Qərbi Azərbaycanda əhali arasında məscidlərin tərkibində fəaliyyət göstərən dini təhsil ocaqları üstünlük təşkil edirdi. Ənənəvi təhsil şəhər və kəndlərdəki məscidlərin nəzdində fəaliyyət göstərən məkanlarda verilirdi ki, Azərbaycan türkləri belə təhsil ocaqlarını məktəb, yaxud mədrəsə adlandırırdılar. Burada zümrə məhdudiyyəti olmadan müxtəlif yaşlı oğlanlar və bəzən qızlar təhsil alırdılar.

Azərbaycan türkləri təhsil otaqlarına *hücrə* deyirdilər. Həmin hücrələr məscidin həyətində yerləşirdi. Bu hücrələrdə ən azı 60 şagird təhsil alırdı. Müəllimlik fəaliyyəti ilə din xadimləri – *molla, mirzə və axundlar* məşğul olurdular.

İ.Şopenin yazdığına görə, İrəvan xanlığının ərazisində təhsillə əsasən müəyyən təhsil görmüş din xadimləri məşğul olurdular. İrəvan xanlığının süqutu ərəfəsində təkcə İrəvan şəhərindəki 8 məsciddə 200 şagird təhsil alırdı.

XIX əsrin ikinci yarısında Şimali Azərbaycanda, o cümlədən onun tərkib hissəsi olan İrəvan quberniyasında dini və dünyəvi təhsil sistemi paralel fəaliyyət göstərmişdir.

İrəvanda fəaliyyət göstərən məktəblərdən biri də *Müqəddəs Ripsime* qızlar məktəbi idi. 1850-ci il yanvarın 2-də Qafqazın canişini Mixail Voronsovun xanımı Yelizaveta Voronsovanın təşəbbüsü və İrəvanda fəaliyyət göstərən Müqəddəs Nina Xeyriyyə Cəmiyyətinin idarə heyətinin qərarı ilə Müqəddəs Ripsime qadın məktəbi təsis edilmişdir.

9 iyul 1884-cü ildə bu məktəb *üçsinifli qadın progimnaziyasına* çevrilmişdi.

30 may 1898-ci ildə isə *səkkizsinifli qadın gimnaziyasına* çevrilmişdi. Ödənişli olan bu məktəbdə imkanlı azərbaycanlıların qızları da təhsil alırdılar.

Təkcə 1916-1918-ci illərdə Müqəddəs Ripsime gimnaziyasını 36 azərbaycanlı qız bitirmişdi. İrəvan quberniyasının 1914-cü ilə dair "Yaddaş kitabçası"nda göstərilir ki, bu gimnaziyada şəriət dərsləri, Azərbaycan-türk dili də keçilmişdir.

Dövlət məktəblərindən əlavə, yerli Azərbaycan türklərinin imtiyazlı və ziyalı nümayəndələri də öz vəsaitləri hesabına məktəb açır, oğlan və qızların savadlanmasını istəyirdilər.

1864-cü ildə Naxçıvanda hərbçi Şəfi bəy Kəngərlinin ailəsində doğulan Məhəmmədqulu bəy Kəngərli (Cəlil Məmmədquluzadənin qaynı) Sankt-Peterburqda ali topçu məktəbini bitirmiş, ordudan istefaya çıxdıqdan sonra hüquq fakültəsini bitirmişdi. Naxçıvana qayıdan Məhəmmədqulu bəy bir müddət orada yaşadıqdan sonra İrəvana gəlmiş, şəhərin müsəlman əhalisinin pozulan hüquqlarını müdafiə etmək üçün imtahan verərək vəkillik hüququ qazanmışdı. Məmmədqulu bəyin İrəvanda məktəb açmasına İrəvan qubernatoru 21 sentyabr 1903-cü ildə icazə vermişdir. Məmmədqulu bəy Peterburqdan Nikolay İvanoviç Pivenşteyn və Luiza Fay adında iki ali təhsilli müəllim dəvət etmişdi. Məhəmmədqulu bəyin İrəvan qızlar məktəbindən çəkilən fotosunu M.S.Ordubadi "Qanlı sənələr" kitabına daxil etmişdir. 1905-ci ilin martında Məhəmmədqulu bəy Peterburqa gedərək Qafqaza yeni canişin təyin edilən qraf İllarion Voronsov-Daşkovla görüşmüş, İrəvan quberniyası müsəlmanlarının problemlərini canişinin diqqətinə çatdırmışdı. Həm vəkillik, həm də məktəb müdirliyi edən Məhəmmədqulu bəyi erməni terrorçu təşkilatları hədəfə götürmüşdülər. 1905-ci il iyunun 1-də Məhəmmədqulu bəy erməni terrorçularının təhdidinə dözməyərək məktəbi bağlamaq məcburiyyətində qalmış, Parisə gedərək hüquqşünas kimi fəaliyyətini orada davam etdirmək qərarına gəlmişdi. Erməni terrorçuları 1905-ci il avqustun 31-də Parisə getmək istəyən Məhəmmədqulu bəyi Batumda yaxalayaraq küçənin ortasında qətlə yetirmişdilər. Məhəmmədqulu bəyin qətli ilə bağlı "Kaspi" və "Həyat" qəzetlərində nekroloq dərc edilmişdi.

Keçmiş Naxçıvan xanı *Kəlbəli xan* da, Azərbaycan – türk uşaqlarının savadlanması üçün fəaliyyətini əsirgəməmişdir. Belə ki, Rusiyadan gəlmiş *Sofiya Statulyeviç* naxçıvanlı Kəlbəli xanla tanış olmuş, onun uşaqlarına dərs demişdir. Uşaqların təhsilindən razı qalan Kəlbəli xan müəlliməni Azərbaycan türklərinə dərs demək üçün İrəvana və yaxud Naxçıvana dəvət etmişdir. Bu təklifə razılıq verən müəllimə İrəvana gəlmiş və 1877-ci ildə o, pansion açmağa kömək etmələri üçün yerli xan və bəylərə müraciət etmişdir. İrəvan sakini Şəfi bəy müəlliməyə iki uşağına pulsuz dərs deməyin müqabilində ona başqa şagirdlər tapacağına söz vermişdir. Şəfi bəyin köməyi ilə tezliklə şagirdlərin sayı artmış və ikinci il 15-ə çatmışdır. Əvvəllər müəllimənin şagirdləri milli tərkibinə görə Azərbaycan türkləri olmuşdur. Lakin sonralar müəlliməyə erməni və ruslar da müraciət etmişdir. 1877-ci ildə Sofiyanın təlimdəki müvəffəqiyyəti və uşaqlara göstərdiyi analıq qayğısı sayəsində onun pansionunda təlim-tərbiyə verdiyi uşaqların sayı 105-yə çatmışdır. Onların 58-i Azərbaycan türkü, 4-ü rus, 43-ü isə erməni uşaqları olmuşdur. 1881-ci ildə isə onun pansionunda 43 oğlan uşağı təhsil almışdır.

Məşhur yazıçı *Cəlil Məmmədquluzadənin* də qızların təhsil almasında xüsusi xidməti olmuşdur. O, 1890-1897-ci illərdə Nehrəm kəndindəki ikisinifli məktəbin müdiri vəzifəsində işləyərkən, 1893-cü il yanvarın əvvəllərində məktəbə 8 azərbaycanlı-türk qızı cəlb etmiş və onlara şəxsən özü dərs demişdir.

XIX yüzilliyin üçüncü rübünün sonlarında İrəvanda rus-tatar qız məktəbi fəaliyyətə başlamış və 1898-1917-ci illərdə oranın müdirəsi Tərlan xanım Sultanova olmuşdur. Millətsevər, mədəni qadın olan Tərlan xanım azərbaycanlı qızların təlim-tərbiyəsinə xüsusi diqqət verirdi. Şagirdlərin əmək dərslərində hazırladıqları tikmələrdən ibarət hər kvartalda bir dəfə satış-sərgi düzəltmiş və əldə olunan maddi vəsaiti təhsil alan yetim və kasıb qızlara xərcləmişdir

1902-ci ildə İrəvanda rus-tatar (Azərbaycan) oğlan məktəbinin təcrübəsi əsasında rus-tatar (Azərbaycan) qızlar məktəbi açılmışdı. Axund Məmmədbağır Qazızadənin evində yerləşən ikisinifli rus-tatar (Azərbaycan) qızlar məktəbinin himayəçisi knyagina Yelena Çaqodaeva (İrəvan quberniyasının vitse-qubernatoru knyaz Aleksey Çaqodayevin arvadı), müdiri Antonina Kalinina, müəllimi Pxakadze, şəriət müəllimi olmuşdur. Həmin kitabçada İrəvanda daha bir ibtidai rus-tatar qızlar məktəbinin mövcudluğu göstərilsə də, onun müəllimləri haqqında məlumat verilməmişdir.

Beləliklə, XIX əsrin ikinci yarısında İrəvan quberniyasında həm dini, həm də ibtidai məktəblər fəaliyyət göstərmişdir. Dini məktəblər məscidlərin tərkibində olmuş, Azərbaycan türkləri burada dini və İslam əxlaqını öyrənmişlər. İbtidai məktəblərdə isə dünyəvi təhsil və rus dilinin tədrisi əsas yeri tutmuşdur.

Sovet hakimiyyətinin ilk illərində İrəvan şəhərində azərbaycanlı qızlar məktəbində, keçmiş *Haşım bəy Nərimanbəyovun məktəbinin bazasında* fəaliyyət göstərən Məşədi Əzizbəyov adına məktəbdə (bu məktəbi irəvanlılar Haşım bəyin məktəbi adlandırırdılar), əvvəllər S.M.Kirov adına olan və sonralar Mizə Fətəli Axundovun adını daşıyan məktəbdə və şəhərdəki digər iki beynəlmiləl məktəbdə azərbaycanlı uşaqlar təhsil alırdılar. İrəvan şəhərində savadsızlığı ləğvetmə kursları açılmışdı. *1923-cü ildən fəaliyyət göstərən İrəvan Qadınlar Klubu savadsızlığın ləğv edilməsində və evdar qadınlara peşə öyrədilməsində xeyli iş görmüşdü.*

Avropaya ali təhsil almağa gedən ilk azərbaycanlı qız İsasultan Nəcəf oğlu Şahtaxtinskinin qızı *Leyla xanım Şahtaxtinskaya* olub. O, 1886-cı ildə Qars şəhərində anadan olub, 1902-ci ildə Tiflis Nücəba Qızlar İnstitutunu bitirib. *H.Z.Tağıyevin vəsaiti ilə İsveçrəyə ali tibb təhsili almağa göndərilib*, 1904-1907-ci illərdə İsveçrədə Tibb Universitetində oxuyub. Təhsilini başa vurmasına 2 il qalmış xəstələnərək orada vəfat edib.

İrəvan şəhər dumasının üzvü olan Mir Bağır Mirbabayevin hər iki qızı *Kübra və Ruqiyyə İsveçrədə ali təhsil* almışdılar. Ruqiyyə xanım tibb, Kübraxanım isə ümumi humanitar fənlər ixtisasına yiyələnərək İrəvana qayıtmışdı.

Ermənilərin 1918-1920-ci illərdə İrəvanda həyata keçirdikləri soyqırım azərbaycanlı məktəblərinin hamısının bağlanması ilə nəticələndi. İrəvan ziyalılarının bir qismi erməni vəhşiliklərinin qurbanı oldular. Bir çox ziyalılar isə İrəvan şəhərindən didərgin düşdülər. İrəvanlı ziyalıların bir qismi İrana, bir qismi Türkiyəyə qaçdılar, böyük bir qismi isə Azərbaycanda özlərinə yeni yurd-yuva qurdular. Yüz illər boyu formalaşmış adlı-sanlı nəsillərin hərəsi bir tərəfdə özlərinə sığınacaq tapdı, qohumluq bağları qırıldı, yeni mühitdə yeni adət-ənənələrə uyğunlaşmaq məcburiyyətində qaldılar.

Daşnakların hakimiyyəti dövründə şəhəri tərk etmiş azərbaycanlıların yalnız bir qismi Ermənistanda sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra İrəvana qayıda bilmişdi. Bütün zamanlarda bu ərazidə çoxluq təşkil edən azərbaycanlılar öz *doğma yurd-yuvalarında "milli azlığa" çevrilmişdilər.*

XIX əsrdə İrəvanda qızlar üçün məktəblərin açılmasının bir neçə əsas səbəbi var idi. Bu proses həm Rusiya imperiyasının həyata keçirdiyi ümumi təhsil siyasəti, həm də bölgədə gedən sosial-iqtisadi dəyişikliklərlə bağlı idi:

1. Rusiya imperiyasının maarifçilik siyasəti

2. Qafqazda maarifçilik hərəkatının güclənməsi

3. İctimai tələbatın artması

4. Xeyriyyə cəmiyyətləri və missioner təşkilatlarının fəaliyyəti

5. Maarifçi ziyalıların təşəbbüsləri

Beləliklə, deyə bilərik ki, qadınların təhsil almasında Qərbi Azərbaycan pedaqoji mühitinin rolu və xidmətləri böyük olmuşdur. Bu mühitin müəllimləri, tələbələri yalnız tədris işləri ilə məşğul olmamış, həm də böyük ictimai-siyasi, elmipedaqoji və metodiki işlər həyata keçirmişlər. Onlar bir çox dərslik və dərs vəsaiti yazmış, lüğətlər tərtib etmiş, teatr tamaşaları yaratmış, xalqın maariflənməsində fədakarcasına çalışmışlar.

QAYNAQLAR

Allahverdiyev, C., Cəfərov, C. (2017). İrəvan Pedaqoji Texnikumu. Bakı, ADPU-nun nəşri.

Bayramov, İ. İrəvanda pedaqoji təhsil tarixindən. https: //as-journal.edu.az/ir%C6%8Fvanda-pedaqoji-t%C6%8Fhsil-tarixind%C6%8Fn

Çingizoğlu, Ə. (2011). İrəvan Quberniya Ruhani Məclisi və məşhur din xadimləri. "Soy" elmikütləvi dərgi, № 3.

Əhmədov, H. (2014). Azərbaycan məktəb və pedaqoji fikir tarixi. Bakı: Elm və təhsil.

Həbibibbəyli İ.Ə. (2009). Cəlil Məmmədquluzadə mühiti və müasirləri. Naxçıvan, Əcəmi.

Məhərrəmov, Z. (2010). İrəvanda məktəbdarlıq və maarifçilik (1800-1920-ci illərdə ədəbi-mədəni mühit). Bakı: Nurlan.

Məmmədov, İ., Əsədov, S. (1992). Ermənistan azərbaycanlıları və onların acı taleyi (qısa tarixi oçerk). Bakı: Azərbaycan.

Mustafa, N. (2015). İrevan şehri. Ankara: Berikan Yayın evi.

Qərbi Azərbaycanda təhsil və mədəniyyət, https: //western-azerbaijan.az/en/qerbi-azerbaycanda-tehsil-ve-medeniyyet/

Qərbi Azərbaycanda elm və təhsil. (2012). https: //westaz.org/az/details/qerbi-azerbaycan/medeniyyet/qerbi-azerbaycanda-elm-ve-tehsil

Səfərov, R. Təhsil tariximizdə izi qalan ocaq. "Kaspi" qəzeti, 3 may.

Elnarə HÜSEYNQIZI-ƏMİRLİ
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
elnaramirli@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-9050-9139

QƏRBİ AZƏRBAYCAN LƏTİFƏLƏRİNİN SÜJET VƏ MƏZMUN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Summary. Anecdotes collected from various regions of Western Azerbaijan encompass a range of traditional and distinctive themes. Among the most characteristic are the triumph of reason and wit over ignorance; hospitality; the humorous mitigation of ethnic tensions; the satirical treatment of certain family and domestic issues; criticism of religious figures and some representatives of authority through satire; the comic aspects of everyday working life; as well as humorous situations arising in the course of travel and movement, among others.

Anecdotes associated with well-known characters widespread throughout the broader Azerbaijani cultural sphere such as Molla Nasreddin, Bahlul Danende, Molla Juma, and similar figures are also commonly encountered in this region. At the same time, the area has produced anecdotes centered on local witty residents, including characters such as Alakbar Kishi, Iskandar, Bayram, and Musallim.

One notable feature of these anecdotes is the frequent use of nicknames assigned to the characters involved. Such nicknames function as a form of psychological preparation for laughter. Since the listener anticipates a certain type of behavior suggested by the nickname, even the smallest narrative detail can appear more humorous. In the anecdotes collected from the region, nicknames such as Gara Bashir, Gara Zeynab, Gara Karim, Kor Goshun, Kor Yahya, and others are commonly encountered. These nicknames, given by the village community, are widely used in anecdotes and play a significant role in creating the conditions for humor.

The modes of expressing targets of laughter in Western Azerbaijani anecdotes also vary. In some examples, humor is generated through the actions of a single character, with the narrative serving primarily to depict that character's behavior. In other cases, the comic situation emerges through dialogue and interaction between characters.

Although thematically rich, anecdotal materials collected from Western Azerbaijan exhibit certain conventional plot patterns. The aim of this article is to classify a selected group of anecdotes from the region in terms of both their plot structures and thematic content.

Key words: Western Azerbaijan, anecdote, plot, content, character

Toplanmış material onu göstərir ki, Qərbi Azərbaycanın müxtəlif bölgələrinə aid olan lətifələr ənənəvi özünəməxsus mövzuları əhatə edir. Bu mövzular arasında ağılın, zəkanın avamlıq üzərində qələbəsi; qonaqpərvərlik; etnik gərginliklərin yumorla aradan qaldırılması; ailə və məişət məsələləri; dindarların və bəzi məmurların satira vasitəsilə tənqidi, gündəlik həyat, məişət, qonşuluq-qohumluq münasibətləri, səfərə çıxma zamanı baş verən yumoristik hadisələr və s. kimi mövzular üstünlük təşkil edir. Bu mövzu müxtəlifliyi, eyni zamanda həmin nümunələrin ərsəyə gəldiyi cəmiyyət haqqında müəyyən təsəvvür yaradır, münasibətlərin qurulma şəkillərini ortaya qoyur. Bu nümunələrdə bir çox qarşılaşdırmaların şahidi oluruq: hiyləgərliklə avamlığın, ağılla ağılsızlığın, cavanlıqla qocalığın və s. qarşılaşdırılması cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrinin düşüncə tərzini ortaya qoyur. Nümunələr göstərir ki, lətifə özündə müəyyən gülüş çaları ehtiva edərək sosial tənqid, eyni zamanda, qeyd etdiyimiz kimi, buna uyğun olaraq tərbiyəedici funksiyaya malikdir.

Ümumi Azərbaycan mühitində söylənən Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danəndə, Molla Cuma və digər personajlarla bağlı yaranan lətifələr bu bölgədə də yayğındır. Bölgədə eyni zamanda burada yaşayan sakinlərlə bağlı lətifələr də toplanmışdır və bu nümunələr sadəcə güldürmək üçün söylənmiş örnəklər deyil; onlar həm də bölgə sakinləri arasındakı münasibətləri ifadə edir, düz-əyri, yaxşı-pis və s. gündəlik həyat, məişət münasibətləri haqqında təsəvvür yaradır.

Məzmunca zəngin olan Qərbi Azərbaycandan toplanmış lətifə nümunələri süjet baxımından müəyyən qəlib şəkillərə malikdir. Bu məqalədə məqsədimiz bölgəyə məxsus bir qisim lətifə örnəyinin həm süjet, həm də məzmun baxımından təsnifatını aparmaqdır. Süjetlərin qruplaşdırılması zamanı "başlanğıcdan sona hadisələrin qurulma xətti" nəzərə alınmışdır. Eyni zamanda qeyd edək ki, bəzən eyni süjet xəttinə malik nümunələrin müxtəlif məzmun xüsusiyyətlərinə malik olması təsnifat zamanı müəyyən şərtiliklərin ortaya çıxmasına səbəb olur. Bu baxımdan təsnifat zamanı süjet və məzmun xüsusiyyətlərinin kompleks şəkildə dəyərləndirilməsini düzgün hesab edirik.

Bölgədən toplanmış lətifə örnəklərinə istinad edərək onlara məxsus bəzi süjet qəliblərini müəyyən etdik.

Hiylə-cavab-aşkarolma qəlibi. Ağılın hiyləyə qalib gəlməsi məzmunlu bu lətifələrdə əvvəlcə qarşı tərəf hiylə işlədir, daha sonra ağıllı qəhrəman məntiqli cavab və ya hərəkətlə həmin hiyləni dəf edir. Beləliklə, ağıl hiyləyə qalib gəlir. Belə süjet xəttinə malik lətifələrdən birində mollanın çayın qırağına gəlməsi və oradakı hiyləgər adamların onun xurcununu oğurlamasından bəhs edilir. Molla onlara hədə-qorxu gəlmək üçün deyir: "Gətirin xurcunu verin, yoxsa bilirsiz, neyləyəcəm?" Onlar xurcunu gətirib molladan neyləyəcəyini soruşurlar. Molla evdəki cejimi gətirib doğrayıb xurcun düzəldəcəyini deyir. Molla hədə-qorxu gəlir ki, oğrular xurcunu gətirib ona qaytarsınlar və ağıllı davranışı ilə məqsədinə nail olur (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 294).

Digər nümunədə də oxşar süjet xətti bir qədər fərqli məzmunda qarşıya çıxır. Burada da oğrular mollanın çarığını oğurlamaq istəyirlər. Ona hiylə qurub deyirlər ki, biz bu ağaca çıxa bilmirik, sən çıx. Məqsəd mollanı ağaca çıxardıb çarığı götürməkdir. Molla isə hiyləni başa düşüb ağaca çarığı ilə çıxmağa başlayır. Oğrular çarığı hara apardığını soruşanda molla "bəlkə, ordan da yolum o tərəfə düşdü" deyib hiyləni dəf edir (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 294). Birinci nümunədə molla məntiqli söz danışırsa, süjetin ikinci variantında məntiqli hərəkət edir və hiyləni üzə çıxarır.

Hiylə və avamlığın qarşılaşdırılması-avamın hiyləni başa düşməməsi. Bu lətifələrdə bir çox hallarda fərqli vəziyyətlər bir-birinə qarşı qoyulur. Belə nümunələr əsasən hiyləgərin avamı gülünc vəziyyətdə qoyması üçün müəyyən hərəkət etməsi ilə başlayır. Avam hiyləgərin hərəkətlərini başa düşmür, onun vəziyyəti başa düşməməsi gülüş doğurur. "Mat qalmışam" adlı lətifədə deyilir: "Bir adam olur. Bı hiyləgər adammış. Deyir, gərəh elə bir iş görəm ki, adamın gözü baxa-baxa oğurrux eliyəm. O, "mən bu işə mat qalmışam, mati-məəttəl qalmışam" deyib iki öküzlə yer şumlayan avam kəndlinin fikrini qarışdırır, onun gözünün önündə öküzlərdən birini oğurlayır. Kəndli o qədər avam olur ki, iki öküz əvəzində bir öküz qalmasının səbəbini başa düşmür (Zəngəzur folkloru örnəkləri, I, 2021: 278). Oxşar süjetin digər variantı "Tənbəkisatan" adlı lətifədə qarşıya çıxır. Burada da evdə qonaq olan tənbəkisatanın hiyləsi qarşısında evin xanımı baş verənləri dərk etmir, "eşiyə çıxıram – tənbəki satan, içəri girirəm – tənbəkisatan. Bəs, bu köpəyoğlu ev sahibi hardadı?" sözləri ilə avamlığını bir daha sübut edir (Zəngəzur folkloru örnəkləri, I, 2021: 280).

Qonağın yanında utanma, qonağın təsəlli verməsi, ürəklənmə. Ailə münasibətləri məzmunlu bir lətifəyə görə, bir gün bir nəfərin evinə qonaq gəlir. Kişi ocağı qurdalayanda arvad deyir ki, yeməyin içinə qor dolur, əlini ocaqdan çək. Kişinin yenə əli dinc durmur. Arvad dözə bilməyib çömçəynən kişinin başını yarır. Kişinin başından qan axır. Kişi qonaqdan utanıb başını aşağı dikir. Qonaq onun utandığını görüb təsəlli üçün deyir ki, sənin işin yaxşıdı, mənim arvadım saqqalımdan tutub sürüyür. Kişi başından qan tökülə-tökülə ürəklənib "ə, yox, deyir, sağlığa, saqqalı ələ verməmişəm", deyir (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 299). Nümunədə üç məqam diqqəti cəlb edir. Ənənədə evdə kişinin sözü keçdiyi halda arvadın kişinin başını yarması onu utandırır. O, qonaqdan utanıb başını aşağı salır. Digər məqam qonağın onun utandığını görüb təsəlli vermək cəhdidir. O, öz arvadının guya onu döyüb evdə sürüdüyünü deyir. Üçüncü məqam isə ev yiyəsinin qonağın təsəllisindən cəsarətlənməsidir. Burada həm ev yiyəsinin cahillik xüsusiyyəti özünü göstərir. O, cahil olduğuna görə qonağın təsəllisini ciddi qəbul edib "hələ saqqalı ələ vermədiyini" deyir, bu səbəbdən lovğalanması isə gülüş doğurur.

Plan-hiylə-xilasolma. Məişət mövzulu digər bir süjet qəlibi "plan-hiylə-xilasolma" şəklində ortaya çıxır. Qərbi Azərbaycan bölgəsinə xas Bəhlul Danəndə haqqındakı lətifəyə görə, Bəhlul öz ağlı ilə çətin bir vəziyyətə aydınlıq gətirir. Lətifədə deyilir ki, Bəhlul qonağına xəbərdarlıq edib deyir ki, qonaqlıqda heç nəyə qarışmasın, soruşmasalar, danışmasın. Qonaqlıqda padşahın xəzinəsindən oğurlanmış bahalı bıçaq ortaya çıxır və Bəhlulun qonağı onu özündə saxladığı üçün oğru sayılır. Qonağı həbs edirlər, Bəhlul zamin olur. Sonra qonağı evə gətirib ona eşşəyə guya danışıqlar öyrədirmiş kimi yalandan bir hekayə danışır. Qonaq bunu eşidib əzbərləyir və məhkəmədə bunu danışır, beləliklə bıçağın padşahın adamlarından çıxdığı ortaya çıxır (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 297). Bəhlul ağlını işlədib bəzi hiyləgər hərəkətlər edir, bu hərəkətlər müsbət xarakterlidir. Əvvəlcə qonağa necə davranmaq lazım olduğunu öyrədir, daha sonra bahalı bıçağın ortaya çıxması ilə konflikt meydana gəlir, qonaq oğurluq üstündə həbs edilərkən Bəhlul ona zamin durur, sanki eşşəyə hekayə danışırmış kimi ötürdüyü fikirlər qonağın xilas olmasına xidmət edir. Qonağın hekayəni başa düşməsi və Bəhlulun dediklərinə əməl etməsi xilas olmasına səbəb olur. Burada ağıllı və hiyləgər bir personaj kimi təqdim edilən Bəhlul dolayı öyrətmə yolu ilə zəifi haqsızlıq qarşısında müdafiə edir. Onun zəkası kasıbın sosial haqsızlıqlar qarşısında əzilməsinin qarşısını alır.

Hiylə-yamsılama-şişirtmə-gülüş. Sosial münasibət mövzulu bölgəyə məxsus digər bir nümunədə deyilir ki, bir qrup kənd sakini maşınla Padar bazarına gedir. Camaatın pul verməyəcəyindən şübhələnən sürücü yolun ortasında maşını saxlayıb əvvəlcədən pul yığmaq istəyir, Qələndər kişi pulu verməmək üçün "mən Kərimin dədəsiyəm" deyir. Çünki maşını sürən Kərim onun oğludur. İsmayıl kişi də eyni məqsədlə "mən Kərimin dayısıyam" deyib hiylə işləyir. Növbədə Ələhbər kişi gəlir və o da pulu verməmək üçün gülməli şəkildə "mən də Kərimin anasıyam" deyir. Sürücü buna inanmayıb təəccüb edəndə o gülərək cavab verir: "Dədə getdi, ana qalıb, mən də Kərimin anasıyam". Camaat bu zarafata gülür (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 311). Lətifədə camaatın pul verməmək üçün Kərimin adından sui-istifadə etməsi gülünc vəziyyət ortaya qoyur. Sürücünün pulu istəməklə süjeti hərəkətə gətirməsi sərnişinlərin özlərini sürücünün qohumu kimi qələmə verməsi xətti ilə davam edərək əvvəlcə düzgünlük, sonra yumor qarışıq hiylə, daha sonra isə gülünc vəziyyət ortaya çıxarır. Kərimin doğma atasının özünü təqdim etməyi əgər gerçəkliyi ifadə edirsə, İsmayıl kişinin özünü Kərimin dayısı kimi göstərməyi sanki Qələndər kişini yamsılamaq vəzifəsi daşıyır. Sonuncunun özünü "Kərimin anası" kimi təqdim etməsi isə bu gülünc vəziyyətə daha çox gülüş qatır. Bir çox hallarda fərqli məqsədlərə xidmət edən hiylə burada pulu ödəməməyə, uyğun olaraq gülüş doğuran bir vəziyyəti süni şəkildə yaratmağa xidmət edir.

Kömək istəmə-rüşvət-fikrin dəyişməsi. Cəmiyyətdə bəzi məmurların, mollaların acgözlüyü, məzlum xalqın hüquqlarını pozmaları da bölgə nümunələrində əsas xətlərdən biridir. Belə lətifə nümunələrinin bir çoxu mollaların ifşasından bəhs edir. Bir lətifəyə görə, çarəsiz insan düşdüyü çətinlikdən xilas olmaq üçün mollaya və ya qaziyə üz tutur, ona kömək etməsini istəyir. Bölgəyə məxsus bir nümunəyə görə, bir kişi uşaqlarına çarıq tikmək üçün gön oğurlayır. Arvadı onu evə qoymur. Kişi çox israr etdikdən sonra arvad ona qazinin yanına gedib etdiyi hərəkətin günah olub-olmadığını öyrənməsini məsləhət görür. O, qazinin yanına gedib baş verənləri danışır. Qazi ona bu əməlin günah olduğunu deyir. Kişi göndən qaziyə də verəcəyini deyir və israr edir ki, kitabı yeni vərəqləsin, bəlkə, işıq ucu oldu. Qazi rüşvəti eşidən kimi "cahu-cəlal olu, xam göndürsə, həlal olu" deyir (Zəngəzur folklor örnəkləri, I, 2021: 285). Rüşvət qazini yoldan çıxarır və əvvəlki fikrini təkzib edir.

Mərdimazarlıq etmə-qarışıqlıq yaratma-dava. Bölgəyə xas "Mıxı tərpətdim" adlı lətifə belə bir süjet gedişinə malikdir. Bir kişi inəyi sağarkən şeytanın balası ona yaxınlaşıb "indi gedib bir iş görəcəyəm" deyir. Kişi ona əhəmiyyət vermir. Şeytanın balası gizlicə gedib buzovun bağlandığı mıxı çıxarır. Sağım bitəndə buzov yerindən çıxıb qarışıqlıq yaradır. Arvad buzovu vurub öldürür, kişi arvadı vurur, sonra hər iki tərəf birbirinə hücum edirlər. Atası şeytanı sorğu-sual edəndə o, heç nə etmədim, sadəcə "mıxı tərpətdim" deyir. Şeytan balasının bir mıxı tərpətməsi ilə insanlar arasında aləm qarışır (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 299). Bu lətifənin mahiyyəti belə başa düşülür ki, insanlar arasında qarışıqlıq yaratmaq üçün şeytana çox əziyyət çəkmək lazım deyil, kiçik bir məsələ bu planı gerçəkləşdirə bilir. Burada həm də insanın yanlış davranışlara aparan bəzi lazımsız psixoloji gərginliyi də özünü göstərir. Bu psixoloji gərginlik onunla ifadə edilir ki, şeytan kiçik bir başlanğıcla qarışıqlığa səbəb olsa da, əsl qarışıqlığı insanın öz yanlış düşüncəsi, daxili gərginliyi və lazımsız tələşi gerçəkləşdirir. Lətifənin didaktik tərəfi isə mıxın çıxması-qarışıqlığın yaranması-insanların bir-birini qırması kontekstində ifadə olunaraq kiçik səbəblərdən (hadisənin anlaşılmaması səbəbindən) daha böyük qarışıqlıqların ortaya çıxmasını göstərir. Gülüş hədəfi isə hadisənin mahiyyətinə varmadan gülünc hərəkətlər icra edən cahil insandır.

Üstünolma yolunda plan-planın icrası-qarşı tərəfin üsyanı-peşmanlıq. Bir qədər əvvəl "Qonağın yanında utanma, qonağın təsəlli verməsi, ürəklənmə" qəlibindən bəhs edərkən ənənədə kişinin üstünlüyünün qəbul edilməsi, əks vəziyyətin utanc və gülüş doğurmasından bəhs etmişdik. Bu məsələ başqa lətifələrdə bir qədər fərqli şəkildə qarşıya çıxır. Lətifəyə görə, ana qızının yeni ailədə üstün olması üçün plan qurur, qızına "öyüd-nəsihət" verir. O, qızına öyrədir ki, ərini birbaşa tələblə yox, "qılıxlayaraq", yəni yumşaq şəkildə söz keçirməyi öyrənsin. Gəlin ilk iki gün ərinə çay və yemək bişirməyi buyurur, oğlan da onun dediklərini edir. Üçüncü gün gəlin yenə hazır yemək gözləyir, oğlan isə əsəbiləşib onu itələyir. Gəlin anasına şikayət edərkən deyir ki, "sənin öyrətdiyin o "üçüncü pilləkəndən yıxıldım", yəni oğlana cəmi iki gün şirin dillə iş gördürə bilib, ardıcıl şəkildə "qılıxlama" – psixoloji təsir etmə planı üçüncü mərhələdə uğursuzluğa uğrayıb (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 301). Lətifədə gülüş hədəfi psixoloji təsir məqsədilə yola çıxan təzə gəlinin guya "ağıllı", amma "cahil" davranışıdır. Azərbaycan ailəsində üstün olmaq istəyən gəlinin "qılıxlamaq üsulu" xalq arasında yayğın olan sosial davranış nümunəsinə qarşı çıxdığına görə gülüş hədəfinə çevrilir. Qərbi Azərbaycan bölgəsinə xas bu nümunə bir daha sübut edir ki, var olduğumuz etnik mühitdə heç bir "hiyləgərlik" ailədə kişinin üstünolması ənənəsini sonlandıra bilmir. Lətifə nümunəsinin didaktik səciyyəsi onu göstərir ki, xalqın düşüncəsinə görə, kimisə "şirin dillə" süni şəkildə idarə etmək istəyi bu etnik müstəvidə işlək deyil və onun ömrü də uzun ola bilməz.

Lətifələrdə etnik düşmən – "gavur" məsələsi

Etnik sərhəd məsələsi bu örnəklərin başlıca mövzusudur. Lətifələrdə etnik sərhədlər adətən bölgə ilə bağlıdır. Əgər Azərbaycandan olan bir söyləyicinin danışdığı nümunə erməni-azərbaycanlı münasibətlərini əks etdirirsə, İraq-türkman söyləyicisindən toplanmış lətifələrdə türkman-yəhudi qarşılaşması təsvir olunur. Məsələn, Qərbi Azərbaycan lətifə nümunəsində "ölən sizdən olsun, bel-kürək bizdən" deyilib düşmən ermənivə ölüm arzulanır (Qərbi Azərbaycan folkloru, V, 2025: 295). İraq türkmanlarına məxsus nümunəyə görə, bir yəhudi tüccar digərinin ölən müsəlman üçün ağladığını görüb təəccüblənir. O isə müsəlmanın ölməyinə ağlamıram, ona görə ağlayıram ki, bunlar niyə tək-tək ölürlər. İstəyirəm ki, min-min, yüz-yüz ölsünlər. Eyni mənbədəki digər bir nümunədə bir yəhudi digərinə müsəlmanlara güvənməməyi məsləhət görür. Onun müsəlmanlar haqqındakı mənfi münasibəti "altun olsa, cebua koysau, cebuu dələllər" şəklində ifadə edir (Usta söyləyicilərin repertuarı, III, 2025: 319-320). Əslən Basakeçər rayonundan olan Cəlilov Elbrus Şəmsəddin oğlunun söylədiyi nümunələrdə də azərbaycanlı-erməni münasibətlərindən bəhs olunur (Qərbi Azərbaycan folkloru, III, 2024: 308). Qərbi Azərbaycan bölgəsindən toplanmış nümunələrdə, qeyd etdiyimiz kimi, düşmən tərəf açıq-aşkar ermənidir: söyləyici erməni ilə yerli camaat arasındakı konflikti öz təhkiyəsində müxtəlif şəkillərdə ifadə edir. Bu nümunələrin bir neçəsində gavur simasında olan ermənin malını sataşmaq məqsədilə oğurlamaqdan bəhs edilir (Qərbi Azərbaycan, II, 2023: 278). Basarkeçər rayonunun Bala Mərzə kəndindən olan Surxay Mustafayevin danışdığı lətifə nümunəsində kənd sakinlərindən biri ermənin belini oğurlayır. Erməni gəlib belini soruşanda onlar xəbərsiz olduqlarını deyirlər. Erməni belin sapını tanıyanda oğurlayan adam belin sapını çıxardıb paltarının altında kürəyində gizlədir və deyir: "Əgər bu bel sənindirsə, Allah mənim bu belimi

qırsın". Erməni inanıb gedir (Qərbi Azərbaycan folkloru, V, 2025: 297). Yerli sakinlər tərəfindən erməni inəyinin, belinin "oğurlanmasından" bəhs edən örnəklərdə ermənin "özümüzdən hesab edilməməsi" və bu şəkildə məsxərəyə qoyulması səbəbsiz deyil, əsrlərdən bəri şahidi olduğumuz erməni "gavur"luğunun lətifələrə də yansıdığının bariz nümunəsidir.

Bəhlul Danəndə lətifələri

Bölgə lətifələri arasında Bəhlul Danəndə haqqındakı lətifələr də mühüm yer tutur. Bu nümunələr bir çox hallarda məzmunca sosial ədalətsizlik və bərabərsizliklə bağlıdır. Belə nümunələrdən birində deyilir ki, yeddi nəfər meşədə tapdıqları dörd meşok qozu bölmək üçün Bəhlulu çağırırlar. O, qozları ədalətsiz şəkildə bölür. Onlar narazılıq edəndə isə deyir ki, "mən Allah kimi bölürəm; Allah da birinə çox verir, birini də çörəyə tamarzı qoyur" (Qərbi Azərbaycan folkloru, III, 2024: 304). Bəhlul cəmiyyətdəki bərabərsizliyi özünün qəsdən göstərdiyi ədalətsiz davranışla izah edir. Bəhlul Danəndə ilə bağlı digər lətifələrdə də şah-camaat münasibəti, haqsızlığın tənqidi əsas yer tutur. Bəhlul Danəndə ayrı-ayrı nümunələrdə gah Harun ər-Rəşidin, gah da Bağdadda Məhəmməd Xəlifənin qardaşı kimi tanıdılır. Bəzi nümunələrdə isə dəqiq ad ifadə edilmir: "Deyir, Bəhlul Danəndənin qardaşı şah olub. İndi o hamıya yaxşılığ eliyəmməz ki, bunun içində pisdik elədiyi adamlar da var. Bu da öz-özünə fikirrəşir ki, ay Allah, qardaşımın cəzasını mən çəkəcəm" (Qərbi Azərbaycan, II, 2023: 276). Bu qohumluq onun saraya sərbəst girib-çıxmasına, hökmdarla dialoqa girməsinə, tənqid və istehza üçün səbəblər tapmasına imkan verir, funksional xarakter daşıyır. Bəhlul personajına xas xüsusiyyətlərin dünya folklorundakı paralellərinə baxsaq, Hindistan folkoruna məxsus Bribal personajı diqqəti cəlb edir. O, Bəhlul Danəndə surətinə müəyyən xüsusiyyətlərinə görə yaxındır (Akbar Birbal stories, 2025). Nümunələrdə Bribal XVI əsr hökmdarı olan Akbarın müşaviri kimi tanınır. Bribal hökmdarın səhvlərini yumoristik şəkildə göstərir, bu xüsusiyyəti onu Bəhlul Danəndə personajına yaxınlaşdırır. Hətta Bəhlulun axmaq adam axtarması haqqında süjet müəyyən fərqlərlə hind folklorunda da yayğındır.

Molla Nəsrəddin lətifələri

Bölgəyə xas Molla Nəsrəddin lətifələrində molla personajı sadəlövh, uzaqgörən, hiyləgər, pulgir, bir çox hallarda isə ağıllı və hazırcavab personaj kimi qarşıya çıxır. Qərbi Azərbaycan bölgəsinə xas bir nümunədə molla pulgir, amma cahildir: "Bir adam Molla Nəsrəddindən pulunu xırdalamağı xahiş edir. Molla pulu xırdalayarkən bir üçlük də artıq verir… Arvadı buna etiraz edəndə molla deyir ki, sus, qəsdən cırıq pulu verib başımdan rədd elədim (Qərbi Azərbaycan folkloru, II, 2023: 272). Molla hiylə işlədib cırıq üçlükdən canını qurtarmaq istəyir, amma başa düşmür ki, artıq pul vermək onun xeyrinə yox, ziyanına işləyir. Molla Nəsrəddin personajındakı bu ziddiyyət digər tədqiqatçıların əsərlərində də öz əksini tapıb. "…Molla Nəsrəddinin adının önündə işlənən "molla", "xoca" kimi epitetlər həm hikməti, həm də hiyləgərliyi bir yerdə ifadə edən işarələrdir. İnanc və lətifələrin müqayisəli təhlili bu obrazın mahiyyətindəki ziddiyyəti açıq şəkildə göstərir. "Molla", "xoca", "əfəndi" statusu daşıyan Molla Nəsrəddinin davranışları bu epitetlərin işarə etdiyi nüfuzlu, ciddi obrazla tamamilə zidd qütbdə dayanır" (Guliyev, 2020: 132). Digər bir mənbədə "Afandi" adlandırılan personajın hiyləgərliyindən bəhs olunur: Öz atını tanımır, huşsuzluğunu gizlətmək məqsədilə hiylə işlədir və atını tapır (Dünyanı gəzən Molla Nəsrəddin, 2019: 259).

Bir çox lətifələrdə mal-mülk əldə etmək üçün işlədilən hiylə Molla Nəsrəddin lətifələrində daha yayğındır. "Bu nümunələrdə yemək üstündə Molla Nəsrəddin kiməsə kələk gəlir, yaxud əksinə, kimsə onu aldatmağa çalışır. Molla Nəsrəddin lətifələrində yemək-içmək, mal-mülk çox əziz tutulur. Heç də hər adam səxavət yiyəsi olub başqasını qonaq eləmək, nəyisə başqasına bağışlamaq istəmir. Yemək-içməyə, mal-mülkə bu cür hərislikdə acgözlük, qarınqululuq, xəsislik kimi cəhətlərin tənqidi, şübhəsiz ki, var. Amma məsələyə arxaik təsəvvürlər baxımından yanaşdıqda gətirilən nümunələrin məzmun dairəsi daha da genişlənir. Aydın olur ki, Mollanın və onu əhatə edən adamların ehsana can atmasında yeri-göyü, suyu-havanı, ayı-ulduzu adiləşdirmək, dünyanı insanın gündəlik məişətinə yaxınlaşdırmaq dünyagörüşü ifadə olunub (Kazımoğlu, 2006: 36).

Bölgə folkloruna istinad edərək deyə bilərik ki, Molla Nəsrəddinlə bağlı süjetlər sakinlər haqqında da söylənilir. Bir nümunəyə görə, bir kişi boz ayda küləkli havada dəvənin üstündə qovut yeyirdi. Arvad soruşdu ki, ay kişi, səfərə gedirsən, bəs nə yeyirsən dəvənin üsdündə? Dedi, külək belə əssə, heç nə (Qərbi Azərbaycan folkloru, II, 2023: 283).

Bölgə sakinləri haqqında lətifələr

Bölgədə klassik lətifə qəhrəmanları haqqındakı nümunələrlə yanaşı yerli camaatla bağlı lətifələr də yayğındır. Əsli Əştərək rayonunun Üşü kəndindən, İbişli tayfasından olan Nağıyev İlqar Rəhim oğlunun söylədiyi lətifələr arasında Ələkbər kişi və oğlu İsgəndərin lətifələri də vardır. Söyləyici həmin sakinlərin çox baməzə adamlar olduğunu vurğulayır. Bu o deməkdir ki, həmin bölgədə bu sakinlərlə bağlı lətifələr çoxdur. Bu lətifələrin birində deyilir ki, bir gün Ələhbər kişi evinə qonaq qəbul edir və qonağa evində it olmadığını deyir. Qonaq ayaqyoluna çıxanda onu bir it qovalayır, qorxmuş halda geri qayıdıb deyir ki, "bəs deyirdin ki, it yoxdur, it az qalmışdı məni parçalaya". Ələhbər kişi isə gülümsəyərək cavab verir ki, "mənim itim yoxdu, qonşunun itidi – zornan gəlib mənə itdiy eliyir" (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 311). Qonağın yanında üzüqara qalan Ələkbər özünü belə yumoristik şəkildə təmizə çıxarmağa çalışır, eyni zamanda qonağın könlünü alaraq vəziyyəti yumşaldır.

Bölgədə söylənən lətifələr arasında yaxın bölgələrin sakinləri haqqındakı lətifələrin də varlığı həmin nümunələrin sözügedən bölgələrdən bu yerlərə qədər yayılaraq variantlaşmasından xəbər verir. Belə nümunələr arasında Gəncəli Bayram və oğlu Müsəllimin lətifələri xüsusi yer tutur. Məzmunu ilə tanışlıq bu lətifələrin 90-cı illərdə yayıldığını göstərir. İqtisadi cəhətdən böhranlı vəziyyətin təsviri bu nümunələrdə ana xətt kimi özünü göstərir. Nağıyevin İlqarın söylədiyi bu nümunələrdə camaatın "çörək" qazanmaq üçün Rusiyaya üz tutması bir qədər ağrılı-acılı, amma yumoristik şəkildə təsvir edilir. "Arvad deyər ki, Bayram, evdə çörəy yoxdu. Çıxar gedər Rusyətə, bir də altı aydan sora gələr, gələndə bir meşok da çörəy gətirər" (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 314). Başqa bir nümunədə arvadının pul qazanmağa gedən ərinin dalınca getməsi və ərin: "Zəhrimar. Bu zulumnan pul qazanıram. Burda da məni dinc qoymursan" şəklində cavablandırması komik bir vəziyyət yaradır (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 315). Bu nümunələrdə bir tərəfdən camaatın dolanışıq üçün hansı əziyyətlərə qatlaşdığı göstərilsə də, digər tərəfdən onlara xas bəzi xüsusiyyətlər və sosial münasibətlər gülüş hədəfinə çevrilir. Basarkeçərin Bala Mərzə kəndindən olan Abdullayev Salehin söylədiyi nümunələr arasında Bala Mərzənin, Çəmbərək rayonunun Ardanış kəndindın olan Həsənov Abbasəlinin söylədiyi nümunələr arasında da Ardanışın baməzə adamları ilə bağlı örnəklər də vardır (Qərbi Azərbaycan folkloru, III, 2024).

Gülüş hədəfinin ifadə şəkilləri

Lətifələrdə gülüş hədəfləri müxtəlif olduğu üçün onların ifadə şəkilləri də fərqlidir. Qərbi Azərbaycan folklorunda yayğın olan hiyləgərlik, avamlıq kimi xüsusiyyətlər və onlarla əlaqəli vəziyyətlər müxtəlif şəkildə ifadə olunur.

a) Gülüş hədəfi olan avamlığın iki personajın dialoqunda üzə çıxması

Qərbi Azərbaycana xas bir süjetdə hiyləgər çalvadarın avam çobanı aldatmasından bəhs olunur. Burada gülüş doğuran çobanın avamlığıdır, bu da iki personajın dialoqunda və uyğun olaraq qarşılıqlı fəaliyyəti əsnasında aşkar olunur. "Payızda yaylağa qoyun almağa gedən çalvadar qar-borana düşür və yaylaqda tənha yaşayan çobanla rastlaşır. Çalvadar öz əbasını "hörmət və kəramət gətirən" geyim kimi təqdim edib çobanın keçə yapıncısı ilə dəyişir. Çoban sözlərə inanaraq əbanı geyinir, keçəni isə dəyərsiz sayır. Gecə qar-boran güclənir. Çalvadar keçə sayəsində qoyunların arasında isinib sağ qalır, lakin əbanın istilik verməməsi səbəbindən çoban donaraq ölür" (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV, 2025: 394). Göründüyü kimi, gülüş hədəfi avamlıq iki personajın dialoqunda üzə çıxır.

b) Gülüş hədəfi olan avamlığın bir personajın fəaliyyəti ilə ifadəsi

Lətifə nümunələrində gülüş hədəfi olan avamlıq adətən iki şəxsin qarşılaşması və dialoqunun müşayiəti ilə meydana çıxır. İrəvan bölgəsinə aid Molla Nəsrəddin haqqındakı bir lətifədə isə Molla heç kimlə dialoqa girmədən öz avamlığını göstərir. Mollanın papağının meşədə ağaca ilişib başından düşməsi, papağını tapa bilməyən mollanın hündür yerə çıxıb qışqıra-qışqıra arvadından "ay arvad, gör mənim papağım evə gəlməyib ki?" deyib soruşması hər hansı kənar şəxslə dialoqa girmədən özü-özünün avamlığını nümayiş etdirir (AFA, İrəvan çuxuru folkloru, 2004: 246). Burada mollanın avamlığı gülüş hədəfidir, öz hərəkəti ilə ifadə edilir.

Molla Nəsrəddin lətifələrində gülüş hədəfi bir çox hallarda onun özü ilə bağlı olur və ya öz dialoqu və ya fəaliyyəti ilə müşayiət olunur. Folklorda gülüş məsələsini tədqiq edən M.Kazımoğlu-İmanov ədəbiyyatşünas alim A.Əmrahoğluna istinad edərək yazır: A.Əmrahoğlu "Mirzə Fətəli gülüşü" adlı məqaləsində M.Baxtinin xalq gülüş mədəniyyəti ilə bağlı konsepsiyasına söykənərək Molla Nəsrəddin lətifələri barədə yazır: "Molla Nəsrəddinin çox az lətifəsini tapmaq olar ki, gülüşün bir tərəfi bilavasitə onun özü ilə bağlanmasın, özünə qarşı yönəlməsin". Göründüyü kimi, tədqiqatçı lətifələrdə Molla Nəsrəddini gülüş hədəfləri cərgəsindən ayırmır, onun özünü tənqid olunanlarla bir yerdə götürür… Lətifələrdə başqasının rolunda çıxış edib-etməməyindən asılı olmayaraq, tənqid edən tərəf özü tənqid olunanlar cərgəsindən qıraqda qalmır (Kazımoğlu, 2006: 21-23).

c) Gülüş (tənqid) hədəfi olan hiyləgərliyin ikibaşlı sözlə ifadəsi

Bu nümunələrdə süjet əsasən dialoqa əsaslanır. Hiylənin ikibaşlı sözlə ifadəsi, daha sonra hiylənin aşkar olması nəticələnir. Burada yumor məna çevrilməsindən doğur. Qarşı tərəfin işlətdiyi ifadə əvvəlcə başqa cür başa düşülür, hadisələr də bunun üzərində qurulur. Daha sonra hadisələr digər tərəfin zərərinə işlədikdə həmin ifadənin başqa məna kəsb etdiyi üzə çıxır. "Öz çırağımı söndürüb sənin çırağını yandırıram" adlı nümunəyə görə, xəstə atını satmaq istəyən adam atı tərifləyir, daha sonra deyir ki, "öz çırağımı söndürüb sənin çırağını yandırıram. Atı alan kəs də atın yaxşı at olduğunu düşünüb alır. Elə həmin gün tövlədə at yıxılır, o çırağı yandırıb atın yanında oturur və başa düşür ki, atı satan bu ifadəni hansı mənada işlədib (Zəngəzur folklor örnəkləri, I, 2021: 285).

Qərbi Azərbaycan lətifələrində molla personajının xüsusiyyətləri

Molla müsbət personaj kimi. Bölgə lətifələrində çox qarşıya çıxan molla həm müsbət, həm də mənfi personaj kimi özünü göstərir. Bir nümunədə müsbət personaj kimi təqdim edilən molla zalım qazını cəzalandırır. "Kasıblıqla qocalıq" adlanan həmin lətifədə Molla avam yox, qoçaq, rəhmli, ağıllı, fərasətli bir personaj kimi diqqəti cəlb edir. Qazının nökərini üstü-başı nimdaş vəziyyətdə görən Mollanın ona rəhmi gəlir, qazının yanına gedib vəziyyəti danışanda qazı "kasıbçılıqdandır" deyib Mollaya əhəmiyyət vermir. Molla qəzəblənib həkim libası tapır, yalançı həkim rolunu oynayır, onun yanına gələn qazının bütün şikayətlərinin qarşılığında

“qocalıqdandı” deyib qisas alır və insanlara göstərdiyi münasibətə görə sanki ona dərs verir (İrəvan çuxuru folkloru, 2004: 246).

Molla mənfi personaj kimi. Molladan kömək istəmə-cahillik-mollanın cahili inandırması xətti ilə qurulan bir nümunəyə görə, inəyi çöldə qalan bir kəndli qurd ağzını bağlayan bir mollanın yanına gedib kömək istəyir. Molla da guya qurdun ağzını bağlayır ki, onun inəyini yeməsin. Səhər görürlər ki, qurd inəyi yeyib. Kəndli mollanın yanına gəlib bu işin səbəbini soruşur. Molla “Kopay oğlunun malı tez yeyib də, mən bağlıyana qədər” deyib kəndlini inandırır. Cahil kəndli mollaya inanır. Lətifədə gülüş hədəfi kəndlinin cahilliyidir. Mollanın fırıldaqçılığı ifşa olunsa da, kəndlinin cahilliyi gülüş doğurur (Qərbi Azərbaycan folkloru, I, 2023: 301). Mənfi personaj kimi təqdim edilən mollanı ancaq qazanc maraqlandırır, kasıb kəndlinin vəziyyəti isə onu qətiyyən narahat etmir.

Hiylənin məqsədi məsələsi. Lətifələrdə çox qarşıya çıxan hiylənin məqsədi fərqlidir. Təhlil etdiyimiz bəzi nümunələrdə hiylə birbaşa oğurluğa, dolayı yolla yumoristik vəziyyətin yaranmasına xidmət edir. Bəzən isə hiylə birbaşa komik situasiyanın yaranmasını şərtləndirir. Hiylənin birbaşa oğurluğa xidmət etdiyi bir nümunədə deyilir ki, iki yaxın dost kənddəki oğurluqlardan qorunmağın yolunu axtarır. Dostlardan biri məsləhət verir ki, “səhər camaatın içində yalandan de ki, qoyunlarımı oğurlayıblar, onda heç kim yenidən sənin qapına gəlməz”. Adam bu məsləhəti bəyənir. Gecə isə həmin “ağıllı məsləhət verən” dost özü onun qoyunlarını gizlicə oğurlayır. Səhər qoyunları oğurlanan adam ona bu məsələni danışanda dostu soyuqqanlılıqla cavab verir: “Hə, mənə də elə de”. (Qərbi Azərbaycan folkloru, III, 2024: 312). Bir çox lətifələrdə qarşıya çıxan hiylə-avamlıq gedişi burada təkrar hiylə ilə tamamlanır. Hiylə işlədənin planını avam olduğu kimi icra edir. Daha sonra hiyləgər ikinci hiyləni işlədir: özünü elə aparır ki, qarşısındakı yalan danışır, bu da guya ona inanmır. Bu şəkildə vəziyyətdən çıxır. Nümunədə avamlıq gülüş hədəfidir, çox yaxın dostuna hiylə işlədib onun malını oğurladığına görə hiyləgər personaj isə dolayı yolla tənqid edilir. Bəzi lətifələrdə isə hiylə ağılla müşayiət edilir. Ağıllı ev sahibi hiyləgər davranış göstərir: avam arvadı ilə dialoq qurur, bu dialoq sayəsində evlərinə gələn oğrunu tələyə salır (Qərbi Azərbaycan folkloru, II, 2023: 284).

Şifahi nümunələrdə adətən *gülüş hədəfi insan və onun davranışıdır*. Bu nümunədə isə gülüş hədəfi xəstəlikdir. Yəni xəstəliyin hədəf alınması dolayı yolla bəzi insan xüsusiyyətlərini ifadə edir. Xəstəlik əvvəlcə şəhərdə bir rahat qadının canına girib bir həftə yorğan-döşəkdə kef çəkir. Sonra dağda bir çobana canına girir, lakin çoban onu dağ-daş arasında o qədər silkələyir ki, xəstəlik üç günə güclə canını qurtarıb qaçır. Lətifə bir tərəfdən gülüş doğuran vəziyyəti ehtiva edirsə, eyni zamanda çobanın həyat tərzinin çətinliyini, əziyyətlərini təsvir edir (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV, 2025: 396). *Gülüş hədəfinin ağılsızlıqdan ortaya çıxan vəziyyət şəklində ifadə olunduğu nümunələr də var*. “Nə pulum var, nə dilim” adlı lətifədə deyilir ki, üç yol yoldaşı uzaq səfərə çıxır; ikisi pullu, biri pulsuzdur. Gecə soyuqdan qorunmaq üçün iki varlı bir yorğan alır. Yatma vaxtı yorğan üstündə dava başlayır, ikisi də qan içində qalır. Bu vaxt pulu olmayan yol yoldaşı bir tərəfdə yorğana bürünüb sakitcə baxır. Dava edənlər onu qınayanda ki niyə bizi aralamırsan, “nə pulum var, nə dilim var” deyib vəziyyətdən çıxır (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV, 2025: 396). Kasıblığın avamlıqla müşayiət edildiyi lətifələrdən fərqli olaraq burada vəziyyət başqadır. Pulu olanlar avam, kasıblar isə hiyləgərdir. Kasıb o qədər hiyləgərdir ki, dava edənləri ayırmağın ona sərf etməyəcəyini bilir. Kasıb statusda olan personajın hiyləgərliyi məsələsi dünya folklorşünaslığında da yayğındır. Qana-Akan folkloruna xas Anansi personajı da bu xüsusiyyətləri daşıyır. Onunla bağlı nümunələr Yamayka, Karib adaları, bir hissəsi ABŞ-nın cənubundakı afro-amerikan şifahi ənənəsinə qədər yayılıb. Anansi kasıb, amma hiyləgərdir, onun əsas xüsusiyyəti odur ki, güc üzərində ancaq ağılla qalib gəlmək olar (Vecsey, 1981). Çin, koreya, yapon folkloruna xas Tengu personajı da kasıb, lakin ağıllı və hiyləgərdir. O, gücə deyil, ağıla güvənir. İnsanları sınamaq üçün onları aldadır, özünü zəif göstərib qarşı tərəfin iç üzünü açmaq istəyir. Onun əsas məqsədi insanları doğru yola yönəltməkdir (Sari, 2020). Slavyan folkloruna xas İvan personajı da oxşar xüsusiyyətləri daşıyır. İvanın “axmaq” adlandırılması onun ağılsızlığını göstərmək deyil, cəmiyyətin müəyyən davranış qaydalarını qəbul etməməsi mənasına gəlir. İvan dünyaya “hesab kitab”la yox, təbiiliklə yanaşır. Bu personaj uğuru hiylə və zəka ilə deyil, dünyanın təbii axınına uyğun davranmaqla qazanır, dünya ilə konfliktə girməyi düzgün hesab etmir (Smirnov, 2018).

Qərbi Azərbaycan lətifələrində qarşıya çıxan xüsusiyyətlərdən biri də mətnin *dialoqla* başlamasıdır. Bu nümunələrdə gülüş hədəfinin təsviri dialoqla müşayiət edilir. Lətifələrdən birində deyilir ki, bir qadından ərinin harada olduğunu soruşurlar. O, zindanda olduğunu deyir. Səbəb kimi izah edir ki, əri yol ilə gedərkən yolda bir çatı tapıb evə gətirib. Sonradan məlum olub ki, çatının o biri ucuna başqasının danası bağlı imiş. Dana yoxa çıxınca ərini oğurluqda günahlandırıb şikayət ediblər və o haqsız yerə tutulub (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV, 2025: 398). Oğurluq göz önündə olduğu halda, qadın özünü ağıllı bilib ərinin günahsız olduğunu çatının o biri ucundan xəbərsiz olması şəklində izah edir, gülünc vəziyyətin yaranmasını şərtləndirir.

Lətifələrin məzmununda diqqət çəkən məsələlərdən biri də haqqında danışılan kəslərin ***ləqəblərinin*** işlənməsidir. Ləqəb sanki gülüş üçün psixoloji hazırlıq yaradır. Dinləyici ləqəblə bağlı davranışı artıq gözlədiyinə görə, hekayədə ən kiçik məqam belə daha komik görünür. Qərbi Azərbaycan lətifələrində Qara Bəşir, Qara Zeynab, Qara Kərim, Kor Qoşun, Kor Yahya kimi ləqəblərin işlənməsi buna misaldır (Qərbi Azərbaycan folkloru, III, 2024: 317, 324). Kənd camaatı tərəfindən verilən bu ləqəblər lətifələrdə daha çox istifadə edilir

və gülüşə zəmin yaradılmasında mühüm rol oynayır. Azərbaycan lətifələrində ləqəblər qəhrəmanın sosial və psixoloji tipini ən qısa yolla tanıdan semantik işarədir və lətifənin komik funksional strukturunda qənaətcil informasiya daşıyıcısı kimi çıxış edir (Pirsultanlı, 2005: 42-45).

Bu qədər geniş materialın məzmun və süjet xüsusiyyətləri üzrə qruplaşdırılması onu göstərir ki, Qərbi Azərbaycan lətifələri bölgəyə məxsus elementləri özündə daşıyan şifahi nümunələr olmaqla yanaşı, geniş mənada Azərbaycan, daha geniş mənada beynəlxalq lətifə süjet qəliblərinin bölgədəki təzahürü kimi özünü göstərir. Ağıllı-avam qarşıdurması, cəmiyyətdə ədəb-ərkan qaydalarının zarafatla ifadəsi, ailədaxili münasibətlərin yumorla tənzimlənməsi kimi yönlər həm Avropa, həm də Yaxın Şərq folklorunda oxşar qəlib prinsiplərinə əsaslanır. Eyni zamanda, AT sistemindəki "ağıllı kəndli" (Tompson, 2016: H-561, J-1111), "hikmətli axmaq" (Tompson, 2016: A-515, J-K) və s. surətlərinin yer alması Qərbi Azərbaycan lətifələrini yalnız yerli yox, daha geniş dünya folklorunun bir hissəsi kimi anlamağa kömək edir. Bütün deyilənlər onu göstərir ki, xalq yumoru cəmiyyətin özünü nizamlama üsullarından biridir. Zəiflə güclü arasındakı gərginliyin ağıllı cavablarla yoluna qoyulması, sosial ədalətsizliklərin gülüş hədəfinə çevrilərək qınanması, gündəlik həyatın çətinliklərinin məntiqli dialoqlarla tənzimlənməsi belə vasitələr sırasındadır. Lətifənin gücü də elə həmin xüsusiyyətdədir ki, kiçik bir epizod, bir neçə cümləlik dialoq və ya qısa təsvir müəyyən gerçəkliklərin ortaya çıxmasını şərtləndirir.

Bölgədən toplanmış lətifələri mövzu baxımından belə ümumiləşdirmək olar: hiylənin ağılın gücü ilə məğlub edilməsi; dialoq əsnasında gözlənilməz cavabla vəziyyətin dəyişilməsi; xırda bir məqamdan böyük, gülməli hadisələrin ortaya çıxması, güclü ilə zəifin yerinin dəyişməsi, bəzi adət-ənənələrin zarafata çevrilməsi, ağıllı sözlərlə gözlənilməz mənanın ortaya çıxması, səhv anlaşılmadan yaranan gülünc vəziyyətlər və s. Bütün bunlar onu göstərir ki, xalq gülüşünün özünəməxsus müəyyən ənənəvi qaydaları var ki, bunlar da bir çox hallarda lətifə qəliblərinin simasında özünü göstərir. Bu məqalənin də məqsədi lətifə örnəklərini həm məzmun, həm də süjet səviyyəsində tədqiq edərək Qərbi Azərbaycan lətifə ənənəsi haqda təsəvvür yaratmaqdır. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrinə səpələnmiş qərbi azərbaycanlılardan toplanan lətifələrin məzmun və süjet xüsusiyyətləri baxımından dünya folklor nümunələri ilə uzlaşması, gülüşün universal xüsusiyyətlərini daha aydın göstərir. Bu cür müqayisəli yanaşma həm Azərbaycan folkloruna xas lətifələlərin süjet tiplərini aydın görməyə, həm də daha geniş coğrafi ərazilərə yayılıb variantlaşmış nümunələrin arxasında dayanan qəlibləri aşkar etməyə imkan verir. Eyni zamanda, lətifələrin mətn xüsusiyyətlərinin, aşıladığı düşüncənin öyrənilməsi sosial psixologiya və mədəni yaddaş arasındakı əlaqələri daha dəqiq görməyə şərait yaradır. Nəticə etibarilə, bu materialın araşdırılması yalnız folklorşünaslıq üçün deyil, sosial antropologiya, etnik-mədəni psixologiya tədqiqatları üçün də dəyərli mənbə ortaya qoyur.

QAYNAQLAR

Azərbaycan Folkloru Antologiyası (2004). İrəvan çuxuru folkloru. Bakı: Səda

Dünyanı gəzən Molla Nəsrəddin (2019). Tərcümə və tərtib edən, əlavə və şərhlərin müəllifi: Şəhriyar Q. Bakı, Savad

Kazımoğlu, M. (2006). Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm

Pirsultanlı, S. (2005). Sədnik Paşa Pirsultanlının lətifələri, II kitab. Bakı: Agah

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I kitab. Toplayanlar: Vaqifqızı (Süleymanova) Süleymanova M. Tərtib edən: Vaqifqızı (Süleymanova) Bakı: Elm və təhsil

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). II kitab. Toplayıb tərtib edən: Rüstəmzadə İ. Bakı: Elm və təhsil

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III kitab.Toplayıb tərtib edən və ön sözün müəllifi: Rüstəmzadə İ. Bakı, Elm və təhsil

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). IV kitab. Toplayanlar: Quliyev H., Qarayev S., Vaqifqızı (Süleymanova) L., Tərtib edən və ön sözün müəllifi: Vaqifqızı (Süleymanova) Bakı: Elm və təhsil

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). V kitab. Toplayıb tərtib edən və ön sözün müəllifi: Rüstəmzadə İ. Bakı, Elm və təhsil

Usta söyləyicilərin repertuarı. (2025). III cild.Toplayıb tərtib edən və ön sözün müəllifi: Vaqifqızı (Süleymanova) Bakı: Elm və təhsil

Zəngəzur folklor örnəkləri (2021). I cild. Tərtibçi: Rüstəmzadə İ. Bakı: Elm və təhsil

Akbar Birbal stories (2025). https: //www.scribd.com/document/859335846/AKBAR-BIRBAL-STORIES

Guliyev, H. (2020). Psychoanalytic approach to the character of Mullah Nasreddin. Revista de Etnografie și Folclor / Journal of Ethnography and Folklore, 1–2, 130–143.
https:
//www.researchgate.net/publication/355584739_PSYCHOANALYTIC_APPROACH_TO_THE_CHARACTER_OF_MULLAH_NASREDDIN

Sari İ.A.L. (2020). The figures and meanings of Tengu: Semiotic study of mythological creatures in Japanese folklore. DOI : https: //doi.org/10.24036/humanus.v19i2.109943

Smirnov, A. E. (2018). Ivan the Fool: Folklore portrait and way of existence. *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 2,* 145–159. https: //doi.org/10.24833/2541-8831-2018-2-6-145-159

Tompson S. (2016). Motif-Index of Folk-Literature.
https: //ia600301.us.archive.org/18/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf

Vecsey, C. (1981). The exception who proves the rules: Ananse the Akan trickster. Journal of Religion in Africa, 12 https: //www.jstor.org/stable/1581431?utm_source

Elvin QARAYEV
AMEA, Şəki Regional Elmi Mərkəzi,
elvin_qarayev1993@mail.ru,
https: //orcid.org/0000-0002-5496-744X

AZƏRBAYCAN TOPONİMİKASINDA QƏRBİ AZƏRBAYCAN BÖLGƏSİNİN ROLU VƏ ƏHƏMİYYƏTİ

Summary. Place names (toponyms) are an integral part of people's historical memory, national identity and cultural heritage. Each village, village and settlement is known by the name given to it, it lives in history through this name. Toponyms are not only geographical indicators, but also important linguistic facts that keep alive the past of a nation, its life, economy, beliefs and ancient layers of its language. Place names that have stood the test of time and have survived to this day preserve the deepest traces of the history of the people and pass them on to future generations. Therefore, the study of toponyms is of great importance not only from the point of view of linguistics, but also for the fields of history, ethnography and cultural studies. It is known that the current Republic of Armenia was formed on the territory of the ancient Oghuz homeland, that is, on the historical and ethnic lands of Azerbaijan. Historical sources and toponymic materials prove that Azerbaijani Turks have lived in these areas for centuries, and numerous place names of Turkish origin have been formed here. However, starting from the end of the 19th century and especially at the beginning of the 20th century, these lands were gradually taken away from Azerbaijan, settlement of Armenians and, as a result, the process of creation of the so-called Republic of Armenia took place. Along with this process, toponymic changes were carried out in those areas, place names of Turkish origin were systematically replaced by Armenian names. These changes were not accidental in nature, they aimed to erase the historical and cultural traces of our people and to deny that Azerbaijani Turks have settled in these lands since ancient times. Thus, the toponymic changes carried out in Western Azerbaijan (on the territory of present-day Armenia) were political steps aimed at destroying the historical traces of our national identity. The study of toponyms from the historical-linguistic point of view is of great scientific and national importance. Through these studies, the semantics, origin, formation characteristics of place names of ancient Turkish origin are studied and their role in the history of our nation is determined. Such research, on the one hand, serves to determine the historical and geographical territories of Azerbaijan, and on the other hand, to restore the cultural memory of our people. Thus, the study of toponyms of Western Azerbaijan is of great importance both scientifically and morally. Through these studies, the traces of the history, language and culture of our people, which are based on thousands of years, are restored, falsified facts in history are revealed, and the ancient presence of Azerbaijani Turks in these lands is proven once again.

Key words: toponym, West Azerbaijan, history, people, geographical location

Giriş. Cənubi Qafqaz regionu tarixən çoxetnik və çoxmədəniyyətli məkan kimi formalaşmışdır. Arxeoloji, etnoqrafik və yazılı mənbələr göstərir ki, hazırkı Ermənistan Respublikasının ərazisi Azərbaycanın tarixi torpaqlarından biri olmuşdur. Orta əsrlərdən XX əsrin sonlarınadək bu bölgənin demoqrafik quruluşunda azərbaycanlıların mühüm yer tutduğu, Göyçə, Dərələyəz, Vedibasar, Zəngibasar, Ağbaba, eləcə də Zəngəzur bölgəsinin Qafan, Sisyan, Gorus və Meğri rayonlarının Azərbaycan türklərinin ənənəvi yaşayış məkanları kimi formalaşdığı çoxsaylı tarixi mənbələrdə əksini tapmışdır. Bu ərazilər yalnız etnik mənada deyil, həm də sosial-iqtisadi və mədəni baxımdan Azərbaycan xalqının həyatında əhəmiyyətli rol oynamış, müxtəlif tarixi dövrlərdə burada davamlı yaşayış, təsərrüfat sistemi və mədəni irs meydana gəlmişdir. XX əsrin sonundakı siyasi proseslər isə regionun etnik tərkibində ciddi dəyişikliklər yaratmış, yerli azərbaycanlı əhali öz ənənəvi yaşayış yerlərindən kütləvi şəkildə köçürülmüşdür. Tarixi demoqrafik proseslərin və etnik-mədəni dəyişikliklərin araşdırılması bu gün region tarixinin obyektiv şəkildə qiymətləndirilməsi, həmçinin Azərbaycan xalqının qədim yaşayış arealının müəyyənləşdirilməsi baxımından xüsusi elmi əhəmiyyət kəsb edir.

Əsas. Toponimlər – yəni yer adları – xalqın etnogenezinin, mədəni inkişafının və məskunlaşma tarixinin öyrənilməsi üçün xüsusi elmi əhəmiyyət kəsb edən mənbələrdən biridir. Tarixi-coğrafi tədqiqatlarda toponimlər yalnız coğrafi obyektlərin adlandırılması deyil, həm də həmin məkanın qədimdən bəri keçdiyi tarixi proseslərin dil yaddaşı kimi qiymətləndirilir. Qədim dövr tarixçiləri və müasir etnoqraflar toponim və etnonimləri etibarlı tarixi material kimi araşdırır, onların semantik qatında xalqın yaşayış mühiti, etnik tərkibi, sosial-mədəni əlaqələri və tarixi köçləri haqqında mühüm məlumatları müəyyən edirlər (Abbasova, Bəndəliyev, Məmmədov, 1993: 140-150).

Toponimlərin zamanın axarına baxmayaraq qorunub saxlanması, onların tarixi yaddaş funksiyasını daha da gücləndirir. Çünki ərazidə siyasi quruluşlar dəyişsə, müxtəlif etnoslar gəlib-getsə belə, yer adları çox vaxt ilkin adlandırmanın izlərini yaşadır və bu xüsusiyyətlə həmin məkanın ən qədim tarixi halına işıq salır. Azərbaycan toponimləri də bu baxımdan ölkənin qədim etnik-mədəni tarixinin öyrənilməsində mühüm rol oynayır və xalqın tarixi-coğrafi yaddaşının bərpasında əsas informasiya mənbələrindən biri kimi çıxış edir (Axundov, 1983: 56-62).

Qərbi Azərbaycan ərazisində mövcud olan türk mənşəli toponimlər bu bölgədə uzun əsrlər boyunca yaşamış Azərbaycan türklərinin tarixi, coğrafiyası və maddi-mədəni irsi haqqında mühüm elmi məlumatlar təqdim edir. Tarixi-linqvistik tədqiqatlar göstərir ki, bu ərazilərdə qeydə alınan türk etimologiyalı yer adları çox qədim dövrlərə gedib çıxır və müxtəlif tarixi mərhələlərdə bölgənin etnik-mədəni mənzərəsinin formalaşmasında xüsusi rol oynamışdır (Anar, 1986: 125-217). Toponimlər vasitəsilə müəyyən edilən coğrafi adlar həmin məkanın keçmiş etnik tərkibi, Azərbaycan türklərinin izləri, yaşayış məskənləri, təsərrüfat fəaliyyətləri və coğrafi mühitlə qarşılıqlı münasibətləri haqqında dolğun təsəvvür yaradır. Bu xüsusiyyətlər Qərbi Azərbaycan toponimlərinin xalqımızın qədim məskunlaşma arealının müəyyənləşdirilməsində, həmçinin bölgənin tarixi-coğrafi inkişaf xəttinin rekonstruksiyasında əvəzsiz elmi mənbə kimi çıxış etməsinə imkan verir (Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti, 1964: 106-111). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimlərinin tərkibində işlənən sözlər, coğrafi terminlər və struktur xüsusiyyətlər Azərbaycan dilçiliyinin müxtəlif sahələri – dil tarixi, dialektologiya, onomastika və etnolinqvistika üçün xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Bu toponimlərin sistemli şəkildə tədqiqi yalnız bölgənin yer adlarının mənşəyini müəyyənləşdirmir, həm də Azərbaycan dilinin tarixi inkişaf mərhələlərini, xalqın etnogenezini, dünyagörüşünü və etnomədəni yaddaşını daha dolğun şəkildə öyrənməyə imkan yaradır (Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, I c, 1966: 262-260).

Qərbi Azərbaycan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin tədqiqində Azərbaycan xalqının qədim mədəni irsini əks etdirən və VI-VII əsrlərin tarixi reallıqlarını özündə cəmləşdirən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı mühüm qaynaqlardan biri kimi çıxış edir. Dastanda çəkilən yer adları həmin regionun erkən orta əsrlərdə oğuz tayfalarının yaşadıqları ərazi olduğunu göstərən mühüm dil və mədəniyyət faktları kimi qiymətləndirilir. Əsərdə adı keçən toponimlərin fonetik quruluşunun zamanla ciddi dəyişikliyə məruz qalmaması onların qədim formalarının bu günə qədər yaşadığını, həmçinin həmin adların işləndiyini bir daha təsdiq edir. Dastanda qeyd olunan Ala dağ, Qara dərə, Ayğırgözlü, Altuntaxt, Qaraçuq, Bambam təpə, Cızıqlar, Kökcə dağ, Şəruk və Göyçə dənizi kimi toponimlər bu baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb edir və bölgənin türk mənşəli əhalisinin tarixi coğrafiyası haqqında dəyərli məlumat verir (Bayramov, 2000: 67-71). "Cambr" kimi tanınan və XV–XVII əsrlərə aid olan arxiv dəftərləri Azərbaycan türk etnosunun həmin ərazilərdəki məskunluğunu sübut edən zəngin toponim materialı təqdim edir. Bu mənbələrdə Əştərək, Qafan, Şirak, Molla Dursun, Sarvanlar, Kənəkir, Gültəpə, Qorux, İlxıçıkəndi, Qoşavəng, Qarasukəndi, Oşakan, Əlibəyli, Göykümbət, Arbat, Abaran, Dərəçiçək, Bijni, Şorlu, Qarakilsə, Hacılar, Kirəşli, Muğni, Dibəkli, Armudağacı, Quzulu dərə, Qaradaş, Keşişkənd, İlanlı, İmamarx, Yaycı, Gölkənd, Alpavud, Çaşırlı, Qaraqoyunlu, Quyluhasar, Uşi, Xatunarx, Qızılvəng, Qıpçaq, Kalara, Çatqran, Qızıltemir, Aqarak, Qoş, Qızılörən, Qırxbulaq, Kolatak, Məzrə, Ağcaqala, Cil, Artavuç, Qarakəpənək, Ada, Dəliqardaş, Altuntaxt, Çubuxlu, Elar, Solak, Qışlaq, Qoturbulaq, Uluxanlı, Tülkütəpə, Tərəkəmə, Dəmirbulaq və digər oykonimlərin qeydə alınması bölgənin milli-etnik mənzərəsini açıq şəkildə əks etdirir (Bayramov, 2002: 336-340). Həmin toponimlərin böyük əksəriyyəti etimoloji baxımdan türk dil ailəsinə mənsub olub, əsasən təsərrüfat (Qoturbulaq, Dəmirbulaq, Çubuxlu), boy və tayfa adları (Qıpçaq, Qaraqoyunlu, Bayat, Ayrımlı), şəxs adları (Əlibəyli, Molla Dursun), coğrafi xüsusiyyətlər (Gültəpə, Qızıltemir, Quzulu dərə) və dini-mədəni ənənələr (Qoşavəng, Qızılvəng) əsasında formalaşmışdır. Bu isə həmin ərazilərdə türk etnosunun yalnız müvəqqəti köçəri deyil, daimi məskunlaşmış, sosial-iqtisadi həyat qurmuş toplum olduğunu sübut edir (Əhmədov, 1991: 113-116). Arxiv sənədlərində qeyd olunan hidronimlər – Oşakan çayı, Zəngi çayı, Kasax çayı, Canqik çayı, Qarasu çayı, Gözəldərə çayı, Dəlmə kanalı, Şaharx kanalı və digərləri – həm semantik struktur, həm də fonetik quruluş etibarilə türk dillərinin tarixi coğrafiya sisteminə uyğun gəlir. "Qarasu", "Gözəldərə", "Xəndək", "Dərəçiçək", "Xatunarx" kimi adlar türk dillərində leksik-semantik ardıcıllıq təşkil edir və bölgənin etnomədəni xəritəsində türk mədəni izlərinin dərinliyini göstərir (Əliyev, 1999: 41-47). Eyni xüsusiyyət oronimlərdə də müşahidə olunur. Pəmbək dərəsi, Gültəpə, Qızıltəpə, Teğutlar, Aladağ, Ellər təpəsi kimi oronimlər türk coğrafi terminologiyasına məxsusdur və "dağ", "təpə", "dərə" komponentlərinin sabit formaları onların qədim türk mənşəyini təsdiqləyir (Qeybullayev, 1994: 78-82). Sənədlərdə bölgədə məskunlaşmış muğanlı, bayat, ayrımlı, kolanı, qaraqoyunlu, qacar, ilxıçı, tərəkəmə kimi türk tayfalarının adlarının çəkilməsi həmin ərazidə türk etnosunun siyasi və demoqrafik dərinliyini göstərir (Qeybullayev, 1994: 20-24). Bu tayfaların bir hissəsi oğuz mənşəli olub (Bayat, Ayrımlı, Qaraqoyunlu), digərləri isə Azərbaycan coğrafiyasında müxtəlif dövrlərdə yayılmış türkdilli tayfa birliklərinin nümayəndələri idi. Arxiv məlumatları sübut edir ki, bu tayfalar Ermənistan adlandırılan ərazidə yalnız köç yolu üzərində deyil, məhz daimi yaşayış məskənləri, təsərrüfat sistemləri və inzibati quruluşları ilə mövcud olmuşlar. İndiki Ermənistan ərazisinin etnik-coğrafi tarixinin öyrənilməsində Moisey Kalankatuklunun "Alban tarixi" əsəri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. V-VII əsrlər arasında Qafqaz Albaniyasının siyasi hadisələrini əks etdirən bu mənbə Göyçə gölü, Artaşat, Yeni Qala və digər yaşayış məntəqələrinin Albaniya dövlət strukturu daxilində mövcudluğunu göstərir. Bu fakt regionun erkən orta əsrlərdən başlayaraq türkdilli və alban mənşəli xalqların məskəni olduğunu, sonrakı dövrlərdə isə Azərbaycan-türk tayfalarının burada məskunlaşmasının təbii tarixi proses kimi davam etdiyini sübut edir. Moisey Kalankatuklu bölgə toponimlərinin qədim etnik mənzərəsi barədə dəyərli məlumat

verir. Qeyd olunan toponimlərin bir çoxu sonrakı yüzilliklərdə də arxiv sənədlərində mövcudluğunu qorumuş, yəni etnik və mədəni ardıcıllıq uzun müddət pozulmamışdır (Rüstəmov, 1988: 197-198).

Nəticə. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin tarixi-linqvistik baxımdan tədqiqi göstərir ki, yer adları sırf coğrafi göstərici olmaqdan daha artıq məna daşıyır və xalqın etnik yaddaşının, mədəniyyətinin, sosial-məişət ənənələrinin ən sabit informativ qatlarından birini təşkil edir. Toponimlər minilliklər boyunca qorunaraq dəyişməyə daha az məruz qalan dil və tarix faktları kimi regionun qədim etnik-mədəni mənzərəsinin rekonstruksiyasında mühüm rol oynayır. Qərbi Azərbaycan ərazisində qeydə alınan çoxsaylı türk mənşəli yer adları bölgənin etnik tarixinin, burada yaşayan oğuz-türk topluluqlarının uzunmüddətli məskunlaşma arealının və sosial-coğrafi inkişaf xəttinin obyektiv şəkildə müəyyən olunmasına imkan verir. Aparılan elmi araşdırmalar sübut edir ki, indiki Ermənistan ərazisində toplanmış toponimlər fonetik, morfoloji və semantik xüsusiyyətlərinə görə Azərbaycan dilinin qədim qatlarını əks etdirir və bu ərazilərin erkən dövrlərdən başlayaraq türk etnoslarının yaşayış məkanı olduğunu təsdiqləyən etibarlı mənbələrdir. Toponimlərdə qorunan etnoqrafik terminlər, təbiət və relyef adları, eləcə də tayfa və şəxs adları Qərbi Azərbaycanın etnik tarixinin çoxqatlı və ardıcıl inkişaf dinamikasını aydın şəkildə ortaya qoyur. Bununla yanaşı, "Kitabi-Dədə Qorqud" kimi qədim yazılı abidələrdə işlənmiş toponimlərlə bölgə toponimlərinin səsləşməsi türk etnosunun bu ərazilərdəki dərin tarixi köklərini ayrıca təsdiqləyir.

XIX-XX əsrlərdə bölgədə aparılan məqsədyönlü toponim dəyişiklikləri yalnız siyasi mahiyyət daşımaqla qalmamış, həm də Azərbaycan xalqının tarixi-coğrafi yaddaşına ciddi zərbə vurmuşdur. Türk mənşəli yer adlarının sistemli şəkildə silinməsi həmin ərazilərdəki qədim etnik-mədəni irsin üzərini örtmək, tarixi faktları təhrif etmək və Azərbaycan türklərinin minilliklərə söykənən varlığını inkar etmək məqsədi güdmüşdür. Bu baxımdan toponimlərin bərpası və elmi şəkildə araşdırılması yalnız akademik deyil, həm də milli yaddaşın və tarixi həqiqətin qorunması baxımından strateji əhəmiyyət kəsb edir. Tədqiqatlar göstərir ki, Qərbi Azərbaycan toponimlərinin öyrənilməsi Azərbaycan dilçiliyinin onomastika, dil tarixi, dialektologiya və etnolinqvistika sahələrinə yeni elmi faktlar təqdim etməklə yanaşı, regionun etnik-mədəni tarixinin obyektiv şəkildə yenidən qurulmasına da ciddi töhfə verir. Toponimlərin sistemli şəkildə toplanması, xəritələşdirilməsi, müqayisəli-linqvistik təhlili və tarixi mənbələrlə tutuşdurulması gələcək elmi araşdırmalar üçün geniş perspektivlər açır.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin tədqiqi xalqımızın minilliklər boyu formalaşmış mədəni-mənəvi irsinin, etnik kimliyinin və tarixi-coğrafi yaddaşının bərpası baxımından əvəzsiz əhəmiyyətə malikdir. Bu tədqiqatlar yalnız keçmişin öyrənilməsi ilə məhdudlaşmır, həm də gələcək nəsillərə obyektiv tarixi biliklərin çatdırılması, saxtalaşdırılmış faktların aradan qaldırılması və Azərbaycan xalqının tarixi varlığının elmi əsaslarla təsdiqi kimi mühüm vəzifələri yerinə yetirir.

QAYNAQLAR

Abbasova, M.Ə., Bəndəliyev, N.S., Məmmədov, X.H. (1993). Böyük Qafqazın cənub-şərq hissəsinin toponimiyası, Bakı: Elm, 196 s.

Axundov A.A. (1983). Torpağın köksündə tarixin izləri. Bakı: Gənclik.

Anar. (1986). Dədə Qorqud dünyası. Dünya bir pəncərədir. Bakı; Gənclik, s. 125-217.

Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti, bir cildlik. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası, 1964.

Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, I c. (1966). Bakı: Elm.

Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (1980). Bakı: Elm.

Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (1983). Bakı: Elm.

Bayramov, İ.M. (2000). Qərbi Azərbaycan toponimlərinin tərkibində işlənən söz və coğrafi terminlər lüğəti. Bakı: Elm.

Bayramov, İ.M. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri. Bakı: Elm.

Əhmədov, T.M. (1991). Azərbaycan toponimikasının əsasları. Bakı: Bakı Universiteti.

Əliyev, V.H. (1999). Azərbaycan toponimiyası (dərs vəsaiti). Bakı.

Qeybullayev, Q.Ə. (1994). Azərbaycanlıların etnik tarixinə dair, Bakı: Elm, 1994.

Qeybullayev, Q.Ə. (1994). Azərbaycan türklərinin təşəkkül tarixindən, Bakı: Azəməşr.

Rüstəmov, Ə.M. (1988). Ermənistan SSR ərazisində Azərbaycan mənşəli toponimlər. Azərbaycan onomastikası problemlərinə həsr olunmuş II elmi-nəzəri konfransın materialları (15-16 aprel 1988). Bakı: APİ, s. 197-198.

Əfşan ƏFŞARİ
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
efshari@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-9273-6562

DEPORTASİYA VƏ DEMOQRAFİYA FONUNDA QƏRBİ AZƏRBAYCAN TOPONİMLƏRİNİN TRANSFORMASİYASI

Summary. The territory of Western Azerbaijan has historically been shaped as an ancient settlement and cultural space of the Turkic ethnos, and the region's geographical landscape, settlements, and natural features have been deeply inscribed in collective memory through a rich system of Turkic-origin toponyms. However, from the late nineteenth century onward, deliberate changes in the ethnic composition of the region began to affect the toponymic system, resulting in the systematic transformation of place names belonging to Azerbaijani Turks. These processes intensified particularly during the deportations of 1905–1906, 1918–1920, 1948–1953, and 1988, when demographic shifts became one of the key factors determining the fate of regional toponyms. Research shows that deportation is not limited to the physical forced displacement of a population; its deeper consequence is the erasure of the historical memory of a given space, the alteration of its cultural landscape code, and the systematic Armenianization of Turkic-origin toponyms. The names of most villages, towns, mountains, rivers, and lakes in Western Azerbaijan were changed by state decisions following the mass expulsion of Azerbaijanis from the region, leading to the artificial transformation of the toponymic map. These changes were implemented not only at the political and legal level but also with ideological objectives aimed at weakening the historical presence of the Turkic ethnos in the region.

Key words: toponymic transformation; national and cultural identity; deportation; demographic changes; historical memory

Toponimlər bir xalqın tarixi, dili və mədəni kimliyi haqqında ən dərin məlumatları özündə saxlayan dil vahidləridir. Coğrafi adlar yalnız məkan göstəricisi deyil, həm də kollektiv yaddaşın, etnik mənsubiyyətin və mədəni mühitin mühüm elementidir. Azərbaycan xalqının dövlətçilik ənənələrinin və etnik-mədəni köklərinin formalaşdığı mühüm coğrafi məkanlardan biri olan Qərbi Azərbaycan bölgəsi əsrlər boyunca türk mənşəli əhalinin yaşadığı zəngin toponim sistemi ilə tanınmışdır. Bu ərazidə oykonimlər, hidronimlər, oronimlər, zoonimlər və digər adlar türk dilinin qədim qatlarını, boy adlarını, təsərrüfat və məişət həyatını, dini inancları və təbiət hadisələrini əks etdirir. Göyçə, Zəngəzur, Ağbaba, Basarkeçər, Dərəçiçək, Vedibasar, Qarabağlar kimi yüzlərlə tarixi-coğrafi ad bölgənin türk mənşəli sivilizasiya qatlarının canlı izləridir.

Lakin XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq bölgədə baş verən siyasi proseslər Qərbi Azərbaycanın demoqrafik mənzərəsini köklü şəkildə dəyişməyə başladı. 1828-ci il Türkmənçay müqaviləsindən sonra çar Rusiyasının məqsədyönlü şəkildə ermənіləri İran və Osmanlı ərazilərindən Cənubi Qafqaza köçürməsi bölgənin etnik tərkibinə ciddi təsir göstərdi. Ardınca 1905-1906 və 1918-1920-ci illərdə baş verən qırğınlar, sovet hakimiyyəti dövründə aparılan inzibati-siyasi tədbirlər, ən nəhayət, 1948-1953 və 1988-1991-ci illərdə həyata keçirilən deportasiyalar demoqrafik balansı tamamilə dəyişdirdi. Azərbaycanlıların minilliklər boyu yaşadığı kənd və şəhərlər boşaldıldı, yerli əhalinin sosial-mədəni mühiti dağıdıldı və bölgə tədricən monoetnik məkan halına gətirildi. Demoqrafik dəyişikliklərlə paralel şəkildə bölgənin toponim xəritəsi də sistemli şəkildə transformasiyaya məruz qalmağa başladı. Toponimlərin dəyişdirilməsi sadəcə inzibati prosedur deyil, uzunmüddətli ideoloji strategiyanın tərkib hissəsi idi. Türk mənşəli yer adlarının aradan qaldırılması xalq yaddaşının silinməsi, tarixi bağlılığın zəiflədilməsi və bölgənin mədəni mənzərəsinin süni şəkildə yenidən formalaşdırılması məqsədi daşıyırdı. Bu proses çar dövründən başlayaraq sovet hakimiyyəti illərində daha geniş miqyas almış və Ermənistan SSR Ali Sovetinin müxtəlif illərdə qəbul etdiyi qərarlarla minlərlə Azərbaycan toponimi dəyişdirilmişdir. Nəticədə həm tarixi xəritələr ilə müasir xəritələr arasında uyğunsuzluq yaranmış, həm də elmi araşdırmalar üçün ciddi problemlər formalaşmışdır. Toponim transformasiyası yalnız siyasi müdaxilə deyil, həm də milli-mədəni identikliyin hədəfə alınmasıdır. Çünki toponimlərin dəyişdirilməsi əhalinin öz doğma torpaqları ilə bağlarını zəiflədir, kollektiv identikliyin mühüm elementləri olan yaddaş institutlarını sıradan çıxarır. Bu baxımdan, Qərbi Azərbaycan toponimlərinin transformasiyasının araşdırılması təkcə dilçilik və coğrafiya üçün deyil, həm də tarix, etnologiya, demoqrafiya və mədəniyyətşünaslıq üçün əhəmiyyətlidir.

Qərbi Azərbaycan ərazisində yüzilliklər boyunca formalaşan toponimlər regionun etnolinqvistik tarixinin ən mühüm daşıyıcıları hesab olunur. Bu ərazidə Azərbaycan türklərinin məskunlaşması, təsərrüfat fəaliyyəti, dini dünyagörüşü və sosial münasibətləri geniş toponim sisteminin yaranmasına səbəb olmuşdur. Lakin XX əsrdə baş verən siyasi proseslər – xüsusilə kütləvi deportasiyalar, məcburi köçürmələr və demoqrafik strukturun dəyişdirilməsi – toponim mühitinə birbaşa təsir etmişdir. Tarixi adların dəyişdirilməsi, türk mənşəli yer adlarının sistemli şəkildə ermənіləşdirilməsi, coğrafi yaddaşın silinməsi kimi faktlar bu gün də araşdırma üçün mühüm elmi material təqdim edir.

Müasir toponimika yalnız coğrafi adların mənşəyini deyil, həm də onların dəyişiklik dinamikasını, bu dəyişikliklərin siyasi, sosial və ideoloji motivlərini tədqiq edən geniş bir sahəyə çevrilmişdir. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin transformasiyası məsələsi isə xüsusi araşdırma tələb edən kompleks bir mövzudur. Bu transformasiya təkcə dil faktı deyil, həm də xalqın tarixi yaddaşının, mədəni identikliyinin və bölgənin demoqrafik tarixinin təhrif olunması ilə bağlıdır. Deportasiya prosesləri nəticəsində bölgənin etnik tərkibinin zorakı şəkildə dəyişdirilməsi toponimlərin taleyinə birbaşa təsir etmiş, yeni hakim etnosun siyasi ideologiyası ilə uzlaşmayan adlar zamanla məhv edilmişdir.

Qərbi Azərbaycan ərazisində toponimlərin formalaşması uzunmüddətli tarixi proseslərin nəticəsidir və bu proses regionun etnolinqvistik mənzərəsi ilə sıx bağlıdır. Ərazidə izləri tapılan qədim türk tayfalarının – qıpçaq, oğuz, kəngərli, karluq və digər türk etnoslarının yaşayışı toponim sistemində öz parlaq əksini tapmışdır. Bu toponimlər təkcə coğrafi məkanları bildirmir, həm də həmin tayfaların təsərrüfat modeli, məişət tərzi, dini inancları və sosial həyat tələbləri haqqında zəngin informasiyalar təqdim edir. Qədim türk mənşəli yer adlarının ən mühüm xüsusiyyətlərindən biri onların sistemli semantik quruluşu, yəni toponim yaradıcılığının müəyyən qaydalar, leksik modellər və mədəni kodlar əsasında formalaşmasıdır. Türk toponimikasının təməlində insanın təbii mühitlə əlaqəsi dayanır: relyef, su mənbələri, bitki örtüyü, otlaq və təsərrüfat sahələri, yaşayış məkanının fiziki xüsusiyyətləri və məişət detallarının hamısı yer adlarının yaranmasına təsir göstərmişdir. Bu baxımdan “oba”, “kənd”, “qala”, “qaya”, “dərə”, “təpə”, “çay”, “göl”, “yaylaq”, “qışlaq”, “saz”, “duz”, “qum”, “daş”, “yurt”, “gədik” kimi komponentlər türk toponim yaradıcılığının əsas semantik bazasını təşkil edir. Bu komponentlər sadəcə coğrafi termin deyil, həm də türk dünyagörüşünü əks etdirən arxaik konseptlərdir. Məsələn: “Oba” yalnız yaşayış məntəqəsi deyil, həm də soy birliyinin, ailə strukturunun, birlikdə həyat tərzinin simvoludur. “Yaylaq” və “qışlaq” türklərin köçəri-maldarlıq ənənəsinin mərkəzi anlayışlarıdır və toponimlərdə bu sözlərin işlənməsi həmin ərazilərin tarixən mövsümi köçlər üçün mühüm məkan olduğunu göstərir. “Qala”, “qorıq”, “qurd” kimi komponentlər müdafiə sistemi, təhlükəsizlik və mühafizə ilə bağlı anlayışları daşıyır və türk tayfalarının siyasi-təşkilati quruluşuna dair informasiya verir. “Dərə”, “təpə”, “qaya”, “dağ” kimi terminlər relyefin fiziki xüsusiyyətləri ilə yanaşı, həm də mifik-simvolik məna çalarları yaradır; çünki türk mifoloji düşüncəsində dağ müqəddəslik, ucalıq, güc və ilahi enerji mənbəyi kimi qəbul olunur. Bu semantik komponentlərin birləşməsi nəticəsində yaranan toponimlər ərazinin, eyni zamanda coğrafi, etnik və mədəni pasportu rolunu oynayır. Qərbi Azərbaycanın Basarkeçər, Göyçə, Zəngibasar, Ağbaba, Alagöz kimi toponimləri bu baxımdan olduqca dəyərlidir.

Göyçə toponimi yalnız bir gölün adını bildirmir; “göy” komponenti türk dilində həm rəng, həm də ucalıq, səma, müqəddəslik semantikasına malik olduğundan bu adın formalaşmasında həm rəng-obrazın, həm də məkanın sakrallığının rolu var. Bu isə türk toponim yaradıcılığının metaforik təfəkkürə əsaslandığını göstərir. Basarkeçər kimi toponimlər özündə həm tayfa adlarının izlərini, həm də regionun təsərrüfat həyatına dair məlumatları saxlayır. Bu cür adlarda köç marşrutları, keçid yolları, otlaq istiqamətləri və məskunlaşma xətti kodlaşdırılıb. Bu isə toponimləri yalnız dil vahidi deyil, həm də tarix və etnoqrafiya üçün mühüm mənbə halına gətirir. Ağbaba, Alagöz, Qaraqaya, Bozdağ, Göytəpə kimi adlar isə türk dillərində rənglərlə relyef anlayışlarının birləşməsinin qədim ənənəsini göstərir. Rəng komponentləri türklərin simvolik sistemində qlobal məna daşıyır: “ağ” – təmizlik, müqəddəslik; “qara” – qüvvət, dərinlik; “göy” – səma, ilahi enerji; “boz” – qədim türklərdə mifik keçid və orta məkan anlamı. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin başqa bir vacib cəhəti onların çoxqatlı semantik və etnolinqvistik struktura malik olmasıdır. Hər bir ad coğrafi obyektin fiziki xüsusiyyətini, həmin ərazidə yaşayan türk tayfasının tarixi izini, bölgənin sosial-iqtisadi fəaliyyət modelini, mədəni-mifoloji təsəvvürləri, dil strukturunun fonetik və morfoloji xüsusiyyətlərini özündə birləşdirir. Bu isə göstərir ki, Qərbi Azərbaycan ərazisi türk etnosunun yalnız məskunlaşdığı coğrafiya deyil, həm də dil-mədəniyyət sisteminin formalaşdığı mühüm tarixi məkandır. Toponimlərin fonetik quruluşu da türk mənşəyini təsdiqləyən xüsusi amillərdəndir. Səs harmoniyası, ahəng qanunu, sintetik sözyaratma modelləri, sadə və mürəkkəb tərkibli sözlərin morfoloji uyumu türk dillərinin arxaik qatını əks etdirir. Bu xüsusiyyətlərin toponimlərdə qorunması həmin adların uzunmüddətli etnik kontinuitasının parlaq göstəricisi olduğunu təsdiqləyir. Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycan toponimləri yalnız coğrafi terminologiya deyil; onlar türk mədəniyyətinin, dili və etnik tarixinin kodlaşdırılmış yaddaşıdır. Bu adların hər biri bölgənin qədimliyini, türk etnosunun məkana bağlılığını və tarix boyunca davam edən etnolinqvistik varlığını təsdiq edən fenomen kimi çıxış edir. Toponimlərin digər mühüm xüsusiyyəti onların antroponimik, yəni insan adları, tayfa, sülalə və rəhbər adları ilə sıx bağlılığıdır. Qərbi Azərbaycan ərazisində bu tip adlar həm coğrafi məkanın identifikasiyası, həm də etnik və mədəni yaddaşın qorunması funksiyasını daşıyır. Türk toponim ənənəsində bir məkana tayfa, boy və ya sülalə adının verilməsi sadəcə təsadüfi deyil; bu, həm əraziyə aidlik hüququnu, həm də sosial-mədəni və siyasi nüfuzu simvolizə edir.

Tayfa və boy adlarından yaranan toponimlər. Tayfa adlarından yaranmış toponimlər Qərbi Azərbaycanın türk etnosunun tarixini araşdırmaq üçün mühüm mənbədir. Məsələn: Şörəyel – Şor tayfasının adı ilə bağlıdır. Bura-da həm tayfanın bölgədə uzunmüddətli yaşayışını, həm də sosial birlik modelini görmək mümkündür. “Şor” komponenti qədim türk idarəçilik anlayışına işarə edir; tayfa liderlərinin və nüfuzlu ailələrin məskunlaşdığı mərkəzləri göstərir.

Kəngərli – Kəngər tayfası oğuzların əsas qoluna aiddir və bu ad həm tarixi məskunlaşma, həm də sosial təşkilatlanma barədə məlumat verir. Kəngərli toponimi bölgənin etnik xəritəsində tayfa sərhədlərini kodlaşdırır.

Bayandur, Bayat, Çapanlı, Qıpçaq, Qaracallı – bu adlar da qədim türk tayfalarının bölgədəki mövcudluğunu və mədəni izlərini göstərir.

Bu toponimlər yalnız yer adı deyil, həm də türk etnosunun sosial-hüquqi və mədəni strukturlarının coğrafi simvoludur. Tayfa adları ilə bağlı toponimlər, həmçinin ərazidəki qədim sülalə və tayfa birliklərinin iqtisadi, siyasi və hərbi fəaliyyətinin məkan təzahürünü göstərir.

Sülalə və nəsil adları əsasında yaranan toponimlər. Qərbi Azərbaycanda sülalə və nəsil adlarının toponimləşməsi xüsusilə diqqətəlayiqdir. Sülalə adları bir çox hallarda bölgənin idarəçilik və yerli rəhbərlik modelini göstərir. Məsələn:

Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu – yalnız tarixi dövlətlərin adını ifadə etmir, həm də bu konfederasiyaların bölgədəki təsirini və hakimiyyətini əks etdirir. Hər iki toponim həm siyasi, həm də etnik identikliyi əks etdirən güclü simvol rolunu oynayır.

Bu tip toponimlər, eyni zamanda, regionda tayfa və sülalə əlaqələrinin xəritəsini yaratmağa imkan verir və tarixi məkanın sosial-hüquqi funksiyasını aydın göstərir.

Lider və məşhur şəxslərin adları ilə bağlı toponimlər. Antroponimik toponimlərin üçüncü qrupunu lider və məşhur şəxslərin adları təşkil edir. Bu adlar həm coğrafi yaddaşı, həm də mədəni-historik xatirəni qoruyur. Misal üçün: Şörəyel adında "Şor" tayfasının lideri və ya sərkərdəsi haqqında məlumat saxlanılır. Bəzi kənd və yaylaq adlarında məşhur şəxslərin, yerli qəhrəmanların və sülalə başçılarının izləri qorunmuşdur. Bu tip toponimlər, həmçinin bölgədə tarixi liderlik strukturu və yerli idarəçilik ənənələrinin mövcudluğunu göstərir. Beləliklə, antroponimik adlar yalnız dil və etnik element deyil, həm də siyasi və sosial tarixi sənəd kimi çıxış edir.

Antroponimik toponimlər Qərbi Azərbaycan türklərinin etnik kontinuitasını, tarixi məskunlaşma ardıcıllığını, tayfa və sülalə əlaqələrini, sosial-hüquqi təşkilatlanma modelini, mədəni yaddaş və mifoloji təsəvvürləri özündə yaşadır. Bu toponimlər həm də bölgənin türk mədəni identikliyinin etibarlı indikatorları hesab olunur. XX əsrdə bu toponimlərin sistemli şəkildə dəyişdirilməsi və ya silinməsi, əsasən, etnik yaddaşı zəiflətmək, türk mənşəli əhalinin tarixi-mədəni izlərini məhv etmək məqsədi daşımışdır. Beləliklə, antroponimik toponimlər həm etnolinqvistik, həm tarixi, həm də mədəni sənəd funksiyasını birləşdirən kompleks elementlərdir. Onların qorunması bölgənin milli-mədəni identikliyinin və tarixi yaddaşının saxlanması üçün mühüm şərtdir.

Qərbi Azərbaycan toponim sisteminin üçüncü mühüm xüsusiyyəti onun çoxqatlı zaman təbəqələrindən ibarət olmasıdır. Toponimlər burada yalnız məkan göstəricisi kimi çıxış etmir, həm də bölgənin tarixi, sosial və mədəni inkişafının canlı şahidi rolunu oynayır. Araşdırmalar göstərir ki, Qərbi Azərbaycan toponimlərinin tarixi qatları müxtəlif dövrlərin etnik, siyasi və iqtisadi strukturlarını əks etdirir və hər bir qat özündə həm dil, həm də mədəniyyət elementlərini saxlayır.

1. Ən qədim qat – eramızdan əvvəlki türk tayfa birləşmələrinin izləri. Ərazidəki ən qədim toponimik qat eramızdan əvvəlki türk tayfa birliklərinin adlarını yaşadır. Bu toponimlər, həmçinin qədim tayfa köçləri, yaylaq-qışlaq məskunlaşma modelləri və mifik təfəkkürün coğrafi əksini təqdim edir. Məsələn: "Oba", "Yurt", "Ağıl" kimi adlar yalnız yaşayış yerlərini deyil, həm də tayfa həyatının təşkilatlanma prinsiplərini əks etdirir. Lerik, Basarkeçər, Qaraçinar və Göyçə kimi toponimlər qədim türk tayfalarının məskunlaşdığı ərazilərin əhəmiyyətini və onların iqtisadi fəaliyyətlərini göstərir. Bu qat həm etnik identiklik, həm də bölgədə türk dillərinin tarixi inkişaf xəttinin dəlilini təşkil edir.

2. Orta əsrlər qatları – dövlətçilik və siyasi iyerarxik struktur. Daha sonrakı qat orta əsrlərdə formalaşmış siyasi və inzibati sistemin toponimlə ifadəsidir. Bu dövrdə yaranmış adlar əsasən bəyliklər, elliklər, nahiyələr və strateji məntəqələr ətrafında mərkəzləşir. Məsələn: "Şorlağa", "Qaraqaya nahiyəsi", "Ağqoyunlu obası" kimi toponimlər yalnız coğrafi obyektləri deyil, həm də həmin ərazidə hakimiyyət quruluşunun və siyasi təsir dairəsinin göstəricisidir. Bu qat həm də ticarət yolları, karvan yolları, sərhəd keçidləri və müdafiə məntəqələrinin izlərini saxlayır. Toponimlər vasitəsilə bölgənin orta əsrlər ərzindəki strateji və inzibati əhəmiyyəti müəyyən edilir.

3. Yeni dövr qatları – kənd təsərrüfatı, məskunlaşma və iqtisadi fəaliyyət. Yeni dövrə aid toponim qatları isə əsasən kənd təsərrüfatına, yaylaq-qışlaq sisteminə, suvarma sahələrinə, ticarət yollarına və məskunlaşma tipologiyasına əsaslanır. Bu qatın xüsusiyyətləri: "Yaylaq", "Qışlaq", "Çaylıoba", "Dağçay" kimi adlar mövsümi köçlər və təsərrüfat fəaliyyəti ilə bağlı məlumat verir. Bəzi toponimlər isə ticarət və kommunikasiya şəbəkəsi, karvan və bazar yerlərinin mövcudluğunu əks etdirir. Bu qat həm də mədəni və sosial dəyişikliklərin coğrafi izlərini qoruyur: kənd adları, məhəllə və yaylaq adları əhalinin həyat tərzini, əkinçilik və maldarlıq ənənələrini, həmçinin regionun sosial-mədəni inkişaf mərhələlərini göstərir.

Belə ardıcıllıq Qərbi Azərbaycan toponimlərini yalnız coğrafi göstərici kimi yox, həm də "tarixi sənəd" və "mədəni yaddaş mənbəyi" kimi qiymətləndirməyə imkan verir. Hər bir qat müəyyən dövrün sosial, iqtisadi və siyasi xüsusiyyətlərini, etnik və mədəni kontekstini əks etdirir. Nəticədə, Qərbi Azərbaycan toponim sistemi tarix kitabı rolunu oynayır və bölgənin uzunmüddətli etnik və mədəni kontinuitasını təhlil etmək üçün zəngin məlumat bazası təqdim edir. Çoxqatlı toponimlər müasir araşdırmalar üçün tarixi müqayisə və dəyişikliklərin səbəb-nəticə analizini həyata keçirməyə imkan verir. Məsələn, eramızdan əvvəlki tayfa adları ilə orta əsr

dövlətçilik adları arasındakı əlaqə, yeni dövr kənd təsərrüfatı toponimləri ilə tarixən mövcud karvan yollarının təsiri və ya sosial strukturun əks olunması, bölgənin demoqrafik və mədəni tarixini sistemli şəkildə araşdırmağa şərait yaradır.

Türk mənşəli toponimlərin fonetik və morfoloji xüsusiyyətləri onların etnolinqvistik və tarixi-mədəni dəyərini bir daha təsdiqləyir. Bu toponimlər təkcə coğrafi obyektlərin adını ifadə etmir, həm də dil tarixi, mədəni identiklik və məkanla bağlı türk düşüncəsini əks etdirir.

1. Sintetik quruluş və semantik komponentlərin birləşməsi. Çox vaxt türk mənşəli Qərbi Azərbaycan toponimləri sintetik quruluşa malik olur. Yəni ad bir neçə semantik komponentin birləşməsi nəticəsində yaranır və hər bir komponent həm fərdi, həm də birlikdə bütün adın mənasını təşkil edir. Məsələn: Ağdərə – "ağ" rəng və təmizlik, ucalıq semantikasını, "dərə" isə relyef xüsusiyyətini bildirir; birlikdə bu toponim həm fiziki, həm də simvolik məkan anlayışını ifadə edir. Qarakeçid – "qara" rəngi və "keçid" isə dağlıq və ya çaylarla bölünmüş ərazilərdəki keçid yollarını göstərir; bu ad həm coğrafi, həm də strateji məlumat daşıyır. Göydağ – "göy" səma, ilahi enerji və ya yüksəklik, "dağ" isə fiziki relyefi göstərir; beləliklə, ad həm metaforik, həm də coğrafi məna daşıyır. Sarıyar – "sarı" rəng və "yar" kəsilmiş torpaq, uçurum və ya dərəni ifadə edir; toponim həm relyefi, həm də vizual təəssüratı kodlaşdırır. Bu sintetik quruluş həm mədəni yaddaşı, həm də dil funksiyasını qoruyur, çünki toponimlərdəki hər bir komponent qədim türk leksik fondunu və məna sistemini əks etdirir.

2. Fonosemantik ahəng və vokal harmoniyası. Türk mənşəli toponimlərin böyük hissəsi fonosemantik ahəng prinsiplərinə uyğun formalaşmışdır. Bu xüsusiyyət vokal harmoniyası, vurğu və tələffüz strukturunu əhatə edir. Məsələn: "Ağdərə", "Göydağ" kimi adlarda açıq və qapalı saitlər arasındakı uyum, sözün ritmini, estetik ahəngini təmin edir. Vokal harmoniyası yalnız fonetik rahatlıq yaratmır, həm də toponimin türk dilləri sisteminə aid olduğunu fonetik səviyyədə göstərir. Bu ahəng prinsipinə uyğunluq, həmçinin toponimlərin dil tarixi boyunca orijinal formasının qorunmasına xidmət edir, beləliklə, etnoqrafik və tarixi araşdırmalar üçün də etibarlı material təqdim edir.

3. Morfoloji strukturlar və türk sözyaratma mexanizmi.Toponimlərin morfoloji quruluşu da onların türk mənşəyini təsdiqləyir. Çox vaxt birləşmiş morfemlərdən ibarət sözlər formalaşır: İsim + isim: Ağdərə, Göydağ, Sarıyar. Sifət + isim: Qarakeçid, Bozdağ, Ağbaba. İsim + istiqamət/məkan bildirən şəkilçi: Çaylıoba, Dağçay. Bu morfoloji nümunələr türk dilinin sintetik və kompozit quruluş xüsusiyyətlərini əks etdirir və toponimlərin sistematik, məntiqi və funksional qurulduğunu göstərir. Fonetik və morfoloji xüsusiyyətlər toponimlərin sadəcə coğrafi ad olmadığını, həm də etnolinqvistik dəyər daşıdığını göstərir. Hər bir ad bölgədəki türk dilinin tarixi fonunu saxlayır, etnik kimliyi və tayfa/boy mənsubiyyətini göstərir, mədəni-mifik təsəvvürləri və yerli təbiət ilə bağlı anlayışları əks etdirir. Beləliklə, Qərbi Azərbaycan toponimlərinin fonetik və morfoloji xüsusiyyətləri həm dil tarixini, həm etnik və mədəni identikliyi, həm də coğrafi-məkan anlayışını qoruyan kompleks sistem kimi qiymətləndirilir. Bu xüsusiyyətlər, həm də toponimlərin tədqiqi, müqayisəsi və tarixi-linqvistik analizində əsaslı mənbə rolunu oynayır.

Qərbi Azərbycan toponimlərinin transformasiyası səbəbləri. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin transformasiyası, yəni yer adlarının dəyişdirilməsi, çoxşaxəli və mürəkkəb tarixi proseslərin nəticəsidir. Bu transformasiya həm siyasi, həm etnik, həm mədəni, həm sosial, həm də ideoloji səbəblərlə bağlıdır. Elmi ədəbiyyatda bu proses bir neçə əsas istiqamət üzrə təhlil olunur.

Siyasi-hökumət strategiyaları

Tarixi dövrlərdə ərazi üzərində siyasi hakimiyyətin gücləndirilməsi məqsədilə yer adlarının dəyişdirilməsi geniş yayılmışdır. Bu, yalnız idarəetmə sistemi üçün inzibati vasitə deyil, həm də siyasi ideologiyanın bir simvolu kimi çıxış etmişdir. Nümunələr: XIX əsrin əvvəllərində İrəvan xanlığının ərazilərindəki "Şorğan" kəndinin adı sonradan "Nor Şorğan" kimi dəyişdirilmişdir. Bu dəyişiklik yeni siyasi hakimiyyətin simvolik təsiri və ərazi üzərində nəzarət məqsədini əks etdirir. "Ağdərə" kəndi sovet dövründə "Mikoyan" adı ilə əvəz olunmuşdur. Burada siyasi rəhbərlik və ideoloji məqsəd güclü rol oynamışdır. Bu dəyişikliklərin məqsədi yalnız coğrafi işarəni dəyişmək deyil, həm də milli kimliyi zəiflətmək və əhalini yeni siyasi sistemə uyğunlaşdırmaq idi.

Etnolinqvistik faktorlar

Toponim transformasiyasında etnik faktorlar əsas rol oynayır. Azərbaycan türklərinə aid olan qədim yer adları sistemli şəkildə dəyişdirilmiş, fonetik və semantik adaptasiya edilərək fərqli etnik qrupların dilinə uyğunlaşdırılmışdır. Nümunələr: "Ağbulaq" kəndi sonradan ermənicəyə uyğun "Aghbulakh" kimi qeyd edilmişdir. Bu dəyişiklik həm fonetik adaptasiya, həm də milli kimliyin zəiflədilməsi məqsədini daşıyır. "Qaradağlı" kəndi erməni hakimiyyəti dövründə "Karadagly" və ya "Karakagh" kimi dəyişdirilmişdir. Bu, həm tarixi yaddaşı manipulyasiya edir, həm də etnik fərqliliyi simvolik olaraq silir. Belə dəyişikliklər ərazi üzərində etnik üstünlüyü və assimilyasiya siyasətini gücləndirmək məqsədi daşıyır.

Tarixi və mədəni təsirlər

Toponimlərin transformasiyası həm də tarixi proseslərin və mədəni təsirlərin nəticəsi olaraq ortaya çıxır. Müxtəlif imperiyalar, dini təsirlər və mədəniyyətlərarası əlaqələr yer adlarını dəyişdirmişdir. Nümunələr: "Şuşakənd" kəndi XIX əsrdə rus xəritələrində "Shushakend" kimi qeyd olunmuşdur. Burada həm fonetik dəyişiklik, həm də imperiya mədəni təsirinin izi görünür. "Məşədiqulu" kəndi "Meshadiqulu" kimi transliterasiya

edilmişdir. Burada tarixi və mədəni təsirlərin fonetik adaptasiyaya təsiri açıq görünür. Bu transformasiyalar həm tarixi yaddaşı qorumaq, həm də ərazini yeni mədəni və idarəetmə sisteminə uyğunlaşdırmaq məqsədini güdür .

Sosial və iqtisadi amillər

Toponimlərin dəyişdirilməsi yalnız siyasi və mədəni səbəblərlə izah edilmir. Sosial və iqtisadi faktorlar da mühüm rol oynayır. Yeni şəhər və kəndlərin salınması, sənaye obyektlərinin yaradılması, infrastruktur layihələri yer adlarının dəyişməsinə səbəb olmuşdur. Nümunələr: Sovet dövründə "Qızılkənd" kəndi "Leninkənd" kimi dəyişdirilmişdir. Burada həm siyasi ideologiya, həm də sosial-iqtisadi planlaşdırma təsir göstərmişdir. Yeni su anbarlarının yaradılması zamanı bəzi kəndlərin adları dəyişdirilmiş, ərazinin iqtisadi funksiyasına uyğunlaşdırılmışdır. Bu proseslər göstərir ki, yer adları yalnız tarixi-mədəni simvol deyil, həm də sosial və iqtisadi transformasiyanın göstəricisidir.

İdeoloji və milli yaddaşın manipulyasiyası

Toponim transformasiyası ideoloji məqsədlərlə də həyata keçirilmişdir. Dövlətlər və hakimiyyət orqanları milli yaddaşı, tarix şüurunu və etnik mövcudluğu manipulyasiya etmək üçün yer adlarını dəyişdirmişlər. Nümunələr: "Köhnə Tağlar" kəndi erməni hakimiyyəti dövründə "Nor Taghlar" kimi dəyişdirilmişdir. Bu, tarixi yaddaşı manipulyasiya etmək və milli kimliyi zəiflətmək məqsədini daşıyır. "Bala Cavad" kəndi ermənicə uyğunlaşdırılmış "Bala Javad" kimi qeyd edilmişdir. Burada həm ideoloji təsir, həm də fonetik adaptasiya aparılmışdır. Belə dəyişikliklər milli kimliyin zəiflədilməsi və ərazinin ideoloji uyğunlaşdırılması üçün istifadə edilmişdir.

Qərbi Azərbaycan toponimlərinin transformasiyası kompleks, çoxşaxəli və dövrlərə bağlı prosesdir. Siyasi, etnik, tarixi-mədəni, sosial-iqtisadi və ideoloji səbəblər bu dəyişikliklərin əsasını təşkil edir. Hər bir səbəb yer adlarının dəyişdirilməsinin konkret nümunələri ilə təsdiqlənir, milli kimliyin qorunması və tarixi yaddaşın öyrənilməsi baxımından elmi əhəmiyyət kəsb edir.

Qərbi Azərbaycan toponimlərinin transformasiya dövrləri və tipləri. Tarixi faktlardan aydın olur ki, XIX əsrin əvvəllərinə kimi indi Ermənistan adlanan ərazinin toponimlərinin 90%-dən çoxunu türk mənşəli toponimlər təşkil edirdi. Tarixi sənədlərdə qeydə alınmış indiki Ermənistan ərazisindəki türk toponimlərinin "çox qədim bir tarixi vardır və o, Azərbaycan xalqının təşəkkülündə iştirak edən bütün türk tayfalarının linqvistik və etnik materialına əsaslanır.Toponimlərin transformasiyası vasitəsi ilə indiki Ermənistan ərazisində tarixi-etnik torpaqlarda yaşayan Azərbaycan türklərinə qarşı mənəvi soyqırımı siyasəti həyata keçirilmişdir. İndi Ermənistan adlanan ərazidəki türk coğrafi adlarının dəyişdirilməsi siyasəti 1828-ci il fevralın 10-da bağlanan Türkmənçay sülh müqaviləsindən sonra, XIX əsrin 30-cu illərindən həyata keçirilmiş və adların dəyişdirilməsi siyasəti inqilabdan sonra yeni vüsət almış, minlərlə kənd adı məhv edilmiş, rəsmi qərarlarla adların bir qismi ruslaşdırılmış, bir qismi isə qondarma erməni adları ilə əvəz olunmuşdur. Ermənistanda türk coğrafi adlarını dəyişdirmək siyasəti inqilabdan sonra yeni vüsət almış, rəsmi qərarlarla yüzlərlə kənd adı məhv edilmişdir. Qədim tarixi adlar ermənicə qondarma adlarla əvəz olunmuşdur. Rəsmi qərarlarla 1935-ci ildən kütləvi dəyişmə əməliyyatına başlanılmışdır. Bununla yanaşı azərbaycanlıların tədricən, lakin planlı surətdə qovulması da həyata keçirilmişdir. Bir sıra kəndlər xarabalığa çevrilmişdir. Xarabalıqlara çevrilən bu kəndlər tarixin izlərini saxlayır, şahid kimi ermənilərin çirkin əməllərini sübut edir. Belə yaşayış məntəqələrindən bir çoxunun adlarını çəkmək olar: Zəngibasar mahalında Həsən ağa, Qaracalar, Ozanlar, Dircan (Tərcan – İ.B.) və s., Gəmibasar mahalında Məsimli, Bayraməli qışlağı, İmamverdi qalası və s., Vedibasar mahalında Saray, Şorsu, Həsənqala, Günlük, Qızılverən, Qazançı və s., Talin mahalında Nadirxanlı, Sutökülən, Çiçəkli, Çaltəpə, Göyərçin və s., Sərdarabad mahalında İtgöy, Keçili və s., Abaran mahalında Tezxarab, Şabanlı, Əmirli, Bitli, Porsuqlu, Əyribulaq və s., Dərəçiçək mahalında Əlipapaq, Qonaqgörməz, Eşşək quduran, Çoban gölü, Zeynalağa və s., Göyçə mahalında Buğdatəpə, Üçtəpə, Oğruca, Allahverdi bəy, Ağsaq Tauz və s., Dərələyəz mahalında Kəlyatağı, Boyadərə, Boğacıq, Qulubağı və s. obaları mənəvi genosidin qurbanı olmuşdur. Qərbi Azərbaycanda türk mənşəli toponimlərin dəyişdirilməsini aşağıdakı dövrlərə bölmək olar.

1. XIX əsrin əvvəllərindən 1918-ci ilə qədər dəyişdirilən toponimlər.
2. 1918-20-ci illərdə dəyişdirilən toponimlər.
3. 1920-1930-cu illərdə dəyişdirilən toponimlər.
4. 1930-1960-cı illərdə dəyişdirilən toponimlər.
5. 1960-1980-cı illərdə dəyişdirilən toponimlər.
6. 1991-ci ildən sonra dəyişdirilən toponimlər" (Bayramov, 2002: 333)

Toponim transformasiyasının mexanizmləri də bu dövrlərə görə fərqlənir. Dövrlərə görə dəyişən mexanizmləri aşağdakı kimi qruplaşdırmaq olar. XIX əsrin əvvəllərindən 1918-ci ilə qədər: əsasən siyasi və inzibati məqsədli dəyişikliklər, tam və qismən transformasiya. Calaloğlu – Stepanavan, Qaraməhəmməd – Aleksandrovka 1918-1920-ci illər: müharibə və dövlət formalaşması dövründə tarixi yaddan çıxarma və etnonimləşdirmə. Təzəköy-Tazagyuğ, Tamamlı-Burastan, Tovuzqala-Berd. 1920-1930-cu illər: Sovet dövründə ideoloji transformasiya, fonetik adaptasiya və qismən dəyişmə. Kaftarlı-Panik, Kotanlı-Qarmraşen, Kilsəkənd-Sraşen. 1930-1960-cı illər: sistemli etnik və ideoloji adaptasiya, çoxqatlı transformasiya. Avdalağalı-Vağaşen, Qırxbulaq-Akunk, Künən-Getaşen, Qarakilsə-Sisavan. 1960-1980-ci illər: etnik-mədəni dəyişiklik, ideoloji

gücləndirmə. Ellər-Abovyan, Yelqovan-Kotayk, Ləmbəli-Debaetaşan, Şıxlar-Lusakert. 1980-1990-ci illər: məhdud rəsmi dəyişikliklər. Nüvədi-Nonadzor, Vedi- Ararat, Zəngibasar-Masis.

Qərbi Azərbaycan toponimlərinin dəyişdirilməsi müxtəlif mexanizmlərlə həyata keçirilmiş və müxtəlif tiplərə malik olmuşdur. Toponim transformasiyasının tipləri əsasən dəyişikliklərin dərəcəsinə, fonetik, semantik və ideoloji xarakterinə görə fərqləndirilir. Elmi tədqiqatlarda bu proses aşağıdakı əsas kateqoriyalara bölünür: *Tam dəyişmə* (kompleks transformasiya). Bu tip transformasiyada tarixi və milli mənsubiyyəti əks etdirən yer adı tamamilə yeni adla əvəz olunur, orijinal forma qorunmur. Tam dəyişmə adətən siyasi, ideoloji və etnik səbəblərlə izah olunur.Nümunələr: "Qızılkənd" → "Leninkənd" (Sovet dövründə ideoloji məqsəd) ."Şorğan" → "Nor Şorğan" (XIX əsrin əvvəllərində siyasi hakimiyyətin simvolik təsiri). Belə dəyişikliklərin səbəbi yeni hakimiyyətin və ideologiyanın simvolik təzahürü, milli kimliyin zəiflədilməsidir. *Qismən dəyişmə* (fonetik və morfoloji adaptasiya). Bu mexanizmdə yer adının orijinal mənası saxlanılsa da, fonetik və ya morfoloji dəyişiklik edilir. Bu tip transformasiya daha çox etnik adaptasiya və transliterasiya məqsədilə aparılır. Nümunələr: "Ağbulaq" → "Aghbulakh" (erməni fonetik uyğunlaşdırması) "Məşədiqulu" → "Meshadiqulu" (rus transliterasiyası). Belə dəyişikliklərin məqsədi orijinal tarixi yaddaşı qismən qorumaq, lakin yeni etnik və mədəni kontekstə uyğunlaşdırmaq. *Tarixi yaddan çıxarma.* Bu tip transformasiyada yer adının tarixi, dini və milli mənsubiyyəti tamamilə silinir və yeni ad tarixdən ayrı-ayrı qaynaqlardan götürülür. Bu mexanizm ideoloji və etnik səbəblərlə sıx bağlıdır. Nümunələr: "Köhnə Tağlar" → "Nor Taghlar" (erməni hakimiyyəti dövründə) "Bala Cavad" → "Bala Javad" (fonetik və ideoloji dəyişiklik). Belə dəyişikliklərin məqsədi milli yaddaşı manipulyasiya etmək, tarixi-mədəni əlaqəni zəiflətməkdir. *Etnonimləşdirilmiş dəyişmə*.Bu mexanizm yer adının müəyyən etnik qrupun dilinə uyğunlaşdırılması ilə xarakterizə olunur. Belə transformasiya tarixi adın mənasını qoruyur, lakin fonetik və ya yazılış xüsusiyyətləri dəyişir. Nümunələr: "Qaradağlı" → "Karadagly" / "Karakagh" ."Ağdərə" → "Mikoyan" (siyasi və etnik adaptasiya) .Belə dəyişikliklərin səbəbi etnik üstünlük yaratmaq və dilə uyğunlaşdırmaq, tarixi yaddaşı qismən saxlamaqdır.

Bəzi hallarda yer adları bir neçə mexanizmin kombinasiyası ilə dəyişdirilmişdir: fonetik adaptasiya + ideoloji dəyişiklik + qismən mənasının dəyişdirilməsi. Bu tip transformasiya daha mürəkkəb və uzunmüddətli təsirə malikdir. Nümunələr: "Şuşakənd" → "Shushakend" (fonetik adaptasiya + imperiya mədəni təsiri). "Qarakilsə" → "Karakilsa" → "Nor Kilik" (tarixi-mədəni və fonetik transformasiya kombinasiyası). Məqsədi tarixi yaddaşı dəyişdirmək, ideoloji və siyasi məqsədlərə uyğunlaşdırmaqdır.

Bu nümunələr Qərbi Azərbaycan ərazilərində yer adlarının dəyişdirilməsini anlamaqda mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Hər bir tip müxtəlif məqsəd və səbəblərlə bağlıdır: siyasi, etnik, ideoloji, sosial-iqtisadi və mədəni faktorlar. Nümunələr göstərir ki, transformasiya həm dilçilik, həm də tarixi-mədəni proseslərin bir nəticəsidir. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin bugünkü taleyi Azərbaycan cəmiyyətində tarixi və mədəni yaddaşın vacib bir hissəsi kimi saxlanılır. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin düzgün və uzaqgörən siyasəti nəticəsində Qərbi Azərbaycan toponimlərinin tarixi adlarının bərpası istiqamətində əhəmiyyətli irəliləyişlər əldə olunub. Bu siyasət həm tarixi-mədəni irsin qorunması, həm də milli yaddaşın gücləndirilməsi baxımından strateji əhəmiyyət daşıyır. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin bərpası yalnız tarixi və mədəni irsi qorumaq deyil, həm də milli kimliyin və tarixi yaddaşın möhkəmləndirilməsi baxımından önəmli addımdır. Aparılan siyasətin mahiyyətin belə şərh etmək olar.

Tarixi vətənə hörmət – Qərbi Azərbaycan torpaqları ilə bağlı milli yaddaşın qorunması, tarixi adların bərpası. Mədəni və elmi dəstək – Toponimlərin bərpası layihələri dövlət tərəfindən maliyyələşdirilir və elmi tədqiqatlarla dəstəklənir. Beynəlxalq informasiya siyasəti – Tarixi adların beynəlxalq səviyyədə tanıdılması üçün media və elmi nəşrlərdə təşviqat aparılır. Tarixi toponimlər artıq arxivlərdə, elmi mənbələrdə, xəritələrdə və elektron platformalarda bərpa olunub. Məktəblərdə və mədəni layihələrdə Qərbi Azərbaycanla bağlı məlumatlar tarixi adlarla birlikdə təqdim olunur. Diaspora və xarici tədqiqatçılar bu addımları dəstəkləyir və milli yaddaşın qorunmasına töhfə verir.

QAYNAQLAR

Bayramov, İ. (2002). QƏRBİ AZƏRBAYCANIN TÜRK MƏNŞƏLİ TOPONİMLƏRİ.
https: //westaz.org/storage/postFile/Qerbi_Azerbaycanin_turk_mensheli_toponimleri_12-09-2023_15-11-25.pdf
Ələkbərli, Ə. (2020). QƏRBİ AZƏRBAYCANDA SOYQIRIMINA MƏRUZ QALMIŞ TOPONİMLƏRİMİZ.
https: //karabakh.center/storage/libraries/Kt5Ay8oLk06YXKFsBUCX4vCZ5mrD86QMKUjCiUUg.pdf
Əliyeva, N. (2023). Qərbi Azərbaycan toponimləri: reallıqlar, faktlar.
https: //525.az/news/269766-qerbi-azerbaycan-toponimleri-realliqlar-faktlar
Qədim Yurd Yerimiz – Qərbi Azərbaycan https: //anl.az/el/emb/Qerbi_Azerbaycan/toponimler.html
Səmədova, K. (2008). QƏRBİ AZƏRBAYCAN ETNOTOPONİMLƏRİNİN AREALLARI. Bakı
http: //www.anl.az/el/s/sk_qaea.pdf

Əntiqə QƏHRƏMANOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
entiqe@yahoo.com
https: //orcid.org/0000-0002-3600-8398

QƏRBİ AZƏRBAYCAN AŞIQ SƏNƏTİ: TARİXİ KÖKLƏR, ESTETİK XÜSUSİYYƏTLƏR VƏ MƏDƏNİ YADDAŞDAKI YERİ

Summary. This article examines the historical, poetic, and cultural foundations of the Ashiq art of Western Azerbaijan, a region that historically encompassed areas such as Göyçə, Vedibasar, Zəngibasar, Basarkeçər and others. The Ashiq tradition in this region is identified as one of the most sophisticated branches of Azerbaijani oral poetry and musical culture. The analysis demonstrates that Ashiq art in Western Azerbaijan functioned not only as a musical and poetic genre but also as a powerful medium of collective memory, cultural identity, and historical continuity.

The article provides a detailed discussion of the formation of the Western Azerbaijani Ashiq school, its stylistic and musical characteristics, the structure of poetic genres, and the linguistic features of local Ashiq poetry. Legendary masters such as Ashiq Ələsgər and Ashiq Alı are highlighted as central figures who shaped the aesthetic and ideological direction of the school. The study further explores the deep-rooted epic tradition, emphasizing the role of dastans in preserving regional history, moral values, and social narratives.

Particular attention is given to the impact of 20th-century displacement and forced migration on Ashiq creativity. During this period, laments, lyrical poems of longing, and homeland-centered narratives became dominant, revealing the emotional and cultural consequences of loss and exile. In the modern era, digital archiving projects, Ashiq festivals, and research initiatives have contributed to the revitalization and global accessibility of this tradition.

The article concludes that the Ashiq art of Western Azerbaijan remains a vital component of national heritage– dynamic, resilient, and continuously renewed through contemporary cultural practices.

Key words: Western Azerbaijan, folklore, ashug art, national memory, modern

Aşıq sənəti Azərbaycan xalqının bədii düşüncə, yaddaş və musiqi mədəniyyətini özündə birləşdirən ən qədim yaradıcılıq sistemlərindən biridir. Bu sənətin mühüm yayılma areallarından biri də Qərbi Azərbaycandır – yəni tarixi Azərbaycan torpaqlarının indiki Ermənistan ərazisində yerləşən bölgələri. Göyçə, Zəngibasar, Vedibasar, Basarkeçər, Gərnibasar, Şörəyel, Borçalı mühiti ilə sıx əlaqəli olan bu sənət bütöv bir aşıq məktəbinin formalaşmasına səbəb olmuş, yalnız musiqi deyil, həm də sosial yaddaş, milli ruh və kimlik kontekstində böyük rol oynamışdır.

Qərbi Azərbaycan aşıq ənənəsi zəngin dastanlar, el havaları, poetik nümunələr, saz pərdələrinin özünəməxsus quruluşu və usta-şəyird münasibətləri ilə xüsusi bir mədəni fenomen kimi diqqəti cəlb edir. Bu məqalədə aşıq sənətinin Qərbi Azərbaycandakı tarixi kökləri, məzmun xüsusiyyətləri və bütöv Azərbaycan mədəniyyətinə verdiyi töhfələr geniş şəkildə təhlil olunur.

Qərbi Azərbaycan ərazisi çoxəsrlik musiqi və söz yaradıcılığı ənənəsinə sahib olmuşdur. Orta əsrlərdən etibarən bölgədə ozan-aşıq fəaliyyətinin geniş yayıldığı, xüsusilə Göyçə mahalının aşıq ifaçılığı üçün mühüm mərkəzə çevrildiyi məlumdur. Buradakı aşıqlar təkcə kənd-toy mühitinin sənətkarları deyil, həm də xalqın tarixini, mübarizəsini və mənəvi kimliyini qoruyan söz ustaları olmuşlar.

XVIII-XIX əsrlərdən başlayaraq bölgədə aşıq yaradıcılığı sistemli şəkildə inkişaf edərək öz məktəbini yaratmışdır. Göyçə, Vedibasar və Zəngibasar aşıqlarının üslub yaxınlığı, musiqi intonasiyası və dastan repertuarı onları vahid bir ənənəvi məktəb kimi formalaşdırmışdır.

Bu məktəbi səciyyələndirən əsas xüsusiyyətlər: ustad-aşıq ənənəsinin güclü olması; sazın çalınma texnikasının zənginliyi; qoşma, gəraylı, təcnis kimi janrların poetik ustalıqla işlənməsi; tarixi hadisələrin və məişət mövzularının geniş yer tutması.

Qərbi Azərbaycan aşıqlarının dili obrazlı, yığcam və xalq danışıq üslubuna yaxın olmuşdur. Şeirlərdə yurd sevgisi, qəhrəmanlıq, mərdlik, təbiət təsvirləri, insan mənəviyyatı kimi mövzular üstünlük təşkil edir. Aşıqların poetik dili təbiət obrazları ilə zəngindir: Göyçə gölünün maviliyi, Zəngibasarın çəmənləri, Şörəyelin dağları misralara xüsusi rəng qatır.

Qərbi Azərbaycan aşıq ifaçılığı musiqi baxımından bir sıra özəlliklərə malikdir: melodik xətt daha çox lirizmə meyillidir; tez-tez dəyişən intonasiya keçidləri emosional təsiri gücləndirir; sazın "bozax", "divani", "cəngi" kimi havalarında bölgəyə məxsus bənzərsiz intonasiyalar müşahidə olunur; ritm bölgələri həm epik, həm də lirik oxumaya uyğunlaşır. Saz burada təkcə musiqi aləti deyil, həm də mədəni kimlik rəmzidir.

Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin ən böyük nümayəndələrindən biri Aşıq Ələsgərdir. Onun ustadlığı yalnız şeir və musiqi ilə məhdudlaşmır. Aşıq Ələsgər bütöv bir məktəbin ideoloji, estetik və üslubi istiqamətini müəyyənləşdirmişdir. Onun lirizmi, dərin fəlsəfi məzmunlu qoşmaları, bənzərsiz təcnisləri Göyçə aşıq poeziyasını dünya aşıq sənəti miqyasına yüksəltmişdir.

Aşıq Alı həm mahir ifaçı, həm də çoxşaxəli dastançı kimi tanınıb. Onun repertuarında epik süjetlərin çoxluğu bölgədə dastançılıq ənənəsinin güclü olduğunu göstərir.

Aşıq Nəcəf, Aşıq Əsəd, Aşıq Kamandar, Aşıq Şenlik və onlarla digər sənətkar Qərbi Azərbaycan aşıq mühitinin zənginliyini və çoxsəsliliyini təsdiqləyir.

Qərbi Azərbaycan aşıqları dastan vasitəsilə xalqın tarixini, qəhrəmanlıq və mübarizə ənənələrini, ailə və aşiqanə motivləri, yurdsevərliyi gələcək nəsillərə ötürmüşlər.

Dastanlarda məkan adları, real tarixə bağlı süjetlər və folklor elementləri sıx şəkildə birləşir. Bu, dastanları həm sənət əsəri, həm də tarixi-mədəni sənəd səviyyəsinə qaldırır.

XX əsrin deportasiya və köçürülmə hadisələri Qərbi Azərbaycan aşıq yaradıcılığına dərin təsir göstərdi. Aşıqlar bu travmanı el ağılarında, nisgilli qoşmalarda, yurd xatirələrində bədii şəkildə ifadə etdilər.

Bu mərhələ sənətə yeni emosional qat gətirdi: yurd itkisi, qayıdış arzusu və mədəni yaddaşın qorunması sənətin aparıcı motivinə çevrildi.

Bu gün Qərbi Azərbaycandan olan aşıqların nəsilləri Azərbaycan Respublikasında, xüsusilə bölgələrdə, paytaxtda və diaspor mühitində ənənəni davam etdirirlər. Aşıq festivalları, elmi araşdırmalar, rəqəmsal arxivləşdirmə layihələri sənətin yenidən dirçəlişinə təkan verir.

Rəqəmsal dövr bu ənənəyə yeni nəfəs gətirir: ifaların audio-video arxivləşməsi, aşıq məktəblərinin sənədləşdirilməsi, yeni nəsillə ünsiyyət kanallarının genişlənməsi sayəsində Qərbi Azərbaycan aşıq sənəti daha geniş auditoriyaya çıxır.

Qərbi Azərbaycan aşıq sənəti Azərbaycan mədəniyyətinin ən möhtəşəm sütunlarından biridir. Bu sənət yalnız musiqi və poeziya deyil, həm də milli yaddaşı, tarixi təcrübəni, yurd sevgisini və mənəvi davamlığı özündə birləşdirən bütöv bir dünyadır. Qərbi Azərbaycan aşıq məktəbi həm klassik ustadlarla zəngin, həm də müasir ifaçılarla davam edən, çoxqatlı və canlı bir mədəni sistem kimi bu gün də əhəmiyyətini qorumaqdadır.

Bu sənətin araşdırılması, inkişafı və gələcək nəsillərə ötürülməsi Azərbaycanın mədəni gələcəyi üçün strateji dəyərə malikdir.

QAYNAQLAR

Əliyev, A. (2028). Azərbaycan aşıq sənətinin tarixi. Bakı: Elm və təhsil

Rüstəmov, İ. (2014). Aşıq şeirinin poetikası. Bakı: Şərq-Qərb

Hüseynli, N. (2019). Zəngibasar və Vedibasar aşıq məktəblərinin üslub oxşarlıqları. Humanitar elmlər dərgisi, №4, s. 55-69.

Kərimova, G. (2020). Qərbi Azərbaycan folkloru və aşıq ifaçılığı. Bakı: Elm

Orucov, T. (2022). Aşıq Alı poeziyasında dastan sintaksisi. Azərbaycan Folkloru Araşdırmaları, №1, s. 32-49.

Ələkbərova, L. (2017). Göyçə aşıqlarının dili və üslubu. Bakı: Elm.

Əpoş VƏLİYEV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
elyarvelisoy@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0004-0934-2645

AMAĞU KƏNDİNİN TARİXİ-COĞRAFİ İRSİ VƏ ETNOMƏDƏNİ YADDAŞI

Summary. The article examines the historical-geographical heritage, ethno-cultural development, and memory layer of Amağu, an ancient Turkic settlement located in the Sharur-Daralayaz district of the Erivan Governorate. It analyzes the village's first recorded mention in the 10th century, the settlement processes during the Middle Ages, the Turkic etymology of its toponym, and the region as an ancient habitation area of Kipchak–Oghuz tribes. The study also highlights the forced changes in the village's historical-ethnic composition resulting from the 1918–1919 ethnic conflicts and the 1988 deportation. Examples from Amağu folklore – including beliefs, customs, and dream interpretations – are presented to illustrate the intangible cultural heritage preserved in the memory of the villagers. This research demonstrates the significance of Amağu as an important site for the history, toponymy, ethnography, and cultural memory of the Caucasus.
Key words: Erivan, Daralayaz, Amağu, deportation, folklore

Amağu kəndi İrəvan quberniyasının Şərur-Dərələyəz qəzasında, hazırda isə Ermənistan Respublikasının Yeğeqnadzor (Keşişkənd) rayonunda yerləşən qədim türk mənşəli yaşayış məntəqələrindən biridir. Arpaçayın sol qolu olan Amağu çayının yaxınlığında salınması kəndin həm müdafiə, həm də təsərrüfat baxımından əlverişli mövqedə olduğunu göstərir. Su mənbələrinin yaxınlığı, əkinə yararlı torpaqlar və dağətəyi relyef – burada uzunmüddətli məskunlaşmanın formalaşmasına şərait yaratmışdır. Bu ərazi tarixi-coğrafi baxımdan mühüm yolların üzərində yerləşdiyi üçün müxtəlif dövrlərdə iqtisadi və mədəni əlaqələrin inkişafında rol oynamışdır.

Yazılı mənbələrdə Amağu kəndinin ilk dəfə X əsrdə xatırlanması onun regionun erkən orta əsr yaşayış şəbəkəsinə daxil olduğunu göstərir. Həmin dövrdə kənd əsasən təsərrüfat fəaliyyəti, maldarlıq və yerli ticarət əlaqələri ilə seçilirdi. Monqol yürüşləri zamanı bölgədə baş verən dağıntılar Amağu kəndini də əhatə etmiş, əhali müvəqqəti olaraq yaşayış yerini tərk etməyə məcbur olmuşdur. Lakin XIV-XV əsrlərdə kənd yenidən dirçəlmiş, əhali geri dönmüş və təsərrüfat həyatını bərpa etmişdir. Bu bərpa prosesi regionda orta əsrlər boyu müşahidə olunan demoqrafik dəyişikliklərin, hakimiyyət dəyişikliklərinin və sosial-iqtisadi münasibətlərin dinamikasını əks etdirir. Sonrakı tarixi mərhələlərdə də Amağu kəndi Şərur-Dərələyəz bölgəsinin etnik, mədəni və iqtisadi həyatında özünəməxsus yer tutmuşdur. Kəndin adı, toponimik xüsusiyyətləri və ənənəvi yaşayış tərzi onun türk mənşəyinin izlərini günümüzə qədər qoruyub saxladığını göstərir. Bu da Amağunu regionun tarixi-coğrafi inkişaf xəttində mühüm və qədim bir yaşayış məntəqəsi kimi xarakterizə etməyə imkan verir.

Kənd həm "İrəvan əyalətinin icmal dəftəri"ndə, həm də Qafqazın 5 verstlik xəritəsində göstərilir. Bu fakt Amağunun XVIII-XIX əsrlərdə sabit inzibati vahid kimi mövcudluğunu təsdiq edir və həmin dövrdə kəndin bölgənin sosial-siyasi xəritəsində müəyyən yer tutduğunu göstərir. İcmal dəftərlərində qeyd olunması kəndin vergi sistemi, təsərrüfat strukturu və əhali tərkibi barədə dolayı şəkildə məlumat verir. Qafqazın 5 verstlik xəritəsində işarələnməsi isə onun strateji-coğrafi mövqeyini, o cümlədən mühüm yol qovşaqlarına yaxınlığını əyani şəkildə nümayiş etdirir. Bu cür xəritələrdə yalnız uzunmüddətli və əhəmiyyətli yaşayış məntəqələrinin göstərilməsi Amağunun bölgənin tarixi məskunlaşma şəbəkəsində mühüm yer tutduğunu sübut edir.

Toponimin etimoloji analizi də kəndin qədim türk mənşəli olduğunu təsdiqləyən mühüm mənbələrdən biridir. Amağu toponimi bəzi mənbələrdə ***"Amagu", "Ağuan", "Aquam (Ağvan)"*** kimi variantlarda qeydə alınmışdır. Bu adların müxtəlif yazılış formaları regionda uzun əsrlər boyu baş verən dil təsirlərini əks etdirir. Toponimin əsas hissəsini təşkil edən ***aqu/ağu*** komponenti qədim türk dillərində "səxavətli, əliaçıq, alicənab, comərd" mənalarını ifadə edir. Tatar alimi Q.F.Səttarovun araşdırmaları da bu sözün qədim türk toplumlarında ümumi isim kimi işlənərək yüksək mənəvi keyfiyyətləri ifadə etdiyini göstərir (Bayramov, İ. 2002: 32).

Bu cür sözlərin toponimlərdə yaşaması həmin ərazilərdə türk etnosunun qədim və ardıcıl məskunlaşmasının əlamətlərindən biridir. Bu faktlara əsaslanaraq "Amağu" toponiminin "səxavətli və comərd insanların yurdu", yaxud "əliaçıq el-oba yeri" kimi semantik məna daşıdığı ehtimal edilə bilər. ***"Am-aqu"*** modelinin formalaşması isə bölgədə mövcud olan digər **Ağu** adlı yaşayış məntəqəsindən onu fərqləndirmək məqsədi daşıdığı ehtimal edilir (Bayramov, 2002: 32). Belə fərqləndirici toponim modelləri türk coğrafi ad sistemində geniş yayılmışdır və çox vaxt eyni kökdən yaranmış toponimləri bir-birindən seçmək üçün tətbiq olunmuşdur. Nəticə etibarilə, həm yazılı mənbələr, həm xəritə materialları, həm də etimoloji araşdırmalar Amağunun qədim türk mənşəli, tarixi əhəmiyyətə malik bir yaşayış məntəqəsi olduğunu bir daha təsdiqləyir.

Amağu kəndinin yerləşdiyi Dərələyəz mahalı tarixən Qıpçaq-Oğuz mənşəli tayfaların əsas məskunlaşma zonalarından biri kimi tanınmışdır. Toponim materialları, etno-arxeoloji tapıntılar və orta əsrlərə dair yazılı mənbələr bölgədə türksoylu boyların çox qədim dövrlərdən etibarən yaşadığını göstərir. Kəndin və ətraf

ərazilərin adlarının türk mənşəli toponimlərlə zəngin olması da burada türk etnosunun uzunmüddətli, davamlı məskunlaşmasının bariz nümunəsidir. Bu adlar sistemi ərazinin tarixi-coğrafi proseslərdə türk komponentinin nə qədər dominant olduğunu əks etdirir.

Amağu kəndi XX əsrin sonlarınadək sırf Azərbaycan türkləri tərəfindən məskunlaşdırılmışdır. Lakin bölgənin etnik tərkibi müəyyən tarixi-siyasi hadisələr nəticəsində kəskin şəkildə dəyişmişdir. Bu dəyişikliklərə təsir edən başlıca amillər aşağıdakılar olmuşdur:

- **1918-1919-cu illərdə baş verən etnik qarşıdurmalar, zorakılıqlar və yerli əhalinin kütləvi şəkildə doğma yurdlarından çıxarılması;**
- **1988-ci ildə Qərbi Azərbaycan türklərinə qarşı həyata keçirilən genişmiqyaslı deportasiya.**

1988-ci il hadisələri nəticəsində Amağuda yaşayan azərbaycanlı əhali tamamilə qovulmuş, beləliklə, kənddə ermənilərin məskunlaşması yalnız bu dövrdən sonra başlamışdır. Bununla da kəndin əsrlər boyu formalaşmış etnik-demoqrafik mənzərəsi süni şəkildə dəyişdirilmişdir. Bu proses Dərələyəz mahalında türk izlərinin sistemli şəkildə silinməsi siyasətinin bir hissəsi idi.

Araşdırmalar sübut edir ki, Amağu (Anabad) məbədi XII-XIV əsrlər arasında bölgənin memarlıq irsinin seçilən nümunələrindən biri olmuşdur. Abidə Orbelian knyaz nəslinin nəsil sərdabəsi kimi həm siyasi, həm də dini məzmun daşıyır və Elxanilər dövrünün memarlıq və mədəniyyət siyasətini özündə əks etdirir. Məbədin inşasında Qıpçaq – Oğuz etnomədəni mühitinin təsirləri aydın şəkildə görünür. Eyni zamanda bu məkan 1988-ci ilə qədər Azərbaycan türklərinin yaşadığı coğrafiyanın tarixi yaddaşını saxlayan unikal abidə hesab olunur. Buna görə də Amağu məbədi Qafqaz memarlığının inkişafını, orta əsr epiqrafikasının xüsusiyyətlərini və bölgədəki türk varlığının davamlılığını araşdırmaq üçün dəyərli mənbədir (Ələkbərli, 2007: 79).

Amağu kəndinin əhalisi əsrlər boyu əsasən maldarlıq, qoyunçuluq və əkinçiliklə məşğul olmuşdur. Əkinçilikdə xüsusi yer tutan bitkilərdən biri ***pərinc*** idi. Pərinc buğda, arpa və düyü ilə eyni qrupdan olan dənli bitki sayılır və xüsusilə dağlıq ərazilərdə dəmyə əkininə yararlı olması ilə seçilirdi. Kənd sakinlərinin dediyinə görə, Amağunun Armudlu kövşənində yetişən pərinc keyfiyyəti ilə şöhrət qazanmış, bu məhsulu almaq üçün müxtəlif yerlərdən tacirlər və alıcılar gəlmişdir. 1988-ci ilin noyabrında baş verən hadisələr nəticəsində Amağuda yaşayan azərbaycanlılar zorla doğma yurdlarından çıxarılmış və kənd tamamilə boşaldılmışdır. Deportasiyadan sonra yaşayış məntəqəsinə erməni ailələri yerləşdirilmiş və bununla kəndin tarixi-etnik tərkibi köklü şəkildə dəyişdirilmişdir. İndi həmin kənddə ermənilər yaşayır.

Hüquqşünas Səməd Vəkilov anası Zeynəb Vəkilovanın danışdıqlarını qələmə alıb. Məlum olur ki, Zeynəb Vəkilovanın anası Nargilə nənə Şərur-Dərələyəz mahalının Amağu kəndindəndir. Nargilə nənənin bütün nəsli mart soyqırımının qurbanı olmuşdur. Zeynəb Vəkilova Nargilə nənənin şahidliyi ilə Amağu faciəsini belə söyləyirdi: "Silahsız kənd camaatını tələyə salıb tutan ermənilər mülki əhalini bir yerə yığıb günlərlə ac-susuz saxlayırlarmış. Anası Fatimənin döşlərindən süd əmən 3 yaşlı Abuzəri erməni zorla anasının əlindən alıb əvvəlcə nizəyə taxmış sonra isə anasının və körpə Nargilənin gözləri önündə divara çırpmışdır. 3 yaşlı körpə Abuzərin qanı anası Fatimənin və hələ ətrafda olub bitənləri anlamaqda çətinlik çəkən körpə Nargilənin üzünə sıçramışdır. Qardaşı Yusifin faciəsi də Nargiləyə və anası Fatiməyə eyni həyəcanları yaşatmışdır. Onların artıq susuzluqdan ürəkləri parçalanırdı. Nargilənin anası Fatimə qardaşın Yusifin əlindən tut, xəlvətcə bulaqdan su içib gəlin söylədi. Nargilə qorxa-qorxa qardaşının əlindən tutub həyəcanla o tərəf bu tərəfə baxaraq yaxınlıqda heç kimin görmədiyini fikirləşib Yusiflə birlikdə bulağa tərəf getdi. Bulağa çatmağa az qalmışdı ki, ermənilər uzaqdan Nargilə ilə Yusifin bulağa tərəf gəldiklərini gördülər. Atı bulağın başına sürən ermənilər Nargilə və Yusifin bulaqdan su içməyinə imkan vermədilər. Nargilə qorxusundan əsirlərin saxlandığı yerə tərəf qaçmağa başlayanda ermənilər Yusifi göyə tullayıb nizəyə taxdılar. Nargilə qaça-qaça anası Fatiməgilin əsir saxlandığı yerə yaxınlaşdı. Ermənilər Yusifi nizəyə taxdıqdan sonra atı Nargilənin dalınca sürdülər. Nargilə anası Fatiməyə tərəf getsə ələ keçəcəyini hiss edib yerdə olan meyitlərin arasına uzandı. Ermənilər gəlib meyitlərə çatdılar və kiminsə sağ qala biləcəyini yaxud bulaqdan qaçan uşağın meyitlərin arasında olacağı ehtimalını yoxlamaq üçün yerdəki meyitləri bir-bir nizələməyə başladılar. Növbə Nargiləyə çatdı nizə ilə onu da vurdular. Nargilə qorxusundan heç bir reaksiya vermədi və ermənilər onu ölmüş bildilər. Beləliklə, erməni nizəsinin izlərini bir ömür bədənində, qardaşları Yusif və Abuzərin ölümünü isə gözlərində daşıyan Nargilə nənəm sağ qaldı" [https: //butov.az/karusel/32122-anam-haqqinda.html].

Zorla öz doğma yurdlarından – Amağudan çıxarılan sakinlər sonradan Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində məskunlaşsalar da, kəndlə bağlı xatirələrini və mənəvi bağlarını heç vaxt itirməmişlər. Onlar yeni mühitlərə uyğunlaşmaq məcburiyyətində qalsalar belə, nəsillər boyu yaşatdıqları inancları, sınamaları, mərasimləri, adət-ənənələri, atalar sözlərini, rəvayətləri və digər folklor nümunələrini öz yaddaşlarında qorumağa davam etmişlər. Bu mənəvi irs həm onların keçmişlə əlaqəsini möhkəmləndirir, həm də Amağunun tarixi-mədəni kimliyinin yaşadılmasına xidmət edir. Doğma el-obasından zorla qovulmaq onların dünyagörüşünə, həyat tərzinə təsir etsə də, Amağu yaddaşı hər bir ailədə müstəsna yer tutmuşdur. Sakinlərin söylədiyi xatirələrdən məlum olur ki, onlar uşaq vaxtlarından eşitdikləri inam və sınamaları, təbiətə, heyvanlara, təsərrüfat

işlərinə dair müşahidələri bu günə qədər qoruyub saxlamış və öz övladlarına da ötürmüşlər. Keçmişdən gələn bu inanclar həm gündəlik həyat təcrübəsinin nəticəsi, həm də kəndin sosial-mədəni dəyərlərinin ayrılmaz hissəsi idi. Amağu sakinlərindən toplanmış bəzi inam və sınamalar:

- *"Qaşıq düşür. Qaşıq düşdü yerə, qonağım olmalıdı. Özü də arvad qonağı.*
- *Əyaqqabı qoşalaşdı, bı tay çıxdı bı tayın üsdünə, qonax gəlir.*

*İş gördüyün yerdə pıçax əlinnən düşür. Pıçax belə dik düşər? Allahdandı da. Görsən, ağzı yuxarı düşüb. Onda kişi qonağı gəlir (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 112).

- *Bayquş gələndə ona duz, çörəy qoyursan. Çəkilir gedir, ziyan da vermir* (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 120).
- *Uşağın dişi ki, birinci dəfə ağzınnan düşür ha. Onu da aparıf küncə, bajıya atırdılar. Deyirsən, ay siçan, ala bını sən. İnci dişii ver bına, balta dişini verim saa (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 124).
- *Dədəm deyirdi ki, gecəynən zibil atırsan, bərəkət qaçır* (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 130).
- *Axar suya tüpürməy olmaz, günahdı. Suya tüpürməzdər. Axar suyun üzündə məleykələr var. Ora mındar şey eləmiyəsən gərəy" (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 138).

Amağu kəndindən köçkün düşmüş sakinlər arasında yuxuyozmalar xüsusi yer tutur və əsrlər boyu formalaşmış xalq müdrikliyinin bir hissəsi kimi nəsildən-nəslə ötürülürdü. Deportasiyadan sonra insanlar yeni yaşayış yerlərində belə bu inancları yaşatmış, yuxulara verdikləri mənaları qoruyub saxlamışlar. Onların söylədikləri yuxuyozmalar həm qədim türk mifoloji təsəvvürləri, həm də kəndin təbiətə bağlı həyat tərzi ilə sıx bağlıdır. Kənd sakinləri yuxunu həm də insanın həyatında baş verəcək hadisələrin gizli işarəsi sayır. Yuxuların yozulması daha çox bu işdə təcrübəli insanların üzərinə düşürdü. Hər bir yuxuya kəndin həyatını, təsərrüfat işlərini, hava və mövsüm dəyişikliklərini əks etdirən məna yüklənirdi. Amağu sakinlərindən toplanmış bəzi yuxuyozmalar:

- *"Yuxuda üzüm görəndə deyəllər, üzüm göz yaşıdı. Pisdi yəni.*
- *Yuxuda arpa, buğda urzadı.*
- *İlan yoldu. Gələnin gəlir. Elə bil, adamın yol gəlir.*
- *Çatı, kəndir yoldu, adamın gəlir.*
- *Çiy ət görsən, o, yaxçı dəyil.*
- *Pul görsən, pul yaxçıdı, səsdi.*
- *Yuxuda qızıl səsdi" (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 146-147).

Amağu kənd sakini İsa Əliyev Amağu haqqında xatirələrini danışdı. "Kəndin üstündə böyük bir qaya var idi. Təxminən yüzə yaxın evdən ibarət idi. Ermənilər o qayanı bəhanə edirdi ki, uçub gəlib kənddəki evləri dağıdacaq. Ona görə də kəndi boşaltmağı tələb edirdilər. Kənddə bir də qədim alban kilsəsi var idi. Ermənilər həmin alban kilsəsinin üstündəki hərfləri dəyişdirib guya erməni kilsəsiymiş kimi qələmə verirdilər. Ərazimizdə çoxlu qoz ağacları var idi. Kəndin kənarında daşdan çıxan, buz kimi bol sulu bir bulaq var idi. Adı Pirbulaq idi. Həmin bulaqdan bütün həyətlərə su çəkilmişdi. Məhlələrimiz yuxarı, aşağı və orta adlanırdı. Kəndin kənarındakı dağa Haçalı qaya deyirdilər. Yuxarı dərə, Aşağı dərə, Zəngəzur dərəsi, Vəng dərəsi, Beşik qaya adlı yerlər də var idi" (Vəliyev Ə. Şəxsi arxivindəki Qərbi Azərbaycan sakinlərindən topladığı folklor nümunələrindən).

Qərbi Azərbaycandan olan bir qrup ziyalı ilə görüşdə Prezident İlham Əliyev deyib: "Qərbi Azərbaycan bizim tarixi torpağımızdır, bunu bir çox tarixi sənədlər təsdiqləyir, tarixi xəritələr təsdiqləyir, bizim tariximiz təsdiqləyir. Ancaq əfsuslar olsun ki, ermənilər Qarabağdakı kimi, Qərbi Azərbaycanda da bizim bütün tarixi, dini abidələrimizi yerlə-yeksan ediblər, dağıdıblar, azərbaycanlıların tarixi irsini silmək istəyiblər, ancaq buna nail ola bilməyiblər. Çünki tarix var, sənədlər var, xəritələr var" (https: //president.az/az/articles/view/58470/print).

Amağu kəndi Şərur-Dərələyəz bölgəsinin qədim türk mənşəli, tarixi və mədəni əhəmiyyətə malik bir məskunlaşma mərkəzi olub, lakin XX əsrdə məcburi köçürülmələr nəticəsində əsrlər boyu formalaşmış etnik kimliyini itirmişdir. Bununla belə, kəndin maddi-mədəni irsi (toponimlər, abidələr) və etnoqrafik yaddaşı (inanclar, xatirələr) bölgədəki Azərbaycan türklərinin davamlı tarixi varlığını təsdiqləyən fundamental mənbə olaraq qalır. Deportasiyadan sonra Amağu sakinləri arasında qorunub saxlanılan inanclar və yuxuyozmalar kəndin təbiətə bağlı həyat tərzini və qədim türk mifoloji təsəvvürlərini əks etdirən zəngin bir mənəvi irsə malik olduğunu göstərir.

QAYNAQLAR

Bayramov, İ. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri. Bakı: "Elm", 346 s.

Ələkbərli, Ə. (2007). Qərbi Azərbaycan abidələri, Bakı: "Nurlan", 272 s.

Vəliyev, Ə. Şəxsi arxivindəki Qərbi Azərbaycan sakinlərindən topladığı folklor nümunələrindən.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild (tərtibçi: Ləman Vaqifqızı). Bakı: "Elm və təhsil", 400 s.

https: //butov.az/karusel/32122-anam-haqqinda.html

https: //president.az/az/articles/view/58470/print

Fatimə FƏTULLAYEVA
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun doktorantı
fatimefetullayeva2002@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0007-6270-4600

QƏRBİ AZƏRBAYCANIN İTİRİLMİŞ VƏ DƏYİŞDİRİLMİŞ TOPONİMLƏRİ: MƏDƏNİ YADDAŞIN SİLİNMƏSİ

Summary. The article examines the deliberate alteration of toponyms in Western Azerbaijan and its impact on collective memory, national identity, and cultural heritage. Toponyms are not only geographical names but also cultural symbols carrying historical, ethnographic, and folkloric information. Throughout the 20th century, Turkic toponyms were systematically replaced with Armenian ones, weakening historical consciousness and collective memory. Conceptual examples include Barana, the Göyçə region, Əskipara, and other ancient toponyms. The alteration of toponyms is not merely a geographic process but a factor in the fragmentation of cultural memory and national identity. The article emphasizes that restoring ancient toponyms is crucial for preserving national history and cultural heritage.

Key words: national identity, collective memory, geographical names, cultural heritage, national history, historical consciousness, demographic changes, onomastics, turkish tribes

Giriş. Toponimlər hər bir xalqın tarixi yaddaşını, etnik kimliyini, mədəni və dilçilik irsini yaşadan ən mühüm mənbələrdən biridir. Onlar yalnız məkanın coğrafi adlandırılması funksiyasını daşımır, həm də həmin ərazilərdə yaranmış qədim mədəni mühitin, ortaq tarix və kollektiv kimliyin yaddaş qatlarını özündə saxlayır. Yer adları vasitəsilə tədqiqatçılar müəyyən bir bölgənin etnoqrafik xüsusiyyətlərini, tayfa-məskunlaşma proseslərini, əhalinin təsərrüfat fəaliyyətini, gündəlik həyat tərzini, inanc sistemi və folklor yaddaşını rekonstruksiya etmək imkanı əldə edirlər. Bu baxımdan toponimlər həm tarixi, həm də dilçilik materialı kimi yüksək elmi dəyərə malikdir. Qərbi Azərbaycan ərazisi (indiki Ermənistan Respublikası) tarixən türk-müsəlman əhalisinin geniş şəkildə məskunlaşdığı, zəngin sosial-mədəni münasibətlərin formalaşdığı qədim məkandır. Bu bölgədə yaranmış toponimlər türk dilinin müxtəlif qollarına, tayfa adlarına, qəbilə sisteminə, təsərrüfat-mədəni fəaliyyətə və təbii-coğrafi xüsusiyyətlərə bağlı çoxqatlı semantik struktura malik olmuşdur. Lakin XX əsrdə bölgənin etnik mənzərəsini dəyişdirməyə yönəlmiş siyasi proseslər çərçivəsində toponimlər də məqsədli şəkildə dəyişdirilmiş, türk mənşəli adlar sistemli şəkildə aradan qaldırılaraq ermənileşdirilmiş formalarla əvəz edilmişdir. Bu dəyişikliklər təkcə adlandırma aktı deyil, həm də tarixi yaddaşın silinməsi, milli kimliyin zəiflədilməsi və mədəni irsin təhrif edilməsi kimi dərin nəticələr doğurmuşdur. Toponim mühitinə edilən müdaxilələr nəticəsində bir çox qədim yer adları xəritələrdən, rəsmi sənədlərdən və inzibati sistemdən çıxarılmış, lakin onların böyük bir qismi xalq yaddaşında, folklor nümunələrində, şifahi tarix materiallarında və aşıq poeziyasında yaşamış və bu günədək qorunmuşdur. Bu məqalədə Qərbi Azərbaycanın itirilmiş və dəyişdirilmiş toponimləri mədəni yaddaş kontekstində araşdırılır, onların etimoloji mənşəyi, tarixi-semantik xüsusiyyətləri, ideoloji ad dəyişdirmə prosesinin mahiyyəti və bu prosesin mədəni identiklik üzərində yaratdığı təsirlər analitik şəkildə təhlil olunur. Məqsəd toponimlərin dəyişdirilməsi prosesini yalnız tarixi fakt kimi deyil, həm də kollektiv yaddaşın deformasiyası və mədəni irsin itirilməsi kontekstində dəyərləndirməkdir.

Toponim anlayışı və onun mədəni yaddaşda rolu. Toponimika onomastikanın mühüm sahəsi olub yer adlarının mənşəyini, semantikasını və tarixi inkişafını öyrənir. Qədim dövr tarixçiləri toponim və etnonimlərə mötəbər sənədlər kimi müraciət edirlər. Həqiqətən, bu qəbildən olan sözlər mövcud torpağın əsil yaddaşıdır. Bu ərazidə nəsillər dəyişir, müxtəlif dilli etnoslar gəlib gedirlər, toponimlər isə yerində durub müşahidə aparır, gələnləri qəbul edir, gedənləri yola salır, ancaq ona ilk dəfə verilən adı özündə yaşadır. Azərbaycan toponimləri də bu torpağın qədim tərcümeyi-halını bizə çatdırır (Hacıyev, 1983: 25). Toponimlər xalqın tarixini "daş yaddaş" kimi qoruyur. Hər bir yer adı arxasında müəyyən hadisəni, təbii xüsusiyyəti, tarixi şəxsiyyəti, tayfa və ya təsərrüfat fəaliyyətini yaşadır. Məsələn, türk mənşəli toponimlərdə "qala", "dağ", "bulaq", "çay", "kənd", "oba", "yaylaq" kimi komponentlər məskunlaşma və həyat tərzini aydın şəkildə göstərir. Qərbi Azərbaycan toponimləri də bölgənin etnik mənzərəsini, folklor yaddaşını və tarixi inkişaf mərhələlərini əks etdirən mühüm dil abidələridir. Bu adların dəyişdirilməsi yalnız sözün dəyişdirilməsi deyil, eyni zamanda həmin sözün daşıdığı tarixin silinməsi deməkdir.

Tarixi-siyasi proseslər və demoqrafik dəyişikliklər. Qərbi Azərbaycan – indiki Ermənistan ərazisində azərbaycanlıların etnogenezində müxtəlif qədim türk tayfaları iştirak etmişdir. Həmin tayfalar təbii ki, Şimali və Cənubi Azərbaycan ərazilərindəki toponimlərdə də iz qoymuşlar. Tarixi faktlar hələ eramızdan əvvəl VIII əsrdə türk etnoslarının Qərbi Azərbaycan ərazisində yaşamasını təsdiq edir. Qərbi Azərbaycan ərazisindəki toponimlər arasında etnotoponimlərin sayı az deyildir. Onların hər biri müxtəlif türk etnoslarının, xüsusilə oğuzların bu ərazilərin aborigen sakinləri olduğunu sübuta yetirir (Səmədova, 2008: 7). XIX əsrin əvvəllərin-

dən başlayaraq Qərbi Azərbaycanın etnik və demoqrafik mənzərəsi xarici siyasi müdaxilələr və imperiya siyasətləri nəticəsində süni şəkildə dəyişdirilməyə başlamışdır. 1828-ci il Türkmənçay müqaviləsi bu prosesin başlanğıc mərhələsi kimi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Müqavilənin şərtlərinə əsasən imperiya sərhədləri daxilində İrəvan və Qarabağ xanlıqları ərazisində demoqrafik balansı dəyişdirmək məqsədilə İrandan erməni əhalisi köçürülmüşdür. Bu köçürmələr bölgədəki azərbaycanlıların demoqrafik üstünlüyünü zəiflətmiş, yerli əhalinin sosial və siyasi mövqeyini köklü şəkildə dəyişdirmişdir. XX əsrin əvvəllərində başlanan bu demoqrafik dəyişikliklər müxtəlif mərhələlərdə daha da sistemləşdirilmişdir. Xüsusilə 1948-1953-cü illərdə azərbaycanlıların Ermənistan ərazisindən kütləvi deportasiyaları həmin siyasətin kulminasiya mərhələsini təşkil edir. Bu dövrdə imperiya və sonrakı sovet hakimiyyəti tərəfindən həyata keçirilmiş deportasiyalar yalnız əhalinin coğrafi köçürülməsi ilə məhdudlaşmamış, eyni zamanda bölgədəki tarixi, mədəni və dini irsin də məhv edilməsinə yönəlmişdir. Kütləvi köçürmələr və yer adlarının dəyişdirilməsi, tarixi abidələrin məhv edilməsi, xalqın yaddaşının sistemli şəkildə silinməsi prosesləri bir-birini tamamlayan addımlar kimi həyata keçirilmişdir. Müstəqillik dövründə Azərbaycan dövləti bu tarixi proseslərə hüquqi-siyasi qiymət vermişdir. Ümummilli Lider Heydər Əliyevin və sonrakı dövrdə Prezident İlham Əliyevin qərar və sərəncamları, məsələn, 1997-ci il dekabrın 18-də "1948-1953-cü illərdə azərbaycanlıların Ermənistan ərazisindəki tarixi-etnik torpaqlarından kütləvi surətdə deportasiyası haqqında" Fərman bu hadisələri rəsmi sənədlərlə təsdiq etmişdir. Dövlət tərəfindən verilmiş bu hüquqi-siyasi qiymət yalnız tarixi faktların tanınması deyil, həm də elm adamlarına yeni elmi araşdırmalar aparmaq üçün stimul olmuşdur. Bu sənədlər və hüquqi aktlar Qərbi Azərbaycanın tarixi-etnik mənzərəsinin bərpası üçün elmi əsas yaradır. Onlar təkcə demoqrafik dəyişikliklərin miqyasını göstərmir, həm də bölgədə aparılmış ideoloji müdaxilələrin, yer adlarının dəyişdirilməsi və mədəni irsin silinməsi siyasətinin mahiyyətini aydın şəkildə ortaya qoyur. Bu kontekstdə tarixi-etimoloji araşdırmaların əhəmiyyəti artır, çünki hər bir toponimin mənşəyi və dəyişiklik tarixi milli yaddaşın qorunması və bərpası üçün vacib məlumatlar təqdim edir.

Beləliklə, XIX əsrdən başlayaraq Qərbi Azərbaycanda baş verən demoqrafik və etnik dəyişikliklər yalnız coğrafi-mədəni proseslər kimi deyil, eyni zamanda siyasi və ideoloji xarakterli fəaliyyətlərin nəticəsi olaraq qiymətləndirilməlidir. Bu hadisələrin tədqiqi həm tarixi araşdırmalar, həm də müasir milli siyasət və mədəni irsin qorunması baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır.

Dövlət mövqeyi və tarixi xəritələrin sübut gücü. Qərbi Azərbaycanın tarixi mənsubiyyəti yalnız şifahi yaddaş və folklor materialları ilə deyil, həm də rəsmi tarixi sənədlər və xəritələrlə də dəqiq şəkildə təsdiqlənir. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti **İlham Əliyev** tərəfindən dəfələrlə vurğulanmışdır ki, Qərbi Azərbaycan tarixi xəritələrdə, arxiv materiallarında və toponim sistemində açıq şəkildə Azərbaycan-türk mənşəli bir məkan kimi görünür. XX əsrin əvvəllərinə aid Cənubi Qafqaz xəritələri bu mənsubiyyəti elmi faktlarla sübut edən mühüm mənbələrdən biridir. Bu xəritələrdə indiki Ermənistan ərazisində mövcud olmuş yaşayış məntəqələrinin, dağların, çayların, meşələrin və digər coğrafi obyektlərin adlarının böyük əksəriyyətinin türk mənşəli olması aydın şəkildə görünür. Həmin toponimlərin türk-müsəlman kökləri onların semantik, etimoloji və tarixi aspektlərindən təhlil edilərək sübut edilmişdir. Beləliklə, bu xəritələr yalnız coğrafi göstərici deyil, eyni zamanda etnoqrafik və tarixi məlumatların da mənbəyidir. Bu xəritələrin elmi əhəmiyyəti həm də ondan ibarətdir ki, onlar siyasi iddialardan kənar, obyektiv və müstəqil mənbə kimi çıxış edir. Qrafik təsvirlər vasitəsilə bölgənin etnik-tarixi mənzərəsi, məskunlaşma tarixi və mədəni irsi açıq şəkildə görünür. Hər bir toponim təkcə yer adını deyil, eyni zamanda o ərazidəki azərbaycanlı icmalarının tarixi-mədəni fəaliyyətini, sosial strukturlarını və folklor yaddaşını da əks etdirir. Xəritələrdə göstərilən adlar yalnız inzibati və coğrafi göstərici deyil, həm də milli yaddaşın mühüm elementidir. Onlar sübut edir ki, Qərbi Azərbaycan torpaqları tarixi Azərbaycan diyarı olmuş, burada minilliklər boyu Azərbaycan xalqı yaşamış və öz mədəniyyətini formalaşdırmışdır. Tarixi sənədlərlə müqayisə edildikdə bu xəritələrdəki məlumatlar həm də tarixi saxtakarlıq iddialarını ifşa etməyə xidmət edir və milli tarixşünaslıq üçün etibarlı baza yaradır. Qərbi Azərbaycan ərazisində toponimlərin dəyişdirilməsi XX əsr boyunca sistemli xarakter daşımışdır və bu proses yalnız inzibati, coğrafi və ya statistik məqsədlərlə məhdudlaşmamışdır. Yer adlarının dəyişdirilməsi həm kənd və şəhər adlarını, həm də dağ, çay, meşə, düzənlik, yaylaq və digər təbii obyektlərin adlarını əhatə etmişdir. Türk mənşəli adlar süni şəkildə dəyişdirilərək ermənileşdirilmiş formalara salınmış, nəticədə həm tarixi semantika, həm də yer adları ilə insan və məkan arasındakı təbii əlaqə pozulmuşdur. Bu dəyişikliklər, eyni zamanda, milli yaddaşın zəifləməsinə, etnik və mədəni identikliyin təhrif olunmasına xidmət etmişdir. Aparılan sistemli dəyişikliklər nəticəsində bir çox qədim toponim rəsmi istifadədən çıxsa da, həmin adlar xalq yaddaşında, folklor nümunələrində, aşıq poeziyasında və bədii ədəbiyyatda hələ də yaşayır. Bu, mədəni yaddaşın rəsmi məhdudiyyətlərə baxmayaraq davamlılığının mühüm sübutudur. Toponimlərin şifahi yaddaşda qorunması, həm də gələcək nəsillərə milli tarix və coğrafi biliklərin ötürülməsinə xidmət edir.

Konseptual nümunələr. Azərbaycan toponimlər sistemində xüsusi yer tutan Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri uzun tarixi inkişaf prosesi keçmişdir. Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimlərinin yaranıb formalaşması tarixən bu ərazidə yaşayan şəxslərin, türk tayfalarının adını, coğrafi obyektini, flora və faunasını özündə əks etdirir. Müəyyən qismi isə ərazidə yaşayan heyvan adları ilə bağlı yaranmışdır (Bayramov,

2005: 116). Toponimlərin məqsədli şəkildə dəyişdirilməsi isə həmin kodların pozulmasına, tarixi reallığın yenidən qurulmasına və kollektiv kimliyin zəiflədilməsinə yönəlmiş sistemli siyasətin bir hissəsi olmuşdur. Bu siyasətin miqyasını və məqsədini anlamaq üçün konkret toponimlər üzərində aparılan dəyişikliklərin hərtərəfli araşdırılması zəruridir. Qərbi Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində kənd, rayon, yaylaq, çay, dağ və düzənlik adlarının dəyişdirilməsi həm dilçilik-etimoloji baxımdan, həm də tarixi-etnoqrafik müstəvidə mühüm məlumatlar ortaya qoyur. Məhz bu səbəbdən aşağıdakı nümunələr təkcə ad dəyişikliyi faktını deyil, onun arxasında dayanan ideoloji motivasiyanı və mədəni yaddaşa vurduğu zərbəni əks etdirən tipik göstəricilər kimi təqdim olunur.

Barana. Barana toponimi əski türk tayfa adlarından biri kimi Qərbi Azərbaycanın tarixi toponimik sistemində mühüm yer tutmuşdur. Tarixi mənbələr göstərir ki, Barana mahalı və ətraf ərazilərdə çoxəsrlik türk-müsəlman icmaları məskunlaşmış, həmin ad yalnız coğrafi göstərici kimi deyil, həm də bölgənin etnomədəni kimliyinin mühüm komponenti kimi formalaşmışdır. Barana adı türk tayfa adları ilə bağlı etnonim mənşəli toponimlər qrupuna daxildir və bölgənin qədim türklərə məxsus məskunlaşma arealını təsdiq edir. Sonrakı mərhələlərdə bu adın dəyişdirilməsi isə sırf inzibati yenilənmə mahiyyəti daşımamış, daha çox tarixi yaddaşın sistemli şəkildə zəiflədilməsinə yönəlmiş ideoloji müdaxilə kimi həyata keçirilmişdir. Barana ilə yanaşı Əskipara, Aşağı Körpülü, Qalaça, Lənbəli və digər toponimlərin ardıcıl şəkildə dəyişdirilməsi eyni siyasətin planlı davamını təşkil etmişdir. Bu proses nəticəsində qədim türk-müsəlman toponimlərinin semantik mənası təhrif edilmiş, məkanla milli yaddaş arasındakı tarixi bağ ciddi şəkildə zəiflədilmişdir.

Göyçə mahalı. Göyçə mahalı Azərbaycan folklorunun, aşıq sənətinin, çoxqatlı toponim sisteminin və ümumilikdə türk etnik-mədəni irsinin əsas məkanlarından biri kimi tanınır. Bu ərazi yalnız coğrafi məkan deyil, həm də Azərbaycan aşıq poeziyasının, dastan yaradıcılığının, musiqi ənənələrinin və xalq şeirlərinin formalaşdığı mədəni mühitdir. "Göyçə", "Zod", "Ağkilsə", "Basarkeçər" kimi adlar türk etnomədəni sisteminin qədim qatlarını əks etdirən toponimlərdir. Sovet dövründə və sonrakı mərhələdə mahalın böyük hissəsinin adları dəyişdirilsə də, həmin toponimlər xalq yaddaşında, ozan-aşıq yaradıcılığında və şifahi ənənədə bu gün də yaşamaqdadır. Basarkeçər toponiminin Vardenis adlandırılması türk mənşəli toponimlərin sistemli şəkildə dəyişdirilməsinin bariz nümunəsidir. Bu ərazilərin hamısı uzun əsrlər boyu azərbaycanlıların yaşadıqları məkanlar olmuş, toponimlər isə həmin etnik məskunlaşmanın canlı və davamlı izlərini özündə daşımışdır. Bu fakt mədəni yaddaşın sırf rəsmi sənədlərlə deyil, kollektiv şüur, folklor və ictimai praktika vasitəsilə də qorunduğunu açıq şəkildə göstərir.

Əskipara. Əskipara toponimi kompozit quruluşlu bir addır və iki leksik komponentdən ibarətdir: əski və para. Burada əski sözü türk dillərində qədim, köhnə, ilkin, para isə qədim türk leksikasında yer, sahə, dəyərli məkan mənalarını ifadə edir. Beləliklə, toponimin ilkin semantik strukturu qədim, qiymətli yer anlamı daşıyır ki, bu da həmin ərazinin tarixi əhəmiyyətinə, uzunmüddətli məskunlaşma təcrübəsinə və qədim mədəni qatlara işarə edir. Semantik baxımdan Əskipara yalnız coğrafi obyekt deyil, həm də bölgənin tarixi dəyərini, etnik kimliyini və mədəni-folklor mirasını əks etdirən bir göstəricidir. Toponimin bu cür açıq semantik informativliyi onun mədəni yaddaş sistemində mühüm rol oynadığını təsdiq edir. Adın sonradan Sarxan, daha sonra isə Voskipar kimi dəyişdirilməsi yalnız fonetik transformasiya deyil. Burada əsas dəyişiklik toponimin semantik nüvəsinə yönəlib. Yeni adlar orijinal toponimin tarixi-mədəni yükünü daşımır, onun etimoloji qatını tamamilə sıradan çıxarır və yer adının mədəni identiklik daşıyıcısı funksiyası zəiflədilir.

Aşağı Körpülü. Aşağı Körpülü toponimi quruluş və semantika baxımından törəmə-kompozit xarakter daşıyır və iki əsas leksik vahiddən ibarətdir: Aşağı və Körpülü. Türk dillərində Aşağı komponenti coğrafi məkanın relyef xüsusiyyətini, yəni nisbətən aşağıda yerləşən ərazini bildirir. Körpülü sözü isə körpü leksikasından yaranaraq körpüsü olan, körpülərlə bağlı məkan mənasını ifadə edir. Beləliklə, Aşağı Körpülü toponimi həm relyef xüsusiyyətini, həm də həmin ərazinin qədim karvan yolları, ticarət marşrutları və körpü infrastrukturu ilə əlaqəsini göstərən semantik informativliyə malikdir. Toponim bölgənin tarixi-coğrafi inkişafını əks etdirən real faktlara söykənir. Körpü və karvan yolları türk məskunlaşma areallarında strateji əhəmiyyət kəsb etdiyindən, bu tip toponimlər yalnız coğrafi göstərici deyil, həm də sosial-iqtisadi həyatın izlərini özündə daşıyan mədəni işarələrdir. Aşağı Körpülü də həmin ənənənin davamı kimi formalaşmış, uzun müddət bölgənin etnomədəni yaddaşında yer etmişdir. Adın Axtanaq kimi tamamilə fərqli fonetik və semantik quruluşa malik sözlə əvəz edilməsi toponimin ilkin mənasını tamamilə sıradan çıxarmışdır. Yeni ad əvvəlki leksik motivasiyanı əks etdirmir, ərazinin tarixi-funksional xüsusiyyətlərini göstərmir və toponimin daşıdığı etnik, mədəni və coğrafi yüklə semantik bağlılığı qırır. Bu dəyişiklik nəticəsində Aşağı Körpülü kimi aydın semantik struktura malik tarixi toponim mədəni yaddaşın aktiv sistemindən çıxarılaraq süni şəkildə formalaşdırılmış yeni adla əvəz olunmuşdur.

Calakənd. Calakənd toponimi türkcə "cala/çala" (çökəklik, düzənlik) sözündən yarandığı üçün həm təbii relyefi, həm də etnik-mədəni mənsubiyyəti ifadə edirdi. Onun Mikçnazor, God Şavar-Şavan kimi tamamilə fərqli sözlərə dəyişdirilməsi coğrafi adlar sistemində semantik uyğunsuzluq yaradaraq tarixi-coğrafi yaddaşın davamlılığını pozmuşdur. Burada diqqət çəkən məqam odur ki, dəyişiklik yalnız kənd adları ilə məhdudlaşmamış, ərazidəki dağ, meşə və düzənlik adlarına qədər uzanmışdır.

Abbaslar. Abbaslar toponimi antroponim mənşəli yer adlarından biri olub, Abbas adlı nəsil və ya tayfa qolunun həmin ərazidə məskunlaşması nəticəsində formalaşmışdır. Abbaslar Yelizavetpol (Gəncə) quberniyasının Zəngəzur qəzasında, indiki Gorus rayonu ərazisində kənd olmuşdur. XX əsrin əvvəllərində xarabalığa çevrilmişdir (Ermənistan azərbaycanlılarının tarixi coğrafiyası, 1995: 165). Bu kimi toponimlər yalnız coğrafi ad deyil, bölgədə türk-müsəlman etnosunun məskunlaşma tarixini əks etdirən mühüm mədəni yaddaş göstəriciləridir.

Lənbəli. Lənbəli kəndi də qədim türk mənşəli toponimdir. Adı lənk (geniş, düz) və beli (bel, aşırım) komponentlərindən ibarət olub coğrafi təsviri xarakter daşıyırdı. Ermənileşdirilərək Baqrataşen adlandırılması isə süni fonetik uyğunladırma yolu ilə tarixi mənanın sıradan çıxarılması məqsədi güdürdü. Maraqlı məqam odur ki, "-şen" şəkilçisi hər nə qədər erməni dilində işlənən komponent olsa da, onun türk dillərindəki "şən/şin" (yaşayış yeri) kökü ilə səsləşməsi bu dəyişikliklərin üstüörtülü şəkildə həyata keçirildiyini göstərir.

Allahverdi. Tarixi türk-islam mənşəli Allahverdi rayonu da oxşar şəkildə Tumanyan adlandırılmışdır. Bu fakt göstərir ki, sovet və sonrakı ideoloji siyasət yalnız kənd və mahal adları ilə kifayətlənməmiş, daha geniş inzibati ərazilərin toponimik strukturu da dəyişdirilmişdir.

Nəticə. Toponimlərin dəyişdirilməsi yalnız coğrafi bir dəyişiklik kimi qiymətləndirilə bilməz. Bu proses kollektiv yaddaşa birbaşa təsir edən sosial, siyasi və mədəni hadisədir. Yer adlarının dəyişdirilməsi ilə yalnız fiziki məkanın coğrafi adı dəyişmir; eyni zamanda tarixi xatirələr, etnoqrafik məlumatlar, folklor süjetləri, etnik-mədəni identiklik və milli yaddaş da ciddi şəkildə deformasiyaya uğrayır. Hər bir toponim yalnız coğrafi göstərici deyil, həm də həmin ərazidə yaşayan icmaların tarixi-mədəni portretini, sosial strukturlarını və həyat tərzini əks etdirən bir simvol kimi çıxış edir. Onun süni şəkildə dəyişdirilməsi nəticəsində kollektiv yaddaşın strukturunda boşluqlar yaranır, tarixi şüur zəifləyir və xalqın milli-mədəni identikliyi hiss olunacaq dərəcədə sarsılır. Bu prosesin sosial-psixoloji təsirləri də böyükdür. Yeni nəsil üçün doğma coğrafiyanın tarixi adları artıq tanış olmur; əksinə, ideoloji məqsədlərlə yaradılmış süni adlar onların yaddaşına daxil olur. Nəticədə tarixi yaddaş ilə real məkan arasında psixoloji qırılma yaranır. Yəni əhali artıq öz torpağını onun tarixi adı və mənası ilə deyil, süni və fərqli bir adlandırma sistemi vasitəsilə tanıyır. Bu qırılma milli kimliyin formalaşmasına, tarixə və mədəni irsə dair biliklərin ötürülməsinə mənfi təsir göstərir. Toponimlərin dəyişdirilməsi folklor və şifahi tarix üçün də ciddi nəticələr doğurur. Məsələn, xalq mahnılarında, dastanlarda və aşıq poeziyasında yer alan qədim toponimlərin əvəz olunması, həmin əsərlərin kontekstində mənanın itirilməsinə səbəb olur. Folklor süjetləri artıq tarixi və coğrafi mühitlə əlaqələndirilmədən, süni adlarla təqdim edilir. Bu isə mədəni irsin tam olaraq qorunmasına imkan vermir və milli-mədəni identikliyin nəsillərarası ötürülməsini zəiflədir.

Əlavə olaraq, toponimlərin dəyişdirilməsi tarixi araşdırmalar üçün də manea yaradır. Arxiv materialları və xəritələr üzərində aparılan müqayisəli tədqiqatlarda göstərilir ki, süni dəyişikliklər orijinal adların mənasını gizlədir və etnoqrafik məlumatların doğruluğunu çətinləşdirir. Məsələn, Barana, Göyçə, Əskipara, Aşağı Körpülü, Lənbəli və Allahverdi kimi qədim toponimlərin dəyişdirilməsi yalnız coğrafi adların dəyişməsi deyildi, həm də həmin ərazilərdə yaşayan icmaların tarixi və mədəni portretinin sistemli şəkildə təhrif edilməsinə xidmət etmişdir.

Araşdırmalar göstərir ki, Qərbi Azərbaycanın toponimlərinin məqsədli şəkildə dəyişdirilməsi yalnız coğrafi adların dəyişməsi ilə məhdudlaşmır. Bu proses kollektiv yaddaşa, milli-mədəni identiklikə və etnoqrafik biliklərin qorunmasına birbaşa təsir göstərir. Yer adlarının süni şəkildə dəyişdirilməsi nəticəsində tarixi xatirələr, folklor süjetləri və etnoqrafik məlumatlar fraqmentləşmiş, tarixi şüur zəifləmiş və milli kimlik hissi təhrif olunmuşdur. Toponimlərin dəyişdirilməsi yalnız inzibati və siyasi müdaxilə kimi deyil, həm də mədəni irsin sistemli şəkildə zəiflədilməsi və xalq yaddaşının deformasiyası kimi qiymətləndirilməlidir. Bununla belə, qədim toponimlərin xalq şifahi yaddaşında, folklor nümunələrində və bədii ədəbiyyatda yaşaması göstərir ki, milli-mədəni identiklik və tarix şüuru tamamilə itirilə bilməmişdir. Bu isə mədəni irsin qorunması və gələcək nəsillərə ötürülməsi üçün əhəmiyyətli imkanlar yaradır.

Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycanın toponimlərinin bərpası və qorunması təkcə dilçilik və coğrafiya sahəsi üçün deyil, həm də milli tarix, etnoqrafiya və folklor araşdırmaları üçün strateji əhəmiyyət kəsb edir. Toponimlərin elmi araşdırılması, tarixi sənədlərlə, xəritələrlə və şifahi yaddaşla inteqrasiyası milli-mədəni irsin qorunması və gələcək nəsillərə ötürülməsi üçün əsas şərtlərdəndir. Beləliklə, qədim topomimlərin qorunması milli tariximizin və mədəni yaddaşımızın davamlılığını təmin edən mühüm bir amil kimi çıxış edir.

QAYNAQLAR

Bayramov, İ. (2005). Qərbi Azərbaycanın toponimlər sistemi. Bakı: Elm.

Ermənistan azərbaycanlılarının tarixi coğrafiyası. (1995). Bakı: Gənclik.

Hacıyev, T., Vəliyev, K. (1983). Azərbaycan dili tarixi. Bakı: Maarif.

Səmədova, K. (2008). Qərbi Azərbaycan etnotoponimlərinin arealları. Bakı: Nurlan.

Fəridə KAZIMOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Qərbi Kaspi Universiteti
fkazmova@internet.ru
https: //orcid.org/0009-0007-8497-1830

"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA QƏRBİ AZƏRBAYCAN TOPONİMLƏRİNİN FOLKLOR SEMANTİKASI

Summary. Toponyms are indicators of the national and historical belonging of every territory. Western Azerbaijan is an ancient Oghuz–Turk land. The most compelling evidence of this is the toponyms themselves. Across the territory of Western Azerbaijan, names of settlements and localities resonating with our literary-historical source, "The Book of Dede Qorqud ", are widely attested. Ancient geographical names such as Gazanchi, Ulashli, Dondarli, Gazan Spring, Gazan Field, Okchu District, Okchu River, Bayandur and many others constitute crucial sources demonstrating that this region belongs to the Oghuz Turks. Likewise, toponyms such as Chepni, Bayandur, Çhavindir, and Pichenek – geographical places named after the grandsons of Oghuz Khan – provide insights into the national and historical identity of the ancient inhabitants of these lands. In the historical-geographical semantics of the toponyms found in "The Book of Dede Qorqud ", locations associated with the territory of Western Azerbaijan predominate. Toponyms included in the epic – such as Goycha Sea, Goycha Mountain, Aghja Fortress, Surmeli, Deresham, Kazliq, and others – correspond to real historical sites.

The use of semantic elements like "ag", "gara" "ala", "goy" etc., in the place names of Turkic peoples is a traditional phenomenon. From this perspective, the toponyms Goycha Sea and Goycha Mountain are of particular interest. It is well known that historically a vast region was referred to as the Goycha district.

The Goycha/Goycha toponym holds significant importance in terms of the epic geography of "The Book of Dede Qorqud" as well as within the political and geographical context of Azerbaijan. As a result of well-known historical processes, Goycha currently lies outside the borders of our country. Nevertheless, historical and geographical facts reflect the truth. In our folklore there are numerous examples connected with Lake Goycha, and these epic samples, in their spirit and subject matter, resonate strongly with "The Book of Dede Gorgud ".

Regrettably, armenians have carried out acts of cultural terror not only against our people but also against our place names, persistently altering Turkic-origin names in the territory of Western Azerbaijan in pursuit of their malicious goals. Despite this, the collective memory of the people has immortalized our ancestral place names in artistic and folkloric expressions and succeeded in preserving them.

Key words: toponym, epic, Oghuz, semantics, legend, folklore, geographical name

Toponimlər müəyyən bir ərazinin milli və tarixi məxsusluğunun göstəricilərindən biri kimi çıxış edir. Qərbi Azərbaycanın qədim oğuz-türk torpaqları olmasının ən bariz sübutu toponimlərdir. Tariximizin bədiiləşmiş məxəzi "Kitabi-Dədə Qorqud"la səsləşən yurd, kənd-oba adları Qərbi Azərbaycan ərazisində geniş yayılmışdır. Qazançı, Ulaşlı, Dondarlı, Qazan bulaq, Qazan zəmi, Oxçu məhəlləsi, Oxçu çayı, Bayandur və s. kimi qədim coğrafi adlar bu torpaqların oğuz türklərinə aid olduğunu göstərən mühüm qaynaqlardır. Eləcə də Çəpni, Bayandur, Çavındır, Piçənək kimi toponimlər – türk mənşəli adlarla tanınan coğrafi məkanlar bu ərazilərin qədim sakinlərinin milli və tarixi kimliyindən xəbər verir. "Kitabi-Dədə Qorqud" toponimlərinin tarixi-coğrafi semantikasında Qərbi Azərbaycan ərazisi ilə lokalizasiya olunan yerlər üstünlük təşkil edir. Dastana daxil olan Gökcə dəniz, Gökcə dağ, Ağca qala, Sürməli, Dərəşam, Qazlıq və s. toponimlər real tarixi məkanlarla uyğunluq təşkil edir. "Kitabi-Dədə Qorqud"un toponimiyası Oğuz ellərinin coğrafiyası nöqteyi-nəzərindən maraq doğurur. Abidənin mətninə diqqət yetirdikdə Qalın Oğuz elinin geniş bir məkanda bərqərar olduğunu görürük. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının coğrafiyası qorqudşünaslıqda böyük maraq doğurmuş, bir çox alimlər bu mövzuda müxtəlif fikirlər yürütmüşlər. 1930-cu ildən başlayaraq bu eposun toponimiyası araşdırılmağa başlanmışdır. Bu sahədə Ə.İnan, F.Kırzıoğlu, M.Ergin, O.Ş.Gökyay, E.Rossi, V.Bartold kimi dəyərli tədqiqatçılar fikir söyləmişlər.

M.Ergin dastan coğrafiyası haqqında yazır: "Oğuz elləri müasir şimal-şərqi Anadoludadır, lakin bu ölkənin sərhədləri tam olaraq bəlli deyil" (Ergin, 1958: 51). "Kitabi-Dədə Qorqud" ulu babalarımızın yaşadığı bütün torpaqlarda – Dəmir qapı Dərbənddən Diyarbəkir torpaqlarına və Mardinə, Xəzərdən Qara dəniz sahillərinədək, Abxaz elinə, Trabzona qədər geniş ərazidə baş vermişdi və Bayburddan Kür-Araz nəhrinin aşağı axarına qədər bölgələri əhatə edirdi. Bartold isə bir mənalı olaraq bu qənaətə gəlir ki, Dədə Qorqud adı ilə bağlı olan dastanın Qafqaz mühitindən kənarda formalaşması qeyri-mümkündür (Bartold, 1962: 116). Bu geniş ərazi daxilində baş verən hadisələrin real məkan adları kimi Gökcə dəniz, Gökcə dağ, Qazlıq dağı, Dərəşam, Ağca qala, Sürməli və s. toponimlər dastanda ön plandadır. Hətta akademik T.Hacıyevin fikrincə, "coğrafi adlar dastanın coğrafi obrazları kimi çıxış edir" (Hacıyev, 1999: 3). Dastanda bəzi toponimlər Qərbi Azərbaycan yer adları ilə eynilik təşkil edir. Bu baxımdan **Gökcə dağ** maraq doğurur. Məlumdur ki, tarixən böyük

bir ərazi Göyçə mahalı adlanmışdır. Göyçə//Gökcə toponimi dastan coğrafiyası aspektindən, o cümlədən Azərbaycanın siyasi coğrafi mövqeyi müstəvisində önəmli yerə malikdir. Məlum tarixi-siyasi hadisələrin nəticəsi olaraq Göyçə Azərbaycan Respublikasının sərhədləri xaricindədir. Lakin tarixi-coğrafi faktlar həqiqətləri ifadə edir. Belə ki, şərqşünas alim G.Baxşəliyevanın Misirdən əldə edib gətirdiyi beş xəritənin hər biri Qərbi Azərbaycan torpaqlarının tarixi coğrafiyasını əks etdirir. Bu mənbələrə əsaslanan tədqiqatçı yazır: "Şimaldan Dərbənd, Qasımkənd və daha yuxarı olan yerlər verilir. Qərbdən sərhəd Göyçə gölündən keçir. Müasir Ermənistanın Mehri, Qafan, Gorus, Sisyan, Vardanis, Krasnoselsk rayonları, Berd rayonunun yarıdan çoxu və s. Azərbaycanın ərazisi kimi göstərilir" (Baxşəliyeva, 2010: 5). Dastanda bu toponimik vahid Qazan xanın dilində: "Kafər sərhədinə Cızıqlara, Ağlağana, Gökcə tağa aluban çıqayın", – şəklində işlənir ("Kitabi-Dədə Qorqud", 1999: 92). A.Bayramov Gökcə dağı Ağbaba dağı kimi lokalizə edir (Bayramov, 1999: 91). O.Ş.Gökyay isə iki müxtəlif Göyçə dağ barədə məlumat verir: "Cızıqlar Ağlağandan sonra gələn Axısqa yolu üzərində və Çıldır gölünün şərqində, bu gün üzərindən dövlət sərhədi keçən və yerlilərin "Göy dağ" dedikləri dağdır. Göyçə gölünün şimal-şərqini çevrələyən dağlara da "Gökcə dağlar" deyilsə də, Qazanın oğlu ilə şimala gedərkən uğradığı və kafər sərhədinə yaxın Gökcə dağ ancaq Çıldırdakı ola bilər" (Gökyay, 2000: 335). Məlumdur ki, türk xalqlarının coğrafiyasında eyni adlı toponimlər ola bilər. Gökcə dağın harada yerləşməsinə gəldikdə isə dastanda bu barədə ətraflı məlumat verilir və misaldan göründüyü kimi, Cızıqlar, Ağlağan, Gökçə dağ yaxın ərazilərdir və Qərbi Azərbaycan ərazisinə daxildir. Dastanın IV boyunda adı çəkilən bu yerlər 1988-ci ilin məlum hadisələrinə qədər Borçalı və Ağbabada yaşayan azərbaycanlıların yaylaqları olmuşdur. A.Bayramov bu toponimlərin Azərbaycan ərazisinə aidliyini konkret faktlarla izah edir: "Ağbaba ərazisində Kümrü-Axısqa yolunun 20 kilometrliyində Cızıqlar kəndi və kəndin söykəndiyi dağda Cızıqlar qalasının uçuq divarları qalmaqda idi" (Bayramov, 1999: 90). Qeyd edək ki, O.Süleymenovun "Az-Ya" kitabında Cızıqlar adlı tayfa xatırlanır: "Qıpçaqlarda iki üfüqi xətt, qoşa cızıq damğa olmuş, sonra isə bu damğa tayfa adına çevrilmişdir" (Süleymenov, 1993: 335). Dastandan məlumdur ki, oğuzlar qıpçaqları "kafər" adlandırır. Bu mənada "Kitabi-Dədə Qorqud"da "kafər sərhədi" deyilməsi də təbiidir.

Ağca qala, Sürməli kimi toponimlər də Qazanın torpaqları olaraq qeyd olunur. F.Kırzıoğlu bu yerlər barədə yazır: "Ağcaqala, Sürmələ Qazan xan sülaləsinin yaylaq və qışlaq mərkəzləri olmuşdur" (Kırzığlu, 2000: 129). XII boyda deyilir ki, "Qazan xan Ağca qala Sürməliyə gəlib qırq otaq dikdirdi. Yedi gün, yedi gecə yemə, içmə oldu" ("Kitabi-Dədə Qorqud", 1999: 92). Deməli, bu ərazi Qazanın həmişə gəlib məclis qurduğu yerlərdir. Ağca qala adlı kəndlər Şörəyel, Ağrı vadilərində, Göyçədə, Qarabağda və Şərqi Anadoluda vardır. Eləcə də Qarsın quzeyində və güneyində, Araz ilə Arpaçay qovşağında da Ağcaqala kəndləri barədə məlumat vardır (130, XCV). Tarixi məlumatlara əsaslanan A.Bayramov yazır: "Bu qala əsasən rus-türk müharibələri zamanı uçurulmuşdur. Osmanlı-Səfəvi müharibələrində də istehkam olmuşdur (Bayramov, 1999: 90). Deməli, qala Türkiyə və Azərbaycan sərhədində yerləşmişdir.

Dastanda Ağca qalanın Sürməliyə yaxın olduğu bildirilir. Araşdırmalardan belə məlum olur ki, burada xristianlığın qəbulundan sonralar Məryəm ana adına tikilən və Sürb-Marı deyilən bir kilsə olmuşdur. Bundan dolayı Sürmari deyilən qalanın adından götürülərək "Sürməli" deyə anılan bu şəhər Qarsın İqdır qəzasında kiçik bir kənddən ibarətdir. İqdır obası bu gün bütünlüklə Sürməli Çüxuru adlanır. Sürməli Qarsın İqdır qəzasına aiddir və Arazın sağ yanında yerləşir (Gökyay, 2000: XCIX).

Bununla yanaşı, akademik B.Budaqovun tədqiqləri göstərir ki, Qərbi Azərbaycan ərazisində də 75 kənddən ibarət Sürməli adlı qəza mövcud olmuşdur. 1908-ci ildə ermənilərin törətdiyi qətliamda bu qəzanın əhalisi tamamilə məhv edilmişdir. Hətta bu hadisə barədə "Qafqaz kalendarı" adlanan XX əsrin məşhur toplusunda da bəhs olunur. Görkəmli alimin araşdırmalarına görə, Sürməli qəzasının əhalisinin əksəriyyəti Türkiyənin şərqinə qaçmış, müəyyən hissəsi isə Azərbaycanın rayonlarına səpələnmişdir (Budaqov, Qeybullayev, 1998: 165).

"Salur Qazanın evinin yağmalandığı" boyunda qalib gəlmiş "Qazan bəg ordısını, oğlanını-uşağını, xəzinəsini aldı, geri döndü Altun təxtində yenə evini dikdi" ("Kitabi-Dədə Qorqud" tərt.e. Əlizadə, S., 1999: , 62). Araşdırıcılar bu cümlədəki **Altun təxt** ifadəsini toponimik vahid olaraq qəbul edir və onu Qərbi Azərbaycan ərazisində müəyyənləşdirirlər. A.Bayramov yazır ki, Altuntaxt Göyçə mahalının Kəvər qəzasında dağ və dağ silsiləsinin adıdır, Dərəçiçək ərazisinə yaxındır. Mənbələrdə Altuntaxt yaylağının ətəklərində Aşağı və Yuxarı Altuntaxt adlı kəndlərin olması barədə məlumatlar vardır. Lakin bu yaşayış məskənləri 1914-1918-ci illərdə ermənilər tərəfindən yandırılaraq məhv edilmişdir (Bayramov, 1999: 91). XIX əsr Azərbaycan şairi Kazım ağa Salik "Şıxlı yaylaqlarının mədhi" adlı şerində Altuntaxt yaylağının bütün yaylaqlardan üstün olduğunu və bir zamanlar Koroğlunun da burada məskən saldığını yazır (Cəmşidov, 1999: 31).

Dastanda Bam-bam təpə, Günortac, Ayğırgözlülər və s. kimi yer adları vardır ki, bunlar haqqında fikirlər fərqlidir. Bir qisim türk oğuzşünasları onları hər hansı bir ərazi ilə bağlamağa çalışdıqları halda, qorqudşünas alim T.Hacıyev bu toponimləri: "xəyali, dastanın qeyri-real toponimləri", – hesab edir (Hacıyev, 1999: 66). Diqqət etdikdə görürük ki, bu yer adları hər hansı situasiya ilə əlaqədar səslənir. Məsələn, dastanın

III boyunda Beyrək Banuçiçəkdən: “Beyrək gedəli Bam-bam təpə başına çıqdınmı, qız?!” – deyə soruşur (“Kitabi-Dədə Qorqud”, 1999: 85).

Banuçiçək də cavabında: “Beyrək gedəli Bam-bam təpə başına çıqdığım çox”, – deyərək cavab verir (“Kitabi-Dədə Qorqud”, 1999: 86).

Bu epizodda Bam-bam təpə haqqında real, mövcud obyekt kimi söz açılır. Çox güman ki, bu təpə oğuzların tarixi yaddaşında yaşayan toponimlərdəndir. Lakin bu toponimlərin yerini müəyyənləşdirib konkret ərazilərlə əlaqələndirmək mümkün deyil.

F.Kırzıoğlu isə Bam-bam təpə ilə bağlı yazır: “Şərqi Bəyazitdə Tana Sazı bölgəsində bir təpə olduğu anlaşılır” (Kırzıoğlu, 2000: 76). Qorqudşünas A.Bayramov isə Bam-bam təpəni Qərbi Azərbaycan ərazisində yerləşən Pənbəklə eyniləşdirir (Bayramov, 1999: 91). Bizim fikrimizcə, eyni adlı yerlərin türk torpaqlarının bir neçə bölgəsində olması mümkündür. Bunu dar kontekstdə qəbul edib dastandakı Bam-bam təpə ilə eyniləşdirə bilmərik. Çünki ümüumtürk coğrafi məkanında bu adda toponimlərin olması istisna deyil.

Toponimlərlə bağlı xalq yaddaşında çoxlu folklor örnəkləri qorunub saxlanılır. Bu nümunələrdə hər hansı bir yerin – gölün, çayın, dağın, bulağın tarixi yaşayır, – desək, yanılmarıq. Təbiət insan övladına sirli-sehrli aləm, canlı varlıq kimi görünmüşdür. Zaman-zaman coğrafi obyektlərin əlamətinə, yerinə, təbii şəraitinə uyğun adlar verilmiş, əfsanələr, rəvayətlər qoşulmuşdur. Əfsanələr bəşəriyyətin yazıya qədərki tarixidir. Qədim insanlar baş verənləri bədiiləşdirmə yolu ilə şifahi örnəklərdə əks etdirmişlər. Bu baxımdan da, dünyanın bir çox xalqları öz tarixlərini araşdırarkən bu örnəklərdən istifadə edirlər.

B.Budaqov toponimik əfsanələrdən bəhs edərkən yazır: “Coğrafi adlarla yaranmış əfsanələr insanın mənəvi dünyasını zənginləşdirir” (Budaqov, 1994: 228). “Kitabi-Dədə Qorqud”da məkan olaraq qeyd olunan Göyçə, Gəncə, Ağrı dağı, Əlincə qalası, Dərbənd, Qazlıq və s. bu kimi toponimlər haqqında el arasında silsilə rəvayətlər, əfsanələr mövcuddur və bu örnəklərin “Dədə Qorqud” dastanı ilə bu və ya digər cəhətdən əlaqələndiyini görürük.

Dastanda Qazlıq dağı, Gökcə dağ, Ala dağ və s. dağ adlarına rast gəlinir. Dastandakı ən müqəddəs, ən əzəmətli dağ obrazı **Qazlıq dağ**ının simasında təqdim olunur. Oğuz türklərinin inanclar sistemində dağların şəxsləndirilməsi, dağlara müraciət dastanımızda Qazlıq dağının simasında xüsusi detallarla tərənnüm olunur:

Qazlıq tağı aqar sənin suların
Aqar ikən aqmaz olsun!
Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,
Bitər ikən bitməz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı,
Qaçar ikən qaçmaz olsun, taşa dönsün (“Kitabi-Dədə Qorqud”, 1999: 43).

Buğacın anasının dilindən söylənən bu sözlər dağların canlı varlıq kimi qəbul olunduğuna işarədir.

Qorqudşünaslar Qazlıq dağının Qafqaz dağı olduğunu dəfələrlə qeyd etmişlər. Qafqaz dağı folklor örnəklərində Qaf adı ilə xatırlanır. Xalq Qaf dağını ən uzaq, ən hündür, keçilməz bir dağ, bəzən də nəhəng divlərin məskəni kimi gedər-gəlməz bir yer hesab etmişdir. Rəvayətə görə, əfsanəvi Səməndər quşu da bu dağın əl çatmayan, ün yetməyən yerində yaşayır (Abdulla, 2000: 194).

Dastanda Qazlıq dağla yanaşı Gökcə dağ, Ala dağ və s. dağ adlarına rast gəlinir. Əski düşüncə sistemində Tanrıya “Gök Tanrı ” kimi müraciət olunurdu. Dastanda göy sözündən yaranmış Gökcə dağ, Gökcə dəniz ifadələrinə rast gəlinir ki, həm oronim, həm də hidronim eyni adla adlanır. Ə.Tanrıverdi bu adların semantikasından bəhs edərkən onları eyni kontekstdə araşdırır: “ ...bu onomastik vahidlərin yaranmasında eyni apelyativ (gögcə) iştirak etmişdir. Yəni Gökcə dəniz (göl) hidronimi ilə Gökcə dağ oronimi eyni məna yükünə malikdir. Konkret desək, bu vahidlər səma rəngi, mavi anlamlı “göy” sözü deyil, yer üzünün üzərində mavi qübbə kimi görünən fəza – boşluq anlamında göy sözü əsasında yaranmışdır” (Tanrıverdi, 2013: 328).

Folklorumuzda Göyçə gölünün aid olduğu yerin adı ilə adlanmasından bəhs edən nümunələr olduqca çoxdur. Rəvayətə görə, indiki Göyçə gölünün yerində, dağlar qoynunda böyük düzənlik və bu düzənlikdə xırdaca daşlı təpəliklər və mənzərəli bir yer varmış. Burada maldar tayfalar arasında tez-tez toqquşmalar olarmış. Bir gün cavan bir oğlan bu döyüşlərin birində itkin düşür. Ailəsi onun yolunu gözləyir. Bir gün bu oğlan doğma evinə qayıtmağı qərara alır.

Göyçə düzənliyinin ortasında böyük bir yer, altı bulaq var idi. Bu bulağın sirri onda idi ki, suyundan götürənlər gərək bulağın qapağını möhkəm örtəydi. İtkin düşmüş oğlanın bacısı bulaqdan su götürəndə bir uşaq qaça-qaça gəlib qardaşının gəldiyini xəbər verir. Qız sevindiyindən bulağın qapağını bağlamadan gedir. Su çoxalıb mahalı alır, düzənliyin yerində Göyçə gölü yaranır (Əsatirlər, əfsanələr, rəvayətlər, 2005: 306).

Bildiyimiz kimi, yer adları ilə bağlı rəvayətlərin bir qismi coğrafi obyektin yaranması, digər bir qismi isə adlanma səbəbi ilə əlaqədardır. Göyçə gölü haqqında rəvayətdən məlum olur ki, Göyçə gölü olmazdan əvvəl eyni adlı düzənlik mövcud olub. Burada Göyçə gölünün yaranması, bu qədim türk diyarının etnoqrafik cizgiləri əks olunur. Dastanda Gökcə dağı, Gökcə dənizindən bəhs olunduğu halda, rəvayətdə Gökcə gölü mövcud olmazdan

daha əvvəlki zamanlardan və bu ərazinin insanlarından da danışılır. Bundan əlavə misal çəkdiyimiz epik örnək öz ruhu, mövzusu etibarilə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı ilə eynilik təşkil edir. Belə ki, dastanda türk tayfalarının münaqişələri göz önündədir. Qıpçaqlarla oğuzların konflikti daha dərindir. Bunlar heyvandarlıqla məşğul olan tayfalardır. Rəvayətdə də maldar tayfalar arasında gedən toqquşmalarda itkin düşmüş cavandan söhbət açılır. Bəlkə də, bu elə Bayındır xanla, Salur Qazanla, Uruzla həməsr türk gəncinin taleyidir.

Dastanda bu göl "Gökcə dəniz" adı ilə xatırlanır. Qeyd edək ki, türk xalqlarının ad sistemində yer adlarının şəxs adına çevrilməsi hallarına rast gəlinir. Məsələn, müasir dövrdə Şirvan, Təbriz, Tehran, Araz və s. kimi adları misal göstərmək olar. Tarixən də belə detallara təsadüf etmək olurdu. Şəxs adlarının təhlili ilə məşğul olan B.Abdullayev tarixi qaynaqlardakı adlardan bəhs edərkən yazır: " Roma imperiyasının ən böyük qəsbkarı Pompeyi məğlub edən Aran – Alban şahı Uruz V yüzilliyə aid mənbələrdə məhz Aran adı ilə xatırlanır" (Abdullayev: 1995, 4). Bu mənada "Gökcə" sözü də şəxs adı (həm kişi, həm qadın adı) kimi bir vaxtlar məşhur olmuşdur.

Torpağımızın hər qarışında, eləcə də Qərbi Azərbaycanda "Kitabi-Dədə Qorqud" qəhrəmanlarının izləri yaşamaqdadır. Dastanda öz əksini tapmış yer adları Oğuz elinin dastanlaşmış, epikləşmiş coğrafiyasıdır.

QAYNAQLAR

Abdullayev, B. (1995). Azərbaycan şəxs adlarının izahlı lüğəti, Bakı: Azərnəşr.

Abdulla, B. (1999)."Kitabi-Dədə Qorqud"da quşlar// "Kitabi-Dədə Qorqud" məqalələr toplusu. Bakı: Elm.

Bartold, V. V. (1962). Турецкий эпос и Кафказ// Книга моего Деда Коркуда Огузский героиский епос. Москва.

Bayramov, A. (1999). "Kitabi-Dədə Qorqud "la bağlı yer-yurd adlarımız// "Ulduz" jurnalı, №3, s. 89-91.

Baxşəliyeva, G. (29 yanvar 2010). Erməni yalanlarını ifşa edən yeni faktlar// "Elm, təhsil və həyat" qəzeti, s. 5

Budaqov, B. (1994).Türk uluslarının yer yaddaşı. Bakı: Elm.

Budaqov, B. Qeybullayev, Q. (1998). Ermənistanda Azərbaycan toponimləri. Bakı: Oğuz eli.

Cəmşidov, Ş. (1999)."Kitabi-Dədə Qorqud" da coğrafi mühit// Kitabi Dədə Qorqud (məqalələr toplusu), Bakı: Elm. s. 109-124

Ergin, M. (1958). Dede Korkud Kitabı. 2 cilddə, I cild, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım evi.

Əsatirlər, əfsanələr, rəvayətlər /tərtib edənlər Acaloğlu, A., Bəydili, C. / (2005). Bakı: Şərq-Qərb.

Gökyay, O. Ş. (2000). Kitabi-Dədəm Korkud, İstanbul.

Hacıyev, T. (1999). Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Elm.

Hacıyev, T. (2004). Dədə Qorqud Kitabı// Azərbaycan ədəbiyyat tarixi. I cild, Bakı: Elm, 2004.

Kitabi-Dədə Qorqud /ön sözun muəllifi və tərtib edəni Araslı, H./ (1978). Bakı: Gənclik.

Kitabi-Dədə Qorqud / tərtib edəni Əlizadə, S./ (1999). Bakı: Yeni nəşrlər evi.

Kırzıoğlu, M. F. Dede Korkud oğuznameleri. I kitab. (2000). Ankara: AYK, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı. Süleymenov, O. (1993). Az – Ya. Bakı: Azərnəşr.

Tanrıverdi, Ə. (2013). "Kitabi-Dədə Qorqud"un obrazlar aləmi. Bakı: Elm və təhsil.

Fidan YUSİFOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
yusifovaf@gmail.com
http: //orcid.org/0000-0002-0300-0749

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLOR MƏTNLƏRİNDƏ DİALEKTOLOJİ İNNOVASİYALAR VƏ ARXAİK QATLAR

Summary. This article provides a systematic investigation of the dialectological innovations and archaic linguistic layers observed in the folklore texts collected from the territory of Western Azerbaijan. The aim of the study is to determine the historical developmental trajectory, lexical-semantic characteristics, and archaic components of the Western Azerbaijan dialects based on the linguistic material of folklore samples. The article conducts a dialectological analysis of texts derived from laments, bayatis, folktales, ritual folklore, and epic narratives, identifying ancient Turkic lexical units, as well as phonetic and morphological features preserved within these materials. The analysis demonstrates that Western Azerbaijani folklore comprises two significant linguistic strata – an archaic ethnolinguistic layer and a new layer of dialectological innovations. The archaic layer is characterized by ancient Turkic lexemes, local expressions, and obsolete morphological forms. The innovative layer, however, is shaped by new phonetic and lexical variations resulting from interaction with other Azerbaijani dialects and from socio-cultural transformations. From both dialectological and folkloristic perspectives, the study confirms that the folklore of Western Azerbaijan constitutes an important source for tracing the historical and areal development of the Azerbaijani language. Conducted mainly on laments, ritual texts, folktales, and epic materials, the research reveals that Western Azerbaijani folklore presents a remarkably rich linguistic stratification. The archaic phonetic features, ancient Turkic root words, old personal-ending patterns, and morphological forms no longer used in modern standard Azerbaijani reflect the region's ethnolinguistic memory. At the same time, the texts display new dialectological tendencies – lexical borrowings, shifts in pronunciation variants, and the modernization of certain syntactic constructions. The results indicate that Western Azerbaijani folklore provides a unique empirical basis both for studying the historical layers of the language and for observing the influence of socio-cultural change on linguistic evolution. This material holds significant scholarly value for reconstructing the areal map of Azerbaijani dialectology, examining the archaic lexical stock, and determining developmental phases of Turkic languages.

Key words: dialectological innovations, archaic layer, dialect features, lexical archaisms, phonetic differences

Qərbi Azərbaycan folkloru əslində şərti bir addır, çünki qərbi azərbaycanlılar məxsus olduqları coğrafi bölgədən ayrı düşmüşlər, həmin folkloru yaradan və yaşadan etnoqrafik mühit bu gün yoxdur. Bunun nəticəsidir ki, Sabirabad rayonunda məskunlaşmış qərbi azərbaycanlılarla Tərtər və Yevlax rayonunda məskunlaşmış qərbi azərbaycanlıların repertuarı fərqlənir. Sabirabadda dinin təsiri güclü olduğu üçün burada məskunlaşmış qərbi azərbaycanlıların repertuarında bölgəyə məxsus dini məzmunlu örnəklər üstünlük təşkil edir. Yaşlı nəslin hafizəsində Qərbi Azərbaycana xas müəyyən süjetlər qalsa da, onlar da tədricən unudulur, sıradan çıxmaq üzrədir. Əsasən, pirlər və seyidlərin kəraməti, nəsil, tayfa və məkan haqqında əfsanə və rəvayətlər hafizələrdə qalmışdır. Regional folklordan o zaman danışmaq olar ki, həmin folklor müəyyən bölgəyə xas ənənələr çərçivəsində formalaşsın. Qərbi Azərbaycandan deportasiya olunan əhalinin kompakt yerləşdirilməməsi, müxtəlif rayonlara səpələnməsi buradakı folklor mühitlərinin dağılmasına səbəb olmuşdur. Bu bölgədən toplanmış nağıl, bayatı, mərasim folkloru, atalar sözləri, qoşma və ağılar dildə müşahidə olunan dialekt fərqlərinin tədqiqi üçün əvəzsiz material təmin edir. Həsən Mirzəyev qeyd edir ki, folklor dilində saxlanılan dialekt əlamətləri "xalqın tarixi yaddaşının kodlaşdırılmış formasıdır" (Mirzəyev, 1986). Folklorun canlı danışıq dili ilə bağlılığı dialektoloji innovasiyaların, həm də arxaik qatların qorunmasına şərait yaradır. Bölgəyə məxsus təzə və yerli leksik vahidlər folklor mətnlərində tez-tez görünür. Bu yeniliklər həm məişət, həm təsərrüfat, həm də sosial münasibətlər sahəsində özünü göstərir. Məs.: "daravoy" – polis, keşikçi. "Daravoy gəldi, el oba bir-birinə dəydi" (Mirzəyev, 1986); "küləşik" – kiçik qıza müraciət formasıdır. – "Ay küləşik, tez su gətir" (Nəbiyev, 1992); "paxlavaçı" – qeybət edən, sözgəzdirən adam mənasını ifadə edir. – "O paxlavaçı arvada inanma, hər sözü böyüdər". Bu sözlərdə həm semantik dəyişmə, həm də məkan spesifikliyi aydın müşahidə olunur.

Qərbi Azərbaycan ərazisindən toplanmış folklor mətnləri dil baxımından olduqca zəngin və çoxqatlı struktura malikdir. Bu mətnlərdə həm ən qədim türk dillərinin izlərini, həm də sonrakı əsrlərdə bölgədə formalaşmış dialektoloji innovasiyaları müşahidə etmək mümkündür. Həsən Mirzəyevin topladığı materiallar göstərir ki, burada qorunan dil xüsusiyyətləri təkcə məişət üslubunu deyil, həm də xalqın mifoloji dünyagörüşünü, mərasim yaddaşını və tarixi təcrübəsini əks etdirir. Mirzəyev Qərbi Azərbaycanın müxtəlif mahallarından topladığı nümunələri müqayisə etdikdə qeyd edir ki, dialektoloji əlamətlər folklor mətnlərində daha saf, daha təbii şəkildə yaşamaqdadır; nə akademik redaktə, nə də məktəb dili bu mətnlərin təsir dairəsinə daxil ola bilməmişdir. Folklorun ənənəvi axını danışıq dilindəki qədim qatların olduğu kimi ötürülməsinə şərait yaratmışdır.

Leksik səviyyədə Qərbi Azərbaycan folkloru xüsusilə zəngindir. Bölgəyə məxsus sözlərin bir qismi tamamilə yerli semantik yüklə işlənir. Məsələn, "daravoy" sözü, Həsən Mirzəyevin qeyd etdiyi kimi, bölgədə polis, asayiş keşikçisi mənasında işlənən tipik dialekt sözüdür. Bu sözün nağıllarda, hətta atalar sözlərində belə

yer alması onun folklor dilinə tam inteqrasiya olunduğunu göstərir. Digər bir leksik innovasiya "paxlavaçı" sözüdür. Bir çox bölgələrdə bu söz şirniyyatçını ifadə etsə də, Qərbi Azərbaycan folklorunda Mirzəyevin topladığı nümunələrdə "boş söz danışan", "qeybət edən" mənasında işlənir. Bu, semantik transformasiyanın folklor dilində necə sabitləşdiyinə nümunədir.

Fonetik innovasiyalardan biri də u → ı keçididir. Zəngibasar bölgəsindən toplanmış bir nağıl fraqmentində yaşlı qadının dilindən belə ifadə verilir: "Ay bala, gecəynən bılağa getmə, cin-cun çox olur, adamın yolun saxlıyar. Burada "bulaq" sözünün "bılaq", "yolunu saxlayar" ifadəsinin "yolun saxlıyar" kimi işlənməsi həm vokal dəyişməsini, həm də morfoloji diferensiasiyanı göstərir. Bu mətnlərdəki gecəynən forması isə instrumental mənanı bildirən, xüsusilə ağızlarda saxlanmış sintaktik arxaizmdir. Qərbi Azərbaycan folklorunda morfoloji səviyyədə də bir sıra arxaik formalar qorunmuşdur. Məsələn, instrumental hal şəkilçisinin "-nan / –nanən" formada işlənməsi çox yayğındır. Mirzəyevin topladığı örnəklərdən birində belə deyilir: "Oğlan düşdü getdi bir arğac yolnan, axırda bir dərə çıxdı qarşısına". Burada "arğac yol" bir tərəfdən arxaik leksik vahid kimi diqqəti çəkir, – çünki bu söz müasir ədəbi dildə işlənmir, – digər tərəfdən instrumental hal şəkilçisi qədim türk dilindəki "-n" izini qoruyur. Bu mətnlər morfologiyanın arxaik qatının canlı nümunəsidir. Mərasim folkloru Qərbi Azərbaycan bölgəsində xüsusilə zəngindir və burada həm dil, həm də məişət ənənələrinin qədim izləri olduğu kimi saxlanılmışdır. Həsən Mirzəyevin Qaraqoyunlu mahalından topladığı toy adəti nümunəsində qaynananın gənc gəlinə dediyi sözlər həm məcazi, həm də arxaik ifadələrlə zəngindir: "Ay qızım, bu ocağa düşdün, odun sönməsin, yuvan bərəkətli olsun". Buradakı "ocağa düşmək" arxaik obraz kimi yeni ailəyə daxil olmağı bildirir və bu semantika yalnız Qərbi Azərbaycan bölgəsinə məxsus deyil, ümumtürk mifoloji təfəkküründə geniş yayılmışdır.

Ağı mətnlərində arxaik sintaktik quruluş xüsusi yer tutur. Şörəyəl mahalından toplanmış ağıda belə deyilir: "Ay gəlin, otur ağlaşaq, qismət belə imiş, qardaş, gözümün işığı getdi". Bu cümlə quruluşunda həm poetik inversiya, həm də kollektiv mərasim ifadəsinin ("otur ağlaşaq") arxaikliyi qorunur. Nəhayət, atalar sözləri və deyimlərdə dialektoloji xüsusiyyətlər özünü semantik səviyyədə göstərir. Mirzəyevin verdiyi bir atalar sözü buna nümunədir: "Adam var sözün duzdu, adam var özün duzdu". Burada "duzdu" sözü "şirin", "məzəli", "adamlıq edən" mənasında metaforik funksiyanı daşıyır. Bu formada işlənmə bölgəyə məxsus leksik-semantik innovasiyadır. Beləliklə, Həsən Mirzəyevin topladığı folklor nümunələrinin dili göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru dialektoloji innovasiyaların canlı daşıyıcısı olmaqla yanaşı, qədim türk dil qatlarının qorunmasında da mühüm rol oynayır. Fonetik, leksik və morfoloji səviyyədə müşahidə olunan arxaik elementlər folklorun təsir dairəsində mühafizə olunmuş, nəsildən-nəslə ötürülmüş və beləliklə də, Azərbaycan dilinin tarixi inkişaf xəttini izləmək üçün dəyərli materiala çevrilmişdir. Qərbi Azərbaycan folkloru söz varlığı baxımından ən zəngin dialekt ehtiyatlarından biridir. Burada həm çox qədim türk sözləri, həm də bölgəyə xas unikal leksik vahidlər qorunub saxlanmışdır.

Qərbi Azərbaycan folklorunun sintaktik strukturu da dialektoloji innovasiyaları əks etdirir. Cümlələrdə şəxs-sonluğun düşməsi, küreltmə sual formaları, feili bağlamaların arxaik düzümü kimi məqamlar diqqəti cəlb edir:

1. Şəxs şəkilçisinin düşməsi:

Dedim gedək, demədi varım yoxum.
Gördüm gəlir, bildim məndə işin var.

Bu tip konstruksiyalar danışıq təbiiliyini göstərir və şifahi ənənənin sintaktik sərbəstliyini əks etdirir.

2. Qərbi Azərbaycan nağıllarına məxsus arxaik feli bağlama: - Gül əkə-əkə gedərmiş, gözəl yara çata-çata. (Mirzəyev, 1992) Bu paralel bağlama forması qədim türk dastan sintaksisinin davamıdır. -Depe-depe çıxıf bir oba gördü, oba içində bir qoca oturufdu. Depe – qədim oğuzlarda "təpə" formasının variantı; çıxıf – /p/ → /f/ keçidi; oturufdu – dialektal keçmiş zaman forması.

Qərbi Azərbaycanda toylar qara zurna və aşıqla keçirilib. Axşam müəyyən saata qədər oyun havaları çalınır, ondan sonra aşıq dastana başlayır, ta səhərə qədər dastan deyirdi. Dastanı camaat özü sifariş edirdi və yaxud aşıq bildiyi dastanların adını deyir, camaat özü birini seçirdi. Bəzən aşıq dastanı bir gecəyə tamamlaya bilmirdi, ardını növbəti axşama saxlayırdı. Toy toybəyi və ya toybabası (Göyçə) tərəfindən idarə olunurdu. Göyçə tərəfdə bəyin sağdişinə baböyü deyilir. Baböyü bəyin ən yaxın dostları arasından seçilirdi. Bəzən kimsə əhd edirdi ki, filankəs evlənəndə onun baböyü özü olacaq, onu baböyü tuturdular. Sağdiş evli, soldiş subay adamdan seçilirdisə, baböyü üçün belə bir tələb yox idi. Baböyü evli və ya subay adamdan ola bilirdi. Məs.: Baböyü mənim toyumda çox xərc çəkmişdi, o da toydan sonra servant, şifoner, taxt, divan alıb qabyerinə aparmışdım. Qabyerinə dialekt söz olub əvəzinə mənasını ifadə edir.

Vedi rayonunda (Haxıs və sair kəndlərdə) ilaxır çərşənbədə gedilir. Haxıs kəndində ilaxır çərşənbəyə ölü təki deyilir, ilaxır çərşən-bəyə məxsus atributlar – baca-baca gəzmək, qulaq falı Novruz bayramında icra olunur, ilaxır çərşənbəni isə ölülər bayramı kimi qeyd edirlər. Haxıs kəndi və Vedi ətrafı yaşayış məntəqələrində **"ölü təki"** ifadəsi **ilaxır çərşənbənin yerli adıdır**. Bu termin həmin bölgədə ilaxır çərşənbənin **"ölülərə həsr olunan gün"** kimi qəbul edildiyini göstərir. **Təki / təgə** – qədim türk dillərində "səmtinə doğru", "uğrunda", "naminə" mənası daşıyan söz köküdür. Bu baxımdan **"ölü təki"** ifadəsi semantik baxımdan: **"ölülər üçün**

edilən mərasim”, **“ölülərin ruhuna həsr olunmuş gün”** anlamını verir. Ölü yuyulan yerə yuqat deyilir, orada üç gün şam yandırılırdı. Vedi bölgəsində **“yuqat”** sözü **meyitin yuyulduğu xüsusi məkanı** bildirir. Bu söz çox güman ki, qədim türk köklərinə dayanır: **“Yu-”** → yumaq felinin kökü, **-qat / -qatı** → yer, təbəqə, məkan bildirən qədim şəkilçidir. “Hantlı qan eləmədiyi günü qəmli gəzər”. Bu ifadə Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan ərazisindəki qədim azərbaycanlı kəndləri – Vedi, Göyçə, Zəngibasar və s.) şivələrinə xasdır. **Hantlı** – dialekt və şivələrdə **qanlı-qadası olan**, **qurban kəsməyə nəzirli**, **qan tökməyi özünə borc bilən adam** mənasında işlədilir. Bu baxımdan “hantlı” – **nəzirə bağlı, qan çıxarma öhdəliyi daşıyan adam** deməkdir.

Aşağıdakı bayatı həm məzmununa, həm də dil quruluşuna görə Qərbi Azərbaycan şivə mühitinə məxsus dialektal xüsusiyyətləri aydın şəkildə qoruyub saxlamışdır. Fonetik sadələşmə və hal şəkilçilərinin dəyişməsi xalq poeziyasının canlı danışıq bazasına söykəndiyini göstərir.

Gecələr keşdi mənnən,
Bayqular uşdu mənnən.
Sinəm ellər körpüsü,
Gör, nələr keşdi mənnən (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024**).**

Bu bayatıda birbaşa dialektal **fonetik formalar** və **şivə xüsusiyyətləri** yer alır. **Ç→ ş** səs əvəzlənməsi baş verib: *keçdi → keşdi, uçdu→uşdu.* Bu xüsusiyyət xüsusilə **Qərbi Azərbaycan, Qazax-Borçalı, Göyçə, Vedi** şivələrində geniş yayılıb. **Bayqu (bayquş)** – gecə fəal olan, “uğursuzluq quşu” sayılan quş növünün **şivə formasıdır**. Ədəbi dildə **bayquş** kimi işlənir. Bu sözün formalaşmasında aşağıdakı fonetik hadisə var: **“ş” səsinin düşməsi**: **bayquş → bayqu.**

Bu tip qısaltma əsasən Qərbi Azərbaycan (Vedi, Göyçə), Borçalı, Qazax dialekt və şivələrində müşahidə olunur.

Göydağın bulaxları
Qurusun qıraxları.
Ölsün sənin kimi majqalı,
Dağılsın hodaxları

Göydağın bulaxları,
Göyərif qıraxları.
Gedif majqalları,
Dağılıf hodaxları (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024**)**

Bu bayatılarda Qərbi Azərbaycan dialektlərinə xas fonetik və leksik xüsusiyyətlər aydın şəkildə müşahidə olunur. “Bulaq” sözünün “bulax” formasında işlənməsi q → x səs dəyişməsini əks etdirir ki, bu da Vedi, Göyçə və ətraf şivələr üçün səciyyəvidir. Eyni fonetik xüsusiyyət “qıraq” sözünün “qırax” kimi verilməsində də özünü göstərir. Bayatılarda “gedib” sözünün “gedif”, “dağılıb” sözünün isə “dağılıf” formasında işlənməsi b → f səs əvəzlənməsi ilə bağlıdır və danışıq dilinin şivə xüsusiyyətlərini nümayiş etdirir.

Bayatıda işlənən “majqal” sözü dialektal leksik vahid kimi çıxış edir və bölgə şivələrində “pis xasiyyətli, davakar, kobud adam” mənasını bildirir. Bu söz bayatıda sosial xarakteristika funksiyası daşıyır və mənfi tipli insan obrazının yaradılmasına xidmət edir. Eyni zamanda “hodax” sözü də dialekt leksikası kimi işlədilmişdir və “dəyərsiz, qarışıq, boş adamlar” semantikasını ifadə edir. Bu sözlərin çoxluq şəkilçisi ilə (“hodaxları”, “majqalları”) işlənməsi qarğışın və ümumiləşdirmənin gücləndirilməsinə xidmət edir. Bayatıların dilində yer adlarının işlənməsi – “Göydağ” və “Öydağ” formaları – dialekt mühitində səs düşümü hadisəsini əks etdirir. “Göydağ” sözünün “Öydağ” kimi verilməsi g səsinin ixtisarı ilə izah olunur. Bundan əlavə, “göyərib” sözünün “göyərif” kimi tələffüzü şivələr üçün xarakterik fonetik sadələşmənin nümunəsidir. Bu bayatıların ümumi dili xalq danışıq mühitinə tam uyğun gəlir və dialekt elementləri mətndə bədii kolorit yaratmaq, emosional təsiri artırmaq və xalq düşüncəsinin canlılığını qorumaq funksiyasını yerinə yetirir. Dialekt sözlər və fonetik dəyişmələr bayatıların regional mənsubiyyətini müəyyənləşdirməyə imkan verir və onların Qərbi Azərbaycan folklor ənənəsinə bağlı olduğunu göstərir.

Qərbi Azərbaycan folklor mətnləri dialektologiya üçün tükənməz mənbədir. Bu mətnlərdə həm dilin qədim qatları – arxaizmlər, arxaik sintaksis, fonetik izlər, – həm də bölgənin özünəməxsus innovativ danışıq formaları paralel şəkildə yaşayır. Bu xüsusiyyətlər folkloru yalnız ədəbi-estetik deyil, həm də dilçilik baxımından tarixi-mədəni xəzinəyə çevirir.

QAYNAQLAR

Mirzəyev, H. (1974). Qərbi Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm.
Təhmasib, M. (1959). Azərbaycan folkloru və etnoqrafiyası. Bakı.
İsmayılov, H. (1987). Qərbi Azərbaycan şifahi ənənəsi üzrə araşdırmalar. Bakı.
Əliheydər Hüseynov, Ə. (1965). Azərbaycan dialektologiyası. Bakı.
Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III kitab. AMEA.Folklor İnstitutu.Bakı.

Firuzə HƏSƏNOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
fhsnova47@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0001-3264-6688

QƏRBİ AZƏRBAYCAN ŞİVƏLƏRİNDƏ TARİXİ LEKSİKA

Summary. Western Azerbaijani dialects hold a special place in the dialectological map of the Azerbaijani language and provide important information regarding the historical and geographical stages of the formation of the national language. These dialects developed based on the linguistic traditions of the Azerbaijani Turks who lived for centuries in what is now the territory of Armenia–including the city of Yerevan and its districts, the Goycha region, Zangezur, Aghbaba, Karakilse, Vedibasar, Zangibasar, Basarkechar, and other historical settlements. The formation of these dialects is closely linked to both the ethnic composition and the socio-economic and cultural environment of the region. While preserving the general structure of the Azerbaijani language, Western Azerbaijani dialects are particularly important for maintaining local linguistic features, oral traditions, and historical layers of the language. These dialects exhibit expressions reflecting various spheres of socio-cultural life, archaic linguistic units retaining traces of Old Turkic, and speech forms reflecting the everyday and cultural realities of the region. The artistic and aesthetic features of these dialects manifest both in folklore examples and in oral traditions; region-specific lyrical, humorous, and figurative nuances play a significant role in the overall structure of speech. Political events of the 20th century, especially the mass deportation and forced migration from Western Azerbaijan, significantly limited the natural environment for these dialects. Nevertheless, due to the linguistic memory of communities that moved from the region and the preservation of oral traditions within families and neighborhoods, the dialects have largely been maintained. This demonstrates that they continue to exist not only as a historical and cultural heritage but also as a living part of Azerbaijani language practice on the dialectological map.

Key words: Western Azerbaijani, dialectology, dialects, speech features, inter-dialectal differences

XX əsrin 60-cı illərindən Qərbi Azərbaycan şivələri ümumi şəkildə öyrənilməyə başlanmışdır. Məsələyə bu aspektdən yanaşan ilk tədqiqatçı İ.M.Məmmədov olmuşdur. Bu baxımdan İ.M.Məmmədovun 1965-ci ildə "Ermənistan SSR-də Azərbaycan şivələrində isim düzəldən qeyri-məhsuldar şəkilçilər" (M.F.Axundov adına APDİ-nin professor-müəllim heyətinin elmi konfransda etdikləri məruzələrin tezisləri, 1965: 35-38), 1966-cı ildə "Azərbaycan dilinin Ermənistan qrupu şivələrinin bəzi fonetik xüsusiyyətləri" (APDİ-nin elm əsərləri, dil və ədəbiyyat seriyası, 1966: 69-105), 1967-ci ildə "Azərbaycan dilinin Ermənistan qrupu şivələrində sifətlər" (M.F.Axundov adına APDİ-nin professor-müəllim heyətinin 1965-ci il elmi işlərinin yekununa həsr edilmiş elmi konfransının materialları, 1967: 137-138), 1968-ci ildə "Azərbaycan dilinin Ermənistan qrupu şivələrində bir qrup fellər» (M.F.Axundov adına APDİ-nin professor-müəllim heyətinin 1967-ci ilə aid elmi-tədqiqat işlərinin yekunlarına həsr olunmuş elmi sessiyasının materialları, 1968: 36-38), 1969-cu ildə «Azəri dilinin Ermənistan qrupu dialekt və şivələrində bəzi sözlər haqqında" (M.F.Axundov adına APDİ-nin professor-müəllim heyətinin 1968-ci ildə elmi-tədqiqat işlərinin yekunlarına həsr olunmuş elmi sessiyasının materialları, 1969: 25-27), 1973-cü ildə "Ermənistan SSR ərazisində Azərbaycan dili şivlərində arxaizmlər" (Тезисы докладов X научной сессии, посвященной итогам научно-исследовательских работ республики по координируемым АН Азербайджанской ССР проблемам естественных общественных наук за 1972 год. 1973: 77-79) məqalələri nəşr olunmuşdur (Bayramov, 2011: 8). Dırb (Zəngibasar) – güc, qüvvə, dırda (Hamamlı) – dağın döşü dırdalı (Böyük Qarakilsə) – qozbel, dırdır (Ağbaba) – çox danışan demıkdur. (Bədələova, 2023: 85). Müasir dialektoloji tədqiqatlar Qərbi Azərbaycan şivələrinin sistemli şəkildə öyrənilməsini vacib hesab edir. Bu şivələr yalnız dilin strukturunu və tarixi inkişafını anlamağa imkan vermir, həm də xalqın mədəni kimliyini, sosial həyatını və etnoqrafik xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün qiymətli mənbədir. Onların tədqiqi vasitəsilə itməkdə olan şifahi irs sənədləşdirilir və gələcək nəsillərə çatdırılır. Bununla yanaşı, Qərbi Azərbaycan şivələrinin öyrənilməsi Azərbaycan dilinin dialektoloji müxtəlifliyini əks etdirir və ümumxalq dilinin zənginliyini nümayiş etdirir. Şivələr həm tarixi, həm də bədii-estetik dəyər daşıyır, folklor və şifahi ənənələrin qorunmasında əsas vasitə rolunu oynayır. Onların sistemləşdirilmiş şəkildə tədqiqi, həm akademik dilçilik sahəsində, həm də mədəni irsin qorunması və təbliği baxımından strateji əhəmiyyət kəsb edir. Beləliklə, Qərbi Azərbaycan şivələri yalnız regional danışıq sistemi deyil, eyni zamanda Azərbaycan xalqının tarixi-mədəni yaddaşının və dil irsinin mühüm komponentidir və onların qorunması həm elmi, həm də mədəni prioritet olaraq qalır. "Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası" (Bayramov, 2011), "Ağbaba şivəsi sözlüyü" (Bayramov, Bayramova, 2014), "Azərbaycan Respublikasının Ağdam rayonu dialektlərinin toplanılması və linqvistik təhlili" (Cəfərov, 2020), "Azərbaycan dilinin Qərb şivələri və türk dilinin Qars şivələrinin müqayisəli leksikası" (Qəmbərli, 2020), "Azərbaycan dilinin Qarabağ və Şərqi Zəngəzur dialektoloji atlası" (2022), Bədələova A. "Qərbi Azərbaycan şivələri lüğəti" (Bədələova, 2023) və s. (Teymurlu, 2023: 365) Qərbi Azərbaycan şivələrində Orxon-Yenisey abidələri, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı, M. Kaşğarinin "Divani-

lüğət-it-türk” əsəri ilə səsləşən kifayət qədər sözlər qorunub saxlanmışdır. Ağız sözü Çəmbərək, Karvansaray şivələrində “yenicə doğmuş inək, camış və qoyunun ilk südü” mənasında işlənir. Ağız Şəki, Zaqatala, Qax şivələrində “qaramalın doğandan sonra ilk südü”, Ağdaş, Qax, Zərdab və Şəki şivələrində həm də “yeni doğan qaramalın ilk südündən bişirilən yemək” (pendir kimi olur) mənalarını ifadə edir. Ağız sözü M. Kaşğarinin “Divani-lüğət-it-türk” əsərində ağuc fonetik formasında işlənmişdir və lüğətdə göstərilir ki, ağuc “ağız südü”, “inək və ya qoyun doğandan sonra sağılan ilk süd” mənasını bildirir. Anarı sözünə “o tərəf” mənasında Ağbaba şivəsində anari, Çəmbərək şivəsində anarı, anqarı fonetik formalarında rast gəlinir. Anarı Gəncə, Qazax, Şəmkir, Tovuz şivələrində “o tərəf, o yan”, “o biri tərəf”, “kənar” mənalarında anarı formasında işlənir. Anarı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “o tərəf” mənasında işlənmişdir. Arı sözü Qərbi Azərbaycanın Çəmbərək, Dərələyəz, Kalinino şivələrində “təmiz, saf, pak” mənasını bildirir. Arı sözünün Qazax, Quba, Füzuli, Ağdam, Şahbuz, Şəmkir, Tovuz şivələrində də eyni mənada işləndiyinə rast gəlinir. Bu söz Bakı, Xaçmaz şivələrində ari fonetik formasında işlənir. Arı sözünə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “təmiz” mənasında həm an, həm də aru fonetik formalarında rast gəlinir. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz şivəsində tuş “yuxu” mənasını bildirir. Bu söz “yuxu” mənasında “Kitabi-Dədə Qorqud”da, Şah İsmayıl Xətayinin əsərində düş formasında işlənmişdir (Bayramov, 2015: 3, 4).

Aydır: Bilürmisin, qarındaşım
Qaragünə düşim nə göründi?

Qarğamaq sözünə Qərbi Azərbaycanın Çəmbərək şivəsində rast gəlinir və “nifrin tökmək, bəddua etmək” mənasını bildirir. Qarğamaq eyni mənada “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında işlənmişdir:

Qaçar keyiklərinə qarğamağıl,
Qazlıq tağınıg günahı yoqdır.
Arslanla qaplanına qarğamağıl,
Qazlıq tağınıg suçı yoqdır.
Qarğarsaq, babama qarğa,
Bu suç, bu günah babamdandır, – dedi.

Müasir Azərbaycan ədəbi dilində işlənən qarğış elə qarğamaq sözü ilə eyniköklü sözdür. Çözələmək sözü Qərbi Azərbaycanın Çəmbərək, Meğri, Vedi, Zəngibasar şivələrində “ipi açmaq” mənasında işlənir. Çözələmək sözünün kökündə çözmək sözü dayanır. Məhz “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında, Şah İsmayıl əsərində çözmək “açmaq” mənasında işlənmişdir: Qazana bu söz xoş gəldi. Atından endi, çobanıg əllərin çözdi (Kitabi-Dədə Qorqud, 46).

Dedim ki, əya, səba, indi;
Asudə otur çözüb kəməndi (Ş.İ. Xətayi).

QAYNAQLAR

Bayramov, İ. (2011). Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası. Bakı: Elm və təhsil.

Bayramov, İ. (2015). Qərbi Azərbaycan şivələrində qədim sözlər. Bakı: Azərbaycan məktəbi.

Bədəlova, A. (2023). “Qərbi Azərbaycan şivələri lüğəti. Ankara: İksad.

Kitabi-Dədə Qorqud (1988). (Tərtib edənlər: F. Zeynalov, S. Əlizadə). Bakı: Yazıçı

Teymurlu, Z. (2023). Azərbaycan dilinin qərb ləhcəsi və türk dili dialektlərinə xas spesifik xüsusiyyətlər.

Gülöyşə ƏHMƏDZADƏ
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
gulu010894@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0003-4190-4017

QƏRBİ AZƏRBAYCAN TOPONİMLƏRİNDƏ MİLLİ KİMLİK VƏ MƏDƏNİ İRS

Summary. Western Azerbaijani toponyms are considered one of the most important indicators of the region's historical, cultural, and ethnic memory. Toponyms are perceived not only as names of geographical features but also as a rich tool reflecting the national identity, cultural heritage, historical roots, and spiritual worldview of the people. These names preserve the ethnicity, way of life, and socio-cultural and religious experience of the communities living in the region from generation to generation. The toponymic system is of paramount importance in preserving the historical memory of the people and passing it on to future generations.

West Azerbaijani toponyms play a special role in the formation and protection of national identity. Through them, people reaffirm their attachment to the land, their spiritual roots, and cultural values. Traces of the region's historical processes, ethnic interactions, and cultural changes are clearly visible in the structure, semantic layers, and morphological features of toponyms. These names are also closely linked to folklore, customs, and popular thinking; geographical names act as a poetic expression of national identity and cultural heritage.

Toponyms serve as defenders of national identity in both historical and socio-cultural contexts. They reflect the ethnocultural diversity of the region, the interaction of languages and cultures, and provide information about the spiritual world of the peoples living in the region. These names express the people's attachment to the land, respect for family and community values, the preservation of historical memory, and the strengthening of national identity.

Modern scientific research shows that the study of West Azerbaijani toponyms is of great importance in linguistics, history, ethnography, and cultural studies. The systematic collection, analysis, and preservation of toponyms contribute to the restoration of the region's cultural heritage, the strengthening of national identity, and the preservation of the historical memory of peoples. West Azerbaijani toponyms are not only geographical indicators but also bearers of national identity, cultural heritage, and ethnocultural memory, and will remain a valuable example of cultural heritage for future generations.

Key words: toponym, national identity, ethnic memory, semantic layer, ethnography

Toponimlər yalnız coğrafi anlayışlar deyil, bir xalqın tarixi yaddaşı, mədəni kimliyi və kollektiv şüurunun dilə gəlmiş formasıdır. Xüsusilə, Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan ərazisi) toponimləri bu baxımdan Azərbaycan xalqının minilliklərə söykənən etnik, mədəni və siyasi varlığının ən mühüm sübutlarındandır. Bu ərazi tarix boyu türk mənşəli tayfaların məskunlaşdığı, dövlətçilik ənənələrinin formalaşdığı və zəngin mədəni mühitin yarandığı məkan olmuşdur. Toponimlərin sistemli şəkildə dəyişdirilməsi isə təkcə coğrafi deyil, həm də ideoloji və mədəni müstəvidə aparılan məqsədli siyasətin göstəricisidir.

Bu yazıda Qərbi Azərbaycan toponimləri milli kimliyin daşıyıcısı kimi təhlil edilir, onların semantik, tarixi və mədəni qatları araşdırılır, həmçinin toponimlərin dəyişdirilməsi prosesinin milli irsə təsiri yeni faktlar və yanaşmalar əsasında təqdim olunur. Toponimika elmi göstərir ki, yer adları xalqın etnik mənsubiyyətini, dini inanclarını, təbiətlə münasibətini və siyasi tarixini özündə kodlaşdırır. Xüsusilə köçəri və yarımköçəri türk xalqlarında toponimlər şəxsi adlar, tayfa adları, coğrafi xüsusiyyətlər və hadisələrlə sıx bağlıdır. Qərbi Azərbaycan ərazisindəki türk mənşəli toponimlər bu baxımdan bütöv bir etnomədəni sistem yaradır. Kənd, qala, yurd, oba komponentli və təbiətə əsaslanan adlar (Daşlı, Dərəli) dilin struktur xüsusiyyətlərini açıq şəkildə əks etdirir. Bir çox yer adları tarixi şəxsiyyətlərin və ya tayfa başçılarının adı ilə bağlıdır: Qasımkənd, Əhmədli. Qərbi Azərbaycanda rast gəlinən bir çox yer adları birbaşa tayfaların adını daşıyır: Alagöz – həm coğrafi, həm də mifoloji anlayışdır. Bu fakt göstərir ki, toponimlər yalnız yaşayış məntəqəsi deyil, həm də etnik xəritədir. (Bayramov, 2012: 64)

XX əsrdə Qərbi Azərbaycanda aparılan toponim dəyişiklikləri təsadüfi xarakter daşımırdı. Araşdırmalar göstərir ki, 1920-1980-ci illər arasında yüzlərlə toponim sistemli şəkildə dəyişdirilmişdir. Bu proses etnik izlərin silinməsi, tarixi iddiaların əsaslandırılması və mədəni irsin mənimsənilməsi məqsədi daşıyırdı. Bu dəyişikliklər yalnız adların yox, tarixin və yaddaşın dəyişdirilməsi cəhdi idi. Maraqlı və az işlənmiş yanaşmalardan biri toponimlərin "səssiz hüquqi sənəd" kimi qiymətləndirilməsidir. Çünki yazılı mənbələr saxtalaşdırıla bilər, memarlıq abidələri dağıdıla bilər, lakin toponimlərin kökü dildə və xalq yaddaşında yaşayır

Bu gün Qərbi Azərbaycan məsələsinin siyasi və hüquqi müstəvidə gündəmdə olması toponimlərin yenidən tədqiqini strateji əhəmiyyətə çevirir. Toponimlər gələcək nəsillərə milli yaddaşın ötürülməsi baxımından mühüm rol oynayır.

Qərbi Azərbaycan toponimləri Azərbaycan xalqının milli kimliyinin, mədəni irsinin və tarixi varlığının canlı daşıyıcılarıdır. Bu adlar sadəcə coğrafi terminlər deyil, bir xalqın torpaqla qurduğu mənəvi bağın ifadəsidir. Onların dəyişdirilməsi milli yaddaşa vurulan zərbə olsa da, toponimlərin semantik və dil qatları bu yaddaşın tam silinməsinə imkan verməmişdir.

Bu gün Qərbi Azərbaycan toponimlərinin elmi əsaslarla araşdırılması yalnız keçmişə baxış deyil, həm də milli gələcəyin mədəni strategiyasıdır.

QAYNAQLAR

Talıbzadə, A. (2006). Azərbaycan toponimləri və milli kimlik. Bakı: Elm və təhsil nəşriyyatı.
Əliyev, V. (2015). Milli kimliyin dil vasitələri: toponim nümunələri. Bakı: Nurlan nəşriyyatı.

Gülnar OSMANOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
gulnar.osmanova05@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0000-1010-2949

MÜASİR POEZİYAMIZDA QƏRBİ AZƏRBAYCAN MÖVZUSU

Summary. As we know, the theme of Western Azerbaijan is a very relevant issue of our time. This issue has also left a deep mark on the oral creativity of our people. Thus, the role of folklore in preserving national memory and forming identity consciousness is invaluable. In folklore examples, the historical memory of the people, their lifestyle, worldview and socio-cultural processes experienced are expressed in artistic language, and the loss of homeland, forced displacement and the desire to return to their homeland are reflected.

In many areas of national culture, including fiction, as well as in our modern poetry, there are many examples reflecting Western Azerbaijani motifs, including the pain of separation, longing for homeland and expulsion. Such poetic examples that we will study include poems and verses by famous poets – Vahid Aziz, Musa Urud, Mahira Naghigizi, Aydin Ulukhanli and others.

In these poetic examples, the unbreakable spiritual connection with the land, the fact that the homeland is a part of human identity, is clearly visible. Themes such as the image of the homeland, loss of homeland, longing for homeland, and the desire to return become deep artistic motifs. The works involved in the study include the authors' love for the homeland, love for the people and the village, attachment to the homeland, longing for the land, and hopes to return. These poetic examples are an ideological and symbolic form of the people's struggle for cultural resistance, patriotism, and the right to return.

Key words: Western Azerbaijan, homesickness, national identity, poetry, image of the motherland

Qərbi Azərbaycan mövzusu günümüzün böyük aktuallıq kəsb edən məsələsidir. Bu məsələ xalqımızın həm şifahi yaradıcılığında, həm də onun sənətkarlarının yaratdığı müasir poeziya nümunələrində dərin iz salmışdır. Belə ki, milli yaddaşın qorunmasında, kimlik şüurunun formalaşmasında bu örnəklərin rolu əvəzsizdir. Onlarda xalqın tarixi yaddaşı, həyat tərzi, dünyagörüşü və yaşadığı sosial-mədəni proseslər bədii dillə verilir, yurd itkisi, məcburi köçürülmə və doğma yurda qayıdış arzusu öz əksini tapır.

Milli mədəniyyətin bir çox sahələrində, o cümlədən bədii ədəbiyyatda, eləcə də müasir poeziyamızda da Qərbi Azərbaycan motivləri, ayrılıq, yurd həsrəti və qovulma ağrısını əks etdirən nümunələr çoxdur. Belə poetik nümunələrə tanınmış şairlər – Vahid Əziz, Musa Urud, Mahirə Nağıqızı, Aydın Uluxanlı və başqalarının poema və şeirləri aiddir. Sözügedən poetik nümunələrdə torpaqla qırılmaz mənəvi əlaqə, yurdun insan kimliyinin bir hissəsi olması açıq-aydın görünür. Vətən obrazı, yurd itkisi, vətən həsrəti və qayıdış arzusu kimi mövzular dərin bədii motivlərə çevrilir.

Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən olan Xalq şairi, ictimai xadim Vahid Əziz milli düşüncə, milli təəssübkeşlik baxımından, fitri istedadı ilə fərqlənən, özünəməxsus yaradıcılığı olan sənət adamıdır. Şairin "Qarabağ", "Qaçqın şəhərciyinin qəbiristanlığı", "Çadır uşağı", "Dərsə gecikən...", "İgid əgər" və s. şeirlərində Qarabağ dərdinin, xalqımızın nə dərdlər yükünün altından keçdiyinin poetik sözdə əks olunan tarixi mənzərəsini görə bilərik.

Məsələn, "Param-parça illər" kitabında verilən bu şeir II Qarabağ savaşından az əvvəl yazılıb:

Dövran param-parça elədi Yurdu,
Düşmənə qəsbkar dayandı arxa,
Baxma ki, "Tərtərdə" qollar qurudu,
And olsun müqəddəs göyə, torpağa –
Su bir də gələcək su gələn arxa!

(Əziz, 2020: https: //edebiyyat-az.com/?p=36457)

"Su bir də gələcək su gələn arxa" adlı bu şeirdə Vahid Əziz təkcə özünün deyil, bütün xalqımızın mütləq Qələbəmizə inamını və bu Qələbəni qazanmaq üçün əzmini əxz etdirir! Çox şükürlər olsun ki, bu gün Qarabağ torpağı tam azaddır.

Şairin 1997-ci ildə çapdan çıxan "Dözmək olmur" kitabında oxuyuruq:

Dağlarımın üzü gülmür, nə yandı,
Torpağımın bir "Gülüstan" dərdi var.
Köçüm getdi Zəngəzura dayandı,
Yazan olsa, neçə dastan dərdi var.

Gah ox batar gözlərimə, gah nizə,
Baxa-baxa həsrətliyəm Təbrizə.

Dərbəndimlə durmaq olmur göz-gözə,
*Dağlarımın çox "dağıstan" dərdi var (*Əziz, 1997: 198).

Vahid Əzizin yurd, el-oba sevgisi tükənmir. O, yaşa dolduqca, müdrikləşdikcə yaddaşında yaşatdığı Aşıq Ələsgərin ruhu sanki şairin poeziyasına bələdçilik edir:

Yaz başında çəmənləri göycədi,
Zəngəzurdu, Dərələyəz, Göyçədi.
O, məzarda, canım burda göynədi,
O yerlərə canı-dildən bağlıyam,
Ələsgərnən bir torpağın oğluyam.

Ustadıma baş çəkəcəm Zəfərnən,
Göyçə gölü qovuşanda Xəzərnən,
Könlümdəki incəliknən, təpərnən,
Diz çökəcəm, məzarına ağlayam,
*Ələsgərnən bir torpağın oğluyam… (*Əziz, 2021: 85).

"Param-parça illər …" kitabından gətirilmiş bu nümunədə də şair Qərbi Azərbaycandan didərginliyin kədərini, vətəndən uzaq salınmanın müsibət və nisgilini dilə gətirir, poetik yaddaşa çevirir.

Vahid Əziz poeziyası Vətənə, vətənpərvərliyə, vətəndaşlığa xidmət edir. Yurdsevərlik onun yaradıcılığının əsas xüsusiyyətidir. Əslən Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalından olan, uşaqlıq və gənclik illərini Qarabağda – Tərtərdə keçirən Vahid Əziz hər zaman qəlbində doğma yurd həsrətini, ağrı-acısını yaşamışdır. Şair ötən illər boyu Qarabağla, Zəngəzurla bağlı həm nisgilli, həm də nikbinliklə dolu yüzlərlə şeir yazmışdır.

2020-ci ildə qələmə aldığı "Dərələyəz" poemasının proloqunda oxuyuruq:

Hələ də dünyanın açılmış rəngi,
kimimiz didərgin, kimimiz qaçaq,
tarixin elə sərt qatları var ki,
Hələ də gücümüz çatmır ki, açaq...

Yaman ağladırsan yuxularımda,
necə gözəl idin, ay Dərələyəz,
Vətən məhəbbətli dastanlarımda
sənsən ən uğurlu "boy", Dərələyəz.

Misri qılınc kimi batar qəlbimə,
sənsiz övladınam – "Vəfasız" – demə,
tale qismət yaza, Əziz nəvəmə
Herherdə çaldıram toy, Dərələyəz.

Həsrətəm üzünə, gör bir nə vaxtdan?
Sənsən əcdadlarım qoynunda yatan,
mənim əlim çatmır, sən altdan-altdan
*düşmənin gözünü oy, Dərələyəz (*Əziz, 2020: 18).

Epiloqda isə oxuyuruq:

Hələlik, yaxında görüşənədək,
ay Ata ocağım, anam-əzizim,
sənə söz verirəm mən ölənədək
yenidən qoynuna düşəcək izim!

Binəva həyatım erkən bitməsə,
sənə söz verirəm, gözəl Herherim,
(qoy, hələ tor çəksin orda hörümçək)
səndə ev tikməyə mən gəlməsəm də,
*xırda nəvəm olan Əziz gələcək... (*Əziz, 2020: 19).

Qərbi Azərbaycan mövzusu millət vəkili, şair-publisist Musa Quliyevin (Musa Urud) yaradıcılığında əsas xətt kimi keçir. Buna şairin "Urud", "Vətən and yerimiz", "Zəngəzur", "Uruda iki səfər", "Zəngəzur toponimləri" və s. kitablarını nümunə göstərə bilərik. Şair özü qeyd edir ki, "Zəngəzur haqqında silsilə yazılarımı ötən ilin sonunda yekunlaşdırmağı düşünürdüm. Lakin cənab Prezident İlham Əliyevin 24 dekabr 2022-ci il tarixdə, öz ad günündə Qərbi Azərbaycan icmasının binasının açılışında söylədiyi konseptual fikirlər məni bu

mövzunu davam etdirməyə sövq etdi. Cənab Prezidentin həmin görüşdə söylədiyi "biz ata-babalarımızın yurdlarına qayıdacağıq", "bu bizim haqqımızdır", "biz sülh yolu ilə qayıdacağıq" – kimi fikirlər Qərbi Azərbaycana Qayıdış Konsepsiyasının kontur cizgiləri kimi qiymətlidir və hər birimiz bu yolda bacardığımızı etməli, öz töhfələrimizi verməliyik. Deməli, bizi Şuşaya qovuşduran Zəfər yolu davam edir. Bu yol bizi Zəngəzura, İrəvana, Göyçəyə, Dərələyəzə, Ağbabaya aparacaq. Necə deyərlər, ömür bitər, yol bitməz. Yolumuz açıq olsun. Mən inanıram ki, o yurdlara gedəcəyik, bizdən öncə isə arzularımız, sözlərimiz, nəğmələrimiz gedəcək o ellərə. Bu vəsilə ilə də "Zəngəzur bayatıları"nı yazdım", – deyə M.Urud bildirir.

Mən aşiq Zəfər yolu,
İgid yolu, ər yolu.
Zəngəzura gedənin
Qədəminə sər, yolu.

Yolum Zəngəzuradı,
Kəbəm, qibləm oradı.
Hər qayası bir ayə,
Hər dağı bir surədi.

Mən aşıq Qazan gölə,
Xustuba, Qazan gölə.
İndi düşmən tor atır,
Bir vaxt yar üzən gölə.

Mən aşiqəm Şıxlara,
Sofuluya, Şıxlara.
Yağı yolu kəsibdi,
Həsrətdi aşiq yara.

Mən aşiq Comərdliyə,
İgidliyə, mərdliyə.
Çatdınsa Ərəfsəyə,
*Nə qalır Comərdliyə (*Urud, 2023: 7).

Bu bayatılarda bölgə genofonduna aid olan yer adları, toponimlər, oykonimlər, hidronimlər və s. verilib ki, bu da qədim türk yurdu olan Qərbi Azərbaycan haqqında məlumat verir. Sonda şair arzusunu dilə gətirərək əsəri nikbin notlarla bitirir.

Xan gəlsin, paşa gəlsin
Qəlbimiz cuşa gəlsin.
İrəvanla Təbrizin
*Müjdəsi qoşa gəlsin (*Urud, 2023: 7).

Tanınmış alim və pedaqoq, istedadlı şair və ictimai xadim Mahirə Nağıqızının yaradıcılığı da Qərbi Azərbaycan motivləri ilə zəngindir. Onun poeziyasında ən diqqətçəkən məqamlardan biri Vətənə olan sevgisidir. O, Vətən torpağının hər qarışını sevgi ilə tərənnüm edir. Məsələn, şairin "Ana torpaq" şeirində bu məqamı bariz şəkildə görmək olur:

Sən böyütdün layla-layla,
Beşiyimiz qara torpaq.
Çölün binəm, dağın yayla,
Ev-eşiyimiz qara torpaq.

Al bayrağım sərkərimiz,
Dağın-daşın əsgərimiz.
Sinən oldu səngərimiz,
Keşiyimiz, qara torpaq.

Yolum üstə duman, çisək,
Kürəyimə əlini çək.
Qaldıq vətən-dedik, ölsək,
*Məzarımız qara torpaq (*Nağıqızı, 2020: 178).

Professor Möhsün Nağısoylu şairin poeziyası haqqında yazır" "Mahirə Nağıqızı şeirlərinin, demək olar ki, hər biri portret və ya peyzajlardan ibarət nəfis rəsm əsəridir: təqdim edilən həmin əsərlərdə isə mövzu o qədər detallı təqdim olunur ki, bəzən detalların kompozisiyası oxucunu heyrətləndirir" (Nağısoylu, 2020: 14).

"Keçəydim" şeirində şair doğma yurda bağlılığını, doğma yurd həsrətinin göynərtisini poetik dillə təsvir edir, poeziyada əbədiləşdirir:

Dəyirmanda axar suyu sovulan,
Adamları perik düşən qovulan,
Haldan düşən, ağzı-burnu ovulan,
Dərdi batman lal Ərgəzdən keçəydim.
Adlayaydım aşırımı, gədiyi,
"Şah Abbas"da bir asaydım hədiyi.
Həsən Mirzə dönə-dönə dediyi,
Bal qoxuyan Əyricədən keçəydim.

Dərələyəz, ana yurdum, mahalım,
Nə ki dərdi-sərin varsa, mən alım.
Olmaz ondan sonra möhnət, məlalım,
*Bu yol ilə Göyçəgöldən keçəydim (*Nağıqızı, 2020: 233).

Qərbi Azərbaycana, o cümlədən doğma yurda – Dərələyəzə qayıtmaq arzusu ilə yazıb-yaradan şairin bu şeirində Dərələyəz mahalının tarixən azərbaycanlıların yaşadığı Ərgəz, Əyricə, Göyərçin, Ağkilsə, Qabaxlı, Kotanlı, Köçbək, Quşçu, Arpa, Bələk, Çivə və s. qədim toponimlərin adı çəkilir, onlar haqqında oxucuda xoş təəssürat yaradılır.

Müasir poeziyamızın digər nümayəndəsi, şair-tərcüməçi Aydın Uluxanlı və ailəsi də yüzminlərlə azərbaycanlı kimi ötən əsrin 80-ci illərinin sonunda öz ata-baba yurdundan – Qərbi Azərbaycandan zorla qovulub, qaçqın düşüb. Əski torpağını itirən şair Uluxanlı məmləkətini, boya-başa çatdığı Zəhmət kəndini daim xatırlayır, öz taleyini kağıza köçürərək, ən çox diqqətçəkən əsərlərindən birini – "Qaçqınlar" poemasını ərsəyə gətirir:

Gizlədir, ört-basdır edirdi
Tanrı üzünü dağların, təpələrin arxasında.
Əli uzalı qalırdı qaçqınların
Tanrının qarasına.

Poemada özünəməxsus ritm, bənzərsiz bir ahəng mövcuddur. Əsərə etnoqrafik ruh hakimdir, əsər sanki nənələrin ağı-bayatı zümzümələrini xatırladır. Təqdim edilən əsərdə müəllifin Dərələyəzə vətən sevgisi, el-oba məhəbbəti, yurd nisgili, torpaq həsrəti, qayıtmaq ümidi yer alıb. Buna baxmayaraq, şair nikbinliyini itirmir, inanır ki, gün gələcək xalqımız öz kimliyini mənfur düşmənə başa salacaq.

Göründüyü kimi, araşdırmaya cəlb edilən əsərlərdə müəlliflərin vətən sevgisi, el-oba məhəbbəti, yurd nisgili, torpaq həsrəti, qayıtmaq ümidləri yer alıb. Bu poetik nümunələr xalqın mədəni müqavimət, vətənpərvərlik və qayıdış haqqı uğrunda mübarizəsinin ideoloji və simvolik formasıdır.

Beləliklə, Müzəffər Ali Baş Komandan İlham Əliyevin sərkərdəliyi altında 44 günlük Vətən müharibəsində xalqımız, ordumuz Ermənistanı həm hərbi, həm də siyasi cəhətdən darmadağın edərək böyük qələbə qazandı. Qarabağa, ümumən işğal edilmiş Azərbaycan ərazilərinə azadlıq gətirildi və işğal problemi kökündən həll edildi. Azərbaycanın qazandığı böyük qələbə həm də digər qayğı və problemlərin də həllinə yeni perspektivlər açdı. Bu gün qərbi azərbaycanlılar da öz ata-baba torpaqlarına, doğma yurdlarına qayıtmaq arzusu ilə yaşayırlar. Hər bir azərbaycanlı Qərbi Azərbaycanda qalmış yurd-yuvalarına dönəcəyi günü gözləyir və inanırıq ki, o gün mütləq gələcək.

QAYNAQLAR

Əziz, V. (2020, 25 aprel). "Dərələyəz" poeması. "Ədəbiyyat qəzeti". s. 18-19.

Əziz, V. (1997). Dözmək olmur. Bakı: Gənclik.

Əziz, V. (2020). Yeni şeirlər (XVII hissə). https: //edebiyyat-az.com/?p=36457

Əziz, V. (2021). Param-parça illər …. Bakı: Azərnəşr.

Nağıqızı, M. (2020). Onun daş nağılı. Bakı: ADPU nəşriyyatı.

Nağısoylu M. (2020). Daşlaşan həqiqətin poeziyası. (Ön söz) / M.Nağıqızı. Onun daş nağılı. Bakı: ADPU nəşriyyatı. s. 4-28.

Urud, M. (2023, 28 yanvar). Zəfər yolu və Zəngəzur bayatıları. "Ədəbiyyat qəzeti". s. 7.

Gülxani (PƏNAH) ŞÜKÜROVA
Filologiya elmlər doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
www.gulxani@outlook.com
https: //orcid.org/0000-0002-7766-7247

QƏRBİ AZƏRBAYCAN – GÖYÇƏ AŞIQ SƏNƏTİNİN NÜMAYƏNDƏSİ MİSKİN ABDAL HAQQINDA

Summary. The article titled “Goycha Ashiq Art – About the Art of Miskin Abdal, the Owner of Sufi-Hurufi Ideals Related to Islamic Worldview, Philosophy, Sect, and Morality” draws attention to the analyses and research on the poems of Miskin Abdal, the master of the formation stage of the Goycha Ashiq environment, who created perfect examples of simple, folk-language, syllabic poetry of his time, who embodied Sufi-Hurufi ideals related to Islamic worldview, philosophy, sect, and morality, and whose garayli, goshma, divani, and tajnis are considered rare examples of our Turkic-language poetry of the 15th-16th centuries. The analysis and research of the valuable research of folklorist H.Ismayilov on the love of the homeland, the feeling of exile, the attachment to his native land and its charming nature, the fire of the village, the meadows, villages, and valleys of Goycha, and the eternal attachment to Goycha, regardless of where he is, in his works, are analyzed. Along with the troubles and tragedies experienced by the great artist, the suffering caused by the loss of his two dear children and his untimely life partner who were caught in a storm in the mountains, the influence of Shah Ismayil, whom he had great respect and love, showed respect, and sought refuge in, after his defeat at Chaldiran, and his death at a young age, on Miskin Abdal's creativity is analyzed. Attention is paid to the research of researchers on the numerous saz melodies created by Miskin Abdal, including "Şah divani” (“Baş divani”), “Osmanlı divanisi” (“Ayaq divani”), “Şah qalxdı”, “Şah İsmayıl gəraylısı”, “Şah sarayı”, “Şah sevəni”, “Heydəri”, “İrvahamı”, “Sultanı”, “Miskini”, “Abdalı”, “Sənubəri”, “Hüseyni”, “Dərbəndi”, “Göyçə gözəlləməsi”, “Göyçə çuxuru”, “Göyçə döndərməsi”, “Göyçə şikəstəsi”, “Göyçə gülü”, “Atlandırma”, “Paşa köçdü”, “Misri”, “Oxşarı”, “Yedəkləmə”, “Dərvişi” and others.

Key words: Miskin Abdal, Goycha, gerayli, qoshma, folklore

GİRİŞ. Qeyd etmək yerinə düşər ki, Hüseyn İsmayılovun tədqiqatçı alim kimi əməyi müasiri olduğu tədqiqatçılar tərəfindən yüksək qiymətləndirilir. O, Göyçə söz sərraflarından çox aşıq şeiri nümunələrini və dastanları toplamışdır. Göyçə folklorunun toplanmasında, nəşr olunmasında böyük xidmətləri olan tədqiqatçının aşıq sənətinin mənşəyi, aşığın, onun yaratdığı aşıq sənətinin kökü ilə bağlı tədqiqatları da yüksək dəyərləndirilir. Onun ən böyük xidmətlərindən biri saz-aşıq sənətinin banilərindən biri Miskin Abdalın poeziyası-sənət dünyası ilə bağlı apardığı araşdırmalardır. Miskin Abdalın şeirlərindəki vətən məhəbbəti, qürbət hissi, doğma yurduna, onun füsunkar təbiətinə bağlılıq, el-oba yanğısı, Göyçənin yaylaqları, obaları, oylaqları, harada olmasından asılı olmayaraq Göyçəsinə əbədi bağlılığını özündə yaşadan əsərlərinin təhlili və tədqiqatı ilə bağlı folklorşünas Hüseyn İsmayılovun dəyərli araşdırmaları vardır. Miskin Abdalın çoxsaylı saz havalarından “Şah divani” (“Baş divani”), “Osmanlı divanisi” (“Ayaq divani”), “Şah qalxdı”, “Şah İsmayıl gəraylısı”, “Şah sarayı”, “Şah sevəni”, “Heydəri”, “İrvahamı”, “Sultanı”, “Miskini”, “Abdalı”, “Sənubəri”, “Hüseyni”, “Dərbəndi”, “Göyçə gözəlləməsi”, “Göyçə çuxuru”, “Göyçə döndərməsi”, “Göyçə şikəstəsi”, “Göyçə gülü”, “Atlandırma”, “Paşa köçdü”, “Misri”, “Oxşarı”, “Yedəkləmə”, “Dərvişi” və başqalarının yaradıcısıdır.

QƏRBİ AZƏRBAYCAN – GÖYÇƏ AŞIQ SƏNƏTİNİN NÜMAYƏNDƏSİ MİSKİN ABDAL HAQQINDA. Miskin Abdalın toplanıb çap olunan əsərlərində dövrünün sadə, xəlqi dilli, heca vəznli şeirin kamil nümunələrini yaratmış olduğu görünür. Bu şeirlərin forma zənginliyi kimi, məzmun və mündəricə baxımından da dərin ideya-bədii mündəricəyə malikliyi diqqəti çəkir. “Orta yüzillərin ədəbi ənənəsindən gələn didaktik xeyir və şər, öyüd-nəsihət, mənəvi-əxlaqi-etik dəyərlər, insan kamilliyinin və gözəlliyinin vəsfi, təriqət, yol-ərkan bütövlüyü, qürbətdə nostalgiya, yurd, el-oba həsrəti, dünyanın vəfasızlığından və qocalıqdan şikayət motivləri bu şeirlərdə Miskin Abdal üslubunu, onun məna və məzmun özəlliyini biçimləmiş olur. Həmçinin İslam dünyagörüşü, fəlsəfəsi, təriqət əxlaqı ilə bağlı sufi-hürufi ideallar Miskin Abdalın həyat amalı olmuş və şeirlərinin ruhuna hopmuşdur” (İsmayılov, 2002: 152). Ən ali məqamlara ucalmağa çalışan, şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət” mərtəbələrindən keçib haqqa qovuşmağa çalışan, “ən abstrakt, mistik təsəvvüf postulatlarını”, el müdrikliyi ilə qeyri-adi bir sənətkarlıqla birləşdirə bilən, Göyçənin müqəddəs hissli övladı olub, kamal sahibi olandan özünü “pürkamal sahibi kimi” dərk etmiş, təriqət, məsləк yolunda miskin həyat keçirib, ancaq mərifətə tapınan, “özünü Tanrının qulu hesab edərək mənən onun övladı səviyyəsinə yüksəlmiş, haqqa,

həqiqətə qovuşmuş" Miskin Abdal şeirində H.İsmayılovun gördüyü budur ki, onun şeirlərində insan, təbiət, dağlar... həm də mənəvi, məcazi məna daşımaqla yanaşı, "spesifik sufi simvolika ilə" aşılanır.

Onun "Gedər", "Pir idi", "Nökərdim", "Məni", "Dönərmi?", "Qocalıq", "Ağlaram", "Ya Əli", "Ayaz ayları", "Nədi?", "Qocalıram", "Olmusan" kimi şeirlərini, bütün yaradıcılığını diqqətə çəkən tədqiqatçı bu şeirlərin XV-XVI əsrlərdə aşıq şeirin çox zəngin məzmun və fəlsəfi mündəricəyə malik olduğunu yazır: Miskin Abdalın gəraylı, qoşma, divani və təcnislərinin XV-XVI yüzillər türkdilli şeirimizin nadir nümunələrindən sayıldığı, şeirlərində zamanla səsləşən güclü təfəkkür mündəricəsi ilə yanaşı, "bədii-estetik duyum, sözün daxili məntiqi, emosional təsir gücü və siqləti" görür. "Rəngarəng şəriət və təriqət notları şeirin məntiqi məzmununu cilaladığı kimi o dövr dilimizin zəngin çalarları da şeirin rəvanlığına xüsusi təravət" gətirdiyini, XV əsrin sonu və XVI əsrin əvvəllərində xalq şeirində təcnisin çox nadir nümunəsinə rast gəlsək də, Miskin Abdalın onun çox kamil nümunələrini yaratdığını vurğulayır.

Hüseyn İsmayılov yazır: "Təriqət ədəbiyyatının gətirdiyi Haqq aşiqliyi, Nəsimi, Xətayi, Füzuli eşqi, dastana, ədəbiyyata, poeziyaya dönən eşq butaları Aşiqliyi artırmışdı, alovlandırıb, zirvələşdirmişdi. Aşiq, yəni eşqə düşən öz sevgisindən söz qoşub, saz çaldı. Bu Eşqin ən dəqiq tərcümanı Saz ola bildi! Türkün "aşk"çısı – Miskin Abdalın simasında aşığa çevrildi. Tanrı aşkçısı – Haqqın aşığı – Miskin Abdalın sinəsi haqqın bazarı idi. Onun ilahilərində, minacatlarında, qoşma, gəraylılarında dini-fəlsəfi idrak işıq saçır. Miskinə görə Maddi Ruh heyvani Ruhdur. Heyvani Ruh hiss və hərəkət qüvvəsinin daşıyıcısıdır, cismanidir. O, damarların içərisində yayılır. İnsani Ruh isə İlahi aləmdən gəlir. Bu Ruhlar qovuşur. İnsana Nitq və İlham verir" (İsmayılov, 2002: 152).

Tədqiqatçı Göyçə aşıq mühitinin "təşəkkülü mərhələsinin ustadı" Miskin Abdal yaradıcılığını, şəxsiyyətini, fəlsəfi görüşlərini, sufi-təriqət ideyalarını araşdırır. Onu "Mahiyyəti Təzahüründən qat-qat ucada dayanan, özündən böyük dünyası özünə sığan, amma bu dünyaya sığmayan övliyalar övliyası kimi" qiymətləndirir. Şeirlərindən onu geniş dünyagörüşlü, pak, sadə, nəcib təbiətli, xeyirxah, "müqəddəs amal və əməllərə" tapınan, zəngin daxili mənəvi dünyası olan insan kimi dəyərləndirir. Yaşadığı dünyanın təzadlarla dolu görən, ziddiyyətlər, fəlakətlər məngənəsində çabalayan dünyasında gördüyü əksliklər, yaşadığı saray həyatındakı çəkişmələr, ölkə daxilində baş verən etnik dini məzhəb qarşıdurmaları, xüsusilə Çaldıran döyüşündə bir kökü olan iki millətin bir-birinin qanını tökməsi, "türklə əcəmin bir-birinə yağı kəsilməsi saf qəlbli təriqət şairini daxilən parçaladığı, əzdiyi", bunların əsərlərində əksi tədqiqatçı tərəfindən araşdırılır, təhlil edilir. Onun "Məni" rədifli divanisi:

Çərxi-gərdiş yarıtmadı dövlətdən, vardan məni,
Min bir dərdi əzab verib ayırdı yardan məni.

Sək rəqibin fitnə-feli çəkdi məni çarmığa,
Yazıq həsrət İsa kimi asdı divardan məni.

Türk əcəmə, əcəm türkə zülm eləsə günahdı,
Hər ikisi bir kökdəndi, yaradan da Allahdı.

Öz elinə düşmən kəsin axır günü kütahdı,
Qədir mövlam uzaq eylə bayquşdan, sardan məni.

Qırxlar piri özü verib dərsimi ümman mənim,
Çətin girə ürəyimə ləini-şeytan mənim

Seyid Miskin Abdal mənəm, söz mənim, meydan mənim,
Qoruyanım, özün qoru xain dostlardan məni.

Şeirlərinin məzmunundakı sufi şairin fikir və düşüncələri, narahatlıqları, aldığı dərs sufi ömrünün məqamlarını, mərtəbələrini əks etdirdiyi, Allahın nurunun "öz üzündə təcəllisindən" duyduğu böyük məmnunluq hissini təhlilə cəlb edir. Onun şeirlərindəki vətən məhəbbəti, qürbət hissi, doğma yurduna, onun füsunkar təbiətinə bağlılıq, el-oba yanğısı, Göyçənin yaylaqları, obaları, oylaqları, harada olmasından asılı olmayaraq Göyçəsinə əbədi bağlılığını özündə yaşadan əsərlərinin təhlili və tədqiqatını aparır. Böyük sənətkarın başı çəkən müsibətlər, yaşadığı faciələr, dağlarda borana tuş olan iki əziz övladının, vaxtsız ömür-gün yoldaşının itkisinin doğurduğu əzablarla yanaşı, böyük hörmət və məhəbbət bəslədiyi, ehtiram göstərdiyi, himayəsinə sığındığı Şah İsmayılın Çaldıran məğlubiyyətindən sonra "guşənişinə çəkilməsi", gənc yaşlarında dünyasını dəyişməsi də şairə dərd olmuşdur ki, tədqiqatçı onun

İqlimin şahıydı Həzrət Süleyman,
Ədalətə pənah idi Nuşirəvan.

Şıx oğlu İsmayıl o cənnət məkan,
Düşməz ələ, bir yadigardı getdi

(İsmayılov, 2001: 157) misralarına diqqəti cəlb edir.

Miskin Abdal irsi H.İsmayılov tərəfindən toplanıb kitab halında çap edilmişdir. Kitabda onun 11 gəraylısı, 23 qoşması, iki təcnisi, deyimləri, 6 divanisi, bir neçə yarımçıq şeiri və şairlə bağlı üç dastan ("Miskin Abdal və Sənubər", "Aslan şahnan İbrahimin nağılı", "Miskin Abdalnan Şah İsmayıl") daxil edilmişdir.

Birinci dastan şairin şəxsi həyatından bəhs edən məhəbbət dastanıdır.

Miskin Abdalın şəxsiyyəti XX əsrin 70-ci illərindən başlayaraq tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur. Prof. Qara Namazov XVI-XVII əsrlərdə yaşamış Qurbani, Vanlı Göyçək, Qul Mahmud, Koroğlu, Aşıq Cünun, Qaracaoğlan, Abdulla kimi ustad aşıqlar arasında Miskin Abdalın aşıq şeiri şəkillərini zənginləşdirdiyini, "bu şəkillərdə nadir söz inciləri" düzdüyünü, "yeni-yeni havalar" bəstələmiş olduğunu... bildirir. Onun böyük ustadlar kimi aşıq yaradıcılığına məxsus bütün məziyyətlərə malik olduğunu, yaratdıqlarını el arasında yaymaq üçün istedadlı gənclərə bu sənətin sirlərini öyrətdiyini, yazıya almaya qədər ozanların hamisi, ustadı kimi hafizələrdə yaşadığını, qədim aşıq sənətini təmsil etdiyini bildirir.

Y.Babayev, şair Məmməd Aslan, professor, tədqiqatçı alim Ə.Cəfərzadə Miskin Abdalla bağlı dəyərli faktları verirlər Əzizə Cəfərzadə "Bakı-1501", Fərman Kərimzadə "Xudafərin körpüsü" tarixi romanlarında, prof. O.Əfəndiyev "Azərbaycan Səfəvilər dövləti" monoqrafiyasında Miskin Abdalla bağlı maraqlı faktlar və məlumatlar vermişdir ki, bunlar tədqiqatçı alimlərin diqqətini cəlb etmişdir. Miskin Abdalın varislərindən olan Tofiq Hüseynzadənin öz ulu babası ilə bağlı apardığı araşdırmalar da diqqəti cəlb edir. Lakin H.İsmayılov Miskin Abdalla bağlı geniş araşdırmalar aparmış, bu böyük sənətkarın aşıq sənətinin inkişafında tarixi rolunu üzə çıxarmış, əsərlərini toplamış, çap etdirmiş, sənətkarlıq keyfiyyətlərini, poetikasını, şeirlərinin sənətkarlıq xüsusiyyətlərini, Miskin Abdal şəxsiyyəti ilə bağlı bu günə qədər elmə məlum olmayan məsələləri üzə çıxarmışdır.

Miskin Abdal təxəllüsü ilə bağlı məsələlərə də tədqiqatçı alim H.İsmayılov aydınlıq gətirməyə çalışır. Məmməd Aslan "Miskinlərin ən məğruru" məqaləsində Miskin Abdalın ömür yolu, bədii yaradıcılığı haqqında maraqlı mülahizələr irəli sürsə də, onun "miskin" sözünün təriqətlə bağlı daşıdığı simvolik mənaya diqqət yetirmədiyini, sözün leksik mənası ilə barışmaq məcburiyyətində qaldığını qeyd edir ("Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti, 1974).

Miskin Abdalın şəxsiyyəti, yaşadığı bölgə ilə bağlı alimlərin bir-birinə zidd, mübahisəli fikirləri vardır. H.İsmayılov Miskin Abdal şəxsiyyətinin bir azərbaycanlı vətəndaş, alim kimi təəssübünü çəkir: "Şəriətdən başlayıb, həqiqətə doğru uzanan müqəddəs bir yolun "miskin"i, "abdal"ı, "dədə"si, "pir"i kimi mənalı və əzablı ömür yolu keçən, sağ ikən rübabı və ruhu, haqqa qovuşandan sonra isə məzarı və ocağı ziyarətgaha çevrilən Miskin Abdalın ədəbi portreti də, elmi tərcümeyi-halı da küfrdən və böhtandan, haramdan və əyridən təmizlənib, elmdə halallıq və həqiqət səviyyəsində bərpa və təsbit olunmalıdır" ("Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti, 1974).

Miskin Abdalın həyatı, şəxsiyyəti, doğulduğu yerlə bağlı tədqiqatçıların müxtəlif mülahizələri, hətta iddiaları da var.

Qeyd etmək istərdik ki, fil.ü.f.d., gədəbəyli Yaqub Babayev 18 aprel 1991-ci il tarixdə "Kommunist" qəzetində "Miskin Abdalın söz gülüstanı" məqaləsində "Miskin Abdalın bir müddət indiki Gədəbəy rayonunun ərazisində yaşadığını söyləmək olar", – deyir. Onun burada doğulduğu, boya-başa çatdığını deyil, "bir müddət yaşadığını" deyir.

F.Ramazanoğlu nəşr etdirdiyi kitabda (Ramazanoğlu, 1998) Miskin Abdalın Gədəbəydə olan nəslindən söz açır və özünün də onun nəslindən olduğunu iddia edir. Eyni zamanda Miskin Abdalla Şah İsmayıl arasında qohumluq əlaqəsi olduğunu (əmisi oğlu) deyir. F.Ramazanoğlu Çaldıran döyüşlərində Miskin Abdalın Osmanlı ordusuna əsir düşdüyünü, orada işgəncələrə məruz qaldığını, 1528-ci ildə 104 yaşında vəfat etdiyini, Dənizli əyalətində dəfn olunduğunu deyir.

Abbas Mazanov "Ədəbiyyat və incəsənət" (11 avqust, 1989-cu il, №32) qəzetində "Sarıyaqubdan başlanan yol" adlı məqaləsində Miskin Abdalın Gədəbəyin "Miskinli oba"sından olmadığını deyir və bir çox bölgələrdə Miskin ləqəbli (Miskin Əli, Miskin Əsəd, Miskin Bürcü və s.) aşıqların olduğunu dəlil kimi gətirir.

Dağıstanın Axıt rayonunda "Miskinçi" ("Miskinli") kəndi var. Miskin Abdalın Dağıstanda olarkən azərbaycanlı kənd sakinlərinin qonağı olduğu, onun təbliğ etdiyi şiəlik dini təriqətini qəbul etdikləri, həmin kəndə də "Miskinli" adı verildiyi söylənir.

Bəzi mənbələrdə ("Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar" kitabı) XV-XVI əsrlərdə "abdal", "yol və hal adamı", "dərviş, qələndər", "təriqətə təmənnasız xidmət edən gəzəri sufi" mənasında işləndiyi bildirilir.

Rəfiq Özdək "Türkün qızıl kitabı"nda "abdal"ları "vətənə xidmət edən ağıllı adamlar, rəhbərlər", Fuad Köprülü sufiliyin mərtəbə silsiləsindəki dərəcələrindən biri" (Ən çox yayılmış qənaətə görə, qırx olan abdal,

övliya mərtəbə silsiləsində beşinci dərəcəni təşkil edir ki, bu da silsilənin zirvəsindədir" – "İslam ensiklopediyası" kitabında), Jozef Tiflisi "abdal uğanları (abdal əfqanlar)" adlandırılan tayfalardan" olduğunu ("qeyrətlidirlər və zatlarında bahadırlıq vardır" – "Vaqiati-Mir Veys və Şah Hüseyn" əsəri), Əhmədağa Əhmədov ("Abdal neçə nəfər möminlərdir ki, yer və asiman onların vücudilə bərqərar olur, onlar İmam Zaman əleyhissəlam yavərlərindəndir ki, biri dünyadan gedəndə, onun yerinə bir nəfər dünyaya gəlib, onu əvəz edir" ("İslam təlimi. 2001: 251) abdalların "möminlərdən olduğunu" bildirir.

Tofiq Hüseynzadə Nəsiminin:

Biz ki, Rum içində abdal olmuşuz,
Bu cahandan fariqülbal olmuşuz.

və

Zahidin bir barmağın kəssən, dönüb həqdən qaçar,
Gör bu miskin aşiqi sərpa soyarlar ağrımaz

(Nəsimi, 1991: 10) misralarını yada salır və burada Nəsiminin "miskin" və "abdal" anlayışlarını Rumda (Anadoluda) "abdal-dərviş" olmasını və Allaha miskin aşiqliyini ifadə etmək üçün şeirində bu cür işlətdiyini bildirir və gəldiyi qənaət budur ki, "göründüyü kimi, miskinliyin və abdallığın ən uca zirvəsinə yüksələn Seyid Hüseyn Miskin Abdal ulu Tanrının əbədi sevgisinə layiq bir şəxsiyyət olmuşdur. Bəli, 105 il ömür sürən və Şah İsmayıl Xətayinin ölümündən təxminən 10 il sonra dünyasını dəyişən Miskin Abdal 1430-cu ildə qədim Göyçə mahalının Zərgərli, sonralar Sarıyaqub adlanan kəndində "Zərgərli" tayfasından olan, yaşadığı dövrdə elinin-obasının, xalqının sayılıb-seçilən adamlarından biri hesab olunan Cəfər oğlu Məhəmmədin ailəsində dünyaya gəlmişdir" (Hüseynzadə, 2005: 11-12). Kamil ustad Növrəs İman:

Yaxşı bəyənmişəm Miskin Abdalı
Cəm imiş başında ağıl kamalı.

– deyir. Tədqiqatçı Tofiq Hüseynzadə Miskin Abdal haqqında deyilənləri qələmə alır:

"Ey mömin insanlar, Miskin Abdal mötəbər şəxsdir, ona sidq ürəklə inanın, nə mətləbiniz varsa, ondan diləyin" (Xətayi, 1515); "Miskin Abdal böyük şəxsiyyətdir, dühadır. O, təkcə qədim Göyçə mahalının yox, həm də Azərbaycan adlı bir dünyanın fəxridir. Lakin zəmanə onu müvəqqəti olaraq unutdurub. Ancaq vaxt gələcək ki, Miskin Abdal öz adı, böyüklüyü ilə tanınacaq. İnanın, o gün gələcək" (1973-cü il); "Miskin Abdal qüdrətli sənətkardır. Onu kiminləsə müqayisə etmək olmaz. Ustad sənətkarın

Şahım nə yatıbsan, dünya xarabdır,
Haqq özü yatmayıb, ayaq üstədir.

misraları əlçatmaz ucalıqdan xəbər vermirmi?! (Yaşar Qarayev); "Xoşbəxtəm ki, Miskin Abdal kimi bir dahi şəxsiyyətin ilk əzəmətli portretini yaratmaq mənə nəsib oldu. Bu portreti yaratmazdan əvvəl çox düşünüb daşındım. Nəhayət, 15 gündən sonra yuxumda Miskin Abdalı gördüm və ayılıb gördüyüm kimi eskizini verdim və portreti yaratmağa başladım. "Miskin Abdal" mənim şah əsərimdir" (Quliyev).

NƏTİCƏ. Göyçə aşıq sənətinin, Miskin Abdal şəxsiyyətinin, yaradıcılığının XX əsrin sonu XXI əsrin əvvəlində daha əhatəli şəkildə üzə çıxarılmasında folklorşünas H.İsmayılovun rolu böyük oldu. Folklorşünas Mahmud Allahmanlı fikirlərində haqlıdır ki, Ozan Heydər, Ozan İbrahim, Ozan Cəlil haqqında yazdığı məqalələrlə "folklorşünaslıqda dolaşan bir faktı – "Qurbaninin aşıq sənətinin babası olması" tezisini "sarsıtdı".

Miskin Abdalın şeirlərinin Əhməd Yəsəvini, Mövlanə Rumini, Yunus Əmrəni xatırlatdığını qeyd edən M.Allahmanlı "Sözün həqiqi mənasında Miskin Abdalın da "ruhu, düşüncəsi, amalı etibari ilə" bu sırada dayandığını bildirir. Bu böyük sənətkarın yaradıcılığının xalqa çatdırılmasında H.İsmayılovun xidmətlərini yüksək qiymətləndirir. Aşıq Alını "Hüseyn Arifin", Miskin Abdalı Hüseyn İsmayılovun "kəşfi" bilir. Böyük bir şəxsiyyəti böyük bir ədəbiyyata "təqdim edən", bununla onun haqq-sayını "özünə qaytaran" alimin zəhməti sayəsində "Miskin Abdal – Şah İsmayılı Qurbani xəttini araşdırmaq, o dövr haqqında daha mükəmməl qənaətlər əldə etmək üçün" imkanlar genişləndiyini yazır.

Hüseyn İsmayılovun aşıq sənətinin inkişafında böyük xidmətləri olan qüdrətli bir sənətkarın irsini üzə çıxarması gərgin axtarışlarının nəticəsidir. Fil.e.d. Məhərrəm Cəfərli tədqiqatçının uzun illər "ilahi sözün sorağı ilə" axtarışlar apardığını, "milli poeziyamızın övliyası, şeirimizin müstəqilliyinin ulu yolunun yolçularından biri Miskin Abdalın ədəbi yurdu könüllər olan poeziyasını bu övliyanın adına layiq şəkildə bir kitab olaraq poeziyamıza "qaytara" bildiyini qeyd edir: "Haqqında fraqmentlər, məlumatlar verilən, şeirləri mətbuata "reseptlə" çıxarılmış bu ulu şairin yaradıcılığının toplanması, onunla bağlı dastanların, folklor informasiyasının özəl daşıyıcıları olan Göyçə aşıqlarından qeydə alınması"nı H.İsmayılovun "toplayıcılıq", yaxud "normal folklorşünaslıq" fəaliyyəti kimi deyil, eyni zamanda "milli-mənəvi varlığımızın yaşadılması yolunda" göstərmiş olduğu fədakarlıq kimi dəyərləndirir.

Bu gün H.İsmayılovun verdiyi bu məlumatların qədir-qiyməti yoxdur. Erməni işğalçıları Azərbaycanın bu qədim torpaqlarını istila etdi. Bir milyondan çox əzizlərimiz torpaqlarından qovuldu. Azərbaycanın qərb torpağının bağrına çökdülər. Ermənilər türk-Azərbaycan oğuz övladının təpədən-dırnağadək ona məxsus olduğunu göstərən abidələrini yandırdılar, qəbiristanlıqlarını məhv etdilər. Ərazilərin, obaların, kəndlərin, şəhərlərin adlarını tarixdən silmək üçün dəyişdirdilər. Bu işğal müddətində Qərbi Azərbaycanın dədə-baba torpaqlarından olan Göyçə mahalının sinəsinə elə dağ çəkdilər ki, bu gün Hüseyn İsmayılovun qələmə aldığı dədə-baba söhbətləri, məlumatları ən böyük tarixi faktlar kimi əvəzsiz qiymətli mənbələrdir. İndi o yerlərdən uzaqlarda doğulan əslən göyçəlinin gənc nəsli üçün də verilən məlumatlar misilsizdir.

Elçin Abbasov və Sərxan Xavəri fikirlərində haqlıdırlar ki, "H.İsmayılovun uzun müddətli axtarışları və zəhməti sayəsində XIV-XVII əsrlər arasında yaşamış və Göyçə aşıqlarının yaddaşında həyatı və ədəbi irsindən çox az məlumatlar qorunan Ozan Cəlil, Ozan Heydər, Ozan İbrahim, Dərdli Nəsib, Fatma xanım, Mahmud, Şımpırlı Sevgili kimi sənətkarlar və onların yaradıcılıq nümunələri aşkara çıxarılmış, təkcə folklorumuz, ədəbiyyatımız deyil, ümumilikdə mədəniyyət tariximiz yeni simalarla zənginləşmişdir. H.İsmayılov XVI əsrin böyük övliyası və şairi Miskin Abdalı, sözün həqiqi mənasında Azərbaycan xalqına qaytarmışdır" (H.İsmayılov – 55. 2009: 78-79).

QAYNAQLAR

İsmayılov, H. (2002). Göyçə aşıq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm.

İsmayılov, H. –55. (2009). (məqalələr toplusu). Bakı.

Nəbiyev, A. (2002). Azərbaycan xalq ədəbiyyatı (I hissə). Bakı: Elm.

"Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti. (1974). 30 noyabr.

Ramazanoğlu, F. (1998). Axund Hacı Kərbəlayı Soltan (Buzovnalı) Hüseynqulu oğlu. "Xətai", II kitab. Bakı

Nəsimi, İ. (1991). Mən bu cahana sığmazam. Bakı.

Hüseynzadə, T. (2005) Səfəvilərin böyük Övliyası – Miskin Abdal. Şəms nəşriyyatı.

Güllər AXUNDOVA
AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu
guler.axundova@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-3959-9909

QƏRBİ AZƏRBAYCANIN TOPONİMİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ ONLARIN TARİXİ-COĞRAFİ KONTEKSTDƏ TƏDQİQİ

Summary. The article comprehensively examines the toponymic system of Western Azerbaijan (the territory of the present-day Republic of Armenia) in historical-geographical, ethno-linguistic and political aspects. The main goal of the study is to determine the principles of the formation of ancient Turkic place names formed in the region over the centuries, to analyze their semantic structure and to scientifically explain the ideological, political and demographic reasons for the toponymic changes carried out at various historical stages. Studies show that in the 19th-20th centuries, the toponymic environment of the region underwent a systematic transformation, and the name changes carried out, especially during the Soviet period, became an important component of the policy of restructuring the ethno-demographic environment. This process not only affected the phonetic and semantic structure of geographical names, but also seriously deformed the historical memory, collective identity and cultural heritage of the region. The methodological basis of the research work is historical-comparative, ethnographic observation, linguistic-etymological analysis, cartographic comparison, and source studies. Sources such as archival documents from different periods, old maps, travelogues, statistical data and toponymic dictionaries were used. The phonetic structure, origin and semantic fields of toponyms were studied comparatively, and the dynamics of their change were systematized in chronological order. The presented scientific innovation is related to the study of Western Azerbaijan toponymy not only within the framework of linguistics, but also in the historical-political context according to a single analytical model. Also, the study substantiates the impact of the toponymic policy of the Soviet era on the ethno-cultural identity of the region based on new factual materials and comparative analyses, which allows for a more objective and complex assessment of Western Azerbaijan toponyms. At the same time, the study proposed scientifically based approaches to restore the gaps created in social memory by toponymic changes. The results of the study create a theoretical basis for the compilation of future toponymic maps of the region in a more accurate and historical reality manner.

Key words: toponyms, ethnolinguistic approach, semantic structure, cartographic sources, historical memory, ethnogeography

Giriş: Toponimika hər bir regionun tarixi yaddaşını, etnik strukturunu və mədəni kimliyini əks etdirən əsas elmi sahələrdən biridir. Qərbi Azərbaycan coğrafiyası əsrlər boyunca müxtəlif türk tayfalarının məskunlaşdığı ərazi olmuş və bu səbəbdən, regionun toponimləri türk mənşəli semantik qatların üstünlüyü ilə seçilmişdir (Əlizadə, 1990; Əliyev, 2007). Lakin XX yüzillikdə bölgədə aparılan siyasi-coğrafi dəyişikliklər nəticəsində bu toponimlərin böyük hissəsi dəyişdirilmiş və ya tamamilə yox edilmişdir. Bu proses yalnız dilçilik və coğrafiya baxımından deyil, həmçinin, mədəni və etnosiyasi kontekstdə ciddi nəticələr doğurmuşdur. Çünki yer adlarının dəyişdirilməsi kollektiv yaddaşın təhrifinə və mədəni kimliyini zəifləməsinə səbəb olur.

Müasir dövrdə toponim dəyişikliklərinin tarixi və mədəni təsirlərinin öyrənilməsi, xüsusilə, aktuallıq kəsb edir. Bölgədəki tarixi mənbələr, xəritələr və arxiv materialları əsasında aparılan araşdırmalar, yalnız dil və mədəniyyət tarixini bərpa etməyə deyil, habelə, regional demoqrafik və etnik prosesləri anlamağa imkan verir. Toponimlər, eyni zamanda, etno-kultural və sosial kimliyin qorunması üçün vacib indikatorlardır və onların sistemli təhlili regionun elmi və mədəni irsinin obyektiv şəkildə qiymətləndirilməsini təmin edir. Bu məqalədə Qərbi Azərbaycanın toponimikasının əsas xüsusiyyətləri sistemləşdirilir, tarixi mənbələr əsasında toponimlərin mənşə və yayılma arealı araşdırılır, Sovet və postsovet dövründə həyata keçirilmiş ad dəyişikliklərinin mahiyyəti elmi əsaslarla izah olunur. Bundan əlavə, toponimlərin qorunması və bərpası regionun tarixi-mədəni irsinin öyrənilməsi və gələcək nəsillər üçün kollektiv yaddaşın saxlanması baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Əsas hissə: Qərbi Azərbaycan ərazisi antik dövrlərdən türk mənşəli etnosların yaşadığı məkan kimi tanınır. "Qarakilsə", "Göyçə", "Zəngibasar", "Dərələyəz", "Ağbaba", "Uluxanlı", "Soylan", "Sürməli" kimi adlar fonetik və morfoloji baxımdan türk dilinin qədim laylarını əks etdirir (Baskakov, 1981).

"Göyçə" – türk dillərində "göy, mavi" söz kökü ilə bağlı olub su obyektlərinin adlandırılmasında geniş yayılmışdır. "Ağbaba" – etnotoponim olub Oğuz türk tayfası olan Ağbaba boyunun adını daşıyır. "Dərələyəz" – "ləyəz" (ləz) sözünün "dar dərələr" mənasını ifadə etməsi ehtimal olunur.

Bu adlar bölgənin etnik, təsərrüfat və coğrafi xüsusiyyətlərini özündə qoruyur. Həmçinin, onların morfoloji və fonetik strukturu qədim türk dillərinin lokal dialekt xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün əhəmiyyətli mənbə rolunu oynayır. Toponimlərin semantik qatları yalnız coğrafi xüsusiyyətləri deyil, eyni zamanda, bölgənin sosial və mədəni həyatını əks etdirir. Qədim türk mərhələsində yaranmış bu yer adları, sonrakı dövrlərdə toponim dəyişikliklərinə baxmayaraq, etnik kimlik və tarixşünaslıq baxımından mühüm indikator olaraq qalır.

Həmçinin, bu toponimlər regionun tarixi-mədəni xəritəsinin reconstruct edilməsində və müqayisəli filoloji tədqiqatlarda əsas mənbə kimi istifadə olunur.

XI-XIV əsrlərdə Səlçuqlar, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular və digər türk siyasi birlikləri dövründə regionun toponimləri daha da türkləşmiş, məskunlaşan tayfaların adları toponimik sistemdə mühüm yer tutmuşdur (Gündoğdu, 2005). Məsələn, "Zəngibasar" – "zəngi" (oğuz tayfası) + "basar" (yurd, məskən), "Şörəgil" – Şirakel / Şuragel türk tayfa konfederasiyasının adı ilə bağlıdır. "Kəvər", "Köprülü", "Qurdqala" və s.

Bu dövrdə yaranmış toponimlər yalnız etnik və tayfa mənsubiyyətini əks etdirməklə kifayətlənmir, o cümlədən, məskunlaşma sahələrini və regionun coğrafi xüsusiyyətlərini əks etdirir. Toponimlərin morfoloji strukturu, sufiks və prefikslərin istifadəsi Orta əsrlərdə türk dilinin lokal dialekt xüsusiyyətlərini araşdırmaq üçün qiymətli məlumat mənbəyidir. Bundan əlavə, tayfa adlarının qorunması, bölgədəki siyasi və sosial təşkilatlanmanı öyrənmək üçün vacib indikator rolunu oynayır. Toponimlərin analizində fonetik və semantik təhlilin aparılması, tarixi mənbələrin və arxiv sənədlərinin qarşılıqlı müqayisəsi, regionun etnik və mədəni xəritəsinin dəqiqləşdirilməsinə imkan verir. Bu sahədə aparılan tədqiqatlar müasir toponim dəyişikliklərinin tarixi kontekstdə qiymətləndirilməsinə də zəmin yaradır.

XIX yüzillikdən başlayaraq Qərbi Azərbaycan ərazisinə Cənubi Qafqaza köçürülən erməni əhalisi ilə bağlı demoqrafik dəyişikliklər toponimik sistemə təsir etməyə başlamışdır. Lakin bu dövrdə kütləvi ad dəyişiklikləri həyata keçirilməmişdir. Bu mərhələdə əsas dəyişikliklər əksər hallarda məskunlaşan yeni qrupların yaşayış yerlərinin lokal adlarının mənimsənilməsi və bəzi kiçik modifikasiyalarla məhdudlaşır. Toponimlər əhalinin etnik və sosial tərkibini əks etdirir və bölgənin tarixi demoqrafik vəziyyətinin öyrənilməsi üçün dəyərli məlumat mənbəyi rolunu oynayır.

Sovet hakimiyyəti illərində (1930-1988) Qərbi Azərbaycan bölgəsində minlərlə türk mənşəli yer adı dəyişdirilmişdir (Əliyev, 2007). Bu dəyişikliklər ideoloji məqsədlərlə əsaslandırılmış və Sovet senzurası tərəfindən dəstəklənmişdir. Yer adlarının dəyişdirilməsi, həmçinin, tarixi-mədəni yaddaşı manipulyasiya etməyə və bölgədə yeni siyasi və etnik nizamı möhkəmləndirməyə xidmət etmişdir. Toponimlərin sistemli dəyişdirilməsi yalnız coğrafi göstəriciləri deyil, habelə, mədəni və etnik kimliyin formalaşmasını hədəfləmişdir. Bu proses nəticəsində, tarixən türk mənşəli olan çoxsaylı toponimlər ya tamamilə yox edilmiş, ya da yeni ideoloji kontekstə uyğun olaraq dəyişdirilmişdir. Sovet dövrü toponimik siyasətinin təhlili, həm arxiv materialları, həm də müasir xəritələrin müqayisəsi ilə aparılmalı və regional tarixi, etnoqrafik və mədəni aspektlərdə dərin izahlar təqdim etməlidir.

XIX-XX əsrlərdə Qərbi Azərbaycanda həyata keçirilmiş toponim dəyişiklikləri, əsasən, siyasi məqsədlərə xidmət etmiş və türk mənşəli tarixi-coğrafi adların sistemli şəkildə dəyişdirilməsi ilə nəticələnmişdir. Bu proses çərçivəsində bir çox qədim yer adları yeni erməni mənşəli və ya Sovet ideologiyasına uyğunlaşdırılmış adlarla əvəz edilmişdir. Məsələn, Qarakilsə toponimi Sevan adı ilə dəyişdirilərək bölgənin ermənilləşdirilməsi siyasətinə uyğunlaşdırılmışdır. Uluxanlı toponimi Metsamor adı ilə əvəz edilmiş və bu dəyişiklik türk etnosuna aid izlərin aradan qaldırılması məqsədi daşımışdır. Amasiya toponimi fonetik cəhətdən erməni tələffüzünə uyğunlaşdırılaraq yenidən formalaşdırılmış, Zəngibasar isə Masis adı ilə əvəz edilmişdir ki, bu da, erməni mifoloji-simvolik sisteminin yer adlarına tətbiqi siyasətinin bir hissəsi olmuşdur. Tədqiqat göstərir ki, bu kimi dəyişikliklər tarixi-coğrafi reallıqların təhrifinə, eləcə də, bölgənin etnik-mədəni yaddaşının sistemli şəkildə zəiflədilməsinə xidmət etmişdir.

1991-ci ildən sonra, Sovet İttifaqının dağılmasından sonra Qərbi Azərbaycan regionunda toponimlərin bərpası prosesi başlamışdır. Bu dövrün əsas məqsədi tarixi və mədəni yaddaşı qorumaq, itirilmiş türk mənşəli yer adlarını müəyyən etmək və onları sistemli şəkildə elmi təsnifata cəlb etmək olmuşdur (Kadmon, 2004). Bərpa prosesində arxiv sənədləri ilə yanaşı tarixi xəritələr, ədəbiyyat mənbələri və yerli əhali yaddaşı əsas mənbə kimi istifadə edilmişdir.

Elmi təsnifat çərçivəsində toponimlər mənşə, semantik struktur, fonetik və morfoloji xüsusiyyətlərinə görə qruplaşdırılmışdır. Bu yanaşma, yer adlarının tarixini bərpa etməyə, həmçinin, onların etno-linqvistik və mədəni məna qatlarını anlamağa imkan verir. Postsovet dövründə aparılan araşdırmalar göstərir ki, bəzi adların bərpası tam reallaşmasa da, sistemli iş nəticəsində bölgədəki tarixi-mədəni toponimik xəritə tədricən formalaşır. Toponimlərin elmi təsnifatı, yalnız coğrafi və lingvistik aspektləri deyil, o cümlədən, sosial və mədəni konteksti əhatə etməlidir. Bu, tarixçilər, dilçilər və regional tədqiqatçılar üçün qiymətli resurs kimi çıxış edir. Nəticədə, postsovet dövrü toponimik bərpa siyasəti, Qərbi Azərbaycanın tarixi-mədəni irsinin qorunması və gələcək nəsillər üçün obyektiv tarixi məlumatın təmin edilməsi baxımından mühüm rol oynayır.

Qərbi Azərbaycanın toponimik sistemi müxtəlif semantik kateqoriyalara bölünür və bu kateqoriyalar regionun coğrafi, etnik və mədəni xüsusiyyətlərini əks etdirir. Coğrafi xüsusiyyətlərə aid toponimlər, əsasən, təbii landşaftı, relyefi və su obyektlərini təsvir edən adlardır; Göyçə, Ağsu və Qaraçanta kimi adlar bu qrupa daxildir. Etnotoponimlər bölgədə yaşamış türk tayfalarının və nəsillərinin adını daşıyan toponimlərdir və Ağbaba, Kəngərli, Qarapapaq kimi nümunələr bu kateqoriyanı təmsil edir. Antroponim mənşəli toponimlər insan

adları, titul və ya soyadlarla bağlı olub Uluxanlı, Abbasqulular və Hüseynqala kimi adlarda özünü göstərir. Təsərrüfat və təsviri xarakterli toponimlər ərazidəki məşğulluq sahələrini və ya təsviri xüsusiyyətləri əks etdirir; Qurudərə, Sürməli və Kərpicli buna misaldır. Tarixi-siyasi mənşəli toponimlər isə bölgənin siyasi tarixində mühüm rol oynamış hadisələr, qurumlar və abidələrlə əlaqəlidir; Qarakilsə, Saray və Xarabaşen kimi adlar bu qrupa daxildir (Kadmon, 2004; Əlizadə, 1990).

Əlavə olaraq, toponimlərin morfoloji və fonetik strukturu, onların semantik mənalarının təhlilində mühüm rol oynayır və dilin tarixi inkişafını əks etdirir (Baskakov, 1981). Semantik kateqoriyaların qarşılıqlı əlaqəsi regionun mədəni və sosial həyatının təhlilində vacib indikator kimi çıxış edir. Toponimlərin struktur və funksional xüsusiyyətlərinin müqayisəli tədqiqi, həmçinin tarixi dövrlərdəki demoqrafik dəyişikliklərin və siyasi hadisələrin əks olunmasını göstərir (Gündoğdu, 2005). Nəticədə, Qərbi Azərbaycanın toponimikasının sistemli analizi yalnız dil və coğrafiya aspektində deyil, etno-mədəni və tarixi kontekstin bərpasında da elmi əhəmiyyətə malikdir (Əliyev, 2007).

Aydındır ki, toponimlərin dəyişdirilməsi təkcə dilçilik deyil, eyni zamanda, mədəni irs və tarixi yaddaş məsələsidir. Türk mənşəli adların sistemli şəkildə aradan qaldırılması bölgənin tarixi demoqrafik mənzərəsinin təhrifi, etnik kimlik göstəricilərinin zəiflədilməsi, mənbəşünaslıq problemləri və arxiv, xəritə materiallarında uyğunsuzluqlara səbəb olmuşdur (Smith, 2015). Bu proses cəmiyyətin kollektiv yaddaşına təsir edərək yerli əhalinin öz tarixi ilə əlaqəsini də zəiflədir. Toponimika sahəsində aparılan tədqiqatlar göstərir ki, yer adlarının dəyişdirilməsi ənənəvi mədəni yaddaşı parçalayır və toplumun tarixini yenidən qurmağa xidmət edir (Kadmon, 2004). Belə dəyişikliklər, xüsusilə, çoxetnik bölgələrdə yerli mədəni irsin, tarixiliyin qorunması baxımından ciddi problemlər yaradır. Nəticədə, toponim dəyişiklikləri yalnız coğrafi işarələrin dəyişdirilməsi deyil, həmçinin, sosial və mədəni proseslərin manipulyasiyasına çevrilir. Bu kontekstdə, tarixi mənbələrin düzgün interpretasiyası və arxiv materiallarının analizi daha əhəmiyyətli olur ki, bu da onların dəyişdirilmiş adlarının orijinal kontekstini bərpa etməyə imkan verir.

Nəticə: Qərbi Azərbaycanın toponimik sisteminin tədqiqi göstərir ki:

1. Regionun yer adları əsasən türk mənşəlidir və bu, minilliklər boyu bölgədə mövcud olmuş etnik-mədəni varlığın göstəricisidir.
2. XX əsrdə həyata keçirilmiş genişmiqyaslı toponim dəyişiklikləri siyasi xarakter daşımış və tarixi-mədəni yadigarı ciddi şəkildə deformasiyaya uğratmışdır.
3. Toponimlərin bərpası və elmi təsnifatı regionun tarixinin obyektiv şəkildə öyrənilməsi üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Əlavə olaraq, vurğulayaq ki, toponimik dəyişikliklərin sistemli şəkildə sənədləşdirilməsi və arxiv materiallarında qeyd edilməsi gələcək nəsillər üçün tarixi məlumatın qorunmasına xidmət edir. Yer adlarının etno-mədəni kontekstində təhlili regionun mədəni irsinin öyrənilməsi və müqayisəli tarixşünaslıq araşdırmaları üçün əsaslı bazadır. Həmçinin, beynəlxalq toponim standartlarına uyğun bərpa və təsnifat işləri, regional və qlobal elmi əməkdaşlıq üçün imkanlar yaradır. Tədqiqat nəticələri onu deməyə əsas verir ki, müvafiq idarələr və elmi qurumlar birgə layihələr həyata keçirərək toponimlərin sistemli şəkildə qorunması və bərpasını təmin etməlidir. Nəticədə, toponimik bərpa və sənədləşdirmə yalnız tarixi faktların qorunması deyil, eləcə də, bölgədə mədəni kimliyin gücləndirilməsinə və sosial yaddaşın bərpasına töhfə verir.

QAYNAQLAR

Baskakov, N. (1981). *Тюркские языки.* Москва.

Əliyev, V. (2007). *Qərbi Azərbaycan toponimləri və onların tarixi.* Bakı: Elm.

Əlizadə, M. (1990). *Azərbaycan toponimikasının əsasları.* Bakı.

Gündoğdu, F. (2005). *Anadolu ve Kafkasya'da Türk yer adları.* Ankara.

Kadmon, N. (2004). *Toponymy: The Lore, Laws and Language of Geographical Names.* New York.

Smith, A. (2015). *Political Geography of Place Renaming.* London.

Gülsümxanım HASİLOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
gulsumxanim@rambler.ru
https: //orcid.org/0009-0000-3472-7185

FOLKLOR VƏ KİMLİK KONTEKSTİNDƏ QƏRBİ AZƏRBAYCANDA NOVRUZ ADƏT-ƏNƏNƏLƏRİ

Summary. The study of the folklore of Western Azerbaijan has always been among the most important and topical issues, particularly after the complete deportation of Azerbaijanis from the territories of present-day Armenia. This is because the verbal heritage preserved in the memories of people who were displaced from their native lands and subjected to material and physical violence also faced the danger of being forgotten and lost. For this reason, intellectuals from Western Azerbaijan who became refugees primarily focused their attention on the preservation, collection, and publication of folklore. Western Azerbaijan has consistently been one of the regions distinguished by its spiritual culture and the richness of its oral literature. The timely collection and study of this rich spiritual heritage constitute an important and urgent task. Over the centuries, our people formed their national identity, traditions, and cultural values in this land. The folkloric milieu of Western Azerbaijan represents an integrated complex of the ethnos's history, culture, and national identity as a whole. Based on folkloric materials collected from narrators originating from Western Azerbaijan, the article provides a comprehensive examination of the Nowruz holiday, giving special attention to the ancient folk beliefs observed during this celebration. It also discusses the rituals performed during the chillas and Tuesdays (Charshanbas), as well as the divinations and games practiced on the last Tuesday of Nowruz."

Key words: Western Azerbaijan, folklore, the Nowruz holiday, Tuesdays (Charshanbas), people, beliefs, traditions.

İrəvan Ermənistana Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti yarananda,
məhz Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti tərəfindən verilmişdir.
İrəvan xanlığında yaşayan insanların əksəriyyəti azərbaycanlı idi.
Zəngəzur mahalında yaşayanların hamısı azərbaycanlı idi.
Ona görə tarixi baxımdan da bu, bizim torpağımızdır.

İlham Əliyev Azərbaycan Respublikası Prezidenti

Qərbi Azərbaycan folklorunun öyrənilməsi hər zaman, xüsusilə azərbaycanlıların indiki Ermənistan torpaqlarından tam deportasiyasından sonra ən mühüm və aktual məsələlərdən olmuşdur. Çünki öz doğma torpaqlarından didərgin düşmüş, maddi və fiziki zorakılığa məruz qalmış insanların sinələrində daşıdıqları söz xəzinəsi də unudulmaq, itib batmaq təhlükəsi ilə üzləşmişdir. Qərbi Azərbaycan hər zaman öz mənəvi mədəniyyəti ilə, sözlü ədəbiyyatının zəngiliyi ilə fərqlənən bölgələrdəndir. Bu zəngin mənəvi mədəniyyətin zamanında toplanması, öyrənilməsi vacib və aktual məsələlərdən olmuşdur. Həmin xəzinəni qorumaq, toplamaq, gələcək nəsillərə çatdırmaq ziyalılar qarşısında duran ən əsas vəzifələrdən biridir.

24 dekabr 2022-ci il tarixində Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin Qərbi Azərbaycan icmasının inzibati binasında bir qrup ziyalılarla keçirdiyi görüş və bu görüşdə müzakirə olunan məsələlər Qərbi Azərbaycan mənəvi mədəniyyətinin və folklorunun bu məsələlər içərisində əhəmiyyətli yerlərdən birini tutduğunu göstərir.

Qərbi Azərbaycan təkcə coğrafi bir məkan deyil, həm də xalqımızın tarixində mühüm rol oynamış strateji bir bölgədir. Əsrlər boyunca xalqımız burada öz milli kimliyini, adət-ənənələrini və mədəni dəyərlərini formalaşdırmışdır. İrəvan, Göyçə, Zəngəzur, Ağbaba, Dərələyəz kimi bölgələr yalnız coğrafi adlar deyil, min illər boyu mövcud olmuş bir mədəniyyətin, yaşayış tərzinin və tarixi irsin nişanəsidir.

Xalqımızın ən qədim bayramlarından olan "Novruz" yazın gəlməsini, təbiətin oyanışını, dirilməsini ifadə edir. "Yeniləşmə", "dirilmə" mənalarında mövsümü bayramların sırasında "Novruz" daha qədim, əski yaradılış-dünyanın nizama salınmasında xaosun kosmosa çevrilməsi mifologemindən qaynaqlanır. Hələ əski zamanlardan insanları bir-birinə yaxınlaşdıran, xoş ovqat bəxş edən, bütün Türk dünyasının diriliş ─ oyanış bayramıdır Novruz!

Hər bir xalqın özünəməxsus milli bayramları vardır. Azərbaycanlılar minilliklər, əsrlər boyu Novruz bayramını daha təmtəraqlı formada keciriblər. Mənəvi mədəniyyətimizin ayrılmaz hissəsi olan milli bayramlarımız xalqımızın həyatında və məişətində mühüm yer tutur.

Novruzun milli tərəfləri ilə bağlı olduğunu, bayramın millilik qaynağı olmasından doğduğunu bildiyimiz üçün onun qorunması, ənənələrinin öyrənilməsini çox vacib hesab edirik.

Bu gün ümummilli bayram statusu qazanmış Novruz bütün dünyada tanınır. 2009-cu ildə Novruz bayramının YUNESKO-nun qeyri-maddi mədəni irs siyahısına daxil edilməsini, bir il sonra isə Birləşmiş Millətlər Təşkilatı tərəfindən martın 21-nin "Beynəlxalq Novruz günü" elan edilməsini bu sevimli xalq bayramına beynəlxalq miqyasda verilən ən böyük qiymət kimi dəyərləndiririk.

Qərbi Azərbaycanda keçirilən Novruz mərasimlərində bölgə üçün spesifik çalarlılıq özünü göstərib. Novruza qədər çillə çıxarmaq, çərşənbələr, yumurta döyüşdürmə, yumurta boyama, baca-baca, kosa-kosa, Novruz falları və s. mərasimlər Qərbi Azərbaycan bölgəsində yüksək səviyyədə keçirilirdi.

Görkəmli alim M.H.Təhmasib Novruz bayramını xüsusi olaraq araşdırmış onun xarakterik xüsusiyyəti haqqında ətraflı məlumar vermişdir. Çillələrlə bağlı tədqiqatçılar arasında müxtəlif fikirlər vardır. Bu baxımdan alimlərin çillələrlə bağlı fikirləri maraqlıdır.

M.H.Təhmasib Novruz bayramı ərəfəsində çillələrin vaxt ardıcıllığına öz münasibətini belə bildirirdi:

"Qədim etiqadlara görə qış çillələrə bölünür. Bunlardan birincisi qışın girməsi ilə başlanan böyük çillədir ki, qırx gün davam edir. İkincisi xalqın öz ifadəsi ilə deyilsə, "qışın oğlan çağı"dır ki, kiçik çillə adlanır və böyüyün yarısı qədər, yəni iyirmi gün davam edir. Nəhayət, qışın son ayı gəlir ki, bu da hər biri yeddi gündən ibarət olan dörd balaca çilləyə bölünür. Bu bölgünün əsaslandığı yeddi və qırx rəqəmlərinin müqəddəsliyi islamiyyətdən də, zərdüştlikdən də çox qədimdir. Son ayın dörd yeddigünlük çilləyə bölünməsi isə ümumiyyətlə, təbiətin dörd əsas ünsürdən ibarət olması etiqadına əsaslanır" (Təhmasib 2005: 73).

Novruz bayramı ərəfəsində qeyd edilən çillə çıxarma bayramı, çillələrin vaxt ardıcıllığı ilə bağlı görkəmli alim Əzizə Cəfərzadə də belə münasibətini bildirirdi: "Çillə çıxarma bayramı təbiətlə bağlıdır. Ən uzun gecə şəbi-yelda gecəsində qaranlıqla bağlı tapmacalar, yanıltmaclar, rəvayətlər söylənər, əylənər, şeirlər oxuyardılar. 40 günlük böyük çillə dekabrın 21-də girir, yanvarın 31-də qutarır və 20 günlük kiçik çillə başlanır" (Cəfərzadə 2001: 160).

Çillə çıxarmaq kiçik çillənin çıxması, qışın soyuğundan, acılığından xilas olmaq münasibətilə keçirilən bayramdır. Bilirik ki, çillə çıxarmaq bayramının ağrılı-acılı kiçik çilləyə vida, baharın gəlməsini, Novruzun yaxınlaşmasını bildirir.

Qərbi Azərbaycan bölgəsindən toplanan materiallardan məlum olur ki, söyləyicilər kiçik çillənin son gecəsi cəmlə torpağa düşər deyərdilər. Yəni yeni nəfəs almağa başlayır."Bunnan sora cəmlə suya, oda, havıya düşərdi. Bu müddətdə yəni bayrama qədər həyət-baca təmizdənər ev-eşih səliqə-səhmana salınardı. Bayramqabağı bütün evlərdə evtökmə və ya paltartökmə mərasimi icra olunardı. Bunu bayram qarşılamağın ilk şərti hesab edərdilər" (AFA İrəvan çuxuru folkloru, X, 2004: 53).

Ağbaba mahalından olan söyləyicidən toplanmış folklor mətnlərindən də məlum olur ki, "Ağbabada kiçik çillədə "çillə çıxarmaq" da çox sınaqlı, gərəkli hesab edilirdi. Bu, adətən, yeniyetmələr tərəfindən icra edilərdi. Kiçik çillədə çillə çıxarmaq üçün qızları qab götürüb su gətirməyə göndərirdilər. Qız suyu yolda gətirəndə də, qaba tökəndə də danışmamalı idi. Ona "lal gəlin" deyərdilər. Suyu qaba tökən kimi xam iynə, xam pambıq dötürərdilər. İynənin ucuna pambıq dolayıb qarşı-qarşıya iki iynəni suya salardılar. Əgər iynələr başbaşa toqquşsa, o zaman niyyət edənin arzusu çin olardı. İynələr toqquşmasa, suya batsa, bunun əksi sayılardı" (AFA Ağbaba folkloru VIII 2003: 29).

Əslində, çillələr qurtarandan sonra Novruza hazırlıq başlayırdı.

Ayrı-ayrı vaxtlarda alimlər tərəfindən çərşənbələrin sıralanması ilə də bağlı müxtəlif fikirlər irəli sürülmüşdür. Bu sıralanma alimlər arasında mübahisələr doğurmuşdur. Hər bir tədqiqatçı Novruz bayramından əvvəl qeyd edilən çərşənbələləri özlərinin araşdırmalarında xalq inancları, müxtəlif miflər əsasında tədqiqata cəlb etmişlər.

Tədqiqatçı M.H.Təhmasibə görə, bu dörd ünsür hava, torpaq, su və oddur. Qədim etiqadlara görə, son ayın hər həftəsində guya ki, bu ünsürlərdən biri canlanır, oyanır, yaşamağa başlayır. Bunların hamısının dirilməsi, qızması, yeni keyfiyyət kəsb etməsi ilə də, ümumiyyətcə, təbiət oyanır, qış qurtarır, yaz başlanır. Qədim və orta əsrlər Azərbaycanında bu dörd ünsürdən hər birinin qışın əsarətindən qurtarması həmin ünsürün adı ilə bağlı olan həftənin son çərşənbəsində xüsusi bir şəkildə qeyd edilir (Təhmasib I 2010: 73).

Çərşənbələrin araşdırıcılarından biri də məhz folklorşünas alim Əzizə Cəfərzadədir. Əzizə Cəfərzadəyə görə isə bu dörd ünsür (ab, atəş, xak, bad) su, od, torpaq, yel deməkdir.

Qərbi Azərbaycanda çərşənbələr də bayram axşamı kimi çox əziz tutulur. Söyləyicilərdən topladığımız mətnlərdən məlum olur ki: "Qərbi Azərbaycanda da dörd çərşənbə olub. Deyirdilər abu, ataş, xaki, bad. Xaki, bad. İndi dəyişiy deyirlər, xak torpaxdı, bad yeldi". Burada axır çərşənbəni bayram kimi qeyd edirdilər.

Novruz milli bayramdır. Yurdumuzun hər bölgəsində xalq bu bayramı təntənə ilə qarşılayır, özünə xas adət-ənənə ilə keçirir.

Bu baxımdan Novruz bayramı Qərbi Azərbaycan bölgəsində də öz xüsusi özəllikləri ilə, mərasim və adətləri ilə icra olunurdu. Qərbi Azərbaycan bölgəsinin qədim Novruz adətlərindən biri də yaslı olanların könlünü xoş etmək, onlara arxa-dayaq olmaqdır. Bir sözlə, elin ağır günündə də, şad günündə də xalq bir olmağı bacarırdı. Beləliklə, "Əl tutmaq Əlidən qalıb" misalı bu yurdun Novruz adət-ənənələrində də öz əksini tapırdı.

Araşdırdığımız folklor materialları əsasında məlum olur ki, İrəvanda ilin son çərşənbə axşamında hamı "qəbirüstü" deyilən mərasimə çıxar, ölüləri ziyarət edər, mollalar yasın oxuyar, əhd edənnər orada adamlara şirniyyat paylıyardılar" (AFA İrəvan çuxuru folkloru X 2004: 53).

Bildiyimiz kimi, Qərbi Azərbaycanda qəbirüstü gününün keçirildiyi tarix bölgədən-bölgəyə fərqlənir. Göyçə mahalında "üçüncü çərşənbə ölü təki adlanırdı. Qəbirüstünə həmin gün gedilərdi". Dərələyəz mahalından olan söyləyici Ələkbərova Sonanın dediyinə görə, "Dərələyəz mahalında da ilaxır çərşənbədən bir çərşənbə qavax ölü çərşənbəsi olurdu. Ona Ölü Təki deyirdilər. Ölü bayramı olurdu" (Qərbi Azərbaycan folkloru, I 2023: 157). Zəngəzür bölgəsində isə "ilaxır çərşənbədən qabaxki cümə axşamı yeypur bütün kənd camaatı hamısı birdən qəbir üstünə çıxır" (Zəngəzur folklor örnəkləri II 2022: 56), Vedi rayonunda isə qəbirüstünə ziyarətə axır çərşənbədə gedərdilər. İrəvanlılarda hər il ölü bayramı (qara bayram) olurdu". Qərbi Azərbaycanın Göycə mahalının Bala Məzrə kəndində yasın birinci günü bişirilən halvaya ölü gözü deyilir. Toğluca kəndində isə yasın birinci günü bişirilən halvaya ağız acılığı deyilir [Qərbi Azərbaycan folkloru, III 2024: 67]. İrəvan Çuxurundan olan söyləyicinin məlumatına görə "ziyarətçilər qəbirüstünnən qayıtdıxdan sonra kənddə ili çıxmamış rəhmətə gedənnərin evlərinə gedib, başsağlığı verərdilər" (AFA, İrəvan Çuxuru Folkloru X 2004: 53).

Novruz mərasim kompleksinə daxil olan ilk su, axar su və s. inanclarda su kultuna inamın izləri aydın görünməkdədir.

İrəvandan olan söyləyicilərdən toplanmış su ilə bağlı mətnlərdən məlum olur ki, "il təhvil olunanda səhərə yaxın oğlanlar, qızlar bulaq üstünə gedirdilər. Orda hamı yuyunduqdan sonra suyun üstündən hoppanırdılar. Özləri ilə su gətirib evə çiləyirdilər" (Zəngəzur folklor örnəkləri II 2022: 55). İl təhvil olanda səhərə yaxın gətirilən ilk suyun müqəddəsliyinə, paklığına inanılmışdır.

Folklorşünas A.Hüseynovanın su ilə bağlı tədqiqatlarından belə məlum olur ki, axır çərşənbənin səhərisi gününün suyu adi su deyildir. İlkin sudur, demək, kosmoqonik yaradıcısıdır (Babək 2011: 182).

Başqa sözlə, ilk suyun möcüzəli olmasına bu bölgədə böyük inam var idi.

Xalq arasında Novruz bayramı və axır çərşənbə zamanı müxtəlif fal açmalar da həyata keçirilirdi. Zəngəzur mahalından toplanmış folklor mətnlərindən məlum olur ki, bu bölgədə axır çərşənbə günü su ilə bağlı müxtəlif fallar icra edilir. Bu fala nəzər yetirək: "Qızdar ilaxır gecəsi üzüy falı eliyirdilər. Qızıl üzüyü ipdən sallıyırdılar, salırdılar stakanda suyun içinə. O üzüy necə dəfə fırranırsa, deməli o qadar vaxtdan sora saa nişannı gələjey, nə niyət eliyirsən də. Niyyətin tutajey-tutmuyujey, onu orda yoxluyurdular. Bını qədir saxlıyan gejə eliyirdilər" (Zəngəzur folklor örnəkləri, I, 2022: 57).

Ağbaba mahalından olan söyləyicidən toplanmış folklor mətnlərindən məlum olur ki, "ilin təhvil olunduğu günü hamı çox erkən qalxar, bulaqdan evə dinməzcə su gətirər, mustuğun içindən bir neçə daş götürərdilər. Suyu evə gətirən kimi evin bir küncünə bir qədər su çiləyib bir daş atar, yağ küpəsinin yanına da bir daş qoyardılar. Mal-qoyunun üstünə də azca su çilənərdi. Su çilənmək aydınlıq, daş qoymaq isə bərəkətin, xoşbəxtliyin evdə, ocaqda qalması deməkdir. Həmcinin il təhvil olan gecə "sulaşmaq" deyilən mərasim də olardı. Bu vaxt evdə yatanın üstünə su çilənərdi. Bu tənbəlliyin aradan qalxması, adamların da ayıq olmasını arzulamaq idi. Heç kəs su çiləməyə görə narazılıq edə bilməzdi, təbii ki, el adəti idi" (AFA Ağbaba folkloru VIII 2003: 31).

Göyçə bölgəsində də axır çərşənbədə "sulaşmaq" deyilən mərasim olardı. Burada da sulaşmaq zamanı bir-birinin üstünə su atardılar ki, aydınlıq olsun. Sulaşmaq mərasimi Dərələyəz, Ağbaba və Göycə mahalları üçün də xarakterik idi.

Qərbi Azərbaycanın çoxlu sayda folklor bölgəsi var idi. Bu folklor bölgələridə məhəlli folklor xüsusiyyətinə görə də fərqlənir.

Qərbi Azərbaycanda toplanılan folklor materialları əsasında Novruz bayramında fal əyləncələrini hər bölgədə müxtəlif olduğunu görürük.

Zəngəzur bölgəsində Novruz bayramı və axır çərşənbədə icra olunan su ilə bağlı fala nəzər yetirək: "Bir qız iki boş nəlbəkini əlində tutur. Gedib qonşunun qapısını döyür. Qonşu qapını açır. Qız da heç zat dillənmir. Ev yiyəsi gəlir nəlbəkinin birinin içinə su tökür. Ona su falı da deyillər. Niyyətin hansı nəlbəkiyə tutmusansa, ora su töksə, deməli, niyyətin qəbul olunujey. Qız da nəzərdə tutur ki, işim düzəlsə, ya maa nişan olsa, ya oğlum olsa, məsələn, tutduğum niyyət alınsa, sağ əlimdəki qaba-nəlbəkiyə töksün. Tutmasa, sol əlimdəki nəlbəkiyə töksün. Nəlbəkini tutannan asılıdı da, isdiyir ürəyində sağdakını tutur, isdiyir soldakını. Niyyəti tutajeysə, həmin nəlbəkiyə su tökülür, tutmursa o biri nəlbəkiyə tökülür" (Zəngəzur folklor örnəkləri II 2022: 59).

Qərbi Azərbaycanın Ağbaba mahalından olan söyləyicidən toplanmış mətndən məlum olur ki, ilaxır çərşənbədə icra olunan su ilə bağlı falın digır versiyası da vardır: "Çərşənbə axşamında bir qab suya bir neçə cavan üzük salırdı. 10-11 yaşlı bir oğlanın gözlərini bir qırmızı parça ilə bağlayırdılar. Bundan sonra oğlan əlini qaba atıb bir üzük çıxarırdı. Həmin vaxt kimin üzüyü ilk dəfə çıxsa, onun mətləbi hasil hesab olunurdu.

Qərbi Azərbaycanın Ağbaba mahalından toplanmış folklor materiallarından məlum olur ki, Novruz bayramında icra olunan digər fal əyləncələri də keçirilirdi. Çərşənbə axşamında evin tavanını unla naxışlar, otaqları silib-süpürərdilər. Bir neçə çubuğu bir-birinə köndələninə iplə sarıyıb çatma düzəldərdilər. Onun üstündə

10-11 yaşlı bir oğlanı oturdurlar. Onun qabağına bir qabda su və güzgü qoyurdular. Elə edirdilər ki, güzgünün işığı suyun içinə düşsün. Bundan sonra oğlanın başına bir qırmızı parça örtürdülər. Cavanlar növbə ilə ürəklərində bir qızı niyyət eləyib parçanı qaldırar, oradan suyun içinə baxardılar. Guya bu zaman suda kimin əksi görünsə, o qız oğlanın butası sayılardı" (AFA, Ağbaba folkloru, VIII, 2003: 30).

Qərbi Azərbaycanın Göyçə mahalından olan soyləyici Novruz bayramı və ilaxır çərşənbədə icra olunan su ilə bağlı digər faldan da belə bəhs etmişdir: "qabda suya düymə atıf bayatı oxuya-oxuya çıxartmax varıydı. Bunu ilaxır çərşənbədə axşam eliyirdilər. Hə, o bayatı nə gəlsə, oyuydu da. Hərənin bir niyyəti olardı.

Əzizinəm, nə dən var
Nə ulax var, nə dən var.
Dəyirmana getməyə
Nə ulax var, nə dən var.

Deyirdiy, aaz, sən gedənə kimi ulax da öləjəh, nejə olajax. Bu o həyətə getmədi, amma yazığ hara getdisə, kasıflınanca ömür sürdü. Elə oxunana uyğun oldu.

Bayatını kitafdan oxuyurduğ. Bayatı kitafı varıydı da. Birinə verirdilər, oxuyurdu. Bəxt açırdın da. O kitafnan bəxt açırdın. Orda nə çıxsa, onu oxuyurdun da" (Qərbi Azərbaycan Folkloru, I, 2023: 163).

Digər mətndən məlum olur ki, Qərbi Azərbaycanda "ilaxır çərşənbə gecəsi gənc oğlan və qızdar on beş-iyirmi nəfərdən ibarət dəsdə düzəldilib kəndin ayrı-ayrı yerrərində qədir saxlıyardılar. Kəndlərdə böyük damı olannarın evinə yığışırdığ.

Hər birimiz evdən ət, yağ, düyü, çörək, mer-meyvə, qoz, fındıx, və s. yığıb qədir saxlayacağımız evə aparardıx. Ev yəsi qızdarın köməyliyiynən xörək bişirməyi öz üzərinə götürərdi. Orda əsasən, plov bişirilirdi.

Qızdardan ən bacarıxlı olanını özümüzə şah seçərdiy. O da münasib olannardan özünə vəzir, vəkil seçərdi. Onnar geyinib-keçinib taxtın üstündə əyləşərdilər və yerdə qalan qızdardan dəsdə düzəldib onnara ayrı-ayrı tapşırıqlar verərdilər. Kim öz işini yarıda bilmirdisə, şah tərəfindən cəzalandırılırdı. Nəhayət, hamı süfrə başına keçib yeyib-içirdi. Qaranlıq düşərdi, bir dəstə oğlan başqa yerdə qədir saxlayannar kosa, keçəl qiyafətində gəlib oyunnar çıxardar, keçəlin mahnısını oxuyub paylarını yığar, məzəli hərəkətlər edərək oynuya-oynaya çıxıb gedərdilər.

Sonra qızdar qədir gecəsi, səhərəcən oyax qalardılar. Qızdar yanıltmac deyərdilər, yallı oynuyudular, rəqs eliyirdilər. Küpyelli oynuyurdular (yelləncək). Sonra haxışta, "gülümey" deyirdilər. Səhərəcən çal oynasın kəndi başına alardı.

Səhərə yaxın-il təhvil olunanda gedirdiy bulağ üstünə. Orda hamı yuyunurdu. Oğlannar ayrı yerdə, qızdar ayrı yerdə. Arxın üstündən hoppanırdılar. Su aydınnıxdı da. Sonra hamı əl-üzünü yuyurdu, deyirdi ki, dərdim-bəlam getsin bu suynan, xoşbəxt olum bu sunan. Bu arzuları eliyə-eliyə, sonra hava işıxlananda hər kəsən çıxıb gedirdi evinə. Özümüznən su gətirib evə çiləyərdiy" (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 55).

İrəvandan olan söyləyici Novruz bayramı adətlərindən belə bəhs edirdi: "İlaxır çərşənbədə küçələrdə tonqallar çatılır, adamnar "Atıl-batıl çərşənbə, bəxtim açıl çərşənbə", "Ağırrığım-uğurruğum bu odun üstünə" deyib tonqalların üstünnən tullanardılar. Uşaxlar isə neçə günnən bəri hazırradıxları lopalara od vurub, var güjdəriynən fırradıb göyə uçurardılar. Göy üzü işiga qərq olardı (AFA, İrəvan çuxuru, X, 2004: 53).

Türklərin odu müqəddəs hesab etdikləri, oda sitayiş etdikləri tarixən məlumdur. B.Ögələ əsasən: "Göytürk əfsanələri odu icad edən atalarına böyük əhəmiyyət verir və onu müqəddəsləşdirirdi" (Ögəl, 2006: 67).

Novruz mərasim kompleksində od elementi əsasdır. Qərbi Azərbaycanda od çərşənbəsində tonqallar qalanırdı, ocaqlarda qazan asılırdı.

Qərbi Azərbaycan bölgəsinin Novruz bayramı və çərşənbələrində icra edilən fala nəzər yetirək: "Deyirlər ki, iki dənə karandaşı-qırmızı, qara karandaşı, bir də yumurtanı qoyurdular bar ağajının dibinə. Sora səhər tezdən hava işığlananda gedib baxırdılar. Kimsə deyirdi ki, filankəsin yumurtasına qırmızı xət çəkiblər. Deyirdilər, hə, bının gələcəyi yaxşı olajey" (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 59).

Qərbi Azərbaycan bölgəsindən olan söyləyicilərin dediyinə görə, Novruz bayramında icra edilən bu falın başqa bir variantı da var: "Yumurtanı qoyurdular bir ağacın dibinə. Yanına da qırmızı, qara karandaş qiyurdular. Niyyət eliyirdilər. Onda deyirdilər ki, yumurtaya qırmızı xət çəkilsə, hə, deməli, bunun taleyi yaxşı gələjey, qara çəkilsə, deməli, taleyi pis gəlir" (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 58).

Novruz bayramı axşamı və ilaxır çərşənbə zamanı qızlar, gəlinlər fal açardılar. Onlar axır çərşənbədə su-iynə, üzük, düymə, qulaq falına baxardılar. Bu falların hər bölgələrimizdə müxtəlif variantları vardır.

Novruz bayramı axşamı və ilaxır çərşənbə zamanı daha çox icra edilən fallardan biri də qulaq falıdır. Bu fal hamıya məlumdur: niyyət tutulub qapıya yaxınlaşılır və eşidilən ilk söz və ya cümlə yozulur. İrəvandan olan söyləyici bu inancı nümunə əsasında belə izah edir: "Axır çərşənbədə qızdar niyyət tutub qapı-pusduya çıxar, belə güman edərdilər ki, eşitdihləri ilk söz onnarın qismətinnən xəbər verir. Buna görə də həmin axşam evdə hamıya tapşırardılar ki, ancax xoş sözlər deyin, birdən qapı pusduya çıxan olar. Uşaxlar da zarafatnan tez-tez bərhdən deyərdilər": "Allah muradınızı versin!" (AFA, İrəvan Çuxuru folkloru, 2004: 54).

Qərbi Azərbaycandan olan söyləyicilərdən toplanılan folklor materiallarından məlum olur ki, Novruz bayramında və axır çərşənbədə qeyd olunan, yuxarıda haqqında danışdığımız fal əyləncələri digər bölgələrdə də eynisi ilə, ya da bir az fərqli variantda icra olunur (Bakıda, Şirvan bölgəsində və Qarabağ bölgəsində və s.).

Göründüyü kimi, Qərbi Azərbaycan bölgəsində də Novruz bayramında və ilaxır çərşənbədə yuxarıda haqqında danışdığımız iynə, su, qulaq falları daha geniş şəkildə icra olunurdu.

Apardığımız araşdırmalardan, topladığımız folklor materiallarından məlum olur ki, Novruz bayramında və ilaxır çərşənbədə icra olunan fal əyləncələri bölgələrimizdə müxtəlifdir. Bəzi bölgələrimizdə "Açar salma", "qulaq fal"ı kimi də qeyd olunur. Bayram axşamında səhərə doğru, inanca görə, Allah insanların arzu, istəklərini daha yaxından dinləmək məqamında həyata keçirilən "qulaq falı" və "üzük falı" gələcəyin, tutulan niyyətin yaxşı, yaxud pis mövqeyə yönələcəyini ifadə edir.

Xalq arasında Novruz bayramı axşamı və ilaxır çərşənbə zamanı "Vəsfi-hal" falı daha çox həyata keçirilən fallardan biridir. Falın şeirlə birləşməsi nəticəsi olaraq xalq ədəbiyyatımızda yaranmış "vəsfi-hal" növüdür. "Vəsfi-hal"-a aid bir neçə nümunə: "Məclis qurulur, ortalığa bir badya su qoyulur, üstünə də yaylıq salınır. Yaxşı niyyətlər bilən bir nəfər badyanın yanında oturur. Iştirak edənlərin hərəsi badyaya üzük, sırğa salırlar. Badyanın yanında oturan bir bayatı deyir, badyadakı əşyalardan birini çıxardır. Bir adət olaraq bu zaman bayatı deyən, yaxşı nəticələr verən bayatılar deməyə çalışır. Sonra deyilmiş bayatı ilə həmin əşyanın sahibinin niyyəti arasındakı oxşayış təyin edilir. Yəni deyilmiş bayatı tutulmuş niyyətin cavabı olur. "Vəsfi-hal"lar bəzən niyyət etmiş adamı gizli sirlərdən də xəbərdar edir:

Qızılgülü dərərlər,
Pünhan yerə sərərlər,
Ortamızda çuğul var,
Səni məndən elərlər.

Bu fal niyyət etmiş adamla sevgilisi arasında çuğul olduğunu xəbər verirdi" (Təhmasib, I, 2010: 82).

Yaxşıya yozulan bayatı çıxsa, qızlar sevinərdilər. İnanırdılar ki, muradlarına yetişəcəklər.

Novruz bayramında və ilaxır çərşənbədə pis söz danışmaq olmaz. Kimsə bunu eşidər, falı pis alınardı. Bütün il uzunu nə narahatçılığı olsa, həmin sözə bağlayardılar.

İrəvan Çuxurundan olan söyləyici Novruz bayramının digər adət-ənənələrindən belə bəhs edir: "Novruz bayramı şənliyində xoruz, yumurta, kəl döyüşdürməh, nəhayət, pəhləvannarın güləşməsi bir adət idi. Bayrama hələ bir ay qalmış pəhləvannar üçün sıra qonağlığı düzəldərdilər. Bayramqabağı onnarı yedirdib-içirdərdilər ki, qüvvə toplasınnar. Hətta kəndin qalib pəhləvanı başının dəsdəsiynən qonşu kənddərə güləşməyə gedərdi. Qaliblərə nəmər verilərdir" (AFA, İrəvan çuxuru folkloru, X, 2004: 54).

İrəvan Çuxurunda "Novruz bayramında il təhvil olan gün çaydan xırda balıx tutub gətirər, ləyənə salıb, ətrafına səməni, şam düzər, diqqətnən balıxların hərəkətini izdiyərdilər. Balıx şiddətlə çabalıyanda, yaxud sudan atılanda alqış qopardı ki, "il təhvil oldu". Hamı bir-birini təbrik edərdi" (AFA İrəvan çuxuru folkloru X 2004: 55).

Digər rəvayətə görə isə "iltəhvil anında ağaclar bir anlığa başlarını yerə əyir. Belə deyillər ki, ildə bir dəfə söyüd ağacının budaxları başın sallıyır suya. Suya dəyir. Uşaxlar danışırdılar ki, geydiy, oturdux, gözdədiy. Söyüdün başı suya dəydi" (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 60).

Novruz bayramı Ağbaba mahalında martın sonuna qədər davam edərdi. "Mart qurtarınca qəfildən qar yağar, boran olardı. Bu cəmi 3 gün davam edərdi. Buna xalq içində "xərc-borc" və "xərc-borcdan təmizlənmə" deyərdilər. Martın sonunda bəzi yerlərə alaca düşər, danaqıran, otla örtülü təpələr üzə çıxardı. Qoyun-quzu yavaş-yavaş, mələşə-mələşə baharın sədasını alıb bu təpə və yamaclara yayılardı. "Xərc-borc" vaxtı qoyun-quzu eşiyə çıxa bilməzdi" (AFA, Ağbaba folkloru, VIII, 2003: 31).

Zəngin folklor qaynaqlarımızdan olan Qərbi Azərbaycanda Novruz bayramı ilə bağlı mətnləri araşdırarkən il təhvil olanda baca-baca adəti ilə də rastlaşırıq. "Martın 21-i "baca-baca günü" adlanır. Baca-baca adı keçmişdə evin bacasından şal sallamaqdan götürülmüşdü. Uşaqlar mart ayının 21-i gecə il təhvil gecəsi (buna Ağbabada "il təhvil gecəsi" deyirdilər) adlanırdı. Həmin gecə bütün adamlar çox erkən qalxar, bulaqdan evə dinməzcə su gətirər, bulaqdan, mustuğun içindən bir neçə daş götürərdilər. Suyu evə gətirən kimi evin hər küncünə bir qədər su çiləyib bir daş atar, yağ küpəsinin yanına da bir daş qoyardılar. Mal-qoyunun üstünə də azca su çilənməsi yaddan çıxmazdı. Su çiləmək aydınlıq, daş qoymaq isə bərəkətin, xoşbəxtliyin evdə, ocaqda qalması demək idi" (AFA, Ağbaba folkloru, VIII 2003: 30).

Söyləyicilərdən topladığlmız mətnlərdən aydın olur ki, Qərbi Azərbaycanda İlaxır çərşənbədə keçirilən oyunlar da çox maraqlı olurdu: "Qız-gəlin bir yerə yığışardıx. Həyətdəki ağajdan küp asılardı. Yelləncəyə biz "küp" deyirdiy. Ona görə də oynun adı qalıb "Küpyelli". Bunu ancax ilaxır çərşənbə axşamlarında oynuyurdular. Küp böyüy ağajdardan asılırdı. Ona qadınlar, gəlinlər, qızlar bir-bir minirdilər, otururdular. İki nəfər də hərəsi bir başda onnarı geri çəkər, sürətnən irəli itəliyərdilər. Bu vaxt küpdəki qadın şən bayatılar deyərdi. Onu yelliyənnər, qalannnar birriydə "Ha yelli-yelli-yelli"- deyərdilər. Məsələn:

Köynəyi sarı oğlan,
Ha yelli-yelli-yelli!
Könlümün yarı oğlan.
Ha yelli-yelli-yelli!

Kim ki, bayatı deyə bilmirdi, oyunnan çıxırdı. Ən çox bayatı deyən qalib sayılırdı. Bu oyunu mən uşağlıxda Qəyəlidə görmüşəm" (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 62).

Qeyd edək ki, bu oyuna Qərbi Azərbaycanın Ağbaba, Göycə bölgələrində, həmçinin Qarabağda da rast gəlinir. Qarabağda isə bu oyuna "yelləncək" deyilir. Şəki-Zaqatala regionunda yaşayan etnik qruplardan olan avarlar yazın gəlişi ilə bağlı qeyd etdikləri "Sinqili bayramı"nda da yelləncəklə bağlı xüsusi mərasim keçirirlər.

Qərbi Azərbaycan bölgəsindən olan söyləyicilərdən toplanmış folklor mətnlərində Novruz bayramında icra olunan Maral oyunundan belə bəhs olunur: "İki cavan gəlinlər, qızdar arxa-arxaya dururdular belə çöm, belə əlləri dizlərində. Arxa-arxıya bir-birrərinə yapışıxlı kimi. Biri elə bil quyruğ tərəfiydi, o biri tərəf də baş tərəfdi. O baş tərəfdə barmaxlarıynan maralın başını-zadı nəsə düzəldirdilər, elə maral başına oxşuyurdu. Başdarına da böyük kəlayağı atırdılar. Onnar bir yerdə elə cüt hərəkət edirdi ki, elə bil bir adamdı. Marala oxşuyurdu, guya maral rəqs edirdi. Müxtəlif hərəkətdərnən adamları gah güldürür, gah qorxudurdular. Bunu Novruz bayramında oynuyurdular" (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 65).

Ağbaba mahalından olan söyləyicilərdən toplanmış folklor mətnlərində "Novruz bayramında keçirilən digər oyunda bir neçə nəfər qırmızı parçaya bürünüb "dəvə" olar, zurna-balaban sədaları altında dəvəsayağı hərəkət edər, oynayardılar, rəqs edərdilər. Novruz bayramında keçirilən "dəvə-dəvə" oyunu da diqqəti cəlb edərdi. Cavanlar yarımdairə şəklində bir-birinin çuxasının büzməsində xalq oyunçularına məxsus zövqlə, məzəylə ləngərlənə-ləngərlənə oynayardılar. Bir neçə nəfər isə qırmızı parçaya bürünüb "maral" olar, qara zurnanın sədaları altında maral kimi hərəkət edərdilər" (AFA, Ağbaba folkloru, VIII, 2003: 31).

Qərbi Azərbaycanda, eləcə də Dərələyəz mahalında ta qədimdən indiyə qədər Novruz bayramında keçirilən ən məşhur oyunlardan biri də "kosa-kosa" oyunudur. "Kosa-kosa" törəniş etibarı ilə ən qədim zamanlarla bağlı olub, Novruz şənliklərində uşaq və gənclər tərəfindən icra olunurdu. Novruz deyəndə ilk yaddaşımıza gələn Kosa ilə Keçəlin məzhəkəli oyunlarıdır. Bütün bölgələrdə olduğu kimi, Qərbi Azərbaycanda da geniş miqyasda qeyd olunurdu:

Kosa-kosa nəğməsi
Ay kosa-kosa gəlsənə,
Gəlib salam versənə,
Çömçəni doldursana,
Bizləri güldürsənə (AFA, Dərələyəz folkloru, XV, 2006: 39).

"Kosa-kosa" ilin axır çərşənbəsi günü icra edilirdi. Bütün əkinçi xalqların mövsüm nəğmələrinin və bunlara aid olan mərasimlərin tədqiqinə əsaslanaraq göstəririk ki, qədim insan bir fəslin qurtarıb ikinci bir fəslin başlanmasını birincinin ölməsi, daha əvvəldən ölmüş olan ikincisinin isə dirilməsi şəklində təsəvvür etmişdir.

Araşdırdığımız folklor materialları əsasında bu bölgədə qədim tarixə malik olan Novruz bayramının digər adət-ənənələrini də ayrı-ayrı bəndlər şəklində nəzər salaq:

1. Axır çərşənbədə əzizləri, qoca ata-ananı yad edərlər.

2. İlaxır çərşənbə bayram axşamında soyutma eliyirdilər, dolma, plov bişirirdilər. Hər çərşənbədə buğda qavırardılar. Xonçanın içinə tut qurusu, qoz ləpəsi, mövüc qoyurdular (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 53).

3. Bayramın gözəl cəhətlərindən biri də küsülülər barışardılar. Kiçiklər böyüklərin qulluğuna gedərdilər. İnsanlar xeyriyyə əməllərini artırardılar (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 51).

4. Novruz bayramı evə bənövşə gətirərdiy. Amma nərgizgülü yox. Deyirdilər ki, ölü gülüdü nərgizgülü (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 51).

5. Bayram vaxtı şam yandırardılar. Bayram xonçasında yanan şamı yarımçıx söndürməzlər. Deyir o özü axıracan yanıb qurtarmalıdı. Adbaad hər adama bir dənəsi qoyulur (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 52).

6. İl təhvil olannan sonrakı dörd gün havanı müşahidə edər, günnər ərzində havalar necə keçsəydi, təxmin edərdilər ki, qarşıdakı dörd fəsil də belə keçəcəh (AFA, İrəvan çuxuru, X, 2004: 55).

7. "Novruz bayramında nişannı qızdarın və təzə gəlinnərin görüşünə getməh xüsusi mərasim kimi icra olunar, oğlan tərəfin yaxın qohum qadınnarı, qızları çoxlu hədiyyə, xonça və s. ilə qız və ya gəlin evinə gedərdilər" (AFA, İrəvan çuxuru, X, 2004: 55).

8. İrəvanda bayram axşamı plovundan, müxtəlif şirniyyatdan xonça tutub əzizləri, xususilə nəslin yaşlı nümayəndələrini təbrikə gedirlər. Xonçalara rənglənmiş yumurta, şirniyyat yığardılar, əsasən quru meyvələrdən ibarət idi: alma qurusu, armud qurusu, kişmiş, qoz, fındıx, şabalıd və s. qoyurdular (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 52).

9. Martın 22-si günü tezdənnən camaat qəbiristannığa gedərdi. Ölünün haqqını verəy, sonra gələy yeyib-içəy (Qərbi Azərbaycan Folkloru, I, 2023: 161).

10. Novruz bayramı həm də Azərbaycan xalqının zəngin süfrə mədəniyyətindən xəbər verir. Bu bayram varlıya-kasıba baxmır. Hər kəs süfrəsini ləziz Novruz təamları ilə bəzəməyə çalışır. Bayramın əsas atributlarından olan səməni Novruz süfrəsinin yaraşığıdır.

Hər çərşənbədə buğda qavırardılar. İlaxır axşamı bayram xonçasına 7 lövün şey düzərdilər. Qoz, fındıq, mövüc (indi kişmiş), alma qurusu, armut qurusu, tut qurusu, boyanmış yumurta, əyirdəy bişirib qoyurdular (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 52).

11.Yumurta döyüşdürmək. Hər kəs on-on yumurta gətirir düzüllər. Yumurtanı dişlərinə vurub yoxlayandan sonra, bir yumurtanın mij təpəsin o biri yumurtanın mij təpəsinə vurursan. Elə o yumurtanın birincisin sındırdın, elə on yumurtanın onu da o adamındı. Sonra o biri on yumurtaya yaxınnaşır. Sındırdın, deməli, onda o on dənə yumurta da sənindi, uddun (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 64).

12. Novruzda dalaşmaq olmaz, bir-birinə pis söz demək olmaz, qeybət qılmaq olmaz, kiminsə haqqında pis söz danışmaq olmaz. Çərşəbələr vaxtı riayət edilən qədim xalq inanclarına da xüsusi diqqət yetirilir. Çərşənbələrdə ev süpürməzlər.

13. Novruzda bir-birinə hədiyyə alarlar. Ən çox yaşlılara, körpə uşaqlara təzə paltar alardılar. Həmin axşam qonşuya ələk, un verməzlər. Borca getməzlər (Zəngəzur folklor örnəkləri, II, 2022: 50).

Bütün bu adət-ənənlərimizi daha dərindən öyrənməliyik ki, heç biri unudulmasın.

Hər il xalqımızın mənəviyyatından boy verərək cücərən Novruz, əslində unudulmayan, yaşayan, ölməyən milliliyimizin bir nümunəsidir. Novruz bayramı əsrlər boyunca xalqımızın milli birliyini, milli bütövlüyünü və milli dövlətçilik düşüncəsini qorumuş, yaşatmışdır. Bu bayram tarixin ən qədim dövrlərindən bu günə kimi xalqımızın həyatından ayrı düşməmişdir. Belə nəticəyə gəlirik ki, Novruz yaşadıqca Azərbaycan xalqı öz milli kimliyini daim dərk edəcək.

Xalqımızın əsrlər boyu mühafizə etdiyi və bir gün də belə unutmadığı Novruzu otuz ilə yaxın müddətdə öz doğma yurd yuvasında qarşılaya bilməyən minlərlə didərgin və qaçqınımız olsa da, müxtəlif şəhər və bölgələrə səpələnmiş, köçkünlük həyatının hər bir ağrı-acısına mətanətlə, səbirlə sinə gərən soydaşlarımız bu bayramı və onunla bağlı ənənələri yaşatmaqda və gələcək nəsillərə ötürməkdə idilər. Beləliklə, son illər Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatında baş verən dəyişikliklər, Qarabağ savaşının zəfərlə nəticələnməsi, Azərbaycanın torpaqlarının geri qayıtması gec-tez "qürbət folkloru"nun – Qərbi Azərbaycan folklorunun da qaçqınlıqdan qurtaracağına böyük bir ümid və inam yaradır. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin Qərbi Azərbaycan ziyalıları ilə görüşdəki nitqində söylədiyi fikirlər də bu inamı artırır: "Əminəm ki, gün gələcək və Qərbi Azərbaycandan olan soydaşlarımız, onların yaxınları, uşaqları, nəvələri tarixi diyarımız olan Qərbi Azərbaycana qayıdacaqlar. Mən əminəm ki, bu gün gələcək və əminəm ki, Qərbi azərbaycanlılar böyük coşqu və həvəslə öz doğma torpaqlarına qayıdıb orada yaşayacaqlar". Qərbi Azərbaycanlıların öz doğma torpaqlarına qayıdış yolu isə, akademik Yaşar Qarayevin təbiri ilə desək, "folklordan keçir", "Göyçəyə gedən yolu" – qayıdış yolunu mümkün edəcək bu "folklor"un toplanması, nəşri və qorunması isə çağdaş folklorşünaslarımızın boynuna düşən məsuliyyətli və şərəfli bir missiyadır. Dünya öz köklərinə, öz əski "mən"inə qayıdan zamanda, biz də qədim adət və ənənələrimiz, qədim milli bayramlarımız içərisindən yaxşı nə varsa, hamısını arayıb, tapıb xalqımıza qaytarmalıyıq.

QAYNAQLAR

AFA, Dərələyəz folkloru. (2006). XV cild (Toplayıb tərtib edənlər: Həsən Mirzəyev, Hüseyn İsmayılov, Əziz Ələkbərli), Bakı: Səda, 484 s.

AFA, İrəvan çuxuru folkloru. (2004). X kitab (Toplayanı, tərtib edəni və ön söz yazanı: H. İsmayılov, Ə.Ələkbərli), Bakı: Səda, 471 s.

AFA, Ağbaba folkloru. (2003). VIII kitab (Toplayıb tərtib edənlər: Hüseyn İsmayılov, Tacir Qurbanov), Bakı: Səda, 476s.

AFA, Göyçə folkloru. (2000). III kitab (Toplayanı, tərtib edəni və ön söz yazanı: H. İsmayılov), Bakı: Səda, 768 s.

Babək, A. (2011). Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inanclar. Bakı: Nurlan, 212 s.

Cəfərzadə, Ə. (2001). Unudulmuş əziz günlərimizdən. Azərbaycan jurn., №9, səh 157-177.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild. Toplayanlar: Ləman Vaqifqızı və Məhsəti Süleymanova, tərtib edən: Ləman Vaqifqızı, Bakı, Elm və təhsil, 400 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). II cild. Toplayıb tərtib edən: İlkin Rüstəmzadə, Bakı, Elm və təhsil, 413 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III cild. Toplayıb tərtib edən: İlkin Rüstəmzadə, Elm və təhsil, 416 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). VI cild.Toplayanlar: Hikmət Quliyev, Səfa Qarayev, Ləman Vaqifqızı, tərtib edən və ön sözün müəllifi: Ləman Vaqifqızı, Bakı, Elm və təhsil, 414 s.

Təhmasib, M.H. (2005). Məqalələr, Bakı: Elm, 220 s.

Zəngəzur folklor örnəkləri. (2022). II cild. Bakı: Elm və təhsil, 432 s.

Ögəl, B. (2006). Türk mifologiyası, I cild. Bakı: MBM, 626 s.

Gültəkin KNYAZOVA
Mingəçevir Dövlət Universiteti
yusifligultekin28@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0008-5074-4821

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORU: KİMLİK VƏ KOLLEKTİV YADDAŞ

Summary. The folklore of Western Azerbaijan plays a significant role in preserving the national identity and collective memory of the Azerbaijani people. The political, social, and demographic changes of the late 20th century, particularly the forced displacement of the population, have left deep traces in the historical memory of the nation. As a primary carrier of this memory, Western Azerbaijani folklore reflects the moral worldview, value system, and collective consciousness of the people.

Folklore contributes to the formation of national identity by transmitting historical experiences while reinforcing moral unity and shared values. Ashik creativity, epics, tales, bayatis, and ceremonial songs of Western Azerbaijan function as expressions of national identity and belonging. In particular, motifs such as "homeland, " "village, " "loss, " and "return" preserve the historical and cultural roots in the collective memory of the people.

From the perspective of collective memory, folklore operates on historical, cultural, and emotional levels. Historical memory preserves experiences of wars, migrations, and heroic deeds; cultural memory is transmitted through language, customs, and rituals; emotional memory is expressed through motifs of longing, displacement, and separation. The motifs of homeland and village loss not only recall historical traumas but also reaffirm national identity.

Challenges in the preservation and study of folklore–including insufficient archiving, limited academic circulation, and technological constraints–still persist. Therefore, strengthening multidisciplinary approaches, applying digital technologies, and enhancing public access to folklore are essential.

In conclusion, Western Azerbaijani folklore represents not only an aesthetic and literary heritage but also a fundamental resource for national identity, collective memory, and cultural continuity. Its preservation supports the formation of national consciousness in future generations and safeguards the moral and cultural integrity of the people.

Key words: Western Azerbaijani folklore, national identity, collective memory, homeland longing, loss of village, epic, ashik creativity, bayati, historical-cultural heritage, socio-psychological functions

Giriş. XX əsrin sonlarında baş verən siyasi, sosial və demoqrafik proseslər Azərbaycan xalqının tarixi yaddaşında dərin izlər buraxmışdır. Bu proseslərin ən ağrılı nəticələrindən biri isə Qərbi Azərbaycan əhalisinin öz doğma torpaqlarından məcburi köçürülməsi olmuşdur. Qərbi Azərbaycan yalnız coğrafi məkan deyil, həm də çoxəsrlik mədəni irsin, folklor ənənələrinin və milli kimliyin formalaşdığı mühüm bir mədəni-tarixi mühit kimi əhəmiyyət daşıyır. Bu səbəbdən Qərbi Azərbaycan folkloru həm xalq yaddaşının, həm də milli kimliyin qorunub saxlanmasında mühüm rol oynayır.

Folklor – xalqın kollektivi tərəfindən yaradılan və nəsildən-nəslə ötürülən mənəvi sərvət olmaqla, cəmiyyətin tarixi yaddaşının əsas daşıyıcısı hesab edilir. Xalq yaradıcılığı yalnız estetik deyil, həm də sosial-mədəni və ideoloji funksiyaya malikdir. O, bir tərəfdən xalqın mənəvi dünyasını, dəyərlər sistemini, dünyagörüşünü ifadə edir, digər tərəfdən isə milli kimliyin möhkəmlənməsində, birliyin və mənsubiyyət hissinin formalaşmasında iştirak edir.

Qərbi Azərbaycan folkloru özündə zəngin etnoqrafik xüsusiyyətləri, sosial-mədəni ənənələri, dil və ifadə vasitələrini birləşdirən çoxşaxəli bir sistemdir. Buradakı nağıllar, dastanlar, bayatılar, mərasim nəğmələri, aşıq yaradıcılığı və inanclar təkcə estetik deyil, həm də tarixi və mənəvi yaddaşın daşıyıcısı kimi çıxış edir. Bu materiallarda "Vətən", "yurd", "itki", "qayıdış", "həsrət" kimi motivlərin geniş yer alması xalqın kollektiv şüurunda kimlik və mənsubiyyət anlayışlarının necə qorunduğunu göstərir.

Müasir dövrdə folklorun öyrənilməsi yalnız mətnin məzmunu ilə məhdudlaşmır; o, həm də sosial yaddaşın, mədəni kimliyin, ictimai emosiyaların və tarixi travmanın ifadə forması kimi dəyərləndirilir. Bu baxımdan, Qərbi Azərbaycan folkloruna müraciət milli kimliyin dərin qatlarını, yaddaşın simvolik təzahürlərini və xalqın öz keçmişinə münasibətini anlamağa imkan verir.

Tədqiqatın məqsədi Qərbi Azərbaycan folklorunda milli kimlik və kollektiv yaddaşın qarşılıqlı əlaqəsini müəyyənləşdirmək, bu folklor materiallarında yaddaşın və kimliyin hansı obrazlar, motivlər və simvollar vasitəsilə ifadə olunduğunu göstərməkdir.

Məqalənin əsas vəzifələri aşağıdakılardır:

Qərbi Azərbaycan folklorunun milli kimlik aspektində nəzəri təhlilini aparmaq;

Kollektiv yaddaşın folklor janrlarında təzahür formalarını müəyyənləşdirmək;

"Vətən" və "yurd itkisi" motivlərinin kimlik yaddaşında oynadığı rolu araşdırmaq;

Folklorun müasir mərhələdə milli kimliyin qorunması baxımından əhəmiyyətini dəyərləndirmək.

Tədqiqatın nəzəri əsasını folklorşünaslıq, mədəniyyətşünaslıq və yaddaş nəzəriyyəsinin sintezinə əsaslanan yanaşmalar təşkil edir. Xüsusilə M. Halbvaksın "kollektiv yaddaş" konsepsiyası, A. və J. Assmannların "mədəni yaddaş" nəzəriyyəsi, eləcə də Azərbaycan folklorşünaslarının milli kimlik və yaddaş mövzusunda apardığı tədqiqatlar bu işin nəzəri çərçivəsini müəyyən edir.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folklorunun tədqiqi yalnız bir bölgənin mədəni irsini öyrənmək deyil, həm də Azərbaycan xalqının ümummilli yaddaşını, kimlik kodlarını və mənəvi bütövlüyünü anlamaq baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Əsas hissə. Milli kimlik anlayışı insanın müəyyən bir millətə mənsubiyyətini, onun tarixi, dili, mədəniyyəti və ənənələri ilə bağlılığını ifadə edir. Kimlik təkcə fərdi şüurda deyil, həm də kollektiv şüurun dərin qatlarında formalaşır. Bu mənada folklor milli kimliyin ən mühüm ifadə vasitələrindən biridir, çünki o, xalqın yaddaşını, emosiyalarını, mənəvi dəyərlərini və dünyagörüşünü özündə cəmləyir.

Qərbi Azərbaycan folkloru bu baxımdan xüsusi önəm daşıyır. Burada toplanan xalq yaradıcılığı nümunələri – dastanlar, nağıllar, bayatılar, atalar sözləri, mərasim nəğmələri və aşıq yaradıcılığı – Azərbaycan xalqının mədəni kimliyinin tarixi köklərini əks etdirir. Bu nümunələrdə həm etnik özünüdərk, həm də tarixi yaddaşın qorunması aydın görünür. Qərbi Azərbaycan folkloru yalnız bir bölgənin deyil, bütövlükdə Azərbaycan xalqının mənəvi varlığının tərkib hissəsi kimi çıxış edir.

Milli kimliyin formalaşmasında folklorun rolu iki istiqamətdə özünü göstərir. Birincisi, folklor xalqın tarixi təcrübəsini ötürür, keçmiş nəsillərin yaşantılarını və mübarizələrini yaddaşda saxlayır. İkincisi, folklor mənəvi birliyə və ortaq dəyərlərə çağırış edir, milli həmrəyliyi gücləndirir. Qərbi Azərbaycan folklorunda bu iki xətt paralel şəkildə inkişaf etmişdir.

Qərbi Azərbaycan aşıq yaradıcılığında, xüsusilə XIX–XX əsr mərhələsində milli kimlik məsələləri daha aydın şəkildə ifadə olunur. Aşıqlar öz şeirlərində xalqın torpağa bağlılığını, mənəvi dirənişini və milli birliyə səslənişini ifadə etmişlər. Bu yaradıcılıqda "Vətən", "yurd", "millət", "qardaşlıq" anlayışları xalq kimliyinin əsas elementləri kimi səslənir. Bu obrazlar yalnız poetik ifadə vasitəsi deyil, həm də milli mənsubiyyətin simvoludur.

Qərbi Azərbaycan folklorunun milli kimlik baxımından öyrənilməsi göstərir ki, folklor təkcə keçmişin mirası deyil, həm də bu günün kimlik siyasətinin aktiv iştirakçısıdır. Folklor vasitəsilə bir xalq öz tarixi köklərini tanıyır, kimliyini qoruyur və gələcək nəsillərə ötürür. Xüsusilə məcburi köç və yurd itkisi kimi travmatik hadisələrdən sonra folklor, yaddaşın qorunması və milli dirçəliş üçün mühüm mədəni resurs funksiyasını daşı-yır.

Qərbi Azərbaycan folklorunda milli kimlik çox vaxt "yurd" və "torpaq" anlayışları ilə əlaqələndirilir. Bayatılarda və xalq mahnılarında bu mövzular "yurd həsrəti", "qayıdış ümidi", "ata yurdu" kimi ifadələrlə səslənir. Bu ifadələrdə xalqın mənəvi dünyası, özünütəsdiq ehtiyacı və milli köklərə bağlılıq hissi öz əksini tapır.

Məsələn, Qərbi Azərbaycan bölgəsindən toplanmış bayatılarda belə misralar diqqəti cəlb edir:

Dağlar başı dumanlı,
Dərd ürəyim yamanlı.
Qərbi yurdum yad oldu,
Gözlərimdə amanlı.

Milli kimlik folklorda yalnız coğrafi və etnik məna daşımır, həm də mənəvi bir sistem kimi formalaşır. Qərbi Azərbaycan folklorunun nümunələrində kimlik həm "öz"ün dəyərləndirilməsi, həm də "yad"a qarşı müqavimət obrazları vasitəsilə ifadə olunur. Nağıllarda, xüsusilə qəhrəmanlıq motivli dastanlarda milli kimliyin qorunması, düşmənə qarşı mübarizə və doğma yurda sədaqət mövzuları əsas yer tutur.

Folklorun bu funksiyası onu sadəcə ədəbi hadisə deyil, həm də sosial identifikasiya vasitəsi kimi təqdim edir. Qərbi Azərbaycan folkloru vasitəsilə xalq öz mənşəyini, dilini, adət-ənənələrini və mədəni kodlarını yadda saxlamış, beləliklə, milli kimlik daşıyıcısı rolunu qorumuşdur.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folklorunun milli kimlik kontekstində öyrənilməsi göstərir ki, bu irs həm keçmişin mədəni salnaməsi, həm də müasir dövrdə milli varlığın ideoloji dayağı kimi əhəmiyyətini qoruyur.

Kollektiv yaddaş anlayışı XX əsrin əvvəllərində sosial psixologiya və tarixşünaslıq sahələrində işlənmişdir. M. Halbvaksın nəzəriyyəsinə görə, kollektiv yaddaş fərdi yaddaşdan fərqli olaraq, bir icma, qrup və ya xalqın ortaq yaddaş sistemidir. O, tarix, mədəniyyət və ənənələrin qorunub saxlanmasında mühüm rol oynayır və nəsillərarası ötürülmə vasitəsi kimi çıxış edir. Kollektiv yaddaşın əsas funksiyası xalqın mənəvi və tarixi davamlılığını təmin etməkdir (Halbvaks, 1992: 45).

Folklor bu yaddaşın əsas daşıyıcısıdır. Xalq yaradıcılığı vasitəsilə nəsillər keçmiş təcrübələrini, tarixi hadisələrini, mənəvi və əxlaqi dəyərlərini saxlamış, həmçinin gələcək nəsillərə ötürmüşdür. Qərbi Azərbaycan folkloru da bu baxımdan xüsusi əhəmiyyət daşıyır, çünki bölgənin tarixi travmaları – məcburi köçlər, yurd itkisi, deportasiyalar – kollektiv yaddaşda dərin izlər buraxmışdır. Folklor nümunələri bu izlərin qorunması və ifadəsi üçün vasitə rolunu oynayır.

Kollektiv yaddaşın folklordakı əks-sədası müxtəlif janrlarda müşahidə olunur. Xüsusilə dastanlarda və aşıq yaradıcılığında tarixi hadisələr, qəhrəmanlıq hekayələri və məcburi köç kimi mövzular xalqların ortaq yaddaşında qorunur. Bayatılar və xalq mahnıları isə gündəlik həyatın, sevinc və kədərin, vətən həsrətinin simvolik ifadəsi kimi çıxış edir.

Qərbi Azərbaycan folklorunda kollektiv yaddaşın xüsusiyyətlərini üç əsas kateqoriyada toplamaq olar:

1. Tarixi yaddaş: Qərbi Azərbaycan xalqının tarixi təcrübəsi, döyüşlər, köçlər və digər tarixi hadisələr dastanlarda və nağıllarda əks olunur. Məsələn, "Koroğlu" dastanı bölgənin qəhrəmanlıq və milli müqavimət ənənələrini qoruyur (Koroğlu dastanı, Talıbzadə, 2006).

2. Mədəni yaddaş: Dil, adət-ənənə, mərasimlər, bayramlar və folklor janrları xalqın mədəniyyətini və etnoqrafik xüsusiyyətlərini ötürür. Aşıq mahnıları və mərasim nəğmələri bu mədəni yaddaşın əsas hissəsini təşkil edir.

3. Emosional yaddaş: Qərbi Azərbaycan folklorunda həsrət, qovulma, ayrılıq və sevgi motivləri xalqın emosional yaddaşını qoruyur. Bu motivlər vasitəsilə nəsillər arasında tarixi və mənəvi təcrübə ötürülür.

M. Assmannın "mədəni yaddaş" konsepsiyasına görə, kollektiv yaddaş yalnız keçmişin xatırlanması deyil, həm də xalqın kimliyinin qorunması üçün sosial və mədəni resursdur. Qərbi Azərbaycan folklorunda bu resurs əsasən şifahi ədəbiyyat vasitəsilə qorunmuşdur. Xalq nağılları, dastanlar, bayatılar və aşıq yaradıcılığı həm tarixi, həm də mənəvi yaddaşın daşıyıcısıdır.

Kollektiv yaddaşın qorunması baxımından Qərbi Azərbaycan folkloru iki əsas funksiyanı yerinə yetirir:

1. Tarixi və mədəni kontinuiteti təmin edir: Folklor xalqın keçmişinə, adət və ənənələrinə bağlılığı qoruyur, milli dəyərlərin itirilməsinin qarşısını alır.

2. Milli kimliyin ifadə vasitəsi kimi çıxış edir: Folklor vasitəsilə xalq öz kimliyini təsdiqləyir, həm də gələcək nəsillərə ötürür.

Beləliklə, kollektiv yaddaş və folklor bir-biri ilə sıx bağlıdır. Qərbi Azərbaycan folkloru milli yaddaşın qorunmasında, kimliyin möhkəmləndirilməsində və tarixi təcrübənin ötürülməsində mühüm rol oynayır.

Qərbi Azərbaycan folklorunda vətən və yurd itkisi motivləri milli kimliyin və kollektiv yaddaşın ən əhəmiyyətli ifadə vasitələrindən biridir. Tarixi məcburi köçlər, deportasiyalar və işğal faktları xalqın yaddaşında dərin izlər buraxmış, folklor isə bu izlərin qorunmasında əsas vasitə olmuşdur. Vətən həsrəti və yurd itkisi motivləri yalnız poetik obraz deyil, həm də milli kimliyin, mənəvi dirənişin və kollektiv yaddaşın simvoludur.

Qərbi Azərbaycan folklorunda vətən itkisi motivi müxtəlif janrlarda, xüsusilə aşıq şeirində, dastanlarda və xalq mahnılarında geniş əks olunmuşdur. Aşıq şairləri Vətən həsrətini həm emosional, həm də ideoloji ifadə vasitəsi kimi istifadə etmişlər. Onların yaradıcılığında "vətən" sadəcə coğrafi məkan deyil, həm də mənəvi aidiyyət, kimlik və tarixi davamlılıq anlayışıdır. Dastanlarda və xalq mahnılarında Vətən itkisi motivi çox vaxt qəhrəman obrazları vasitəsilə təqdim olunur. Qəhrəmanlar öz torpaqlarını qorumaq, düşmənə qarşı mübarizə aparmaq və doğma yurdlarını xatırlamaqla kollektiv yaddaşı canlı saxlayırlar. Bu obrazlar milli kimliyin qorunması və gələcək nəsillərə ötürülməsi funksiyasını daşıyır.

Bayatılarda isə vətən itkisi daha şəxsi və emosional səviyyədə təsvir olunur. Məsələn, Qərbi Azərbaycan bölgəsindən toplanmış bayatılarda aşağıdakı motivlər müşahidə edilir:

"Yad ellərdə gözlərim yaşla dolu,
Dağlar-yaylaqlar mənə yad oldu.
Vətən həsrəti yoldaşım oldu,
Köküm, köküm sənsiz soldu."

Bu misralarda xalqın yurd itkisinə reaksiyası, həm də milli kimliyin qorunması üçün kollektiv yaddaşın formalaşması açıq görünür. Həsrət və ayrılıq motivləri xalqın kimlik və mənsubiyyət duyğusunu gücləndirir. Vətən və yurd itkisi motivləri yalnız emosional deyil, həm də sosial funksiyaya malikdir. Folklor vasitəsilə xalq öz tarixini unutmur, gələcək nəsillərə bu yaddaşı ötürür və milli kimliyini qoruyur. Bu motivlərin təhlili göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru həm keçmişin, həm də müasir dövrün kollektiv yaddaşını əks etdirir.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folklorunda vətən və yurd itkisi motivləri milli kimliyin və kollektiv yaddaşın qorunmasında mühüm rol oynayır. Folklor bu baxımdan həm tarixi, həm də mənəvi resurs kimi çıxış edir, xalqın keçmişinə bağlılığını gücləndirir və gələcək nəsillərə ötürür.

1. Toplanma və arxivləşmə məsələləri: Folklor nümunələrinin sistemli şəkildə toplanması və arxivləşdirilməsi prosesi bölgəyə məxsus dil, şivə və janr fərqliliklərini nəzərə almalıdır. Əksər hallarda materiallar ekspedisiya şəraitində qeydə alınsa da, onların elmi əsaslarla təsnifatı və qorunması yetərincə təmin olunmur. Bunun nəticəsində xalq yaradıcılığı nümunələri itmək təhlükəsi ilə üzləşir.

2. Nəşr və elmi dövriyyəyə gətirmə çətinlikləri: Folklor materiallarının elmi nəşri və dövriyyəsi də problemli sahələrdən biridir. Bəzi materiallar yalnız şəxsi arxivlərdə saxlanılır və geniş ictimaiyyətin istifadəsinə verilmir. Bu isə milli kimliyin qorunması və folklorun elmi təhlili baxımından ciddi əngəllər yaradır.

3. Müasir texnologiyalardan istifadənin azlığı: Texnologiyanın inkişafına baxmayaraq, Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanması və qorunmasında elektron resurslardan geniş istifadə olunmur. Audio və video qeydlərin, rəqəmsal arxivlərin yaradılması prosesi hələ də məhdud səviyyədədir. Müasir dövrdə folklorun qorunması üçün rəqəmsal texnologiyaların tətbiqi vacibdir.

4. Elmi tədqiqatların multidissiplinar xarakterinin zəifliyi: Folklor yalnız ədəbiyyat və etnoqrafiya kontekstində deyil, həm də psixologiya, tarixi yaddaş, sosial identifikasiya və milli kimlik məsələləri baxımından tədqiq edilməlidir. Hazırda bu istiqamətdə aparılan tədqiqatlar çox vaxt yetərincə inteqrasiya olunmur və müasir elmi yanaşmaların tam potensialından istifadə olunmur.

Bütün bu problemlərə baxmayaraq, Qərbi Azərbaycan folkloru müasir tədqiqatçılar tərəfindən diqqət mərkəzində saxlanılır və qorunması üçün bir sıra təşəbbüslər həyata keçirilir. AMEA Folklor İnstitutu, Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti və digər tədqiqat mərkəzləri tərəfindən ekspedisiya işləri, arxiv

materiallarının toplanması və elmi nəşr layihələri davam etdirilir. Bu işlər milli kimliyin qorunması, kollektiv yaddaşın saxlanması və mədəni irsin gələcək nəsillərə ötürülməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Müasir dövrdə folklorun qorunması həm də milli kimliyin davamlılığını təmin edir. Qərbi Azərbaycan folklorunun elmi təhlili göstərir ki, bu irs yalnız estetik və ədəbi dəyər daşıyıcısı deyil, həm də xalqın mənəvi və tarixi davamlılığının əsas dayağıdır. Folklor vasitəsilə xalq öz keçmişini xatırlayır, milli dəyərləri qoruyur və gələcək nəsillərə ötürür.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folklorunun müasir mərhələdə qorunması və tədqiqi məsələləri yalnız elmi deyil, həm də sosial və mədəni əhəmiyyət daşıyır. Folklorun araşdırılması və qorunması milli kimliyin və kollektiv yaddaşın qorunması ilə birbaşa bağlıdır və bu istiqamətdə davamlı tədbirlərin görülməsi zəruridir.

Nəticə. Tədqiqatın nəticələri göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru milli kimliyin və kollektiv yaddaşın qorunmasında mühüm rol oynayır. Aparılmış təhlillər aşağıdakı elmi qənaətlərə gətirib çıxarır:

1. Milli kimlik və kollektiv yaddaşın qarşılıqlı əlaqəsi: Qərbi Azərbaycan folkloru milli kimliyin formalaşmasında və kollektiv yaddaşın qorunmasında əsas vasitədir. Folklor nümunələri xalqın mənəvi birliyini gücləndirir və milli dəyərlərin nəsildən-nəslə ötürülməsini təmin edir.
2. Vətən və yurd itkisi motivlərinin rolu: Folklorda vətən həsrəti, yurd itkisi və qayıdış motivləri milli kimliyin qorunması üçün vacibdir. Bu motivlər həm emosional, həm də ideoloji funksiyaya malikdir və kollektiv yaddaşın formalaşmasına xidmət edir.
3. Müasir mərhələdə qorunma və tədqiqat problemləri: Folklorun toplanması, arxivləşdirilməsi və elmi dövriyyəyə gətirilməsi sahəsində bir sıra problemlər mövcuddur. Bunlar əsasən texnoloji məhdudiyyətlər, ekspedisiya materiallarının yetərincə işlənməməsi və elmi inteqrasiya çatışmazlığı ilə bağlıdır.
4. Gələcək perspektivlər: Qərbi Azərbaycan folklorunun qorunması və tədqiqi üçün multidissiplinar yanaşmaların gücləndirilməsi, rəqəmsal texnologiyalardan istifadənin artırılması və geniş ictimaiyyət üçün əlçatanlığın təmin edilməsi vacibdir. Bu, milli kimliyin və kollektiv yaddaşın qorunması baxımından strateji əhəmiyyət kəsb edir.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folkloru yalnız mədəni irs kimi deyil, həm də milli kimliyin və kollektiv yaddaşın qorunması üçün əsas elmi və sosial resursdur. Folklorun araşdırılması və qorunması gələcək nəsillərin milli və mədəni şüurunun formalaşmasına böyük töhfə verəcəkdir.

Sosial faktorlar

Qərbi Azərbaycan folkloru yalnız estetik və ədəbi bir irs deyil, həm də xalqın sosial həyatının məhsuludur. Sosial faktorlar folklorun formalaşmasına, janr və mövzu seçimlərinə birbaşa təsir göstərir.

Cəmiyyətin quruluşu və icma həyatının təsiri: Kənd icmaları, tayfalar, ailə münasibətləri və sosial rituallar folklor nümunələrinin yaranmasında mühüm rol oynayır. Bayatılar, mərasim nəğmələri və xalq mahnıları gündəlik həyatın ritmlərini, əmək fəaliyyətini, sevinc və kədər anlarını əks etdirir. Məsələn, toy mərasimləri və yas mərasimləri üçün xüsusi ifa edilən nəğmələr sosial funksiyanı yerinə yetirir, cəmiyyətin emosional və mənəvi birliyini qoruyur.

Tarixi hadisələrin və sosial travmaların rolu: Qərbi Azərbaycan əhalisinin məcburi köçləri, deportasiyalar və torpaq itkisi xalqın sosial strukturlarında ciddi dəyişikliklər yaratmışdır. Bu dəyişikliklər folklorda "yurd itkisi", "vətən həsrəti" və "qayıdış arzusu" motivləri kimi əks olunmuşdur. Sosial travmalar folklorda həm real tarixi hadisələrin, həm də kollektiv emosiyaların ifadə vasitəsi kimi təqdim edilir.

İcma və birlik hissi: Folklor vasitəsilə cəmiyyət üzvləri ortaq dəyərləri, ənənələri və mədəni kodları paylaşır. Bu paylaşım həm sosial həmrəyliyi gücləndirir, həm də milli kimliyin qorunmasına xidmət edir. Dastanlar və aşıq yaradıcılığı icma üçün identifikasiya vasitəsi kimi çıxış edir (Johnson et al., 2021).

Psixoloji faktorlar

Psixoloji baxımdan folklor xalqın **emosional və idrak dünyasının** məhsuludur. O, həm fərdi, həm də kollektiv psixoloji ehtiyacları ifadə edir və emosiya, yaddaş və kimlik məsələlərinə birbaşa təsir göstərir.

***Kollektiv emosiyalar və yaddaş*:** Qərbi Azərbaycan folklorunda "həsrət", "ayrılıq", "itki" və "qürur" kimi emosional motivlər çox geniş yer tutur. Bu motivlər xalqın keçmiş travmalarını ifadə etməyə və emal etməyə xidmət edir. Xalq mahnıları və bayatılar vasitəsilə fərdlər öz emosiyalarını kollektiv şüurla paylaşır və həmrəylik hissi yaradır.

***Kimlik təsdiqi və mənəvi dirəniş*:** Folklor milli kimliyin təsdiqi üçün psixoloji resurs rolunu oynayır. Qərbi Azərbaycan folkloru vasitəsilə insanlar öz mənsubiyyətlərini təsdiqləyir, keçmişə bağlılıq hissini gücləndirir və gələcək nəsillərə ötürür. Bu xüsusiyyət xüsusilə travmatik tarix şəraitində – deportasiya və yurd itkisi kimi hadisələr zamanı daha aydın görünür.

Tarixi təcrübənin emal olunması: Folklor, psixoloji baxımdan, tarixi və sosial travmaların simvolik işlənməsi üçün vasitədir. Nağıllar, dastanlar və mərasim nəğmələri xalqın travmalarını poetik, simvolik və kollektiv şəkildə ifadə edir, həm də fərdlərin bu hadisələrlə psixoloji olaraq barışmasına yardım edir.

Mədəni faktorlar

Mədəni faktorlar folklorun janr, məzmun və funksional xüsusiyyətlərini formalaşdırır və milli kimliyin qorunmasında əsas rol oynayır.

1.**Dil və şivə:** Qərbi Azərbaycan şivələri və ləhcələri folklorun özünəməxsus üslubunu və ifadə vasitələrini təmin edir. Hər bölgəyə xas ləhcə elementləri xalq yaradıcılığının unikallığını qoruyur və milli kimliyin bir hissəsi kimi çıxış edir.

2.**Ritual və mərasimlər:** Folklor, mərasimlər, bayramlar və ailə ritualları çərçivəsində yaşayır. Bu, xalqın mədəni yaddaşının qorunması üçün vacib vasitədir. Toy, yas, Novruz və digər mərasimlərdə ifa olunan mahnılar, nəğmələr və rəqslər mədəni dəyərlərin ötürülməsində əsas rol oynayır.

3.**Aşıq sənəti və dastanlar:** Bu janrlar milli kimliyin və kollektiv yaddaşın mədəni kodlarını daşıyır. Aşıq şeirində tarixi hadisələr, qəhrəmanlıq motivləri və vətən həsrəti birləşir. Dastanlar isə həm tarixi təcrübəni, həm də mədəni dəyərləri qoruyur və gələcək nəsillərə ötürür.

4.**Mədəni kodların qorunması:** Folklor vasitəsilə mədəni dəyərlər, adət-ənənələr, dil və etnoqrafik xüsusiyyətlər qorunur. Bu isə xalqın mədəni identifikasiyasını təmin edir və milli kimliyi möhkəmləndirir.

Sosial, psixoloji və mədəni faktorlar bir-biri ilə sıx bağlıdır. Qərbi Azərbaycan folkloru:

Sosial və tarixi hadisələri əks etdirir;

Fərdi və kollektiv emosiyaları işləyir;

Mədəni dəyərləri, dil və ənənələri qoruyur;

Milli kimliyin formalaşması və kollektiv yaddaşın qorunması üçün vasitə olur.

Bu baxımdan folklor tədqiqatları yalnız ədəbiyyatşünaslıq və etnoqrafiya çərçivəsində deyil, həm də psixologiya, mədəniyyətşünaslıq və sosial elmlərlə inteqrasiya edilmiş şəkildə aparılmalıdır. Multidissiplinar yanaşma Qərbi Azərbaycan folklorunun dərin qatlarını anlamağa və milli kimliyin qorunmasında onun rolunu daha dəqiq göstərməyə imkan verir.

Tədqiqat göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru milli kimliyin və kollektiv yaddaşın qorunmasında əsas rol oynayır. Sosial, psixoloji və mədəni faktorlar folklorun funksiyalarını daha dolğun və effektiv edir.

- **Milli kimliyin qorunması:** Folklor vasitəsilə xalq mənsubiyyətini təsdiqləyir və milli dəyərləri gələcək nəsillərə ötürür.
- **Kollektiv yaddaşın formalaşması:** Tarixi travmalar, deportasiyalar və yurd itkisi motivləri xalqın yaddaşında qorunur.
- **Sosial birliyin güclənməsi:** Folklor vasitəsilə icmaların sosial əlaqəsi və mənəvi həmrəyliyi təmin olunur.
- **Psixoloji təsir:** Folklor fərdlərin emosional vəziyyətini tənzimləyir və mənəvi dayanıqlığı gücləndirir.

Tövsiyələr

1. **Multidissiplinar tədqiqatların genişləndirilməsi:** Folklorun elmi təhlili yalnız ədəbiyyat və etnoqrafiya ilə məhdudlaşmamalıdır; psixologiya, sosial elmlər və mədəniyyətşünaslıqla inteqrasiya olunmalıdır.
2. **Rəqəmsal texnologiyaların tətbiqi:** Audio və video qeydlərin, rəqəmsal arxivlərin yaradılması folklorun qorunması və istifadəsi üçün vacibdir (Linke, 1995; Dussen, 2012).
3. **Folklorun ictimaiyyətə çatdırılması:** Məruzələrin, kitabların və onlayn platformaların genişləndirilməsi milli kimliyin və kollektiv yaddaşın qorunmasına xidmət edir.
4. **Təhsil və maarifləndirmə:** Məktəb və ali təhsil proqramlarında Qərbi Azərbaycan folklorunun öyrənilməsi, milli dəyərlərin və mədəni irsin qorunmasına töhfə verəcəkdir.
5. **Ekspert qruplarının yaradılması:** Folklor materiallarının toplanması, arxivləşdirilməsi və nəşrini təşkil edən multidissiplinar qruplar formalaşdırılmalıdır.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folkloru həm tarixi-mədəni irs, həm də milli kimliyin və kollektiv yaddaşın qorunması üçün strateji əhəmiyyət daşıyır. Onun qorunması və tədqiqi yalnız elmi, həm də sosial, mədəni və psixoloji baxımdan vacibdir.

QAYNAQLAR

Assmann, A. (2011). Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, J. (2012). Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck.

Dussen, J. V. D. (2012). History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood. London: Springer.

Əliyev, R. (2010). Qərbi Azərbaycan folklorunun etnoqrafik xüsusiyyətləri. Bakı: Elm və Təhsil.

Halbwachs, M. (1992). On collective memory. Chicago: University of Chicago Press.

Johnson, L. R., Kraemer, A., & Niekerk, C. (2021). Introduction: German Fairy Tales and Folklore in a Global Context. German Quarterly, 94 (2), 160–164.

Köprülü, M. F. (1999). Edebiyat araştırması. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Linke, U. (1995). Power matters: The politics of culture in German folklore scholarship. History and Anthropology, 9 (1), 1–26.

Məmmədov, S. (2015). Aşıq sənəti və milli kimlik. Bakı: Nurlan.

Talıbzadə, A. (2006). Azərbaycan xalq ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Elm.

Günay DADAŞOVA
Bakı Dövlət Universiteti, magistrant
dadashovagunay2021@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0008-9221-3949

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA ÇEVRİLMƏ PARADİQMASI

Summary. The motif of transformation, which is characteristic of Azerbaijani epic folklore texts, functions as a cosmogonic act of creation and carries a universal nature. Based on materials collected from the folklore of Western Azerbaijan, we can also say that the transformation motif – containing mythical and magical formulas – is especially prominent in our fairy tales and legends. In epic folklore texts where transformation occurs, a character may change form or transfer from one being into another. In such cases, the character may sometimes completely lose their original traits and be deprived of their initial state. The function of the transformation paradigm – also known in academic literature as metamorphosis and reflected through motifs such as shape-shifting, disguise, change of clothing, transformation, and form alteration – is characterized in accordance with the semantic structure of the given text. The transformation paradigm, which possesses a mythical-magical structure and is commonly found in Azerbaijani tales, myths, and legends, holds a sacred essence and manifests in various forms.

In the epic tradition of Azerbaijani Turks, special importance is given to tales and legends. It is no coincidence that in the folklore passed down from the memories of our grandparents who lived in the lands of Western Azerbaijan, tales and legends predominate. The transformation motif, which reflects the inexhaustibility of the people's imagination, holds a particularly significant place in these genres. The transformation paradigm found in legends arises from the helplessness of ancient people in the face of natural events and from the question "why?" that emerged in response to them–coming from the deepest layers of consciousness and relying on the broad imagination of the people. Thus, it carries an "etiological" character.

Key words: Western Azerbaijan, transformation, motif, tale, legend, metamorphosis.

Giriş. Qərbi Azərbaycan folkloru ümumazərbaycan folklorunun zəngin bir tərkib hissəsi kimi çıxış edərək böyük əhəmiyyət kəsb edir və özünəməxsusluğu, rəngarəngliyi ilə göz oxşayır. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivinin – mifik düşüncənin, mifoloji şüurun araşdırılması müasir folklorşünaslıq elmi üçün maraq doğuran məsələlərdən biridir. Qərbi Azərbaycan folklor örnəklərində isə çevrilmə paradiqması öz orijinallığı ilə seçilir. Bu bölgələrdən toplanmış folklor nümunələrində çevrilmə motivinin müxtəlif invariantlarına rast gəlinir ki, onların funksiyası aid olduğu mətnin semantik-strukturuna uyğun şəkildə səciyyələndirilir.

Çevrilmə motivi epik folklorumuzda – daha çox mifoloji mətnlər, nağıl və əfsanələrimizdə yer almaqdadır. Sakral mahiyyət kəsb edən və mifik-magik struktura malik çevrilmə paradiqması nağıl və əfsanələrimizdə müxtəlif cür təzahür edir. Belə ki, nağıllarda çevrilmə əsasən, qəhrəmanın öz məqsədinə çatmaq üçün bir vasitədirsə, əfsanələrdə bu, dua və ya qarğış, eləcə də cəzalandırma nəticəsində həyata keçən bir prosesdir. Yəni, əfsanələrdə çevrilmə səbəb-nəticə formulunun nəticə hissəsini təşkil edirsə, nağıllarda qəhrəmanın nəticəyə çatmaq üçün çox zaman kuliminasiya mərhələsində yaşadığı aktdır. Bu səbəbdən də əfsanələrdə çevrilmə dönmə yolu ilə baş verir. Personaj əvvəlki vəziyyətinə qayıda bilmir və hadisələr bununla da başa çatmış olur. Nağıllarda isə çevrilmə "dəyişmə" yolu ilə həyata keçir. Qəhrəman müvəqqəti olaraq cild, libas, cins dəyişərək öz məqsədinə çatmış və ya müəyyən çətin, "çıxılmaz" hesab edilən situasiyadan xilas olmuş olur. Daha sonra o, yenidən ilkin vəziyyətinə qayıdır.

Əfsanələrdə çevrilmə. Qərbi Azərbaycan folklor örnəklərində yer alan əfsanələrdə dönərgəlik, çevrilmə motivi geniş şəkildə yer alır. İdeya baxımından çevrilmə motivli əfsanələri yaranışı izah edən və ya xalqımızın milli dəyərlərini özündə əks etdirən – namus, vətənpərərlik, anaya-ataya hörmət kimi yüksək ali dəyərləri aşılayan, eləcə də hər ikisini özündə əks etdirən əfsanələrə bölə bilərik. "Ağoğlan" əfsanəsində həm "yaranışı" izah edən, həm də əxlaqi ideya kəsb edən çevrilmə xətti özünü göstərir.

"Orda Qarnıyarıq bir dağ var, başı haçadır. Onun içində bir pir var, ora Ağoğlan deyirlər. Dədələrimiz, babalarımız deyir ki, guya bir azərbaycannı qızını keşiş qovurmuş. Bir çoban qoyun otarırmış. Qız gəlif çobanın yanına çatanda deyif ki, ay çoban qardaş, mənim yerimi o gələn adam demə. Bir daşın dalında gizdənifdi. Keşiş gəlif bu çobanın yanına çatanda deyifdi ki, o qız hara girdi? Deyif ki, odur, o daşın dalında. Qız qalxır ordan. Deyir, çoban, sənin özün də, qoyunnarın da, itin də daş olasınız. Mənim yerimi niyə dedin? O ziyarəti özüm də görmüşəm. Həmən çoban əlində tütək çaldığı yerdə daşa dönüb, iti yanında daşa dönüb, qoyunnar da otdadığı yerdə daşa dönüb.

Baxırsan, elə bilirsən, qoyundu, amma hamısı daşa dönüb. Qız da orda qeybə çəkilifdi. O iki dağın arasından damcı damır, quyu kimi yerə tökülür. Yay-qış ordan su damır. Deyirlər, o su qızın gözünün yaşıdı. Amma o keşiş də orda ölüfdü, onu da ora basdırıflar (Qərbi Azərbaycan Folkloru, 2024: 144)

Burada çevrilmə motivi əfsanə semantikasında yaranışı izah etməklə bərabər, əxlaqi-didaktik səciyyə daşıyıb əxlaqi-etik normaların pozulduğuna zəmin yaradan hadisələrdən sonra nəticə hissəsində yer aldığına şahid oluruq. "Ağoğlan" əfsanəsində çevrilmə aktı qızın yerini nişan göstərərək nankorluq edən, eləcə də əxlaqi-etik normanı pozan çobanın cəzalandırılması nəticəsində həyata keçmişdir.

Mifik təfəkkürə əsaslanan, xalqımızın geniş fantaziyasının təcəssümü olan çevrilmə paradiqmalı əfsanələr məzmun baxımından müxtəlifdir. Əfsanələrdə çevrilmə motivi, əsasən, bu səbəblərdən yaranır : Cəzalandırma, mükafatlandırma, xilasetmə. Cəzalandırma və xilasetmə yolu ilə yaranan çevrilmələr özləri də müxtəlif səbəblərdən yaranır. Cəzalandırmalar – cəzalandırma səbəbi ilə baş verən bu çevrilmələr müxtəlif cür təzahür edir ki, bura tamahkarlıq, xəsislik, nankorluq, məsuliyyətsizlik kimi insanların mənfi xüsusiyyətləri aid edilir. Bu tipli çevrilmə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi əxlaqi-didaktik məqsəd güdür. Bu barədə filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Elnarə Əmirli çevrilmə motivli əfsanələrdə cəzalandırmaların səbəbini xəsislik, pintilik, məsuliyyətsizlik, çörəyə hörmətsizlik, oğurluq, kələk qısqanclıq, nankorluq və digər günahlar kimi qeyd edərək təsnifat aparmışdır. (Əmirli, 2023: 97)

Əfsanələrdə baş verən çevrilmə motivi əsasən, hansısa sakral gücə malik, fövqəltəbii qüvvə tərəfindən baş verir ki, bu da iki cür təzahür edir: Qəhrəmanın öz istəyi ilə, törətdiyi əməlin nəticəsi olaraq.

Qəhrəmanının öz istəyi ilə baş verən çevrilmə xəttinə malik qəlibləşmiş əfsanə strukturunda dönmə prosesindən əvvəl qəhrəmanın öz dili ilə yalvarış aktına rast gəlinir. Bu zaman qəhrəman sanki öz istəyi ilə çevrilməni təklif edir, hətta çevrilmək istədiyi varlığı da bəzən qəhrəman özü seçir, dilə gətirir. Bu motiv daha çox daşa, quşa, ağaca dönmə motivi olan əfsanələrdə rast gəlinir. “Gülxətmi” əfsanəsində personajın öz dili ilə çevrilmək istəyi, eləcə də çevrilmək istədiyi predmet də yer alır: “...Kaş elə mən də gül olaydım, təki nişanlım sağalaydı. Söz ağzından qurtarmamış Xətmi gülə çevrilir...” (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 2003: 105)

Cəzalandırma və ya xilasetmə ilə baş verən çevrilmə motivli əfsanələrdə isə bu, övliya, peyğəmbər, tanrı və s. tərəfindən həyata keçirilir. Dua vasitəsilə baş verən çevrilmə xilasedici, mükafatlandırıcı səciyyə daşıyırsa, qarğış və ya əxlaq tabularının pozulması nəticəsində yaranan çevrilmə paradiqması cəzalandırıcı xarakterə malik olur. “Ağoğlan” əfsanəsində çevrilmə aktı qarğışdan sonra həyata keçirsə, “Qoyun dağı” əfsanəsində çevrilmə sakral qüvvə – Allah tərəfindən həyata keçirilir. “Yayın isti günlərindən birində dağda bir çoban qoyun otarırmış. Günorta yeməyini yeyəndən sonra çoban bərk susayır, amma yaxınlıqda bulaq yoxmuş. Bir tərəfdən isti, bir tərəfdən susuzluq çobanı əldən salır. O, əllərini göyə açıb deyir: "Tanrım, göstər qüdrətini. Bu qayalığın içindən bir bulaq qaynasın. And içirəm anamın südünə, yeddi qurban kəsəcəyəm". Çoban sözünü qurtarar-qurtarmaz, doğrudan da, qayaların ortasından bulaq qaynamağa başlayır, handan-hana özünə gələn çoban bulağın suyundan doyunca içir. Doyandan sonra Allaha verdiyi sözə peşman olur. Axtarır, canından yeddi bit tapıb öldürür: "Bu da sənin qurbanların". Çobanın nankorluğu Allahı qəzəbləndirir. O, çobanı da, sürünü də daşa döndərir. O vaxtdan dağın adı Qoyun dağı qalıb. Kənardan baxırsan, adama elə gəlir ki, dağın döşündə qoyun sürüsü var, yanında da çoban. Elə ki, yaxına gəlirsən, görürsən, daşdı, qayadı.” (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 2003: 100)

Çevrilmə motivli əfsanələrin ənənəvi sonluqlarını da bir neçə yerə ayırmaq mümkündür:

1. Mövcud predmetin etioloji yaranışı ilə bağlı təsvir xarakterli assosiasiyaya rast gəlinənlər: “Kənardan baxırsan, adama elə gəlir ki, dağın döşündə qoyun sürüsü var, yanında da çoban”.
2. Çevrilən obrazın və ya söyləyicinin dilindən verilən müəyyən poetik parçalar vasitəsilə hadisələrin gerçəkliyini təsdiqləmiş olanlar. “Arpayla Buğda” əfsanəsində olduğu kimi: “Bu əhvalatdan sonra iki dalaşan görəndə “buğda dik-dik-dik" deyirlər”. (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 2003: 108) “Usub-Nəsib quşları” əfsanə mətninin sonunda söyləyici tərəfindən deyilir: “Eləcə o kəlimeyi qanırsan ki, o oxuyanda onu deyir, nəsib, usub, nəsib, usub” (Qərbi Azərbaycan Folkloru, 2023: 40)
3. Haqqında danışılan məkanın hadisənin nəqlindən sonra “elə o vaxtdan bura belə deyirlər” kimi ənənəvi formullarla bitən əfsanələr

Əfsanələrdəki çevrilmənin funksiyasını ümumən üç şərti qrupa ayıra bilərik:

1. Quş, heyvan və s. kimi canlıların yaradılışını izah edən əfsanələr.
2. Didaktik səciyyəli məişət çərçivəsində baş verən əfsanələr.
3. Spesifik məkanın, nəsnənin yaranma səbəbini izah edən əfsanələr.

Qeyd edək ki, çevrilmə aktı özü də kəmiyyət etibarilə fərdə və ya topluma aid olur. Çevrilən obrazlar isə canlıdan cansıza, yəni insandan heyvana, quşa, daşa şəklində və ya cansız varlıqdan canlı varlığa transformasiyası şəklində qruplaşdıra bilərik. Quşun insana və ya insanın quşa çevrildiyi folklor nümunəsində uyğun olaraq antropomorflaşma və ya reantropomorflaşma hadisəsi baş verir. "Şanapipiy, deyir, gəlindi. Başındakı onun darağıdı, şanapipiyin. Cavan gəlindi, köçüb. Başını yuyurmuş, yanı yuyunurmuş, o məqamda dakqıltı gəlib, görüb ki, qaynatasıdı. Deyib ki, Allah, məni quş eylə, qaynatam məni bu vəziyətdə görməsin. Hə, utandığınnan onun diləyi hasil olubdu. Quşa çevrilib, uçub gedibdi". (Qərbi Azərbaycan Folkloru, 2023: 42)

Əfsanədə çevrilmə xilasedici xarakterlidir, çevrilmə obrazın öz istəyi ilə baş verir, o fövqəltəbii qüvvə kimi Allaha müraciət edərək daş və ya quşa çevrilməyi seçim kimi təklif edir. İnsandan quşa çevrilmə baş verir və əfsanənin nəticə hissəsi çevrilmə aktı ilə başa çatır.

Nağıllarda çevrilmə. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, nağıllarda çevrilmə “dəyişmə” yolu ilə həyata keçir. O özünün kimliyini, ”daxili” mən obrazını saxlayaraq libasını, cildini, hətta cinsini belə dəyişərək hadisələrin gedişatına birbaşa təsir edir, şər qüvvələrlə mübarizə üzərində qələbəyə çevrilmə vasitəsilə müvəffəq olur. Nağıllarda dönərgəlik funksiyasına malik personajlar mifik-magik strukturlu olub baş qəhrəman və ya baş qəhrəmana kömək edən obraz kimi çıxış edir.

Qərbi Azərbaycan folklorundan toplanmış nümunələrdə də çevrilmə paradiqması özünü daha çox hadisələrin kuliminasiya mərhələsində göstərir ki, bu zaman qəhrəman qarşılaşdığı çətin situasiyadan xilas olmaq məqsədilə yola düşür və hadisələrin belə cərəyan etdiyi məqamda o öz gələcək adaxlısı ilə burada tanış olur. "Yetim Madarın nağılında" Madar etdiyi yaxşılığın nəticəsində qazandığı, ona xüsusi güc-qüvvət, ağıl, vardövlət bəxş edən qatma və əl ağacını insafsız və qısqanc padşahın göstərişi ilə yolladığı cələkəsənin oğurlaması nəticəsində yenidən pis vəziyyətə düşür. Qəhrəman cələkəsəni axtarmaq, yəni şər qüvvələri cəzalandırmaq üçün yola düşür. Hadisələrin başqa cür cərəyan etməsilə Madar Aslan Xocanın evinə gecələr hücum edən canavardan qorumaq məqsədilə evə keşik çəkir. Gecə canavarın hücumu zamanı onla güləşir. "Bir də baxdı, canavarın başı əlindədi, əmə dərisi xeylax uzanıf, elə bir ucdan da uzanır.Yetim Madar qabağa çəkirdi canavarı, canavar da özünü dala çəkirdi. Birdən canavarın dərisi Yetim Madarın əlində qaldı.Dərinin içinnən çılçılpax, bir göyçəh qız çıxdı." (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 2003: 178)

Nağıldan bəlli olduğu kimi, əvvəldən də qız olan personaj canavar cildinə, daha sonra yenidən gözəl qıza çevrilir. Lakin onun gücü-qüvvəti olduğu kimi qalır, cələkəsən Təmiz Ağa və zalım padşahı öldürməkə Yetim Madara kömək edir, daha sonra isə Yetim Madarla qızın düyünü olur. Bununla da nağılda xeyirin şər üzərindəki qələbəsi təmin olunur.

Bəzi nağıllarda isə baş qəhrəmanın doğuluşu çevrilmə motivi ilə əlaqələndirilir. Həmin qəhrəmanın da mifik-magik struktura malik olması da bunla səciyyələndirilir. "Canavar oğlu" nağılının əvvəlində kasıb bir kişi ilə yolda qabağını kəsən dişi canavardan bəhs olunur. "Kişi yazıx daha neyniyə bilərdi. Çar naçar razı oldu. Canavar gündüzdər ov ovlamağa gedərdi. Gedəndə mağaranın ağzını bir yekə dəyirman daşıynan xapıyardı.Gecələri də qadın cildinə düşüb kişiynən bir yastığa baş qoyardı. Bu kişinin canavardan bir oğlu oldu. Amma uşax başqa cür uşağıydı. Elə doğrudan da qurd oğlu qurduydu. Əlini nəyə atırdısa, ufam-ufam olurdu. Oğlan ilbəil yox, günbəgün, saatbasaat böyüyürdü." (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 2003: 162)

"İncili Mərcanın yolu" nağılında da çevrilmə xətti qəhrəmanların şər qüvvəni təmsil edən

Div və Qaraçı qızı obrazının üzərindəki qələbəsini təmin edir. Nağıldakı çevrilmə paradiqması həm xilasedici, həm situativ səciyyəli olub iki şəraitdə təzahür edir: İncili Mərcanın divin əsarətindən qurtulmaq üçün baş qəhrəmanı və özünü xilas etdiyi çevrilmələr və qaraçı qızın yalanını ifşa edib özünü xilas etmək üçün baş verən çevrilmələr. Nəticə etibarilə, İncili Mərcanın oxuduğu sehr vasitəsilə baş verən çevrimələr xilasedici funksiya güdərək baş qəhrəmanı və özünü divdən xilas edir. Eyni zamanda çevrilmə motivli nağıllarda yer alan ənənəvi hissələrdən biri də tək-tənha yaşayan qarının evinə təsadüfi şəkildə çevrilmələr vasitəsilə düşən qız obraıdır ki, bu öünü "İncili Mərcanın nağılında" da özünü göstərir. "Qarı tezdən malı ötürəndə qız tilsimnən çıxıf ev-eşiyi təmizdiyir, yeddi cür xörəy bişirif, yenə də darax olub taxçıya qayıdır. Qarı gəlif görür, təəccüflənir ki, bu nə olan işdi. Sabahı duruf güdür. Görür taxçadan bir nazənin sənəm düşüf gəldi və evi təmizdəməyə başladı. Elə bu vaxt qarı özünü saxlaya bimədi." (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 1997: 110) Bu kimi ənənəvi süjetlər çevrilməyə məruz qalan obrazın – qızın xilas olması üçün zəmin rolu oynayan mühüm hadisə kimi qiymətləndirilir. Eyni zamanda çevrilmə motivli nağıllarda yer alan diqqətçəkən məqamlardan da biri də qəhrəmanın xüsusi nəzir-niyazla dünyaya gələn uşaq olması, onun böyüyüb boya-başa çatdıqdan sonra təsadüfən bir qarının qarğışına səbəb olması və bundan sonra qarının izah etdiyi düsturda qəhrəmanın sanki yeni "missiya" ardıyca yollanmasıdır ki, bütün bunlar "İncili Mərcan" nağılında yer almaqdadır.

Əfsanələrdə və nağıllarda çevrilmə motivi arasında müxtəlif fərqlər yer alır. Onları daşıdığı mahiyyət və funksiya baxımından müqayisə etsək də, fərqlər bununla bitmir. Əfsanələrdə alqış, qarğış, dua, cəzalandırmadan sonra çevrilmə aktı həyata keçirsə, nağıllarda, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu zaman qəhrəman sanki yeni "missiya" ardınca yollanır. Tədqiqatçı Məhəmməd Məmmədov nağıl və əfsanədəki çevrilmə paradiqmasını müqayisə edərkən nağıllarda dönərgəliyin dinamik, əfsanələrdə isə statik xarakter daşıdığını, əfsanədən fərqli olaraq nağıllarda çevrilmənin nəticə kimi təqdim olunmadığını, onun sehrbaz və ya sehrli vasitələr tərəfindən həyata keçirildiyini, əfsanələrdə Allah və ya vəli vasitəsilə olduğunu və əfsanələrdə cinsdəyişmə yolu ilə yaranan çevrilmə motivi olmadığını qeyd etmişdir. (Məmmədov, 2011: 394)

QAYNAQLAR

Azərbaycan Folkloru Antologiyası. III kitab. Ağbaba Folkloru. (1997) Bakı: "Azərnəşr"

Azərbaycan Folkloru Antologiyası VIII kitab. Ağbaba Folkloru. (2003) Bakı: "Səda".

Əmirli, E. (2023) Azərbaycan əfsanələrinin poetikası və süjet göstəricisi. Bakı. "Elm və Təhsil"

Məmmədov, M. (2011). Azərbaycan əfsanələrində çevrilmə (daşadönmə motivi). *Abbas Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş "Müasir Azərbaycan Filologiyası: axtarışlar, problemlər, perspektivlər" mövzusunda elmi konfransın materialları.* 389-394.

Qərbi Azərbaycan Folkloru. I cild. (2023). Bakı: "Elm və Təhsil".

Qərbi Azərbaycan Folkloru. III cild. (2024). Bakı: "Elm".

Günel HÜMMƏTOVA (PƏNİYEVA)
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti,
gunelpeniyeva@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-8916-3484

DƏRƏLƏYƏZ FOLKLORU – HƏSƏN MİRZƏ TƏDQİQATINDA

Summary. The Daralyaz region represents one of the significant research areas of Azerbaijani folklore studies, preserving deep layers of national cultural memory and a diverse oral tradition. Among the scholars who systematically explored and documented this heritage, Professor Hasan Mirzayev holds a distinguished place. His long-term research resulted in the collection and scientific analysis of rich folklore materials, including fairy tales, legends, epics, ritual texts, proverbs, anecdotes and ashig poetry.Mirzayev's monumental work "Daralyaz Folkloru" is not only a compilation of folklore samples, but also a comprehensive study of their historical roots, mythological foundations and ethnocultural connections. The researcher emphasizes the preservation of archaic linguistic elements in the region and identifies traces of ancient mythological thinking–particularly the cults of mountain, fire, hearth and water, as well as zoomorphic and natural symbols. He analyzes the poetic language, metric structure and musical-textual correlation in the ashig tradition of Dərəlyəz, comparing it with the folklore environments of Karabakh, Göyçə and Zəngəzur, highlighting both shared and distinctive features.Biographical and analytical articles (M. Huseynova) shed light on Mirzayev's scholarly path and his role in the study of Azerbaijani toponymy and folklore memory. Meanwhile, Q. Mashadiyev's research into nicknames and appellatives complements the socio-linguistic dimension of Mirzayev's work.Thus, the sources reviewed confirm that Hasan Mirzayev played a pivotal role in the scholarly investigation of Dərəlyəz folklore, contributing significantly to the conceptual foundation and development of Azerbaijani folklore studies.

Key words: Dərəlyəz folklore; Hasan Mirzayev; ashig poetry; narratives and legends; mythological consciousness; cult systems; toponymy; language–culture relations; ethnographic memory; folklore research.

Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətlərinin araşdırılması milli mədəniyyət tarixinin dərinliklərinin açılması baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır. Bu baxımdan Dərəlyəz bölgəsi folkloru özünün arxaik qatları, mifoloji məzmunu, mərasim ənənələri, aşıq mühiti və lirik-epik janr zənginliyi ilə seçilən bölgələrdən biridir. Dərəlyəz folklorunun sistemli şəkildə öyrənilməsi XX əsr ərzində daha da intensivləşmiş, xüsusən Həsən Mirzə tədqiqatları bu sahədə əsas elmi mənbələrdən biri kimi formalaşmışdır. Onun araşdırmaları yalnız faktoloji materialın toplanmasını deyil, həm də bu materialın tipoloji, funksional və bədii-estetik aspektlərdən təhlilini əhatə edir.Dərəlyəz folklorunun janr xüsusiyyətləri.Həsən Mirzə araşdırmalarında Dərəlyəz folklorunun janr müxtəlifliyinə xüsusi diqqət yetirir. O, bölgə folklorunun aşağıdakı əsas formalarını qeyd edir:

1. nağıl, rəvayət və əfsanələr
2. lətifə və atalar sözləri
3. mərasim və inanclar sistemi
4. aşıq yaradıcılığı və qoşma-divan ənənəsi
5. mərsiyə və ağılar

Araşdırıcı qeyd edir ki, Dərəlyəz nağılları qəhrəmanlıq motivlərini qoruyub saxlaması, obraz və məkan quruluşundakı real-tarixi fon ilə seçilir. Nağıl qəhrəmanlarının çoxu yerli xarakterlər – qəhrəman çoban, igid gənc, ağıllı qız və s. kimi təqdim olunur ki, bu da bölgənin sosial-mədəni gerçəkliyi ilə bağlıdır. Həsən Mirzə folklor materialında qədim türk inanclarının izlərini aşkar edir. Dərəlyəzdə geniş yayılmış dağ, su, ağac kultları, həmçinin ocaq və odun müqəddəsliyi tədqiqatçının diqqətindədir. O yazır ki, bölgə əfsanələrinin böyük hissəsində dağlar canlı varlıq kimi təqdim olunur, insanla dialoq qurur, qərar verir və qoruyucu funksiyanı icra edir. Bu isə şamanist dünyagörüşünün qalıqlarını göstərən mühüm əlamətdir.Aşıq mühiti və şeir estetikasının izahına gəldikdə isə Dərəlyəz folklorunun zəngin qatlarından biri də aşıq yaradıcılığı olduğunu qeyd edə bilərik. Həsən Mirzə bölgə aşıqlarının şeir dilini, obrazlar sistemini, ritmik quruluşu geniş şəkildə təhlil edir. Onun fikrincə:

1. qoşma və gəraylılar daha çox məhsul, yaylaq, ayrılıq və sevgi motivləri ilə əlaqəlidir;
2. dastan nümunələrində at kultu, təkbətək döyüş, qeyrət və namus ideyaları əsas xətt kimi keçir;
3. musiqi ritmi sözlə sıx bağlıdır və sözün emosional yükünü gücləndirir.

Tədqiqatçı bu ənənəni Qarabağ, Göyçə və Zəngəzur aşıq mühitləri ilə müqayisə edərək Dərəlyəz məktəbinə məxsus üslubi fərqlilikləri konkret nümunələrlə göstərir.Dərəlyəz folklorunda dilin canlılığı, ləhcə çalarları və poetik toxuması Həsən Mirzənin xüsusi vurğuladığı cəhətlərdəndir. O bildirir ki, bölgə şeirlərində arxaik sözlər, metaforik obrazlar, bayatı intonasiyası güclüdür. Obrazlar daha çox:

a. təbiət elementləri (dağ, çinar, bulaq),
b. zoomorfik simvollar (qarquş, at, maral),
c. kollektivi təmsil edən əcdad ruhu motivləri ilə bağlıdır.

Məhşur folkolorşünas alim Y.Lotman deyirdi: *"Kim əcdadının adını çəkə bilirsə o siyasi cəhətdən mövcuddur"*. Doğrudan da hər bir xalqın keçdiyi tarixi inkişaf yolu, dünəni, bugünü, adəti, ənənəsi, mənəvi keyfiyyətləri onun rəhbər tutduğu ümumbəşəri dəyərləri onun folklorunda parlak şəkildə əks olunur. Hər bir folklor nümunəsi xalqın güzgüsü və möhürü rolunu oynayır. Və bu nümunələr məxsus olduğu xalqın etimoloji mənşəyini, tarixi keçmişini araşdırmaqda əsaslı faktlar töhvə verir. Məhz bu faktların qorunub nəsildən-nəsilə çatdırılması, hər bir nümunənin toplanaraq bir araya gətirib kitab şəklində çap etdirilməsi həm tarixi əhəmiyyət təşkil edən o dəyərli nümunələrin itib-batmasının qarşısı alınır, həm də tarixi faktları, soykökün adət-ənənəsini özündə cəmləşdirən böyük salnamənin gələcəyə çatdırılmasını təmin edir. Bu məsuliyyətli işi öz öhdəsinə götürən və şərəflə, layiqincə, bir ensklopedik səviyyədə cəmləşdirən Azərbaycanın görkəmli dilşünas alimi, professor, Şöhrət ordenli, əməkdar elm xadimi Həsən Mirzə Dərəyəz mahalının folklor nümunələrin həmin mahalın sakinləri tərəfindən söylədiyi şəkildə "Dərələyəz folkloru" adı altında toplamışdır. Məhz görkəmli alim, şairə, professor Mahirə Hüseynov da bu kitabdakı məlumatları *"ensiklopedik məlumat" (*Hüseynova, M. 2021, Fevral 26) kimi dəyərləndirir. Görkəmli alim bu kitabında doğma Dərəyələz mahalının folklorunu toplayaraq Dərələyəzin Azərbaycanın tarixi torpaqlarına daxil olduğunu sübuta yetirmişdir. Eyni zamanda kitabda tarixini folklorunda, sözünü tarixində yaşadan Dərələyəz mahalının müxtəlif səpkili folklor nümunələri verilmişdir ki, bu da folklor atlaslarının yaranmasında, folklor fondunun tərkibinin tərtib və təsbit edilməsinə köməklik etməsində böyük rol oynayacaq. Həmçinin bu çür kitabların nəşri Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının janırlarının geniş bir miqyasda yayılmasının və yayılma sahəsinin kəmiyyət və keyfiyyətinin tezliyinin öyrənilməsinə yardım edəcəkdir. 776 səhifədən ibarət olan bu kitab "Müəllifdən" başlığı altında kitabın yazılma səbəbi, Dərələyəz mahalının Azərbaycanın tarixi torpaqlarına aidliyini, bu əraziyə 1828-ci ildə Türkmənçay müqaviləsindən sonra erməni, gürcü ailələrinin köçürülməsi və bu ərazinin Ermənistan torpaqlarına birləşdirilməsi haqqında məlumatlarla başlayır.Eyni zamanda professor Həsən Mirzə nümunələrin toplanaraq kitab şəklində yığılmasının çətin bir iş olduğunu və bunun öhdəsindən yalnız Həsən müəllimin gələcəyini söyləyən ziyalıların fikirlərini də vurğulamışdır *: "Təəssüf hissi ilə qeyd olunmalıdır ki, 70 il müddətində- sovet hökümətinin hakimiyyəti dövründə Qərbi Azərbaycanın heç bir bölgəsinin folkloru lazımi səviyyədə tədqiq olunmamış və onun tədqiq olunmasına, qələmə alınmasına şərait yaradılmamışdır.*

*Bütün bunları nəzərə alıb mən tarixi həqiqətləri, xalqımızın mənəvi sərvətlərini gələcək nəslə çatdırmaq üçün bu missiyanı öz üzərimə götürdüm.Düzdür, əvvəlcə bu işi yerinə yetirməkdə çətinlik çəkirdim, çünki ürəyimdə cərrahiyyə əməliyyatı aparılmışdır.Lakin heç kim bu ağırlığı üzərinə götürmədi. Dedilər ki, hal-hazırda Dərələyəz camaatının hərəsi bir yana dağılıbdır.Onlardan məlumat toplamaq çox çətindir.Yenə sən özün yaxşısan. Sən həm folkloru sevirsən, həm ona yaxşı tanışsan, həm də sən yazdığın "Dərələyəzin toponimləri və şivə sözləri" (2003), "Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı" (2004)" adlı kitablarında bu məsələyə dair çoxlu faktlar var. Bundan başqa, səni bütün Dərələyəz camaatı tanıyır.Hansına desən o dərhal faktları yazıb verəcəkdir.Odur ki, bu işi sən yerinə yetir. Mən də bu təklifi qəbul etdim." (*Mirzəyev, H. 2006; *5)* Daha sonra alim Dərələyəz mahalının ümumi mənzərəsini əks etdirən "Dərələyəz" və "Dərələyəzdədir" poemalarını "Dərələyəz başqa bölgə şairlərinin gözündə" başlığı altında vermişdir. Həsən müəllim toplanan folklor nümunələrini özünəməxsus nizamla yığmış və hər nümunədən sonra həmin nümunəni söyləyən Dərələyəz sakini haqqında məlumatı da qeyd etmişdir. Alim sanki folklor nümunəsi adı altında Dərələyəz tarixinə ədəbi düşüncə çərçivəsində nəzər yetirərək bir daha Dərələyəz mahalının Qərbi Azərbaycanın tarixi, əbədi, əzəli torpağı olduğunun təsdiqini vermişdir. Toplanmış nümunələrin folklor nümunələrinə məxsus qruplarla, ayrı-ayrı başlıqlar altında qruplaşdırılması isə alimin folklora olan sevgisinin bir daha sübutunun təsdiqi olmuşdur. Həsən müəllim folklor nümunələrinin düzülüş sistemini folklor janırına məxsus arxaik və çağdaş janırlar sisteminə uyğun şəkildə vermişdir. Beləki, alim ilk öncə arxaik janrın nümunələri olan əmək nəğmələri, mərasim nəğmələri, holavarlar, sayaçı sözlər, ovsunlar və s. lirik janrın növlərini vermişdir.Həsən müəllim "Dərələyəz folkloru" adlı kitabını folklor nümunələrindən birincisini şifahi xalq ədəbiyyatının ilk nümunəsi olan "Holavarlar" la başlamışdır.

"Majgal hodağın hanı?
Daşın, torpağın hanı?
İşdiyif yorulufsan,
Balın, qaymağın hanı?!
**
Majgal:
Majın qılıncı var,
Yaxşı iti ucu var.
*Hodax, n ho de" (*Mirzəyev, 2006: 20).

Bundan sonra "Ev heyvanlarının deyişməsi", "Sayaçı sözlər", "Qoyunların çütlənib yoxlanması", "Eydirmələr", "Ala dana" haqqında deyilmiş nəğmələr toplanmışdır.

Kitabda "Mövsüm və mərasim nəğmələri" başlığı altında Dərələyəz camaatının dilindən deyilmiş "Qodu-qodu", "Kosa-kosa", "Hamam hamam içində" nəğmələri, "Yel baba " mərasimi, "Çillələrin bəhsi", "Çillə", "Boz ay" və 3 formada deyilmiş "Xıdır nəbi", Novruz bayramında oxunanlar, Bənövşə kimi

nəğmələrin ardıcıllıqla verilməsi ilə yanaşı hər bir nəğməni söyləyən Dərələyəz sakininin kimliyi, neçə yaşında olması və bu söylənənlərin hansı ildə söylədiyinin tarixi göstərilmişdir.

"Səməni, saxla məni,
Hər il göyərdim səni.
**
Atlı-batlı, səməni,
Vedrə-satıl, səməni
**
Əhvalımız çağ olsun,
Yediyimiz yağ olsun,
Azar-bezar çəkənlər,
Şəfa tapsın, sağ olsun.

"Söyləyəni: ***Nağıyeva Nazlı İbrahim*** *qızı. Dərələyəzin Qovuşuq kəndində boya-başa çatıb, söylədi Novxanı kəndində, 2006 -ci ilə" (*Mirzəyev, 2006: 27) .

Bütün bunların bir kitab şəklində toplanması həm folklor nümunələrinin yığılıb qorunmasını, həm də müxtəlif bölgələrdən götürülmüş folklor mətnləri arasındakı, həm də həmin nümunələri söyləyən söyləyicilərin ləhcə, şivə və leksik müxtəlifliklərini üzə çıxardır. Məhz bütün bunlar da Azərbaycan folklorunun zənginliyinin və folklorda mətin fərqliliyinin, obrazların arxaik semantikasının və mənşə eyniliyinin öyrənilməsində böyük rol oynayır. Bir növ folklor nümunələri bir xalqın varlığının tarixi keçmişinin sübutudur. Məhz illərdi tarixi silinməyə cəhd edilmiş Dərələyəz mahalının folklorunun bir arada yığılaraq Azərbaycan ədəbiyyatına və folkloruna verdiyi bu folklor salnaməsi ilə Həsən müəllim Azərbaycanın gözəl güşələrindən olan Dərələyəz mahalına böyük töhvə verib.*"Həsən müəllimin Dərələyəzdə xüsusi hörməti olub. Həsən müəllimin Dərələyəz folkoloru ilə bağlı gördüyü işlərin miqyası heyrətamizdir: Dərələyəz əhalisinin qan yaddaşını təşkil edən 767 səhifəlik "Dərələyəz folkloru" adlı kitab bu fikri təsdiqləyə bilər."* (Hüseynova, M. 2021, Fevral 26).

"Dərələyəzdə ən çox söylənilən miflər, rəvayətlər, əfsanələr və inamlar" adlı bölmədə söylənilən mifoloji düşüncənin nümunələrinin Dərələyəz variantı və eləcə də Dərələyəzin özünəməxsusluğunu göstərir. *"...mif xalqın özü haqqında söylədiyi ən bakir, ən kamil həqiqətin bədii ifadəsidir"*. Məhz bu bədii ifadələrin də illər boyu, əsrlər uzunu dillərdə deyilə- deyilə bu günümüzə kimi Dərələyəz camaatının dillər əzbəri olub yaddaşlarına həkk olunması, həmin mahalın həm folklorunun, həm də kamil tarixi keçmişinin özülünü təşkil edir. Elə kitabda da folklorun epik janırına daxil olan, ən çox söylənilən inanc və inamların məhsulu olan miflərin, rəvayətlərin bir hissəsi öz əksini tapmışdır. Bunlardan "Deyirlər Ay Günəşin oğludur", "Gözə görünməz", "Əjdah" və 2 variantda "Cin toyu" və s. bu kimi nümunələri göstərə bilərik. Eyni zamanda Azərbaycan folklorunun epik janırına daxil olan xalq əfsanələrinin Dərələyəz variantı, əhvalat və rəvayətləri, inamlar, etiqatlar, inanclar, sınamalar, yasaqlar, yuxuyozmalar, andlar, alqışlar, qarğışlar, hədə-qorxular, yalvarışlar, söyüşlər, lağlar, atmacalar, vəsflər, bənzətmələr, deyimlər, oyunlar, bayatılar, ağılar, sızlamalar və bu kimi folklorun bütün nümunələrinin Dərələyəz variantı və ya Dərələyəz ləhcəsində Dərələyəz camaatının dili ilə verilməsi Azərbaycan folklorunnun Qərb folkloruna verilmiş ən əhəmiyyətli məlumatlardandır. "Qaçaq Nəbinin Dərələyəzdə Goburantla döyüşü" əhvalatı və buna müəllifin əlavəsinin edilməsi, bir daha onu göstərir ki, Dərələyəz mahalının zəngin ədəbi irsi və tarixi faktlara söykənən geniş mədəniyyəti vardır. Müəllifin deyilən hər bir rəvayətə, əhvalata və əfsanələrə, epik janrın geniş nümunələrinə əlavələri "Qaçaq Nəbinin Dərələyəzdə Goburantla döyüşü" əhvalatında görürük. Bir növ müəllif yarımçıq qalmış əhvalatı tamamlayır. *" Qaçaq Nəbinin Goburantla döyüşünə xalq mahnıları da qoşulmuşdur.Onlardan biri yadımdadır :*

Qaçaq Nəbi Dərələyəzdən keçəndə,
El töküldü, ona köməy eylədi.
Goburnatla qabaq- qarşı gələndə,
Nəbi vurdu, yerlə yeksan elədi." (Mirzəyev, 2006: 200).

Bu kimi xalq mahnılarının və dastanların təsviri bir daha həmin torpaqların Azərbaycan xalqına məxsusluğunun təsbitidir. Həsən müəllimin nəzərindən kənarda nə bir folklor nümunəsi qalmış, nə də söylənilən o nümunələrin ləhcəsindən kənar bir misrası yazılmışdır. Tarixi keçmişə malik olan bu şifahi xalq ədəbiyyatının nümunələrinin dahiyanə əksidir ki, bu da Dərələyəz folklorunun Azərbaycan ədəbiyyatındakı dahiyanə yerinin təməlidir.

Azərbaycan folklorunun epik janrları arasında geniş yayılmış, xalqın uzunmüddətli illər boyu əldə etdiyi təcrübələrin yekunu olan atalar sözü, zərb məsələləri də öz Dərələyəz variantı ilə oxucularının nəzərinə çatdırılmışdır. Yığılan atalar sözü pərakəndə formada deyil, yəni A-dan Z-yə kimi əlifba sırası ilə düzülmüşdür. Böyük incəliklə yığılmış bu kitab hər səhifəsi ilə öz mükəmməliyinin və folklor yaradıcılığının ensklopedik variantı kimi adlandırılmasının doğruluğunun sübutunu verir.

"**A**

Ağzında bir tay çarığ beləsinə getdi
Ayağıma yer eliyim, gör sənə neyniyim
Allah qotur versin, dırnax verməsin

B

Bildirçinin bəyliyi darı sovuluncadı" (Mirzəyev, 2006: 227).

Həmçinin kitabda

a) **toy adətlərinə aid sözlər**:

*"Xonça gecəsi-gəlin oğlan evinə gedən axşamı yengənin gətirdiyi xonçanı açıb paylayırlar, hərə götürdükcə yerinə pul və ya qiymətli əşyalar qoyur." (*Mirzəyev, 2006: 220).

b) paltar adları;

"*Büzmə-ipəkdən tikilmiş qolu büzməli qadın geyimi,*
Çəpkan –qadın geyimi

*Xaz çeşməy-qolsuz qadın geyimi, qalın ipək parçadan, xəz dəridən tikilən qadın paltarı " ." (*Mirzəyev, 2006: 220). və s. bu kimi arxaik və hələ də işlək olan əşya, hadisə adlarının izzahı yer tutur.

Kitabda bu kimi tarixi geyim və adətlərin geniş şərhi ilə yanaşı türkə çarələr, şəfalı bitkilər və onlardan hazırlanma məhsulları, ovsunlar Dərələyəz folklorunun özünəməxsusluğunu göstərir.

Azərbaycan folklorunun ən böyük hissəsini təşkil edən, lirik, epik və dramatik janra məxsus olan uşaq folkloru nümunələri də böyük alimin nəzərindən yayınmamışdır.

"Nazlamalar və əzizləmələr

Ay Allah bundan üç dənə ver.
Üçdənə vermə, beşdənə ver.
Həsrətin çəkmişdərə ver.
*Gej ərə getmişdərə ver." (*Mirzəyev, 2006: 194).

"Hesab edirəm ki, xalq arasında mövcud olan ləqəb və ayamalar itməməli, onlar toplanmalı, nəşr edilməli, elmi tədqiqata cəlb olunmalıdır" (Məşədiyev, Q. 16 may 2018) çünki, bu ayamaların hər biri hansısa bir bölgənin xarakterinə uyğun və hər bir insanın xüsusiyyətini göstərən sözlərdi və elə Dərələyəz mahalının da özünə uyğun ayamalrı var ki, bu folklor ensiklopediyası səviyyəsinə bərabər olan bu kitabda öz yerini tapmışdır.

"Dərələyəz ayamaları

(Kişilər)

Plen Vəli
Çılpaq əli (Sözü üzə deyən)
Ları Hüseyn (kök, yoğun)

(Qadınlar)

*Qoç Nazəni (ermənilərə Qarabağı "göstərdi") (*Mirzəyev, 2006: 213).

Hər bir xalqın taleyində, tarixində, ədəbiyyat və mədəniyyətində mühüm rol oynayan, bu gün tarix və mədəniyyətimizin bəzi qaranlıq məqamlarına işıq tutan şifahi xalq ədəbiyyatının çoxəsirlik tarixinə malik olan Dərələyəz mahalının camaatı tərəfindən dillər əzbəri olan dastanları da bu möhtəşəm folklor toplusunda öz əksini tapmışdır. Onlardan olan "Ağ aşıq və Süsənbər dastanı" . Həsən müəllim bu dastanı eşitdiyi kimi yazdıqdan sonra, dastan haqqında öz qeydlərin vermişdir. Qeydlərində isə dastanın Ağ aşıq haqqında çox məlumat toplamadığını və bu aşıq haqqında məlumatların da bir neçə variantda olduğunu xüsusi vurğulamışdır. Daha sonra "Aşıq Alının türkiyə səfəri" dastanın verdikdən sonra həmin aşıq haqqında eşidib –bildiklərin qələmə alır. Bir növ alim şərhə ehtiyac olan folklor nümunələri haqqında öz əlavələrin etməklə həmin nümunənin Dərələyəz mahalının mədəni, mənəvi dəyərləri olduğun və hər bir folklor nümunəsinin tarixi keçmişə malik olmasını təsdiqləyir. Əgər bir eldə, obada bir dastan deyilirsə həmin dastanın ilk dəfə kim tərəfindən deyilməsi, dastanın yaranma səbəbini izah etməyə çalışılan əhvalatı da yaranır. Bu da həmin dastanın yaddaşlarda həkk olunmasına vəsilə olur.

Arxaikləşən və arxaikləşməkdə olan sözləri, Dərələyəzlə bağlı bəzi əhvalat və hadisələr, təmsillər, gülməcələr, oyun nəğmələri, sanamalar, yanıtmaclar da kitabda öz əksini tapmışdı.

"Muğam xalq mahınısı və aşıq havalarında oxuyanlar" başlığı altında xanəndə Nəbiyev İdris, Şahmalı Kürdoğlu, Ağayarov Səlim haqqında məlumat verilmişdir.Hər iki ifaçının əsli, kökü Dərələyəzli olsa da ya babaları, ya da ataları erməni quldarları tərəfindən xalq düşməni adı alıb öz yerlərindən sürgün edilmiş, didərgin düşmüşlər. Bu kimi kökü, əsli Dərələyəzdən olub digər rayon və şəhərlərdə yaşamış tanınmışların taleyi haqqında məlumat verildikcə tarixi hadisələr üzə çıxır və böyük bir Dərələyəz mahalının ümumiləşmiş tarixi və çoğrafi faktları müəyyənləşir.

Bu hissədən sonra alim öz qeydlərini "Qeydlərim " başlığı altında vermiş:

"Oxuculara onu da çatdırmalıyam ki, kökü, soyu, ata-babası, özü Dərələyəzdən olan saz-söz ustaları, musiqiçilər Azərbaycanda böyük ad-san qazanmışlar. Kəlbəcərdə böyük ad-san sahibi olan ustad Qəmkeş Allahverdinin, Kəlbəcərli Aşıq Ədalət Dəlidağlının, hal-hazırda Kəlbəcərdən gedib Şəmkirdə qaçqın kimi yaşayan və tanınan Aşıq Əhlimanın, Aşıq Pəri məclisində fəaliyyət göstərən, məlahətli səsi və avazı olan Aşıq Aybəniz Laçınlının, məlahətli səsləri və avazları ilə Azərbaycanda hamı 385 tərəfindən sevilən Şahnaz və Aybəniz bacılarının və bir çoxlarının soyu, kökü Dərələyəzlə bağlıdır.

Tədqiqata cəlb edə bilmədiyim aşıqlar əsasən, aşağıdakılardır. Qoy gələcək folklorşünaslar bunları araşdırsınlar.

Aşıq Novruz – (XIX əsr) Zeytə kəndi.
Aşıq Musa – Zeytə kəndi.
Aşıq Məmmədtağı – Hors kəndi.
Aşıq İbrahim – Hors kəndi.
Aşıq İbad – Herher kəndi.
Aşıq Nəcəf – Qurdqulaq kəndi.
Aşıq Qaçay (Aşıq Abdüləzimin oğlu) – Bulaqlar kəndi.
Aşıq Zeynəb – Ertiş kəndi.
Aşıq Cabbar – (təcnis Cabbar) – Şəmkirdə dünyasını dəyişib.
Aşıq Qurban – Amağu kəndi.
Aşıq Sərxan Alxan oğlu – Gomur. Aşıq Zalxan Alxan oğlu – Gomur.
Aşıq Allahverdi İsmayıl oğlu – Gomur.
*Aşıq Məhəmməd – Qaravəng (Şərura köçüb)" (*Mirzəyev, 2006: 385).

Tədqiq edə bilmədiyi aşıqların adlarını yığıb gələcək nəsillərin tədqiqatını məsləhət görməsi görkəmli elm xadiminin elmə, folklora, Dərələyəz mahalına verdiyi dəyər və soy kökün, keçmişin unudulmamasına vəsilə olmasıdır.

"Qaçaq Nəbinin Dərələyəzdə Goburantla döyüşü" əhvalatının, şifahi xalq ədəbi nümunələrinin Dərələyəz variantının şərhindən sonra folklor nümunələrinin içində öz sinkretikliyi ilə seçilən, müəllifi bəlli olsa da dildən-dilə keçərək dəyişikliyə uğrayan şifahi xalq ədəbiyyatının bir növü olan aşıq yaradıcılığına keçmiş və məhz burda Dərələyəz mahalının aşıqları, onların əsərləri haqqında yazılmış məlumatlar toplanmışdır. Bildiyimiz kimi aşıq yaradıcılığının tarixi keçmişi, kökü orta əsrlərə gedib çıxır ki, bu da boy atıb çiçəklənən folklor nümunəsinin vətəninin Azərbaycan ərazisinə aidliliyinin bariz sübutudur.

Aşıqlar haqqında məlumatı alim iki başlıq altında vermişdi. Birinci toplusun Aşıqlar adı altında birləşdirmiş onların yaradıcılıqlarına daxil olan, aşıq yaradıcılığının bütün janrlarında ifa etdikləri nümunələri geniş şəkildə ümumiləşdirmişdir. Bu qrup aşıqlara Aşıq Fətulla, Aşıq Behbud, Aşıq Qulu, Aşıq Mirzalı, Aşıq Həşim, Aşıq Paşa, Aşıq Aypara və s.

"Dərələyəz folkloru" adlanan bu kitabda alim Dərələyəz mahalının folklor nümunələrin ifa edərək yaşadanların haqqında da məlumat vermişdir ki, bu da gələcək nəslin həmin musiqiçilərin və ifaçıların unudulmamasına və unutmamasına şərait yaradır. Həsən müəllim saz, balaban, zurna, klarnet, tütək, nağara, qarmon ifaçılarından olan Balaban Vəli, Kərimov Xudakərim, Kərimov Məhəmməd, Kərimov Əhməd, Kərimov Qaçay, Kərimov Surxay, Kərimov Balay, Kərimov Azay Məhəmməd oğlu və s. bu kimi ifaçılar haqqında məlumat yazmışdır.

Aşıq yaradıcılığının əsas nümunələri olan dodaqdəyməz, cığalı, gəraylı, qoşmalar, deyişmələr, ustadnamələr, təcnislər hər bir aşığın özü haqqında məlumatdan sonra verilmişdir. Kərimov Əli Məhəmməd oğlu, Səyyah Məhəmməd, Bayramov Məhəmmədəli, Alıyev Alı Abdulla oğlu, İsa Əsədov, Zakir Şəhriyaz və s. bu kimi aşıqların yaradıcılıqları El şairlər başlığı altında qələmə alınmışdı.

Nəticə. Beləliklə, Həsən Mirzənin tədqiqatları Dərəlyəz folklorunun yalnız toplanması deyil, sistemli şəkildə elmi təhlili baxımından xüsusi dəyərə malikdir. Onun araşdırmaları göstərir ki, bu bölgə folkloru Azərbaycan mədəniyyətinin qədim sakral qatlarını yaşadan mühüm mərkəzlərdən biridir. Dərəlyəz folklorunun poetik strukturu, mifoloji əsasları və aşıq yaradıcılığı materialları bütövlükdə türk etnosunun mədəni yaddaş kodlarını daşıyır və bunun üzərində gələcək geniş tədqiqatlar aparmaq zəruridir.Yekun olaraq onu qeyd etmək olar ki, bu kitab nəinki Qərbi Azərbaycan folklorunda, eyni zamanda Azərbaycan folklorunda, Azərbaycan ədəbiyyatında böyük rol oynadı. Bir bölgəyə daxil olan şifahi ədəbiyyatın unudulmasının qarşısını aldı.

Aşağıda sistemləşdirdiyim bir neçə nəticəyə gələrək qeyd edə bilərəm ki, bu kitabda:

a) Şifahi xalq ədəbiyyatının lirik növünə daxil olan bütün nümunələrinə aid Dərələyəz nümunələri verilmiş.

b) Epik növün bəzi nümunələrinə əlavələri ilə birgə sistemləşdirilmiş

c) Aşıq yaradıcılığının nümunələrinin özü haqqında məlumat və əsərləri xüsusi ardıcıllıqla düzülmüşdür.

QAYNAQLAR

Hüseynova, M. (2021, Fevral 26). Həsən Mirzəyev: Onun həyatının mənası. Müəllim.
https: //muallim.edu.az/news.php?id=14891

Hüseynova, M. (2021, Fevral 26). Professor Həsən Mirzəyevin yer adları ilə bağlı araşdırmaları milli tariximizin öyrənilməsində xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. AZƏRTAC.
https:
//azertag.az/xeber/Professor_Hesen_Mirzeyevin_yer_adlari_ile_bagli_arasdirmalari_milli_tariximizin_oyrenilmesinde_xususi_ehemiyyet_kesb_edir-2029727

Mirzəyev, H. (2006). Dərələyəz folkloru. Bakı: Elm.

Məşədiyev, Q. (2018, May 16). Dilimizdəki ayama və ləqəbləri lüğətləşdirmək lazım idi. Bakı Xəbər.
https: //muallim.edu.az/news.php?id=14891

Haşimə ƏLİYEVA
Xəzər Universitetinin tələbəsi
hasimeeliyeva@icloud.com
https: //orcid.org/0009-0001-5850-6173

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA MİLLİ KİMLİYİN İFADƏSİ

Summary. Western Azerbaijan is a significant region that has shaped both the historical-geographical as well as the spiritual and cultural memory of the Azerbaijani people. For millennia, this territory has been exposed to various political processes, violence, forced migrations, and policies of ethnic cleansing. Despite all these hardships, the Azerbaijani Turks have managed to preserve their national identity in this region. Historical sources indicate that Azerbaijani Turks have lived in the territory of present-day Armenia since the 2nd century BC and became the indigenous population from the 4th-7th centuries onward. These sources also note that Armenians migrated to these lands later, primarily from the Iraq region.

Although these historical processes have affected the fate of Western Azerbaijan's cultural heritage, the people's traditions, beliefs, and oral literature have survived to the present day. The region's folklore-comprising fairy tales, legends, myths, beliefs, songs, ashug art, and musical samples-serves as a fundamental indicator of the preservation of national identity. In particular, legends related to place names (such as "Müxənnət Hill" and "Seven Brothers") and religious legends ("Seyid Shrine, " "Ağdədə Sanctuary") function as carriers of historical memory. The resonance between the Irevan dialect and toponyms and the epic The Book of Dede Korkut proves the region's deep connection to ancient Oghuz culture.

The wedding traditions of Western Azerbaijan also exemplify the preservation of national identity. Customs such as matchmaking, bride price (südpulu), circling the bride around the hearth or tandoor, the "Shakh decoration" ritual, throwing apples over the bride's head, and symbolism related to fertility reflect the uniqueness of this culture. The prominent role of ashugs in wedding ceremonies and the emergence of master performers from the region demonstrate the vitality of Western Azerbaijani folklore. The nanay lullabies sung during henna nights and the yalli dance constitute integral elements of the region's musical culture.

Among other significant rituals of Western Azerbaijan, the Khidir Nabi festival, which heralds the arrival of spring, holds a special place. The Khidir Nabi festival is regarded as a symbol of abundance and prosperity and is celebrated with various rituals in different regions. In musical folklore, the "tırınqı" genre is particularly noteworthy as one of the most poignant expressions of separation and longing for exile.

Western Azerbaijani folklore, with its rich rituals, legends, myths, beliefs, bayatis, music, and ashug art, represents a cultural treasury that reflects, preserves, and transmits the national identity of the Azerbaijani people from generation to generation. As a result of historical events, compatriots who were forcibly displaced from their native lands have sustained this cultural heritage, thereby preserving both historical memory and spiritual identity to the present day.

Thus, Western Azerbaijani folklore is regarded as an invaluable source in both preserving national identity and transmitting it to future generations. Folklore samples are not merely forms of entertainment; they are also powerful expressions of historical knowledge, cultural values, and ethnic consciousness.

Key words: Western Azerbaijan, folklore, national identity, traditions, ethnic consciousness

Giriş. Milli kimlik dedikdə hansı millətə məxsusuqsa ona aid dəyərlər toplusu nəzərdə tutulur. Milli kimlik – milli düşüncəni, mədəniyyəti, dili, dini, tarixi, milli ideyanı, milliyətçilik kimi anlayışları özündə birləşdirir. Eyni tarixin, eyni dilin və eyni dəyərlərin mənimsənilməsi millətləşmənin təməl şərtlərindən biri hesab edilir. Millətin təşəkkülü məhz bu üç ünsürün birləşməsinin nəticəsidir. Bunlar ayrı- ayrılıqda millətin təşəkkülünü təmin etmirlər. Azərbaycan milli kimliyinin formalaşmasında önəmli rol oynayan ünsürlərə nəzər saldıqda bunların bir-birini üzvi şəkildə dəstəklədiklərini görürük. Millətin formalaşmasında əsas rol oynayan ünsürlərdən biri də məhz tarixdir. Bu bir faktdır ki, Şah İsmayıl Xətainin fəaliyyətlərinin bugünkü Azərbaycan milli kimliyinin formalaşmasında xüsusi rolu vardır. Çünki tarixdə ilk dəfə olaraq məhz həmin dövrdə Azərbaycanda tarix, dil və dəyərlər bir-birinə təsir edərək üzvi bir şəkildə birləşmiş və beləcə bizə yaxın olan digər millətlərin kimliklərindən öz səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə seçilən Azərbaycan milli kimliyi yaranmışdır (Tarixi və milli-mənəvi dəyərlər kontekstində Azərbaycan Milli Kimliyi, 2014)

Azərbaycan kimliyini digər kimliklərdən ayıran xüsusiyyətləri Şah İsmayılın fəaliyyətləri nəticəsində ortaya çıxmağa başladı. Bu, Səfəvilər dövründə tarixin axışının qohum xalqlarınkından fərqli məcraya yönəlməsinin, dilin və mənəvi dəyərləri özünəməxsus çalarlara bürünməsinin sayəsində mümkün oldu. Milli kimliyi formalaşdıran əsas ünsürlərdən biri də mənəvi dəyərlərdir. Hər bir xalqın mənəvi dəyərlərinin təşəkküləndə başlıca rolu din oynamışdır. Din amili tarixin hər dövründə milli birliyi təmin etmək məqsədi ilə önəmli olmuşdur. Cəmiyyətdə oynadığı rola görə dinin bəzən böyük birləşdirici gücə, bəzənsə ayırıcı gücə sahib olduğunu görürük.

Müasir Azərbaycanın qurucusu olan ümummilli lider Heydər Əliyev daim milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması üçün çox böyük işlər görmüşdür. Azərbaycan milli kimliyinin formalaşmasında Heydər Əliyevin əvəzsiz xidmətləri olmuşdur. O, ümumbəşəri dəyərlərə sadiq qalmaqla yanaşı, Azərbaycan milli- dini dəyərlərinin yaşadılması və formalaşması üçün də çalışmışdır. Onun çalışmaları sayəsində bizim Milli ideologiyamızı-Azərbaycançılıq meydana gəlmişdir. Azərbaycançılıq ideologiyasının sağlam təməllər üzərində qurulmasının nəticəsidir ki, hazırda ölkəmizdə milli və dini səviyyədə olan tolerantlıq bütün dünyaya nümunədir. Hazırda Ümummilli lider Heydər Əliyevin əsasını qoyduğu bu siyasəti Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev uğurla davam etdirməkdədir.

Folklorda milli kimliyin ən bariz göstəricilərindən biri ana dilidir. Şifahi ədəbiyyat nümunəsinin xalqın öz dilində yaranması və nəsildən-nəslə doğma dildə ötürülməsidir. Yazılı ədəbiyyat nümunələri ərəb, fars və rus dillərində yarananda belə xalq ədəbiyyatı əcnəbi dillərin təsiri altına düşmür və el sənətkarları öz əsərlərini Azərbaycan türkcəsində yaratmaqda davam edirlər. Ana dilində yaranan xalq ədəbiyyatı nümunələri, xüsusən bu ədəbiyyatın aparıcı janrlarından olan qəhrəmanlıq dastanları milli kimliyimizi məzmunca da kifayət qədər qabarıq əks etdirir. "Dədə Qorqud" dastanı bu baxımdan ən gözəl nümunədir (Kazımoğlu-İmanov, 2019: 40)

Qərbi Azərbaycan folklorunda milli kimliyin folklorik kodları

Azərbaycanın tarixi torpaqlarından olan Qərbi Azərbaycan yalnız coğrafi məkan deyil, həm də milli kimliyimizi yaşadan mənəvi ərazidir. Qərbi Azərbaycan min illərlə kənar qüvvələrin müdaxiləsinə, vəhşiliklərinə, ən əsası da bu gün də davam edən bizim tarixi irsimizi danmağa, bizim tarixi torpağlarımızda məskunlaşaraq soydaşlarımızın öz doğma yurdlarından didərgin düşməsinə və bir çox siyasi problemlərə - (Bayramov, 2011: 58); Azərbaycanlılara qarşı soyqırım siyasətinin mərhələləri – (Ə. M. Həsənov); Qərbi azərbaycanlıların Ermənistandan deportasiyası (A. Osmanlı) məruz qalmışdır. Bu proseslərin ta əvvəlinə nəzər salsaq, belədir: Azərbaycan türkləri indiki Ermənistan ərazisində e. ə ll-əsrdən yaşamağa başlamışlar. IV-VII əsrlərdən Azərbaycan türkləri yerli sakin olmuş, Ermənilər isə buraya ilk yaşayış yerləri olan İraqdan, Fərat və Dəclə çayları sahillərindən gəlmişlər. Və bu dövrdən sonra onlar mühüm siyasi məsələlərə əsaslı şəkildə təsir etmişdirlər. Ancaq, təbii haldır ki, bütün bunlar bizim - Qərbi Azərbaycanın mədəni və tarixi irsinə ciddi şəkildə təsir etmiş, hətta məhvinə də səbəb olmuşdur. Ancaq Azərbaycan xalqı nə qədər öz doğma yurdlarından didərgin düşmüş olsa da yüz illər boyu həmin adət-ənənələrinə sadiq qalaraq günümüzdə də öz şəffaflığı ilə həyata keçirirlər. Nümunələr, mənbələr əsasında: İndiki Ermənistan ərazisini təşkil edən bu bölgələr də: İrəvan, Göyçə, Zəngəzur, Dərələyəz, Vedibasar, Ağbaba, Qəmərli, Basarkeçər və digər mahal və kəndlərində yaranmış nağıllar, dastanlar, rəvayətlər, inanclar, nəğmələr, xüsusən mərasim nəğmələri və aşıq ənənələri Azərbaycan folklorunu da zənginləşdirmişdir. Qərbi Azərbaycanda əfsanə və rəvayətlər geniş yayılmışdır və onların içərisində yer-yurd adları, tarixi hadisələr və şəxsiyyətlərlə bağlı olanlar üstünlük təşkil edir: "Müxənnət təpəsi", "Yeddi qardaş" nümunə göstərmək olar. Eyni zamanda, dini məzmunlu rəvayətlər də geniş yayılmışdır. "Seyid ocağı", "Ağdədə piri" kimi inancla bağlı rəvayətlər də bu qəbildəndir.

Qərbi Azərbaycan bayatıları çox zəngin və qədim folklor nümunələridir. Onlar həm sevgi, həm ayrılıq, həm vətən həsrəti, həm də dini-mənəvi duyğuları əks etdirir. İrəvan ədəbi mühitinin qadın şairlərindən olan, həm klassik, həm də aşıq şeiri tərzində şeirlər yazan Səriyyə xanımın yaradıcılığında da bu motivlər aydın görünür. Onun yaratdığı bayatılardan nümunə olaraq:

İrəvan qana düşdü,
Qəfil fəqanə düşdü.
Təbriz, Gəncə gəlmədi,
Qollarım yana düşdü.

Şəklimi qara çəkin,
Daşa-divara çəkin.
Yurdumdan doydum desəm,
Saçımdan dara çəkin.

İrəvan dialekti Azərbaycan xalqının qeyri-maddi mədəni irsinə daxildir və Azərbaycan dili dialektləri ilə şivələrinin tərkib hissəsidir. İrəvan dialekti özünəməxsus fonetik sistemi, qrammatik quruluşu və leksik tərkibi ilə seçilir. Oğuz tayfaları İrəvan dialektinin formalaşmasında başlıca rol oynamışdır. Buna sübut olaraq regiona məxsus toponimlərin "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu ilə səsləşməsidir. Eposun "Qazan bəy oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy"dan mətnə nəzər salsaq: "Qazan oğlı üzərinə gəldi. Endi, əlin çözdi. Quca-quca ata ilə oğul görüşdü. Üç yüz yigit oğuzdan şəhid oldu. Qazan oğlancuğın qurtardı, gerü döndi. Ğəza mübarək oldı. Oğuz bəğləri toyum oldı. Ağca Qala Sürməlüyə gəlüb, Qazan qırq otaq dikdirdi. Yedi gün, yedi gecə yeməiçmə oldı. Qırq evli qulla qırq cariyə oğlı başına çevirdi, azad eylədi, cılasun ərənlərə qara ölkə verdi, cübbəçuqa verdi". Məlumdur ki, Sürməli həm də İrəvan xanlığının mahallarından birinin adıdır

Qərbi Azərbaycanın toy mərasimləri zəngin bir etnoqrafiyadır və nəsillərdən-nəsillərə ötürülərək yaşayır. Qərbi Azərbaycanın özünəməxsus elçilik adət-ənənələri vardır. Qərbi Azərbaycanın ənənəvi mərasimləri Azərbaycanın digər bölgələrindəki mərasimlərlə bənzərlik təşkil etsə də, Qərbi Azərbaycan toylarında özünəməxsus xüsusiyyətlər mövcuddur. Burada toydan öncə qız evinə getmək, qızın valideynlərindən qızı istəmək üçün kəndin ağsaqqalının aparılması kimi adətlər qorunub saxlanılır. Oğlan evi qız evinə "südpulu" (bəzən "başlıq pulu" da deyilir) verirdi ki, bu da qadına hörmət əlaməti sayılır. Qız evi cehiz hazırlayarkən toyun yayda və ya qışda olmasından asılı olmayaraq, bəy üçün mütləq yundan hazırlanmış bir cüt rəngbərəng boyalı yun corab da hazırlayardı. Müasir dövrdə gəlinin başına çıraq fırladılır. Qərbi Azərbaycan toylarında gəlin ya ocağın, ya da təndirin başına dönərdi. Bu, gəlinin öz ata evindən xeyir-dua alıb yeni evinə aparması mənasını verirdi. Ata evindən köçərkən gəlin özü ilə çörək, sandıq və qazan halva aparardı ki, bu da şirinlik və bolluq əlaməti sayılırdı. Qız ata evindən gedərkən əlinə pul qoyub bağlayardılar ki, o, yeni ocağına ruzi-bərəkət aparsın. Gəlin gedərkən zurnaçılar ağlamalı hava çalardılar ki, ana balasından ayrıldığı üçün kövrəlsin. Qərbi Azərbaycan nahiyələrində, Türkiyənin şərq bölgələrində Qars, Tokat, Amasya, Ağrı, Muş, Ərdahan və Naxçıvanda geniş yayılan "Şax bəzəmə" adəti 17-ci əsrə gedib çıxır. Toy günü kişinin evində hazırlanmış Şax üzərinə

alma, konfet, şokolad və digər quru yeməklər asılaraq şirinlik və bolluq simvolu olaraq bəzədilir. Bəy şaxı başının üzərinə qaldırıb nağara və tütəklərlə gəlinin evinə aparır.

Bəyin gəlinin başına alma atma adəti də bu adətin davamıdır. Gəlin başının üstündə sini tutardı ki, zədələnməsin. Bu, gəlinin gəldiyi ocağa xeyir və bolluq gətirməsi, övladlarının da xeyirli olması inancını simvolizə edir. Gəlin evdən çıxarkən arxasına konfet atılır ki, yeni ocağa bolluq və bərəkət gətirsin. Toydan öncə cavanlar arasında at yarışı keçirilərdi. Yarış zamanı bəyin atını heç kəs keçə bilməzdi və ən gözəl, seçmə at sonda bəyə verilərdii. Qərbi Azərbaycan toy məclisini aşıqsız təsəvvür etmək mümkün deyil, çünki aşıqlar mərasimin ayrılmaz hissəsi sayılır. Məlumdur ki, Qərbi Azərbaycanın əksər hissəsi aşıq sənətinin böyük ustadı olmuşlar. Nümunə olaraq Aşıq Ələsgər, Aşıq Alı, Ağ Aşıq, Məhərrəm Alçalı və Ululu Kərimi göstərmək olar.

Türk xalqları arasında "nanay oxuma" ənənəsi çox nadir görülür. Qərbi Azərbaycanda isə toy mərasimlərində bu adət özünəməxsusluğu ilə seçilirdi. Xüsusilə xınayaxdı mərasimlərində qızların nanay oxuması xüsusi mərasimlərdən sayılırdı. Ağbaba bölgəsində nanayların oxunması xınayaxdı mərasiminin ayrılmaz hissəsi idi. Qərbi Azərbaycan toylarının xüsusi rəqsi- yallı hələ də davam edir və toyların ayrılmaz bəzəyidir. Qərbi Azərbaycanda qədim bir inanc vardı: Ana-atamız birini kiməsə münasib görəndə deyərdilər ki, "get o adamın qapısından bir qara daş gətir, həyətimizə qoyaq, görək bu işin düşəri olacaq, ya yox". Bu, həmin adamın ailəsinin uğur, bərəkət və xeyir gətirib-gətirməyəcəyini yoxlamaq üçün edilən ənənəvi bir ayin sayılırdı.

Qərbi Azərbaycanda keçirilən ənənəvi mərasimlərdən biri də Xıdır Nəbi bayramıdır. Xıdır Nəbi yazın gəlişini xəbər verən, bolluq və bərəkətin rəmzi kimi qəbul edilən bahar bayramıdır. Bayram müxtəlif bölgələrdə fərqli tarixlərdə qeyd olunsa da, əsasən Kiçik Çilənin içərisinə təsadüf edir. Xıdır Nəbi bayramının özünəməxsus mərasimləri və xüsusi bayram süfrəsi mövcuddur. Bayramda müəyyən yeməklər bişirilir və bu yeməklər məhz Xıdır Nəbinin adı ilə adlandırılır. Bayramla bağlı maraqlı adətlərdən biri də həmin gün oğlan evindən nişanlı qızlara, eləcə də ata evindən təzə gəlinlərə "Xıdır payı" aparmaq adətidir. Bu pay həm hörmətin, həm də bərəkət diləyinin rəmzi hesab olunur.

Bir quş dönəydim, uşaydım geri,
Bir də dolanaydım o doğma yeri.
İrəvan deyilən, bəridir, bəri,
Tanrı, özün yetir o yurda məni!

Bu misralar məşhur İrəvan tırınqısından nümunədir. Qərbi Azərbaycanın musiqi folklorunda xüsusi yer tutan "tırınqı" janrı əsasən toy, məclis və yığıncaqlarda səslənən ayrılıq və həsrət dolu nəğmələrdən ibarətdir. Tırınqılar çox vaxt sakit, kədərli və səssiz melodik formada oxunur, buna görə də xalqın nisgilli duyğularını ifadə edən ən təsirli folklor nümunələrindən sayılır. Bu janr nəsildən-nəslə ötürülərək günümüzə qədər yaşadılmış və xüsusilə İrəvan, Qafan, Ağbaba, Çıldır-Qars, Qarakilsə və Dərələyəz bölgələrində geniş yayılmışdır.

İrəvan bölgəsində mühüm mərasimlərdən biri də sünnət bayramı olmuşdur. Bu mərasim təkcə dini xarakter daşımamış, eyni zamanda sosial münasibətlərin möhkəmləndirilməsi, qohumluq və dostluq bağlarının gücləndirilməsi baxımından da xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. İrəvan da sünnət mərasimləri nəsildən-nəslə ötürülən mədəni dəyər kimi qorunub saxlanılmışdır. Zəngibasar bölgəsində və ümumilikdə İrəvan çuxurunda sünnət mərasimləri böyük təntənə və xüsusi adət-ənənələrlə keçirilirdi. Bu mərasimdə ailə başçısının ən yaxın dostu və ya qardaşı uşağa kirvə seçilərdi. Xalq arasında "kirvəni dəyişməzlər" deyimi bu münasibətin müqəddəsliyini ifadə edir. Kirvəlik adi qohumluqdan daha yüksək dərəcədə qəbul edilirdi. Belə ki, əmi, dayı, xala və bibi qızları ilə evlilik mümkün sayılsa da, kirvənin qızı ilə ailə qurmaq qəti qadağan olunurdu. Kirvə sünnət olunan uşağı başdan-ayağa yeni geyimlə təmin edir, mərasimə həm kirvə, həm də qohum-əqrəba tərəfindən şirniyyatla dolu xonçalar gətirilirdi. Uşaq sağaldıqdan sonra valideynlər kirvəyə və onun ailə üzvlərinə, eləcə də yaxın qohumlarına qiymətli hədiyyələr təqdim edərdilər ki, bu hədiyyələr "xələt" adlanırdı. Bir müddət sonra isə kirvə eyni qaydada yeni kirvənin evinə ziyarətə gedərdi. Sünnət toylarında ən hörmətli şəxslərə iki rəngli çay təqdim olunardı. Bu, xüsusi ehtiram əlaməti sayılırdı. İki rəngli çay verilən şəxs bunu qürurla içər, qarşılığında isə nəlbəkinin üzərinə müəyyən məbləğdə pul qoyardı (Ələkbərli, 2017: 47).

Nəticə. Qərbi Azərbaycanın zəngin etnoqrafiyası və folklor ənənələri bu gün də öz aktuallığını qorumaqdadır. Tarixi yaddaşdan gələn çoxsaylı mərasim, ayin və oyunlar müasir dövrdə də cəmiyyətin mədəni kimliyini formalaşdıran əsas mənbələrdən biri kimi yaşayır. Xüsusilə toy mərasimlərində yallıların geniş şəkildə ifa olunması bu davamlılığın bariz nümunəsidir. Bu baxımdan Qəşəm Ağbabalının məşhur "Ağbaba yallısı" bu gün də toylarımıza rəng qatır, Qərbi Azərbaycan folklorunun yaşadığını və nəsildən-nəsilə ötürüldüyünü sübut edir.

QAYNAQLAR

Bayranov, İ. (2011). Qərbi Azərbaycan: tarixi həqiqətlər və ya Ermənistanın etnik təmizləmə siyasəti. Bakı.

Ələkbərli, Ə. (2017). Qərbi Azərbaycanın Zəngibasar mahalında toy mərasimləri. Sumqayıt Dövlət Universiteti – "Elmi xəbərlər"– Sosial və humanitar elmlər bölməsi, Cild 13, № 4

Heydər Əliyevin siyasi irsi və Azərbaycançılıq (2021). III kitab. "Bilgi" nəşriyyatı. Bakı.

Həbibbəyli, İ. (2022). İrəvan necə varsa: keçmişdən bu günə. Azərbaycan Respublikası Mədəniyyət Nazirliyi, AMEA Tarix İnstitutu; red. heyəti: İ. Ə. Həbibəyli [et al.].- Bakı: Aspoliqraf.

Kazımoğlu-İmanov, M. (2019). Ədəbiyyat və incəsənət: milli kimlik və mənəvi zənginlik. I kitab/ red. M. Kazımoğlu-İmanov. Bakı: Elm və Təhsil.

Tarixi və milli-mənəvi dəyərlər kontekstində Azərbaycan milli kimliyi (2014). Bakı.

Həbibə QULİYEVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
habiba_guliyeva@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0001-5120-691X

QƏRBİ AZƏRBAYCAN HƏQİQƏTLƏRİ: XALQ YADDAŞI VƏ TARİXİ SƏNƏDLƏR

Summary. The historical facts of Western Azerbaijan reflect the centuries-long presence of Azerbaijanis within the territory of present-day Armenia, as well as the stages of their displacement and mass deportations, all documented through numerous archival and historical records. Sources show that Azerbaijanis lived for millennia in regions such as Iravan, Goycha, Zangazur, Aghbaba, Vedibasar, and Daralayaz, contributing to agriculture, crafts, trade, and urban development. Medieval chronicles, Russian imperial statistics, and travelers' accounts confirm the predominance of Turkic-speaking Muslim populations.

After the 1828 Treaty of Turkmenchay, the Russian Empire carried out a deliberate resettlement policy, moving large numbers of Armenians from Iran and the Ottoman Empire into Western Azerbaijan, which drastically altered the demographic structure. In the early 20th century – particularly during 1905–1906 and 1918–1920 – Dashnak armed groups committed mass killings of Azerbaijanis, destroyed hundreds of villages, and forced the population to flee. The Extraordinary Investigation Commission of the Azerbaijan Democratic Republic documented many of these atrocities.

During the Soviet era, the policy of displacement continued. Between 1948 and 1953, according to decrees of the USSR Council of Ministers, around 100, 000 Azerbaijanis were deported to Central Asia. In 1988–1991, on the eve of Armenia's independence, the final wave of expulsions took place, resulting in more than 300, 000 Azerbaijanis being completely removed from their ancestral lands.

These events left a profound mark on the collective memory of the Azerbaijani people, reshaped the demographic map of the region, and led to a major humanitarian tragedy. Archival materials and historical documents provide an objective foundation for studying this historical process.

Key words: Western Azerbaijan, Armenian Azerbaijanis, historical truths, deportation, mass expulsions, Turkmenchay Treaty, mass transfers, Russian Empire policy.

"İndiki Ermənistan adlanan ərazi, Qərbi Azərbaycan İrəvan mahalı,
Göyçə mahalı, Zəngibasar mahalı, Zəngəzur mahalı – bunlar hamısı müsəlmanlar,
azərbaycanlar yaşayan diyarlar olubdur "
Ümummilli Lider Heydər Əliyev

Tarix boyu azərbaycanlılar yaşayan və ərazisi şimaldan cənuba Böyük Qafqaz dağlarından indiki İranın Həmədan şəhərinə qədər uzanan, şərqdən qərbə doğru isə Xəzər dənizindən indiki Türkiyənin sərhədlərinə qədər uzanaraq müasir Ermənistan Respublikasının ərazisini tam olaraq əhatə edirdi. Məhz bu səbəbdən də qədim dövrlərdən soydaşlarımızın yaşadıqları, amma indiki Ermənistan Respublikasının torpaqları hesab edilən torpaqlar Qərbi Azərbaycan adlanır. Bu ərazinin bir hissəsi e.ə. lX əsrdə Azərbaycan torpaqlarında meydana gəlmiş və Azərbaycan dövləti olmuş Manna dövlətinin tərkibində olmuşdur. Hələ o zamanlardan Qərbi Azərbaycan ərazisi mühüm çoğrafi bolgələrdən biri hesab olunurdu.

Qərbi Azərbaycanın sonrakı taleyinə əhəmiyyətli təsir edən hadisələrdən biri XV əsrdə Azərbaycanda mövcüd olmuş Qaraqoyunlu dövlətinin (1410 – 1468) hakimiyyəti zamanı baş vermişmişdir. 1436-1467 -ci illərdə hakimiyyətdə olan Qaraqoyunlu Cahanşahın razılığı ilə 1441-ci ildə erməni – qriqoryan kilsəsinin mərkəzi Kilikiyadan (indiki Livan ərazisi) İrəvanla 20 km məsəfə fərqi olan Üçkilsəyə (Eçmiədzinə) köçürülmuşdür.

Qaraqoyunlu dövlətindən sonra Üçkilsə mövcüd olan bütün Azərbaycan dövlətlərinin tərkibində olmuşdur. Bunlardan Ağqoyunlular (1468 – 1501), Səfəvilər (1501 – 1736), Nadir şah imperiyası (Əfşarlar dövləti 1736 – 1747) və İrəvan xanlığı (1747- 1827) . İrəvan xanlığının işğalı ilə Rusiya imperiyasının tərkibinə keçmişdir. Tariximizə qanlı hərflərlə yazılan Türkmənçay müqaviləsinin (1828, 10 fevral) imzalanmasından sonra isə Rusiya imperatoru I Nikolay eyni ilin martında tarixi torpaqlarımız olan İrəvan və Naxçıvan xanlıqlarının ərazisində qondarma " Erməni vilayəti " nin yaradılması haqqında fərman imzaladı. "Erməni vilayəti"nin mövcud olduğu dövrdə hər vasitə ilə azərbaycanlılar öz tarixi -etnik torpaqlarından deportasiya edilmiş, onların yerinə isə İrandan və Türkiyədən köçürülən ermənilərin məskunlaşdırılması siyasəti həyata keçirilmişdir.

Bu torpaqlardakı Azərbaycan izləri ermənilərin etnik təmizləmə siyasəti nəticəsində dağıdılmış, yerlə - yeksan edilmişdir. Qərbi Azərbaycanın yerli əhalisi dəfələrlə soyqırımlara məruz qalmışdır. 1905 – 1906, 1918 -1920 -ci illərdə törədilən soyqırımlar Sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra da davam etmişdir və hətta daha da geniş vüssət almışdır. 1948-1953 -cü illərin deportasiyaları, 1987-1991-ci illərdə törədilən faciələr bütün bunların sübutudur. Xalqımıza qarşı törədilən bu faciələri tarixi sənədlərdə ilk dəfə Ümummilli lider Heydər Əliyev 26mart 1998 -ci il (Azərbaycanlıların soyqırımı haqqında) və 18 dekabr 1997-ci il tarixli" 1948-1953-

cü illərdə azərbaycanlıların Ermənistan SSR ərazisindəlki tarixi – etnik torpaqlarından kütləvi şəkildə deportasiyası haqqında " fərmanları ilə təsdiq etmişdir.

Qədim zamanlardan formalaşmış Azərbaycan mədəniyyətinin əsas mərkəzlərindən biri Qərbi Azərbaycan və təbii ki İrəvan şəhəri olmuşdur. Bu torpaqlarda yetişən ziyalılar elm və təhsilin, ədəbiyyatın, incəsənətin inkişafına hər zaman mühüm töhfələr vermişlər. İrəvanda dünyəvi təhsil verən ilk qəza məktəbi 1832-ci ildə açılmışdır. Burada bir sıra görkəmli Azərbaycan ziyalıları yetişmişdir. 1881-ci ildə fəaliyyətə başlamış İrəvan Müəllimlər Seminariyası dünyəvi təhsilin inkişafına mühüm töhfə vermişdir.

Qərbi Azərbaycan torpaqlarında folklorun, aşıq sənətinin, musiqinin, ədəbiyyatın, təsviri sənətin, xalçaçılığın, memarlığın yüksək inkişaf səviyyəsinə çatdığına burada formalaşan güclü məktəblərin fonunda bilavasitə şahidi oluruq. Bunlardan Göyçə aşıq məktəbini, İrəvan xalçaçılıq məktəbini və s. kimi məktəbləri nümunə göstərə bilərik. Göy məscid, Rəcəb Paşa məscidi, Təpəbaşı məscidi, Zal xan məscidi, Sərdar məscidi kimi memarlıq abidələri bu ərazilərdə kimlərin yaşayıb yaratdıqlarını aydın şəkildə göstərir.

2020-ci il 27 sentyabr tarixində başlayan Vətən müharibəsi Azərbaycan xalqının tarixində dönüş nöqtəsi oldu. Azərbaycanın 44 gün ərzində qazandığı Zəfər bölgədə yeni reallıqlar yaratmışdır. Bu reallıqlar Qərbi Azərbaycanda zaman – zaman baş verən haqsızlıqlara, faciələrə, öz tarixi torpaqlarına qayıtmaq arzusu ilə yaşayan xalq üçün möhkəm hüquqi zəmin yaratmışdır. 2022-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev öz doğum gününü ailəsi hesab etdiyi Qərbi Azərbaycanlılarla keçirmişdir. Həmin görüşdə cənab Prezident çıxış etmiş və bu sahədə işlərin dinamikasının artırılmasına dair tapşırıqlar vermişdir. Bu çıxış tarixi baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir. Çıxış zamanı Qərbi Azərbaycana qayıdış məsələsi yeni prioritet istiqamət olaraq müəyyənləşdirilmişdir.

Prezident İlham Əliyev görüşdə demişdir: "Qərbi Azərbaycan bizim tarixi torpağımızdır, bunu bir çox tarixi sənədlər təsdiqləyir, tarixi xəritələr təsdiqləyir. Ancaq əfsuslar olsun ki, ermənilər Qarabağda olduğu kimi, Qərbi Azərbaycanda da bizim bütün tarixi, dini, abidələrimizi yerlə-yeksan ediblər, azərbaycanlıların tarixi irsini silmək istəyiblər, ancaq buna nail ola bilməyiblər.

QAYNAQLAR

Əliyev, R. (2018). Qafqazın etnik tarixi. Bakı: Elm.

Assmann, J. (2011). Cultural memory and early civilization. Cambridge: Cambridge University Press.

Hüseynov, S. (2017). Toponimika və milli yaddaş. Bakı: Nurlar.

Məmmədov, F. (2019). Qərbi Azərbaycan tarixi sənədlərdə. Bakı: Təhsil.

Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. Representations, 26, 7–24.

Smith, A. (2015). Archives and power. Oxford: Oxford University Press.

Suny, R. (2020). The Soviet experiment. Oxford: Oxford University Press.

UNESCO. (2016). Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage.

UNHCR. (2014). Handbook on procedures and criteria for determining refugee status.

Vəkilov S. (2023) Qərbi Azərbaycandan deportasiya. Bakı: Red N Line

Hədiqə NAĞIYEVA
Xəzər Universitetinin tələbəsi
hediqenagiyeva1@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0003-3709-1962

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA VƏTƏN ANLAYIŞI VƏ YURD İTKİSİ MOTİVLƏRİ

Summary. Western Azerbaijani folklore constitutes a significant cultural heritage shaped within the layers of collective memory of the Azerbaijani people, and one of its central themes is the image of the homeland intertwined with the pain of the loss of native land. Historical processes-forced migrations, deportations, and acts of violence that occurred during the nineteenth and twentieth centuries and resulted in separation from ancestral territories-have deeply permeated the folkloric memory of the region. Consequently, in these folkloric texts, the concept of homeland is portrayed not merely as a place of residence, but as an inseparable value connected to human identity and spiritual roots.

Ashiq creativity represents one of the most powerful expressive domains of Western Azerbaijan. Ashiqs from regions such as Göyçə, Zəngəzur, Ağbaba, and Dərələyəz particularly emphasized the loss of homeland, longing for devastated settlements, and devotion to ancestral lands in their qoshma, gerayli, and laments. In these poetic works, images such as “hearth, ” “tribal land, ” “native land, ” “the road to my village, ” and “my mountains” signify both tangible geography and a symbolic spiritual space.

The motif of homeland loss is also frequently encountered in legends and oral narratives. Stories about displaced families often revolve around unfinished destinies, homes never returned to, destroyed villages, and lost rights, forming the core of collective memory. Through folklore, collective trauma is both documented and transmitted to future generations as historical truth.

Thus, Western Azerbaijani folklore transforms the motifs of homeland and the loss of native land into a powerful spiritual means of preserving national identity, ensuring the continuity of memory, and sustaining the idea of return. These materials possess not only strong emotional resonance but also considerable scholarly and historical value.

Key words: Western Azerbaijan, loss of homeland, Ashiq creativity, historical memory, national identity

“İlham Əliyev: Qərbi Azərbaycan bizim tarixi torpağımızdır və biz o torpaqlara qayıdacağıq”

Giriş. Qərbi Azərbaycan problemi Azərbaycan xalqının tarixi taleyində dərin iz buraxmış mürəkkəb sosial-siyasi hadisələr silsiləsidir. Bu problem yalnız ərazi və ya demoqrafik dəyişikliklərlə məhdudlaşmır, eyni zamanda milli şüurun, mədəni yaddaşın və mənəvi kimliyin formalaşmasına təsir göstərmişdir. Qərbi Azərbaycandan zorla köçürülmüş əhalinin yaşadıqları faciələr folklor yaddaşında xüsusi yer tutur.

Qərbi Azərbaycan folkloru bu baxımdan xalqın keçmişini, yaşadığı ağrıları və itkiləri yaşadan əsas mənbələrdən biridir. Bu folklor təkcə bədii yaradıcılıq nümunələri toplusu deyil, eyni zamanda tarixi həqiqətlərin emosional və mənəvi ifadə formasıdır. Deportasiya və köçürülmələr nəticəsində yaranmış yurd həsrəti folklorun ideya-məzmun əsasını təşkil edir və nəsildən-nəslə ötürülür.

Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətən anlayışının mənəvi mahiyyəti. Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətən anlayışı sırf fiziki məkan kimi dərk edilmir. Burada Vətən insanın mənəvi kökü, tarixi yaddaşı və nəsil bağlılığı ilə üzvi şəkildə əlaqələndirilir. Folklor mətnlərində “yurd”, “el”, “ocaq” anlayışları Vətənin müqəddəsliyini və toxunulmazlığını ifadə edən əsas simvollardır.

Yurdun itirilməsi folklor təfəkküründə təkcə torpaq itkisi kimi deyil, mənəvi boşluq, tarixi qırılma və kollektiv yaddaşın “yaralanması” kimi təqdim olunur. Bu yanaşma Qərbi Azərbaycan folklorunun ideya dərinliyini və emosional gücünü artırır.

Aşıq yaradıcılığında yurd itkisi motivinin təzahürü. Qərbi Azərbaycan bölgəsi Azərbaycan aşıq sənətinin əsas mərkəzlərindən biri olmuşdur. Göyçə, Zəngəzur, Ağbaba və Dərələyəz kimi bölgələrdə yetişmiş aşıqların yaradıcılığı xalqın həyat tərzini, dünyagörüşünü və tarixi taleyini əks etdirir.

Aşıq qoşmaları, gəraylıları və ağılarında yurd itkisi, viran qalmış el-obaya həsrət və ata-baba torpaqlarına bağlılıq əsas ideya xətti kimi çıxış edir. “Yurd yeri”, “el yolu”, “dağlarım”, “ocaq” kimi obrazlar həm real coğrafi məkanı, həm də mənəvi və simvolik dəyərləri ifadə edir. Bu yaradıcılıq nümunələri Qərbi Azərbaycan insanının yurdla bağının qırılmadığını nümayiş etdirir.

Bayatı və rəvayətlərdə yurd həsrətinin bədii ifadəsi. Qərbi Azərbaycan folklorunda bayatılar yurd itkisi motivinin ən yığcam və təsirli ifadə formalarındandır. Didərgin düşmüş insanların dilindən səslənən bu bayatılar həm şəxsi ağrını, həm də ümumxalq faciəsini əks etdirir. Məsələn:

Əzizinəm tikanlı,
Evimin içi tikanlı.

Soruşuram ki, evdən,
Ev səni tikən hanı.

Bu bayatıda ev anlayışı yalnız fiziki məkan kimi deyil, yaddaş və mənəvi bağlılıq simvolu kimi təqdim olunur. "Evimin içi tikanlı" ifadəsi daxili ağrını və itirilmiş rahatlığı, "Ev səni tikən hanı?" sualı isə sahibsiz qalmış yurdun faciəsini əks etdirir.

Rəvayət və əfsanələrdə də köçürülmüş ailələrin taleyi, yarımçıq qalmış həyat hekayələri folklor vasitəsilə qorunur və gələcək nəsillərə ötürülür.

Qərbi Azərbaycan mövzusunun müasir dövrdə folklorla əlaqəsi. Son illərdə Qərbi Azərbaycan mövzusunun ictimai-siyasi gündəmdə yenidən aktuallaşması folklor yaddaşının dirçəlməsi ilə sıx bağlıdır. Qərbi Azərbaycan İcmasının yaradılması, təşkilatlanması və Milli Məclisdə müvafiq təşəbbüs qruplarının formalaşdırılması bu məsələnin hüquqi və siyasi müstəvidə sistemli şəkildə qaldırıldığını göstərir.

Azərbaycan tərəfi bu problemi ərazi iddiası kimi deyil, insan hüquqları kontekstində təqdim edir. Qərbi Azərbaycandan deportasiya olunmuş soydaşlarımızın doğma torpaqlara qayıtmaq hüququ beynəlxalq hüquq normaları çərçivəsində qiymətləndirilir. Folklor isə bu hüquqi mövqenin mənəvi əsasını təşkil edir.

Nəticə. Araşdırma göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru Vətən anlayışı və yurd itkisi motivlərinin milli yaddaşda qorunmasında mühüm rol oynayır. Bu folklor nümunələri keçmiş faciələri xatırlatmaqla yanaşı, milli kimliyin və tarixi şüurun yaşadılmasına xidmət edir.

Qərbi Azərbaycan məsələsi bu gün yalnız tarixi-mədəni problem deyil, eyni zamanda insan hüquqları və milli yaddaş məsələsidir. Folklor isə bu yaddaşın ən davamlı və etibarlı daşıyıcısıdır.Məqaləmi Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin fikri ilə yekunlaşdırmaq istəyirəm: "Qərbi Azərbaycan bizim tarixi torpağımızdır və biz o torpaqlara qayıdacağıq." Bu qayıdış həm fiziki, həm də mənəvi yaddaş üzərində qurulan tarixi qayıdışdır.

QAYNAQLAR

"Azərbaycan" qəzeti (2025). 525-ci qəzet, 5 oktyabr 2025-ci il, №178, s. 9.

Əliyev, İ. (2023). Qərbi Azərbaycanla bağlı çıxış və müsahibələr. Bakı: Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin rəsmi materialları. 17 oktyabr 2023-cü il.

Azərbaycanlıların tarixi torpaqlarından deportasiyası beynəlxalq cinayətdir (Rahim Məmmədovla müsahibə/ Müsahibəni qələmə aldı: Anar Turan // Xalq Qəzeti, 2023, 18 mart.

Həsənli, C. (2015). Deportasiyalar və tarixi yaddaş problemi. Bakı: Təhsil.

Qasımov, F. (2012). Aşıq sənətində yurd və vətən motivləri. Bakı: Nurlan.

Qərbi Azərbaycan folkloru: problemlər və perspektivlər (2024). Respublika Elmi Konfransının materialları. Bakı: Elm və təhsil.

Həcər HÜSEYNOVA
Filologiya elmləri doktoru, professor
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
hacerhuseynova@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-3223-427X

QƏRBİ AZƏRBAYCAN AŞIQLARININ YARADICILIĞINDA VƏTƏN HƏSRƏTİ

Summary. This article explores the poetic expression of homeland longing in the creativity of Ashiqs originally from Western Azerbaijan, who were displaced from their native lands. Their poetry often reflects themes such as separation, love for homeland, and nostalgia for lost villages. Especially in the second half of the 20th century, the motif of homeland became central in the works of these folk poets. The article analyzes the poetic features of these expressions through folklore samples and selected Ashiq texts.

Western Azerbaijan, which is an integral part of Azerbaijan, has represented and continues to represent our motherland with its beautiful nature, literature, and folklore. We would not be wrong if we say that Azerbaijani ashug culture also originated and developed from these places. Master ashugs raised in Iravan, Goycha, Derelayaz, and other districts have historically glorified the culture of our Azerbaijan in their creations and managed to spread it to the world.

Key words: Western Azerbaijan, Ashiq literature, longing for homeland, folklore, oral tradition

Giriş. Qərbi Azərbaycan aşıqlarından Dədə Gözlünü, Miskin Abdalı, Ağ Aşığı, Açıq Ələsgəri, Növrəs İmanı, Xəstə Həsəni, Şair Ağacanı, böyük şair, alim Həsən Mirzəni və başqalarını nümunə göstərmək olar. Eni zamanda Qərbi Azərbaycanda yaranmış məşhur saz havaları: "İrəvan Çuxuru", "Göçəgölü", "Dərələyəz gəraylısı" və s. Azərbaycan mədəniyyətinin nadir incilərindəndir.

Qərbi Azərbaycan açıq yaradıcılığının əsas aparıcı mövzusu daha çox vətən sevgisi, vətən həsrəti olmuşdur. Çünki on doqquzuncu, iyirminci yüzilliklərdən ayaq tutmuş "kimsəsiz, yazıq ermənilərin" bu ərazilərdə yerləşdirilməsi siyasəti, onların özlərinə yer elədikdən sonra yerli oğuz türklərinə tutduqları divan, xalqın öz dogma torpaqlarından dəfələrlə deportasiya edilməsi qəmli, vətən həsrətini ehtiva edən əsərlərin yaranmasına səbəb oldu.

Vedinin yanı dağlar,
Ürəyi, canı dağlar,
Burda bir el varıydı,
Siz deyin, hanı, dağlar?

(Qərbi Azərbaycan aşıqları-antologiya, 2004: 108).

Bayatıda bir nəfərin deyil, dogma yurdundan, dağından, dərəsindən, babaların məzarlarından uzaq düşmüş bir elin, xalqın vətən həsrəti, nisgili ifadə edilmişdir.

Eyni həsrəti, dərdi, nisgili Aşıq Alının "Bənzərsən" şeirində də görmək, duymaq mümkündür.

Süsənli, sünbüllü, tər bənövşəli,
Yaylaq, bizim yaylaqlara bənzərsən.
İçən ölməz abi-kövsər suyunu,
Bulaq, bizim bulaqlara bənzərsən.

Və ya,

Alının gəzdiyi üç gözəl dərə,
Şeqaqi, Çiçəkli, xoş Gözəldərə,
Şahdağdan görünür Baş Gözəldərə,
Uç dağ bizim o dağlara bənzərsən.

(Qərbi Azərbaycan aşıqları-antologiya, 2004: 97).

Göründüyü kimi, xalq ədəbiyyatında dağ elə vətənin simvoludur. Aşıq Alı da vətən həsrətli qoşmasında dogma ellərin adlarını çəkmiş, dağlara uzaqdan baxmaqla, onları bu ellərdən uzaq salan düşmənə nifrətini, vətənin hər qarışı üçün "burnunun ucunun göynədiyini" poetik dillə təsvir etmişdir. Aşıq keçirdiyi hisslərin qoşmalarda ifadəsini, bəlkə də, son çarə bilmiş, xalqın ürək ağrısını dilə gətirmişdir.

Bakıda 2023-cü ildə, Azərbaycan aşıqlar birliyi tərəfindən nəşr edilmiş "Qərbi Azərbaycan aşıqları" poeziya antologiyasında İrəvan, Zəngəzur, Göyçə, Dərələyəz, Qaraqoyunlu, Dərəçiçək-Loru-Pəmbək, Ağbaba mahallarının aşıq-şairlərinin bədii irsindən nümunələr toplanmışdır.

Həmin şeirlər müəlliflərinin vətən, yurd həsrətini əks etdirməklə yanaşı, həm də dogma yerlərlə bağlı coğrafi adları-toponimləri də əks etdirən ensiklopedik mənbələrdir.

İki əsrdən də artıq bir müddətdə dünyaya həmin ərazilərin ermənilərə məxsus olduğunu isbat etməyə çalışan "fağır" ermənilər hər zaman "türksüz Ermənistan", "Dənizdən dənizə Ermənistan" xəyalında olmuş, oğuz ellərini boşaltmaqla məşğul olmuş və müəyyən qədər də buna nail olmuşlar. Lakin qədim mənbələrdə, xəritələrdə bu yerlərin oöuz-türk yurdu olduğunu isbat edən saysız-hesabsız dəlillər var. Noyabr ayında (2025) Cənab Prezident İlham Əliyevin AMEA-nın 80 illik yubiley tədbirindəki nitqində, "...Rusiyada XXəsrin əvvəllərində tərtib edilmiş xəritədə həmin ərazilərin coğrafi adlarının türk mənşəli olduğu qeydə alınmışdır. Bunu ki

biz yazmamışıq", -demişdir. Bu isə hələ bir faktdır. Qədim tarixi mənbələrin hamısında, ərəb coğrafiyaşünasların, rus səyyahlarının əsərlərində belə bu ərazilərin sahiblərinin türklər olduğu haqqında tarixi məlumatlar vardır.

Toponimlər canlı sənədlərdir. Elin, obanın tarixinin araşdırılmasında toponimlər əvəzedilməz mənbədir. Toponimlər vasitəsilə xalqın təşəkkülü, tarixi və soykökünü elmi şəkildə öyrənmək mümkündür.

"...Bu torpaq Azərbaycan türklərinin ata-baba yurdlarıdır. Onlar zaman-zaman erməni təcavüzünə məruz qalaraq deportasiyaya olunmuşlar. Təkcə XX əsrdə dörd dəfə (1905-1906, 1918-1920, 1948-1953, 1988-1991) azərbaycanlılar indiki Ermənistan ərazisindən – tarixi-etnik torpaqlarından qırğınlarla deportasiya olunmuş, soyqırımına məruz qalmışlar" (İ.Bayramov, 2002: 5)

Aşıq Abdulla Dərələyəzlinin "Afərin" adlı şeirinə diqqət edək:

Ayrılıram, yana-yana ağlama,
Vallah, dünya belə qalmaz, Afərin.
Verən tanrı, bəndə kimdi neyniyə,
Yaxşı günü Allah almaz, Afərin.

Bəla tutub, od düşübdü hər yana,
Kövrək könül ha alışa, ha yana.
Fürsət düşüb müxənnətə, xayına,
Göydəkini yada salmaz, Afərin.

Abdullayam, iraq ollam elimdən,
Ayırırlar çiçəyimdən, gülümdən.
Telli sazım daha çıxdı əlimdən,
Bir də onu kimsə çalmaz, Afərin

(Qərbi Azərbaycan aşıqları-antologiya, 2004: 82).

Bu şeirdə də digər nümunələrdə gördüyümüz, vətənindən zorla uzaqlaşdırıdığını, çarəsiz qalıb uca tanrıdan imdad istəməsinin şahidi oluruq. Ümidsizliyə qapılan aşığın bir daha əlinə saz almayacağına, söz deməyəcəyinə söz verdiyinin şahidi oluruq. Lakin elə məhz qəriblikdə aşıqların, hətta aşıq və ya şair olmayanların da dərd-qəmini ifadə etmək, ürəyinin qəm yükünü yüngülləşdirmək məqsədilə şeir, bayatı, ağı yazmasının şahidi oluruq.Qərbi Azərbaycanın həsrətini ömrünün son günlərinədək istər elmi, istərsə də bədii yaradıcılığında əks etdirən böyük şəxsiyyətlərdən biri də Həsən Mirzəyev (Həsən Mirzə) olmuşdur. "Dərd duymaq, dərdə qalmaq aqillikdir, müdriklikdir" amalını uca tutub babaların yolunu seçən Həsən Mirzə öz yaradıcılığında yalnız dərdimizi dilə gətirməklə, ifadə etməklə kifayətlənmir, o, bu dərdləri yaşaya-yaşaya, qəlbində bəsləyə-bəsləyə doğmalaşdırır, qanından, canından keçirib müqəddəsləşdirir, vətən qeyrətli insanların dərddən yoğrulmuş obrazını yaradır. Zaman-zaman işğallara məruz qalan, parçalanan, doğranan torpaqlarımızın fəryadını insanlara çatdırır, vətənin övladlarını qisas almağa, əsir qalan elləri, obaları, yaylaqları, dağları azad etməyə çağırır.

Düşmən əlindədir müqəddəs yerim,
Lələm, cəvahirim, abidəm, pirim,
Qoy ayağa qalxsın igidim, ərim,
Bəlkə, bu şad xəbər silə dərdimi. (Mirzəyev, 2007: 102).

Çox təəssüf ki, 44 günlük vətən müharibəsinədək Həsən Mirzə yaşamadı, torpaqlarımız azad edildi, düşmən tapdağında olan rayonlarımızda, Şuşada Azərbaycan bayrağı dalğalandı xəbərini eşidib, sevincdən göz yaşı tökmədi. Ali Baş Komandanın rəhbərliyi ilə ordumuzun zəfər dastanını yaza bilmədi. Nisgili qəlbində yara bağladı.

Babamın o yerdə izi qalıbdır,
Nənəmin nəğməli sözü qalıbdır,
Türk-oğuz yurdunun gözü qalıbdır,
Töksəm də aparmaz Nilə dərdimi.

Nilin apara bilmədiyi dərdi Həsən Mirzə çəkməkdən, yaşatmaqdan qorxmur, "lələm, cəvahirim, abidəm, pirim" dediyi ana yurdunun hər qarışının azadlığı yolunda canından keçməyə hazır olduğunu bəyan edir, igidləri, ərləri mübarizəyə səsləməklə oxucuda gələcəyə nikbinlik yaradır.

Həsən Mirzə "Dərdimi" qoşması ilə qələm sahiblərinə unudulmayacaq, dərk edilməsi mühüm olan bir mövzu verdi. Həsən Mirzəyə görə, bəşəri dərdlər köhnəlməməlidir, Vətənin, xalqın, torpağın, insanın dərdi təzələndikcə, yad edildikcə, əlacı tapıldıqca millət, vətən qazanır.

Həsən Mirzənin qələmindən çıxan hər misrada, hər bir şeirdə nə qədər böyük həsrət, nə geniş yurd sevgisi hiss edilir. Lakin şair yenə insanları dözümlü, dəyanətli olmağa çağırır və Allahdan kömək istəyir:

Elimi Vətənə qaytar, ay Allah!
Yurduma, yuvama qaytar, ay Allah!
Həsrətdən qamətim yaya dönübdür
Həsəni bu dərddən qurtar, ay Allah! (Mirzəyev, 2007: 98).

Həsən Mirzə, dövlətimiz, ordumuz, Ali Baş komandanımız qələbə çaldı. Qırx dörd günə sənin və minlərlə Qərbi azərbaycanlının arzuladığı zəfər qazanıldı. Qarabağ geniş tikinti meydanına çevrildi. Qayıdış

hərəkatı başlandı. İnşallah, Gün gələr Qərbi Azərbaycandan deportasiya olunanlar da öz doğma yurd yerlərinə də qayıdarlar.

Ayrı-ayrı aşıq-şairlərin yaradıcılığında olduğu kimi, xalq ədəbiyyatının bayatı janrında da vətən həsrəti əsas mövzulardan olmuşdur.

Qarabağda qalan var,
Zülfün üzə salan var.
Gedirsən, tez qayıt, gəl,
Gözü yolda qalan var.

Aşıx qarabağlıdı,
Sinəm çarpaz dağlıdı.
Nə gələn var, nə gedən
Mənə yollar bağlıdı. (Qərbi Azərbaycan aşıqları, 2023: 78)

Qərbi Azərbaycan aşıq və el şairlərinin yaradıcılığı nisgillə, vətən həstəri ilə yanaşı, coğrafi adlar-toponimlərlə də zəngindir. Buna görə də həmin əsərlər tariximizi əks etdirən mənbələr kimi olduqca qiymətlidir.

Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimlərinin öyrənilməsi oxucularda Azərbaycan toponimlər sistemi, onların əsas qanunauyğunluqları, prinsipləri, formalaşma yolları, yaranma səbəbləri, struktur tipləri, semantik növləri, oykonim, oronim və hidronimlər arasındakı əlaqə, xalqımızın etnoqrafıyası, milli təfəkkürü, tarixi coğrafiyası və s. bu kimi problemlərlə bağlı tam elmi təsəvvür formalaşdırır. Eyni zamanda, türk tayfalarının arealı və məskunlaşması, Azərbaycan dilinin qədim leksik-semantik və qrammatik xüsusiyyətləri haqqında müəyyən elmi və obyektiv nəticələrə gəlməyə kömək edir. Ən əsası isə indiki Ermənistan ərazisindəki toponimlərin tədqiqi aydın şəkildə sübut edir ki, indi Ermənistan adlanan Qərbi Azərbaycan, Azərbaycanın tarixi torpaqları olmaqla yanaşı, Azərbaycan türklərinin tarixi etnik torpaqları, Ata yurdudur.

Nəticə. Qərbi Azərbaycan aşıqlarının yaradıcılığında vətən həsrəti motivi yalnız fərdi duyğuların ifadəsi deyil, həm də milli yaddaşın, xalqın tarixi ağrılarının poetik yaddaşıdır. Aşıq sənətində bu mövzu nəinki keçmişə həsrətlə baxışdır, eyni zamanda gələcəyə ümidin, Vətənə qayıdış arzularının bədii ifadəsidir. Aşıqların şeirləri və dastanlarında vətən həsrəti, itirilmiş yurda sevgi, zorla ayrılma nəticəsində yaranmış ağrılar bir xalqın kimliyini və mənəvi dirənişini yaşadır. Bu baxımdan, Qərbi Azərbaycan aşıqlarının yaradıcılığı həm folklor, həm də milli ideologiya baxımından dəyərli bir qaynaq kimi qiymətləndirilməlidir. Onların yaradıcılığı milli ruhun, vətən sevgisinin və mədəni irsin qorunub saxlanmasında mühüm rol oynayır.

QAYNAQLAR

Azərbaycan folkoru antologiyası. Bakı: 2004. 541 s.

Bayramov İ. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri. Bakı: 346 s.

Qərbi Azərbaycan aşıqları (antologiya). Bakı: 2023.

Qərbi Azərbaycan folkloru (antologiya). Bakı: 2016. 511 s.

Mirzəyev H. (2007). Hanı o səndəki el, Dərələyəz. Bakı: Elm: 800 s

Həmzə ƏLİYEV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
kafedra.adtt@adpu.edu.az
https: //orcid.org/0000-0003-2344-8388

QƏRBİ AZƏRBAYCAN ŞİVƏLƏRİNDƏ "YAŞAYAN" TARİXİMİZ

Dilin sirri onun özündədir.
Özbək şairi, ictimai xadimi Əlişir Nəvai

Summary. It is appropriate to recall a famous aphorism by the National Leader Heydar Aliyev in relation to the essence of this topic: "The language of a people is the one that keeps their national and spiritual values alive and develops them." The role of linguistics, particularly the dialectology branch, is crucial in preserving the national ethnography, customs, and traditions of the people. In this regard, it can be stated that the historical development of language is closely tied to the historical trends of the people. The lexicon of dialects and vernaculars plays a significant role in the reconstruction of ancient toponyms and forgotten names. The Azerbaijani people, who carry the heritage of the ancient Oghuz – the ancestors who once lived in Western Azerbaijan, are the descendants of these historical figures. Among the spiritual treasures inherited from our ancestors is the language and words preserved in the dialects.

There are stages in the history of a people and their language that do not find reflection in written sources due to various reasons. However, such pages of history do not fade away completely in the darkness of the past; parts of them live on in the collective consciousness of the people, especially within dialects. In our dialects, there are words that are as valuable as ancient monuments, and it is possible to uncover historical secrets from thousands of years ago with just a single word.

Dialect words are like a garden that requires constant care, and the roots of the trees that grow in this garden lie deep within us. Language, along with the ideas it expresses, is a living feeling that comes from our ancestors, from our heritage.

It is worth mentioning that the renowned Turkologist N.A. Baskakov, who conducted research in the region, spent several years studying the rich facts of the area.

The language spoken by the people and the literature they created are an inexhaustible treasure. This lexical treasure, coming from the depths of centuries and the darkness of history, reflects the wisdom, enlightened intellect, ancient, and rich history of the people.

This article focuses on the linguistic and etymological analysis of a subset of words used in the Loru-Pəmbək zone, a part of Western Azerbaijan. It is hoped that the study of these dialects will contribute to shedding light on various historical aspects related to Western Azerbaijan.

Thus, dialect and vernacular lexicon play a significant role in the formation and enrichment of the literary language. On one hand, dialects and vernaculars are crucial for preserving the history of the language, and on the other hand, they safeguard the history of the people's national and cultural values. The dialectal lexicon of the mentioned region of Western Azerbaijan, as briefly analyzed above, covers only a portion of the dialect and vernacular lexicon. The investigation of such issues, which are among the most relevant problems of our time, will help refresh the memory of the people about our ancient lands, our native homeland, and contribute to the reconstruction (restoration) of forgotten toponyms.

Key words: Oghuz homeland, spiritual heritage, dialect lexicon, Loru-Pəmbək, zaghar, qılıq, qırım, Western Azerbaijan, ləläöyün, sülək, loş

Azərbaycan xalqı Qədim Oğuz yurdunda – Qərbi Azərbaycanda yaşamış ulu babalarımızın bugünkü varislərindəndir. Qədim əcdadlarımızdan bizlərə miras qalmış mənəvi sərvtələrindən biri də onun dili və şivələrində yaşayan sözləridir.

Dilin və xalqın tarixinin elə mərhələləri də olur ki, bunlar müxtəlif səbəblər üzündən yazılı mənbələrdə əks oluna bilmir. Ancaq belə səhifələr tarixin qaranlığında izsiz, əlamətsiz yol olub getmir, onların müəyyən hissəsi xalq təfəkküründə, dildə - xüsusən şivələrdə yaşayır.

Şivələrimizdə elə söz var ki, min illərdən qalma qala təki qədim və qiymətlidir. Bir kəlmə sözlə min il bundan qabağın tarixi qapılarını açmaq da mümkün olur.

Şivə sözləri sanki qulluğa, qayğıya ehtiyacı olan ən ulu, ən yaşarı ağacdır ki, kökləri içimizdədir. Məhz dil də, dilin ifadə elədiyi düşüncə də övlad kimi qandan, gendən gələn canlı bir duyğudur.

Xalqın danışdığı dil, onun yaratdığı ədəbiyyat tükənməz bir xəzinədir. Əsrlərin dərinliyindən gələn bu söz xəzinəsi xalqın müdrik və işıqlı zəkasını, qədim və zəngin dilini göstərir. Məqalədə Qərbi Axərbaycanın bir hissəsini təşkil edən Loru-Pəmbək zonasında işlədilən bəzi sözlərə nəzər yetirməyə, üstünlük verməyi qarşımıza məqsəd qoyduq.

Yeri gəlmişkən onu da xatırladaq ki, məşhur türkoloq N.A.Baskakov adı çəkilən bölgədə olmuş, bölgəni zəngin dil faktlarını öyrənmək üçün bir neçə il tədqiqat da aparmışdır.

Həmin sözlərin bir qisminin işlənmə məqamlarına diqqət yetirək:

Ağroy-Ağrov: Ağroy (ağrov) oldum deyərlər. Yəni, dəhşətli dərəcədə qorxdum deməkdir. **Ağroy-ağrov** sözü diksinməyi, şəxsənməyin dəşhətini, gücünü bir nalığa da olsa, dözülməzliyini ifadə edir.

Çömələn: Xəstəlik adıdır. Daha çox toyuq-cücə, quş xəstəliyi nəzərdə tutulur. El arasında uşaqlar üçün tez-tez işlənən belə bir qarğış var: "Görüm sizi **çömələn** aparsın".

Dırda: Belində əyrisi-şişi olan adam. Məsəl var: "Dərdə **dırda** neyləsin".

Karsala: Ağır eşidən adamlara deyərlər.

Munqov: Burnunda danışan adamlara deyərlər.

Pıçırqan: Barmaqyarası...Ayaq barmaqlarının arası yara bağlayanda adına "**pıçırqan"** deyərdilər. Deyərdilər ki, bu xəstəlik ayaqyalın gəzməkdəndir.

Suruğvat: Acız və key. Gec hərəkətə gələn. Qarğış edərlər. "Gözüm səni **suruğvat** qalasan" və yaxud "**suruğvat** öl, səni".

Yağır: Döyənəyin açdığı yara...

Yəhər, palan eyni yerdən vurur, döyür, olur döyənək. **Yağır** döyənəkdən sonra başlayır.

Zağar: Balacaboy, kinli adam. Məsəl var: "**Zağar**, yerin altından baxar".

Ciri: Dırıbaş, cəld, bütün vəziyyətlərdən qurtulmağı bacaran adamlara deyərlər.

Dambat: Özünü dartan, dik gəzən adamlara deyərlər. çünki söz daha çox mənfi mənanı ifadə edir.

Xınamı: Quda mənasında işlənir.

İzsiz: Elm arasında belə bir deyim var:

"**İrsiz** oğuz, arsız qız" **İrsiz** sözü daha çox utanmaz, üzlü oğlanlara aiddir.

Qaxtağan: Qapı-qapı gəzən yurdsuz, yuvasız adamlar. Daha çox ermənilər nəzərdə tutulur. Türkiyə türkcəsində də gürcü dilində də həmin mənada işlənir.

...**Qaxtağanı** xalxı"

Qıldıqsız: Məzhəbsiz, heç nəyə inanmayan, inad və tərs adamlara deyərlər.

Qılıq: Bu cür, belə sözünə qarşıdır. "Koroğlu" dastanında Eyvaz deyir: "Baba, bu **qılıqda** çovdar olmaz, ay olmaz. Sözün başqa səna çalarları da yaşayır. Xasiyyət mənasında da işlənir. Məs: Çox qılıqlı adamdır. Yəni mehriban, hamı ilə dil tapan.

Qırım: İfadə var: "**Qırımnan** bildim ki, məni vuracaq"" Vəziyyəti hazırlığı, durumu, durmağı, görkəmi və s. sözlərin hamısının birgə ifadə etdiyi mənanı tək bir möz-qırım sözü uğurla bildirir.

Qulğuna: Araqatan, "Xəbərçi", araya dava salan. Deyərlər: "Bir **qulğuna**, min qırğına səbəbdir".

Latayır: Kiminsə adına söz qoşmaq, böhtan, təhqirli sözlər demək.

Ləlik: Nəyəsə tamarzı qalmaq. Belə ifadə var: "Əvvəl bəyənmirdi, indi **ləlik** düşüb". Yəni yalvarır.

Lələyün: Acgöz, tamahkar, yalvarıb dil çıxardan, yedikcə yemək istəyən adam. Ona görə də məsəl var, deyərlər: "aşıq sözündən doymaz, **lələyün** gözündən".

Loş: Tənbəl, ağır, məsuliyyətsiz adam. Qoşqu atlarına da **loş** at deyərlər: İfadə var: "Yaman **loş** adamdır". Belə bir məsəl də işlədilir: "Loş adamın cibi boş olar".

Pampaq: Əlindən heç bir iş gəlməyən adam. Deyərlər: "Axmaq **pampağa** iş tapşırdı...". Məsəl var: "**Pampağa**, papağı ağırlıq eyləyər...".

Süləк: Avara. Məsəl var: "**Süləyin** yoldaşı küləy olar". Sonra deyərlər: "Dədəsi sülənənin oğlu dilənər".

Tosoy: Ermənіyə deyərlər – Tosoy erməni Tosoy deylən kimi bilirsən ki, söz ermənidən gedir.

Tutama: Qərb bölgələrimizdə indi də ən çox işlənən sözlərdəndir. Bir az bacarıq, xasiyyət sözünə yaxındır. Deyərlər: "**Tutamalı** arvad, etibarlı at kişiyə addır".

Bulul: Balaca ol tayalarına **bulul** deyərlər. Deyərlər: "Oğlunu tək qoyma, dul aparar, **bululu** hul qoyma, yel aparar". Yəni, dik qoyma.

Cınqır: Vedrə sözünün qarşılığıdır. "Əlində **cınqır** sudan gəlirdi.

Çust: Yumşaq dəridən tikilən ayaqqabı".

Hərmə: Belə bir qarğış var: "Papağın **hərmədə** qalsın". Məncə, evin üstünə atılan ağac-gərən, kərənin üstünə nazik doğranmış ağac materialına pərdi, bunların arasındakı yerə isə **hərmə** deyirlər. Çox şeyləri qurutmaq üçün ora qoyarlar.

Öynə: Saat mənasını verir. Bir **öynə** yəni bir saatdan bir.

Pompul: Kəkil, başda saç dəstəsi...

Pompulu huldu gələn.

Cibində puldu gələn
Həm ərlidi, həm ərsiz
Bəs niyə duldu gələn? (tapmaca)

Kəkilli toyuqlara **pompullu** toyuq deyirlər. Qərb bölgələrimizdə qadın adı.

Bir məqalə çərçivəsində bütöv sözlərdən bəhs etmək imkan xaricindədir.

Qursaq: Mədə. Hövsələsiz, tez əsəbiləşən adama deyərlər: “Çox dar qursaq adamdır”. Bunun tam əksinə, dinc, ağırtaxtalı, hər xırda şeyə görə özündən çıxmayan adamlara deyərlər: “Gen qursaq adamdır”.

Xırça: Balacaboylu, boynu içinə batıq adam. Məsəl var: “Xırçanın kini kalçaya bəsdir”.

Hüdələk: Nitqi nöqsanlı, tələsik danışan adam. Deyərlər: “Filankəs hüdələdi tökdü, bilmədim nə deyir”.

Oğursaq: Döş xəstəliyinin adı ola bilər. Rus dilində işlənən “**Qurdnitsa**” sözünə əvəzdir. Quzusu ölmüş qoyunu vaxtı-vaxtında sağmasan, **oğursaq** olar. Yəni, südü sağılmaz, yelinində qalar, xəstələnər. Məsəl var: “**Oğursaq** tülkü kəndə qaçar”. Balası öldürülmüş ana tülkünün yelinin ağrısı o qədər çox olar ki, nə elədiyini, hara getdiyini bilməz; adama tərəf qaçar.

Pıçırqan: Barmaqyarası...Ayaq barmaqlarının arası yara bağlayanda adına “pıçırqan” deyərdilər. Deyərdilər ki, bu xəstəlik ayaqyalın gəzməkdəndir.

Daramışcıl: Hər xırda şeydən qazanmağı bacaran, dolanmaq üçün hər yerə baş vuran və əli dolu gələn adamlara deyərlər: “Daramışcıl adamdır”.

Elti: İki qardaşın arvadı bir-birinə eltidir...”Elti-eltidən görər” deyiblər. Belə də deyərlər: “Bu elti elə bilər o elti dünyanı yedi...”.

Löyünsüz: Pisniyyət, gözüdoymaz, bununla yanaşı, səliqəsiz, əyni-başı, yeri-yöndəmi pis olan adam...Məsəl var: “Löyünsüzə böyüklük eləmək olmaz”. “Böyüksüh az idi, löyünsüz də gəldi...”, “löyünsüzə nə öynə”, “yeddi öynə löyünsüzü doyurmaz...”, “Löyünsüzü öynə də öy eləmədi...”.

Pörnək: Dəstə, nəsil, tay-tuş. Bir vaxtda bir məhəllədə doğulub byümüş adamlar. Deyilənlərdən: “Biz bir pörnəyik”, “Getdim pörnəyə düşdüm”.

Sirəcəli: Fürsət güdən adam. Arxada vurana deyərlər: “Ehtiyatlı ol, sirəcəli adamdır”.

Təvərə: İri dodaqlı adama təvərə deyərlər. İstər qadın olsun. İstər kişi. Ümumiyyətlə, “təvərə” sözü qabarıq, çevrim, dairəvi mənasında işlənir.

Məsələn: Xalçada düz vurulmayan, kobud, qaba, iri ilmələrə deyərdilər: “Təvərə ilmələr”

Tuşqul: Nişançı, atıcı, dəqiq nişan atan adam.

Üzlü, tərs, birinə ilişdikcə, əl çəkməyən adamlar üçün də işlənir. Pah elə bil quşu tuşqula götürüb, əl çəkmir.

Yanqu: Dikbaş, özündən deyən, lovğa. Yanqır təzə paltar alar, başlayar özünü dartmağa. Əyin-başı lap köhnə ola bilər, amma saçınıca darayı çıxar adam arasına, saçının səliqəsiylə, davranışıyla görünər, çünki yağlanıb daranmış saç köhnə platarla o qədər də tutmur, ikinci tərəfdər, o yerişi ki, yanqır adam yeriyir, əyin-başının yox, saçı ilə yerişidir. Ona görə də deyərlər: “Fikir vermə yanqıra, az qalacaq anqıra”.

Çüy: Mal-heyvanı hörükləmək üçün yerə-torpağa çalınan mıx-çüy. Ağacdan düzəlir, dəmirdən də. Sərjərdən, avara, gəzərji adamlara deyərlər: “Çüyü çiynində gəzir”.

Darava: Pəncərə dəmiri

Çatma: Evin üstünü örtmək üçün istifadə olunan ağac materialı, bəzi yerlərdə “mil” deyirlər.

Çılğı: “Cılğı pendiri” ifadəsi var. Dəridə saxlanır. Motaldan fərqlidir. Su-maya qarışıq dəridə saxlanır. Xüsusi qaydası var ki, hər adam bilməz, yalnız həmin zonadakı adamlar bilir.

Çörəməz: Yaylaq yerlərində, qaymaqla iləməni qarışdırıb içinə də xarlanmış, yəni qalmış qar qatardılar və adına **çörəməz** deyərdilər. Dondurma mənasındadır.

Xılı: İtin çoxluğu, yəni sürüsü. Söz var: “Nəyə yığılmısız it **xılı** kimi”. İt **xılı** köpək sürüsü.

Növbəti yazılarımızda yenidən qayıtmaq ümidi ilə.

Oğursaq: Döş xəstəliyinin adıdır. Rus dilində işlənən “qrudnitsa” sözünə əvəzdir. Quzusu ölmüş qoyunu vaxtı-vaxtında sağmasan, oğursaq olar. Yəni, südü sağılmaz yelinində qalar, xəstələnər. Məsəl var: “Oğursaq tülkü kəndə qaçar”. Balası öldürülmüş ana tülkünün yelininin ağrısı o qədər çox olar ki, nə elədiyini, hara getdiyini bilməz; adama gələr.

Mərhum prof.B.Əhmədovun qənaətinə görə “oğur” sözü “bala” deməkdir. Oğursaq balası ölmüş, amma yenə də sağılan heyvana deyirlər. Müəllif həmin sözün etimoloji çalarını belə izah etmişdir: “Oğursaq feili “balasını istəmək” deməkdir. – q (əsli; aq) şəkilçisi isə feildən ad düzəldir. (müqayisə et: dar-a-q). Hər sağım vaxtı bala anasının yadına düşür, ana balasını arzulayır. Deməli, oğursaq “balanı arzulama” deməkdir. (Əhmədov, 2015 s.198)

Xəpənək: At xəstəliyidir. Çeyillikdə otlay atlar çox vaxt çeyil qurdu yeyərlər. Bundan sonra at başlayır öskürməyə. Hətta el arasında belə deyim də var: “Xəpənək atın öskürəyi o biri kənddə eşidilir.

Löyünsüz: pisniyyət, gözüdoymaz, bununla yanaşı, səliqəsiz, əyni-başı, yeri-yöndəmi pis olan adam... Məsəl var: “Löyünsüzə böyüklük eləmək olmaz”., “Böyüksüz az idi, löyünsüz də gəldi...”, “löyünsüzə nə öynə, yeddi öynə löyünsüzü doyurmaz...”, “Löyünsüzü öynə də öy eləmədi”.

Yanqır: qərb dialekt və şivələrində yanqır dikbaş özündən deyən, lovğa adama deyərlər. El arasında belə demişlər: “yanqır təzə paltar alar, başlayar özünü dartmağa. Hətta əyin-başı lap köhnə ola bilər, amma saçınıca darayıb çıxar adam arasına, saçının səliqəsiylə, davranışıyla yanqırlanar. Bu da çox gülməli görünər,

çünki, yağlanıb daranmış saç köhnə paltarla o qədər də tutmur, ikinci tərəfdən, o yerişi ki, yanqıradam yeriyir. Ona görə də deyərlər: "Fikir vermə yanqıra, az qalacaq anqıra.

Hərmə: Loru-Pəmbək bölgəsində belə bir qarğış var. Çox vaxt ərkiçatan adamlar bir-birinə zarafatla bu ifadəni işlədirlər: "Papağın hərmədə qalsın". Fikrimizcə, hərmə evin üstünə atılan ağac-kərənin arasındakı yerə deyirlər. Eyni zamanda çox şeyləri qurutmaq üçün hərmədən asılqan kimi də istifadə olunur. Bölgə belə bir qonşu zarafatı var. "Ə sənin itin hərməyə hürür".

Küyül: Qərb dialekt və şivələrində balıq sürüsünə deyərlər. Adətən, imkanlı, varlı, pullu adamlara işarə məqsədilə işlədilir: "Pulu cibindən küyüllə çıxır". Bu ifadə təsadüfən yaradılmamışdır. Pulun sürüşkənlik əlaməti balıq sürüsünə bənzədilib. Yəni pul cibindən çıxarılarkən əldən sürüşməsi "dağılması" bir növ balıqların partlaşaraq ətrafa yayılmasını, xatırladır. Bu ifadə Cənubi Azərbaycanda **kürül** kimi işlənir.

Sağanaq: Ələyin, xəlbirin yan taxtasına, gözlüyün yanlarına sağanaq deyərlər. Qadının beldən aşağı hissəsi bütövlükdə nəzərə alınır. Qarğış kimi də işlənir: "Səni görüm sağanağından ayrılasan". Təzə gəlinlər üçün deyərlər: "Sağanağın sağ".

Cinqoy: Cinqoy, özündən tez çıxan, heç nədən dəli kimi çığır-bağır salan adam anlamındadır. Bu cür adamlara Loru-Pəmbək bölgəsində "cinə uğramış", "cinə yoluxmuş" da deyirlər. Cin isə ərəb mənşəli sözdür, "ruh" deməkdir. (ölünün ruhu)

Daramışcıl: Hər xırda şeydən qazanmağı bacaran, dolanmaq üçün hər yerə baş vuran və əli dolu gələn adamlara deyərlər: "Daramışcıl adamdır".

Qulguna: araqatan, "yüz qazana çalası", "xəbərçi", yəni pis xəbərləri çatdırar ki, araya dava düşsün. Deyərlər: "Bir qulğuna, min qırğına səbəbdir".

Təvərə: Qərb dialekt və şivələrində iri dodaqlı adama **təvərə** deyərlər. Cinsindən asılı olmayaraq, bu əlamətin daşayıcılarına bu ad verilərdi. Etimoloji baxımdan **təvərə** sözü qabarıq, çevrim, dairəvi anlamında işlənir. Xalçaçılıq sənətində bu ifadədən daha çox istifadə olunur. Belə ki, xalçada yanlış vurulmuş iri ilmələrə "**təvərə ilmələr"** deyilir.

Süləк: Təmsil olunduğum bölgədə avara, işsiz, günlərini boş keçirib qapı-qapı gəzən adama deyərlər. Hətta el arasında belə məsəl var: "Süləyin yoldaşı küləy olar... Belə adamların aqibəti haqqında da el məsəlində deyilir: "Dədəsi sülənənin oğlu dilənər".

QAYNAQLAR

Bayramov İ. (2011). Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası. Bakı: Elm və təhsil, 440 s.

B.Budaqov. Q.Qeybullayev. (1998). Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı, "Oğuz eli"

Əhmədov B. (2015). Etimologiya lüğəti (araşdırmalar, mülahizələr) Bakı, "Altunkitab", 288 s.

Xatirə BAYRAMOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin
xatirebayramova06@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0009-7990-2480

İTİRİLMİŞ YURDUN YADDAŞI. QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA VƏTƏN İDEYASI

"Western Azerbaijan is our historical land. This is confirmed by numerous historical documents, historical maps, and our own history"
Ilham Aliyev

Summary. The folklore of Western Azerbaijan is a rich cultural source that preserves the historical memory, spiritual values, and national identity of the Azerbaijani people. The loss of homeland for a nation signifies not only the loss of territory but also the loss of memory, identity, and existence itself. The longing for Western Azerbaijan lives in the hearts of generations as an unhealed wound and endures in folklore as an unceasing lament.

In folklore, the concept of the Motherland is not limited to geographical space; it is also presented as spiritual integrity, sacredness, and a form of national self-awareness. This ideology, originating from the epic "The Book of Dede Qorqud, " constitutes the main ideological line of the ozan-ashug tradition and has gradually become even more pronounced in the folklore of Western Azerbaijan.

The Goycha region, as one of the most important centers of Azerbaijani ashug art, has formed a rich cultural environment that artistically embodies love for the Motherland, longing for the native land, and attachment to lost territories. The works of master artists such as Ashug Alasgar, Ashug Ali, Poet Mammad Huseyn, Ashug Asad, and Ashug Gurban are distinguished by their poetic expression of this pain and sorrow.

From the perspective of understanding how historical realities are reflected in folklore, the scholarly legacy of Professor Hasan Mirzayev holds particular significance. His works - "Toponyms and Dialectal Words of Daralayaz, " "The Folklore of Daralayaz, " and "The Daralayaz District of Western Azerbaijan" - are important sources not only for folkloristics but also for historical and geographical memory. The section titled "Homeland Bayatis" included in Hasan Mirzayev's book "Where Is That People Within You, Daralayaz?" vividly demonstrates the rich poetic layer of Western Azerbaijani folklore. In these bayatis, devotion to the native land, the pain of separation, and longing for the Motherland are expressed in accordance with the traditions of folk creativity and contribute to the preservation of collective memory.

Thus, the motif of the Motherland in the folklore of Western Azerbaijan functions not only as an artistic image but also as an important ideological tool for sustaining national identity, transmitting historical truth to future generations, and safeguarding cultural memory. The scholarly heritage of Hasan Mirzayev further strengthens this function.

Key words: folklore of Western Azerbaijan, ashug, bayati, Hasan Mirzayev, Motherland, national identity, memory.

"Qərbi Azərbaycan bizim tarixi torpağumuzdur.
Bunu bir çox tarixi sənədlər, tarixi xəritələr və öz tariximiz təsdiqləyir"
İlham Əliyev

Giriş. "Keçmiş zamanlarda Azərbaycanın torpaqlarının bir qismi əldən gedibdir. Xalqımız əldən getmiş torpaqların nisgilini indi də çəkir. İndi də Göyçə mahalı, Zəngəzur deyəndə xalqımızın ürəyi ağrıyır; xalq o torpaqların arzusu ilə yaşayır". – Ümummilli Lider Heydər Əliyev

Ümummilli Lider Heydər Əliyevin bu sözləri illər keçsə də, qaysaqlanmayan yaralarımızın açıq ifadəsi olaraq qalır.

Bu yaraların, itkilərin və nisgilin təzahürü yalnız tarixi sənədlərdə deyil, eyni zamanda xalqın söz xəzinəsində - folklor mətnlərində də öz əksini tapır. Dildən-dilə ötürülən bayatılar, nağıllar, rəvayətlər, əfsanələr, aşıq deyişmələri və digər janr nümunələri bu yaddaşın canlı şahidləridir.

Vətənini sonsuz məhəbbətlə sevən, doğulduğu el-oba üçün böyük həsrət duyan Aşıq Alı yalnız bir şeirində 15-dən çox yer adını əbədiləşdirmiş, onların hər birini özünəməxsus epitetlərlə vəsf edərək yazmışdır:

Ərzəyin yaylağı gözəl oylağı,
Bir zaman yadıma Başlıbel düşər.
Ovqanın yaylağı, Şahmar bulağı,
Ağ manqal, Mıktökən, Alagöl düşər.

(Şamilov, 1981)

Bu nümunələr göstərir ki, folklor yalnız estetik hadisə deyil, həm də kollektiv yaddaşı qoruyan mühüm mənəvi-mədəni mənbədir. Müasir dövrdə də bu şeirlər öz aktuallığını qoruyur və xalqın mənəvi dünyasının aparıcı qatlarından birini təşkil edir.

Folklor xalqın tarixi yaddaşını, mənəvi dünyasını və itirilmiş məkanlara bağlılığını yaşadan ən davamlı mədəni sistemlərdən biridir. Xüsusilə yurd itkisi ilə müşayiət olunan tarixi sarsıntılar Vətən anlayışının folklor mətnlərində daha dərin və ağrılı semantik qatlarda ifadə olunmasına səbəb olmuşdur. Qərbi Azərbaycan folkloru bu baxımdan yalnız estetik deyil, eyni zamanda kollektiv yaddaşı qoruyan mənəvi-mədəni mənbə kimi diqqəti cəlb edir.

Bu yaddaşın poetik ifadəsi Həsən Mirzəyevin yaradıcılığında, xüsusilə gəraylı və qoşmalarında aydın şəkildə müşahidə olunur. Şairanə sualla başlayan aşağıdakı misralar itirilmiş yurdun ağrısını ümumiləşdirilmiş obrazlar vasitəsilə təqdim edir:

Hanı o Oğuz elləri,
Nədən solubdur gülləri,
Niyə lal olub dilləri,
Susma, dillən sən də, dağlar.

(Mirzəyev, 2007: 24)

Burada "Oğuz elləri" anlayışı yalnız tarixi-etnik məkanı deyil, bütöv bir mədəni-coğrafi Vətən obrazını simvolizə edir. "Solmuş güllər" və "lal olmuş dillər" ifadələri yurd itkisi ilə susdurulmuş yaddaşın poetik metaforaları kimi çıxış edir. Dağlara müraciət isə folklorun qədim poetik ənənəsinə əsaslanaraq təbiəti canlı şahid və yaddaş daşıyıcısı səviyyəsinə yüksəldir.

Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətən ideyası məhz bu cür bədii kodlar vasitəsilə nəsildən-nəslə ötürülür. İtirilmiş yurdun xatirəsi folklor mətnlərində fiziki məkanın yoxluğunu mənəvi varlıqla əvəz edir və kollektiv yaddaşın qorunmasına xidmət edir. Məqalədə Qərbi Azərbaycan folklor nümunələri əsasında Vətən anlayışının semantik yükü və yurd itkisi motivlərinin bədii-mənəvi təzahürləri təhlil olunur.

XX əsr Qərbi Azərbaycanlılar üçün ardıcıl deportasiyalar, etnik təmizləmələr və sistemli zorakılıqlarla müşayiət olunan mürəkkəb tarixi mərhələ kimi səciyyələnir. 1905-1907 və 1918-1920-ci illərdə baş vermiş hadisələr, eləcə də sovet hakimiyyəti dövründə həyata keçirilən 1948-1953-cü illər deportasiyası və 1988-1991-ci illərdə azərbaycanlılara qarşı törədilmiş kütləvi zorakılıqlar bölgənin etno-demoqrafik mənzərəsini köklü şəkildə dəyişdirmişdir. Bu proseslər nəticəsində yüz minlərlə azərbaycanlı doğma yurdlarından zorla çıxarılmış, tarixi yaşayış məkanlarını tərk etməyə məcbur olmuşdur.

Qərbi Azərbaycan eyni zamanda zəngin maddi və mənəvi mədəni irsi ilə seçilən bir bölgə olmuşdur. Bu ərazilərdə yüzlərlə məscid, türbə, mədrəsə, körpü, karvansaray, qədim qəbiristanlıqlar və digər tarixi-memarlıq abidələri mövcud idi. Lakin son yüz il ərzində bu abidələrin əksəriyyəti dağıdılmış, bir qismi isə mənşəyi təhrif edilərək tarixi yaddaşdan silinməyə çalışılmışdır.

Belə bir tarixi kontekstdə Qərbi Azərbaycan folkloru xalqın doğma torpaqlara bağlılığını qoruyan əsas mənəvi dayaqlardan birinə çevrilmişdir. Dastanlar, nağıllar, aşıq şeirləri, ağılar və bayatılar itirilmiş yurdun yaddaşda yaşadılmasına xidmət edir.

Bu kontekstdə Qərbi Azərbaycan folklorunun poetik qatlarını və tarixi-mədəni dərinliyini sistemli şəkildə anlamaq üçün professor Həsən Mirzəyevin elmi irsi mühüm mənbə rolunu oynayır. Onun "Dərələyəzin toponim və şivə sözləri", "Dərələyəz folkloru", "Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı" kimi əsərləri Azərbaycan folklorşünaslığı və milli yaddaş baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

Məsələn, ilk bəndində:
Dərələyəz vətənim,
Yoxdur gedib gələnim,
Haylar yurdumda qalsa,
Yanar qəbrim, kəfənim.

(Mirzəyev, 2007: 66)

Şair doğma yurduna bağlılığını açıq ifadə edir və vətəndən ayrı qalma ağrısını oxucuya çatdırır. Sadə sözlər, lakin dərin mənalar bu bəndin təsirini artırır. Bayatı həm şəxsi hissləri, həm də ümumi xalq duyğularını əks etdirir.

Dərələz yada qalıb,
Məni kədər-qəm alıb,
Vətəndən ayrılandan,
Rəngim-rufum saralıb.

(Mirzəyev, 2007: 66)

Burada ayrı düşmənin yaratdığı ruh düşkünlüyü və fiziki-emosional təsirlər diqqətə çatdırılır. Şair belə ifadələr vasitəsilə vətəndən uzaq qalma ilə bağlı ağrını effektli bir şəkildə göstərir. Hər bir söz və ifadə diqqətlə seçilmişdir, bu da bayatının dərinliyini artırır.

Dərələyəz qədimsən,
Hər bir yerdən qədimsən,

Sənə həsrət qalandan
Əlif qəddim əyifsən.

(Mirzəyev, 2007: 66)

Bu bənddə şair Dərələyəzin qədimliyini və onun tarixi əhəmiyyətini vurğulayır. Vətənə bağlılıq burada mədəni və tarixi kontekstdə ifadə olunur. Şairin dili səlisdir və oxucuya doğma torpağa hörmət və sevgini aşılayır.

Dərələyəz dardadı,
Qızıl gülü sardadı,
Aləm cənnətə dönsə
Mənim gözüm ordadı.

(Mirzəyev, 2007: 66)

Burada Dərələyəzin gözəlliyi və şairin ona olan bağlılığı təsvir edilir. Bayatılar vasitəsilə oxucu doğma yurdun həm gözəlliyini, həm də onun insan həyatında oynadığı rolu duyur. Hər bir obraz xalqın ümumi yaddaşına, tarixi və mədəni kimliyinə bağlıdır.

Həsən Mirzəyev həmişə vətəninə qayıdacağına inanıb. Bu inam onun yaradıcılığında açıq görünür, elə aşağıdakı bayatıda da:

Laçın qayalı yurdum,
Qədim oylaqlı yurdum,
Elin səni unutmur,
Qayıdıb gələr yurdum.

(Mirzəyev, 2007: 66)

Burada şair doğma yurduna olan sevgisini və geri dönmək arzusunu ifadə edir. Laçın torpağı coğrafi məkan deyil, tarix və mədəniyyət simvoludur. "Qədim oylaqlı yurdum" deyərkən Həsən müəllim həm vətənin uzun tarixini, həm də onun mənəvi dəyərini xatırladır.

Bayatının ikinci misrasında isə xalqın yaddaşına işarə edilir: "Elin səni unutmur" ifadəsi xalqın bağlılığını göstərir. Yəni, vətən sevgisi təkcə şairin deyil, bütün xalqın hissidir.

Beləliklə, bu bayatı doğma torpağa bağlılıq və ümid dolu inamı təsirli bir dildə oxucuya çatdırır. Ritm, qafiyə və sözlərin seçimi bayatının gücünü artırır və oxuyanı həm tarixi, həm də mənəvi bir səyahətə aparır.

Milli-mənəvi düşüncəmizin əsas qaynaqlarından biri olan ozan-aşıq sənəti, tarixi-mədəni ənənələri vasitəsilə arxaik yaddaşda qorunub gələn bilik və duyğuları gələcəyə daşımağı əsas məqsəd kimi qarşısına qoymuşdur. Zəngin dastan söyləyiciliyi, müxtəlif saz havalarının çeşidliliyi, poetik formaların rəngarəngliyi, məclis ədəb-ərkanı və sənətin müqəddəs dəyərlərlə bağlı ənənələri, toplumun ruhani dünyasının poetik ifadəyə çevrilməsinin aydın nümunəsini təşkil edir.

Aşıq deyişmələri bu zəngin ənənənin içində xüsusi poetik statusa malikdir və ümumi sənət ahənginə əlavə ovqat gətirməklə, dialoq və ritmik quruluş vasitəsilə folklorun həm estetik, həm də mədəni qatlarını nümayiş etdirir. Bunlardan biri də Aşıq Mehdi ilə Həsən Mirzəyev arasında gedən "Qaldı-qalmaz" deyişməsidir. Bu deyişmədə Vətən həsrəti və yurd itkisi motivləri poetik dildə ifadə olunaraq xalqın mədəni yaddaşının qorunması və ötürülməsi baxımından əvəzsiz rol oynayır.

Aşıq Mehdi

Balbasın qaymağı, küpənin yağı,
Arıncın balığı, palıd ocağı,
Keçə alaçığı, Qısırın dağı,
Qarnikə, Sərkizə, Qısdoya qaldı.

Həsən Mirzə

Atatürkün qeyrətini bilir hay,
Səttar xanın cürətini bilir hay,
Heydərimin qüdrətini bilir hay,
Qorxma, ərlər yurdu Laçoya qalmaz.

(Mirzəyev, 2007: 35)

Aşıq Mehdi

A Mehdi, dağlarda yaşıl yaylaqlar,
Talası baldırğan, sərin bulaqlar,
Meşələrdə közü düşmüş ocaqlar,
Vazgena, Poqosa, Maşoya qaldı.
Vətən Dərələyəz Xaçoya qaldı.

Həsən Mirzə

Süsənli-sünbüllü yaşıl yaylaqlar,
Lilparlı, yarpızlı şır-şır bulaqlar,

Dədəm Qorqud gəzən qədim oylaqlar,
Həsən deyər heç vaxt Maşoya qalmaz,
Vətən Dərələyəz Xaçoya qalmaz!

(Mirzəyev, 2007: 36)

Deyişmədə görürük ki, Aşıq Mehdi böyük bir təəssüf hissi ilə doğma yurdun taleyindən danışır. Onun şeirlərində düşmənlərin adı birbaşa çəkilir: "Vazgena, Poqosa, Maşoya qaldı" və "Vətən Dərələyəz Xaçoya qaldı." Bu ifadələr şairin həm ürək ağrısını, həm də vətənə qarşı həsrətini əks etdirir. Aşıq Mehdi doğma torpağın düşmənin əlində qalması üzərində dayanır və şeirində böyük bir kədər hissi hakimdir.

Buna qarşı, Həsən Mirzəyev ümidi və inamı itirmir. Onun yaradıcılığına baxdıqda, o düşmənlərin mövcudluğunu sadəcə bir gerçəklik kimi qəbul edir, lakin doğma yurdun tapdağda qalmayacağını inadla bildirir: "Heç vaxt Maşoya qalmaz, Vətən Dərələyəz Xaçoya qalmaz!" Bu inad, sadəcə Həsən müəllimin şəxsi ümidini ifadə etmir, həm də xalqın inamının davamlılığını, kollektiv iradəsini əks etdirir. Bu mənada onun yaradıcılığı Dədə Qorqud torpaqları və qədim yaylaqların simvolik mənasını xatırladır.

Həsən Mirzəyevin şeirlərində təbiət və tarixi məkanlar - yaşıl yaylaqlar, bulaqlar, qədim oylaqlar - vətən sevgisini daha da gücləndirir. O, həmçinin milli qəhrəmanların və tarixi şəxsiyyətlərin qüdrətinə işarə edərək, xalqın dirçəlişinə olan inamı vurğulayır: "Atatürkün qeyrətini bilir hay, Səttar xanın cürətini bilir hay, Heydərimin qüdrətini bilir hay, Qorxma, ərlər yurdu Laçoya qalmaz." Burada həm ümid, həm də milli qürur açıq-aydın görünür.

Beləliklə, müqayisə göstərir ki, Aşıq Mehdi daha çox kədər və təəssüf üzərində dayanır, Həsən Mirzəyev isə xalqın iradəsini, ümidini və inadını ön plana çıxarır. Həsən müəllimin bayatıları folklor ənənələrinə sadiq qalmaqla yanaşı, həm də oxucuya doğma torpağa bağlılıq, tarixi və mənəvi dəyərin qorunması mesajını verir. Bu, onun yaradıcılığını həm xalq ədəbiyyatı, həm də milli yaddaşın daşıyıcısı kimi dəyərləndirməyə imkan yaradır.

Xalqın taleyində baş verən tarixi faciələr, yurd itkisi və Vətən dərdi aşıq yaradıcılığında daim aparıcı motiv kimi çıxış etmişdir. El dərdini öz şəxsi ağrısı kimi yaşayan aşıqlar bu nisgili sazın və sözün dili ilə ifadə edərək onu kollektiv yaddaşa həkk etmişlər. Bu baxımdan Aşıq Həmid yaradıcılığı Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətən ideyasının emosional və ideoloji yükünü aydın şəkildə əks etdirən nümunələrdən biri kimi diqqəti cəlb edir.

Aşıq Həmidin "Vətən dardadı, dardadı" adlı şeiri xalqın taleyində yaşanan çətinliklərin, Vətənin ağır durumda olmasının poetik ifadəsidir. Şeirdə Vətənin "darda" olması yalnız coğrafi və siyasi məna daşımır; bu anlayış milli şüurun, kollektiv varlığın təhlükə altında olmasını simvolizə edir. Aşıq bu vəziyyəti dərindən dərk edir və söz vasitəsilə onu xalqın qəlbinə "möhürləyir".

Şahinlərim, qanadlanın,
Vətən dardadı, dardadı.
Yaraqlanın, tez atlanın,
Vətən dardadı, dardadı.
Azğınlara qan uddurun,
Başlarına toy tutdurun,
Adlarını unutdurun,
Vətən dardadı, dardadı.
Nə sızla, nə də ah eylə,
Öz gücünə pənah eylə,
Həmid, sazı silah eylə,
Vətən dardadı, dardadı.

(Mirzəyev, 2006: 354)

Şeirin ilk misralarında işlədilən "şahin" obrazı güc, cəsarət və mübarizə rəmzi kimi çıxış edir. Aşıq burada xalqı passiv kədərə deyil, fəal mövqeyə çağırır. "Qanadlanın", "yaraqlanın", "tez atlanın" felləri hərəkət və dirəniş ideyasını gücləndirir. Təkrarlanan "Vətən dardadı, dardadı" misrası isə şeirin ideya yükünü mərkəzləşdirərək oxucunun yaddaşında əsas motiv kimi möhkəmlənir.

İkinci bənddə düşmən obrazı "azğınlar" ifadəsi ilə ümumiləşdirilir. Bu ümumiləşdirmə folklor poetikasına xasdır və konkret tarixi hadisədən çıxaraq ümummilli mübarizə ideyasını ön plana çəkir. Burada Vətən dərdi yalnız ah-nalə predmeti deyil, müqavimət və haqq mübarizəsi çağırışı kimi təqdim olunur.

Son bənddə isə aşıq "sazı silah eylə" deyərək folklorun və aşıq sənətinin milli mübarizədəki rolunu vurğulayır. Saz burada sadəcə musiqi aləti deyil, milli yaddaşın, sözün və mənəvi dirənişin simvoludur. Beləliklə, Aşıq Həmid folklor vasitəsilə Vətən ideyasını həm emosional, həm də ideoloji səviyyədə ifadə edir.

Bu şeir Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətən anlayışının yalnız itki və nisgil deyil, eyni zamanda dirəniş, özünə inam və qayıdış arzusu ilə yükləndiyini göstərən xarakterik nümunələrdəndir.

Kiçik Qafqaz silsiləsinin qoynunda yerləşən Göyçə (Sevan) hövzəsi tarixən Azərbaycan xalqının etnik, mədəni və mənəvi yaddaşında xüsusi yer tutmuşdur. Zəngin təbii gözəllikləri ilə seçilən bu ərazi təkcə coğrafi məkan deyil, həm də Oğuz-türk mədəniyyətinin formalaşdığı, qəhrəmanlıq, mərdlik və yurd sevgisi ideyalarının nəsildən-nəslə ötürüldüyü müqəddəs bir məkandır. Tarixi mənbələr və folklor materialları sübut edir ki, bu torpaqlarda Oğuz igidləri yaşamış, yadelli hücumlara qarşı mübarizə aparmış, gündəlik həyatın sevincini və kədərini, toyunu və yasını bu yurdla bölüşmüşlər.

Göyçə mühitinin mədəni yaddaşı ilk növbədə "Kitabi-Dədə Qorqud" ənənəsi ilə bağlıdır. Ulu ozan Dədə Qorqud Oğuz igidlərini öz müdrik sözü ilə yalnız dövrünün deyil, bütöv türk dünyasının mənəvi tarixində əbədiləşdirmişdir. Sonrakı əsrlərdə Göyçə bölgəsi dəfələrlə qanlı hadisələrə, silahlı qarşıdurmalara və tarixi sınaqlara məruz qalsa da, bu sarsıntılar aşıq yaradıcılığında qəhrəmanlıq, sədaqət və Vətənə bağlılıq motivlərinin daha da güclənməsinə səbəb olmuşdur. Ozanlıq ənənəsi zamanla inkişaf edərək aşıq sənətinə çevrilmiş, folklorun şifahi yaddaşı vasitəsilə xalqın tarixi taleyi və yurd həsrəti əsrlər boyunca yaşadılmışdır.Tarix boyu Göyçə mahalı bir çox qanlı hadisələrin və faciəli talelərin şahidi olmuşdur. Bu faciələrin birində yaşamış və həyatını itirmiş sənətkarlardan biri də Aşıq Nəcəf Allahverdi oğlu olmuşdur.

Aşıq Nəcəf Allahverdi oğlu 1876-cı ildə Göyçə mahalının Daşkənd kəndində anadan olub.

Nəcəf olduqca yaraşıqlı, boylu-buxunlu, qəddi-qamətli adamıymış.

Mükəmməl bilik, dərin hafizə, möcüzəli səs sahibi olan Aşıq Nəcəf səliqə-səhmanı, ədəb-ərkanı ilə həmişə diqqəti çəkər; aşıqdan çox bəyə, bəyzadələrə oxşayarmış.

Aşıq Nəcəf ustadı Aşıq Ələsgərə on il şəyirdlik edib, onunla ağır məclislər yola salıb. O, Dədə Ələsgərin ən çox sevdiyi şəyirdlərindən olub. Onun səsi Aşıq Əsədin səsi ilə uyğun gəldiyindən hər ikisinə məsləhət görərmiş ki, siz daim bir yerdə olun, bir yerdə çalıb-oxuyun. Yüksək səs tembrinə görə, Aşıq Nəcəflə Aşıq Əsəd otuzluq lampanı dəfələrlə toy məclislərində söndürərmişlər. Aşıq Nəcəflə Aşıq Əsəd 1910-cu ildə İran səfərində olarkən Təbriz aşıqlarının ustadı onlara hörmət və ehtiram əlaməti olaraq hər birinə ontelli saz bağışlamışdır. Bu saza "Xətayi sazı" da deyilir, qolunun içi boşdur.

Aşıq Nəcəfin Şəmistan, Şəmiddin, Mikayıl, Astan və İsmayıl adında beş oğlu olub. 1919-cu ildə ermənilərin Göyçə mahalına silahlı basqını zamanı Nəcəf əsir düşüb, "Küllü təpə" deyilən ərazidə ermənilər onun belinə odlu samovar bağlayaraq beş oğlu ilə birlikdə vəhşicəsinə öldürüblər (Qərbi Azərbaycan aşıqları, 2023: 178). Aşıq Nəcəfin həyatı və taleyi, Göyçənin faciəli tarixi ilə sıx bağlıdır və məhz bu taleyi onun şeirində əks olunan Vətən həsrətinin, yurd ağrısının poetik əsasını təşkil edir. Belə bir kontekstdə aşağıdakı şeir xalqın yaşadığı itkiləri və Nəcəfin duyduğu dərdi açıq şəkildə ifadə edir.

Könül quşu, uç get Vətən elinə,
Mənə o ellərdən bir xəbər gətir.
Yetir əhvalımı nər igidlərə,
Qasımı, Ziyadı birtəhər gətir.
Görsən nələr çəkir çarəsiz ana,
Deginən, ömürü getdi bəd-fəna.
Düşmənin gülləsi dəyməsin mana,
Daşkənddən içməyə bir zəhər gətir.
Nəcəf bilmir, harda qaldı Gülüstan,
Şəmsəddin, Şəmistan, Mikayıl, Astan.
İsmayıl körpəydi, çıxmadı yasdan,
Xudam, sən üzünə xoş səhər gətir.

(Qərbi Azərbaycan aşıqları, 2023: 181)

Aşıq Nəcəfin "BİR XƏBƏR GƏTİR" şeiri Vətən həsrəti və yurd itkisi motivlərini poetik səviyyədə ifadə edən tipik nümunədir. Şeirin ilk bəndində "Könül quşu" obrazı informasiya daşıyıcısı və ümid rəmzi kimi çıxış edir. Burada quş həm fiziki, həm də metaforik vasitə ilə məruz qalmış torpaqlardan xəbərləri gətirir, oxucuya hadisələrin emosional çərçivəsini təqdim edir.

İkinci bənddə, "çarəsiz ana" və "düşmənin gülləsi" kimi ifadələr vasitəsilə xalqın yaşadığı əzab və təhlükə vizual və emosional şəkildə təsvir olunur. Şeirdə faciənin həm fərdi (ana, övlad), həm də kollektiv (yurd, kənd) səviyyədə olduğu vurğulanır. "Daşkənddən içməyə bir zəhər gətir" misrası isə zərər və itkinin həm fiziki, həm mənəvi aspektlərini simvolizə edir.

Son bənddə Nəcəf itirilmiş yurd və ailə üzvlərinin adlarını çəkməklə həm xatirə, həm də kollektiv yaddaşı şeirin mərkəzində saxlayır. Bu yanaşma Qərbi Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış "yer adlarının poetik yaddaşda qorunması" motivi ilə uyğunluq təşkil edir. Misra "Xudam, sən üzünə xoş səhər gətir" isə ümidi və gələcəyə yönəlmiş arzunu ifadə edir.

Azərbaycan folklorunda didərginlik və yurd itkisi motivləri xalqın milli yaddaşında dərin iz buraxmışdır. Bu mövzuda Ballı Dərələyəzli (Mammadova Ballı Şamamməd qızı) xüsusi yer tutur. Professor Həsən Mirzəyev "Dərələyəz folkloru" kitabında qeyd edir ki, Ballı Dərələyəzli 1949-cu ilin may ayının I-də Dərələyəzin Gülüdüz kəndində anadan olmuş, orta təhsilini həmin kənddə almış, kəndin kolxoz və sovxoz sahələrində çalışmışdır. Gənc yaşlarından vətən və onun təbiəti haqqında şeirlər yazmış, vətən həsrəti onun yaradıcılığının əsas xəttini təşkil etmişdir. O, on uşaq anasıdır və 1988-ci ildə ermənilər tərəfindən vətənindən zorla qovularaq hazırda Xanlar rayonunda yaşayır. (Mirzəyev, 2006: 713)

Aşağıdakı gəraylı Ballı Dərələyəzlinin didərginlik və yurd həsrəti motivini poetik səviyyədə ifadə edən tipik nümunəsidir:

Yüz il keçsə, dərdim dərddi
Düşmənimiz çox namərddi,
Yol-izimiz yaman sərtdi,
Bacı, mən də didərginəm.
Qürbət eldə bir calağam,
Çəmənlikdə bir alağam,
Qəm yığmışam, qəm yığnağam,
Bacı, mən də didərginəm.
Hara köçdük qol-qanadsız,
El dağılıb hey haraysız,
Dərd çəkirəm man aramsız,
Bacı, mən də didərginəm.

(Mirzəyev, 2006: 713)

Ballı Dərələyəzlinin gəraylısında didərginlik motivi mərkəzi mövzu kimi çıxış edir. İlk bənddə "Yüz il keçsə, dərdim dərddi" misrası Vətən həsrətinin zamanla solmayacağını, xalqın keçmiş acılarını nəsildən-nəslə daşıdığını vurğulayır. "Düşmənimiz çox namərddi" ifadəsi isə düşmənin həm fiziki, həm də mənəvi təzyiqini simvolizə edir, bu isə Vətən dərdinin yalnız fərdi deyil, kollektiv xarakter daşıdığını göstərir.

İkinci bənddə şair öz mövqeyini qürbət, yəni yaşadığı yeni mühit kontekstində açıqlayır. "Qürbət eldə bir calağam, çəmənlikdə bir alağam" misraları həm təcrid və ayrılıq hissini, həm də fiziki və mənəvi köçkün vəziyyətini poetik şəkildə ifadə edir. Burada təkrar olunan "qəm yığmışam, qəm yığnağam" ifadəsi şeirin emosional vurğunu artırır və oxucuda Vətən itkisinə bağlı həsrət hissini dərinləşdirir.

Üçüncü bənddə isə Ballı Dərələyəzli didərginliyi daha geniş, həm ictimai, həm də fərdi baxımdan təqdim edir: "Hara köçdük qol-qanadsız, el dağılıb hey haraysız" misrası düşmən qüvvəsinin törətdiyi dağıntı və insanların dağılmış həyatını təsvir edir. Son misra – "Bacı, mən də didərginəm" – həm şəxsi, həm də kollektiv ağrını ümumiləşdirir, folklorun "nəsildən-nəslə ötürülən ağrı" funksiyasını poetik şəkildə ortaya qoyur.

Bayatı, Azərbaycan folklorunun ən qədim və ən yayılmış poetik janrlarından biridir. Ümumiyyətlə dörd misralıq qısa poeziya forması olan bayatılar xalqın gündəlik həyatı, sevgi-məhəbbət, təbiət təsvirləri, sosial-ictimai problemlər və Vətən həsrəti kimi mövzuları ifadə etməsi ilə seçilir. Ritmik və asan yadda qalan quruluşu bayatının nəsildən-nəslə ötürülməsinə imkan verir, eyni zamanda onu həm fərdi, həm də kollektiv emosiyaların ifadə vasitəsinə çevirir.

Bayatılar həm də folklorun funksional baxımından əhəmiyyətlidir: onlar tarixi-mədəni yaddaşı qoruyur, məkan və hadisələr haqqında məlumat verir, itirilmiş yurdun həsrətini poetik şəkildə yaşadır. Xüsusilə Qərbi Azərbaycan, Göyçə və Dərələyəz bölgələrində bayatılar, xalqın Vətən və yurd itkisi ağrısını ən təmiz və səmimi poetik ifadə ilə qorumaqda əhəmiyyətli rol oynayır.

Göyçə mahalına aid təqdim olunan bayatılar, xalqın doğma yurduna bağlılığını və Vətən həsrətini qısa poetik formalar vasitəsilə ifadə etməsi ilə seçilir. Bayatılar, həm fərdi, həm də kollektiv yaddaşı qoruyan ənənəvi folklor janrıdır və burada hər misra həm məkan, həm də emosional yük baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

İlk bayatıda:

"Eləmi, Göyçə dağı,
Ucadı Göyçə dağı.
Ölüncə gedən deyil,
Sinəmin Göyçə dağı."

(Qərbi Azərbaycan aşıqları, 2023: 107)

Burada təkrarlanan "Göyçə dağı" ifadəsi yalnız fiziki bir məkan deyil, həm də xalqın milli yaddaşında itirilmiş yurdun simvolu kimi çıxış edir. "Ucadı Göyçə dağı" misrası dağın müqəddəsliyini və onun Vətən ideyasındakı mənəvi mövqeyini göstərir. "Ölüncə gedən deyil" ifadəsi, Vətən itkisi ilə bağlı ağrının insanın ruhunda qalıcı olduğunu, bu hissin nəslər boyunca ötürüldüyünü vurğulayır. Son misra - "Sinəmin Göyçə dağı"

- həsrəti şəxsi və kolektiv ağrı ilə bağlayaraq, bayatının həm fərdi, həm də kollektiv funksiyasını aydın şəkildə göstərir.

İkinci bayatıda:

"Göyçədən gələn varmı?
Dərdini bilən varmı?
Şahdağı nalə çəkir,
Gözyaşın silən varmı?"

(Qərbi Azərbaycan aşıqları, 2023: 107)

Burada yurd itkisi ilə bağlı ağrı birbaşa sorğu və narahatlıq tonunda ifadə olunur. Bayatıda təbiət obrazları, məsələn "Şahdağı" həm fiziki, həm də simvolik məkan kimi çıxış edir, yurdun müqəddəsliyini və onun qorunmasının əhəmiyyətini göstərir. "Gözyaşın silən varmı?" misrası isə həm fərdi, həm də kollektiv həsrəti əks etdirir, xalqın mədəni yaddaşında yurd itkisi ağrısının necə qorunduğunu göstərir.

Sonuncu bayatıda:
"Əzizim, Göyçə dağı,
Göyçəkdi Göyçə dağı.
Ölüncə gedən deyil,
Sinəmdən Göyçə dağı."

(Qərbi Azərbaycan aşıqları, 2023: 107)

İlk nümunədəki motivlər təkrarlanır, bu da poetik ritm və yadda qalma funksiyasını gücləndirir. Təkrarlanan ifadələr, folklorun nəsildən-nəslə ötürülən yaddaş funksiyasını təmin edir, həm də Vətən həsrəti motivinin daimi canlı qalmasına xidmət edir.

Aparılan araşdırmalar göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru Vətən ideyasını həm fərdi, həm də kollektiv yaddaş çərçivəsində qoruyaraq milli kimliyin yaşadılmasında həlledici rol oynayır. Vətən ideyası dünən, bu gün və hər zaman ədəbiyyatımızın aparıcı mövzularından biri olmuş və olacaqdır.

Bu kontekstdə filologiya elmləri doktoru, professor və çağdaş ədəbiyyatın görkəmli nümayəndəsi Mahirə Hüseynovanın bayatısı Vətən həsrətini poetik şəkildə ifadə edir:

"Yaşıl yarpağam, Vətən,
Münbit torpağam, Vətən.
Nə qədər qoynundayam,
Ucalan dağam, Vətən!"

Nəticə. Araşdırma göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru, xüsusilə Göyçə və Dərələyəz bölgələrinə aid bayatı, aşıq deyişmələri və şeirlər, Vətən həsrəti və yurd itkisi motivlərini həm fərdi, həm də kollektiv yaddaş çərçivəsində qoruyur. Folklor nümunələri, xalqın keçmişinə bağlılığını poetik vasitələrlə ifadə etməklə, arxaik yaddaşın və milli identikliyin qorunmasında həlledici rol oynayır.

Bayatılar və aşıq şeirləri, həm emosional, həm də tarixi-mədəni kontekstdə xalqın itirilmiş yurd həsrətini əks etdirir və bu motivlərin gələcək nəsillərə ötürülməsini təmin edir. Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folkloru yalnız estetik baxımdan deyil, həm də tarixi və mədəni yaddaşın qorunması baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

QAYNAQLAR

Əli Şamilov. (1981, 18 sentyabr). Aşığın vətən həsrəti. Sovet Naxçıvanı, № 222.

https: //shorturl.at/yQD7r

Hədəfimiz Qərbi Azərbaycana qayıdışdır. (n.d.). Ədəbiyyat və incəsənət.

https: //edebiyyatveincesenet.az/ve-diger/item/15364-haedaefimiz-zhaerbi-azaerbaydzana-zhay-d-shd-r-mahirae-nazhhizhizi-saemaed-vaekilov-dzaefaer-dzaefaerov

Hüseynova, M. (2015a). Aşıq və el şairlərinin fonopoetikası. Bakı: ADPU nəşriyyatı.

Hüseynova, M. (2015b). Bayatılar. Bakı: Apostroff.

Hüseynova, M. (2015c). Bayatılar və 3 şeir. Bakı: Apostroff.

Hüseynova, M. (2020). Onun daş nağılı. Bakı: ADPU nəşriyyatı.

Məmmədov, M. (n.d.). Aşıq Ələsgər yaradıcılığında dağ, vətən və yurd hamisi kimi [Məqalə].

Mirzəyev, H. (2006). Dərələyəz folkloru (VIII cild). Bakı: Elm.

Mirzəyev, H. (2007). Hanı o səndəki el, Dərələyəz (XI cild). Bakı: Elm.

Qərbi Azərbaycan aşıqları (poeziya antologiyası). (2023). Bakı: Zərdabi nəşr.

Qərbi Azərbaycan folkloru (I cild). (2023). Bakı: Elm və təhsil.

Seçmə aşıq şeirləri. (2011). Bakı: Nurlan.

Xatirə ƏLİYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
xatireeliyeva@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-9045-4940

TÜRK DÜNYASI VƏ ORTAQ DİL

Summary. In the last decades of the 20th century, favorable opportunities were created for the cultural unity of the republics and communities speaking the Turkish language. One of these opportunities is related to the formation of a common Turkish literary language in the Turkic world. Also, the ways of creating a common Turkish literary language and thus the historical, cultural and traditional unity of the Turkic world issues of its strengthening have been investigated. Literary language is a national language based on certain norms, rules and laws. More precisely, "literary language" is a language used to meet the cultural needs of the people. is a standardized language. In this context, the issues of the ways of creating a common Turkic literary language, its scientific and theoretical foundations, as well as the strengthening of the historical, cultural, and traditional unity of the Turkic world through this language, have become the subject of scholarly research. It is well known that a literary language is the most functional and stable form of the national language, based on certain norms, rules, and laws. In other words, the literary language is a standardized and refined form of language designed to meet the social, cultural, and spiritual needs of the people.The literary language, while serving as the language of scientific and artistic works, also functions as the principal means of expression in the mass media, official and business documentation, the education system, television and radio broadcasts, as well as modern communication tools, playing an essential role in ensuring communication across all spheres of social life.

Literary language also includes the language of scientific and artistic works, press, business documents, television, radio, etc.

Key words: turkish language, common language, turkic world.

Müxtəlif dövrlərdə türk dünyasını ortaq türk ədəbi dil birliyi problemi düşündürmüşdür. Belə ki, XIX əsrin son rübündə, 26 sentyabr 1876-cı ildə "Əkinçi" qəzetinin 4-cü sayında "bir azəri türkün dağıstanlı və ya kırım, kazanlı ilə asanlıqla ünsiyyət saxlaması üçün dillərin birləşdirilməsindən, elm və ədəbiyyat sahəsində zəruri sayılan işlərin görülməsindən" bəhs edildiyinə görə çar senzurası tərəfindən qəzet bağlanmışdır.

Ortaq Türk ədəbi dil problemi maarifçi, jurnalist İsmayıl Qaspiralının idealına çevrilmişdir."Dildə, fikirdə, işdə birlik" sözlərinin özünə şüar edən İsmayıl Qaspiralı Türk dünyasında "Dil birliyi" problemini qarşısına məqsəd qoyduğunu ilk dəfə Kırımda Ağməsciddə daşbasması ilə nəşr etdirdiyi "Tonguç" jurnalında çap etdirdiyi məqalələrində söyləmişdir.Daha sonra o, 1883-cü ildə nəşrinə başladığı "Tərcüman" qəzetində türk və tatarların "Dildə birlik" məsələsini ortaya ataraq bütün türk boylarında anlaşa biləcək, başa düşülə biləcək "Türk dili" ilə yazmağa cəhd göstərərək ortaq türk ədəbi dili üçün bir çığır açmışdır.

Bütün ömrü boyu türk boyları arasında dil birliyi yaratmağa çalışan İsmayıl Qaspiralı "ordan, burdan, başqa dillərdən söz almaqla ortaq dil yarana bilməz, ortaq sözlər Türk boylarının özlərindən alınmalıdır"

1926-cı ilin 26 fevral-5 martında Bakı şəhərində keçirilmiş Birinci Ümumittifaq Türkoloji qurultayında da, ortaq türk ədəbi dili məsələsinə toxunulmuşdur.Bu haqda T.İ.Hacıyev yazır: "Qurultayın özündə ədəbi dil və ümumtürk ədəbi dili məsələsi ilə bağlı söhbət getdi.Xüsusilə, çıxışlarda F.Köprülüzadənin "Türk xalqlarının ədəbi dillərinin inkişafı" adlı məruzəsi ilə əlaqədar həmin məsələyə toxunuldu..... "Ədəbi dil yaradılır" düs-turunu sxem kimi alanlar göstərdilər ki, bir halda ki, müxtəlif türk dillərində danışanlar, xüsusilə ziyalılar bir-birini başa düşürlər, bir halda ki, ədəbi dili ziyalılar "düzəldirlər", onda ümumi ədəbi dil yaratmaq mümkündür.

Türk millətinin keçdiyi tarixi yola əsasən demək olar ki, Türk dünyası üçün "Ortaq dil" yaratmaq ideyası XX əsrin 80-ci illərindən sonra daha çox reallıq kəsb edir.Daha doğrusu, müasir dövrdə ortaq türk ədəbi dilinə yiyələnmək üçün hər cür imkan və şərait vardır.Bu yolda məşhur jurnalist İsmayıl Qaspiralının təcrübələrindən çox faydalanmaq olar. İsmayıl Qaspiralının "Dildə, fikirdə, İşdə birlik" şüarına, əsasən I Türk Dili Qurultayında qərar alınmışdır ki, Türkiyə türkcəsi ortaq ədəbi dili olmaq imkanına malikdir.Bunun üçün hər türk boyunun ləhcəsi ilə yanaşı Türkiyə türkcəsi də öyrənilməlidir.

Ortaq Türk ədəbi dili haqqında Əhməd Biçan Ərçilasun yazır: "Rus dili əvəzinə və ya onunla yanaşı məktəblərdə tədris ediləcək Türkiyə türkcəsi bir zaman ortaq ədəbi dil olaraq doğmalaşa bilər. Öz şivələri ilə yanaşı, sovet hakimiyyəti dövründə rusca əsər yazan ədib və alimlər çox gözəl olaraq ortaq dil kimi rus dili yerinə məktəblərdə öyrəndikləri Türkiyə türkcəsini işlədə bilərlər. İndiki anda Türkiyə türkcəsi Türkiyədən başqa Şimali Kıbrıs, Kipr, Türk Cumhuriyyəti, İraq, Yunanıstan, Bolqarıstan, Yuqoslaviya və Rumuniyadakı türklərin ortaq ədəbi dilidir (Ercilusun, 1993: 170-172). Bütün türklərin öz azad iradələriylə verəcəkləri əsasən, ortaq ədəbi dilin Türkiyə türkcəsi nəzərdə tutulur.Orta məktəblərdə tədrisin öyrənilməsi qanuniləşərsə, bu dil bütün türk ədəbi dillərindən qidalanaraq dünyanın ən zəngin dilləri halına gələ bilər. (Qurbanov, 1993: 102).

A.M.Qurbanov ümumtürk ədəbi dilinin zəruriliyi haqqında yazır: "Qohum xalqlar üçün ortaq ünsiyyət vasitəsi yaratmaq onların inkişafında xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.Ortaq ədəbi dil elmi, mədəni, iqtisadi və siyasi əlaqələrin yaranıb genişlənməsində əvəzsiz vasitədir. (Qurbanov, 1993: 108).

Türk dilləri arasındakı fərqlər müasir türk dünyasının inkişafına onun xalqlarının daha da yaxınlaşmasına müəyyən mənada maneçilik törədir.İndiki dövrdə bu dil bariyerini aradan götürüb, dini, canı və qanı bir olan türk xalqları üçün ümumtürk ədəbi dilinin yaradılmasına böyük ehtiyac duyulur.Ortaq dil yaratmaq dövrün tələbidir.Çünki ümumtürk ədəbi dili vasitəsi ilə türk xalqlarının əlaqələri möhkəmləndikcə onlar iqtisadi, siyasi və mədəni cəhətdən yüksək inkişafa nail olmaq imkanı əldə edə biləcəklər.

A.M.Qurbanov daha sonra yazır: "Ümumtürk ədəbi dili yaratmağın iki yolu vardır.Birincisi-türk dillərinin ümumi cəhətlərini özündə daha çox əks etdirən konkret bir türk dilini sevib işlətmək; İkincisi-bütün türk dilləri əsasında ümumtürk ədəbi dilini formalaşdırmaq" (Qurbanov, 1993: 120). Müəllif "ulu türk dili" modeli əsasında ümumtürk ortaq ədəbi dilinin yaradılmasını daha münasib sayır. Unudulmamalıdır ki, ortaq türk ədəbi dili heç də ayrı-ayrı türk ədəbi dillərini inkar etmir.Ayrı-ayrı türk ədəbi dilləri də ortaq türk ədəbi dilləri də ortaq türk ədəbi dilini inkar etmir.Əksinə, bunlar biri-birini inkişafına müxtəlif cəhətlərdən təsir göstərir, biri digərini zənginləşdirir.Özbək alimlərindən B.R.Kərimov və Ş.Ş.Mutalov "Orta türk Dili" kitabçasında qədim və müasir türk dillərinin söz birliyinə, dil qaydaları və normalarının birləşdirilməsinə əməl olunması halında orta türk ədəbi dilini formalaşdırmağı qənaətinə gəlirlər.

N.M.Xudiyev ümumi türk ədəbi dilinin tarixi zərurət olduğunu qeyd edərək onun üç yolla formalaşması mümkünlüyünü göstərmişdir.

1.Müasir türk ədəbi dillərindən birinin birinci növbədə Türkiyə türkcəsinin ümumtürk ünsiyyəti vasitəsinə çevrilməsi ilə;

2.Müxtəlif türk regionları üçün xarakterik olan bir neçə oğuz, qıpçaq, qaqauz-uyğur və s. türk ədəbi dilinin variantlarının təşəkkül tapıb sonradan intensiv-qarşılıqlı əlaqədə bir ədəbi dilə çevrilməsi ilə;

3.Türk xalqları arasında iqtisadi-mədəni əlaqələrin güclənməsi ilə əlaqədar olaraq türk ictimaiyyətinin vahid ədəbi dil ehtiyacının meydana çıxması və müştərək nitq vərdişlərinə əsaslanan ədəbi dil quruculuğu ilə; (Xudiyev, 1993: 10-17)

Yuxarıda deyilənlərə və araşdırmalarımıza görə Türk dünyasının ümumişlək lüğət tərkibinə dayanaraq ortaq Türk ədəbi dilini müəyyənləşdirmək mümkündür.

Məqalə əsasında belə bir nəticə hasil olmuşdur ki, türk mənşəli dillərə dayanaraq 1.ortaq əlifba birliyinə; 2.ortaq söz və kəlmə birliyinə; 3.ortaq imla birliyinə nail olmaqla ortaq türk ədəbi dili aşağıdakı prinsiplər üzrə müəyyənləşdirilə bilər: 1.Müasir türk ədəbi dillərindən birini birinci növbədə Türkiyə türkcəsinin ümumtürk ünsiyyət vasitəsilə çevrilməsi ilə; 2.Türklüyü birləşdirən ümumi ümumi ortaq sözlərə geniş yer verməklə; 3.Milli türk soy kökünə uyğun gələn söz və terminlər axtarmaqla; 4.Türk mənşəli ortaq terminlərə nail olmaqla; 5.Qədim Türk-İslam mədəniyyətinə əsasən ortaq dil xüsusiyyətlərini inkişaf etdirməklə; 6.Türk mənşəli dillərdən hərtərəfli istifadə etməklə; 7.Türk dünyasının əhatə edən ortaq ədəbiyyat antologiyası hazırlamaqla.

Araşdırılmış tədqiqata görə əhalisinin sayı bir milyonu keçən doqquz türk mənşəli dilə əsasən "Ortaq türk ədəbi dili" üçün tövsiyə olunan təxmini lüğət tərkibi də verilmişdir.

QAYNAQLAR

1.Dəmirçizadə, Ə.M. (1979). Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi (I hissə). Bakı, "Maarif"
2.Hacıyev, T. (1987). Azərbaycan ədəbi dili tarixi.Bakı, "Maarif"
3.Qurbanov, A.M. (1993). Türkoloji dilçilik.Bakı, ADPU
4.Xudiyev, N.M. (1992). Qədim türk abidələrinin sözlüyü
5.Ercilasun Ahmet Bican. (1993). Dilde Birlik. Ankara.

Xalidə ŞAİQQIZI (MƏMMƏDOVA)
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru,
AMEA Folklor İnstitutu,
xalide_1978@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-9991-7796

DANARĞAN FACİƏSİ – FOLKLORLAŞMIŞ TARİX

Summary. Danargan is the name of a mountainous area located in the village of Hakqikhli in the Ijevan region of Western Azerbaijan (formerly known as Karvansara). The aim of the research is to study the mass murder – genocide that took place in that area at the beginning of the 20th century (estimated date: June 1920) based on folklore sources. The lack of extensive information about the event in official history and archival materials makes it necessary to study it with the help of non-written sources preserved in the people's memory – memories, legends, bayats, laments and other spoken information. The facts preserved in the memory about the burning alive of approximately 75–80 civilians during the tragedy have been passed down from generation to generation and have reached the present day. The details of the event, which has passed for a long time (105 years), have already become folklore. During the research process, interviews were conducted with the villagers who lived in the village of Hakqikhli until the deportation in 1988, as well as with the relatives of the victims of the tragedy. The folklore samples collected from them present the scale of the Danargan incident, the trauma and pain caused by the tragedy not only as a historical fact, but also as a clear expression of collective emotional memory. The socio-political situation in the village before the massacre, the agitation on the day of the tragedy, those who escaped and saved their lives, those who became victims, those who were taken prisoner, the moral blows inflicted by the tragedy on people, and the horror experienced are the main content of the stories told. Place names, graves, and laments that remind us of the tragedy keep this memory alive in our modern era.

The research proves once again that the folklore history of the Danargan tragedy, whose official history is not written, is a reliable source. The study of this source – the valuable folklore samples preserved in the memory of the residents of the village of Hakkikhli – not only carries scientific value, but also helps to reveal some obscure points regarding the details of the act of genocide.

Key words: Danargan tragedy, Western Azerbaijan folklore, Hakkikhli village, genocide of Azerbaijanis

Giriş. Azərbaycanın XX əsrin əvvəllərində yaşadığı milli faciələrin böyük qismi rəsmi tarixçilikdə yetərincə işıqlandırılmamış, geniş elmi dövriyyəyə daxil olmamışdır. Bu hadisələrdən biri – Haqqıxlı kəndində baş vermiş və xalq yaddaşında "Danarğan faciəsi" kimi yaşayan kütləvi qırğın hadisəsi – bugünədək daha çox şifahi mənbələr vasitəsilə nəsildən-nəslə ötürülmüşdür. Hadisənin tarixi sənədlərdə az işıqlandırılması onun unudulması üçün əsas yaratsa da, əksinə olaraq, Danarğan yaddaşı folklor nümunələrində, bayatılarda, rəvayətlərdə, ağı və xatirələrdə qorunaraq yaşayır. Bu məqalədə Danarğan faciəsinin tarixi konteksti, toponimlərin mənşəyi, hadisənin folklor yaddaşında yaşaması və folklorun alternativ tarixçilik funksiyası təhlil edilir.

Mövzunun aktuallığı və tədqiqat problemi. Danarğan faciəsi haqqında yazılı mənbələrin azlığı tədqiqatın aktuallığını daha da artırır. Hadisənin 1919–1920-ci illərdə baş verdiyi deyilsə də, (daha çox 1920-ci il üzərində dayanılır) rəsmi tarix kitablarında bu qırğın haqqında sistemli məlumat yoxdur. Ən mühüm yazılı mənbə kimi "Oğuz yurdu Haqqıxlı" (Mehdiyev, Əhmədov, Nəbiyev, 2016) kitabının adını çəkmək yerinə düşər. Ancaq sözügedən kitabda yalnız qısa bilgilər yer almışdır. Bununla belə, hadisəni canlı görmüş şahidlərin və ya həmin dövrdə yaşamış, təsadüf nəticəsində sağ qalanların heç biri bu gün həyatda yoxdur və yeganə etibarlı informasiya xalq yaddaşında yaşayan şifahi mətnlər, rəvayətlər, ağılar, bayatılar, xatirə fraqmentləridir. Məqaləmizdə hadisənin həm elmi, həm də humanitar mahiyyətini üzə çıxarmaq üçün aşağıdakı suallara cavab tapmağa çalışmışıq:

1. Danarğan faciəsinin tarixi faktologiyası folklor yaddaşı ilə necə uzlaşır?
2. Xalq yaddaşı 100 ildən artıq vaxt ərzində hadisəni necə qoruyub saxlayıb?
3. Folklor nümunələri tarix üçün hansı boşluqları doldurur?
4. Folklorun emosional yaddaş və kollektiv travmanın daşıyıcısı kimi funksiyası nədən ibarətdir?

Qeyd edildiyi kimi, Danarğan Qərbi Azərbaycan bölgəsinin Karvansara rayonunun Haqqıxlı kəndində bir ərazinin adıdır. Təhlillərimizə şifahi ədəbiyyatda izahı və yozumu ilə bağlı müxtəlif, bəzən bir-birini istisna edən yanaşmaların mövcud olduğu **Haqqıxlı** toponiminin təhlilindən başlayırıq. Bildirək ki, bu yozumların hamısı kənd sakinlərinin yaddaşında yaşayır, qiymətləndirilir. Adın mənşəyi haqqında dolaşan fikirlərdən biri budur ki, əsas məna *haqqıx* sözünə bağlanılır; haqqıx qiymətli daş adıdır, kəhrəbaya oxşarı var. Deyilənə görə, kənddə elə qarğıdalı növləri yetişdirilmişdir ki, onlar öz gözəlliyi və iriliyi ilə haqqıx daşlarına oxşayırmış (S: 1).

Kəndin adının ikinci mənasının isə haqq sözündən götürüldüyü güman edilir. Haqqıxlının ən qocaman sakinlərindən biri olmuş Oruc Sadıq oğlunun Şəmistan Nəzirliyə söylədiyi və "Vurğun keçib bu yerlərdən" (Nəzirli, 1986) kitabında yer alan fikirlərinə görə, əhali ilk dəfə buraya Qazax rayonunun Qıraq kəsəmənli kəndində Xəlil ağanın tabeliyindən qaçıb gəlib: Zalım Xəlil ağa onları çox incidirmiş. Rəiyyətdən çox bəhrə alırmış. Xəlil ağanın tabeliyindən qaçanlara haqq qazandıraraq el onları haqqıxlılar adlandırıb. Kəndin adı da da burdan yaranıb: Haqqıxlı (Nəzirli, 1986: 19). Bu üçüncü versiya ilə kənd sakini İbad Hüseynovun nəql etdiyi faktlar arasında həm oxşar, həm də fərqli cəhətlər mövcuddur: Haqqıxlı kəndinin adı belə olub ki, bizim əslimiz, kökümüz qazaxlıdır. Biz Qazaxda yaşamışıx. 1800-cü illərdə Alpoud kəndində. Qazaxın Alpoud kəndində Xəlil ağa olufdu. O, çox əzazil ağa olufdu. Müəyyən camahata çöx əziyyət verermiş, çox incidirmiş də.

Bunnan əlaqədər bir nəsil – Bayramlılar nəsli gəliflər onun əlinnən Haqqıxlıya. Onnan da haqqı, ədaləti müdafiyə elədiyinə görə haqq adamları adlandırıflar. Və Haqqıxlının adı ordan götürülüf, yəni zülmə dözmüyüfdü, haqqı axtarıflar. Haqq yeri; Haqqıxlının adı ordan götürülüf. Belə bir rəvayət də var (S: 2).

Ümumiyyətlə, Haqqıxlı ərazisinin hələ eramızdan əvvəl yaşayış məskəni olduğu elmi dəlillərlə sübuta yetirilmişdir: burada albanlardan əvvəl və albanların dövründə məskunlaşmanın olduğunu sübut edən kifayət qədər tutarlı faktlar mövcuddur. Haqqıxlıdakı qədim abidələr və qazıntılar zamanı aşkara çıxarılan qəbirlər bu fikri söyləməyə əsas verir. Məsələn, "Örükdaş" (Hörükdaş) tikilisi xarakterik tikilisinə görə siklop tikilidir... siklop tikililəri də son tunc və dəmir dövrünə aid edirlər. Ehtimal edilir ki, bu siklop tikililər düşmən hücumundan müdafiə məqsədi ilə inşa edilmişdir (Mehdiyev, Əhmədov, Nəbiyev, 2016: 52). Haqqıxlının tarixini qədimlərə aparan diğər bir abidə isə Qız qalası adlanır. Kənd sakini Qərib Məmmədov qalanın yaranma səbəblərini belə izah edib: yəqin ki, qeyrətli əcdadlarımız həmin qalanı düşmən hücumundan qız-gəlinləri müdafiə etmək üçün tikmişdir. Əgər məğlub olsalar, düşmənə əsir düşüb kölə olmaqdansa, özlərini və qız-gəlinlərini həmin pəncərədən atmağı düşünürmüşlər" (Məmmədov, 2007: 8). Tarixi-arxeoloji dəyəri çox böyük olan Qalanın içərisində dağılmış mənzillərdən başqa iki su anbarı da vardır. Oradakı bütün tikililər, eləcə də divarlar göy rəngli bazalt daşdandır (Mehdiyev, Əhmədov, Nəbiyev, 2016: 53).

Kənddə orta əsrlərə aid edilən abidələrdən biri də Mollaqaya (Molla qayası) adlanır. Formasına görə belə adlandırılan tikili haqqında əhali arasında əfsanələr də dolaşmaqdadır. Ağsaqqallar belə söyləyirlərki, Molla əlində aftafa dəstəmaz almaq istəyərkən qəfildən ayı ilə rastlaşıb və ayının onu parçalayacağından qorxaraq Allaha yalvarıb ki, onu daşa döndərsin. Allah da onun yalvarışını eşidib, mollanı da, ayını da daşa döndərib (Mehdiyev, Əhmədov, Nəbiyev, 2016: 53). Həm bəzi tarixi mənbələrə, həm də folklor yaddaşına istinad edərək Haqqıxlı kəndinin tarixini qədimlərə söykəyən əsas faktlardan bəzilərini sadaladıqdan sonra bu mövzunu yarımçıq saxlayır və əsas mövzuya – folklorlaşan Danarğan faciəsinə köklənməyə çalışırıq.

Danarğan adının etimologiyası. Qeyd edək ki, Danarğan sıradan bir coğrafi ad deyil; bu toponim hadisənin mahiyyətini, kollektiv yaddaşın travmasını və yerli sakinlərin özünəməxsus bədii yozumunu mahiyyətində cəmləşdirən xüsusiyyətlərə malikdir. Ərazinin coğrafi sərhədləri – yuxarı hissədə Ağqaya, Çatmaxan və Naltökülən dağları, aşağıda isə "Xanlıqlar yurdu" adlanan sahə – toponimin təbiətə bağlı lokal çərçivəsini göstərir (S: 4). Xalq arasında Danarğan adına dair də bir neçə fərqli izah mövcuddur:

1. **"Danaqıran" versiyası** – bölgəyə xas rütubət və bulaqlar səbəbindən qışlamaq mümkün olmayıb, tövlələrdə saxlanan cavan mal-qara kütləvi şəkildə tələf olduğuna görə həmin yer "Danaqıran" adlandırılıb. Dialekt-şivə xüsusiyyətləri nəticəsində bu ad "Danarğan" şəklinə keçib (S: 3).
2. **Zəhərli "danaqıran" bitkisi ilə bağlı versiya** – ərazidə mal-qaranın ölümünə səbəb olan zəhərli bitkinin adı toponimlə eyniləşdirilib (S: 2).
3. **Əski türkcə mənşəli versiya** – bəzi bilgilərə görə, "Danarğan" qədim türk dillərində "yüksək düşüncəli insanların məskəni" mənasına gələn leksik vahidlə bağlıdır. Bu versiya ərazinin daha qədim sakral funksiyasına işarə kimi dəyərləndirilə bilər (https: //iklim.az/2025/10/26/ayis-n-bi-dilimiz-tariximizi-qoruyur/
4. **"Danağaran" versiyası** – şifahi rəvayətlərə görə, bu toponim səhər tezdən günəş şüalarının kəndin digər yerləri ilə müqayisədə ilk olaraq məhz həmin ərazisiyə düşməsi və işığın burada daha erkən səpələnməsi ilə əlaqələndirilir (S: 6).

Dörd versiyanın hər biri xalq etimologiyasının məhsuludur və toponimin folklorlaşma prosesinin ilkin mərhələsini göstərir. Əsas məqam isə budur ki, Danarğan adı artıq sırf coğrafi işarə deyil, tarixi qırğının simvolu, emosional yaddaşın kodu kimi işlənir. Bu baxımdan toponim hadisədən sonrakı dövrdə ikinci dərəcəli semantika qazanmış, məhz qırğının başlandığı, günahsız insanların diri-diri yandırıldığı yer kimi kollektiv yaddaşa hopmuşdur.

Danarğan faciəsinin tarixi konteksti (1918–1920 hadisələri fonunda). Məhz 1917–1920-ci illəri əhatə edən siyasi böhran Qafqaz xalqları üçün böyük faciələr doğurdu. Bu dövrdə daşnak dəstələri, müxtəlif silahlı qruplar, həmçinin bolşeviklər bölgədə mütəşəkkil şəkildə azərbaycanlı əhaliyə qarşı qırğınlar həyata keçirmişdir. Bu qırğınların fonunda Haqqıxlı kəndində baş verən hadisə ayrıca bir epizod deyil, həmin dövrün ümumi etnik zorakılıq siyasətinin lokal təzahürü kimi qiymətləndirilir.

Xalq yaddaşına görə, Danarğanda öldürülənlərin sayı 75–80 nəfər arasında dəyişir. Kəndin tanınmış kişilərindən olan Molla Nəbinin hadisədən az əvvəl öldürülənlərdən biri olması ilə bağlı folklor mənbələrində təsdiqlənən faktlar mövcuddur.

Akademik nəşrlərə aid edilən Azərbaycan Folklor Antologiyasının Qaraqoyunlu seriyasında (AFA, 2002) Haqqıxlı kəndində baş vermiş kütləvi qətliamla – Danarğan soyqırımı ilə bağlı iki mətn verilmişdir. "Molla Nəvi" adlanan birinci mətndə deyilənləri Krasnaselo rayonunun Qaraqaya və Gölkənd sakinləri danışıb. İkinci mətn isə "Molla Süleymanın qətli" adlanır və faciə barədə cüzi məlumat verilir. Beləliklə, qeydə alınmış hər iki folklor mətnində hadisələrin mərkəzində faciə motivinin dayandığı müşahidə olunur və aydınlaşır ki, qırğının baş verdiyi həmin dövrdə Qaraqoyunlu mahalı və ona yaxın ərazilərdə, Haqqıxlı da daxil olmaqla, həm daşnaklar, həm də bolşeviklər milli qırğın törətməyin tərəfindəymişlər: Bolşeviklərin də, daşnakların da, əsas icraçıları ermənilər idi. Ermənilərin də əlinə əlverişli fürsət düşmüşdü. Nə hesaba olur-olsun, Haqqıxlı türklərini qırmaq lazımdır deyə düşünürmüşlər. Bolşevikləri inandırmışdılar ki, Haqqıxlı türkləri – azərbaycanlıları azadlığın əleyhinə iş aparır, bölgədə olan türklərlə əlaqə saxlayır. Daşnakları inandırmışdılar ki, Haqqıxlı türkləri bolşeviklərin tərəfdarıdır. Belə mürəkkəb şəraitdə Molla Nəvi camata çatdırırdı ki, ayıq olun, heç kəsə

ümidli olub sirr açmayın" (Qaraqoyunlu folkloru, 2002: 100-101). Mətnə görə, 1919-cu ilin mart ayında eyni gündə həm Molla Nəbini, həm də haqqıxlıları yığıncaq adıyla bir dama doldurub öldürdülər. Üsdəlik daxmaya ardıcıl bomba ataraq onları tamamilə məhv etdilər (Qaraqoyunlu folkloru, 2002: 102). "Molla Süleymanın qətli" başılığı altında təqdim edilən ikinci mətndə isə 1905-ci il hadisələri[2] zamanı əslən Haqqıxlıdan olan Molla Süleymanın Çaykəndə yerləşdiyi, Haqqıxlıdakı qırğından sonra onun da öldürüldüyü haqda səthi məlumatlar verilmişdir. Bu məlumatlar – rəvayət başlığı altında təqdim olunan mətnlər də Qaraqaya və Gölkənd sakinləri tərəfindən söylənilmiş, ancaq faciənin bütün detallarını sərgiləyə bilməmişdir.

Şübhəsiz ki, Danarğan faciəsinin araşdırılmasına mənbə kimi cəlb edilməli əsas şəxslər məhz Haqqıxlı kəndinin sakinləri olmalı idi; bu istiqamətdə sistemli tədqiqat işlərinin ilkin mərhələsinə isə hələ yeni başlanılmışdır. Haqqıxlı kəndinin bilavasitə sakinlərindən, onların öz dilindən yazıya alınmış mətnlər Qaraqoyunlu FA-da nəşr olunmuş nümunələrlə müqayisədə hadisələrin daha emosional və bəzən daha obrazlı şəkildə ifadə olunması, eləcə də faktoloji materialın zənginliyi ilə seçilir. Qırğından əvvəl kənddəki ictimai-siyasi durum, faciənin baş verdiyi gündəki ajiotaj, qaçıb canını qurtaranlar, qurban gedənlər, əsir düşənlər, faciənin insanlara vurduğu mənəvi zərbələr, yaşanan xof danışılan əhvalatların əsas məzmunudur.

Hadisədən əvvəl Molla Nəbinin qətlə yetirilməsi və Danarğan faciəsinə aparan proseslər. Hadisədən az əvvəl qətlə yetirilmiş kənd sakini Molla Nəbinin kimliyi və xaincəsinə öldürülməsi barədə onun nəticəsi – oğlu Mövlud kişinin nəvəsi Ayişə Nəzərova (Nəbiyeva) öz yaxınlarından eşitdiklərini bizə nəql edərək danışmışdır. Onun söylədiklərinə görə, dövrün tanınmış və nüfuzlu şəxslərindən olan Molla Nəbinin kəndin Cələ[3] deyilən ərazisində dükanı yerləşmiş və burada Müsavat Partiyasının yığıncaqları keçirilmişdir. Ümumiyyətlə, bu məkan dövrün tanınmış adamlarının yığıldığı yer kimi də seçilmişdir.

A.Nəzərovanın məlumatına əsasən, Qafqaz İslam Ordusunun bir hissəsi Bakı- Gəncə marşrutu ilə hərəkət etdikdən sonra Türkiyəyə qayıdarkən Molla Nəbinin qonağı olmuşdur. Hərbi dəstənin həmin ərazidən keçəcəyindən əvvəlcədən xəbərdar olan Molla Nəbi qoşunun gəlişi ərəfəsində artıq mal-qara kəsdirmiş, yeməklər hazırlatmış və əsgərlər üçün düşərgə saldırmışdır. Molla Nəbi Qafqaz İslam Ordusunun komandanı Nuru Paşanı "Gəl ey saqi, gətir camı, gələn nuri-hidayətdir" misraları ilə başlayan şeirlə qarşılamışdır. Beləliklə, Nuru Paşaya xüsusi ehtiram göstərilmiş, kənddə üç gün qalan qoşun başçısına ünvanlanan bu müraciət – "hidayət nuru" xüsusi mənəvi məna daşımışdır.

Məhz bu hadisədən sonra Molla Nəbi ermənilər tərəfindən aradan götürülməsi planlaşdırılan əsas fiqurlardan birinə çevrilmişdir. Məqsəd təkcə ayrı-ayrı şəxsləri məhv etmək deyil, bütövlükdə kəndi ələ keçirmək idi. Bu kontekstdə Molla Nəbinin sonradan "siyasi sadəlövhlük" kimi qiymətləndirilən mövqeyi də qeyd olunur. Rəvayətə görə, Nuru Paşa Molla Nəbiyə ermənilərin Bakıda və digər bölgələrdə törətdikləri qırğınları xatırladaraq, əgər yerli ermənilər təhlükə törədəcəklərsə, onların zərərsizləşdirilə biləcəyini bildirmişdir.

Molla Nəbi ermənilər "yazıq millət" adlandıraraq, onların kənddə nökər kimi işlədiyini və təhlükə yarada bilməyəcəklərini söyləmişdir, nəticədə ermənilərə toxunulmamış, lakin Qafqaz İslam Ordusu bölgəni tərk etdikdən sonra ermənilər açıq şəkildə hücuma hazırlaşmışlar. Ətraf kəndlərə, xüsusilə Haqqıxlıya – xəbər göndərərək əhalini qıracaqlarını bildirmişlər. Lakin kənd əhalisinin bir hissəsi sovet hakimiyyətinin "qızıl qanunları"na inanaraq, ermənilərin onlara toxunmayacağını düşünmüşdür. Kəndin tək və müdafiəsiz mövqedə yerləşməsi də hücumu asanlaşdırmışdır.

Şifahi rəvayətlərdə qeyd olunur ki, ermənilərin Molla Nəbi ilə gərgin münasibətləri həm də onun məşhur "sarı atı" üstündə yaranmışdır. Bir neçə dəfə atı tələb edən ermənilər qonaq edilmiş, lakin at verilməmişdir. Sonrakı qarşıdurma zamanı Molla Nəbi arxadan güllələnmiş, lakin dərhal ölməmişdir. Təxminən iki həftə sonra sağalmağa başladığı bir vaxtda özünü həkim kimi təqdim edən naməlum şəxs tərəfindən ona iynə vurulmuş, həmin şəxsin kənddən çıxmasından az sonra Molla Nəbi vəfat etmişdir. Şifahi yaddaşda bu iynənin zəhərli olduğu xüsusi vurğulanır. Qeyd olunur ki, kəndin digər nüfuz sahiblərindən olan Məşədi Salman da həmin ərəfədə güllələnmiş və həlak olmuşdur (S: 7).

Bu qətllərdən sonra kütləvi hücumun baş verəcəyi isə artıq gözlənilən olmuşdur. Danarğan faciəsi günü – 1920-ci ilin iyun ayında – el yaylaqda olan vaxt Muxtar Hacıyev – Qazax fəhlə komitəsinin sədri (sonralar Mərkəzi Komitədə yüksək vəzifə tutmuşdur) kəndə xəbər göndərərək ermənilərin hücum planlaşdırdığını bildirmiş və əhalini qaçmağa çağırmışdır. Bu məlumatı alan Məmmədalı müəllim (Fətəliyev)[4] kənd əhalisini ətrafına toplayaraq Qazax istiqamətinə qaçmağı təklif etmişdir. Onun ardınca gedənlər sağ-salamat xilas olmuşdur. Qazaxa keçənləri M. Hacıyev qarşılamış və yerləşdirmişdir. Ermənilər onların arxasınca güclü atəş açmışlar. Molla Nəbinin digər qızı Mədinə ana əlindən yaralanmış, Əmir babanın kürəyində apardığı uşağa güllə dəymiş və uşaq həlak olmuşdur. Bundan başqa da itkilər olmuşdur.

Digər bir qrup – Ayrımlar və Hajıöyü (Hacıevi)) tayfasının nümayəndələri guya onları qoruyacağı deyilən erməni "kirvələrinin" sözlərinə aldanmışlar. Həmin şəxslər Məmmədalı müəllimin onları ölümə apardığını söyləmiş, nəticədə bu qrup üzüyuxarı Danarğan istiqamətinə yönəlmiş və burada erməni silahlı dəstələri tərəfindən mühasirəyə alınıb qətlə yetirilmişdir.

---

[2] Haqqıxlı kəndində 1905-ci ilin noyabrında əhali ermənilərin hücmundan qorunmaq üçün Qaraqoyunlu dərəsinin Çaykənd kəndinə üz tutur. 1905-ci il hadisələri zamanı İnsan itkisi olmasa da, Haqqıxlı kəndindəki evlər və təsərrüfat tikililəri dağıdılıb yandırılmışdı. 1906-cı ilin yazında haqqıxlılar öz ocaqlarının işığına yığışmış və ata-baba yurduna sahib çıxmışlar (Mehdiyev, Əhmədov, Nəbiyev, 2016: 75-76).

[3] Haqqıxlı kəndinin girəcəyində Ağstafa çayının sahili boyunca uzanan sahə el arasında Cələ adlandırılmışdır.

[4] Molla Nəbinin kiçik qardaşı və kəndin ilk müəllimi olmuş, öz evində məktəb açaraq ilk dərsləri vermişdir.

Danarğan qırğını: bir ailənin şifahi yaddaşında tarixi faciənin izi. Danarğan qırğınının birbaşa təsir etdiyi ailədə – İsaxanov Əsgər Mirzə oğlunun ailəsində dünyaya gəlmiş Xanım Mirzəyevanın yaddaşında qalanlar da tarix üçün dəyərli məlumatlardır. Qeyd edək ki, Əsgər Mirzə oğlu Danarğan faciəsi zamanı demək olar ki, bütün ailəsini – ata- anasını, nənə- babasını, bacı-qardaşlarını, əmilərini, əmisi uşaqlarını və digər yaxın qohumlarını itirmişdir. Məlumatların hamısını birbaşa canlı olaraq babasının öz dilindən eşitmiş söyləyicinin bildirdiyinə görə, Əsgər Mirzə oğlu hadisə günü Qazaxda məhsul satışında olmuşdur, sonradan eşitmişdir ki, onun ailəsi Danarğan istiqamətində hərəkət edən əhalinin tərkibində qırğına məruz qalmışdır. X.Mirzəyevanın verdiyi məlumata əsasən, həmin gün onun da aid olduğu Ayrımlar nəslindən təxminən 40 nəfər öldürülmüşdür və babası ömrü boyu bu fəalakəti xatırlayaraq ağlamışdır. Danarğan faciəsindən sonra Əsgər kişinin həyatı ardıcıl itkilərlə müşayiət olunmuşdur. O, bir neçə dəfə ailə qurmuş, hər bir ailəsində ağır faciələr yaşamışdır. Birinci həyat yoldaşı və yeni doğulmuş övladı doğuş gecəsi vəfat etmiş, ikinci nikahından doğulan beş oğuldan ikisi erkən yaşda, biri isə II Dünya müharibəsində həlak olmuşdur. Əsgər Mirzə oğlu 1974-cü ilin iyun ayının 1-də vəfat etmişdir. Bu məqalədə yazılan bir çox faktlar məhz onun öz nəvələrinə danışdıqları və toplayıcıya ötürülən məlumatlardır. Hansı ki, Danarğan qırğınının təkcə statistik və siyasi hadisə deyil, nəsillərin taleyinə hopmuş kollektiv travma olduğunu göstərir.

X.Mirzəyevanın danışdıqları da digər informatorlar olan A. Nəzərova, İ. Hüseynov, Q. İbrahimova, K.Məmmədovun danışdıqları ilə üst-üstə düşmüş, sadəcə xırda epizodların nəqlində fərqliliklər sezilmişdir. Qırğın zamanı kənd əhalisinin iki hissəyə bölünərək müxtəlif istiqamətlərə yönəldiyi, Məmmədalı müəllimin rəhbərliyi ilə Qazax tərəfə gedənlərin xilas olduğu, Danarğan istiqamətini seçənlərin isə daşnak silahlı dəstələri tərəfindən mühasirəyə alınıb kütləvi şəkildə məhv edildiyi təsdiqlənmişdir. Bəlli olur ki, Hajıöyü və Ayrımlar nəslindən olan qadın və uşaqlar bir dama doldurulmuş, orada yandırılaraq qətlə yetirilmiş, cəsədlər tanınmaz hala düşmüşdür. Hadisədən sonra uzun illər həmin ərazidə bitki örtüyünün belə bitmədiyi kənd ağsaqqallarının xatirələrində saxlanılmışdır.

Faciədən sonra kəndə qayıdanlar evlərin yandırıldığını, tamamilə uçub-dağıldığını görmüşlər. Bu dəfə də – 1905-ci ildəki kimi oxşar taleyi yaşayan kəndin növbəti mənzərəsini Leyli ana öz xatirələrində belə ifadə edib: Molla Nəbinin "ağ otağından" yalnız "kalafa"sı – yəni bünövrəsi qalmışdır (S: 7).

Şifahi xatirələrə görə, həmin qırğından yalnız bir neçə nəfər xilas ola bilmişdir; Balədə və Bayramın adı çəkilir.

Faciə zamanı qadınların bir qismi əsir götürülmüşdür. Nabat, Gülbahar (6-7 yaşlı qızı Telli ilə birlikdə), Münəvvər və Pürzənin adı vurğulanır. Şifahi yaddaşda bu qadınların sonrakı taleyi barədə müxtəlif ehtimallar mövcuddur.

Əlbəttə ki, qırğında qadın və uşaqların əsir götürülməsi faciənin təkcə fiziki yox, mənəvi və demoqrafik dağıdıcı xarakterini də göstərir. Qeyd edək ki, soyqırımı hadisəsindən təsadüf nəticəsində sağ çıxan tək-tük insanların, əsir aparılan qadın və uşaqların sonrakı taleyi haqqında da şifahi yaddaşda xeyli məlumat vardır. Hansı ki, həmin məlumatların bir qismi artıq toplayıcıya təqdim edilmişdir. Bu bilgilərin təqdimatı və təhlili ayrıca bir məqalə vasitəsilə düşünülür. Həmçinin növbəti yazılarda xüsusi vurğulamaq lazım gələcək ki, hadisənin icraçısı kimi Hamayak adlı erməni dəstə başçısının adı həm folklor mətnlərində, həm də kənd sakinlərinin xatirələrində qeyd olunur. Ən faciəli məqam isə budur ki, sonradan bu şəxs kommunist kimi vəzifəyə gətirilərək, Haqqıxlı kəndinin idarəetməsinə başçılıq etmişdir. Sağ qalan şahid Bayram kişi təsadüf nəticəsində Hamayakı tanımış, ancaq onun istəklərinə baxmayaraq, Hamayakın keçmişi araşdırılmamışdır. Bu fakt da öz növbəsində sovet dövründə milli qırğınların gizlədilməsi siyasətinin göstəricisidir.

Hadisənin folklor yaddaşında yaşaması. Folklor mətnlərində Danarğan faciəsi adətən rəvayət janrında qorunub. Rəvayətlərdə qırğının səbəbləri, qətliamın həyata keçirildiyi şərait, köməksiz insanların yandırılması və sağ qalanların taleyi geniş təsvir olunur. Folklor mətnlərinin maraqlı cəhəti odur ki, onlar həm də bölgənin ictimai-siyasi mənzərəsini – daşnakların və bolşeviklərin paralel şəkildə türklərə qarşı fəaliyyət göstərməsini əks etdirir. Sual oluna bilər: folklorlaşan Danarğan faciəsi ilə bağlı Haqqıxlıda bu dəqiqə, hansısa bir işarət, nişanə varmı? Söylənilənlərə görə, faciənin baş verdiyi ərazidə yandırılıb külə dönmüş insan qalıqları Ağ Tap qəbiristanlığına aparılaraq basdırılıb. Sözügedən məkanda abidə ucaltmaq təşəbbüsü isə Ermənistan rəhbərliyi tərəfindən qəbul edilməmiş, bu məqsədlə müraciət edən şəxsə açıq şəkildə təhdid xarakterli cavab təqdim olunmuşdur: "Papaqlı gəlmisiniz, papaqsıq qayıdarsınız" (S: 5). Soyqırımı zamanı özünün xeyli sayda əzizini itirmiş, ömrünün sonuna qədər bu faciənin ağırlığını daşımış, heç vaxt toy şənliklərinə qatılmamış, həyatını daha çox yiyəsiz ölülərin yuyulmasına, qəbir qazmağa və digər xeyirxah əməllərə həsr etmiş İsaxanaov Əsgər Mirzə oğlunun (1890-1974) məzarı üzərində yazılmış ürək ağrıdan yanıqlı bir ağı – bayatı da Danarğan faciəsinin folklor yaddaşında yaşamasının bariz nümunəsidir:

Eləmi arxam mənim
Çox idi arxam mənim
Qırdı daşnak qoşunu
Qalmadı arxam mənim (S: 5).

Ağı janrı xüsusilə emosional yaddaşın güclü ifadəsidir. Məlum faciə ilə bağlı ən təsirli nümunələrdən biri olan bu parçanı Əsgər Mirzə oğlu sağlığında tez-tez söyləyər və acısını ifadə edərmiş. Beləliklə də bu ağı yalnız İsaxanovların deyil, bütün kəndin kollektiv fəryadına çevrilmişdir.

Danarğan faciəsi ilə bağlı digər bir ağı isə Hajıöyü tayfasından olan digər nümayəndə – Hacının acı taleyi ilə bağlı onun bacısının dilindən yazıya alınmışdır. Yeri gəlmişkən bildirək ki, digər söyləyici Kamil

Məmmədovun[5] verdiyi bilgiyə görə, faciə günü Hacı hələ kənd əhlinin bir hissəsi mühasirəyə düşməmiş, Ağ qayadan aşılan atəş nəticəsində yaralanmış və sürünə-sürünə bir zağaya – mağaraya sığınmışdır. O, həmin yerdə yarasından axan qanla daşlara bu sözləri yazmışdır: "Ölmədim acınnan, öldüm suzunnan" (S: 4). Bütün Haqqıxlıda məşhur olan bu rəvayəti bilməyən yoxdur. Deyilənə görə, o vaxtdan Hacının yaralandığı yer *Hajıvurulan* kimi tanınır və yeni bir topnimin yaranması ilə nəticələnir. Sonradan Hacının bacısı Hava (Həvva) ana da qardaşının acı taleyini bu ağı-bayatı ilə oxşadıb ağlayarmış:

Ay anam, ay bacılarım
Yaralandım yanımnan
19 gün ac-susuz
Bezdim şirin canımnan
Son nəfəsdə doğrulub
Yazdım qızıl qanımnan
Ay anam, bir içim su
Ay bacılarım bir içim su (Fərhad Yəhyayevin arxivi)[6].

Folklorun alternativ tarixçilik funksiyası və söyləyici yaddaşının etibarlılığı. Rəsmi tarix susanda, folklor danışır. Danarğan faciəsi buna ən bariz nümunədir. Mətnlərin təhlili və analizi onu göstərir ki, folklor şəxsi yaddaşı kollektiv yaddaşa çevirir. Folklor yazılı mənbələrdə əksini tapmayan tarixi hadisələrin yaddaşda qorunmasını təmin edərək tarixi boşluqları doldurur. Türk tarixçisi Osman Turanın yaxşı bir sözü vardır və yerinə düşür: …əfsanə, dastan və rəvayətlər…cəmiyyətlərin keçmiş zamanlarına aid yaşayış, düşünüş və inanışlarının əksi olaraq bu gün də tarixin inşasında və əksikliklərin tamamlanmasında mühüm bir qaynaq vəzlifəsini görür (Turan, 1993: 1). Beləliklə, bu nəticəyə gəlinir ki, folklor milli travmanı dondurmur, yaşadır və bununla da unudulmağa qoymur. Ümumiyyətlə, hadisənin folklorlaşması faktı onun uydurma olmadığına dəlalət edir; folklor yalnız reallıqda mövcud olmuş hadisəni folklorlaşdırır. Toplanan materialların analizi həm də onu vurğulayır ki, 100 ildən çox zaman keçməsinə baxmayaraq, Haqqıxlı sakinlərinin hafizəsində hadisənin çox detallarının qalması yaddaşın güclülüyünü göstərir. Yaddaş materialları arasında qırğının baş verdiyi yerin təsviri, insanların dama yığılıb yandırılması, sağ qalanların adları, itkin düşənlər, əsir olunan qadın və uşaqlar, Hamayak və dəstəsinin hərəkəti, faciədən sonra kənddəki psixoloji durum kimi faktlar təkrar-təkrar eyni konturlarla təkrarlanır. Bu isə söyləyici yaddaşının etibarlılığını artırır.

Nəticə. Danarğan faciəsi Azərbaycan xalqının tarixi yaddaşında dərin iz qoymuş hadisələrdən biridir. Rəsmi tarixdə az yer almasına baxmayaraq, bu hadisə unudulmamış, əksinə, folklorun gücü ilə yüz ildən artıq müddətdə yaşayaraq günümüzə gəlib çatmışdır. Toponimdən başlayaraq, rəvayətə, bayatıya, ağıya, xatirəyə qədər bütün folklor komponentləri Danarğan hadisəsinin həm tarixi, həm də bədii mahiyyətini qoruyub saxlayır. Folklorun tarix üçün yaratdığı bu alternativ mənbə bazası təkcə elm üçün deyil, həm də milli kimlik, vətəndaş yaddaşı və humanitar düşüncə üçün əvəzsiz dəyər daşıyır.

QAYNAQLAR

Azərbaycan Folklor Antologiysı. Qaraqoyunlu folkloru. (2002). Topl.tərt.edən: H.İsmayılov, Q. Süleymanov. Bakı: Səda, VII kitab. 464 s.

Mehdiyev, Ə., Əhmədov, A., Nəbiyev, F. Oğuz yurdu Haqqıxlı. (2016). Bakı: Adiloğlu, 544 s.

Məmmədov, Q. (2007). Bir kənd vardı Haqqıxlı. Bakı: Adiloğlu, 148 s.

Nəzirli, Ş. (1986). Vurğun keçib bu yerlərdən. Bakı: Yazıçı, 167 s.

Turan, O. (1993).Türk cihan hakimiyeti mefkuresi tarihi. Türk dünya nizamının milli, islami ve insani esasları. İstanbul: Boğaziçi yayınları, cilt 1-2. 347 s.

Yəhyayev Fərhad Vəli oğlunun arxivi

https: //iklim.az/2025/10/26/ayis-n-bi-dilimiz-tariximizi-qoruyur/

SÖYLƏYİCİLƏR

Əliyeva Mənsurə Möhsüm qızı – təvəllüdü: 1961, Karvansara rayonu, Haqqıxlı kəndi, ali təhsilli

Hüseynov İbad Hüseyn oğlu – təvəllüdü: 1957, Karvansara rayonu, Haqqıxlı kəndi, ali təhsilli

İbrahimov Saməddin Həsən oğlu – təvəllüdü: 1954, Karvansara rayonu, Haqqıxlı kəndi, ali təhsilli

Məmmədov Kamil Həsən oğlu – təvəllüdü: 1963, Karvansara rayonu, Haqqıxlı kəndi, orta təhsilli

Mirzəyeva Xanım Maksim qızı – təvəllüdü: 1957, Karvansara rayonu, Haqqıxlı kəndi, orta təhsilli

Nəbiyev Əvəz Talıb oğlu – təvəllüdü: 1971, Karvansara rayonu, Haqqıxlı kəndi, ali təhsilli

Nəzərova (Nəbiyeva) Ayişə Məhəmməd qızı – təvəllüdü: 1967, Karvansara rayonu, Haqqıxlı kəndi, ali təhsilli

[5] Faciə zamanı güllələnmiş Hacı söyləyici Kamil Məmmədovun atası Həsən Məmmədovun doğmaca dayısı olmuşdur. Hajıöyü nəslindən olan Hacının da həmin qırğında 30-dan çox ailə üzvü və yaxın qohumu vəhşicəsinə qətlə yetirilmişdir.

[6] Bu mətniYəhyayev Fərhad Vəli oğlu (1947-2012, ali təhsilli) ötən əsrin (XX) təxminən 50-60-cı illəri arasında faciə qurbanı Hacının bacısı Hava.nənədən eşitmiş və yazıya almışdır. Bu və digər məlumatlar F.Yəhyayevin oğlu İnam Yəhyayev tərəfindən toplayıcıya təqdim edilmişdir.

Xəyalə AĞAYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
xeyale.eliyeva.80@list.ru
https: //orcid.org/0009-0000-9774-3158

GÖYÇƏ OBRAZI ELDAR İSMAYIL ŞEİRLƏRİNDƏ VƏ BAYATILARDA

Summary. Eldar Ismayil is from our ancestral land, Goycha district, one of the beautiful corners of Azerbaijan. The Goycha district is a region characterized by its unique cultural environment, populated by Turks and the ashiq school of saz tradition. The village of Agbulag, where he was born, was inhabited only by Azerbaijanis until the 1988 genocide of Western Azerbaijanis. In the poems by Eldar Ismayil Goycha is not only described as a geographical location. In his poem "Great Goycha" the homeland is described in such poetic language that we gain knowledge about the ancient customs and traditions of this region.

In the poem by Eldar Ismayil the sky is sung with love - and with the words of a poet with a heart full of compassion and longing for his homeland. In his poems one can feel blissful days, as well as the wounds caused by forced separation. In these poems, descriptions of nature, events and memories are intertwined. There is a main character named Goycha in the poems by Eldar Ismayil:

Eldar, I longed for the royal hearth
For my mother's last unlit lamp.
The hand reached out to the Goycha mountain
Where is my land called Goycha?

The motif of love for the homeland occupies a special place in our oral folk literature. In the quatrains the name of Goycha is mentioned with pride and love. The four-line, short poetic examples, which reflect both the natural beauties of Goycha, as well as the longing for home and the pain of separation. The fate of people who migrated from the region as a result of historical and political events, and the longing experienced far from their homeland, are described with expressions such as "Roads to Goycha" and "Wind from Goycha". In the quatrains this land is often addressed as "Beautiful Goycha", "Goycha people", "Goycha land". In most quatrains the natural beauties of our invaluable land are presented together with the sorrow arising from separation. Quatrains are indicators of both our historical memory and the richness of the business world of the people who created these poetic examples. Quatrains, our rich spiritual treasure, reflect the worldview of our people as a whole. It is our blood memory and an artistic chronicle of history.

Key words: Eldar Ismayil, Goycha, poetry, quatrain, homeland, separation

Yeni dövrün ruhuna köklənən poeziyamız özündən əvvəlki mərhələnin gözəl ənənələrini də davam etdirir. Poeziyamızın zamanı uzunömürlüdür. Əsrlərlə nəsillərdən nəsillərə yaşayır. Müstəqillik dövrü poeziyasına diqqət yetirsək mövzu və problematika baxımından da yenilənməni görürük. Bu dövrdə Sovet siyasi rejiminin çöküşündən sonra milli azadlıq düşüncəsinin önə keçməsi, Qarabağ və ümumilikdə yurd həsrəti mövzusu, Vətən mövzusu kimi mövzular üstünlük təşkil edir. Sevgi, təbiət, dünya haqqında düşüncələri əks etdirən mövzular da üstünlük təşkil edir. Lakin Vətən mövzusu poeziyamızın aparıcı mövzusudur desək yanılmarıq.

Azərbaycan ədəbiyyatında məkan anlayışı yalnız coğrafi göstərici kimi çıxış etmir, o həm də tarixi yaddaş, milli kimlik və mənəvi dəyərlərin ifadə vasitəsidir. Poeziyada məkan obrazları şairin ideya-estetik baxışını və emosional təcrübəsini əks etdirir. Bu baxımdan Göyçə obrazı Azərbaycan poeziyasında xüsusi semantik yük daşıyır. Göyçə həm təbiət mənzərələrinin, həm də tarixi-mədəni yaddaşın simvolu kimi şeirlərdə yer alır. Azərbaycan poeziyasının tanınmış nümayəndələrindən olan Eldar İsmayılın yaradıcılığında Göyçə obrazı ardıcıl və sistemli şəkildə işlənmiş, fərdi lirikanın ümummilli mövzularda gücləndirən poetik vasitəyə çevrilmişdir.

Ulu Göyçə, can evimdə min təlaş,
Sinəmdə dağ, gözlərimdən axan yaş.
Yad əliylə ayağına dəyən daş
Elə billəm ürəyimə dəyibdi.
Nizə olub kürəyimə dəyibdi.

Göyçə mahalı Azərbaycan xalqının tarixində və mədəniyyətində mühüm yer tutmuşdur. Bu ərazi aşıq yaradıcılığının mərkəzi kimi tanınmış saz-söz ənənələrinin inkişafında mühüm yer tutmuşdur. Klassik və müasir poeziyada Göyçə obrazı saflıq, təbiət gözəlliyi və mənəvi bütövlük ilə bağlıdır. Lakin XX əsrin sonlarında baş vermiş ictimai-siyasi dəyişikliklər Göyçə obrazına əlavə mənalar gətirmişdir: itirilmiş yurd, qoparılmış tarixi məkan kimi təqdim olunma: Eldar İsmayılın şeirləri məhz bu ikili mənanı – həm gözəllik, həm də ağrını özündə birləşdirir. Ulu Göyçə, ululların yaşadı,

Göyçə adı Qorqud adı qoşadı
Gözəlliklər burada başdan başadı,

Hüseyn qağa, gəl yolunu burdan sal...
Bu gözəllik dünyasına qələm sal.

Eldar İsmayıl poeziyasında məkan anlayışı statik deyil, dinamik və emosionaldır. Onun şeirlərində Göyçə tez-tez xatirələrin, uşaqlıq illərinin, ata-baba yurdunun rəmzi kimi təqdim olunur. Şair üçün Göyçə sadəcə keçmişdə qalan bir məkan deyil, o bu günü və gələcəyi də müəyyən edən mənəvi dayaqlardan biridir. Göyçə obazı şeirlərdə bəzən ana qucağına, bəzən də itirilmiş cənnətə bənzədilir. Bu yanaşma oxucuda dərin emosional təsir yaradır. Eldar İsmayıl Göyçə obrazını yaradarkən zəngin təbiət təsvirlərindən geniş istifadə edir. Göyçə gölü, ətraf dağlar, yaylaqlar, çiçəklər və sazlı-sözlü məclislər şeirlərdə canlı tablolar kimi təsvir olunur. Təbiət təsvirləri yalnız estetik məqsəd daşımır. Onlar şairin daxili aləminin güzgüsünə çevrilir. Bu cür poetik detallar Göyçə obrazını çoxqatlı və dərin məna daşıyan bir simvola çevirir.

Ulu Göyçə, Ağbulağın səfası,
Gözəllərin sədaqəti, vəfası…
Aşıqların yetmiş iki havası
Aqildənmi, Kazımdanmı yadigar?
Ah… bir elin neçə belə oğlu var! (İsmayıl, 2004: 198)

"Qatar qaya", "Dəli dərə" yanaşı,
"Qanlı dərə" çiçək səpər yaz başı…
Sönən deyil bir ürəyin təlaşı,
Mənim könlüm bu çöllərin vurğunu!
Bu yerlərin, bu ellərin vurğunu! (İsmayıl, 2004: 199)

Eldar İsmayılın Göyçə mövzusunda yazdığı şeirlərin əsas ideya yükünü həsrət və itki təşkil edir. Göyçənin əlçatmazlığı şairin poetik dilində emosional gərginliyi artırır. Qayıdış arzusu zaman və məkan arasında ziddiyyət və yurd həsrəti əsas mövzu kimi təqdim olunur. Bu motivlər fərdi lirikanı aşaraq milli yaddaşın ifadəsinə çevrilir.

Şairin şeirlərində Göyçə milli kimliyin vacib elementi kimi görünür. Bu məkan Azərbaycan xalqının tarixi varlığının, mədəni irsinin və mənəvi dəyərlərinin simvolu kimi çıxış edir. Eldar İsmayıl Göyçə obrazı vasitəsilə milli-yaddaşın qorunmasını və ötürülməsini vacib hesab edir, oxucunu tarixi məsuliyyət hissinə çağırır.

Bizi bizdən mazaratlar addatdı.
Dirringilər, çalçağırlar aldatdı.
Üstümüzə neçə dəfə ad atdı
Tatar olduq, azər olduq, müsəlman...
Türk deyəndə dünya çəkdi dad-aman! (İsmayıl, 2004: 245)

Göyçə aşıq mühitinin təsiri şairin poetik üslubunda aydın görünür. Şeirlərdə folklor motivləri, aşıq poetikasına xas ritm və intonasiya elementləri geniş yer tutur. Bu Göyçə obrazının autentikliyini artırır və milli ədəbi ənənə ilə milli poetik mətnin üzvi bağını təmin edir. Şair folklor ünsürlərindən istifadə etməklə həm keçmişlə bağ yaradır, həm də bu irsi müasir poeziyanın kontekstində yaşadır.

Ulu Göyçə, Xıdır Nəbi çatanda,
Yer üzünə gecə örpək atanda.
Qurd enərdi kəndə tərəf boranda,
Ağ sinəyə qovut, əydək düzərdik!
Söyüd kəsib şam düzəldib bəzərdik (İsmayıl, 2004: 208)

Şairin yaradıcılığında zaman anlayışı Göyçə obrazı ilə sıx vəhdət təşkil edir. Keçmiş idealizə olunmuş xatirələr müstəvisində indiki zaman itkinin dərk edildiyi mərhələ kimi, gələcək istə ümid və qayıdış arzusu ilə səciyyələnir. Bu zaman-məkan münasibətləri şeirlərin fəlsəfi qatını dərinləşdirir. Göyçə bəzən xatirələrdə donmuş kimi görünsə də əslində o zamanlararası körpü rolunu oynayır.

Eldar İsmayıl Göyçə obrazını yaratmaq üçün sadə, lakin təsirli dildən istifadə edir. Onun şeirlərində metaforalar, təşbehlər və simvollar təbii axarla verilir. Dilin axıcılığı və səmimiliyi oxucunu şairin daxili dünyasına yaxınlaşdırır. Göyçə ilə bağlı söz birləşmələri və obrazlar şeirlərə xüsusilə emosional yük qazandırır.

Ulu Göyçə, Cilin şirin növrağı,
Bir "Qaradaş", bir "Çənlinin" oylağı…
Çağlayırmı yenə "Pəri bulağı?"
Müseyibin "Qaragöz"ü durumu?
Qoca aşıq incə xallar vururmu?! (İsmayıl, 2004: 202).

Eldar İsmayılın şeirlərində Göyçə obrazı çoxşaxəli və dərin mənalı poetik fenomendir. Bu obraz həm təbiət gözəlliyinin tərənnümü, həm də itirilmiş yurdun ağrılı xatirəsidir. Şair Göyçəni şəxsi taleyinin bir parçası olmaqla yanaşı milli yaddaşın və kimliyin rəmzi kimi təqdim edir. Onun poeziyasında Göyçə yaşayır, danışır

və oxucunu keçmiş və gələcək arasında düşünməyə vadar edir. Eldar İsmayıl yaradıcılığında Göyçə obrazı Azərbaycan poeziyasının yaddaş və həsrət mövzularının parlaq ifadələrindən biri kimi dəyərləndirilə bilər.

"Azərbaycanlıların tarixən müxtəlif siyasi rejimlərdə yaşaması, iki əsrə yaxın müstəmləkə təzyiqlərinə məruz qalması, qadağalar şəraitində milli duyğuların, istəklərin çatdırılması üçün müvafiq estetik işarələrin axtarılıb tapılması ədəbiyyatımızın poetik semantikasını araşdırılan problemlə bağlı xeyli zənginləşdirmişdir. XIX əsrdən başlayaraq müstəmləkəçi güclərə qarşı tənqidi eyham, rəmzlərlə, mətnaltı məzmunla azadlıq, müstəqillik ideallarının tərənnümü ədəbiyyatımızın spesifik keyfiyyətləri sırasına daxil olmuşdur. Bu tip mətnlər öz sirrini qəlibləşmiş forma və məzmun standartları ilə açmır; onların öyrənilməsində struktur-semantik, sosial-psixoloji dəyərləndirmənin, yeni nəzəriyyələrin və texnologiyaların tətbiqi artdıqca daha dərin qatlara enmək imkanı əldə edilir" (Ədəbiyyat və incəsənət: milli kimlik və mənəvi zənginlik. 2020: 107).

«Eldarın duyğu və düşüncələri müxtəlif səmtlərə yönəlsə də son nəticədə bir tərəfə istiqamətlənir – onun əsas və baş mövzusuna: böyük anlamda Böyük Vətən və onun zirvəsi sayılan Göyçəyə. Göyçə Eldarın yaradıcılığında yalnız təsvir obyekti olmaqla qalmır, o dərdlərimizin, Qarabağımızın, itən torpaqlarımızın tapdalanan haqqımızın, vaxtında birləşə bilməməyimizin, laqeydliyimiz, sərişтəsizliyimizin, bizi kəsən baltalara sap olmağımızın, əyalətçiliyimizin, uzaqgörməməzliyimizin, insanların qəlbində yaratdığı yanıqların bütövləşmiş ifadəçisi olur, rəmzləşir. Göyçənin dərk olunması faciələrimizin dərk olunması səviyyəsinə yüksəlir:

Ulu Göyçə, sınağamı düşmüşük,
Dannağamı, qınağamı düşmüşük.
Qucağından qırağamı düşmüşük?
Bu xəyalmı, bu yuxumu bilmirəm
Bu kələkmi, bu qurğumu bilmirəm» (İsmayıl, 2004: 6).

Poemada tez-tez uşaqlıq illərinin şirinliyi vurğulanır:

Ulu Göyçə, uşaqlığın diləyi,
Bilməz idik fırıldağı, kələyi.
Qaraçının ağ saqqızı, ələyi.
Bir yun verib qarğı tütək alardıq...
Yalın-yanlış qırılınca çalardıq! (İsmayıl, 2004: 194)

Uşaq vaxtı oynadıqları oyunların şirinliyini yada salır:

Güzəm vaxtı göldə yuyub quzunu,
Qaldırardıq göy dərələr uzunu
Qoparardıq torpaq yolun tozunu.
Güzdüklərdə biz gizlənpaç oynardıq,
Dincəlməzdik arı kimi qaynardıq! (İsmayıl, 2004: 195)

Bayram günü tonqalımız qalandı,
Atam dedi ölü düşüb olmadı...
Mən küsəndə anam onu qınadı,
Necə dadlı, necə duzlu çağ idi!
Gəlin anam onda hələ sağ idi! (İsmayıl, 2004: 190)

Axşamlar nənəsinin şirin nağıl söyləməsini xatırlayaraq yazır:

Axşam olcaq nənəm bizi anardı,
Nağıl gəlib bacamıza qonaqdı
"Bozun" gözü bildir-bildir yanardı
Sanki biz də "minib bozun" boynuna,
Çıxardıq səfərə Urum yoluna! (İsmayıl, 2004: 191)

Öz uşaqlıq illərini xatırlayaraq heyfslənib yazır:

Ulu Göyçə, neçə illər ötürdüm
Böyüdükcə hesabımı götürdüm
Heyif oldu, uşaqlığın itirdim.
Bu dünyada elə uşaq olaydım...
Bu dünyanı dərdsiz yola salaydım! (İsmayıl, 2004: 191)

Şeirlərdə həmçinin Göyçədə yaşayan əhalinin məşğulliyyəti haqqında da bilgilərə rast gəlirik. Qış günlərinin məşğuliyyətini qələmə alaraq:

Qış gələndə hamı yunun darardı
Xalça üçün böyük xana qurardı
Havva bibim nə ilmələr vurardı...
Qonşuların iməclik etməsi,
Xalçaların tez zamanda bitməsi!

Yay gələndə zəmilərə gedərdik
Dərz düzəldib qaraxmanı edərdik.
Qorxumuzdan quruqçunu güdərdik.
Səs gələndə dovşan kimi qaçardıq
Atlı görcək bir quş olub uçardıq!

«Şairin bütün şeirlərinə görünən qırmızı xətt Göyçəyə sonsuz bağlılıq hissindəndir. Ancaq bu o demək deyil ki, şair Göyçədən özgə sevgili şəhər, yurd yeri tanımır, sevmir, könül vermir. Hələ Göyçədə yaşayarkən Bakıda olan bacısına ünvanladığı «Bacım Yasəmənə məktub» şeirində yazır:

Özün bilirsən ki, Bakı dünyamdır,
Mənim Bakı adlı dünyamdan danış.
Bu adla qoşadır anamın adı,
Mənə məktubunda anamdan danış».

(https: //zim.az/dunya/qerbi-azerbaycan/2669-smm-poezya-gynn-qsasi-qalir.html)

Eldar İsmayıl Gündüz Əhmədli ilə birgə yazdığı «Qərbi Azərbaycan, Göyçə – erməni işğalı» adlı kitabında qeyd edir ki, Göyçə ozanların əzəli məskənlərindən biri olmuşdur. «Ozanlar xalq arasında xüsusi hörmət qazanmış, çalıb-oxuyan, müdrikliyi, kamalı ilə seçilən sənət adamlarına demişlər. Göyçədə ozana hörmət o dərəcədə yüksək olub ki, onlar haqqında nəğmələr, bayatılar qoşulub, şəninə dastanlar deyilib… Ozanlar adlı bir tayfa son hadisələrə kimi Göyçənin Ağbulaq kəndində yaşayırdı. Onların nümayəndələri hazırda Abşeronda məskən salmışlar» (İsmayıl, Əhmədli, 2016: 57).

Hüseyn qağa, nə qalalar yapıbsan,
Ağ Aşıqçün nə qayalar çapıbsan!
Çox sağ ol ki, axtarıbsan, tapıbsan
Miskin Abdal bizsiz ola qorxuram!
Xətainin ruhu qala qorxuram! (İsmayıl, 2004: 203)

Göyçənin ər igidlərini öyərək yazır:
İt-pişikli Göyərçinli obası,
Kələlərin böyürtüsü, davası...
Zurnalarda qurşaq tutmaq havası
Ər igidlər aslan kimi qızardı
Dizləriylə daş-torpağı yarardı!

Folklorda – bütövlükdə yaşadığımız mənəvi məkanda bütün bölgələrimiz təsvir olunur.

Bu mənəvi məkanda Kərkük və Təbriz, Göyçə və Qarabağ, Dərbənd və Borçalı – bütöv Azərbaycan var. Bu bütün mənəvi Vətəni Azərbaycan folkloru birləşdirir.

Zəngin və möhtəşəm sənət incilərini özündə əks etdirən folklor nümunələrinə nəzər saldıqca bu qədim oğuz elinin nə qədər qədim və sehirli olduğunu görürük.

Eləmi, mərdə məni,
Qurban kəs mərdə məni.
Elim, obam dağılıf,
Salıfdı dərdə məni. (AFA III kitab, (Göyçə folklor), 2002: 653)

Zəngin mənəvi sərvətimiz olan bayatılarımızda yurd həsrəti, Vətən sevgisi elə bədii sənətkarlıqla təsvir olunur ki... Bu nümunələr xalqımızın bədii təfəkküründün və zövqünün göstəricisi olmaqla bərabər qan yaddaşımızdır.

Göyçədən gələn varmı?
Dərdini bilən varmı?
Şah dağı nalə çəkir,
Göz yaşın silən varmı? (AFA, III, Göyçə folkloru, 2002: 654).

Öz doğma el-obasından, təbiətindən, dağ dərəsindən məcburi ayrı düşən Qərbi azərbaycanlıların taleyi çox kədərlidir. O zonadan olan insanların kədərini biz toplanmış folklor nümunələrində də aydın şəkildə görürük. Demək olar ki, bu nisgil əksər bayatılarda öz əksini tapıb.

Göyçənin dağları çən,
Çənnən görünməz çəmən
Fələk bir iş işdədi,
Qürbətə döndü vətən. (AFA, III, Göyçə folkloru, 2002: 656).

Göyçədi elm mənim
Çəmənim, çölüm mənim

Göyçə desəm od tutar
Ağzımda dilim mənim (AFA, III, Göyçə folkloru, 2002: 657).

Əzizim Göyçə dağı,
Göyçəkdi Göyçə dağı.
Ölüncə gedən deyil,
Sinəmdən Göyçə dağı (AFA, III, Göyçə folkloru, 2002: 654).

Bayatılarımızda Göyçə obrazı öz fərqliliyi ilə seçilir. Bu bayatılarda öz müqəddəsliyi ilə tanınan doğma Göyçəmizin gözəl təbiəti tərənnüm olunmaqla bərabər el-obasından ayrı düşən insanların Göyçə adlı dərdi öz əksini tapıb. Yurdlarından didərgin düşən insanlar bu nisgili qəlblərində daşısalar da, bir gün bu həsrətin sona çatacağına inanırlar.

Qış günü qaymaq olmaz
Qaymaqdan doymaq olmaz.
Vətənin qisasını
Yağıda qoymaq olmaz (AFA, III, Göyçə folkloru, 2002: 653).

Bu bulax dağbulağı
Dağların sağ bulağı.
Bir görən ülfət bağlar,
Unutmaz Ağbulağı (AFA, III, Göyçə folkloru, 2002: 669).

Əzizim Göyçə gülü
Güllərin Göyçə gülü.
Gündə yüz yol dolanır,
Qəlbimdə "Göyçəgülü" (AFA, III, Göyçə folkloru, 2002: 668).

Göyçədən toplanan bayatılarımızda – Vətən məhəbbəti, el-oba həsrəti, nalə və fəryad alovlu etiraz yaşayır. Bu bayatıların əksəriyyətinin yaranma tarixini – keçən əsrdə bu doğma yurd yerimizin başına gətirilən müsibətlərlə əlaqədar yaxın tarixə bağlamaq olar. Vətəndən ayrı qalan Göyçəyə həsrət soydaşlarımızın köksündən qopan, fəryada çevrilən bu bayatılar onları dinləyən və oxuyan bizlərin ürəyini sızladır:

Dağ başını qar aldı,
Gülüm soldu, saraldı.
Köçü etdi el karvanı,
Vətən qürbətdə qaldı (AFA, III, Göyçə folkloru, 2002: 42).

Bayatı janrı Göyçə adlı dəhşətli bir faciəni gələcək nəsillərə çatdırmaq vəzifələrini ilk dəfə öz öhdəsinə götürdü. Bu bayatılarla tanış olan gələcək nəsillər ata-babalarının doğma yurd yerlərini, yağı düşmənlərin başımıza gətirdikləri bəlaları heç vaxt unutmazlar. Bu həsrətin, bu nisgilin sona çatacağına da ümidini itirməyən xalqımız dövlətimizin düzgün siyasəti nəticəsində yenidən ata-baba torpaqlarımıza qovuşacağımıza inanır. AMEA Folklor İnstitutunun «Qərbi Azərbaycan folkloru» adlı cildlərlə kitabları həm tariximizi, həm şifahi söz sənətimizi gələcək nəsillərə çatdırmaq baxımından son dərəcə əhəmiyyətli nəşrlərdir.

QAYNAQLAR

Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab (Göyçə folkloru). (2000). Bakı, Səda, 768 s.
Ədəbiyyat və incəsənət: milli kimlik və mənəvi zənginlik. (2020). Bakı, Elm və Təhsil, 284 s.
İsmayıl E. (2004). «Bütöv Azərbaycan olmalıyam mən». Bakı, Nurlar, 270 s.
İsmayıl E., Əhmədli G. (2016). «Qərbi Azərbaycan, Göyçə – erməni işğalı». Bakı, «Ecoprint», 220 s.
https: //zim.az/dunya/qerbi-azerbaycan/2669-smm-poezya-gynn-qsasi-qalir.html

Xoşbəxt ƏLİYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
xoshbaxt1965@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-6511-7002

QƏRBİ AZƏRBAYCANIN DƏRƏLƏYƏZ MAHALININ AŞIQ SƏNƏTİ

Summary. The Dareliz (Dərələyəz) region of Western Azerbaijan, currently within the borders of present-day Armenia, has historically been one of the oldest centers of human settlement in the Caucasus. The abundance of archaeological and ethnographic materials found in the area demonstrates its significant role in the historical and cultural development of the region. For centuries, numerous tangible cultural monuments – including ram-shaped gravestones, ancient cemeteries, Albanian churches and temples, historic bridges, fortress remains, and other architectural structures – have been preserved in the villages of Dareliz. These monuments attest to the uninterrupted habitation of the region from the earliest communal societies through the medieval period and into the modern era. They not only serve as witnesses to history but also illustrate the deep cultural roots, collective memory, and aesthetic values of the Azerbaijani people.

One of the most distinguishing cultural features of Dareliz is the formation and evolution of its ashugh (minstrel) tradition. The art of saz and oral poetry in this region functioned not simply as artistic expression but as a means of social communication, a repository of historical memory, and a carrier of moral and educational values. For centuries, Dareliz ashughs depicted local historical events, heroic narratives, social life, customs, traditions, human character, love, and philosophical reflections in their epics and lyrical compositions. Their works – epic tales, lyrical poems, goshmas, geraylis and other poetic forms – reveal the richness and diversity of Dareliz's folklore environment.

The ashughs of the region established an important regional school that significantly contributed to the development of Azerbaijani ashugh art as a whole. Their creative style is characterized by expressive melodic patterns, clarity of poetic thought, emotional lyricism, patriotism, and refined artistic craftsmanship. The saz performance tradition of Dareliz is also unique, distinguished by melodic purity, technical mastery, rhythmic stability, and the harmonious integration of music and poetic text.

The article examines the historical-cultural environment of the Dareliz region, the formation and developmental stages of its ashugh tradition, and the contributions it made to Azerbaijani poetic and musical heritage. Through a theoretical analysis of the artistic features of the Dareliz ashugh school, the study emphasizes the region's significant role in the broader Azerbaijani cultural system.

Key words: Daralyaz district, ashig art, western Azerbaijan, oral folk literature, historical-cultural heritage, epic tradition, ashig school

Qədim türk-oğuz yurdu olan Dərələyəz mahalı dünyanın ən qədim insan məskənlərindən biri olmuşdur. Dərələyəz mahalında qədim dövrün nişanələrinə keçən əsrin 80-ci illərinin sonuna kimi rast gəlmək mümkün idi. Moz kəndinin yerində üç kilometrlik bir məsafədəki qədim şəhər xarabalıqları və bunun qədim dövrdən Ələyəz kəndi ilə Hostun kəndinin arasında (Salsal qalasının altında) yerləşən, təxminən 4 km uzunluğunda olan, adı geniş xalq kütləsinə bəlli olmayan qədim məskənin Dəmirtəpədən gələn vulkanın altında qalması Erdəpin kəndi ilə Hosdun kəndi arasında xarabalığa çevrilib torpaq altında qalan qədim şəhər, yalçın qayaların zirvəsində, əlçatmaz yerlərdə qədim hörgülər, Dam bulaq kimi daş abidələr, böyük kahalardan ev kimi istifadə olunması, qazıntı vaxtı Kaha adlı kənddən çıxan qədim sikkələrin toplanması və s. buna canlı misaldır. Bütün bunlar qədim dövrlərin yadigarıdır. Bu dövrün belə qədim yadigarları kimi Dərələyəzin müxtəlif kəndlərində mövcud olmuş qoç daşları, qəbirstanlıqlar, alban məbədləri, körpülər, qalalar qədim tarixə malikdir. Bütün bunlarla yanaşı Dərələyəz mahalı aşıqlar yurdu kimi də çox məşhurdur ki, məqalədə bu ədəbi-mədəni konteksə yanaşılır.

Tarixdə məlumdur ki, Dərələyəz mahalında "ən qədim insanların məskunlaşması eramızdan əvvəl 2-ci minilliyə təsadüf edir" (Ələkbərli, 1994: 17). İndi Ermənistan adlanan yer, o cümlədən Dərələyəz qədim türk-oğuz məskəni olmuş və burada türk tayfaları yaşamışlar. Tarix boyu bu yerlərdə türk dövlətləri Səlçuq, Elxani, Ağqoyunlu, Qaraqoyunlu, Səfəvi dövrlər hakim olmuşdur [Azərbaycan tarixi, 1994]. Təkzibedilməz faktdır ki, hələ bizim eradan çox əvvəl bura, xüsusən Dərələyəz Albaniyanın tərkibində olmuşdur. Bir sözlə bu yerlər qədim türk-oğuz məskənidir. "Ermənistan" ərazisində isə vaxtilə "ərmən" adlı türk tayfaları yaşayıb və bu ərazilər həmin tayfaların adı ilə "Ərməniyyə" adlandırılıb. "Ərməni" sırf türk sözü olması da, deyilənləri təsdiq edir. Sonralar bu yerlərə köçüb gələn haylar tədricən yerli ərmən tayfalarının torpaqlarında özlərinə yer edərək həmin ərazilərin adı ilə "ərməni", yəni "Ormənli", "ərməniyyəli" adlanmağa başlayıblar (Ələkbərli, 1994: 17). Hayların bu yerlərdəki etnik-siyasi nüfuzu o qədər zəif olub ki, sonralar bütün dünya onları öz adları ilə yox, məhz "ərmənli, ərməni" kimi tanıyıb. Belə ki, vaxtilə ancaq Azərbaycan türkləri yaşayan "Ermənistan" torpaqlarında bu gün ancaq haylar yaşayırlar (Ələkbərli, 1994: 7).

Vaxtı ilə filologiya elmləri doktoru, professor, əməkdar elm xadimi, görkəmli ictimai-siyasi xadim Həsən Mirzəyev Dərələyəz mahalından olan aşıq və el sənətkarlarının əsərlərini toplamasaydı, bəlkə də bu gün

əlimizdə araşdırma üçün zəngin ədəbi-mədəni faktlar ola bilməzdi. Soydaşlarımızın Qərbi Azərbaycanda, o cümlədən, Dərələyəz mahalında sürgün edilməsi XIX yüzilliyin sonu və XX yüzilliyin əvvəllərində rus və iran şovinistləri tərəfindən verilmişdir. Yaxın tarixi mənbələrdə də qeyd edildiyi kimi, "XIX yüzilliyin axırı və XX yüzillik Ermənistan azərbaycanlıların həyatında ən dəhşətli işgəncələr, qırğınlar, soyqırım, mənəvi genosit dövrü olmuşdur" (Məmmədov, 1992: 101). Professor Həsən Mirzəyev "Dərələyəz" şeirində deyir:

Doğranıbsan dilim-dilim,
Elin itib ilim-ilim.
Qərib yerdə zülüm-zülüm,
El ağlayır, Dərələyəz!

Yağıya qalıb diyarım,
Sökülüb ömür sarayım,
Dünyaya yetmir harayım,
Bir az da döz Dərələyəz.

Əriyirəm gilə-gilə,
Göz yaşlarım silə-silə
Törədilən fitnə-felə
*Ürək dözmür, Dərələyəz (*Mirzəyev, 2006: 531).

Dərələyəz mahalı son iki əsrlik zaman kəsiyində aşıq və el şairlərinin əsərlərində vətən, yurd, didərginlik, nisgillik, qaçqınlıq, deportasiya kimi motivlərin tərənnüm obyektinə çevrilmişdir. 1850-ci ildə Dərələyəz mahalının Sallı kəndində anadan olmuş, məşhur Aşıq Cəlil 1905-1918-ci illər ermənilərin soydaşlarımıza qarşı törətdiyi faciələri əksər şeirlərində nifrət hissi ilə qeyd etmişdi. "Hardasan" qoşmasında erməni millətçiləri Aşıq Cəlil "Hardasan" qoşmasında deyir:

Üzülübdür doğma yurddan ayağım,
Gecələr zülmətdir, sönüb çırağım.
Alınmaz səngərim, arxam, dayağım,
Dilim, ağzım, söhbət-sözüm hardasan?

Kəsdilər yağılar bəräni, bəndi,
Odlara qalandı Əmağu kəndi.
Bütün Dərələyəz ağlayır indi,
Bu dərdə mən necə dözüm, hardasan?

Aşıq Cəlil "Bilmərəm", "Olar" rədifli qoşmalarında mənəvi-əxlaqi problemlərə toxunmuşdur ki, onlar bu gün də insanları düşündürür, sabah da bəşəriyyəti düşündürməkdə davam edəcəkdir. Aşıq Cəlil yaradıcılığı bu baxımdan söz sənətinin yüksək səviyyəsində durur və təəssüf ki, bu ustad sənətkarın yaradıcılığından çox az ədəbi-bədii nümunə bugünümüzə çatmışdır. Belə güman etmək olar ki, erməni vəhşiliklərinə kəskin şəkildə etirazın bildirən aşığın küll halında yaradıcılığı mənfur qonşularımız tərəfindən 1920-ci ildə məhv edilmişdir.

Dərələyəz mahalının Hors kəndində doğulmuş Aşıq Qəhrəman 1918-ci il erməni-müsəlman davasında böyük şücaət göstərmiş və həyat yoldaşını bu münaqişədə itirmişdir. Aşıq Qəhrəman məşhur "Qəhrəmani" havasının yaradıcısı olmuşdur. O, aşıqlıq sənətini ustadı və həmyerlisi Aşıq Cəlildən öyrənmişdir. Aşıq Qəhrəmanın 1905-1918-ci illər arasında zəngin yaradıcılıq irsi olmuşdur. Bu böyük söz sənətkarının da əsərləri ermənilər tərəfindən yandırıldığına görə, əlimizdə heç bir bədii nümunə qalmamışdır.

Dərələyəzin ustad aşıqlarından biri də Aşıq Fətulla olmuşdur. Novlar kəndində doğulub boya-başa çatmış bu söz sənətkarı mükəmməl dini təhsilə yiyələnmiş, ərəb və fars dillərini dərindən bilmişdir. Aşıq Fətulla 1918-ci ildə erməni faşistlərinin soydaşlarımıza qarşı törətdikləri qətliamlarla bağlı olaraq Naxçıvanın Şıxmahmud kəndinə getmiş və ömrünün sonuna kimi orda yaşamışdır. Bu ustad aşığın "Haya etibar olmaz", "Qana salma nahaqdan", "Yetişmək olar" qoşmalarında erməni vəhşilikləri kəskin şəkildə pislənilir. Aşığın dəyərli söz sənəti nümunələri soydaşlarımızda Dərələyəzə, onun gözəl təbiətinə məhəbbət hissini inkişaf etdirir, obrazlar aləminin alvanlığı, hadisələrin ibrətamizliyi, hiss və duyğuların emosionallığı, dinamikliyi ilə diqqəti cəlb edir. Aşıq Fətulla "Meydanı" şeirində deyir:

Aşıq gərək ələ ala sazını,
Çala sinəsində, süzə meydanı,
Həqiqət kəlməsi dilində əzbər,
Qalmaya məəttəl, üzə meydanı.

Fətullaha kömək olsun ərənnər,
Mərd igiddir mətləbini verənnər.

Mənəm-mənəm deyib cəhlə girənnər
*Deyə qabax verdim sizə meydanı (*Mirzəyev, 2006: 249).

Bu aşıqlarla müqayisədə Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalının Her-her kəndində anadan olmuş Aşıq Mehdinin yaradıcılıq irsi yaxşı mühafizə olunub saxlanılmışdır. Uşaq yaşlarından saz-söz sənətinə həvəs göstərən Aşıq Mehdi dayısı Aşıq Fətulladan və başqa aşıqlardan dərs alaraq mahir bir sənətkar kimi yetişmişdir. Aşıq Mehdi 1941-1945-ci illərdə Böyük Vətən Müharibəsində 416-cı diviziyasının 1373-cü polkunun pulemyotçular rotasında döyüşmüşdür. 1949-1950-ci illərdə azərbaycanlıların Ermənistandan deportasiya edilməsinin növbəti mərhələsində Aşıq Mehdi də həmvətənləri kimi doğma elindən didərgin salınmışdı. O, 1953-cü ildə Naxçıvan Müəllimlər İnstitutunun fizika-riyaziyyat fakültəsini bitirərək müəllimlik fəaliyyətinə başlamışdır.

Aşıq Mehdinin şeirləri "Kommunist", "Azərbaycan gəncləri", "Sovet kəndi", "Azərbaycan müəllimi" qəzetlərində və başqa mətbuat orqanlarında çap olunmuş, 1995-ci ildə "Gənclik" nəşriyyatında "Qurban olum torpağına, daşına", 2003-cü ildə "Deyirdin ölərəm sənsiz" adlı 380 səhifəlik kitabı nəşr olunmuşdur. Onun çoxlu gəraylı, qoşma, bayatıları vardır ki, bunlar aşıqların, musiqiçilərin, oxucu kütləsinin dillər əzbəridir. 80 il ömür sürmüş Aşıq Mehdi 2003-cü il mayın 13-də Tərtər rayonunun Səhləbad kəndində dünyasını dəyişmişdir (Mirzəyev, 2004: 518). Aşıq Mehdinin "Dığa", "Neynəyim", "Dağlar", "Allah-Allah" kimi qoşma və təcnislərində erməni vəhşiliklərinə oxucuda güclü nifrət hissi oyadır. Aşıq Mehdi "Dağlar" şeirində deyir:

Çığırlardan kəmər tutub,
Gəlin kimi belə dağlar.
Ana kimi südün verir,
Vətənimə elə dağlar.

Mehdi duman örpəyindən,
Sular axan ətəyindən.
Xan çobanın tütəyindən,
*Heç düşərmi ələ, dağlar (*Mirzəyev, 2006: 273).

Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalında formalaşmış aşıq sənəti Azərbaycan xalqının ən dəyərli mədəni irs nümunələrindən biridir. Bu aşıqların yaratdığı poetik örnəklər yalnız bir bölgənin deyil, bütün bir xalqın taleyini, ağrısını, sevgisini, qəhrəmanlığını əks etdirən söz abidələridir. Onların irsi həm tarixi faktların bədii ifadəsi, həm də el yaddaşının qorunması baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır.

Dərələyəz aşıqları təkcə bir mahalın deyil, bütün türk dünyasının mədəniyyət xəzinəsinə töhfə verən sənətkarlar olmuş, əsərləri vasitəsilə həm keçmişin acı həqiqətlərini, həm də xalqın sarsılmaz iradəsini gələcək nəsillərə çatdırmışlar.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalından olan aşıqların yaradıcılığında misli görünməmiş erməni qətliamları, vəhşilikləri kəskin şəkildə ifşa edilmiş və bunlar yalnız XIX əsrin sonlarından XX əsrin ortalarına kimi olan dövrü əhatə etmir, bütövlükdə iki əsrlik zaman kəsiyinin erməni vandallığının iç üzünü açıb göstərir. Bu poetik örnəklər təkcə erməni vəhşiliyini tərənnüm etmir, eyni zamanda bəşər və humanizm ideyalarını özündə əks etdirir.

QAYNAQLAR

Ələkbərli Ə. (1994). Qədim türk-oğuz yurdu. "Ermənistan". Bakı.
Azərbaycan tarixi xəritələri. (1994). "Azərbaycan Ensiklopediyası" nəşriyyatı, Poliqrafiya birliyi, Bakı.
Məmmədov İ., Əsədov S. (1992). Ermənistan azərbaycanlıları və onların acı taleyi. Bakı.
Mirzəyev, H. (2004). Qərbi Azərbaycan. Dərələyəz mahalı. Bakı.
Mirzəyev, H. (2006). Dərələyəz folkloru. Bakı, Elm.

İlahə ƏSGƏROVA
AMEA Rəyasət Heyəti Aparatı
AMEA Folklor İnstitutunun disssertantı
87philologist@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0005-6531-0688

QƏRBİ AZƏRBAYCAN VƏ QARABAĞ ƏFSANƏ VƏ RƏVAYƏTLƏRİNDƏ TOPONİMLƏRİN MÜQAYİSƏLİ-TİPOLOJİ TƏHLİLİ

Summary. This paper presents a comparative-typological analysis of toponyms found in legends and folk narratives collected from Western Azerbaijan (Göyçə, Dərələyəz, Zəngəzur, etc.) and Karabakh (Shusha, Lachin, Kalbajar, etc.). The study is based on an interdisciplinary approach combining folklore studies and onomastics, focusing on both the linguistic origins of the toponyms and their semantic and functional roles within folklore texts. The research reveals that the majority of toponyms in both regions are of Turkic origin and represent an integral part of a unified Azerbaijani-Turkic historical and cultural memory. In legends and narratives, toponyms function not only as geographical names but also as carriers of historical experience, ethnic identity, and collective memory. The paper also highlights the role of folklore in preserving original toponyms under the conditions of deliberate renaming and cultural alienation policies of the twentieth century.
Key words: toponym, folklore, legend, folk narrative, Western Azerbaijan, Karabakh, historical memory

Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan ərazisindəki Göyçə, Dərələyəz, Zəngəzur və s. mahallar) və Qarabağ bölgələri (Şuşa, Laçın, Kəlbəcər və s.) folklor örnəklərində yer alan toponimlər xalqımızın tarixi yaddaşının əhəmiyyətli bir qismini təşkil edir. Aparılmış tədqiqatlar göstərir ki, hər iki coğrafi regionun folklor toponimikası vahid Azərbaycan-türk mədəni-etnik yaddaşının ayrılmaz tərkib hissəsidir və bu ərazilərin tarixən Azərbaycana məxsus olduğunu elmi əsaslarla sübut edir. Başqa sözlə, region folklorunda qorunub-saxlanılan yer adları sadəcə coğrafi adlar deyil, eyni zamanda xalqın tarixi, etnik kimliyi və həmin torpaqlara olan tarixi-mənəvi haqqını əks etdirən "canlı sənədlər"dir. Folklor nümunələrindəki toponimik əfsanələr əsrlər boyu formalaşmış milli-mənəvi irsi nəsildən-nəslə ötürərək yaddaşlarda yaşatmış və beləliklə, bu torpaqların azərbaycanlıların əzəli yurdu olduğunu birmənalı şəkildə təsdiqləmişdir.

Məruzəmizin əsas məqsədi Qərbi Azərbaycan və Qarabağ bölgələrindən toplanmış əfsanə və rəvayət mətnlərindəki yer adlarını müqayisəli-tipoloji təhlil etməkdir. Məruzə dilçilik (onomastika) və folklorşünaslığın kəsişməsində dayanan multidissiplinar yanaşmaya əsaslanır. Yəni, toponimlərin linqvistik təhlili ilə yanaşı, onların əfsanə və rəvayətlərdə daşıdığı funksional-semantik yük də təhlil olunur. Bu yanaşma toponimlərin təkcə dil vahidi kimi deyil, həm də tarixi-mədəni mətn kimi "oxunmasına" imkan verərək Azərbaycan toponimiyasının tədqiqinə yeni nəzəri və praktik töhfələr verir. Məruzədə Qərbi Azərbaycan və Qarabağ folklor örnəklərində yer adlarının mənşə və məna xüsusiyyətləri, əfsanə-rəvayət məzmunları və təsnifatı, həmçinin həmin toponimlərin tarixi-mədəni yaddaşdakı rolu və yadlaşdırma siyasəti fonunda mədəni əhəmiyyəti ardıcıl şəkildə təhlil edilir.

Toponimlərin mənşəyi, semantikası və həm Qərbi Azərbaycan, həm də Qarabağ bölgəsində mövcud olan yer adlarının böyük əksəriyyəti türk mənşəli olub, leksik-semantik baxımdan xalq dilinin zənginliyini və tarixini əks etdirir. Tarixi mənbələr və xəritələr göstərir ki, bu coğrafiyada erməni dilində yer adları, demək olar, mövcud olmamışdır. Ermənilərin "öz adları" kimi təqdim etdiyi bir çox toponim əslində türk mənşəli olub sonradan erməni dilinə keçmiş sözlərdir. Bu fakt Qərbi Azərbaycan və Qarabağ toponimlərinin kök etibarilə Azərbaycan-türk dilində formalaşdığını təsdiqləyir. Məsələn, Göyçə toponimi *"göy"* (mavi rəng) sözü və kiçiltmə-məkan bildirən *"-çə"* şəkilçisinin birləşməsindən yaranaraq "göyü andıran (mavi) su" mənasını ifadə edir. Bu gözəl göl tarixən Cənubi Qafqazın "Göy incisi" adlandırılmış, ətrafında əsrlərlə azərbaycanlılar məskunlaşmışdır. 1930-cu illərdə Sovet dövrünün siyasəti ilə Göyçə gölünün tarixi adı dəyişdirilərək ermənicə "Sevan" adlandırılmışdır. "Sevan" erməni dilində *"Sev Vank"* (qara monastır) ifadəsindən törəmiş bir addır və regiondakı qədim monastır kompleksinin adından qaynaqlanır. Lakin rəsmi ad dəyişsə də, Azərbaycan xalqının dilində və yaddaşında Göyçə adı yaşayır və gölün yaranması ilə bağlı bir çox əfsanə və rəvayətdə qorunub saxlanılır. Bu cür folklor süjetlərində gölün necə meydana gəlməsi barədə rəvayətlər danışılır: məsələn, qədim zamanlarda yerində böyük bir düzənlik olan Göyçənin hansısa ilahi cəza və ya möcüzə nəticəsində su altında qalaraq gölə çevrildiyi və o gündən oranın Göyçə adlandırıldığı söylənilir. Toponimin etimologiyası da bu əfsanəvi izahla səsləşir – gölün suyunun səma kimi mavi olması həm adda, həm rəvayətdə öz əksini tapır.

Bənzər şəkildə Qarabağ bölgəsindəki toponimlərin də mühüm qismi türk sözlərinə dayanır. Məsələn, Laçın rayonunun adı Azərbaycan dilində "şahin, qartal" mənasına gələn "laçın" sözündəndir – bu, bölgənin coğrafi xüsusiyyətləri (uçurumlu dağlar, əlçatmaz keçidlər) ilə şahin kimi yırtıcı quş obrazını eyniləşdirməyin nəticəsi ola bilər. Kəlbəcər toponimi haqqında müxtəlif versiyalar olsa da, geniş qəbul edilən versiyaya görə qədim türk dilində "Kevliçer" formasından gəlir və "çay üstündə qala" mənasını daşıyır. Həqiqətən də Kəlbə-cər rayonu çoxsaylı çay mənbələrinə və dağ qalalarına ev sahibliyi edən bir ərazidir. Şuşa şəhərinin adı isə etimoloji

baxımdan daha mürəkkəbdir: bəzi tədqiqatçılar onun fars dilindəki *"şüşə"* (şüşə, yəni şüşə kimi şəffaf) sözündən gəldiyini, bəziləri isə qədim türk tayfalarından olan Dondarların bir qolunun adı ilə bağlı olduğunu irəli sürürlər. Molla Pənah Vaqifin klassik şeirində "Şişə dağı" ifadəsinin işlənməsi göstərir ki, Şuşa toponimi qala-şəhər salınmazdan əvvəl həmin qayalıq dağın adı olub və "şüşə kimi bərk, şəffaf daşlı dağ" mənasında işlənib. Hər iki izah Şuşanın təbiətinin saf suyu, şəffaf havası ilə bağlı metaforik mənşəyinə işarə edir.

Toponimlərin yaranmasında etnonimlər və tarixi şəxs adları da mühüm rol oynayıb. Qərbi Azərbaycandakı Qaraqoyunlu, Qaraqoyunlar kimi kənd adları birbaşa orta əsrlərdə bölgədə yaşamış Qaraqoyunlu türk tayfasının adını daşıyır. Eynilə, Cavanşir kimi toponimlər Qarabağda həmin nəsil-tayfanın izlərini əks etdirir (məsələn, tarixi Qarabağ xanlıqlarının əsas tayfalarından biri Cavanşir idi və bu ad həm bölgədə şəxslərə, həm də yerlərə verilmişdir). Cəbrayıl rayonu öz adını XIX əsrdə yaşamış Cəbrayıl bəy adlı zadəganın adından almışdır – bu da yer adına insan adı verilməsinin bir nümunəsidir. İsa bulağı (Şuşada məşhur mənbə) rəvayətə görə Qarabağ xanı Pənahəlinin oğlu İsa bəyin adı ilə bağlıdır: Şuşa qalasının salınması zamanı onun tapşırığı ilə həmin bulaq abadlaşdırıldığı üçün belə adlanıb. Tarixi şəxs adları ilə bağlı digər bir misal Laçın bölgəsindəki Soltan Heydər zirvəsidir – Sufi-alban mənşəli xalq inancına görə orada dəfn olunan müqəddəs şəxsin (Soltan Heydər) adını daşıyır və ziyarətgah kimi tanınır. Bu kimi nümunələr göstərir ki, toplum öz igidlərini, öndərlərini, müqəddəslərini yaşatmaq üçün adlarını coğrafi obyektlərə vermiş, beləcə, həmin adlar əfsanə və rəvayətlərdə də yaşamaqdadır (Qarabağ: folklor da bir tarixdir**.** I . 2012: 256).

Folklor mətnlərində toponimlərin funksional yüklənməsi də diqqətəlayiqdir. Toponimlər bir çox rəvayətdə *süjetin mərkəzi elementi* kimi çıxış edir – məsələn, bir əfsanə məhz yer adının yaranma səbəbini izah etmək üçün danışılır (Göyçə gölünün yaranması kimi). Bəzi rəvayətlərdə yer adı *müqəddəs məkan* funksiyasındadır, yəni hadisə müəyyən pir, ocaq, dağ kimi müqəddəs sayılan məkanda cərəyan edir və həmin ad xalq inancının daşıyıcısına çevrilir. Məsələn, Kəlbəcər bölgəsində "Qırx qız" adlanan bir dağ vardır ki, rəvayətə görə düşmən hücumundan qaçan 40 namuslu türk qızı Tanrıya yalvararaq bu dağa sığınmış və Allah onları daş heykəllərə döndərərək düşməndən qorumuşdur – həmin dağın adı bu rəvayət əsasında Qırxqız adlandırılmış və xalq inanclarında namusun, ismətin simvolu kimi yaşayır. Toponimlər bəzi dastan və nağıllarda *qəhrəmanın məramı, hədəfi* kimi də çıxış edir: "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında boylardan birində Buğacın igidliyinin sınağı olaraq Göyçə gölünün canavarlarından sürünü qoruması təsvir edilir. Bu epizodda Göyçə dənizi (dövrün dilində Göyçə gölü) Oğuz yurdunun bir parçası kimi keçir. Beləliklə, folklor süjetlərində yer adları gah hadisələrin keçdiyi *məkan qurucusu*, gah tarixi yaddaşın *işarəedicisi*, gah da əxlaqi-mənəvi *simvol* rolunda çıxış edə-rək çoxşaxəli funksiyalar daşıyır (Qarabağ: folklor da bir tarixdir**.** II. 2012: 296)

Həm Qərbi Azərbaycan, həm də Qarabağ bölgələrindən toplanmış folklor mətnləri janr baxımından rəngarəngdir: buraya mifoloji rəvayətlər, əfsanələr, nağıllar, dastan parçaları, inanc motivləri, tarixi xatirələr və s. daxildir. Bu mətnlərin məzmununun təhlili göstərir ki, hər iki bölgənin folklorunda *toponimik əfsanələr* mühüm yer tutur. Region folkloru toponimik əfsanələrlə xüsusilə zəngindir və bu əfsanələr əski yurd yerlərimizin adlarını qoruyub saxlayır. Məzmununa görə bu rəvayətləri bir neçə əsas kateqoriyaya bölmək mümkündür:

1. Etioloji (toponimik) əfsanə və rəvayətlər: Bu qrup rəvayətlər birbaşa hər hansı yer adının mənşəyini izah etməyə yönəlir. Yuxarıda nümunə verdiyimiz Göyçə gölünün yaranması hekayəsi, Qırxqız dağı rəvayəti və s. bu qəbildəndir. Qərbi Azərbaycanda demək olar ki, hər dağ, dərənin, bulağın öz adı ilə bağlı bir hekayəsi var. Məsələn, İrəvan quberniyasının qədim mahallarından olan Ağbabadakı Topuq gölü barədə rəvayətdə deyilir ki, bir bəy qızının topu (ayaqqabısı) bu göldə batmış və qız suda boğulmuşdur; o gündən gölü Topuqgöl adlandırmışlar. Qarabağda Cıdır düzü adlanan məşhur düzənliyin adı haqqında da rəvayət gəzir: guya qədim zamanlarda orada bahar şənliklərində cıdır (at yarışları) keçirilərmiş və həmin ənənənin şərəfinə ərazi belə adlanmışdır. Etioloji əfsanələr adətən xalqın kollektiv yaddaşında coğrafi məkanların "pasportu" funksiyasını daşıyır – yəni hər bir yurd yerinin necə yaranıb adlandığını yaddaşa kodlayır. Bu cür mətnlər həm də *didaktik məz-mun* daşıyır; məsələn, Göyçə barədə əfsanədə qonaqpərvərliyin əhəmiyyəti (dilənçi qiyafəsində Hızırın sınağa çəkməsi motivi), yaxud Topuqgöl rəvayətində ehtiyatsızlığın acı nəticəsi kimi mesajlar var (Qərbi Azərbaycan folkloru. I cild. 2023. Bakı: 300).

Folklorşünaslar qeyd edir ki, xalq arasında Göyçə gölü ilə bağlı *"bir çox maraqlı əfsanələr, inanclar, rəvayətlər dolaşır"* və onların hər biri xalq təxəyyülünün məhsulu olmaqla yanaşı, coğrafi obyektin etimologiyasını anlamağa çalışır.

2. Mifoloji rəvayətlər və əsatirlər: Bu tip mətnlərdə hadisələrin mərkəzində mifik varlıqlar, ilahi qüvvələr, yaxud inanclara bağlı möcüzəvi hadisələr dayanır. Qərbi Azərbaycandan toplanmış mifoloji mətnlər sırasında "İnsanın yaranması", "Nuh tufanı", "İşıq düşən dağ" kimi mövzular yer alır ki, bunlarda bəşərin və təbiətin yaranışı barədə qədim türk təsəvvürləri əks olunub. Məsələn, Qərbi Azərbaycanın Kəvər (Sevan) bölgəsindən qeydə alınmış bir əfsanədə deyilir ki, göydən enən ilahi bir işıq Zəngəzur dağlarının bir zirvəsinə düşüb və həmin yerdə bir pərilərin yaşadığı göl yaranıb. Bu əfsanə həm yerin adını (məs: Nurdağ), həm də həmin məkana xüsusi, müqəddəs bir aura qazandırır. Qarabağda da mifoloji motivli rəvayətlər çoxdur. "Xan qızı Natəvanın qarğışı" haqqında rəvayətdə Şuşa hakiminin qızı Xurşidbanu Natəvanın qarğış etdiyi bir erməni tacirin nəsli kəsilir – burada tarixiliklə mifoloji təsəvvür (qarğışın tutması inancı) birləşir və Natəvanın adı

əfsanəviləşir. “Xızır İlyas və yoxsul qadın” rəvayətində isə əfsanəvi Xızır obrazı kasıb bir ailəyə qonaq gələrək onların qapısını ruzi-bərəkətlə açır; bu rəvayətin Qarabağ variantında hadisə Ağdam yaxınlığındakı Pirçinar adlı yerdə cərəyan edir və həmin yer o vaxtdan müqəddəs pir kimi tanınır. Göründüyü kimi, mifoloji rəvayətlərdə də çox zaman konkret məkan (dağ, göl, pir, ağac və s.) iştirak edir və bununla da toponim mifik mətnə daxil olur. Belə mətnlər inanc, mərasim və etiqadlarla sıx əlaqəli olub xalqın dünyagörüşünü əks etdirir.

3. Tarixi və qəhrəmanlıq rəvayətləri: Folklorumuzda real tarixi hadisələr və şəxslərlə bağlı rəvayətlər xüsusi yer tutur. Qərbi Azərbaycandan köçkün düşmüş soydaşlarımızın yaddaşında 1905-ci il, 1918-ci il erməni-müsəlman toqquşmaları, 1948-53 və 1988-ci illər deportasiyaları barədə xeyli xatirə-rəvayət qorunur. Bu rəvayətlər xalq dilində danışılan “tarixin canlı səhifələri” kimidir. Məsələn, 1918-ci ildə Göyçə mahalının Böyük Gəncəli kəndində erməni silahlı dəstələrinin törətdiyi qırğın haqqında xalq arasında yayılan bir rəvayətdə deyilir ki, kəndin igidləri müqəddəs Ocaq daşının üstündə and içərək axıracan döyüşüblər və şəhid olarkən “Vətən sağ olsun!” söyləyiblər. Həmin ocaq daşı sonralar ziyarət yerinə çevrilib və rəvayətə görə, daşın qan hopmuş rəngi hələ də itmir. Qarabağ bölgəsində isə Cavanşir qalası (indiki Tərtər rayonu ərazisindəki Göytəpə yaxınlarında) haqqında bir xalq rəvayəti var: VII əsrdə ərəb işğalları zamanı Cavanşir qalasını alınmaz edən məhz xalqın birliyidir – rəvayətdə deyilir ki, qala mühasirədə ikən bütün Qarabağ elatları qalaya ərzaq çatdırmaq üçün səfərbər olub, hər axşam əl-ələ verib qaranlıqda ərzaq daşıyıblar. Bu hekayə həm tarixdəki Alban knyazı Cavanşirin mübarizəsini tərənnüm edir, həm də həmin qalanın adının xatirəsini yaşadır. Tarixi rəvayətlərin bəziləri Qarabağ müharibəsi dövrünə aid canlı şahidlərin dilindən çıxan hekayətlərdir – məsələn, “Çarıklı körpü əfsanəsi”ndə 1992-ci ildə Laçın rayonundan köç zamanı bir ananın körpəsinin çarığını düşmən gülləsindən qorumaq üçün necə sinəsinə sıxdığı və bu əsnada şəhid olduğu təsirli şəkildə nəql edilir. Bu cür rəvayətlər ən yeni tarixin folklor yaddaşına çevrilmiş nümunələridir. Tarixi-qəhrəmanlıq rəvayətlərinin məzmun xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, burada real məkan və şəxs adları qorunur, bəzən üzərinə möcüzəvi çalarlar əlavə olunur, lakin əsas məqsəd tarixi həqiqəti və vətənpərvərlik ruhunu gələcək nəsillərə ötürməkdir (Qərbi Azərbaycan folkloru. II cild. 2023: 414).

4. Lirik-epik dastan rəvayətləri: Qərbi Azərbaycan və Qarabağın aşıq mühitinə aid rəvayət-xatirələr də mövcuddur. Məsələn, Göyçə aşıq məktəbinin banisi sayılan Aşıq Ələsgər haqqında Qərbi Azərbaycanlılar arasında dolaşan hekayələrdə onun Göyçə gölünün ruhu ilə söhbəti, göldən ilham alması kimi motivlər yer alır. Qarabağda Xan Şuşinskinin gəncliyində Xarıbülbül çiçəyi bitən qayalıqlarda məşq etməsi barədə hekayətlər danışılır ki, bu da musiqi folkloru ilə məkanın əlaqəsini göstərir. Belə lirik rəvayətlərdə toponimlər bir növ *bədii-fəlsəfi fon* yaradır: Göyçə gölü aşığın ilham mənbəyidir, Şuşa dağları xanəndənin səs tellərini möhkəmlədən məktəbdir və s. Bu tip mətnlər çox vaxt yazıya alınmasa da, şifahi ənənədə yaşamış, ədəbiyyatda isə xatirə və ya povest şəklində yer almışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Qərbi Azərbaycan folklorunda Oğuz türk mühitinin izləri güclüdür – oğuznamə motivləri, Dədə Qorqud süjetləri ilə səsləşən əfsanələr çoxdur. Qarabağ folkloru da ümumtürk epos ənənəsinə bağlıdır, lakin bununla yanaşı İslam dövrü motivləri (məsələn, Xızır İlyas, Məhərrəmliklə bağlı inanclar və s.) da əhəmiyyətli yer tutur. Hər iki bölgənin rəvayət dünyası bütövlükdə milli düşüncənin və epik təfəkkürün məhsulu olaraq, *ənənəvi türk dünyagörüşünü* əks etdirmə gücünə malikdir. Bu rəvayətlərin təsnifatı onların mövzusuna görə aparılsa da, çox zaman bir rəvayətdə bir neçə mövzu qatı birləşə bilir. Məsələn, həm toponimin izahı verilir, həm də bir mənəvi dəyər təbliğ olunur; yaxud həm tarixi hadisə danışılır, həm də onun ətrafında möcüzəvi çalar qurulur. Bu, folklor düşüncəsinin sintez xarakterini göstərir. Əsas olan budur ki, Qərbi Azərbaycan və Qarabağdan toplanmış bütün bu əfsanə və rəvayətlər ümumi mədəni yaddaşımızı təşkil edir və bir-birini tamamlayır.

Azərbaycan xalqının əsrlər boyu formalaşdırdığı tarixi-mədəni yaddaşın mühüm bir hissəsi coğrafi adlar vasitəsilə nəsildən-nəslə ötürülmüşdür. Toponimlər təkcə xəritədəki adlar deyil, həm də xalqın kollektiv yaddaşının daşıyıcılarıdır. Xüsusən də öz dədə-baba yurdlarından didərgin düşmüş Qərbi azərbaycanlılar və qarabağlılar üçün o yerlərin adı belə bir yaddaş kodudur. 1988-ci ildən sonra Qərbi Azərbaycandan (indiki Ermənistan ərazisindən) çıxarılmış on minlərlə soydaşımız Azərbaycan Respublikasının müxtəlif bölgələrinə səpələndilər. Lakin aradan onilliklər keçməsinə baxmayaraq, onlar ata-baba torpaqlarının adlarını unutmamış, hər fürsətdə dilə gətirmiş, uşaqlarına bu yerlər barədə danışmışlar. Folklor ekspedisiyaları zamanı qeydə alınmış materiallar da təsdiqləyir ki, qaçqın soydaşlarımız hətta yuxularında belə doğma kəndlərini, obalarını görür, oraları ziyarət etdiklərini xəyal edirlər. Bu, toponimlərin insanın mənəvi yaddaşındakı rolunu bariz şəkildə göstərir. Məsələn, İrəvandan olan bir qaçqın xanım müsahibə zamanı söyləmişdir ki, “hər səhər gözümü açanda bir anlığa özümü Əmircan (İrəvan yaxınlığında kənd) bağlarında sanıram, sonra yadıma düşür ki, mən buralardayam, qəlbim parçalanır” – burada vətəndən ayrı düşmüş insan üçün yer adının sadalanması dərhal yaddaşda bütöv bir mənzərə canlandırır (Qərbi Azərbaycan folkloru. III. 2024: 310).

Toponimlərin tarixi yaddaşda rolunu anlamaq üçün folklor mətnlərinə nəzər yetirsək, görərik ki, bir çox əfsanə və rəvayətdə adların ötürdüyü semantik yük məhz milli kimlik kontekstində dəyərləndirilir. Qərbi Azərbaycan ərazisində yaranmış türk mənşəli toponimlərin hər biri bizim yazılmamış tariximizin səhifələridir. Folklor söyləyiciləri bəzən bir yer adı haqqında rəvayət danışarkən həmin yerdə keçmişdə yaşayan tayfaların, baş verən hadisələrin də bilgisini verirlər. Məsələn, Vedibasar mahalından toplanmış “Qızılvəng əfsanəsi”ndə

həm toponimin mənası izah olunur (qızıl rəngli monastır divarlarına görə kəndə Qızılvəng deyilib), həm orada yaşamış qədim türk tayfası (qıpçaqlar) xatırlanır, həm də zamanla həmin monastırın ermənilər tərəfindən sahiblənildiyi qeyd olunur. Bu əfsanə açıq-aşkar şəkildə tarixi yaddaşı qorumağa xidmət edir – yəni mesaj verir ki, oradakı maddi abidələr belə əslində türk xalqının tarixidir, sonradan "yadlar" onu mənimsəməyə çalışıb. Xalqımız "daşlara yazılmış yaddaş" anlayışını işlədərək vurğulayır ki, tarix boyu yadellilər bizim torpaqlardakı maddi-mənəvi izlərimizi silməyə cəhd etsələr də, tam uğur əldə edə bilməmişlər. Doğrudan da, Qərbi Azərbaycanda yüzillər ərzində ucaldılmış məscidlər, körpülər, karvansaralar, qəbirüstü qoç heykəlləri, pirlər və digər abidələrin böyük qismi dağıdılsa da, qalanları belə öz varlığı ilə danışır. Eyni qaydada, yer adları da bir növ "danışan abidə"dir – dili bilən üçün həmin ad çox mətləblər söyləyir.

Folklor toponimikasının tarixi yaddaşdakı rolunu izah edərkən "mədəni yaddaşın dil ilə kodlaşdırılması" konsepsiyasını xüsusi qeyd etməliyik. Hər bir toponim, xüsusilə də əfsanə və rəvayət içində yaşamış toponim, özündə çoxqatlı informasiyanı saxlayır. Bu informasiyanın bir qatı dilçidir – yəni sözün leksik mənası, etimologiyası; digər qatı isə mədəni-tarixi kontekstdir – yəni o yerin xalq üçün nəyi ifadə etdiyi. Məsələn, "Göyçə" dedikdə təkcə mavi göl nəzərdə tutulmur, eyni zamanda o göl ətrafında minillərlə qurulmuş türk mədəniyyəti, aşıq mühiti, balıqçılıq ənənəsi, Qərbi Azərbaycanın itirilməz bir parçası anlaşılır. **"Şuşa"** adı sadəcə bir şəhəri yox, bütöv bir mədəniyyət paytaxtını – xanəndələri, sənətkarları, Qarabağın incisini – simvolizə edir. **"Zəngəzur"** deyiləndə ağıla həm coğrafi dağ silsiləsi, həm də tarixi bir bölgə, igid Zəngəzur türklərinin vətəni gəlir. Deməli, toponimlər dilimizdə adi söz kimi işlənsə də, əslində kollektiv şüurda bir işarə sistemi kimi çıxış edir və xalqın tarixi-mədəni təcrübəsini kodlaşdırır. Bu baxımdan, toponimlər folklor vasitəsilə ötürülən "parol"lardır – hər nəsil bu parolu açaraq öz kimliyini xatırlayır və möhkəmləndirir.

Bir mühüm məqam da ondan ibarətdir ki, Qərbi Azərbaycan və Qarabağ toponimləri təkcə azərbaycanlıların deyil, ümumtürk tarixi yaddaşının bir parçasıdır. Misal üçün, Göyçə adı təkcə bizim lokal yaddaşımızda deyil, türk dünyasının klassik eposunda – "Kitabi-Dədə Qorqud"da da keçir. Dədə Qorqud boylarında "Göygöl" (Göyçə) Oğuz igidlərinin at oynatdığı məkan kimi xatırlanır. Bu fakt həmin toponimin artıq orta əsrlərdə belə türk epik düşüncəsinə işlək olduğunu, yəni ortaq yaddaş kodu olduğunu göstərir. Eynilə, Qarabağ adı da "qara bağ" mənasında bir çox türkdilli xalqlar üçün bərəkətli yurd anlamı daşıyır. Belə ki, "Qarabağ" adlı yerlərə Anadolu türklərinin, türkmənlərin folklorunda da rast gəlinir – bu adın uğur, bolluq rəmzi kimi dəyərləndirilməsi ümumtürk mədəni kontekstində ortaq məqamdır. Bütün bunlar göstərir ki, toponimlər həm lokal (yerli), həm də makro (ümummilli) yaddaşın qovşağında dayanır. Onların qorunması, öyrənilməsi təkcə filoloji və ya coğrafi məsələ deyil, eyni zamanda milli kimliyin mühüm tərkib hissəsinin – mədəni yaddaşın – qorunması deməkdir.

Tarix boyunca müxtəlif imperiyalar və rejimlər işğal etdikləri və ya tabe etdikləri ərazilərdə yer adlarını dəyişdirməklə oranın identikliyini silməyə çalışıblar. XX əsrdə Qərbi Azərbaycan torpaqlarında erməni millətçilərinin həyata keçirdiyi *yadlaşdırma (ermənileşdirmə) siyasəti* bunun bariz nümunəsidir. Sovet hakimiyyəti dövründə, xüsusən 1930-cu illərdən etibarən Ermənistan SSR rəhbərliyi bölgənin tarixi türk adlarını ermənicələşdirmək üçün sistemli tədbirlər həyata keçirirdi. Bu, iki cür aparılırdı: birincisi, mövcud türk toponimlərinin erməni dilinə tərcümə edilməsi, ikincisi isə onların müxtəlif erməni tarixi şəxsiyyətlərinin, "məşhurlarının" adı ilə əvəzlənməsi. Məsələn, Basarkeçər rayonu 1978-ci ildə rəsmi sənədlərdə Vardenis adlandırıldı, Kəsəmən kəndinin adı Bahar olaraq dəyişdirildi. Göyçə gölünün adı qeyd olunduğu kimi "Sevan"a çevrildi; Zəngibasar mahalı Masis (Ağrı dağına istinadən), Vedibasar Ararat rayonu adlandırıldı və s. Bəzi hallarda türk mənşəli adları tamamilə tərcümə edir, məsələn, Ağkilisə toponimini ermənicə eyni mənalı "Spitak Vank" qoyurdular (hər iki dildə "ağ kilsə" deməkdir). Bəzi hallarda isə tamamilə başqa ad verirdilər, məsələn, İrəvan şəhərinin içərisindəki məhəllə adlarını dəyişdirib erməni feodallarının adlarını qoyurdular. Bu addəyişdirmə siyasətinin məqsədi yerlərdəki türk izlərini silmək, gələcək nəsillərin yaddaşından çıxarmaq idi.

Lakin xalq yaddaşı bu cür inzibati dəyişiklikləri asanlıqla qəbul etmir. Qərbi azərbaycanlılar rəsmi addəyişmələrə rəğmən doğulduqları yerləri əsil adı ilə çağırmağa davam etmişlər. Məsələn, pasportunda "Vardenis rayonu" yazılan bir köçkün "mən Basarkeçərliyəm" deməkdən imtina etməmişdir. Bu, toponimlərin milli kimlik üçün nə qədər həssas məqam olduğunu göstərir. Toponim dəyişdirmə siyasəti nəticəsində gənc nəsil rəsmi xəritələrdə yeni adları görsə də, ailə içində, folklor daşıyıcılarının dilində köhnə adları eşidir və öyrənir. Beləliklə, folklor yenə də mühüm bir funksiyanı – *alternativ yaddaş* funksiyasını yerinə yetirir. Məsələn, 1990-cı illərdə Ermənistan məktəblərində "Sevan" kimi öyrədilən gölün adı Azərbaycan məktəblilərinə nağıl və rəvayətlərdə "Göyçə" kimi danışılırdı. Bu alternativ yaddaş olmasaydı, bəlkə də gənc nəsil Göyçə adını unutmuş olardı. Halbuki bu gün Ermənistanda Sevan desən də, hər bir Azərbaycanlı üçün orası Göyçədir. Yaxud, Sovet dövründə xəritələrdə Mehri yazılan şəhəri bizim insanlar Bağarası kimi tanıyırdılar, çünki orada yetmiş il əvvəl Azərbaycanlılar yaşamış və öz bağ-bostanları ilə məşhur idi. Folklorda *"Mehri"* adına, demək olar, rast gəlinməz, amma *"Bağarası"* haqqında atalar sözlərimiz, lətifələrimiz mövcuddur. Bu hal folklor yaddaşının rəsmi yaddaşa qarşı dirənişidir (Qərbi Azərbaycan folkloru. IV. 2025: 204).

Ermənistanın toponim siyasətinin digər bir yönü də ondan ibarət idi ki, yeni adlarla birlikdə saxta tarix uydurulsun. Məsələn, İrəvan şəhərindəki Göy məscidi "fars məscidi" kimi təqdim etməyə cəhd etdilər ki, guya Azərbaycanlılara aid deyil. Keçmiş İrəvan xanlığı ərazisindəki Qarakyilsə adlı qədim alban məbədini "erməni

kilsəsi" kimi tanıtmağa çalışdılar. Lakin Azərbaycan alimləri, tarixçiləri və folklorşünasları bu yalanları ifşa edən tədqiqatlarla çıxış etdilər. 2022-ci ildə yaradılmış Qərbi Azərbaycan İcmasının konsepsiyasında da tarixi toponimlərin bərpası əsas vəzifələrdən biri kimi qoyulub. Prezident İlham Əliyev çıxışlarının birində vurğulayıb ki, Qərbi Azərbaycana Qayıdış konsepsiyasının tərkib hissəsi oradakı tarixi-coğrafi adlarımızın bərpasıdır və biz buna nail olacağıq. Artıq Azərbaycanın rəsmi xəritalarında indiki Ermənistan ərazisindəki əsas yer adları orijinal adları ilə qeyd olunur (məsələn, Yerevan yanında "İrəvan", Lake Sevan yanında "Göyçə gölü" də yazılır). Bu, təkcə siyasi addım deyil, eyni zamanda mədəni ədalətin bərpasıdır.

Toponimlərin mədəni əhəmiyyəti, xüsusən də yadlaşdırma siyasəti fonunda daha da qabarıq görünür. Əgər hər hansı bir coğrafi adı dəyişdirmək uğrunda bu qədər mübarizə gedirsə, deməli, o adda bir *ruh* var. O ruh xalqın ruhudur. Əziz Ələkbərli haqlı olaraq qeyd edir ki, Qərbi Azərbaycanda milli kimliyimizi sübut edən əsas amillərdən biri oradakı toponimlər və onlarla bağlı saysız-hesabsız folklor nümunələridir – azərbaycanlılar minillər boyu bu torpaqlarda dastanlar, əfsanələr yaratmış, lakin ermənilərin həmin torpaqlarla bağlı belə folklor yaradıcılığı yoxdur. Yəni "yer adları" xalqın torpağa aidliyinin ən güclü göstəricisidir – sən orada yaşamış olmasaydın, o torpağın dilində mahnı qoşub nağıl uydurmazdın. Ermənilərin Qərbi Azərbaycandakı yer adlarını dəyişdirmək cəhdləri də elə bu həqiqətdən doğan qorxularından irəli gəlir: əsil ad qaldıqca, əsil sahiblərini xatırladır. Bu mənada, bizim borcumuz tarixi adlarımızı yaşatmaq, bərpa etmək və elmi dövriyyəyə qaytarmaqdır. Folklor materiallarının təhlili də bu işdə əsaslı zəmin yaradır. Belə ki, məhz müqayisəli folklor təhlili vasitəsilə biz bir çox toponimin türk mənşəli olduğunu, erməni dilinə sonradan uyğunlaşdırıldığını sübut edə bilirik; yaxud bəzi yerlərin əvvəlki adlarını yenidən üzə çıxarırıq. Məsələn, Zəngəzur dağlarının bəzi zirvələrinin qədim adları (Qaranquş dağı, Şəhid dağı və s.) yalnız qocaların dilindən eşidilən əfsanələrdə qalıb – həmin əfsanələrin yazıya alınması ilə o adlar elmi dövriyyəyə girir və itməkdən xilas olur.

Nəticə. Aparılan müqayisəli-tipoloji təhlil nəticəsində bu qənaətə gəlinir ki, Qərbi Azərbaycan və Qarabağ bölgələrinin əfsanə və rəvayətlərindəki toponimlər vahid Azərbaycan-Türk tarixi-mədəni irsinin parçasıdır və həmin torpaqlarda türk mənşəli xalqın əsrlər boyu yaşayıb yaratdığının danılmaz sübutudur. Hər iki regionun folklor toponimiyasında ortaq qanunauyğunluqlar aşkarlanmışdır: toponimlərin mənşə etibarilə böyük əksəriyyəti türk dillərinə bağlıdır; onların semantik çalarları və daşıdığı simvolik funksiyalar bir-birinə çox bənzəyir; əfsanə və rəvayət süjetləri arasında ciddi paralellər mövcuddur. Bu ortaq cəhətlər həm maddi, həm də mənəvi mədəniyyət elementlərinin – adət-ənənələrin, inancların, gündəlik məişət tərzinin – eyniliyindən qaynaqlanır. Başqa sözlə, Göyçə gölündən Cıdır düzünə qədər, Zəngəzur dağlarından Şuşa qalasına qədər bütün bu coğrafiyada formalaşan yer adları vahid bir xalqın yaratdığı dəyərlərin coğrafi ifadəsidir. Toponimlər xalqın tarixini, etnik kimliyini və əraziyə bağlılığını dilə gətirən canlı şahidlərdir. Folklor isə bu şahidlərin səsini bizə çatdıran vasitədir.

Tədqiqat sübut edir ki, Qərbi Azərbaycan və Qarabağ toponimləri yüzillər boyu formalaşmış zəngin maddi və mənəvi irsimizin möhürüdür. Bu möhür nə qədər silinməyə çalışılsa da, folklor yaddaşı sayəsində qorunub saxlanılmışdır. Müqayisəli folklor təhlili bizə imkan verir ki, yadlaşdırma siyasəti nəticəsində rəsmi istifadədən çıxarılmış bir çox tarixi yer adını elmi əsaslarla bərpa edək və onları yenidən öz adına qovuşduraq. Bu, təkcə elmi-nəzəri əhəmiyyət kəsb etmir, eyni zamanda milli-mənəvi borcumuzdur. Məruzə boyu gəldiyimiz nəticə ondan ibarətdir ki, toponimlər millətin coğrafi vicdanına həkk olunmuş tarix kitabıdır. Bu kitabın səhifələrini əfsanələr, rəvayətlər yazır və hər bir səhifə bizə pıçıldayır: "Bu torpaq sizin yurdunuz idi, yurdunuzdur və yurdunuz olacaq." Bu səsə sahib çıxmaq isə elm insanlarından tutmuş sadə vətəndaşa qədər hər birimizin işidir – toponimlərimizi doğru tələffüz etmək, öyrənmək, təbliğ etmək və gələcək nəsillərə çatdırmaq. Folklor bazasında aparılan bu cür tədqiqatlar sayəsində milli-mənəvi yaddaşımız daha da möhkəmlənəcək, itirilmiş torpaqlarımızla mənəvi bağımız güclənəcəkdir.

QAYNAQLAR

Atakişiyeva, H. (2025). Qərbi Azərbaycanın tarixi, mədəniyyəti, folkloru, abidələri, toponimləri. İcma.az

Ələkbərli, Ə. (2023). "Bu coğrafiyada hay dilində adlar mövcud olmayıb". Musavat.biz

Qarabağ: folklor da bir tarixdir. (2012). I kitab. Bakı: 396 s.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir. (2012). II kitab. Bakı: 396 s.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir. (2012). III kitab. Bakı: 468s.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir. (2013). IV kitab. Bakı: 459s.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir. (2013). V kitab. Bakı: 454 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild. Bakı: Elm və təhsil. 400 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). II cild. Bakı: Elm və təhsil. 414 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III kitab. Bakı: Elm. 416 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). IV cild. Bakı: Elm və təhsil. 416 s.

İlhamə QƏSƏBOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
ilhame92@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0002-7419-9182

NÖVRƏS İMANIN POETİKASINDA MİFOLOJİ MOTİVLƏR VƏ SİMVOLİZM

Summary. Mythological motifs and symbolic thinking occupy a central place in the poetics of Növrəs İman. Although the poet's oeuvre remains rooted in the classical traditions of Azerbaijani ashug art, his use of mythological imagery introduces a metaphysical dimension into his poetry. Within Növrəs İman's system of images, symbolic interrelations between the human being, nature, and divine forces are constructed, thereby synthesizing ancient folkloric foundations with modern poetic thought. The semantic multilayeredness of his imagery, the richness of metaphors, and the system of symbolic codes employed in his works draw scholarly attention from a theoretical perspective. Determining the function of mythological motifs and symbolism in Növrəs İman's creativity, as well as revealing their impact on the poetic structure and ideological-content dimension, constitutes the primary aim of this study.

An examination of the interaction between innovative and traditional elements in Növrəs İman's poetics from a theoretical perspective reveals his distinctive position in the historical development of ashug art. In his oeuvre, the preservation of classical ashug traditions, alongside the nature of innovations introduced into the poetic system, can be clearly observed.

By identifying the structural, thematic, and stylistic features of his poetry, the study seeks to elucidate the equilibrium established between tradition and modernity. The poet's approach to genres such as *qoşma*, *gəraylı*, and *təcnis*, his experiments within the syllabic meter, and the semantic expansion observed in his imagery constitute key objects of analysis.

Furthermore, the synthesis of archaic and contemporary elements in his linguistic poetics, the intensification of metaphorical layers, and the emotional–intellectual mode of expression also receive scholarly consideration. The simultaneous presence of deep folkloric roots and emerging poetic codes in Növrəs İman's creative system reveals the formation of a dual poetic model–both traditional and innovative. While preserving the ashug tradition, Növrəs İman expands the boundaries of genre and style through his distinctive artistic cognition, guiding poetic thought toward new directions.

Mythological motifs occupy a broad and systematic place in his poetics. His oeuvre embodies the poetic representation of the Turkic mythological worldview. Rather than merely reproducing myths, the poet reinterprets them artistically, harmonizing them with modern aesthetics and generating new layers of meaning. In this regard, Növrəs İman's poetic legacy represents a significant stage in the line of Azerbaijani folklore and ashug creativity, providing rich material for the study of mythopoetics.

Key words: Növrəs İman, tradition, innovation, symbolism, mythological motifs

Giriş. Növrəs İmanın poetik dünyagörüşündə mifoloji motivlər və simvolik düşüncə aparıcı mövqeyə malikdir. Şairin yaradıcılığı Azərbaycan aşıq poeziyasının klassik ənənələri ilə sıx şəkildə bağlı olsa da, mifoloji obrazlardan istifadəsi onun şeirlərinə metafizik dərinlik və fəlsəfi çoxqatlılıq qazandırır. Növrəs İman obrazlar sistemində insan, təbiət və ilahi başlanğıc arasında simvolik münasibətlər formalaşdıraraq, qədim folklor təbəqələrini müasir poetik təfəkkürlə üzvi şəkildə sintez edir. Onun poeziyasında obrazların semantik çoxmənalılığı, metaforik zənginliyi və simvolik kodların fəallığı elmi-nəzəri baxımdan xüsusi diqqət doğurur. Bu baxımdan Növrəs İmanın yaradıcılığında mifoloji motivlərin və simvolizmin funksional rolunun müəyyənləşdirilməsi, onların poetik struktur və ideya-məzmun sisteminə təsirinin açılması aktual elmi problem olaraq qalır.

Azərbaycan aşıq sənətinin tarixi inkişaf xəttində şairin özünəməxsus yeri vardır. Növrəs İman poeziyasının struktur, məzmun və üslub xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsi nəticəsində ənənə ilə modernlik arasında yaranmış tarazlıq var. Növrəs İmanın dil poetikasında arxaik və müasir dil ünsürlərinin sintezi, metaforik qatın güclənməsi, emosional-intellektual ifadə imkanları çoxdur. Şairin yaradıcılığında folklor köklərinə sədaqət və eyni zamanda yeni poetik düşüncə kodlarının formalaşması onun ədəbi sistemində ikili, həm ənənəvi, həm də yenilikçi- poetik modelin meydana gəldiyini göstərir.

Qara Namazov yazır ki, "İman aşıq şeirinin daha çox qoşma, təcnis, müxəmməs, qoşma-bayatı, təcnis-bayatı şəkillərindən istifadə edərək çox dəyərli və kamil ustadnamələr, gözəlləmələr, qıfılbəndlər yaratmışdır" (Namazov, 2013: 440). Azərbaycan aşıq sənətinin ümumi mənzərəsinə diqqət yetirdikdə, xüsusi məharət və istedad tələb edən bağlama, qıfılbənd, müəmma və deyişmələrin çox hissəsinin Göyçə mühitində yaradıldığı məlum olur. Təcnisin yeni çalarlarla zənginləşdirilməsində də Göyçə aşıq mühitinin xidmətləri böyükdür. Aşıq Alı, Aşıq Ələsgər, Növrəs İman kimi qüdrətli sənətkarlar bütövlükdə aşıq şeirinin bədii-üslubi və formal-texniki hüdudlarını ciddi keyfiyyət dəyişiklikləri hesabına genişləndirmişdir (Qasımlı, 1996: 174). Növrəs İman aşıq poeziyasında ənənəni qorumaqla kifayətlənməyən, eyni zamanda özünəməxsus bədii idrak tərzi ilə janr və üslub sərhədlərini genişləndirən, poetik təfəkkürü yeni istiqamətlərə yönəldən yaradıcı sənətkardır. Onun poetikasında mifoloji motivlər geniş və sistemli şəkildə təmsil olunur. Növrəs İmanın yaradıcılığı türk mifoloji

dünya modelinin poetik ifadəsi kimi səciyyələndirilə bilər. Şair mifoloji süjet və obrazları sadəcə təkrarlamır, onları yenidən bədii şərhə cəlb edir, müasir estetik meyarlarla uzlaşdırır və yeni məna qatları formalaşdırır. Bu baxımdan Növrəs İmanın poetik irsi Azərbaycan folklor–ədəbiyyat xəttində mühüm mərhələ təşkil etməklə yanaşı, mifoloji poetikanın elmi tədqiqi üçün zəngin material təqdim edir.

Növrəs İman Azərbaycan aşıq poeziyasında mifoloji motivlərdən və simvolizmdən ən uğurlu şəkildə istifadə edən sənətkarlardandır. Onun poetikasında ənənə və yenilik, folklor və müasir poetik düşüncə qarşılıqlı və dinamik şəkildədir. Aşıq şeirində mifoloji motivlərin işlədilməsi çoxqatlı semantik strukturlar yaradır, simvolizm isə obrazların metafizik və fəlsəfi dərinlikdə təhlilini mümkün edir.

Növrəs İman XX əsrin ikinci yarısında Azərbaycan aşıq mühitində yetişmiş, ənənəvi saz–söz mühitinə bağlı olmasına baxmayaraq, müasir poetik təfəkkür elementlərini də yaradıcılığına daxil etmişdir. Onun yaradıcılığı ənənəvi janrlar (qoşma, gəraylı, təcnis) ilə zənginləşmiş, şeir obrazları həm folklor köklərinə, həm də simvolik və metaforik yeniliklərə əsaslanmışdır. Klassik aşıq məktəbləri ilə əlaqə, şifahi poeziya ənənəsi və Türk dünyası aşıq ənənəsi və folklor kökləri Növrəs İman yaradıcılığının əsasını təşkil edir.

Həm klassik, həm də müasir aşıqların da yaradıcılığında rast gəlmədiyimiz bir səviyyədə kədər Növrəs İman poeziyasında mənəvi dəyər səviyyəsinə qalxıb. Növrəs İmanın mənəvi tənhalığı onun yaşadığı zəmanə ilə daxili mənəvi dünyasının ziddiyyətindən tutmuş, ətrafdakılar tərəfindən anlaşılmamasına qədər, təsəvvüfi kədərin dəlilik hesab edilməsinə qədər müxtəlif səbəblərlə şərtlənirdi. Tapılmaz dərmanım, dərdə qalmışam, Bitişməz ciyərim, para-paradır, həmişə yas tutub, ağla İmana, bivəfa dünyada olmadım bidar və kimi ifadələr onun kədərini açıq-aşkar göstərmiş olur.

Bəlkə də, Növrəs İmanın əksər şeirlərini həm öz müasirlərinə, həm də gələcək nəsillərə ünvanlanmış göz yaşları ilə yazılmış namə hesab etmək olar. Şair bu naməni oxuyub onun dərdindən hali olanları, onu anlayanları, dərdinə həmdərd ola bilənləri ağlamağa səsləməklə mənəvi tənhalıq girdabında qaldığını bildirir. Bu kədər bəzən dərin sosial-ictimai məzmun kəsb edir, bəzən sufi qəmi kimi özünü göstərir, bəzən də gözəlin və ya vətənin ayrılığından doğan hicran əzabı kimi faktlaşır. Bizə görə, Növrəs İman poeziyasının əsasında təsəvvüf dünyagörüşü dayandığından ümumi məzmun planında intellektual-fəlsəfi məzmun bu kədəri daha da qabarıqlaşdırır. Növrəs İmanın yaradıcılığının ümumi ideya istiqamətlərindən, məzmun xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən bir məsələni də xüsusi qeyd etmək lazımdır. Bu da onun poeziyasının əsasını təşkil edən dini-təsəvvüfi lirikanın özünün daxili semantik strukturudur. "O dini elmlərə kifayət qədər bələd olmuşdur. Bədii və tarixi kitabları mütaliə yolu ilə zəngin bilik əldə etmişdir" (Ozan-Aşıq Ensklopediyası, 2020: 195).

Mifoloji motivlər Növrəs İman poetikasında daha qabarıqdır. Növrəs İmanın şeirlərində insan-təbiət qarşılıqlı əlaqəsi mifoloji təfəkkürlə qurulur. Təbiət yalnız dekorativ fon deyil, həm də obrazların daxili mənasını, ilahi qüvvələrin təsirini daşıyır.

Bir neçə yüz illik aşıq poeziyasının və Göyçə aşıq mühitinin zəngin ənənələri əsasında pərvəriş tapan Növrəs İman poeziyası mövzu baxımından son dərəcə rəngarəngdir. Aşıq poeziyasının ənənəvi mövzu istiqamətləri içərisində təbiət lirikası Növrəs İman poeziyasında yox dərəcəsindədir. Aşığın ayrıca olaraq təbiət mövzusuna həsr olunmuş "Dağlar" rədifli bir qoşması məlumdur.

Zimistan dolanıb, bahar çatanda
Al-yaşıl geyinib, bar olan dağlar.
Şəqayıq, nərgizli, gül bənövşəli,
Süsəni, sünbüllü var olan dağlar.

Xoş fəsilin bahardır, ağır el gəlir,
Açılıb qönçədən lalə, gül gəlir.
Könül, qəmgin olma, əhli-dil gəlir,
Sinəsində aşna, yar olan dağlar.

Bəzənirsən, dağlar, nə gözəl, göyçək,
Çağırır bir-birin qərənfil, çiçək,
Sədrində seyr edir top qara birçək,
Bələnib qumaşa car olan dağlar.

Dağlar ideal insan obrazı kimi təqdim olunur. Dağlar da insan kimi danışır, hiss edir, sədaqət göstərir:

Baharla eylədin əhdinə vəfa,
İman da sinəndə sürdü çox səfa.
Zimistan gələndə çəkirsən cəfa,
Üç ay qışda başı qar olan dağlar (Növrəs, 2004: 33-34)

Növrəs İman şeirlərində bahar-sevinc, ümid, zimistan-çətinlik, dərd, sınaq, qar-ağırlıq, səbr yükü, dağ isə-möhkəmlik, iman, vüqar metaforasıdır. Təbiət gözəlliyini, insanın mənəvi dünyasını, iman, sədaqət və dözümü ifadə edir.

Bir Tanrı nurudur Hüsnü-kənanın,
Söylə, dərd əhlinə "Varmı dərmanın?"
Növrət iman kimi gəmli cavanın,
Yaralı könlünə yar olan dağlar.

Yaqub Babayev yazır ki: İmanın bizə başqa iki "Dağlar" şeiri məlumdur. Lakin bunların heç biri Zinyət Qaranın dediyi "dağlar" deyil. Çox təəssüf ki, qocalıq indi həmin bayatıları və bir bəndinə misal gətirdiyimiz şeiri Zinyət Qarının yadından çıxarıb (İki ustad, 1996: 6).

Dağlar şeirinin əsas mövzusu təbiət – xüsusilə dağ obrazı üzərindən həyatın dövranı, zamanın dəyişməsi və mənəvi sabitlik ideyasının ifadəsidir. Dağlar burada yalnız coğrafi obyekt kimi deyil, xalq təfəkküründə müqəddəslik, sədaqət, dözüm və əbədilik rəmzi kimi təqdim olunur. Bahar–qış qarşıdurması vasitəsilə həyatın sevinc və əzab mərhələləri poetik şəkildə ümumiləşdirilir.

Növrəs İman yaradıcılığındakı Dağlar şerində əsas ideya ondan ibarətdir ki, təbiətin dəyişkənliyi insan taleyinin aynasıdır; dağlar baharda səxavətli, qışda isə əzabkeş olsa da, öz mahiyyətinə – vüqarına və sədaqətinə sadiq qalır. Burada xüsusilə aşıq yaradıcılığı və klassik Azərbaycan şeirinin təbiət lirikasına xas cizgilər diqqəti cəlb edir. Dağlara müraciət forması və təkrar olunan "dağlar" xitabı şeirin qoşma və gəraylı ruhu ilə səsləşdiyini göstərir. Şeir kompozisiya baxımından ardıcıl və dairəvi quruluşa malikdir: Baharın gəlişi, dağların bəzənməsi təsvir edilərək sanki giriş hissəsidir. Daha sonra baharın ruhi-ictimai canlanma gətirməsi, Dağların estetik gözəlliyi və canlılıq motivi eləcə də Qışın gəlişi ilə çətinlik və dözüm mövzusu ilə tamamlanır. Burada əsasən təbii dövrü bahar–qış paralel olaraq insan taleyini simvolizə edir. Şeirdə aparıcı obraz dağlar olsa da yardımçı obrazlar isə təbiət detallarıdır. Bu detallar: Bahar, zimistan – zaman və həyat mərhələlərinin rəmzi olan Lalə, gül, nərgiz, bənövşə, qərənfil – dirçəliş, gözəllik, sevgi, Qar, cəfa – çətinlik, sınaq, səbir və. sairədir.

Növrəs İman bir dəfə "Dağlar"a şeir yazıb və bu şeiri də antropomorfik şəkildə çox gözəl təqdim edə bilib. Onun dağları "əhdinə vəfa edir", "cəfa çəkir", "sinəsində iman gəzdirir". Bu da təbiətlə insan arasında mənəvi bağlılığı daha da gücləndirmiş olur.

Növrəs İman poeziyasının əsas məzmun spesifikasını müəyyənləşdirən cəhətlərdən biri bu poeziyaya dərin bir kədərin hakim kəsilməsidir. Bu kədər həm həyat faciələrini, həm ictimai gerçəkliyin şairin ruhuna yad olmasını, həm qəriblik həsrətini, həm təsəvvüfi anlamda götürülən ilahi başlanğıcdan ayrılığı özündə birləşdirən, ayrılıqda bunlardan heç biri olmayan, bütövlükdə isə hamısı olan,

İlahi qüvvələr onun şeirlərində metaforik və simvolik qat kimi çıxış edir. Məsələn, "od", "su", "günəş" kimi təbiət elementləri insan ruhu ilə metafizik əlaqədə təqdim olunur.

Aşiq oda qalandı,
Qəlbi aləm dolandı.
O günlərə bağışla,
Cümlə əziz oladı (Növrəs, 2004: 25).

Yaxud:

"Od içrə könlüm yanar, kül olmaz,
Sözüm qılınc kimi çəkər, kəsilməz."

Ənənəvi Azərbaycan mifologiyası ilə Növrəs İmanın yaradıcılığı arasında paralellər mövcuddur:

"Yol gedirəm sora-sora,
Yol mən olur, sora mən olur."
"Saz çalar, ruh dərindən qopar,
Nəfəs alar, ilahi qüvvə olar".

"Yar" - məhəbbət və ilahi ilhamın simvolu, "Yol" - həm həyat yolu, həm də mənəvi sınaq, "Saz"- həm sənət, həm də ruhani ifadə edir. Növrəs İmanın poetikasında simvolizm çoxqatlı funksiya daşıyır. Eyni simvol həm fiziki, həm metafizik mənanı daşıyır. Semantik çoxqatlılıqda isə obrazlar həm ənənəvi, həm də modern interpretasiyaya açıqdır. Növrəs İman mifoloji motivləri klassik folklor təfəkkürü ilə birləşdirərək modern poetik estetikaya inteqrasiya edir. Onun poetikasında ənənəvi janr və forma qorunur, lakin obrazlar sistemində simvolik yenilik və metaforik təfəkkür üstünlük təşkil edir.

Aşağıdakı şeir Növrəs İmanın ilahi və mistik poetikasının tipik nümunəsidir. Növrəs İmanın yaradıcılığında tanrıçılıq motivləri dı özünü göstərir. Növrəs İmanın şeirlərində tanrıçılıq motivləri mifoloji və folklor kökləri ilə əlaqəli şəkildə təqdim olunur, simvolik və metaforik qatlarla zənginləşir.

Ərşi səmavati dövr edib gəzən,
Eyni-dildə o sultanım Əlidir.
Baisi-kün-fəkan, nizamın düzən,
Dolandıran bu cahanım Əlidir.

Mehri-nübüvvətdə qırdı bütləri,
Dağıdıb qoşunu, pozdu səfləri.

Tamaşaya gəldi ol mələkləri,
Kərəm bəhrı, səxakanım Əlidir.

Görmüşəm camalın o kərəmkanın,
Nuri-təcəllanın, yədi-beyzanın.
Deməd mətləbim Novrəs İmanın,
Eşqə salan yazıq canım Əlidir (Növrəs, 2004: 46).

Şeir Əli obrazı ətrafında qurulub və həm dini-mifoloji, həm də metaforik qatlarla zənginləşdirilib. Əli obrazı ilahi sultan, kainatın idarəçisi və metafizik simvol kimi təqdim olunur. Şeir həm tanrıçılıq, həm də ilahi simvolizm motivləri ilə zəngindir. Burada Əli obrazı yalnız tarixi şəxsiyyət deyil, kosmik nizam qoruyucusu, iman və ədalətin təcəssümü, ilahi qüdrətin yer üzündəki daşıyıcısı kimi təcəssüm olunub. Əli obrazı xalq şeirindəki qəhrəman, ilahi və müdrik simvolların sintezidir. Digər şeirə diqqət yetirək:

İsmi-vəsiyyinən vəliyyi-Xuda,
Şiri-pərvərdigar Əlidir, Əli.
Edən bədənləri sərindən cüda,
Sahibi-Zülfüqar Əlidir, Əli.

Gəlibdi mövcuda külli-kainat,
Vəhş ilə, teyr ilə, insan, heyvanat.
Heç kimsədən yoxdu bir zərrə nicat,
Axırda sahibkar Əlidir, Əli.

Gətirən Məhəmməd dinin aşkara,
Tanıdan məxluqu pərvərdigara.
Uçar ruh bədəndən, gedər məzara,
O gündən xəbərdar Əlidir, Əli.

Siratəlmüstəqim, vəzn ilə mizan,
Səqirən, kəbirən şefeyi-üsyan,
Qismi-nari-cəhim, cənnəti-Rizvan,
Onlara xiridar Əlidir, Əli.

Dünyadır - fanidir, üqbadır belə,
Cəmi məxluqatı salıb müşgülə.
İman, sübhü məsa sən gətir dilə,
Dar gündə mədədkar Əlidir, Əli (İman, 2004: 47).

Şeirdə "Zülfüqar" Əli ilə bağlı ənənəvi dini simvol döyüş və ilahi ədalətin simvolu, "Siratəlmüstəqim, vəzn ilə mizan" İslam kosmologiyası: doğru yol və ədalətli ölçü, metafizik simvol, "Cəmi məxluqat" kainat və insanın yaradılışındakı universal elementlər, "Səqirən, kəbirən" isə cəhənnəm və cənnət, dini-mifoloji məqamlardır. Onu da qeyd edək ki, "Şir", "Zülfüqar", "sirat", "mizan" kimi ifadələr çoxqatlı mənalar verir. Əli obrazı isə xalq ədəbiyyatında tanrıçılıq və qoruyucu simvol kimi təqdim olunur.

Nəticə. Növrəs İmanın poetikasında mifoloji motivlər və simvolizm ənənə-yenilik dialektikası çərçivəsində işlənmişdir. Obrazların çoxqatlı funksiyası, metaforik zənginliyi və semantik dərinliyi onun aşıq poeziyasında unikallığını təmin edir. Növrəs İman klassik ənənəyə bağlı qalsa da, simvolik və mifoloji qatları ilə Azərbaycan poetikasına yeni poetik-estetik imkanlar gətirmişdir.

Növrəs İmanın poetikasında qəhrəman obrazı epik ənənələrlə bağlıdır. Sevgilinin uğrunda mübarizə, maneələri aşmaq, çətinlikləri dəf etmək "epik qəhrəman arxetipi" nin davamı kimi təqdim olunur. Şairin lirikasında aşiqin keçdiyi yol epik qəhrəman yolunu xatırladır: ayrılıq sınağı, hicran dağı, eşq meydanı. Bu arxetiplər türk dastan düşüncəsinin təsirini göstərir. Növrəs İmanın şeirində mifoloji obrazlar ideyanı dərinləşdirir, şeir dili obrazlı, rəngarəng və təsirlidir, mifoloji motivlər milli kimliyi qoruyur.

QAYNAQLAR

"Ozan-aşıq ensklopediyası". (2020). (2 cilddə), Aşıqlar Birliyi, Bakı, "Gənclik" nəşriyyatl, II cild, 432 s.
İki ustad. (1996). Miskin Vəli, Növrəs İman, Bakı, Azərnəşr
Qasımlı, M. (1996). Aşıq sənəti. Bakı, Ozan
Namazov, Q. (2013). Ozan-Aşıq sənətinin tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 480 s.
Vəliyev, K. (2011). Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Bakı Universiteti Nəşriyyatı

İlkin RÜSTƏMZADƏ
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
ilkinrustamzade@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0007-5131-2812

QƏRBİ AZƏRBAYCANDA QURBAN ƏNƏNƏSİ[7]

Summary. The Western Azerbaijan attracts with its wealth of interesting ethnographic facts and the tradition of sacrifice belonging to the region is one of them. In the region the types of bloody sacrifices such as the Ismail sacrifice, the intention sacrifice, the thanksgiving sacrifice, the misfortune sacrifice, and the agate sacrifice are found, however bloodless types of sacrifices such as alms and charity are also found. While in the religion Islam the animals such as sheep, goat, calves and camels are accepted as sacrifices, in the Western Azerbaijan the winged birds such as roosters and turkeys are also slaughtered for the purpose of sacrifice. In the villages settled along the Milli valley, there is a tradition called cooking sacrifice, where the sacrificial meat is cooked and distributed to the people. All these facts show that the Western Azerbaijan is one of the regions where ancient sacrificial traditions are preserved. The importance given to the sacrifice is shown by the fact that the sacrificial meat is cooked and distributed to everyone, even the baby in the mother's womb is blessed with it, the houses where the sacrifice is made are cleaned and purified beforehand, and unclean things are not brought into the house.

It shows the importance given to the victim that the sacrificial meat is cooked and distributed to everyone, that even the baby in the womb is given from it, that the sacrificial houses are cleaned and cleaned in advance, that unclean things are not introduced into the House. The traditions of sacrifice in the Western Azerbaijan brought together all the individuals of the community and served to strengthen the spirit of solidarity and unity among them.

Key words: sacrifice tradition, sacrifice "desire", "trouble" sacrifice, cooking sacrifice, bloodless sacrifice, "sajarasi", intention

Xalq arasında qurbana münasibətdə iki fərqli yanaşmanın şahidi oluruq. Dini savadı olan şəxslər adətən islam fiqhindən gələn qurban anlayışından çıxış edir, rəsmi qaydalara uyğun qurban ritualını yerinə yetirirlər, amma sıravi insanlar xalq arasında mövcud olan əski qurban ənənəsinə söykənirlər. Nəticədə qurbanın növünə, onun paylanma şəklinə münasibətdə iki fərqli təfəkkürün, dünyagörüşün toqquşması ilə qarşılaşırıq. Qərbi Azərbaycan qızılbaş inancının hakim olduğu bölgələrdən biridir. Səfəvi dövlətinin əsasını təşkil edən tayfaların bölgədə məskunlaşması, Ərdəbil ocağına bağlı təkyələrin bölgədə fəaliyyət göstərməsi burada qədim qurban kültürünün diri qalmasına səbəb olmuşdur. Bu məqalədə də biz bölgədəki qurban ənənələrindən çıxış edərək qurban mədəniyyəti haqqında aydın təsəvvür yaratmağa çalışacağıq.

Xalq arasında qurban funksiyasına görə iki növə ayrılır: İsmayıl qurbanı və demə qurban (buna niyyət qurbanı da deyilir). İsmayıl qurbanı şəri əsaslarla tənzimlənir və məcburi deyil, imkanı olan şəxslərin qurban kəsməsi vacib sayılır. İsmayıl qurbanı hər kəsin gücündən, imkanından asılıdır. Kiçik buynuzlu heyvanlarda hər adama bir heyvan düşür, amma iri buynuzlu heyvanlarda bir neçə nəfər şərikli bir heyvan alıb qurban kəsə bilir. Qurbanlıq heyvanın əti tərəziyə qoyulmur. Söyləyicilərin dediyinə görə, şərikli qurban alınanda onun əti vaxtilə belə bölünürdü: gözəyarı ət bölündükdən sonra şəriklər öz adlarını bir kağıza yazıb torbanın içinə atır, adlar torbanın içində qarışdırıldıqdan sonra çıxarılıb ətin üstünə qoyulur. Kimə hansı pay düşsə, o da öz payını götürürdü.

İslam dinində qoç, keçi, dana və dəvə qurban kimi qəbul olunur, xoruz, hindtoyuğu kimi qanadlı heyvanlardan qurban kəsilməsi keçərli deyildir. Keçi və qoç ancaq tək alına bilir, dana və dəvə isə yeddi nəfərdən artıq olmamaq şərtilə ortaqlı alınaraq kəsilə bilir. Qurban kəsilən heyvan üçün bəlli şərtlər tələb olunur. Qoyun və ya keçi heyvanı bir yaşını, dana iki, dəvə isə beş yaşını doldurmalıdır. Kəsilən heyvanlar sağlam olmalı, gözlə görünən qüsuru olmamalıdır. Xəstə, zəif, kor və şikəst heyvanlardan qurban olmur. Qurbanı kəsməzdən öncə onun ayaqları, ağzı, burnu, quyruğunun altı yuyulur, ona duz yalatdırılır, sonra su içirdilir. Suyu içdikdən sonra heyvan üzü qibləyə sol tərəfi üstə yerə yatırılır, bıçağa İbrahim peyğəmbərin duası oxunub heyvanın başı kəsilir. Qurban kəsilən zaman bıçağı heyvana göstərmirlər. Heyvanın başı mis teştin içinə tutulur ki, axan qan teştin içinə tökülsün. Qurban kəsən şəxsin qüsullu olması tələb olunur, qurbanı kəsməzdən əvvəl o, qollarını dirsəyə qədər çirməyib əvvəlcə əlini, sonra bıçağı yuyur, sudan üzünə çəkir. Əgər bacarırsa qurban sahibinin özünün kəsməsi məqbuldur, bacarmadığı təqdirdə başqa birisi onun vəkaləti ilə qurbanı kəsə bilir.

Demə qurban mükəlləf olmadığı halda Allah qarşısında boyun alınaraq kəsilən qurbana deyilir (Bardakoğlu, 2002). Demə qurbanın qada qurbanı, şükür qurbanı, cəza qurbanı kimi növləri vardır. *Şükür qurbanı* şükür niyyətinə kəsilir. Kərbəla və Həcc ziyarətindən qayıdanların, əkiz övladı olan şəxslərin kəsdiyi qurbanlar

[7] Qurban ənənələri haqqında təsvir Sabirabad, Bərdə, Yevlax, Göygöl, Bakı və digər bölgələrdə məskunlaşmış qərbi azərbaycanlılardan toplanmış materiallar əsasında hazırlanıb.

bura daxildir. Uluxanlı kənd sakini Zahidə Həsənovanın dediyinə görə, Allah onlara əkiz övlad verdiyi üçün şükür niyyətinə qurban kəsib ətinin hamısını paylamışlar. Yuxarı Şorca kənd sakini Ofeliya Hacıyevanın dediyinə görə, üşaq sünnətli doğulanda da şükür qurbanı kəsərdilər (QAF, 2005: 325).

Cəza qurbanı isə hansısa yasağın çeynənməsi sonucu kəsilən qurbana deyilir. Cəza qurbanı yasağın pozulması nəticəsində gələcək qada-bəlanın qarşısını almağa, bir növ qurban kəsməklə günahları yumağa xidmət edir. Qızılbaş inancında yalan danışmaq böyük günah hesab olunur. İnsana yalnız bir dəfə yalan danışmağa icazə verilir. Əgər söylənilən yalan kiminsə canını qurtaracaqsa, o zaman onu söyləməkdə qəbahət görülmür, amma söylənəndən sonra da Allahın onun günahından keçməsi üçün nəzir verilməsi vacib sayılır. Zəngilanın Sobu kəndində bununla bağlı belə bir xatirə danışılır. Deyilənə görə, Məşədi Behbud Məşhəd ziyarətinə gedəndə İran tərəfdə hansısa kəndlərin birindən keçir. Bir qadın onu bığlı görüb molla zənn edir və ondan uşağı olmayan gəlini üçün dua yazmasını xahiş edir. Məşədi Behbud nə qədər and-aman eləsə də, molla olmadığına qadını inandıra bilmir. Axırda məcbur olub bir kağıza yalandan cızmaqara eləyib nəsə yazır və duanın birini səhər, birini günorta, birini isə axşam suya salıb gəlinə içirməyi məsləhət görür. Ziyarətdən qayıtdıqda həmin qadın gəlini hamilə qaldığı üçün ona bir inək nəzir edir. Məşədi Behbud inəyi elə oradaca kəsdirib paylatdırır, Sobuya qayıtdıqdan sonra yalan danışdığına görə günahının bağışlanması üçün bir qurban da özü kəsir.

Qada qurbanı hansısa xəta-bəlanı sovmaq, hansısa təbii fəlakətin qarşısını almaq məqsədilə kəsilən qurbana deyilir. Qada qurbanı kəsiləndə qurban sahibi ya bir pay özünə götürüb ətin qalan hissəsini paylayır, ya da edilən niyyətdən asılı olaraq ətin hamısını paylaya bilir. Köçbək kənd sakini Əyyub Həşimovun dediyinə görə, İkinci Qarabağ Müharibəsi vaxtı oğlanlarının ikisi də cəbhə bölgəsində idi, onların sağ-salamat qayıdıb gəlmələri üçün kəl kəsəcəyini niyyət etmişdi. Oğlanları cəbhədən qayıtdıqdan sonra həmin heyvanı kəsib ətinin hamısını kənd camaatına paylamışdı.

Qada qurbanının bir növü də müsəllə qurbanıdır, buna xalq arasında el qurbanı da deyilir. Hava quraq keçəndə, güclü yağış yağanda və ya güclü külək əsəndə insanlar gələn qada-bəlanın qarışısını almaq üçün müsəlləyə çıxırdılar. Bizə verilən əksər məlumatlarda müsəllədə ancaq kişilərin iştirak etdiyi deyilir, yalnız Vedi rayon Haxıs kəndindən toplanmış məlumatda qadınların və uşaqların da bu mərasimdə iştirak etdiyi qeyd olunur. Müsəllə üçün adətən kənddən kənara yüksək bir yerə – Biləsuvar rayonu Bağbanlar kəndində (Burada Qərbi Azərbaycanın Vedi rayonundan deportasya olunmuş əhali məskunlaşmışdı) İranla sərhəddə yerləşən Gürzə təpəsinə, Vedi rayon Haxıs kəndində isə Çığırqan dağına çıxılırdı. Müsəllə mollanın iştirakı ilə keçirilirdi. Molla öndə durur, camaat da onun arxasında səf tutub ayət namazı qılırdı. Rükətlərinin sayı çox olduğu üçün ayət namazının qılınması xeyli vaxt aparırdı. Namaz qurtarandan sonra molla dua edir, camaat əllərini göyə qaldırıb Allaha yalvarır, ondan yağış istəyirdi. Dua qurtarandan sonra da qurban kəsilirdi.

Müsəlləyə çıxılan zaman iri buynuzlu heyvan, adətən, dana qurban kəsilirdi. Kənd camaatı müəyyən məbləğdən yığaraq qurbanlıq heyvan alır, qurban kəsərək əti bütün kəndə paylayırdı. Haxıs kənd sakini Telman Hüseynovun dediyinə görə, 41-45-ci illər müharibəsindən sonra bir ili kənddə güclü quraqlıq olur. Həmin il qadınlı-uşaqlı hamı Çığırqan dağında müsəlləyə çıxır. Camaat əllərini göyə qaldırıb Allaha yalvaranda kənd sakini İsmayıl kişi elə hayqırmışdı ki, söyləyicinin dediyinə görə, o səs indi də qulağından getməyib. Aradan bir-iki saat keçməmiş göy guruldamış, güclü yağış yağmağa başlamışdı. Xeyirbəyli kənd sakini Yəhya İbrahimovun dediyinə görə, bir ili Sabirabadda güclü yağış evlərin damını dağıdır, çəpərləri yatırır. Onda məscidin xuddamı Güləhməd kişi müsəlləyə çıxmaq üçün camaatı məscidə toplayır. Heyvan almaq üçün həmin gün müəyyən məbləğdən pul yığılır, ayət namazı qılınır, səhər də qurbanlıq heyvan kəsilib kəndə paylanır. Əli düşərli olması üçün heyvan bəzən seyid nəslindən olan şəxslərə kəsdirilirdi. Əlinin düşərli olduğuna inanıldığı üçün Sərdərabad rayonu Xeyirbəyli kəndində müsəlləyə çıxılan zaman qurbanı kənd sakini Seyid Miriyə kəsdirirdilər.

Qada qurbanının bir növü də *əqiq qurbanıdır*. Əqiq ərəb dilində uşağın başındakı saça verilən addır. Qurban kəsilən gün uşağın saçı qırxıldığı üçün əqiq qurbanı ifadəsi də buradan gəlir. Əqiq islamiyyətdən öncə də ərəblər arasında mövcud olub. Bu qurban islamiyyətdən öncə oğlan uşaqları üçün kəsilirdisə, Məhəmməd peyğəmbər həm oğlan, həm də qız uşaqları üçün kəsilməsini zəruri saymışdır (Atar, 1989). Əqiq qurbanı insanı qada-bəladan, gələcək bədbəxt hadisələrdən sığortalamaq üçün kəsilir. Əqiq qurbanı uşaq doğulandan bir həftə sonra kəsilir, həmin vaxt qurban kəsməyə imkanı olmayanlar isə uşaq həddi-buluğa çatana qədər onu kəsə bilir. Sobu kənd sakini Həsən Hüseynovun dediyinə görə, ilk əqiq qurbanını Məhəmməd peyğəmbər öz nəvəsi üçün kəsib. Yuxuda ona İmam Həsənlə İmam Hüseyn üçün əqiq qurbanı kəsmək tapşırılır. İmam Həsən dünyaya gələndən sonra yeddinci gün peyğəmbər onun saçını qırxır, tükünün ağırlığı qədər qızıl sədəqə verir və əqiq qurbanı kəsir. Qurbanlıq üçün buyrulan hökmlər əqiq qurbanı üçün də keçərlidir. Əqiq qurbanında bir yaşını doldurmuş sağlam qoç kəsilir. Qoçu kəsərkən sümüyünü qırmaq olmaz. Uşağın sümüyünün möhkəm, sağlam olması üçün heyvan oynaqlarından ayrılır və iri qazanda bişirilir. Cul kənd sakini Əhməd Əhmədlinin dediyinə görə, həmin gün qohum-əqraba dəvət olunur, bir süfrə arxasında əqiq qurbanı yeyilir. Heyvanın bir budu mamaçaya göndərilir, o da əti yedikdən sonra sümükləri göndərir, digər sümüklərlə birlikdə torbaya

yığılıb təmiz bir yerdə basdırılır. Həmin gün uşağın qırxılan saçı tərəzidə çəkilir, onun ağırlığı qədər evdən qızıl sədəqə çıxarılır. Əqiq qurbanından uşağın ata-anası yemir.

Qərbi Azərbaycanda qanadlı heyvanların da qurban niyyətinə kəsildiyinə rast gəlinir. Əsasən də xoruz, hindtoyuğu kimi quşlar qurban kəsilir. Məsələn, iki uşaq sünnət ediləndə onların arasında xoruz qurbanı kəsilir. Qurban kəsiləcək xoruz xüsusi olaraq seçilir, boğazına qırmızı lent bağlanılır və qurban üçün hazırlanır. Dəllək uşağın birini sünnət etdikdən sonra fasilə verir, həmin müddətdə çöldə də xoruz qurban kəsilir. Xalisa kənd sakini Çiçək Fətiyevanın dediyinə görə, uşaqları sünnət edəndə sayları dörd olduğu üçün, bir dənə də xoruz kəsmişlər. Həmin xoruz dəlləyə çatır. Ev sahibi dəlləyi yola salanda onun üçün sabun, dəsmal hədiyyə qoyur, gətirilən şirniyyatlardan dəllək üçün bir xonça tutur, üstəlik kəsilən xoruzu da salafana büküb ona verirdi. Söyləyicilərin dediyinə görə, xoruz qurbanı sünnət olunan uşaqların sayı cüt olduqda kəsilir. Xoruz qurbanı qada qaytarmaq, qan çıxartmaq məqsədilə də kəsilir. Zəngibasar sakini Fatma Məsimovanın dediyinə görə, bir il qışda xalasıgilin qapısı ağzındakı tut ağacı yarpaqlayır. Qışda ağacın göyərməsi pis əlamət hesab olunur, onun ziyanlıq gətirəcəyinə inanılır. Ona görə xalası qapısında xırda buynuzlu heyvan olmadığı üçün molla ilə məsləhətləşib ziyanın qarşısını almaqdan ötrü xoruz qurban kəsmişdi, qanını da ağacın dibinə axıtmışdı. Qurbanlıq heyvan kimi həmin xoruzun ətini də yeddi yerə ayırmış və hərəyə bir tikə o ətdən paylamışdı (QAF, 2025: 323).

Saral, Hallavar, Güllüdərə kəndlərində 13-15 fevral tarixlərində Xıdır Nəbi bayramı qeyd olunur. Xıdırın gəlişi münasibətilə həmin gün buğda qovrulur, dəstərdə qovurğa çəkilib qovut hazırlanır. Həmin qovut sinilərə tökülüb ətrafına Xıdır Nəbinin, ailə üzvlərinin adına şamlar düzülür. Həmin sini ya pəncərə önünə, və ya evin bir küncünə qoyulur. İnanca görə, Xıdır Nəbi həmin gün evlərə baş çəkir, ruzi-bərəkət paylayır. Kimin evinə baş çəksə, qovutdan götürür, onda onun əlinin izi və ya atının ayağının ləpiri qovudun üzərinə düşür. Onda bilirlər ki, Xıdır Nəbi bu gecə onların evinə gəlib, onlara ruzi-bərəkət gətirib. Həmin günün səhəri Xıdırın gəlişi münasibətilə imkanı olanlar qoç, olmayanlar isə xoruz qurban kəsirdi. Xıdır Nəbinin adına kəsilmiş qurban paylanmır, ancaq ailə üzvləri arasında istifadə edilirdi.

Qoç kəsməyə imkanı olmayan şəxslərin qurban niyyətinə xoruz və ya hindtoyuğu kəsə bildiyi deyilir. Gomur kənd sakini İzzət Məmmədovun dediyinə görə, dörd qızdan sonra Allah ona bir oğul bəxş edir, o da bu münasibətlə yeddi il qoç qurban kəsəcəyini niyyət edir. Deportasiyadan əvvəl hər il bir qoç alaraq ziyarətgahda kəsir, onun ətini orada bişirib ziyarətə gələnlərə paylayır. Bu şəkildə ikisi İsso yalı, ikisi də Çay ocağında olmaqla dörd qurbanı kəsir, amma deportasiyadan sonra maddi durumu zəiflədiyindən qoç almağa gücü çatmır. Mollanın məsləhəti ilə qalan üç ili qoç əvəzinə hindtoyuğu qurban kəsir. Quşlar murdar şeylərlə qidalandıqları üçün onlar kəsilməzdən öncə müəyyən prossedura tabe tutulurlar. Saral kənd sakini Şəmsiyyə Mustafayevanın dediyinə görə, murdar şey yeməməsi üçün xoruz bir həftə və ya on gün çölə buraxılmır, bu müddət ərzində qapalı bir yerdə çörək və buğda ilə bəslənir, bədəni təmizləndikdən sonra onu qurban kəsirdilər.

Qurban qanlı və qansız olmaqla iki qrupa ayrılır. Yuxarıda haqqında söhbət açılan qurban növləri qanlı qurbana aiddir. Qızılbaş inancında qansız qurban növləri arasında niyaz və sacarası geniş yayılmışdır. Niyaz və sacarası un, kərə yağı, süd və duzla yoğrulan çörək növüdür. Eyni ərzaqdan hazırlansalar da, bişirilmə formasına görə bir-birindən fərqlənirlər. Sacarası iki sacın arasında, niyaz isə təndirdə bişirilir. Sacarası və niyaz pirlər, ocaqlar ziyarət edilən zaman və yaxud edilən hansısa dilək və niyyətin gerçəkləşdiyi zaman bişirilir və qonşulara, ziyarət əhlinə paylanılır. Sacarasına acxəmrə vurulmur, tərkibi un, süd, kərə yağı və duzdan ibarət olur. Onu bişirən adam qabaqcadan çimib qüsullanır, sonra sacarası və ya niyazın xəmirini yoğurmağa başlayır. Sacarası və ya niyaz niyyət edilərək bişirilir. Kimsə yuxusunu qarışdıranda, dara düşəndə, evin özülü atılanda, hansısa qada-bəlanı sovuşdurmaq lazım gələndə sacarası və ya niyaz bişirir. İmirzik kənd sakini Laçın İbrahimovanın dediyinə görə, evin özülü qoyulanda niyyət edib sacarası bişirmişdi. Evin tikilməsi o qədər rahat getmişdir ki, ustalar da on beş günə evi tikib başa çatdırmalarına təəccüb etmişlər. Niyaz sacarasına nisbətən kiçik olur və daha ucuz başa gəlir. Söyləyicilərin dediyinə görə, sacarasının bişirilməsinə hardasa bir kiloya yaxın yağ tələb olunur. Ona görə sacarası bişirməyə imkanı olmayan niyaz bişirərdi.

Sacarasının xəmiri yağla yoğrulur. Onu sacın içi boyda yayır, göbəyini oyub ora yağ tökür, digər sacı ağzıüstə çevirib qapaq kimi sacın üstünə qoyurlar. Aram-aram yandığı üçün sacın altı gərmə ilə qalanır, üstünün bişməsi üçün gərmənin közündən üstdəki sacın üzərinə də qoyulur. Hərdən sacın ağzını açıb ərsinlə sacarasının ortasına yağ əlavə edilir. Söyləyicilərin dediyinə görə, sacarası qıpqırmızı xına rəngi alana qədər bişirdi. Daha sonra onu çörək taxtasının üstünə qoyurlar, seyid duasını oxuyub onu bıçaqla doğrayırdı. Seyid sacarasının dilimini əlinin arasına alıb uzadır, başqası da "ya Həzrət Abbas" deyib əlinin arasında sacarasını ondan qəbul edirdi. Əgər sacarası niyazla bərabər bişirilibsə, paylananda bir sacarası, üstünə bir niyaz qoyularaq verilir. Sacarasının qırıntıları tökülən süfrəni ayaq altına çırpmaq və ya toyuq-cücəyə səpmək günah sayılır. Sacarasının külü ayaqlanmaması üçün təmiz bir yerə, adətən ağac, gül kolunun dibinə tökülür.

Sacarası bıçaqla doğranır, amma niyaza bıçaq vurulmur, o əllə bölünür. Yellicə kənd sakini Fəti İsmayılovun dediyinə görə, bir dəfə nənəsi niyaz bişirmişdi, amma evdə kişi xeylağı olmadığı üçün onu doğrayan yox idi. O da həmin gün təsadüfən nənəsigilə getmişdi. Nənəsi onu görüb sevinmişdi. Ardını söyləyici belə

nağıl edir. *"Nənəm dedi, nə yaxşı gəlmisən, dayıların işdədi, tapa bilmirik. Mən sacarası bişirmişəm, onu kişi xeylağı kəsməlidi. – Ay nənə, mən neynəməliyəm? Dedi, gir hamama qüsul alginən, ondan sonra gəl, kəs. Mən qüsul aldım, çıxdım. Süfrəni açdılar, bıçağı aldım əlimə. Dedi, yox ey, bıçaxla kəsməməlisən, onu əllə kəsməlisən. Bir əlini niyazın üstünə qoyursan, o biri əlinlə də kənarda qalan hissəni qatlayıb kəsirsən" (*QAF, 2024: 123). Sacarası və niyaz doğranmamışdan öncə mütləq dua oxunur, ondan sonra doğranılır. Yalnız dua oxunmuş sacarası və niyaz qurban statusu alır. Milli dərəsi sakinlərinin əsas inanc yeri Bayburt kəndində yerləşən Ərəb ocağı idi. Həmin ocağa ziyarətə gedənlər qurban niyyətinə sacarası və niyaz aparır, ocağın varislərindən olan Seyid Abbas isə onun üstündə bu duanı oxuyurdu. – *"Allah, Allah, İsmayıl qurbanını Mina dağında qəbul etdiyin kimi bu şəxsin də qurbanın qəbul elə. Allah, Allah, öz cəhdi-cəlalına bağışda, yüz iyirmi dörd min peyğəmbərinə bağışda, yetmiş iki şühədəninə bağışda, "ya hu, ya mən hu" deyən dillərinə bağışda. Dəmi Mərdan piri Şahı Mərdan, doğruların, gerçəklərin dəminə hü, Allah qəbul eləsin"* – deyib onu doğrayırdı. Paylayanda da seyid bir dilim sacarasından götürür, üstünə də bir dilim niyazdan qoyub əlinin arasında uzadır, digər şəxs də "Ya Həzrət Abbas" deyib əlinin arasında onu qəbul edirdi (QAF, 2023: 96). Sacarası və niyaz doğranarkən və ya yeyilərkən onun qırıntıları yerə düşməməli idi, yerə düşdükdə düşən tikəni öpüb gözün üstünə qoyur, sonra yeyirdilər. Təbərrik hesab olunduğu üçün ziyarətə gələn hər kəsə sacarası və niyazdan pay verilir, evdə bişiriləndə isə qohum-qonşuya paylanılır.

Sacarasının göbək hissəsi kimə düşürsə, o bəxtəvər hesab olunur. Yellicə kənd sakini Əsmər Mədətovanın dediyinə görə, bir dəfə yeddi dənə sacarası bişirmişdilər, yeddisinin də göbəyi bacısı Siyatelə düşmüşdü. Onun taleyi, doğrudan da, gözəl gəlmişdir.

Sacarası bəzən iməci üsulu ilə bişirilir. Qohum-qonşu bir evə yığılır, hər kəs özü ilə lazım olan ərzağı gətirir, onlar bir arada qarışdırılıb bişirilir. Bərdə rayon Kətəlparaq kəndində məskunlaşmış Bayburt sakini Rəfiqə Hüseynovanın dediyinə görə, Ərəb ocağına ziyarətə gələnlər özləri ilə sacarasının ərzağını gətirir, elə onların həyətində həmin ərzaqlar bir yerdə qarışdırılıb onlardan sacarası bişirilirdi. Söyləyicinin dediyinə görə, niyaz sacarasından əvvəl gəlib. Ona görə niyaz tək bişirilə bilir, amma sacarası heç vaxt tək bişirilmir, mütləq niyazla bir yerdə bişirilir. Bir sacarası və üç niyaz isə bir qurbana bərabər tutulur.

Alma və nar da qansız qurban hesab olunur. Zəngilanın Sobu və Şamlı kəndlərində cəmlərdə qurban niyyətinə alma və nar kəsərdilər. Seyid dua oxuyub almanı və ya narı dörd yerə bölər, hər qurban tikəsinin yanına bir dilim ondan qoyardı.

***

Qızılbaşlarda cəm ibadəti qurban mərkəzli olub, cəm dedikdə həm də qurban ritualının gerçəkləşdiyi məkan başa düşülür. Verilən məlumatlardan aydın olur ki, cəmlər həftənin cümə günü keçirilirdi. Cəmlərdə qadın-kişi bir yerdə iştirak edir, onlar yerdə döşəyin üstündə əyləşir, baş tərəfdə seyidlər oturur. Əlavi cəmlərindən bəhs edən araşdırıclar müsahiblik, iqrar bağlamaq, məhərrəm cəmi kimi fərqli cəmlərin adını qeyd edirlər (Üçer, 2015). Məhərrəm cəmi Milli camaatının arasında da olub. İldə bir dəfə məhərrəm ayında imamları anmaq məqsədilə belə bir cəm təşkil edilərdi. Özlərinin dediyinə görə, onlar digər şiələr kimi imamların yasında sinə döyüb baş yarmayıblar, cəmə toplaşıb orada imamları anıb, onların yasını saxlayıblar. Cəm məclisləri qurban ağırlıqlı olur, mütləq bu məclislərdə qurban kəsilir, həmin qurban ətrafında da mərasim təşkil olunurdu. Həmin məclislərdə verilən qurbana *bişmə qurban* deyilir. Bişmə qurbana bıçaq vurulmur, o haxlardan (sümüklər birləşən hissə – tərt.) hissələrə ayrılaraq iri mis qazanlarda bişirilir. Ət sümükdən ayrılana qədər qaynadılır, sonra qazandan çıxarılaraq püxtələnir, lavaşın arasında paylanırdı. Ətin suyuna isə buğda yarması əlavə edib qaynadılır, paylayanda hərənin boşqabına lavaşın arasında qurban əti və bir-iki qaşıq da buğda yarmasından qoyub verilir.

Qurban bişirilən ev mütləq qabaqcadan təmizlənir, ora murdar, natəmiz şeylər gətirilməzdi. Hətta bişmə qurbanın paylandığı evlər də qurban gələcəyi üçün qabaqcadan təmizlənirdi. Bişmə qurban o qədər müqəddəs tutulur ki, ana bətnindəki uşağa qədər hər kəsə ondan çatmalı idi. Ona görə cəmdə iştirak edənlərdən əlavə evlərə də göndərilirdi ki, cəmə gələ bilməyənlər ondan dadsınlar. Bununla bağlı Yellicə kənd sakini Əsmər Mədətova belə bir xatirə danışdı: *"Biz yetim uşağıx. Mən yatmışam, məndən böyük bacımı da qoyuflar mənim yanımda, gediflər bişmə qurbanın üsdünə. Mənim bacım da uşaxdı ha. Qapılar kilitdiydi. Görüfdü qapılar açıldı, iki dənə ağsakqal kişi gəldi. – Onnara qurban olum. – Gəldi dedi ki, qızım, hanı bu evin adamları? Deyif ki, qurban kəsiblər, gediflər qurban əti yeməyə. – Bəs siz niyə getmiyifsiniz? Deyif, bacım yatmışdı, onçün mən getmədim, qaldım. Dedi ki, yatmazsız. Qurban ətindən gətirəndə bacı durquzub, yeyib yatarsız, amma demə bura kim gəldi. Bax, desən, səndən inciyərəm. Özün də qorxub eləmə. Biz sizdən örtü gəlmişik ki, siz yeməmiş yatmayın. Ermənistanda olanda bacım bunu gizli saxlayır, ta Azərbaycana gələndən sonra açıb danışır. Dedi, o vaxdı bizi qurban üsdə aparmayanda mən belə gördüm. Qapılar kilitdi idi, dedim bunlar hardan gəlib girdilər. Bax o qurban helə qurban idi, onu gərək bir adam yeməmiş olmuyaydı" (*QAF, 2024: 120-121).

Əsmər Mədətovanın dediyinə görə, Məhərrəmlikdə imamları anmaq üçün iri bir evə yığışardılar. Seyid qurban ətini paylamamışdan qabaq dua verərdi. Deyərdi: *"Allah, Allah, sən allahlığına bağışla, sən kəsilən*

qurbanlara bağışla, sən axan qanlara bağışla, asılan qazanlarına bağışla, İmam Hüseynə, İmam Həsənə bağışla, Yusifi zindandan qurtarana bağışla, ahunu balasına yetirənə bağışla". Ondan sonra qurban paylanır, oturub yeyirdilər (QAF, 2024: 121).

Cəmlərdə ancaq o bölgənin sakinləri iştirak edirdi, yad, kənar adamlar həmin məclisə buraxılmırdı. Vedi rayonu İmirzik kənd sakini Laçın İbrahimovanın dediyinə görə, Xəlsə Şahbazın ocağında bir gün belə bir məclis təşkil edirlər. Orda dua verəndə hamı əllərini açıb "ya Hüseyn" deyir. Həmin an ermənilər səsi eşidib içəri girmək istəyir, amma nə qədər cəhd etsələr də, içəri girə bilmirlər. Camaat çəkilib gedəndən sonra erməni gəlib onun dədəsinə deyir ki, siz "ya Hüseyn" dediniz, biz nə qədər elədik sizin yanınıza gələk, elə bil bizi atdılar qırağa, qoymadılar içəri girək. Söyləyici onları içəri girməyə qoymayanları "qurban olduqlarım" adlandırır, bu ad altında da imamları nəzərdə tutduğu anlaşılır. Kənar adamlar bu məclisdə iştirak etmək üçün müəyyən mərasimə tabe tutulur, onlara and içdirildikdən sonra qurban ətindən yeməyə icazə verilir. Əsmər Mədətovanın dediyinə görə, Vedi rayonunun Yellicə kəndində bir seyid sünni qızı almışdı. Seyid həmin gəlini yola gətirmək üçün bir mərasim keçirir. Ardını söyləyici belə davam edir: "*Bax, elə bil bu qazannar asılıb bişmə qurbanı günü ha. Bax, elə bil burda qazan asılıb, burda da təndir yanır. Bax, o (gəlin – İ.R.) ordan sürünə-sürünə deyirdi ya hu, bu deyirdi ya mənə hu. Bunu deyə-deyə dizi üsdə gəlib təndirin başına dolanır, seyid nə deyirdi, o da onu təkrar eliyirdi. Onu yola gətirib sonra icazə verirdi ki, camaatnan bir yerdə o da qurban ətindən yesin" (*QAF, 2024: 121). Laçın İbrahimova da oğluna sünni qızı almışdı, o da gəlinin sacarasından yeməsi üçün mərasim təşkil etmişdi. Söyləyici həmin mərasimi belə təsvir edir: *"Böyük oğluma gəlin gətirəndə dedim ki, hamınız çimin, mən bir dənə nəzir bişirəcəm. Nəsibəgil*[8] *[sacarasının nə olduğunu] bilmirdi. Onu bişirtdirdim, qoydum ortalığa. Nəsibəyə dedim, üç dəfə əyil, deginən günahımdan keç. Əyildi, onu öpdü. Dedim, indi sən də bizim yola gəldin. Hamı qüsullanıb gəlib onu (sacarasını – tərt.) ziyarat eləməlidi" (*QAF, 2024: 128).

Vedi rayonu Əlimərdan kənd sakini Rəhim Bünyatov bişmə qurbanın verildiyi məclisi qırxlar məclisi, Əli əleyhsalamın məclisi adlandırır. Kənar şəxslər naməhrəm hesab olunduğu üçün onlar həmin məclisə buraxılmır. Söyləyicinin dediyinə görə, o məclisə gələn gərək qəlbini təmiz tuta, fikrini dolandırmaya. Yellicə camaatının bir qismi Şəmkirin Çinarlı kəndində məskunlaşıb. Rəhim Bünyatovun dediyinə görə, bir ili Seyid Hüseyn orada belə bir məclis təşkil edir, amma düzgün aparılmadığı üçün təşkilatçılar avtomobil qəzasına düşmüşdülər. Bu məclisdə qadın-kişi bərabər iştirak edir. Qurban kəsilməmişdən əvvəl seyid duasını oxuyur, ondan sonra qurban kəsilirdi. Ət bişəndən sonra da seyidin icazəsi ilə ət püxtələnir, lavaşa bükülüb camaata paylanırdı. Rəhim Bünyatovun dediyinə görə, bu məclisdə iştirak edən yalan danışmamalı, mərdiməzarlıq, oğurluq etməməli, siqaret çəkməməli, hətta yanında siqaret çəkilsə, onun tüstüsünü udmamaq üçün oradan uzaqlaşmalıdır. Rəhim Bünyatov uzun müddət savxozda birqadir işləyib. Özünün dediyinə görə, nə oruc tutub, nə namaz qılıb, amma birqadirlik etdiyi dövrdə əliəyrilik etməyib, dövlətin malını oğurlamayıb.

Qurban ətinin bişirilərək paylanılması Həzrət Əlinin adı ilə bağlanılır, hətta bunun haqqında əfsanə də söylənilir. Həmin əfsanə Zəngilan rayonunun Sobu kəndindən yazıya alınıb. Qızılbaş inancının daşıyıcıları olan sobulular Səfəvi dövlətinin qurulmasında iştirak etmiş Şamlı tayfasına mənsubdurlar. Həmin əfsanəyə görə, Həzrət Əli döyüşdən qayıdandan sonra onun şərəfinə qurbanlar kəsilir. Həzrət Əli qurban ətindən yeyir, çıxıb gedəndə iki uşağın yol kənarında öldüyünü görür. Uşaqlardan birinin əlində qurban tikəsi olur. Həzrət Əli xəbər alır, məlum olur ki, uşaqlar qurban tikəsini bişirməyə şəraitləri olmadığı üçün acından ölüblər. Ondan sonra Həzrət Əli bu günə qədər kəsilən qurbanları haram sayır və hər kəsin qurban ətindən yeyə bilməsi üçün onun bişirilməsini, gücü çatanların qurban ətini çörəyin arasına qoyub, gücü çatmayanların isə lavaşa büküb paylamasını tapşırır. Ətin suyuna isə imkanı olan düyü, imkanı olmayanların buğda yarması töküb bişirməsini, lavaşın yanında bir-iki qaşıq da ondan verilməsini tapşırır. Sobu kənd sakini Cümşüd Cümşüdovun dediyinə görə, babası qurban kəsəndə əti qazana yığıb qaynadardı, əti sümükdən ayırdıqdan sonra lavaşın arasına büküb tiyana yığardı. Küçəyə çıxıb yoldan keçən hər kəsə həmin lavaşdan verərdi. Lavaş olmadıqda isə sadəcə əti tiyana yığıb kəndin ortasına çıxar, hər kəsə o ətdən paylayardı (Qarabağ, 2018: 129). Qurbanlıq heyvanın sümüyünü ayaq altına atmaq günah sayıldığı üçün onun sümüyünü dərisinin arasına yığıb basdırardılar. Qurban kəsilmiş heyvanın yunundan döşək düzəltmək, corab toxumaq günah sayılır, onun yununu qırxıb ya seyid ocaqlarına verər, ya da uşaq yorğanında istifadə edərdilər. Sobuda ətin suyunda bişən düyüyə *xitmət* deyilir. Ev sahibi bişmə qurbandan özünə ancaq bir pay götürə bilər, qurbanın qalan ətini paylayardı.

Qurban ətinin bişirilməsinin Həzrət Əlinin buyruğu, tapşırığı kimi verilməsi onu hökm halına salır və ona əməl olunmasını zəruri edir. Əslində isə qurban ətinin bişirilməsi ruhun sümükdə yaşaması inancı ilə bağlıdır. Məhz buna görə qurban kəsilmiş heyvanın sümüklərinin ətrafa dağılması, ayaq altına atılması günah sayılmışdır. Hətta heyvanın qanı da yerə axıdılmır, başının altına tutulan ləyənə yığılır, daha sonra torpağa basdırılır. Laçın İbrahimovanın dediyinə görə, cəm məclisləri onun ana babası Xəlsə Şahbazın ocağında keçirilərdi. Evin ortasında təndir var idi, bişmə qurban həmin təndirdə bişirilərdi. Qurban yeyildikdən sonra evin

[8] Gəlinini nəzərdə tutur.

içindəcə quyu qazıb heyvanın sümüyü orda basdırılar, məclisdə istifadə olunan qab-qacaq, qurban ətinin bişirildiyi qazanlar yuyulduqdan sonra bulaşıq suyu da həmin quyuya tökülərdi.

Qurbanla bağlı xalq arasında müəyyən inanclar vardır. İnanca görə, heyvan əgər öz ayağı ilə ziyarətə gedirsə, həmin qurban qəbul olunmuş sayılır. Basarkeçər rayonu Bala Məzrə sakini Aqil Şərifovun dediyinə görə, Söyüdlü dərəsində Seyid Əsədullahın ziyarətgahına qurban deyirlər. Jiqulinin gedib çıxa bilmədiyi yerə onlar rahatlıqla gedirlər. Ziyarətgaha çatdıqdan sonra qoçu maşının baqajından götürüb yerə qoyurlar və onu buraxırlar. Ardını söyləyici belə davam etdirir: *"Allahın adı haqqı, o heyvan qızın dalınca üç dəfə əl dəymədən məzarın başına fırlandı, qız məzarın ayağında durdu, gəldi o da durdu. Bax, o qurbanı orda kəsdik, qazan asdıq, onun yarısını bişirdik, yarısın da maşına qoyub çıxıb gəldik".* Başqa bir inanca görə, qurbanlıq heyvanın oğurlanması günahdır. Loru mahalı Çubuxlu kənd sakini Dilarə Rəşidovanın dediyinə görə, qayınanası hər il Xıdır Nəbi üçün quyruğu yekə qoç bəsləyərdi. 1988-ci ildə deportasiya ərəfəsində Xıdır Nəbinin adına bəslənən qoç qaçıb sürüyə qarışır, nə qədər axtarsalar da, onu tapa bilmirlər. Qoçu oğurlayanın qonşuları olduğunu sonradan öyrənirlər. Söyləyicinin dediyinə görə, nə qoçu oğurlayan, nə də onun ailəsi ondan xeyir tapır.

Qurban kəsilən heyvanın sümüyünün bərəkət gətirdiyinə inanılır. Ona görə onu un təknəsinin içinə atıb yeni qurban kəsilənə qədər orada saxlayırdılar. Cəbrayıl rayonu Sirik kəndində gur yağan yağışı kəsmək üçün qurban kəsilmiş heyvanın tükü yandırılır.

Xalq arasında belə bir deyim var ki, qurban üstündən qurban addatmaq olmaz. Əgər qurban deyilibsə, İsmayıl qurbanına qədər mütləq o kəsilməlidir. Qurbanın üstündə qurban addatmaq günah hesab olunur və cəza olaraq hər keçən ilə görə bir qurban da əlavə kəsilməsi tələb olunur. Fatma Məsimovanın dediyinə görə, qonşuda kimsə qurban deyib, amma kəsməyə gücü olmadıqda atası ona erkək bir quzu verərdi ki, qurbanını kəssin. Bir ili qohumları qurban deyir, amma vaxtında kəsmir. Oğlu maşın qəzasında ölür. Kişi bundan özünü günahkar sayırdı ki, Allah mənim dilimi kəssin, qurban dedim, qurbanı kəsmədim. Atası bunu bildikdə bir erkək quzunu aparıb onun qapısına bağlamışdı ki, apar kəs, halal-xoşun olsun, bu ziyannan qayıt.

Qurban kəsəndə heyvana mollaya oxutdurulmuş duz yaladırlar, duzun qalan hissəsi isə qurban əti ilə birilikdə paylanırdı. Onu duz qabına atırlar, həmin duzun bərəkət gətirdiyinə inanılır. Qurban kəsilən qoyunun dərisi ayaq altına atılmaz, yunundan döşəkdə istifadə olunmazdı. Onun yununu ancaq uşaq yastığının içinə əlavə edərdilər.

Tərtərdə folklor ezamiyyəsində olduğumuz zaman vaxtilə bişmə qurban məclislərini təşkil edən Seyid İmranın oğlu ilə görüşdük, ondan həm qurban, həm də digər ayinlərin icrası zamanı oxunan duaları yazıya almaq istədik. Amma məlum oldu ki, atası "bu yol ağırdır" deyib onun davam etdirilməsində maraqlı olmayıb və həmin duaları ona öyrətməyib. Ona görə uzun müddətdir ki, bişmə qurban məclisləri təşkil olunmur. Axırıncı dəfə belə məclisin deportasiyadan sonra Salyanda, bir il də Tərtərdə təşkil edildiyi deyilir. Uzun müddət bişmə qurban məclisləri keçirilmədiyi üçün insanlar onun haqqında ancaq xatirələrini danışırlar. Digər tərəfdən, bişmə qurban, sacarası və niyaz haqqında kənar adamların yanında danışmaq günah sayılır. Məhz bu səbəbdən söyləyicilər bişmə qurbanla bağlı məlumatların ötürülməsində maraqlı deyillər, danışdıqları təqdirdə ziyan çəkəcəklərindən ehtiyat edirlər. Ərəb ocağı haqqında məlumat toplayarkən ocağın varislərindən olan Seyid Abbas sacarasından söhbət açır. Söhbətə qoşulan həyat yoldaşı Rəfiqə Hüseynova *"onu (sacarasını – tərt.) demək çox günahdı, ziyanını çəkərsən. O açılmamalıdı. Bu kişi (əri – tərt.) açıb danışır, amma mən özüm qorxuram. Allah özü günahımızdan keçsin"* deyərək bu haqda danışmağa ehtiyat etdiyini dilə gətirir. Sacarası və niyaz haqqında məlumat verdikdən sonra isə əlavə edir. *"Allah günahımdan keşsin, nə də eləsə, bu kişinin (ərinin – tərt.) canına eləsin. O açdı deyə mən danışıram. Bu sirr açılmamalıdı. Biz onu bişiririh. Bu kəndin (Bərdə rayonu Kətəlparaq kəndi – tərt.) çoxusu onu bilmir, ancax Milli camaatı bilir. Biz onu kəsirik qurban kimi, öz aramızda bölürüh, yeyirih. Milli camaatına ondan veririh, başqasına onu nə vermirih, nə də bildirmirih" (*QAF, 2023: 95). Təriqət sirri sayılması sacarası, niyaz və bişmə qurban haqqında ətraflı məlumat əldə etmək imkanını məhdudlaşdırır, buna baxmayaraq, topladığımız məlumatlar əsasında bölgədəki qurban ənənələri haqqında təsəvvür yaratmağa çalışdıq.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan qədim qurban ənənələrinin qorunub saxlandığı bölgələrdən biridir. Qurban ətinin bişirilərək paylanması, hər kəsin ondan dadması üçün ailə üzvlərinin sayına uyğun tikə qoyulması, qurban gələn evlərin qabaqcadan təmizlənərək paklanması, murdar hesab edilən şeylərin evə gətirilməməsi qurbana verilən önəmi göstərir. Qərbi Azərbaycanda qurban ənənələri toplumun bütün fərdlərini bir araya gətirərək onlar arasında dayanışma, birlik ruhunu gücləndirməyə xidmət etmişdir.

SÖYLƏYİCİLƏR:

1. Bünyatov Rəhim Məhəmmədəli oğlu, 1951-ci ildə Ermənistan SSR, Vedi rayonunun Əlimərdan kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1940-cı il. Tərtər rayonu Seydimli kəndində məskunlaşıb.
2. Cümşüdov Cümşüd Salman oğlu, Zəngilan rayonunun Sobu kəndi, təvəllüdü 1956, orta təhsilli.

3. Əhmədli Əhməd Fehruz oğlu, atası 1949-cu ildə Ermənistan SSR, Dərələyəz mahalının Cul kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1957, təhsili ali, ingilis dili müəllimi. Salyan rayonu Xələc kəndində məskunlaşıb.

4. Həsənova Zahidə Vəli qızı, 1950-ci ildə Ermənistan SSR, Zəngibasar rayonunun Uluxanlı kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1957, orta təhsilli. Salyan rayonu Yeni Uluxanlı kəndində məskunlaşıb.

5. Həşimov Əyyub Abdulkərim oğlu, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Paşalı rayonunun Köçbək kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1946-cı il. Yevlax rayonunun Nemətabad kəndində məskunlaşıb.

6. Hüseynov Abbas Qəşəm oğlu, 1949-cu ildə Ermənistan SSR, Vedi rayonunun Bayburt kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1946. Bərdə rayonu Kətəlparaq kəndində məskunlaşıb.

7. Hüseynov Həsən Xalıqverdi oğlu, Zəngilan rayonunun Sobu kəndi, təvəllüdü 1970-ci il, ali təhsilli, molla. Bakı şəhərində məskunlaşıb.

8. Hüseynov Mətləb İsmayıl oğlu, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Vedi rayonunun Bayburt kəndindən deportasiya olunub. Göygöl rayonunun Kərəmli kəndində məskunlaşıb.

9. Hüseynov Telman Canbaxış oğlu, 1951-ci ildə Ermənistan SSR, Vedi rayonunun Haxıs kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1941, ali təhsilli, uzun müddət müəllim işləyib. Bərdə rayonu Otuzikilər kəndində məskunlaşıb.

10. Hüseynova Rəfiqə Hənifə qızı, 1949-cu ildə Ermənistan SSR, Vedi rayonunun Bayburt kəndindən deportasi-ya olunub. Bərdə rayonu Kətəlparaq kəndində məskunlaşıb.

11. İbrahimov Yəhya İsmayıl oğlu, 1949-cu ildə Ermənistan SSR, Sərdarabad rayonunun Xeyirbəyli kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1949. Sabirabad rayonunun Əsədli kəndində məskunlaşıb.

12. İbrahimova Laçın Hətəm qızı, 1950-ci ildə Ermənistan SSR, Vedi rayonunun İmirzik kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1943-cü il. Tərtər rayonu İrəvanlı kəndində məskunlaşıb.

13. İsmayılov Fəti Müqəddəs oğlu, 1949-cu ildə Ermənistan SSR, Vedi rayonunun Yellicə kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1937-ci il. Tərtər rayonu İrəvanlı kəndində məskunlaşıb.

14. Mədətova Əsmər Hüseynalı qızı, 1951-ci ildə 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Vedinun rayonu Yellicə kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1930-cu il, ibtidai təhsilli. Tərtər rayonu İrəvanlı kəndində məskunlaşıb.

15. Məmmədov İzzət Əcəb oğlu, 1988-ci ildə Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalının (Paşalı rayonunun) Gomur kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1953-cü il. Yevlax rayonu İrəvanlı qəsəbəsində məskunlaşıb.

16. Mustafayeva Şəmsiyyə Məmməd qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Hamamlı rayonunun Saral kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1961-ci il, ali təhsilli. Bakı şəhəri, Nəsimi rayonunda məskunlaşıb.

17. Rəşidova Dilarə İsgəndər qızı, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Calaloğlu rayonunun Çubuxlu kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1953. Bakı şəhəri Nərimanov rayonunda məskunlaşıb.

18. Şərifov Aqil Xıdır oğlu, 1988-ci ildə Ermənistan SSR, Basarkeçər rayonunun Bala Məzrə kəndindən deportasiya olunub. Tərtər rayonu Bəyimsarov kəndində məskunlaşıb.

19. İbrahimov Yəhya İsmayıl oğlu, 1949-cu ildə Ermənistan SSR, Sərdarabad rayonunun Xeyirbəyli kəndindən deportasiya olunub, təvəllüdü 1949. Sabirabad rayonunun Əsədli kəndində məskunlaşıb.

QAYNAQLAR

Bardakoğlu A. (2002). Kurban // TDV İslam Ansiklopedisi. Ankara, 26-cı cilt, s.436-440. İnternet resursu: https: //cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/26/C26016418.pdf

QAF 2023 – Qərbi Azərbaycan folkloru / Toplayıb tərtib edən, ön sözün müəllifi İlkin Rüstəmzadə. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, II cild, 414 s.

QAF 2024 – Qərbi Azərbaycan folkloru / Toplayıb tərtib edən, ön sözün müəllifi İlkin Rüstəmzadə. Bakı, "Elm və təhsil", 2024, III cild, 416 s.

QAF 2025 – Qərbi Azərbaycan folkloru / Toplayıb tərtib edən, ön sözün müəllifi İlkin Rüstəmzadə. Bakı, "Elm və təhsil", 2025, V cild, 402 s.

Qarabağ 2018 – Qarabağ: folklor da bir tarixdir (Zəngilan və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, "Elm və təhsil", 2018, X cild, 383 s.

Üçer C. (2015). Aleviligin yanlış algılanması: muharrem uyğulamaları örneği // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2015, Sayı 74, s. 45-76. İnternet resursu: https: //dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2581068

Könül HƏSƏNOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Xəzər Universiteti
konul_salmanova@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0003-1490-5751

QƏRBİ AZƏRBAYCANIN TOPONİMİKASI: TARİXİ-MƏDƏNİ KÖKLƏR, DİL QATLARI VƏ COĞRAFİ YADDAŞ

Summary. The history of Western Azerbaijan toponymy is one of the richest layers of the cultural, linguistic and ethnographic memory of the Azerbaijani people. This article scientifically analyzes the stages of historical development of the toponyms of the region, lexical-semantic groups, traces of the Turkic language structure, the role of tribal and clan names, oikonyms of the period of Islamization and ideological changes in the 20th century. At the same time, attention is paid to the role of digital technologies and displaced communities in the modern era. The article shows that Western Azerbaijan toponyms are not only a means of geographical identification, but also a fundamental source for history, ethnography, linguistics and cultural studies.

Key words: Western Azerbaijan, toponymy, oikonym, ethnotoponym, Turkic languages, geographical names, memory, diaspora

Giriş. Toponimika hər bir xalqın ərazidəki "möhürü" və tarixi pasportudur. Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan) ərazisi minilliklər boyu müxtəlif türk tayfalarının məskunlaşdığı, köç etdiyi və dövlətçilik ənənələrini yaşatdığı strateji bir məkandır. Lakin XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq bu ərazidəki Azərbaycan mənşəli toponimlərin kütləvi şəkildə dəyişdirilməsi, yerli xalqın coğrafi yaddaşının silinməsinə xidmət edən siyasi bir prosesə çevrilmişdir. Bu məqalənin məqsədi, süni müdaxilələrə məruz qalmış adların altındakı tarixi və linqvistik qatları üzə çıxarmaqdır.

Qərbi Azərbaycanın toponimik fondunun əsasını qədim türk etnoslarının adları təşkil edir. Burada Saka, Skif, Hun, Kəngərli, Qıpçaq və Oğuz tayfalarının izləri aydın şəkildə görünməkdədir. Məsələn, İrəvan çuxuru, Göyçə mahalı və Zəngəzur bölgəsindəki yaşayış məntəqələrinin adları birbaşa bu tayfaların adı ilə bağlıdır.

Saka qatı: Qədim Saka tayfalarının adı ilə bağlı olan toponimlər bölgənin ən qədim qatını təşkil edir.

Oğuz-Qıpçaq vəhdəti: "Dədə Qorqud" dastanlarında adıçəkilən yer adlarının bir çoxunun (məsələn, Qara dərə, Ağlağan dağı) məhz bu coğrafiyada lokallaşdırılması ərazinin bədii-tarixi yaddaşının göstəricisidir.

Bölgənin yer adları Azərbaycan dilinin həm arxayik, həm də dialektoloji xüsusiyyətlərini özündə birləşdirir. Toponimlərin tərkibindəki "su", "göl", "dağ", "bel", "yal", "qaya" kimi coğrafi terminlər qədim türk lüğət fondu ilə tam səsləşir.

Orxon-Yenisey qatı: Toponimlərin tərkibindəki bəzi fonetik elementlər qədim türk yazılı abidələrinin dili ilə üst-üstə düşür.

Hidronimik qat: Arpaçay, Zəngi çayı, Göyçə gölü kimi hidronimlər bölgənin təbii landşaftının türkdilli təfəkkürlə kodlaşdırıldığını sübut edir.

Oronimlər: Dağ adlarında istifadə olunan rəng semantikası (Ağdağ, Qaraquş, Göydağ) qədim türk onomastik sisteminə xas olan cəhətdir.

Coğrafi yaddaş xalqın öz vətəni ilə qurduğu mənəvi bağdır. Qərbi Azərbaycanda toponimlərin dəyişdirilməsi prosesi sadəcə dil islahatı deyil, bir xalqın tarixini coğrafiyadan qoparmaq cəhdi idi. Ermənistan SSR dövründə və müstəqillik illərində minlərlə Azərbaycan mənşəli ad erməniləşdirilmişdir (məsələn: Basarkeçər - Vardenis, Qarakilsə - Sisian). Lakin elmi tədqiqatlar və arxiv sənədləri göstərir ki, bu süni adların heç bir tarixi və linqvistik kökü yoxdur. Real coğrafi yaddaş, xalqın dastanlarında, bayatılarında və ailə şəcərələrində qorunan əsl adlardadır. Qərbi Azərbaycanın toponimik mənzərəsi sadəcə coğrafi adlar toplusu deyil, bu torpaqların minillik tarixini, xalqımızın etno-mədəni keçmişini və dil təkamülünü özündə yaşadan nəhəng bir "daş yaddaşı"dır. Bu coğrafiyadakı hər bir dağ, dərə, çay və yaşayış məskəni Azərbaycan türkünün bu torpaqlardakı qədimliyini, onun mənəvi və fiziki varlığını təsdiq edən ən mötəbər sənəddir. Qərbi Azərbaycanın yer adlarını təhlil edərkən qarşımıza çıxan tarixi-mədəni köklər bizi birbaşa qədim türk tayfalarının - sakaların, skiflərin, hunların, xəzərlərin, oğuzların və qıpçaqların izlərinə aparır. “Bu adların hər biri bir etnosun möhrüdür; məsələn, Göyçə mahalı, İrəvan çuxuru və ya Zəngəzur silsiləsi kimi adlar həm fonetik, həm də semantik baxımdan qədim türk onomastik sisteminin tərkib hissəsidir”. (Budaqov, Qeybullayev, 1998: 63) Burada rast gəlinən etnotoponimlər – Kəngərli, qıpçaq mənşəli Qarakilsə, oğuz elementləri daşıyan Bayat və ya Avşar kimi adlar sübut edir ki, bu ərazilər süni şəkildə yaradılmış coğrafi məkanlar deyil, təbii-tarixi inkişaf prosesində türkləşmiş və azərbaycanlaşmış yurd yerləridir. Dil qatları baxımından Qərbi Azərbaycan toponimiyası olduqca zəngindir; burada həm Orxon-Yenisey abidələrinin leksik qatlarına məxsus arxayik elementləri, həm

də müasir Azərbaycan dilinin dialektoloji xüsusiyyətlərini eyni zamanda müşahidə etmək mümkündür. Toponimlərin tərkibindəki "bel", "yal", "güney", "quzey", "qobu", "arpa" kimi sözlər qədim türkcədən gələn coğrafi terminlər olmaqla yanaşı, həm də xalqın ətraf mühitlə qurduğu harmoniya və təbiəti dərketmə təfəkküründü əks etdirir. Hidronimlər, yəni su adları - Arpaçay, Zəngi çayı, Araz və Göyçə gölü - bölgənin həyat damarları olmaqla yanaşı, həm də mənəvi saflığın və həyatın davamlılığının rəmzi kimi xalqın yaddaşında kök salmışdır. Təəssüf ki, XX əsr boyu bu coğrafi yaddaşa qarşı planlı şəkildə sistemli repressiyalar həyata keçirilmiş, Azərbaycan mənşəli toponimlər kütləvi şəkildə ermənilşdirilmiş və ya uydurma adlarla əvəz edilmişdir. Lakin bu süni müdaxilələr toponimlərin alt qatındakı həqiqəti silə bilməmişdir; çünki real coğrafi yaddaş yalnız rəsmi xəritələrdə deyil, həm də xalqın şifahi yaradıcılığında, "Dədə Qorqud" dastanlarının ruhunda və nəsildən-nəslə ötürülən dastanlarda yaşayır. Qərbi Azərbaycanın toponimik irsi xalqımızın bu ərazilərdəki tarixi haqqının ən böyük elmi sübutudur və bu irsin qorunması, elmi müstəvidə təbliği həm tariximiz, həm də gələcəyimiz qarşısında ən ali vəzifədir. Bu adlar sadəcə keçmişi xatırlatmaqla kifayətlənmir, həm də tarixin dərinliklərindən gələn bir nida kimi bu torpaqların əsl sahibinin kim olduğunu bütün dünyaya bəyan edir.

Qərbi Azərbaycan toponimikasının analizi göstərir ki, bu adlar vahid bir sistem təşkil edir. Bu sistemin mərkəzində "türk dünyagörüşü" dayanır. Yer adları sadəcə koordinat göstərmir, həm də həmin ərazidə yaşamış xalqın məşğuliyyətini (məsələn: Dərələyəz, Çobanpərə), inanclarını (Pirlər, Ziyarət dağları) və ictimai strukturunu əks etdirir. Bu adların silinməsi, dünya mədəni irsinin bir hissəsinin məhv edilməsi deməkdir.

“Göyçə, Zəngibasar, Basarkeçər, Dərəçiçək, Ağbaba kimi qədim mədəni mərkəzlər mövcud olmuş, türk tayfalarının müxtəlif dalğaları (Oğuz, Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu, Kəngərlilər, Bayatlar) burada məskunlaşmış, etnik və mədəni çoxqatlılıq formalaşmışdır”. (Vəliyev, (Baharlı). 1993: 73)

Toponimlər həm coğrafi-məkan haqqında məlumat verir, həm də xalqın tarixi və mədəni yaddaşı ilə sıx bağlıdır. Bu məqalə Qərbi Azərbaycan toponimikasını sistemli şəkildə təqdim edir və onun dil, tarix, etnoqrafiya və mədəniyyət aspektlərini əhatə edir.

Qərbi Azərbaycan ərazisi qədim türk tayfalarının məskənlərindən biri olmuşdur. Bu dövrdən qalmış toponimlər adətən: təbii-coğrafi xüsusiyyətləri bildirir:
Ağdaban, Sarıyar, Dərəçiçək, Göyçə;

Zoonim mənşəli adlar:
Qurdqala, Atabəy, Qoyunça;
Bitki və flora adları:
Söyüdlü, Çinarli, Qaragilə, Qamışlı;
Tayfa və qəbilə adları:
Kəngərli, Qarapapaq, Bayat, Kəbirli (Səfərov. 2005: 63).

Bu toponimlər bölgədə türk etnosunun qədim və ardıcıl məskunlaşma izlərini təsdiqləyir.

Səlcuq, Atabəylər, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətləri dövründə yeni oykonim qatları yaranmışdır. Bu adlar:

Şəxs adlarından:
Almalı, Əmirallar, Dəmirgözü, Əmirli
Titullardan:
Bəyli, Xanlar, Şahbulaq
Peşə adlarından:
Dəmirçilər, Misgərlər, Dülgərli.

Bunlar feodal təşkilatlanmanın izlərini əks etdirir. XI–XVI əsrlərdə yaranan bir çox toponim dini-mədəni funksiyaya malik idi:

Ziyarətgah və müqəddəs yerlər:
Pirli, Qarapiri, Xocalı, İmamqulubəyli (Ələkbərli, 2006: 55).
Məscid və dini şəxslərlə bağlı adlar:
Molla Ocağı, Şeyxlər, Alimlər (Ələkbərli, 2002: 62).

Bu adlar bölgədə islam mədəniyyətinin dərin köklərini göstərir.

Bölgənin relyefi, gölləri, çayları, dağ və düzənlikləri bu toponim qrupunun əsasını təşkil edir:
Dərəçiçək – çiçəklərlə zəngin vadini bildirir
Göyçə – ”göy rəngli, aydın, şəffaf su“ mənasında (Əliyev, 2019: 24)
Ağbaba – “qarla örtülü dağ zirvəsi”
Qarasu – çayların adı üçün geniş yayılmış türk forması
Bu adlar həm təbiət, həm də təsərrüfat mədəniyyəti haqqında məlumat verir.

Qərbi Azərbaycan toponimikasının ən qədim laylarından biri tayfa adları əsasında yaranmışdır:
“Qarapapaq, Kəngərli, Bayat, Qazaxlar” (Qədirov, 2016: 73).

Bu adlar həm etnoqenez, həm də məskunlaşma tarixi üçün mühüm mənbədir.Şəxsi adlar və nəsil adları əsasında yaranan toponimlər də geniş yayılmışdır:

Ələsgərli, Həsənli, Məmmədli, Sultanbəy, Xanlar

Bu adların çoxu orta əsr feodal-administrativ sisteminin izlərini səciyyələndirir.

Aşağıdakı adlar bu qrupa aiddir:

Qoyunlu, Çobanlı, Dəmirçilər, Arıqdam, Mürsəlli.

Onlar qədim iqtisadi həyat haqqında bilgilər daşıyır.

Qərbi Azərbaycan toponimləri türk dillərinə xas olan şəkilçilər və quruluş nümunələri ilə formalaşmışdır:

-lı / -li / -lu / -lü:

Söyüdlü, Çaylı, Qızıllı

-ca / -cə:

Göyçə

-kənd / -gənd:

Norakənd, Yengicə kəndi

-yurt / -örtək:

Qayalıyurt, Sarıyurt

Bu toponimqurma modelləri Azərbaycan dilinin qədim acılarıdır.

Bölgənin dialekt xüsusiyyətləri toponimlərdə də özünü göstərir: “a” / “ə”, “o” / “u” fonetik paralellər qədim oğuz formalarının qorunması: bulaq, gölcək, çala (Məmmədov, 2017: 73).

Dilçilik baxımından bu toponimlər türk dillərinin XIX əsrdən əvvəlki fonetik qatlarını saxlayır. XX əsrdə Qərbi Azərbaycan toponimikasına ən ciddi təsir göstərən hadisə erməni hakimiyyəti tərəfindən on minlərlə yer adının dəyişdirilməsi olmuşdur. “Bu proses həm siyasi, həm demoqrafik, həm də mədəni-mənəvi məqsədlər güdürdü. Nəticədə yüzlərlə kənd, dağ, çay, göl və özünəməxsus coğrafi obyekt öz orijinal adını itirmişdir. Lakin Azərbaycan arxivləri, etnoqrafik materiallar, salnamələr və köçkün icmaların yaddaşı sayəsində bu adların böyük hissəsi bərpa olunmuşdur” (Paşayev, 2002: 57).

Müasir tədqiqatlar həm dilçilik, həm arxivşünaslıq, həm də antropologiya baxımından aparılmalıdır, itirilmiş kənd adları, coğrafi obyektlərin yerləri, folklor və rəvayətlərdə qorunan toponimlər yenidən qeydiyyata alınmalıdır.

Qərbi Azərbaycan toponimiyası Azərbaycan xalqının tarixi və mədəni yaddaşının ən mühüm komponentlərindən biridir. Bu toponimlər yalnız yer adları deyil, həm də minilliklər boyu bölgədə yaşamış türk etnosunun izini, onun dilini, təsərrüfatını, inanclarını, tayfa sistemini və bədii-coğrafi düşüncə tərzini daşıyır. Son yüz ildə baş verən ideoloji-siyasi müdaxilələr bu adların böyük hissəsinin dəyişdirilməsinə baxmayaraq, Qərbi Azərbaycan toponimikasının əsas hissəsi arxivlərdə, el yaddaşında və yazılı mənbələrdə qorunub yaşayır. Bu sahədə aparılacaq elmi tədqiqatlar həm tarix, həm etnoqrafiya, həm linguistika, həm də mədəniyyətşünaslıq üçün strateji əhəmiyyət daşıyır və gələcək nəsillər üçün dəyərli mirastır.

Nəticə olaraq qeyd etmək olar ki, Qərbi Azərbaycanın toponimikası Azərbaycan xalqının tarixi haqqını təsdiq edən ən böyük "daş yaddaşıdır". Bu adların dil qatları, qədim türkcədən müasir Azərbaycan türkcəsinə qədər varislik əlaqəsini qoruyub saxlamışdır. Ermənistan ərazisindəki toponimik repressiyalara baxmayaraq, elmi-tarixi həqiqətlər bu coğrafiyanın əsl simasını gizlətməyin mümkün olmadığını göstərir. Gələcək tədqiqatlar bu adların beynəlxalq onomastik bazalara daxil edilməsi və coğrafi yaddaşın bərpası istiqamətində davam etdirilməlidir.

QAYNAQLAR

Budaqov, B. Ə., Qeybullayev, Q. Ə. (1998). Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti (3 cilddə). Oğuz eli.

Əliyev, A. (2019) Qərbi Azərbaycan folkloru və toponimikası. Bakı: Elm

Ələkbərli, Ə. (2002). Qərbi Azərbaycanın redundant (itirilmiş) toponimləri. Nurlan.

Ələkbərli, Ə. (2006). Qərbi Azərbaycan abidələri. Nurlan.

Məmmədov, F. (2017) Göyçə və Qərbi Azərbaycan: Tarix və folklor. Bakı: Yazıçı.

Məmmədov, İ. (2002). Ermənistanda Azərbaycanın tarixi coğrafiyası və toponimiyası. Elm.

Məmmədov, İ. (2006). Qərbi Azərbaycanın toponimləri lüğəti. Elm.

Qədirov, T. (2016) Azərbaycanın toponim atlası. Bakı: Elm və Təhsil, 2016.

Paşayev, A. (2002). Qərbi Azərbaycanın yaşayış məntəqələri və inzibati-ərazi bölgüsü. Elm.

Səfərov, Ş. (2005). Qərbi Azərbaycan toponimlərində qədim türk qatları. ADPU Nəşriyyatı.

Vəliyev, M. (Baharlı). (1993). Azərbaycan: Fiziki-coğrafi, etnoqrafik və iqtisadi oçerk. Azərnəşr. (Orijinal iş 1921-ci ildə çap olunub).

Könül ƏMRAHOVA
AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı
konul.emrahova96@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0003-2579-9699

AŞIQ ƏSƏDİN "KOROĞLU" SÖYLƏYİCİLİYİ VƏ ONDAN YAZIYA ALINMIŞ QOLLAR

Summary. One of the masters who holds a special place in the performance tradition of the "Koroğlu" epic is Aşık Esed, a distinguished representative of the Western Azerbaijan aşık tradition. With his powerful voice and excellent memory, the bard's performance of the "Koroğlu" melody had a strong emotional impact. According to popular legend, when Aşık Esed sang the Koroğlu melody and shouted, events such as thirty lamps going out occurred due to the power of his voice. Many sections recited by the minstrel from the "Koroğlu" epic are preserved separately. Examples include "Alı kişi, " "Eyvazın gelişi, " "Koroğlunun kim olduğu, " "Həmzənin Qıratı götürmesi, " "Durna teli, " "Dəmirçioğlunun Çənlibel'e gelişi, " and "Koroğlunun Erzurum seferi." These sections, recorded in the performance of Aşık Əsəd, were also used in the preparation of modern "Koroğlu" publications. This confirms the important role played by the minstrel in the epic tradition.

Several sections of the "Koroğlu" epic, as recited by Aşık Asad, have been transcribed and preserved in the archives of the AMEA Folklore Institute. In 1936, folklorist Mirze Mehdi Vélizade transcribed Aşık Asad's recitation. The section "Who was Koroğlu" is stored in inventory number 715, the section "The arrival of Demircioğlu" is stored in inventory number 718, and the section "Hemzen takes Kırat" is stored in inventory number 722. These materials are of great importance for studying both the regional variants of the epic and the unique characteristics of the Western Azerbaijan aşık school.

The Aşık Ased version of "Koroğlu" differs from other versions in some respects in terms of content. In Aşık Ased's interpretation, Koroğlu's name is given as Uruşan, and it is stated that he is from the village of Muradbeyli. In this version, it is recounted that Koroğlu's father, Ali, first served as a mehter (military band member) for Shah Abbas and then for the captain of Istanbul. One of the most striking points is that the son of the Indian emperor, dissatisfied with the horses brought by Ali, ordered his eyes to be gouged out.

In the section "Demircioğlu's arrival in Çenlibel, " Aşık Cünun, unlike other variants in Aşık Ased's interpretation, deceives Demircioğlu and takes him to Koroğlu. Another difference is that Demircioğlu follows Hasan Pasha's daughter, Dona Hanım, and is taken prisoner.

In Aşık Asad's interpretation, in the section "The Taking of Koroğlu's Horse, " we encounter the names of pashas such as Gülbengi Pasha from Trabzon and Vanlı Mahmud Pasha as Hasan Pasha's comrades-in-arms, which we do not find in other variants. Here we encounter Koroğlu introducing himself as Iranian in the council. Unlike other variants, here Hasan Pasha promises Telli Hanım to Keçel Hemze. When Keçel Hemze arrives at Çenlibel, he encounters Deli Mehtar for the first time. When Deli Mehtar wants to kill Hemze, Koroğlu saves him.

The examination of these archival materials allows for a more in-depth investigation of Aşık Asad's creative legacy, the determination of his role in performing the "Koroğlu" epic, and an assessment of his position within the broader circle of Western Azerbaijani aşık tradition. Through these texts preserved in the archive, valuable scientific conclusions can be drawn about the ashik's mastery, his approach to the epic theme, and his individual style in presenting the characters.

Key words: Asad the Lover, Koroğlu, epic, variant, Western Azerbaijan

Aşıq Əsəd Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin görkəmli nümayəndələrindən biridir. O, 19-cu əsrin sonları və 20-ci əsrin ilk yarısında yaşamış, Qərbi Azərbaycanın zəngin aşıq ənənələrini qoruyub inkişaf etdirmiş ustad sənətkardır. Əsəd Əhməd oğlu Rzayev 1874-cü ildə Göyçə mahalının Böyük Qaraqoyunlu kəndində anadan olmuşdur. Onun həyat və yaradıcılığı Qərbi Azərbaycanın mədəni və ədəbi mühiti ilə sıx bağlıdır.

Aşıq Əsədin atası Əhməd Tovuzun Bozalqanlı kəndindən olub, bəylərin zülmündən qaçaraq Göyçənin Böyük Qaraqoyunlu kəndinə köçmüşdür. Atasının vəfatından sonra Əsəd müxtəlif işlərlə məşğul olmuş, nökərçilik etmiş və mal-qara otarmışdır. Aşıqlıq istedadı məhz bu dövrdə formalaşmağa başlamışdır. O, 1951-ci ildə Tovuz rayonunda vəfat etmişdir. 1937-ci ildə Aşıq Əsəd Azərbaycan Yazıçılar İttifaqının üzvü seçilmiş, 1938-ci ildə ilk kitabı çap olunmuşdur. Seçilmiş əsərləri 1979-cu ildə Bakı şəhərində «Elm» nəşriyyatında nəşr edilmişdir.

Aşıq Əsəd Qərbi Azərbaycanın ənənəvi aşıq musiqisini və poeziyasını yaşadan, eyni zamanda öz ifaçılıq ustalığı ilə seçilən sənətkardır. O, ustad aşıq Ələsgərdən saz çalmağı, şeir qoşmağı və dastan söyləmə texnikasını öyrənmiş, öz güclü hafizəsi və səsi ilə Qərbi Azərbaycan aşıq məktəbinin ən parlaq simalarından birinə çevrilmişdir. Yazıb-pozmağı bilməyən Əsəd güclü hafizəyə malik olduğundan eşitdiklərini yadda saxlaya bilmişdir. Onun səsi çox qüvvətli olmuş, oxuyarkən hətta otuzluq lampa sönmüşdür. Aşıq Əsəd «Koroğlu» havalarını ifa edərkən hamilə qadınlar məclisdən çıxarılmışdır (Əlizadə 1939: 41).

Aşıq ədəbiyyatında Aşıq Əsədin böyük rolu olsa da, ifaçılığının araşdırılması sahəsində çox az işlər görülmüşdür. Lakin buna baxmayaraq geniş dinləyici auditoriyası onu yaddan çıxarmamış, səsinin məftunu olmuşdur. Onun ifa etdiyi «Koroğlu» dastanı Qərbi Azərbaycan aşıq sənətində xüsusi əhəmiyyətə malikdir və bu dastanın canlı tərcüməsi kimi dəyərləndirilir. AMEA arxivlərində görkəmli aşıqdan yazıya alınmış «Koroğlu» qolları saxlanılmaqdadır. Bu arxivlərin öyrənilməsi Aşıq Əsəd yaradıcılığı ilə bağlı qiymətli fikirlər söyləməyə imkan verir.

Aşıq Əsəd Azərbaycan aşıq sənətində dastan ifaçılığı ilə də məşhurdur. Onun «Koroğlu» dastanından ifa etdiyi bir çox qollar ayrıca olaraq qorunur. Bunlardan «Alı kişi», «Eyvazın gəlməsi», «Koroğlunun kim olması», «Həmzənin Qıratı aparması», «Durna teli», «Eyvazın Çənlibələ gətirilməsi», «Koroğlunun Ərzurum səfəri», «Dəmirçioğlunun Çənlibələ gəlməsi» qollarını göstərmək olar.

Mirzə Mehdi Vəlizadə 1936-cı ildə Qazax rayonunda "Koroğlu kim idi (Uruşan)" qolunu Aşıq Əsəddən toplamışdır. Latın əlifbası ilə makinada yazılmış bu mətn 16 səhifədən ibarətdir (Abdulla 2005: 460).

Bu varianta görə, Koroğlunun əsli Muradbəyli kəndindəndir. Atası Alı kişi əvvəlcə Şah Abbasa mehtərlik edir, sonra İstanbula gedərək Xotkarın baş mehtəri olur. Bu vaxt Alının oğlu Uruşan on beş-on altı yaşlarında qoçaq bir oğlan kimi tanınır.

Ənənəvi variantlarda ildırım daşından qılınc düzəltdirməyə Alı kişi özü gedir. Aşıq Əsəd variantında isə bu vəzifə Uruşana tapşırılır və göydən düşən ildırım daşından bəhs edilmir. Alı kişi Uruşanı bir ləzgi ustanın yanına qılınc düzəltdirməyə göndərir. Rövşən (Uruşan) ustanın yanına gedir. Usta ondan necə qılınc istədiyini soruşanda, Rövşan belə deyir:

Kamil usta, budur sözümün sağı,
Qılınc boyda biz az, məhdəhal ola.
Elə qayır, düşmən onu duymasın,
Qorxuram yolumuz alhaal ola.

Dəstədən canlı ola, tələkdən enli,
Mənəm qeylü-qallı, başı dumanlı.
Ortadan kəsərli, qəbzəsi qanlı,
İstərəm indidən çalhaçal ola.

Yarı polad ola, yarı aypara,
Suyu zəhər ola, irəngi qara.
Hər nəyə endirsən, çıxa dübara,
Aslan ola, pələng ola, qal ola (Təhmasib 1969: 399).

Bu variantda bir fərqli məqam da Alı kişinin gözlərini çıxaran şəxs Türkiyə sultanıdır. Belə ki, Hindistan padşahının oğlu Xotkara qonaq gəlir və iki cins at istəyir. Alı kişi isə iki daylağı seçib gətirir. Atlar bəyənilmir, gizirin təklifi ilə Xotkar acıqlanaraq Alının gözlərini çıxartdırır.

Döyüş zamanı Rövşən Xotkarla qarşılaşır və vuruşmada onun oğlunu, gizirini öldürür. Daha sonra Tufan çayından keçərək atasını da götürüb Muradbəyliyə qayıdır. Burada dəlilərini başına yığıb Çənlibeldə məskən salır.

Bu varianta görə, Koroğlunun başına yığılan ilk dəlilər bunlardır: İsabalı, Bəlli Əhməd, Kosa Səfər, Çopur Mehti, Halaypozan, Tüpdağıdan, Tanrıtanımaz, Dilbilməz (Abdulla, 2005: 461).

Mirzə Mehdi Vəlizadə 1936-cı ildə aşıq Əsəddən "Dəmirçioğlunun gəlməsi" qolunu toplamışdır. Toplama yerinə dair məlumat verilməmişdir. Mətn latın qrafikalı əlifba ilə makinada yazılmışdır və ümumilikdə 60 səhifədən ibarətdir. Qolun ikinci surəti 49 səhifədən ibarətdir. Bundan əlavə, bu varianta aid 8 vərəqdən ibarət iki natamam surəti də mövcuddur (Abdulla, 2005: 480).

Aşıq Əsədin variantında Dəmirçioğlunun Çənlibelə gətirilməsi Aşıq Cünunun vasitəsilə həyata keçirilir. Təhmasib variantından fərqli olaraq, bu nümunədə Aşıq Cünun Ərzurumda deyil, Toqatda Hasan paşanın yanında aşıqlıq edir. O, Koroğlunu görmək üçün Çənlibelə gəlir. Koroğlu ona Çənlibeldə qalmağı təklif etsə də, Aşıq Cünun bu təkliflə razılaşmır. Koroğlu Toqatda Qıratın nalladılması üçün Aşıq Cünuna münasib nalbənd tapmağı tapşırır. Daha sonra Koroğlu özü də Toqata gedir və birlikdə nalbəndin yanına yollanırlar. Qırat bədnallıq edir, bu zaman Dəmirçioğlu təkbaşına atın ayaqlarını tutur və atası atı nallayır (Təhmasib, 1969: 404).

Bu variantda Dəmirçioğlu 13–14 yaşlarında yeniyetmə kimi təqdim olunur. Yaşının az olmasına baxmayaraq, o, güclü və pəhləvan cüssəlidir. Koroğlu nalbəndin oğlunu bəyənir və onu Çənlibelə apararaq dəlilərinə qatmaq qərarına gəlir.

Aşıq Cünun bir cüt göyərçin gətirir. Həsən atasından bu quşları almağı xahiş edir. Cünun deyir ki, bu quşlar özgənindi, gedək mən sənə iki qəşəng quş verim. Cünun Dəmirçioğlunu aldadıb Koroğlunun yanına aparır. Koroğlu da onu tərkinə alıb birbaşa Çənlibelə gətirir.

Variantda sonrakı hadisələr adlar dayişilsə də, Koroğlunun Ərzurum və Toqat səfərlərinin əsasında cərayan edir. Digər variantlarda "Koroğlunun Ərzurum səfəri" adı ilə verilən qoldakı hadisələr Aşıq Əsəd variantına görə Ərzurumda deyil, Toqatda gedir.

Aşıq Əsəd variantında Telli xanım yox, Hasan paşanın qızı Dona xanım namə yazıb Cünunla Koroğluya göndərir ki, gəlib onu Çənlibelə aparsın. Dona xanımın arxasınca Dəmirçioğlu gəlir, onu qaçırır

Dəmirçioğlu Dona xanımla gəlib Hasan paşanın at qoruğunda düşüb dincəlir, burada onu yuxu aparır. Hasan paşa əhvalatı eşidib Dəmirçioğlunun arxasınca qoşun göndərir. Hasan paşa hiyləyə əl atır. Gecə döyüş meydanına lağız atdırır. Sabahısı döyüş zamanı Qıratın ayağı lağıma düşüb büdrəyir və Dəmirçioğlu yıxılır. Pusquda duran on iki kəməndçi hamısı birdən kəmənd atıb Dəmirçioğlunu tuturlar

Qırat baş alıb Çənlibelə qaçır. Koroğlu atı Dəmirçioğlusuz görüb dəlilərlə Toqata gəlir. Vuruşda Hasan paşanın qoşununu məğlub edib Dəmirçioğlunu da, Dona xanımı da Çənlibelə gətirir. Çənlibeldə böyük toy məclisi olur, Koroğlu Dona xanımı Dəmirçioğluna alır.

Aşıq Əsədin ifasından yazıya alınmış "Koroğlunun Qıratının aparılması" qolu latın qrafikalı əlifbada, makinada yazılmışdır və 49 səhifədən ibarətdir. Əsərin digər pasport məlumatları təqdim olunmamışdır (Abdulla, 2005: 493).

Süjet xətti Xotkarın paşalara Koroğlunun və ya onun atı Qıratın tutulub gətirilməsi barədə əmr verməsi ilə başlanır. Bu əmr Həsən paşaya çatdıqdan sonra o, Ərzurumdan Cəfər paşanı, Trabzondan Gülbəngi paşanı və Vanlı Mahmud paşanı görüşə dəvət edir. Qeyd olunan bu paşa adlarına digər "Koroğlu" variantlarında rast gəlinmir.

Məclisdə aparılan geniş müzakirələrdən sonra Keçəl Həmzə Qıratı ələ keçirmək məqsədilə Çənlibelə göndərilir. Digər variantlardan fərqli olaraq, Aşıq Əsədin versiyasında Həsən paşanın Keçəl Həmzəyə vəd etdiyi qızının adı Telli xanım kimi qeyd olunur.

Aşıq Əsəd variantında Keçəl Həmzənin sübh tezdən Çənlibelə çataraq Dəli Mehterlə qarşılaşması da fərqli cəhətlərdəndir. Dəli Mehter onu tanımadığı üçün düşmən hesab edərək öldürmək istəyir, lakin Koroğlu Həmzəni xilas edir. Sonrakı hadisələrin inkişafı digər versiyalara nisbətən az fərqlə təqdim olunur .

Bu variantda Koroğlu Qıratın arxasınca gedəndə qarının evinə yox, sübh tezdan Toqatın baş meydanına gəlib çıxır. Adamlar tez qaçıb naməlum bir kimsənin şəhərdə olduğunu paşaya xəbər verirlər. O da adam göndərib Koroğlunu məclisinə çağırtdırır. Koroğlu məclisdə özünü iranlı kimi təqdim edir.

Nəhayət, Koroğlu Qıratı Çənlibelə qaytararaq məclis qurur. Məclis zamanı Nigarın Koroğlunu "qara" adlandırması epizodu bu variantı digər çap olunmuş versiyalardakı qoşmalardan fərqləndirən mühüm motiv kimi qeyd olunur (Cəfərov, 2013: 176).

Koroğlu Nigarın ona qara deməsinə qarşılıq olaraq belə deyir:

Mənə qara deyən gözəl,
Qaşların qara deyilmi?
Dal gərdəninə saldığın
Saçların qara deyilmi

Bu sözlərdən sonra Nigar xanım dedi:

-Ay Koroğlu, saçla qaşın qara olması təbiətin özündəndir. Özü gözəllikdən ötrü. qara yaradıb. Amma sənin özün, yəni rəngin qaradır.

Koroğlu fikirləşdi ki, düzdü və dedi:

- Xanım düzdü, amma mənim irəngimdən artıq qara çox şey var, deyim sənə. Aldı Koroğlu:

Açılıb haqqın eşiyi,
Aləmə düşüb işığı,
Həsən, Hüseynin beşiyi,
Örtüyü qara deyilmi?

Nigar xanım bir də gülüb dedi

- Koroğlu, uşaqsan. Üzünün qaralığını aparıb Hüseynin beşiyinin qaralığına oxşadırsan.

Koroğlu gördü bu da düzdü. Dedi:

- Xanım, dünyada elə qara şey var ki, aləm ona baş əyir. İstəsən onu deyim. Aldı Koroğlu:

Qalxıbdı haqqın aləmi,
Yerə yendirdi salamı,
Quranda Allah kəlamı,
Yazısı qara deyilmi?

Nigar xanım dedi:

-Ay Koroğlu, yenə səhv danışdın, çünki sən özün yaranmış, amma özünün qaralığını Qurandakı Allah kəlamına tay edirsən. Son özündən danış. Neynirsən özgə yeri axtarıb bulursan.

Koroğlu gördü düz deyir. Geri qayıdıb baxanda gördü ki, doğrudan da bu gözəldi. Amma gözlərinə qondarma sürmə çəkibdi lap gözəl olsun. Aldı Koroğlu:

Çənlibeldə qurdum bina,
Bənzəyirsən aynan günə,
Ağ üzündə dənə-dənə,
Xalların qara deyilmi?

- Koroğlu, xalı da mənə Allah verib, o da gözəlliyinin ziynətidir.

Koroğlu gördü ki, bu da düzdü, amma qondarma birce bu sürmedi. Aldı Koroğlu:

Koroğlu mayıldı sızə,
Sən qulaq as saza, sözə,
Siyah sürmə, ala gözə,
Çəkibsən qara deyilmi?

Söz qurtaran kimi Nigar dedi:

- Düzdü, Koroğlu, özüm qəsdən bu sürməni çəkmişdim ki, daha da məni gözəl görkəzsin. İndi ki sən onu tapdın, mən də onu silirəm.

Bu epizod Aşıq Əsəd variantında seçilən önəmli epizodlardan biridir.

Aşıq Əsədin ifasında «Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi» qolu haqqında Təhmasib variantında verilmişdir. Diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də Eyvazın haralı olması məsələsidir. Bəzi variantlarda onun təkə-türkmən elindən olduğu, «Qaf-Pənn» variantında isə urfalı olduğu söylənilir. Aşıq Əsəd isə onun toqatlı olduğunu demişdir. O, «Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi» qolunda Eyvazı toqatlı kimi təqdim edir. Bu qolda Koroğlu Eyvazı gətirmək üçün yola düşür (Təhmasib, 1969: 416).

Bu qolda olan aşağıdakı qoşma Təhmasib variantında Aşıq Əsədin ifasından məzmununa görə tamamilə fərqlənir. Aşıq Əsədin ifasındakı bu qoşma Hümmət Əlizadənin 1941-ci il nəşrindəki qoşma ilə üst-üstə düşür:

Qədəm qoyub hərdən-hərdən yerişlər,
Bu qılıqda çodar olmaz, hay olmaz!
Beş-beş verər, on beş-on beş bağışlar,
Bu qılıqda çodar olmaz, hay olmaz!

Mərd igidlər kimi yolları basan
Tülək tarlan kimi bərələr pusar.
Bu ya Koroğludur, ya Dəli Həsən,
Bu qılıqda çodar olmaz, hay olmaz!

Cünün gəldi Çənlibelin elindən,
Eyvaz bülbül olub uçar gülündən,
Bu söz çıxıb Telli Nigar dilindən
Bu qılıqda çodar olmaz, hay olmaz! (Əlizadə, 1941: 24)

Koroğlu» dastanında «Durna teli» qolu bir çox aşıqların ifasında qeydə alınmışdır. Onların arasında ən çox seçilən variantlar Aşıq Hüseyn Bozalqanlının, Aşıq Əlinin, Aşıq İsrafilin və Aşıq Əsədin ifalarıdır. Vəli Xuluflunun nəşrində bu qol «Bağdad səfəri» kimi verilir. Aşıq Əsədin də ifasında Eyvaz, Dəmirçioğlu və Ballı Əhməd durna teli üçün Bağdada gedirlər. Aslan paşa onları tutur, dar ağacından asdırmaq istəyir. Xoca Əziz bu xəbəri Koroğluya çatdırır. Koroğlu qiyafəsini dəyişib Bağdada gəlir, dəlilərini azad edir. Qayıdarkən Giziroğlu Mustafa bəy ilə qarşılaşırlar.

M.Təhmasib nəşrində qeyd olunur ki, «Bağdad–Əsəd» variantında Xoca Əziz dəlilərin tutulması xəbərini Koroğluya birbaşa demir. Koroğlu Xoca Əzizin şərəfinə qonaqlıq təşkil edir. Saqi şərab gətirir. Xoca Əziz şərabı içmir və tələb edir ki, şərabı ona Eyvaz gətirsin. Koroğlu da bu qoşmanı söyləyir (Təhmasib, 1969: 420):

Eyvazı göndərdim Şama,
Əyləndı Eyvaz, gəlmədi.
Vədə vermişdi axşama,
Əyləndı Eyvaz, gəlmədi.

Bu şeirə başqa variantlarda təsadüf edilmir. Xoca Əzizin manevr edərək Eyvazı Koroğludan soruşması yalnız Aşıq Əsədin ifasında rast gəlinir. Başqa variantlarda Xoca Əziz bu xəbəri Koroğluya birbaşa özü söyləyir. Aşıq Əsəd Təhmasib variantındakı «Qoç Koroğlu, sənə xəbər söyləyim» misrası ilə başlayan qoşmaya uyğun gələn «Sənə deyim, qoç Koroğlu» misrası ilə başlanan qoşmasını demişdir (Təhmasib, 1969: 419).

Aşıq Əsəd variantında Eyvazla bir yerdə Dəmirçioğlu və İsabalı da gedir. Aşıq Hüseyn Bozalqanlı variantında isə Eyvaza Dəmirçioğlu ilə Bəlli Əhməd yoldaşlıq edir. Aşıq Əsədin söyləməsində dəlilərin ələ keçməsi xəbərini Xoca Əziz gətirir. Bozalqanlı variantında isə bu xəbəri adı çəkilməyən Koroğlunun taciri çatdırır.

V.Xuluflu nəşrindəki Bozalqanlı variantında Nigarın bu xəbəri eşidib ağlaması, şeir deməsi yoxdur. Aşıq Əsəd variantında isə Nigar Eyvazgilin tutulmasını eşidib ağlayır (Xuluflu, 2007: 104).

Beləliklə, Aşıq Əsədin yaradıcılığı, xüsusilə «Koroğlu» dastanının müxtəlif qollarını ustalıqla ifa etməsi, Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin qorunub saxlanmasında və gələcək nəsillərə ötürülməsində mühüm rol oynamışdır. Onun «Koroğlu» dastanı ifaçılığı bu bölgənin dastan ənənələrinin poetik və musiqi xüsusiyyətlərini yaşatmaqla yanaşı, həm də milli-mədəni kimliyinin ifadəsinə çevrilmişdir.

Aşıq Əsəd Qərbi Azərbaycan aşıq məktəbinin ən parlaq nümayəndələrindən biri kimi, «Koroğlu» dastanı vasitəsilə həm sənətkarlığını nümayiş etdirmiş, həm də bu dastanın zəngin versiyalarını yaşadaraq regionun mədəni irsinin ayrılmaz bir hissəsinə çevrilmişdir. Aşıq Əsədin ifa etdiyi dastanlar, qoşmalar və havalar yalnız fərdi sənət nümunələri deyil, həm də Qərbi Azərbaycanın milli-mədəni yaddaşının canlı daşıyıcılarıdır.

QAYNAQLAR

Abbaslı İ. (2013). "Koroğlu": nə var, nə yox?. Bakı: Elm və təhsil
Abbaslı İ. (2007). Azərbaycan dastanlarının yayılması və təsiri məsələləri. Bakı, Folklor İnstitutu
Bayat F. (2009). Türk destancılık tarihi bağlamında Köroğlu destanı. İstanbul: Ötüken
Cəfərov Ə. (2014). Azərbaycan "Koroğlu" dastançılığı ənənələri. Bakı: Elm
Cəfərov Ə. (2013). Şifahi və yazılı ənənədə Koroğlu süjetləri. Bakı
Əlizadə H. (1939). Aşıq Əsəd. Bakı: Azərnəşr
Əskər N. (2020). XX əsrin ikinci yarısında koroğluşünaslıq. Bakı: Dədə Qorqud jurnalı, №1 93-99 s.
Hüseynli M. (2014). Sazın-sözün Koroğlusu. Bakı: MBM
Koroğlu. (2021). Tərtibçi Əsgər Ə. Bakı: Elm və təhsil
Koroğlu. (1941). Toplayan və tərtib edən Əlizadə H. Bakı: Azərnəşr
Koroğlu. (1969). Tərtib edən Təhmasib M.H. Bakı: Azərbaycan SSRİ Elmlər Akademiyası nəşriyyatı
Koroğlu. (2007). Xuluflu V. nəşri-1927. Bakı: Elm
Koroğlu. (2005). Tərtib edən Abbaslı İ., Abdulla B. Bakı: Lider
Sadıqov İ. (2007). Azərbaycan floklorunda Koroğlu poetik ənənəsi. Bakı
Təhmasib M. (1979). Seçilmiş əsərləri-Aşıq Əsəd. Bakı: Elm

Könül SƏMƏDOVA
Filologiya elmləri doktoru, professor
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
samedovakonul74@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0003-4061-9775

ERMƏNİSTANIN TÜRK MƏNŞƏLİ TOPONİMLƏRİNİN LİNQVİSTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Summary. Phonetic changes are more frequently observed in onomastic units. This phenomenon can be explained by various factors. First of all, it should be noted that a large proportion of onomastic units originated in ancient historical periods, and therefore, as a result of the natural development of the language, they have undergone certain changes over time. This feature is particularly evident in ethnonyms and ethnotoponyms. Exposure to specific phonetic changes belongs to the category of regular linguistic phenomena arising from language contact, linguistic area, as well as speech-related characteristics.

Key words: Western Azerbaijan, toponyms, ethnic origin, Turkic languages, linguistic features

Toponimika dilçilik elminin tarixi-mədəni yaddaşı əks etdirən mühüm sahələrindən biri kimi xüsusi elmi əhəmiyyət daşıyır. Yer adları yalnız coğrafi obyektlərin nominasiyası deyil, eyni zamanda xalqın etnik tərkibi, tarixi köçləri, dil əlaqələri və mədəni təcrübəsi haqqında dəyərli məlumat mənbəyidir. Bu baxımdan etnotoponimlərin tədqiqi, xüsusilə onların fonetik, leksik-semantik və qrammatik xüsusiyyətlərinin araşdırılması dil tarixinin və etnik proseslərin aydınlaşdırılmasında mühüm rol oynayır.

Yer adlarında fonetik dəyişmə ümumi leksik fonda nisbətən ləng baş versə də, onlar öz izlərini yaxşı saxlayırlar. Bununla yanaşı, onu da qeyd etmək lazımdır ki, onomastik vahidlərdə, o cümlədən yer adlarında elə dəyişmələr baş verir ki, onları asanlıqla bərpa etmək mümkün olmur. Bu zaman bəzi adların linqvistik təhlili ilə əlaqədar olan fikirlərin çoxu bir-birini tamamlamaq əvəzinə, biri o birini təkzib edir. Qəbilə və tayfa adları əsasında yaranan etnotoponimlər, xüsusən areal etnotoponimlərdə fonetik dəyişmələr aşkar hiss edilir. Konkret nümunələrə müraciət edək.

Tatarıstanda Apas kəndi, Apastovo rayonu, Apaç kəndi, Apaz kəndi vardır. Kazan xanlığında Aqaç-Aqan-Opaç kəndləri olmuşdur (Зуев, 1962: 284). Tarixi mənbələrə görə xəzərlərin avaz və ya abas tayfası, peçeneqlərdə abas tayfası olmuşdur. Peçeneqlərdə Abas şəxs adı da işləkdir (Сатпаров, 1980: 40). Qeyd etdiyimiz kimi ərəb dilindən keçmiş Abbas antroponimi və onunla bağlı toponimlər də az deyildir. Verilmiş nümunələrdə ç-z-s keçidləri aydın hiss olunur. Bunula yanaşı, aqaç-avn-apaç sırasındakı n fonemini izah etmək müəyyən çətinlik yaradır. Fonetik dəyişmələr baxımından türk mənşəli Əfşar, Gəncə, Şəki, Qayı, Qarxun, Kəmər, Boyat etnik anlayışlı adlar xarakterikdir.

Əfşar tayfasının izi Abşeron, Avaş (Şamaxı), Avuş (Şərur), Avur (Yardımlı), Avşar (Ağcabədi) yer adlarında saxlanmışdır. Kürdovşarı muğam adında da əfşar tayfasının izi mühafizə olunur. Tədqiqatçıların diqqətini daha çox əfşar tayfası ilə bağlı Abşeron sözünün quruluşu cəlb edir. A.Məmmədov Abşeron sözünün izahı ilə əlaqədar yazır: «…rus tarixçisi və etnoqrafı N.Zeydlis və coğRafiyaşünas I.Qan Abşeron sözünün «Ab-şoran» sözündən əmələ gəldiyini sübut etməyə səy göstərmişdir. Lakin bu fikrin heç bir elmi əsası yoxdur. Azərbaycanda aparılan son tədqiqatlar göstərir ki, Abşeron, «Əfşarani» sözünün təhrif edilmiş formasıdır. Bu toponim isə tayfa adı ilə bağlıdır.

Q.Qeybullayevin məlumatına görə I.P.Petruşevski əfşar tayfa adını etnik cəhətdən təhlil edir. Belə fikir irəli sürür ki, həmin tayfa Qacarlarla birlikdə Monqol qoşunları ilə Orta Asiyadan Irana gəlmişlər. Onların bir hissəsi isə Teymurləng zamanında Azərbaycana köçürülmüşdür.

Bizə elə gəlir ki, əfşar|afşar adında 2-ci heca təşkil edən şar komponentinin özü qədim sözyaratma Vasitəsidir. Çünki bu komponentin özü qədim sözyaratma vasitəsidir. Çünki bu komponentin özü qaraşar, alışar sözlərində işləndiyi kimi onun «sar» formasında anlautda işlənməsi Qusar, Amsar kimi toponimik vahidlərdə təsadüf edilir. Bu mənada təsəvvür edilməlidir. Bu mənada Azərbaycan ərazisindəki avaş, avuş və avur yer adlarının mənşəyini də eyni kökdən hesab etməyə tam əsas vardır. Əfşar /Afşar sözündə v (f) səsi keçidi qanunauyğun olduğu üçün həmin qanunauyğunluq eyni dərəcədə Avaş, Avuş, Avur adlarının 1-ci komponentlərinə də şamil edilə bilər.

Peçeneq tayfa adı ilə bağlı etnotoponimlər Ermənistan ərazisində az deyildir. Bu tayfanın adında da fonetik dəyişmələr özünü göstərir. Şahbuz rayonunda Biçenek oykonimi vardır. Bu adın arealı Gürcüstan, Şimali Kafkazı əhatə edir. Osetiyanın müasir toponomik sistemində də *bitsenqa* toponimi vardır. Ukraynayda peçeneq Xarkov vilayətində və Ivanofran- kovskda, Belorusiyada *Peçenecen* toponimləri qeydə alınmışdır. Rumıniyada Peçenyaqa və Biçeneq variantları vardır. Türkiyədə dörd Peçeneq adlı toponim, Iranda *Bidcenabad, Bid- cenavand* toponimləri qeydə alınmışdır (Гусейнзаде, 1982: 35). Göründüyü kimi p-b, ç-c, q-k keçidləri özünü göstərir.

Özbək, altay, qaraqalpaq və sair türkdilli xalqların tərki- bində tayfa, nəsil, qəbilə adı kimi işlənən as//az (Ономастика Средней Азии, 1978: 204-205) etnoniminə hələ qədim türk yazılarında az budun (az xalqı) şəklində rast gəlmək olur. Orta əsr mənbələrində türkdilli az tayfalarının adı Şimali Qafqazdan tutmuş Orta Asiya və Altaya qədər yayılmışdır, lakin daha qədim mənbələr (xett, urartu, latın, erməni və s) az etnonimini Kiçik Asiyadan Azərbaycana qədər müşayiət edir. Bu mənbələrdə az sözü etnonim və etnotoponim kimi xatırlanır: Azzi ölkəsi (xett), Aza//haza məntəqəsi (latın), Aza etnotoponimi (urartu) və nəhayət, indiki Aza kəndi (Naxçıvanda). Qədim erməni mənbələrində işlənən Asiaçpor (asların çökəkliyi), Asiaçor (asın dərəsi) toponimlərindəki as tayfalarının gürcü abidəsində qəbilə başçılarının adı Baqatur şəklində verilən as tayfalarının Azərbaycanda, Şimali Qafqazda, Orta Asiyada xeyli izi qalmışdır. Təbəri (VIII əsr) As-tarxan adını qeyd etmişdir. Astarxan// Həştərxan, Astara, Aştarak (Ermənistanda) toponimləri də həmin as etnonimini əks etdirir.

Müxtəlif tarixi mənbələrdə xatırlanan bu etnonim as//os//aş//yaz//uz allomorfları ilə nəzəri cəlb edir. Həmin al- lomorfları as//az arxetiplərindən törəmə hesab etmək olardı, yəni səsartımı (h, y) ilə, a-o-u, s-ş dəyişmələri və z/s paralelliyi ilə göstərilən variantları izah etmək mümkündür. Lakin tarixi mənbələrdə as//az etnoniminin kas//kaz//xaz tipli paralelləri də qeyd olunmuşdur ki, bu da həmin arxetipləri bərpa etməyə imkan vermir. Ona görə də ilkin saiti larinqal a şəklində bərpa etmək lazım gəlir. Artıq həmin yuvadan törəyən az//as və kaz//kas etnonim- lərinin –pi, -aq, -ar, -it formantları ilə işlənən kaspi, kasaq//kazax, kazar//xəzər, azar//azər, kasit variantlarını izah etmək çətinlik törətmir. Azar//Azər etnotoponimi sonralar ba- qan//bacan//becan//bayqan allomorfları ilə işlənən sözlə birlikdə Azərbaycan toponimini yaratmışdır (Sümər Faruq, 1992: 113).

Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli etnotoponimlərdə fonetik dəyişmələr və fonetik hadisələrlə bağlı külli miqdarda başqa misallar da göstərmək mümkündür.

Ermənistanın türk mənşəli etnotoponimilərinin leksik-semantik xüsusiyyətləri. İndiyədək dilçiliyimizdə leksik və semantik yolla yeni sözlər yaranmasının sərhəddi dəqiq müəyyənləşdirilməmiş, leksik yolla söz yaratmanın mahiyyəti tam aydınlaşdırılmamışdır.

Dildəki xüsusi adların böyük bir qismi appelyativlərin köməyi ilə yaranır. Bu hadisə özünü toponimiyada da geniş şəkildə göstərir. Ona görə də onomastik vahidlərin leksik xüsusiyyətlərini öyrənərkən bu məsələyə fikir verilməlidir. Təbii ki, dildəki bütün appelyativlər onomastik vahidlərin yaranmasında iştirak etmir. Apelyativlərin müəyyən qismi bu prosesdə fəal və məhsuldardır. Bu mühüm dil hadisəsi onomastik leksikadakı bütün xüsusi adlar qrupunu əhatə edir.

Başqa dillərdə olduğu kimi, Azərbaycan dilində də leksik yolla söz yaratma prosesi ən qədim derivatoloji hadisədir. Bu prosesdə heç bir qrammatik vasitə olmadan sözlər dəyişir, ümumilik bildirməklə yanaşı, xüsusi obyekt adlarını da ifadə edir. Dilimizin onamastik leksikasında bu hadisə geniş yayılmışdır. Xüsusi adların bir qismi semantik üsulla konversiya yolu ilə yaranır. Belə ki, müxtəlif nitq hissələrinə mənsub olan bir sıra ümumi sözlər substantivləşir və sırf xüsusi ad əmələ gətirir.

Onomastik vahidlərin semantik üsulla əmələ gəlməsində başlıca əlamət bu prosesdə bir nitq hissəsinə məxsus sözlərin başqa nitq hissəsinə keçməsi hadisəsidir. Bu cəhətdən onomastik vahidlərin aşağıdakı əmələgəlmə tiplərini göstərmək olar.

1) Sifətin ismə keçməsi əsasında: Bu prosesdə sifətlər substantivləşir və ismin suallarına cavab verir. Hər biri özünəməxsus məna daşıyır. Hər bir adın da daşıdığı məna çox qədimlərə gedib çıxır. Dilimizin onomastik leksikasında sifət+isim modeli aşağıdakı şəkildə mövcuddur. Ağ kənd–Ağkənd; qara qoyun-qaraqoyunlu; ağxaç-ağxaç;

Göründüyü kimi sifət əsasında yaranmış toponimlərin mənasında həmin sifətlərin bildirdiyi əlamət, keyfiyyət anlayışı olduğu kimi qalmır, zəifləyir.

2) Felin ismə keçməsi əsasında: Faktlar göstərir ki, felin təsriflənməyən formalarından feli sifət və felin əmr, xəbər formalarından olan bəzi sözlər substantivləşərək ismin sualına cavab verir. Məs: Basar+keçər-Basarkeçər.

Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin tərkibində heyvan adlarının müəyyən tezliklə işlənməsi müşahidə edilir. Bu hadisə ümumiyyətlə türk onomastikası, o cümlədən də Azərbaycan onomastikası üçün yayılmış hadisələrdəndir. Hələ «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında bir sıra heyvan adlarının antroponimlərin tərkibində işlənməsinə aid çoxlu faktlar üzə çıxır. Eyni sözləri Orxon-Yenisey abidələri haqqında da demək olar.

«Basat Dəpəgözü öldürdigi boyı»nda Dəpəgöz // Təpəgöz Basatdan kimliyini soruşanda onun "Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac; Atam adım deyirsən – Qaqan Aslan" cavabı heç də təsadüfü deyildir. Bununla o, ağac heyvan kultu ilə bağlılığını göstərmişdir.

Qurd protooğuzların ilkin soykökü sayıldığından bir növ totemlər totemi hesab olunur. Ümumiyyətlə, qurd əksər türkdilli xalqlarda güc, qüvvət, məğrurluq, qorxmazlıq rəmzi olmuşdur.

«Aldədə» əfsanəsində Aldədənin oğlunun Qurd qayasında Bozqurddan süd əmməsi də buna işarədir. Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlər sırasında da tərkibində qurd sözü olanlar vardır: Qurdqulaq, Qurdqulu və s.

Etnonimlər əsasında toponimlərin yaranması geniş yayılmış haldır. Burada leksik sistemin xüsusi onimlərinin toponim tərkibində yer alması özünü göstərir. Belə vahidlərin tapılıb aşkara çıxarılması mənbələrindən biri də aşıq poeziyası və digər yazılı mənbələrdir. Prof. H.Mirzəyev Aşıq poeziyasında işlənən etnonimlərə ayrıca yazı həsr etmişdir. Müəllif leksik qatın tərkibində məhz etnonimlərlə bağlı olan vahidləri aşıq yaradıcılığı nümunələrindən toplaya bilmişdir (Mirzəyev, 1997).

H.Mirzəyev göstərir ki, «Vers» Dərələyaz və Göyçənin sərhəddində yerləşən, ən uca dağdır. Bu ətrafda Versdən uca dağ yoxdur (3522 m.) Vers dağının Dərələyəzə baxan üzündə əvvəllər Qovuşq və Güldüz kəndlərinə məxsus Soğanlı yaylağı və burada Göytəpə, Qaçaqqayısı, Bərkdərə adlanan yerləri arasında türk tayfalarının birinci adını daşıyan «Xalaclar» yurdu adlı yer də vardır. Türk qəbilələrindən birinin adını daşıyan Arpa çayının bir qolu ilk mənbəyini Vers dağının ətəyindən alır.

3. Ərazi və kənd adlarında:

…Göyçə qar əlindən zara gəlibdir, Muğan həsrət çəkər a yağa qar qar. (Aşıq Ələsgər)

Qanlıda qonaq qalanda Canıma sataşdı birə. (Aşıq Ələsgər)

Savab bilməz Təhlə, Qozlu, Qaradolax, Muğanlı, Mulğaduz, Kələntər, Dizax, Kari, Baharlı, Alpavut, Qaytax… (Məlikballı Qurban)

Ədəb bilməz Sadıqbəyli, Əyricə, Qaraman, Ternavod, Ağdam, Güllücə, Cəbəlli, Kəngərli, Cinli Yarımca, Bərgüşad, Çələblər, Mərcanlı dəryab… (Məlikballı Qurban)

Göftügusi nab, Üçqovat, Padar, Hazır mayəhtacı, içində bazar… (Məlikballı Qurban)

Göründüyü kimi–Qarqar, Arpa, Muğan, Təhlə, Qaradolax, Kələntər, Alpavut, Qaytax, Əyricə, Kəngərli, Mərcanlı, Padar və s. Kimi tayfa və qəbilə adları aşıq poeziyasında və xalq şairlərinin əsərlərində çox yaxşı mühafizə olunub saxlanılmışdır.

Ermənistanın türk mənşəli etnotoponimilərinin qrammatik xüsusiyyətləri. Toponimlər hər şeydən əvvəl, nominat olduqlarına və müəyyən sözləri əhatə etdiklərinə görə onların tərkibində qrammatik əlamətlər də ifadəsini tapır. Tərkibində qrammatik əlamətlər olan toponimləri yaranma üsuluna görə iki qrupa ayırmaq mümkündür: morfoloji yolla yarananlar, sintaktik yolla yarananlar. Hər iki qrupa mənsub toponimləri ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək.

Ermənistan ərazisində olmuş türk mənşəli etnotoponimlərin morfoloji xüsusiyyətləri. Bu ərazidəki toponimlərin böyük əksəriyyətində Azərbaycan dilinin morfoloji xüsusiyyətləri ifadəsini tapmışdır. Azərbaycan dilinin məhsuldar şəkilçiləri olan –lı, -li, -lu, -lü; -lar, -lər; lıq, -lik, -luq, -lük və bir sıra digər şəkilçilər Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin tərkibində geniş işlənir.

Məsələn Dilican qəzasında – Cıvıxlı, Haqqıxlı, Yapalaxlı, Marallıca, Toxluca, Alaçıq və s., **Zəngəzur qəzasında –** Armudlu, GÖDƏKLİ, Baharlı, Quşçulu, Əfsərli, Əcili, Yamallı, Kosalı, Mahmudlu, Mollalı, Uullu, Alyanlı, Alçalı, Ağaflı, Sultanlı, Armudlu, Yaqublu, Çomartlı və s. Qarabaşlar, Lazımlar, Tuqanlar, Abbaslar, Kürdlər, Şahverdilər, Kürdlər, Məliklər və s. Kəlincə; Aralıq, Almalıq; Oxçu; Çanaxçı, Ələkçi və s., **İrəvan qəzasında –** Başnalı, Becazlı, Qaraqoyunlu, Qəmərli, Qafarlı, Qaradağlı, Muqamlı, Məsimli, Uğurbəyli, Çiləxanlı, Çənnətli, Çıqdaşlı, Bığlı, Qabaxlı, Qoyunlu, Təkəli, Qaraqoyunlu, Sarıxanlı, Reyhanlı, Kotanlı, Həsənli, Dəlləkli; Ağdamlar, Ağcaqışlar, Dəlilər, Sarvanlar, Ozanlar, Gilanlar, Qaralar, Əlirzalar, Tərəkəmələr, Zəngilər, Sarcalar, Sarvanlar, Avdallar, Üenkicə, Yellicə, Güllücə; Bağçacıq, Küzəcik; Günlük; Sabunçu, Yayçı, Dəmirçi və s.; **Yeni Bəyazid qəzasında –** Zoğalı, Qaliişlı, Yarpızlı, Kefli, Qaraqoyunlu, Günəşli, Nərimanlı, Həsənli, Çaxırlı, Əhmədli, Hüseynbəyli, Alçalı; Seyidlər; Şorca, Göycə, Güllücə, Xırtlıq və s., Eçmiədzin qəzası: , Yaqublu, Ayarlı, Əylənli, Qəmərli, Türkmənli, Haramlı, Kürəkənli, Qaraceyranlı, Kötəkli, Hamalı, Aynalı, Armudlu, Iydəli, Xocayarlı, Hacılar; Bağçacıq, Xanlıq və s.; **Loru – Pəmbək qəzasında –** Armudlu, Baldırqanlı, Vartanlı, Yaqublu, Heydərli, Abəyli, Ilməzli, Bayqaxlı, Günəşli, Ləmbəli, Qursalı; Bayatılar, Dəmirçilər; Şamlıq; Güllücə və s.

Qeyd etmək lazımdır ki, şəkilçilərin müəyyən qismi on- ların müasir dildə çıxış etdikləri qrammatik mənada deyil, başqa mənada işlənir. Bəzi tədqiqatçılar belə şəkilçiləri topoformantlar adlandırırlar. Bu doğrudan da düzgün mövqedir. Çünki bir sıra şəkilçilər bilavasitə toponim tərkibində başqa məna kəsb edir. Buna görə də toponimlərin morfoloji xüsusiyyətləri tədqiq edilərkən topoformantların köməyi ilə əmələ gələn toponimlərə xüsusi diqqət verilməlidir. Onları müasir dilin materialları əsasında izah etdikdə toponimin mənası ilə bağlı qüsurlu şərh meydana çıxır.

Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin morfoloji üsulla yaranmasında iştirak edən şəkilçilərin müəyyən hissəsini nəzərdən keçirək.

-lı, -li, -lu, -lü şəkilçisinin köməyi ilə əmələ gələn toponimlər. Azərbaycan dilində məhsuldar olan bu şəkilçi toponimlərin tərkibində də geniş işlənir. Tədqiqatçılar bu şəkilçinin toponimlərin tərkibində işlənməsinə ikili münasibət bəsləyirlər. Məsələn, O.T.Molçanova bu şəkilçinin etnonimlərlə işlənərək etnotoponim yaratdığını göstərir (Молчанова, 1982: 131). S.M. Mollazadə də bu fikirlə razılaşır (Моллазаде, Байрамова, 1983: 44). S.Qubayeva isə bu şəkilçinin etnotoponimlərin tərkibində işlənməsinin qeyri- mümkün olduğunu

iddia edir (Губаева, 1972: 101).

T.Əhmədov yazır: -lı, -li, -lu, -lü şəkiçisi müxtəlif şəxs adlarına, tayfa, nəsil, tirə başçılarının adlarına qoşularaq, onlara mənsub mənası ifadə edən düzəltmə etnonimlər əmələ gətirir (Əhmədov, 1984: 162). V.Əliyev –lı, -li, -lu, -lü şəkilçisinin toponimiyada bir neçə funksiya –1) etnonimlərə qoşulduqda bu və ya digər etnosun (xalqın, tayfanın, qəbilənin, etnik qrupun, tirənin…) mənsub olduğu məkanı, yaxud da həmin toponimin hansı etnosa məxsusluğunu bidirməsi; 2) antroponimlərə artırılaraq bu və ya digər şəxsə malik, yaxud onun yaşadığı yeri bildirən toponim yaratması və s. Funksiyaları yerinə yetirdiyini göstərir. V.Əliyev belə on funksiyanı sadalayır (Əliyev, 1999: 201-203).

Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin tərkibində çox rast gəlinən bu şəkilçi qeyd edilmiş funksiyalarda çıxış edir. Məsələn, Ayas-lı, Ayna-lı, Alma-lı, Babar-lu, Armud- lu, Balıx-lı, Başna-lı Becaz-lı, Boğut-lu, Bulaq-lı, Zöhrab-lı, Revaz-lı, Söyütlü, Şid-li, Şor-lu, Hamam-lı, Günəş-li, Gödək-li, Göz-lü, Göllü və s. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu şəkilçinin fonetik variantının işlənməsi ilə də üzləşmək olur: -ni Cinni.

-lar, -lər şəkilçisinin köməyi ilə əmələ gələn toponimlər. Bu şəkilçi tayfa, nəsil, tirə adlarına, antroponimlərə, müxtəlif mənalı appelyativlərə artırılaraq toponimlər yaradır. V.Əliyev toponimlərə artırılan –lar, -lər şəkilçisinin altı funksiyasını göstərmişdir (Əliyev, 1999: 204-205). T.Əhmədov –lar, -lər şəkilçisinin bir sıra şəxs adlarına qoşularaq müəyyən qrupun zümrənin həmin şəxsin törəmələri olduğunu bildirən düzəltmə etnonimlər yaratdığını qeyd edir (Əhmədov, 1984: 162).

Ermənistan ərazisndə tərkibində bu şəkilçi olan çoxsaylı türk mənşəli toponimlər vardır. Məsələn, Dirəklər, Dəli-lər, Zəngi-lər, Şıx-lar, Baxça-lar, Tuqanlar, Abbaslar və s.

-lıq, -lik, -luq, -lük şəkilçiləri də Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin tərkibində məhsuldar işlənir. Bu şəkilçilər yer, məkan mənalarında toponimlər yaradır. Məsələn, -luq, Dost- luq, luqlu, Mus-luq-lu, -lıq Qaran-lıq və s.

Ermənistan ərazisindəki toponimlərin tərkibində aşağıdakı şəkilçi və şəkilçi zəncirləri də müəyyən tezliklə işlənir. **-a** Kalar-a, Baran-a, **-ac** Acıb-ac, **-van** Bazma-van, -vanlar Sar-vanlar, -var Arpa-van, **-qut** Qamış-qut, **-zor** Ağa-zor, **-i** Ağud-i, **-li-cə**, Bit-li-cə, **-suz** Su-suz, -süz, Öy-süz, **-sə** Xali-sə, **-uq** Qovuş-uq, **-umlu**, Muğ-umlu, **-ur** Çot-ur, **-ut**, Qovş-ut, **-xan** Çlo-xan, **-üstan**, Gül-üstan, **-çi** Dəmir-çi, -çilər Dəmir-çilər, -çı, Çanax-çı, Qazan-çı, Qaltax-çı, **-cu** Quş-cu, **-çə-li** Cəbə-çəli, **-şen** Buğda-şen, -şen Debeta-şen, **-ca** Toxlu-ca, -ca, Oğru-ca, **-ci-lər** Ev-cilər, **-cuq** Maqmu-cuq, -cıq Bazar-cıq, -cıq Şirvan-cıq, cı Yaycı, **-cığaz** Xan-cığaz, **-ı** Dorn-ı, **-ıx** Aral-ıx, **-ğan** Qaça-ğan, **-ək** Püşk-ək, -ək Çəmbər-ək, **-an-lar** Yek-anlar,

Əlbəttə, verilən nümunələr Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin morfoloci əlamətlərinin hamısını əhatə etmir. Bununla yanaşı qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda verilmiş şəkilçilərin bir qismi topoformantlara aid edilməli və ayrıca öyrənilməlidir.

Topoformantlarla yaranan toponimlər**.** Belə toponimlər də Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin müəyyən hissəsini təşkil edir.

-an, -ən topoformantı. Bu topoformant daha çox etnotoponimlərin yaranmasında iştirak edir. Qədim etnotoponim yaradan topoformantdır. Alban, Alpan, Qafan, Abaran, Əsgəran, Bayan. –an, -ən topoformantının –yan, -man, -van, -zan, kan, - ğan, qan, -han, -xan variantları da az işlək deyildir. T.Əhmədov bu qrupa –ran formantını da daxil edərək onları fonetik çoxvariantlı şəkilçilər hesab edir (Əhmədov, 1984: 160). Kacar-an, -an Gör-an, -an, Ket-ran, Kün-ən,

-van topoformantı. Bu topoformant da çox işləkdir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bir sıra tədqiqatçılar –van topoformantını –an topoformantının fonetik variantı hesab edirlər. I.Bayramov Q.A.Melikaşviliyə istinadla yazır ki, van qədim Urartu dilində ölkə mənasında işlənən ebani/ubani sözü əsasında formalaşmışdır. Müəllif eyni zamanda E.M.Murzayevə istinadla vani, vana formalarının «yer, ev, torpaq» mənalarını ifadə etməsini qeyd edir (Bayramov, 2000: 25). Bizim fikrimizcə –avan topoformantının əsasında da van durur. **-avan** Nərzir-avan. S.M.Mollazadə –van topoformantının yalnız Iran mənşəli toponimlərin yaranmasında deyil, həmçinin gürcü coğrafi adlarının yaranmasında da iştirak etməsini qeyd edir (Моллазаде, 1979: 76). A.Axundov –van topoformantını İran dillərinə aid edir (Axundov, 1983: 15). İ.Abdullayev həmin fikirlə razılaşır. Hər iki müəllif topoformantın «ev, yaşayış yeri, məskən» mənasında olduğunu göstərir.

Şen topoformantı. Bu formant daim mübahisələrə səbəb olur, onun mənşəyi və mənası haqqında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Q.Voroşil bu topoformantın kənd mənasıda olmasını qeyd edir. İ.Bayramov *şen* formantının oba və kənd mənasını verir (Bayramov, 2000: 62). A.Məmmədov şen sözünün qədim şümer dövründən mövcudluğunu və onun Azərbaycan dilində qaraşın, sarışın tipli sözlərdə qalmasını qeyd edərək, mənaca rəngin açıqlığı ilə bağlılığını göstərir (Məmmədov, 1983). Q.Məşədiyev şərq qrup dialekt və şivələrində şenlik sözünün kənd mənasını bildirməsinə istinadla onun yaşayış yeri və məskənini ifadə etməsi fikrini ön plana çəkir.

Vəng topoformantı. H.Mirzəyev bu formantla bağlı geniş elmi-nəzəri təhlil aparmışdır. Müəllif Ermənistan ərazisindəki Qaravəng, Qoduxvəng, Qoşavəng və Günyevəng toponimlərinin tərkibinə daxil olan vəng

formantının türk dillərinə məxsus söz olduğunu sübut etmişdir. O yazır: «Bu söz türk dillərinin qədim dövrlərində bengü, benigü, benü, mengü, menü formalarında olmuş və abidə, daşdan yazılı abidə və s. Bu kimi mənalarda işlənmişdir. Doğrudan da, göstərilən mənalarda sözlər qədim türk lüğətində əksini tapmışdır (Древнетурецкий словарь, 1969).

Azərbaycanda, habelə qərbi Azərbaycanda yaşamış qədim türk tayfalarından biri də şadı//şada tayfası olmuşdur. Həmin tayfanın adından yaranmış onomastik vahidlərdən biri də Şadıvəngdir. H.Mirzəyev qeyd edir ki, Şadıvəng qədim alban abidəsi olub Dərələyəzdə Həsənkənd və Alxanpəyəsi kəndlərinin qabağındakı Təkədonduran dağının qərb tərəfində dağın başında yerləşir. Azərbaycanda Şada (Şahbuz r- nu), Şadılı (Beyləqan r-nu) Şotavar (Qax r-nu) toponimləri vardır. Tədqiqatçılar bu toponimlərdə qədim şadı tayfasının adının əksini tapmasını göstərirlər. L.N.Qumilyovun fikrinə görə bu tayfa orta asiya hunlarının tərkibinə girmişlər. Q.Qeybullayev etnotoponimlərin əsasında şato etnoniminin durduğunu qeyd edir (Гейбуллаев, 1986: 38).

«Şadi» coğrafi adı ilə əlaqədar olaraq Fəxrəddin Əsə- doğlunun «Şidli toponiminin etimologiyası» yazısı da maraqlıdır.

Qərbi Azərbaycanın Ağrı bölgəsində oğuz ellərinin izini yaşadan yüzlərlə yer-yurd adlarından biri də Şidli toponimidir. Şidli kəndi Ağrı dağının yaxınlığında Vedi rayonunda, Araz çayından çəkilmiş Kaxonov kanalının sahilində yerləşir. Kənd 1988-ci ilə qədər türk sakinləri ilə bərabər öz adını da qoruyub saxlamışdır. Azərbaycanlıların (türklərin) Ermənistandan tam qovulmasına qədər kənddə yalnız azərbaycanlılar yaşayırdı.

Tarixin dərin qatlarından bugünümüzə boylanan və qədim şato tayfasının adını yaşadan Şidli oykonimi (kənd adı) ulu keçmişimizdən soraq verən coğrafi adlardandır. T.Əhmədov, L.N.Qumilyova və V.V.Bartolda istinad edərək yazır ki, VI-VII əsrlərdə Qərbi Türk xanlığına daxil olan tayfalardan biri də şato olmuşdur. Tayfa öz adını yerləşdiyi səhranın adından götürmüşdür. Q.Qeybullayev yazır ki, XIX yüzillikdə Azərbaycanda şadılı tayfası yaşamışdır. «Şadılı» şato tayfasına mənsub olan deməkdir. «Şadılı» və «şato» sözlərinin kökü eynidir.

F.Əsədoğlu «Şato-şadılı-şadlı» tayfasının adı ilə bağlı toponimlərin paralellərinə Şada-kənd (Şahbuz), Şadılı-kənd (Goranboy), Şatıhlı dağı (Cəlilabad), Şatırlı –kənd (Bərdə, Cəlilabad), Şatır oba-kənd (Masallı), Şatırovka-kənd (Salyan), Şidli-kənd (Vedi) kimi coğrafi adlarda rast gəldiyini qeyd edir. O, şidli sözünün şidi və li komponentlərindən ibarət olmasını göstərir. Buradakı «i» səsinin düşməsini tələffüz ağırlığı ilə əlaqələndirir.

Deməli, Şidli kəndinin adı şato//şadılı etnoniminin adının azacıq fonetik dəyişikliyə uğramış variantıdır. –li şəkilçisi isə aidlik, mənsubluq, sahiblik məzmunu verən topoformantıdır.

Şadı tayfası haqqında daha geniş məlumat vermək olar. Bu məlumatın verilməsində əsas məqsəd **vəng** topoformantının türk dillərinə məxsus söz olmasını bir daha təsdiq etməkdir. Aydındır ki, tarixi abidənin tərkibində tayfanın adı vardırsa, onda bu abidənin hər hansı başqa bir millətə, etnosa mənsubluğundan danışmaq olmaz. Eyni zamanda Şadıvəng onomastik vahidinin tərkibindəki vəng komponentinin erməni dilinə mənsubluğu tamamilə özünü doğrultmur. Vəng formantını erməni dilinə aid etdiyinə görə T.Əhmədovu tənqid edən prof. H.Mirzəyev haqlı olaraq yazır: «Ermənilər «vəng» sözünü vank formasında yazır və belə də tələffüz edirlər. Bunun başlıca səbəbi erməni dilində «ə» saitinin olmaması, «ə» saitinin əvəzinə «a» saitinin işlənməsidir (Mirzəyev, 2001: 208).

Eyni zamanda, qeyd etmək lazımdır ki, vəng sözü Ermənistan ərazisindəki bir çox toponimlərin tərkibində işlənir. Bu söz Azərbaycan toponimik layında da geniş areala malikdir. Bütün bunlar vəng formantı haqqında H.Mirzəyevin fikirlərini bir daha təsdiq edir.

Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərdəki topoformantlar və onların işlənmə dairəsi haqqında fikirləri daha da genişləndirmək mümkündür.

Ermənistan ərazisində olmuş türk mənşəli etnotoponimlərin sintaktik xüsusiyyətləri. Ermənistan ərazisində olmuş türk mənşəli toponimlərin sintaktik xüsusiyyətləri də böyük elmi maraq kəsb edir. Aşağıda müxtəlif rayonlar üzrə I, II, III növ təyini söz birləşmələri və feli sifət əsasında formalaşan türk mənşəli toponimlər göstərilmişdir.

Qafan rayonu ərazisində: I növ təyini söz birləşməsi- Dam Nov; II növ təyini söz birləşməsi –Qız qalası, Daş başı, Kığı Qalası, Molla Uruzbəy binası, Tut Pirqışlağı; III növ təyini söz birləşməsi – Ecanın çayı, Bəylərin mis zavodu; feli sifət: Bozdoğan, Qaraçimən. Feli sifətə aid verilmiş nümunədəki çimən komponenti çəmən leksik vahidinin fonetik variantı da ola bilər.

Gorus rayonu ərazisində: 1 növ təyini söz birləşməsi- Ağ körpü, Bəzli Ağcakənd, Ballı qaya, Boz kaha, Kavur bəmi; I növ təyini söz birləşməsi: - Baba Yaqublu, Baba belli, Abbas dərəsi, Icevan rayonu: II növ təyini söz birləşməsi – Alaçıq Qaya, Bostan Tala, Ağa tala; II növ təyini söz birləşməsi – Abbas dərəsi, Balta dərəsi;, Krasneselo rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Ağca qala, Ada təpə, Qara torpaq, Qızıl qaya, Taxta pəyə, Taxta qaya, Xəli kənd, Çatal çınqıl; II növ təyini söz birləşməsi -Mancan yatağı; Donuz damı, Donuz yatağı, meşə dərəsi. III növ təyini söz birləşməsi -Bahar bəyin bağları., Abaran rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Yuxarı Gözəldərə, Aşağı Qarxun, Böyük Zeyvə, Kiçik Zeyvə, Molla Dursun, Hacı Qara; II növ təyini söz

birləşməsi -Ilxı Qoruğu; Əştərək rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Bayram Əli, Qızıl Teymur, Kiçik kənd, Kürd Əli, Xaraba Kilsə; II növ təyini söz birləşməsi- ZeynalBulağı., Talin rayonu: , I növ təyini söz birləşməsi – Yuxarı Ağcaqala, Kiçik Talin; feli sifət-Aşağı Pirtikən., Hoktemberyan rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Kiçik Şəhriyar; II növ təyini söz birləşməsi – Kiçik Armudlu, Hacı Bayramlı: , Artaşat rayonu: I növ təyini söz birləşməsi- Aşağı Kəhriz, Yuxarı Ağbaş, Sisyan rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Ağ yol, Ağ kənd, Baş kənd, Aşağı Ağ körpü, Yuxarı Ağkörpü, Boz kənd, Qızıl Şəfəq; Axta rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Aşağı Ərlik, Böyük Vedi, Qarın Burun, Yeni kənd, Köhnə Şəhablı, Molla Əhməd, Seyid Kotanlı, Xaraba Kotanlı, Hacı baba, Hacı Mirzə, Çğin göl, Cğin Təzəkənd, Çopur Əli; II növ təyini söz birləşməsi- Əli qoruğu., Zəngibasar rayonu: I növ təyini söz birləşməsi- Aşağı Toxt; II növ təyini söz birləşməsi – Ovçu Qalası, Murad təpəsi; feli sifət- Çoban görükməz, Qaraçörən, Yelqovan, Çadqıran;, Basarkeçər rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Böyük Ağa, Böyük Məzrə, Aşağı Zağalı, Aşağı Şorca, Bğda təpə, Qızıl vəng, feli sifət- Subatan;, Kamo rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Qul Əli, Hacı Muğan, Martunu: I növ təyini söz birləşməsi- Aşağı Alçalı, Aşağı Gözəldərə, Vəli Ağalı, Qızıl Xaraba, Kəsik baş;, Loru-Pəmbək qəzası: I növ təyini söz birləşməsi – Aşağı Axtala, Böyk Ayrım, Kiçik Ayrım, Çik Ayrım, P. Tərpiçala pəyələri;, Quqark rayonu: I növ təyini söz birləşməsi- Qara kilsə, Quruyurd;, Noyemberyan rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Aşağı Şeypurxan, Yuxarı Körpülü; Yeğeqnadzor rayonu: I növ təyini söz birləşməsi- Aşağı Gülüdüzü, Qızıl Qışlaq, Dədəli körpü, Güney Vəng, Göy Abbas, II növ təyini söz birləşməsi – Ağsu kəndi, Alxan pəyəsi, Albas biçənəyi, Qurbankahası, Ələyəz mahalı, Əli dərəsi, Ərəb xəncəri, Yavər kəndi, Qəsul qışlağı, feli sifət- Bülbülölən, Amasiya rayonu: I növ təyini söz birləşməsi – Böyük Təpəgöy, Kiçik Təpəgöy, Kiçik Şiştəpə; II növ təyini söz birləşməsi – Ağbaba qəzası I növ təyini söz birləşməsi – Ağ gilsə, Molla Musa, Hacı Xəlil.,

I növ təyini söz birləşmələri: 1.Alaçıq Qaya –Icevan; 2.Baqan tala – Icevan; 3.Ağa tala, 4.Ağca qala, 5.Ada təpə, Qara torpaq, Qızıl qaya, Taxta pəyə, Taya qaya, Xəli kənd, Çatal çınqıl, Yuxarı Gözəldərə, Abaran, Aşağı Qarxun, Abaran, Böyük Zeyvə, Kiçik Zeyvə, Yuxarı Qarxun, Molla Dursun, Hacı Qara, Bayram Əli, Qızıl Teymur, Kiçik Kənd, Küd Əli, Xara Kilsə, Yuxarı Ağcaqala-Talin, Kiçik Talin-Talin, Daş Nov- Qafan, Ağ körpü-Gorus, Bəzli Ağcakənd-Gorus, Ballı qaya- Gorus, Boz kaha-Gorus, Kavur bəmi-Gorus, Aşağı Kəhriz- Artamat, Yuxarı Ağbat-Artamat, Aşağı Axta-Axta, Zeynal Ağaəli, Axta, Çopur Əli-Axta, Aşağı Ərlik-Vedi, Böyük Vedi, Böyük Gilanlar, Qarın Brun, Yeni kənd, Köhnə Şəhablı, Molla Əhməd, Seyid Kotanlı, Xaraba Kotanlı, Hacı baba, Hacı Mirzə, Cğin göl, Gğin Təzəkənd, Böyük Çobankərə, Yuxarı Çarbaq, Göy Kümbət, Xaraba Sarvanlar, Naçi Elməz, Aşağı Qoxt- Abovyan, Aşağı Zağalı-Basarkeçər, Aşağı Şorca, Böyük Məzrə, Buğda təpə və s.

Mürəkkəb toponimlər onların tərkibindəki elementlərin aid olduğu nitq hissələrinə görə də qruplaşdırılıb təsnif edilə bilər. Belə təhlil apardıqda aşağıdakı toponimlər qruplarını ayırmaq mümkündür:

1. Isim+isim Məsələn, Quldərviş, Qoturbulaq, Adamxan, İmirxan, Babakişi, Sultanbəy, Qarakilsə, Qızıldaş, Dəlikdaş və s.
2. Sifət+isim. Məsələn, Alakilsə, Ağkilsə, Soyuqbulaq, Qaraqula, Qaradaş və s.
3. Say+isim- Qırxbulaq, Qırxdəyirman,
4. Sifət+feli sifət – Bozdoğan,
5. İsim+fel- Allahverdi,
6. İsim+say – Əliqırx,
7. İsim+ feli sifət- Arazdöyən, Qonaqgirən, Danagirməz, Donuzyeyən,

Bir sıra mürəkkəb toponimlərin tərkib elementləri şəkilçilər qəbul etməklə işlənir. Məsələn, Allahverdi, Ağcaqışlaq, Güllübulaq, Qayabaşı, Ağcaarx, Qaradağlı, Qarahəmzəli, Qaranlıqdərə, Ovandərəsi, Təpədibi, Ağzıbir, Aysəsi, Basar- keçər Ellərоyuğu və s.

Çoxkomponentli toponimlərdə sintaktik üsulla toponim yaranmasının müəyyən xüsusiyyətləri özünü göstərir. Onların təhlili göstərir ki, çoxkomponentli toponimləri də müəyyən qrammatik tiplərə ayırmaq mümkündür. Toponimlərin komponentləri müxtəlif nitq hissələri ilə ifadə olunmağa görə müəyyən qruplara ayrımaq mümkündür. Bu qruplar əsasən aşağıdakıları əhatə edir:

Birinci komponenti isim, ikinci komponenti fel olan çoxkomponentli toponimlər; birinci komponenti düzəltmə sifət, ikinci komponenti isim olan toponimlər; birinci komponenti yer zərfliyi, ikinci komponenti isim olan çoxkomponentli toponimlər; birinci komponenti sadə, ikinci komponenti mürəkkəb isimlə ifadə olunanlar; birinci və ya ikinci kom- ponentin sadə, düzəltmə, mürəkkəb olması baxımından da ayrıca təsnifat aparmaq olar. Ermənistanın türk mənşəli çoxkomponentli toponimləri arasında yuxarıda qeyd olunan qruplara aid kifayət qədər nümunələr tapmaq mümkündür: Aşağı Qarxun, Yuxarı Ağdan Aşağı Aylanlı, Aşağı Alçalı, Aşağı Axta, Aşağı Ağbaş, Aşağı Ağcaqala, Aşağı Qanlıca, Aşağı Qarabağlar, Aşağı Qaraqoymaz, Aşağı Qaranlıq, Aşağı Qarxun, Aşağı Quylasar, Kolanlı Aralıx, Aşağı Dvin, Aşağı Zağalı, Aşağı Necili, Aşağı Pirtikən, Aşağı pürülü, Aşağı Türkmənli, Aşağı Gözəldərə, Baş Abran, Böyük Arıxvəli, Böyük Vedi, Böyük Qarakilsə, Böyük

Qaragün, Molla Bayazet, Molla Bədəl, Molla Eyyublu, Molla Musa, Molla Göyçə, Hacı Bayram, Hacı Muğan, Hacı Nəzər, Hacı Xəlil; Alaçıq qaya, Boz yoxuş, Qızıl təpə, Kaha binası, Keçəl təpə, Kişmiş bulaq və s.

Axund Bzovan, Vəli Ağalı, Qızıl Teymur, Nəcəfli binası, Polad Ayrım, Türk Qarakilsəsi, Şorlu Mehmandar, Heydər bəy, Hüseynqulu ağalı, Quru Araz, Dovşan qışlaq, Illi Qarakilsə, Kolanlı aralıx, Məzrə Şorsu kəndi, Şamburd dərəsi, Ulya Sarvanlar və s.

Nəticə. Etnotoponimlərin struktur, fonetik, leksik-semantik və qrammatik xüsusiyyətləri, ümumiyyətl,ə toponimlərin struktur, fonetik, leksik-semantik və qrammatik xüsusiyyətləri ilə oxşar olub kəskin fərqlərə malik deyildir. Etnotoponimlər ümumi toponimik sistemin tərkib hissəsi kimi formalaşdığı üçün onların struktur quruluşu, fonetik tərkibi, leksik-semantik məzmunu və qrammatik xüsusiyyətləri toponimlərin ümumi qanunauyğunluqları ilə səsləşir. Bu baxımdan etnotoponimlərdə müşahidə olunan xüsusiyyətlər əsasən ümumi toponimlər üçün xarakterik olan modelləri təkrarlayır və kəskin struktur-semantik fərqlər yaratmır.

QAYNAQLAR

Зуев О.А. (1962) Из древнетуркской этномики по китайским источникам. Труды института истории и археологии при АН Казахской ССР. Т.15. – Алма-Ата: Наука, . – С.280-287.

Саттаров Г.Ф. (1980). Этнотопонимика Татарии.// Советская тюркология, № 1. – С.32-49.

Гусейнзаде А. (1982) Ойконими Закавказга, включашие этноним «биченек». Советская тюркология, №5.С.34-38

Ономастика Средней Азии. (1978) –М.: Наука, -226с.

Sümər Faruq. (1992) Oğuzlar. –Bakı: Yazıçı.

Mirzəyev H. (1997) Aşıq poeziyasında yaşayan adlarımız və tariximiz. –Bakı: ADPU nəşri, – 352s.

Молчанова О.Т. (1982) Структурный тип – турецкий топоним Горного Алта. -Саратов: Изд-ние Сарат. Ун-та, . – 256 с.

Губаева С. С. (1972) Одна из особенностей топонимии. Диалекты и топонимия Поволцга. Вып., И. Чебоксары, . С.101-109.

Моллазаде С.М., Байрамова Н.Г. (1983) Отрасение этногра-фических реалий азербайджанского народа в топонимии Азербайджана. Советские тюркологии, с. № 6

Əhmədov T. (1984) El-obamızın adları. –Bakı: Gənclik, – 126s.

Əliyev V. (1999) Azərbaycan toponimiyası. – Bakı: ADPU nəşri, -278s.

Bayramov İ. (2000) Qərbi Azərbaycan toponimlərinin tərkibində işlənən söz və coğrafi terminlər. –Bakı: Elm, – 106s.

Моллазаде С.М. (1979) Топонимия северных районов Азербайджана. – Баку: Элм, -206с.

Axundov A. (1983) Torpağın köksündə tarixin izləri. – Bakı: Gənclik, -136s

Məmmədov A. (1983) Azərbaycan dilinin erkən tarixinə dair. Şumer-türk paralelləri//Azərbaycan filologiyası məsələləri. I buraxılış. –Bakı: Elm, –S. 4-23.

Древнетурецкий словарь. (1969) Ленинград: Наука, 676 с.

Гейбуллаев Г. (1986) Топонимика Азербайджана. – Баку: Элм, – 192с.

Mirzəyev H. (2001) Qabaxlı kəndi və onun onomastik vahidləri// Filologiya məsələlərinə dair tematik toplu. Buraxılış 1-2. – Bakı: ADPU nəşri, - S. 26-34.

Qumru ŞƏHRİYAR
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
nevayi-qumru@rambler.ru
https: //orcid.org/0000-0001-6130-7063

FOLKLOR MƏTNLƏRDƏ EPİK DÜŞMƏN
(Qırx batır dastan silsiləsi ilə Qərbi Azərbaycandan toplanan nümunələr əsasında)

Summary. The epic cycle of the Forty Batyrs is a beautiful artistic expression of the history of the Golden Horde in the Middle Ages. Here, the epic text is presented in a highly poetic language, rich in expressive means. The cycle reflects the events that took place in the Middle Ages. The creation, formation, and completion of the cycle begins with the first representative of the lineage, who, one might say, appears on the historical stage, and continues until the last. This, in essence, covers a vast historical period. The active role of the heroes in the epic cycle "Forty Batyrs" is clearly evident in the historical arena of approximately the 14th to 18th centuries. The cyclical structure reflects the people's way of life, customs and ceremonies, the characteristics of their ethnic identity, norms of behavior, history, attitudes toward the turbulent history they experienced, and military and political traditions. The heroes' enemies in the cycle are the Kalmyks and the Qizilbash.

This article will examine the epic cycle of the Forty Batyrs, as well as the image of the enemy we encounter in epic examples collected in Western Azerbaijan. Here, the enemies of our people are Armenians and Russians. Naturally, the Armenian and Russian terror, which for centuries plundered the material and spiritual heritage of the Azerbaijani people, the oppression of the civilian population, the merciless treatment of the elderly, women and children, are reflected in the people's memory.

At various times, the Azerbaijani people, describing what happened, referred to their enemies as "Kafirs" ("Infidels") and "Uruses". Recently collected folklore samples, in particular, prominently mention the names of Armenians and Russians. Unfortunately, the epic cycle of the Forty Batyrs suffered this fate in a different, somewhat harsher form. Thus, due to bans on collecting and studying the heroic epics of the Turkic peoples in the Soviet Union, the word "Russian" is not used in any of the epics. Instead, the heroes attacked the Kalmyk and Qizilbash lands and fought for the freedom of the Nogai people.

Key words: Golden Horde, Forty Batyrs, cyclization, genealogy, Kalmyk, Kyzylbash, Russian, Armenian

Giriş. Qırx batır haqqında dastan silsiləsi Qızıl Orda dövlətinin və onun xələflərinin zamanındakı hadisələrdən bəhs edən bir dastan məcmusudur. Silsilədə yer alan dastanlar Qızıl Ordada baş verən ictimai-siyasi hadisələri epik formada dilə gətirir. Həmin dastanlarda birmənalı şəkildə qəhrəmanların düşmənləri yadellilər – kalmıklar və qızılbaşlardır.

Silsilənin uzun illər yazıya alınmamasının səbəbi Sovet İttifaqı illərində türk qəhrəmanlıq dastanlarının üzərinə qoyulan qadağa ilə bağlı idi. Silsiləyə daxil olan dastanların heç birində ruslar epik düşmən kimi göstərilmir. Hətta onların adı belə çəkilmir. Bu, fikrimizcə, siyasi səbəblərdən irəli gəlir. Çünki epik yaddaş Qızıl Orda və ondan sonrakı dönəmdə rusu düşmən kimi görməyə bilməzdi. Hələ əgər nəzərə alsaq ki, silsilə ötən əsrin 40-cı illərində yazıya alınıb, ola bilməz ki, elə bir dövrdə türk xalqları arasında rus düşmən kimi göstərilməsin. Məsələn, Qərbi Azərbaycandan toplanan folklor mətnləri fikrimizin bariz nümunəsidir. Bu mətnlərdə xalq öz düşməninin rus və erməni olduğunu açıq şəkildə dilə gətirir. Epik fondda düşmən olaraq nə qədər rusun varlığı bir coğrafi məkanda "gizlədilir"sə, digərində bir o qədər də açıq şəkildə göstərilir.

Qırx batır haqqında dastan silsiləsində epik düşmən

Silsilənin strukturu, ümumiyyətlə, məzmunu əslində qəhrəmanın düşmənlə savaşının üzərində qurulub. İ.V. Puxov türk dastanlarında qəhrəmanın döyüşdüyü düşməni beş kateqoriyaya bölərək onların arasında fövqəltəbii qüvvələrlə savaşı, öz toyunda qarşılaşdığı düşmənləri, işğalçı yadellilərlə düşmənçiliyi, istismarçı və zülmkar xanlarla mübarizəsini göstərir (Puxov, 1973: 30). S.M.Baysklan isə bunu sevgilisinin arxasınca səfər zamanı qəhrəmanın qarşısına çıxan düşmənlərlə mücadilə, sevgilisinin arxasınca səfərdə ikən qarşısına çıxan xanlarla mübarizəsi, xanlarla və işğalçılarla savaşı (Baysklan, 1987: 7) olaraq üç istiqamətdə təhlil edir. Amma təbii ki, zəngin türk epos sisteminin içərisində bu mücadilələrin onlarla istiqamətini müəyyənləşdirmək olar. Qırx batır dastan silsiləsinin də içərisində düşmənlə mübarizənin onlarla istiqaməti mövcuddur. Burada ata-oğul qarşıdurmasından tutmuş ailədaxili faciələrə qədər qəhrəmanın apardığı sayısız mübarizədən bəhs etmək olar. Lakin bunların ən başında ərazi bütövlüyünün qorunması dayanır. Silsilənin strukturu elə bir şəkildə qurulub ki, qəhrəman bütün hallarda öz missiyasını noqay xalqının azadlığı uğurunda vuruşmaqla sona yetirir.

Silsiləyə daxil olan "Parpariya" dastanında müdrik qoca Baba Tukti Şaştı Əziz qəhrəmana babası Anşıbay kimi kalmıklara heç vaxt yenilməməyi və onlardan intiqam almağı nəsihət edir. Parpariya gedib babası Anşıbaydan xeyir-dua aldıqdan sonra kalmıklar üzərinə yürüş edir, kalmık xanı zalım Şamakanı və onun atası Şaştöbəni öldürüb noqay xalqını əsirlikdən azad edir (Парпария батыр, 2019: 29-42; Parpariya, 2007: 86-121).

“Kuttıkıya” dastanı isə bütövlükdə qəhrəmanın kalmıklarla savaşından bəhs edir. Dastanda Kuttıkıya kalmıklarla dəfələrlə döyüşə girir və qalib gəlir (Құттықия батыр, 2019: 43-51; Kuttıkıya, 2007: 122-133). “Nuradin” dastanında qəhrəman kalmıklarla döyüşmək üçün atasından icazə alır. Atası ona icazə verir. Qəhrəman uzun sürən müharibələrdən sonra kalmıklara qalib gəlir. Kalmık xanı Tarkasın qızı Jemilhan qoşun toplayaraq Nuradinə qarşı çıxır və məğlub olur. O, qələbə ilə geri qayıdıb taxta çıxır. Bir müddətdən sonra qızılbaşlar yaşayan məkana getmək qərarına gəlir. Elin ağsaqqalları noqay xalqının yaşamağa geniş ərazilərinin olduğunu, nəinki qızılbaşların, heç kalmıkların da bu ərazilərə gəlməyəcəklərini desələr də, Nuradin onları dinləmir, Qızılbaş hökmdarı Şappaz xanla döyüşə gedir. O, yolda iyirmi nəfər qızılbaş qarovuluna rast gəlir, bir oxla beş nəfəri öldürür. Qüvvələri bərabər olmayan uzun-uzadı müharibədə Şappaz xana qalib gəlir və o qaçır. Nuradin bir qızılbaşdan onun yerini soruşur. O da qamışlığa qaçdığını deyir. Nuradin qamışlığı yandırır. Şappaz xan oradan çıxmaq məcburiyyətində qalır. Onlar dostlaşırlar (Нұрадын батыр, 2019: 76-93; Nuradin, 2007: 184-227). “Musaxan” dastanında qəhrəman üç dəfə kalmıklar üzərinə yürüş edir və hər dəfə də qələbə ilə qayıdır. Birinci döyüşdə o, on beş yaşında qırx nəfərlə kalmık xanı Kozan xanın oğlu Kosım xanla vuruşur. Təkbətək döyüşdə Musaxan Kosın xana qalib gəlir, onun başını kəsir, ordusunu isə darmadağın edir. İkinci döyüşdə min nəfərlə Kosımın qardaşı Ospanın üzərinə yürüş edir və üç günlük ağır döyüşdən sonra Ospanın ordusuna qalib gəlir. Sonuncu döyüşündə Musaxanın Balkan torpaqlarına qədər gedib çıxmasından bəhs olunur. Beş yüz nəfərlik ordu ilə o, kalmık xanı Asanazır xanı döyüşdə məğlub edir, başını kəsib ordusunu darmadağın edir (Мұса хан, 2019: 94-106; Musahan, 2007: 228-255). “Karasay və Kazı” dastanında Karasay yetimlikdən və kasıblıqdan şikayətlənərək intiqam almaq üçün kalmıklarla döyüşmək istəyir və özünü qırx noqay batırı ilə kalmıklar üzərinə yürüşə çıxan Edil xana yetirir. Bu döyüşdə Edil xan əsir düşür, Karasay onu azad edə bilmir. Edilin bacısı Kanziya Musanın yurduna gələrək ac-yalavac, çılpaq qalmış Kazını tapıb ondan yardım istəyir. Kanziya onu geyindirib, yedirib qardaşı Karasay və qırx batıra yardıma göndərir. Kondıker xanın şəhərinin yaxınlığında iri qara daşın altında Kazı atası Orakdan bir məktub tapır. Orak orada yazır ki, o, yeddi dəfə Kondıkerin şəhərini ələ keçirmək istəyib və hər dəfəsində də məğlub olub. Şəhərə yalnız mağaradakı yeraltı keçidlə daxil olmaq olar. Kazı qırx batırla şəhərə daxil olur, kalmıkları darmadağın, Edil xanı isə azad edir. Bir müddətdən sonra kalmıklar yenidən noqaylara hücum edir. Döyüş başlayır və kalmıklar çoxlu itki verirlər. Qəhrəmanlar vətənə qələbə ilə qayıdırlar (Қарасай, Қазы, 2019: 126-149; Karasay, Kazı, 2007: 292-345). “Karadön batır” dastanında qəhrəman kalmıklar üzərinə yürüş etmək üçün xandan izn istəyir və atı Kara Tulpara minib Kalmık xanı Karamendenin üzərinə yürüş edir. Qırx bəyi ilə ova çıxan Karamende Karadönlə qarşılaşır. Üç ox atan Karamende Karadönü öldürə bilmir. Karadön isə nizəsini ataraq Karamendeni öldürür və başını kəsir. Bir müddətdən sonra Noqay elində bəzi bəylər xanın öz oğlu Bədirxanın taxtın əsl sahibi olduğunu deyərək atası ilə onun arasında münaqişə yaratmağa çalışırlar. Bu əsnada kalmıklar noqaylılardan intiqam almaq üçün onların üzərinə yürüş edir. Bunu eşidən Karadön təkbaşına yola düşür. Bir müddətdən sonra gəlib kalmıkların çadırına yetişir. Kalmık xanı Karazım vəzirləri və səkkiz igidlə birlikdə Karadönün qarşısına çıxır. Təkbətək döyüşdə Karadön Karazımı və onun igidlərini öldürür. Sonra Kalmık şəhərinə gedib oranı qan çanağına çevirir. Karazımın gözəl qızı Gülkaşimanı özünə arvad edir, ələ keçirdiyi qənimətləri isə noqay xalqı arasında paylayır (Қарадөң батыр, 2019: 152-169; Қaradön, 2007: 346-383). “Süyiniş” dastanında bir gün Nur adlı qoca qəhrəmanın onun yanına gəlir və ata-babasının igid olduğunu, kalmıklardan intiqam aldıqlarını deyir. Süyiniş qocaya onun da döyüşə getməsi üçün hələ uşaq olduğunu bildirir. Qoca isə ona noqay elində Akjonasulı Er Kenesin altı yaşında kalmık xanı Karanı məğlub etdiyini, Karanın qızını da özünə arvad etdiyini deyəndə Süyiniş də kalmıklar üzərinə yürüş etməyə həvəslənir. O, atasının silah-sursatını qurşanır, atına minib yola çıxır.

Yolda bir dəstə kalmık əsgəri ilə qarşılaşır. Bunlar Sultan adlı kalmık xanının əsgərləridir. Noqay elini ələ keçirmək üçün səfərə çıxıblar. Süyinişin tək olduğunu görüb onu tərk-silah etmək qərarına gəlirlər, Süyiniş isə onlarla döyüşür. Elə oradaca əsgərlərdən bir neçəsini öldürür. Digərləri isə qorxub qaçırlar. Süyiniş isə yoluna davam edir, kalmık xanı Sultanın yurdunu axtarır. Sultan isə çox hiyləgər biri idi. Tez-tez təkbaşına yurdun dörd bir tərəfini dolaşırdı. Yenə belə gəzintilərin birində Süyinişlə qarşılaşır. O, özünü Süyinişə itmiş dəvələrini axtaran zəngin bir bəy kimi təqdim edir. Süyiniş ondan şübhələnir, amma yenə də kalmık elinə gedən yolu soruşur. O, yolu göstərib ordan uzaqlaşır. Üç gün sonra onlar yenə eyni yerdə görüşürlər. Sultan xan əsgərlərinə Süyinişi öldürəni xan, qaçanı isə öldürəcəyini deyir. Əsgərlər Süyinişə hücum edirlər, amma Süyiniş təkbaşına min nəfəri öldürür. Təkbətək döyüşdə kalmık xanını da öldürür və doqquz gün içərisində şəhəri ələ keçirir. Bir müddət sonra kalmıkların onların üzərinə hücum etdiklərini eşidən Süyiniş xalqın arasından bir nəfərin də ona qoşulmasnı istəyir. Aralarından Nurlıhan adlı kasıb bir gənc ona qoşulur və onlar yola çıxırlar. Kalmıklar da Süyinişi tapıb Noqay elini qan çanağına döndərmək üçün gəlirdilər. Qırx nəfər kalmık əsgəri gəlib meşədə dincələn Süyinişlə Nurlıhanı tapırlar. İki nəfər olduqlarını görüb onlara hücum edirlər. Süyinişin və Nurlıhanın gücünə şahid olub qaçırlar. Süyiniş bir nəfərdən min nəfərlik ordunun gəldiyini öyrənir. Ordu ilə aralarında qanlı döyüş başlayır. İki igid bir nəfər də sağ buraxmırlar. Yurdlarının yerini öyrənib oraya hücum edir, şəhəri talan edirlər. Qələbə qazanaraq sağ-salamat yurdlarına geri qayıdırlar (Ep

Сүйиниш, 2019: 188-211; Süyiniş, 2007: 424-475). “Tana” dastanında qəhrəmanın uzun müddət övladı olmur. O, bu şad xəbəri eşidəndə kalmıkların üzərinə yürüş etmək üçün səfərə hazırlaşır. Noqayların heç biri bu səfərə çıxmaq istəmir. Tana xan isə uzun yol getdikdən sonra qızılbaşların elinə yetişir. Orada yüz əsgərlə döyüşür. Aktöre xan isə əlli əsgəri ilə birlikdə qaçır və üçüncü günün sonunda min nəfər əsgərlə onun qarşısına çıxır. Aktöre xan və Tana xanın aralarında qanlı döyüş başlayır. Bir gün bir gecə davam edən döyüşdən sonra dan yeri ağaranda Tana xan qızılbaşların qaçdığını görür. Aktöre xan da qaçır. Tana xan onu tapıb təkbətək döyüşə girir. Haldan düşən Aktöre xan Tana xanın atının başını kəsir. Atdan düşən Tana xan atının qisasını alaraq Aktöre xanın başını kəsir. Qızılbaşların mal-mülkünü və xalqını qənimət olaraq ələ keçirib dörd aylıq məsafədə yerləşən yurduna doğru yol alır. Tana xan qənimətləri xalqına paylayır və taxtına oturur (Тана батыр, 2019: 255-271; Tana, 2007: 566-607). “Şıntasulı Törexan” dastanında qəhrəman altı yaşında uşaqlarla çöldə aşıq oynayır. Uşaqlar onun aşığını əlindən alıb qovurlar və gedib qızılbaşların atasının əlindən aldığı torpaqların intiqamını almasını söyləyirlər. Törexan evə gəlib olanları anasından soruşur. Anası qızılbaşlar tərəfindən zəbt edilən noqay torpaqları haqqında oğluna danışır. O zaman Törexan atası Şıntasxanın gümüşü-ağ rəngdə polad qılıncı götürərək Aktaban qara atını minib yola çıxır. Qızılbaş elinin xanı Kodarkül xana noqayın gəldiyini xəbər verirlər. Xan igidlərini başına toplayıb noqayın üzərinə yürüş edir. Törexanla Kodarkül xan beş gün dayanmadan döyüşürlər. Sonda Törexan Kodarkül xanı bir quyuya salıb üzərini daşla doldurur. Xanbibi isə qardaşının gəlmədiyini görüb qardaşının arxasınca yola düşür. Qız bir neçə gün yol gedib kalmık elinin sərhəddinə yetişir. Burada Törexanın Kodarkül xanı saldığı quyunun yanına gəlir. Törexan burada bacısı ilə qarşılaşır. Onlar Kodarkül xanı öldürərək kalmıkların üzərinə hücum edir, qalib gələrək bacısı ilə birlikdə Noqay elinə qayıdır (Шынтасұлы Төрехан батыр, 2019: 513-527). “Alav batır” dastanında isə qəhrəmanın on yaşı olanda zireh geyinib, ox qurşanıb Esen və Süyin adlı kalmıkların üzərinə yürüş etmək istəyir. Sonra qızılbaşlara hücum etmək fikrinə düşür. Atası qızılbaşların həm çox uzaq, həm də kalmıklar kimi deyil, onların daha azad olduqlarını, ona görə də Esen və Süyin adlı kalmıkların üzərinə yürüş etməsini deyir. Alav ona qulaq asmır. Zireh geyinmədən, nizə götürmədən, başı dəbilqəsiz, yanı yoldaşsız, altı qulaş almazı dartıb belinə bağlayır, atına minib dörd nalla çapır. O, gecə-gündüz yol gedib, gəlib bir yurda yetişir. Buranın çox zəngin və güclü yurdu olan Esen və Süyin adlı kalmıkların yurdu olduğunu öyrənir. O zaman kalmıklar qızılbaşların üstünə yürüş etdiyindən orudunun çox az bir hissəsi yurdda qalmışdı. Alav Esen və Süyin xanın yanına adam göndərib noqayın gəldiyini xəbər verdi. Onlar beş yüz nəfər ordu ilə noqayın qarşısına çıxdılar. Qarşılarındakının silahsız bir uşaq olduğunu görüb ona əhəmiyyət vermədilər. Alav belinə bağladığı almazların bir hissəsini açıb ordunun ayağının altına səpdi. Əsgərlər silahlarını atıb almazları yığmağa çalışırdılar. Alav fürsəndən istifadə edib qılıncı götürdü və Süyin xanın başını kəsdi. Esen isə qaçmağa çalışdı. Uzun və ağır döyüşdən sonra Alav ordunu darmadağın edib Esen xanı da öldürdü. Kalmık elindən ələ keçirdiyi qənimətləri də götürüb öz yurduna geri döndü (Алау батыр, 2019: 492-501).

Silsilənin əvvəlindən sonuna qədər nəzərdən keçirdiyimiz bir neçə dastanın qısa məzmunundan da göründüyü kimi, qəhrəmanın düşməni ya kalmıklar, ya da qızılbaşlardır.

Qərbi Azərbaycandan toplanan nümunələrdə epik düşmən

Qərbi Azərbaycan xalqımızın daima qanayan bir yarasıdır. Onlarla ağır faciələrin arasında Azərbaycan xalqı bir də Qərbi Azərbaycandan dəfələrlə deportasiya edilmişdir. Sonuncu deportasiyadan sonra isə Dağlıq Qarabağ münaqişəsi və torpaqların ermənilər tərəfindən iyirmi faizinin zəbt olunması ilə müşayət olunmuşdur. O dövrdə Qərbi Azərbaycandan Qarabağa pənah gətirən soydaşlarımız bu dəfə də Qarabağdan köçməli oldular. Beləcə, evini kürəyinə bağlayıb diyar-diyar gəzən xalq hər dediyi bayatıda, hər danışdığı rəvayətdə, hər nəql etdiyi nağılda düşməninin adını açıq şəkildə deməkdən çəkinmədi.

Qərbi Azərbaycandan folklor nümunələrində diqqəti çəkən maraqlı məqam məhz söyləyicilərin hər hansı mövzuda danışmalarından asılı olmayaraq, rusun və ya ermənin adını səbəbsiz yerə də olsa, çəkmələridir. Əslində, folklorda bu hadisə kontaminasiyadır, lakin həyatda sadə xalq sadəcə ağrı-acını hərtəfəfli dilə gətirməyin bu şəkildə üsulunu tapıb. Məsələn, 1988-1991-ci il deportasiyasından danışan söyləyici işə gedərkən qarşısına çıxan rusun da haqqında informasiya verməyi vacib hesab edir: “Noyabr ayının otuzu günü mən işə gedirdim səhər tezdən, avtobus dayanacağı da Avşar deyiləndə idi. Avşar deyilən artıq Yerəvana gedən tras idi. O ərəfədə də artıq noyabr ayının son günüydü, otuzu idi. Mən dönmək istəyəndə bir rus milis mayoru əl elədi, məni saxladı. Dedi, hara gedirsən? Dedim, işə gedirəm. – Hansı istiqamətə? Dedim, şəhərə gedəcəm. Dedi, yolüstü məni də Kirov savxozunun məktəbinə qədər götürərsənmi? Bizim qərargah orda olur. Kəndlərdə post qurmuşdular, hər gejə gəlif postda qalırdılar, güya əmin-amannığı, asayişi qorumaq üçün, səhər də smen dəyişəndə gedirdilər. Nəysə, bu minvalnan apardım onu düşürtdüm, çıxdım getdim işə” (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 263).

Belə mətnlərin sayını kifayət qədər artırmaq olar. Xalqın təfəkküründə düşmən kimi özünə yer tutanları epik yaddaş özündə qoruyub-saxlaya bilir.

Dini mətnlərdə də rus və erməni mövzusu özünəməxsus yer tutur. Söyləyici Həzrət Əli haqqında söylədiyi rəvayətdə deyir ki: "Həzrət Əli görür ki, daa bu Rusiya tamam ağını çıxardıbdı. Rusiyaya qoşun çəkir. Yığır qoşunu Rusiyanın qapısının ağzına. Rus şahı da qorxur da. Həzrət Əliynən baş eləmağ olar? Məsləhət, məşvərət... Gözəl qızlardan yığırlar, bunları lüt soyundurub – bala, siz də mənim balam, bağışdıyın, daa danış dedinıız, məjbur danışıram, – çıxardırlar Həzrət Əlinin qarşısına. Həzrət Əli abırrı adam olub. Bunnara baxa bilmir. Tüpürür yerə, qoşunu da geri çəkir. Rusiyaya girmir daa. Deyir, orda din-bərəkət yoxdu" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 82). Yaxud Mirağbal ağa haqqında danışılan mətndə isə deyilir: "Lalı gətirirlərmiş, dili açılırmış seyidin ocağında, xəsdə gətirirdilər. Dəli gətirirmişlər. Deyir, dəlinin qoluna zincir vırıb gətirsələr seyidin ocağına, bir gecə seyidin ocağında qalsa, ağıllanıb gedirdi. O vaxtı 90-cı ildə, 88-də ordan çıxanda onun qəbrini aparıblar Naxçıvannan İranın arasındadı. Rəhmətdiy Mirağbal ağanı orda bir uşaxla basdırmışdılar. Mirağbal ağanı o muharibədə bizim kəntdə basdırmışdılar. Elə o 88-də ki azərbaycanlıları ordan çıxartdılar e ermənilər, kütləvi. Onu orda vurmuşdular. Ermənilər vurmuyub, kürd imiş vuran. Sora seyid rəhmətə getdi. Onu orda, bir dənə uşaxla ikisini bir yerdə İrannan sərhəddə basdırıflar. Kəndin özünə basdırmıyıblar, deyir, neytraldadı. Rəhmətdiy Sadıx dayı deyirdi ki, əmanət veriblər torpağa, nə vaxtsa onu ordan gətirələr. Onu sonradan gətirəmmədilər. Deyir, seyidi vurannan sora kürd körpüdən keçəndə oğlu yanında maşınnan düşüb, ata-bala meyiddəri heç ələ gəlmədi. Hamı deyir ki, seyidi vurdu, belə oldu. Ermənilər ona toxunmuyub, erməni deyib ki, seyiddi, ona yaxın getməmişdi. Ermənilər oon ocağına gedirdilər. Həə, elə inanırmışlar. Ağır seyid idi" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 90).

Epik təfəkkür düşmənlə bağlı tarixi rəvayətlərdə də onu bir şəkildə gözdən salmağa çalışır. Teymurlənglə bağlı söylənilən rəvayətdə deyilir: "Day bağışla da. Bir gözəl rus qızı varmış, çox gözəl imiş. Gedir Teymura deyir: – Sən çox ağıllısan, mən də çox gözələm. Gəl sən məni al, bizdən olan gözəlliydə maa oxşuyacax, ağılda saa. Teymur deyib: – Yox, qorxuram, ağılda saa oxşuya, gözəlliydə maa. "Rədd ol, get", – deyib. Teymurləng çox ağıllı adam olub. Ağıllı sərkərdə olub. Onu məğlub eliyən olmuyub" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 99). Yaxud da bir düşməni məğlub etmək üçün digər düşmənlə əlbir olur: "Nə bilim, Abbasqulu bəy haqqında danışırdılar. Abbasqulu bəygil Vedibasar camaatıdı. Nənəm deyirdi ki, Abbasqulu cavanıydı, otuz beş yaşı varıydı. Otuz-otuz beş yaşı varıydı deer, o dəsdə düzəldif döyüşəndə. O olmasaydı, deyir, Naxçıvanda qırğın lap çox olacaxdı. O deyir, rusnan dil tapdı, ermənini tora saldı. Bir tərəfdən rus qırdı ermənini, bu yan tərəfdə də Abbasqulu bəy qırdı. O ruspərəst adam olufdu, yanı rusnan dil tapan adam olufdu. Deyir, bəyin köməyi çox olub. Naxçıvan camaatının qutarılmasında rolu olub onun" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 197).

Bu gün ən yaxın tarix saydığımız dövr belə epik yaddaşa hopub. İnsanlar canlı şahidi olduqları hadisələri ürək yanğısıyla nəql edirlər: "Göyçə mahalı 36 kəndiydi. Hərəsinin öz adəti, öz ləhçəsi olubdu. Məsələn, Göyçə mahalında ayrım ləhçəsi oluf. Bura əksəriyəti 88-ci ildə gələn camaatdı. Sumqayıt hadisələri olanda ermənilər orda qoyma-haray düşmüşdülər. Bizim camaat o vaxtı mitinq-zad elədilər ki, bizə muxtariyət verin. O vaxt erməni kimiydi, rus dayanmışdı onun arxasında, verib eləmədilər. Camaat ordan qaçdı. Camaat qaçmamış bütün silah-sursatları yığdılar millətdən, ov tüfənginə qədər yığdılar. Sonra başladılar camaatı darlamağa, camaat da qaçdı gəldi bura evsiz-eşiksiz, burdakı ermənilərı döydülər, girdilər evlərinə. Böyük Məzrə var, Bala Məzrə var. Bizdən yeddi kilometr aralıydı Böyük Məzrə. Basarkeçərdən gələn Qırxbulağın çayı Böyük Məzrəni iki hissəyə bölürdü. Bu tərəfə gətirib tökdülər ermənini, blan adını qoydular, planlı şəkildə evlər tikdilər, azərbaycanlılar qaldı bu tərəfdə. Köhnə kişilər danışırdı ki, bizim kəndin üst tərəfində gətirib erməni məskunlaşdırıblar, sovetin planıydı. Kəndin üst tərəfində Qaraimana doğru erməni evləri tikiblər, günüz onlar tikib, gejə bizim yaşdılar, qananlar onu cavannara dağıtdırıf, qoymuyuflar erməni yığıla ora. Təzdən Göyçə gölünə doğru bizdən iki kilometr aralıda meşəyə doğru bunlara aparıb kənd salıflar, adını qoymuşdular Norakert. Həmin kəndə də İrandan, Suriyadan, Türkiyədən gələn ermənilərı yerrəşdirmişdilər..." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 214-215).

Rusun və erməninin törətdikləri vəhşiliklərə etiraz edən qəhrəman oğullar sovet dövründə sürgün olunmamaq üçün qaçaq düşürdülər. Bu dövrdə qaçaqçılıqla bağlı xalqın yaddaşına həkk olmuş kifayət qədər çoxlu mətnlər yer alır. Onlardan biri Qaçaq Cəmillə bağlı rəvayətdir. Orada deyilir: "Babamız Qaçax Cəmil oluf. Qaçax Cəmil də ermənilərin qvardiyasını qırdığına görə qaçax düşüb. Sovet hökuməti qurulanda o dövlət adamı oluf, on səkgizinci ildə Göyçə İnqilab Komitəsinin sədri olufdu. On səkgizinci ildən sonra gənə də hökümət işində işdiyib, hətta otuzuncu illərdə polisdə işdiyib. Göyyurd deyillər, o yaylaxda oluflar. Öz qohum-əqrabasını, kim yaxınıdı hamısını yığıb, orda ermənilərə qarşı mübarizə aparıb, qaçaxçılığ eliyib. Rus da o vaxtı gəlib, kəndin də içində satqın oluf da. Qış vaxdı buları satıflar. Urusun qoşununnan ermənilər bunları mühasirəyə alıflar. Orda bizim nəsil-kök çox qırılıfdı. Deyilənə görə, o mühasirədən iki nəfər sağ çıxıb: biri mənim babam Qaçaq Cəmil olub, biri də onun dostu olub. Olar mühasirəni yarıb çıxıflar. Ağızdan eşitmişəm mən də. Nənəm də yanında oluf, atam da yanında olufdu. İsdiyib arvadı vura ələ keçməsin, yanındakılar deyif ki, bə bu uşağa kim baxacax? Vurmuyuf, öldürmüyüf. Deyif, mən getdim, bu uşağın başının hər bir tükünə – mənim atamı deyif, – bir erməni öldürəjəm. Aradan çıxıflar. Onnan sora ondan xəbər çıxmadı. Kimi dedi Naxçıvandadı,

kimi dedi Türkiyədədi. Amma bir versiya var, o ağlım kəsən versiyadı. Deyir, Gədəbəy tərəfdə onun dostu varmış, qaçıllar ora. Əmmə qışın günü qara düşüflər, bunların ayağı donufdu. Kahada yaşıyırlarmış, dostu bunları yeməknən təmin eliyirmiş. Bax, belə yaz vaxdı oluf. Bular görüf kü, artıx qılçaları işdəmir, heç hara gedəmmiyəjəhlər. Deyir ki, bizi, onsuz da, gəlif tapajaxlar. Dostum da yazıxdı, onu incidəjəklər. Əvvəl dostunu vurub, sonra da özünü vurub öldürüf. Bir gün, deyir, Gədəbəyli dostu bunlara yemək aparanda görüf kü, ikisinin də meyidi var (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 238-239).

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Qərbi Azərbaycandan danışanda mütləq azərbaycanlıların deportasiyasına toxunmaq vacibdir. Folklor mətnlərinin arasında da xalqın həyatının bu köç dönəminə həsr olunmuş onlarla nümunələr var. Məsələn, 1905-1918-ci il deportasiyası ilə bağlı toplanan mətndə deyilir: "Atam deyirdi ki, Cul camaatı 18-ci il müharibəsində çox yaxşı ad qazandılar, çox yaxşı döyüşdülər. Nətər döyüşüblər? Nikolay hökuməti yıxılandan sonra rus qoşunu qayıdır Rusiyaya. Atı, qılıncı, bir də tüfəngi bir araq puluna satırlar. Cul camaatı xəbər tutub hərə gedib beş yüz at, beş yüz tüfəng, beş yüz də qılınc alıblar. Ona görə Cul camaatı ermənіyə qarşı döyüşdü, ad qazandı, silah vardı. Amma bizim kənddə bir heylə evdən on nəfərdə tüfəng vardı, onun da yarısında patron vardı, ya yoxdu. 18-ci ildə bizim kənddə döyüş başdıyanda özü də əvvəli Herherdən başdıyıb döyüş. Cul kəndi xəbər tutub, beş yüz atdıynan gəlib pencər kimi qırıflar ermənini. Orda Təpəsdəlik dağı var, dağın ortası yarğandı, ordan da su çıxır. Ermənilər qaçıb çıxıb ora. Ağ bayraq götürüb gəliblər ki, üç gün bizə möhlət verin, üç günə ya köçüb gedəjeyik, ya da təslim olajeyix. Bizim azərbaycanlılar da deyir, ayan-bayan eləsələr, bir də qırajeyıx bunları. Üç gündən sonra kənar kəndlərdəki ermənilər xəbər tutub onlara köməyə gəlib, topu çıxarıblar Təpəsdəliyin başına. Ordan kəndi topnan vurublar, kənd qaçıb. Böyük əmimin iki uşağı, bir arvadı itkin düşüb. O kənddə ən varlı adamlar kəngərlilərdən olub. Alhüseyn oğlu Elyas deyirmişlər, kəndin yiyəsi oymuş. Kənddə ən varrı adam olub. Onun bajısı oğlu Qlava Kərim də kənddə yüzbaşı imiş. Onun özünü, bir də oğlunun birini yan-yana qoyub atmışdılar. Bunların patronu qutarıb, daha müqavimət göstərə bilməyiblər, onda onları atmışdılar, yoxsa ermənilər onun qorxusundan kəndə yaxın gələ bilmirdi. Deyirdilər Alhüseyn oğlu Elyasın qorxusundan hamilə haxçıxlar bala salırmış" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 152-153). Yaxud başqa bir mətndə deyilir: "Ermənilər rus əsgərlərinin hesabına helə qudurmuşdular, yoxsa onlar o ürəyin sahibi deyildilər. İrəvanda yağış yağanda erməni qorxusundan çıxmırdı bazara ki, yağış yağar, yağışın damcısı ona dəyib müsəlmanın üsdünə düşər, onun dəsdəmazı pozular. O qədər çəkinirdilər bizdən, sonra onlar oldu əjdaha. 18-ci ildə Mehmandar kəndinin camaatı qaçıflar Turkiyəyə. Əmim o vaxdı qızılca olufdu. Qızılcalı adama da soyuq olmaz. Arazdan keçəndə soyuq olub buna, bunun gözləri tutulmuşdu, elə gözləri kor qaldı. O vaxdı camaatı öldürürmüşlər. Hətta mənim atamı gizlədiflər pambığın içində. Ermənilər gəlif xənçəli soxuflar pambığın içinə, çəkib çıxardandan pambıq təmizdiyir axı xənçəli. Ordan-burdan vurmuşlar, atama dəyməmişdi, budunun böyrünü bir balaca deşmişdi. Çıxardanda orda qan qalmır axı. Bunlar gedəndə sora ordan qaçıb getmişdilər. Mənim atam eşşəknən gedifdi İçmiədzinə, ayın-oyun aparıfdı, orda satıf evə bazarrığ eləsin. Orda da xonaxamız vardı, olar kəndə gələndə bizdə qalırdı, biz şəhərə gedəndə olarda qalırdıq. Bu gedif ora bazarrıx eliyif, gejə düşüfdü bu xonaxanın evinə. Erməni qoymuyuf gedə. Çünki çöllərdə canavar çoxdu. Atama deyif ki, getməginən, sabah gedərsən. Gecə saat on birdə bunun hərbiçi oğlu gəlif. Deyif, evdə kimsə var? Deyir, xonaxamız Teymurdu. Deyir, mən onu öldürəjəm. Atam da yan tərəfdəki otaqda olub, qapıdan bunların danışığını eşidir. Atam görür qapı açılıb örtülür, içəridən torpax daşıyırlar bayıra. Evin içində qəbir qazırlar ki, atamı öldürüb ora basdırsınlar. Atam bunu başa düşəndən sora ermənіyə deyir ki, bəs ayaqyoluna çıxmaq isdiyirəm. Evdən çıxır, bunların da geniş bağı varmış, bu bağdan addıyır o birisinə. Gedir çıxır bir ağacın başına, hava işqılaşanda qaçıf kəndə gəlir. O cür canını qutarmışdı. Eşşək də, nə alver eləmişdi hamısı da qalır ermənіnin qapısında" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 259-260).

1988-1991-ci il deportasiyası isə elə bizim gözümüzün qarşısında idi. O illərdə mənim də həmin köçlə bağlı yaddaşımda çox ağır bir xatirə qalır. 1991-ci ilin payız ayları idi və güclü yağış yağırdı. Atam yük maşının açıq kabinasında altı yeniyetmə qızın yağışın altında islandıqlarını görüb onları evə gətirmişdi. Ermənilər rayonu bombaladıqlarına görə, yoxsa yağışın fəsadı idi, bilmirəm, amma həmin gün işıqlar yanmırdı. Biz şam işığında onları qarşıladıq. Qızlar dedilər ki, "böyük qardaşımız əsgərlikdədir. Ermənilər əllərində avtomat gəlib dedilər bu saat evdən çıxın. Anam da onlara yalvardı ki, iki gün möhlət verin bizə əsgərlikdə oğlum var, ona xəbər verək, birdən gələr, bizi tapmaz. Erməni silahı çəkib anamızı gözümüzün qabağında güllələdi. Biz də əlimizlə həyətdə, elə onun öldüyü yerdə torpağı qazıb üstünü ötdük". Onlar düz üç gün gecə-gündüz çay-su içmədən analarına ağı dedilər. Ermənilərin, rusların bizim başımıza gətirdikləri faciələrin miqyası heç nə ilə ölçülmür.

Sonluq. Beləliklə, yuxarıda gətirdiyimiz nümunələrdən görünür ki, xalqın hansı coğrafi məkanda məskunlaşmasından asılı olmayaraq onların ən yaralı yerləri yurd birliyi, vətən sevgisidir. Onun uğrunda savaşır, ondan ötrü intiqam alır. Qırx batır haqqında dastan silsiləsində orta əsr insanının kalmık və qızılbaşlara münasibətini hərtərəfli bir şəkildə dilə gətirir. Onun yaşadığı məkanı – noqay elini yadelli hesab etdiyi düşməndən var-gücü ilə qoruyur. Eyni hadisə günümüzdə də baş verir: Qərbi Azərbaycan deportasiya olunan xalq o yerlərdəki həyatını xatırlayaraq ağrı-acısını dilə gətirir və düşməninin erməni rus olduğunu dönə-dönə deyir.

Hansı xalqa mənsub olmağından asılı olmayaraq, düşmənə münasibət hər hansı bir folklor mətnlərində eynidir. Göründüyü kimi, Qırx batır dastan silsiləsinin qəhrəmanları öz ərazilərinin bötövlüyünə münasibətdə kalmık və qızılbaşlar haqqında hansı mövqedədirsə, Azərbaycan xalqı da Qərbi Azərbaycandakı torpaqlarına elədir. Yəni epik yaddaşdakı düşmən anlayışı (Azərbaycandan kilometrlərcə uzaqda olan noqay, qazax və s. xalqın folklor yaddaşı düşmənə münasibətdə xalqımızla eynidir) xalqın təfəkküründə dəyişməz olaraq qalır.

QAYNAQLAR

Karasay, Kazı. (2007). Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 292-345.

Kuttıkıya. (2007). Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 122-133.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild. Bakı, Elm və təhsil

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III kitab. Bakı, "Elm" nəşriyyatı

Musahan. (2007). Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 228-255.

Nuradin. (2007). Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 184-227.

Parpariya. (2007). Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 86-121.

Süyiniş. (2007). Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 424-475.

Tana. (2007). Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 566-607.

Алау батыр. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б. 492-501.

Байсклан, С.М. (1987). Поэтика тувинского героического эпоса. Кызыл, Тувин. кн. изд-во

Ер Сүйініш. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б. 188-211

Qaradön. (2007). Kazak Destanları – IV. Kırım`ın Kırk Batırı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 346-383.

Қарадөң батыр. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б.152-169

Қарасай, Қази. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б. 126-149

Құттықия батыр. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б. 43-51

Мұса хан. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б. 94-106

Нұрадын батыр. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б. 76-93

Парпария батыр. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б. 29-42

Пухов, И.В. (1973). Алтайский народный героический эпос «Маадай-Кара». Москва, Наука

Тана батыр. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б.255-271

Шынтасұлы Төрехан батыр. (2019). Дала фольклорының антологиясы. Батырлар жыры. 10 томдық, 2 том. Алматы, Brand Book, б. 513-527.

Ləman VAQİFQIZI (SÜLEYMANOVA)
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
leman.suleymanova.2018@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0003-1224-0039

QƏRBİ AZƏRBAYCAN BAYATILARI

Summary. Some of the texts collected from Western Azerbaijanis are also bayatis. Although these bayatıs are variants of the general Azerbaijani bayatıs, they do not lack their own unique characteristics. This is most evident in beliefs about the Bayati. In addition to the bayatıs we collected from the region, we have also recorded beliefs related to this genre, which shed light on a number of issues. In particular, the beliefs we have recorded from the region regarding the magical function of bayati have not been collected or published so far. In addition, we have recorded many memories of the ceremonies in which bayati were recited and the narrators who knew this genre well, which also helps to better study the genre. Among these ceremonies, weddings, mourning, and Novruz holiday occupy a special place. This is a well-known fact. However, there are certain ceremonies held in several regions of Western Azerbaijan that attract more attention. The bayats recited during the Ghadir nights, which are specific to the Daralayaz district, are of particular interest to researchers. Because the bayatıs recited in these ceremonies and the beliefs associated with this genre have not been recorded until now. By the way, let us note that when we say the Nights of Power, we are not talking about the Nights of Power, which are believed to occur in the last ten days of Ramadan. Staying up until dawn on the last Wednesday night, during which various rituals are performed, is called the Night of Qadir. Our narrators, who distinguished this night of Qadr from the nights of Qadr during fasting, called it "Kef (Kef Qədiri – kef-mood) Qadr."

Exploring the context and function of the bayat is one of the most important demands of the modern era. Unfortunately, no studies have been conducted to investigate this issue to date. Texts without context are dull and difficult to examine normally and draw accurate conclusions from, so to speak. Since function is also directly dependent on context, it may be wrong to determine the function of a text whose context is not recorded.

Key words: Western Azerbaijan, bayati, context, function, ritual

Giriş. İndiyə qədər Qərbi Azərbaycan adlandırdığımız bölgədən xeyli folklor mətni qeydə alınıb, çap olunub ki, bunun bir hissəsini bayatı mətnləri təşkil edir. Bayatılar ancaq "Bayatılar" və yaxud da "Ağılar" başlığı altında çap olunmayıb. Bu toplularda bayatı mətnləri müxtəlif başlıqlar altında kitab boyu "səpələnib". Fikrimizi bircə topludakı mətnlərə əsasən izah etməklə kifayətlənəcəyik. "Azərbaycan Folkloru Antologiyası" seriyasın üçüncü cildi olan "Göyçə folkloru" toplusunda "Mövsüm və mərasim nəğmələri" bölməsində verilən mətnlərin böyük əksəriyyəti – "Holavarlar", "Sayaçı sözləri", "Eydirmələr", "Vəsfi-hallar" başlıqlarındakı nümunələr (AFA, Göyçə folkloru, 2000: 108-114) bayatılardır, yaxud "Xalq mahnıları" bölməsindəki örnəklərin bir qismi bayatı formasındadır (AFA, Göyçə folkloru, 2000: 115-119). Topludakı tapmacaların bir qismi, "Uşaq folkloru" başlığındakı mətnlərin əksəriyyəti də bayatı formasındadır (AFA, Göyçə folkloru, 2000: 626-652). Həmçinin digər bölmələrdə bayatı mətnləri ilə az da olsa, qarşılaşırıq, məsələn, "İnanclar" bölməsində belə nümunələri görmək mümkündür. "Yaz havaları buluddu, dumannı olanda uşaxlar günəşin çıxmasını səvirsizdiknən gözdüyüllər. İki-üç gün buludun, dumanın arxasında qalan günəşi görən kimi onnar səs-səsə verif oxuyullar:

Gün düşdü, ha gün düşdü,
Göydən piyalə düşdü.
Bizim ağa qızının,
Teymura gözü düşdü" (AFA, Göyçə folkloru, 2000: 97).

Yaxud üzərrik yandıranda oxunan bayatı belədir:

Üzərriyəm havayam,
Hər dərddərə davayam.
Sənə göz yetirənin
Gözdərini ovaram (AFA, Göyçə folkloru, 2000: 90)[9] və s.

Bunları sadalamaqda məqsədimiz odur ki, hər hansı bölgəndən, həmçinin Qərbi Azərbaycandan toplanmış bayatıları araşdırarkən yalnız "Bayatılar" başlığındakı mətnlərə deyil, bütün bölmələrdəki nümunələrə baxılmalı, adı çəkilən örnəklər diqqətlə incələnməlidir.

Bayatının mərasimlərlə əlaqəsi. Qərbi Azərbaycanlılardan toplanmış mətnlərin bir qismi də bayatılardır. Bu bayatılar ümumazərbaycan bayatılarının variantı olsa da, onların özünəməxsus xüsusiyyətləri də olmamış deyil. Bu, daha çox bayatılarla bağlı inanclarda üzə çıxır. Bölgədən topladığımız bayatılarla yanaşı,

[9] Misalları götürdüyümüz kitablarda xeyli orfoqrafiya xətası vardır. Nümunə kimi verdiyimiz mətnlərdəki yanlışlar bizdən deyil, mənbələrdən qaynaqlanır.

bu janrla bağlı inanclar da qeydə almışıq ki, bu inanclar isə bir sıra mətləblərin üzərinə işıq salır. Xüsusilə də, bayatının magik funksiyası ilə bağlı bölgədən qeydə aldığımız inancların bir çoxu indiyədək nə toplanıb, nə də ki, çap olunmuşdur.

Bundan başqa bayatının söyləyindiyi mərasimlər və bu janrı yaxşı bilən söyləyicilərlə bağlı xeyli xatirə qeydə almışıq ki, bunlar da janrın daha yaxşı araşdırılmasına kömək edir. Bu mərasimlərin arasında toy, yas, Novruz bayramı xüsusi yer tutur. Bu, məlum həqiqətdir. Ancaq Qərbi Azərbaycanın bir sıra bölgələrində keçirilən müəyyən mərasimlər vardır ki, diqqəti daha çox cəlb edir. Dərələyəz mahalı üçün xas olan Qədir gecələrində deyilən bayatılar araşdırıcı üçün xüsusi maraq doğurur. Çünki bu mərasimlərdə deyilən bayatılar və bu janrla bağlı inanclar indiyə qədər qeydə alınmamışdı. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Qədir gecələri deyəndə söhbət Orucluğun son on günlüyündə olması güman edilən Qədir gecələrindən getmir. Axır çərşənbə gecəsində səhərədək yatmadan oturmaq, bu zaman müxtəlif ritualların icra olunmasına Qədir axşamı deyilir. Bu Qədir axşamını Orucluqdakı Qədir gecələrindən fərqləndirən söyləyicilərimiz bunu Kef Qədiri adlandırdı.

Qədir gecəsində oxunan bayatılarla bağlı Dərələyəz mahalının Gömür kənd sakinlərindən maraqlı bir inanc da qeydə aldıq ki, bu da bayatının magik funksiya daşıdığının birbaşa göstəricisidir. "Niyyət eliyirdilər ki, filan işim olsa, qara əv damını boşaldıf haxışta dedirdəjəm. Bunu ilaxır üçün niyyət eliyirdilər". Söyləyicilərin dediyinə görə, niyyətdən asılı olaraq bu bir gecə – ancaq İlaxır gecəsində, yaxud üç gecə – İlaxır çərşənbəsindən Bayramadək icra edilə bilərdi. Söyləyicilərdən yalnız biri, 1995-ci il təvəllüdlü Hacıyeva Nazilə Həsən qızının verdiyi məlumata görə, təxminən 2010-cu illərdən sonra Naxçıvan MR-nın Şahbuz rayonunun Gömür kəndində (Bu kənddə Dərələyəz mahalının Gomur kəndindən didərgin düşmüş əhali yaşayır, amma kənd Gomur yox, Gömür adlandırılmışdır.) əvvəldən Əli əleyhisalamın yolunu niyyət edib orada haxışta deyirdilər. Amma həmin məclisdə Əlinin şərəfinə haxışta, yaxud da gülümey oxunmayıb. Görünür, İlaxır çərşənbədə Əli əleyhisalamın yolunu niyyət edib haxışta oxumaq son dövrlərin əlavəsidir. Söyləyicilərin verdiyi məlumata görə, bu məclislər son illərə qədər davam etmişdir.

Strukturu. Qərbi Azərbaycanlılardan toplanmış bayatılar struktur etibarilə rəngarəngdir. Bu bölgənin bayatılarının bir qismi kəsik bayatılardır. Kəsik bayatılar türk xalqlarının folklorunda, xüsusilə də, İraq-türkman folklorunda geniş yayılmışdır. Azərbaycan bayatılarının bir qismini də kəsik bayatılar təşkil edir. Müşahidələrimizə əsasən deyə bilərik ki, Azərbaycanda kəsik bayatıların ən çox yayıldığı coğrafiya elə Qərbi Azərbaycandır:

Kimə yazım
Kimim var, kimə yazım.
Dərbilməzin əlindən,
Dərmanı kimə yazım (AFA. Ağbaba folkloru, 2003: 247).

Xalxala,
Qoyun dolar xalxala.
Öldüyümnən deyiləm,
Sevdiyimi xalx ala (AFA. Ağbaba folkloru, 2003: 247).

Səlmasə,
Xoy da baxır Səlmasə.
Bəndə bəndəyə neylər,
Xuda gözdən salmasa (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 356).

Bayatılar haqqında belə bir fikir sabitdir ki, əvvəlki iki misra növbəti iki misranın deyilməsinə zəmin hazırlayır. Əsas fikir son iki misrada deyilir. Qərbi Azərbaycan bölgəsindən qeydə alınmış bayatıların bir qismində isə 4 misranın hər birinin fikir baxımından bir-biri ilə bağlı olduğunu, eyni fikri bildirdiyini görürük. Yəni burada əvvəlki iki misra son iki misra üçün zəmin hazırlamır, bayatı mətni bütövlükdə bir "hekayəni" bildirir:

Yar deyilsən, yalansan,
Canıma od salansan.
Nə gəlib aparırsan,
Nə bir səda salansan (AFA. Ağbaba folkloru, 2003: 247).

Yaralı bir qoçam mən,
Yaram qoymur qaçam mən.
Tapmıram bir dalda yer,
Yaralarım açam mən (AFA. Ağbaba folkloru, 2003: 247).

Bayatıların bir qismi sual üzərində qurulub:

Əzizim bahardımı?
Güllü çəmənzardımı?
Gözüm yolunda qaldı,
O görünən yardımı? (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 309).

Bağda biyan varmı heş?
Gülə ziyan varmı heş?
Tutaram ağ əlinnən,
Yox deyən varmı heş? (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 312).

Birinci misrası sual üzərində qurulan bayatılar:

Bu gələn nə çapardı?
Ürəyimi qopardı.
Qaragözdü yarımı,
Yaddar gəldi apardı (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 309-310).

İkinci misrası sual üstündə qurulanlar:

Əzizim, nə səfərdi,
Gedirsən, nə səfərdi?
Vətənnən ayrı düşən,
Aş da yesə, zəhərdi (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 331).

Üçüncü misrası sual üstündə qurulan bayatılar:

Mən aşıx gül üsdünə,
Şeh düşüb gül üsdünə.
Qızdarda insaf hanı?
Dərd qoyur dərd üstünə (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 324).

Mən aşiqəm baxdı kəm,
Bağbanı kəm, baxdı kəm.
Mən yara neynədim ki?
Yarım mana baxdı kəm (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 328).

Sonuncu misrası sual üzərində qurulanlar:

Mən aşıx belə bağlar,
Həsrətdi gülə bağlar.
Yağış yağmaz, su düşməz,
Neynəsin belə bağlar (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 310).

Qızım qızdar içində,
Əyrisi var qıçında.
Qızıma elçi gələr,
Hansı ayın içində? (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 310).

Ağrıdan əsən yellər,
Səbrimi kəsən yellər.
Mənə bir cavab göndər,
Yerindəmi o yerrər? (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 311).

İlk və son misrası sual üzərində qurulan bayatılar:

Dağlar, necə dağlarsan?
Məni görcəh ağlarsan.
Sinəmdə yer qalmadı,
Sən haramı dağlarsan? (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 316) və s.

Qərbi Azərbaycan toponimləri. Qərbi Azərbaycandan qeydə alınmış bayatılar, heç şübhəsiz ki, ümumazərbaycan bayatılarının variantlarıdır. Sadəcə olaraq bu bayatılara salınmış toponimlər onları "özününküləşdirir". Bu yalnız Qərbi Azərbaycan bayatıları üçün xarakterik deyil, bütün bölgələrimizdən qeydə alınmış bayatılarda bu halla qarşılaşırıq. Eyni bayatının müxtəlif bölgələrdən qeydə alınmış variantlarında İrəvan, Ağdam, Tülü və s. bölgələrin adı çəkilə bilər:

İrəvan yollarında,
Gül əkdim kollarında.
Bir cüt bazbənd olaydım,
Yarımın qollarında (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 340).

Ağdamın yollarında,
Bənd oldum kollarında.
Bir cüt bazmənd oleydim,
Yarımın qollarında (Şəki folklor örnəkləri, 2014: 288).

Tülünün[10] yollarında,
Yoruldum qollarında.
Qızıl saat olaydım
Yarımın qollarında (Azərbaycan bayatıları, 2022: 210).

Yaxud:

Yerevanın yasdı yolu,
Su gəldi, kəsdi yolu.
Gəlirdim sizlərə,
Kafir kəsdi yolu (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: s.357).

Talanın yastı yolu[11],
Su gəlib basdı yolu,
Gedirdim yar görmağa
Düşmanlar kəsdi yolu (Azərbaycan bayatıları, 2022: 210).

Qərbi Azərbaycan bayatılarının kontekst və funksiyası. Bayatının kontekst və funksiyasının araşdırılması müasir dövrün ən vacib tələblərindən biridir. Təəssüf ki, bu vaxtadək bu məsələnin araşdırılması ilə bağlı tədqiqatlar aparılmamışdır. Konteksti verilməyən mətnlər donuq haldadır və onları, belə demək mümkündürsə, normal araşdırmaq və doğru-düzgün nəticələrə gəlmək çətin olur. Funksiya da kontekstdən birbaşa asılı olduğu üçün, deməli, konteksti qeydə alınmayan mətnin funksiyasını da təyin etmək yanlış ola bilər.

Toplama zamanı söyləyicilərdən mümkün qədər mətnlərin konteksti haqqında da məlumat almağa çalışırıq. Çünki mətnin konteksti verilməyibsə, onun mənası və nə məqsədlə deyilməsi anlaşılmır. Bu da mətnin başa düşülməsini çətinləşdirir. Söyləyicilərlə söhbətlərimiz zamanı aydın oldu ki, bayatıların ən çox oxunduğu yer mərasimlərdir. Bundan başqa, iməcilikləri də bayatının deyildiyi yerlərdən hesab etmək olar. Bayatı, nanay və mahnılar qadınların təşkil etdiyi müxtəlif iməciliklərdə – qoza çəkməkdə (Soyuqlar düşdükdən sonra pambığın tam açılmamış qozalarını yığıb evdə təmizləyirdilər. Buna qoza çəkmək deyilirdi), kağ eliyəndə (pambığın alağını toxalayanda), çayda paltar yuyanda və s. oxunurmuş (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 12).

Söyləyicilərin dediyinə görə, bölgədə kişilər də bayatı deyirmişlər. Ancaq onlar bayatını uca səslə çağırmır, yanıqlı səslə astadan oxuyur, eşidənləri duyğulandırırmışlar. Hansısa hadisədən bərk təsirlənəndə gecə yata bilməz, ürəklərindən bayatılar gəlib keçərmiş. İnqilab Mustafayevin dediyinə görə, qaçqın gəldikləri vaxtlarda gecələr yuxudan ayılar, səhərədək ağlından müxtəlif bayatılar gəlib keçər, ancaq səhər birini də xatırlaya bilməzmiş. Onun dediyinə görə, Göyçədə köçhaköç başlayanda bu hadisədən mütəssir olmuş kişilər gözləri dola-dola bayatı deyirmişlər. Üzü Kəlbəcərə tərəf piyada gedən yaşlılar başı qarlı dağlara müraciətlə bayatı çəkirmişlər (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 13).

Getdiyimiz bütün bölgələrdə Qərbi azərbaycanlılarla görüşlərimizdə bayatı ifaçılığı ilə maraqlandıq. Xatırladaq ki, söyləyici auditoriya olmadan mətn ifa edirsə, bu, çox sönük alınır. Auditoriyada, məclisdə bütün iştirakçılar birbaşa buna kökləndikləri üçün burada deyilən bayatılar, oxunan ağılar ev şəraitində ifa edilənlərdən ifa tərzinə, söyləyicinin improvizə qabiliyyətinə, avazına görə kəskin fərqlənir. Nəzərə alsaq ki, məclisdə deyilən bayatının həm də qarşı tərəfdən cavabı gözlənilir, evdə isə tədqiqatçının qarşısında məcburiyyətdən öz-özünə bayatı deməli olur, mənzərə tam aydın olar. Burada bayatının deyilməsi üçün lazım olan mühit yoxdur, sadəcə quru statistika var. Söhbətdə bizdən başqa şəxslər, xüsusilə də kişilər varsa, hər qadın söyləyici bayatı demir. Yaxşı bilənlər belə bundan imtina edir, ya da bizim israrımızdan sonra quru-quru bir-iki dənə deməklə kifayətlənirlər. Ev şəraitində bayatının konteksti və yaxşı bayatı ifaçıları ilə bağlı xatirələri daha yaxşı qeydə almaq mümkündür. Belə xatirələri məclislərdə toplamaq olmur. Çünki məclisin ortasında bayatı, yaxud ağı deyən adama sual ünvanlamaq mümkün deyil, bu, məclisin ümumi əhval-ruhiyyəsinin pozulmasına və məclis iştirakçılarının narazılığına səbəb ola bilər.

[10] Tülü Balakən rayonunun kəndlərindən biridir.
[11] Zaqatalanın Tala kəndlərində haylalara Tala mahnıları deyirlər.

Söyləyicilərin dediyinə görə, əvvəllər yaslarda bütün yaşlı qadınlar ağı oxuduqları halda, müasir dövrdə yaslarda belə qadınların sayı dördü, beşi keçmir. Şəxsi müşahidələrimiz də bu faktın doğruluğunu təsdiqləyir. Demək olar ki, bütün bölgələrdə keçmişdə yas məclislərinə xüsusi ağıçıların, yaxud da qadın mollaların gətirilməsinə ehtiyac olmadığını, bunların nisbətən sonrakı dövrlər ortaya çıxdığını vurğulayırdılar. Qərbi Azərbaycandan olan söyləyicilərimizə bu məsələ ilə bağlı sual verdikdə eyni cavabı aldıq. 1953-cü ildə Basarkeçər rayonunun Kəsəmən kəndində anadan olmuş Sürəyya Mehralı qızı Əliyeva sualımızı belə cavablandırdı: "Yox, elə kəndin adamı özü məclisi aparırdı. Heş kimi də gətirmirdi. Orda qadın mollası heş yoxuydu divinnən" (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 14-15).

Bayatı ifaçılığı ancaq söz və səslə, avazla məhdudlaşmır, söyləyicinin jest və mimikaları da burada önəmli rol oynayır. Bu baxımdan jest və mimikanı bayatı ifaçılığının əsas elementlərindən biri kimi xarakterizə etmək olar. "Maraqlı burasıdır ki, Sona arvad dediyi bayatıları əllərini, bədənini sağa-sola yırğalaya-yırğalaya oxuyurdu. Biz bu qaydada bayatı deməyi ancaq yas məclislərində müşahidə etmişdik. Gündəlik həyatda isə ilk dəfədir ki, qarşılaşırdıq" (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 14-15).

Qərbi Azərbaycandan toplanıb çap olunmuş kitablarda yanlışlara da rast gəlinir. "Azərbaycan Folkloru Antologiyası" seriyasından çap olunmuş X kitabda (İrəvan Çuxuru folkloru) Səriyyə xatunun, Fizzə Məmmədovanın adına verilən bayatıların əksəriyyəti əslində xalq bayatıları olsa da, "Müəllifli bayatılar" adlı bölmədə (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 365-379) verilmişdir. Düşünürük ki, bu mətnləri toplayan şəxslər, görünür, həmin mətnləri adıçəkilən qadınlardan yazılı şəkildə aldıqları üçün onları bayatıların müəllifi hesab etdiklərindən qruplaşdırmanı bu cür aparmışdır. Maraqlıdır ki, "Bayatılar" (Tərtibçi yəqin ki, bu başlıqda xalq bayatılarını qruplaşdırdığını düşünüb) başlığında verilən mətnlərin də arasına müəllifli bayatılar qarışmışdır:

O yerdə səbrim qalıb,
Öz cəzam, cəbrim qalıb.
Min illik ayağ izim,
Min illik qəbrim qalıb (AFA. İrəvan Çuxuru, 2004: 311).

"Min illik ayağ izi", "min illik qəbir" xalq təfəkküründə xas olmayıb ziyalı təfəkküründən gələn ifadələrdir. Xalq bayatılarındakı qəliblər ənənədə mövcud olur, hazır şəkildə mövcud qəlibləri söyləyici ənənədən alır. Xalq bayatılarında ənənəvi qəliblər və ənənəvi düşüncə tərzi var. Müəllifli bayatılarda isə bunlara rast gəlmirik, çünki o öz düşüncələrini dilə gətirir. Söyləyici isə hazır qəlibləri və düşüncəni xalqdan alır.

"Qaraqoyunlu folkloru" toplusunda da xeyli sayda quraşdırma bayatıya rast gəlmək mümkündür:

Cantəpə mənim olsun,
Yurdum, məskənim olsun.
Odur odum, ürəyim,
Düşmənə qənim olsun (AFA. Qaraqoyunlu folkloru, 2002: 313).

Qojalıx, binəvalıx,
Yoxdu daha ucalıx.
Mən səni axtarıram,
Harda qaldın, cavanlıx? (AFA. Qaraqoyunlu folkloru, 2002: 313).

Yarım mənim oluncan,
Yada qənim oluncan.
Ömrümə Günəş doğar,
Vətən mənim oluncan (AFA. Qaraqoyunlu folkloru, 2002: 313).

Kəndimizin dağları,
Çiçək açıf bağları.
Heç kəs döndərə bilməz,
Ötüf keçən çağları (AFA. Qaraqoyunlu folkloru, 2002: 313) və s.

Bu bayatıların hər biri quraşdırmadır, müəllif qələminin məhsuludur, heç birini xalq bayatısı hesab etmək olmaz.

Toplulara salınmış bayatıların bir qisminin dili yerli dialekt və şivələrə uyğundur:

Mən aşıx, gejələrəm,
Gündüzü gejələrəm.
Sən öldün, nakam getdin,
Mən sənsiz nejələrəm? (AFA, Göyçə folkloru, 2000: 676).

Amma elə bu kitabdaca orfoepiya qaydalarının pozulmasına rast gəlinir:

Püstədi, ha püstədi,
Taxtı rəvan üstədi.

Camış kimi ot otlar,
Su içməyə xəstədi (AFA, Göyçə folkloru, 2000: 633).

Folklorun toplanmasında və tərtibində xalq danışıq dilinin qorunmasına xüsusi səy göstərmək lazımdır. Çünki bu xüsusiyyət mətnin hansı bölgəyə aid olduğunu təyin etməyə yardımçı olmaqla bərabər, həmin nümunələrdən dilçilərin, xüsusilə də dialektoloqların istifadəsinə şərait yaradır.

Nəticə. Bayatı Qərbi Azərbaycan folklorunun ən aktiv janrlarından biri olmuşdur. Bunu bölgədən toplanmış bayatılar, bayatı söyləyiciləri ilə söhbətlərimiz, toplanan xatirələr və mərasimlər də göstərir. Ancaq get-gedə bayatı bu aktivliyini və aktuallığını itirməkdədir. Son dövrlərin toplamaları onu göstərir ki, bayatı ifaçılığı sönükləşməkdə və Azərbaycan folklor fondunun aktiv fazasından passiv fazasına doğru keçməkdədir.

Bayatı janrının işlək olub olmaması mərasimlərin vəziyyəti ilə əlaqədardır. Folklor janrlarının bir çoxu kimi bayatı da mərasimlərimizlə və orada icra olunan rituallarla birbaşa bağlıdır. Mərasim mövcuddursa, orada deyilən mətnlər də öz aktivliyini qoruyacaq.

Hər hansı musiqi alətinin müşayiəti ilə oxunma da bayatının aktivliyinə təsir edən amillərdəndir. Bayatının dambur, qaval kimi alətlərlə müşayiət edildiyi, yaxud da mahnı kimi oxunduğu bölgələrdə daha aktiv olduğunu müşahidə etmişik.

QAYNAQLAR

*Azərbaycan bayatıları. (*2022). Tərtib edən: fil.ü.f.d., dos.Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, Elm və təhsil, 316 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. X kitab. İrəvan Çuxuru folkloru. (2004). Toplayanı, tərtib edəni və ön sözün müəllifi: H.İsmayılov. Bakı, Səda, 766 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab. Göyçə folkloru. (2000). Toplayıb tərtib edənlər, ön sözün, qeyd və izahların müəllifləri: f.e.n. H.İsmayılov, f.e.n. Ə.Ələkbərli. Bakı, Səda, 471 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. VII kitab. Qaraqoyunlu folkloru. (2002). Toplayıb tərtib edənlər: f.e.n. H.İsmayılov, Q.Süleymanov. Bakı, Səda, 464 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII kitab. Ağbaba folkloru. (2003). Toplayıb tərtib edənlər: f.e.n., dos.H.İsmayılov, T.Qurbanov. Bakı, Səda, 476 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. I cild. (2023). Toplayanlar: fil.ü.f.d., dos. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova), Məhsəti Süleymanova. Tərtib edən: fil.ü.f.d., dos. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, Elm və təhsil, 400 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. II cild. (2023). Toplayıb tərtib edən: fil.ü.f.d., dos. İlkin Rüstəmzadə. Bakı, Elm və təhsil, 414 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. IV cild. (2025). Toplayanlar: fil.ü.f.d., dos. Hikmət Quliyev, fil.ü.f.d., dos.Səfa Qarayev, fil.ü.f.d., dos.Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Tərtib edən: fil.ü.f.d., dos. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, Elm və təhsil, 416 s.

Şəki folklor örnəkləri. II cild. (2014). Toplayıb tərtib edən və ön sözün müəllifi: fil.ü.f.d., dos. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, "Elm və təhsil", 408 s.

Namiq MURADOV
Basan Qorodikov adına Kakmıkya Dövlət Universiteti, magistr
namiqmuradov999@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0008-3725-4975

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA VƏTƏN ANLAYIŞI VƏ YURD İTKİSİ MOTİVLƏRİ

Summary. Western Azerbaijani folklore values the concept of Homeland not only as a geographical location, but also as a sacred mother, a native hearth, an eternal homeland, and elevates it to the level of the spiritual center of human life. In this folklore environment, Homeland is most often identified with maternal love, the warmth of the hearth, and the protective spirit of the great homeland. The laments, bayats, lullabies, elegy, epics, and songs that Western Azerbaijanis have kept alive since ancient times constitute both the spiritual support of the Homeland and the unchanging pillar of national identity. The deportations, mass deportations, and the tragedy of the loss of homeland that have been taking place consecutively since 1828 are reflected in Western Azerbaijani folklore as the heaviest pain, a wound that never heals, and an inexhaustible nisgil. This motif of loss not only expresses sadness, but also evokes the hope of return, the desire to reunite with one's homeland, and feelings of loyalty to the ancestral land. In folklore texts, longing for the homeland sometimes finds its poetic reflection in the lullabies of mothers, sometimes in the sad cries of elders, and sometimes in the hopeful songs of the youth. These works create a bridge of historical memory between generations; because every lament, every lullaby, every proverb transmits to future generations the misfortunes experienced by the people, the paths of exile, the destroyed homes and thresholds, and again the feeling of attachment to the Motherland. Folklore not only conveys the past, but also keeps alive the people's moral strength, determination to fight, and belief that one day they will return to their native land. Thus, Western Azerbaijan folklore plays an unparalleled role in preserving historical memory as both a book of sorrows for a people and a beacon of hope for them.

Key words: Western Azerbaijan, Concept of Homeland, Loss of Homeland, Deportation folklore, Motive of Return

Giriş

1. Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətənin müqəddəsləşdirilməsi

Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətən anlayışı ən çox "ana" obrazı ilə eyniləşdirilir və bu eyniləşdirmə heç vaxt sadə poetik bəzək, adi bir təşbeh deyil; bu, xalqın əsrlərlə yoğrulmuş real həyat təcrübəsinin, dünyagörüşünün, varoluş fəlsəfəsinin ən dərin, ən sarsılmaz ifadəsidir. Torpaq burada canlı bir varlıq, hətta ən ali canlı – ana kimi qəbul edilir: qadın kimi doğur, qadın kimi bəsləyir, qadın kimi qoruyur, qadın kimi bağrına basır və nəhayət, qadın kimi qəbirdə son məskəmiyyətini göstərib övladını bağrında əbədi saxlayır. Bu səbəbdən "torpaq ana", "yurd ana", "Vətən ana", "Göyçə ana", "İrəvan ana" ifadələri folklorun bütün janrlarında – laylalarda, ağılarda, dastanlarda, atalar sözlərində, dualarda, hətta uşaq oyun nəğmələrində – daim təkrarlanır və heç vaxt köhnəlmir. Bu obrazın dərinliyi xalqın psixologiyasında torpağı sadəcə yaşayış yeri deyil, həyatın mənbəyi, qoruyucusu və əbədi evi kimi qəbul etməkdən irəli gəlir. Məsələn, Göyçə mahalından toplanmış folklor nümunələrində torpağın ana kimi təsviri o qədər canlıdır ki, hər bir təbii element – çaylar, göllər, dağlar – ananın bədəninin bir hissəsi kimi canlanır və bu, xalqın təbiətlə birliyini, Vətənin canlı bir varlıq olduğunu vurğulayır. Bu təsəvvürlər xalqın mədəni yaddaşında dərin kök salıb, nəsillər boyu ötürülərək Vətən sevgisini ən ali dəyərə çevirib.

Bu "ana" obrazı o qədər dərin köklərə malikdir ki, hər bir coğrafi detal ananın bədəninin bir hissəsi kimi təsəvvür edilir:

1) Göyçə gölü – ana südüdür, şirin və bol; bu gölün suyu xalq folklorunda ana südü kimi təmiz və bərəkətli qəbul edilir, çünki o, torpağı bəsləyir və həyatı davam etdirir;

2) Zəngi çayı – ana damarlarıdır, qanı axıdan; çaylar xalq təsəvvürlərində ana damarları kimi görülür, çünki onlar torpağı sulayır, həyatı qoruyur və itki zamanı qan axması kimi ağrılı təsvir olunur;

3) İrəvanın qara torpağı – ana bağrıdır, qucağıdır; bu torpaq ana qucağı kimi isti və qoruyucu hesab edilir, xalqın folklorunda torpağın qucağına sığınmaq ən böyük təhlükəsizlik simvoludur;

4) Ağrı dağı, Alagöz – ana sinəsidir, başının tacıdır; dağlar ana sinəsi kimi yüksək və qürurlu təsvir olunur, xalqın başının tacı kimi qorunması vacib olan müqəddəs elementlərdir;

5) Vedibasar çölləri – ana ətəyidir, geyindiyi yaşıl donudur; çöllər ana donu kimi yaşıl və bərəkətli qəbul edilir, xalq folklorunda bu çöllər ana ətəyi kimi geniş və qucaqlayan təsvir olunur, həyatı əhatə edir.

Bu təsəvvürlər sayəsində torpaq cansız bir maddə olmaqdan çıxır, canlı, nəfəs alan, ağlayan, gülən, qəzəblənən bir ana olur. Ona görə də torpağı itirmək sadəcə ev-eşik itirmək deyil, ananı itirməkdir – bu isə insanın varlığına edilə biləcək ən böyük zərbədir. Xalq folklorunda bu itki ana itkisi kimi dərin bir travma olaraq təsvir olunur, çünki ana obrazı xalqın varoluşunun əsasını təşkil edir. Məsələn, İrəvan mahalından toplanmış nümunələrdə torpağın itirilməsi ana qucağından ayrılmaq kimi ağrı ilə ifadə olunur, bu da xalqın psixologiyasında dərin iz qoyur və mübarizə ruhunu qoruyur. Bu obrazın gücü ondadır ki, o, sadəcə poetik deyil, həm də sosial-mədəni funksiya daşıyır: xalqı birləşdirir, Vətən sevgisini gücləndirir və itkilərə qarşı dayanıqlılıq yaradır.

Laylalarda bu ana-torpaq eyniləşməsi ən təmiz şəkildə görünür. Göyçəli analar körpəsini yellədərkən belə deyirdi: “Lay lay, bala, Göyçə ana qucağında, Suyu şirin, südü bol, torpağı qara, Ana bağrına basıb saxlayar səni, Böyüyərsən, bir gün qayıdarıq ora…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 120-122). Bu layla sadəcə yuxu çağırışı deyil, həm də uşağa Vətən sevgisini aşılamaq vasitəsidir; Göyçə gölünün suyu ana südü kimi təmiz və bərəkətli təsvir olunur, bu da torpağın həyatı verən qüvvə olduğunu vurğulayır. Laylanın son misraları qayıdış ümidini ifadə edir, bu da xalqın optimizmini və dayanıqlılığını göstərir. İrəvan mahalında isə: “Ana deyib səni bağrıma basım, İrəvan bağı deyib səni gəzdirim, Alma-armud yedizdirib böyüdüm, İndi yad ellərə göndərirəm səni…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 85-87). Bu misralar ana ilə Vətən arasındakı ayrılmaz bağı göstərir; İrəvan bağı ana bağı kimi təsvir olunur, meyvələri ana südü kimi qidalı qəbul edilir. Bu laylalar uşağın şüurunda Vətəni ana kimi sevməyi həkk edir, hətta yad ellərə göndərilmə motivi itki ağrısını əvvəldən aşılayır. Digər bir laylada Göyçənin dağları ana sinəsi kimi tərənnüm olunur: “Lay lay, bala, Göyçə dağları kimi yüksək ol, Ana sinəsi kimi qürurlu ol, Torpağın qucağında böyü, bir gün qayıt ora…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 150-152). Bu nümunələr laylaların tərbiyəvi funksiyasını vurğulayır: Vətən sevgisi ana südü ilə bərabər verilir, uşağın ilk sözlərindən Vətən adı səslənir. Vedibasar mahalından toplanmış laylalarda çöllər ana ətəyi kimi təsvir olunur: “Lay lay, bala, Vedibasar çölü kimi geniş ol, Ana ətəyi kimi yaşıl ol, Torpağın bərəkəti ilə böyü, qayıdarıq ora…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 200-202). Bu laylalar xalqın təbiətlə birliyini, Vətənin hər elementinin ana obrazında canlandığını göstərir. Nəhayət, Zəngibasar variantlarında çaylar ana damarları kimi qəbul edilir: “Lay lay, bala, Zəngi çayı kimi axıcı ol, Ana damarı kimi qüvvətli ol, Torpağın suyundan iç, böyü, qayıt ora…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 130-132). Bu misralar göstərir ki, ana ilə Vətən o qədər bir-birinə qaynayıb-qarışıb ki, onları ayırmaq mümkün deyil. Körpəyə ilk nəğmə ilə verilən tərbiyə Vətən tərbiyəsidir, bu da xalqın mədəni davamlılığını təmin edir.

Atalar sözlərində bu eyniləşdirmə daha kəskin və qətidir: “Anasız uşaq ögey olar, Vətənsiz adam ölgündür.” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 210). Bu atalar sözü Vətənsiz həyatın ölüm kimi qəbul edildiyini göstərir; anasızlıq ögeylikdirsə, Vətənsizlik tam mənəvi ölüm deməkdir. “Ananı itirən yetim qalar, Vətəni itirən millət qalar” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 95). Bu ifadə Vətən itkisinin millət üçün yetimlik kimi ağır olduğunu vurğulayır, çünki Vətən ana qucağı kimi qoruyucudur. “Torpaq ana bağrını açmasa, taxıl bitməz, uşaq böyüməz.” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 180). Bu atalar sözü torpağın ana kimi bərəkət verən olduğunu, onsuz həyatın davam etməyəcəyini ifadə edir. “Vətən anadır, anaya xəyanət edənə lənət olsun.” (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 250). Bu kəskin ifadə Vətənə xəyanəti ana xəyanəti kimi müqəddəs günah hesab edir, xalqın əxlaq normalarını əks etdirir. Digər bir atalar sözündə: “Ana torpaq qanı ilə suvarılan müqəddəsdir” (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 160). Bu, Vətənin qanla qorunmasını ana sevgisi kimi ali dəyərə çıxarır. Bu kimi ifadələr xalqın şüurunda Vətəni anadan da müqəddəs, anadan da ayrılmaz etdiyini açıq göstərir, çünki atalar sözləri xalq müdrikliyinin qısa, lakin dərin xülasəsidir. İrəvan variantlarında belə atalar sözləri var: “Ana bağrı kimi isti torpaq, itirənə qədər qıymətini bilməz” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 215). Bu, Vətən itkisinin dərinliyini vurğulayır. Göyçə mahalından: “Ana südü kimi şirin Göyçə suyu, içməyənə həsrət qalar” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 100). Bu ifadə Vətənin bərəkətini ana südü ilə eyniləşdirir. Vedibasar çöllərində: “Ana ətəyi kimi geniş çöl, qaçan qucaqlayar” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 185). Bu, torpağın qucaqlayan təbiətini ana ilə müqayisə edir. Bu atalar sözləri xalqın gündəlik həyatında Vətən sevgisini daim xatırladır və əxlaqi dəyərləri formalaşdırır.

Dastanlarda, xüsusilə qaçaq dastanlarında ana-torpaq obrazı qəhrəmanın ən böyük motivasiyasıdır. Qaçaq Nəbi, Kərəm, Nəcəf hər vuruşmadan əvvəl “ana torpağım” deyə hayqırır, çünki onlar üçün döyüşmək ana uğrunda döyüşməkdir. Koroğlu dastanının Qərbi Azərbaycan variantlarında Koroğlunun anası ilə torpaq ananın eyni şəxsiyyətdə birləşdiyi səhnələrə rast gəlinir: Koroğlu yaralananda anası deyil, İrəvan torpağı onu sağaldır (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 300-305). Bu variantlarda Koroğlu Çənbərək qalasında doğulur, İrəvan torpaqlarında vuruşur və hər dəfə “ana yurdum” deyə and içir. Digər qaçaq dastanlarında, məsələn “Qaçaq Kərəm”də Kərəm Göyçə dağlarında erməni dəstələrinə qarşı vuruşur və “ana torpağım üçün canım qurban” deyir (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 220-225). “Qaçaq Nəcəf” dastanında Nəcəf Vedibasar çöllərində mübarizə aparır, torpağı ana kimi qoruyur (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 280-285). Bu dastanlar qəhrəmanlığı Vətən sevgisi ilə bağlayır, ana obrazını mübarizə simvoluna çevirir. Zəngibasar variantlarında qaçaqlar Zəngi çayını ana damarı kimi təsvir edir: “Ana damarı axmasın, torpaq qurumasın” (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 310-315). İrəvan mahalında Koroğlu anasını torpaq ana ilə müqayisə edir: “Ana torpaq məni sağaltdı, ana qucağı kimi isti” (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 240-245). Bu səhnələr dastanların epik gücünü Vətən sevgisi ilə gücləndirir, xalqın tarixi mübarizəsini əks etdirir.

Hətta yas mərasimlərində belə bu obraz yaşayır. Ölünün üstünə doğma torpaq səpərkən deyilirdi: “Ana torpaq səni bağrına bassın, sən də onu qoru” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 350). Bu sözlərlə ölünün ruhu torpaq ananın qucağına tapşırılır, diri olanlar isə həmin anaya borclu olduqlarını bir daha xatırlayır. Göyçə yaslarında: “Ana Göyçə səni qucaqlasın, göl suyu kimi təmiz saxlasın” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 260). İrəvan variantlarında: “Ana İrəvan torpağı səni basdırsın, qara torpağı qucaq kimi olsun” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 320). Vedibasar yaslarında: “Ana çöl səni əhatə etsin, yaşıl don kimi örtünsün” (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 360). Zəngibasar mərasimlərində: “Ana çay səni axıtsın,

damar kimi qoruyub saxlasın” (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 280). Bu ana obrazı o qədər güclüdür ki, deportasiya zamanı qadınlar qara qatara minərkən belə bağırırdılar: “Ana, bizi bağışla, səni tərk edirik!” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 355). Bu fəryadlar bu gün də köçkün qadınların dilindən düşmür, çünki itki ana itkisi kimi yaşanır.

Nəticədə, Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətən anlayışı sadəcə coğrafi-siyasi bir termin deyil, canlı, nəfəs alan, doğan, qoruyan, ağlayan, qəzəblənən bir ana obrazıdır. Bu ana obrazı sayəsində torpaq itirildikdə yaşanan ağrı adi bir coğrafi itki ağrısı deyil, ananı itirmək ağrısıdır – ən dərin, ən sağalmaz, ən müqəddəs ağrı. Buna görə də bu folklor 200 ildir ki, “ana” deyib ağlayır, “ana” deyib ümid edir, “ana” deyib mübarizə aparır. Çünki bu xalq üçün Vətən həqiqətən də ən müqəddəs, ən ayrılmaz anadır. Layıllarda bu müqəddəslik ən saf və ən duyğusal şəkildə özünü göstərir. Göyçə mahalından toplanmış laylalarda Göyçə gölü tez-tez ana südü ilə eyniləşdirilir: “Lay lay, bala, Göyçə gölü kimi, Suyu şirin, südü bol, torpağı qara, Ana qucağı kimi səni bağrına basar, Böyüyərsən, bala, bir gün qayıdarıq ora…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 90-92). Bu layla uşağa Vətənin bərəkətini ana südü kimi aşılayır. Bu layla sadəcə yuxuya çağırış deyil, eyni zamanda uşağa doğma torpağın müqəddəsliyini aşılamaq, onu gələcəkdə yurd həsrəti ilə böyütmək məqsədi daşıyır. İrəvan mahalında isə “İrəvan bağı” ana bağı kimi tərənnüm olunur: “İrəvan bağı, ana bağı, Gülün qoxusu ana ətri, Alması bal kimi, armudu şirindir, Ana südü kimi, bala, iç də böyü…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 155-157). Bu cür laylalar ana südü ilə bərabər torpağın dadını, qoxusunu, rəngini uşağın şüuruna həkk edir. Beləliklə, uşaq hələ ana bətnindəykən Vətən sevgisi ilə tərbiyə olunur.

Atalar sözləri və məsəllər Vətənin müqəddəsliyini daha kəskin və qəti şəkildə ifadə edir: “Vətən üçün ölən şəhid olar, cənnətə gedər” (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 255), “Yurdun daşı daş deyil, qızıldır, incidir” (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 165), “Yurdu olmayan adamın imanı da olmaz” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 220), “Torpaq qanı ilə suvarılan müqəddəs yerdir” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 105). Bu atalar sözləri sadəcə nəsihət deyil, xalqın Vətənə münasibətinin qanun səviyyəsində ifadəsidir. Vedibasar mahalında belə bir məsəl var: “Yurdunu satan adamın nəsli kəsilər” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 190). Bu, Vətənə xəyanətin ən ağır cəza ilə – nəslin məhvi ilə – bərabər tutulduğunu göstərir.

Dastanlarda Vətən coğrafi adlarla canlanır və mübarizə meydanı kimi təqdim olunur. “Koroğlu” dastanının Qərbi Azərbaycan variantlarında Koroğlu Çənbərək qalasında doğulur, İrəvan, Vedibasar, Zəngibasar torpaqlarında vuruşur, hər dəfə “yurdum, obam, ata-baba ocağım” deyə hayqırır (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 20-325). Bu variantlarda Koroğlu artıq sadəcə quldurbaşı deyil, yurdunu erməni və rus işğalçılarına qarşı qoruyan milli qəhrəmandır. Onun atı Qırat da İrəvanın dağlarında yetişən “qartal qanadlı” cinsdən sayılır. Eyni şəkildə “Qaçaq Nəbi” dastanında Nəbi İrəvan mahalında erməni daşnak dəstələrinə qarşı vuruşur və hər döyüşdən əvvəl “yurdum üçün canım qurban” andı içir (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 250-255). “Qaçaq Kərəm”, “Qaçaq Nəcəf” kimi digər qaçaq dastanları da eyni motivlə doludur: yurd qorumaq, torpağı düşməndən təmizləmək.

Mərasim folklorunda da Vətənin müqəddəsliyi özünü göstərir. Toy mərasimlərində gəlinin başına torpaq səpilməsi adəti Qərbi Azərbaycanda xüsusilə geniş yayılmışdı: “Bu torpaq sənə ana olsun, bu yurd səni qorusun” deyə dua oxunardı (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 360). Eyni şəkildə yas mərasimlərində ölünün üstünə doğma torpaq səpilməsi “səni Vətən ana bağrına bassın” mənasını verirdi (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 265).

Qərbi Azərbaycan türkləri üçün Vətən sevgisi sadəcə milli və ya etnik hiss deyil, eyni zamanda dini-əxlaqi bir vəzifə, Allah qarşısında müqəddəs bir əmanətdir. Bu torpaq onlara ata-baba yadigarı olduğu qədər, Uca Yaradanın verdiyi əmanət kimi də qəbul olunur. Buna görə də folklorun bütün janrlarında – xüsusilə dualarda, münacatda, yas mərasimlərində, hətta toy-dualarında – Vətən Allahın adı ilə birgə anılır, Ona sığınaraq qorunması dilənir. Məsələn, Göyçə mahalında toplanmış bir köhnə duada deyilir: “Ya Rəbb, bu Göyçə gölünü, bu qara torpağı bizə əmanət eylədin, Əmanətinə xəyanət etməyək, Sən qoru, sən saxla, sən qorxutma bizi bu torpaqdan…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 325-327). İrəvan mahalında isə qocaların dilindən düşməyən başqa bir dua belədir: “Allahım, İrəvanın daşını, Zəngi çayını, Üçkilsənin nurunu bizə əmanət eylədin, Əmanətini yad əlinə vermə, Bizə gün göstərmə ki, bu torpağı tərk edək…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 365-367). Bu dualar göstərir ki, torpağın itirilməsi yalnız siyasi və ya hərbi məğlubiyyət deyil, həm də Allahın əmanətinə xəyanət kimi yaşanır. Buna görə də köçkünlük günah hissi ilə yanaşı, böyük mənəvi iztirab da gətirir.

Aşıq ədəbiyyatında bu dini-milli birləşmə daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Aşıq Ələsgərin Qərbi Azərbaycan variantlarında tez-tez rast gəlinən bir qoşma belədir: “İrəvan dağları başı qarlıdır, Vətən sevgisi imandan artıqdır, Allahın əmanətidir bu torpaq, Əmanətə xəyanət edən murdarlıdır…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 285-287). Bu misralar Vətən sevgisinin imandan belə üstün tutulduğunu açıq şəkildə ifadə edir. Həmçinin, Aşıq Ələsgərin başqa bir qoşmasında deyilir: “İrəvanın daşıqı, Zənginin suyu, Allahın verdiyi əmanətdir bu, Kim bu əmanəti qoruya bilməz, Qiyamətdə cavab verə bilməz…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 365). Bu cür misralar aşıq məclislərində oxunanda dinləyicilər göz yaşları içində qalırdı, çünki Vətən sevgisi ilə Allah sevgisi bir-birinə qarışırdı.

Yas mərasimlərində də bu dini motiv çox güclüdür. Ölünün üstünə doğma torpaq səpərkən belə deyilirdi: “Ya Rəbb, bu bəndəni bağrına basdığın kimi, Bizə də bu torpağı bağrına basmağı nəsib eylə…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 270).

Həmçinin, Qərbi Azərbaycan türkləri arasında geniş yayılmış “Vətən namusdur” anlayışı da dini çalar daşıyır. Çünki namus anlayışı İslamda ən müqəddəs dəyərlərdən biridir. “Yurdunu qoruya bilməyən kişinin namusu da olmaz” atalar sözü bu iki müqəddəs anlayışı – Vətən və namus – birləşdirir (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 195). Əgər bir kişi yurdunu qoruya bilməyibsə, bu, onun üçün ən böyük mənəvi yükə çevrilir, çünki Allahın əmanətinə xəyanət etmiş sayılır.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folklorunda Vətən sadəcə coğrafi məkan, tarixi torpaq deyil – o, həyatın mənası, ana qucağı, Allahın əmanəti, namus, şərəf, iman mənbəyidir. Bu qədər müqəddəs anlamlar yükləndiyi üçün də yurd itkisi sadəcə coğrafi itki deyil, bütün varlığın, mənəvi aləmin itkisi kimi yaşanır. İtirilən torpaq deyil, müqəddəs ana, əbədi məskən, Allahın əmanətidir. Buna görə də bu ağrı heç vaxt sönmür, əksinə nəsillərə ötürülərək daha da dərinləşir və bir gün qayıdış əzminə çevrilir. Çünki əmanəti geri almaq həm milli, həm də dini borcdur. Bu folklor xalqın ruhunu qoruyur, Vətən sevgisini əbədi edir və qayıdış ümidini yaşadır.

2. Yurd itkisi motivləri və köçkünlük ağrısının folklorik ifadəsi

Yurd itkisi Qərbi Azərbaycan folklorunun ən ağır, ən dərin və ən davamlı motividir. Bu motiv 1828-ci il Türkmənçay müqaviləsindən sonra başlayan torpaq itkiləri ilə başlayır, 1918–1920-ci illərdəki soyqırımı və qovulmalarla güclənir, 1948–1953 və xüsusilə 1988–1989-cu illərdəki son deportasiya dalğası ilə zirvəyə çatır. Bu gün də bu ağrı folklorun canlı damarı olaraq qalır və yeni nəsillərin yaradıcılığında yaşamağa davam edir. Bu motiv xalqın tarixi yaddaşını əks etdirir, itkiləri unutmamaq üçün folklorun hər janrında təkrarlanır: ağılar, mərsiyyələr, mahnılar, atalar sözləri, lətifələr – bütün bunlar yurd itkisini dərin bir travma kimi təsvir edir. Xalq bu motiv vasitəsilə ağrısını ifadə edir, ümidini saxlayır və mübarizə ruhunu qoruyur. Məsələn, 1988-ci il deportasiyası folklorun yeni laylarını formalaşdırıb, köç yolundakı faciələri əbədiləşdirib. Bu motiv sadəcə kədər deyil, həm də xalqın dayanıqlılığının sübutudur, çünki o, nəsillər boyu ötürülərək qayıdış əzminə çevrilir.

Ağılar yurd itkisinin ən kəskin, ən sarsıdıcı ifadəsidir. 1988-ci il deportasiyasından sonra yaranmış yüzlərlə ağı doğma evlərin, məscidlərin, qəbirlərin tərk edilməsini fəryadla səsləndirir. Bu ağılar adətən qadınlar tərəfindən oxunur və köç yolunda donvurmuş uşaqların, qocaların xatirəsinə həsr olunur: “Ay İrəvan, ay can İrəvan, Qoyub getdim səni, qara daşlarını, Ulu ağaclarını, ulu məscidlərini, Ata-baba qəbirini, ana ocağını…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 370-375). Bu ağı İrəvanın daşlarını, ağaclarını, məscidlərini ana ocağı kimi təsvir edir, itki ağrısını dərinləşdirir. Başqa bir ağıda “qara qatar” obrazı ən dəhşətli şəkildə təkrarlanır – bu, insanları mal kimi yükləyib aparan qatarlardır: “Qara qatar gəldi, qapını döydü, Yüklədi bizi, mal kimi saydı, Ana baladan, bala anadan ayırdı, Yurdumdan didərgin saldı…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 280-285). Bu cür ağılar təkcə kədər deyil, həm də tarixi sənəddir: qatar vaxtları, köç yolundakı faciələr, donvuran körpələr, yolda qalan qocalar – bütün bunlar ağılarda ətraflı təsvir olunur, xalqın travmasını əbədiləşdirir. Göyçə mahalından: “Ay Göyçə, ay şirin göl, Qoyub getdim səni, buz bağladın mənsiz, Ana südü kimi şi-rin suyunu içmədim, Yad əllərə qaldın, ay can Göyçə…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 330-335). Vedibasar variantlarında: “Ay Vedibasar çölü, yaşıl donu, Qoyub getdim səni, qurudun mənsiz, Ana ətəyi kimi geniş qucağını, Yadlara qoydum, ay çölüm…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 370-375). Zəngibasar ağılarında: “Ay Zəngi çayı, axan qanım, Qoyub getdim səni, qurudun mənsiz, Ana damarı kimi axan suyunu, Yadlara buraxdım, ay çayım…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 290-295). Bu ağılar qadınların səsində xalqın kollektiv ağrısını ifadə edir, itkiyi unutmamaq üçün nəsillərə ötürür.

Mərsiyyələr isə ağrını ümidlə birləşdirir. Əksər mərsiyyələrdə “bir gün qayıdacağıq” motivi əsas yer tutur: “Gəlməz dedilər, gələcəyik biz, İrəvanın daşına baş qoyacağıq biz, Göyçənin gölünə su içəcəyik biz, Vedibasar çölündə at oynadacağıq biz…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 380-385). Bu mərsiyyələr 1988-ci ildən sonra yaranmışdır və 44 günlük Vətən müharibəsindən sonra xüsusilə çox oxunur. Çünki “qayıdacağıq” sözü artıq yuxu deyil, reallığa çevrilməyə başlayıb. İrəvan mərsiyyələrində: “Ay İrəvan, bağın qar içində qaldı, Biz qayıdacağıq, gül açdıracağıq, Alma-armud yedirəcəyik yenə…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 290-295). Göyçə variantlarında: “Ay Göyçə, gölün buz bağladı, Biz qayıdacağıq, suyu içəcəyik, Şirin südü kimi bərəkət verəcəyik…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 340-345). Bu mərsiyyələr ağrını ümidə çevirir, xalqın ruhunu qoruyur.

Xalq mahnılarında yurd itkisi ağrısı ən geniş yayılmışdır. “Sarı gəlin” mahnısının Qərbi Azərbaycan variantları xüsusilə kədərlidir. Bəzi variantlarda “Sarı gəlin” artıq gəlin deyil, itirilmiş torpağın rəmzidir: “Sarı gəlin, sən hardasan, İrəvanın bağı qar içində qaldı, Göyçənin gölü buz bağladı, Zəngibasarın çölü yad əlinə keçdi…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 380-385). “Qaragilə”, “Ay bəri bax”, “Gəlin getmə” kimi mahnıların da Qərbi Azərbaycan variantları köçkünlük ağrısı ilə doludur. Məsələn, “Gəlin getmə” mahnısında gəlinin yad ellərə getməsi ilə xalqın yurdunu tərk etməsi eyniləşdirilir: “Gəlin getmə, yad ellərə getmə, Bu yurd səni ana kimi bağrına basar…” (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 300-305).

Toponimlərin yaşaması folklorun ən mühüm funksiyalarından biridir. Köçkünlər Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində yeni yaşayış yerlərinə doğma kənd və obaların adını qoyublar: Ağgöyçə, Yeni Zəngibasar, Qə-

mərli, Vedibasarı, Dərələyəz, Gərni, Başkənd, Ağakilsə… Bu adlar təkcə coğrafi adlar deyil, yaddaşın daşıyıcılarıdır. Uşaqlara "sən hardansan?" sualına cavab olaraq "Mən İrəvanlıyam", "Mən Göyçəliyəm", "Mən Vedibasarlıyam" demək öyrədilir (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 390). Bu ənənə bu gün də davam edir və gənc nəsil doğma torpaqlarını heç vaxt görməsələr belə, bu adlarla böyüyürlər, yaddaşlarını qoruyurlar.

Müasir folklor nümunələri də bu ağrını yaşadır. 1988-ci ildən sonra yaranmış "Qərbi Azərbaycana salam", "İrəvana məktub", "Göyçəyə məktub" kimi mahnılar köhnə motivi yeni dillə ifadə edir. Rep və muğam-fusion janrlarında da bu mövzu geniş yer tutur. Məsələn, "Qərbi Azərbaycan" rep mahnılarında gənclər "Biz qayıdacağıq" mesajını açıq şəkildə verir (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 300-305).

Hətta yumor folklorunda belə – bəlkə də ən təəccüblü şəkildə – yurd itkisi ağrısı ən acı, ən kəskin formada özünü göstərir. Qərbi Azərbaycan köçkünləri arasında onilliklər boyu ağızdan-ağıza dolaşan lətifələr, zarafatlar, acı gülüşlər bu faciəni yüngülləşdirmək üçün yaradılmış kimi görünsə də, əslində bu ağrını daha da dərinləşdirir. Çünki gülüşün altında göz yaşları gizlənir. Ən məşhur lətifələrdən biri belədir: "Ermənіyə dedilər: bu torpaqlar bizimdir. Biz dedik: bəs niyə kəndlərimizin adı Azərbaycan dilindədir – Qəmərli, Ağgilsə, Başkənd, Zəngibasar? Dedilər: adını dəyişəcəyik. Biz dedik: bəs niyə qəbirlərimiz buradadır, ata-babalarımızın məzarları? Dedilər: qəbiristanlığı da köçürəcəyik. Biz dedik: bəs niyə bizim xalqımız buradadır? Dedilər: sizi də köçürəcəyik… Və köçürdülər" (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 350-355). Bu lətifəni köçkünlər birbirinə danışanda əvvəl gülürlər, sonra isə sükut çökür. Çünki bu, sadəcə zarafat deyil, 200 ildən çox davam edən bir faciənin qısa xülasəsidir. Başqa bir lətifədə deyilir: "Ermənilər deyir ki, İrəvan bizim paytaxtımızdır. Biz də dedik: bəs niyə hər daşında bizim adımız yazılır? Dedilər: daşları dəyişəcəyik. Biz dedik: bəs niyə hər ağacda bizim nəğməmiz oxunur? Dedilər: ağacları kəsəcəyik. Biz dedik: bəs niyə hər torpaqda bizim qanımız var? Dedilər: torpağı da qazıb atacağıq…" (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 390-395). Bu cür lətifələr acı gülüşlə yurd itkisinin dəhşətini, məntiqini, qaçılmazlığını göstərir, xalqın psixologiyasında dərin iz qoyur.

Nəhayət, 44 günlük Vətən müharibəsi (2020) yurd itkisi folkloruna tamamilə yeni bir nəfəs, yeni bir ruh gətirdi. Əgər 1988–2020-ci illər arasında ağılar və mərsiyyələr "qayıtmaq" arzusunu, "qayıdacağıq" ümidini ifadə edirdisə, 2020-ci ildən sonra bu folklor "qayıtdıq" qələbəsi ilə tamamlanmağa başladı. İndi köçkünlərin məclislərində, xatirə gecələrində, toy-dağlarda belə mərsiyyələr oxunur: "Qayıtdıq, ay can Vətən, qayıtdıq, Şuşaya, Laçına, Kəlbəcərə qayıtdıq, Ağdama, Füzuliyə, Zəngilana qayıtdıq, İnşallah, İrəvana da qayıdacağıq, Göyçəyə, Vedibasara da qayıdacağıq…" (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 310-315). Bu mərsiyyələr artıq kədərlə bitmir, qələbə ilə bitir. Hətta ənənəvi ağılar da dəyişib: əvvəllər "ay İrəvan, qoyub getdim səni" deyən qadınlar indi "ay İrəvan, tezliklə qayıdacağam sənə" deyir (Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild, 2023: 400). Bu dəyişiklik folklorun canlılığını, xalqın ruhunun yenilməzliyini göstərir.

Müasir gənc nəslin yaradıcılığında da bu dönüş açıq görünür. Rep, hip-hop, muğam-rock janrlarında "Qərbi Azərbaycan" mövzusu ən populyar mövzulardan birinə çevrilib. Məsələn, gənc repçilərin birində belə misralar var: "1988-də qovdular bizi qara qatara, 2020-də qayıtdıq tankla, bayraqla, zəfərlə, İndi sıra səndədir, ay İrəvan, gözlə bizi, Bu dəfə qayıdırıq, əbədi qalmağa…" (Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild, 2023: 310-315). Bu cür mahnılar sosial şəbəkələrdə milyonlarla baxış alır və gənc nəslə "qayıdış" ruhunu aşılamağa davam edir.

Həmçinin, 2020-ci ildən sonra yaranan yeni atalar sözləri də var: "Qarabağ alındı – növbə İrəvanındır" (Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab, 2024: 360), "Şuşa qayıtdısa, Göyçə də qayıdacaq" (Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild, 2025: 400), "Zəfər bir dəfə gəlir, amma qayıdış əbədidir" (Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild, 2025: 320).

Beləliklə, yurd itkisi motivi Qərbi Azərbaycan folklorunda sadəcə kədər, yas, nostalji deyil – o, həm də mübarizə ruhu, ümid, əzm, qələbə və qayıdış manifestidir. 200 ilə yaxın davam edən bu ağrı əvvəl ana südü ilə, layla ilə, ağı ilə nəsillərə ötürüldü; indi isə zəfər nəğmələri, qələbə mahnıları ilə yeni nəsillərə çatdırılır. Bu folklor sübut edir ki, torpaq müvəqqəti olaraq itirilə bilər, amma xalq yaddaşı, Vətən sevgisi, qayıdış əzmi heç vaxt ölmür. Əksinə, bu ağrı nəsillər boyu qüvvət toplayır, böyüyür və nəhayət qayıdışa, ədalətin bərpasına çevrilir. Qərbi Azərbaycan folkloru bu gün də yaşayır və sabah da yaşayacaq – çünki o, sadəcə keçmişin səsi deyil, gələcəyin zəfər nəğməsidir. Bu motiv xalqın kimliyini qoruyur, itkiləri unutmur və qayıdış yolunu işıqlandırır.

Nəticə. Qərbi Azərbaycan folkloru Vətəni ən müqəddəs varlıq, yurd itkisini isə ən ağır faciə kimi yaşadır və bu hissləri ağılar, laylalar, mərsiyyələr, dastanlar vasitəsilə əsrlər boyu qoruyub gələcək nəsillərə ötürür. 44 günlük Vətən müharibəsindən sonra "qayıdacağıq" motivi artıq reallığa çevrilməyə başlayıb. Bu folklor sübut edir ki, torpaq itirilə bilər, amma xalq yaddaşı və Vətən sevgisi heç vaxt ölmür.

QAYNAQLAR

Qərbi Azərbaycan folkloru, I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, 400 s.
Qərbi Azərbaycan folkloru, II cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, 414 s.
Qərbi Azərbaycan folkloru, III kitab. Bakı, "Elm" nəşriyyatı, 2024, 416 s.
Qərbi Azərbaycan folkloru, IV cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2025, 416 s.
Qərbi Azərbaycan folkloru, V cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2025, 402 s.

Natiq MÜRSƏLOV
Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universiteti
natig.mursalov@admiu.edu.az
https: //orcid.org/0000-0001-5868-4650

SÜNİ İNTELLEKTİN QƏRBİ AZƏRBAYCAN MÖVZUSUNUN TƏDQİQİNDƏ TƏTBİQİ İMKANLARI

Summary. The research work is devoted to a multidisciplinary study of the possibilities of applying artificial intelligence (AI) technologies in the study of historical-geographical, socio-political and ethno-cultural aspects of Western Azerbaijan. The purpose of the research is to identify the possibilities of applying artificial intelligence technologies in the processing, systematization and scientific-historical analysis of the mentioned multifaceted data and to assess their methodological potential. The heritage of Western Azerbaijan combines complex demographic processes formed over the centuries, extensive toponymic layers, a rich corpus of archival documents, oral memory and folklore materials, as well as cartographic and statistical sources of different periods. The large volume, heterogeneity and presentation of these sources in different languages make it difficult to fully and objectively process them using traditional research methods. AI technologies create unique opportunities for new methodological approaches, more precise analytical frameworks and multilayer processing of data at this point. The conducted analyses show that AI algorithms can provide high accuracy in reconstructing the demographic dynamics of the region, detecting population movements and settlement patterns. Natural language processing (NLP) methods allow for the identification of toponymic and ethnographic elements related to Western Azerbaijan in archival documents, artistic and journalistic texts, and the determination of their ethno-linguistic stratification. Based on computer visualization and geographic information systems (GIS), it is possible to map deportation and forced resettlement processes, model routes, and detect inconsistencies between sources. At the same time, AI-based analysis provides important results in the direction of transcription of oral history materials, identification of emotional and semantic layers, as well as digital preservation of cultural heritage samples. Thus, AI creates conditions for a more systematic, scientifically based and multidimensional study of the topic of Western Azerbaijan. In this context, the scientific novelty of the study is that for the first time, the application of an integrative AI model that combines different source groups of the analyzed problem on the same analytical platform is systematically proposed.

Key words: demographic reconstruction, deportation processes, geographic information systems, oral history, digital heritage

Giriş. Qərbi Azərbaycan ərazisi əsrlər boyu azərbaycanlıların məskunlaşdığı, zəngin maddi və qeyri-maddi mədəni irsin formalaşdığı tarixi-mədəni məkandır (Abbasov, 2019). XIX-XX əsrlərdə baş vermiş siyasi proseslər, deportasiyalar və etnik təmizləmələr bu ərazinin demoqrafik və mədəni strukturuna ciddi təsir göstərmiş, tarixi yaddaşın qorunması və elmi rekonstruksiyasını mürəkkəbləşdirmişdir. Müasir mərhələdə böyük həcmli, çoxşaxəli və heterogen mənbələrin sistemli şəkildə təhlili üçün ənənəvi metodlarla yanaşı rəqəmsal humanitar yanaşmalar, xüsusilə süni intellekt (Sİ) texnologiyaları mühüm elmi-metodoloji imkanlar açır (Moretti, 2013; Gregory et al., 2015). Bu məqalədə Sİ-nin Qərbi Azərbaycan mövzusunun – toponim sistemi, deportasiya prosesləri və folklor irsinin tədqiqində tətbiq potensialı vahid akademik çərçivədə təhlil olunur. Rəqəmsal humanitar metodların tətbiqi tarixi mənbələrin yalnız təsviri deyil, həm də analitik və müqayisəli müstəvidə öyrənilməsinə şərait yaradır (Moretti, 2013). Xüsusilə, mətn, xəritə və şifahi tarix materiallarının inteqrasiyalı təhlili mürəkkəb tarixi proseslərin çoxölçülü modelləşdirilməsini mümkün edir (Gregory et al., 2015). Bu baxımdan, süni intellekt Qərbi Azərbaycanla bağlı elmi biliklərin milli və beynəlxalq elmi diskursda daha sistemli təqdimatına xidmət edən mühüm vasitə kimi çıxış edir (Abbasov, 2019).

Problemin həlli. Süni intellekt humanitar elmlərdə mətn, səs, vizual və coğrafi məlumatların avtomatik emalı üçün funksional alətlər toplusu kimi çıxış edir. OCR texnologiyaları vasitəsilə arxiv sənədlərinin rəqəmsallaşdırılması, təbii dilin emalı (NLP) ilə semantik və diskurs analizlərinin aparılması, adlar və toponimlərin avtomatik identifikasiyası (NER), zaman ardıcıllıqlarının modelləşdirilməsi və coğrafi məlumat sistemləri (GIS) ilə inteqrasiya bu sahədə əsas tətbiq istiqamətləridir. Qərbi Azərbaycan araşdırmalarında bu funksionallıqlar böyük məlumat kütlələrinin daha sürətli, sistemli və nisbətən obyektiv şəkildə təhlilinə imkan yaradır.

Sİ-nin əsas məlumat mənbələri kimi 1828-1988-ci illərə aid arxiv sənədləri, Çar Rusiyası və Sovet dövrünün statistik materialları, deportasiya və köçürülmə protokolları, tarixi xəritələr, şifahi tarix müsahibələri, folklor və ədəbi mətnlər çıxış edir. Bu mənbələrin rəqəmsallaşdırılması və strukturlaşdırılması tədqiqat prosesində yeni keyfiyyət mərhələsi formalaşdırır. Xüsusilə, OCR və NLP texnologiyaları heterogen arxiv materiallarının vahid korpusda birləşdirilməsinə və mətnlərarası müqayisəli analizlərin aparılmasına imkan yaradır (Manning et al., 2008; Jurafsky & Martin, 2023). Tarixi xəritələrin və statistik cədvəllərin GIS mühitinə inteqrasiyası zaman–məkan əlaqələrinin vizual və analitik rekonstruksiyasını gücləndirir (Gregory et al., 2015). Şifahi tarix və folklor mətnlərinin strukturlaşdırılmış verilənlər kimi emalı isə mədəni yaddaşın uzunmüddətli qorunması və yenidən istifadəsini təmin edən rəqəmsal infrastruktur yaradır (Klein, 2015).

Qərbi Azərbaycan ərazisində yüzlərlə türk mənşəli qədim toponim mövcuddur ki, onların dəyişdirilməsi və ya istifadədən çıxarılması tarixi-siyasi proseslərlə bağlıdır. Sİ alqoritmləri toponimlərin etimoloji qatlarını müqayisəli şəkildə təhlil etməyə, tarixi xəritələr əsasında ad dəyişikliklərinin zaman xəttini qurmağa və assimilyasiya proseslərini vizuallaşdırmağa imkan verir. Mətnlərdə toponimlərin tezlik və semantik kontekst üzrə analizi isə məkan yaddaşının dil üzərində necə qorunduğunu ortaya qoyur.

GIS və Sİ inteqrasiyası məskunlaşma areallarının dəyişməsini, deportasiya marşrutlarının rəqəmsal xəritələnməsini və tarixi dövrlər üzrə əhali sıxlığının modelləşdirilməsini mümkün edir. Bu yanaşma demoqrafik dəyişikliklərin obyektiv rekonstruksiyası üçün mühüm elmi baza yaradır.

Deportasiya və məcburi köçürülmə prosesləri Qərbi Azərbaycan tarixinin ən travmatik mərhələlərini təşkil edir. Sİ-nin NLP modelləri arxiv sənədlərində səbəb-nəticə əlaqələrini müəyyənləşdirə, müxtəlif dövrlərdə tətbiq olunmuş inzibati mexanizmləri müqayisəli şəkildə təhlil edə və etnik qruplara münasibətdə aparılmış siyasətin statistik dinamikasını üzə çıxara bilir. Tarixi məlumatların zaman-yer koordinatları üzrə xəritələnməsi deportasiya proseslərinin mərhələlərini, miqyasını və istiqamətlərini aydın şəkildə modelləşdirir.

Qərbi Azərbaycan folkloru yüzilliklər boyunca bu ərazidə yaşamış azərbaycanlıların həyat tərzini, inanclarını və kollektiv kimlik kodlarını əks etdirən zəngin mədəni mənbədir. XX əsrin deportasiya dalğaları nəticəsində folklor nümunələrinin böyük hissəsi yalnız şifahi formada qorunub saxlanmışdır. Sİ əsaslı nitqin tanınması sistemləri (ASR) bu müsahibələrin avtomatik transkripsiyasını aparmağa, dialektoloji xüsusiyyətləri müəyyənləşdirməyə və geniş folklor korpuslarının yaradılmasına imkan verir.

OCR texnologiyaları köhnə əlifbalarda yazılmış və zədələnmiş əlyazmaların tanınmasını, transliterasiyasını və çoxalfabetli korpusların formalaşdırılmasını təmin edir. Bu isə folklor mətnlərinin müasir elmi dövriyyəyə daxil edilməsini asanlaşdırır.

Sİ əsaslı mövzu modelləşdirmə alqoritmləri folklor mətnlərində "köçürülmə travması", "yurd yaddaşı", "qəhrəmanlıq" və "ümid" kimi semantik sahələri avtomatik klasterləşdirir. Narrativ analiz vasitəsilə süjet mərhələləri, qəhrəman arxetipləri və konflikt-həll modelləri statistik əsaslarla üzə çıxarılır. Emosional analiz alqoritmləri isə ağı və mərsiyələrdə kədər, nisgil, qorxu və ümid kimi emosiyaların paylanmasını müəyyən edir ki, bu da deportasiya folklorunun antropoloji aspektlərinin dərinləşdirilməsinə xidmət edir.

NER modelləri folklor mətnlərində toponimləri avtomatik identifikasiya edərək onların xəritə üzərində vizuallaşdırılmasını mümkün edir. Bu xəritələr həm tarixi məskunlaşma yerlərini, həm də mədəni yaddaşın coğrafiyasını nümayiş etdirir. Sİ əsaslı rəqəmsal folklor arxivləri tematik indeksləşmə, avtomatik annotasiya, dialekt xəritələri və motiv kataloqlarının yaradılmasına şərait yaradır. Audio-bərpa texnologiyaları isə köhnə səsyazıların keyfiyyətini artıraraq mədəni irsin qorunmasına töhfə verir. Bu cür arxivlərdə toponimlərin tezlik və kontekst üzrə analizi mədəni yaddaşın məkanla əlaqəsini statistik əsaslarla izləməyə imkan yaradır (Smith & Crane, 2001). Rəqəmsal folklor arxivlərinin GIS sistemləri ilə inteqrasiyası tarixi köç marşrutlarının və yaylaq-qışlaq dövrlərinin vizual rekonstruksiyasını mümkün edir (Gregory et al., 2015). Beləliklə, folklor mətnləri yalnız mədəni irs nümunəsi kimi deyil, həm də məkan yönümlü tarixi mənbə kimi elmi dövriyyəyə daxil edilir (Abbasov, 2019).

Sİ-nin tətbiqi bir sıra metodoloji və etik risklərlə müşayiət olunur (Klein, 2015; Schmidt, 2012). Mənbələrin qeyri-bərabərliyi, tarixi kontekstin statistik modellərdə itməsi, dialekt müxtəlifliyi və travmatik yaddaşla bağlı etik həssaslıq humanitar tədqiqatlarda Sİ-nin tətbiqi zamanı əsas problemlər sırasındadır (Moretti, 2013; Jurafsky & Martin, 2023). Bu səbəbdən avtomatik analizlər yalnız ilkin mərhələ kimi qəbul edilməli, əldə olunan nəticələr mütləq tarixçi, filoloq və etnoqrafların multidissiplinar elmi nəzarəti altında kontekstual şəkildə şərh olunmalıdır (Gregory et al., 2015; Abbasov, 2019).

Nəticə. Beləliklə, süni intellekt Qərbi Azərbaycan mövzusunun tədqiqində toponimika, deportasiya tarixinin rekonstruksiyası və folklor irsinin rəqəmsal analizi üçün geniş metodoloji imkanlar təqdim edir. Sİ-nin tətbiqi məlumatların sistemləşdirilməsini, semantik və struktur təhlilin dərinləşdirilməsini, coğrafi yaddaşın xəritələnməsini və mədəni irsin qorunmasını daha funksional və obyektiv şəkildə həyata keçirməyə imkan verir. Bununla belə, tarixi həqiqətlərin düzgün əks olunması üçün metodoloji dəqiqlik, etik prinsiplərə riayət və insan amilinin qorunması əsas şərt olaraq qalır. Gələcək tədqiqatlarda Sİ-nin nəticələrinin sahə tədqiqatları və klassik arxiv araşdırmaları ilə inteqrasiyası daha balanslı və etibarlı elmi nəticələrin əldə olunmasına şərait yarada bilər. Qərbi Azərbaycan kimi həssas tarixi-mədəni mövzularda Sİ alətləri interpretativ deyil, analitik köməkçi mexanizm vasitəsi olaraq istifadə edilməlidir ki, bu da, elmi obyektivliyi qoruyur və mədəni yaddaşın təhrif olunması risklərini minimuma endirir.

QAYNAQLAR

Abbasov, İ. (2019). *Qərbi Azərbaycanın tarixi-coğrafi məkanı və demoqrafik dəyişikliklər*. Bakı: Elm.

Bamman, D., Underwood, T., & Smith, N. A. (2014). A Bayesian mixed effects model of literary character. *Proceedings of the 52nd Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, 370–379.

Blei, D. M., Ng, A. Y., & Jordan, M. I. (2003). Latent Dirichlet allocation. *Journal of Machine Learning Research, 3*, 993–1022.

Gregory, I., Donaldson, C., Murrieta-Flores, P., & Rayson, P. (2015). *Geographical text analysis: Digital humanities and spatial history*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Jurafsky, D., & Martin, J. H. (2023). *Speech and language processing* (3rd ed.). Stanford University. https: //web.stanford.edu/~jurafsky/slp3/

Klein, L. F. (2015). The image of absence: Archival silence, data visualization, and historical narratives. *American Literature, 87* (4), 661–688. https: //doi.org/10.1215/00029831-3321126

Manning, C. D., Raghavan, P., & Schütze, H. (2008). *Introduction to information retrieval*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moretti, F. (2013). *Distant reading*. London: Verso.

Schmidt, B. M. (2012). Words alone: Dismantling topic models in the humanities. *Journal of Digital Humanities, 2* (1), 49–65.

Smith, D. A., & Crane, G. (2001). Disambiguating geographic names in a historical digital library. *Proceedings of the 5th European Conference on Research and Advanced Technology for Digital Libraries*, 127–136.

Yıldırım, R. (2020). Türk toponimikasında etno-linqvistik qatlar və tarixi transformasiyalar. *Türkologiya Araşdırmaları, 12* (2), 45–67.

Nərmin BABAYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
narmin.babayeva.85@inbox.ru
https: //orcid.org/0009-0007-7012-1480

MAHİRƏ NAĞIQIZININ BƏDİİ YARADICILIĞINDA QƏRBİ AZƏRBAYCAN NİSGİLİ

Summary. Azerbaijani women have been able to create miracles in various fields of life. In our modern era, we have women who stand out and make a name for themselves with their intellectual level and the breadth of their world view.

Mahira Huseynova is not only in the center of attention of the scientific-pedagogical community, but she is also known as a speaker in the literary public environment. Her poems and stories are loved and read among readers, and are constantly under the attention of literary critics. Scientists, literary experts, and scientists always refer to the artistic heritage of Mahira Nagygyzi.

In the poems of Mahira Nagygızı, the love of the Motherland occupies a special place, which is a clear embodiment of the fact that she is a devoted child to her mother and her native land.

Key words: Motherland, homesickness, public opinion, folklore, artistic heritage.

Həyatın müxtəlif sahələrində Azərbaycan qadını xariqələr yarada bilmişdir. Çağdaş dövrümüzdə də özünün intellektual səviyyəsi ilə, dünyagörüşünün genişliyi ilə seçilib fərqlənən, ad çıxaran qadınlarımız var. Onlardan biri haqqında söz demək istəyirəm. Əslində, onun haqqında mənə qədər də sosial şəbəkələrdə, qəzet və jurnal səhifələrində, efirdə, kitablarda kifayət qədər söhbətlər açılıb. Mənim bu yazım isə onun yubileyi işığında – 65 illik yubileyi münasibətilə ürək sözlərimi deməklə təbrik hisslərimi çatdırmaqdan ibarətdir. O, gözəl, nəcib Azərbaycan qadını, Azərbaycanın ədəbi və elmi ictimaiyyətinin, pedaqoji ictimaiyyətinin yaxşı tanıdığı Mahirə xanım Hüseynovadır.

Mahirə Hüseynova təkcə elmi-pedaqoji ictimaiyyətin diqqət mərkəzində deyil, o, həm də ədəbi ictimai mühitdə söz sahibi kimi tanınır. Onun şeir və hekayələri oxucular arasında sevilir, mütaliə edilir, ədəbi tənqidin daim diqqətindədir. Elm adamları, ədəbiyyatşünaslar, alimlər Mahirə Nağıqızının bədii irsinə daim müraciət edirlər. Bu günlərdə mənim iş yoldaşım olan filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Şakir Albalıyevin "Mahirə Nağıqızının bədii yaradıcılığı" adlı monoqrafik tədqiqatını da aldım oxudum. Elə bilirəm ki, bu kitab da şairə-alim M.Nağıqızının 65 illik ömür yoluna bir alim töhfəsidir. Bu kitabın səhifələrindən də oxuyub öyrəndim ki, Mahirə xanımın həm də zəngin və çoxşaxəli bədii yaradıcılığı var.

Bayatı folklorumuzun ən qədim janrlarından biridir. Xalqın ruhunu, həyatını, mənəvi dünyasını, həm kədərini, həm sevgisini, dərdini, dərin duyğularını əks etdirən bayatı janrına yazılı ədəbiyyatımızda da ara-ara şairlərimiz müraciət etmiş, qəlblərindən qopub en dərin hisslərini ifadə edən bu kiçik, mənaca dərin janrda yeni poeti incilər yarada bilmişdilər. Şairə Mahirə Nağıqızı da çağdaş Azərbaycan Ədəbiyyatında bu çətin və orijinal janrın çox dərin və poetik nümunələrini yaradan çox az şairlərdən biridir. Mahirə Nağıqızının bayatıları özündə həm zəngin folklor xəzinəsinin milli ruhunu daşıyır, həm də çağdaş duyğuları ifadə edir., , Mahirə Nağıqızının bayatı yaradıcılığı, ilk növbədə, xalqın səsinə, təfəkkür tərzinə söykənir. O. Bayatılarda xalqın dilini, onun metaforik düşüncə tərzini, ruhunun incə titrəyişlərini duymağı bacarır. Onun bayatıları el dili ilə yazılsa da, orada dərin mənəvi qatlar, fəlsəfi duyğular. Vətən sevgisi və insan təbiətinə xas saf hisslər gizlənib (Zaur Ustac, 2025: 15).

Sonalar tək-tək gələr
Tük salar, ürkək gələr.
Yollarda yüz sədd olsa
Yar məni görcək gələr.

Bu bayatının əsas mövzusu yarın sədaqəti, məhəbbətin gücüdür. Bayatıda yar sona quşuna bənzədilir. Sona Azərbaycan folklorunda zəriflik, gözəllik rəmzidir. Ürkək gələr sevgilinin utancaq, nazlı xarakterini vurğulayır.Folklorda ürkək epiteti həm də sevgiin məsumluğunu ifadə edir.

Mahirə Nağıqızının bayatılarında dünyanın və insanın fəlsəfi bağlılığı, yurd sevgisi, vətən məhəbbəti, milli kökə ehtiram hissləri poetik bədii ifadəsini tapmışdır.

Bir parça daş Vətəndir
Hər şeydən baş Vətəndir.
Nənəm, ay Nazlı anam,
Bacıya qardaş Vətəndir.
Demə ki, bekarı yanar,
Dünyanın təkəri yanar

Qubaddı sən əsir qalasan
Od tutar Həkəri yanar (Hüseynov, 2019).

Mahirə Nağıqızının hər bir bayatısı onun könlündən qopan dərin hisslərin bədii ifadəsidier. Mahirə xanım bu kiçik ölçülü janrla oxucunun könül tüllərinə toxuna bilir, bədii zövqünü təmin edir. Mahirə Nağıqızının bayatılarının mövzusununhəyatiliyi onu oxucu ilə daha da yaxınlaşdırır, bayatıların dilinin xalq dilinə yaxın, sadə ifadələrlə zəngin olması onların poetik gücünə xüsusi bir rəng qatır.

Qapının taxtası varmı,
Üstündə cəftəsi varmı
Ağrını alım desinnər
Bunnan da xəstəsi varmı.
Qəlbimi orman edimmi,
Adına qurban edimmi?
Göz yaşım bitirən gülü
Dərdinə dərman edimmi? (Nağıqızı, 2015: 46).

Mahirə Nağıqızının bayatıları milli bayatı janrımızın ənənəvi xüsusiyyətlərini ehtiva etməklə yanaşı yeni yanaşma tərzinə, yeni obraz tutumuna, şablondan kənar orijinal ifadə vasitələrinə malikdir.

Kitabam, oxu məni,
Anlamır çoxu məni.
Yar dönə, nişan ala
Öldürə oxu məni (Nağıqızı, 2015: 46).

, , Mahirə həssas bir qadın qəlbi ilə bayatılarına fəlsəfi rəng qata bilir, fikirlə hissin vəhdətinə çata bilir, bayatı janrına məxsus gözlənilməz fikri nəticə əldə edə bilir, əzəli mövzulara yeni, təzə yozum verə bilir. (Albalıyev, 2025: 139).

M.Nağıqızının şeirlərində Ana, vətən sevgisi xüsusi yer tututr ki, bu da onun Anasına və həm də doğma Vətəninə layiqli övlad olduğunun bariz təcəssümüdür. Deməli, şairə kimi də Mahirə xanım ülvi dəyərlərin daşıyıcısı və tərənnümçüsüdür. O, bu ülvi dəyərləri şeirləri vasitəsilə oxucularına ötürür, milli vətənpərvərlik duyğuları aşılayır.

Mahirə Nağıqızı təkcə şeirlərində deyil, nəsrində də milli vətənpərvərlik hisslərinin təbliğatçısı – tərənnümçüsü kimi çıxışlar edir. Bütün bunlar da bir daha onu göstərir ki, o, alim kimi elmi ilə, yazar kimi də bədii yaradıcılığı ilə xalqa və vətənə xidmət yolundadır.

QAYNAQLAR

Ustac, Z. (2025). Mahirə Nağıqızı-65, Bakı, Ustac.az nəşrləri
Hüseynov, M. (2019). Mahirə Nağıqızının bayatılarından dünyaya baxış
Nağıqızı, M. (2015). Bayatılar və 3 şeir, Bakı
Albalıyev, Ş. (2025). Mahirə Nağıqızının bədii yaradıcılığı, Bakı

Nərmin QASIMOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
narminrahimova7@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0008-6350-6144

GÖYÇƏ AŞIQ MÜHİTİNİN USTAD NÜMAYƏNDƏSİ AŞIQ ALININ HƏYAT VƏ YARADICILIĞI

Summary. Ashiq Ali was born in the early 19th century in the Goycha district of Western Azerbaijan, in the village of Qizilvang, which was densely populated by Azerbaijanis at that time. His father's name was Imirza (Mirza), and his mother's name was Fatma (Fatima). Ashiq Ali also had a sister named Pari. The Goycha region, where he was born and raised, is distinguished by its rich ashiq environment, and this environment played a key role in the formation of young Ali. Azerbaijani ashiq art, in addition to having regional characteristics, is an integral part of the national musical and poetic tradition. Among these regional schools, the Goycha ashiq environment has a special position in terms of both performance technique and poetic style. One of the personalities who played an important role in the formation and enrichment of the Goycha environment is the Western Azerbaijani Ashiq Ali. His work occupied a leading position in the musical and cultural life of Western Azerbaijan in the late 19th and early 20th centuries, and had a serious impact on both the poetic and performance aspects of ashiq art. Ashiq Ali's work is distinguished by its genre diversity. He wrote poems in the main forms of classical ashiq poetry, such as goshma, garayli, tajnis, divani, and mukhammes. Since there is little reliable and complete information about Ashiq Ali's life, the period of his creativity, the first versions of his poems, and the years of their creation have not been precisely determined. Since the ashiq's words were mainly transmitted orally from generation to generation, they have undergone various changes over time, and in some places distortions have occurred. Ashiq Ali is remembered not only as a powerful poet, but also as a rare and unique master of Azerbaijani saz music. It is now known to everyone that he is the creator of such famous saz melodies as “Göyçə şərili”, “Göyçə gülü”, “Ağır şərili”, “Göyçə qaytağı”, “Qəhrəmani”, “El bayatısı” (“Köç bayatı”), “Gilənar”. His magnificent artistic talent allowed him to express human beauty, rhythm and harmony, and the subtleties of musical and lyrical art with high aesthetic taste, and for this reason, Ashig Ali remains an irreplaceable figure in the history of art.

Key words: Ashig Ali, Western Azerbaijan, Goycha, poet, poetry

Giriş. Qərbi Azərbaycanlı Aşıq Alı Azərbaycan aşıq sənətinin Göyçə qolunun formalaşmasında və inkişafında müstəsna yer tutur. O, yalnız öz dövrünün deyil, həm də bütün Azərbaycan aşıq ənənəsinin aparıcı simalarından biridir. Şeirləri, ifa tərzi və ustadlıq fəaliyyəti bu gün də yaşamaqda, yeni nəsil aşıqlar tərəfindən öyrənilməkdə davam edir. Aşıq Alının yaradıcılığı Qərbi Azərbaycan mədəni irsinin mühüm bir hissəsi olaraq Azərbaycan xalqının yaddaşında əbədi qorunur. Aşıq Alı 1801-ci ildə Göyçə mahalının Qızılvəng kəndində anadan olmuşdur. Bəzi mənbələrdə onun babası Haqverdinin Dərələyəz mahalının Milli dərəsindəki Gilan kəndindən qohum-əqrabası ilə birlikdə Qızılvəng kəndinə köçdüyü bildirilir. O, 16–17 yaşlarından aşıqlıq etməyə başlayıb və qısa zaman içində məşhurlaşıb. Deyilənlərə görə, Aşıq Alı boyu iki metrdən uca, enlikürək, sarışın, qumral gözlü bir adam olub. Məlahətli səsi, olduqca şirin ləfzi, dastan söyləmək qabiliyyəti onu insanlara sevdirib, dövrünün nadir şəxsiyyətlərindən biri kimi ad-san qazanıb. Aşıq Alının səsi-sorağı tezliklə Göyçənin hüdudlarını aşır.

Azərbaycan folklorşünaslığında Qərbi Azərbaycan aşıq mühiti ayrıca bir tədqiqat sahəsi kimi qiymətləndirilir. Aşıq Alının yaradıcılığı Göyçə aşıq mühitinin spesifik xüsusiyyətlərini öyrənmək, XIX əsr Azərbaycan musiqi-folklor proseslərini araşdırmaq, regional poetik üslubların müqayisəli təhlili üçün mühüm material hesab olunur. Onun bir çox şeirləri sonradan toplanmış, Göyçədən məcburi köçkün düşmüş aşıqlar vasitəsilə XX əsrin ortalarında Azərbaycan ərazisində yayılmışdır.

Göyçə mahalı (indiki Ermənistan ərazisi) XIX əsr boyunca Azərbaycan aşıq sənətinin ən güclü mərkəzlərindən biri idi. Burada saz-söz ənənəsi el məclislərində, toy və toplantılarda xüsusi əhəmiyyət daşıyırdı. Ustadların bolluğu, gənclərin bu mühitə erkən qoşulması və improvizasiya ənənəsinin güclü olması Aşıq Alının həm poetik, həm də musiqi qabiliyyətlərinin inkişafına zəmin yaratdı.

Aşıq Alının poeziyasında Göyçə mühitinə xas olan aşağıdakı xüsusiyyətlər aydın görünür:

- **Yüksək lirizm** – şeirlərdə təbiətin obrazlaşdırılması, sevgi və ayrılıq motivləri.
- **Həyat fəlsəfəsi** – insan taleyi, zamanın keçiciliyi, əxlaqi dəyərlər.
- **Xalq müdrikliyi** – atalar sözü, məsəllər və folklor klişelərindən geniş istifadə.

Onun dili sadə, axıcı və xalq danışıq formasına uyğun olduğundan şeirləri geniş kütlələr tərəfindən asanlıqla qəbul olunmuş və sevilmişdir. Aşıq Alının yaradıcılığı özünün janr müxtəlifliyinə görə seçilir. O, klassik aşıq poeziyasının əsas formaları olan qoşma, gəraylı, təcnis, divani, müxəmməs kimi şeir növlərində şeirlər yazmışdır. Onun yaradıcılığında Göyçə mahalının təbiət gözəllikləri və el sevgisi, insani münasibətlər və sevgi lirikası, didaktik nəsihətlər və ustadnamə ənənəsi, Haqq–ədalət, mərdlik, sədaqət kimi mənəvi dəyərlər və s. kimi tematik istiqamətlər üstünlük təşkil edir.

Aşıq Alı Göyçə aşıq havası üslubunu yüksək səviyyədə mənimsəyən sənətkarlardan idi. O, mürəkkəb havaları ifa etməsi ilə, melodik xəttin bədii təqdimatı ilə, ritm duyumunun dəqiqliyi ilə digər bölgələrin aşıqlarından seçilirdi. Göyçə havalarının bir çoxunun bugünkü ifa ənənəsinə gəlib çıxmasında onun rolu qeyd olunur. Aşıq Alı təkcə ifaçı kimi deyil, həm də məclis ustası kimi tanınıb. Onun məclislərdə deyişmə aparmaq, qıfılbənd açmaq, sual-cavab improvizasiyası etmək, dastan söyləmək bacarığı yüksək qiymətləndirilib. Göyçə aşıq mühiti aşağıdakı cəhətlərlə fərqlənir: yüksək emosional ifa, melodik zənginlik, poetik məzmunun dərinliyi, sazın texniki imkanlarının geniş istifadəsi. Aşıq Alı bu məktəbin aparıcı nümayəndələrindən biri kimi formalaşmış və öz yaradıcılığı ilə bu xətti daha da gücləndirmişdir

Aşıq Alı Göyçə bölgəsində bir çox sənətkarların yetişməsinə təsir göstərmişdir. Onun ifa və poeziya üslubu XX əsrdə Göyçə mühitindən çıxan digər ustad aşıqlar üçün əsas nümunələrdən biri olub. Çoxlu sayda şagirdi olub. Onlardan ən tanınmışı XIX əsr Azərbaycan aşıq şerinin tanınmış nümayəndələrindən biri Aşıq Ələsgərdir. Rəvayətə görə müəllim-tələbə günlərin bir günü bir məclisdə deyişmişlər və aşıq Alı Ələsgərə məğlub olmuşdur. Bir başqa rəvayətə görə aşıq Alı sazını tələbəsinə hədiyyə etmək üçün qəsdən Ələsgərə yenilmiş, Ələsgər isə sazı götürməyib "Bir şəyird ki ustadına kəm baxar, Onun gözlərinə ağ damar, damar" demişdir. Aşıq Alı Azərbaycan aşıq şeri tarixində Aşıq Ələsgərin ustadı kimi tanınsa da, onun özü də coşqun təbli sənət fədaisi olmuşdur. Ustadı Aşıq Allahverdi (Ağ Aşıq) də onu bütün şagirdlərindən daha artıq, öz oğlu kimi sevirmiş. Deyişmənin 1850-ci illərdə baş verdiyi irəli sürülür.

Aşıq Alı Türkiyə səfəri zamanı Yığval və Zəki kimi tanınmış saz-söz sənətkarları ilə deyişərək, onları bağlayıbmış. Qayıdarkən səfər yoldaşı, ustad Aşıq Duraxandan ayrılan Aşıq Alı Qorçu Əsədlə Quldar Baydar adlı kəndə gəlir və orada Əsmər xanımla deyişib, onu da bağlayır. Əsmər xanım Alıya "böyük nəmər" (pul və hədiyyə) verərək onunla evlənməyi təklif edir, lakin Aşıq Alı ilqarından dönmür. Aşıq Alının Türkiyə səfəri, bu səfər zamanı ordakı aşıqlarla deyişməsi "Aşıq Alının Türkiyə səfəri", Əsmər xanımla münasibətləri isə "Aşıq Alı və Əsmər" adlı xalq hekayələrində öz əksini tapmışdır.

Aşıq Alının atasının adı İmirzə (Mirzə), anasının adı isə Fatma (Fatimə) olmuşdur. Aşıq Alının Pəri adlı bir bacısı da var idi. Sənətkarın üç oğlu – Məhəmməd, Abdulla və İsmayıl, iki qızı isə – Sənəm və Mələk olmuşdur. Lakin oğlu İsmayıl çox gənc yaşında vəfat etmişdir. Aşıq Alı bu ağır itkinin acısını və qəlb yanğısını "Kəsildi" adlı qoşmasında dərin bir həsrət və kədər hissi ilə ifadə etmişdir:

Fərzəndi-şərəfim köçdü dünyadan,
Fələyin boynuma qəhri kəsildi!
Necə əl götürüm həmdu-sənadan,
Şəkər dəhanımda zəhər kəsildi!

Şərəfim, şöhrətim, oydu pənahım,
Xaliqin önündə nəydi günahım?
Ərşə büləndi o, oldu amanım,
Həyat çeşməsinin bəhri kəsildi! (Göyçəli, 2017: 91)

Aşıq Alı gözəl şair olmaqla yanaşı, həm də saz havalarının misilsiz yaradıcısı kimi tarixə düşüb. "Göyçə şərili", "Göyçə gülü", "Ağır şərili", "Göyçə qaytağı", "Qəhrəmani", "El bayatısı" ("Köç bayatı"), "Gilənar" saz havalarının Aşıq Alı tərəfindən yaradıldığı heç kimə sirr deyil. Onun əzəmətli və möhtəşəm poetik dühası insan gözəlliyini, harmoniya və ahəngdarlığını mükəmməl sənət nümunəsi kimi təqdim etməyə imkan yaradır.

Aşıq Alı, Ağ Aşıq Allahverdinin şagirdi olmuş və ondan dini biliklər də öyrənmişdir. Ustad sənətkarın söylədiyi şeirləri ərəb əlifbası ilə kağıza köçürdüyü deyilir, lakin həmin yazılar zaman keçdikcə itib-batmış və bu günə qədər tapılmamışdır. Türkiyəyə səfəri zamanı Aşıq Alı dövrünün məşhur təbli-sinədən deyən sənətkarları – Aşıq Duraxanı, Aşıq İqbalı, Aşıq Əsməri və Aşıq Zəkini söz deyişməsində məğlub etmişdir. Göyçə mahalına qayıtdıqda onun ustadı Ağ Aşıq Allahverdi şagirdinin bu uğurlarına sevinmiş, fərəhlənmiş və bu münasibətlə "Alqış sənə, Aşıq Alı" adlı şöhrətli şeirini söyləmişdir:

Mahalımın şah tavarı.
Alqış sənə, Aşıq Alı!
Saldın kəməndə Yığvalı.
Alqış sənə, Aşıq Alı

Ustadıyın üzü ağdı,
Zəkiyə çəkdiyin dağdı,
Oğul, müjdəm xub soraqdı,
Alqış sənə, Aşıq Alı! (Göyçəli, 2017: 92)

Aşıq Alı dünya bədii təfəkküründə inkişafında poeziyaya yeni bir forma və janr gətirmiş sənətkarlardandır. Onun yaratdığı "dodaqdəyməz" adlı bu poetik forma fəlsəfi və dini düşüncələrin yüksək səviyyədə ifadəsini özündə əks etdirir və olduqca mürəkkəb yaradıcılıq tələbləri ilə seçilir.

Aşıq Alının dodaqdəyməz qoşma təcnis şeir növündə yazdığı "Ayalı keçdi" şeirindən nümunəyə nəzər salaq:

Yad edəndə yad ellərdə diyarı,
Aşığın eynindən ayalı keçdi.
Sərdə yaraşıqdı ata Ağ Aşıq,
Dərsini sənədli, ayalı keçdi.

Çətin ki, daralar yaşada səni,
Asi eylər haqqa, ya şada səni.
İslansan, salarlar yaşa da səni,
Cəhd eylə çat elə, a yalı keç di.

Ərşdən çən çəkildi, ayazı qaldı,
Əqil zaya getdi, ay azı qaldı.
Sənətdən yadigar a yazı qaldı,
Gərdişi-ah –zarla, ay Alı, keçidi (Əbülhəsənoğlu, 1995: 37).

Aşıq Alının bu qoşma təcnisində əsas fikir aşığın həyat yolu**,** dünya çətinlikləri**,** ustad-sənət mirası və zamanın sərtliyi üzərində qurulur. Aşıq öz sənət yolunu və ustadını yad edir və deyir ki, yad ellərə düşəndə, qürbətə gedəndə, ağlına, könlünə işıq kimi ustadı – Ağ Aşıq gəlir**.**

O, ikinci bənddə dünyanın halını təsvir edir:

- Dünya adamın yaşamasına dar gəlir,
- Çətinlik insanı bəzən haqq yoldan sapdırır,
- İnsan bir az əyilsə, həyat onu daha da sıxar, çətinliyə salır.

Ustad burada demək istəyir ki: "Dünya çətindir, bəzən insanı əzir, amma sənət yolunda dayanmaq üçün iradə lazımdır."

Aşıq həm özünə, həm də dinləyicisinə səslənir: "Möhkəm ol, əyilmə, cəhd et ki, bu çətinlikləri aşasan."

Aşıq Alı üçüncü bənddə zamanın çətinliyindən və dövrün dəyişməsindən gileylənir**.** O,

dünyanın istiliyini, mərhəmətini itirməsini, ağıllı, kamallı insanların azalmasını, *g*özəl sənətin unudulduğunu, amma yazının, sözün qaldığını, sənətin yaşadığını bədii dillə ifadə etmişdir. Son misrada isə Aşıq Alı öz taleyinə işarə edir:

"Dünya belə fırlana-fırlana mən də çətinliklərlə yolumu keçirəm."

Ustadın "Yeddi divani"si də bədii-fəlsəfi baxımdan dünya düşüncə sisteminə uyğun çalarlarla verilmiş və bu kontekstdə xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Aşıq Alı öz "Yeddi divani"si ilə təbiət və ilahi məzmunu əhatə edən bir anlayışlar sistemi yaradaraq, demək olar ki, bütöv bir fəlsəfi metodologiya və dünyagörüş formalaşdırmışdır.

Divanilərdən sonra "Dodaqdəyməz" şeirlərinin təqdim olunması isə təcnis formasının mənəvi-fəlsəfi qatlarını daha aydın şəkildə dərk etməyə yardım edir.

Aşıq Alı ustadı Ağ Aşığın 1860-cı ildə dünyasını dəyişməsi ilə dərin kədər hissiləri keçirir və həmin duyğularını "Köçübdü sərdarım, sultanım, xanım" adlı şeiri ilə ifadə etmişdir:

Köçübdü sərdarım, sultanım, xanım,
Qəlbim qəm evində pərişan oldu.
Aparıb özüylə dini-imanım,
Sədrim qəm oxuna bir nişam oldu.

Mədinə dərs verdi, Kərbəla şöhrət,
Dərsi dərs içində sanılı ibrət.
Təbibi kar oldu, sağaldı min dərd,
Yurd saldı sənəti, bir gülşən oldu. (İsmayılov, 2006: 110)

Aşıq Alının bütün şeirləri külliyyat halında hələ də çap olunmamış, ancaq ayrı-ayrı şeirləri işıq üzü görmüşdür. Aşıq Alının həyatı haqqında dəqiq məlumat olmadığı kimi şeirlərinin də yarandığı illər və ilkin variantları haqqında da dəqiq məlumat yoxdur. Ağızdan-ağıza keçdikcə xeyli təhrifə uğramış, dəyişikliklər edilmişdir.

Nəticə. Aşıq Alı Göyçə aşıq mühitinin ən böyük ustadlarından biri olub və yurd həsrəti, ayrılıq, Göyçə sevgisi, itirilən yurdların nisgili onun yaradıcılığında çox güclü hiss olunur.

Aşıq uzun müddət Kəlbəcərdə yaşayıb və ömrünün sonunda doğma kəndi Qızılvəngə qayıdıb. Atası İmirzə kişinin qəbrini ziyarət etdikdən sonra 1911-ci ildə elə anadan olduğu kənddə dünyasını dəyişib və kənd qəbiristanlığında dəfn olunub.

Aşığın belə bir misrası var: "Səmtsiz uçan səmasında azardı". O, heç vaxt səmtsiz uçmadı - ömrünü xalqın xeyir-şərində keçirdi, şeirlərində ağrılarına acıdı, sevinclərinə şərik oldu, vəsf etdi. Sənətkardan gələcək nəsillərə böyük bir irs miras qaldı.

SSRİ dövründə, xüsusilə 1925-ci ildən başlayaraq Azərbaycan EA-nın tarix və ədəbiyyat institutlarının ekspedisiyaları, eləcə də müxtəlif tədqiqatçıların araşdırmaları nəticəsində Göyçə aşıq mühitinə aid ustadların yaradıcılığı və şeirləri haqqında bir sıra məqalə və kitablar nəşr edilmiş, onların yubileyləri dövlət səviyyəsində qeyd olunmuşdur

28 fevral 2011-ci ildə Azərbaycan Respublikası Mədəniyyət və Turizm Nazirliyinin və Azərbaycan Aşıqlar Birliyinin birgə təşkilatçılığı ilə Heydər Əliyev sarayında Aşıq Alının anadan olmasının 210 illiyinə həsr olunmuş "Mahalım Göyçədir, Əslim Qızılvəng" adlı yubiley konserti keçirilmişdir.

Aşıq Alının yaradıcılığı bu günə qədər geniş şəkildə araşdırılıb, onun haqqında müxtəlif tədqiqatlar aparılıb və həmçinin seçmə şeirlərindən ibarət bir sıra kitablar nəşr edilib. Bu nəşrlərdən biri də 2020-ci ildə işıq üzü görmüş "Nə qaldı" kitabıdır. Araşdırmaçı şair-publisist İlham Qəhrəman bu kitabı hazırlayarkən Aşıq Alının şeirlərini müxtəlif mənbələrdən toplayaraq tərtib etmişdir.

QAYNAQLAR

Əbülhəsənoğlu Ə. (1995), Aşıq Alı. Təcnislər, Bakı: "Azərnəşr".

Göyçəli N. (2017), Göyçə ustadları, Bakı: "Elm və təhsil", 200.

İsmayılov H. (2006), Aşıq Alı. Əsərləri, Bakı: "Avrasiya Press", 192.

https: //www.yeniazerbaycan.com/Sosial_e70367_az.html

https: //www.xalqqazeti.az/az/medeniyyet/214941-asiq-alinin-aranib-arinan-seirleri

Nərmin QOCAYEVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
narminqojayeva23@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0000-9181-4509

QƏRBİ AZƏRBAYCAN TOPONİMLƏRİNDƏ SƏLCUQ İZLƏRİ

Summary. Western Azerbaijan, one of the ancient regions of our country, stands out for both its historical-geographical position and the antiquity of its ethnic composition. This territory, which was inhabited in the Middle Ages by various Turkic tribes, especially the Seljuk Oghuz, has preserved rich traces of their presence in its toponymy. Beginning from the 11th century, the Seljuks spread widely across the South Caucasus and Eastern Anatolia, playing a significant role in shaping the political and cultural landscape of the region. Their linguistic, cultural, and tribal traces are clearly reflected in the place names of Western Azerbaijan. This article provides a linguistic, historical, and ethnographic analysis of these traces. Among the toponyms of the region, ethnonyms occupy a considerable place, each demonstrating that various Turkic ethnoses, particularly the Oghuz, were ancient inhabitants of these territories. During the research, the names of geographical objects were analyzed based on their lexical-semantic features.
Key words: Western Azerbaijan, toponyms, Turkic-origin names, Seljuk traces, lexical-semantic features

Giriş. Qərbi Azərbaycan ərazisinin zəngin tarixi vardır. Qərbi Azərbaycanda türk mənşəli toponimlər Azərbaycan toponimik sistemi daxilində xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Bu toponimlərin yaranması və inkişafı uzun tarixə malikdir və bölgədə yaşamış türk tayfalarının adlarını, coğrafi xüsusiyyətləri, həmçinin flora və fauna elementlərini əks etdirir. Bəzi toponimlər isə bölgədə yaşayan heyvanların adları ilə bağlıdır. Bölgənin köklü sakinləri türklər (azərbaycanlılar) olmuşdur. XI əsrdən başlayaraq Səlcuq türkləri Azərbaycan ərazisinə daxil olmuş, Arran və Ararat bölgələrində mühüm strateji məntəqələr yaratmışdır. Mənbələrə görə, Səlcuq ordularının və sonradan burada məskunlaşan tayfaların müəyyən hissəsi **İrəvan-Zəngibasar-Vedibasar** xətti boyunca yerləşmişdir. Bu tayfalar əsasən **Bayandur, Əfşar, Kəngərli, Qaramanlı, Təkəli** kimi oğuz boylarına aid idi. Onların məskunlaşdığı ərazilər sonradan həmin boy adları, etnonimlər və türk mənşəli terminlərlə toponimləşmişdir. Erməni tarixçiləri uzun müddətdir ki, indiki Ermənistan ərazisinin ən qədim sakinlərinin ermənilər olduğunu, türklərin (azərbaycanlıların) isə bura XI əsrdə Mərkəzi Asiyadan köç etdiklərini iddia etmişlər. Halbuki Azərbaycan türklərinin bu ərazilərdə məskunlaşması e.ə. II əsrə qədər gedib çıxır. Bu həqiqəti təsdiqləyən mühüm dəlillərdən biri də Qərbi Azərbaycanda yaşamış azərbaycanlıların etnik tərkibinin formalaşmasında rol oynamış müxtəlif türk tayfalarının adlarını yaşadan toponimlərdir. Qərbi Azərbaycanın ərazisində qədimdən mövcud olan türk mənşəli yer adları, həmçinin IV–VII əsrlərdən başlayaraq Qafqaz xalqlarının tarixi ilə bağlı yazılmış mənbələr göstərir ki, Azərbaycan türkləri bu bölgənin yerli əhalisi olmuş, ermənilər isə sonradan İraq, Fərat və Dəclə çayları ətrafından köçüb bu əraziyə gəlmişlər.

Qərbi Azərbaycanda türk mənşəli toponimlərin leksik-semantik xüsusiyyətləri. Leksik-semantik xüsusiyyətlərinə görə həmin toponimləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Etnotoponimlər (tayfa adları ilə bağlı). "Azərbaycan etnotoponimləri toponimik layda mənşəcə ən qədim hesab olunur. Onların mənşəyinin, kökünün müəyyənləşməsi öz mürəkkəbliyi ilə diqqəti cəlb edir. Bu cür toponim haqqında kiçicik qeyri-dəqiq fikir böyük tarixi səhvə aparıb çıxara bilər. Buna görə də onların elmi təhlili olduqca ciddi məsuliyyət və dəqiqlik tələb edir" (Qurbanov, 2009: 194).

Təkəli – Oğuzların *Təkə* boyu ilə bağlıdır. "Təkəli" toponimi əsasən **Təklə / Təkə / Taka** kimi tanınan qədim Oğuz-türkmən tayfasının adından yaranmışdır. Bu tayfa Oğuzların aparıcı qollarından biri olmuş, xüsusən də Səlcuq yürüşləri dövründə, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu zamanlarında, Səfəvilər dövlətinin təşəkkülündə əhəmiyyətli rol oynamış böyük tayfa birliklərindən idi.

Soylan kəndi – "Toponim soylu, soyon kimi türk tayfası adından əmələ gəlmişdir. *Söyən/Soyun* boy adının dialekt forması hesab edilir" (Bayramov, 2002: 260). "Soylan" adı əsasən **Soylu / Soy / Soyo / Soyon** kimi qədim türk tayfa adları ilə əlaqələndirilir. "Soy" türk dillərində **nəsil, mənşə, tayfa qan qohumluğu mənsubiyyət** mənalarını ifadə edir. Bu sözə "-lan" şəkilçisi artırıldıqda etnonim formasını almış və **"bir soydan olanlar, nəsil birliyi", "soy birliyi əsasında birləşən tayfa"** mənası yaranmışdır.

Avşar. Avşarlar Oğuz türklərinin ən tanınmış və geniş yayılmış tayfalarından biridir. Onların adı həm etnik tarixdə, həm də toponimiyamızda mühüm yer tutur. "Avşar" (və ya "Afşar", "Avşur", "Ovşar") etnoniminin etimologiyası qədim türk dillərinə əsaslanır. "Ermənistan ərazisində e.ə. məskunlaşmış qədim oğuz-türk mənşəli tayfalardan biri də Afşar (avşar//ovşar/əfşar) tayfası olmuşdur. Bu tayfa səlcuq oğuzlarının Avşar tayfasıdır. Onun adı Mahmud Kaşğarinin və Rəşidəddinin əsərlərində çəkilir. Səfəvilər dövlətinin Qızılbaş tayfalarından biri də əfşarlar olmuşdur" (Səmədova, 2008: 57).

Bayandur. İrəvan quberniyasının Zəngəzur qəzasında, indi Gorus rayonunda kənddir. "Bayandur" həm qədim türk tayfa adı, həm də bu tayfanın məskunlaşdığı ərazilərdə formalaşmış toponim kimi tanınır. Onun etimologiyası türk dilinin qədim qatlarına gedib çıxır və Oğuz tayfa sistemi ilə sıx bağlıdır. "Bayandur" Oğuz türklərinin məşhur 24 tayfasından biridir. Oğuznamələrdə Bayandur tayfası Oğuz Kağanın nəslinə bağlanır və yüksək nüfuzlu tayfa kimi qeyd olunur. "Sözün mənşəyinə gəldikdə isə tədqiqatlarda onu müxtəlif cür izah edirlər. 1. Bayandır-«nemətli» mənasındadır. Bayandır adının kökü əski türk sözü olan «bay»-dır. Mənası «varlı», «zəngin»dir. Bu məna indi də qalır. «OrxonYenisey» abidələrində də bay sözü göstərilən semantik mənada işlənmişdir. «Oğuznamə»də də Bayandur «çox təminatlı», «varlı» kimi izah edilmişdir. Sözün tərkibindəki –an şəkilçisi isə bəzən bitişdirici bəzən də sözdüzəldici şəkilçi kimi işlənmişdir" (Səmədova, 2008: 59).

Bayandur xan adı Orxon-Yenisey abidələrində yüksək titul, fəxri ad hesab olunurdu.

Bayatlar - Toponim oğuz tayfalarından biri olan bayat etnoniminə -lar şəkilçisinin qoşulması yolu ilə əmələ gəlmişdir. Bayat adına bir çox mənbələrdə Kitabi-Dədə Qorqud dastanında, Əbülqazi Bahadur xan Xivəli «Şəcərəyi-Tərakemə türk» əsərində rast gəlirik. "Mahmud Kaşğarlı özünün «Türk dilinin lüğəti» əsərində boyat qəbiləsinin adını çəkir və onu Oğuz tayfasının bir qolu kimi göstərmişdir. O, bu sözün «ulu tanrı» mənası verdiyini qeyd etmişdir. XV əsr türk –uyğur şairi, alim Yusif Balasaqunlu özünün məşhur «Kutadqu biliq» əsərində Bayat adını qeyd edir. O, Bayat tanrı adını çəkir və «Bayat adlı ilə sözüm başladım»-deyə onu yad edir" (Səmədova, 2008: 65).

Çamırlı. Toponim çamurlu türk etnonimi əsasında əmələ gəlib, «çamurlu tayfasının yaşadığı kənd» mənasını ifadə edir.

Şıxlar toponimi qazaxlar türk tayfasının bir qolunu təşkil edən şıxlar etnonimi əsasında formalaşmışdır.

Avdalar Toponim abdal türk tayfasının adına cəmlik bildirən -ar şəkilçisinin artırılması ilə əmələ gəlmişdir.

"Türk etnonimləri ilə toponimləri arasında hələ qədim türklər zamanından bu yana dərin bir bağlılıq var və türk etnonimlərinin toponimlərə çevrilməsi bir qayda olaraq sistem daxilində baş verir" (Əliyeva, 2024: 140).

2. Antropotoponimlər (şəxs adları əsasında yaranmış toponimlər).

Səlcuq idarəçilik mədəniyyəti bölgədə geniş yayılmış türk titul sistemini də toponimlərə gətirmişdir: **Sultanbəy**, ***Yeni* Bəyazid, Uluxanlı**. Bu titulların məskunlaşma məkanlarının adlarına çevrilməsi bölgədə səlcuq-türk siyasi strukturunun uzunmüddətli təsirini göstərir.

Uluxanlı – "Ulu xan" məqamı türk idarəçilik sisteminin izlərindəndir. "Ulu xan soyuna mənsub olanların məskəni" kimi izah olunur. Uluxanlı - İrəvan quberniyasının İrəvan qəzasında kənd. İndi Zəngibasar (Masis) rayonunda şəhər tipli qəsəbə (Bayramov, 2002: 278).

3.Hidrotoponimlər **(su adları əsasında yaranmış toponimlər): Şorbulaq, Qoşabulaq, Südlübulaq, Çaykənd kəndi, Susuz kəndi, Ağsu kəndi.**

Ağsu – "İrəvan quberniyasının Şərur-Dərələyəz qəzasında, indiki Keşişkənd rayonu ərazisində kənd adıdır. Toponim «keyfiyyətli, içməyə yararlı» mənasında işlənən ağ sözü ilə qədim türk dilində «çay» mənasında işlənən su (əsli sub) sözündən əmələ gəlmişdir" (Bayramov, 2002: 2).

4.Coğrafi-mühitlə bağlı türk mənşəli toponimlər

Səlcuqların dil xususiyyətləri və türkcənin o dövr leksik sistemi ərazi terminləri ilə yer adlarında qorunub: **Qaraqaya**, **Qaraçinar**, **Ağkənd Göydağ**, **Qaraquzey.**

Qaraqaya/Qaramanlı. Qaramanlı türkləri ilə əlaqələndirilir. "Qaraqaya" türk dillərində **qara** böyük, hündür, uca, güclü, möhkəm mənası daşıyır, **qaya** isə yüksək, sərt dağ parçasıdır. Yəni, *Qaraqaya "iri, hündür qaya", "iri dağ yamacı olan yer"* deməkdir. Bu tip toponimlər coğrafi quruluş əsasında formalaşan əsl türk mənşəli adlardır. Qaraqaya adlı kənd və yaylaq yerləri Qərbi Azərbaycanın bir çox bölgələrində, xüsusilə, Abaran, Talin, Zəngibasar, Şirak vilayətlərində qeydə alınmışdır. Mənbələrdə göstərilir ki, bu kəndlər XIX əsrə qədər azərbaycanlıların məskun olduğu ərazilər olmuşdur.

***Ağkənd* -** Yelizavetpol (Gəncə) quberniyasının Zəngəzur qəzasında, indiki Qafan rayonu ərazisində kənd olmuşdur. Qafqazın 5 verstlik xəritəsində qeyd edilmişdir. XX əsrin əvvəllərində ləğv edilmişdir. Toponim qədim türk dilində «kiçik» mənasında işlənən ağ sözünə kənd coğrafi nomeninin birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Relyeflə bağlı yaranan mürəkkəb quruluşlu toponimdir. (Bayramov, 2002: 18).

Bu tip adlar Səlcuq oğuz tayfalarının birbaşa məskunlaşmasını sübut edir. Bu toponimlərdə həm tayfa adı, həm də türk sosial-mədəni titul sisteminin təsiri görünür.

XI əsrdə Səlcuq oğuzlarının Azərbaycana geniş kütlə halında köçməsi nəticəsində bu bölgədə yeni yaşayış məntəqələri, eləcə də daha çox yaylaq və qışlaq yaranmışdır. Tarixçilərin araşdırmaları göstərir ki, 24 oğuz tayfa birliyindən təxminən 17-si Azərbaycan ərazisində məskunlaşmış və onların adları Azərbaycan türkmənşəli toponimlərində öz izini buraxmışdır.

Nəticə. Qərbi Azərbaycan toponim sistemi Səlcuq oğuzlarının bölgədəki məskunlaşmasının mühüm dil-arxeoloji faktıdır və bölgənin tarixi, etnoqrafik və toponimik inkişafına əhəmiyyətli təsir göstərmişdir. Xüsusilə də, etnotoponimlər, Səlcuq-Oğuz etnoqrafiyasının və mədəni təsirinin açıq göstəriciləridir Yer adlarında etnonimlər, titul sisteminə bağlı adlar, rəng və təbiət terminləri, türk leksik-semantik modelləri geniş şəkildə qorunmuşdur. Bu toponimlər yalnız dil faktı deyil, həm də Səlcuqların regionda yaratdığı siyasi-ictimai quruluşun canlı izləridir. Onların araşdırılması Azərbaycan toponimikasının, etnogenezinin və tarixi yaddaşının bərpası baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

QAYNAQLAR

Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. (2007). İki cilddə. I cild. Bakı, "Şərq-Qərb".

Bayramov İ. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri, Bakı, "Elm".

Əhmədov T. (1991). Azərbaycan toponimikasının əsasları / T.Əhmədov. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı.

Ələkbərli Ə. (2020). Qərbi Azərbaycanda soyqırımına məruz qalmış toponimlərimiz. Bakı, "Elm və təhsil".

Əliyeva S. (2024). "Orxon Yenisey abidələrində toponimlər"
https: //iksadyayinevi.com/wp-content/uploads/2024/11/

İsmayılov E. (2024). Qərbi Azərbaycanın areal toponimləri. 09.04.2024 https: //science.gov.az/az/news/open/28626

Qurbanov A. (2019). Azərbaycan onomalogiyasının əsasları. II cild (2 cilddə). Bakı.

Paşayev A. (2017). Türk mənşəli beynəlmiləl onomastik vahidlər, Bakı.

Səmədova K. (2008). Qərbi Azərbaycan-indiki Ermənistan etnotoponimlərinin arealları (monoqrafiya). Bakı, «Nurlan».

Nigar ƏLİYEVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
nigar.aliyeva97.97@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0005-0103-1081

TOPONİMİKA VƏ KİMLİK: QƏRBİ AZƏRBAYCANDA YER ADLARININ SOSİAL MƏZMUNU

Summary. The topic «toponymics and identity: social content of place names in western Azerbaijan» examines the issues of the emergence, change of place names in the territories called western Azerbaijan (the regions of the present Republic of Armenia, which are considered historical Azerbaijani lands) and the relationship of these processes with population identity. Toponymy is presented here not only as the study of geographical names, but also as a social phenomenon that is the bearer of political, ethnic and cultural memory.

One of the main directions of the study is to identify the ancient toponyms of Turkic origin, their linguistic structure, semantic layers and functional features that existed in the regions of the centuries-old Turkic-speaking population of western Azerbaijan. One of the issues that the study pays special attention to is the fact of systematic change of place names in the territories of West Azerbaijan since the beginning of the XX century, especially during the years of Soviet power and later in the process of formation of Armenian statehood. The policy of changing toponyms is presented as an integral part of broader processes, such as ethnic cleansing and erasing national memory. The replacement of hundreds of villages and geographical names of Turkic origin with armenian ones was carried out in parallel with the forced resettlement of the population. The purpose of these changes is interpreted as the oblivion of the historical ethnic face of the region, the mono-ethnic representation of the territory and the minimization of Turkish traces.

It should be noted that changing toponyms is not only a change of language, but also an act of changing identity. As place names are changed, the collective memory in those territories is erased, the historical sequence is broken, and a new ideological identity is tried to be formed. In this regard, the issues of toponymy in western Azerbaijan are closely related not only to linguistic, but also to political geography, Ethnology, historical demography and cultural anthropology.

Place names are not just geographical indicators, but also an object of political struggle, a factor of historical memory and one of the main pillars of national identity. From this point of view, the toponymic changes taking place in the territories of western Azerbaijan are viewed as an ideological process aimed at weakening national identity. At the same time, the systematic study and preservation of the toponymic heritage is of paramount importance in terms of transferring historical memory to future generations.

Key words: toponymy of West Azerbaijan, place names of Turkic origin, geographical names, historical toponyms, etymology of toponyms

Giriş. Yer adları (toponimlər) yalnız coğrafi anlayışları ifadə edən sözlər deyil, eyni zamanda bir xalqın tarixi yaddaşını, mədəni kimliyini, sosial münasibətlərini və dünya görüşünü özündə əks etdirən mühüm mənəvi irs nümunələridir. Hər bir toponim müəyyən bir tarixi dövrün, etnik tərkibin, təsərrüfat fəaliyyətinin, inanc sisteminin və dil mühitinin izlərini daşıyır. Bu baxımdan toponimika – yer adlarını öyrənən elm sahəsi – təkcə dilçilik və coğrafiya ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda tarix, etnoqrafiya, sosiologiya və mədəniyyətşünaslıqla sıx bağlıdır.

Xüsusilə çoxmillətli və mürəkkəb tarixi proseslərdən keçmiş bölgələrdə yer adları sosial və siyasi məzmun baxımından daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. Qərbi Azərbaycan adlandırılan ərazi – tarixi Azərbaycan torpaqları üzərində formalaşmış, uzun əsrlər boyu Azərbaycan türklərinin məskunlaşdığı bir məkandır. Bu əraziyə aid toponimlər xalqın burada köklü şəkildə yaşadığını, təsərrüfat qurduğunu, mədəniyyət yaratdığını və sosial münasibətlər formalaşdırdığını sübut edən mühüm faktlardır.

Toponimlər bir növ "canlı sənəd" rolunu oynayır. Yazılı mənbələrin az olduğu və ya qəsdən məhv edildiyi hallarda belə, yer adları tarixi həqiqətləri qoruyub saxlayır. Qərbi Azərbaycanda mövcud olmuş kənd, şəhər, dağ, çay, yaylaq və digər coğrafi obyektlərin adları Azərbaycan türkcəsinin leksik, fonetik və semantik xüsusiyyətlərini əks etdirməklə yanaşı, burada yaşayan əhalinin sosial həyat tərzini də ortaya qoyur. Məsələn, təsərrüfatla bağlı toponimlər (maldarlıq, əkinçilik, yaylaq-qışlaq adları), tayfa və nəsil adları ilə bağlı toponimlər, eləcə də dini və mədəni anlayışları ifadə edən yer adları bu bölgənin sosial strukturunu anlamaq üçün mühüm açar rolunu oynayır.

Bununla yanaşı, toponimlər kimlik məsələsində də həlledici amillərdən biridir. Yer adlarının dəyişdirilməsi, yadlaşdırılması və ya silinməsi yalnız dilə müdaxilə deyil, eyni zamanda tarixi yaddaşın və kollektiv kimliyin zəiflədilməsinə yönəlmiş sosial-siyasi proses kimi qiymətləndirilə bilər. Qərbi Azərbaycanda baş vermiş toponim dəyişiklikləri bu baxımdan sadəcə ad dəyişikliyi deyil, həm də bölgənin sosial-mədəni mənzərəsinin məqsədli şəkildə transformasiyasıdır. Bu proses nəticəsində yerli əhalinin tarixi mövcudluğu görünməz hala gətirilməyə çalışılmışdır.

Məhz bu səbəbdən Qərbi Azərbaycanın toponimlərinin öyrənilməsi yalnız akademik maraq doğurmur, həm də milli kimliyin qorunması, tarixi ədalətin bərpası və sosial yaddaşın yaşadılması baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır. Toponimika burada bir elmi sahə olmaqla yanaşı, həm də mədəni müqavimət forması kimi çıxış edir. Yer adlarının mənşəyinin, semantikasının və sosial funksiyasının araşdırılması xalqın tarixi varlığını sübut edən mühüm dəlillərdən biridir.

Bu məqalədə Qərbi Azərbaycanda yer adlarının sosial məzmunu, onların kimlik formalaşmasındakı rolu və toponimlərin xalqın tarixi yaddaşı ilə əlaqəsi araşdırılır. Eyni zamanda, toponimlərin dəyişdirilməsinin sosial nəticələri və bu prosesin kollektiv kimliyə təsiri də təhlil olunur.

Qərbi Azərbaycanın toponimik mənzərəsi və tarixi kontekst

Qərbi Azərbaycan bölgəsinin toponimik mənzərəsi bu ərazinin çoxəsrlik tarixi inkişafının, etnik tərkibinin və sosial-mədəni həyatının ən mühüm göstəricilərindən biridir. Yer adları yalnız coğrafi obyektləri tanıtmaq üçün formalaşmamış, eyni zamanda bölgədə yaşayan əhalinin mənşəyini, həyat tərzini, təsərrüfat fəaliyyətini, ictimai münasibətlərini və mədəni dünyagörüşünü əks etdirən canlı tarixi mənbə rolunu oynamışdır. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycanın toponimləri tarixin müxtəlif mərhələlərində baş vermiş siyasi, demoqrafik və mədəni proseslərin izlərini bu günə qədər qoruyub saxlamışdır.

Tarixi mənbələr və dil faktları göstərir ki, Qərbi Azərbaycan ərazisi qədim dövrlərdən etibarən türk tayfalarının məskunlaşdığı ərazilərdən olmuşdur. Bu fakt bölgənin toponimik sistemində açıq şəkildə müşahidə olunur. Azərbaycan türkcəsinə məxsus leksik vahidlər, qədim türk dillərinə xas morfoloji quruluşlar və semantik xüsusiyyətlər yer adlarında geniş şəkildə təmsil olunmuşdur. “Oba”, “el”, “yurd”, “kənd”, “yaylaq”, “qışlaq”, “təpə”, “dağ”, “çay”, “bulaq” kimi sözlərdən ibarət toponimlər bölgədə formalaşmış yaşayış və təsərrüfat sisteminin əsas xüsusiyyətlərini ortaya qoyur.

Qərbi Azərbaycanın toponimik mənzərəsi eyni zamanda köçəri və yarımköçəri həyat tərzinin tarixi izlərini də özündə əks etdirir. Yaylaq və qışlaq adlarının bolluğu bölgə əhalisinin maldarlıqla sıx bağlı həyat sürdüyünü, təbiətə uyğun sosial-iqtisadi sistem formalaşdırdığını göstərir. Bu cür toponimlər yalnız coğrafi obyektləri deyil, eyni zamanda sosial münasibətləri, əmək bölgüsünü və icma daxilindəki əlaqələri ifadə edir. Beləliklə, toponimlər vasitəsilə bölgənin sosial təşkilatlanma forması haqqında mühüm məlumatlar əldə etmək mümkündür.

Toponimik sistemdə tayfa və nəsil adlarının geniş yer tutması Qərbi Azərbaycanda sosial strukturun necə formalaşdığını aydın şəkildə göstərir. Bir çox yaşayış məntəqələrinin adları konkret tayfa, nəsil və ya görkəmli şəxslərin adı ilə bağlı olmuşdur. Bu hal torpaq üzərində kollektiv mülkiyyət anlayışının, icma bağlarının və soy-kök münasibətlərinin mövcudluğunu sübut edir. Belə toponimlər bölgənin etnoqrafik və sosial tarixinin öyrənilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir (Mammadova, 2025).

Qərbi Azərbaycanın toponimik mənzərəsində təbiət amili də mühüm yer tutur. Dağların, çayların, göllərin, meşələrin və digər təbii obyektlərin adları ərazinin fiziki-coğrafi xüsusiyyətlərini əks etdirməklə yanaşı, insan–təbiət münasibətlərini də göstərir. Təbiətlə bağlı toponimlərdə xalqın müşahidə qabiliyyəti, dil zənginliyi və ətraf mühitə münasibəti aydın şəkildə görünür. Bu adlar əhalinin təbii şəraitə uyğunlaşmasını və ondan səmərəli istifadə etmə bacarığını nümayiş etdirir.

Tarixi kontekst baxımından Qərbi Azərbaycanın toponimləri bölgədə baş vermiş siyasi dəyişikliklərin də izlərini daşıyır. Müxtəlif dövrlərdə bölgənin inzibati-siyasi statusunun dəyişməsi toponimik sistemə də təsir göstərmişdir. Lakin bütün bu dəyişikliklərə baxmayaraq, yer adlarının əsas fonunu türk mənşəli toponimlər təşkil etmişdir. Bu fakt bölgədə Azərbaycan xalqının tarixi varlığının və mədəni üstünlüyünün göstəricisi kimi qiymətləndirilə bilər. Xüsusilə son əsrlərdə Qərbi Azərbaycanda yer adlarının dəyişdirilməsi prosesi toponimik mənzərənin süni şəkildə transformasiyasına səbəb olmuşdur. Tarixi Azərbaycan toponimlərinin başqa adlarla əvəzlənməsi bölgənin tarixi-mədəni kimliyinin dəyişdirilməsinə yönəlmiş məqsədli siyasətin tərkib hissəsi kimi dəyərləndirilir. Bu dəyişikliklər nəticəsində toponimlər vasitəsilə ötürülən tarixi məlumatlar və sosial yaddaş zədələnmişdir (Abbasova, 2020).

Bununla belə, Qərbi Azərbaycanın toponimik irsi elmi araşdırmalar, arxiv sənədləri, xəritələr və şifahi xalq yaddaşı vasitəsilə bu gün də bərpa olunmaqdadır. Toponimlərin öyrənilməsi bölgənin tarixi kontekstinin düzgün şəkildə anlaşılmasına, etnik və mədəni mənzərənin obyektiv qiymətləndirilməsinə imkan yaradır. Bu baxımdan toponimika Qərbi Azərbaycanın tarixi reallıqlarının üzə çıxarılmasında əvəzsiz mənbədir. Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycanın toponimik mənzərəsi yalnız coğrafi adlar toplusu deyil, bu torpaqlarda yaşamış xalqın sosial, mədəni və tarixi həyatının çoxqatlı ifadəsidir. Yer adları bölgənin tarixi kontekstini anlamaq, etnik mənzərəni dəyərləndirmək və kollektiv yaddaşı qorumaq baxımından mühüm elmi və mənəvi əhəmiyyət daşıyır.

Toponimlərdə sosial struktur və icma münasibətləri

Toponimlər yalnız coğrafi obyektləri adlandıran dil vahidləri deyil, eyni zamanda cəmiyyətin daxili quruluşunu, sosial münasibətlər sistemini və icma həyatının əsas xüsusiyyətlərini əks etdirən mühüm sosial göstəricilərdir. Qərbi Azərbaycanın toponimik sisteminə nəzər saldıqda aydın olur ki, yer adları burada formalaşmış sosial strukturun, icma münasibətlərinin və kollektiv həyat tərzinin dilə çevrilmiş ifadəsidir. Bu baxımdan toponimlər sosial tarixin öyrənilməsində əvəzsiz mənbə kimi çıxış edir.

Qərbi Azərbaycanda toponimlərin böyük bir qismi tayfa, nəsil və soy adları ilə bağlıdır. Bu fakt bölgədə sosial təşkilatlanmanın əsasən icma və tayfa prinsipləri üzərində qurulduğunu göstərir. Tayfa və nəsil adlarının yaşayış məntəqələrinin, yaylaq və qışlaqların adlarında qorunub saxlanması torpaqla soy-kök arasında möhkəm bağın mövcudluğunu sübut edir. Belə toponimlər həmin ərazilərin müəyyən sosial qruplara məxsus olduğunu göstərməklə yanaşı, icma daxilində sosial iyerarxiyanın və qarşılıqlı münasibətlərin necə formalaşdığını da əks etdirir. İcma münasibətləri Qərbi Azərbaycanda əsasən kollektiv əmək, qarşılıqlı yardım və birgə yaşayış prinsipləri üzərində qurulmuşdur. Bu sosial model toponimlərdə də öz əksini tapmışdır. Məsələn, birgə istifadə olunan otlaqlar, su mənbələri, yaylaq və qışlaqların adlandırılması icma üzvləri arasında ortaq mülkiy-

yət anlayışının mövcudluğunu göstərir. Bu cür toponimlər sosial həmrəyliyin, kollektiv məsuliyyətin və qarşılıqlı asılılığın dil vasitəsilə ifadəsidir. Toponimlərdə sosial münasibətlərin digər mühüm aspekti məskunlaşma formaları ilə bağlıdır. "Kənd", "oba", "el", "yurd" kimi anlayışlar yalnız yaşayış məntəqəsini deyil, həm də müəyyən sosial birlik formasını ifadə edir. Bu terminlər icma üzvləri arasında mövcud olan əlaqələri, birgə yaşayış qaydalarını və sosial davranış normalarını əks etdirir. Beləliklə, toponimlər vasitəsilə Qərbi Azərbaycanda cəmiyyətin təşkilatlanma səviyyəsini və sosial münasibətlərin xarakterini müəyyən etmək mümkündür.

Qərbi Azərbaycanın toponimik sistemində şəxslərin adları ilə bağlı yer adları da geniş yayılmışdır. Bu cür toponimlər adətən icma daxilində nüfuz sahibi olmuş şəxslərin, ağsaqqalların, tayfa başçılarının və ya bölgənin inkişafında mühüm rol oynamış insanların adları ilə bağlıdır. Bu fakt cəmiyyətdə liderlik anlayışının, sosial nüfuzun və hörmət institutunun mövcudluğunu göstərir. Belə yer adları ictimai yaddaşda həmin şəxslərin rolunu qoruyub saxlamış, sosial dəyərlərin nəsildən-nəslə ötürülməsinə xidmət etmişdir (Bashirova, 2023).

Sosial strukturun mühüm elementlərindən biri də əmək bölgüsüdür. Qərbi Azərbaycanda təsərrüfat fəaliyyəti ilə bağlı toponimlər – əkin sahələri, otlaqlar, maldarlıqla əlaqəli ərazilər – cəmiyyət daxilində əmək bölgüsünün necə təşkil olunduğunu əks etdirir. Bu toponimlər vasitəsilə hansı fəaliyyət növlərinin üstünlük təşkil etdiyi, icma üzvlərinin sosial rolları və iqtisadi münasibətləri haqqında məlumat əldə etmək mümkündür.

Toponimlər eyni zamanda sosial nəzarət və sosial qaydaların formalaşmasında da rol oynamışdır. Müqəddəs sayılan yerlərin, pirlərin və ziyarətgahların adları icma üzvlərinin davranışlarını tənzimləyən mənəvi normaların mövcudluğunu göstərir. Bu cür məkanlar sosial birliyin möhkəmləndirilməsində, ictimai dəyərlərin qorunmasında və icma daxilində həmrəyliyin təmin olunmasında mühüm rol oynamışdır.

Qərbi Azərbaycanda toponimlərin dəyişdirilməsi prosesi isə bu sosial strukturun və icma münasibətlərinin pozulmasına səbəb olmuşdur. Yer adlarının dəyişdirilməsi ilə icma yaddaşı zəiflədilmiş, sosial bağlar qırılmış və kollektiv kimlik zədələnmişdir. Ənənəvi toponimlərin itirilməsi insanların doğma məkana bağlılıq hissini zəiflətmiş, sosial davamlılığa mənfi təsir göstərmişdir. Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycanın toponimləri bölgədə formalaşmış sosial strukturun, icma münasibətlərinin və kollektiv həyat tərzinin mühüm göstəricisidir. Yer adları vasitəsilə cəmiyyətin daxili quruluşunu, sosial əlaqələr sistemini və dəyərlər dünyasını öyrənmək mümkündür. Bu baxımdan toponimlərin tədqiqi yalnız dilçilik deyil, eyni zamanda sosial tarix və mədəniyyətşünaslıq baxımından da böyük əhəmiyyət daşıyır.

Toponimlərin mədəni və mənəvi məzmunu

Toponimlər bir xalqın yalnız maddi həyatını deyil, eyni zamanda onun mədəni və mənəvi dünyasını əks etdirən ən mühüm dil və yaddaş daşıyıcılarından biridir. Qərbi Azərbaycanın toponimik sistemi bu baxımdan olduqca zəngin və çoxqatlı məzmun daşıyır. Yer adları burada yaşayan əhalinin dünyagörüşünü, inanclarını, mənəvi dəyərlərini, estetik zövqünü və tarixi yaddaşını dil vasitəsilə gələcək nəsillərə ötürmüşdür. Bu səbəbdən toponimlər mədəniyyət tarixinin "səssiz mətnləri" kimi qiymətləndirilə bilər.

Qərbi Azərbaycanın toponimlərində dini inanclar və müqəddəslik anlayışı xüsusi yer tutur. Müqəddəs sayılan dağlar, pirlər, ocaqlar, ziyarətgahlar və bulaqların adları xalqın mənəvi dünyasının ayrılmaz hissəsi olmuşdur. Bu cür toponimlər insanların təbiətə və metafizik aləmə münasibətini, müqəddəs məkan anlayışını və dini-etnik identikliyini əks etdirir. Belə yerlər yalnız ibadət və ziyarət məkanı deyil, eyni zamanda icma həyatının mənəvi mərkəzləri kimi çıxış etmiş, sosial həmrəyliyin möhkəmlənməsinə xidmət etmişdir. Toponimlərdə mifoloji və folklor motivləri də geniş şəkildə təmsil olunur. Əfsanə, rəvayət və inanclarla bağlı yer adları xalqın kollektiv təxəyyülünün və bədii düşüncəsinin məhsuludur. Bu cür toponimlər vasitəsilə tarixi hadisələr, qəhrəmanlıq motivləri və mənəvi ideallar nəsildən-nəslə ötürülmüşdür. Folklorla bağlı toponimlər xalqın öz keçmişini necə qavradığını və mənalandırdığını göstərən mühüm göstəricilərdir. Qərbi Azərbaycanın toponimləri eyni zamanda estetik və poetik məzmun daşıyır. Yer adlarında təbiət gözəlliklərinin, rənglərin, səslərin və təsvirlərin ifadə olunması xalqın estetik zövqünün və bədii düşüncə tərzinin yüksək səviyyədə olduğunu göstərir. Bu toponimlərdə dilin obrazlılığı, metaforikliyi və simvolikliyi açıq şəkildə müşahidə olunur. Belə adlar ətraf mühitlə mənəvi bağlılığı gücləndirmiş, insanın yaşadığı məkana emosional münasibət formalaşdırmışdır. Toponimlərdə mənəvi dəyərlərin əks olunmasının digər bir mühüm istiqaməti tarixi yaddaşla bağlıdır. Tarixi şəxsiyyətlərin, mühüm hadisələrin və sosial dönüş nöqtələrinin yer adlarında qorunub saxlanması xalqın öz keçmişinə verdiyi dəyəri göstərir. Bu cür toponimlər tarixi xatirəni canlı saxlamış, kollektiv yaddaşın formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Yer adları vasitəsilə tarix yalnız yazılı mənbələrdə deyil, gündəlik dil istifadəsində də mövcud olmuşdur.

Qərbi Azərbaycanın toponimik sistemində mənəvi mədəniyyətin digər bir mühüm elementi – adət-ənənələr və sosial davranış normaları da öz əksini tapmışdır. Bəzi yer adları mərasimlərlə, mövsümi ənənələrlə və kollektiv fəaliyyətlərlə bağlıdır. Bu toponimlər icma həyatının ritmini, təqvimlə bağlı təsəvvürləri və sosial birlik formalarını əks etdirir. Beləliklə, toponimlər vasitəsilə cəmiyyətin gündəlik həyatında mühüm rol oynayan mənəvi dəyərləri izləmək mümkündür. Toponimlərin dəyişdirilməsi prosesi isə bu zəngin mədəni və mənəvi məzmunun zədələnməsinə səbəb olmuşdur. Tarixi yer adlarının aradan qaldırılması ilə xalqın mədəni yaddaşı zəiflədilmiş, mənəvi bağlılıq qırılmışdır. Yeni adlar əvvəlki toponimlərin daşıdığı simvolik və mənəvi yükü əvəz edə bilməmiş, nəticədə mədəni irsin davamlılığı pozulmuşdur. Bu isə toponimlərin mədəniyyət üçün nə qədər mühüm olduğunu bir daha sübut edir (Qərbi Azərbaycan toponimləri lüğəti, 2024). Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycanın toponimləri xalqın mədəni və mənəvi həyatının çoxqatlı ifadəsidir. Yer adları yalnız məkan göstəricisi deyil, eyni zamanda inancların, dəyərlərin, estetik düşüncənin və tarixi yaddaşın daşıyıcısıdır.

Bu baxımdan toponimlərin qorunması və tədqiqi xalqın mədəni kimliyinin yaşadılması baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Toponimlərin dəyişdirilməsi və sosial yaddaşa təsiri

Toponimlərin dəyişdirilməsi prosesi yalnız dil və terminologiya məsələsi deyil, eyni zamanda dərin sosial, mədəni və psixoloji nəticələrə malik olan mürəkkəb tarixi hadisədir. Yer adları cəmiyyətin kollektiv yaddaşının əsas dayaqlarından biri olduğu üçün onların dəyişdirilməsi sosial yaddaşa birbaşa müdaxilə kimi qiymətləndirilə bilər. Qərbi Azərbaycan nümunəsində bu proses xüsusilə genişmiqyaslı və sistemli xarakter daşımış, bölgənin tarixi-mədəni mənzərəsinin transformasiyasına səbəb olmuşdur.

Sosial yaddaş anlayışı cəmiyyətin öz keçmişini necə xatırladığını, mənalandırdığını və gələcək nəsillərə necə ötürdüyünü ifadə edir. Bu yaddaş təkcə yazılı mənbələrdə deyil, gündəlik həyatın müxtəlif sahələrində – dil, adət-ənənə, folklor və məkan adları vasitəsilə qorunur. Toponimlər sosial yaddaşın ən davamlı və gündəlik istifadə olunan elementlərindən biridir. İnsanlar tarix kitablarını oxumaya bilər, lakin yaşadıqları yerin adını hər gün işlədirlər. Məhz bu səbəbdən yer adlarının dəyişdirilməsi sosial yaddaşın zəiflədilməsi üçün ən təsirli vasitələrdən biri hesab olunur. Qərbi Azərbaycanda toponimlərin dəyişdirilməsi prosesi tarixi Azərbaycan yer adlarının sistemli şəkildə aradan qaldırılması ilə müşayiət olunmuşdur. Bu dəyişikliklər nəticəsində bölgənin etnik və mədəni mənsubiyyətini əks etdirən dil izləri silinmiş, yerli əhalinin bu torpaqlarla bağlı tarixi yaddaşı zəiflədilmişdir. Ənənəvi toponimlər təkcə ad deyil, həm də həmin ərazidə baş vermiş tarixi hadisələrin, sosial münasibətlərin və mədəni dəyərlərin daşıyıcısı idi. Onların itirilməsi ilə bu məlumatlar da gündəlik yaddaşdan çıxarılmışdır. Tonimlərin dəyişdirilməsi sosial yaddaşda qırılma effekti yaradır. Yeni adlar əvvəlki toponimlərin daşıdığı tarixi və mənəvi yükü əvəz edə bilmir. Nəticədə məkanla bağlı yaddaş parçalanır, tarixi ardıcıllıq pozulur. İnsanlar üçün tanış olan, mənəvi bağ qurduqları yer adları yox olduqda, həmin məkan "yad" xarakter alır. Bu isə doğma yurd anlayışının zəifləməsinə, məkanla emosional əlaqənin qırılmasına səbəb olur. Bu prosesin sosial-psixoloji təsirləri də olduqca dərin olmuşdur. Yer adları insanın kimlik hissinin formalaşmasında mühüm rol oynayır. İnsan özünü müəyyən bir kəndin, obanın və ya bölgənin adı ilə tanıdır. Toponim dəyişdirildikdə bu identifikasiya zəifləyir, fərdin və icmanın özünüifadə imkanları məhdudlaşır. Qərbi Azərbaycan kontekstində bu, kollektiv kimliyin zəiflədilməsi və tarixi varlığın görünməz hala gətirilməsi ilə nəticələnmişdir.

Toponimlərin dəyişdirilməsi nəsillərarası yaddaşın ötürülməsinə də ciddi təsir göstərmişdir. Ənənəvi yer adları vasitəsilə ötürülən hekayələr, əfsanələr, tarixi xatirələr və ailə yaddaşı yeni adlarla əlaqəsini itirmişdir. Gənc nəsillər üçün əvvəlki toponimlər yad və anlaşılmaz hala gəlmiş, beləliklə, tarixi biliklərin şifahi yolla ötürülməsi çətinləşmişdir. Bu isə sosial yaddaşın davamlılığını pozan əsas amillərdən biri olmuşdur. Toponim dəyişiklikləri eyni zamanda mədəni irsin sistemli şəkildə zəiflədilməsinə gətirib çıxarmışdır. Yer adları mədəniyyətin "coğrafi dili"dir. Bu dil dəyişdirildikdə mədəni məkanın semantik xəritəsi də yenidən qurulur. Qərbi Azərbaycanda bu proses nəticəsində mədəni mənzərə təhrif olunmuş, tarixi Azərbaycan mədəniyyətinin izləri silinməyə çalışılmışdır. Bu isə toponimlərin sadəcə ad deyil, mədəni kimliyin əsas sütunlarından biri olduğunu bir daha sübut edir (Bayramov, n.d.).

Bununla yanaşı, toponimlərin dəyişdirilməsinə baxmayaraq, sosial yaddaş tamamilə məhv edilə bilməmişdir. Köhnə yer adları şifahi yaddaşda, ailə xatirələrində, folklorda və elmi araşdırmalarda yaşamaqda davam etmişdir. Bu fakt sosial yaddaşın davamlı və müqavimətli xarakter daşıdığını göstərir. İnsanlar dəyişdirilmiş adlardan istifadə etsələr belə, köhnə toponimləri mənəvi olaraq qoruyub saxlamış, onları öz tarixi kimliklərinin bir hissəsi kimi qəbul etmişlər. Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycanda toponimlərin dəyişdirilməsi sosial yaddaşa ciddi zərbə vurmuş, tarixi ardıcıllığı və mədəni davamlılığı pozmuşdur. Lakin eyni zamanda bu proses toponimlərin cəmiyyət üçün nə qədər mühüm olduğunu, onların yalnız coğrafi deyil, sosial və mənəvi dəyər daşıdığını aydın şəkildə ortaya qoyur. Toponimlərin bərpası və elmi şəkildə tədqiqi sosial yaddaşın yenidən qurulması və tarixi ədalətin bərpası baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Toponimika və kimlik məsələsi

Toponimika ilə kimlik anlayışı arasında sıx və ayrılmaz əlaqə mövcuddur. Yer adları yalnız məkanın coğrafi göstəricisi deyil, eyni zamanda həmin məkanda yaşayan xalqın kimliyini, tarixi yaddaşını, mədəni mənsubiyyətini və sosial varlığını ifadə edən əsas simvollardan biridir. Bu baxımdan toponimika kimliyin formalaşması və qorunmasında mühüm rol oynayan sosial-mədəni mexanizm kimi çıxış edir. Qərbi Azərbaycan kontekstində bu əlaqə daha qabarıq şəkildə özünü göstərir.

Kimlik anlayışı fərdin və ya cəmiyyətin "kim olduğu", "haradan gəldiyi" və "nəyə aid olduğu" suallarına verdiyi cavablar sistemidir. Bu cavablar təkcə dil, mədəniyyət və tarixlə deyil, həm də məkanla sıx bağlıdır. İnsanlar yaşadıqları yer vasitəsilə özlərini tanıyır və tanıdırlar. Məhz bu səbəbdən yer adları kimliyin məkan üzərində qurulan əsas sütunlarından biridir. Qərbi Azərbaycanın toponimləri bu ərazilərdə yaşamış Azərbaycan xalqının etnik, mədəni və tarixi kimliyinin dil vasitəsilə ifadəsidir. Toponimlər kimliyin kollektiv xarakter daşıyan elementlərindəndir. Fərdi kimlik zamanla dəyişə bilər, lakin toponimlər nəsillər boyunca yaşayaraq kollektiv kimliyin davamlılığını təmin edir. Bir kəndin, dağın və ya çayın adı əsrlər boyu dəyişmədən qaldıqda, həmin ad xalqın bu torpaqlarla olan tarixi bağını möhkəmləndirir. Qərbi Azərbaycanın toponimik sistemi bu baxımdan Azərbaycan xalqının kollektiv kimliyinin mühüm dayağı olmuşdur. Toponimika kimliyin dil əsaslarını da ortaya qoyur. Yer adlarında işlənən leksik vahidlər, söz kökləri və morfoloji quruluşlar xalqın dil mənsubiyyətini açıq şəkildə göstərir. Qərbi Azərbaycanda türk mənşəli toponimlərin üstünlük təşkil etməsi bu

ərazilərin Azərbaycan xalqının tarixi məskənləri olduğunu sübut edən mühüm elmi faktordur. Beləliklə, toponimika dil kimliyinin məkan üzərindəki ifadəsinə çevrilir (Bashirova, 2023).

Toponimlər kimliyin tarixi ölçüsünü də əks etdirir. Yer adları vasitəsilə keçmiş hadisələr, tarixi şəxsiyyətlər və sosial proseslər yaddaşda saxlanılır. Bu adlar tarix kitabları oxunmasa belə, gündəlik danışıqda istifadə olunmaqla tarixi yaddaşı canlı saxlayır. Qərbi Azərbaycan toponimləri də bölgənin tarixi inkişaf mərhələlərini, sosial quruluşunu və mədəni həyatını kimlik prizmasından əks etdirir. Toponimika eyni zamanda "biz" və "digərləri" anlayışının formalaşmasında rol oynayır. Yer adları müəyyən bir icmanın özünəməxsusluğunu ifadə edir və onu digər icmalardan fərqləndirir. Bu fərqləndirmə prosesi kimliyin sosial sərhədlərini müəyyənləşdirir. Qərbi Azərbaycan toponimləri Azərbaycan xalqının bu ərazilərdə formalaşdırdığı mədəni məkanı və sosial sərhədləri göstərən simvolik xəritə rolunu oynamışdır.

Toponimlərin dəyişdirilməsi isə kimlik məsələsində ciddi nəticələr doğurur. Yer adlarının dəyişdirilməsi ilə kimliyin məkan üzərindəki izləri silinir, tarixi mənsubiyyət zəiflədilir. Qərbi Azərbaycan nümunəsində bu proses Azərbaycan kimliyinin görünməz hala gətirilməsinə yönəlmişdir. Tarixi toponimlərin aradan qaldırılması ilə xalqın bu torpaqlarla olan kimlik bağı zəiflədilmiş, məkan üzərində yad kimlik konstruksiyası formalaşdırılmağa çalışılmışdır. Bununla yanaşı, toponimika kimliyin qorunması və bərpası üçün də mühüm vasitədir. Elmi araşdırmalar, xəritələr, arxiv sənədləri və şifahi yaddaş vasitəsilə toponimlərin öyrənilməsi tarixi kimliyin yenidən görünən hala gətirilməsinə imkan yaradır. Qərbi Azərbaycanın toponimik irsinin tədqiqi Azərbaycan xalqının bu ərazilərlə olan tarixi və mədəni bağlarının elmi əsaslarla sübut olunmasına xidmət edir. Toponimika bu mənada yalnız keçmişi öyrənmək deyil, həm də gələcək üçün kimlik strategiyasıdır. Yer adlarının qorunması və yaddaşda saxlanılması milli kimliyin davamlılığını təmin edir. Qərbi Azərbaycan toponimləri Azərbaycan kimliyinin ayrılmaz hissəsi olaraq tarixi ədalətin bərpasında və kollektiv yaddaşın yaşadılmasında mühüm rol oynayır. Nəticə etibarilə, toponimika və kimlik məsələsi bir-birindən ayrılmaz anlayışlardır. Qərbi Azərbaycanın toponimik sistemi Azərbaycan xalqının etnik, mədəni və tarixi kimliyinin məkan üzərindəki canlı ifadəsidir. Yer adlarının tədqiqi və qorunması yalnız elmi və mədəni məsələ deyil, eyni zamanda kimliyin qorunması və sosial yaddaşın yaşadılması baxımından strateji əhəmiyyət daşıyır.

Nəticə. Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycanda yer adları yalnız coğrafi obyektləri ifadə edən terminlər kimi çıxış etmir; onlar xalqın tarixi, sosial, mədəni və mənəvi kimliyinin ayrılmaz və çoxqatlı komponentləri kimi dəyərləndirilir. Bu adlar hər bir kəndin, dağın, çayın və digər təbii və süni obyektlərin sadəcə adlandırılma-sı ilə məhdudlaşmır, eyni zamanda bölgədə yaşayan insanların tarixi yaddaşını, sosial münasibətlərini, mədəni davranış və inanclarını əks etdirən canlı mənbə rolunu oynayır. Qərbi Azərbaycanın toponimik irsi xalqın bu torpaqlarla olan uzunmüddətli və dərin bağlılığının göstəricisi kimi çıxış edir və hər bir yer adı burada yaşayan icmaların həyat tərzini, əmək bölgüsünü, icma münasibətlərini və kollektiv identikliyi əks etdirir.

Toponimlərin qorunması və sistemli şəkildə elmi tədqiqi milli yaddaşın yaşadılması baxımından əvəzolunmaz əhəmiyyət kəsb edir. Tarixi toponimlər vasitəsilə keçmiş nəsillərin həyat tərzi, sosial-iqtisadi quruluşu, dini və mədəni inancları, folklor və ənənələri öyrənilə bilər. Eyni zamanda, bu adlar nəsillərarası əlaqəni təmin edən vasitə kimi çıxış edir, gənc nəsillərin öz mədəni və tarixi köklərini tanımasına şərait yaradır. Bu baxımdan toponimika yalnız dilçilik və coğrafiya məsələsi deyil, həm də sosial tarix, etnoqrafiya və mədəniyyətşünaslıq baxımından strateji əhəmiyyət daşıyan bir elm sahəsidir.

Qərbi Azərbaycan toponimlərinin mədəni və mənəvi məzmunu xalqın estetik düşüncə tərzini, folklor və inanclarını, həmçinin tarixi şəxsiyyət və hadisələrə verdiyi qiyməti əks etdirir. Müqəddəs sayılan yerlərin, pirlərin və tarixi məkanların adları xalqın mənəvi dünyasının, etno-mədəni identikliyinin və tarixi yaddaşının qorunmasında mühüm rol oynayır. Bununla yanaşı, köhnə yer adlarının dəyişdirilməsi və ya aradan qaldırılması sosial yaddaşın zəifləməsinə, tarixi ardıcıllığın pozulmasına və kimliyin məkan üzərindəki izlərinin silinməsinə səbəb olmuşdur. Bu proses göstərir ki, toponimlər təkcə ad deyildir, onlar xalqın kimliyinin, tarixi varlığının və mədəni davamlılığının daşıyıcılarıdır.

Nəticə olaraq, Qərbi Azərbaycanın toponimik irsi yalnız coğrafi nomenklatura deyil, eyni zamanda Azərbaycan xalqının bu ərazilərlə olan tarixi və mədəni bağlarının canlı sübutudur. Bu irs milli kimliyin, tarixi yaddaşın və mədəniyyətin qorunması baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır və gələcək nəsillərə ötürülməsi üçün ciddi elmi və mədəni tədbirlərin görülməsi vacibdir. Yer adlarının öyrənilməsi, qorunması və bərpası təkcə elmi məsələ deyil, həm də tarixi ədalətin və milli davamlılığın təmin edilməsinə xidmət edən strateji bir missiyadır. Bu mənada, Qərbi Azərbaycanın toponimləri həm tarixə, həm mədəniyyətə, həm də sosial kimliyə dair əvəzsiz informasiya mənbəyidir və onların sistemli şəkildə tədqiqi Azərbaycan xalqının tarixi və mədəni irsinin qorunması baxımından həyati əhəmiyyət kəsb edir.

QAYNAQLAR

Abbasova, S. (2020.). *Onomastik vahidlərin etimoloji kökü*. Linqvistika problemləri. Cild 1, №3, 2020, s.43-49

AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, Toponimika şöbəsi. (2024). *Qərbi Azərbaycan toponimləri lüğəti*.

Bashirova, O. D. (2023). *Formation and Development of Ethnic Toponyms in the Territory of Azerbaijan*. Path of Science.

Bayramov, İ. (n.d.). *Toponimlər xalqın etnik tərkibinin öyrənilməsində xüsusi əhəmiyyətə malikdir* [Müsahibə]. SİA.

Mammadova, N. O. (2025). *Toponyms of Western Azerbaijan: A study in the context of historical and cultural identity*. World Journal of Multidisciplinary Science.

Nigar ƏLİYEVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitet
nigar.aliyeva612@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0003-1128-6606

QƏDİM AZƏRBAYCAN TORPAĞI ZƏNGƏZURUN ERMƏNİSTANA VERİLMƏSİ

Summary. The article discusses the decision of the Russian Bolsheviks to cede the ancient Azerbaijani land - a large part of the Zangezur district - to Armenia after the establishment of Soviet power in 1920, and the division of Azerbaijani lands. It is noted that at that time the real power was not in the hands of Azerbaijanis, but under the control of Russian and Armenian forces. The article notes that the Bolsheviks openly supported the Armenians in Azerbaijani-Armenian relations, and that approximately half of Zangezur was annexed to Armenia by decisions taken in June-November 1920. Based on archival documents, it is noted that this step was taken to sever Azerbaijan's ties with Nakhchivan and strengthen the Armenian state in the region.

Key words: Azerbaijani land, genocide, real power, occupation, political conditions

1920-ci il aprelin 28-də Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti qurulduğu zaman Zəngəzur qəzasının ərazisinin xeyli hissəsi erməni silahlı dəstələrinin nəzarəti altında idi. Rusiyadan Azərbaycana daxil olan bolşevik ordusunun hissələri Bakını işğal etdikdən sonra Qarabağa və Zəngəzura doğru istiqamət götürmüşdü. Bolşevik qoşunlarının bu istiqamətdə hərəkəti daşnak Ermənistanını ciddi narahat edirdi. Bolşeviklərin Azərbaycanda hakimiyyəti ələ keçirmələrindən sonra Nəriman Nərimanov Azərbaycan İnqilab Komitəsinin sədri seçilsə də, real hakimiyyət qeyri-azərbaycanlıların əlində idi. N.Nərimanov təkbaşına bu cür qüvvələrə qarşı mübarizə aparmaq və qələbə çalmaq iqtidarında deyildi. Bunu sonralar N.Nərimanovun özü də etiraf etmişdi. O, İ.Stalinə ünvanladığı məktubunda yazmışdı: "Çevriliş baş verməsindən sonra, bu asan hiss olunmağa başladı, həm də A.Mikoyan dedi: "Biz Nərimanovu İnqilab Komitəsinin sədri seçərik və onu elə mühasirəyə alarıq ki, o çox da öz nüfuzundan istifadə edə bilməsin".

10 iyun 1920-ci il tarixdə RSFSR-lə Ermənistanı arasındakı bağlanmış hərbi-siyasi müqavilənin 3-cü maddəsində məxsusi yazılmışdı: «Rusiya hökuməti İrəvan quberniyasının, Zəngəzur qəzasının Ermənistan SSR ərazisinin tərkibinə daxil olmasını mübahisəsiz tanıyır».

1920-ci il 10 avqustda Rusiya K (b)P-nin Qafqaz Bürosu öz qərarı ilə Azərbaycan türklərinin tam əksəriyyət təşkil etdiyi Şərur-Dərələyəz bölgəsinin Ermənistana verilməsi bərədə qərar çıxardı, Qarabağ və Zəngəzuru isə Azərbaycanla Ermənistan arasında "mübahisəli ərazilər" elan etdi, bu torpaqların da ermənilərə peşkəş edilməsinin siyasi-hüquqi əsasını hazırladı.

İ.Stalin Bakıda AK (b)P MK və Bakı komitəsinin 1920-ci il 9 noyabr tarixli birgə plenumunda – RK (b)P MK Qafqaz Bürosu, Azərbaycan İnqilab Komitəsi, Bakı Soveti və s. nümayəndələrinin iştirakı ilə birgə «Zəngəzur məsələsi»nin müzakirəsi zamanı söylədi: «əgər Zəngəzur və Naxçıvanın kimə məxsus olmasını bilmək istəyirlərsə, onları Ermənistanın indiki hökumətinə vermək olmaz, orada Sovet hökuməti yaranarsa, vermək olar». Onun belə bir mövqeyini bir sıra digər mülahizələrlə yanaşı, həm də «Mən Azərbaycanın müstəqilliyinin tərəfdarı deyiləm. Kommunistlərin bir hissəsinin digərindən müstəqilliyi ola bilməz» kimi məkrli fikri ilə izah etmək mümkündür. Rusiya bolşevikləri Azərbaycan-Ermənistan münasibətlərində birmənalı şəkildə ermənilərı dəstəkləyirdi.

1920-ci il noyabrın 29-da Ermənistanda sovet hakimiyyətinin qurulduğu elan olundu, hərçənd bölgələrdə daşnak hökuməti hələ tam süqut etməmişdi. Sovet Ermənistanına isə hədiyyə növbəti gün edilir. 1920-ci il noyabrın 30-da keçirilən Azərbacan K/b/P MK Siyasi və Təşkilat bürolarının birgə iclasının qəbul etdiyi qərar ilə Zəngəzurun taleyi həll olundu. Nəticədə Zəngəzur qəzasının 6.742 kv verstlik ərazisindən 3.105 kv versti Azərbaycan SSR tərkibində qalır, 3.637 kv. verstlik hissəsi isə Ermənistana verilir.

1920-ci il dekabrın 1-də Bakı Sovetinin məxsusi olaraq Ermənistanda Sovet hakimiyyəti qurulması münasibətilə keçirilən təntənəli «tarixi» iclasında N.Nərimanov xüsusi bəyanatla çıxış etdi: «Sovet Azərbaycanı Ermənistan və Zəngəzurda ən yaxşı yoldaşlarımızın - kommunistlərin günahsız qanını tökmüş və tökən daşnakların hakimiyyətinə qarşı əməkçi erməni xalqının mübarizəsinə yardım göstərərək elan edir ki, bundan belə heç bir ərazi məsələləri əsrlərdən bəri qonşu olan iki xalqın: ermənilərin və müsəlmanların bir-birinin qanını tökməsi üçün səbəb ola bilməz; Zəngəzur və Naxçıvan qəzalarının ərazisi Sovet Ermənistanın bölünməz ərazisidir; Dağlıq Qarabağın əməkçi kəndlərinə isə öz müqəddəratını təyin etmək hüququ verilir, Zəngəzurun hüdudlarında bütün hərbi əməliyyatlar dayandırılır; Sovet Azərbaycanın qoşunları isə buradan çıxarılırlar; Sovet Azərbaycanı malik olduğu tükənməz sərvətlərin - neft, kerosin və digər məhsulların qapılarını Sovet Ermənistanı üçün geniş açır...." Bakı Sovetinin həmin iclasının yekdilliklə qəbul olunan qətnaməsində «Nərimanovun Bəyanatı»nın tamamilə bəyənildiyi bildirilir və onun «...Ermənistanla müsəlman dünyası arasındakı çoxəsrlik düşmənçilik və qanlı müharibələri birdəfəlik aradan qaldırmaqla Güney Qafqaz və bütün Şərq xalqlarının tarixində yeni səhifə açdığı qeyd edilirdi».

1921-ci ilin 3 iyununda RK[b]P MK Qafqaz Bürosu Stalinin iştirakı ilə iclas keçirib məxfi qriflə Zəngəzur məsələsini müzakirə etdi, Zəngəzurun Ermənistana birləşdirilməsi barədə qərara təkrar baxıldı. Bu iclasda bir nəfər də olsa azərbaycanlı, müsəlman yox idi. Əsas məqsəd yenə də cızılmış ssenarini başa çatdırıb reallaşdırmaq idi; Azərbaycanla Osmanlını bir-birindən ayırmaq, Ermənistanın ərazisini genişləndirmək, gücləndirmək, sözəbaxan Azərbaycanı zəiflətmək idi.

Xatırladaq ki, XIX əsrin sonlarında, hətta indiki İran və Türkiyə ərazsisindən çarizmin müstəmləkə siyasətinə uyğun olaraq Qarabağa, o cümlədən Zəngəzura çox sayda erməni ailələrinin köçürülməsindən, ən münbit, səfalı torpaqlarda yerləşdirilməsindən sonra belə Zəngəzurda ermənilər həmişə azlıqda qalmışlar.

1933-cü ildə Ermənistan SSR-in ərazisi rayonlara bölündü və Zəngəzur adı xəritədən silindi. Yerində Qafan, Gorus, Qarakilsə (Sisian) və Mehri rayonları yaradıldı. Nəticədə Naxçıvan digər Azərbaycan torpaqlarından ayrı salındı. Zəngəzurun Azərbaycanda qalan hissəsində isə əvvəlcə Kürdüstan qəzası, sonra isə Zəngilan, Qubadlı, Laçın rayonları yaradıldı.

Hazırda Ermənistanın hərbi nəzarətində olan Zəngəzur ən qədim dövrlərdən Azərbaycan ərazilərində təşəkkül tapmış dövlətlərin tərkibində mövcud olmuşdur. Erməni, rus, fars mənbələrində bu barədə birmənalı, təkzibolunmaz faktlar, məlumatlar mövcuddur ki, Zəngəzur Azərbaycan torpağıdır. Erməni tarixçisi Gevork Aslan yazır: "Ermənilərdə heç vaxt dövlətçilik olmamışdır, onlarda vətən hissi və vətənə bağlılıq olmamışdır, nə də siyasi bağlarla vətənə bağlı deyillər. Erməni vətənpərvərliyi yalnız yaşadıqları yerlə bağlı olmuşdur".

Bəli, amerikalılar, sonra isə ruslar dövlətçiliyi olmayan bir millətə Azərbaycan torpaqları hesabına dövlət yaratdılar…

2020-ci il noyabrın 9-da imzalanmış 3 tərəfli bəyanatdan sonra Cənubi Qafqaz regionunda yeni situasiya yaranmışdır. Azərbaycan Dövləti, Hökuməti, Parlamenti Rusiya və Azərbaycan bolşeviklərinin xalqımızın iradəsi əleyhinə olaraq verdikləri, heç bir hüquqi qüvvəsi olmayan qərarları ləğv etməli, xalqımızın və müstəqil dövlətimizin həmin torpaqlara qarşı iddialarını beynəlxalq hüquqa uyğun şəkildə sənəd-sübutlarla rəsmiləşdirərək hüquqi prosedurlara başlamalıdır.

44 günlük qalibiyyətli Vətən müharibəsindən sonra Azərbaycan tarixi haqq, hüquq və ədalətin bərpası istiqamətində ardıcıl, qətiyyətli addımlar atır. Bu addımlardan biri Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin 7 iyul 2021-ci il tarixdə "Azərbaycan Respublikasında iqtisadi rayonların yeni bölgüsü haqqında" Fərmanı ilə Qarabağ iqtisadi rayonu yaradılması oldu.

Ali Baş Komandan İlham Əliyevin dediyi kimi: "Şərqi Zəngəzur bizim tarixi torpağımızdır, Qərbi Zəngəzur bizim tarixi torpağımızdır. Biz tarixi unuda bilmərik, kiminsə siyasi maraqlarının girovuna çevirə bilmərik. Gəlsinlər, açsınlar tarixi sənədləri, xəritələri, baxsınlar, sovet hökuməti Zəngəzuru nə vaxt Azərbaycandan qoparıb Ermənistana verib. Bu, yaxın tarixdir - 101 il bundan əvvəl. Yəni, biz deyək ki, bu, olmayıb? Nəyə görə? Biz həqiqəti deyirik. Bizim dədə-baba torpağımızdır: bütün Zəngəzur - Şərqi və Qərbi Zəngəzur. İndi Ermənistanda deyirlər ki, İlham Əliyev ərazi iddiası ilə çıxış edir. Əgər Şərqi Zəngəzur varsa, deməli, Qər-bi Zəngəzur da var. Bəli, Qərbi Zəngəzur bizim dədə-baba torpağımızdır. Demişəm ki, biz oraya qayıtmalıyıq. Bunu hələ on il bundan əvvəl demişəm. Mənim çıxışlarım hamısı mətbuatda var. Demişəm ki, bizim dədə-baba torpağımızdır, biz oraya qayıtmalıyıq və qayıdacağıq və qayıdırıq. Heç kim bizi dayandıra bilməz. Mütləq qayıdacağıq, çünki bunun başqa yolu yoxdur".

Nəticə: 1920-ci ildə Zəngəzurun Ermənistana verilməsi Azərbaycan tarixində siyasi və ərazi baxımından dərin izlər buraxmış hadisə olmuşdur. Bu qərar sovet hakimiyyətinin Qafqazda həyata keçirdiyi məqsədyönlü siyasətin nəticəsi idi və Azərbaycan torpaqlarının parçalanmasına, milli birliyin pozulmasına gətirib çıxardı. Tarixi mənbələr və arxiv sənədləri sübut edir ki, Zəngəzur qədimdən Azərbaycan dövlətçiliyinin tərkib hissəsi olmuş, burada azərbaycanlı əhali üstünlük təşkil etmişdir.

Müasir dövrdə Azərbaycan dövləti regionda yaranmış yeni geosiyasi şəraitdən istifadə edərək tarixi ədalətin bərpası istiqamətində ardıcıl addımlar atır. Prezident İlham Əliyevin qeyd etdiyi kimi, Qərbi və Şərqi Zəngəzur Azərbaycan xalqının dədə-baba torpaqlarıdır və bu torpaqlara qayıdış həm milli yaddaşın, həm də ərazi bütövlüyünün bərpası deməkdir.

Zəngəzur məsələsi təkcə tarixi-siyasi deyil, həm də milli kimliyin qorunması və regional təhlükəsizlik baxımından strateji əhəmiyyət daşıyır. Azərbaycanın qarşısında duran əsas vəzifə bu ədalətsiz qərarların hüquqi müstəvidə yenidən qiymətləndirilməsi və beynəlxalq aləmdə haqq səsinin daha güclü şəkildə çatdı-rılmasıdır.

QAYNAQLAR

Ələkbərli Ə.. (1994). Qədim türk-oğuz yurdu "Ermənistan". Bakı: Sabah

Bayramov İ. M. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri. Bakı: Elm

Nərimanoglu H (2019). Zəngəzur: 100 sual, 100 cavab Bakı

Quliyev M. (2005). Zəngəzur. (Elmi-publisistik nəşr). Bakı

Nigar HƏSƏNOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu,
nigar.qasanova.80@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0008-4751-0848

DƏRƏLƏYƏZ ŞİVƏLƏRİ

Summary. The Daralayaz district, an ancient Turkic-Oghuz homeland, covers the Keshkend and Pashaly districts. When Daralayaz was included in the Nakhchivan Khanate, a number of villages of the current Sharur district and some villages in the Vedi district were included in the Daralayaz district. After the Sharur-Daralayaz district was included in the Iravan province, those villages joined the territory of Sharur and Vedi districts. On November 29, 1920, Daralayaz, along with the ancient Turkic-Oghuz homeland of Zangezur, Goycha, and Garagoyunlu districts, was illegally taken from Azerbaijan and given to Armenia.

It is also known from historical sources that since ancient times, Daralayaz district has been the home of Turkish tribes, and Armenians were later resettled in Daralayaz. Armenians, relying on the Russian Empire, deported Azerbaijanis from our historical lands in different years. For this reason, the dialects of Deralayaz have not been studied in depth consistently. Only Professor Hasan Mirzayev was able to write extensively and in detail on the topic of Deralayaz.

Therefore, Hasan Mirzayev's research on the topic of Deralayaz is reviewed (the dictionary compiled by the scientist, which recorded more than 600 dialect words, is very important). It is noted that the scientist states that the Deralayaz dialect is transitional between the western and southern dialects of the Azerbaijani language.

The article highlights the dialect features of the Deralayaz district, which is an ancient land of Azerbaijan. In order to collect material on the Daralayaz dialects, we recorded examples recorded by meeting especially elderly people in Tartar, Yevlakh and the Iravanli settlement of Yevlakh (an area where Western Azerbaijanis live compactly), Zagatala, Gakh and the Turajli village of Gakh (an area where Western Azerbaijanis live compactly), including (cad, cacix, domuşmakh, demiye, hanek, germe, kelajosh, tapan, mayif, urza, etc.). The vast majority of these words are presented in comparison with examples from our classics, many of them with ancient Turkic languages, Turkic written monuments, and some with similar and different variants in our other dialects and dialects.

It should be noted that during the research, professional words, term-specific words, ceremonial words, archaisms, etc. recorded in the Daralayaz dialects are involved in the analysis.

Key words: Daralayaz, Hasan Mirza, dialect, Turkish, archaisms

Taleyin qisməti elə gətirib ki, Azərbaycan xalqı mənfur ermənilərlə qonşu olubdur. Xalqımız daim erməni saxtakarlığana, erməni şər-böhtanına tuş gəlibdir. Dinc əhalimiz ermənilər tətəfindən vəhşiliyə məruz qalıbdır, ev-eşiklər yandırılıb, yaşayış məntəqələrimiz viran qoyulubdur. Azərbaycan xalqının dədə-baba torpaqlarının bölünməsinin Gülüstan (1813) və Türkmənçay (1828) müqavilələri ilə əsası qoyuldu. Ermənilərin qədim Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsi başlandı. Buna baxmayaraq yenə də azərbaycanlılar həmişə say etibarilə çoxluq təşkil etdi. Ermənilər azlıq təşkil etsələr də, siyasət işlətməyə, saxtalkarlıqlar etməyə davam etdilər.

Ermənilər bir əsrdə dörd dəfə azərbaycanlılara qarşı soyqırım törətmişlər. Göyçədə, Zəngəzurda, Dərələyəzdə və digər yerlərdə dinc insanları kütləvi şəkildə qırmışlar. Soydaşlarımız öz dədə-baba torpaqlarından deportasiya olunmuşdur.

Qədim türk-oğuz yurdu olan Dərələyəz mahalı ərazisinə Keşkənd və Paşalı rayonları aiddir. Dərələyəz mahalı Naxçıvan xanlığının tərkibində olduğu müddətdə Şərur və Vedi rayonlarının bir sıra kəndləri Dərələyəz mahalına daxil idi. Sonradan Şərur-Dərələyəz qəzası İrəvan quberniyasının tərkibinə keçirildikdə həmin kəndlər də Şərur və Vedi rayonlarının ərazisinə qatıldı. 1920-ci il 29 noyabr tarixində qədim türk-oğuz yurdu olan Zəngəzur, Göyçə, Qaraqoyunlu mahalları ilə birlikdə Dərələyəz də qeyri-qanuni olaraq Azərbaycandan alınaraq Ermənistana verildi.

Tarixi mənbələrdən də bəlli olur ki, ən qədim dövrlərdən Dərələyəz mahalı türk tayfalarının məskəni olmuşdur, ermənilər Dərələyəzə sonradan köçürülmüşdür. Rus imperiyasına arxalanan ermənilər müxtəlif illərdə azərbaycanlıları tarixi torpaqlarımızdan deportasiya etmişlər. Bu səbəbdən də Dərələyəz şivələri ardıcıl olaraq dərin tədqiq edilməmişdir. Yalnız professor Həsən Mirzəyev Dərələyəz mövzusunda geniş, ətraflı yaza bilmişdir. Həsən Mirzənin əsərləri keçmişi öyrənməklə bərabər, gələcək araşdırmalar üçün cığır açmışdır. Professor Qəzənfər Kazımov Həsən Mirzənin arşdırmalarına münasibət bildirərkən yazır ki, burada insan adlarının, yer adlarının keyfiyyət, kəmiyyət göstəriciləri, struktur-semantik vəziyyəti folklor janrlarının tarixi-mifoloji, poetik və s. araşdırmalar baxımından böyük imkanlara malik olduğunu ortaya çıxarır.

Türkmənçay və Gülüstan müqavilələrindən sonra İran ərazisindən xeyli erməni ailəsi Dərələyəzin kəndlərinə köçürülərək məkrli, saxta əməllərin həyata keçirilməsinin əsası qoyulmuşdur. Buludxan Xəlilov qeyd edir ki, tarix obyektiv yazılarsa, insanlar da tarixi həqiqətlərə inanarlar. Subyektiv yazılmış tarixdən hər kəs bədbin əhval-ruhiyyədə olar, belə hallar insanları incidər, narazılıq yaranar, ədalətsizlik iztiraba səbəb olar (Mirzəyev, 1998: 7). Əziz Ələkbərli bildirir ki, Dərələyəzə, ümumiyyətlə, Qafqaza ermənilər sonrakı dövrlərdə gəlmişlər və onlar özlərini "hay"lar adlandırmışlar. Həmin haylar oradakı ərazidə yerləşdikdən sonra ərazini "ərməni", "ərmənli" adlandırmışlar (Ələkbərli, 1994: 18-19). Beləliklə, vaxtilə türk-oğuz yurdu olmuş indiki Ermənistan ərazisində haylar yaşamaqdadırlar. Bölgədəki yaylaqların, bulaqların, çayların, dağ-dərələrin türk mənşəli adlar olması bu yurdun qədim türk tayfalarına məxsusluğunu sübut edir. Həmçinin qədim türklərə

məxsus tarixi abidələrin çoxluğu da bu torpaqların türk yurdu olmasından xəbər verir. Ona görə də mənfur qonşular daim saxtalaşdırmaqla, at, qoç daşlarını, kəndlərimizdəki qədim qəbirstanlıqları və s. uçurtmaqla, yazıları məhv etməklə məşğuldurlar.

Həsən Mirzəzinin Dərələyəzlə bağlı tədqiqat əsərində əsrarəngiz təbiətə malik olan mahalın coğrafiyası, ərazisi, əhalisi, əhalinin əsas məşğuliyyəti və s. haqqında məlumat verilir. Leksikologiyamız üçün əhəmiyyət kəsb edən – 600-dən çox şivə sözünün qeydə alındığı lügət dəyərli mənbədir. Alim toplayıb yazıya aldığı şivə sözlərini qrulara, yarımqruplara bölərək izahını vermişdir:

1. Arxaikləşən, arxaikləşmə mərhələsində olan şivə söləri – küz, küzdək, ələm, ün və s.
2. Qohumluq anlayışı bildirən şivə sözləri – dədə, qağa, tirə, yeznə, yengə və s.
3. Ölçü, çəki, pul vahidləri bildirən şivə sözləri – çərək, çanax, qulac, axça və s.
4. Rütbə, vəzifə adları bildirən şivə sözləri – qalava, katda və s.
5. Köhnə vergi adları – odun pulu, tüstü pulu, töycü və s.
6. Termin səciyyəli sözlər – şadara, kərənti, qırp, xozan və s.

Qədim türk-oğuz yurdu olan Dərələyəz zəngin sərvətə malik olubdur. Gözəl meşəliklər göz oxşayıb, böyük meyvə bağları, dərman bitkiləri, müalicəvi əhəmiyyətə malik suları heyranlıq yaradıbdır. Əhali heyvandarlıq, taxılçılıq, tütünçülük və s. məşğul olmuşdur.

Dərələyəzin coğrafi ad olaraq etimologiyasını araşdıran dilçi alim Həsən Mirzə yazır ki, bu söz əvvəlcə Dərə və Ələyəz olmuşdur. Sonra birləşdikdə iki *"ə"* saitinin biri düşmüşdür. *Ala//ələ* komponenti "yüksək, uca" anlamındadır. Belə ki, bu toponim türk dillərində yüksək, uca mənasını ifadə edən söz və türk tayfa adının – böyük dərələrdə olan kaslar, xəzlər, oğuzlar, ğuzlar, azlar, uzlar birləşməsi ilə yaranmışdır (Mirzəyev, 1998: 113-117).

Müxtəlif bölgələr və həmin bölgələrə xas olan şivələr onomastik vahidlərin araşdırılması üçün də əhəmiyyətli mənbə hesab olunur. Şivə sözlərinin köməyi ilə etimologiyası açılan onomastik vahidlərdən aydın olur ki, xalq dilində yaşayan şivə sözlərində illərlə sirri açılmayan tarixi faktlar ötürülür, yaşayır.

Məlum olduğu kimi, 24 dekabr 2022-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin Qərbi Azərbaycan İcmasının inzibati binasında Qərbi Azərbaycan əsilli ziyalıları ilə görüşü keçirilmişdir. Bu görüşdən sonra Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasında Qərbi Azərbaycan mövzusunda müxtəlif istiqamətlərdə araşdırmalar daha diqqətdə olmuş, hərtərəfli, ciddi elmi araşdırmalar gücləndirilməyə başlanmışdır. Biz də Tərtərdə və Tərtərin Səhləbad kəndində, Yevlaxda və Yevlaxın İrəvanlı qəsəbəsində, Qaxda və Qaxın Turaclı kəndində, Zaqatalada və Qubada yaşayan Qərbi Azərbaycan əsilli, o cümlədən Dərələyəz kökənli insanlarla görüşdük. Onlardan diktofon vasitəsilə xatirələrini yazdıq, müəyyən qədər folklor nümunələri topladıq. Yazılı ədəbiyyatda dialektizmlərin işlənməsi çoxluq təşkil etməsə də, şifahi ədəbiyyatda dialektizmlərə çox rast gəlinir. Çünki şifahi bədii nümunələrdə xalqın adət-ənənələri, gündəlik məişəti, həyatı əks olunur. Buna görə də hər bölgənin özünəməxsusluğu, şivə sözləri həmin əraziyə məxsus el ədəbiyyatı nümunələrində ifadə olunur. Xalq dilinin saflığı, təbiiliyi daha çox qorunur. Əlbəttə ki, yazıya alarkən bütün dialekt və şivə xüsusiyyətlərini gözləməyə çalışdıq. Sözsüz, bu insanlar Azərbaycanın müxtəlif bölgələrinə səpələndiyindən məskunlaşdıqları bölgənin şivəsi də dillərinə də sirayət etmişdir. Biz çalışdıq ki, daha çox ən yaşlı insanlardan, təhsilsiz insanlardan material toplaya bilək. Çünki müəllimlərin, həkimlərin danışığında peşədən irəli gələrək ədəbi dildə danışdıqlarını müşahidə edirik.

Qeydə aldığımız şivə sözlərinin əksəriyyəti klassiklərimizin dilində müşahidə olunan sözlərlə, bir çoxu qədim türk dilləri ilə, türk yazılı abidələri ilə, bəziləri isə digər dialekt və şivələrimizdəki oxşar və fərqli variantları ilə səsləşir. Araşdırma zamanı Dərələyəz şivələrində qeydə alınmış sənət-peşə sözləri, termin səciyyəli sözlər, mərasim sözləri, arxaizmlər və s. maraq doğurur: cad, cacıx, domuşmax, demiyə, hənək, gərmə, kələcoş, tapan, mayıf, urza və s..

Professor Elbrus Əzizov Dərələyəz şivəsinin Azərbaycan dilinin qərb (orta) və cənub ləhcələri arasında keçid xarakterli olduğunu qeyd edir (Əzizov, 1999: 305). Türk leksikasının qədim qatı Dərələyəz mahalının şivə sözlərində bu gün qorunur, yaşayır. Dərələyəz şivəsində yaşamaqda olan bir sıra sözlərə diqqət yetirək:

Day – at balası. Qazax, Tovuz, Gədəbəy ərazilərində də işlənir. Daylaq formasında Çəmbərək şivəsində "saçı oğlansayağı kəsilmiş qız" anlamında rast gəlinmişdir.

Toxlu – altı aylıq quzu.

Gəldi neçə cöngə, nə qədər toxlu
Payladı sevinsin el, Həsən Mirzə!

Qazax dilində toklu//tokle//tokli "birillik quzu", türk və türkmən dillərində "ikiillik quzu" mənasında işlənir.

Fərə - cavan toyuq. Həsən Mirzə ilə Aşıq Mehdinin deyişməsində işlənmişdir:

Bolbulağın suyu, Ağxaç təpəsi
Xınalı kəkliyi, çolpa fərəsi.

Küz – quzu salınan yer. Bu sözü eyni mənada Həsən Mirzəyev Dərələyəz mənasında işləndiyini qeydə almışdır (Mirzəyev, 2006: 267). Professor Elbrus Əzizov "payız" anlamında işlənən küz sözü ilə bağlı olduğunu qeyd edir (Əzizov, 1999: 249). Qədim türk lüğətində qeydə alınmışdır və "Dədə Qorqud kitabı"nda işlənmişdir. Dərələyəz şivələrində kökündə küz sözü olan güzdək (payızda göyərən ot – Ot nə küzdəkliyib (Gədikvəng); Payız küzdəkləri nə gözəl qalxıb (Qovuşuq)), güzdük (payız fəslində əkilən taxıl), güzəm (payız fəsli girən vaxt qırxılan qoyun yunu) sözləri işlənir (Mirzəyev, 2006: 268). Küzdək sözü Paşalı rayonunun bəzi kəndlərində "küzbəx" şəklində işlənir.

Yeznə - qız övladın əri. Dərələyəz mahalında geniş işlənən bu nikah qohumluğu sözü ilə bağlı Həsən Mirzəyev yazır: Gədikvəng, Əmağu, Civə kəndlərində yeznə sözü gəv və kürəkən mənasında işlənir (Mirzəyev, 2006: 296).

Bəhməz – tut meyvəsi sıxılır, yığılmış su qaynadılaraq əldə edilir. Azərbaycan ədəbi dilində doşab formasında işlənir: Doşab almışam, bal çıxıb. Professor Həsən Mirzəyev hazırlanmasını qeydə almışdır: Yığılmış tut pörtlədildikdən sonra süzülür. Şirəsi mis tiyanlarda qaynadılır. Hazır olanda üzərinə sarı köpük yığılır. Ona sarıköynək deyilir ki, sarı köynəyi tökməzlər və yığıb bəhməz hazırlayarlar. Bu nemət bir sıra xəstəliklərin müalicəsində - öd və qaraciyər xəstəliklərində, sinə ağrılarında və s. istifadə olunur. Əsasən, suya əlavə edilərək qəbul edilir (AFA, 2006 :). Bu söz müxtəlif variantlarda bir sıra türk dillərində işlənir. Bəkməs//pəkməz şəklində Mahmud Kaşğarinin "Lüğət"ində göstərilmişdir və oğuzca olduğu qeyd edilmişdir (Kaşğari, 2006: 448).

Ələyəzdi çəhmə - Qərbi Azərbaycanda bişirilən xörək növüdür. Professor Mahirə Hüseynova və Professor İbrahim Bayramov da bu xörək növünü qeydə almışlar (Hüseynova, 2024: 109; Bayramov, 2011: 147). Bir sıra şivələrdə "canaçəkmə" adlanır. Bu xörək ələyəz və düyünün birlikdə qaynadılmasından hazırlanan xörəkdir. "Ələyəz" bitki adı "ələz", "ələzi", "ələysi" variantlarında "göyərti"mənasında Cənubi Azərbaycanda, Şahbuzda, Ordubadda, Dərələyəzdə işlənir: - Ələzi aşa salırıx (Şahbuz) (Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti, 1964: 215).

"Ələyəzdi çəkmə" adı isimdən düzəlmiş sifətlə substantivləşmiş feildən yaranmışdır.

Əriştə aşı – xəmirdən nazik uzunsov kəsilərək hazırlanır, düyü ilə birlikdə bişirilir. Professor Mahirə Hüseynova qeyd edir ki, bu xörək adı çox şivələrdə işlənir, o cümlədən Vedi, Zəngibasar, Naxçıvan və Dərələyəzdə işlənir. Ərişdə sözü "erişte" şəklində türk dilində, "kesne" şəklində qazax dilində, "kesme" şəklində qazax dilində işlənir (Hüseynova, 2024: 110). Mahmud Kaşğarinin lüğətində "ət ilə biçirilmiş xaşlanmış xəmir parçaları" mənasında, *eləşgə* formasında göstərilmişdir (Kaşğari, 2006: c.1, 173).

İşgənə - sulu yemək. Bu yemək adının Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalında, Çəmbərək şivəsində və Naxçıvan bölgəsində işlənməsini İbrahim Bayramov qeydə almışdır. Göstərilir ki, bu, yağ, soğan, su və kartofdan hazırlanan duru yeməkdir (Bayramov, 2011: 118).

Xamralı – çörək növü. Yevlaxda maraqlı bir folklor örnəyi də işlənir: Yuxa - yolda yıxa, Fətir – kəndə yetir, Xamralı xas – bağrına bas. Bu çörək növü "xəmir mayası qatılaraq sacda bişirilən çörək növü" anlamında Qərbi Azərbaycanın Çəmbərək, Vedi, Dərələyəz şivələrində işlənir (Bayramov, 2011: 182). Professor Mahirə Hüseynova kök+şəkilçi modeli (xamra+lı) əsasında formalaşmış bu sözün bir sıra şivələrimizdə, əsasən qərb qrupunda "xəmir mayası" mənasını bildirərək "xamra" şəklində işləndiyini qeyd edir (Hüseynova, 2024: 116).

Qovurma – qoyun ətindən hazırlanan xörək adı. Naxçıvan bölgəsində də işlənən xörək növünü Mahirə Hüseynova qeydə almışdır. Göstərilir ki, payızda kökəldilib kəsilən heyvanların əti qovrularaq qış üçün saxlanılır və başqa xörəklər hazırlanarkən də işlədilir. -ma şəkilçisi məsdərin son samitini itirməsi ilə yaranıb və yemək adlarının yaranmasında fəal iştirak edən şəkilçidir (Hüseynova, 2024: 136).

Qərbi Azərbacan ərazisinə, o cümlədən Dərələyəz bölgəsinə aid olan leksik dialektizmlər Dərələyəzdə yaşamış əhalinin psixologiyası, məişəti, etnoqrafiyası, məşğuliyyəti ilə bağlı dolğun məlumat verir.

QAYNAQLAR

AFA. Dərələyəz folkloru. (2006). XV. Toplayıb tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli, Bakı

Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. (1964). Bakı, Elm

Bayramov İ. (2011). Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası. Bakı

Ələkbərli Ə. (1994). Qədim türk-oğuz yurdu "Ermənistan". Bakı

Əzizov E. (1999). Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı

Hüseynova M. (2024). Azərbaycan dilinin yemək və içki adlarının tarixi-etimoloji lüğəti. Türk dillərinin müqayisəli tədqiqi. Bakı, Elm, 912 s., s. 72-178.

Kaşğari M. (2006). Divanü lüğat-it türk. Dörd cilddə / Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: Ramiz Əskər, Bakı: Ozan, I c., 2006, 512 s.; II c., 400 s.; III c., 2006, 400 s.

Mirzəyev H. (2006). Azərbaycan toponimləri və şivələri. Bakı, Elm, 536 s.

Mirzəyev H. (1998). Dərələyəz toponimi haqqında bir neçə söz. Dil məsələlərinə dair tematik toplu, №1, Bakı

SÖYLƏYİCİLƏR

1. Yunusov İdris Murtuz oğlu, 1938-ci il təvəllüdlü, ali təhsilli. Yevlax şəhərində müəllim işləmişdir. Hazırda təqaüddədir. Dərələyəz mahalı, Paşalı rayonu, Cul kəndi. Yevlax şəhərində məskunlaşmışlar.

2. Çərkəz Əhməd oğlu İmanov, 1941-ci il təvəllüdlü, ali təhsilli. Yevlax şəhərində idarə müdiri işləmişdir. Hazırda təqaüddədir. Dərələyəz mahalı, Paşalı rayonu, Arınc kəndi. Yevlax şəhərində yaşayır.

3. Nərgiz Vəli qızı İmanova, 1944-cü il təvəllüdlü. Tibb texnikumunu bitirmişdir. Yevlax şəhər poliklinikasında işləmişdir. Hazırda təqaüddədir. Dərələyəz mahalı, Məmərza kəndi. Hazırda Yevlax şəhərində yaşayır.

4. Tarverdiyev Həsən Məhəmməd oğlu, 1963-cü il təvəllüdlü, orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Ağkənd kəndi. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar. Təsərrüfatla məşğuldur.

5. Mirzəyeva Gülbahar Həsən qızı, 1937- ci il təvəllüdlü, orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd (Yeğidnazor) rayonu, Ələyəz kəndi. Təqaüdçü. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

6. Əliyev Çingiz Telman oğlu, 1975 -ci il təvəllüdlü, orta təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Ələyəz kəndi. Qax rayonunun Turaclı kəndində məskunlaşmışlar.

7. Cəfərova Şəfiqə Çərkəz qızı, 1961-ci il təvəllüdlü, ali təhsilli. Dərələyəz mahalı, Keşkənd rayonu, Ağkənd kəndi. Hazırda Bakı şəhərində yaşayır. Müəllimdir. Ağkənd İcmasının sədridir.

Məhrux DÖVLƏTZADƏ
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
mahdovlat@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-2366-6097

HƏSƏN MİRZƏNİN SÖZ DÜNYASI

Summary. Hasan Mirzayev is one of the outstanding scientists who has a special place in the development of Azerbaijani philological science and is known for a number of important studies on various problems of linguistics. At the same time, he was regularly engaged in artistic creation. Born in Daraleyaz, which is a part of Azerbaijan, teacher Hasan knew the pain of his parents, siblings, daughters-in-law, who were killed, captured, expelled from their native land, and faced with a thousand and one misfortunes. The main theme of Hasan Mirzayev's poetry is the homeland. His poetic thoughts serve to express the people's problems and prevent them from being forgotten. In the poems he wrote as an intellectual, he conveys the cries of our land, which is subject to invasions, is divided and chopped up from time to time, and calls on the children of the motherland to take revenge and free the captured lands, villages, plains and mountains.
Key words: philology, Hasan Mirza, poetry, poetry thoughts

Dərələyəz dedi, dərddən inlədi,
Ələyəzdə Həsən Mirzə yaşayır.

Mahirə Nağıqızı

Giriş. Azərbaycan filologiya elminin inkişafında özünəməxsus yeri olan, dilçiliyin müxtəlif problemlərinə dair bir sıra sanballı tədqiqatları ilə tanınan, 200-dən çox elmi əsəri, o cümlədən 25 kitabı və 10-a yaxın dərs vəsaiti ilə elm aləmində öz sözünü demiş dəyərli alimlərimizdən biridir Həsən Mirzəyev. O, eyni zamanda, mütəmadi surətdə bədii yaradıcılıqla da məşğul olurdu. Bu səbəbdən də onun yaradıcılığına təkcə elmi deyil, həm də bədii və fəlsəfi-estetik meyarlardan yanaşmaq lazımdır. O, dilçi alim idi.Elə bu məziyyəti sayəsində dastanları "içə-içə", sazın-sözün sehrindən keçə-keçə, dərd əkib qəm biçə-biçə dünyanı, insanı sevərək yazıb yaradıb, həyatı öz poetik süzgəcindən keçirib bizə təkrar təqdim edir.Biz də söz aləmində, söz dünyasında əbədi yaşayan, dönüb-dolaşıb təkrar-təkrar oxuduğumuz Həsən Mirzə poeziyasına təkrar üz tutduq.

Həsən Mirzəyev Vətən sevdalı, yurd həsrətli, torpaq haraylı ziyalılarımızdan biri idi. Gözü ilə görüb cismi ilə yaşadığı ağrıları ruhuna köçürən Həsən müəllimi şeirə, poeziyaya bağlayan da elə bu həsrət, bu dərd və bu sevgi idi.

Azərbaycanın bir parçası olan Dərələyəzdə dünyaya gələn Həsən müəllim qəlbində böyüdükcə böyüyən, əsrlərlə işğala məruz qalan torpaqların, öldürülən, əsir götürülən, doğma yurddan qovulan, min bir müsibətlə qarşılaşan ata-anaların, bacı-qardaşların, qız-gəlinlərin dərdini öz dərdi bilib şeirə köçürürdü. Misralarında vətən yaraları ilə bərabər Dərələyəzdə olan kəndlər, tarixi abidələr, qalalar, pirlər, qoçdaşlı qəbirlər, süsənli-sünbüllü yaylaqlar, laləli-nərgizli yurdlar, əzəmətli dağlar, yalçın qayalar, şirin bulaqlar da yada salınır. Bu səbəbdən də sözünün sehrinə düşməmək mümkün deyil dəyərli söz sərrafının. O, torpağına bağlı bir vətəndaş, ürəyi insanların sevinci ilə, kədəri ilə döyünən, sinəsində böyük bir dünyanın- Zəngəzurun, Göycənin, Təbrizin, Qarabağın, Dərələyəzin, işğal olunan, bölünən torpaqlarımızın dərdlərini yaşadan və anbaan bu dərdləri göyərdən, əzizləyən əsl azərbaycanlı idi. Həsən Mirzəyev bir el təəssübkeşi idi. O doğulub boya-başa çatdığı Dərələyəz mahalına dərin köklərlə, sağlam tellərlə bağlı olub. Onun şeirləri kökünü, mayasını xalqdan, gücünü eldən-obadan, torpaqdan alıb, elə ona görə də, qüdrətli və əzəmətlidir. Bu poeziyada ilin bütün fəsilərinə, o cümlədən qışın şaxta-qarına, yazın gül-çiçəyinə, yayın istisinə, payızın xəzəl-xəzanına rast gəlmək olar. Bu şeirlər insanın daxili aləmini, xarici gözəlliyini, onun bütün duyğu və hisslərini bədii dillə açıb göstərir. O, hərarətini xalqın nəfəsindən alır, ulu yaradana söykənir:

Elimi Vətənə qaytar, ay Allah!
Yurduma, yuvama qaytar, ay Allah!
Həsrətdən qamətim yaya dönübdür,
Həsəni bu dərddən qurtar, ay Allah!

Vətən mövzusu qəlbi qübarlı Araz kimi onun ürəyinin başından yol salıb. Şairin şeirləri viranə qalmış obaların, sönmüş ocaqların hıçqırıqlarıdır. Bu şeirlərdə yağının tapdağında çırpınan torpaqlarımızın, qürbətdən ümidlə vətənə boylanan qədim Oğuz yurdlarının ərşə dayanan hay-harayı yanıqlı bir ney səsinə dönüb qəlbimizi köz-köz edib yandırır, ruhumuzu bir yay kimi sıxır. Şair yeni gələn nəsillərə yaddaşımızın yaralı səhifələrini vərəq-vərəq çevirib tarixdən ibrət götürməyə, ruhumuzu qılınc kimi həmişə ovxarda saxlamağa çağırır. Dərd təzə qalmazsa, əlacı tapılmaz.

Zorla köçürüblər Oğuz elimi
Bu qəm yükü yaman büküb belimi,

Dilim-dilim doğrayıblar dilimi,
Aşıqlar söyləsin elə dərdimi.

Bu sətirlər şeir yazmaq, söz qoşmaq xatirinə yazılmayıb. Bu sətirlərdə həyatın, reallığın, çəkilən əzab-əziyyətlərin, ağrıların, milyonların sağalmaz yaralarına çevrilən dərdlərin, bəlaların, müsibətlərin ifadəsi var.Həsən Mirzənin poeziyası, xüsusi ilə qoşmaları, dərdimizdən mayalandığı, ağrı-acıları, həsrətimizi real boyalarla əks etdirdiyi üçün insanı düşündürür, düşündürməklə bərabər tariximizi araşdırıb nəticə çıxarmağa vadar edir, zaman-zaman işğallara məruz qalan, parçalanan, doğranan torpaqlarımızın fəryadını insanlara çatdırır, vətənin övladlarını qisas almağa, əsir qalan elləri, obaları, yaylaqları, dağları azad etməyə çağırır:

Düşmən əlindədir müqəddəs yerim
Ləlim, cəvahirim, abidəm, pirim,
Qoy ayağa qalxsın igidim, ərim,
Bəlkə bu şad xəbər silə dərdimi.

Öz doğma yurduna vurğunluq Həsən Mirzənin əsil insan-vətəndaş olmasından, özünəməxsus təəssübkeşliyindən irəli gəlir. Genetik yaddaşdan axıb gələn, irsən ulu babalardan keçmiş vətənpərvərlik hissləri Həsən Mirzənin lirik mənində dinamikləşir və həzin bir şəkildə dil açır. Müdrik babaların yolunu seçən Həsən Mirzə öz yaradıcılığında yalnız dərdimizi dilə gətirməklə, ifadə etməklə kifayətlənmir, o, bu dərdləri yaşaya-yaşaya, qəlbində bəsləyə-bəsləyə doğmalaşdırır, qanından, canından keçirib müqəddəsləşdirir, vətən qeyrətli insanların dərddən yapılan obrazını yaradır:

Vətən yada qalsa, Tomris qan ağlar,
Babək daş məzarda od tutub yanar, - yaxud,
Dədəm Qorqud gəzən qədim oylaqlar,
Həsən deyər, -heç vaxt Maşoya qalmaz,

–deməklə həm özünün, həm yurdunun insanlarının bu dərdi unutmağa haqqı olmadığını poetik bir dillə ifadə edir.

Həsən Mirzə öz misralarında tez-tez doğulduğu Dərələyəzi xatırlatmaqla və xatırlamaqla yurd həsrətli bir insan kimi elindən, obasından didərgin salınan milyonların dərdini göz önünə gətirir, hər bir vətəndaşa bu niskili unutmamağı tövsiyə edir. Bu nisgil təkcə Dərələyəzdə dolaşmır, İrəvandan keçib Təbrizə qovuşur, Arazın sularına qarışır:

Yetmiş il yolları bağladı yağı,
Qoymadı üzünü görməyə, Təbriz!
Sinəmi yandırdı, dağladı yağı,
Qoymadı gülünü dərməyə, Təbriz!
Qardaşı, bacını görməyə, Təbriz!

Nəticə. İctimai-siyasi fəaliyyətinin əsas qayəsini azərbaycançılıq, tükçülük ideyaları təşkil edən Əməkdar elm xadimi, "Şöhrət" ordenli, tanınmış dilçi alim professor Həsən Mirzəyevin poeziyasında da azərbaycançılıq və türkçülük başlıca amildir. Şeirlərini Həsən Mirzə imzası ilə qələmə alan söz ustadı göydə ulduzları saya-saya, yerdə çiçəkləri, ağacda yarpaqları saya -saya, adamların içində söz sərraflarını gəzə-gəzə, içindəki dərdi əzizləyə -əzizləyə yol gedir. O, daxilində işıq daşıyan insan olaraq bu işığı Dərələyəzin üzərinə çökmüş qaranlığa doğru tutur, qatı qaranlığı dağıtmaq üçün bütün varlığı ilə dərdini deyirdi. " Hanı o səndəki el, Dərələyəz?!"- misrasında bütün aləmini, istəyini, üzərinə vətən dərdi qalaqlanmış ürəyinin yorğunluğunu dilə gətirirdi. Həsən Mirzə yaradıcılığı elə bir zəngin xəzinədir ki, o xəzinəyə baş vuran orada çox qiymətli incilər tapar. Toplasan, bir şeirin bitkin bəndi kimi görünən "El ağlayır, Dərələyəz!", " ürək dözmür, Dərələyəz!", " bir az da döz, Dərələyəz!", "Mən səni anıram hey, Dərələyəz!" misraları ayrı-ayrı şeirlərindən götürülsə də, eyni nisgili, eyni dərdi ifadə edən şairin içində qübar edən vətən həsrətidir. Lakin o heç vaxt ümidsizliyə qapılmadı, dərdlərinin həzin ifadəsi ilə yanaşı "Yağının başını əz, Dərələyəz!", "Qəlbimdən kədəri sil, Dərələyəz!" deyərək yurddaşlarını bir ümidin işığında cəm etməyi bacardı. Bir zamanlar "Harayım, fəryadım heç yerə yetmir", - deyə üsyan edən alim-şairin arzuları bu gün çin olmaqdadır. "Qərbi Azərbaycana qayıdış"- onun ən böyük arzusu həyata keçməkdədir. Dəyərli alimin, ölməz şairin əbədi ruhu, nəhayət, dinclik tapacaqdır. Yerdən göyə büləndolan xalq kədəri, itirilmiş torpaqların, viranə qalmış yurdların iniltili səsi kimi Tanrı qarşısında səcdə edib "Həsəni bu dərddən qurtar, ay Allah!" –deyən el ağsaqqalının Tanrıya açılan o əlləri boş qalmadı. Uca Yaradan el üçün ürəyini məşələ çevirən söz ustadının səsini də, sözünü də eşitdi.

Bu bir həqiqətdir ki, ədəbiyyat insanın Tanrıya, ölümə, həyata, maddi və mənəvi nə varsa, hər şeyə poetik fəlsəfi və ruhanı baxışıdır. Elm aləmində kifayət qədər sözünü demiş bir alimin -Həsən Mirzəyevin sazın-sözün pərvazında, ilhamın qanadında yazdığı şeirlərini oxuduqca buna daha çox əmin olursan.

QAYNAQLAR

Həsən Mirzə. Hanı o səndəki el, Dərələyəz?! (2002). Bakı. 189 s.
Həsən Mirzə. (2004) .Mən necə unudum belə dərdimi. Bakı, 304 s.
Həsən Mirzəyev. (2008). Elmi -pedaqoji fəaliyyətim və ömür yolumdan sətirlər. 12-ci cild, - Bakı, "Elm".
Linqvistika problemləri. Beynəlxalq elmi jurnal. (2022). cild 3. N5. Həsən Mirzəyev- 95. Xüsusi buraxılış
https: //az.wikipedia.org/wiki/H%C9%99s%C9%99n_Mirz%C9%99yev
https: //modern.az/az/news/149677/heyder-eliyevin-silahdasi-hesen-mirzeyev-merhum-deputat-anildi-fotolar-

Məlahət BABAYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Pedaqoji Universiteti
milababayeva@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-3600-8499

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNUN TOPLANMASI VƏ NƏŞRİ MƏSƏLƏLƏRİNDƏ TARIXI KONTEKST VƏ MÜASIR YANAŞMALAR

Summary. The article examines historical, theoretical and practical issues related to the collection, systematization and publication of Western Azerbaijani folklore. The territory of Western Azerbaijan (present-day Armenia) has been one of the important centers of Azerbaijani culture for centuries, and the folklore samples formed here - fairy tales, epics, ceremonies and beliefs, ashug poetry, toponymic memory - have become an integral part of the national identity. However, as a result of the region's demographic and political changes, a large part of the folklore materials are in danger of being lost.

The article scientifically analyzes the work of researchers since the beginning of the 20th century, the role of expeditions, the "migratory folklore" created by people displaced from the region, the limitations of archives, the problem of preserving the authenticity of oral texts, the principles of publication and the importance of digital databases in the modern era. At the same time, it is emphasized that Western Azerbaijani folklore is of strategic importance not only in terms of ethnographic, but also in terms of restoring cultural and political memory. Finally, proposals are put forward for updating the process of collecting folklore, expanding the expedition network, digitizing archives, and including them in international scientific circulation.

Key words: Western Azerbaijan, folklore, collection, publication, archive, memory, expedition, ashug art, ethnography.

Giriş. Qərbi Azərbaycan folkloru milli mədəni irsin vacib hissəsini təşkil edir və Azərbaycan xalqının tarixi, mənəvi dünyası, adət-ənənələri və estetik zövqünü əks etdirir. Folklor təkcə xalqın sözlü ədəbiyyatı deyil, eyni zamanda musiqi, rəqs, mərasimlər və gündəlik həyatın bir hissəsi kimi qəbul edilir. Folklorun toplanması və nəşri məsələsi milli mədəniyyətin qorunması və gələcək nəsillərə ötürülməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu məqalədə Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanması və nəşri ilə bağlı **tarixi kontekst,** onun **siyasi və mədəni amillərlə bağlı mərhələləri,** həmçinin **müasir yanaşmalar və texnoloji imkanlar** müzakirə edilir.

Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanmasının mərhələləri. Qərbi Azərbaycan folkloru XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində sistemli şəkildə toplanmağa başlanmışdır. Bu dövrdə Azərbaycan milli kimliyinin möhkəmləndirilməsi və mədəniyyətin qorunması istiqamətində bir sıra tədbirlər həyata keçirilmişdir. Ənənəvi folklor nümunələri arasında **dastanlar, nağıllar, bayatı və xalq mahnıları** xüsusi yer tutmuşdur.

Tarixi mənbələr göstərir ki, bu dövrdə folklorun toplanması əsasən **yerli ziyalılar, pedaqoqlar və folklorşünaslar** tərəfindən həyata keçirilmişdir. Onlar xalq yaradıcılığını yazıya köçürərək və regional xüsusiyyətləri qeyd edərək milli ədəbiyyatın inkişafına töhfə vermişdir (Əliyev, 2002).

Sovet hakimiyyəti dövründə folklor toplanması dövlət səviyyəsində təşkil edilmiş və sistemli xarakter almışdır. 1920–1930-cu illərdə Azərbaycan folklorşünaslığı institutlaşdırılmış, folklor nümunələri kitab və jurnallarda nəşr edilmişdir. Bu dövrdə Qərbi Azərbaycan folkloru **xalqın milli kimliyini qorumaq** məqsədilə sistemli şəkildə sənədləşdirilmiş, eyni zamanda sovet ideologiyası çərçivəsində müəyyən filtrlərlə təqdim edilmişdir (Mesthrie et al., 2009).

Sovet dövründə folklorun toplanması **regionların etnik və mədəni müxtəlifliyini əks etdirmək** baxımından əhəmiyyətli olmuşdur. Qərbi Azərbaycanın folklor nümunələri həm yazılı, həm də audio formatda qeyd edilmiş, musiqi folkloru isə notaya alınaraq nəşr edilmişdir.

Qərbi Azərbaycan folkloru Azərbaycan xalqının ən qədim mədəni qatlarından birini təşkil edir və özündə həm ümumtürk folklorunun, həm də bölgəyə məxsus yerli xüsusiyyətlərin sintezini əks etdirir. Tarixi mənbələr, aşıq yaradıcılığı, məişət mədəniyyəti, mərasimlər və inanclar Qərbi Azərbaycan bölgələrinin - Göyçə, Zəngibasar, Vedibasar, Qaraqoyunlu, Basarkeçər, Dərəçiçək, Şörəyel və b. - zəngin şifahi irsə sahib olduğunu təsdiqləyir. Lakin XX əsrdə bölgənin etnik tərkibinin zorakı dəyişdirilməsi nəticəsində bu folklorun böyük qismi yalnız yaddaş daşıyıcılarının xatirələri ilə qorunmağa başlamışdır. Bu səbəbdən Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanması və nəşri məsələləri bugün elmi və mədəni müstəvidə xüsusi aktuallıq kəsb edir.

XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində tədqiqatçılar bölgədə ilkin folklor nümunələrini qeydə almağa başlamışlar. Bu dövrdə daha çox aşıq yaradıcılığı, el mərasimləri və toponimik məlumatlar diqqət mərkəzində olmuşdur. Lakin həmin toplama işləri sistemli xarakter daşımamış, əsasən fərdi təşəbbüslər nəticəsində aparılmışdır.

1950–1980-ci illər folklorşünaslıq baxımından ən məhsuldar dövr olmuşdur. AMEA nəzdində folklor ekspedisiyaları təşkil edilmiş, bölgədə yüzlərlə nağıl, rəvayət, tapmaca, el mahnısı və mərasim təsvirləri

toplanmışdır. Bu materiallar həm ayrı-ayrı kitablar, həm də "Azərbaycan Folkloru Antologiyası" kimi iri həcmli nəşrlərə daxil edilmişdir. Bununla belə, siyasi senzura səbəbindən bəzi mövzular - xüsusilə yurd, deportasiya, milli kimlik kimi məsələlər - folklor materiallarının nəşrinə daxil edilmir və ya yumşaldılmış formada təqdim edilirdi (Qədirov, 2016).

1988–1991-ci illərdə azərbaycanlıların Qərbi Azərbaycandan kütləvi deportasiyası yeni bir elmi mərhələnin yaranmasına səbəb oldu. Artıq folklor materiallarının birbaşa mənbədən toplanması imkanı aradan çıxmış, tədqiqatçılar Qərbi Azərbaycandan köçən insanların yaddaşına əsaslanan "ikinci mənbə" mərhələsinə keçmişlər. Bu dövrdə toplanan folklor yalnız klassik nümunələr deyil, həm də köç haqqında ağılar, yurd itkisini əks etdirən yeni şifahi mətbəqə idi.

Folklorun toplanması prosesində əsas çətinlik mətnlərin ilkin, dəyişməmiş və ya az dəyişmiş variantlarını tapmaqdır. Qərbi Azərbaycan əhalisinin məcburi şəkildə köçürülməsi həqiqi daşıyıcıların itirilməsinə, bəzi janrların natamam ötürülməsinə səbəb olmuşdur. Bu, folklorun autentikliyini müəyyənləşdirməyi çətinləşdirir.

Köç sonrası dövrdə toplanan folklor çox vaxt yaddaşın emosional təzyiqi ilə dəyişmiş, "idealizə edilmiş məkana" çevrilmiş mətnlərlə müşahidə olunur. Bu isə tədqiqatçını həm tarixi məzmunu ayırmağa, həm də poetik dəyəri qorumağa məcbur edir (Əliyev, 2019).

Əsl mənbə mühiti artıq fiziki olaraq əlçatmazdır. Bu, ekspedisiyaları yalnız köçkün icmalarla məhdudlaşdırır. Bir çox informator yaşlanır və yaddaş materiallarının itməsi təhlükəsi artır.

Qərbi Azərbaycan folkloru Azərbaycan xalqının şifahi ədəbiyyat və mədəni irsinin ayrılmaz hissəsidir. Bu folklorun toplanması həm tarixi yaddaşın qorunması, həm də milli kimliyin ifadəsi baxımından əhəmiyyətli rol oynayır. Son illərdə AMEA Folklor İnstitutu tərəfindən aparılan sistemli ekspedisiyalar nəticəsində **Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanmış nümunələri** elmi nəşrlərdə geniş şəkildə işıq üzü görmüşdür. Bu məqalədə real materiallardan nümunələr gətirilərək folklorun janr və məzmun müxtəlifliyi, toplanma konteksti və folklorun müasir dövrdə qorunması məsələləri təhlil edilir.

AMEA Folklor İnstitutunun "Qərbi Azərbaycan folkloru" seriyası beş cilddən ibarət nəşrlə davam edir; kitablar son illərdə aparılmış ekspedisiyalar əsasında tərtib olunub. Toplanma işləri Bakı, Tərtər, Yevlax, Şəki, Biləsuvar, Salyan, Sabirabad, Bərdə və Naxçıvan kimi müxtəlif bölgələrdə məskunlaşmış qərbi azərbaycanlıların şifahi yaradıcılığı əsasında həyata keçirilmişdir.

Folklor nümunələrinin toplanması zamanı iştirakçılarla aparılan müsahibələr, qeydiyyat cihazları ilə audio-video yazılar, həmçinin yerli adət-ənənələrin etnoqrafik müşahidəsi kimi metodlar tətbiq olunmuşdur. Folklor nümunələri dillərindən birbaşa yazıya alınaraq bütöv şəkildə qorunmuşdur, bu da **folklor mətnlərinin regional şivə xüsusiyyətlərini** araşdırmaq üçün dəyərli mənbə yaradır.

Toplanmış materialların önəmli hissəsini nağıllar və əfsanələr təşkil edir. Məsələn, "Qərbi Azərbaycan folkloru" seriyasının müxtəlif cildlərində **regionun tarixilə bağlı əfsanəvi hekayələr,** yerlərdə mövcud olmuş müqəddəs məkanların söhbətləri, şöhrətli qəhrəmanlar və tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı rəvayətlər yer alır. Bu mətnlər yalnız bədii təsvir deyil, həm də həmin bölgənin tarixi xatirəsinə əsaslanan xalq yaddaşının ifadəsidir.

Nümunə: "Bir kəndin əfsanəsində deyilir ki, … qəhrəmanın yaddaşı bu yerdə müqəddəs bir məbəd şəklində yaşamaq üçün qalmışdır…" – bu cür struktur folklor materialı şifahi mənbədən götürülərək yazıya alınmışdır.

Qərbi Azərbaycan folklorunda **bayatılar və tapmacalar** xalqın düşüncə tərzini və estetik üslubunu əks etdirir. Məsələn, kitab cildlərində kürəklənmiş bayatılar sistematik olaraq qruplaşdırılmışdır; onların bir çoxu **vəfalılıq, vətən həsrəti və insan taleyi** kimi universal motivləri əhatə edir.

Nümunə:

Bayatı: "Dağlar qoynunda qaldı könlüm, səni görmədikcə yandım, yanaram."

Tapmaca: "Dağın başında qanad, amma uça bilməz – bu nədir?" – bu kimi materiallar toplanma zamanı yerli sakinlərin dilindən yazıya alınmışdır və nəşrlərdə əks olunmuşdur.

Kitablarda qeyd olunan **"xatirələr"** bölməsi fərqli bir folklor növünü əhatə edir. Bu hissədə toplanmış materiallar xalqın yaşadığı tarixi sürgünlər, deportasiyalar və qarşılaşdıqları müsibətlər haqqında **real həyat xatirələri** kimi verilmişdir. Məsələn, 1905–1918-ci il qırğınları, 1948–1952 və 1988–1991-ci illərdəki deportasiyalarla bağlı yaddaş hekayələri folklorun memoar funksiyasını ortaya qoyur və kollektiv yaddaşın qorunmasında rol oynayır.

Bu xatirələr yalnız bədii deyil, eyni zamanda **tarixi-sosioloji mətnlər** kimi çıxış edir və xalqın yaşadığı faciələri gələcək nəsillərə ötürür.

Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanması prosesində müşahidə edilir ki, əksər şifahi nümunələr yalnız yaşlı nəslin yaddaşında qalıb. Bunun səbəbi 20-ci əsrin ortalarında və sonrakı illərdə aparılmış deportasiyalar nəticəsində **qədim folklor mühitlərinin dağılması**dır. Bu da folklorun regiondan ayrı düşmüş icmalar arasında itirilmə riski ilə üzləşdiyini göstərir.

Müasir dövrdə folklorun qorunması yalnız toplanmaqla bitmir – onu **rəqəmsallaşdırmaq, nəşr etmək və gənc nəsillərə ötürmək** üçün sistemli yanaşma tələb edilir. AMEA Folklor İnstitutu tərəfindən hazırlanan nəşrlər bu baxımdan böyük əhəmiyyət kəsb edir, çünki real şifahi nümunələr yazıya köçürülərək mədəni irsin bir hissəsi kimi saxlanılır.

Qərbi Azərbaycan folklorunun nəşri zamanı aşağıdakı prinsiplərin qorunması vacibdir: mətnin orijinal variantının saxlanması; lüğəvi və izahlı şərhlərin verilməsi; toplayıcı, informator və bölgə haqqında dəqiq qeydiyyat; variantların müqayisəli təqdimatı; dialektoloji xüsusiyyətlərin qorunması (Kərimova, 2018).

Siyasi səbəblərlə dəyişdirilmiş və ya senzura edilmiş folklor nümunələri yeni nəşrlərdə tam bərpa olunmalı, tarixilik və mədəni yaddaş düzgün şəkildə əks olunmalıdır.

Folklorun aşağıdakı əsas sahələr üzrə təsnifi elmi dövriyyəni gücləndirir: qəhrəmanlıq və tarixi rəvayətlər, məhəbbət və ailə motivləri, mərasim folkloru, aşıq sənəti və dastanlar, toponim və etnoqrafik yaddaş, köç və yurd itkisi motivləri.

Son illərdə Qərbi Azərbaycan folkloru rəqəmsal arxivləşdirilmə mərhələsinə qədəm qoyub: audio və video yazıların toplanması, açıq onlayn bazaların yaradılması, interaktiv xəritələrin hazırlanması, folklor mətnlərinin elektron nəşrləri.Bu proses həm materialların qorunmasını, həm də beynəlxalq elmi dövriyyəyə daxil olmasını təmin edir.

Qərbi Azərbaycan köçkünlərinin yaşadığı regionlarda folklor materialı hələ də canlıdır. Xüsusilə yaşlı nəslin xatirələri, mərasim bilgiləri, dialekt və toponim məlumatları tədqiqat üçün mühüm mənbədir.

Müasir folklorşünaslıq antropologiya, sosiologiya, tarix, mədəniyyətşünaslıq və dilçiliklə birlikdə işləyərək Qərbi Azərbaycan folklorunun daha geniş və obyektiv mənzərəsini təqdim edir.

Son illərdə Qərbi Azərbaycan folklorunun toplanması istiqamətində aparılan işlər **real şifahi nümunələrə əsaslanaraq** genişləndirilib. Nağıllar, əfsanələr, bayatılar, tapmacalar, lətifələr və kollektiv xatirələr kimi nümunələr folklorun janr müxtəlifliyini göstərir və bu materiallar **yerli dillərdən birbaşa yazıya alınır.** Toplanma prosesləri folklorun yalnız mədəni irsini deyil, həm də **tarixi hadisələrin kollektiv yaddaşını** qoruyur. Müasir nəşrlər folklorun gələcəkdə də öyrənilməsi üçün zəngin material bazası yaradır və folklor mühitlərinin davamlı qorunmasına imkan verir.

Qərbi Azərbaycan folkloru Azərbaycan xalqının mədəni özünüdərkinin əsas daşıyıcılarından biridir. Bu folklorun toplanması və nəşri yalnız elmi məsələ deyil, həm də milli yaddaşın, tarixi ədalətin və mədəni kimliyin qorunması məsələsidir. Mövcud problemlərə baxmayaraq, müasir dövrdə rəqəmsal texnologiyalar, yeni ekspedisiya modelləri və gənc folklorşünasların fəaliyyəti Qərbi Azərbaycan folklorunun yenidən sistemli şəkildə araşdırılmasına geniş imkan yaradır.

XXI əsrin əvvəllərindən etibarən folklorun toplanması və nəşri sahəsində **rəqəmsal texnologiyalar** geniş tətbiq olunur. Mobil telefonlar, audio və video qeyd cihazları, eləcə də **internet resursları** folklor nümunələrinin toplanmasını və qorunmasını asanlaşdırır. Elektron arxivlər, məsələn, Azərbaycan Dövlət Folklor Fondu və ya müxtəlif universitetlərin elektron kitabxanaları, folklor nümunələrinin həm milli, həm də beynəlxalq auditoriya üçün əlçatan olmasını təmin edir.

Müasir yanaşmalar folklor nümunələrinin toplanması zamanı **etika və müəlliflik hüquqları** məsələlərinə də diqqət yetirir. Folklor nümunələri ictimai sərvət olsa da, onların toplanması və nəşri zamanı mənbəyə hörmət və icazələrin alınması vacibdir. Bu, xüsusilə audio və video materialların internetdə yayılması zamanı aktuallaşır.

Müasir dövrdə Qərbi Azərbaycan folkloru **tədris prosesində və elmi tədqiqatlarda aktiv istifadə olunur.** Folklor nümunələri dil öyrənmə, ədəbiyyat, tarix və etnologiya dərslərində interaktiv material kimi tətbiq edilir. Eyni zamanda, folklor tədqiqatçıları **multidissiplinar yanaşmalar** tətbiq edərək folkloru mədəni, sosial və psixoloji kontekstlərdə təhlil edirlər (Chambers, 2009; Holmes, 2013).

Qərbi Azərbaycan folklorunun qorunması və nəşri sahəsində **beynəlxalq əməkdaşlıq** da əhəmiyyətlidir. UNESCO və digər mədəni təşkilatlar folklor irsinin qorunması layihələrini dəstəkləyir. Bu əməkdaşlıq folklorun beynəlxalq səviyyədə tanınmasına və qorunmasına şərait yaradır.

Nəticə. Qərbi Azərbaycan folkloru milli mədəniyyətin ayrılmaz və çoxşaxəli hissəsini təşkil edir. Toplanmış folklor nümunələri yalnız xalqın bədii zövqünü və dil zənginliyini əks etdirmir, həm də tarixi hadisələr, sosial münasibətlər, mədəni dəyərlər və kollektiv yaddaşın qorunmasına xidmət edir. Folklorun toplanması və nəşri tarixi kontekstdə həm milli kimliyin qorunması, həm də mədəni müxtəlifliyin sənədləşdirilməsi baxımından əvəzsiz əhəmiyyət daşıyır. Xüsusilə Qərbi Azərbaycan folklorunda əks olunan nağıllar, dastanlar, bayatılar, tapmacalar və xatirələr regionun etnik, tarixi və mədəni xüsusiyyətlərini sistemli şəkildə təqdim edir və gələcək tədqiqatçılar üçün zəngin mənbə bazası yaradır.

Müasir dövrdə rəqəmsal texnologiyalar folklorun qorunması və yayılması üçün yeni imkanlar yaradır. Audio və video qeyd cihazları, elektron arxivlər, onlayn platformalar və interaktiv tədris materialları folklor nümunələrinin daha geniş auditoriyaya çatdırılmasına və gənc nəsillərə ötürülməsinə şərait yaradır. Bununla

yanaşı, etik prinsiplərin, müəlliflik hüquqlarının və icazələrin qorunması müasir tədqiqat prosesində xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Beynəlxalq əməkdaşlıq isə folklor nümunələrinin qlobal səviyyədə tanınmasına, mədəni dialoqun inkişafına və müxtəlif ölkələrdə mədəni irsin qorunması layihələrinə inteqrasiyasına imkan yaradır.

Qərbi Azərbaycan folklorunun tədqiqi həm elmi, həm də tədris məqsədləri üçün aktualdır. Folklor nümunələrinin sistemli toplanması və sənədləşdirilməsi yalnız keçmişin qorunmasına xidmət etmir, həm də sosial və mədəni dəyişiklikləri təhlil etmək, regionun mədəni identikliyini öyrənmək və müxtəlif akademik sahələrdə istifadə olunmaq üçün əvəzsiz bir baza yaradır. Bu yanaşma folkloru həm dinamik, həm də cəmiyyətin sosial-mədəni kontekstində inkişaf edən bir fenomen kimi təqdim edir.

Bununla yanaşı, Qərbi Azərbaycan folkloru həm milli, həm də regional identikliyi gücləndirən vasitə kimi çıxış edir. Folklor nümunələri xalqın tarixini, əxlaq prinsiplərini, adət-ənənələrini və həyat tərzini gələcək nəsillərə ötürməklə yanaşı, **mədəni davamlılıq və sosial bağlılıq** yaratmaq baxımından da əhəmiyyətlidir. Rəqəmsallaşma, interaktiv tədris materialları və beynəlxalq əməkdaşlıq gələcəkdə folklorun daha geniş kontekstdə öyrənilməsini və qorunmasını təmin edəcək, həmçinin onun elmi, tədris və mədəni məqsədlər üçün istifadəsini genişləndirəcək.

Nəticə etibarilə, Qərbi Azərbaycan folkloru yalnız milli mədəniyyətin qorunması vasitəsi deyil, eyni zamanda **qlobal mədəni mühitdə Azərbaycan mədəniyyətinin təmsilçisi** və gələcək nəsillər üçün zəngin bir irs mənbəyi kimi qiymətləndirilə bilər. Folklorun davamlı toplanması, sənədləşdirilməsi və təhlili həm tarixi, həm də müasir aspektləri ilə Azərbaycan mədəni irsinin qorunması və inkişaf etdirilməsi üçün strateji əhəmiyyət daşıyır.

QAYNAQLAR

Əliyev, A. (2019) Qərbi Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm.

Məmmədov, F. (2017) Göyçə mahalı: folklor və etnoqrafiya. Bakı: Yazıçı.

Qədirov, T. (2016) Azərbaycanda folklor toplama ekspedisiyaları. Bakı: Elm və Təhsil.

Kərimova, G. (2018) Qərbi Azərbaycan aşıq mühiti. Bakı: Elm və Təhsil.

Chambers, J. K. (2009). *Sociolinguistic theory: Linguistic variation and its social significance* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.

Holmes, J. (2013). *An introduction to sociolinguistics* (4th ed.). Routledge.

Mesthrie, R., Swann, J., Deumert, A., & Leap, W. L. (2009). *Introducing sociolinguistics* (2nd ed.). Edinburgh University Press.

Crystal, D. (2003). *English as a global language* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Məlahət ƏHMƏDOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
meli.ahmad@icloud.com
https: //orcid.org/0009-0000-6273-8279

HECA VƏZNLİ ƏDƏBİYYATIN FORMALAŞMASINDA İNANCLARIN ROLU (QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOKLORU ƏSASINDA)

Summary. In the folklore of Western Azerbaijan, the rhythmic and poetic structure of trial formulas and incantatory expressions combines the stabilizing effect of the syllabic meter with a magical function. Fortune-telling texts, which occupy a significant place in the system of folk beliefs, appear as a continuation of this rhythmic tradition within a broader semantic framework. Thus, sayings related to divination, intention formulas, and fortune-telling expressions, relying on the harmony of the syllabic meter, are transformed into poetic manifestations of both everyday magic and collective experience.

The folklore of Western Azerbaijan, rich in beliefs, incantations, and legends, reflects the spiritual world, lifestyle, and historical memory of the people. These examples reveal the meanings attributed by individuals to natural phenomena, daily life, and social relations. While constituting an integral part of the cultural heritage of the Turks of Western Azerbaijan, they also contribute to the enrichment of Azerbaijani folklore as a whole.

Key words: Western Azerbaijan, M. Tahmasib, ritual songs, beliefs, syllabic meter

Heca vəzni Azərbaycan ədəbiyyatının ən aktiv vəzni olub öz bədii-estetik əhəmiyyətini böyük bir ənənənin içində bugün də qoruyur. Heca vəzninin mənşəyi, qaynaqları və dinamikası haqda bir sıra tədqiqatlar aparılmış, müxtəlif fikir və mülahizələr irəli sürülmüşdür. Azərbaycan ədəbiyyatının ümumi mənzərəsində hecanın başlanğıcını əsasən Eneoloit dövrünə bağlayırlar. Akademik İsa Həbibbəyli yazır: *"Azərbaycanda ilk xalq şeir nümunələri hələ eneolit dövründən etibarən yaranmağa başlamışdır…ovsunlar, sınamalar, fallar, andlar, dualar, alqış və qarğışlar, manilər ən qədim şifahi xalq ədəbiyyatlı nümunələri hesab olunur*" və əlavə edir ki, bütün bunlar azhecalı şeir şəklində formalaşıb. Neolit dövründən etibarən üçhecalı şeirdən beş-altı hecalı şeirə keçid olmuşdur (Həbibbəyli, 2020: 121-122). Alimin fikrincə, qədim dövrdə heca vəzninin dinamikası nəticəsində üç, dörd, beş, altı və yeddi hecalı şeir sistemi tamamlanmışdır və "*azhecalı şeir cütmisralı qafiyələnmədən yeddi hecalı, dörd misralı bəndlərə qədər böyük bir təkmilləşmə prosesi keçmişdir*" (yenə orada, s.123). Yeddi hecalı şeirin müxtəlif janrlarının yaranması və inkişaf etməsi ilə şifahi xalq şeiri tam formalaşır. Vəznin gələcək sisteminin formalaşmasına zəmin hazırlayır. Alimin qənaətinə görə, məhz mifoloji təfəkkürlə - əfsanə və nağıl təhkiyəsi ilə xalq şeirinin sintezi qədim dövrlərdə Azərbaycanda epos sənətini formalaşdırmışdır (yenə orada, s.126). Azad Nəbiyevə görə əfsunların yaranmasında xalq inamları əsas rol oynayıb. *"… əldə olan materiallar əsasında bu maraqlı janrı aşağıdakı mövzular üzrə qruplaşdırmaq olar; təbiət hadisələrini ram etmək üçün yaranan əfsunlar, insanın yaşayışını təmin edən bitki və heyvanları qorumaq üçün yaranan əfsunlar, insanların gündəlik məişətləri və sağlamlığı ilə əlaqədar yaranan əfsunlar*" Məsələn, Daş başım, /Yaş başım../Yaş oldu//Üst başım. əfsunun quraqlıq zamanı müqəddəs ocaqlardan götürülmüş daşları ortadan dəlib suya salınması zaman oxunduğunu və yağış yağdırmaq niyyərti ilə gerçəkləşdiyini deyir (Nəbiyev, 1986: 11-12). Bəxtiyar Tuncay da ovsunları türk ədəbiyyatının başlanğıcında yer alan mətnlər hesab edir. Bəzi ovsunlarda hecaların sayının üç olmasını qədimliklə əlaqələndirir. Dörd hecalı Eneolit dövrünə adi ovsunlar isə adətən "Qodu daşı" ilə başlayır. "Haş getdi" ilə başlayan üç hecalı ovsunların isə Neolit və Mezolitə aid hesab edirlər. Belə qənaətə gəlinir ki, Neolit və daha qədim dövrlərə aid ovsunların misraları üç hecalı, Eneolit dövrünə aid olanlar 3-4 hecalı, Tunc dövrünə aid olanlar isə 5 və ya daha çox hecalıdır (Tuncay, 2015: 63).

Qərbi Azərbaycan folklorunda da sınamalar, əfsanələr, ovsun sözlər, alqışlar, qağışlar heca vəzninin sabit ritmik quruluşu ilə səsləşərək həm mətnin magik-funksional təsirini gücləndirir, həm də xalqın mənəvi təcrübəsini ritmik-sillabik sistemlə poetik şəkildə ifadə edən arxaik janr nümunələri kimi formalaşır. "Qərbi Azərbaycan folkloru" kitabının I cildində toplanılmış materiallar bunu deməyə əsas verir. Məsələn, yağış çox yağanda Qodu ilə bağlı deyimlər buna nümunədir:

"Qodu, Qoduya baxdınmı?
Qoduya salam verdinmi?
Qodu bırdan gedəli,
*Heş gün üzü gördünmü?" (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 105).

Eləcə də məişət mərasimləri kontekstində uşaqların dişinin 7-8 arasında düşməsi ilə bağlı ritmik strukturda öz əksini tapmış deyimlərə rast gəlirik:

"Quzu dişimi apar,
*Balta dişi gətir" (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 124).

Nəzər və gözdəymə ilə bağlı inancların poetik formaya təkan verməsini üzərlik yandırma mərasimlərində müşahidə etmək olar:

"Üzzəriysən, havasan.
Yaman dərdə davasan.
Üzərriylər çırtdasın,
Qurşağa dəyən gözdər pırtdasın,
*Bu evə dəyən gözdər pırtdasın" (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 130).

Mövsümlə bağlı – xüsusilə Çillə və Xıdır Nəbi mərasimlərində xalq tərəfindən səsləndirilən nümunələri qeyd etmək olar:

Xıdır, Xıdır, Xıdır Ellaz.
*Bitdi çiçək, oldu yaz (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 155).

Novruz bayramı ərəfəsində səməni cücərtməklə bağlı inancların şeirləşməsi Qərbi Azərbaycan folkloru üçün də keçərlidir. "Buğda çirtməyə başdıyırdı, göyərməyə başdıyırdı. Onun başının üsdündə otururdular:

Əziziyəm səməni,
Gəzəy çölü-çəməni.
Bayram aşını dəmlə,
Gələcəm, gözlə məni.
Bəzən deyirdiy:
*Gəlməsəm, gözlə məni (*Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 163)

Yuxarıdakı nümunələr göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru bütöv Azərbaycan foklorunun ayrılmaz tərkib hissəsidir. Qərbi azərbaycanlıların inancları ümumtürk dünyagörüşü ilə sıx bağlıdır. Tədqiqatçıların fikrincə bu bölgənin folklorunda özünə xas elementlər də vardır. Dərələyəz bölgəsinin də, xüsusilə Naxçıvanın Şərur bölgəsinə aid mətnlərlə bənzər olduğu müşahidə edilir. Həmçinin Göyçədən və ətraf ərazilərdən köçürülmüş əhalidən toplanmış materialların Qazax-Tovuz bölgəsinin folklor nümunələrilə uyğun olduğunu görünür. Bu həmin ərazilərin eyni etnoqrafik bölgələr olduğunun göstəricisidir. Dərələyəz mahalı ruslar tərəfindən Ermənistana verilənədək Naxçıvanın Şərur bölgəsi ilə eyni inzibati ərazi vahidinin tərkib hissəsi olmuşdur. Göyçə mahalının Çəmbərək və Basarkeçər rayonlarının əhalisini isə Gədəbəy, Kəlbəcər rayonlarından bircə dağ ayırır (Qərbi Azərbaycan folklor, 2023: 7).

Qərbi Azərbaycan folklorunda sınama və ovsun sözlərin ritmik-poetik quruluşu, xüsusilə heca vəzninin yaratdığı sabitliklə magik funksiyanı birləşdirirsə, xalqın inanclar sistemində mühüm yer tutan fal mətnləri isə bu ritmik ənənənin daha geniş semantik çərçivədə davamı kimi çıxış edir. Belə ki, falçılıqla bağlı söyləmələr, niyyət sözləri və fal deyimləri də heca vəzninin ahəngdarlığına söykənərək həm məişət magiyasının, həm də kollektiv təcrübənin poetik ifadəsinə çevrilir. Xüsusilə də M.Təhmasibin falın mahiyyəti, onun inanclar sistemi içində yeri və poetik quruluşu haqqında fikirləri bu mövzunun daha dərindən anlaşılmasına imkan verir. Alimin fal söyləmələrini xalq təfəkküründün qədim qatlarına gedib çıxan magik-poetik ənənənin bir forması kimi xarakterizə etməsi, həmin mətnlərdə heca vəzninin ritmik sabitliyi ilə ehtimal və niyyət motivlərinin üzvi şəkildə birləşdiyini göstərir.

M.Təhmasib belə izah edir ki, etiqad iki şəkildə təzahür etmişdir ki, bunlardan daha qədimi, sadə və bəsit olanı faldır. Fal özü də əsas iki şəkildə, "göz falı" və "qulaq falı" şəklində olmuşdur. "Göz falı"nda sözün heç bir rolu olmamış, insan gözləri ilə gördüyü bir şeyin vəziyyətindən nəticə çıxararaq fikrindəki ikinci şeyin/əsas məsələnin/ vəziyyətini təyin etməyə çalışmışdır. M. Təhmasib qövsi-qüzehin rəngləri ilə yeni ilin vəziyyətini öyrənməyə cəhd edən qədim insanla bu durumu izah edir. Falı bir-birinə bənzəyən iş, hadisə, söz ve əşya arasında mövcudiyyəti zənn edilən daxili əlaqədən ancaq passiv bir şəkildə istifadə etmək cəhdi olduğunu yazır. Sehrin ikinci və daha mürəkkəb şəkli onun sözlə əlaqələnməsi, bir sehr vasitəsi kimi istifadə edilməsi aktının gerçəkləşməsidir. Alimin fikrincə, bu da xalq ədəbiyyatının xüsusi növlərindən biri olan "sehr düsturları"nı, yaxud əfsunları - ofsunları yaratmışdır. Ovçuluq, maldarlıq və əkinçiliklə bağlı sehr düsturları qədim dövrlərə aiddir. Qədim ovçu azərbaycanlının ovu gördüyü zaman:

Haş gedə,
Huş gedə,
Bu ox sənə
*Tuş gedə (*Məhəmmədhüseyn, 2010: 25).

deyə oxumasını sehr düsturu kimi götürür. Bu məqamda M.Təhmasib vəzn dinamikasına dair də mülahizələrini irəli sürür. Birincisi, sehr düsturları da əmək nəğmələri kimi zamanla mühafizəkar quruluşa, yəni söz sənəti əsərini daha çox yaşadan və artıq qəlibləşmiş vəznə, qafiyəyə tebe olmuş, ibtidai çağda malik olduqları sadəliyi və bəkarəti mühafizə edə bilməmiş, öz saf halında dövrümüzə qədər gəlib çıxmamışdır. İkincisi, ibtidai təfəkkürün diktə etdiyi bəsitlik, əmək, istehsal əlaqə və münasibətlərinin getdikcə mürəkkəbləşməsi fonunda insan zehninin təkamülü ilə ayaqlaşa bilməmişdir. Nəticədə ibtidaidə malik olduğu çərçivələr

dağılmış, özünə xas yollarla inkişaf edərək dəyişmiş, ya da öz yerini daha yenilərinə tərk etməyə məcbur olmuşdu. Ümumiyyətlə, mərasim nəğmələri ilə bağlı Təhmasibin fikir və mülahizələri sonrakı ədəbiyyatşünaslığa yön vermiş, şifahi xalq ədəbiyyatının araşdırılmasında metodoloji istiqamətlər açmışdır.

Qərbi Azərbaycan folklorunda Novruz bayramında edilən səməni, qulaq və üzük falları xalqın bahara bağlı magik inanclarını heca ritminə əsaslanan poetik formullarla birləşdir. Bu folklorda ocaq, yuxu və eşiklə bağlı inanclar insanların gündəlik həyatında mühüm yer tuturdu. Bu inanclar yalnız məişət davranışlarını deyil, həm də mənəvi dünyagörüşü formalaşdırırdı. Ocaq ailə birliyinin, evin istiliyinin və davamlılığının rəmzi sayılır, onun sönməsi ailə üçün uğursuzluq əlaməti kimi qəbul olunurdu. Yuxular isə insanların gələcəkdən xəbər alması üçün bir vasitə idi; hər bir yuxu xüsusi yozumla izah olunur, yaxşı və pis əlamətlərə görə insanların davranışına yön verirdi. Eşik isə evin qoruyucu həddi, müqəddəs məkan kimi dəyərləndirilirdi, ona hörmətsizlik etmək uğursuzluq gətirərdi. Bu inanclar insanların həm ailədaxili münasibətlərinə, həm də cəmiyyət içində davranış qaydalarına təsir göstərərək onların adət-ənənələrinin qorunmasına, nəsildən-nəsilə ötürülməsinə xidmət edirdi. Beləliklə, inanclar həm gündəlik həyatın ayrılmaz hissəsi, həm də milli-mənəvi kimliyin qorunmasının mühüm dayağı olmuşdur.

Qərbi Azərbaycan folkloru zəngin inanclar, ovsunlar və əfsanələrlə xalqın mənəvi dünyasını, həyat tərzini və tarixi yaddaşını əks etdirir. Bu nümunələr insanların təbiət hadisələrinə, gündəlik yaşamına və sosial münasibətlərinə verdiyi mənaları göstərir. İnanclar vasitəsilə xalq öz qorxularını, ümidlərini və arzularını ifadə etmiş, ovsunlarla müalicəvi və qoruyucu güclərə inanmış, əfsanələrlə isə tarixi şəxsiyyətləri, müqəddəs məkanları və qəhrəmanlıq ənənələrini yaddaşlarda yaşatmışdır. Bu folklor nümunələri həm milli kimliyin qorunmasında, həm də kollektiv yaddaşın formalaşmasında mühüm rol oynayır. Onlar Qərbi Azərbaycan türklərinin mədəni irsinin ayrılmaz hissəsi olmaqla yanaşı, ümumazərbaycan folklorunun da zənginləşməsinə xidmət edir. Beləliklə, inanclar, ovsunlar və əfsanələr bir tərəfdən xalqın dünyagörüşünü, digər tərəfdən isə onun tarixi-mədəni varlığını gələcək nəsillərə ötürən canlı körpü funksiyasını daşıyır. Həm də poetik mirasın formalaşmasında birbaşa iştirak edirlər.

QAYNAQLAR

Həbibbəyli, İ. (2020). "Kitabi-Dədə Qorqud": yazılı epos və ya epopeya. Bakı: Elm.

Nəbiyev, A. (1986). Nəğmələr, inanclar, alqışlar. Bakı: Yazıçı.

Tuncay, B. (2015). Azərbaycan türklərinin islamaqədərki dili və ədəbiyyatı. Bakı: Elm və təhsil.

Məmmədhüseyn, T. (2010). Seçilmiş əsərləri: 2 cilddə. I cild. - Bakı: Mütərcim.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild. Bakı: Elm və təhsil.

Məlahət MÜRSƏLOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Dəniz Akademiyası
dilchilik2001@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0002-9676-551X

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA GÖZDƏYMƏ VƏ NƏZƏRLƏ BAĞLI İNANCLAR

Summary. The article explores the ethno-mythological essence of beliefs related to the evil eye in the folklore of Western Azerbaijan, demonstrating that these perceptions survive in collective memory as remnants of archaic magical thinking. Incantation texts, protective rituals, and magico-practical behavioral models formed around concepts such as "evil eye, " "malefic gaze, " and "being struck by a look" are systematically analyzed. The study shows that these beliefs are rooted in the primordial dualistic worldview, particularly in the oppositions "good-evil, " "benefic-malefic, " and "light-darkness, " and they function as mystical explanations for misfortunes such as sudden illness, accidents, or losses that early humans found difficult to interpret rationally. Folkloric materials recorded in Western Azerbaijan-protective rites involving salt, rue (üzərrik), the hearth, the inverted pan (sac), water, and the symbolic use of the color red-are presented as complex ritual structures in which magical words, rhythmic movement, and symbolic objects operate together. The research concludes that beliefs related to the evil eye constitute an essential component of the region's ceremonial culture, significantly influencing both social behavior and the development of mythological-aesthetic thinking.

Key words: Western Azerbaijan, evil eye, malefic gaze, incantation, magic, ritual, folk beliefs, semantics

Giriş. Gözdəymə, yaxud bədnəzər, Azərbaycan xalq inanclarında və ümumilikdə türk xalqlarının mifoloji düşüncə sistemində geniş yayılmış qədim bir inancdır. Xalq təsəvvürlərinə görə, bəzi insanların baxışında gizli və mənfi bir enerji mövcuddur ki, bu da istər şüurlu, istərsə də şüursuz şəkildə digər insana, uşağa, heyvana və ya əşyaya zərər verə bilər. Xüsusilə gözəllik, sağlamlıq, uğur və bolluq kimi müsbət xüsusiyyətlərin nümayişi gözdəymə riskini artıran amil kimi qəbul edilir: "Dünyanın bütün xalqlarında olduğu kimi azərbaycanlılarda da insana xətər toxundura biləcək qüvvələr arasında əsas yerlərdən birini bədnəzər tutur. Müəyyən dövrlərdə (xüsusilə doğum və toy mərasimlərində) həm uşaqların, həm böyüklərin xəstələnməsi, mənfi istiqamətdə baş verən dəyişikliklər bədnəzərin, dəmgil gözün təsiri kimi yozulur. Azərbaycanlılar bədnəzərə hətta ilahi qüvvənin də təsir edə bilməyəcəyi bir fenomen kimi yanaşırlar. Xalq arasında dolaşan - Bədnəzərdən Allahın xəbəri yoxdur, – inamı dediyimizi sübut etməkdədir (Xürrəmqızı, 2002: 16).

Gözdəymə və bədnəzərlə bağlı inanclar türk xalqlarının etno-mifoloji dünyagörüşündə xüsusi yer tutan arxaik təsəvvürlərdən biridir. Bu etiqadın mahiyyətində insanın anlamaqda aciz qaldığı hadisələr, o cümlədən qəfil xəstəliklər, uşaqların halsızlığı, mal-qaranın tələf olması, əşyaların itməsi, bədbəxtlik və uğursuzluq hallarının "bədnəzər"lə əlaqələndirilməsi dayanır. Mifik təfəkkürdə "bədnəzər" görünməyən, lakin təsir gücünə malik fövqəlqüvvə kimi qavranılır və onun qarşısını almaq üçün magik üsullara müraciət edilir.

Gözdəymə inancı qədim magik təsəvvürlərlə sıx bağlıdır. Bu inancda **göz** təkcə görmə orqanı deyil, həm də güc, təsir və enerji ötürücüsü funksiyasını daşıyır. Xalq arasında "gözə gəlmək", "gözü dəydi", "nəzər elədi", "bədnəzər" kimi ifadələr bu düşüncə tərzinin dilə yansıyan formalarıdır. Xüsusilə körpə uşaqlar, gəlinlər, yeni tikilmiş evlər, məhsuldar mal-qaralar və nadir gözəlliyə malik əşyalar göz dəyməyə daha həssas hesab olunur. Bu səbəbdən xalq mədəniyyətində qoruyucu xarakter daşıyan müxtəlif praktikalar formalaşmışdır. Bu praktikalar gözdəyməyə qarşı ayin və rituallar şəklində xalqın folklor fonduna daxil olmuşdur. Maraqlıdır ki, bu ayin və rituallar təkcə hərəkət deyil, söz, musiqi, inanc, sınama və digər elementlərlə də zəngindir. Bu ayinlər müxtəlif ritual formullar, ovsun mətnləri və qoruyucu nəsnələrlə (duz, su, üzərrik, od-ocaq, qırmızı sap və s.) zəngin kompleks yaratmışdır. Qədim türk mərasim mədəniyyətinin əsas xüsusiyyəti olan "söz-hərəkət-nəsnə" paraleli Qərbi Azərbaycan materiallarında xüsusilə aydın görünür: söz (ovsun), hərəkət (başına çevirmək, suya axıtmaq, külə atmaq), maddi əşya (duz, su, ocaq, üzərrik, dağdağan və s.) birlikdə işləyərək qoruyucu-funksional ritual modeli formalaşdırır.

Bu cəhətdən Qərbi Azərbaycan folkloru da istisna deyil. Qərbi Azərbaycan bölgəsində nəzərlə bağlı inancların yayılması sosial-məişət təcrübəsinin, qədim qorunma modellərinin və kollektiv psixologiyanın nəticəsidir. Məlum səbəblərdən pərən-pərən düşmüş Qərbi Azərbaycan folklor mühitindəki bədnəzər və gözdəymə ayinləri indiyədək çap olunmuş folklor antologiyalarında qoruna bilmişdir. Bu ayin və rituallar da özündə gözdəymədən qorunma vasitələrini ehtiva edir. Qeyd edək ki, bu rituallar adətən iki mərhələdə həyata keçirilir. Bəzən qoruyucu və ya profilaktik məqsədlərlə, bəzən isə artıq "iş işdən keçəndən sonra". Başqa sözlə, bədnəzərdən şübhələnəndə və ya nəyinsə həddən ziyadə gözəgəlimli olması, məsələn, uşağın körpəliyi, qızgəlinin gözəlliyi, məhsulun bolluğu və s. bu kimi hadisələr profilaktik məqsədlə bu ayinlərdən istifadəni

mümkün edir. Bəzən isə körpənin xəstəliyi, bədbəxt hadisələr insanlarda bədnəzər şübhəsi oyadır və bu zaman insanlar həmin ayinləri icra edirlər.

Həmin ritual və ayinləri qorunma vasitələrinə görə, yəni həmin rituallarda istifadə olunan vasitələrə görə təsnif edə bilərik. Ümumiyyətlə, Azərbaycan folklorunda gözdəyməddən qorunmaq üçün həm maddi, həm də sözlü, yəni verbal vasitələrdən istifadə olunur. Çox zaman isə maddi vasitələrdən istifadə olunan ayinlərin verbal və magik müşayiəti də olur, yəni hər ikisini müşahidə etmək mümkündür.

Bədnəzər ayinlərini istifadə olunan maddi vasitələrə görə aşağıdakı kimi təsnif etmək mümkündür:

Bədnəzərə qarşı amuletlərin istifadə edilməsi. Azərbaycanda belə amuletlər içərisində gözmuncuğu xüsusilə məşhurdur və geniş yayılıb. Bu cəhətdən Qərbi Azərbaycan folklor mühiti də istisna deyil:

*Uşağa göz dəyməsin deyə boğazına gözmuncuğu asarlar (*AFA, XV, 2006: 79)

Göz qaytarmax üçün qapıdan gözmuncuğu, heyva çubuğu, çörək otu asırdılar. Uşağın üsdünə pişik tükü, bəyquş tükü bağlıyırdılar (Qərbi, II, 2023: 310)

Hətta bu mədəni mühitdə isə biz başqa daşlardan – şəvə, kəhrəba və s. istifadəni də görə bilərik:

Göz sındıran şeylər vardı bizdə. Kəhraba da var, şəvə də var. Şəvə bizdə varıydı. Şəvə bir növ göz qaytarır. Kəhraba elə xəsdəliyin, zobun, müxdəlif xəsdəliylərin dərmanıdı. Onlar sayalı muncuxlar sayılırlar. (Qərbi, I, 2023: 130)

Bədnəzərə qarşı tüstü ayinindən istifadə edilməsi. Bildiyimiz kimi, Azərbaycanda bədnəzərə qarşı istifadə olunan ən universal vasitə üzərrikdir:

Üstündə üzərrik gəzdirənə göz dəyməz, deyirlər (AFA, XV, 2006: 76)

Üzərriyi dəstə bağlayıb evin ön divarından asarlar ki, ev-eşiyə bəd nəzərlər toxunmasın (AFA, XV, 2006: 75).

Qeyd edək ki, bu bitkinin gözdəyməyə qarşı icra edilən tüstü ayinində yandırılması tək azərbaycanlılar arasında və ya Azərbaycanda deyil, coğrafi baxımdan üzərriyin bitdiyi bütün regionlarda geniş yayılmışdır:

Göz dəyməsin deyə üzərriy yandırırdıx: Üzzəriysən, havasan. Yaman dərdə davasan. Üzərriylər çırtdasın, Qurşağa dəyən gözdər pırtdasın, Bu evə dəyən gözdər pırtdasın. Külünnən uşağın, elə böyügün də alnına zadına vırırdığ. (Qərbi, I, 2023: 130)

Nəzər qaytarmax üçün biri üzərrik yandırır, biri üsdündə qurd dişi, digəri donuz dişi gəzdirir. (Qərbi, II, 2023: 309)

Üzərriyin yandırıldığı tüstü ayininin mütləq şəkildə verbal müşayiəti də olur. Müxtəlif üzərrik yandırma ovsunları başqa regionlarda olduğu kimi, Qərbi Azərbaycan folklorunda da qeydə alınmışdır:

Üzərriyi yandırıb oxuyardılar:

Üzərriyəm, havayam,
Hər dərtdərə davayam.
Pis gözü olanın
*Ağız-burnun avaram (*Qərbi, II, 2023: 309)

Üzərriksən, havasan,
Hər dərdə sən davasan.
Yaxın ola, uzağ ola,
Qohum ola, qardaş ola.
Əgər gözü dəyibsə,
Bu ocaxda yanasan.
*– bunu deyib üzərriyi atıllar ocağa (*Qərbi, II, 2023: 309)

***

Üzərriyi yandırıb oxuyurdular:
Üzərriyim havasan,
Hazar dərdə dəvasan.
Qohum ola, yad ola,
Nazarını qovasan.
Atın göydü, üzərrih,
Donun göydü, üzərrih.
Müşkül işim tüşüpdü,
Hoy günüdü üzərrih.
Üzərriyim çatdasın,
*Tuşman gözü partdasın. (*Qərbi, II, 2023: 309)

***

Üzərrih yandıranda deyillər bını. Üzərrih payız vaxdı yığılırdı:

Üzərrik dənə, dənə,
Çəkilsin hərşə, çənə.
Qohum olsun, yad olsun,
Gözü bu odda yansın.
Çıxdım üzərrik dağına,
Dedim, ya Əli!
Dedi, nədi biçarə?
Dedim, dərdimə bir çarə.
Atın göydü, üzərrik,
Donun göydü, üzərrik.
Müşgül işim düşüpdü,
Hodu, Hodu üzərrik.
Qohum olsun, yad olsun,
Gözü bu odda yansın.
Qanqal qovuş,
Qada sovuş!

*Bunu belə deyirsən, üzərriyi atırsan közün üsdünə. Üzərriyi kimə ki yandırırsan, onun kürəyinə vurup sonra ocağa atırsan (*Qərbi, II, 2023: 309)

***

Mərasimdə istifadə olunan üzərrik yalnız insan nəfəsi toxunmayan, yəni xoruz səsi eşitməyən yerdən yığılıb qurudulmalıdır. Üzərriklə birlikdə çox zaman soğan, sarımsaq qabığı da yandırılır. Həmin tüstünü nəzər toxunmuş adama iylədib oxuyurlar:

Üzərriksən, havasan
Hər dərdlərə davasan,
Pis gözlərə yabasan,
Üzərriyim şırtlasın,
Yaman gözlər pırtdasın

Bu nəğmədən sonra üzərrik şırtlayarsa, bəd ruhlar, bədnəzərin nəfəsi evdən qovulur. Göz dəyən adamı üç dəfə yanan üzərriyin üstündən keçirdikdən sonra mərasim sona çatır (AFA, XV, 2006: 72).

Bədnəzərə qarşı tüstü ayinində üzərriklə yanaşı ardıc, dağdağan və s. bitkilər də yandırılar. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, yandırılan bitkilər coğrafi arealla bağlı olur. Qərbi Azərbaycanda duzun yandırılması adəti də vardır:

Axşam çağı üzərriyi yandırmax, duzu yandırmax həyətə gələn pis əməlləri qaytarır (Qərbi, II, 2023: 309).

Göz qaytarmax üçün ocağa duz atırıx, üzərrik yandırırıx. (Qərbi, II, 2023: 309).

Tutax ki, sənin gözündə var. Nətər eliyirdim ki, o göz mənə dəyməsin? Sən gedənnən sonra duz yandırırdım. Gördüm keçmədi, hardasa sənin paltarınnan oğurruyuram, yandırıram, özümü də onun tüsdüsünə verirəm ki, sənin gözün maa dəyməsin (Qərbi, V, 2025: 321).

Duz götürürsünüz, deyirsiz: Sən elədin atil, Mən elədim batil. Üş dəfə elə eliyəndə nəzərdən, bednazardan uzağ olursan. Üş dəfə başınnan belə fırrıyırsız. Uşağ belə qızdırır da, ya qorxur, səysənir. Hərriyirsən duzu: Sən elədin atil, Mən elədim batil. Üş dəfə deyirsən. Onu mən Qaxda bir ziyarətdə görmüşəm. Eliyiflər onu, sora da axar suda əlini təmiz yuyursan, gedir. Ocağa da atırsan, təmiz suda da axıdırsan. İkisini də eliyirsən. Ocax olmuyanda elə yonuu suya tutursan. Uşax görürsən ki, səysəndi, qorxdu, tez onu eliyəndə, lap yaxşı olur, rahat yatır. (Qərbi, I, 2023: 130)

Sonuncu sınama mətnində Qərbi Azərbaycanda duzla bağlı ayində verbal mətnin də söyləndiyini görürük. Bu mətndə duzun yandırılması ilə yanaşı, suya axıdılması da vardır. Tədqiqatçı A.Xürrəmqızı bu ayini belə izah edir: "Duzun ocağa atılması ilə bədnəzərdən qorunmaq naminə bu qiymətli nəsnənin oda-ocağa qurban verilməsini ehtimal etmək olar. Tacik qadınlarının ovsununda da bu faktla bağlı işarələr tapmaq mümkündür. Duzun suya atılması da analoji akt (qurbanverilmə) kimi izah oluna bilər" (Xürrəmqızı, 2002: 21).

Qərbi azərbaycanlılardan toplanmış bir mətndə isə bədnəzərə qarşı xəmirin yandırılmasından bəhs olunur:

*Nəzər ki adama toxunur, üzərrik də ona kömək eliyir, göz-göz də kömək eliyir. Tonqal eliyirdik, közü düşürdü. O vaxt xəmir eliyirdik. Xəmir ancaq un və sudan olurdu, duz vurulmurdu. Xəmiri göz-göz eliyib xəsdənin başına, boynuna, oynax yerlərinə çəkirdih, sonra onu balaca-balaca qırıb atırdıx közə. O partdıyanda deyirdih ki, göz-göz. Ocağa vurub deyirdik ki, nəzər dəyənin gözü çıxsın. Axırda da bir dənəsin götürürdüh, ya suya salıb suyunnan verirdih, ya da xəsdənin üzünə çəkirdih (*Qərbi, II, 2023: 310).

*... Elə bil bədnəzər olan adamlara bu boyda xəmir yoğururdux, gedirdik yeddi yol ayrıcınnan torpax yığıb xəmirin içinə qoyurdux. Üzərrik qoyurdux, duz qoyurdux. Sonra qəşəh ocax qalıyırdıx. Ocax qalıyandan sonra onu əlimiznən bu boyda-bu boyda kündələr eliyib atırdıx ora. Adbaad deyib atırdıx ocağa. Filankəsin gözü, bəhmənkəsin gözü, bura gələn filankəsin gözü. And olsun Allaha, qabığınnan çıxıb part eliyirdi, onnan da xəsdə düzəlirdi. Adi xəmir eliyirsən, ya yeddi qapıdan, ya da yeddi yol ayrıcınnan torpaxdan götürürsən. Hansı tərəfdən gəlibsə, içinə üzərrik, duz qoyursan, sonra onu qarışdırırsan, qəşəh ocax qalıyırsan, balaca-balaca kündəliyib atırsan odun içinə. Qabıxdan çıxıb partdıyırdı (*Qərbi, II, 2023: 314).

Bədnəzərə qarşı heyvan kəlləsindən istifadə edilməsi. Azərbaycanda, o cümlədən Qərbi Azərbaycanda hasarlara, evlərin girişinə heyvan kəllələrinin vurulması adəti də vardır. Bu adətlərdə heyvan kəllələrinin fərqliliyi də diqqəti cəlb edir. Nəzəri qaytarmaq üçün insanlar hasarlara it, qoyun, keçi və b. heyvanların kəllələrini vururdular. Qərbi Azərbaycanda bu adətlə bağlı belə sınamalar qeydə alınmışdır:

İt – *....Qabaxları əkin-biçinə it başı sancırdılar ki, göz dəyməsin* (Qərbi, II, 2023: 314).

Arğalıx – dağ keçisi, qoç buynuzu, keçi buynuzu – *Dərələyəzdəki evin qabağına arğalığın başını vurmuşdum. Nəzər qaytarmağ üçün qapıya qoç buynuzu, keçi buynuzu vururdular* (Qərbi, V, 2025: 321).

Qərbi azərbaycanlıların körpələri duzla qoruması, üzərrik yandırması, ocağın üstünə duz atması, suya duzun axıdılması və ya heyvan kəllələrindən, dişlərindən qoruyucu rəmz kimi istifadə etməsi qədim türk ənənəsinin davamlılığını təsdiq edir. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan folklorunda gözdəymə ilə bağlı inanc və sınamalar yalnız məişət səviyyəsində izah edilən adətlər toplusu deyil, həm də arxaik təsəvvürlərin, ilkin mifoloji sistemin və xalqın sakral davranış kodlarının mühüm elementidir. Bu ayinlər həm münasibətlərdə və davranışlarda tənzimləyici, həm də kollektiv yaddaşın qoruyucu mexanizmi kimi çıxış edir.

Nəticə. Aparılan təhlil göstərir ki, gözdəymə və bədnəzərlə bağlı inanclar Azərbaycan xalqının, xüsusilə də Qərbi Azərbaycan folklor mühitinin etno-mifoloji dünyagörüşündə mühüm yer tutur. Bu inanclar yalnız gündəlik məişət təcrübəsinin məhsulu deyil, insanın təbiət və cəmiyyət qarşısında özünü qoruma instinkti ilə bağlı formalaşmış arxaik düşüncə sisteminin təzahürüdür. Gözdəymə anlayışı xalq şüurunda görünməyən, lakin real təsir gücünə malik fövqəlqüvvə kimi qəbul edilir və onunla mübarizə üçün formalaşan ayinlər kompleks magik-mifoloji mexanizmə əsaslanır. Müşahidə olunan ayinlərin həm profilaktik, həm də müalicəvi xarakter daşıması bədnəzər inancının sosial-psixoloji funksiyasını da üzə çıxarır. Bu rituallar vasitəsilə toplum üzvləri izah etməkdə çətinlik çəkdikləri xəstəlikləri, uğursuzluqları və mənfi hadisələri simvolik şəkildə nəzarət altına almağa çalışır, eyni zamanda kollektiv yaddaşı və ənənəvi davranış modellərini qoruyub saxlayırlar. Bu baxımdan bədnəzər ayinləri yalnız inanclar sistemi deyil, həm də ictimai münasibətləri tənzimləyən, psixoloji rahatlıq yaradan və mədəni identikliyi möhkəmləndirən mühüm folklor faktıdır.

Nəticə etibarilə demək olar ki, Qərbi Azərbaycan folklorunda gözdəymə ilə bağlı inanclar və ayinlər qədim türk mifoloji təfəkküründün canlı izlərini qoruyub saxlayan, sakral davranış kodlarını nəsildən-nəslə ötürən zəngin mədəni qatdır. Bu materialların toplanması, sistemləşdirilməsi və elmi təhlili həm Azərbaycan folklorşünaslığı, həm də ümumtürk mədəni irsinin öyrənilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

QAYNAQLAR

Xürrəmqızı, A. (2002). Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Səda

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 400 s.

Qərbi Azəbaycan folkloru. (2023). II cild. Bakı, "Elm və təhsil", 414 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III kitab. Bakı, "Elm" nəşriyyatı, 414 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). V cild. Bakı, "Elm və təhsil", 402 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. (2006). XV kitab, Dərələyəz folkloru, Bakı: Səda, 484 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. (2002). VII kitab, Qaraqoyunlu folkloru, Bakı: Səda, 464 s.

Mirvari İSMAYILOVA
Filologiya elmləri doktoru, professor
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
ismayilova.mirvari1960@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-2085-544X

QƏRBİ AZƏRBAYCAN MİLLİ-MƏDƏNİ İRSİNİN ÖYRƏNİLMƏSİNDƏ AŞIQ YARADICILIĞININ ROLU

Summary. The national identity and sense of belonging of every people are shaped over centuries through historical experiences and are defined by preserved material and spiritual values, customs, traditions, ways of life, and philosophical worldviews. The Azerbaijani people, possessing an ancient and rich cultural heritage, have made an invaluable contribution to world culture, while the enduring appeal of their national and spiritual values has continuously exerted a profound influence on humanity.

Throughout history, the observation of this national-cultural process, which has reached the level of a cult within the worldview and philosophy of life of the Azerbaijani people, has played a significant role in affirming national identity and self-awareness. Rooted in deep historical layers, this process has been transmitted to the present day primarily through oral folk tradition. Ashigs, traveling from region to region and living among the people, reflected national-cultural values, historical memory, and heritage in their works through poetic expression.

Ashig creativity prominently features national and spiritual values such as morality, friendship, hospitality, generosity, loyalty, and patriotism, along with Azerbaijani culinary culture, which has attained the status of a cultural cult. The study of these values within the context of Western Azerbaijan should be regarded as an important indicator confirming that the national-spiritual values, customs, traditions, lifestyle, and overall worldview of the region's ancient and indigenous population belong to the Azerbaijani people as a whole.

Key words: ashig creativity, national identity, national consciousness, Western Azerbaijan, Azerbaijani culinary culture, national spiritual values

Çox qədim və zəngin mədəniyyətə malik Azərbaycan xalqının milli kimliyinin, identikliyinin, tarixinin öyrənilməsində onun milli-mədəni irsinin Qərbi Azərbaycan kontekstində öyrənilməsi Qərbi Azərbaycana qayıdış konsepsiyasının tərkib hissəsidir. Azərbaycanın bəşər mədəniyyətinə verdiyi töhfələr insanları həmişə öz sehrində saxlayıb. İçində yaşadığımız, Azərbaycan tarixində, bəlkə də, ən böyük dönüş mərhələsi olan bu tələtümlü günlər bütün dünyanın diqqətini Azərbaycana yönəltmişdir. 30 ilə yaxın işğal altında olan dədə-baba torpaqlarımızın mənfur düşməndən təmizlənməsi Azərbaycan xalqının çox böyük ruh yüksəkliyinə səbəb olmuşdur. Lakin azad olunmuş ərazilərimizin azğın düşmən tərəfindən vəhşicəsinə dağıdılması, milli maddi və mənəvi sərvətlərimizin talanması qarşıda çox böyük işlərin görülməsini göstərir. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev işgaldan azad olunmuş ərazilərimizdə böyük quruculuq, bərpa işlərinin aparılması üçün Layihələrin həyata keçirilməsini nəzərdə tutmuşdur. Burada məhv edilmiş mədəni irsimizin bərpası xüsusi yer tutur. Bir milyondan artıq əhalinin öz əzəli torpaqlarından didərgin düşməsi bu bölgənin demoqrafiyasını, etnik mənzərəsini özünə qaytarmaq üçün gərgin iş tələb edir. Oğuz türklərinin dədə-baba yurdu hesab edilən Qərbi Azərbaycana Qayıdış konsepsiyasının da kökündə bu məsələlər önəmli hesab olunmalıdır. Müasir dövrümüzdə tarixi, ictimai-siyasi baxımdan aktual olan qədim oğuzların vətəni, Azərbaycanın dilbər guşəsi Göyşə mahalı, Göyçə gölü, Dərələyəz öz əzəli sakinlərini gözləyir. Tarixi mənbələrdə toponimlər birbaşa həmin ərazinin tarixini özündə əks etdirir, həmçinin bu ərazilərin tarixən kimlərə mənsub olduğunu birbaşa sübut edən təkzibedilməz faktlardır. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında adları çəkilən Göyçə gölünün yerləşdiyi ərazilərin, adları çəkilən qəhrəmanların adları bu müqəddəs torpaqların oğuz türklərinə aid olduğunu sübut edən danılmaz faktlardır. Elə həmin 1300 illik tarixə malik "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında süfrə açmaq, qonaqlı-qaralı olmaq igidliklə eyni ölçülür, mərdlik əlaməti sayılırdı. "Könlin yuca tutan ərdə dövlət olmaz", "Ər, malına qıymayınca adı çıqmaz", "Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz", "Qonuğı gəlməyən qara evlər yıqılsa, yeg!", "Mərd igidlər süfrə açar, ad alar" – kimi Dədə Qorqudun dilindən səslənən hikmətli sözlər bu günümüzə qədər aktuallığını itirməmişdir.

Eləcə də bir çox mənbələrdən ermənilər tərəfindən işğal olunmuş Dərələyəz mahalının bizim e.ə. çox əvvəllər türk dövləti Albaniyanın tərkibində olduğu göstərilir. Tarixin bütün dövrlərində türk-oğuz yurdu olan bu torpaqlar azərbaycanlıların məskunlaşdıqları ərazi olmuş, məsələn, Dərələyəz mahalı 1920-ci ilə qədər Azərbaycanın tərkibində olmuşdur. Qədim türk-oğuz yurdu olan Qərbi Azərbaycanda saysız-hesabsız qoç, at heykəlləri, türk Alban tarixi abidələri, kurqanlar, kəndlər dağıdılmış, adları dəyişdirilmiş, bütövlükdə ərazilərin azərbaycanlılara mənsub olduğunu unutdurmaq üçün ermənileşdirilməsinə cəhd göstərilmişdir.

Qədim oğuz yurdu olan bu ərazilərin tarixən kimlərə məxsus olduğunu sübut edən yüzlərlə qədim mənbələr, rəsmi sənədlər, elmi-tədqiqat işləri, monoqrafiyalar mövcuddur. Lakin bu ərazilərdə yaşayan əhalinin milli kimliyini sübut edən başqa təkzibedilməz mənbələr də var.

Bunlardan biri Qərbi Azərbaycan el sənətkarlarının, ulu aşıqların yaradıcılığında əks olunmuş milli mə-

növi dəyərlərimizin tərənnümüdür. Azərbaycan aşıq sənətinin görkəmli simalarından olan Aşıq Ələsgərin yaradıcılığı həm də mənəvi-əxlaqi dəyərlərin tərənnüm olunması ilə diqqəti cəlb edir, milli mədəni irsimizin öyrənilməsində və formalaşmasında mühüm rol oynayır. Aşıq Ələsgər dostluq, vətənpərvərlik, əxlaq, saf məhəbbət, vətənə sevgi kimi dəyərləri yüksək qiymətləndirmişdir: *"Təzə aşnalıqla köhnə dostluğun fərqi var qış ilə yaz arasında", "namərdə qaydadı kəsər basdığın", "varlıynan dost olub, yoxsula dəymə, Çox da havalanıb coşma dünyada. El səni istəyib, qabağa çəksə, Ağır ol, alçağa düşmə dünyada", "Yaxşı oğul ... yeri gəlsə, xeyir verər elata, Onun arxasından qaçma dünyada"* (Aşıq Ələsgər, 2014: 35).

Aşıq Ələsgər yaradıcılığında Azərbaycan qadının obrazı geniş yer tutur. O, yalnız eşq və gözəllik simvolu kimi təsvir olunmur. Onun əsas dəyəri ismətində, həyasında, ailəsinə, evinə, ocağına bağlılığı ilə ölçülür. *"Eşq əhliyəm, dərd çəkməkdən üzülləm, Nəsildən nəcibsən, əslini billəm".* Aşıq Ələsgər yaradıcılığında gözəllik yalnız bəzək, zahiri gözəllik ilə deyil, nəciblik, daxili saflıq, sədaqət, sadəlik və s. dəyərlərlə qiymətləndirilir: *"Bəyənmişəm xəsyətini, halını, Yaradan bol verib huş kamalını, Sən Allah gizlətmə mah camalını" (*Aşıq Ələsgər, 2014: 30).

Qərbi Azərbaycan milli mədəni irsinin öyrənilməsində İrəvan xanlığında, Qərbi Azərbaycan ərazilərində yaşamış əhalinin milli identikliyini özündə əks etdirən mətbəx mədəniyyətinin də tədqiqi mühüm rol oynayır. Bu mədəniyyət həmin ərazilərin sakinlərinin yaşadığı coğrafi şərait, həyat tərzi, flora və fauna ilə həmahənglik təşkil edir, milli adət-ənənələri özündə qoruyub saxlayır, milli identikliyi təmsil edir. Qərbi Azərbaycan mətbəxinin milli identikliyini, özəlliyini sübut edən yeməklər vardır ki, sırf o bölgədə hazırlanmışdır. Məsələn, qırxbuğum kətəsi, caş, balıq çörəyi, narın üz (qaymaq növü), qurut yeməyi (lavaş kişik hissələrə bölünüb üzərinə qurut ovularaq yeyilir), Göyçə xəngəli, məşhur axtarma motal, ələyizli plov, körəməz və s. və i.a.

Axtarma motal. Azərbaycanın bir çox bölgələrinə xas olan motal pendiri var. Motal pendirinin endemik bir növü vardır ki, "axtarma motal" adlanır. Görkəmli Azərbaycan aşığı Aşıq Ələsgər – "Dədə Ələsgər" "Dağlar" şeirində endemik axtarma motalı belə tərənnüm edir:

Yazın bir ayıdır çox yaxşı çağın
Kəsilməz çeşməndən gözəl yığnağın
Axtarma motalın, yağın, qaymağın.
Zənbur çiçəyindən bal alı, dağlar (Aşıq Ələsgər).

Adı dillərdən düşməyən, dadı damaqdan getməyən motalın niyə adının "axtarma" olması ilə bağlı fikirlər müxtəlifdir. Axtarma motalın özəlliyi ondadır ki, onun hazırlanmasında istifadə olunan ərzaqlar həmişə olmur; Motal pendirinə soğ südünün əlavə edilməsi ilə əlaqədar da izah edənlər var. B.Əhmədov isə "Azərbaycan dilinin qısa etimoloji lüğətində" məsələ ilə bağlı belə şərh vermişdir: "Motalda saxlanılan və üstünə soğ südü tökülmüş pendirə axtarma deyilir. Soğ südü – qoyun soğulma ərəfəsində sağılan ən yağlı süddür. Belə pendiri əziz qonaqlar üşün başqa motalların arasında gizlədərək sonra tapmaq üçün axtarış aparırlarmış. Bu əvəzolunmaz, dadı damaqda qalan, ləziz pendirin adı da buradandır (Əhmədov, 1999: 35). Zənnimizcə, daha ağlabatan fikir elə pendirə, motala yağlı soğu südünün qatılması və soğu südünün motalda qarışığından yaranmış ən dadlı, ləziz, şirin tikənin motalın içində "axtarılması" ilə bağlıdır, çünki "axtarma" adının həmin motalın başqa motalların arasında gizlədilərək axtarılması ilə bağlamaq ona unikal dad verə bilməz. Axtarma motalı unikal edən yağlı soğu südünün təsiri ilə motalda ona yaxın tikələrin şirin, ləziz dad alması və həmin tikələrin motalın içində axtarılması ilə bağlıdır.

Eləcə də Aşıq Ələsgərin "Narın üz" təcnisində xüsusi qaymaq növünün "narın üz" adlanmasının elmi izahı var. Süd bişirildikdən sonra geniş ləyənlərdə "sərilərək" bir müddət saxlanılır. Südün üzü qaymaq bağladıqdan sonra alınmış təbəqə "narın üzülərək" yığılır. Bu texnologiya bəzi türk xalqlarında da mövcuddur. Lakin fərq ondadır ki, bəziləri südü bişirməyərək, çiy-çiy "sərərək" üzün yığırlar. Bu qaymaq Qərbi Azərbaycanda əsl qaymaq hesab olunur, tarixi heç bir texnologiyanın olmadığı çox qədimlərə gedir və üzərinə bal tökülərək yeyilir.

Qərbi Azərbaycanın Göyçə mahalına aid Göyçə xəngəli də bölgənin milli identikliyinin göstəricisidir. Azərbaycanın digər bölgələrindən fərqli xüsusiyyəti isə onun xəmirinin doğranmasından əvvəl sacda təpidilməsidir. Bu texnologiya yarpaqların bişəndə və süzüləndə bir-birinə yapışmasının qarşısını alır, eləcə də onların uzun müddət hazır məhsul kimi saxlanmasına imkan verir.

Qərbi Azərbaycandan milyona yaxın məcburi köçkün öz dədə-baba yurdlarını tərk etmələrinə baxmayaraq, indi də mətbəxlərini qoruyub saxlayırlar. Eyni zamanda Qərbi Azərbaycan mətbəxi Azərbaycan maddi mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi Azərbaycan türklərinin məşğuliyyəti, düşüncə tərzi, həyata baxış fəlsəfəsinin, yüksək mədəniyyətinin göstəricisidir və çox qədim köklərə bağlıdır. Azərbaycanlılar onu tarixi nailiyyətləri olan incə zövqün, fəlsəfi düşüncənin, yüksək mədəniyyətin nümunəsi etmiş, onu bir kult səviyyəsinə qaldırmışlar. Mətbəx mədəniyyəti hər bir xalqın milli maddi və mənəvi dəyərləri zəminində təşəkkül tapır. Çünki qida maddi nemət olmaqla yanaşı, xalqın mənsub olduğu ərazi, həyat tərzi, adət-ənənələri, inam və etiqadı, dünyagörüşü ilə tənzimlənir, milli kimliyini müəyyən edir. Azərbaycan milli mətbəxi bolluq, yüksək mədəniyyət, firavanlıq, kübarlığı təcəssüm etdirir. Dadlı, nəfis, çox çeşidli və rəngli qida məhsulları həm də zənginlik rəmzidir. Bu zənginlik Azərbaycanın çox qədim tarixinə söykənir. Göründüyü kimi, çox qədim və zəngin Azərbaycan mətbəxi mənsub olduğu xalqın mədəni nailiyyətlərinin tərkib hissəsini təşkil edir. Azərbaycan

mətbəx mədəniyyəti yüksək inkişaf səviyyəsinə çataraq bir çox elm sahələrinə aid bilikləri əhatə edir. Bu cəhətdən Azərbaycan mətbəx mədəniyyətinin tərkib hissəsi olan Qərbi Azərbaycanın mətbəx mədəniyyətinin elmi cəhətdən öyrənilməsi Azərbaycanşünaslıqda, ümumən dilçilikdə, dialektologiyada, türkologiyada aktual, həllini gözləyən mövzudur və böyük tarixi, elmi linqvistik, ictimai-siyasi, iqtisadi əhəmiyyət kəsb edir. Azərbaycan türklərinin həyata baxışının tərkib hissəsi olan mətbəx mədəniyyəti dərin fəlsəfi düşüncələr zəminində ona yüksək estetik münasibətin nəticəsi kimi yaranmışdır. Azərbaycan milli yeməkləri bolluq, yüksək mədəniyyət, zənginlik, firavanlıq, kübarlıq rəmzi kimi çox çeşidli, dadlı və rənglidir və bu barədə məlumatlar bir çox qədim və orta əsr mənbələrində əks olunmuşdur. Azərbaycan mentalitetində "qonaqlıq" anlayışı geniş məzmun kəsb edir və qədim köklərə bağlıdır. "Kitabi-Dədə Qorqud" da təsvir olunan Oğuz elinin adətinə görə, şülən (qurban) zamanı ağca qoyun; toy, qonaqlıq üçün isə atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç kəsilirmiş: *"Dəpə kibi ət yığ, göl kibi qımız sağdır"*. Elə həmin "Kitabi-Dədə Qorqud" da milli-mənəvi dəyərlərimizi əks etdirən deyimlər geniş əks olunub. Dastanda süfrə açmaq, qonaqlı-qaralı olmaq igidliklə eyni ölçülür, mərdlik əlaməti sayılırdı: "Könlün yuca tutan ərdə dövlət olmaz", "Oğul atadan görməyincə süfrə açmaz", "Qonağı gəlməyən qara evlər yıqılsa, yeg", "Mərd igidlər süfrə açar, ad alar" kimi Dədə Qorqudun dilindən səslənən deyimlər bu gün də aktuallığını qoruyub saxlayır. Ağqoyunlu Uzun Həsənin adına yazılmış "Kitabi- Diyarbəkriyyə" adlı tarix kitabında göstərilir ki, Bayındır xanın qışlağı Qarabağ yaylağı, Göyçə dəniz (Göyçə gölü) sahilləri olub. Bayındır xan burada "ban ev" deyilən altun otaq tikdirib (çadır qurdurub), 120 min erkək, 9 min qısır qoyun, 18 min mal kəsdirib, üç böyük göl-hovuz düzəltdirib, birini şərbət, birini süd, birini süzmə bal ilə doldurub, böyük bir qurultay, ulu bir yığıncaq çağırıb (Əhmədov, 1999: 441). "Dastani-Əhməd Hərami"də rast gəlinən aşağıdakı yemək və içki adları: yəxni (ət qovurması), ərişə (ərişdə), tuturqan (tuturqu), qəlyə, borani (düyü və qatıqlı səbzə), zərdə, pilav, şərbət, abi-əngur, şir (süd), şirin (tatlı), kand (nabat şəkəri), aş, dane (qaynadılmış, qabığı çıxarılmış buğda) və s. süfrə nemətlərinin bir çoxu Qərbi Azərbaycan mətbəxində geniş işlənib.

Azərbaycan mətbəx fəlsəfəsinin kökündə çox mühüm bir faktor durur. Bu, qonaq kultudur. Azərbaycan mətbəx fəlsəfəsinin başlıca amillərindən olan qonaq kultu azərbaycanlıların həyata baxış fəlsəfəsinin əsasını və tərkib hissəsini təşkil edir. Qərbi Azərbaycanın istənilən bölgəsində qonaq üçün qoç kəsilər, hamı onu evinə qonaq çağırardı. Axşam isə aşıq məclisi qurular, dastan söylənərdi.

Çox qədimdən süni yolla od əldə etməyi öyrənən əcdadlarımız ocaqda çörək və başqa yeməkləri hazırlamağı öyrənərək həyatlarında kardinal dəyişikliklər etmişlər. Çörəyin çox fərqli növləri (yuxa, laylı yuxa, qalın (lavaşın əksi), yayma, səngək (xırda daşların üstündə qırmızı kərpicdən hazırlanan kürədə bişirilir; bozbaş, piti və s. duru, yağlı yeməklər üçün hazırlanır), xörəkli çörəyi, qaymaq çörək, bozdamac çörəkləri, kəpək çörək, fətir, külləmə, közləmə, qalınca, kələfətir (tez-tələsik, acımamış xəmirdən hazırlanan, sacda tezbişən çörək. Qərbi Azərbaycanın Əştərək, Hamamlı şivələrində) kömbə, qoz çörəyi, badam çörəyi, xamralı, işdi çörək (Qafan, Dovus şivəsi), mal dili, çaparma, qalac, somu, cad, ajıtma); hazırlanma, bişirilmə texnologiyaları və ocağın təkmilləşməsi ilə yeni ocaq formaları (təndir (yeraltı, yerüstü təndirlər – döymə, dadlı, təndrəsər), kürə, buxarı, külfə, çala, sac (gil, daş, dəmir sacları), manqal) yaranır. Azərbaycanlı təfəkküründə çörək və ocaq müqəddəs hesab olunur. Bura su və duz da daxildir. Dərələyəz mahalında maraqlı bir çörək növü də hazırlanırdı. Xəmirin müxtəlif müalicəvi otlarla, qoz, meyvə quruları ilə yoğrularaq bişirilməsi. Çörək bişirilərkən xəmiri yoğuran şəxs fiziki və mənəvi təmiz olmalıdır. "Halal ocaq", "halal çörək" anlayışı geniş məzmun kəsb edir və azərbaycanlılar ona xüsusi önəm verirlər. Ocaq ərzağın bişirilməsi və ətrafına toplanaraq qızınmaq üçün də istifadə olunurdu. Sonra bu sözün funksiyası ilə bağlı ailənin ətrafına yığışaraq, bir araya gəlmək, həlledici məqamlarda məsləhətləşmək mənası da "ocağa yığışmaq" yaranmışdır. Bu mənada "ocaq" sözü inteqrasiya edərək türk dillərində həm də "nəsil, tayfa" mənasını bildirir.

Azərbaycan dilində yemək adlarının yaranması Azərbaycan mətbəxinin özünəməxsus səciyyəvi xüsusiyyətləri və qanunauyğunluqlarla bağlıdır. Yemək adlarının yaranmasına təsir edən amillər müxtəlifdir. Xörək adları hazırlandığı ərazinin adı ilə (Qarabağ basdırması, Bakı paxlavası, Gəncə paxlavası, Quba paxlavası, Şəki paxlavası, Şəki pitisi, Şəki halvası. Sırf Qərbi Azərbaycan bölgəsinə aid Göyçə xəngəli, İrəvan kətəsi, İrəvan xan paxlavası, Eçmiədzin // Üçmüəzzin (yəni, Üç məscid) küftəsi, dolması, soğanlı dolma, acılı Zəngi çörəyi.

Eləcə də xörəyi hazırlayan şəxsə, peşə-sənətinə və s. görə (çobanbasdırması, çobanaşı, çoban salatı, çoban dürməyi, Qərbi Azərbaycanlıların həyat tərzinin identikliyinin, məişətə praktik yanaşmasının göstəricisidir.

Qərbi Azərbaycan mətbəxində xüsusi yeri olan qida məhsullarına süddən hazırlanmış ərzaqlar da daxildir. Süfrələrin bəzəyi olan pendirin çox müxtəlif adları var: Məsələn, üzlü, üzsüz, qaşar, sərmə, axtarma, ovma, döymə, cılğı, baş, motal və s. Azərbaycan mətbəxinin zəngin və çoxfunksiyalı olduğunu göstərən amillərdən biri də xörəklərin gündəlik, bayram, ziyafət yeməkləri, fəsillərə uyğun mövsümi və müxtəlif mərasimlərə və s. aid olmasıdır və bu, Qərbi Azərbaycan mətbəxində də əks olunub.

Məsələn, Azərbaycanda plovun 200-250-dən çox növü var və bu plov növləri Qərbi Azərbaycan mətbəxində geniş istifadə olunur. Lakin Qərbi Azərbaycanın təbiətinə, iqliminə, həyat tərzinə uyğun identik plov növləri mövcuddur. Qərbi azərbaycanlılar öz doğma dədə-baba yurdlarını zorla tərk etmələrinə baxmayaraq, mətbəx mədəniyyətlərini mühafizəkarcasına qoruyublar. Qərbi Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində hazırlanan həlim aşı (buğda ilə bişirilən plov), şiləplov, paxla plov, müsənbə plov, parça döşəmə plov, yarma plov,

irza plov (düyü, kök, noxud, xırda küftələr, qoz, kişmiş, nazik dilim yağda qovrulmuş soğan), çipovu plov (düyü, yağ, soğan, zirinc, şüyüd – Qafan, Dovus) və s. Onlardan biri də şeşəndaz plovdur. Şeşəndaz plov yalnız Novruz bayramı axşamı bişirilən və xuruşuna çoxlu yumurta qatılmış xüsusi plov növüdür (Əlili).

Novruz bayramında bişirilən özəl xörəklər, plovlar, şirniyyatlar çoxdur. Məsələn: Səməni halvası, ilaxır çərşənbədə bişirilən daşma plov, pişi (yağda bişirilən yuxa – Əştərək, Hamamlı), qovurğa, İrəvan xan paxlavası, badımcan qapama, qırxbuğumlu çəkmə plov, ələyizli çəkmə plov, əmənköməci dolması, əvəlik dolması kimi yeməklər Qərbi Azərbaycan mətbəxinin identikliyinin göstəricisi olmaqla bu ərazilərdə yaşayan əhalinin həyat tərzi, iqlim şəraiti ilə sıx bağlıdır.

Eləcə də mərasim yeməklərinə (hədik, quymaq, halva, umac halvası, tər halva); mövsümi yeməklərə qovut, doğramac, yay dovğası, yaylağa-qışlağa köç edərkən: ağız suluğu (sərinləşdirici), süd və qatıqdan hazırlanmış körəməz, qar körəməzi // qarlı körəməz (qara qoyunun təzə sağılmış südü qarla qarışdırılır,) ayran və s. daxildir. Qərbi Azərbaycanda Kiçik Çillə və ya Xıdır Nəbi // Xizer Nəbi adlandırılan "Qış bayramı"nda (Novruzdan 6 həftə əvvəl) xəşil, plov bişirilib. Qərbi Azərbaycanın Əştərək, Hamamlı şivələrində isə "Xıdır Elləz" adlanan bayramda (qışın tən ortasında keçirilib) qovut hazırlanıb. Anadolu türkləri, Göyçəlilər də bu yeməyə qovut deyirlər. M.Kaşğarlıda bu yemək kagut formasında verilmişdir. Bu sözün kagut/kogut kimi qədim praformaları türk dilləri və dialektlərində özünü qoruyub saxlayır.

Ayran türk xalqlarının mətbəxində geniş istifadə olunur. Bəzi türk dillərində oyran/oren şəklində işlənən sözün digər türk dillərində çanggit, ak, akça, katık, çalkama, çalkamak, gövertmeç, katık, tutma kimi variantları da var. Qədim türk sözü olan ayranla düyünün qarışığından ayranaşı yemək adı yaranmışdır. Azərbaycan dilinin Qarabağ, Quba dialektlərində ayranaşına (ayran xörəyi) dovğa da deyilir. Qərbi Azərbaycanın Göyçə, Amasiya şivələrində, eləcə də Lənkəranda da dovğaya ayranaşı deyilir (Məmmədova, 2004: 41). Qərbi Azərbaycanın sərt iqlim şəraiti qış aylarında onun mətbəxində sulu yeməklər xüsusi yer tutur və bir çox yemək adları sulu olmasına görə yaranmışdır: sulu xəngəl, qaşıq xəngəli, əriştə, əvəlikli əriştə, əvəlik şorbası və s**.** Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev 26 aprel 2011-ci ildə AMEA-dakı çıxışında demişdir: "... Bizim milli mətbəximiz yenə də ermənilər tərəfindən oğurlanır. Onlar bunu müxtəlif yollarla erməni mətbəxi kimi təqdim etməyə çalışırlar. Halbuki milli yeməklərimizin adları da Azərbaycan sözləridir. Əgər ermənidən soruşsan, dolma ermənicə nə deməkdir, onu deyə bilməz. Necə ki Qarabağ deyəndə onlar üçün bu, sadəcə bir sözdür, onu anlamırlar. Çünki bu, erməni sözü deyildir. Ona görə də belə hərəkətlər, əlbəttə ki, bizi çox üzür. Biz öz milli, mədəni irsimizi qorumalıyıq". Göründüyü kimi dövlət səviyyəsində görülən hər iş, hər bir addım Azərbaycan mədəniyyətinin zəngin mədəni irs kimi qorunmasına və təbliğinə yönəldilmişdir.

Azərbaycan mətbəxinin, o cümlədən Qərbi Azərbaycanın əvəzolunmaz təamlarından biri də "lavaş"dır. Azərbaycanın bəzi bölgələrində lavaşa yuxa da deyilir. Dilçilikdə "lavaş" mənşəyinə görə iki hissədən ibarət söz kimi ("lav//lay" qat; "aş" isə türk dillərində qida mənasında) izah edilir. Lavaş həmişə türklərin qida rasionunda xüsusi önəm daşıyıb. Onlar həyat tərzinə, yaşadıqları iqlim şəraitinə uyğun olaraq hərbi yürüşlər, səyahət zamanı, arandan yaylağa köç edərkən çox praktik olan bu çörək növündən istifadə etmişlər. Lavaşın bişirilməsi xüsusi çətinlik törətmir. Onu açıq səma altında, istənilən yerdə bişirmək olur. Bunun üçün türklər daşınması çətinlik törətməyən sacdan istifadə etmişlər. Ən qədim sac nümunəsi e.ə. IV minilliyə (gil sac) aiddir. Dəmir saclar sonrakı dövrə aiddir. Bir dəfəyə bir neçə həftəlik tədarük olunan lavaş öz keyfiyyətini itirmir. Lavaşın üzərinə azca su səpməklə yeməyə hazır vəziyyətə gətirmək olur. Yola çıxarkən pendiri, şoru, qaymağı, yağı lavaşın arasına bükərək atdan enmədən çox rahat yemək olur. Bu yeməyi Azərbaycan, eləcə də başqa türklər *dürmək (*dürüm) adlandırırlar. Sac üstündə nazik yayılaraq bişirilən lavaş təndirdə bişən lavaşdan daha dadlı, zərif və praktik olur. Qışa azuqə kimi bişirilən lavaş həftələrlə, aylarla öz keyfiyyətini itirmədən yaza çıxana kimi saxlana bilir. Bu daha çox Azərbaycanın sərt təbiətli bölgələrinə, eləcə də Qərbi Azərbaycana aiddir. Qərbi Azərbaycanın bəzi bölgələrində lavaşdan hazırlanan "qurut" adlanan yemək də vardır. Bu gün ermənilər lavaşı öz adlarına çıxmaq üçün hər cür yalan uydururlar. Lakin ermənilər lavaşı nazik yayaraq sacda bişirmirlər. Məhz bu fakt lavaşın sacda bişirilməsi ənənəsinin identikliyi onun azərbaycanlılara, türklərə aid olduğunu sübut edir. Azərbaycanlılar təbiətlə həmahəng, bir tam kimi yaşamağı bacarmışlar. Yol üstündə dağlardan yığılan müxtəlif müalicəvi otlardan, pencərdən sac üstə bişirilən *kətə – qutab* çox ləzzətli və doyumlu olur. Sacdan həm də yemək bişirmək üçün istifadə olunur. Sacın içində hazırlanan yeməklər "saciçi" adlanır. Ən qədim və məşhur saciçi yeməyi *sac qovurmasıdır*.

Lavaş yalnız azərbaycanlılara deyil, ümumən türklərə məxsus "geniş dialektal areala malik çörək növünün" (Hüseynova, 2018: 116) adıdır.

"Kitabi-Dədə Qorqud"da işlənən yemək adları (yəxni (qovurma), qara qovurma, şişlik, yoğurt, bazlamac, küməc, ətmək, qımız (at südü, içki) öz tarixi etibarilə çox qədimdir və Qərbi Azərbaycanın bir çox bölgələrində hazırlanmışdır. Lakin bu yeməklər indi əksər türk xalqlarının, eyni zamanda müasir dövrümüzün ümumdünya qida rasionuna inteqrasiya olunaraq dünya xalqlarının mətbəxində geniş istifadə olunur (yoğurd//yoqurt, qolbasar//kolbasa, somu).

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində rəngarəng yemək növlərinin hazırlanma qaydaları, necə hazırlanması barədə məlumatlar bizə əhəmiyyətli elmi nəticələrə gəlməyə imkan verir. Azərbaycan dilinin yemək və içki adlarının hərtərəfli linqvistik təhlili bir böyük həqiqəti təsdiq edir ki, bütün bu yemək və içki adları Azərbaycanın milli mətbəxinə aid nümunələrdir və Qərbi Azərbaycanlıların mətbəxində geniş istifadə olunmuşdur. Demək olar ki, Azərbaycanın müxtəlif dialekt və şivələrində müəyyən fərqlərlə tələffüz olunaraq işlənir. Bu fərqlilik onların hazırlanmasında, eləcə də buraya daxil olan məhsullarda da özünü göstərir. Yeməklərin bölgələr üzrə fərqli şəkildə hazırlanması süfrələrimizin zənginliyini və maddi nemətlərin bolluğunu göstərir. Kömbə – iri, girdə, qalın, lakin xüsusi üsulla hazırlanan çörək növü kimi göstərilir. Yəni kömbə adi sac çörəyi, təndir çörəyi kimi bişirilsə də, kömbə adi çörək deyil. Buna görə xüsusi ustalıq tələb edən kömbə bişirib satan şəxs kömbəçi adlandırılır. Kömbənin içliyinə görə fərqli növləri və buna müvafiq adları var: ətli kömbə, şirin kömbə, quymaq kömbəsi. Hesab edilir ki, kömbə süfrəyə başqa xörəklərlə verilməz, sərbəst yeyilər, çünki onun özünəməxsus dadı itə bilər. Kömbə çörək adı "könbəcə" formasında Qərb qrupu dialekt və şivələrində (Qazax dialektində və Tovuz kənd şivələrində) "yağda un ilə bulamadan və ya yumurtadan bişirilmiş yemək" növü mənasında Qərbi Azərbaycan bölgəsində işlənmişdir (Hüseynova, 2018: 98).

Tarixən bir çox bölgələrimizdə hazırlanan və dilin qədim leksik qatını mühafizə edən dialekt və şivələrdə əks olunması faktı bu yemək və içki adlarının mədəniyyətimizin ayrılmaz tərkib hissəsi olan mətbəx mədəniyyəti nümunələri kimi Azərbaycan xalqına mənsubluğunu bir daha təsdiq edir. Süddən hazırlanmış qida məhsulu kimi İrəvan şivəsində çortman şəklində tələffüz olunan "qatıq qarışdırılmış şor" yemək adı isə Naxçıvan dialektində cortdan şəklində işlənir. Cortdanın hazırlanma qaydasını öyrənməklə onun çortman sözünün fərqli fonetik dəyişikliyə uğramış şəkli, yaxud başqa yemək növü olduğunu müəyyənləşdirmək olar. Azərbaycan yemək və içki adlarının türk xalqlarının, xüsusilə Türkiyə (daha çox Qars, Anadolu) və başqa türk xalqlarının mətbəxləri ilə qarşılıqlı təhlili Azərbaycanın yemək və içki adlarının məhz ümumtürk mətbəxinin bir hissəsi olduğunu göstərir. Buna görə Azərbaycan yemək və içki adlarını həm də ümumtürk kontekstində araşdırılması, bunun üçün "Qədim türk lüğəti"nə, M.Kaşğarlının "Divani-lüğət-it-türk" əsərinə və s. mənbələrə müraciət edərək yemək adlarının etimologiyası haqqında maraqlı faktlar əldə etmək olar. Məsələn, avzuri, arxaikləşmiş çörək növünün adı (Hüseynova, 2018: 55); ağız – pendirə bənzər yemək adı (Hüseynova, 2018: 17); aş – hər cür xörək; ziyafət, qonaqlıq, xörək adı kimi (Hüseynova, 2018: 23-24-25)

Nəticə. Azərbaycan mətbəx kultu, zəngin və rəngarəng yemək adlarının bir çoxunun Qərbi Azərbaycan mətbəxində əks olunması bizə cəsarətlə belə fikir söyləməyə imkan verir ki, Qərbi Azərbaycan mətbəx mədəniyyəti çox qədim tarixə malikdir, bu ərazidə yaşayan oğuz türklərinin milli identikliyi ümumən Azərbaycan mətbəx mədəniyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsi olduğunu sübut edir. Bir çox yeməklərin identikliyi isə bu ərazilərdə yaşayan azərbaycanlıların həyat tərzi, iqlim şəraiti, daha çox mühafizəkarlığı ilə səciyyələndirmək olar. Nəhayət, sonda bir məsələni xüsusi qeyd etmək lazım gəlir. Bu məqalədə Qərbi Azərbaycanda hazırlanan yemək adlarının çox az bir hissəsi tədqiqata cəlb edilmişdir və daha geniş tədqiqat aparılması zərurəti var.

QAYNAQLAR

Azərbaycan tarixi (1994) (ən qədim zamanlardan XX əsrə qədər). I c., Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı

Əlibəyzadə E. (2005). "Avesta" Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixidir. Bakı, "Yurd" NPB

Əhmədov B. (1999). Azərbaycan dilinin qısa etimoloji lüğəti. Bakı, Mütərcim

Hüseynova M. (2018). Azərbaycan dilinin yemək və içki adlarının tarixi-etimoloji lüğəti. Bakı, ADPU

Əzizov E. (2016). Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, Elm və təhsil

Əlili E. "Lavaş" sözünün etimologiyası barədə. www. caucasianhistory. info.

Novruz bayramı ensiklopediyası. (2008). Bakı, Şərq-Qərb

Древнетюркский словарь. (1969). Ленинград. Наука

Cavad H. (1993). Türklərin tarixi və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı, Azərnəşr

Tusi N. (2005). Əxlaqi-Nasiri. Bakı, Lider

Персидско-русский словарь. (1983). II т. Москва, Русский язык

Əmiraslanov T, Əmiraslanova A. (2012). Qarabağ mətbəxi. Bakı, Nurlan

Sula B. (1989). Necə yaşayasan, yüzü haqlayasan. Bakı, Yazıçı

Cəfərov C. (2016). Hamamlı şivəsinə aid lüğət // Müasir Azərbaycan dili (leksikologiya, morfologiya, sintaksis məsələləri). Bakı, Orxan, (124-144).

Məmmədova S. (2004). Azərbaycan dilinin kulinariya terminologiyası. Bakı, Nurlan

İsmayilova M. (2020). Ethno cultural characteristics of the culinary culture of Azerbaijan. Bangladew The dailu observer. Saturday, 7 March, 2020; Saturday, 29 February

H.Mirzəyev. (2006). Azərbaycan toponimləri və şivə sözləri. III cild. Bakı, Elm

M.Hüseynova. (2013). Həsən Mirzəyevin yaradıcılığında filologiya məsələləri. Monoqrafiya. Bakı

H.Mirzəyev. (2006). Dərələyəz folkloru. 8-ci cild. Bakı, Elm

Ermənistan azərbaycanlılarının tarixi coğrafiyası. (1995). Bakı

И.Шопен. (1852).Исторические памятники состояние армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи, Санкт-Петербург, с.350.

Aşıq Ələsgər. Əsərləri. (2014). Bakı, OL MMC

Oruc ƏLİYEV
Filologiya elmləri doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
orucsohraboglu@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0006-9782-3477

GÖYÇƏ NAĞILLARININ ÖZƏLLİKLƏRİ

Summary. Systematic collection and study of the folklore of the Western Azerbaijan is one of the important issues of the Azerbaijan folklore-study. In the article it is said about the fairy tales spread in Goycha. The place of the genre of fairy tales in the folklore environment and its characteristic features are comparatively studied and involved in the article. It is concluded that the traditions of storytelling have their own place in Goycha. In this region the attention is also paid to the issues of interaction of fairy-tale and epic creativity. As it is known, the ashiqs also played an important role in the survival of a number of folklore examples, including fairy tales, passed from generation to generation, from language to language. It is confirmed by the fact that many published tales were written in the speech of the ashiqs. This effect is clearly revealed in a number of fairy tales. In "The tale of temptation" the hero enters the country of his beloved as an ashiq. In "Narin Khanim's tale" the fairy-tale hero is able to open the enchanted door in the dark world only by playing the instrument saz. It is concluded that the influence of ashiq's creativity is manifested to one degree or another in the system of images, narration style and poetic system of Goycha fairy tales.

Key words: Goycha, fairy tale, storytelling tradition, motif, plot, magic

Nağıllar Azərbaycan folklorunun mühüm bir hissəsini təşkil edir. Əski çağlardan bəri yaranıb formalaşmış bu xalq yaradıcılığı örnəkləri mifoloji görüşləri, etiqadları, adət-ənənələri öyrənmək üçün zəngin informasiya qaynağıdır.

Nağıllarda həyati problemlər, xalqın arzu və istəkləri fantastik biçimdə ifadə olunur. Başqa sözlə, nağıl folklorun daha çox fantaziyaya əsaslanan janrıdır. Nağıl tarixi ənənələri və ictimai ziddiyyətləri qabarıq halda, bədii uydurmalar vasitəsilə və çox zaman nikbin bitən ovqatla əks etdirir.

Nağıllar ənənəvi olaraq üç qrupa ayrılır: sehrli nağıllar, heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllar və məişət nağılları. Nağıl janrının ümumi xüsusiyyətini bu və ya digər dərəcədə hər üç qrupa aid etmək olar.

Onu da göstərmək lazımdır ki, hər bir folklor örnəyinin, o cümlədən nağılların müxtəlif bölgələrdə ayrı-ayrı söyləyicilərdən yazıya alınması mühüm əhəmiyyət daşıyır.

Heç şübhəsiz ki, Qərbi Azərbaycan folklorunun, o cümlədən Göyçə mahalının folklorunun öyrənilməsi olduqca gərəklidir. Görkəmli ədəbiyyatşünas Y.Qarayev "Azərbaycan folkloru antologiyası"nın 3-cü kitabında "Göyçəyə qayıdan yol folklordan keçir" adlı Ön sözdə yazır: "Xəritəmiz yalnız folklorumuzda dəyişməyib, bütün qalıb. Kərküklə və Təbrizlə, Göyçə ilə və Qarabağla, Dərbəndlə və Borçalı ilə indi də bir yerdə, bütövdə yaşadığımız mənəvi məkanın adı folklordur... Sehrli və müqəddəs folklor ərazisindən bir sətri, bir qarışı da Qorqud və Koroğlu, Oğuz Xan və Boz Qurd, Xıdır Nəbi... yada, qəsbkara güzəştə getməyib.

Bu bütöv mənəvi Vətəni "Azərbaycan folkloru" deyilən silsilənin cildləri və səhifələri miqyasında da bütöv məkana çevirmək, folklor atlası, dastan xəritəsi, nağıl, lətifə, bayatı toplusunun səhifələri ilə də ona cism və can vermək indi Azərbaycan Elmlər Akademiyası Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun Folklor Elmi-Mədəni Mərkəzi qarşısında duran bir nömrəli elmi-ədəbi və milli vətəndaşlıq vəzifəsi kimi durur" (Qarayev, 2000: 3).

Əfsanələr, rəvayətlər, dastanlarla bir sırada nağıllar da Göyçə folklorunun ən geniş yayılmış janrlarındandır. Göyçə nağılları içərisində sehrli nağıllar üstünlük təşkil edir. Bu bölüm nağıllarda qeyri-adi hadisələr, qəhrəmanlar, möcüzəli əşyalar əsas yer tutur.

"Sınağın nağılı", "Torçu oğlu", "Bəxtiyar", "Sehrli papaq", "Pəri qızların nağılı", "Tilsimə düşmüş qız" nağıllarını bu sıraya daxil etmək olar.

Sehrli nağılların müxtəlif süjet tiplərində bədii obrazların hər biri öz daimi səciyyəsində fəaliyyət göstərir. Baş qəhrəman nağıl idealının əsas daşıyıcısı hesab olunur. Digər obrazların xarakteri qəhrəmana münasibətdə aşkara çıxır.

Sehrli nağılların bir bölümündə nağıl qəhrəmanı onu əhatə edənlərdən bir sıra qeyri-adi keyfiyyətləri ilə seçilir. Belə nağılların ekspozisiyasında qəhrəman qeyri-adi doğuluşu, dünyaya gəlişi ilə diqqət çəkir. Tipoloji səciyyə daşıyan bu motiv dünya xalqlarının ayrı-ayrı janrlarında, o cümlədən nağıllarında da sıx-sıx rast gəlinir. Bu motiv Azərbaycan nağıllarında, o cümlədən Göyçə nağıllarında bir qədər fərqli şəkildə özünü göstərir.

"Sınağın nağılı"nda (İsmayılov, 1993: 154) sehrli narın yeyilməsilə valideynlərin övlad arzusu yerinə yetir. "Pəri qızların nağılı"nda isə padşahın övlad arzusu dərvişin verdiyi qozu yeməklə həyata keçir: "Padşah bir gün fikir dəryasına qərq olanda bir dərviş peyda olur. Padşaha yaxınlaşıb soruşur:

– Bu nə işdi, padşah da fikir eliyərmi? Hamı sənə küsənir, sən də...

Padşah deyir:

– Mən də dərd çəkməyəndə bə kim çəksin? Bu var-yox kimə lazımdı, uşağım ki yoxdu?...

Dərviş cibindən bir qoz çıxarıb padşaha verib deyir:

– Bu cöyüzü yeyərsən. Qırx gündən sonra arvadın uşağa qalacaq.

Dərviş verdiyini verir, sözünü deyir və yox olur.

Doğurdan da, qırx gün keçir, padşahın arvadı uşağa qalır. Doqquz ay doqquz gün keçir, padşahın arvadı yükünü yerə qoyur. Onun gözəl bir qızı olur" (İsmayılıov, 1993: 251).

Qeyd edək ki, bəzən digər epik janrlardan fərqli olaraq nağılları poetika baxımından daha çox ortaq xüsusiyyətlər kəsb etdiyi üçün beynəlmiləl janr da adlandırmaq olar. Əlbəttə, bu fikirlə tamamilə razılaşmaq doğru olmazdı. Çünki başqa janrlar kimi nağıl janrının da nəinki hər xalqda, eləcə də hər regionda fərqləndirici xüsusiyyətlərinin olduğunu görməmək mümkün deyildir. Bu, yaradıcılıq prosesi, söyləyicilik ənənəsi ilə bağlıdır. Nağılçı söyləmə prosesində məlum süjetlərə də öz əlavəsini edir, ona yeni motiv və epizodlar gətirir. Bu cəhəti nəzərə alan folklorşünaslar eyni bir nağılın müxtəlif nağılçılar tərəfindən yazıya alınmasını əhəmiyyətli saymışlar. H.Zeynallı bu barədə yazır: "Nağılçı və dastançı aşıq ifa zamanı məclisin kimdən ibarət olduğunu, onun şəraitini, yerini və s. nəzərə alır. Ona görə də "məclisi tutdurmaq, məclisi başa vermək" tədbirləri aşıqlar və nağılçılar arasında məşhurdur. Hər bir aşıq və nağılçı məclisə görə nağılın süjetini də dəyişdirir" (Zeynallı, 2005: 14-15).

Nağıl qəhrəmanının qeyri-adi, möcüzəli doğuluş motivi ilə onun yenilməzliyi əsaslandırılır. Burada qəhrəmanı fövqəladə qüvvələrlə bağlayan xalq təfəkkürü həm də öz ədalət axtarıcılığını, öz haqq istəyini ideallaşdırır.

Qəhrəmanın şər qüvvələrlə qarşılaşdırılması xüsusi məna daşıyır. Çünki bu personajların münasibətləri müxtəlif həyat baxışlarını əks etdirir və beləliklə, nağılın ideya məzmununu aydınlaşdırma vasitəsi olur.

Sehrli nağılların mənfi obrazlarını şərti olaraq iki qrupa ayırmaq olar: sehrli aləmlə bağlı şər qüvvələri təmsil edən obrazlar – div, əjdaha, və b.; real aləmlə bağlı şər qüvvələri təmsil edən obrazlar – şah, analıq, paxıl qardaşlar və b.

Bu bölüm süjetlərdə xalq fantaziyası zahirən adi qəhrəmanlarla fantastik möcüzələrə sahib olan şər qüvvələri qarşılaşdırır. Onların barışmaz münasibətləri nağıl süjetlərinin özəyini təşkil edir.

Bir sıra nağıllarda qəhrəman çətin sınaqlardan geyim – libas dəyişməklə çıxır. "Narın xanımın nağılı"nda Narın xanım qaranlıq dünyada tilsimə düşmüş Tapdığı xilas etmək üçün pəhləvan libası geyinir: "Bəli, qırx günnən sonra Narın xanım altdan geyinib üstdən qıfıllandı, üstdən geyinif altdan qıfıllandı. Döyüşə hazır igid paltarında qabağa çıxdı. Üç nəfər də igid pəhlivan ona qoşuldu. Amma yoldaşları da bilmədi ki, bu igid qızdı. Narın xanım özünü onnarın yanında Xəlil pəhlivan kimi qələmə verdi" (İsmayılov, 2000: 312).

Narın xanım müdrik qocanın köməyilə istəyinə çata bilir. Yalnız bundan sonra öz libasını dəyişir. Burada nağıl poetikasının mühüm bir cəhəti – çətin bir sınaqdan keçmək üçün libas – geyim dəyişmək aktının vacibliyi diqqəti cəlb edir. Bu məsələyə folklorumuzun digər janrlarında da sıx-sıx rast gəlinməkdədir. Məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud"da Beyrəyin Oğuz elinə qayıdarkən, "Koroğlu" dastanında Koroğlunun səfərlərdə geyimlərini dəyişməsi qəhrəmanın vacib atributiv əlamətləri kimi diqqəti cəlb edir. Haqqında danışılan nağılda da qəhrəman məhz libasını dəyişməklə öz məqsədinə çatır.

Ümumiyyətlə, sehrli nağıl süjetlərində əsas obrazlar – qəhrəman və onun rəqibləri ilə yanaşı, qəhrəmanın köməkçiləri də mühüm yer tutur. Həmin funksiyada qeyri-adi insanlar, möcüzəli varlıqlar, quşlar, heyvanlar iştirak edir. Qəhrəman xeyirxah sehrli qüvvələrin və möcüzəli əşyaların köməyilə şər qüvvələrə üstün gələ bilir.

Çətin səfərə yola düşən qəhrəman müdrik məsləhətçinin köməyilə istəyinə çata bilir. Çox vaxt onun verdiyi sehrli əşya qəhəmanın çətin anlarda köməyinə çatır. Məsələn, "Cəmşidlə Pərinin nağıl"ında Cəmşid yuxu görür və buna görə səfərə çıxmaq qərarına gəlir. O, anasının yanına gəlib onunla məsləhətləşir: "Anacan, filan bir yerdə qalaçada saçından asılmış qız var, gedirəm, onu dardan qurtaram. Yuxuda məni köməyə çağırırdı. Mənə rüsxət ver.

Anası dedi:

– Ay bala, gedirsən, başına iş gələr, qoy durduğumuz yerdə duraq. Yəqin çillə yuxusudur, basır səni.

Cəmşid dedi:

– Yox, ana, gərək gedəm.

Anası dedi:

– İndi ki gedirsən, Allah amanatı. Atandan bir qılınc qalıb. Onu da apar. O, sənə çox kömək eliyəcək.

Arvad neçə ildə saxladığı qılıncı gətirib oğlunun belinə bağladı. Sonra divardan bir yay-ox asıb oğluna dedi:

– Oğlum, sənin sağ-salamat olmağını bu yaydan biləcəm. O, əgər qırılıb yerə düşsə, demək, başında bir iş var, sağ-salamat olsan, elə-beləcə yerində duracaq. Get, Allah amanatında" (İsmayılov, 1993: 232-233).

Göyçə nağıllarında göyərçin donlu pəri qızları da qəhrəmanın köməkçisi rolunda çıxış edirlər. Ayrı-ayrı süjetlərdə pəri qızları daha çox müsbət obrazlarda canlandırılırlar. Göyərçin donlu pəri qızların çətinliyə düşmüş, yaralanmış qəhrəmana kömək əli uzatması motivinə sıx-sıx təsadüf olunur. Məsələn, "Sənubərin nağılı"nda gözləri çıxarılmış gözəl, günahsız qız pəri qızlarının mərhəməti sayəsində sağalır: "Pəri qızdar söz verir

ki, yerin deşiyində də olsa, kor qızı tapıf cətirəjəklər. Pəri qızları çox axtarır, axır ki, kor qızı tapıf bihuş eliyib gətirillər. Quşdar qızın gözlərini alıf yerinə qoyullar. Üstünnən tüpürüf dillərilə silillər. Qız asqırıb ayılır. Elə bil anadan təzə oluf (İsmayılov, 2000: 290).

"Torçu oğlu", "Adgözəlin nağılı", "Ovçu Nəbi", "Pəri qızların nağılı" və s. nağıllarda da pəri qızları çətinliyə düşmüş qəhrəmana yardımçı olur, onu şər qüvvələrdən qoruyur. Göyçə nağıllarında pəri qızları gözəlliyin, sağlamlığın, xeyirxahlığın simvolu kimi əks olunurlar.

Sehrli nağılda böyük məkan kiçik zaman içində qət edilir. Bu qeyri-adi köməkçilər və sehrli əşyaların vasitəsilə həyata keçirilir. Nağıl poetikasının tərkib elementlərindən olan ənənəvi formullar burada bədii struktur funksiyaları yerinə yetirməklə bərabər, zaman və məkanla bağlı informasiyanın daşıyıcısı kimi də çıxış edir.

Göyçə sehrli nağıllarında ənənəvi formullar, o cümlədən inisial (başlanğıc) formullar müxtəlif mənalıdır. Məsələn: "Biri varıydı, biri yoxuydu. Misirdə bir padşah, bu padşahın da üç oğlu varıydı" (İsmayılov, 1993: 236); "Biri varıydı, biri yoxuydu, uzax-uzax keçmişlərdə, Əhməd addı çox zalım, qaniçən bir padşah varıydı (İsmayılov, 2000: 309); "Günnərin bir günündə, Məmmədhəsən tinində, keçmiş əyyamda biri varıymış, biri yoxuymuş, Allahdan başqa heç kəs yoxuymuş. Bir padşah varıymış (İsmayılov, 2000: 332).

Bu nümunələrdə diqqəti cəlb edən xüsusiyyətlərdən biri burada zamanın şərtiliyi, inisial (başlanğıc) zamanın dəqiq tarix təqviminə bağlı olmamasıdır. Çox vaxt bu formullarda zaman "günlərin bir günü", "uzaq keçmişdə" və s. bu kimi söz birləşmələri ilə ifadə olunur. Bunlar nağıldakı hadisələrin tarixi zamandan kənarda, onun hüdudları xaricində mövcud olan naməlum bir zaman hüdudları daxilində baş verməsini göstərir. Bu formulların bir qismində təsviri verilən mənzərə daha çox xaotik tarazsızlıq hökm sürdüyü mifik zamanla bağlıdır.

Nağılçılar bəzən nağıla xüsusi müqəddimə ilə başlayırlar. Bunlar məzhəkəli məzmuna, ritmik ifadəyə malik olur. Məsələn: "Hamam-hamam içində, xəlbir saman içində, dəvə dəlləklik eylər, köhnə hamam içində. Qarışqa şıllaq atdı, dəvənin qıçı batdı, milçək mindik çay keçdik, yabaynan dovğa içdik. Bunu yalan demədik" (İsmayılov, 1993: 324).

Nağılın girişindəki müqəddimə hissəsini folklorşünasların bir çoxu pişrov adlandırmışlar. Bu məsələyə münasibət bildirən H. İsmayılov yazır: "Maraqlıdır ki, nağılların əvvəlində işlədilən xüsusi müqəddiməni – pişrovu Göyçə nağılçıları loppazdama adlandırırlar. Alınma söz olan pişrovdan fərqli olaraq loppazdamanın öz leksik mənasına görə mahiyyəti daha dolğun ifadə etməsi göz qabağındadır" (İsmayılov, 2000: 30).

Bəlkə də, nağılın giriş hissəsinin "pişrov" adlandırılması həm də dolaşıqlıq yaradır. Çünki bu söz bir termin kimi aşıq yaradıcılığı üçün səciyyəvidir, musiqi havasının adını bildirir. "Pişrov" sözünün yerinə "sicilləmə", "təkərləmə" sözünün daha doğru olduğu da söylənmişdir. Bunları nəzərə alsaq, nağılların başlanğıcında gələn hissəni "təkərləmə" adlandırmaq daha yaxşı olardı.

Qeyd edək ki, aşıq poeziyası, dastan yaradıcılığı Göyçə mahalında xüsusi yer tutur. Odur ki, dastan və nağılların müqayisəli təhlili janrlararası əlaqə, təsir məsələlərinin, yaradıcılıq prosesinin daha ətraflı və dərindən öyrənilməsinə kömək etmiş olur. Bu məsələyə toxunan M.H.Təhmasib yazır: "Məlumdur ki, epik əsərlərin növləri, janrları içərisində bir-birinə ən çox yaxın olan dastanlarla nağıllardır. Daha dəqiq deyilsə, dastan əsatirdən, əfsanədən, rəvayət, təmsil, lətifə və sairədən daha çox nağıla yaxındır. Dastanlar çox zaman hətta birbaşa nağıllardan istifadə ilə də yaradılırlar. Qoşmasız danışılan dastanları isə nağıllardan fərqləndirmək çox çətindir. Elə buna görə yaradanlar da, ifa edənlər, dinləyənlər də onu çox zaman nağıl adlandırmaqdadırlar. Lakin bir-birinə nə qədər yaxın olsalar da, bir ədəbi janr kimi dastanla nağıl arasında fərqli cəhətlər az deyildir" (Təhmasib, 2011: 65).

Şübhəsiz ki, bu yaradıcılıq təsiri qarşılıqlı olmuşdur. Göyçədən yazıya alınmış bir sıra nağıllarda bunu müşahidə edə bilərik. Belə nağıllardan biri "Sınağın nağılı"dır. Nağılda göstərilir ki, möcüzəli yolla dünyaya gələn qəhrəmanı hər şeydən çox babasından qalma saz maraqlandırır. O, səfərə çıxanda da bu sazı özü ilə aparır. Sevgilisinin ölkəsinə də o, aşıq kimi daxil olur: "Qızlardan birisinin gözü Sınağın sazına sataşdı. Əbru xanıma dedi:

– Əbru xanım, bu oğlanın deyəsən aşıqlığı da var. İzin versən, bir çalıb oxuyardı.

Əbru xanım dedi:

– İzindi, çağırın oğlanı" (İsmayılov, 1993: 156).

Bu nağılda Göyçədə saza, aşığa olan sevgi özünəməxsus şəkildə əks olunmuşdur.

Göyçə barədə təəssüratlarını böyük məhəbbətlə yada salan Y.Qarayev yazır: "Yadımda həmişəlik qalan əbədi detal – qopuzun, sazın obrazı oldu. Sözlə sazın, sazla məişətin bir-birilə bu qədər qaynayıb qarışmasını mən ayrı heç yerdə görməmişdim.

Bəli, Göyçədə cocuq sazın səsini sözün sədasından daha əvvəl eşidir. Sözün laylası ilə körpə hər yerdə, sazın laylası ilə isə təkcə Göyçədə gözünü və dilini açır" (Qarayev, 2000: 4).

"Narın xanımın nağılı"nda isə müdrik qoca qəhrəmana tilsimi ancaq sazla sındıra biləcəyini söyləyir: "Qoja dedi:

– Bala, indi ki Qara dev öldürülüf, daha qorxum yoxdu. Hər şeyi sənə danışajam. Bu qarannıx dünyaynan bir qədər gedənnən sonra qavağınza bir qapı çıxajax. Qapıya nə badə əl toxundurasan, o saat daşa dönərsən. Bu qapıyı gərək saznan açasan.

Xəlil pəhlivan dedi:

– Ey ağıllı qoja, mən yaxşı saz çalmağı bajarıram, ancaq burada sazı haradan ala bilərik?

Qoja dedi:

– Oğul, mən Qannı gölə gələndə balaja saz gətirmişdim. Telləri keçi bağırsağınnan olduğuna görə xaraf olmuyuf.

Qoja sazı gətirib oğlana verdi. Xəlil pəhləvan qapıya yaxınlaşdı. Barmaxlarını tellərə toxunduran kimi qapılar taybatay açıldı (İsmayılov, 2000: 315-316).

Burada nağıl qəhrəmanı qaranlıq dünyadakı tilsimli qapını yalnız saz çalmaqla aça bilir. Bu da musiqi alətinin, eləcə də sazın şər qüvvələri qovmasına inamla bağlıdır.

Bu məsələni araşdıran V.N.Basilov musiqi alətinin (qopuz, tambur, davul, saz və s.) magik gücə malik olmasını onun mifoloji təsəvvürə görə ruhlar dünyası ilə bağlı olması ilə əlaqələndirir (Basilov, 1984: 121).

Ümumiyyətlə, hər bir folklor bölgəsi özünəməxsus poetik əlamət və xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. Bu baxımdan Göyçə folkloru, eləcə də nağılları zəngin material verir. Göyçə nağılları süjet tərkibinə, ənənəvi formul və vasitələrinə görə də diqqəti cəlb edir. Bu nağıllar arasında sehrli nağılların daha geniş yayıldığını müşahidə edə bilərik. Göyçə folklorunun, eləcə də nağıllarının sistemli şəkildə araşdırılması olduqca gərəklidir.

QAYNAQLAR

Basilov V. N. (1984). İzbranniki duxov. Moskva: Politzdat.

Qarayev Y. (2000). Göyçəyə qayıdan yol folklordan keçir. Azərbaycan folkloru antologiyası: III kitab, Göyçə folkloru. Bakı: Səda, 3-15.

İsmayılov H. (1993). (toplayıb, tərtib edən). Vətən qürbətdə qaldı. Bakı: Yazıçı.

İsmayılov H. (2000). (toplayıb, tərtib edən). Azərbaycan folkloru antologiyası: III kitab, Göyçə folkloru. Bakı: Səda.

İsmayılov H. (2000). Uzaq etnik mənşəyin, yaxın milli gələcəyin indi qürbət vətəni – Göyçə. Azərbaycan folkloru antologiyası: III kitab, (Göyçə folkloru). Bakı: Səda, 16-47.

Təhmasib M.H. (2011). Seçilmiş əsərləri: 2 cilddə. II cild. Bakı: Kitab aləmi NPM.

Zeynallı H. (2005). Azərbaycan nağılları haqqında / Azərbaycan nağılları: 5 cilddə, I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 7-20.

Osman ƏHMƏDZADƏ
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
osman120895@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0003-3671-4673

XALQ YADDAŞI VƏ YAZILI MƏNBƏLƏRDƏ QƏRBİ AZƏRBAYCAN MOTİVLƏRİNİN İŞLƏNMƏSİ

Summary. Western Azerbaijan motifs occupy a significant place in the national memory and written literature of the Azerbaijani people. These motifs, transmitted through folk memory, reflect themes such as historical events, loss of homeland, love for the homeland, and the preservation of ethnic and cultural identity. In folklore, Western Azerbaijan is represented both as a physical space and as a spiritual and historical symbol. In many epics, fairy tales, folk songs, and bayatis, this region is associated with the longing and hardships experienced by the people and plays a significant role in the formation of national identity. Information preserved through folk memory acquires an artistic layer as a poetic and symbolic description of historical events and is passed on to future generations. In written sources, Western Azerbaijan motifs are used more systematically and artistically. In examples from modern and classical literature, this theme is conveyed to the reader through key thematic elements such as loss of homeland, exile, the preservation of national and cultural values, and love for the homeland. Writers and poets, drawing on folkloric elements, depict the image of Western Azerbaijan both symbolically and realistically. This process provides an artistic expression of national identity and cultural heritage, combining historical and cultural knowledge with the reader's poetic experience.

The interaction between folk memory and written sources enriches and strengthens Western Azerbaijani motifs. Folkloric elements are incorporated into written literature, contributing to the preservation of national values and the restoration of historical memory. This is important not only for artistic interest but also for strengthening national identity and preserving cultural heritage.

Western Azerbaijani motifs act simultaneously as historical facts and poetic symbols in folk memory and written sources. Through these motifs, the Azerbaijani people remember their national roots, maintain their attachment to the land, and preserve their spiritual values. The combined influence of folklore and written literature preserves Western Azerbaijani motifs as a valuable example of cultural heritage for future generations and makes a significant contribution to the formation of national identity.

Key words: national memory, motive, source, cultural heritage, folklore

Xalq yaddaşı Qərbi Azərbaycanda formalaşmış mədəni və tarixi təcrübəni qoruyan ən mühüm mənbələrdən biridir. Bu ərazi Azərbaycanlıların minilliklər boyu məskunlaşdığı, mədəniyyətini inkişaf etdirdiyi və öz etnik kimliyini qoruduğu torpaqlardır. Toponimlər və folklor nümunələri xalq yaddaşının ən canlı ifadəsi kimi çıxış edir və bölgənin tarixini yalnız coğrafi yox, həm də mənəvi aspektdə əks etdirir. Qərbi Azərbaycan toponimləri bu baxımdan sadəcə yer adları deyil.

Xalq yaddaşı Qərbi Azərbaycan motivlərini şifahi ədəbiyyatda və folklorda da qoruyur. Nağıllar, dastanlar, lətifələr və xalq mahnıları bu ərazinin tarixi və coğrafi xüsusiyyətlərini qoruyur. Folklorda yerlər müqəddəs və qoruyucu rol oynayır, kəndlərin və sakinlərin tarixi yaddaşını xalqın kollektiv şüurunda yaşadır.

Yazılı mənbələr də Qərbi Azərbaycan motivlərinin işlənməsində mühüm rol oynayır. XIX və XX əsr tarixçiləri bölgənin etno-mədəni xüsusiyyətlərini qeydə almışlar (Mirzəzadə, 2011: 67). Maraqlıdır ki, bəzi kənd adları yazılı mənbələrdə dəyişdirilsə də, xalq yaddaşı onları orijinal formalarında qoruyub saxlamışdır, xalq yaddaşı yazılı mənbələrin əksinə olaraq milli kimliyin qorunmasında çox davamlı bir vasitədir. Qərbi Azərbaycan motivləri həmçinin ədəbiyyat sahəsində də işlənmişdir. Müasir Azərbaycan şairləri və yazıçıları bu bölgənin toponimlərini, tarixi və mədəni simvollarını əsərlərində istifadə edərək milli kimliyin bərpasına töhfə vermişlər. Bəzi yazı nümunələrində bu yerlər metaforik mənada həyat və mübarizə simvoluna çevrilmişdir. Beləliklə, Qərbi Azərbaycan motivləri yalnız tarixi və coğrafi məlumat deyil, həm də mənəvi və estetik kodlar daşıyır.

Folklor və ədəbiyyat vasitəsilə qorunmuş toponimlər xalqın tarixi varlığının və mədəni irsinin davamlılığını göstərir. Maraqlıdır ki, bir çox yazılı mənbələrdə bu motivlər təkcə coğrafi obyekt kimi qeyd olunmayıb, həm də sosial quruluş, tayfa münasibətləri və tarixi hadisələrlə bağlı məlumat verərək milli yaddaşın güclü sübutu kimi çıxış etmişdir. Müasir dövrdə Qərbi Azərbaycan motivlərinin tədqiqi həm akademik, həm də millimədəni baxımdan əhəmiyyətlidir. Toponimlərin, folklor nümunələrinin və yazılı mənbələrin sistemli şəkildə araşdırılması milli irsin qorunması, tarixi kimliyin bərpası və gələcək nəsillərə ötürülməsi üçün vacibdir. Qərbi Azərbaycan motivləri xalq yaddaşında və yazılı mənbələrdə çoxqatlı şəkildə qorunmuşdur. Qərbi Azərbaycan motivləri yalnız Azərbaycan mənbələrində deyil, həm də beynəlxalq araşdırmalarda yer almışdır, bu isə onların xalq yaddaşı ilə yanaşı, yazılı mənbələrdə də etibarlı tarixi və mədəni izlər daşıdığını göstərir.

QAYNAQLAR

Əliyev, V. (2015). Toponimlər və xalq yaddaşı: yazılı və şifahi mənbələr. Bakı: Nurlan Nəşriyyatı.
Mirzəzadə, N. (2011). Coğrafi adlar və xalq yaddaşı. Bakı: Elm Nəşriyyatı.

Ramazan QAFARLI
Filologiya elmləri doktoru, professor
AMEA Folklor İnstitutu
ramazanqafar@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0005-8223-2693

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA YADDAŞ, TRAVMA VƏ MƏKANIN SEMİOTİKASI

Summary. This article examines the transformation of the concepts of "Homeland" and "Loss of Ancestral Land" in Western Azerbaijani folklore within the framework of cultural memory, collective trauma, and semiotic analysis. Drawing on the theories of Assmann, Halbwachs, Lotman, Eliade, Jung, Caruth, and Alexander, the study explores how forced displacement and historical trauma are encoded in folklore texts. The research is based on folklore materials collected from the five-volume series *Western Azerbaijani Folklore*. The findings show that the concept of homeland undergoes a transformation from a physical space into a symbolic, emotional, and archetypal construct. Folklore serves as a mechanism for preserving identity, reconstructing memory, and coping with trauma.

Key words: Homeland, Loss, Western Azerbaijani folklore, cultural memory, trauma, archetype, discourse

Qərbi Azərbaycan folkloru deportasiya və məcburi köç nəticəsində formalaşmış kollektiv yaddaşın ən mühüm daşıyıcılarından biridir. Bu yaddaş sistemi yalnız tarixi hadisələri əks etdirmir, həm də "itirilmiş məkanın mənəvi xəritəsi"ni yaradır. Belə ki, XX əsrdə baş verən 1905, 1918, 1948 və 1988-ci illər deportasiyaları nəticəsində "yurd" anlayışı yalnız coğrafi deyil, həm də psixoloji və simvolik məna qazanmışdır. Assmann yazır: "Cultural memory is based on fixed symbolic forms that enable the transmission of identity across generations." (Assmann, 2011, p. 37) / "Mədəni yaddaş nəsillər arasında kimliyin ötürülməsini təmin edən sabit simvolik formalar üzərində qurulur". Bu yanaşma Qərbi Azərbaycan folklorunda "Zəngəzur", "Göyçə", "Zəngibasar", "Ağbaba" kimi məkanların simvolik yaddaş koduna çevrilməsini izah edir. Halbvaçs bildirir ki, "Memory is always structured by social frameworks." (Halbwachs, 1992, p. 38) / "Yaddaş həmişə sosial çərçivələr vasitəsilə formalaşır." Bu çərçivələr folklorda oba, yurd, kənd, Vətən, tayfa, kök, nəsil kimi strukturlar vasitəsilə qorunur.

Yuri Lotmanın semiosfer konsepsiyasının birbaşa Qərbi Azərbaycan folkloru müstəvisinə tətbiq etsək görərik ki, "oba", "yurd", "kənd", "Vətən", "tayfa", "kök", "nəsil" kimi anlayışlar sadəcə sosial-coğrafi vahidlər deyil, onlar mədəni kodların daşıyıcısı olan işarə sistemləridir. Bu tətbiqdə Lotmanın "məkan = semiotik mexanizm" fikrini genişləndirdikdə Qərbi Azərbaycan folklorunda məkanın bir neçə əsas funksional qat üzrə işlədiyini görürük:

1. Məkanın kodlaşdırıcı funksiyası (semiotik struktur kimi məkan). Lotmana görə, məkan mədəniyyətin strukturlaşdırıcı dilidir, "daxili/xarici", "özgə/öz", "müqəddəs/profan" kimi oppozisiyalar yaradır. Bu baxımdan oba / kənd → "öz məkandır", təhlükəsiz semantik zonadır, yurd / Vətən → yüksək semantik dəyərli mərkəzdir (center), qürbət / yad yer → xaos, təhlükədir. Bu struktur Yuri Lotmanın "semiosferin sərhədi" anlayışı ilə uyğun gəlir: sərhəd – yalnız coğrafi deyil, mənanın filtridir.

2. Məkanın yaddaş funksiyası (mədəni yaddaşın daşıyıcısı). Burada yanaşma Jan Assmann və Maurice Halbvaç ilə kəsişir. Belə ki, folklorda "yurd" → tarixi yaddaşın konteyneridir, "oba" → kollektiv həyatın mikromodeli, "kök / nəsil" → zamanın məkanlaşdırılmasıdır. Yəni zaman (tarix) məkan vasitəsilə qorunur: nəsil = zamanın şəcərəsinə, yurd = yaddaşın coğrafiyasına. Əslində bu, semiotik transformasiyadır: xronos (zaman) → topos (məkan). Bu struktur Jan Assmann (mədəni yaddaş) və Maurice Halbwachs (sosial yaddaş) konsepsiyalarına tam uyğun gəlir. Onun sosial yaddaş və məkan haqqında fikirlərinin əsas mənbəyi: Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press. Alim qeyd edir ki, "Yaddaş sosial çərçivələr daxilində formalaşır" (Halbwachs, 1992, pp. 38–40). O, yaddaşı məkanla bağlayır / collective memory anchored in space (Halbwachs, 1992, pp. 140–142) və məkanın yaddaşı qoruyan struktur kimi rolunu vurğulayır (Halbwachs, 1992, p. 156)**.**

Jan Assmannın – mədəni yaddaş və məkan barədə fikirlərinin əsas mənbəyi: Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. C*ambridge: Cambridge University Press. Alim qeyd edir ki, "Mədəni yaddaş məkan və simvolik strukturlar vasitəsilə qorunur" (Assmann, 2011, pp. 37–38). Yaxud: "Yaddaşın məkanda "obyektivləşməsi" (objectivation) baş verir" (Assmann, 2011, pp. 23–24); "Yaddaş simvolik formalar (ritual, məkan, adlar) vasitəsilə ötürülür" **(**Assmann, 2011, pp. 54–55). Nəhayət, Assmann qeyd edir ki, "Mədəni yaddaş simvolik məkanlarda sabitləşir və zamanın davamlılığını təmin edir" **(**Assmann, 2011, pp. 37–38).

3. Məkanın arxetipik funksiyası. Bu səviyyədə yanaşma Karl Yunq və Mircea Eliade ilə tamamlanır: Yəni folklor məkanları arxetipikdir: Yurd → "ana arxetipi"dir, qoruyucu mərkəzdir; Vətən → "müqəddəs mərkəz"dir (axis mundi); oba → "kosmosun miniatürü"dür. Yunqun arxetip və "ana/mərkəz" modelinə görə, (Jung, C.G. (1969). *The Archetypes and the Collective Unconscious (*2nd ed.). Princeton University Press.

Alimin uyğun fikirlərinə diqqət yetirək: "Arxetiplər kollektiv şüurun universal strukturlarıdır". (Jung, 1969, pp. 3-5); "Ana arxetipi"nin qoruyucu, sığınacaq və həyatverici funksiyası mövcuddur" (Jung, 1969, pp. 75-82); "Məkan və mərkəz simvolları psixoloji arxetip kimi çıxış edir" (Jung, 1969, pp. 222-223). Onun nəzəri müddəalarında Yurd → ana arxetipi, oba → kosmosun mikromodelidir. Alim göstərir ki, "ana" arxetipi yalnız insan fiquru deyil, həm də torpaq, vətən və məkan kimi simvolik formalarda təzahür edir (Jung, 1969, pp. 75–82).

Mircea Eliade müqəddəs məkan və axis mundi formulunu aşağıdakı əsərində irəli sürmüşdür: Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. New York:* Harcourt, Brace & World. Onun fikirlərinə görə, "Müqəddəs məkanın dünyanı strukturlaşdıran mərkəzdir" (Eliade, 1959, pp. 20-21); "Axis mundi – anlayışı dünyanın mərkəzidir" (Eliade, 1959, pp. 36–38). "Məkan müqəddəsləşməsi ilə kosmos təşkil olunur" (Eliade, 1959, pp. 63–65)**.** Yəni Vətən → müqəddəs mərkəzdir (axis mundi)**,** oba → kosmosun miniatürüdür. Eliade yazır ki, müqəddəs məkan "dünyanı təşkil edən mərkəzi nöqtədir və oriyentasiya sisteminin əsasını təşkil edir" (Eliade, 1959, pp. 20–21).

Qərbi Azərbaycan folkloruna tətbiq etdikdə Eliadeyə görə, "Kosmosun dağılması" ideyasının mənbəyi müqəddəs mərkəzin itirilməsidir → xaos vəziyyətinə keçiddir, yaxud məkanın strukturunun pozulması → kosmosun dağılmasıdır" (Eliade, 1959, pp. 29–30).

Beləliklə, məkanın arxetipik funksiyası Karl Yunq və Mircea Eliade konsepsiyaları ilə izah olunur. Yunq arxetiplərin kollektiv şüurun universal strukturları olduğunu və "ana" arxetipinin torpaq və yurd kimi simvollarda təzahür etdiyini göstərir (Jung, 1969, pp. 75–82). Eliade isə müqəddəs məkanı kosmosu strukturlaşdıran mərkəz kimi izah edir və onu axis mundi kimi xarakterizə edir (Eliade, 1959, pp. 20–21, 36–38). Bu baxımdan vətənin itirilməsi yalnız coğrafi deyil, həm də kosmik nizamın pozulması, yəni "kosmosun dağılması" kimi şərh oluna bilər (Eliade, 1959, pp. 29–30).

4. Məkanın travmatik transformasiyası. Bu məsələnin nəzəri həlli Cati Caruti və Jeffri C.Alexanderin adı ilə bağlıdır. Gəldikləri nəticələrə görə, məcburi köç vəziyyətində real məkan itir, amma semiotik məkan daha da güclənir, nəticədə "yurd" → fiziki obyekt nostalji koda çevrilir, "Vətən" → simvolik-mifoloji konstruksiya funksiyası daşıyır, "kənd adı" → şəxsiyyət markeri olur. Bu proses nəzəri ədəbiyyatlarda: *de-territorializasiya → re-semiotizasiya* formulu şəklində təqdim edilir. Caruth, C. (1996). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Johns Hopkins University Press. Alim bildirir ki, "Travma birbaşa deyil, dolayı (simvolik/narrativ) şəkildə ifadə olunur". (Caruth, 1996, pp. 4–5); "Travma təkrar və gecikmiş formada "geri dönür" (Caruth, 1996, pp. 10–11); "Travma dil və narrativ vasitəsilə strukturlaşdırılır" (Caruth, 1996, p. 91).

Jeffri C. Alexander – mədəni travma və simvolik konstruksiya haqqında fikirlərinin əsas mənbəyi: Alexander, J. C. (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press. Alim bildirir ki, "Travma sosial olaraq konstruksiya olunmalıdır" (Alexander, 2004, pp. 1–2); "Travma simvolik sistemə çevrilir (symbolic coding)" (Alexander, 2004, pp. 10–11)**;** "Kollektiv identitet travma vasitəsilə yenidən qurulur" (Alexander, 2004, pp. 22–24).

Beləliklə, məkanın travmatik transformasiyası Cathy Caruth və Jeffrey C. Alexanderin nəzəriyyələri ilə izah olunur. Caruth travmanın birbaşa deyil, narrativ və simvolik strukturlar vasitəsilə ifadə olunduğunu göstərir (Caruth, 1996, pp. 4–5, 10–11), Alexander isə travmanın mədəni sistem daxilində simvolik olaraq kodlaşdırıldığını və kollektiv identiteti yenidən qurduğunu vurğulayır (Alexander, 2004, pp. 10–11, 22–24). Bu baxımdan məcburi köç şəraitində fiziki məkan itir, lakin onun simvolik forması güclənir: "yurd" nostalji koda, "Vətən" mifoloji konstruksiyaya, "kənd adı" isə identitet markerinə çevrilir. Bu proses nəzəri olaraq de-territorializasiya və re-semiotizasiya kimi şərh oluna bilər (Deleuze & Guattari, 1987, pp. 508–510).

Folklorda məkan strukturu belə işləyir:

Səviyyə	**Struktur**	**Semiotik funksiya**
Mikrosəviyyə	oba, kənd	sosial identiklik
Mesosəviyyə	yurd, tayfa	kollektiv yaddaş
Makrosəviyyə	Vətən	simvolik mərkəz
Dərin səviyyə	kök, nəsil	zamanın kodu

Lotmanın tezisini genişləndirərək belə nəticə çıxarmaq olar: folklorda məkan yalnız mənanı kodlaşdırmır – o, yaddaşı saxlayır, kimliyi qurur, travmanı transformasiya edir və zamanın özünü strukturlaşdırır. Daha dəqiq ifadə etsək: "Vətən" folklorda coğrafiya deyil, semiosferin mərkəzidir.

TRAVMA, FOLKLOR VƏ MƏKAN: SEMİOTIK VƏ MƏDƏNİ YADDAŞ MODELİ. Folklor mətnlərində "Vətən", "yurd", "oba", "kənd" kimi məkan kateqoriyalarının funksionallığı yalnız coğrafi və ya etnoqrafik çərçivədə deyil, həm də travmatik yaddaşın strukturlaşdırılması kontekstində izah olunmalıdır. Bu baxımdan yanaşma Yuri Lotmanın semiotik məkan nəzəriyyəsi ilə Cathy Caruth və Jeffri C. Alexanderin travma konsepsiyalarının inteqrasiyası üzərində qurulur.

Lotmana görə, məkan mədəniyyət daxilində mənanın təşkil olunduğu əsas semiotik mexanizmdir (Lotman, 1990). Bu nəzəri çərçivədə folklor mətnlərində "yurd" və "Vətən" yalnız fiziki ərazi deyil, semiosferin mərkəzi kimi çıxış edir. Məkanın bu cür kodlaşdırılması "öz" və "digər", "mərkəz" və "periferiya" kimi oppozisiyalar vasitəsilə həyata keçirilir və nəticədə kollektiv identikliyin strukturunu formalaşdırır.

Digər tərəfdən, Cathy Caruth travmanı "assimilyasiya olunmamış təcrübə" kimi xarakterizə edir və onun təkrar narrativlərdə geri qayıtdığını vurğulayır (Caruth, 1996, p. 4). Bu baxış folklor materiallarının strukturunu izah etmək üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, travmatik hadisələr – xüsusilə məcburi köç və ata-baba torpağının itirilməsi – birbaşa tarix kimi deyil, dolayı və simvolik formada, yəni təkrar olunan motivlər və obrazlar vasitəsilə ifadə olunur.

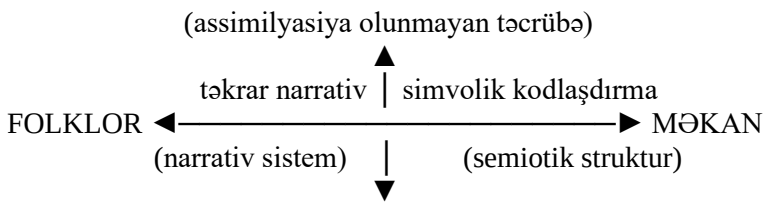
Bu nöqtədə Jeffrey C.Alexanderin mədəni travma konsepsiyası məsələyə sosial ölçü əlavə edir. Alexanderə görə, travma hadisənin özündə deyil, onun kollektiv diskursda necə qurulmasındadır (Alexander, 2004). Folklor isə bu diskursun əsas istehsal məkanlarından biri kimi çıxış edir. Burada fərdi təcrübə kollektiv narrativə çevrilir və nəticədə travma mədəni kimliyin tərkib hissəsinə daxil olur.

Bu nəzəri yanaşmaların sintezi göstərir ki, folklorda məkan travmanın kodlaşdırılması üçün əsas vasitəyə çevrilir. Yəni travmatik təcrübə birbaşa ifadə olunmadıqda, o, məkan obrazları vasitəsilə simvolik şəkildə təmsil olunur. "İtirilmiş yurd" bu baxımdan yalnız coğrafi obyekt deyil, həm də nostalji, kollektiv yaddaş və identikliklə yüklənmiş semiotik konstruksiyadır.

Beləliklə, folklor mətnlərində müşahidə olunan təkrar strukturlar Caruthun qeyd etdiyi kimi, travmanın "geri dönüşü" kimi şərh oluna bilər (Caruth, 1996, pp. 4–5, 10–11), lakin bu dönüş sadəcə psixoloji deyil, həm də mədəni və semiotik xarakter daşıyır.

Nəticədə folklor travmanı yalnız yadda saxlamır, həm də onu strukturlaşdırır, simvollaşdırır və nəsildən-nəslə ötürür.

DİAQRAM: "Travma – Folklor – Məkan" üçbucağı



Bu üç komponent (travma, folklor, kollektiv yaddaş/kimlik) birlikdə mədəni yaddaş və identiklik yaradır.

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA ARXETİP VƏ SEMİOTİK ANALİZ. Göründüyü kimi, Qərbi Azərbaycan folkloru yalnız tarixi hadisələrin təsviri deyil, həm də kollektiv şüurun dərin strukturlarını əks etdirən simvolik sistemdir. Bu sistemdə arxetiplər və semiotik işarələr travmatik yaddaşın ifadə vasitəsinə çevrilir.

Yunqun arxetip nəzəriyyəsinə görə, kollektiv şüurda mövcud olan universal obrazlar ekstremal sosial şəraitdə daha aktiv şəkildə üzə çıxır (Jung, 1969). Deportasiya, zorakı köç və məkan itkisi kimi hadisələr bu arxetiplərin folklorda intensivləşməsinə səbəb olmuşdur. Eyni zamanda Lotmanın semiotik yanaşması göstərir ki, mədəniyyət məkan və işarələr sistemi kimi təşkil olunur. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan folkloru "travmatik semiotika" modeli kimi təhlil edilə bilər.

Arxetipik strukturların təhlili: "Ev" və "yurd" arxetipi. Folklor mətnlərində "ev" və "yurd" əsas arxetipik mərkəz kimi çıxış edir: "Məcburi şəkildə didərgin salınan əhali ata-baba torpaqlarını birdəfəlik tərk edəcəklərinə inanmır, evlərinin açarını özləri ilə götürənlər olmuşdur..." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023, s. 4). Bu nümunədə ev → kosmik mərkəz (axis mundi), açar → qayıdış potensialıdlır. Arxetipik baxımdan ev yalnız fiziki məkan deyil, ontoloji sabitlik nöqtəsidir.

"Torpaq" arxetipi (ana modeli) haqqında oxuyuruq: "Qaçqınlar yaxınlarını torpağa əmanət edirlər ki, geri qayıdanda özləri ilə apara bilsinlər." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023, s. 4). Burada torpaq → ana arxetipi, dəfn → yaddaşın qorunması aktıdır. Bu struktur Mircea Eliadenin müqəddəs məkan anlayışı ilə də səsləşir.

"Köç" arxetipi (sınaq və transformasiya). "Köç zamanı yalnız yanlarında götürə bildikləri əşyaları aparmağa icazə verilmişdir..." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024, s. 4)

Bu, klassik qəhrəman modelindəki ayrılma → sınaq → transformasiya mərhələsinə uyğundur. Köç burada həm fiziki hərəkət, həm də ontoloji dəyişmədir.

"Xaos məkanı" arxetipi. "İşığı, qazı kəsilmiş kəndlərdə insanlar şəhərə getməyə belə ehtiyat edirdilər." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024, s. 5). Bu nümunədə qaranlıq → xaos, kəsilmiş əlaqələr → sosial ölümdür. Beləliklə, məkan "kosmos"dan "xaos"a transformasiya edir.

Semiotik sistemin təhlili: Məkanın işarə sisteminə çevrilməsi. Deportasiya nəticəsində məkan artıq fiziki deyil, semiotik strukturdur: "Eyni kəndin əhalisi müxtəlif rayonlara səpələnmişdir." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024, s. 6). Burada məkan → sosial kod, parçalanma → semiotik dağılmadır.

İşıq və qaranlıq oppozisiyası. Semiotik sistemdə əsas qarşıdurma: işıq → həyat, təhlükəsizlikdir, qaranlıq → qorxu, ölümdür. Bu oppozisiya folklorun struktur əsasını təşkil edir.

Toponimlərin semiotik funksiyası. "Yeni Zod, Göyçəkənd kimi adlar verilmişdir." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025, s. 4). Toponimlər yaddaşın kodlaşdırılmasıdır, məkanın simvolik rekonstruksiyasıdır.

Mərasimlərin semiotik pozulması. "Kəndin bir hissəsi Novruzda, bir hissəsi başqa vaxtda mərasim keçirirdi." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024, s. 6). Bu zaman kodunun pozulması, semiotik sistemin destabilizasiyasıdır.

Arxetip və semiotikanın inteqrasiyası. Qərbi Azərbaycan folklorunda aşağıdakı model müşahidə olunur: arxetip → travma → semiotik kod → kollektiv yaddaş. Məsələn: ev → itki → açar → qayıdış simvoludur; torpaq → ölüm → dəfn → yaddaşın saxlanmasıdır. Bu model sinergetik yanaşma ilə də izah oluna bilər: sistem dağılır → yeni struktur yaranır.

Aparılan təhlil göstərir ki, arxetiplər travma şəraitində aktivləşir, məkan semiotik sistemə çevrilir. Deməli, folklor yaddaşın kodlaşdırılma mexanizmidir. Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folkloru kollektiv şüurun arxetipik xəritəsi və travmanın semiotik modelidir.

SOSİAL YADDAŞ VƏ YURD MODELİ. Qərbi Azərbaycan folkloru kollektiv yaddaşın sosial strukturlarla qarşılıqlı əlaqədə formalaşdığını açıq şəkildə nümayiş etdirir. Halbvaçsın sosial yaddaş nəzəriyyəsinə görə, yaddaş fərdi deyil, sosial mühit daxilində qurulur və qorunur. Bu kontekstdə "yurd" anlayışı yalnız coğrafi məkan deyil, sosial münasibətlər sisteminin mərkəzi kimi çıxış edir. Folklor mətnlərində bu bağlılıq aşağıdakı kimi təsvir olunur: "Məcburi şəkildə didərgin salınan əhali ata-baba torpaqlarını birdəfəlik tərk edəcəklərinə inanmır, gələndə evlərinin açarını özləri ilə götürənlər, kartof toxumunu yazda gəlib əkəcəkləri ümidi ilə doğma evlərində qoyub gələnlər olmuşdur. Üstündən xeyli vaxt keçməsinə baxmayaraq, ata-baba ocaqlarından didərgin salınmış əhali öz doğma yurdlarına qayıdacağına ürəkdən inanır və o günü səbirsizliklə gözləyir." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023, s. 4). Bu sitat göstərir ki, fiziki məkan itirilsə də, onun simvolik və psixoloji varlığı qorunur. Burada "ev" → mərkəz arxetipidir, "açar" → qayıdış və mülkiyyət simvoludur. Beləliklə, yaddaş sosial strukturun dağılmasına baxmayaraq, simvolik kodlar vasitəsilə davam edir.

Travma və deportasiya: kollektiv yaddaşın formalaşması. Qərbi Azərbaycan folklorunda deportasiya yalnız tarixi hadisə kimi deyil, kollektiv travmanın əsas mənbəyi kimi təqdim olunur. Travma folklorda həm təsvir olunur, həm də strukturlaşdırılır. Aşağıdakı geniş mətn bunu açıq göstərir: "Köç zamanı yalnız yanlarında götürə bildikləri əşyaları aparmağa icazə verilmiş, illərlə tikib-qurduqları, min bir əziyyət hesabına başa gətirdiklərini isə Ermənistanda qoyub çıxmışlar. Söyləyici xatirələrindən aydın olur ki, ilk illər onlar üçün ağır keçmişdir, Yevlaxın isti iqliminə uyğunlaşa bilməyən nə qədər insan dünyasını dəyişmiş, gətirdikləri mal-qara qızdırmadan tələf olmuşdur." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024, s. 4) Bu sitatda travma üç səviyyədə görünür:

1. **Maddi travma** → mülkiyyətin itirilməsi
2. **Bioloji travma** → ölüm və xəstəlik
3. **Psixoloji travma** → yad mühitə uyğunlaşma çətinliyi

Bu, Assmannın mədəni yaddaş konsepsiyası ilə uyğun gəlir: travmatik hadisələr kollektiv yaddaşın əsas struktur elementinə çevrilir.

Sosial strukturun dağılması və yaddaşın fraqmentasiyası. Deportasiya nəticəsində yalnız fiziki məkan deyil, sosial struktur da parçalanır. Bu proses folklorda açıq şəkildə əks olunur: "Deportasiya olunmuş Qərbi azərbaycanlıların məskunlaşdırılması zamanı bir prinsip izlənilməmiş, insanları pərakəndə, dağınıq halda yerləşdirmişlər. Nəticədə eyni kəndin əhalisi Azərbaycanın fərqli rayonlarına səpələnmişdir. Nəinki kənd, hətta bir ailənin üzvləri belə fərqli rayonlara parçalanmışdır." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024, s. 6). Bu vəziyyət kollektiv yaddaşın fragmentasiyasına, sosial identitetin zəifləməsinə səbəb olur. Halbvaçsın nəzəriyyəsinə görə, sosial qruplar dağıldıqda onların yaddaşı da parçalanır.

Məkanın semiotik transformasiyası. Lotmanın semiotik nəzəriyyəsinə əsasən, mədəniyyət işarələr sistemidir və məkan bu sistemin əsas elementidir. Deportasiya nəticəsində məkan öz ilkin funksiyasını itirərək simvolik məna qazanır.

Aşağıdakı mətn bunu göstərir: "Kəndlərin işığını, qazını, nəqliyyat əlaqəsini kəsmişlər, vəziyyət o yerə çatmışdır ki, azərbaycanlılar şəhərə gedib-gəlməyə belə ehtiyat edirdilər." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024, s. 5).

Burada işıq → həyat və sosial nizamdır, qaranlıq → xaos və sosial ölümdür. Beləliklə, məkan artıq fiziki deyil, semiotik sistemə çevrilir.

Mərasimlərin transformasiyası və zamanın pozulması. Folklorda mərasimlər sosial zamanın sabitliyini təmin edir. Deportasiya bu ritmi pozur: "Kəndin bir hissəsi qəbir üstünə axır çərşənbədən əvvəl, bir hissəsi Novruz bayramında gedir." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024, s. 6). Bu vəziyyət kollektiv zamanın parçalanmasına, mədəni sistemin destabilizasiyasına gətirib çıxarır.

Arxetiplər və identitetin bərpası. Yunqun nəzəriyyəsinə görə, arxetiplər kollektiv şüurun sabit strukturlarıdır. Qərbi Azərbaycan folklorunda bu arxetiplər travma şəraitində aktivləşir. Xüsusilə aşağıdakı mətn diqqət çəkir: "Qaçqınlar bu gün də yaxınlarını dəfn edərkən torpağa əmanət edirlər ki, geri qayıdanda özləri ilə apara bilsinlər." (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023, s. 4). Burada torpaq → ana arxetipidir, dəfn → yaddaşın qorunmasıdır. Bu, identitetin simvolik şəkildə bərpasıdır.

VƏTƏN/YURD HƏSRƏTİ BAYATISI (*"Zəngəzur folklor örnəkləri", I cild, Bakı, 2021*. Bayatılar bölməsi: s. 316–329)

1."Ceyranam, çölə gəlləm…
Əgər imkanım olsa,
Qayıdıf sizə gəlləm." (s. 319)

Burada qayıdış arxetipinə (Return archetype) işarə olunur: Ceyran → azadlıq + köçəri ruh.

Semiotik yanaşmada "gəlləm" (təkrar) → qayıdışın obsesiv kodudur, məkan → itirilmiş "öz yer"dir. Qayıdış real yox, arzu səviyyəsindədir.

2. "Evim oxşar yad evə…" (s. 325)

Yadlaşmış ev (Unhomely archetype) arxetipdir. Semiotik baxımdan ev → identiklik, yad ev → kimliyin parçalanmasıdır. Post-travmatik məkan inversiyasıdır.

3. "Qürbətdikdə ölənin
Qəbrini qazan ağlar." (s. 325)

Natamam ölüm arxetipdir, torpaq ağlayır → sakral əlaqə qırılıb, semiotik işarədir. Vətən = düzgün ölümün şərtidir.

4. "Qürbətdə xəstə canım
Bir gedə yara sarı." (s. 326)

Şəfa verən torpaq arxetipdir, yara → travmadır, yurd → müalicədir, Vətən = terapevtik məkandır. Bunlar semiotik kodlardır.

5. "Vətənim, elim ağlar…
Bağsız bülbülüm ağlar." (s. 326)

Burada arxetip: bağ–bülbül modelidir, semiotik işarə isə bülbül → insan, bağ → vətən. Klassik Şərq metaforasının folklorlaşmasıdır.

6. "Vətən, sənə baxmaxdan
Gözümdə sarı qaldı." (s. 326)

Arxetip: "Uzaqdan baxan insan" arxetipdir, "sarı" → nisgil, tükənmə semiotik koddur. Vizual yaddaş travması özünü göstərir.

7. "Vətənim yağlıdı,
Sinəm çarpaz dağlıdı…" (s. 328)

"Bədən–torpaq paralelliyi" arxetipdir, semiotik işarə: vətən = bədən və yara = coğrafiya. Kollektiv travmanın semiotikası nəzərə çarpır.

8. "Zəngilannan yel əsdi,
Ürəyim tel-tel əsdi." (s. 328)

Arxetip: Uzaqdan çağırış
Semiotik kod: yel → informasiya daşıyıcısı, tel-tel → parçalanma
Emosional rezonans modelidir.

9. "Zəngilanın bucağında
Od yanmır ocağında…" (s. 328)

Arxetip: Sönmüş ocaq.
Semiotik işarə: ocaq → soy, od → həyat
Kosmik mərkəzin dağılmasıdır.

10. "Baş qoyum daşın üsdə,
Can verim torpağında." (s. 328)

Arxetip: Qurban / torpaq ana
Semiotik kod: daş → əbədilik, can vermək → müqəddəsləşmə.
Ölüm = qayıdış aktıdır.

11. “Heyf qaşqın gözdərim,
Bevəfa Vətənə baxar.” (s. 328)

Arxetip: İkili vətən (ambivalent motherland).
Semiotik işarə: “bevəfa vətən” → travmatik şüur
Sevgi + inciklik dialektikasıdır.

12. “Əyağı yalın, başı açıx,
Qaşqın olub gəzənə bax.” (s. 328)

Arxetip: Sərgərdan qaçqın.
Semiotik kod: ayaqyalın → müdafiəsizlik, açıq baş → sakral qorunma yoxdur.
Liminal insan obrazına işarədir.

13. “Vətənim əldən gedib
Axdarıram soraxnan.” (s. 329)

Arxetip: İtirilmiş cənnət.
Semiotik kod: sorax → iz, kod.
Vətən = yaddaş konstruksiyasıdır.

14. “Vətənnən ayrılannan
Ağlamax peşəm oldu.” (s. 329)

Arxetip: Qovulmuş insan
Semiotik kod: peşə → emosiyanın institusionallaşması
Travma = həyat formasıdır.

15. “Vətənimi görməsəm
Çəkərəm ah-nala mən.” (s. 329)

Arxetip: Yolçu / axtaran
Semiotik kod: ah-nala → akustik travma.
Ağrı səsə çevrilir.
Əsas semiotik kodların funksiyası:

Kod	**Funksiya**
Ocaq	soy, davamlılıq
Torpaq	sakrallıq
Yel	yaddaş ötürücüsü
Yol	qayıdış
Sorax	xatirə izi
Ağlama	travma dili

“Zəngəzur folkloru” toplusundakı bayatıların ideya-məzmunu göstərir ki, qaçqınlıq → folklor həyatını parçalayır, ənənə → lokal mühitdən qopur, yaddaş → mətnlərdə yaşayır. Bu bayatılar məhz “yaşanmayan həyatın poetik rekonstruksiyasıdır.” Zəngəzur bayatıları = tarixi hadisə → semiotik sistem → arxetipik yaddaş modelidir. Yəni Vətən → coğrafiya deyil, Vətən → yaddaş + travma + sakral mərkəzdir.

QAYNAQLAR

Alexander, J. C. (2004). Toward a theory of cultural trauma. In J. C. Alexander et al. (Eds.), Cultural trauma and collective identity (pp. 1–30). University of California Press.

Caruth, C. (1996). Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history. Johns Hopkins University Press.

Halbwachs, M. (1992). On collective memory. University of Chicago Press. (Original work published 1950)

Jung, C. G. (1968). The archetypes and the collective unconscious (2nd ed.). Princeton University Press.

Lotman, Y. M. (1990). Universe of the mind: A semiotic theory of culture. Indiana University Press.

Eliade, M. (1959). The sacred and the profane: The nature of religion. Harcourt, Brace & World.

Assmann, J. (2011). Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press.

Zəngəzur folkloru: milli-mədəni düşüncə və çağdaş elmi yanaşmalar**:** elmi araşdırmalar toplusu. (2022). M. Kazımoğlu, Ə. Əsgər, S. Xavəri [et al.]; tərt.: H. Quliyev, S. Qarayev; elmi red. S. Xavəri; AMEA Folklor İnstitutu. Bakı: Elm və təhsil, 272 s.

Zəngəzur folklor örnəkləri. (2021). I cild, Bayatılar bölməsi: s. 316–329, Bakı.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild. Bakı, Elm və təhsil.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). II cild. Bakı, Elm və təhsil, 414 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III cild. Bakı, Elm.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). IV cild. Bakı, Elm və təhsil, 416 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). V cild. Bakı: Elm və təhsil.

Ramil ƏLİYEV
Filologiya elmləri doktoru, professor
AMEA Folklor İnstitutu
ramill.aliyev@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0003-0342-3586

GÖYÇƏ SÖYLƏYİCİLƏRİNDƏN TOPLANMIŞ DASTANLAR
(“Miskin Abdal və Sənubər”, “Miskin Abdal və Şah İsmayıl” dastanları əsasında)

Summary. One of the master craftsmen who grew up in the Goiche ashug environment is Miskin Abdal. He was born in 1430 in the village of Sariyagub, Goiche district. His real name is Seyid Hussein. He is from the famous Zargarli tribe. Seyid Hussein was introduced to Sufi ideas when he was still young and played an important role in the creation of this cult. The history of his activity as a Sufi begins with his connection to the Sheikh Safi cult. His grandfather, Yaqub, was also friends with Sheikh Safi, and this friendship was continued by their descendants.

Miskin Abdal was a student of the Goiche Ozan Heydar, learned to play the qopuz from him, and absorbed his master's knowledge about the art of the ozan. He played an important role in the transition from the qopuz art to the ashug art and tested the possibilities of the saz instrument in his creativity. The second period of his creative work began after he met Shah Ismail. Shah Ismail learned his mystical knowledge from him, while Miskin Abdal preferred to live in Goiche. Despite this, he participated in the Safavid court, Shah Ismail's literary gatherings, and returned to Goiche, to the hermitage his grandfather had created. As a master craftsman, he trained his disciples and disciples and spread Sufism. There was also a court that trained Miskin Abdal. This court was associated with the name of the lineage of Imam Ali's son Hussein. The fact that Miskin Abdal was also a sayyid ties him to this religious court. In his poems, he was inspired by the names of sayyids and forty-year-old saints, went through the four stages of Sufism - Shariat, Tariqat, Merifat and Truth, received the orders of "Miskin", "Abdal", and spread his name to the world as "Miskin Abdal".

Miskin Abdal's poetry developed in lyrical, mystical, philosophical and Sufi directions. The pseudonym Miskin governed the entire life of the master artist in philosophical content. He created the image of a poor man in love and a poor man in life, and lived this idea in his epic creation. Sufi thoughts are felt in the artist's autobiographical epics such as "Miskin Abdal and Sanubar", "Miskin Abdal and Shah Ismail" too. He is also considered the author of the epics "Aslan Shah and Ibrahim" and "Orphan Hussein".

Key words: Miskin Abdal, lore, ashug, poet, Goiche, tekke

Miskin Abdal aşıq şeirinin ən görkəmli nümayəndələrindən biridir. Onun yaradıcılığında sufi dünyagörüşü özünəməxsus şəkildə əks olunmuşdur. Görkəmli sənətkarın hər hansı bir əsərini tədqiq etsək, bu sufi dünyagörüş Göyçə aşıq mühitinin ənənəsindən qaynaqlandığını görəcəyik. Miskin Abdal XV əsrdə sufi ideoloqu kimi yetişmiş, aşıq şeirinə də sufizm ideyalarını gətirmişdir. Onun dastan yaradıcılığında da sufizm XV – XVI əsrlərin ozan şeirindən aşıq şeirinə keçidi təmin etmişdir. Artıq novator aşıq kimi formalaşan Miskin Abdal dastan yaradıcılığına yeni nəfəs gətirmiş, öz dastanlarında sufizmə artıq dərəcədə meyillənmişdir. H. İsmayılov Miskin Abdalın həyatını və fəaliyyətini 5 qrupa ayırır. Bunlar Miskin Abdalın şəxsiyyəti, Miskin Abdalın sosial statusu, Miskin Abdalın sufi statusu, Miskin Abdalın sənətçilik fəaliyyəti və Miskin Abdalın siyasi fəaliyyətidir (İsmayılov, A., 2006: 63).

Miskin Abdalın yaratdığı dastanlarda ona həm tarixi şəxs, həm də mifoloji obraz kimi yanaşa bilərik. Onun dastanlarında tarixi qəhrəman funksiyası mifoloji obrazın funksiyası ilə birləşir və hər iki obrazın eyni semantik xətti sufi məzmunla müşayiət olunur. Bu xüsusiyyəti daha çox “Miskin Abdal və Sənubər” dastanında müşahidə etmək olar. Sufi aşığın Miskin adlandırılması da sufi təfəkkürün daşıyıcısı kimi Abdal sufi məzmunu ilə birləşir. Bu sufi təfəkkürün sonrakı məzmunu “Miskin Abdal və Şah İsmayıl” dastanında da açılır.

Aşıq yaradıcılığında “Miskin Abdal və Sənubər” dastanının xüsusi mövqeyi vardır. A. İsmayılov “Miskin Abdal və Sənubər” dastanını sufi aşığın həyat yolundan bəhs edən məhəbbət dastanı adlandırır (İsmayılov, A., 2006: 83). Bu dastanda da əsas motiv övladsızlıqdır. Göyçə mahalının Zərgərli kəndində yaşayan Məhəmməd kişinin dərdi övladsızlıqdır. Övladsızlıq Orta dünyanın sakinlərini sınağa çəkmək üçün dastanda şərt kimi seçilmişdir. Məhəmməd kişi varlı-dövlətlidir. O, çox səxavətli və kasıblara yardım edəndir. Bu xüsusiyyətə Orta dünyanın az-az sakinində rast gəlinir. Buna görə də onu övladsızlıq dərdindən xilas etmək üçün qapısına dərviş gəlir, ona alma verir və həyat yoldaşı ilə birlikdə yeməsini tapşırır. Dərviş və alma eyni məkana mənsubdurlar. Dərviş müqəddəsdir, alma da kosmik məkanın möcüzəli meyvəsidir. Eyni məkandan olduqlarına görə alma həmişə dərvişin heybəsində olur. Dastanlarda da bu dərdin əlacı möcüzəli alma yeməklə həll edilir. Alma möcüzəli meyvədir. Onun bir adı da cənnət almasıdır. Bu alma qızıl almadır. Almanın bu xüsusiyyəti onun ilahiliyə bağlı olmasında görünür. Bu dastanda almadan doğulacaq uşağın adının da Hüseyn qoyulması bu ilahiliyə işarədir. Çünki Hüseyn adı Həzrət Əlinin oğlanlarından birinin adıdır. Dərvişin alma verəndən sonra yoxa çıxması da onun adının kosmosla bağlı olduğunu göstərir. Bu qədim adı dastanı söyləyən aşıqlar dəyişdirmişlər. Bizə elə gəlir ki, orta əsrlərdə Xızır adı Dərvişlə əvəzlənmişdir. Beləliklə, qədim tarix kölgədə

qalmışdır. Dərviş tərəfindən doğulacaq uşağa Hüseyn adı verilməsi Həzrət Əlinin oğlunun (Hüseynin) Kərbəlada şəhidliyi, bu adın dərviş vasitəsilə sevdirilməsi ilə bağlıdır. Başqa dastanlarda gördüyümüz kimi buta problemi mətndə aşağı qatdadır. Çünki İsfahana getməyə hazırlaşan Məhəmməd kişi və Növrəstə karvana gecikməməkdən ötrü səhər tezdən oyanmışlar. Hüseyn isə hələ yuxudadır. Bu yuxunu ilahi yuxu saymaq olar. Karvan yola düşür. Hüseyn hələ yuxudan oyanmadığına görə Məhəmməd və Növrəstə gedə bilmirlər. Dünya görmüş bir qoca bu yuxunu buta almaqla əlaqələndirir, Hüseynin Haqq aşığı olacağını deyir. Qoca Hüseyni özü ilə götürüb Təbrizə aparır (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 85-87). Bu qoca dərvişdir. Onlar qardan, borandan, quldurlardan sağ-salamat keçib dağ başına çıxırlar. Dağ sərhəddir, Orta dünyanı Yuxarı dünyadan ayırır. Dərviş də Hüseyni erkən orta əsrlərin dastan yaradıcılığında xəyali məkan, kosmik məkan kimi təsvir olunan Təbrizə aparır. Dərviş əlindəki badəni içirir, ona başına gələnləri anladır. Eşqin yolunda miskin adlanacağını, ona abdal deyəcəklərini söyləyir. Onun Miskin Abdal adı ilə tanınacağını deyir. Hüseynə Təbrizdə yaşayan Sövdəgər Mahmudun (qəddar olduğu üçün bir adı da İlan Mahmud) qızı Sənubəri buta verir. Burada ecazkar bir hadisə ilə qarşılaşırıq. Dərviş və Hüseyn yuxuda trans edərək Orta dünyadan Yuxarı dünyaya daxil olurlar. Hüseyn buta alandan sonra dərvişin "gözlərini yum və aç" deməsi ilə transdan çıxır, öz ata-anasının yanında mövcud olur (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 81). Biz burada əyani şəkildə buta almaq prosesini, onun eşq ritualı olaraq necə baş verməsini müşahidə edə bilirik. Bu proses Hüseynin yuxuda trans etməsini və qayıtmasını əks etdirir. Başqa dastanlarda bu şəkildə transa rast gəlmirik. Bu, butanın geniş şərhidir. Hüseyn gözünü açan kimi ata-anasını, qohum-əqrəbasını və dost-tanışlarını görür.

İlahi eşqin ikinci mərhələsi Hüseynin butasının ardınca Təbrizə yola düşməsi ilə başlayır. Od Yuxarı məkanda hifz olunur. Bunu hind dastanlarında da müşahidə etmişik. Odu müqəddəs hesab edən, onu qoruyan qədim əcdadlarımız onun məkanını Yuxarı dünya ilə bağlamışlar. Yunan mifologiyasında da odu qoruyan Prometeydir. Od allahlar məkanında, Olimpdə qorunur. Bu da odun ilahiləşdirilməsi, qəhrəmanın da bu odun, butanın ardınca Yuxarı dünyaya səfəri, odu bu yüksək məkandan götürərək Yerə qaytarmaq, insanlara bəxş etmək mənasını daşıyır. Əcdadlarımız, orta əsrlərin insanları da odu ələ keçirməyin metaforik anlamını buta almaq prosesi ilə şərh etmişlər. Dastanın sonunda buta verilən, odu təmsil edən qız Yuxarı dünyadan Orta dünyaya gətirilir. Od qadın cinslidir. Hüseyn isə kişi cinsli olub onun ətrafında dövrə vuracaq. Uca dağın yamacında Yallı rəqsi edən kişilər də dağ başında təsəvvür olunan odun ətrafında ritmik hərəkətlərlə dövrə vururlar. Dağ da, od da təmiz hesab olunmuşdur.

Məhəbbət dastanlarında haqq aşıqlarının sınanması mərhələləri təsvir olunur. Bu dastanda da Miskin Abdalın sınaqdan keçirilməsi ilə qarşılaşırıq. Aşiqin butası ardınca gəmi ilə getməsini, gəminin qəzaya uğramasını, aşiqin sağ-salamat yoluna davam etməsini sınaq mərhələləri hesab etmək olar. Miskin Abdal ilə onun yol yoldaşı Uzun Qasım gəmi ilə getməyi üstün tuturlar. Gəmi qəzaya uğrayır, zərblə bir adaya çırpılır. Tufan üç gün sakitləşmək istəmir, Haqq aşığının – Miskin Abdalın tufana həsr etdiyi şeir nəticəsində dayanır. Bu, aşiqin birinci sınanmasıdır. Aşiqin ikinci sınanması Miskin Abdalla Uzun Qasımın çəmənlikdə rast gəldikləri qızların xahişi ilə bağlıdır. Qızlara deyilən tərif onların xoşuna gəlməlidir. Aşığın öz butası Sənubəri buradakı qızlarla müqayisə etməsi və məşuquna sədaqəti ikinci sınanma kimi görünür. Bu sınanmanı Cəvahir adlı bir qız belə ifadə edir: - Qardaş, mən özüm səni bərkə-boşa çəkirdim, halal olsun sənə (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 102).

Miskin Abdalın üçüncü sınanması onun toy məclisinə aparılması ilə bağlıdır. O, toyda neçə ustad aşığın qarşısında çıxış etməli, bir növ imtahan verməlidir. O, məclisdəki qoca aşığın "aşıq necə olmalıdır?" sualına cavab verir (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 104). Bu hadisələr Orta dünyada baş verir.

Buta dastanlarının ikinci tərəfi olan məşuqun Aşağı dünyada öz aşiqini gözləməsi təkcə məkanlararası uzaqlıqdan asılı deyil, onların dünyalarının fərqli olması ilə də seçilir. Bu fərqlər buta aşiqlərinin qovuşmasına mane olmur. Bu sevdalılara mane olmaq istəyən Sənubərin atası İlan Mahmuddur. O, var-dövlət hərisidir. Qızını da varlı tacir olan Bəzirgan Qeysərin oğluna ərə vermək istəyir. Burada Miskin Abdala qarşı dayanan Qeysərin fərasətsiz oğlu idi (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 115). Buta alan gənc Aşağı dünyaya Hüseyn adı ilə daxil olmalı idi. Bu addəyişmə motivi ilə tənzimlənir. Bütün qəhrəmanlıq dastanlarının qəhrəmanları Aşağı dünyaya öz məşhur adları ilə daxil olmurlar. Rövşən Koroğlunun Aşağı dünyadakı adıdır. Buna görə də o, Aşağı dünyaya Rövşən adı ilə daxil olur. Lakin Miskin Abdal adı ilə Hüseyn Aşağı dünyaya daxil olur. Deməli, məhəbbət dastanlarında aşiq Aşağı dünyaya özünün məşhur adı ilə getməlidir. Bu səbəbə görə Miskin Abdalı, Məcnunu Aşağı dünyada tanımırlar. Onları Aşağı dünyada təkcə məşuqələri tanıya bilir. Miskin Abdal adı Yuxarı məkana məxsusdur. Bu səbəbdən də Sənubərin rəfiqəsi Gülçöhrə onu tanımır (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 117). Çünki Miskin Abdal onun ikinci adıdır. O, tanınmamaq üçün Aşağı dünyaya Miskin Abdal adı ilə daxl olur. Bu məkanları birləşdirən isə sazdır, Miskin Abdalın dediyi şeirlərdir.

Miskin Abdalın rəqibi Bəzirgan Qeysərin oğlu Cümşüddür. İlan Mahmudun səfərdən qayıtması ilə Aşağı dünyanın şər əlamətləri üzə çıxır. İlan Mahmud Haqq aşığının Cümşüdə rəqib olmasını bilib onu zindana atdırır (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 130). Aşağı dünyanın adamları hiyləgərdir. Qeysər də hiylə

işlədir. Haqq aşığı və onun yol yoldaşı Cümşüdün Sənubərə evlənməsinə mane ola bilməməsi üçün Miskin Abdalı və Uzun Qasımı zindana atdırır. İlan Mahmudun yanına elçiliyə gedir, razılıq alır və tələsik toya hazırlaşır. Miskin Abdalın himayəçisi olan dərviş onun köməyinə çatır. O, İlan Mahmudun yuxusuna girir, Miskin Abdalı və Uzun Qasımı zindandan çıxarmağı əmr edir (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 135). Dərviş orta əsrlərin insanlarının şüurunda ilahi şəxsiyyət olduğundan onun əmrlərinə itaət etmək vacib sayılmışdır. Dərviş ikinci dəfə İlan Mahmudun yuxusuna girib yenə əmrini təkrar edir, üçüncü dəfə onun yuxusuna girərək röyada İlan Mahmudu boğur. Yuxudan ayılan İlan Mahmud iki pəhləvana Miskin Abdalı və Uzun Qasımı meşəyə aparıb öldürmələrini, qanlı köynəklərini gətirmələrini əmr edir (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 135 -136). Zindana gələn bu cəlladlar Miskin Abdalın oxumasından sehrlənir, onları meşəyə aparırlar, amma öldürməyib sağ buraxırlar (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 137), köynəklərini dovşan qanına bulayıb geri qayıdırlar.

Dastanda digər bir sınaq Miskin Abdalın və Uzun Qasımın təkrar olaraq Qaçaq Mehdi ilə qarşılaşmaları nəticəsində baş verir. Burada Miskin Abdalın butasına yetəndən sonra Qaçaq Mehdinin yanına Sənubərlə birgə yola düşməsi təsvir olunur (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 138 -139). İlan Mahmud qızının toyunu edir. Toyun axırıncı günündə bir pəhləvan tayfa adətinə görə bəylə güləşmək istədiyini söyləyir. Qaçaq Mehdi deyir ki, bəy güləşməyə çıxsın. Kim məğlub olarsa, Sənubərdən əl çəkməlidir. Cümşüd qorxa-qorxa meydana çıxır. Cümşüdlə güləşməyə Miskin Abdal çıxır. O, Cümşüdü qaldırıb yerə vurur. İlan Mahmud acıqlanır, Qaçaq Mehdiyə hücum edir. Qaçaq Mehdi qılıncı ilə onu öldürmək istəyəndə Sənubər qoymur. İlan Mahmud qızını təhqir edir. Qaçaq Mehdi onu öldürür. Dastanın sonu Miskin Abdalla Sənubər xanımın toyu ilə başa çatır.

Miskin Abdalın ikinci dastanı "Miskin Abdalla Şah İsmayıl"dır. Dastanda degenerativ zamana daxil olmaq üçün Miskin Abdal yuxu vasitəsilə Yuxarı dünyaya trans edir. Yuxuda trans vəziyyətindən Sənubər də keçir. Yuxuda bir qaraquş şığıyıb onların qarşısındakı süfrəni caynağına götürüb uçur, qara bir buludun içinə girir. Sənubər də, Miskin Abdal da qorxu ilə bir-birinə baxırlar. Onların gördüyü yuxunun ardı çox qorxuludur. Onlar bir çəmənlikdə ikən qara bir bulud hər tərəfi qaranlığa bürüyür. Sənubər Miskin Abdalı itirdiyini görür. Bu yuxunun mənası Sənubərin Miskin Abdalın yolunda qurban verilməsidir. Miskin Abdalın əvliya olması üçün qurban tələb olunur. Miskin Abdal Sənubərin qışqırığına oyanır. Sənubər yuxusunu Miskin Abdala danışır. Miskin Abdal isə gördüyü yuxunu ona danışmır. Sənubərin gördüyü yuxu həyatda aşkar olur. Qayınanasının tapşırığı ilə kərmə gətirməyə gedir. Böyük bir kərmə topası onun başına dəyir və canını tapşırır (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 147-150). Miskin Abdalın da gördüyü yuxunun izahı aşağıdakı şeirdə verilir:

Gördüm, yarım bir quş olub uçubdu,
Haray çəkən, qəm ağlıyan elim, vay.
Bu dünyadan din-imanım köçübdü,
Gülşənimdə bülbül ağlar, gülüm, vay.
(Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 156-157).

Qızının ölümünü eşidən Səlbinaz da ölür, loğmanın düzəltdiyi dərmanı burnuna iylədəndən sonra ayılır, deyir, mənim qızımı gorbagor dədəsi İlan Mahmudun qarğışı tutdu (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 158). Ata qarğışı mifoloji səciyyə daşıyır. Atanın xeyir-duası olmursa, övladın xoşbəxt olması sual altındadır. Burada da Sənubərin ölməsinin digər bir səbəbi kimi ata qarğışının övladın həyatına təsiridir. Sənubərin ölümü onun Aşağı dünyaya trans etməsini göstərir. Bu trans yolu yuxu vasitəsilə Sənubərə əyan olmuşdu. Miskin Abdalın ikinci dəfə yuxuda Həzrət Əlini görməsi göylərin hokmü ilə bağlıdır. Yuxuda təlqin olunur ki, Miskin Abdal Sənubərə yas saxlamasın, ata-anasını incitməsin. Həzrət Əli yuxuda 50 yaşında ikinci evlilikdən 4 övladının – 3 oğlan və bir qızın doğulacağını deyir (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 166-167). Belə düşünmək olar ki, Sənubərin ölümü ilə Miskin Abdala uca zirvə – övliyalılıq verilir. Yəni Sənubər bu yolda qurban kimi seçilmişdir. Miskin Abdal yuxuda gördüklərini adamlara, ata-anasına söylədi. Yuxuda dili haça atı almağı Həzrət Əli tapşırmışdı. Dastanın mifoloji strukturunda yuxu gələcək hadisələrin açılmasında aparıcı rol oynayır. Dastanın bu hissəsində yuxu funksionaldır.

Miskin Abdalı ikinci dəfə evlənməyə razı saldılar. O, bundan ötrü Gəncəyə gəlməli, tacir Ziyadın qızına evlənməlidir. Bunu yuxuda Həzrət Əli Miskin Abdala təlqin etmişdir. Tacir Ziyadın qızı xalası oğluna nişanlı idi. Toy günü qəflətən ölmüş, toy vaya çevrilmişdi. Miskin Abdal Uzun Qasımı da bu yuxunun ardınca göndərmişdi. Bu yuxunu Miskin Abdalı atası Məhəmməd də görmüşdü. Ona görə də Uzun Qasımı Gəncəyə göndərmişlər.

Dastanın ikinci hissəsi Şah İsmayılla bağlıdır. Dastan şüurunda Şah İsmayılın Miskin Abdalla görüşü Göyçədə baş verir. Göyçəni Şah İsmayıla bağlayan şiəlikdir. Göyçədə Şeyx Səfiəddinin müridlərinin Göyçə ilə bağlılığıdır. Bir də Miskin Abdalın övliya kimi şöhrət qazanmasıdır (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 179-180). Hüseyn Lələ bəy Göyçəni tərifləyəndən sora Göyçə gölündə yaşayan, hər yeddi ildən bir göldən çıxan dərya atı haqqında məlumat verir. Bu at qarşısına çıxan ilk madyana yaxınlaşır, qayıdır, sularda görünməz olur. Madyandan doğulan dayça qaranlıq yerdə saxlanarsa, işıq üzü görməzsə, qanadları olar. Göyçə

gölünün bir maraqlı sirri də var. Sahildəki qayaya daş atanda yapışır. Qayanın adı olmadığından Şah İsmayıl qayaya "At daşı" adı verir (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 181). Göyçədə Qoşabulaq adlanan yer var. Hər yeddi ildən bir gecə vaxtı göylərdən bulağa bir göz qırpımında nur axır, su aşır-daşır, köpüklənir. Kim o sudan içsə, heç vaxt xəstələnməz, köpükdən içsə, nərəsi qulaq batırar. O adamın qolunda gücünə güc çatmaz.

Şah İsmayılın babaları ilə Miskin Abdalın babaları arasında qədim dostluq telləri olmuşdur. Şeyx Səfi ilə Hüseynin beşinci babası Yaqub arasında yaranan mənəvi yaxınlıq sonralar hər iki nəslin törəmələri tərəfindən daha da inkişaf etdirilib. Miskin Abdalın ulu babaları İbrahim, İsmayıl, Əli, babası Cəfər və atası Məhəmməd Ərdəbil şeyxlərinin ən sınanmış müridləri kimi, Göyçədə sufiliyin təriqət ideyalarının yaranmasına hamilik edirdilər. Hüseyn də belə bir müqəddəs nəslin daşıdığı böyük tarixi və mənəvi-dini missiyanı ləyaqətlə davam etdirmiş, Şeyx Heydərin yaxın dostu olmuşdur (İsmayılov, H., 2002: 6 -7).

Şah İsmayılın da Göyçəyə gəlməsinin bir səbəbi Miskin Abdalla görüşmək istəməsidir. Göyçə camaatı gələn qoşunu görüb silahlandılar. Miskin Abdalın təklifi ilə onları qarşılamağa elçilər göndərmək istədilər. Qarşı tərəfdən də nümayəndələr gəldi. Onlar Miskin Abdalla görüşmək istədiklərini dedilər. Şahın Göyçəyə gəlməsindən Məhəmməd kişi sevindi. Miskin Abdalın dəstəsi Şah İsmayılın dayandığı yerə gəldi. Lələ çox bilən bir insan kimi Miskin Abdalın atının dərya atından doğulduğunu, Miskin Abdalın sazının, sözünün məşhur olduğunu söyləyir (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 184). Miskin Abdalın baxışlarından yağan nur Şah İsmayılı ovsunlayır. Miskin Abdal Şah İsmayılı qucaqlayır, Şah İsmayıl da onun əlini öpüb alnına qoyur (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 185). Şah İsmayıl Miskin Abdalı özü ilə Təbrizə aparır. M. Həqq adlı müəllif yazır ki, "Maraqlıdır ki, "Şah Xətai və Miskin Abdal" dastanında Miskin Abdal Şah Xətainin babaları ilə olan dostluq və yəqin ki, ruhani bağlılıq olan pir-mürid əlaqələrindən söhbət açır. Miskin Abdal Əhli-Həqq idi. Şah Xətainin sələfləri Şeyx Heydər və Şeyx Cüneydgil isə Əhli-Həqq deyildilər. Halbuki onlarm varisi olan Şah Xətai özünü Əhli-Həqq adlandırır. Mühüm məqamlardan biri də, Xətainin başına şahlıq tacının məhz Miskin Abdal tərəfindən qoyulmasıdır" (Həqq, M., 2007: 5-6). Dastanda diqqət çəkən bir əhvalat Miskin Abdalın şah sarayından ayrılıb Göyçəyə gələndən sonra onun qapısına bir sürü maralın gəlməsidir. Maral totemdir. Onun totem xüsusiyyəti Miskin Abdalın inancı ilə bağlıdır. Bu marallar sağılmaq üçün gəlmişdilər. Marallar hər dəfə sağıldıqdan sonra örüşə qayıdırdılar. Bu möcüzəyə hamı mat qalmışdı (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 250). Bu motiv "Hərşənin maralları" əfsanəsindəki süjetlə oxşardır [Azərbaycan xalq əfsanələri, 1985: 122]. Bu əfsanədə də Hərşə maralları sağaraq güzəranını yaxşılaşdırır. Dastanda da maral totem olaraq Miskin Abdalın həyatını idarə edir. Bir gün maralların südünün qan rəngində olduğunu görən arvadı Miskin Abdala xəbər verir. O bu əlaməti oğlu Şadmanın onların mal-qarasına, ilxısına hücum edən qaçaqlar tərəfindən öldürülməsi ilə əlaqələndirir. Bu xəbəri eşidəndə də Miskin Abdalın əlindəki çəlik əyilir. O, çəliyi yerə bərk vurur, zəlzələ baş verir. Allahın izni ilə ağac Şadmana dəyməmiş yerə sancılır, armud ağacına çevrilir. O ağacın düşdüyü yer ziyarətgaha çevrilir (Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri, 2001: 250). Sonda Miskin Abdalın dünyadan köçməsi təsvir edilir. H. İsmayılov "Şah İsmayıl və Miskin Abdal" dastanının kökündə öz ideya-bədii xüsusiyyətinə, süjet və kompozisiyasına görə real tarixi hadisələr, xalq arasında yüzilliklər boyu dolaşan əfsanələr, rəvayət və əhvalatlar dayanmaqdadır" yazır (İsmayılov, A. 2006: 84-85).

Tofiq Hüseynzadə yazır ki, Türkün mənəvi-əxlaqi, dini-ruhani, elmi-irfani, ədəbi-ictimai, sosial-mədəni dəyərlərinin mürəkkəb sintetik vəhdətinin ən optimal reallaşma faktı kimi Miskin Abdal şəxsiyyəti nadir simalardandır (Hüseynzadə, 2005: 4). O, görkəmli aşığın şeirləri və real həyat hekayələrini əks etdirən "Şah İsmayıl və Miskin Abdal", "Miskin Abdal və Sənubər" dastanlarının Miskin Abdalın özü tərəfindən yaradıldığını qeyd edir (Hüseynzadə, 2017: 91-92).

Miskin Abdal dastanlaşan bir ömür yaşamışdır. Dediyimizin təsdiqi kimi əsərlərinin bədii-mifoloji dəyərlərini misal göstərmək olar, aşığın real həyatının və yaradıcılığının xalq şüurunda əziz tutulmasında və səhih şəkildə qorunmasında görmək olar, övliyalığının sübutunu isə möcüzələrinin bu günə qədər yaddaşlardan silinməməsində axtarmaq olar.

QAYNAQLAR

Azərbaycan xalq əfsanələri. (1985). Bakı: Yazıçı.

İsmayılov, H. (2002). Miskin Abdal. Bakı, Səda.

İsmayılov, A. (2006). Göyçə aşıqları və el şairləri. I cild. Bakı, Səda.

Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri. (2001). Bakı: Səda.

Həqq, M. (2007). Sazın ləyaqəti və ya Azərbaycanın ruhani bütövləşməsi üçün xeyir-dua. "Ayna" qəzeti, s. 5 - 6. http: //anl.az/down/medeniyyet2007/mart/medeniyyet2007_mart_279.htm

Hüseynzadə, T. (2005). Səfəvilərin böyük övliyası – Miskin Abdal. Bakı, "ŞƏMS" nəşriyyatı.

Hüseynzadə, T. (2017). Aşıq deyişmələrinin poetikası. Bakı: Gənclik.

Rəhilə HÜMMƏTOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
rahilahummetova@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0003-2521-6361

AŞIQ ƏLƏSGƏRİN "NARIN ÜZ" TƏCNİSİNİN POETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ LEKSİK-SEMANTİK TƏHLİLİ

The flower of the Goycha land,
Its mirror is the Goycha lake.
Alasgar created
"Goycha flower" in his saz.
(Bayatı)

Summary. The ancient Turkic-Oghuz homeland of Goycha, which was given to the Armenians in 1923, is a fragrant flower that grows on the fertile land of Azerbaijan. Lake Goycha, which gives life to this flower and refreshes it with its tear-like, mirror-like waters, holds a mirror to the beauty of its motherland. This beauty gives wings to poetry and music, transfers the fragrance of mountain flowers and the hum of mirror springs to the strings that make hearts tremble. The endless steppes of the great Goycha, its plains with tulips and daffodils, its fertile meadows, its mighty, fortified mountains (Hasannana, Hasanbaba, Mushoy, Alviz, Gonur, Dalidagh, Garakhach), and its rivers winding like snakes inspire the creation of the melody of "Goycha Rose" on the strings of Dede Alasgar's sacred saz. The onomastic unit (ideonym) "Goycha rose" takes us back to the days of Goycha region, when it was full of weddings, music, words, and music. You hear that wonderful sound – every chord of the divine symphony created by the fingers of Dede Alasgar again, with all your being. Woe to those days when these sounds become inaudible. Then we may lose our Goycha region, our Derelay, our Western Azerbaijan – our ancestral lands, which are longing for our paths.

Western Azerbaijan has been the cradle of rich ashug creativity for centuries. The ashug environment that emerged here played an important role in the overall development of Azerbaijani ashug art, distinguished by its unique style, forms of expression and performance traditions. Western Azerbaijan ashug art is a great heritage that preserves the history, lifestyle, spiritual values and aesthetic taste of the region. One of the most prominent representatives of this heritage is undoubtedly Ashug Alasgar. The genre of tajnis occupies a special place in the work of Ashug Alasgar (1821–1926). Tajnis is a complex poetic form that requires high linguistic mastery, built on the poetics of words (puns) that sound the same but express different meanings. Skillfully creating various types of tajnis, Dede Alasgar's tajnis "Narın üz" is a rare example of not only his own work, but also ashug poetry in terms of language, style, artistic and philosophical aspects: Heart, you who have entered the sea of love, Narin chalkhan, narin shaken, narin üz. If a friend makes you a guest in his garden, Do not let your skin, smell the flower, narin üz. The language and style of the verses are perfect, the jokes are original, the lexical-semantic unity, the beauty of content and form bring feelings of tenderness. Bahr is a word of Arabic origin, meaning "sea", and carrying a metaphorical character, it glorifies the depth and power of love. Swimming in deep seas is very dangerous. That is why the ashug recommends that in the sea of love, a delicate, gentle face (to swim is the verb) Narın is a word of Persian origin: it means "delicate, delicate, soft". In our opinion, the poetic purpose of the ashug is clear. In the last line, the pun indicates the name of the fruit, the pomegranate (these puns are formed with contextual homonyms (omoforms)) that completes the rhyme; -ı is the suffix of belonging (the pomegranate of the friend's garden). The word Narın is in the indefinite accusative case of the noun. Face: is a verb, in the second person singular, meaning "to pluck, to tear." The "Delicate Face" metaphor is not only an example of love lyrics; here, the inner world of a person, the integrity and subtleties of feelings, and the admiration felt in the face of beauty are combined with artistic and philosophical meaning. Ashiq Alasgar shows through the metaphor that beauty consists of both external form and spiritual subtleties, and these two factors are in unity with each other.

Key words: "Goycha Gul", Western Azerbaijan, ashig art, Ashig Alasgar, tachnis, "Narin Üz", poetic features

Giriş. Qərbi Azərbaycan aşıq mühitinin tarixi orta əsrlərə dayanır. Bölgədə yaşayan türk etnik təbəqələrinin musiqi və şeir ənənələri birləşərək aşıq sənətini formalaşdırmışdır. Klassik aşıqlıq məktəbinin ən parlaq ocaqlarından biri olan Göyçə mahalı güclü aşıq mühiti ilə tanınmış, Zəngibasar poetik improvizasiya və ustad-şagird ənənəsi ilə seçilən mühit kimi qəbul edilmiş, Dərələyəz, Basarkeçər, Qaraqoyunlu, Vedibasar, Abaran, Qəmərli və s. aşıq dəstgahları və ustadların yetişdiyi yaşayış məskənləri kimi şöhrət qazanmışdır. Türk-oğuz yurdu olan bu diyarlarda saz-söz ustadları, el aşıqları ustadnamə, qoşma, gəraylı, təcnis, divani, müxəmməs kimi klassik janrlarda yazıb-yaratmış, həmçinin qəhrəmanlıq və məhəbbət mövzulu dastanlar düzüb-qoşmuşlar. Qərbi Azərbaycanın ən zəngin və məşhur aşıq ocaqlarından biri Göyçə mahalı olmuşdur. Burada ustad-şagird ənənəsi çox güclü idi və aşıqlar həm şeir, həm də musiqi hazırlığını ciddi məktəb qaydaları ilə keçirdilər. Göyçə aşıq mühitində sözə və poetik təfəkkürə xüsusi həssaslıqla yanaşılır, zəngin təcnis və ustadnamə ənənəsi davam etdirilirdi. Göyçə aşıq mühitində aşıqların həm şair, həm musiqiçi, həm də dastan söyləyən sənətkar

kimi çıxış etməsi bu ecazkar xalq sənətinin daha geniş yayılmasına, bütün Qafqazda, İranda, Türkiyədə böyük şöhrət qazanmasına səbəb olurdu. Və bu aşıqlardan biri qeyri-adi səsi, saza-sözə vurğunluğu ilə aşıq poeziyasına öz möhürünü vurmuş Dədə Ələsgər idi.

Əsas hissə.

Tər çiçək Göyçə eli,
Güzgüsü Göyçə gölü.
Ələsgər yaradıbdı
Sazında "**Göyçə gülü".**
(Bayatı)

1923-cü ildə ermənilərə pay verilmiş qədim türk-oğuz yurdu Göyçə eli Azərbaycanın bərəkətli torpağında boy qaldıran tər çiçəkdir. Bu çiçəyə can verən, onu göz yaşı kimi dumduru, ayna suları ilə təravətləndirən Göyçə gölü ana yurdunun gözəlliyinə güzgü tutur. Bu gözəllik şeirə, musiqiyə qanad verir, dağ çiçəklərinin ətrini, ayna bulaqların zümzüməsini qəlbləri titrədən tellərə (simlərə) köçürür. Ulu Göyçənin ucsuz-bucaqsız çölləri, laləli, nərgizli düzləri, haylı-haraylı yaylaqları, qüdrətdən səngərli, qalalı dağları (Həsənnənə, Həsənbaba, Muşoy, Alvız, Qonur, Dəlidağ, Qaraxaç), ilan kimi qıvrılıb axan çayları Dədə Ələsgərin müqəddəs sazının simlərində " Göyçə gülü " havasının yaranmasına ilham verir. " Göyçə gülü " onomastik vahidi (ideonimi) bizi Göyçə mahalının toylu-düyünlü, sazlı-sözlü, çal-çağırlı günlərinə qaytarır. O ecazkar səsi – Dədə Ələsgərin barmaqlarının yaratdığı ilahi simfoniyanın hər pərdəsini yenidən, özü də bütün varlığınla eşidirsən.

Qərbi Azərbaycan əsrlər boyu zəngin aşıq yaradıcılığının beşiyi olmuşdur. Burada yaranan aşıq mühiti Azərbaycan aşıq sənətinin ümumi inkişafında mühüm rol oynamış, özünəməxsus üslub, ifadə formaları və ifa ənənələri ilə seçilmişdir. Milli ədəbi irsimizin zəngin mənəvi qaynaqlarından olan aşıq yaradıcılığı onu yaradan və yaşadan xalqın özü qədər ulu bir keçmişə malikdir. Bu sənət xalqın əsrlər boyu əldə etdiyi, qoruduğu və daima zənginləşdirdiyi yaradıcılıq ənənələri üzərində inkişaf etmiş, təkrarolunmaz bir sənət zirvəsinə yüksəlmişdir. Onu xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, aşıq sənəti ağır zəhmət tələb edən sənətdir. Saz adi instrumental çalğı aləti deyil. Sazda böyük bir dünya, əsrarəngiz bir həyat, qəribə bir nisgil, kədər, həmçinin insanın damarlarda qanını cuşa gətirən qəhrəmanlıq ruhu, döyüş əzmi var. Bu baxımdan sazda ifa edilən hər hansı bir havanı dinlədikcə sənə elə gəlir ki, böyük bir orkestr çalır. Ustad aşıqların folklorumuzun, musiqi mədəniyyətimizin yayılmasında, sevilməsində, dilimizin saf, təmiz, duzlu, şirin olmasında xidmətləri əvəzsizdir. Xüsusən dahi sənət fədailərimizin yaratdıqları təcnislərdə onların dilin incəliklərinə nə qədər dərindən bələd olmasını və onun ifadə imkanlarının genişliyindən yerli-yerində istifadə etməsini oxuduqca heyrətlənməyə bilmirsən.

Aşıq sənətinə el arasında uzaq-uzaq əsrlərdən bəri böyük şöhrət qazandıran amillərdən biri onun bulaq suyu kimi tərtəmiz, ana laylası kimi şirin bir dildə – doğma ana dilində, xalq danışıq üslubunda yazılmasıdır. Bu ecazkar sənət əsərlərində xalq ruhunun incəlikləri, həyat və məişəti, dünyagörüşü, sevgi və məhəbbəti əks olunmaqla bərabər, həm də ən böyük milli varlığımız, dövlətimizin ən böyük atributu və sərvəti olan ana dilimizin gözəlliyi, zənginliyi, onun fonetik sistemi, leksik tərkibi, qrammatik quruluşu bütün incəlikləri ilə üzə çıxır. Bu cəhətlər Qərbi Azərbaycan aşıq poeziyasında daha səmimi hisslərlə özünü göstərən faktlardır. Qərbi Azərbaycan aşıq sənəti bölgənin tarixini, həyat tərzini, mənəvi dəyərlərini və estetik zövqünü özündə yaşadan böyük bir irsdir. Bu irsin ən görkəmli nümayəndələrindən biri, şübhəsiz, Aşıq Ələsgərdir. Aşıq Ələsgər (1821–1926) Azərbaycan aşıq poeziyası tarixində məktəb yaratmış dahi saz-söz ustadıdır. Hələ gənc yaşlarından Aşıq Ələsgərin şeirləri bütün Qərbi Azərbaycan, Gürcüstan, Dağıstan obalarında çox sürətlə yayılır, böyük sevgi qazanırdı. Eyni zamanda gənc Ələsgər Azərbaycan şifahi xalq poeziyasının ən gözəl nümunələrini, dastanlarını əzbər bilir, məclislərdə böyük şövqlə söyləyir, saz havalarını məharətlə çalır, yeni havalar bəstələyirdi. Aşıq Ələsgərin yaradıcılığı mövzu və janr baxımından rəngarəng olsa da, bu möhtəşəm poeziyada təcnis xüsusi yer tutur. Aşıq Ələsgər təcnisin ən kamil nümunələrini yaradaraq bu janrı yaradıcılığının zirvəsinə qaldıra bilmişdir. " Ələsgərin yaratdığı cinasların bərabəri yoxdur. Bu cinasların üstünlüyü onların təbiiliyində, sadəliyində və aydınlığındadır ".

Təcnis eyni səslənən, lakin müxtəlif mənalar ifadə edən sözlərin (cinasların) poetizmi üzərində qurulan, yüksək dil ustalığı tələb edən mürəkkəb şeir formasıdır. Qeyd etmək lazımdır ki, yazılı ədəbiyyat kimi, aşıq poeziyası da cinasların ifadə vasitəsi olan omonim sözlərlə olduqca zəngindir. Aşıq poeziyasında omonimlərin işlədilməsi yazılı ədəbiyyatdan fərqli olan bir sıra spesifik xüsusiyyətlərə malikdir. Dahi söz ustadları da klassik ədəbiyyatın lirik növündə omonimlərdən, onun müxtəlif növlərindən (omofon, omoform, omoqraf) istifadə etməklə cinas qafiyələr yaratmış, lirik qəhrəmanın daxili duyğularını emosional ovqatla oxucu qəlbinə köçürmüşlər.

Aşıq poeziyasında işlənən omonimlər əsas linqvistik əlamətlərinə görə geniş tədqiq olunmuş yazılı ədəbiyyat nümunələrindən müəyyən qədər fərqlənir. Milli ruh üstündə köklənən bu ecazkar söz sənətində omonimlər aşıq şeir şəklinin ən çətin janrlarından olan təcnislərin yaradılmasında böyük rol oynayır. Aşıq poeziyasında omonimlərin tədqiqata cəlb edilməsi həm də Azərbaycan xalqının poetik təfəkküründən süzülüb gələn

şifahi ədəbiyyatda, canlı xalq danışıq dilinin bir neçə əsrlik inkişaf dövründə onların üslubi məqamlarını araşdırmaq üçün də geniş imkanlar açır. Dədə Ələsgər də formasına, səslənməsinə görə eyniləşdirdiyi, lakin müxtəlif semantik tutuma malik olan sözlərlə incə, zərif, musiqili qafiyələr qurur, bədii nitq üçün xarakterik olan cinaslar yaradır. Aşıq-şairin ən mükəmməl təcnislərindən biri " Narın üz " dür. Təcnisin müxtəlif növlərini məharətlə yaradan Dədə Ələsgərin "Narın üz" təcnisi dil-üslub, bədii-fəlsəfi baxımdan nəinki öz yaradıcılığının, həmçinin aşıq poeziyasının nadir nümunələrindəndir. " Narın üz " təcnisi Aşıq Ələsgərin məcaz qurmaq bacarığını, zərif üslubunu, duyğu dərinliyini, söz fəlsəfəsini vəhdət şəklində göstərən ən mükəmməl nümunələrdən biridir. Bu təcnis bədii düşüncələrin, fəlsəfi fikirlərin, emosional duyğuların harmoniyasından yoğrulub, ona görə də insanı özünə valeh edir: *Könül, sən ki girdin eşqin bəhrinə, Narın çalxan, narın silkin, narın üz. Dost səni bağına mehman eyləsə, Almasın dər, gülün iylə, narın üz.* Misraların dil və üslubu mükəmməldir, cinaslar orijinaldır, leksik-semantik vəhdət, məzmun və forma gözəlliyi duyğuları riqqətə gətirir. *Bəhr* ərəb mənşəli sözdür, "dəniz" mənasını verir, metoforik səciyyə daşıyaraq eşqin dərinliyini, gücünü tərənnüm edir. Dərin dənizlərdə üzmək olduqca təhlükəlidir. Məhz buna görə də aşıq tövsiyə edir ki, eşqin dənizində incə, zərif üz *(üz*\üzmək feildir) *Narın* fars mənşəli sözdür: "zərif, incə, yumşaq" deməkdir. Fikrimizcə, aşığın poetik məqsədi aydındır. Axırıncı misrada cinas qafiyəni tamamlayan *narın (*omoformla formalaşıb) meyvə adını bildirir (mənsubiyyət və təsirlik halın əlamətlərini daşıyır). Fikrimizcə, təcnis əsas poetik gücünü *nar* sözünün çoxqatlı semantikasından alır. *Nar* gözəllik və sevgi simvolu (Azərbaycan folklorunda nar qadın gözəlliyinin rəmzidir), bərəkət və bolluq kimi qəbul edilir. Misranın semantik yükü nar sözünün leksik mənasının meyvənin bir növü olduğunu göstərir. Lakin Aşıq Ələsgər nar obrazından sevgilinin simvolu kimi də istifadə edir. *Üz:* feildir, II çəxsin təkindədir, "dərmək, qopartmaq" deməkdir. Aşığın ən kiçik dil vahidindən – səslərdən, onların sintezindən, eləcə də sözlərdən incəliklə, bacarıqla istifadə etməsi onun sözə həssaslıqla yanaşmasından xəbər verir.

Aşıq Ələsgərin poeziyasında kontekstual omonimlər, xüsusilə omofon və omoformlar digər tiplərə nisbətən çox geniş və rəngarəng şəkildə işlənir. Bu, hər şeydən əvvəl omofon və omoformların cinas qafiyələrin yaradılmasında əsas və həlledici funksiya daşıması ilə əlaqədardır: *Tikdiribsən qəsr, eyvan, oda sən, O nökərin, o sevdiyin, o da sən, Qıya baxdın məni saldın oda sən, İnsaf eylə, gəl könlümü narın üz*. Göründüyü kimi, təcnisə xas olan qafiyə düzümü, səslənmə eyniliyi, məna müxtəlifliyi ilə forma və məzmunun ahəngdar vəhdəti ideyanın açılmasını təmin edir. Bu struktur şairin dil oyununu həm formal, həm semantik səviyyədə dəstəkləyir. Heca vəzninin 11-lik bölgüsündə araya-ərsəyə gətirilən təcnisin misradaxili ahəngi, struktur-semantik vəhdəti, sözlərin fonetik seçimi aşıq sənətində, eləcə də ifaçılıqda olduqca ritmikdir. Bəndin birinci misrasında qafiyə düzümünə başçılıq edən *oda* vahidi *otaq*; ikinci misrada *o* şəxs əvəzliyi, da bağlayıcı; üçüncü misrada od+a (od, atəş, ocaq; -a ismin yönlük halının şəkilçisidir) atəş mənalarında işlənərək eşqin cazibəsini vurğulamağa xidmət göstərir. Bu cazibənin məhvərində bir qıyqacı baxışla odlara qalanan lirik qəhrəmanın qəlbinin daha yumşaq, zərif (narın – incə, zərif) üzməsinin (incitməsinin, sındırmasının) sevdiyi gözəldən təmənnası olduqca təbii səslənir. "Narın üz" təkcə sevgi lirikasının nümunəsi deyil, burada insanın daxili aləmi, hisslərin bütövlüyü və incəlikləri, gözəllik qarşısında duyulan heyranlıq bədii-fəlsəfi məna ilə birləşir. Poetik kateqoriyaların vəhdəti – səslərin harmoniyası, sözlərin misralara vurduğu naxış müstəvisində eşqin tərənnümü duyğuları da dilə gətirir. Misraların fonemlər kompleksi, lirik mətndə yaratdığı poetik təravət, ritm, intonasiya mətnin daxili mahiyyətini, aşığın üslubi niyyətini oxucuya çatdırmaqda müstəsna əhəmiyyət daşıyır. Onu da qeyd edək ki, *üz* obrazı Aşıq Ələsgərin poeziyasında həm simvolik (tale, bəxt, aləm), həm konkret (sevgilinin siması) məzmun, həm üzmək (çayda, dənizdə), həm qopartmaq, dərmək, həm də incitmək, sındırmaq, qırmaq (qəlbini üzmək) mənalarını daşıyır. Ustad aşıq misralarda sözlərin semantik yaxınlığına da şərait yaradır: qəsr, eyvan, oda (üslubi yaxınlıq). Bu sözlər sanki bir-birindən ayrı işlənə bilməz. Sonrakı bəndə nəzər salaq: *Ürüsxət ver, sözüm deyim, Qayım ağa, Yuyar qəssal qəddim bükər qayım ağa, Ləzzət verər bal qatanda qaymağa, Onlardan da şirin olar narın üz.* Əvvəla, onu qeyd edək ki, *rüsxət* sözünün əvvəlinə artırılan *ü* saiti qərb zonasına xas olan canlı danışıqda müşahidə edilir.

Təbii ki, şifahi xalq ədəbiyyatının xüsusi qolu olan aşıq poeziyasında bu cür fonetik hadisələrin (proteza, eliziya, metateza və s.) müşahidə edilməsi canlı xalq danışıq dilinə əsaslanması ilə bağlıdır. Təcnisin bu bəndini Dədə Ələsgər dostu Qayım ağaya müraciətlə başlayır, elə cinas qafiyələri də ona uyğunlaşdırır. Aşığın Qayım ağaya səmimi müraciəti, adını ehtiramla çəkməsi Dədə Ələsgərin onunla yaxşı münasibətdə olduğunun göstəricisi olmaqla yanaşı, poetik-semantik tutumu ilə də diqqət çəkir. Aşıq poeziyasının müxtəlif janrlarında, eləcə də təcnislərdə xitablar poetik funksiya daşıyır. Yəni dilin qrammatik səviyyəsində obrazlılığı yaradan vasitələrdən biri məhz bədii xitablardır. Onu vurğulayaq ki, aşıq-şairin müraciət fəlsəfəsində qəribə bir nisgil duyulur. A.Ələsgərin dostuna xitabında aşığın söz demək ehtiyacı, daxilindəki kədər, dünyanın faniliyi, hər kəsin "qayım ağa" büküləcəyi zamanın ağırlığı var. Ona görə də misralarının dərin psixoloji-fəlsəfi yükünü duyan, semantik tutumunun sanbalını dərk edən, dərdini bölüşmək üçün seçdiyi bir simvolik "söz adamı" – Qayım ağa ilə "söz oyununa" çıxır. Qayım ağadan söz demək üçün rüsxət almaqla şair sözün insan varlığındakı möcüzəsini, onun fəlsəfi mahiyyətini bir daha çatdırmış olur. Qayım ağadan – sözün batinində mənanı, məna

içərisində xəzinəni anlayan dostundan icazə aldıqdan sonra Aşıq Ələsgər sözün sehri ilə, canlı danışıqdan götürdüyü cinaslarla insanı dünyanı dərk etməyə səsləyir.Və bu düşüncələr, bəndin bədii-fəlsəfi yükü, gözəlliyin, həyatın əbədi olmadığı motivi ikinci misranın üzərində cəmləşir. Mənası belədir: Ölüyuyan, mürdəşir (qəssal ərəb mənşəlidir; qüsl sözündəndir, mənası *ölüyuyan* deməkdir) qəddimi (boy-buxun, bədən) yuyub qayım ağa bükər. Cinas qafiyənin təyinedici funksiyasını daşıyan *qayım* sözünün leksik mənası "bərk, möhkəm, qalın" anlayışlarını ifadə edir; *ağa* sözünün leksik mənası isə kontekst daxilində "mələfə, kəfən" deməkdir; nəyə? sualına cavab verir; ismin yönlük halındadır; sintaktik vəzifəsi vasitəli tamamlıqdır. Substantivləşmiş sifət olan *ağa* leksik vahidi birinci misradakı *ağa* (müraciət, titul) sözü ilə omoformdur. *Qeyd.* Əşya məzmunlu **ağ** sözü qərb qrupu dialektində aktiv dil vahididir, döşək ağı, yorğan üzü mənalarını verir. Məs.: Bu gün ağları yumalıyam. Üçüncü misradakı cinas qafiyəni yaradan *qaymağa* sözünü, fikrimizcə, şərh etməyə ehtiyac yoxdur. Rədif funksiyasını daşıyan əsas cinas qafiyə – narın üz həm zərif, yumşaq üz (südün, qatığın üzü), həm də daha dərin qatda gözəlin siması mənasını ifadə edə bilər. Göründüyü kimi, söz oyununun mahir ustadı olan aşıq dil vasitə və imkanlarından ustalıqla faydalanır, ağır ifadələr işlətmir, ona görə də misralar yumşaq və zərif, südün üzü kimi şirin və dadlıdır. Axırıncı misraların incə lirizmi, səs və sözlərin musiqili ahəngi, təcnisin ritmi, qafiyələrin axıcılığı ahənrüba effekti yaradaraq insanı öz ağuşuna alır. Fikrimizcə, bu bənd kədərlə incə duyğuların çulğalaşdığı, fəlsəfi yüklə poetikliyin birləşdiyi mükəmməl bir bənddir.

Möhürbənddə fikir və poetik ahəngdarlığın qovuşması, xalq dilinin təbii ifadə üsullarından istifadə, maraqlı cinaslar, epiforalar (dur gedək), məcazlar aşığın ecazkar söz dünyasını, bədii təfəkkürünü güzgü kimi əks etdirən dil faktlarıdır: *Tərlansan, ovlatma **sarı**, dur gedək, Bu sınıq könlümü **sarı,** dur gedək! Ələsgərəm, bizə **sarı** dur gedək! Bir dərdimi eyləyibsən, Narın, üz! (yüz)* Misralardan məlum olur ki, cinas qafiyələr *sarı* leksik vahidləri ilə formalaşıb. Cinasların yaranmasında iştirak edən omonim sözlər ikinci və üçüncü misralarda qrammatik (üçüncü misrada qoşmadır) omonimlik yaradırsa, birinci misrada bu omonimlik təsadüfi, kontekstual xarakter daşıyır. Çünki həmin sözün kökü tamam fərqlidir. Yalnız formasına görə oxşardır, yəni omoform adlanır. Birinci misrada "sarı" leksik vahidinin kökü "sar" dır. Mənşəyinə görə fars dilinə məxsusdur. Leksik mənası "sığırçın" deməkdir. İşlənmə dairəsinə görə passivdir (arxaik alınmadır, əsasən poetik üslubda işlədilir); həqiqi mənada işlənib. Misranın dərin sətiraltı mənası, məcazi tutumu daha qüvvətlidir. İkinci misradakı "sarı" leksik vahidinin kökü elə "sarı"maq feilidir; "bağlamaq, yaranı sarımaq" mənasını bildirir; məcazi mənada işlənib (könlünü almaq). Üçüncü misrada cinas qafiyəni tamamlayan "sarı" vahidi istiqamət bildirən qoşmadır. Konkret leksik mənası olmasa da, özündən əvvəlki sözə (yönlük halda işlənmiş **bizə**) qoşularaq istiqamət məzmunu yaradır. Axırıncı misrada aşığın xitab etdiyi *Narın* ad bildirir. Bu xitabda lirik qəhrəmanın gileyi var. Misranın ümumi semantik axarından *üz* sözünün *yüzü* ifadə etdiyini söyləmək mümkündür. Beləliklə, sadə, lakin poetik tutumu mükəmməl olan cinaslarla süslənmiş misralarda aşıq sevginin ruhən duyulan, ipək kimi bir incəlik qatına güzgü tutur.

Nəticə. "Narın üz " təcnisi Aşıq Ələsgərin məcaz qurmaq bacarığını, zərif üslubunu, duyğu dərinliyini, söz fəlsəfəsini vəhdət şəklində göstərən ən mükəmməl nümunələrdən biridir. Təcnisin strukturu dilin fonetik, semantik imkanlarından məqsədyönlü istifadə üzərində qurulub. Söz oyununun mahir ustadı olan aşıq təcnisdə ağır ifadələr işlətmir, misralar yumşaq və zərifdir, sətiraltı mənalar düşündürücü, fəlsəfi yük sanballıdır. Ona görə də "Narın üz " aşığın poetik təfəkkürünün zirvəsində dayanır. Təcnisin alt qatlarında bəzən kədərlə incə duyğular, fəlsəfi yüklə poetiklik birləşir. " Narın üz " təcnisi gözəllik, incəlik, duyğu zərifliyinin simvoludur.

QAYNAQLAR

Aşıq Ələsgər. (2005). Əsərləri. Tərtib edən: M. Hüseynov. Bakı: "Şərq-Qərb"

Azərbaycan folkloru antologiyası. (2011). VI cild. Aşıq poeziyası. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası. Bakı

Aşıq Ələsgər. (2021). Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu. Bakı

İsmayıl, M. (1988). Azərbaycan aşıq poeziyası. Bakı: "Elm"

İmamverdiyev İ. (2021). Aşıq Ələsgərin poetik və musiqi dünyası. İKSAD. Ankara\Türkey

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti. (2005). 2 cilddə. I cild. Bakı: "Şərq-Qərb"

Qasımlı, M. Aşıq sənətinin poetik sistemləri. Bakı: Elm, 1999.

Paşayev, A. (2013). Aşıq sənəti və poetik ənənələr. Bakı: "Elm və Təhsil"

Reyhan DADAŞOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Bakı Biznes Universiteti
dadashova.reyhan@bbu.edu.az
nerqizay@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-3407-2817

TARİXİ YADDAŞIN BƏDİİ TƏCƏSSÜMÜ

Summary. The theme of Western Azerbaijan occupies a significant position in Azerbaijani literature as a literary representation of historical memory, collective trauma, and national identity. Throughout the 20th century, the systematic displacement of Azerbaijanis from the territory of present-day Armenia deeply affected the cultural, social, and psychological structure of the nation. This historical experience led to the emergence of new poetic and narrative models in literature. Literary texts addressing this theme serve not only as artistic interpretations of real events but also as tools for preserving cultural memory, maintaining identity continuity, and bridging historical reality with aesthetic expression.

In poetry and prose, Western Azerbaijan is portrayed through the lenses of geopoetic imagery, longing for homeland, nostalgic memory, idealization of childhood landscapes, mythopoetic elements, and the varied manifestations of collective trauma aesthetics. Mountains, lakes, villages, ancestral homes, and sacred family spaces gain symbolic weight, representing both real geography and emotional topography. The loss of homeland forms the central emotional axis of this literary direction. In prose, individual life stories–families torn apart, forced migration routes, and unforgettable childhood impressions–are used to reflect the collective destiny of an entire nation.

In the contemporary era, the theme continues to evolve with new semantic layers. Younger authors increasingly approach Western Azerbaijan within the frameworks of global displacement, human rights discourse, cultural heritage preservation, and identity studies. Digital archives, virtual memory projects, and multimedia literature contribute to innovative portrayals of the historical homeland. Consequently, the theme has transformed into a multifaceted literary phenomenon combining traditional lyricism, realist narrative strategies, and modern experimental techniques.

Ultimately, the Western Azerbaijan theme is not merely a nostalgic recollection of lost lands but a crucial component of national self-understanding, intergenerational memory transfer, and ongoing dialogue between history and literature. Through these works, literature preserves cultural identity and ensures that the meaning of homeland remains alive for future generations.

Key words: folklore, Western Azerbaijan, cultural heritage, poetry, prose, literature, national memory

Qərbi Azərbaycan mövzusu Azərbaycan ədəbiyyatında həm tarixi yaddaşın qorunması, həm də milli kimliyin dərinliklərinin ifadəsi baxımından mühüm yer tutur. Bu mövzu yalnız konkret bir coğrafi məkanın təsviri deyil, bütöv bir toplumun keçmişi, mənəvi dünyası, itkiləri və ümidlərinin poetik aynasıdır. XX əsrin müxtəlif dövrlərində baş verən siyasi və demoqrafik proseslər nəticəsində soydaşlarımızın ata yurdlarından köçürülməsi ədəbiyyatda xüsusi bir yaradıcılıq xəttinin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Azərbaycan ədəbiyyatında Qərbi Azərbaycan mövzusu milli yaddaşın, sosial psixoloji təcrübənin və tarixi proseslərin bədii-estetik inikası kimi xüsusi tədqiqat istiqaməti formalaşdırmışdır. XX və XXI əsrlərdə baş verən siyasi hadisələr – xüsusən də azərbaycanlıların indiki Ermənistan ərazisindən mərhələli şəkildə köçürülməsi – ədəbiyyatda yeni poetik model və yeni məzmun qatları yaratmışdır. Bu mövzunun əsas özəlliyi ondan ibarətdir ki, o, həm tarixi həqiqətlərin sənədli-bədii təcəssümü, həm də milli kimliyin qorunması mexanizmi kimi çıxış edir.

Məqalənin məqsədi Qərbi Azərbaycan mövzusunun Azərbaycan ədəbiyyatında formalaşmasını, inkişaf mərhələlərini, poetik xüsusiyyətlərini və müasir dövrdə aldığı yeni semantik çalarları elmi şəkildə təhlil etməkdir.

Qərbi Azərbaycanla bağlı bədii mətnlərin meydana gəlməsinə təsir göstərən əsas amillər aşağıdakı kimi qruplaşdırıla bilər:

Tarixi demoqrafik proseslər: XX əsr boyu ərazidən azərbaycanlı nəsillərin köçürülməsi xalqa kollektiv travma yaşatmışdır.

Mədəni irsin təhdidi: Qədim türk-müsəlman abidələrinin dağıdılması faktı yazıçıları mədəni yaddaşı ədəbiyyat vasitəsilə qorumağa sövq etmişdir.

Kimlik təlatümləri: Köçkünlük və məcburi deportasiya fərdi kimlik böhranı yaratmış, bu da bədii mətndə güclü psixoloji dərinlik doğurmuşdur.

Qərbi Azərbaycan mövzusu yalnız tarixi proseslərin təsviri deyil; o, bütövlükdə milli yaddaşın qorunması strategiyasına çevrilmişdir.

Qərbi Azərbaycan mövzusu ədəbiyyatda əsasən iki istiqamətdə təzahür edir:

2. Tarixi faktların bədii şəkildə canlandırılması – Köçürülmə, zorakılıq, torpaq itkisi kimi hadisələrin real şahidlərin xatirələri və sənədləşmiş məlumatlar əsasında bədii dillə ifadəsi.

3. Yurd həsrətinin poetik forması – Füzuli, Vaqif ənənələrinə bağlanan lirizmlə doğma torpağa sevgi, itirilmiş məkana dönüş arzusu və mədəni yaddaşın qorunması.

Ədəbiyyatda Qərbi Azərbaycan **geopoetik məkan** kimi təsvir olunur. Məkan yalnız coğrafi anlayış deyil, həm də emosional, tarixi və simvolik yüklənməyə malikdir. Bu məkanlarda: kənd adları (Göyçə, Zəngibasar, Basarkeçər və s.), dağ, göl, bulaq təsvirləri, ata yurdu yaddaşının atributları simvolik mənalar qazanır.

Məkan itkisi çox vaxt poetik mətndə "yurdun yetim qalması", "daşların susması", boşalmış ocaq" kimi metaforalarla ifadə olunur.

Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan mövzusu həm tarixi, həm də mənəvi sərvət kimi yazıçı və şairlər üçün tükənməz ilham mənbəyidir.

Şeir janrında Qərbi Azərbaycan mövzusu çox vaxt klassik poeziyanın lirizm ənənələri ilə müasir siyasi yaddaşın birləşməsi fonunda təqdim olunur. Şairlər klassik qəzəl və qoşma formalarından, atalar sözləri və folklor ünsürlərindən, pastoral təsvirlərdən istifadə edərək mövzunu həm ənənə, həm də müasirlik müstəvisinə çıxarırlar.

Bəzi şairlər Qərbi Azərbaycan məkanını mifləşdirir. Burada qəhrəmanlaşmış kəndlər, müqəddəsləşdirilən dağlar, "yolçu-ruh" motivi, "sağalmayan yara" metaforası kimi mifopoetik obrazlar yaranır. Bu, mövzuya həm simvolik dərinlik, həm də ümumbəşəri miqyas verir.

Poetik mətnlərdə Qərbi Azərbaycan təkcə coğrafi məkan kimi deyil, simvolik yurd, kəşməkeşlərlə dolu həyat yolu və milli mübarizə rəmzi kimi təqdim olunur. Dağlar, çaylar, qədim qalalar və kənd adları şairlərin misralarında həm real, həm də metaforik ağırlıq qazanır. Doğma yurdun itirilməsi çox vaxt "qırılmış budaq", "daşların yetim qaldığı torpaq", "göz yaşı ilə sulanan yol" kimi obrazlarla ifadə olunur.

Qərbi Azərbaycan mövzulu şeirlərdə və nəsr nümunələrində əsas aparıcı xətt yurd həsrəti və nostalji yaddaşdır. Bu duyğular aşağıdakı vasitələrlə verilir: u**şaqlıq xatirələrinin idealizə olunması; yol, iz, iz itirmə, dönüş arzusunun metaforik təsviri; ananın, nənənin xatirəsinin yurdla birləşdirilməsi; əşyaların yaddaşı** – köhnə ev, ocaq, ağac, evin daşı, həyətin qapısı.

Bu emosional qatlar sayəsində Qərbi Azərbaycan poetik dildə "itirilmiş cənnət", "yalnızlıqla danışan torpaq" kimi bədii obrazlara çevrilir.

Bu poetik dil təkcə hissi təsvir deyil, oxucuda milli yaddaşın dirçəldilməsi, keçmişi anlamanın vacibliyi kimi dərin emosional çağırış yaradır.

Tarixi zorakılıq və köçürülmə hadisələri bədii mətnlərdə travma estetikasının yaranmasına səbəb olub. Travmanın ədəbiyyatda ifadəsi əsasən sükut, parçalanmış xatirələr, yarımçıq dialoqlar, dağıdılmış evlərin təsviri, qəhrəmanın daxilindəki ikili psixoloji gərginlik kimi üsullarla verilir. Travma həm fərdi, həm də kollektiv xarakter daşıyır və hər iki səviyyədə dərin poetik mənalar yaradır.

Qərbi Azərbaycan mövzusunun mühüm xüsusiyyəti ondadır ki, nəsrdə hər bir fərdin başına gələn hadisə millətin ümumi tarixi kimi təqdim olunur. Məsələn: bir ailənin köç yolundakı çarəsizliyi, ata-babanın məzarının başqa ölkədə qalması, uşağın doğulduğu evi yalnız xatirəsində daşıması, qocaların "geri dönəcəyik" ümidiylə yaşaması kimi motivlər ümummilli tarixi taleyin əlamətlərinə çevrilir.

Müasir Azərbaycan nəsrində Qərbi Azərbaycan mövzulu roman və povestlər çox vaxt sənədli materiallarla gücləndirilir. Yazıçılar real hadisələri personajların həyatı və dialoqları vasitəsilə bədii formaya salır. Bu yanaşma həm hadisələrin inandırıcılığını artırır, həm də tarixi faktların yaddaşda qalmasını təmin edir.

Azərbaycan nəsrində bu mövzuda yazılan əsərlər çox zaman konkret insan taleləri üzərində qurulur. Yazıçılar siyasi proseslərin soyut təhlilindən daha çox, onların adi insanların həyatlarındakı dramatik nəticələrinə diqqət yetirirlər. Köç yolunda parçalanmış ailələr, uşaqlıq xatirələrinə çevrilmiş kəndlər, geri dönmək arzusu ilə yaşayan nəsillər bu nəsrin əsas motivləridir.

Bu əsərlərdə təsvir olunan talelər bir millətin kollektiv psixologiyasını əks etdirir. Yazıçılar fərdi ağrını ümumxalq ağrısına çevirərək Qərbi Azərbaycan mövzusunu milli ədəbiyyatın bəşəri anlamlar qazanan sahəsinə çeviriblər.

Qərbi Azərbaycan ədəbiyyatın yaddaşında sadəcə itirilmiş torpaq kimi deyil, həm də qorunmalı mədəni miras, nəsillərarası bağ, kimlik quruculuğu üçün vacib faktor, ədəbiyyatda yenilənən ideyaların məkanı kimi yaşayır.

Müasir yazarlar və şairlər bu mövzunu yeni rakurslardan işləyərək təkcə keçmişi deyil, gələcək nəsillərin yurd düşüncəsini formalaşdırmağa çalışırlar. Bu, Qərbi Azərbaycan mövzusunun təkcə nostalji deyil, həm də mədəni dirçəliş və tarixi ədalətin poetik tələbidir.

Müasir ədəbiyyat və sənət Qərbi Azərbaycan irsini rəqəmsal yaddaş layihələri, multimedia ədəbiyyatı və "yaddaş xəritəsi" kimi yeni formalarla təqdim edir. Bu isə mövzunun yalnız ənənəvi deyil, həm də innovativ şəkildə yaşadılmasına şərait yaradır.

Ədəbiyyatda Qərbi Azərbaycan mövzusu xalqın yaddaşını yaşadan, keçmişi unutmağa qoymayan, həm də gələcəyə ümid mesajı verən bir yaradıcılıq istiqamətidir. Bu mövzu vasitəsilə yazıçılar həm tarixi faktları bədii dildə canlandırır, həm də yurd həsrətini milli duyğularla birləşdirərək oxucuya dərin emosional və mənəvi təsir göstərirlər. Qərbi Azərbaycan ədəbiyyatda yalnız itirilmiş torpaqlar deyil, – yenidən dönüşün, mədəni varlığın və millətin ruhunun simvoludur.

Qərbi Azərbaycan mövzusu Azərbaycan ədəbiyyatında dərin tarixi köklərə malik olmaqla bərabər, daim yenilənən və çoxşaxəli bir ədəbi istiqamətdir. Bu mövzunun əsas funksiyaları aşağıdakılardır: milli yaddaşın qorunması, kimlik kontinuitasiyasının təmin edilməsi, itirilmiş məkanların bədii reabilitasiyası, fərdi və kollektiv travmanın estetik ifadəsi, tarixi ədalət ideyasının bədii şəkildə yaşadılması.

Mövzu həm lirizm, həm realizm, həm sənədli nəsr, həm də müasir eksperimental ədəbiyyat üçün açıqdır. Qərbi Azərbaycan ədəbi məkan kimi yalnız keçmişin həsrəti deyil, həm də mədəni və mənəvi dirçəlişin poetik perspektividir.

QAYNAQLAR

Məmmədova, S. (2013). Qərbi Azərbaycan folkloru: janrlar və motivlər. Bakı: Elm və Təhsil

Hümbətov, V. (2020). "Mədəni yaddaş konsepti və onun ədəbi təzahürü.*"* Folklor və Mədəniyyət, №6, s. 58–70.

Əliyev, Y. (2015). Azərbaycan mədəni coğrafiyası və yaddaş məkanları. Bakı: Coğrafiya İnstitutu

Şıxıyeva, N. (2019). Müasir Azərbaycan poeziyasında yaddaş və yurd konsepti. Bakı: Adiloğlu

Rübabə ŞİRİNOVA
Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu
e-mail: rubaba.sirinova@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0003-9470-5860

GÖYÇƏ AŞIQ MƏKTƏBİ VƏ AŞIQ ŞİRİN

Summary. School of Goycha ashugs played an irreplaceable role in achieving the highest level of development of Azerbaijani ashug art. One of the graduates of this school was the folk art master Ashug Shirin. Although Ashug Shirin's poems, tales, and epics were recorded in written form during his lifetime, unfortunately, they remained in state archives for years, unseen by researchers, and were never published. We received first information about Ashug Shirin from Dede Shamshir's article entitled "I continue to hear his voice, " published in the newspaper "The Azerbaijani Youth" on March 16, 1972. Thus, Dede Shamshir writes about Ashug Shirin's son, Ashug Idris: "Ashug Idris showed interest in the art of ashugs from his early age and at the age of 12 he received first craft lesson from his father, Ashug Shirin." The second time we received information about Ashugh Shirin from the book by our scholar-folklorist Rustam Rustamzadeh, "Folk heroes in folk literature, " published by Ganjlik publishing house in 1984.
Key words: art, Goycha, saz, culture, museum, music

Ulu Öndər Heydər Əliyev Ermənistanın etnik təmizləmə siyasəti nəticəsində Göyçə mahalından didərgin düşmüş göyçəlilərin daim qayğısına qalmış, onların sosial-məişət şəraitini hər zaman diqqətdə saxlamışdı. Ümummilli Lider 2002-ci il sentyabrın 13-də Goranboy rayonunun Aşağı Ağcakənd qəsəbəsində göyçəlilərlə görüşü zamanı onların bir gün öz doğma yurdlarına qayıdacaqlarını söyləmiş, əminliklə bildirmişdir ki, göyçəlilər öz doğma dağlarını, bulaqlarını, şəhərlərini görəcək, ata-babalarının qəbirlərini ziyarət edəcəklər. Ulu öndər Heydər Əliyev çıxışlarının birində qeyd edirdi: "İnanıram ki, mənim axıra çatdıra bilmədiyim taleyüklü məsələləri, planları, işləri İlham Əliyev başa çatdıra biləcək. Mən ona özüm qədər inanıram və gələcəyə böyük ümidlər bəsləyirəm". Ata nəsihətini yerinə yetirən Müzəffər Ali Baş Komandan, ölkə Prezidenti İlham Əliyevin rəhbərliyi ilə şəhidlərimizin canı, qazilərimizin qanı, ordumuzun şücaəti hesabına torpaqlarımız azad edildi. Artıq Azərbaycan xalqı öz əzəli-əbədi torpaqlarına sahibdir. 44 günlük Vətən müharibəsi Ermənistanın kapitulyasiyası, təxminən 30 il davam edən işğala son qoyulması və ərazi bütövlüyümüzün bərpası ilə nəticələndi. Qarabağın azad edilməsi ilə Azərbaycanın xarici və daxili siyasətində yeni prioritetlər meydana çıxdı. Azərbaycan Ordusu Qarabağı və Şərqi Zəngəzuru azad etməklə, artıq soydaşlarımızın bütün tarixi ata-baba torpaqlarına qayıdışını təmin etmək üçün yol açdı. Bu gün Prezident cənab İlham Əliyev Ulu Öndərimizin yolunu uğurla davam etdirir. Ölkə başçımız ötən il dekabrın 24-də Qərbi Azərbaycandan olan bir qrup ziyalı ilə görüşündə demişdi: "Bu gün biz artıq Bala Göyçənin sahilindəyik. Bu gün biz Göyçə gölünü binoklsuz görürük. Bu gün yerləşdiyimiz yüksəkliklərdən, hətta Naxçıvan dağları da görsənir". Bu fikirlər bütün göyçəlilərə yaşadıqları torpaqlara dönmək, Aşıq Ələsgərin, Aşıq Alının, Ağ Aşığın gözəl yurdu, aşıqlar diyarı Göyçəmizə, Göyçə gölümüzə qovuşmaq ümidini verir.

Şairlər yurdu olan Göyçə mahalı Azərbaycan ədəbiyyatına, incəsənətinə, Cənab Prezidentimizin də xatırlatdığı kimi, görkəmi şəxsiyyətlər bəxş etmişdir. Təsadüfi deyildir ki, X1X əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan aşıq sənətinin ən yüksək zirvəyə çatmasında Göyçə aşıq məktəbinin əvəzsiz rolu var. Bu məktəbin yetirmələrindən biri də el sənətkarı Aşıq Şirin olmuşdur. Aşıq Şirinin söylədiyi şeirlər, nağıllar, dastanlar sağlığında dilindən qələmə alınsa da, təəssüf ki, illərlə dövlət arxivlərində tədqiqatçıların diqqətindən kənarda qalaraq çap olunmamışdır. Aşıq Şirin haqqında ilk məlumatı Dədə Şəmşirin 1972-ci il 16 mart "Azərbaycan gəncləri" qəzetində çap olunan "Qulağımdan getmir səsi" adlı məqaləsindən almışıq (Aşıq Şəmşir, 1971: 4; 5.104). Belə ki, Dədə Şəmşir Aşıq Şirinin oğlu Aşıq İdris haqqında yazır ki: "Aşıq İdris aşıqlıq sənətinə erkən yaşlarından maraq göstərmiş, 12 yaşında ikən atası Aşıq Şirindən ilk ustad dərsi almışdır". Aşıq Şirin haqqında ikinci bir məlumatı isə folklorşünas alimimiz Rüstəm Rüstəmzadənin "Gənclik" nəşriyyatı tərəfindən 1984-cü ildə çap olunan "El qəhrəmanları xalq ədəbiyyatında" kitabından əldə etmişik (Sazlı-sözlü Göyçə, 1999: 50). Müəllif xalq qəhrəmanı "Qaçaq Kərəm" haqqında tədqiqat apararkən AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun arxivində rast gəldiyi "Kərəm xan Sərtib" dastanından söhbət açaraq yazır: "Dastanın başqa bir variantı Bülbülün rəhbərliyi ilə 1937-ci ildə Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun əməkdaşlarının Şəki ekspedisiyası zamanı Aşıq Şirin Məhərrəm oğlu İsmayılovdan toplanmışdır". Orada verilmiş qeyddən göründüyü kimi, o vaxt Aşıq Şirinin 90 yaşı olmuşdur. "Kərəm xan Sərtib" dastanını isə yeznəsi Aşıq Məhərrəmdən öyrənmişdir. Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun arxivinə müraciət etdik. Arxivdən həmin dastanı, aşığın həyat və yaradıcılığı haqqında olan qısa materialları aşkar etdik. 61№-li qovluqda olan həmin materiallar iki şagird dəftərinə yazılmışdır (Şirinova, 2000: 4). Dəftərin birinci səhifəsi belə başlayır: "Şirin Məhərrəm oğlu İsmayılovun 90 yaşı vardır. 30 il aşıqlıqla məşğul olmuşdur. İndi qocaldığından oğlu Aşıq İdrisin himayəsində olur". "Kərəm", "Dilqəm" nağıllarını yeznəsi Aşıq Məhəmməddən öyrənmişdir. Aşıq Məhəmməd Zər-zəbilli olub, hal-hazırda

sağ deyil. Şirin kişi sovet tematikası ilə də yeni sözlər yazır, çünki özü yaradıcıdır. Bildiyi nağıllar bunlardan ibarətdir: "Tahar", "İbrahim", "Abdullah", "Alı xan", "Nəcəf", "Hüseyn", "Novruz", "Muqim şah", "Xəstə Qasım", "Valeh", "Bəy Çoban", "Dilqəm", "Kərəm", "Koroğludan iki nağıl" (Hüseynov, 1987: 247;16.8).

Bu məlumatdan sonra "Kərəm xan Sərtib" dastanı aşığın dilindən iki şagird dəftərinə tam şəkildə yazılmışdır. Dəftərin sonunda olan "Aşıq Şirin Məhərrəm oğlu İsmayılovun söylədiyi "Kərəm" haqqında – Ərtoğrul Cavid" adlı yazı diqqətimi cəlb etdi. Yazıdan məlum olur ki, Ərtoğrul Cavid bu dastana rəyi 19/11.39-cu ildə yazmışdır (Şirinova, 1999: 7; Şirinova, 2000: 5).

50[a] №-li qovluqda isə Aşıq Şirinin iki şeirini: "Şuraya", "Gözəlləmə"; "Gürcü qızı", "Maral" nağıllarını və "Nadir şah" dastanını üzə çıxarmışıq. Bu materiallar isə üç şagird dəftərinə yazılmışdır və həmin dəftərin sonunda Ərtoğrul Cavidin yazdığı rəy verilmişdir: "Aşıq Şirin Zər-zəbillinin şeirləri və söylədiyi əsərlər haqqında – Ərtoğrul Cavid".

69[a] №-li qovluqda isə Aşıq Şirinin söylədiyi "Qafar və Teymur" nağılı üç şagird dəftərinə yazılmışdır. Həmçinin bu nağıla da Ərtoğrul Cavid rəy yazmışdır. "Aşıq Şirinin söylədiyi "Qafar və Teymur" nağılı haqqında – Ərtoğrul Cavid" (Şirinova, 2000: 4).

Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun arxivində saxlanan həmin qovluqlar sonradan Hüseyn Cavidin ev muzeyinə köçürüldü. Hüseyin Cavidin Ev Muzeyi tərəfindən 2011-ci ildə 11-ci cilddə "Azərbaycan Qeyri-maddi mədəniyyət abidələri və Ərtoğrul Cavid" adı altında kitablar nəşr olundu. Həmin abidələr bu kitablarda öz əksini tapdı (Azərbaycanın qeyri-maddi mədəniyyət abidələri, 2011: V, 55-73; Şirinova, 2018: 69-71).

Aşıq Şirinin 3 oğlu olub: Yunus, Ələs və İdris. Onun yolunu öğlu İdris davam etdirmişdir. Məhərrəmov İdris Şirin oğlu 1894-cü ildə Göyçə mahalının Zərkənd kəndində sənətkar ailəsində anadan olub. İlk ustad dərsini 12 yaşında ikən atası Aşıq Şirindən alıb. Aşıq Ələsgərdən, Aşıq Musadan saz-söz sənətinin incəliklərini öyrənib. Səksəndən artıq saz havasına bacarıqla yiyələnib, otuz beş dastanı hər dəfə yeni əlavələrlə danışıb (Nəsibov, 2021: 69).

Ailə arxivimizdə qorunub saxlanan Azərbaycan, rus, erməni dilində olan 1938-1941-ci illəri əhatə edən arayışların verdiyi məlumata görə, Aşıq İdris İkinci Dünya müharibəsinə gedənə qədər Basarkeçər rayonunun "Aşıqlar birliyinin" sədri, Aşıqların I və II qurultaylarının nümayəndəsi və "İncəsənət xadimi" olub (Azərbaycan 1941-1945-ci illərdə Böyük Vətən müharibəsində, 2020: 3256). 1941-ci ildə könüllü olaraq İkinci Dünya müharibəsinə gedib (baxmayaraq ki, bir neçə dəfə hərbi komissarlıq tərəfindən geri qaytarılıb) və müharibədən qara kağızı gəlib. Aşıq İdrisin həyat və yaradıcılığı haqqında geniş məlumatı Dədə Şəmşirin "Qulağımdan getmir səsi" adlı məqaləsindən alırıq. Dədə Şəmşir məqaləsində yazır: "Sizə nə vaxtsa itirib, yaxınlarda tapdığım bir "dünya"dan danışacağam. Sinəsində söz ümmanı çağlayan həmkarım Aşıq İdrisdən söhbət açacağam...

Aşıq İdris haqqında mənim xatirələrim də bu kökə düşmüşdü. Xəyallarımda məndən uzaqlaşan, solğunlaşan nəğməkarımı bir təsadüf qəflətən elə tez mənə yaxınlaşdırdı ki, diksinən kimi oldum. Gözümü yumdum – Aşıq İdris gülər üzü ilə bəbəklərimi naxışladı, ürəyimi həsrətlə közərtdi. Dodaqlarıma onun şirin qoşmalarının sərin misra yağışı səpələnməyə başladı. Qulaqlarıma səsi gəldi. Birlikdə keçdiyimiz toy məclisləri, el şənlikləri yenidən məni qoynuna aldı. Düşüncələrim damla-damla birləşdi, gurlaşdı, hay-haraya çevrildi. Aşıq İdris dayandı qarşımda.

Dünyada qəribə təsadüflər olur. Bakıda bir əczaxanaya girdim. Piştaxta arxasında dayanmış qadının ilk gəlişimdən mənə çox zənnlə baxdığını duydum. Marağını gizlədə bilmədi:

– Bağışlayın, siz Aşıq Şəmşirsinizmi?

Qayınatasına 30 il əvvəl bağışladığım şəkildən məni tanıyıbmış. Fəhmə-fərasətə bax! Evlərinə gəldim. Divardan asılmış şəkildən İdris məni salamladı. Siğə qardaş olduğumuz aşığın oğlanları Bahadır və Qəzənfər mənə ehtiram göstərdilər, ataları barədə xatirələr söyləməyimi xahiş etdilər.

Aşıq İdris həm yaradıcı, həm də ifaçı sənətkarlarımızdan sayılırdı, hər ikisində də qabil idi. Göyçə mahalında, Kəlbəcər kəndlərində ad çıxarmışdı. Şöhrəti məclisdən məclisə yayılır, hörməti gündən-günə artırdı. Məlahətli zil səsi vardı. Səsinin ləngərindən otaqların pəncərə şüşələri cingildəşərdi, zənguləsinin zərbindən otuzluq lampa sönərdi.

Peşə yoldaşları onun kamil qoşmalarını sevə-sevə oxusa da, o, özündən bir kəlmə çalıb-çağırmazdı. El sənətkarlarının qaymaq nümunələri dilinin əzbəri idi. Nə qədər söz bilirdi, nə qədər dastan öyrənmişdi! Ona həsəd aparardıq. Məclislərdə bir çox dastanı biz bilmədiyimizdən o, təkbaşına danışardı. Amma yorulmazdı. Təbiət ona qədəri əksilməz güc vermişdi, böyük qüdrət bəxş etmişdi. "Koroğlu" dastanını söyləmək virdi idi. Koroğlunun yerinə necə də məğrur nərə çəkərdi! Elə özü də görkəmcə Koroğluya oxşayardı.

Bugünkü kimi yadımdadır: 1938-ci ilin payızında Qasım İsmayılov rayonunun (İndi həmin rayon Goranboy adlanır) Qızıl Hacılı kəndində toy keçirirdik. Şənlik Paşa kişinin evində idi. Mağaraya qəflətən 9 nəfər aşıq girdi. Hamısı da hədəli, hamısı da qızmış şir kimi. Çatan kimi:

– Toy bizimdir. Bu meydan, bu şeytan, – dedilər.

Onda belə sənət savaşları, qabaqlaşmalar tez-tez olurdu. Elə bu səbəbdən hər yerindən duran əlinə saz alıb, məclisə girməyə cürət etmirdi…

Aşıq İdris 1894-cü ildə Göyçə mahalının Zərkənd kəndində anadan olmuşdur. Aşıqlıq sənətinə erkən maraq göstərmiş, 12 yaşında ikən atası Aşıq Şirindən ilk ustad dərsi almışdır. Aşıq Ələsgərdən, Aşıq Musadan, saz-söz sənətinin incəliklərini öyrənməyə can atmışdır. Həştaddan artıq söz havasına bacarıqla yiyələnmişdir. Otuz beş dastanı hər dəfə yeni əlavələrlə danışardı. Dinləyicilər dastan söylətməmiş ondan əl çəkməzdilər (Azərbaycanın qeyri-maddi mədəniyyət abidələri və Ərtoğrul Cavid, 2011: .57; Şirinova, 1999: 68).

Azərbaycan aşıqlarının birinci qurultayında o, öz məharətini nümayiş etdirdi…

Sənət yoldaşları olan biz – mən də, Aşıq Talıb da, Aşıq Hüseyn Çirkin də, Aşıq Ələsgərə on iki il şagirdlik etmiş Aşıq Ağaya da onun sənətinə heyran qalar, hörmətini uca tutardıq.

1941-ci il də, Vətənimizin dar günündə Aşıq İdrisi cəbhəyə yola saldıq. Gedəndə gözündə, könlündə füsunkar yurdunun duyğularını apardı, bir də… O, hər kəsdən, hər şeydən ayrıla bilərdi, amma sirli sazından cüda düşmək onun üçün ölümdən betər idi. Sazını da özü ilə götürdü. Sevindik. Bilirdik ki, qovğalarda söz silahla qoşa döyüşüb. Saz olmasa, söz olmasa, elə kəsməzdi Koroğlu qılıncı.

Aşıq İdrisin cəbhədən yolladığı məktublarda cəbhə yoldaşlarının onun sənətinə vurğunluğundan da danışılırdı.

Döyüşçü aşığın qoşma ilə arvadı Zərnişana yazdığı məktub heç yadımdan çıxmır:

Zərnişanım, gözlə, gözlə yolumu,
Səndən üzülməmiş gümanım mənim.
Oğul əmanəti, qız əmanəti –
Yaxşı saxla, dinim-imanım mənim.

Qoyma ürəyində arzu pasdana,
Göz yaşından tər yanağın isdana.
Dikilsin yoluma gözün mastana,
İstəkli sevgilim, cananım mənim.

Uzaqdan-uzağa sən məni dinlə,
Ucalır avazım hey pillə-pillə.
Yayınmır düşmənə atdığım güllə,
Əyilməz ərlərdir hayanım mənim!

Ayağım Göyçəyə düşdükcə Aşıq İdrisgilə gedər, haqqında hal-əhval tutardım. Yenə… Zərnişan mənə məktub gətirdi. Amma göz yaşı ilə. Ağ kağızla qara xəbər, "Qara kağız" – bu adı kim siftə qoyub, bilmirəm. Onu bilirəm ki, çox uyğun addı. "Qara kağız" – ağ günlərimiz naminə qara qüvvələrə qarşı döyüşlərdə həlak olmuş fədailərimizin mərdanəliyindən xəbər verən kağız. Qaradan sonra ağ, qara günlərə qələm çalıb, ağ günləri yaxınlaşdırmaq cəhdi!...".

Aşıq İdris tarda da gözəl ifa edirmiş. O, çox vaxt konsertlərə və toylara balabançısı Cabbar Fərzəliyev, dəf çalanı Xanbaba Əliyevlə gedərmiş. Arayışlarda olan məlumatlar və ailə arxivimizdə qorunub saxlanan şəkil də bunu təsdiqləyir. Bu arayışların arasında 1939-cu il 11-ci ay tarixli sənəd çox maraqlıdır. Orada yazılır: "Basarkeçər rayonunun Maarif şöbəsinin nəzdində təşkil olunmuş aşıqlar təşkilatının heyət üzvləri və təşkilat üzvləri Aşıqlar təşkilatının sədri İdris Məhərrəmov, təşkilatın sədrinin müavini Bəhmən Qarayev, üzvləri Nəcəf Məmmədov, Talıb Məmmədov, Ziyad Nadirov. Təşkilat üzvləri: Hüseyn İskəndərov, Yunus (Babacan), Kərəm Vəliyev (Pənbək), Səyyaf Əvəzov, Lətif Hüseynov (Qaraqoyunlu), Cahad Nağıyev, Qabil Vəliyev (Zərzəbilli), Cabbar Fərzəliyev (Kəlbəcər), Xanbaba Əliyev, Mikayıl Nəsibov, Xudu Namazov (Sorucan), Nağı Bədəlov (Kəsəmən), Qərib İsmayılov (Zod) (Şirinova, 2000: 113).

Aşıq İdrisin həyat və yaradıcılığı haqqında mərhum alimimiz Əhliman Axundov nəşrə kitab hazırlayırmış. Təəssüflər ki, nə kitab, nə də sənədlər haqqında indiyə qədər heç bir məlumat əldə edə bilməmişik. Həmçinin Dədə Şəmşir Aşıq İdrislə görüşü haqqında dastan yazıbmış. Bədnam qonşularımız Aşıq Şəmşirin evində əlyazmaları qorunub saxlanılan dəmir seyfi gülləboran etdilər. Dədə Şəmşirin əlyazmaları və həmçinin bu dastan da kül olub getdi. Aşıq İdrisin həyat və yaradıcılığını əhatə edən sənədlərin kulliyyatının əsas hissəsi isə bədnam qonşularımızın arxivində saxlanır. Təəssüflər ki, bu arxivdə olan material və sənədləri əldə etmək mümkün deyil. Lakin ailə arxivimizdə qorunub saxlanan Aşıq İdris haqqında olan 1938-1941-ci illəri əhatə edən Azərbaycan, rus, erməni dilində olan arayışlardan əldə etdiyimiz məlumata görə, Aşıq İdris Azərbaycanın şəhər, rayon, kəndlərini qarış-qarış gəzərək zəhmətkeş xalq qarşısında konsertlər vermişdir (Namazov, 2004: 4; Şirinova, 1999: 8).

Bu arayışlardakı maraqlı faktlardan biri də odur ki, orada qeyd olunan yer adları Azərbaycan adlarıdır. Lakin bədnam qonşularımız sonradan o yer adlarını dəyişib ermənilşdiriblər. Bu arayışlardan bizə məlum olur ki, o, ən çox Kəlbəcər, Qubadlı, Laçın, Zəngibasar, Tərtər, Goranboy, Ağcabədi və s. rayonlarda olmuşdur. Həmçinin bu sənədlər onun Basarkeçər rayonunun aşıqlar birliyinin sədri olmasını, İncəsənət xadimi fəxri adını almasını da təsdiqləyir. Aşıq İdrisin vala yazılmış səsi də olduğunu söyləyirlər.Çox təəssüflər ki, indiyə qədər bu valı da tapa bilməmişik.

Aşıq İdrisin 7 övladı olub: Maral adlı bir qızı, Şəmdin, Xasay, Surxay, Bahadur, Qəzənfər, Məmməd

adlı 6 oğlu. Qızı Maral xanım atasının qara xəbərini eşitdikdə bu acı xəbərə dözməyib 12 yaşında vəfat edib.

Bu günlərdə Lütfiyar Nəsibovun " Göyçə mahalı II Dünya savaşında" adlı kitabı ilə tanış oldum. Lütfiyar Nəsibov kitabın 193-cü səhifəsində Zərzəbil (Zərkənd) sakinlərindən müharibəyə gedənlər haqqında yazır: " İkinci Dünya müharibəsində Zərkənd sakinlərindən 57 nəfər döyüşlərdə həlak olmuş və ya itkin düşmüşdür. Onların siyahısı və hər biri haqda qısa məlumat təqdim olunur: ... Məhərrəmov İdris Şirin oğlu (1905, Zərkənd) 28 avqust 1942-ci ildə səfərbər edilmişdir.S.ə. Basarkeçər RHK-nın 65618 saylı, 14 dekabr 1949-cu il tarixli, 1 inv.883 saylı, tarixsiz, müharibədən sonrakı dövrün məlumatında 1943-cü ilin fevralında itkin düşdüyü göstərilir. Arxiv fondlarında araşdırmalar zamanı aşkar edilmiş digər sənəddə: 107-ci atıcı briqada İdarəsinin 11698 saylı, 26 mart 1943-cü il tarixli qaytarılmaz itkilər haqqında məlumatında 18 fevral 1943-cü ildə döyüşdə həlak olduğu və Krasnodar diyarı Novorossiysk şəhəri Misxako qəsəbəsində dəfn olunduğu göstərilir (şək. 539)". Bu məlumat məni çox sevindirdi, çünki illərdir, babam haqqında axtarış aparıram, babamın dəqiq neçənci ildə anadan olduğunu və nə vaxt, harada həlak olduğunu tapa bilmirdim.Lütfiyar Nəsibovun " Göyçə mahalı II Dünya savaşında" adlı kitabı babam haqqında bilmədiklərimizi üzə çıxardı. Əvvəllər əldə etdiyimiz məlumatlarda babam Məhərrəmov İdris Şirin oğlunun doğum tarixi 1894 və ya 1903-cü illər kimi verilmişdir. Lütfiyar Nəsibovun " Göyçə mahalı II Dünya savaşında" kitabından babam Aşıq İdrisin doğum və vəfat tarixini tam dəqiqliyi ilə müəyyənləşdirmiş oldum. Deməli, Məhərrəmov İdris Şirin oğlu 1905-ci ildə Göyçə mahalının Basarkeçər r-nun Zərkənd kəndində anadan olub, 1943-cü ildə 38 yaşında müharibədə qəhrəmancasına vəfat edib və Krasnodar diyarı Novorossiysk şəhəri Misxako qəsəbəsində dəfn olunub (Namazov, 2004: 197).

Bir məsələyə çox təəssüflənirəm, bu gün Göyçə mahalından, bu mahalın aşıq sənətinin beşiyi olduğundan filmlər çəkilir, silsilə verilişlər verilir amma nə Aşıq Şirinin, nə Aşıq İdrisin, nə də Göyçə mahalında Gilli çayı üzərində "Qızıllı körpü" saldıran, neçə - neçə xeyriyyə işləri görən Aşıq Şirinin atası pullu Məhərrəmin adları heç çəkilmir. Gələcəkdə bu məsələyə də xüsusi diqqət yetiriləcəyinə ümid edirəm. Çünki Aşıq Şirin, atası pullu Məhərrəm, Aşıq İdris də tarixdə izləri olan el sənətkarlarından olmuşlar. Və onların xalq üçün etdikləri danılmaz faktdır.

Aşıq İdrisin nəvəsi Natiq Şirinov (Bahadur müəllimin oğludur) sazda mahir ifaçı olmasa da, bu gün nağarada mahir ifaçılardan biridir. O, bu milli musiqi aləti ilə Azərbaycanı dünyanın bir çox ölkələrində təmsil edir: Moskvada, Sankt-Peterburqda, İranda, Türkiyədə, Londonda, Almaniyada, Fransada, Belçikada, Çində və s. 2002-ci ildən, Azərbaycanda ilk dəfə olaraq zərb musiqi alətlərindən ibarət "Natiq" ritm qrupunu təşkil etmişdi. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin sərəncamı ilə 17 sentyabr 2007-ci ildə əməkdar, 27 may 2018-ci ildə isə Xalq artisti fəxri adına layiq görülüb (Şirinova, 2020: 71).

Mən əminəm ki, biz tezliklə öz elimizə - obamıza qayıdacağıq, Göyçə aşıq məktəbinin yaranmasında böyük xidmətləri olan el sənətkarı, babalarım Aşıq Şirin və Aşıq İdrisin xatirəsi əbədiləşdiriləcək, babalarımın kəndimizdə tikdirdiyi ev abadlaşdırılaraq muzey kimi fəaliyyəti təmin ediləcəkdir. Onların söylədikləri şeirlər, nağıllar, dastanların arxivlərdən toplanaraq çap etdirilməsi, büstlərinin ucaldılması əziz xatirələrinə bir ərməğan olacaq.

QAYNAQLAR

Aşıq Şəmşir. Qulağımdan getmir səsi (1971). Azərbaycan gəncləri qəzeti.

Azərbaycan 1941-1945-ci illər Böyük Vətən müharibəsində. Böyük Vətən müharibəsində Qələbənin 75 illiyinə həsr olunur**.** Biblioqrafiya (2020). 1-ci kitab (Azərbaycan dilində) Tərtib edənlər: Mədinə Vəliyeva; Həliməxatun Manafova; Xeyransa Abbasova. Bakı.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (1960). I c. Bakı, "Elm" nəşriyyatı.

Azərbaycan Qeyri-maddi mədəniyyət abidələri və Ərtoğrul Cavid. (2011). Redaksiya heyəti: Kərimov M. (sədr), Babaxanlı G., Əliyeva A., Kərimli T., Qasımlı M., Quliyeva F. Layihənin müəllifi və tərtibçi Babaxanlı G. AMEA Hüseyn Cavidin Ev Muzeyi. Bakı, Çaşoğlu.

Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nizami adına Xalqlar Dostluğu Ordenli Ədəbiyyat İnstitutu (1983). Azərbaycan Sovet ədəbiyyatşünaslığı 1920-1975. Biblioqrafiya, Bakı, "Elm" nəşriyyatı,

Dədə Şəmşir yaddaşlarda (2000). Toplayıb tərtib edəni: Qəmbər Şəmşiroğlu. Bakı, Gənclik nəşriyyatı.

Hüseynov, R. (1987). Vaxtdan uca. Bakı.

Məhərrəmov, Z. XX əsr Göyçə Aşıq mühiti (1920-1950-ci illər). Avtoreferat.

Namazov, Q. (2004). Aşıqlar. I kitab, Bakı, Səda

Nəsibov L. (2021). Göyçə mahalı II Dünya savaşında həlak olanlar, itkin düşənlər.Bakı: ABBA design group.

Rüstəmzadə, R. (1984). El qəhrəmanları xalq ədəbiyyatında. Bakı, Gənclik.

Sazlı-sözlü Göyçə (1999). Toplayıb tərtib edən və ön sözün müəllifi: İslam Ələsgərli. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı.

Şirinova, R. (1999). Aşıq Şirinin söylədiyi "Kərəm" dastanı və Ərtoğrul Cavidin naməlum əlyazması. Bakı, Xalq qəzeti.

Şirinova, R. (2000). Ərtoğrul Cavid və folklorumuz. "Elm" qəzeti

Şirinova, R. (2000). Unudulan Göyçə aşıqları. Aşıq Şirin və Aşıq İdris. Xalq qəzeti, 23 avqust.

Şirinova, R. (2003). Göyçə Aşıqları: Aşıq Şirin Aşıq İdris. Bakı.

Şirinova, R. (2018). Ərtoğrul Cavid – Aşıq Şirin yaradıcılığı haqqında. Ozan dünyası jurnalı, 2 (30).

Şirinova, R. (2020). Torpaq uğrunda ölən varsa, vətəndir.Yada düşdü. Ədəbi-bədii, nostalji jurnal. 1 (39).

Sabirə BAYRAMOVA
Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru
Gəncə Dövlət Universiteti
sabire.04@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0008-7012-1939

QƏDİM YURDUMUZ VEDİBASARA HƏSR OLUNMUŞ ŞEİRLƏR

Summary. The problem of patriotism is examined through the prism of ethical and aesthetic categories that form the foundation of the world of poetic ideas and images. The article describes the portrait and moral character of Vedi in poetry, as well as the natural beauty of his homeland. Combined with the historical memory of Vedi's heroic and tragic past, this becomes a living image of the homeland in the poets' imaginations, evoking various emotions.
Key words: homesickness, Vedibasar district, poetry, return

El, yurd həsrəti, doğulub böyüdüyü yerdən köçmüş hər kəsin qəlbinə və ruhuna hopan dərin və incə bir hissdir. Bu hiss insanı bürüyür, onu əziz və ürəklərinə yaxın olan yerlərə təkrar-təkrar qayıtmağa vadar edir. Bu, tanış küçələrdə atdıqları ilk addımları, ev divarlarının istiliyini və hara getsələr də, onları müşayiət edən səsləri xatırladır. İnsanın öz vətəninə olan əsl həsrəti minlərlə kilometr uzaqda olduqda ən şiddətli şəkildə hiss olunur. Evdən uzaqda, hətta ən əhəmiyyətsiz xatirələr belə, sanki yaddaş xəzinəsində parıldayan almazlar kimi xüsusi bir əhəmiyyət kəsb edir.

Xüsusilə də, mədəniyyət və adət-ənənələrin insanın öyrəşdiyi yerlərdən fərqli olduğu yerlərdə vətən həsrəti daha da kəskinləşir. Belə hallarda evə qayıtmaq arzusu, demək olar ki, fiziki olur; hər nəfəs və hər anı doğma yurdun düşüncələri ilə dolur. Bu anlarda insan vətəninin sadəcə coğrafi bir məkandan daha çox şey olduğunu anlayır; bu, bütöv bir dünya, keçmişi bu günlə bağlayan bir düyün, qəlbində əbədi qalan bir sıra hadisələr və insanlardır.

Vedibasar həsrəti o yerdə uşaqlığını, gəncliyini yaşamış insanlarda əbədi izlər qoymuşdur. Bu həsrət şeiriyyata, poeziyaya hopmuş və vətən həsrəti ilə bağlı olan gözəl əsərlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bunlardan Fərman Kərimzadə "Bu qayalar Qorqud nəğmələriymiş", Telli Pənahqızı, Aşıq Alı "Ağrı Dağı", Musa Bağırov "Vedi", "Vedinin", Paşa Qəlbinur "Bu yolların işığı nəm, gözü nəm", Nəriman Əyyub, "Vedililər dağıldılar Vedidən" kimi şeirləri misal gətirmək olar.

Telli Pənahqızının "Bəxtəvər quşlara" şeirində Vedi həsrəti:

Qoca Qartal, Vediyəmi gedirsən,
Kim boyayıb köksün altın al qana?
Vətəninə ölməyəmi gedirsən,
Deyirsən ki, qoy dərs olsun qanana!

Dön geri, məni də al qanadına,
Gedim o yerlərə bir də görüşüm.
Dözüm bu taleyin sərt sınağına,
Bəlkə, bu fürsətdir bu son dönüşüm (Pənahqızı: 12).

Vətən həsrətini çəkən şair uçan quşa həsəd aparır. Vətəni sevmək, onun anlayışında, onun azadlığı uğrunda mübarizə aparmaq deməkdir. Şair vətənini çox sevir. O, xalqını, təbiətini sevir və Vediyə qayıtmağı arzulayır. Azərbaycanın taleyi ilə bağlı narahatlıq, onun gözəlliyinə heyranlıq və ölkəni böyük və azad görmək üçün səmimi bir istək hiss edirik.

Biz Vətənə coşğun bir sevgi ilə bağlıyıq və onun gözəlliyi ilə qürur duyuruq. Xalqını, adət-ənənələrini anlamadan və sevmədən, bütün sevinclərini və kədərlərini yaşamadan və bölüşmədən Vətəni sevmək mümkün deyil.

Hər kəsin həyatında sevimli şeirlərini yenidən oxumaq istədiyi anlar olur ki, bu da onları Vətənin əslində nə olduğunu düşünməyə vadar edir. Vətənə sevgi izahat tələb etmir. Bu, doğma torpağa, təbiətə və yaşadığı küçəyə olan sevgidir. Hər bir insanın öz vətəninin tarixini bilməsi və ona hörmət etməsi, adət-ənənələrinə hörmət etməsi, qanunlarına riayət etməsi, dili ilə fəxr etməsi və təbiətin gözəlliyini qiymətləndirməsi və heyran olması vacibdir. "Vətən" sözü hər bir insan üçün müqəddəsdir; həyatda sahib olduğumuz ən qiymətli şeydir.

"Vətən, Vətən" şeirinə diqqət edək.

Kimsə bizi dindirməsin,
Odumuzu söndürməsin,
Elə yanaq, yad gəlməsin,
Vətən, Vətən, Vətən.
Tanrı tutsun əlimizi,
Haraylasın Boz Qurd bizi,

Dönək, alaq öcümüzü,
Vətən, Vətən, Vətən (Pənahqızı: 16).

"Vətən" şeirində vətənpərvərlik pafosu ilə dolu bir anlayış kimi qəbul edilən tarixə söykənib Boz Qurd yurdunun igidlərini zəfərə səsləyir.

Musa Bağırovun yaradıcılığında da Vedi həsrəti lirik şəkildə təqdim edilmişdir.

Duz ilqar gormədim bu ellər qədər,
Yaman ad üzulər, yaxşı ad gedər.
Sənə ayaq basan səndən şad gedər,
Alqışlı, minnətli, sağollu Vedi.

Qonaqlı-qaralı, minbir nemətli,
Qocası-cavanı açıqsifətli,
Qaygıkeş analar Həcər qeyrətli,
Qızların Şirintək agıllı Vedi (Ələkbərli, 2000: 701).

Onun üçün ən vacib şey Vediyə dərin sevgidir və bu hiss Vedinin həyatın spesifik detallarında ifadə olunur: alqışlı, minnətli, qonaqlı – qaralı, minbir nemətli, anaların qeyrəti, qızların ağıllı olması müqayisəli şəkildə təqdim edilir.

Azərbaycanın tanınmış ziyalısı Paşa Qəlbinur "Bu yolların işığı nəm, gözü nəm" şeiri də bu silsilədəndir.

Salam, Salam, Ağrı dagım.
Mənim əlim sol döşümdə
Sən də şişmiş ürəyisən bu torpağın.
Salam, salam, Ağrı dagı.
Mən bu tayda,
Sən o tayda.
Buralarda
Goylər dolu – bulud-bulud, ürək dolu.
Aramızda
Görünməyən Ağrı yolu.

Salam, salam, Ağrı dagı
Heç ürəyə qar yağarmı?
Heç ürək də ağararmı?
Qabar gorum, Qaral gorum...
Qoy göylərdən qaya yağsın.
Qaya – dolu, partlaginən,
Axsın qanın, axsın sənin qara qanın.
Hanı sənin Babəklərin, Səttərxanın?!.
Hanı, hanı? (Ələkbərli, 2000: 705).

Şeir canlılığı, dərinliyi, əzabları, unudulmaz obrazları və söz ustalığı ilə nüfuz etmişdir. Burada Vətənə sevgi onun bütün müxtəlif təzahürlərində – sevinc və kədərdə, od və əzabda, iman və parlaq ümidlərdə özünü göstərir. Şairin yaradıcılığı millətin taleyindəki şanlı dövrləri, eləcə də qarışıq dövrləri və qanlı hadisələri əhatə edir. Bu, əbədi bir əlaqəni – xalqla fərd arasındakı əlaqəni, insanın özünə olan müqəddəs sevgisinin təzahürünü ortaya qoyur.

Hər kəsin bu həyatda öz yeri var və vətən həsrəti bizə xatırladır ki, harada oluruqsa-olaq, həmişə qayıdacağımız bir evimiz, bizi isidəcək və təsəlli edəcək bir sığınacağımız var. Bəlkə də, vətənin əsas dəyəri budur – o, həmişə bizi gözləyir və bizi yenidən qarşılamağa, istiliyi və qayğısı ilə özünə çəkməyə hazırdır, sanki deyir: "Sən tək deyilsən, sən evinə dönəcəksən".

QAYNAQLAR

Ələkbərli Ə. (20000. "Qərbi Azərbaycan: Vedibasar mahalı", Bakı, Ağrıdağ
Pənahqızı T. (2013). "Yaddaşım qaval daşı". Bakı: "Təhsil" nəşriyyatı
Pənahqızı T. (2001). "Ayrılıqdan sonra çəkilmiş şəkillər". Bakı

Sahibə PAŞAYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
psahiba@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0005-3923-5557

SƏDNİK PİRSULTANLININ TƏDQİQATLARINDA GÖYÇƏ AŞIQLARI

Summary. Ashiq art, which is as old as history itself, has come a long way of development, improved and acquired new qualities. This art has preserved and kept alive the immortal traditions. The Western Azerbaijani ashiq activity, which conveys the examples of word art, which is one of the artistic forms of mythical thinking, formed one of the spheres of Azerbaijani musical culture. In the lands of Western Azerbaijan, where the saz and ashiq were born, master craftsmen, in their creative activities, not only transformed historical events and daily life into the historical memory of generations, tribes and peoples, but also acted as wise advisors, elders and connoisseurs of the ancient beliefs. The literary heritage of the prominent representatives of the Goycha ashiq school such as Agh Ashiq, Ashiq Ali, Ashiq Alasgar, Miskin Abdal, Novras Iman, Ashiq Asad and others, which constitutes an entire historical stage, is rooted in the national and spiritual wealth of the Azerbaijani people and has remained like a memory book. The words and music of the ashiqs have not lost their relevance even today.

Professor Sadnik Pirsultanli highly appreciated the creativity of these masters, drawing on their artistic examples and colorful musical melodies. The research scientist has written various articles and conducted in-depth analyses about these ashiqs, who have left deep marks on Azerbaijani ashiq poetry and music. He tried to understand deeply the poems and epics that the masters sang, the melodies they played on the saz and the songs they sang. Sadnik Pirsultanli investigated the artistic characteristics of the Goycha ashiqs, provided detailed information about them and highlighted the geographical scope of their requests.

Key words: Sadnik Pirsultanli, Western Azerbaijan, ashiq art, Goycha ashiqs, Agh Ashiq, Ashiq Ali, Ashiq Alasgar, Miskin Abdal, Novras Iman, Ashiq Asad

Tarixin özü qədər qədim olan aşıq sənəti uzun bir inkişaf yolu keçib təkmilləşmiş və yeni keyfiyyətlər qazanmışdır. Bu sənət ölməz ənənələri qoruyub yaşatmışdır. Mifik təfəkkürün bədiiləşdirilmiş formalarından olan söz sənəti nümunələrini yaddaşlara köçürən Qərbi Azərbaycan aşıq yaradıcılığı Azərbaycan musiqi mədəniyyətinin sahələrindən birini təşkil etmişdir. Saz və aşığın qoşa doğulduğu Qərbi Azərbaycan torpaqlarında ustad sənətkarlar öz yaradıcılıq fəaliyyətlərində tarixi hadisələri və gündəlik həyatı nəsil, tayfa və xalqın tarixi yaddaşına çevirməklə kifayətlənməyərək, müdrik məsləhətçi, el ağsaqqalı, əski inam biliciləri kimi çıxış etmişlər. Bütöv bir tarixi mərhələni təşkil edən Göyçə aşıq məktəbinin Ağ Aşıq, Aşıq Alı, Aşıq Ələsgər, Miskin Abdal, Növrəs İman, Aşıq Əsəd kimi görkəmli nümayəndələrinin ədəbi irsi Azərbaycan xalqının milli-mənəvi zənginliyinə köklənmiş və bir yaddaş kitabı kimi yadigar qalmışdır. Aşıqların söz və musiqiləri günümüzdə də aktuallıqlarını itirməmişdir.

Qərbi Azərbaycan torpaqlarında xalqımızın tarixindən, taleyindən, məişət və etnik düşüncəsindən, yaşadıqları həyat tərzindən yaranıb inkişaf edən aşıq yaradıcılığı Azərbaycan musiqi mədəniyyətinin mühüm bir sahəsini təşkil etmişdir. Bu zəngin irs instrumental və vokal sənətimizə yeni və rəngarəng musiqi və poetik rənglər gətirmişdir.

Yazılı ədəbiyyat mövcud olmamışdan əvvəl aşıq sənətimiz şifahi şəkildə, dildən-dilə yayılmışdır. Öz dövrünün tanınmış sənətkarları olan aşıqlar öz qopuzları ilə xalq musiqimizi zənginləşdirmiş, həmçinin Qorqud Atanın dilində tarixi hadisələri və dastanları nəql edən şifahi hekayələr yaratmışlar. Sədnik Pirsultanlının söylədiyi kimi, "ozanın qopuzu, nəğmələri, oğuznamələri (dastan və hikmətləri), nəhayət, "Kitabi-Dədə Qorqud" kimi dünya şöhrətli bir ədəbi abidəsi qalmışdır" (Pirsultanlı, 2006: 173).

Azərbaycan aşıq ifaçılığı sənətində hər bölgənin fərqli ifaçılıq ənənələri və xarakterik ifaçılıq xüsusiyyətləri mövcuddur. Bütün bunlar aşıq ifaçılığı sənətində müxtəlifliyin yaranmasının əsasını təşkil edir. Azərbaycan aşıq məktəbləri içərisində öz yaradıcılıq potensialı ilə seçilən bölgələrdən biri də Göyçə aşıq mühitidir. Və Göyçə aşıq sənəti öz dəst-xətti ilə seçilir.

Göyçə aşıq mühiti haqqında folklorşünas alim Hüseyn İsmayılov yazır ki, "Göyçəni ədəbi- mədəni mühit kimi səciyyələndirən başlıca göstərici onun qədim türk xalq ənənələrinə maksimum bağlılıq, sadiqlik və türk özgürlüyüdür" (İsmayılov, 2006: 5).

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında adı çəkilən qədim Oğuz yurdunun bir parçası olan Göyçə oğuz türklərinin tarixi-mədəni həyatının, qəhrəmanlıqlarının, milli dəyərlərinin simvolu və müqəddəs bir torpağı kimi təsvir edilir. Dastanın bəzi boylarında Qazan xanın Göyçədə olması, ov etməsi və burada müəyyən hadisələrin baş verməsi qeyd olunur: "Qazan bəy əlini əlinə vurub qah-qah güldü. Dedi: "Ay, bəylər, Uruz yaxşı deyir: siz yeyiniz-içiniz, söhbətinizi eləyin, mən bu oğlanı götürüb ova gedim… Ox atdığım yerləri, qılınc çalıb baş

kəsdiyim yerləri göstərim. Kafir sərhəddində Cızıqlara, Ağlağana, Göycə dağa götürüb aparım. Sonra oğlana gərək olar, a bəylər!" (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 226).

Bəzi rəvayətlərə görə, Dədə Qorqudun özünün də Göyçə ilə bağlılığı, hətta qəbrinin də burada olması kimi fikirlər vardır ki, bu da onun əhəmiyyətini artırır. "Kitabi-Dədə Qorqud" boylarında adı keçən Göyçə Azərbaycan türklüyünün ən saf bölgələrindən biri olduğu üçün orada saz-söz sənəti həmişə güzəranın ayrılmaz tərkib hissəsi olmuş və ulusun mənəvi yaşam sistemində aparıcı mövqeyə yiyələnmişdir" (Qasımlı, 2011: 178).

Göyçə aşıq musiqisi, aşıq məktəbləri və aşıq ifaçılığı folklorşünasların, tədqiqatçıların, musiqişünasların və etnoqrafların tədqiqat mövzularından olmuşdur. Bu maraq XIX əsrin ortalarından İmperator Rus Coğrafiya Cəmiyyətinin Qafqaz şöbəsinin həqiqi üzvlərindən olan Y.P.Polonski ilə başlamış və "Kavkaz", SMOMPK, "Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti", "Dan ulduzu", "Yeni kənd", "Ədəbiyyat" və s. kimi orqanların bu sahədə atdığı addımlarla davam etmişdir. Aparılan tədqiqatlar sonradan Hənəfi Zeynallı, Hümmət Əlizadə, Vəli Xuluflu, Həmid Araslı, Qara Namazov, Mürsəl Həkimov, İsrafil Abbaslı, Məhərrəm Qasımlı, Mahmud Allahmanlı və digər alimlərin apardıqları araşdırmaların əsas mövzularından olmaqla yanaşı, mühitin bədii-estetik mənzərəsi haqqında zəngin elmi baza formalaşdırmışdır.

Filologiya elmləri doktoru, professor Sədnik Pirsultanlının Azərbaycan folklorunun bütün qolları üzrə apardığı toplayıcılıq və tədqiqatçılıq işində misilsiz xidmətləri olmuşdur. "Aşıq yaradıcılığı tarixinə müraciət edən alim hər əsrin öz qüdrətli sənətkarı olduğunu, bu sənətkarların yaratdıqları məktəblərin özünəməxsus ölməz ənənələr yaratdığını bildirmişdir" (Sədnikqızı, 2022: 160). "...Bu gün Azərbaycan folklorşünaslıq və filoloji düşüncəsinin dövriyyəsində "Sədnik Paşa Pirsultanlı" "möhürü" ilə 80-dən çox kitab və saysız-hesabsız məqalə vardır... " (Rzasoy, 2008: 18).

Onun tədqiqat əsərləri Göyçə aşıq mühiti haqqında dəyərli məlumatar verən zəngin elmi mənbələrdir. Sədnik Pirsultanlı Göyçə mahalına səfərləri zamanı aşıq poeziyasını və əfsanələrini öyrənməyə başlamışdı. Bu zəngin ədəbi-bədii mənbə onda dərin maraq oyatmışdır. Alimin gərgin axtarışları nəticəsində yazdığı məqalə və monoqrafiyalar Azərbaycan aşıq poeziyası və aşıq musiqisinin ayrılmaz hissəsi sayılan Göyçə aşıq mühiti haqqında dəyərli nüsxələrdir.

Aşıq poeziyası və ifaçılığı Sədnik Pirsultanlıya görə əsrdən-əsrə ayrı-ayrı tarixi ərazilərdə özünəməxsus şəkildə inkişaf etmişdir. Tədqiqatçı alim qeyd edirdi ki, "Göyçə-Kəlbəcər aşıqları söz yaradıcısı kimi Borçalı və Gəncə-Qazax aşıqları isə müəyyən mənada yeni melodiyalar və mahnılar yaradıcısı kimi üstünlük qazanırlar. Kürdəmir-Salyan aşıqları yeni melodiyalar və mahnılar yaradıcısı kimi üstünlük qazanırlar. Kürdəmir-Salyan aşıqlarının yaratdıqları yeni melodiyalarda meyxanaların ritmik ahəngindən irəli gələn rəqs ünsürləri onu daha da gözəlləşdirir, dinləyicidə xoş əhval-ruhiyyə yaradır" (Pirsultanlı, 2008: 24). O bildirirdi ki, "hər bir aşıq məclisinin, ifaçılıq və yaradıcılıq məktəbinin özünəməxsus tarixi sınaqlardan çıxmış təcrübəsi və ənənələri vardır" (Pirsultanlı, 2008: 25).

Göyçə aşıq məktəbi həm saz ifaçılığı, həm vokal-instrumental üslub, həm də aşıq poeziyası ilə sıx bağlıdır. Xalq şairləri kimi tanınan sənətkarlar və aşıq kimi tanınan sənətkarlar regional folklorun zənginləşməsində xüsusi rol oynamışlar. Aşıqlar həmişə geniş ifaçılıq mədəniyyəti və vokal qabiliyyətləri ilə seçiliblər.

Sədnik Pirsultanlı ifa tərzlərinə diqqəti cəlb edərək Göyçə aşıqlarının balabansız çalıb oxumalarını söyləyir: "Şəmkir və Göyçə aşığını fərqləndirən cəhətlərdən biri də birincilərin balaban, ikincilərin balabansız çalıb oxumalarıdır. Aşıq Hüseyn Şəmkirlidən və Aşıq Ələsgərdən xeyli əvvəl və sonra Şəmkir-Göyçə aşıqları öz yanlarına balabançı da götürmüşlər" (Pirsultanlı, 2008: 50). Aşığın qoşması, dastanı hər yerdə eyni adla çağırılır. Fərq aşıq ifaçılığındadır. Göyçə aşıq məktəbi həm saz ifaçılığı, vokal-instrumental ifa tərzi, həm də aşıq üslubunda olan şeir yaradıcılığı ilə sıx bağlıdır. El şairləri kimi tanınan sənət adamları və aşıq adlanan sənətkarlar region folklorunun zənginləşməsində xüsusi rol oynamışlar. Saz ifaçılığı ilə məşğul olan aşıqların həm ifa mədəniyyəti, həm də vokal səs imkanları həmişə geniş olmuşdur.

Göyçə aşıq məktəbi Azərbaycan aşıq sənətinin klassik sənət nümunələrinin qorunmasında və yeni ifa mədəniyyətinin formalaşmasında çox böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Göyçə aşıq mühitində Aşıq Ələsgərə qədər olan dövr daha çox iki böyük sənətkarla xarakterizə olunur. Bunlardan biri Ağ Aşıq (Aşıq Allahverdi), digəri isə onun şəyirdi Aşıq Alıdır. Aşıq Alı Göyçə aşıq mühitinin, eləcə də Azərbaycan aşıq sənətinin tərəqqisində böyük rol oynamış, ifaçılıq və poeziya qollarına yeni nəfəs gətirmişdir. "Ağır Şərili", "Yüngül Şərili", "Keşişoğlu", "Süsənbəri", "Çoban bayatı" Ağ Aşığa aid edilirsə, "Aşıq təsnifi", "Qaytağı", "Qəhrəmanı", "El bayatısı", "Şərili" Aşıq Alının yaratdığı havalar kimi vurğulanır. Aşıq Alı özünə qədər mövcud olan aşıq poeziyasının qoşma, gəraylı, təcnis, müxəmməs və divani şeir formalarından istifadə etmişdir. Aşıq Alını daha çox şöhrətləndirən "Nə qaldı", "Bənzərsən" qoşmaları və bir də "Aşıq Alının Türkiyə səfəri" dastanı olmuşdur. Aşıq Alının zil, məlahətli, Koroğlu havasına köklənmiş səsi Göyçə dağlarında, eləcə də Qafqaz torpağında çox eşidilmişdir. O, hər şeydən əvvəl, sənət aləmində Aşıq Ələsgər kimi istedadlı varis qoyub getmişdir.

Göyçə aşıq mühitində "Koroğlu" havalarının ilkin nümunəsini Aşıq Ələsgərin ustadı Aşıq Alı yaratmışdır. Aşıq Alının "Səfərnamə"sindən sonra Çoban Məhəmmədin "Qars səfəri" meydana çıxmışdır. Tədqiqatçı qeyd edirdi ki, Aşıq Ələsgərlə qarşılaşanda duruş gətirə bilmir. Çünki Aşıq Ələsgər dastan yaradıcılığının poetik və melodik sistemini hamıdan gözəl bilmiş və özünün dastan yaradıcılığını bu real ənənə üzərində qurmuşdur. Bozalqanlı Aşıq Ələsgər "Aşıq Alının Türkiyə səfəri"ni elə geniş şəkildə və yerli-yataqlı danışır ki, bundan sonra da həmin dastan heç bir aşığın dilindən, hətta Göyçə aşığının dilindən də bu cür gözəl quruluşda eşidilmir" (Pirsultanlı, 2010: 94). Qızılvəngli Aşıq Alı Göyçə mühitində dünyaya göz açıb, boya-başa çatıb, Ağ Aşıq kimi bir sənətkara şagird olub, ondan dərs alıb. "Ağ Aşıq Yaxın və Orta Şərqi, Zaqafqaziyanı gəzmiş, aşıqlıq etmiş, sazı və sözü ilə şöhrət qazanmışdır. Ağ Aşıq Alını şagird götürərkən, ilk növbədə onun zil və məlahətli səsini yüksək qiymətləndirmiş, onun gələcəkdə "Koroğlu aşığı", yəni Koroğlu havalarının mahir ifaçısı olacağını söyləmişdir" (Pirsultanlı, 2006: 275).

Tədqiqatçı alim XIX əsrdə ayrı-ayrı regionlarda müxtəlif adlarla yaradılan aşıq məclisləri arasında Şəmkirdə fəaliyyət göstərən "Dilqəm bulağı", Göycə-Kəlbəcər aşıqlarının yaratdıqları "Qurban bulağı" məclisləri haqqında məlumat verir və qeyd edirdi ki, "bu bulaq-məclislər Yəhya bəy Dilqəmin və Ağdabanlı Qurbanın adlarını daşısa da, daha çox Şəmkirli Aşıq Hüseynin və Aşıq Ələsgərin timsalında böyük şöhrət qazanmışdır. Həmin saz-söz yığnaqlarında şeirin forma və şəkillərinə, saz havalarına, dastan yaradıcılığına və ifaçılığına, ustad-şagird ənənələrinə, məclis keçirmə qaydalarına, ayrı-ayrı regionlarda yetişmiş ustad aşıqlarla əlaqəyə xüsusi diqqət yetirilmişdir" (Pirsultanlı, 1990: 12). Alim "Qurban bulağı", "Dilqəm bulağı" məclislərinə Molla Pənah Vaqif, Əbülqasim Nəbati, Qasım bəy Zakir kimi sənətkarların təsir etdiyini də elmi şəkildə əsaslandırmışdır.

Professor Sədnik Pirsultanlı "Ağdabanlı Qurban və Göyçə mühiti" adlı məqaləsində Göyçə aşıq məktəbinin və Kəlbəcər aşıq mühitinin tarixini mənbələr əsasında şərh edir və yazırdı: "Göyçə aşıqlarının inkişafı Aşıq Ələsgərlə bağlı olduğu kimi, Kəlbəcər aşıqlarının, el şairlərinin yetişməsi də Ağdabanlı Qurbanın adı ilə bağlıdır. O, Kəlbəcərə qayıdandan sonra "Qurban bulağı" məclisini yaradır. "Qurban bulağı" məclisində Aşıq Ələsgərin oğlu Talıb, qardaşı oğlanları Nəcəf, İman, kürəkəni Qurban, Ağdabanlı Qurbanın oğlu Şəmşir fəal iştirak etmiş, tanınıb şöhrət qazanmışlar.

Sədnik Pirsultanlı Göyçə aşıq mühitinin tanınmış simaları haqqında maraqlı tədqiqat əsərləri yazmışdır. O, "Aşıq Ələsgər sənətkarlığı, aşıq Ələsgər ucalığı" adlı məqaləsində ustad sənətkarın poeziyasına böyük dəyər vermişdir. Məqalədə göstərilir ki, "hər bir sənətkarın sənət meydanında yerini müəyyənləşdirən sənətkarlığıdır, sənətə bələdçiliyidir. Dərin biliyinə, zəkasına və fitri istedadına görə Aşıq Ələsgəri aşıq sənətinin memarı hesab edirlər. Aşıq Ələsgər azman sənətkarlar arasında sənətin fövqünə, sənətin zirvəsinə qalxa bilmişdir" (Pirsultanlı, 2010: 24). Çünki o, aşıq yaradıcılığının poetik və melodik sistemini çox gözəl bilmişdir. Aşıq Ələsgər sələflərindən və xələflərindən irəli gedərək aşıq poeziyasına dodaqdəyməz təcnislər və cığalı təcnislər gətirmişdir. Şeirin çətin növlərini, dilin qanunlarını, samit və sait səsləri bir-birindən seçməyi bacaran, cinaslarda gizlənən məna yükünü, məna çalarını bir-birindən fərqləndirməyi bacaran sənətkar bu işə girişə bilərdi. Onun yaradıcılıq yolunu Seyfəli Pənah, Molla Cümə, Növrəs İman izləmişlər. Lakin Ələsgər zirvəzinə can atsalar da, zirvə yenə də Ələsgərin olaraq qalmışdır (Pirsultanlı, 2010: 36). Sədnik Pirsultanlı Aşıq Ələsgərin etnik-mədəni düşüncə sistemində yerini müəyyən edərək yazırdı: "Ələsgər dedikdə, Göyçə, Göyçə gölü, Çalmalı dağı, Miskin Abdal ocağı, Aşıq Ələsgərin ustadı Aşıq Alı, Daşkəndli Məmmədhüseyn, Daşkəndli Aşıq Nəcəf, Aşıq Musa, Alıncalı Məhərrəm, Şişqayalı Aydın, Zodlu Sənətkar Abdulla, Növrəs İman, Ağkilsəli Şair Nəcəf, Ağbulaqlı Aşıq Kazım, Aşıq Aqil, neçə-neçə saz-söz sərrafı göz önünə gəlir" (Pirsultanlı, 1990: 70). "Sədnik Pirsultanlı belə hesab etmişdir ki, Ələsgər haqqında bir dünyalıq kitab yazılsa da, özü də içərisində olmaqla neçə-neçə alimlər nəsli ömrünü Ələsgər dünyasına həsr etsə də, bunlar sanki dəryada bir damladır: "Aşıq Ələsgərdən çox öyrənilən, nəşr olunan, araşdırılan, haqqında daha cox yazılan sənətkar olmamışdır" (Rzasoy, C.II, 2020: 58).

Professor Sədnik Pirsultanlının yaradıcılığında Aşıq Ələsgər haqqında tədqiqatlar mühüm yer tutur. O, Aşıq Ələsgəri həm bir poeziya sevdalısı kimi sevmiş, həm də bir alim kimi dərk etməyə çalışmışdır. Ələsgər Sədnik Pirsultanlı üçün sevildikcə sevdanı artıran, öyrənildikcə daha da məchullaşan möcüzə mənbəyidir.

O, alim intellektinin bütün gücü ilə Ələsgər ecazının sirlərini açmağa çalışmışdır. Buna bütöv bir ömür sərf etsə də, heç vaxt heyfslənməmiş, neçə ömrü olsa belə, Ələsgər ecazına qurban verməyə hazır olmuşdur. Bu gün Sədnik Pirsultanlının ələsgərşünaslıq araşdırmalarını nəzərdən keçirdikdə onların nə qədər ciddi elmi məsələlərə həsr olunduğunu görməklə yanaşı, həm də aktuallığının, Dədə Ələsgər poeziyasının daim diqqət mərkəzində olan problemlərinə həsr olunmasının şahidi oluruq. Tanrı hər kəsə öz qismətini verir. Sədnik Paşa da öz Ələsgər zirvəsinə yetmiş, yetib də öz muradına çatmışdır. Ona görə də alimin Ələsgər haqqındakı düşüncələrində bir estetik süsləmə var: bu, sazın və sözün zirvə məqamının ülviyyətidir. Onun işığı Sədnik Paşanın təkcə "ələsgərşünaslıq" araşdırmalarını yox, bütün yaradıcılığını nurlandırır" (Rzasoy, 2008: 98).

Ələsgərin müasirlərindən ən məşhuru Aşıq Şəmşirin atası Ağdabanlı Qurbandır. Onun da çox maraqlı poeziya aləmi, zəngin yaradıcılığı vardır. Sədnik Paşayevin namizədlik dissertasiyası məhz Ağdabanlı Qurban və onun müasirlərinə həsr olunmuşdur.

Aşıq Əsəd də yaradıcı şair-aşıq idi. Aşıq Əsədə sazın-sözün sirrini, sehrini Aşıq Ələsgər öyrətmişdir. Lakin Aşıq Əsədə məlahətli səsi ilahi bəxş etmişdir. Aşıq Əsədi Koroğlu aşığı kimi əvəz edən sənətkar yoxdur. Sədnik Pirsultanlı qeyd edir ki, Aşıq Əsəd özlüyündə Koroğlu havalarının yeganə ifaçısı idi. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan aşıqları arasında axtarışlarını davam etdirən alimin 2009-cu ildə "Aşıq Tifil Əsəd və Ağbulaqlı Aşıq Aqil" adlı şeirlər toplusu oxuculara çatdırılmışdır. Kitabda hər iki aşığın həyat və yaradıcılığı haqqında məlumat verilmiş, şeirləri təqdim edilmişdir.

Sədnik Pirsultanlı məqalə və monoqrafiyalarında Növrəs İmanın yaradıcılığını da ətraflı təhlil etmişdir. "Azərbaycan aşıq poeziyasında və yazılı poeziyada təcnisin inkişaf yolu" (2010) adlı monoqrafiyasında Növrəs İmanın təcnisləri haqqında məlumat verir. XX əsrdə Xəstə Qasımın açılmamış qıfılbəndlərini Növrəs İmanın açdığını söyləyir və onun aşıq poeziyasında fəaliyyətini yüksək qiymətləndirirdi. Növrəs İmanın yaradıcılığındakı qeyri-adilik ondan ibarətdir ki, o, hadisələri elə obrazlaşdırır ki, başqa sənətkar öz şeir yaradıcılığını belə ustalıqla əks etdirə bilmir. Onun ən obrazlı fikirləri təcnislərində və məhəbbət dastanları ilə bağlı yaranan qoşmalarında öz əksini tapmışdır. "Ümumiyyətlə, Növrəs İman əlinə qələm alandan sonra təkcə Göyçə aşıqlarını deyil, bütün Azərbaycan aşıqlarını heyrətdə qoymuşdur. Bütün deyişmə meydanlarında səhnəyə birinci çıxan Növrəs İmanın meydanından qaçan olub, lakin o, özü heç kəsin meydanından qaçmamışdır. Ona görə ki, o, klassik aşıqlarımızı, Dirili Qurbanini, Tufarqanlı Abbası, Xəstə Qasımı və Aşıq Ələsgəri dərindən bilmişdir. Növrəs İman öz müasirlərinə öncüllük edirdi. O, folklor nəzəriyyəçisi kimi şeirlərində cəsarətlə fikrini söyləyirdi" (Pirsultanlı, 2010: 201).

Sədnik Pirsultanlıya görə, hər kəs öz mühitinin oğludur. Doğulduğu coğrafi məkan, mühit, uşaqlıqdan onun şüurunun formalaşmasında böyük rol oynayır. XIX əsrin ikinci yarısında Göyçədə ictimai mühit tamamilə başqa idi. Burada gənclik iki yol ayrıcında qalmışdır. Bunların bir hissəsi Göyçənin Sarıyaqub kəndində açılmış Miskin Abdal məktəbində təhsil alır, bir qismi isə başqa sənətləri öyrənirdi. Əkinçiliklə, xarratlıqla (dülgərliklə), dəmirçiliklə və s. peşələrin arxasınca gedirdilər. Miskin Abdal məktəbinə gələn gənclər ərəb əlifbası ilə yazmağı-oxumağı öyrənməyə çalışırdılar. Miskin Abdalın adını daşıyan məktəbdə kəlbəcərli Ağdabanlı Qurban, Aşıq Ələsgərin qardaşı oğlu Növrəs İman, Zodlu Abdulla bu məktəbdə təhsil almışlar. Növrəs İman Miskin Abdalın bütövlükdə şeir yaradıcılığına bələd idi. Hətta, Növrəs İman yazdığı şeirlərindədə Miskin Abdal yaradıclığını yüksək qiymətləndirirdi. Ağ Aşığın yaratdığı el havaları Göyçə ifaçılıq məktəbinin daha keyfiyyətli şəkildə səciyyələndiyini göstərir. Bu məktəbin yaratdığı musiqi nümunələri öz rəngarəngliyinə görə fərqlənir. Sədnik Pirsultanlı yazırdı ki, "Aşıq Ələsgər, Ağdabanlı Qurban, Növrəs İman, Şişqayalı Aydın və başqaları Zodlu Abdullanın gözü qabağında saz bağlamış, sazlarına sədəf düzmüş, mükəmməl bir hava çaldıqdan sonra onlara təqdim edərək xeyir-dua vermişdir. Zodlu Abdulla Göyçə mühitində hələ uşaq yaşlarından aşıq yaradıcılığının bütün sirlərinə bələd olmuşdur" (Pirsultanlı, 2010: 140). Zodlu Abdulla şeirin məna və forma gözəlliyini qorumuş və aydın cinaslar yaratmış, məzmun gözəlliyinə və fikir yeniliyinə xüsusi diqqət yetirmişdir. Zodlu Abdulla möhtəşəm təcnis binalarının memarlarından biri olmuş, həmişə sevilmiş və dərin hörmət qazanmışdır. Sədnik Pirsultanlı yazırdı: "Zodlu Abdulla XIX-XX əsrlərdə yaşayıb-yaratmış sənətkarlarla fəal şəkildə təmasda olmuşdur və bu yolla da öz şeirlərini geniş şəkildə yaya bilmişdir. Zodlu Abdullanın öz dövründə də yazdığı şeirlər dillər əzbəri idi… Zodlu Abdulla xalqın psixologiyasına, məişətinə, xarakterinə bələd bir sənətkar idi. Ona görə də onun şeirlərini hamı dinləmək istəyirdi. Aşıqlar da məşhurlaşmaq üçün onun qoşma və gəraylılarını əzbərləyər və toylarda söyləyərdilər" (Pirsultanlı, 2010: 194-195).

Göyçə aşıq məktəbində öz sözü və yeri olan sənətkarlardan biri də Ağbulaqlı Aşıq Aqil olmuşdur. Aşıq Aqil Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti qurulandan sonra kənddə müəllim kimi işləməyə başlamışdır. O, Niftalı Aqil təxəllüsü ilə qoşmalar yazsa da, sənət aləmində Ağbulaqlı Aşıq Aqil kimi tanınmışdır. Sədnik Pirsultanlı qeyd edirdi ki, "Aqil ustad sənətkarlardan Xəstə Qasımın, Vaqifin və Şəmkirli Hüseynin yaradıcılığı ilə ciddi maraqlanmışdır. Aqilin yaradıcılığında bir Dilqəm sızıltısı, Dilqəm yanğısı olmuşdur" (Pirsultanlı, 2010: 92). Aşıq Aqil görkəmli sənətkarların yaradıcılığından ilham almışdır. Onun "Görüncə", "Bu yaza", "Eylədi", "Gözəl" rədifli şeirləri xalq sənətkarlarının dilindən düşməmişdir.

Püxtələşmiş, sənətin sirlərinə bələd peşəkar ifaçı aşıq kimi yetişən Aşıq Musanın da yaradıcılığı Sədnik Pirsultanlını maraqlandırmışdır. O, Aşıq Musanın söz və musiqi yükünü araşdırmışdır. Aşıq Musa çatdırmaq istədiyi mətləb-məramı öz səsi-nəfəsi ilə cilalayıb möhürləyir" (Pirsultanlı, 1990: 54). Aşıq Musa gəraylı və qoşma şeir janrları ilə yanaşı, təcnis və cığalı təcnis nümunələrini də yaratmış, dərin hörmət qazanmışdır. Təəssüflər olsun ki, Aşıq Musanın zəngin ədəbi irsi toplanmamışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, tədqiqatçı alim Göyçə-Kəlbəcər aşıqlarının öz sələfləri olan Ağ Aşığın, Aşıq Alının, Aşıq Ələsgərin, Aşıq Musanın yolu ilə getdiklərini və daha çox şux havalardan istifadə etdiklərini bildirirdi: "Biz Aşıq Talıbın, Aşıq Şəmşirin ifasında "Yüngül şərili", "Ağır şərili", "Göyçə gülü", "Qəmərcan", "Orta Cəlili", "Ayaq Cəlili" havalarını az dinləmişik" (Pirsultanlı, 2008: 21). O, apardığı tədqiqatlarda Göyçə aşıq mühitinin, bu bölgədə fəaliyyət göstərən və bütün Türk dünyasında məşhurlaşan ustad aşıqların yaratdıqları sənət nümunələrinin bu gün də yaddaşlarda yaşadıqlarını xüsusilə qeyd etmişdir.

Professor Sədnik Pirsultanlı Göyçə aşıq mühiti haqqında elmi-nəzəri bilikləri özünəməxsus tarixilik, elmilik prinsipləri əsasında çox sadə və aydın dildə şərh etmişdir. Folklorşünas alim bu tarixi bölgənin həyati məzmunu, ideya mahiyyəti, xəlqiliyi, bədii quruluşu, xalqla əlaqəsi, tarixən dəyişməsi məsələlərini ətraflı təhlil edib ümumiləşdirmişdir. Onun səmərəli axtarışları və faydalı tədqiqatlarında Göyçə aşıqları və onların sənətkar kimi fəaliyyət göstərdikləri mühit öz geniş əksini tapmışdır. Onun Göyçə aşıqları, ümumiyyətlə, Azərbaycan aşıqları haqqında apardığı araşdırmaları və yazdığı tədqiqat əsərləri çox qiymətlidir.

QAYNAQLAR

Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər (2004). Bakı: "Öndər" nəşriyyatı.

Qasımlı M.P. (2011). Ozan-aşıq sənəti. Bakı: Uğur.

İsmayılov, H. (2006). Göyçə aşıqları və el şairləri, C.I. Bakı: "Səda" nəşriyyatı.

Pirsultanlı, S.P. (2010). Ağbulaqlı Aşıq Aqil/Azərbaycan aşıq yaradıcılığına dair araşdırmalar. Bakı: Azərnəşr.

Pirsultanlı, S.P. (2010). Aşıq Ələsgər sənətkarlığı, Aşıq Ələsgər ucalığı/ Azərbaycan aşıq yaradıcılığına dair araşdırmalar. Bakı: Azərnəşr.

Pirsultanlı, S.P. (2008). Aşıq ifaçılığı xüsusiyyətləri/ Ozan-aşıq sənətinin nəzəri məsələləri. Bakı: Ozan nəşriyyatı.

Pirsultanlı, S.P. (2006). Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə: Pirsultan.

Pirsultanlı, S.P. (2010). Bozalqanlı Aşıq Ələsgər/Azərbaycan aşıq yaradıcılığına dair araşdırmalar. Bakı: Azərnəşr.

Pirsultanlı, S.P. (2020). Bu səs Aşıq Əsədin sazının bağrından qopub/ Azərbaycan aşıq yaradıcılığına dair araşdırmalar. Bakı: Azərnəşr.

Pirsultanlı, S.P. (2010). Göyçəli Zodlu Abdulla/Azərbaycan aşıq yaradıcılığına dair araşdırmalar. Bakı: Azərnəşr.

Pirsultanlı, S.P. (2010). Növrəs İman/ Azərbaycan aşıq yaradıcılığına dair araşdırmalar. Bakı: Azərnəşr.

Pirsultanlı, S.P. (1990). XIX əsr Azərbaycan aşıq yaradıcılığı. Bakı: Azərbaycan DPİ- nin nəşriyyatı.

Pirsultanlı, S.P. (2008). Ozan-aşıq sənətinin nəzəri məsələləri. Bakı: Ozan nəşriyyatı.

Rzasoy, S. (2008) Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı: Nurlan.

Rzasoy, S. (2020). Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı. C.II. Bakı: "Elm və Təhsil".

Sədnikqızı, S. (202). Alim ömrü: Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı: Azərnəşr.

Sahilə İBRAHİMOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti,
sahila.ibrahimova@yahoo.com
https: //orcid.org/0009-0008-6960-524X

QƏRBİ AZƏRBAYCAN HƏQİQƏTLƏRİ: TARİXİ SƏNƏDLƏRDƏ

Summary. The main purpose of the article is to conduct a historical and linguistic analysis of Turkic-origin toponyms–names of abandoned (dead) villages recorded in nineteenth-century Russian sources, to study them structurally, to examine them comprehensively, and to determine their original forms. Russian sources of the nineteenth century constitute a valuable and comprehensive body of material that provides important factual data for the study of toponymy. The research primarily reveals the existence of Turkic-origin toponyms–names of dead villages located in the territory of present-day Armenia, which proves that these lands have belonged to the Turks since ancient times. The Turkic-origin names of abandoned villages in the territory of Western Azerbaijan have been studied as a whole from a historical and linguistic perspective on the basis of nineteenth-century Russian sources. The conducted research proves that the Turks are the most ancient inhabitants of this region. It has been established that a number of ancient Turkic words have become fossilized in the toponymy of Western Azerbaijan. Many of the names of dead villages recorded in the sources date back to the nineteenth century. It was precisely in the nineteenth century that Turkic villages were more frequently destroyed, abandoned, or abolished, as a result of which these settlements were recorded in the sources as dead villages. At the same time, there are numerous names of dead villages that fell into ruin in much earlier periods. This category includes monuments and burial sites belonging to ancient Turks that have already become ruins. Of particular significance is the linguistic analysis of the names of dead villages and ruined monuments–toponyms that preserve the historical memory of ancient Turkic tribes, retaining both their original forms and those that have undergone phonetic and morphological changes. The study also demonstrates that the indication of old (Turkic-origin) variants alongside toponyms altered as a result of the policy of the Russian Empire in nineteenth-century sources is one of the facts evidencing the erasure of the historical traces of Turks from these lands.

Key words: dialect, subdialect (vernacular), linguistics, Western Azerbaijan

Məlum olduğu kimi, xalqın tarixini öyrənmək işində yazılı mənbələr, daş kitabələrlə yanaşı, toponimlər də müstəsna rol oynayır. Bir çox mənbələr zaman keçdikcə yox olur, yaxud şüurlu şəkildə məhv edilir. Lakin elə toponimlər var ki, əsrlər boyu eldən-elə, dildən-dilə keçərək bu günümüzə gəlib çatmışdır. Xalqın etnogenezi, formalaşması ilə bağlı mübahisəli məsələlərin həllində bu cür onomastik vahidlərin rolu əvəzsizdir. Bəzən hər hansı bir yazılı mənbənin verə bilmədiyi məlumatları toponimlərdən əldə etmək mümkün olmuşdur.

Toponimlər mənsub olduğu xalqın tarixini, dilini, yaşadığı ərazinin coğrafi durumunu əks etdirən ən qiymətli sərvətlərdəndir. Coğrafi adlarda tayfa, qəbilə və xalqların bir yerdən başqa yerə köçməsi, qovuşması, assimilyasiyası, əhalinin iqtisadi həyatı, peşə və sənət məşğulluğu öz əksini tapır. Azərbaycan xalqının keçmişi ilə bağlı materiallar az olduğuna görə xalqımızın tarixini və dilini öyrənmək baxımından toponimlər çox əhəmiyyətlidir.

Türk xalqlarının tarixən yaşadıqları ərazilərin dəqiqləşdirilməsində, etnik tərkibinin müəyyənləşdirilməsində indiki Ermənistanın ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin tədqiqinin böyük elmi və siyasi əhəmiyyəti vardır. Tarixi mənbələr uzaq keçmişdən soraq verən onomastik vahidləri müasir dövrümüzə qədər qoruyub saxlamışdır. Onlara əsaslanaraq toponimik sistemdə, coğrafi adlarda zaman-zaman, mərhələ-mərhələ baş vermiş prosesləri, dəyişiklikləri və s. izləyə bilərik. Mənbələr toponimik vahidlərin elmi səviyyədə izah edilməsi üçün qiymətli faktlar verir. Bəzən toponimlər haqqında söylənilmiş yanlış fikrin, mülahizələrin aradan qalxması üçün tarixi qaynaqlarda qeydə alınmış variantlara əsaslanılır. Lakin Ermənistan ərazisindəki türk mənşəli toponimlərin öyrənilməsi ümumtürk, eləcə də Azərbaycan onomalogiya elmi üçün vacib məsələlərdəndir.

Türklərin çox əskidən indiki Ermənistan ərazilərində məskunlaşdığını göstərən, üzərində araşdırma aparılmasına ehtiyac duyulan, dil baxımından maraq doğuran onomastik vahidlər indiki Ermənistan ərazisində çoxdur.

XIX əsrdə rusların Qafqazda dayaqları möhkəmləndikcə, buraya onların kütləvi axını başladı. Ruslar quberniyaların, vilayətlərin, dairələrin, qəzaların və s. coğrafi mövqeyi, sərhədləri, iqlimi, geoloji quruluşu, bitki örtüyü, heyvanat aləmi, yerli əhalinin sayı, millətləri, məşğuliyyət sahələri haqqında məlumat toplayırdılar. Belə məlumatlara araşdırmada istifadə etdiyimiz XIX əsrdə çap edilmiş müxtəlif jurnallar, sənədlər toplusu, ərazinin coğrafi adlarını əks etdirən toponimik lüğətlərdə, 1889, 1903-cü illərə aid xəritələrdə erməni dilində çap olunmuş mənbələrdə rast gəlinir. Biz bu barədə öz yazımızda ətraflı məlumat verməyə çalışacağıq. Bu mənbələrdə bütövlükdə Qafqazın, eyni zamanda indiki Ermənistanın yaşayış məntəqələri, çaylar, dağlar və b. coğrafi obyektlər daxil olduqları quberniyalar, vilayətlər, qəzalar, dairələr üzrə göstərilir. Bəzən mənbələrdə toponimlər tarixən formalaşdığı kimi yazılmamışdır. Coğrafi adlarda təsadüf edilən bir sıra təhriflər materialları qeydə alanların yerli dili bilməməsi, rus qrafikası və s. ilə əlaqədardır.

Tarixən ərazidə mövcud olmuş bir sıra coğrafi adlar zaman keçdikcə unudulmuş, dəyişdirilmiş, təhrif olunmuş, tərcümə edilmişdir. Azərbaycan torpaqlarının istila olunması nəticəsində minlərlə qədim türk yer adları dəyişdirilmişdir. Müasir dövrümüzdə Qafqazın türklər yaşamayan ərazilərində XIX yüzillikdə qeydə alınmış türk mənşəli toponimik vahidlərin izahı, linqvistik təhlili onların unudulmasının qarşısını alır.

Əsrlər boyu bütövlükdə Qafqaz, o cümlədən indiki Ermənistanda yaşamış türk xalqlarının toponimlərdə daşlaşıb qalan tarixi izlərini silmək rus siyasətinin izi idi. Bunun üçün onlar düşünülmüş, hərtərəfli siyasət

aparırdılar. 1828-ci ildə Rusiya ilə İran arasında bağlanmış Türkmənçay müqaviləsindən sonra ermənilər kütləvi surətdə türklərin yaşadıqları ərazilərə köçürülməyə başlamış, Rusiya imperiyasının dəstəyi ilə azərbaycanlılar öz dədə-baba torpaqlarından tədricən sıxışdırılıb çıxarılmış, mərhələlərlə deportasiyaya məruz qalmışlar.

İndiki Ermənistan ərazisi Rusiya tərəfindən işğal edildikdən sonra xanlıq quruluşu ləğv olunmuşdur. XIX əsrin 40-cı illərində yeni inzibati ərazi bölgüləri yaradılmışdır.

XIX əsrin müharibə şəraitində keçmiş ilk 30 ilindən başlayaraq Azərbaycan və onun Ermənistan adlanan hissəsinə Livandan, İrandan, Türkiyədən ermənilər köçürülmüşdür.

XX əsrdə də azərbaycanlılara qarşı yürüdülən soyqırım siyasəti 4 mərhələdə davam etdirilmişdir: 1905-1906, 1918-1920, 1948-1953, 1988-1991.

Azərbaycanlılar artıq öz dədə-baba yurdlarından qovulmuşlar. Digər tərəfdən ərazidə türk mənşəli toponimlər yad adlarla əvəz olunaraq bu siyasətin qurbanı olmuşdur. Müasir inzibati-ərazi bölgülərində göstərilməyən belə adlar tarixi mənbələrdə mühafizə olunmuşdur. İki əsrdən artıq davam edən soyqırım siyasəti nəticəsində minlərlə kənd xaraba qalmış, tarixi abidələr məhv edilmiş, bəziləri tamamilə yox edilmiş, bəziləri erməniləşdirilmiş, bəzilərinin xarabalıqları qalmışdır. Bu cür xaraba, ölü kəndlər XIX əsr mənbələrində və daha qədim mənbələrdə də rast gəlinir. Bütün bu faktlar sübut edir ki, indiki Ermənistan ərazisi qədimdən türklərin məskəni olmuşdur.

Əsrlər boyu Qərbi Azərbaycan ərazisində yaşamış türk xalqlarının toponimlərdə daşlaşıb qalan tarixi izlərini silmək rus imperiyasının siyasəti idi. Ərazidə bir çox türk mənşəli toponimlər yad adlarla əvəz olunaraq bu siyasətin qurbanı olmuşdur. Müasir inzibati ərazi bölgülərində göstərilməyən belə adlar tarixi mənbələrdə mühafizə olunur. Bu mənbələrdə bir çox yer adlarının onların yanında rus və erməni dillərinə uyğunlaşdırılmış və ya dəyişdirilmiş formaları göstərilmişdir. Yelizavetpol quberniyasının Yelizavetpol qəzasında Babakənd-Бададзор, Zeylik-Пин, Bayan-Бананць, Quşi-Xarakan, Zəngəzur qəzasında Alxanyurd-Ермовка, İrəvan quberniyasının Yeni Bayazid qəzasında Çiçəkli-Цахкинкь və s."Qafqaz təqvimi"nin 1850-ci ildə çap olunmuş buraxılışında Xanlıq bağının paralel olaraq adı Yeni kvartal göstərilmişdir (Baxşıyeva, 2010: 7).

İmperiya gücləndikcə Rusiyanın tabeliyində olan tarixi türk torpaqlarının əsl adları məhv edilərək başqa adlarla əvəz edilmişdir: Sucuk kala-Novorossiysk, Kum-Minvod, Ağ Kirman-Beloqorod, Sarı Qamış-Zaparojye, Beştan-Pyatiqorsk, İtum Kale-Yevdokimovka, Terek-Vladiqafqaz, Sarı su-Tsaritsa (Царица – indiki Volqaqrad) və s. (Baxşıyeva, 2010: 7).

Qan knyaz Potyomkin tərəfindən Terek şəhərinə Vladiqafqaz adının verildiyini qeyd edir (Baxşıyeva, 2010: 31). Bu da 'Qafqazın hakimi' deməkdir.

Rus imperiyasının türklərin yaşadıqları ərazilərdə yer adlarında daşlaşıb qalan tarixi izlərini məhv etmək siyasəti sovet hakimiyyəti dövründə daha kütləvi hal aldı. Bu nəinki indiki Ermənistan ərazisində, Qafqazda, Sibir, Volqa-Kama çayları boyu, Cənubi Ukrayna, Moldova, Qafqaz, Qara dəniz sahillərində, Krım və s. ərazilərdə türk toponimlərinin yad adlarla əvəz olunması buna sübutdur. Biz tədqiqatımızda XIX əsr rus mənbələrində qeydə alınmış ölü kənd adlarını – toponimləri tarixi-linqvistik aspektdə araşdırmağa çalışacağıq.

Mənbələrdə qeydə alınmış ölü kənd adlarının tarixi-linqvistik təhlili

Abdulabad – İrəvan quberniyasının Eçmiədzin qəzasında, indiki Sərdarabad (Oktemberyan) rayonu ərazisində kənd. Araz çayının sol sahilində yerləşirdi. Qafqazın 5 verstlik xəritəsində Abdulavad formasında qeyd edilmişdir (Pagirev, 1913: 1).

Toponim Abdul şəxs adı ilə "yaşayış məntəqəsi" mənasında işlənən abad sözünün birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Antroponimdir. Quruluşca mürəkkəb toponimdir.

Ağkilsə – İrəvan quberniyasının İrəvan qəzasında, indiki Vedi (Ararat) rayonunda kənd olmuşdur.

1590-cı ildə tərtib edilmiş "İrəvan əyalətinin müfəssəl dəftəri"ndə Ağkilsə (Bünyadov & Məmmədov, 1996: 37) formasında, 1728-ci ildə tərtib edilmiş "İrəvan əyalətinin icmal dəftəri"ndə (Bünyadov & Məmmədov, 1996: 106) və Qafqazın 5 verstlik xəritəsində (Pagirev, 1913: 5) Ağkilsə kimi qeyd edilmişdir. İndi ölü kənddir.

Toponim alban məbədinin adı əsasında, rəng bildirən **ağ** sözü ilə və **kilsə** sözünün birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Quruluşca mürəkkəb toponimdir.

Ağörən – İrəvan quberniyasının Yeni Bayazid qəzasında, indi Axta (Razdan) rayonunda kənd. Dəllər çayının sahilində, Zəngi çayının sağ sahilində, Zəncirli dağının ətəyində, Ərzəkənd kəndindən 10 km şimal-qərbdə yerləşirdi. "İrəvan əyalətinin icmal dəftəri"ndə Ağkilsə qeyd edilmişdir (Bünyadov & Məmmədov, 1996: 80). Erməni mənbələrində isə Ağverən kimi göstərilir (Bayramov, 2002: 40).

Toponim türk dilində "rəng" mənasında işlənən ağ sözü ilə (torpağın suzurunun rəngini bildirir) qədim türk dilində "uçulmuş, dağılmış, xaraba" mənasında işlənən "örən" sözü (Radlov, 1899/1911: 1219; Sevinc, 1983: 105) birləşməsindən əmələ gəlmiş və "kiçik xarabalıq yanında olan kənd" **mənasını verir.** "Türklər sahib olduqları ölkələrin adlarını dəyişdirmədikləri kimi, qədim zamanlardan qalma kənd və ya şəhər xarabalıqlarının yaxınlarında yerləşdikləri zaman bu xarabalara **örən** və ya **viran** adlarını vermişlər. Bu adlara ya mənsub olduqları əşirətlərini (tayfalarını), oymaq və ya obanın adını, ya da torpağın rənginə görə **ağ, qara, qızıl** sifətlər əlavə edərək yeni adlar yaratmışlar" (91, s.105). Relyef əsasında yaranan mürəkkəb quruluşlu toponimdir.

Ağsu – İrəvan quberniyasının Şərur-Dərələyəz qəzasında indiki Keşişkənd (Yeğeqnadzor) rayonu ərazisində kənd. İndi ölü kənddir.

Toponim "keyfiyyətli, içməyə yararlı" mənasında işlənən "su" (əsli sub) sözündən törəmişdir (Древнетюркский словарь, 1969: 512). Hidrotoponimdir. Quruluşca mürəkkəb toponimdir.

Adatəpə – İrəvan quberniyasının Yeni Bayazid qəzasında, indiki Çəmbərək (Krasnoselo) rayonunda kənd. Rayondakı Ardanış kəndindən 3-4 km şimal-şərqdə yerləşirdi. Qafqazın 5 verstlik xəritəsində Ağkilsə qeyd edilmişdir (Pagirev, 1913: 6). XIX əsrin əvvəllərində ləğv edilmiş və hazırda ölü kənddir. Erməni mənbələrində isə Adatəpənin Adavəng adı əsasında yarandığı göstərilir (Bayramov, 2002: 48).

Toponim Azərbaycan dilində "hər tərəfi su ilə əhatə olunmuş quru sahə" mənasında işlənən **ada** sözü ilə "alçaq dağ" mənasında işlənən "təpə" sözü (Yüzbaşov, Əliyev, & Şədiyev, 1972: 18) birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Relyef əsasında yaranan mürəkkəb quruluşlu toponimdir.

Aytaq – İrəvan quberniyasının Eçmiədzin qəzasında, indiki Talin rayonunun ərazisində yerləşən kənd. Rayon mərkəzindən 10 km məsafədə, Buğut dağının ətəyində idi. Erməni mənbələrində Aysataq kimi göstərilir (Bayramov, 2002: 54), Qafqazın 5 verstlik xəritəsində isə Aytaq formasında qeyd edilmişdir (Pagirev, 1913: 9). Kənd hazırda xarabalığa çevrilmişdir.

Toponim qədim türk dilində "ağ, işıqlı, aydın" mənasında işlənən ay sözü ilə (Sevortyan, 1980: 99) türk dilində "dağ" sözünün fonetik forması olan tağ sözünün (Древнетюркский словарь, 1969: 526; Radlov, 1899/1911: 537) birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Oronimdir və quruluşca mürəkkəb toponimdir.

Aldərə – Yelizavetpol (Gəncə) quberniyasının Zəngəzur qəzasında, indiki Meğri rayonunda yerləşən kənd. Rayon mərkəzindən 12 km cənub-şərqdə, Araz çayının sahilində idi. Qafqazın 5 verstlik xəritəsində Əlidərə formasında qeyd edilmişdir (Pagirev, 1913: 12).XIV-XVI əsrlərə aid albanlarla bağlı tarixi abidələrin (Alban kilsəsi, qala və s.) qalıqları indi durur.

Buğacıq – Yelizavetpol (Gəncə) quberniyasının Zəngəzur qəzasında, indiki Qafan rayonu ərazisində kənd olmuşdur. İndi ölü kənddir.

Toponim buğacıq türk mənşəli etnonimi əsasında yaranmışdır. Bu tayfanın adına "Kitabi-Dədə Qorqud"da rast gəlirik: "Sol tərəfdə Buğacıq Məlikə Qarabudaq qarşu gəldi" (Kalankatuklu, 1993: 77). Etnotoponimdir. Quruluşca sadə oronimdir.

Qabaxlı – İrəvan quberniyasının Yeni Bayazid qəzasında, indiki Axta (Razdan) rayonunda xaraba kənd. Misxana (Marmarik) çayının yanında yerləşmişdir. Qafqazın 5 verstlik xəritəsində (Pagirev, 1913: 106) qeyd edilmişdir. Indi ölü kənddir.

Toponim qabaq türk etnoniminə (İ.B) mənsubluq bildirən –lı şəkilçisinin artırılması yolu ilə düzəlib "qabaq tayfasının yaşadığı kənd" anlamını ifadə edir. Etnotoponimdir. Quruluşca düzəltmə toponimdir.

Əliqışlağı – İrəvan quberniyasının Şərur-Dərələyəz qəzasında, indiki Keşişkənd (Yeğeqnadzor) rayonunda yerləşən kənddə 1831-ci ildə 19 nəfər azərbaycanlı yaşamışdır (Bayramov, 2002: 300). Sonrakı illərdə kənddə yaşayanlar haqqında əlavə məlumat yoxdur (Bayramov, 2002: 300). Hazırda kənd ölüdür.

Toponim Əli şəxs adı ilə qışlaq sözünün birləşməsindən əmələ gəlib "Əliyə məxsus qışlaq" mənasını ifadə edir. Antropotoponimdir. Quruluşca mürəkkəb toponimdir.

Yuxarı Bədili – İrəvan quberniyasının İrəvan qəzasında, indiki Tallin rayonunun ərazisində yerləşən kənddə 1897-ci ildə 45 nəfər azərbaycanlı yaşamışdır (Bayramov, 2002: 360). Hazırda kənd ölüdür.

Toponim oğuzların bəydili (bədili-İ.B) etnonimindən törəmişdir (Kaşğari, 1953: 56; Kaşğari, 1953: 288). "Yuxarı" Azərbaycan toponimiyasında fərqləndirici əlamət kimi çıxış edir. Etnotoponimdir. Quruluşca mürəkkəb toponimdir.

XIX əsr rus mənbələri üzrə aparılan araşdırmalar türk xalqlarının tarixini, mənşəyini, etnoqrafiyasını öyrənmək üçün qiymətli mənbə hesab edilə bilər. Türk mənşəli toponimlər türk tayfalarının yaşama tarixin, areallarını müəyyənləşdirir, türk xalqlarının tarixi inkişafını özündə əks etdirir. Mənbələrdəki məlumatların, toponimlərin qeydə alınması zamanı səriştəsizlik, eyni zamanda qərəzli mövqe üzündən təhriflərə yol verilmişdir. Qeydə alınmış toponimlərin əksəriyyətinin tarixi eramızdan əvvəlki dövrlərə aiddir. Bu adların əksəriyyətində müasir dilimiz üçün arxaik hesab edilən qədim türk sözləri, elementləri iştirak edir.

QAYNAQLAR

Baxşıyeva, T. (2010). Qafqazın türk mənşəli toponimləri. Bakı: Avropa.

Bayramov, İ. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri. Bakı: Elm.

Bünyadov, Z. (akad.), & Məmmədov, H. (1996). İrəvan əyalətinin icmal dəftəri (Araşdırma, tərcümə, qeyd və əlavələr). Bakı: Elm.

Древнетюркский словарь. (1969). Ленинград: Наука.

Kalankatuklu, M. (1993). Albaniya tarixi. Bakı: Elm.

Kaşğari, M. (1953). Divani-lüğat-it-türk (I c.). İstanbul: İşil Matbaası.

Pagirev, D. D. (1913). Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказкого края. Тифлис: Типография К. П. Козловского.

Radlov, V. V. (1893–1911). Опыт словаря тюркских наречий (С. I–IV). Санкт-Петербург.

Sevinc, T. (1983). Gaziantepte yer adları ve türk boyları, türk aşiretleri, türk oymakları. Türk Dünyası Araştırmaları, 26, 1–138.

Sevortyan, E. V. (1980). Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на буквы «В», «Г», «Д»). Москва: Наука.

Yüzbaşov, R., Əliyev, K., & Şədiyev, Ş. (1972). Azərbaycanın coğrafi adları (oçerklər). Bakı.

Sayalı CƏFƏROVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
saya.jafarova@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0003-7052-8097

GÖYÇƏ AŞIQ MƏKTƏBİNİN NÜMAYƏNDƏSİ AŞIQ TALIB

Summary. Ashuq Talib was born in the spring of 1877 in the village of Agkilsa, Goycha district, Western Azerbaijan, to the family of Ashuq Alasgar. He had no school or madrasa education, did not know how to read or write, but from an early age he showed great interest in the saz. Talib had a great passion for ashuq. He never put down the saz, he would play and sing, he would often ask his father questions, and he would try to learn what he didn't know. Although he didn't know how to play the saz, he learned to play most of the saz melodies perfectly at a young age, and he was proficient in the art of classical and modern ashug. His father's contribution to learning all the subtleties of the sacred ashug art was undeniable. He learned a large part of the poems and epics created by classical Azerbaijani poets and ashugs from him, as well as most of the pearls of art composed by Ashug Alasgar. He had great influence among the ashugs as the keeper of the heritage of Goycha artists, especially his father Ashug Alasgar. Through him, the tradition of his father and the Goycha ashug school was preserved and passed on to future generations. Throughout his creative career, Ashug Talib wrote and created mostly in genres such as goshmā, garaylī, bayāti, tavdābnāma and mukhammas. Ashug Talib is considered one of the creators and guardians of several epics. The epic "Ashug Talib and Gulgāz" is the epic associated with his name. Ashuq Talib had a strong saz playing technique and improvisational skills. His speech was rich in proverbs, sayings, and wisdom. He wrote in fluent Azerbaijani Turkish. His language was rich in folklore lexicon, figurative expressions, similes, and folk metaphors. His style was sincere, emotional, and the verses, which were built in accordance with the rhythm of the word and the mood of the saz, had a clear and melodic structure typical of ashiq poetry. His works have a great place in Azerbaijani folklore. Ashuq Talib played an important role in the art of ashiq in Azerbaijan, in preserving the tradition of Goycha ashiqs. Thanks to his long life, devotion to music and lyrics, and his performances, the artistic heritage of both his father and the Goycha school in general has survived to this day.
Key words: ashug, Goycha, saz, epic, qoshma

Aşıq Talıb 1877-ci ilin baharında Qərbi Azərbaycanın Göyçə mahalının Ağkilsə kəndində Aşıq Ələsgərin ailəsində anadan olmuşdur. O, məktəb-mədrəsə təhsili görməmişdi, yazı-pozu bilmirdi, amma kiçik yaşlarından saza böyük maraq göstərmişdir. Talıbda aşıqlıq həvəsi böyük olmuşdu. O, sazı əlindən yerə qoymurdu, elə hey çalıb oxuyur, atasına tez-tez suallar verir, bilmədiklərini öyrənməyə çalışırdı. Yazı-pozu bilməsə də gənc yaşında saz havalarının əksərini mükəmməl şəkildə ifa etməyi öyrənmiş, klassik və müasir aşıq sənətini mükəmməl bilmişdir. Müqəddəs aşıq sənətinin bütün incəliklərini öyrənməsində atasının əməyi danılmazdı. Klassik Azərbaycan şair və aşıqlarının yaratdığı şeir və dastanların böyük bir qismini, eləcə də Aşıq Ələsgərin düzüb-qoşduğu sənət incilərinin əksər hissəsini onun özündən öyrənmişdi. O, Göyçə sənətkarlarının, xüsusən atası Aşıq Ələsgər irsinin sinədəftəri kimi aşıqlar arasında böyük nüfuza malik olmuşdur. Onun vasitəsilə atasının və Göyçə aşıq məktəbinin ənənəsi qorunub saxlanılıb və gələcək nəsillərə ötürülüb.

Aşıq Talıb çox kəskin hafizəsi sayəsində Qurbanidən dövrümüzə qədər xalq arasında ustad aşıq və el şairi kimi tanınanların şeirlərini, "Qurbani", "Abbas və Gülgəz", "Əsli və Kərəm", "Şah İsmayıl", "Valeh və Zərnigar", "Alı xan və Pəri xanım", "Lətif şah", "Məsum və Diləfruz" kimi onlarla xalq dastanlarını yadında saxlamışdı ("Koroğlu" dastanından yeddi qol bilmişdi). Misilsiz xidməti Aşıq Ələsgərin şeirlərini hafizəsində saxlaması olmuşdur. Aşıq Cəmşid, Aşıq Əli, Aşıq İsmayıl, Aşıq Saleh, Aşıq Teymur, Aşıq Əkbərəli və bir çox başqaları onun yetişdirmələrindəndir. 1918-ci ildə ermənilərin Göyçədə törətdikləri milli qırğın zamanı doğma yurdu tərk edib üç il Kəlbəcərin Qanlıkənd kəndində yaşamağa məcbur olmuşdur. Yaz və yay aylarında əkinçiliklə məşğul olmuş, payız və qışda isə Qafqazın ayrı-ayrı bölgələrində toy və şənlik məclislərində çalıb çağırmışdır. Onun poetik irsinin bir qismi "Ələsgər ocağı" (1991) kitabında dərc edilmişdir (Qərbi Azərbaycan. Yazarlar I kitab, 2016: 270).

Yaşadığı, ömür sürdüyü mühitin təsiri onu ustad aşıq zirvəsinə qaldırmışdır. XX yüzillik Göyçə aşıqlığının saz-söz aləmindəki sənət uğurları birbaşa Aşıq Talıbın iştirakı və ya onun xeyir-duası ilə qazanılmışdır. Aşıqlıq ədəb-ərkanına tamam-kamal yiyələnən Aşıq Talıb atası Aşıq Ələsgərin vəfatından sonra bu ocaqda onun sənətini davam etdirməyi özünə borc bilib, sazını götürüb mahir bir aşıq kimi fəaliyyətə başlayıb. O, yaşadığı bölgələrdə ustad aşıq məktəbi formalaşdıran simalardan biri olmuşdur. Onun bir çox şagirdləri daha sonrakı dövrdə tanınmış aşıqlara çevrilmişdi.

O, Azərbaycanın müxtəlif guşələrində, xüsusən Gəncə ətrafı rayonlarda və Qarabağda toy məclislərini zinətləndirirdi. Aşıqlarımız Ələsgər babamızın şeirlərinin Aşıq Talıbda olan variantını ən etibarlı mənbə hesab edirdilər. Bəzən bir şeirin kimə məxsus olduğu, yaxud şeirin hansı variantının düzgünlüyü üstündə aşıqlar arasında mübahisə yarananda deyirdilər: "Aşıq Talıbı görəndə soruşarıq". Aşıq Talıb çox səmimi, ədalətli, mehriban, qonaqpərvər, mərd və səxavətli idi. O, hamıya düzgün yol göstərirdi. İşi çətinə düşənlər ondan

məsləhət almağa gəlirdilər. Aşıq Talıb bir şəyird kimi ustada qulluq etməmiş, amma bir çox aşıqlar ona şəyirdlik eləmiş, bu müqəddəs sənətin incəliklərini onun qayğısı sayəsində mənimsəmişlər. Bunlardan Aşıq Hüseyn Cavanı, Göyçənin Qaraqoyunlu kəndindən olan Aşıq Cahadı, Bala Qaraqoyunlu kəndindən Aşıq Salehi, Zərzəbil kəndindən Aşıq Əlini, İnəkdağı kəndindən Aşıq İsmayılı və Gəncədən Aşıq Teymuru göstərmək olar. Aşıq Talıb gənc yaşlarından şeir qoşmağa həvəs göstərmişdir, bir aşıq kimi 40 ildən artıq xalqa ləyaqətlə xidmət eləmişdir. 1961-ci ildə III Aşıqlar Qurultayının rəyasət heyətində əyləşənlərdən biri də Aşıq Talıb idi.

Aşıq Talıbın yaradıcılığından nümunələr rayon qəzetində, "Ədəbi Ermənistan" məcmuəsində, "Azərbaycan gəncləri", "Ədəbiyyat və incəsənət" qəzetlərində, "Öləsgər Ocağı" (1991), " Sazlı-sözlü Göyçə" (1999) kitablarında dərc edilmişdir. 102 il ömür sürən bu qüdrətli el sənətkarı 1979- cu il may ayının 21-də Aşıq Talıb 1979-cu ilin 21 mayında 102 yaşında Ağkilsə kəndində vəfat edib, Ağkilsə qəbiristanlığında atası Aşıq Öləsgərin qəbrinin yanında torpağa tapşırılmışdır. Aşıq Talıb dünyadan getdi. Ondan bizə 80-ə qədər müxtəlif şəkilli şeir, acılı-şirinli xatirələr və Aşıq Öləsgərin bədii irsinin düzgün variantının üzə çıxmasındakı böyük xidməti qaldı. Məlum olduğu kimi, Aşıq Öləsgərin şeirlərini ilk dəfə mərhum folklorçu Hümmət Əlizadə toplayıb, 1934, 1935 və 1937-ci illərdə çap etdirmişdir. O, ulu ozanın əsərlərinin əksəriyyətini Aşıq Talıbın hafizəsindən yazıya almışdı. Amma o dövrün qısma-boğmaları, dinimizə qarşı olan amansızlıqlar, senzura qadağaları, repressiya dəhşətləri aşığın şeirlərindəki dinlə, mövhumatla, ilahiyyatla bağlı olan söz və ifadələrin bilərəkdən təhrif edilməsinə səbəb olmuş, onlarla şeiri isə çapa məsləhət görülməmişdi ("Könlüm vətən arzular", 2013: 110).

Aşıq Talıb yaradıcılığı boyu daha çox qoşma, gəraylı, bayatı, dəvətnamə və müxəmməs kimi janrlarda yazıb yaratmışdı. Onun qoşmaları xalq arasında geniş yayılıb və bir çoxu muğam-aşıq ifaçılarının repertuarında yaşayır.

Talıb yaradıcılığının əsas mövzuları:

Vətən və el sevgisi;

Sevgi, məhəbbət, ayrılıq duyğuları;

İnsanlıq, mərdlik, vicdan;

Ustad-aşıq ənənəsi, sənətə bağlılıq.

Aşıq Talıb həmçinin öz qoşmaları ilə tanınan klassik aşıqlardandır. Onun "Ayrım qızı", "Bağışla məni", "Bacı", "Bakı", "Başına döndüyüm", "Bilin" kimi qoşmaları geniş yayılmışdı.

O, sevgi məhəbbət, təbiət və Göyçə mühiti, vətən və el-obaya sevgi, insanlıq və mənəvi dəyərlər mövzularında qoşmalar yazmışdır.

Məhəbbət mövzusunda olan qoşmalarında sevginin gözəlliyini, eşqin dərdini yüksək poetik dillə ifadə etmişdi.

Təbiət və Göyçə mühiti mövzusunda yazdığı şeirlərdə Göyçə aşıqlarına xas olaraq, doğma el-obanın gözəlliyini, Göyçə mahalının təbiətini, yaylaqlarını, çay və göllərini tərənnüm edirdi.

Vətən və el-oba sevgisinə həsr olunmuş qoşmalarında elinə bağlılıq, vətənə sədaqət, yurd nisgili sıx-sıx görünür. Xüsusilə ayrılıq və el həsrəti kimi çalarlar özünü göstərir.

İnsan davranışı, dostluq, sədaqət, mərdlik, yaxşılıq, pislik kimi mövzular, əxlaqi-didaktik motivlər insanlıq və mənəvi dəyərlər mövzusunda yazdığı şeirlərdə mühüm yer tutur.

Aşıq saz sənəti və ustadnamə motivləri şeirlərində öz sənətinə hörmət, ustad aşıqlara ehtiram, sazın qüdrəti mövzuları öz əksini tapır. Gənc aşıqlara geniş nəsihətlər verir.

Dünyanın keçiciliyi, insan ömrünün faniliyi, dərd-kədər motivləri, qəm-kədər, fani dünya mövzusunda yazdığı şeirlərdə öz əksini tapmışdır. "**Deyim mən**" şeiri bu mövzuda olan şeirlərdəndir.

Eşidin sözümü arif olanlar,
Bu dünya fanıdı, fanı deyim mən
Beş gün dəm eyləyən, on gün qəm eylər,
Belə qurub kərəmkanı, deyim mən.

Məğribdən Məşriqə tutan dünyanı,
Gündən xərac alan İsgəndər hanı?!
Neçə danəndənin boşdu meydanı,
Neçə-neçə Süleymanı deyim mən.

Mən Talıbam, hərzə-hədyan bilmənəm,
Dərd əlindən dəqiqəsi il mənəm.
Ölənədək ağlayaram, gülmənəm,
Görməyincə ol İmanı, deyim mən ("Könlüm vətən arzular", 34).

Aşıq Talıb yaradıcılığında gəraylıların da xüsusi yeri var. Gəraylılarının dili sadə olmasına baxmayaraq dərin mənalı misralardan ibarət idi. Aşıq intonasiyasına, saz havasına uyğun ritm hakim idi. Təbiət obrazları

ilə (dağ, dərə, kül, ocaq, su, çiçək) zəngin idi. Məhəbbət mövzusundakı gəraylılarında ağır, yanğılı sevgi motivləri hökm sürür, ayrılıq, sədaqət, gözəlin tərifi öz əksini tapırdı. Vətənpərvərlik motivləri ilə zəngin olan gəraylılarında el-oba sevgisi əsas idi. Onun "Ay qız", "Dağlar", "Həkim", "Gülə-gülə", "Mənim", "Üstündən" adlı gəraylıları məşhurdu.

Aşıq Talıb bir neçə dastanın yaradıcılarından və mühafizəçilərindən sayılır. "Aşıq Talıb və Gülgəz" dastanı isə onun adı ilə bağlı olan dastandır. Bu dastan məhəbbət mövzusundadır və bəzi bölgələrdə söylənilir. O həm də lətifə yaradıcılığı ilə seçilib.

Aşıq Talıb güclü saz çalma texnikasıına, improvizasiya qabiliyyətinə sahib olmuşdur. Onun nitqi atalar sözləri, kəlamlar və hikmətlərlə zəngin idi. Səlis Azərbaycan türkcəsində yazmışdır. Dili folklor leksikonu ilə, obrazlı ifadələr, bənzətmələr, xalq metaforaları ilə zəngin olmuşdur. Üslubu səmimi, emosional, sözün ritminə, saz havasına uyğun qurulan misralar, aşıq poeziyasına xas aydın və melodik quruluşda idi. Onun əsərlərinin Azərbaycan folklorşünaslığında yeri böyükdür. Aşıq Talıbın şeirləri, söylədiyi dastan nümunələri Azərbaycan folklorşünasları tərəfindən müxtəlif vaxtlarda toplanaraq aşıq antologiyalarında, dastan toplularında, qərb bölgəsinin aşıq poeziyası haqqında monoqrafiyalarında nəşr olunmuşdu.

Aşıq Talıb sənət yolundakı insanlara müsbət münasibət göstərmiş, onlara qarşı səxavətli və ədalətli olmuşdur. Toylarda və məclislərdə hamıya eyni münasibət göstərmiş, insanlar zəngin və kasıb fərqi qoymamışdır. O, yaddaşlarda yalnız aşıq kimi deyil, həm də "xalqın dostu" kimi qalmışdı. Aşıq Talıb Azərbaycanda aşıq sənətində, Göyçə aşıqlarının ənənəsinin qorunub saxlanılmasında mühüm rol oynamışdı. Onun uzun ömürlü həyatı, saz-sözə bağlılığı və ifaları sayəsində həm atasının, həm də ümumən Göyçə məktəbinin sənət irsi günümüzədək gəlib çatmışdı.

QAYNAQLAR

Aşıq Talıb. (2013). Könlüm vətən arzular. Bakı, Elm və təhsil, 8-11

Azərbaycan Aşıqlar Birliyi. (2020). Ustad nəfəsli saz-söz ərməğanı. Bakı, 207

Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan) Yazarlar I Kitab. (2016) Bakı, Elm və təhsil, 270

İslam Ələsgər. (2018). Sazlı-sözlü Göyçə. Bakı, Elm və təhsil, 157-170

Sevda İMANOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı
sevdaimanova@yahoo.com
https: //orcid.org/0000-0002-1264-4079

QƏRBİ AZƏRBAYCAN MƏRASİM FOLKLORUNUN MAGİK SEMANTİKASI

Summary. The article explores the magical semantics of ceremonial folklore and demonstrates that genres rooted in early magical thinking do not disappear over time but continue to exist in transformed forms within ritual songs, chants, and incantations. It analyzes the semantic functions of the four primordial elements-water, fire, earth, and wind -which constitute the core of ancient cosmological models and frequently appear in Azerbaijani folk poetry (such as in the works of Khaltanli Tagi, Goychali Ashiq Najaf, and others). The study examines anthropomorphic representations of natural forces-Wind Father, Mist, Sun, Rain and their roles in magical invocation formulas, revealing their connection to fertility cults. Based on extensive folkloric material, the article shows the link between incantation (ovsun) traditions and the ancient "əyə" (master/spirit-owner) belief system, highlighting the transformational process in which invocations once directed at mythological deities later assumed Islamized forms. The functional nature of magical rituals - protection, healing, ensuring abundance, influencing weather phenomena - is analyzed in detail. The findings demonstrate that magical thinking constitutes an archaic layer embedded in both the poetic structure and semantic depth of ceremonial folklore, forming the mythological–aesthetic foundation of Azerbaijani ritual culture.
Key words: Western Azerbaijan, ceremonial folklore, ritual, magic, semantics

İctimai şüurun inkişafında mərhələlərdən biri hesab olunan magizmə aid olan janrlar zaman keçdikcə aradan getmir, dəyişərək (transform olunmaqla) folklorun başqa örnəklərinə dönür. O üzdən, magiyalılıq məişətlə və mövsümlə ilgili mərasimi nəğmələrin məna aləmində özəl bir struktur səviyyəsi təkin varlığını həmişə hifz edir. Elə bu səbəbdən mərasimi folklora aid nəğmə mətnləri magizm-folklor münasibətinin məna aləmi və tipolojisinin öyrənilməsi baxımından zənginliyə malik qaynaq sayılır. Bu nümunələrin araşdırılması təsdiqləyir ki, həmin mətnlərdəki magiya yaradılışa qulluq etməkdədir. Yaradılış isə biranlamlı olaraq həmişə ilk stixial güclərlə ilişkilidir. Milli folklor fondumuz, konkret olaraq Qərbi Azərbaycan folklor irsi bu yaradılışa bağlı nümunələr ilə zəngindir.

Qədim dini-mifoloji təsəvvürlər baxımından, ab-atəş-xak-bad ("su"-"od"-"torpaq"-"yel") dünyanın yaradılışının bünövrəsində dayanır. Məsələn, XX yüzilin aşığı Göyçəli Aşıq Nəcəf "Pərvərdigar" şeirində bəyan edir:

Altı günə xəlq eylədi
Dünyanı pərvərdigar;
Abü-ataş, xakü-baddan
İnsanı pərvərdigar.
Kaf kunilə tutub
İnsü cinnü kainat;
Fə kunilə qopardacaq
Tufanı pərvərdigar (Göyçəli, 2000: 173).

Bu misraları təhlil etmiş Aynur Babəkə görə, şeirdə kaf hərfinin "kun"ilə qərar tutması" "kon" kəlməsi anlamında, Fə-nin kun-ilə tufan qopartması" "fəkun" kəlməsi mənasındadır. Özgə deyilişlə, Uca Allah kainatı yaratdığı zaman *kon* kəlməsini, başqa sözlə, "olsun" sözünü demiş, kainat//dünya da olmuşdur (yaranmışdır). Qiyamətin – dünyanın axırının gəlişi də Uca Allahın *fəkun* kəlməsiylə ilişkili olacaqdır. Deməli, xilqət, mövcudat dünyası *kon* kəlməsindən başlanıb, *fəkun* sözü ilə tamamlanmış olur. "Kon-fəkon"dan qurulan dünyanı isə Uca Allah "ab-atəş-xak-bad" ("su"-"od"-"torpaq"-"hava") əsasında yaratmışdır (Babək, 2011: 10-11). Yəni yaradılış bütün durumlarda ilk güclər//stixiyalar ilə əlaqəlidir və magizm burda istər birbaşa, istərsə də transformativ şəkildəyişmələrə uğramış şəkillərdə iştirak etməkdədir.

Göründüyü kimi, Yel//Hava 4 ünsürün biridir. Əcdadlar Yeli qüdrətli insanabənzər//antropomorfik varlıq saymış, onun mifoloji və yarımmifoloji obrazlarını yaratmışlar. İnsanlar mifik-estetik düşüncədə onun qarşısını ala bilmiş, eynizamanlı olaraq yeli özlərinə tabe etmiş, öz zəhmət və məişət həyatını yüngülləşdirməkdə yelin qüvvəsindən bəhrələnmişdirlər.

İnsan Yeli fərqli cildlərdə (at ilə, qocalmış adam, baba) görmüş, yeli sevmiş, əzizləmişdir.

Yellə, külək ilə əlaqəli bir nəğmədə də yel//küləyi çağırış başlıca motivdir. İnsanlar taxılları arıtlamaq zamanı küləyə ehtiyac duyub onu yardıma çağırırlar:

A Yelbaba, Yelbaba,
Sənə qurban, gəl, baba,
Taxılmız yerdə qalıb,
Yaxamız əldə qalıb.
A Yelbaba, yelbaba,
Sənə qurban, gəl, baba (Nəğmələr, 1986: 26).

Yel babanı tanrı kimi qəbul edən insanlar onun köməyə gələcəyinə ümidlərini itirməyərək, arzularına qovuşurlar. Mövsümlə ilişkili nəğmələr içərisində yağışın qarşısını almaqla, dumanın çəkilməsinə nail olmaqla söylənilən nəğmələr qədim mifik görüşlərlə bağlıdır. Bu üzdən, "Duman, qaç, qaç" mətni ələlxüsus maraqlıdır.

Sahiblik insanların bütün cahanşümül təkamül prosesinin başlıca xassəsiydi. Şəkli xüsusiyyətləri cəhətindən həmin nəğmənin ilkin poetik meyar və qəliblər ilə əlaqəsi olduğu kimi, məzmunca da ilkin təsəvvürlər ilə ilişkilidir. Dumanlı havanın tədriclə qatılaşmasından nigarançılığın ifadə edildiyi mətndə dumanın çəkilib-getməsi, bir növ, xitab-müraciət şəklində ifadələnir. Mətndə duman ilk əvvəl antropomorf formada (insani cilddə) təsəvvürə gəlir, dumanla insanla danışılırmış kimi danışılır, çəkilib getməyəcəyi halda cəza verilməsi ilə qorxudulur. Belə yanaşma türk xalqlarında mövcud olan ilkin poetik örnəklər üçün ənənəni ifadə edən yaradılış üslubu sayılır. Lakin A.Nəbiyevə görə, əzəli poetik örnəklərdə, o sıradan əski Haldey magik düşüncəsində o, dumana belə magik yanaşım ali poetik ifadə səviyyəsinəq qalxmış və Haldey sənətinin yaranmasına gətirmişdir (Novruz, 1990: 13).

Əldə olan poetik nümunələrdə dumanın magik təsəvvürlə antropomorflaşması açıq müşahidə olunur:

Duman, qaç-qaç,
Rübəndin aç-aç!..
Kürəyini dağ vurram,
Qaysağuva, qanaduva,
Yağ vurram...
Duman, qaç-qaç (Nəbiyev, 2009: 220).

İlin bəzi fəsillərində xalqın birgə əməyini yekunlaşdıran nəğmə mətnləri müxtəlif əmək mövsümlərinin başlanması və yaxud məhsulların yığılmasıyla əlaqəli yaranmış nəğmələrdi. Türk xalqları içində lap qədimlərdən, əsas etibarilə, ildəki iki mövsümün – yazın gəlişi, əməyin yeni mövsümünün başlanması və məhsulların yığılıb başa çatmasıyla ilgili mərasim və bayramlar keçirilərdi. Bu bayram törənləri iki baxımdan xarakterkdir. Birincisi, mövsüm yekunlaşdırılır, məhsulların toplanmasının başa çatması bayram edilirdi. Bunun əsasında belə təsəvvür dururdu ki, hər il məhsul yığımının axırı bayram şəklində qeyd olunardısa, növbəti ildə də məhsullar çox olardı. İkinci cəhətsə, bayramların hamısı üçün səciyyəvi olaraq imkansızlara yardım göstərməklə, məhsullardan pay ayırmaqla, bayramda süfrələr açıb şənlənməklə, bərəkət hamisinə pərəstiş görüşləri ilə ilgiliydi. Təsadüf sayılmaz ki, XX əsrin altmışıncı illərinin əvvəlindən başlayaraq keçmiş SSRİ məkanında keçirilmiş "məhsul" bayramı törənləri özünün mənşəyi etibarilə əski xalqların mərasimi-estetik düşüncəsindən götürülmüşdü.

Bir qədər əvvəldə Yel babaya müraciətlə oxunmuş nəğmələrlə tanış olduq. Mətnlərdən göründüyü kimi, onlarda Yel babaya tanrı statusunda olan varlıq təki xitab edilir. Küləyi çağırış qazax xalqı içində də mövcud olmuşdur. A.Divayevin Aşağı Sırdəryadan yazıya keçirdiyi küləyi çağırış nəğməsində, əksərən, Jalanaş (Yalın – "Qolıy") ata ismində varlığa müraciət olunur. Qazaxların əkinçilik ənənələrini öyrənmiş C.X.Karmışevanın müşahidəsinə görə, adamlar xırman işləri zamanı yelin sahibi Mirheydəri çağırır və hamısı birlikdə: "Mir Haydar, Mir Haydar, gəl, Mir Haydar" – oxuyardılar.

Çox maraqlı və maraqlı olduğu qədər də səciyyəvidir ki, bu müraciət-nəğmə Kərkük türkmanlarının "Heydər, gəl" nəğmə mətninin tamamən eynisidir. Belə faktlar təsdiq edir ki, Yel babaya, Yel tanrısına türk xalqlarında inam qüvvətli olmuşdur.

İnsanların birgə əməyini yekunlaşdıran belə mərasim və bayramlar içərisində çəltiklə, tütünlə, üzümlə ilgili mərasimi nəğmələr geniş yayılmışdır. Quba-Dərbənd zonasında geniş yayılmış belə örnəklərin biri alma yığımı zamanı icra olunurdu. O törəndə "meyvələrin şahı" olan alma haqqında silsilə nəğmələr oxunurdu. Həmin mətnlərdə əməyin, zəhmətli çəkməyin gözəlliklərinin tərənnümü, biri-birindən gözəl alma yığan xanımların, qızların yığımda oxuduğu nəğmələrin məzmun-mövzu xüsusiyyətləri, şəkli ölçüləri və magizmlə ilgili məna qatları cəhətindən diqqətçəkicidir. Elliklə oxunan nəğmələr yaddaşlarda yaşayar, unudulmazdı:

Əkin yerimiz almadı,
Dərdim, alma qalmadı,
Dərin, almaları dərin,
Səpin almaları səpin.
Səpin almaları səpin (Nəğmələr, 1986: 33).

Bu kimi törən və bayram şənliklərində toplanmış məhsullardan (hər bir kəs öz topladığı məhsuldan) bu toplu – ellik əməkdə iştirak edən adamlara, özgə sözlə, "övrəz" iştirakçılarına paylar yollamaqla yanaşı, eləcə də qoca, əlil, kasıb adamlar üçün də bayrampayı göndərirdilər. Həmin bayram paylarını bədii-estetik təfəkkürdə müxtəlif magik yozumlarla əlaqələndirərdilər. Birincisi, əvvəldə söyləndiyi tək, verilmiş paylar məhsulun bolluğu düşüncəsini yaradır, eyni zamanda toplumun əmək qabiliyyətləri məhdud olan təbəqəsinə aid olanları aclıqdan və çətinliklərdən qurtarardı. "Bayrampayı" müqəddəs görüşlərlə bağlıydı. Onun niyyətini qətiyyən dilə gətirməz, ya da bu paylar mənafe məqsədilə edilməzdi. Məhsul bayramlarında bəzədilmiş xonçaların da mahiyyəti eyniydi. Bəzədilmiş və bayrampayı qoyulmuş xonçaların hamısı insanların içərisində dəyəri, ehtiramı, hörməti ifadə etməklə yanaşı, eyni zamanda yardım, kömək göstərmə mahiyyəti daşıyardı. Məsələn, Qubada başqa milli bayram şənliklərində olduğu tək, məhsul bayramlarında da xonçalara bayram şirniyyatıyla bərabər dəsmallar, yaylıqlar, araqçınlar, atlaslar, parçalar və b. şeylər də qoyulurdı. Ümumiyyətlə, bayram xonçalarıyla toy-nişan xonçaları biri-birindən fərqlənirdi. İbtidai düşüncədə yeni zəhmət mövsümünün

başlanması və özgə məişət hadisələriylə ilgili mərasimlər və onların nəğmələri geniş yayılmışdır (Novruz, 1990: 36).

Gözəgəlmə, gözdəymə ilə, eləcə də doğum mərasimi ilə bağlı müxtəlif variantlı nəğmələr, ovsunlar oxunardı. Yuxarıda qeyd olunan ovsun və nəğmələrə uyğun olaraq nümunələrə nəzər salaq:

Üzərriksən, havasan,
Hər dərdə sən davasan.
Yaxın ola, uzağ ola,
Qohum ola, qardaş ola,
Əgər gözü dəyibsə,
Bu ocaxda yanasan (Qərbi, 2023: 310).

Qərbi Azərbaycanda nəzər və gözdəyməyə qarşı inanclar qədim insanların məişətində tuş gəldiyi və anlamaqda çətinliyə düşdüyü cürbəcür hadisələrə münasibəti zəminində formalaşan silsilə nümunələrdir. Burada ibtidai düşüncənin ifadə mexanizmləri, etik-estetik dünyagörüş, əxlaq, törən və inanclar özünün əksini tapmışdır. Mərasimi nəğmələrin əksər qisimləri nəzərdəyməylə, cürbəcür xəstəliklərlə, məişət və təbiətdəki hadisələr, bitkilər və heyvanlar aləmiylə ilgili yaranmışdır.

Qeyd etməliyik ki, toplumda gedən inkişaf, başqa sahələrdə olduğu sayaq, magizmə də özünün təsirini göstərmişdir. Passiv biçimdə sehr aktiv münasibət dairəsinə nüfuz etməklə, özgə deyilişlə, sözlə birləşərək yeni biçimlər kəsb etməyə başlamışdır. Möhkəm quraqlıqlarda məhsulunun məhv olması qorxusu ilə üzləşən əkinçi əvvəlcə bir dənə quru daşı isladılmış daşlarla yanaşı qoyaraq yağış arzusunda olmasını bildirmiş, yaxud özgə cür edərək, yağışın çox olması üzündən məhsulların tələfata uğrayacağı təhlükələrindən qayğılanaraq yağışın dayanması, durmasından ötrü ağzı açıq qab-qacaqları, ocağın üstündə olan sacı tərsinə (altını üstünə) çevirmiş, yağış suyundan bir qab doldurub ondakı yağış buxarlanıb yox olana qədər qaynatmış, yainki öz qolunun ətini dişləməklə onun kəsilə biləcəyi, səngiyəcəyi inancında olmuşdur. Daha sonralar bu hərəkət aktlarından ibarət magizm törəninə (sehr ayinlərinə) poetik mənşəli təzə element, özgə deyilişlə, sözlü mətnlər artırılmışdır.

M.H.Təhmasib göstərir ki, qədim insan *"iki çaxmaqdaşını bir-birinə vurmaq yoluyla yağışın müjdəçisi sayılan süni ildırım yaratmış, başqa sözlə, sehr etmiş və proses boyunca:*

Çax daşı,
Çaxmaq daşı.
Allah versin,
Yağışı –

deyə ayrıca bir əfsun nəğməsi yaradaraq oxumuşdur" (Təhmasib, 1945: 14).

Bu əfsun//ovsun nəğməsinin mtnini magik poetika cəhətlərindən təhlilə çəkdikdə aşağıdakı cəhətləri görə bilirik:

1. Ovsunun məqsədi:

Bu nəğmə magik ritualın tərkib ünsürüdür və yağış yağdırmaq məqsədilə həyata keçirilir.

2. Ovsunun vasitəsi:

Ovsun ayinin "senarisi" çaxmaq daşı vasitəsi ilə baş tutur.

3. Ovsunun üsulu:

Ovsun ayini dua-şeir oxumaq üsuluyla gerçəkləşdirilir.

4. Magizm ritualının funksiya daşıyıcı elementləri:

Bu ayinin müasir mərhələsində iki element/tərəf var: "Allah" və "İnsan". İnsan – müraciət edəndir, "Allah" isə xitab//müraciət ediləndir. İnsan "Çax daşı, // Çaxmaq daşı. // Allah versin, // Yağışı" dedikdə bu prosesdə "Allaha" üz tutur.

Lakin icra edilmiş həmin magizm ritualı qətiyyən İslam dini sisteminə aid olan inanclara söykənmir. İslam dini bu sayaq inancları və onları funksionallaşdıran ayin aktlarını "batil" inanclar olaraq birmənalı şəkildə rədd və inkar edir. Demək, dua/şeirdə yağış yağdırması məqsədilə maraciət olunan obraz, əsl həqiqətdə, mifoloji yağış məbududur.

"Məbud" bir anlayış kimi ərəbdilli məfhumdur, anlamı "ibadət edilən varlıq" deməkdir. "Yağış məbudu", bu anlamda, yağış yağdırılması məqsədilə müraciət edilən mifik obrazdır. Ona o səbəbdən müraciət edilirdi ki, yağış, yağmur məbudu yağışın sahibi, yiyəsidir. Yağış, qar, tufan, qasırğa və s. kimi təbiət stixiyaları, qüvvələri insanın iradəsi xaricində olan güclər idi. Hər şeyin bir sahibi olduğu düşüncəsi ilə yaşayan ibtidai insan belə hesab edirdi ki, yağışın da sahibi vardır. Onu canlı varlıq kimi təsəvvür edən adamlar yağış və digər stixial mənşəli məbudlara fövqəladə varlıqlar kimi yanaşırdılar. Məbudlar adi insan olmadıqları üçün onlarla xüsusi üsullarla rəftar edirdilər. Həmin üsullar cürbəcür mərasimlər və onların tərkibinə aid olan ayinlər idi. Bu ayinlər mahiyyətcə magik aktlar idi.

Bu məqamı xüsusi vurğulamağa ehtiyac vardır ki, **ilkin düşüncədə var olan və bizim "məbud" adlandırdığımız obrazlar Azərbaycan-türk inanclar sistemində *əyə* (*"sahib", "yiyə")* adı ilə məşhurdur.** Qədim mifik inanışlardan bəlli olmaqdadır ki, yer üzərindəki hər bir əşyanın, yaxud məkanın, obyektlərin özlərinə xas əyələri (sahibləri) vardır. Naxçıvanda yayılmış inancdan bəlli olmaqdadır ki, "Yerin üzərində bir qəriş də yer əyəsiz dəyil. Hər şeyin özünün əyəsi vardır. Suyın da, əvin də, bəğin də, dağın-dərələrin də, ta

gözümüznən nə görürüksə, hamısının əyələri var. Bı əyələr insana görsəmməz. Gərəh bılara səlam verməlisən" [16, s. 46].

Qərbi Azərbaycanda, Qaraqoyunluda olmuş inamlara görə, "Yer üzindəki canlı, ya cansız bütün olanların hər birisinin özünün əyəsi vardı. Suların da özünün əyəsi vardı. Gərəhdi ki, bınnarın hamısına "salam" deyəsən" (AFA, 2002: 9).

"Əyə" inancları əvvəldə bəhs etdiyimiz ovsun-duanın mifik anlamını başa düşməyə şərait yaradır. Özgə cür desək, o dua//ovsun mətnində insan yağış yağmasından ötrü Allaha müraciət edir. Lakin bu, sonrakı transformasiyadır. Yəni inanclar yaşarılıq qabiliyyətinə malikdir. İnsanlar islam dinini qəbul etsələr də, əski mifoloji inanclar həyatda, məişətdə, ictimai psixologiyada yaşamını sürdürür. "Əyə" bir inanc sistemi kimi təsdiqləyir ki, yağışın da özünün əyəsi olmuşdur. Əyələr barəsindəki mətnləri tədqiq etmiş A.Babək əyə surətlərinin aşağıda göstərilən səciyyəvi özəlliklərinin olmasını göstərmişdir:

1. İnanclara görə, canlı-cansız olmasına rəğmən bütün obyektlərin "əyə"si, yəni sahib ruhları var.

2. Əyə məbudları görkəmcə cürbəcür olurlar: dingəli gəlinlərin görkəmində, "sarı qız" paltarında, balıq cildində.

3. Əyə obrazları əsasən xeyiryaradıcı varlıqlardır. Ancaq bədxah əyə obrazları da mövcuddur.

4. Əyələrə salam verdikdə onlar xeyirxahlıq, verməkdə bədxahlıq edirlər.

Yuxarıda qeyd etdik ki, adamlar yağış yağdırılması məqsədilə çaxmaq daşı ilə magizm ayini keçirirdilər. Həmin ayinlərin hansı şəkildə icra olunması, mənasının (mahiyyətinin) nələrdən ibarət olması mövzumuz baxımından aktuallıq qazanır.

Bu məsələləri yenə də əyə inancı ilə bağlı mətnlərə diqqət yönəltməklə aydınlaşdırmaq mümkündür. Deyilənlər bəlli edir ki, insanlar hər bir yerə çatanda həmin yerin sahibi olan əyə ilə özəl şəkildə rəftar etməlidir. İnanclara nəzər salaq:

Qaraqoyunlu inanclarına görə, yetişdin suya "salam-əleyk" deməyəndə, o da səni qarğıyar. O üzdən səhərlər axan çay üstünə gedib "salam" vermək lazımdır, əks halda su sənə xətər toxundurar (AFA, 2002: 9).

Bulaq başına gedəndə gərək suya səcdə edəsən. Bulaqdan içməmişdən əvvəl ovucuna su götürüb üzə vurmaq və "salavat" çevirmək və salam demək gərəkdir. Bu cür etməklə adamın işi uğurlu olur (AFA, 2002: 9).

Qadınlar su gətirməkçin gedəndə bulağa yetişib "salam-əleyk" deməli, dualar oxumalıdırlar. Səhəngi doldurub qayıdanda təzədən razılıq etmək, onun salamat qalmasını deməlidirlər (AFA, 2002: 9).

İnsan sudan adlıyanda suyla salamlaşması, "salam-əleyk" söyləməsi vacibdir. Əks halda, bulağın, çayın suyu adamdan inciyər və su ona qarğış edər (AFA, 2002: 9).

Göründüyü kimi, su əyəsiylə bağlı qayda-qanunlar vardır və bu standart hərəkətlər magik davranış aktları, sulara magizmlə təsir etməyin vasitələri sayılır:

1. Su üstünə yetişəndə salamlaşma olmalıdır;

2. Bulağın suyuna səcdə edilməli, salavat çevrilməlidir;

3. Su gətirməyə gedəndə su yiyəsi-əyəsinə dua deyilməli, su üstündən qayıdarkən onunla xudahafizləşilməlidir.

4. Bu aktlar icra edilmədiyi halda su əyəsi insana ziyan verir.

Göründüyü tək, qədimki insanlar su əyələrini can-qanı olan varlıqlar tək təsəvvürə gətirmiş və bu varlıqlarla necə davranmağın xüsusi forma//qaydalarını yaratmışdır. By qaydalar magik-mərasimi aktlardır.

Əyə haqqında magik inanca başqa ovsunlarda da rast olunur. Məs., kiminsə bədəninə ziyil düşərsə, həmin adam bir süpürgəni götürüb onunla ziyilini süpürərək təzə çıxmış Aya müraciət edərək:

Ay təzə Ay, səni xoş gördük,
Ziyilin yerini boş gördük,
– oxumalı və həmin ayini, onda deyilən sözləri üç dəfə təkrarlamalıdır (Azərbaycan, 2007: 305).

Burada bədənə düşmüş ziyillə yenicə doğmuş Ay arasında bir ilişkinin olduğu inamına əsaslanıldığı göz önündədir. Həmin ilişkinin nəyə əsaslandığını aydınlaşdırmaq çətindir. Lakin bununla bərabər magiyanın *təmas* və *bənzərlik* kimi iki əsas prinsipini yadımıza saldıqda həmin ayinin mahiyyətinə müəyyən dərəcədə nüfuz etmək mümkündür. Belə düşünmək olar ki, burada iki məna cizgisi var və bu cizgilər biri-birilə möhkəm şəkildə bağlıdır.

1. Ziyilin şəkli ilə Ayın şəklinin bir-birinə bənzəməsi.

Yəni ziyil də, Ay da yumru formaya sahibdir. Ancaq bu bənzərlik, oxşarlıq öz-özlüyündə əsas deyildir. Çünki ziyil öz yumru şəkli ilə Aya oxşadığı kimi, Günəşə də oxşamaqdadır. Ancaq ovsun mətni onu Günəşlə deyil, məhz Ayla əlaqələndirir. Demək, burada bir hikmət vardır.

2. İkincisi, ovsun ayininin gecə vaxtı, təzə Ay doğarkən icra olunması.

Bizcə, bütün məna "gecə" anlayışı ilə sıx olaraq əlaqədədir və ziyilin də gecə ilə əlaqələndirilməsi mifoloji-magik düşüncənin təbiəti, quruluşu ilə təsdiq olunmaqdadır.

Mifoloji dünya modelinin ikiliklər əsasında qurulduğu məlumdur. Həmin məkan-zaman elementləri ("Günəş-Ay", "Gündüz-Gecə", "Göy-Yer", "Yuxarı-Aşağı"...) ilə bərabər, keyfiyyətləri də ("Həyat-Ölüm", "Sağlamlıq-Xəstəlik", "Yaxşı-Pis", "Şirin-Acı"...) əhatələyir. Bütün bu ikiliklər əsasında "müsbət-mənfi", özgə deyilişlə, "yaxşı-pis" prinsipi durur. Dünyadakı xalqların hamısının mifik düşüncələrində bütün yaxşı olanlar Günəş/Gündüzlə, pis olanlar Gecə/Qaranlıqla əlaqələndirilir. Bu məna sistemindən bəlli olur ki, xəstəlik

heç vaxt Günəşə aid ola bilməz. Özgə deyilişlə, insanın bədəninə düşmüş ziyil bir xəstəlik, bəla, "azar" kimi Günəşə yox, Aya aiddir. Ovsun nəğməsində ziyilin getməsi üçün məhz Aya üz tutulması bunu aydın şəkildə təsdiqləyir. Yəni ziyilin mənbəyi Ay məbudu hesab olunduğu üçün ona magik mərasimlə üz tutularaq yolladığı ziyili götürməsi xahiş olunur.

"Azərbaycan etnoqrafiyası" kitabının III cildində ovsunlar barəsində verilmiş məlumatlardan aydın olur ki, qədimlərdə insanlar həyatlarındakı təbiətlə ilgili uğursuz hadisələrə, başvermə səbəblərini doğru anlamadıqları xəstəlik kimi hadisələrə qarşı mübarizədə, məşəqqətli əmək həyatlarını yüngülləşdirməkdə, arzu və istəklərinin reallaşmasında ovsunlardan istifadə edirdilər. Onlar bununla ilgili özəl törənlər yaratmış və məsələlərin mahiyyətilə uyğun olmaqla həmin törənləri əfsun nəğmələrlə müşayiət etmişlər. Misal olaraq, insanlar gözün səyriməsi vaxtı pis hadisələrin olasılığını düşünmüşlər. Hətta inamlara görə, sağdakı gözün səyriməsi xeyir mənasındadır. Bu cür səyrimə "sevinəcəksən", "kimsəylə görüşərsən", "şad xəbər eşidərsən" kimi ümidverici deyimlərlə yozulmuşdur. Sol gözün səyriməsi isə qorxu, təhlükə, zərərli hadisə və sairənin əlaməti təki yozulmuşdur. Odur ki, soldakı gözün səyriməsi zamanı olası bəlalardan hifz olunmaq məqsədilə halhazırda da uğurun, şadlığın, sevincin, xoşbəxtliyin rəmzi, Günəşin rəmzi sayılmış qırmızı sapın kəsiyini, eyni rəngli parçanın qırığını gözün qapağının üstünə yapışdırır və səyriməkdə olan gözün üstünü ehmalca üç dəfə sığallayaraq:

Xeyirə atarsan, at!
Şərə atarsan, yat!

– deməklə gözü ovsunlayırdılar. Bu cür əfsunlarda ikili//dualist dünyagörüşün izləri də görünməkdədir.

Başqa bir ayindəsə oğlu olmayan qadınlar qızlarını, elə bil, qutsallaşdırmış, hamilər yüksəkliyinə qaldırılmış daşın yanına gətirərək:

Qara daş, ağ-daş,
Bına bi qardaş!

– deyərdilər.

Yainki şər qovuşanda evi süpürməkdə olan qadının durmadan "toy evin süpürərəm" söyləyib, süpürdüyü zibili otağın bir tərəfinə yığaraq "axşamın xeyirindən səhərin şəri yaxşıdır" deyimini işlətməsi, itirdiyini axtaran adamın oxuduğu "Tapıl, tapıl, pul verərəm, Tapılmazsan, kül verərəm" əfsunu hansısa bir səviyyədə yuxarıda xatırlatdığımız dualizm görüşü ilə bağlıdır.

Qeyd edək ki, axırıncı ovsun ayin və mətnini ifa edən insan belə düşünür ki, şər qüvvələr cərgəsinə aid olan şeytan itmiş nəsnənin tapılmamasından ötrü çalışır və itiyi gizlətmişdir. O üzdən, ovsun edən adam proses zamanı özünün cib dəsmalının ucun düyünləyər. Bunu etməklə elə hesab edər ki, sanki şeytanın quyruğunu düyünləyib, şeytanı zərərsizləşdirib (Azərbaycan, 2007: 320).

Eyni qaynaqda təqdim olunmuş folklor-etnoqrafik materiallardan məlum olur ki, təsərrüfatlarda məhsulun bol olması, mal-qaranın salamatlığı üçün ayrı-ayrı tədbirlərə, o sıradan ovsunlara da tez-tez müraciət edilmişdir. Xalq içərisində Göy qurşağı, Fatma qarının örkəni təkin adlarla yayğın olan təbiət hadisələrini, yəni qövsü-qüzehdəki qırmızı, yaşıl, sarı rəng çalarlarını əvvəllər yalnız seyr etmək ilə kifayətlənmiş əkinçilər quraqlıqlar zamanı onu qovmaqdan, qıtlıqdan can qurtarmaqdan ötrü özəl ayinlər keçirirdilər. Qədim əkinçilər göy qurşağını görcək torpağın üstündə iki dənə zəminin şəklinin təsvirini çəkir, bunlardan yaşıl rəngli olanını özününküləşdirirdilər:

Fatma nənə,
Fatma nənə,
Sarı olan sizin zəmiyə,
Yaşıl olan bizim zəmiyə!

– söyləyərək əlləri ilə bu zəmilərə işarə edib, nəğmə oxumaqla ovsunlayırdılar.

İnsanlar bərk əsən xəzri küləyini durdurmaqdan ötrü bulağın, su quyusunun lap yaxınlığında xəzrinin əsdiyi səmtdə ocağı qurur, ancaq yandırmırdılar. Əkiz doğmuş qadın:

Xəzri, səni alaram,
Ələyimə salaram.
Üş deyincə kəsməsən,
Od-ocağı qalıyaram

– deyərək, ovsunun nəğməsini oxuya-oxuya boş ələyi üç kərə həmin ocağın üstündə endirir, qaldırırdı.

Naxırdan, sürüdən ayrılmış, yaxud gecədən kövşəndə qalmış heyvanın qurd-quşa yem olmamağından ötrü də özəl əfsun törəni icra edilmişdir. Heyvan yiyəsi ağzı açıq vəziyyətdə olan bıçağın ağzını canavarın ağzı kimi təsəvvür edib:

Yağlayaram, zağlayaram,
Qurd ağzını bağlayaram

– deyərək nəğmə oxuyur, ardınca bıçağın ağzını bağlayaraq qurdun da ağzını bağladığını, bununla heyvanın sağ qalacağını düşünürdü. Heyvan tapıldıqdan sonrasa bıçaq ağzı açılmalıydı ki, canavarın da ağzı açılmış olsun. Çünki adamlar canavarın ağzının bağlı saxlamasını günah iş bilirdilər.

Uşağı bədnəzərlərdən qorumaq üçün bəzi ovsun üsullarından istifadə edilmişdir. Uşaq xəstələnən vaxtı əgər onu tez-tez əsnəmə tutardısa, uşağa nəzər dəydiyini düşünərdilər. Bu zaman ana sağ əlilə bir az duzu

götürərək uşağın başı ətrafında üç dəfə dolandırar, həmən prosesdəcə hər dəfə uşağın kürəklərinin ortasına astaca şəkildə yumruğuyla vurar, "Göz dəyənin gözdəri çıxsın" deyərdi. Ardınca isə:

"Ay duz, ay duz,
Ocağda qız.
Yanıp kül ola,
Uşağıma dəymiş göz"

– nəğməsini oxuyaraq əlindəki bir çimdiklik duzun hamısını ocağa atardı. Ocağın odunda çırtıldayan duz dənələrinin səsi uşağa bədnəzər etmiş adamın nəzərlərinin yanması mənasında düşünülür.

Yaxud üzərliyin dəstəsini alıb yandırır, xəstələnmiş uşağa onun tüstüsünü verərək:

"Üzərriksən, havasan,
Minbir dərdçin davasan.
Uşağma gözü dəyənin,
Gözdərini ovasan".

– oxuyardılar. Və ya:

"Üzərriyim çatlasın,
Piz gözdəri partdatsın,
Ağrın-bəlan tökülsün,
Dərdin üstünnən atlasın"

– tək əfsun nəğmələri oxuyarmışlar.

Uşaqların canlarında azar-bezar, qada-bəla, acı-ağrı olmamasından ötrü onları yuyundurarkən ovsunlar edərlərmiş. Analar uşaqlarını yuyundurub qurtardıqda onların başlarından bir qab həcmində su axıdar və bu məzmunda ovsunlar oxuyarmışlar:

"Ağrıların sənnən qaşsın,
Yollarında güllər aşsın.
Qada-balanı atarsan,
Boya-başa çatarsan.
Canım balam, can balam,
Olasan həyanım, bala" (Azərbaycan, 2007: 323).

A.Xürrəmqızı ovsunların funksional məna aləmindən bəhs edərkən göstərir ki, folklorun ilkin janrlarından olan əfsun/ovsun mətnləri formalaşdığı zamanlarda iki başlıca vəzifəni reallaşdırmışdır: estetik və utilitar. Qədim janrların "utilitar" vəzifəsi həmin nümunələrin əməli əhəmiyyətini özündə təcəssüm ietdirir. Özgə sözlə, ilkin insanların hər hansı ovsun ayininin mənalarını başa düşmədiyi, qarşısında gücsüz duruma düşdüyü hadisələrə təsir göstərməkdən, onların gedişatını dəyişdirməkdən, nəhayət, o hadisələri ram etməkdən ötrü yaratmışdır. *"Folklorşünaslıqda ovsunun və onları müşayət etmiş mərasimlərin ilkinliyi barəsində fikir ziddiyətləri vardır"* (Xürrəmqızı, 2002: 23).

Göründüyü kimi, magiya özünün poe-estetik mənası cəhətindən mərasimi folklorun fərqli janrlarıyla sıxca ilgilidir. Cürbəcür magizm ayinlərinin icra edildiyi vaxtda ifa edilən dua formulları çox vaxt şeir formasındadır. Maraq kəsb edən o nöqtədir ki, bu şeirlərin bəzilərində çağdaş dilimizdə anlaşılmayan söz və ifadələrin işlənməsinə tuş gəlinir. Bütün bunlar magizm-folklor münasibətlərini təşkil edən əlaqə bağlarının milli yaddaşımızın çox dərin səviyyələriylə əlaqədar olmasını ortaya qoyur.

Tədqiqat göstərdi ki, magik mərasim folklorunun məşhur janrlarından olan ovsunlar əyə inancı ilə sıx bağlıdır. Əyə inancı ovsunların mifik məna çalarlarını anlamağa imkan yaradır. Ovsunlarda çox vaxt Allaha müraciət edilir. Lakin bu, sonralar baş vermiş transformativ dəyişmələrdir. Özgə deyilişlə, inanclar yaşarılıq qabiliyyətlərinə sahibdir. İnsanların sonralar müsəlmanlığı qəbul etməsinə rəğmən, onların qədim inanışları həyatda, məişətdə, ictimai psixologiyada yaşamaqda davam etmədədir.

QAYNAQLAR

Göyçəli Aşıq Nəcəf (2000) / Toplayıb tərtib edəni İ.Ələsgər. Bakı: Səda, 2000, 202 s.

Babək, A. (2011). Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inanclar / A.Babək. Bakı: Nurlan, 212 s.

Nəğmələr, alqışlar, inanclar (1986) / Toplayanı və nəşrə hazırlayanı A.Nəbiyev. Bakı: Yazıçı, 216 s.

Novruz bayramı (1990) / Toplayıb nəşrə hazırlayanı A.Nəbiyev. Bakı: 224 s.

Nəbiyev, A. (2009) Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / A.Nəbiyev. Bakı: Çıraq, 640 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru (2023) / Tərtib edəni: İlkin Rüstəmzadə. II cild. Bakı: Elm və təhsil, 414 s.

Təhmasib, M.H. (1945) Mövsüm və mərasim nəğmələri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı: 133s.

Azərbaycan folkloru antologiyası (2002) / VII kitab, Qaraqoyunlu folkloru. Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, Q.Süleymanov. Bakı: Səda, 464 s.

Azərbaycan etnoqrafiyası [3 cilddə] (2007). Bakı: Şərq-Qərb, Cild 3, 568 s.

Xürrəmqızı, A. (2002). Azərbaycan mərasim folkloru / A.Xürrəmqızı. Bakı: Səda, 210 s.

Sevinc ƏLİYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
sevinc.k.aliyeva@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0004-8353-0003

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİNDƏ ETNOPOETİK FORMULLARIN MİLLİ KİMLİK KONTEKSTİNDƏ FUNKSİONAL ROLU

Summary. The folklore of Goyche, Zangazur, Dərələyəz, Vedibasar, Basarkeçər, Amasiya, Pembek, Shoreyel and other regions of Western Azerbaijan is characterized by distinctive ethnopoetic formulas. These formulas not only shape the structural composition of folkloric texts but also reflect the collective memory, way of life and worldview of those regions. Ethnopoetic formulas are fixed expressions that recur frequently in folkloric texts, serve to link different texts to one another and reveal the poetic mode of thinking of the people. These include fixed word combinations, prayers, blessings, curses, ritual expressions, the introductory and concluding formulas of folktales and epics, epithets, and rhythmic-poetic structures. In the folklore of Western Azerbaijan, the principal ethnopoetic formulas may be broadly classified as follows. The folklore of Western Azerbaijan constitutes a rich component of the oral creative traditions of the Azerbaijani people. The folklore of this region is distinguished by its historical, cultural, and ethnic characteristics and it reflects the daily life of the people, historical events, as well as their heroic and moral values. Folkloric examples have been transmitted orally from generation to generation and primarily encompass the following genres: bayaties, qoshma, folk songs, tales and anecdotes, epics and heroic narratives, proverbs and sayings, prayers, blessings and ritual songs. A more detailed explanation is provided in the article. In conclusion, the ethnopoetic formulas in the folklore of Western Azerbaijan preserve the cultural memory of the region, provide poetic cohesion to the folkloric texts, and serve as important indicators reflecting regional identity. They are fundamental elements that sustain both the continuity of folklore and the worldview of the people.

Key words: West Azerbaijan, folklore samples, ethnopoetic formulas, praises and prayers, anecdotes, opening formulas, epithet and descriptive formulas, epic and heroism formulas.

Giriş. Göyçə, Zəngəzur, Dərələyəz, Vedibasar, Basarkeçər, Amasiya, Pəmbək, Şörəyel və digər Qərbi Azərbaycan bölgələrinin folkloru özünəməxsus etnopoetik formullara malikdir. Bu formullar həm folklor mətnlərinin quruluşunu yaradır, həm də həmin bölgələrin yaddaşını, həyat tərzini və dünyagörüşünü əks etdirir. Etnopoetik formullar folklor mətnlərində tez-tez təkrarlanan, müxtəlif mətnləri bir-birinə bağlayan, xalqın poetik düşüncəsini göstərən sabit ifadələrdir. Bunlara sabit söz birləşmələri, dualar, alqışlar, qarğışlar, mərasim sözləri, nağıl və dastanların giriş–sonluq formulları, epitetlər və ritmik-poetik quruluşlar daxildir. Qərbi Azərbaycan folklorunda əsas etnopoetik formulları ümumi şəkildə belə qruplaşdırmaq olar. Daha geniş izahı isə məqalədə vermişik. Mətn başlanğıcı formulları: bu bölgədə rəvayət, nağıl və dastanlar xüsusi girişlərlə başlayır. Məsələn: "Biri var imiş, biri yox imiş, Göyçə gölünün qırağında…", "Zəngəzurun baş ucları, Dərələyəzin daşları danışa-danışa yorulmazdı…", "Göyçənin yelindən, Çəmbərək elindən danışaram…"

Bu cür girişlər həm məkan barədə təsəvvür yaradır, həm də mətnə ritual başlanğıc verir. Alqış və dua formulları: Qərbi Azərbaycan alqışları rəngarəngliyi ilə seçilir. Məsələn: "Ocağın gur olsun!", "Yurdun abad olsun, elin şad olsun!", "Göyçə kimi bərəkətli olasan!", "Süfrən Göyçə gölü kimi dolu olsun!", Bu alqışlarda bölgəyə məxsus coğrafi adlar tez-tez işlədilir. Qarğış formulları: qarğışlar da burada mühüm yer tutur: "Dağılası Zəngəzur yolu kimi dağıl!", "Göyçənin qara küləyi vursun!", "Daşın-daşına dəyməsin!". Bu ifadələr həm emosional təsir gücünə malikdir, həm də regional təsvir elementlərini daşıyır. Epitet və təsvir formulları: Qərbi Azərbaycan folklorunda təbiətlə bağlı sabit poetik təsvirlər geniş yayılıb. Məsələn: "Göyçənin göy üzü kimi aydın", "Zəngəzurun sərt qayası tək möhkəm", "Ağbaba yeli kimi sərt əsən", "Maral gözlü", "Göl sulu", "Dağ döşlü". Bu epitetlər həm qəhrəmanların təsvirində, həm də təbiət obrazlarında işlənir. Mərasim və ayin formulları: Xıdır Nəbi, Novruz, Oba mərasimləri və yaylaq–qışlaq ayinlərində deyilən sözlər xüsusi formula kimi sabitləşmişdir: "Xızır gəlsin, murad versin!", "Yurdun-yuvan işıqlı olsun!", "Odun-alovun sönməsin!" Bu ifadələr ayinlərdə magik funksiyanı yerinə yetirir. Ağı və mərsiyə formulları: Qərbi Azərbaycan ağılarında tipik başlanğıclar özünü göstərir. Onlar adətən paralel quruluş və yüngül ritmlə seçilir: "Ay el-obam, gəlin görün nə günə qaldıq…", "Dağlar başı dumanlı, ellər məni yamanlı qoydu…", "Göyçə gölü dalğalı, bu dərdimiz qalmalı…" Dastan və qəhrəmanlıq formulları: Koroğlu, Gəraylı və Aşıq Ələsgər poetik ənənəsi bu bölgədə böyük rol oynayır. Məsələn: "Qolçaqlı Koroğlu", "Göyçə igidi", "Zəngəzur aslanı" epitetlər, "Atına mindi, dumanlı dağlar aşdı" hərəkət formullarıdır. Aşıq şeirində "Sazım sözüm haray çəkdi", "Göyçənin uca dağları" kimi sabit misralar da etnopoetik xarakter daşıyır. Yumor və lətifə formulları: Qərbi Azərbaycan lətifələrində Cənubi Qafqaza xas hazırcavablıq tez-tez görünür: "A kişi, Göyçəlilər demişkən…", "Zəngəzurlu qardaş deyir ki…" Bu ifadələr lətifələrin məkanla əlaqəsini göstərir. Qərbi Azərbaycan folklorundakı etnopoetik formullar bu bölgənin mədəni yaddaşını qoruyur, folklor mətnlərinə poetik bütövlük verir və regional kimliyi əks etdirən

mühüm göstəricilərdir. Onlar həm folklorun davamlılığını, həm də xalqın dünyagörüşünü yaşadan əsas elementlərdir. Qərbi Azərbaycan folkloru Azərbaycan xalqının şifahi yaradıcılıq ənənələrinin zəngin bir hissəsini təşkil edir. Bu bölgənin folkloru tarixi, mədəni və etnik xüsusiyyətləri ilə seçilir və xalqın gündəlik həyatını, tarixi hadisələrini, qəhrəmanlıq və əxlaqi dəyərlərini əks etdirir. Folklor nümunələri şifahi şəkildə nəsildən-nəslə ötürülmüşdür və əsasən aşağıdakı janrları əhatə edir: Bayatılar, qoşmalar, xalq mahnıları. Nağıllar və lətifələr. Dastanlar və qəhrəmanlıq hekayələri. Atalar sözləri və məsəllər. Dualar, alqışlar və mərasim nəğmələri. Folklor nümunələrinin xüsusiyyətlərini aşağıdakı kimi qruplaşdıra bilərik: Şifahi ənənə: Qərbi Azərbaycan folkloru əsasən şifahi şəkildə yaranıb, təkrar və performans vasitəsilə qorunub. Etnopoetik struktur: Bayatılar və dastanlarda ritmik, hecalı və paralel formullar geniş yayılıb. Simvolik və mədəni qatlar: Nağıllar və qəhrəmanlıq dastanları tarixi hadisələri, qəhrəman obrazlarını və milli dəyərləri simvolik formada əks etdirir. Performativ funksiya: Lətifələr, alqışlar və dualar sosial və dini mərasimlərdə istifadə olunur, xalqın identikliyini və mədəni yaddaşını möhkəmləndirir. Folklorun milli kimliklə əlaqəsinə gəlincə qeyd etməliyik ki, Qərbi Azərbaycan folkloru xalqın tarixi-mədəni yaddaşını, dəyərlərini, etik kodekslərini qoruyur və milli kimliyin formalaşmasında əsas rol oynayır. Bayatılar, dastanlar və atalar sözləri milli şüuru gücləndirir, qəhrəmanlıq və vətənpərvərlik hisslərini auditoriyaya ötürür. Etnopoetika və formullar haqqında nəzəri fikirlər də diqqət mərkəzimizdə olan problemlərdən biridir. Bilirik ki, etnopoetika folklorşünaslıq, antropologiya və ədəbiyyatşünaslıq sahələrində istifadə olunur və şifahi ənənəvi poeziyanın poetik strukturlarını dərin mədəni kontekstdə açıqlamağa xidmət edir.

Araşdırmalarında formulların performans strukturu ilə əlaqəsindən bəhs edən, folklorşünaslıq sahəsində tanınmış amerikalı alim Dell Hymes "Etnopoetika, şifahi-formulistik nəzəriyyə və mətnlərin redaktəsi" ("Ethnopoetics, oral-formulaic theory and editing texts") adlı məqaləsində göstərir ki, formullar folklor mətnlərində yalnız m_checker deyil, həm də performansın strukturunu formalaşdıran əsas elementlərdir: "Oral-formulistik nəzəriyyə epik poeziyada formulların performans əsnasında ritmik və tematik sabitliyə xidmət etdiyini göstərir. Formullar müntəzəm istifadə olunan ifadələr və struktur elementləridir" (Hymes, 1994, s. 330-332).

Bu yanaşma şifahi mətni təkcə məzmun kimi deyil, işlək poetik repertuar kimi təsvir edir, yəni dinləyicinin gözləntisinə uyğun olaraq dildə təkrar edilən poetik struktur modellərindən bəhs edir. Bu tədqiqat folklor mətnlərinin xüsusi poetik strukturlar vasitəsilə necə yaradıldığını və nəsildən-nəslə ötürüldüyünü göstərir, bu da etnopoetik yanaşmanın əsas elementlərindəndir.

Etnopoetik aspektlər və folklor formulları. Folklor tədqiqatlarında "formullar" yalnız gündəlik həyatımızda istifadə etdiyimiz ifadələr deyil, onlar həm də poetik təkrarlar və ritmik model kimi çıxış edir. Ümumiyyətlə, etnopoetik yanaşma performansın bütün aspektlərini – pauzalar, paralellər və təkrarları nəzərə alır. Bu fikir folklor qaynaqlarında struktur etnopoetik anlayış kimi formulların semantika və ritm yarada bildiyini aydınlaşdırır. AMEA Folklor İnstitutunun nəşrləri göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folkloru çox janrları əhatə edir – nağıllar, bayatılar, tapmacalar, atalar sözləri və s. – hansılar ki, poetik və struktur yanaşma üçün zəngin materialdır və folklorun region məzmununu və poetik dilini tədqiq etməyə imkan verir (https: //www.folklor.az/).

Etnopoetik formullar şifahi folklorun təkrar olunan poetik strukturlarıdır. Onlar ritm və hecalara əsaslanan struktur elementləri olmaqla bərabər semantik sabitlik və simvolik ifadələrdir. Eləcə də performativ yaddaşı aktivləşdirən dil vahidləridir. Bu formullar yalnız estetik funksiyaya malik deyil, həm də mədəni və milli yaddaşın qorunmasında və ötürülməsində əsas rolu oynayırlar.

Qərbi Azərbaycan folkloru və milli kimlik. Qərbi Azərbaycan folkloru (bayatılar, nağıllar, atalar sözləri, dastanlar) milli kimliyin formalaşması və qorunması baxımından kritik əhəmiyyət kəsb edir:

Bayatılar bölgənin duyğu dünyasını, tarixini və məişət təcrübəsini əks etdirir. Nağıllar qəhrəmanlıq, igidlik və əxlaq kodlarını təkrar edərək milli şüuru gücləndirir. Atalar sözləri etik-mənəvi dəyərlər və milli baxış tərzini qısa, lakonik formullar vasitəsilə ötürür. Beləliklə, bizə bir daha aydın olur ki, formullar həm mədəni dəyərləri qoruyur, həm də milli kimliyi gücləndirir.

Milli kimlik kontekstində etnopoetik formulların funksional rolu. Məsələn, müəllifli bayatı nümunəsi üzərində də fikrimizi izah edə bilərik:

Xətai can, gül azar,
Bülbül eylər gülə zar.
Taclı yar seyrə çıxıb,
Gül içində gül azar (Seyfeddin: 119)

Bu bayatının milli kimlik kontekstində funksional rolunu izah edərək qeyd edə bilərik ki, bayatıda insanın emosional təcrübəsi, tarixi və mədəni yaddaşı nəsildən nəslə ötürülərək xalqımızın daxili dünyası ifadə edilir. Qərb bölgəsində yaddaşlarda qorunub saxlanılan nağılların böyük hissəsində qəhrəmanlıq və icma də-

yərləri simvolik olaraq göstərilir, milli qəhrəman obrazları vasitəsilə insanların kollektiv kimliyi formalaşdırılır. Atalar sözlərində də eyni qaydada bu xətt davam etdirilir. Belə ki, atalar sözləri milli kimlik kontekstində milli etik və əxlaqi kodları qısa, yadda qalan poetik formulla auditoriyaya ötürür.

Əsas məqamlar: Təkrar və paralellər: Formullar milli yaddaşı gücləndirir; hər dəfə təkrarlandıqda mədəni dəyərlər auditoriyanın şüuruna yerləşir. Simvolik və mifik elementlər: Nağıl qəhrəmanları, bayatı simvolları bölgənin tarixi və sosial yaddaşını əks etdirir. Performativ rol: Bunu Aşıq Səməd Dərələyəzlidən nümunə göstərdiyimiz gəraylı əsasında izah edək. Qeyd edək ki, şifahi ifa zamanı formullar mədəni kodları aktivləşdirir, dinləyicidə milli kimlik hissi oyadır:

"Bir ocaq var, közsüz yanır,
O dərd məni sözsüz yanır.
Qayıtmağa yollar baxır,
Qapılarım kilidsizdi..." (Rüstəmzadə, 2023: 231).

Və ya digər gəraylısından nümunə:

"Yurdum Göyçəm qaldı yadlar əlində,
Dağlar boylanır həsrətlə mənə.
Qovğun yollarında gözü yaşlıyam,
Əlim yetməyir durna tələsinə" (Süleymanova, 2023: 198).

Eldən darıxıram, könlüm sənsizdir. Yurdum, Vətənim, qəlbim səni xatırlayır.. "Yurdum, Vətənim" ifadəsi milli bağlılıq və kimlik simvolu funksiyasında çıxış edir. Bayatının ifası zamanı auditoriya həm emosional, həm də milli identiklik baxımından performativ təsirlənir. Nağıl nümunəsi: "Cırtdan meşədə sehrli daş tapdı və kəndi qorudu.Funksiya: Qəhrəman xalqı təmsil edir; sehrli daş milli bilik və strategiyanı simvolizə edir.Performativ təsir: Nağıl xalqın tarixi-mədəni yaddaşını, kollektiv qəhrəmanlıq təcrübəsini ötürür.

Bir sözlə, bayatılar emosional və poetik formulları ilə vətən həsrətini və milli bağlılığı ifadə edir. Nağıllar qəhrəman obrazları və simvolik hadisələrlə milli dəyərləri və kollektivi ön plana çıxarır.Atalar sözləri qısa və lakonik formulla milli etik və mədəni kodları ötürür, gündəlik nitqdə təkrarlandıqca kimliyi gücləndirir. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu tərəfindən hazırlanan "Qərbi Azərbaycan folkloru" çoxcildli toplusunun nəşr olunmuş cildlərində nağıllar bölməsi vardır. Bu toplular regional folklor nümunələrini, məsələn, nağıllar, rəvayətlər, inanclar və s. yerli sakinlərdən yazıya alınmış şəkildə təqdim edir. "Şahzadə Saleh", "Qəşəmin nağılı", "Atı üç qıçlı Göygöz Kosa", "İlan oğlan Mirzəbəy və şah qızının nağılı" adlı bu nağıllar Qərbi Azərbaycan folkloruna aid nağılların bəzilərindir, hansı ki IV cilddə nəşr olunub. Bu nağıllar həm süjet, həm də motiv baxımından qeyri-adi və regional folklor elementləri ilə zəngindir. Bu nağıl nümunələri regionun folklor xarakterli süjet və adət-ənənələrini qoruyur, ən əsası söyləyicilərin dilindən alınmışdır (Rüstəmzadə, 2025: 135-371).

Heca və ritm: Hər bir folklor nümunəsi şifahi performans üçün ritmik və yadda qalan struktura malikdir. Təkrar və ya formulistik elementlər: Bayatı və nağılda təkrar olunan söz və ifadələr, atalar sözündə isə qısa formulla ritmik vurğu milli yaddaş və performansı gücləndirir. Simvolik mənası: Hər nümunə milli kimliyi formalaşdıran əsas mədəni və emosional kodları ehtiva edir. Performativ funksiyası: Auditoriya ilə əlaqə qurur, milli kimlik və mədəni yaddaşı canlı saxlayır.

Etnopoetik formullar və milli kimlik. Şifahi folklorun təkrar olunan poetik struktur və ifadələr olan etnopoetik formullar təkcə estetik məqsəd daşımır, həm də mədəni yaddaşı və milli kimliyi qoruyur, nəsillərdən nəsillərə ötürür. Qeyd etdiyimiz kimi, Qərbi Azərbaycan folklorunda (bayatılar, nağıllar, atalar sözləri, dastanlar) bu formullar: Ritmik və hecalı strukturlar ilə yadda qalır. Simvolik mənalar daşıyır (tarixi, mədəni, etnik dəyərlər).

Performativ funksiyası var, hansı ki auditoriya ilə əlaqə yaradır və milli şüuru gücləndirir.

Dağlar başı dumanlı,
Gözlərim qəmli-yanlı.
Qərbi yurdum yad oldu,
Bu dərd mənə amanlı…" (Süleymanova, 2023: 331).

Etnopoetik folklor nümunəsi kimi, bu bayatının funksional rolu bundan ibarətdir ki, burada ifadə olunan fikir vətən həsrəti və milli bağlılıq hissini yaradır, regional mədəniyyətin emosional qatını auditoriyaya çatdırır, kollektiv yaddaşı gücləndirir. Məsələn,

Zəngəzurum qar içində,
Könlüm qalıb dar içində.
Ömür boyu yol gözlədim,
Ümidim var var içində" (Süleymanova, 2023: 630).

Demək, etnopoetik formul nümunəsi kimi, nağılların funksional rolu budur ki, qəhrəmanlıq və kollektivi qoruma motivləri ilə milli dəyərləri və tarixi-mədəni yaddaşı auditoriyaya ötürür; milli qəhrəman obrazlarını

vurğulayır. Vətənin qədri uzaqda bilinər. Etnopoetik formul nümunəsi kimi, atalar sözlərində qısa poetik formul vasitəsilə etik və mədəni dəyərlər təkrar edilir, xalqın milli identikliyini gündəlik nitqdə təsdiqləyir. Əsas məqamlar isə bunlardır. Təkrar və paralellər: Formulların təkrarı milli yaddaşı və kollektiv şüuru möhkəmləndirir. Simvolik elementlər: Bayatılar, nağıllar və atalar sözləri milli kimliyin və mədəni dəyərlərin simvolik ifadəsidir. Performativ rol: şifahi ifa zamanı auditoriyada milli şüuru oyadır, icma və tarixi-mədəni identiklik hissini gücləndirir. Filologiya elmləri doktoru Hikmət Quliyev "Virtual kommunikasiya mühitində folklor prosesləri və Albert Eynşteyn obrazı" adlı məqaləsində bu haqda yazır: "Bəllidir ki, arxaik cəmiyyətlərdə informasiyanın saxlanılması və ötürülməsi bir sıra institusional təsisatlar – söyləyicilik institutları (ozanlıq, aşıqlıq, naqqallıq) və ənənəvi ifadə modelləri (epos, dastan, nağıl) əsasında həyata keçirilirdi. Eyni zamanda məhdud sfera daxilində olan informasiyalar – ezoterik bilik və davranışlar isə cəmiyyətin müəyyən subyektləri (şamanlar, seyidlər, ağsaqqallar) tərəfindən müvafiq ifadə modelləri (dua, mərasim, müdrik məsləhət, çıxış yolu) əsasında yaşadılır və ötürülür. Ənənəvi cəmiyyətlərə xas olan həmin institut və təsisatlar bir sıra funksiyaları yerinə yetirsələr də, onların meydana gəlməsi və yaşamasında konkret zərurət olduğunu da demək olar" (Quliyev, 2017: 9).

Toy mərasimləri kontekstində və kirvəlik ənənələri ilə bağlı atalar sözləri, qonşuluq və birlik-qardaşlıq motivləri olan atalar sözləri, evliliklə bağlı müqayisələr və məcazi sözlər, ağırlıq-acı, həyat dərdləri ilə bağlı müdrik deyimlərə Qərbi Azərbaycan folkloru" seriyasının üç və dördüncü seriyalarında "Atalar sözləri və deyimlər" bölmələrində aşağıdakı mövzular üzrə nümunələrə rast gəlirik. Məsələn, həyatda çətinliklərin toyla aradan qalxması anlamına gələn "Əlli dərdin bir toyla çıxar", qonşuluq münasibətlərində davranışın əhəmiyyətindən bəhs edən "Qonşunu silahla yox, sözlə tanı", yardımlaşma və xoş niyyəti təbliğ edən ."Qonşunun evinə od düşməsin", həyat acılarını yalnız dürüstlə paylaşmaq kimi hikmətli fikri ifadə edən "Dərd yoldaş bilməz səni, yalan danışsan", eləcə də ağır günlərdən çıxış üçün ümid yaradan "Günəş doğmadan gecə görməmiş" deyimi (Süleymanova, 2024, Rüstəmzadə, 2025).

Milli mənsubiyyətin və vətən sevgisinin əhəmiyyətini qısa formula ilə çatdırmaq funksiyasını yerinə yetirən "Qürbət görməyən adam vətən qədri bilməz" kimi daha bir atalar sözü nümunəsi. İnsanlar bu ifadəni gündəlik nitqlərində də istifadə etməklə milli kimliyi təkrar təsdiqləyərək performativ təsir gücünü göstərirlər.

Nəticə. Məqalədə Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrində milli kimlik kontekstində etnopoetik formulların funksional rolu sistemli şəkildə izah edilmişdir. Qərbi Azərbaycan folklorunda etnopoetik formullar milli kimliyin daşıyıcısı və performativ vasitəsi kimi çıxış edir. Belə ki, auditoriya ilə əlaqə qurmaq, milli şüuru oyatmaq və gələcək nəsillərə ötürmək onların performativ rolunu ifadə edir. Bayatılar, nağıllar və atalar sözləri vasitəsilə milli duyğu və bağlılıq ifadə olunur. Auditoriyada milli şüur və identiklik gücləndirilir. Bayatılar, nağıllar və atalar sözləri yalnız şifahi poeziya nümunəsi deyil, həm də mədəni kodları, tarixi yaddaşı və milli dəyərləri qoruyan struktur elementlərdir.

QAYNAQLAR

Quliyev H. (2017). "Virtual kommunikasiya mühitində folklor prosesləri və Albert Eynşteyn obrazı". Dədə Qorqud jurnalı, 1-ci sayı.

Rzasoy S. (2020). Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı, 2 cilddə, II cild, Sənətkar, mətn və mühit məsələləri, Bakı, "Elm və təhsil", 308 s.

Dell Hymes. (1994). "Etnopoetika, şifahi-formulistik nəzəriyyə və mətnlərin redaktəsi" ("Ethnopoetics, oral-formulaic theory and editing texts). "Oral Tradition" (ABŞ), vol.9, № 2, s. 330.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild. Bakı: Elm və Təhsil nəşriyyatı, 400 s. Tərtib edən: Ləman Süleymanova.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). II cild. Bakı: Elm və Təhsil nəşriyyatı, 414 s. Tərtib edən: İlkin Rüstəmzadə

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024)."III cild seriyası (bölmə: "Atalar sözləri və deyimlər" . Bakı: Elm və təhsil. Tərtibçi: Ləman Süleymanova. Elmi redaktor: Əziz Ələkbərli. 416 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). IV cild. (bölmə: "Atalar sözləri və deyimlər"), Tərtib: İlkin Rüstəmzadə, Bakı: Elm və təhsil. 416 s. (https: //www.folklor.az/).

Sevinc NƏSİROVA
Tarix üzrə fəlsəfə doktoru., dosent
Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi
sevinc.akifkizi@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0001-5375-7283

AZƏRBAYCANLILARIN ERMƏNİSTAN SSR-DƏN DEPORTASİYASININ ONLARIN MƏİŞƏT HƏYATINA TƏSİRİ (1948-1953, 1988-1991)

Summary. In the 20th century, ethnic and political processes implemented in the South Caucasus region–particularly mass deportations–left deep and lasting traces on the ethno-demographic structure and cultural-domestic life of the region. The deportation of Azerbaijanis from the territory of the Armenian SSR during 1948–1953 and 1988–1991 was not limited solely to the forced displacement of the population from their historical homelands; it also fundamentally transformed the social and domestic systems, family institutions, and economic activities of the deported communities.

Although the deportations of 1948–1953 were formally carried out under the guise of economic necessity, in essence they represented a planned and deliberate policy aimed at altering the ethnic composition of the Armenian SSR. The deported Azerbaijani population was mainly resettled in the Kura–Araz lowland and various regions of Azerbaijan, which led to the disruption of their traditional economic practices and everyday life patterns shaped by specific climatic and environmental conditions. In the new settings, the domestic structure underwent transformation, resulting in significant changes in intra-family division of labor, food provision, housing arrangements, and systems of social relations.

The deportations of 1988–1991, by contrast, took the form of forced displacement accompanied by violence and ethnic persecution. As a result, the traditional living environment and domestic culture of Azerbaijani communities were fragmented, and the process of intergenerational cultural transmission was severely disrupted. The experience of deportation formed a traumatic layer within individual and collective memory, giving rise to new models of adaptation at the level of cultural identity and everyday practices.

Deportation should therefore be evaluated not only as a consequence of political decisions but also as a process that transformed social and cultural systems. The domestic challenges arising from the deportation of Azerbaijanis from the Armenian SSR, their mechanisms of adaptation to new living conditions, and the processes of cultural synthesis played a crucial role in shaping national identity and collective memory. The study of these events from ethnographic and sociological perspectives is of particular scholarly significance, both for the restoration of historical justice and for a deeper understanding of the social and cultural consequences of forced migration. In addition to academic literature and field research, the collections of the National Museum of History of Azerbaijan were also utilized in the course of this study.

Key words: deportation, domestic culture, social adaptation, collective memory, ethnographic analysis.

Giriş. XX əsrin 40-cı illərində SSRİ hakimiyyəti tərəfindən deportasiyaya məruz qalan xalqlardan biri də azərbaycanlılar (Ermənistan SSR ərazisindən) olmuşdur. SSR tərəfindən xalqlara məcburi köç tətbiq olunması haqqında xaricdə bir çox kitab nəşr edilsə də, təəssüf ki, təqribən 100.000 azərbaycanlının tarixi torpaqlarından didərgin düşməsi qərb elm adamlarının diqqətini bir o qədər də cəlb etməmişdir. Əhalinin köçürüldüyü ərazilər coğrafi baxımdan bir-birindən kəskin fərqlənmişdir. Həmçinin Ermənistan ərazisində, xüsusilə də İrəvanda azərbaycanlılara məxsus bir çox maddi mədəniyyət nümunəsi, mədəni irs nümunəsinin bir çoxu tarixi silmək məqsədilə məhv edilmişdir. Bir çox memarlıq abidəsi silinərək tarixə qarışmışdır. İrəvan Xan Sarayı buna bariz misaldır. İrəvan Xan Sarayı (XVI-XVII əsrlər) ilə eyni dönəmdə inşa edilmiş Şəki Xan Sarayı bu gün də varlığını qoruyur. Bakıdakı Şirvanşahlar Sarayı (XIII-XIV əsrlər) isə daha əvvəl inşa olunsa da, öz əzəməti ilə Bakının tarixi siluetini qorumaqdadır. İrəvanda isə Azərbaycan türklərinə aid bütün tarixi memarlıq əsərləri ya təhrif edilmiş, ya da məhv edilmişdir (Mustafa, 2015: 219). Məhv edilmiş abidələr yalnız İrəvan Xan Sarayı olmamışdır. Orta əsr mənbələrindən Övliya Çələbinin hələ XVI əsrdə inşa olunduğu qeyd etdiyi İrəvan qalası da eyni aqibətlə üzləşmiş qaladan əsər belə qalmamışdır. Bir xalqın əsrlərlə yaradılan mədəni irsini məhv etmək, yaxud təhrif etmək həmin xalqa qarşı törədilmiş ən böyük cinayətlərdən biridir. Bu cinayətin əsası isə Ermənistan ərazisindən azərbaycanlıları köçürməyə başlayan Sovet İttifaqı tərəfindən qoyulmuşdur. Düşünürük ki, bu gün dünyada Sovet İttifaqı tərəfindən məcburi şəkildə köçə məruz qalan xalqlardan biri kimi Qərbi azərbaycanlılar məsələsinə lazımi diqqət ayrılmır. Aparılmış tədqiqatlara baxdıqda əsasən azərbaycanlı və türk alimlərinin bu mövzuda araşdırmalarını görmək olar. R.Mehdiyev (Azərbaycanlılara qarşı soyqırım gerçəklikləri), Ə.Abdullayev (Ermənistanın Azərbaycana qarşı təcavüzkarlıq siyasəti tarixindən), İ.Məmmədov, N.Mustafa (İrevan Şehri; Türk-İslam varlığı nasıl yok edildi), S.Əsədov (Ermənistan azərbaycanlıları və onların acı taleyi) və digərlərinin mövzu ilə bağlı əsaslı tədqiqat işlərini görmək mümkündür.

Köçürmə prosesinin ağırlığı ilə yanaşı məcburi köçə məruz qalan xalqların sonrakı taleyi də acınacaqlı və keşməkeşli olurdu. Köçürülmənin əsas məqsədlərindən biri də erməni repatriantları üçün yer boşaltmaq

olsa da, digər məqsədlər sırasında İrəvanın və digər əzəli Azərbaycan torpaqlarının qədim bir türk torpağı kimi unutdurmağa çalışmaqla yanaşı, buranın köklü əhalisinin lokal özəlliklərini, əsrlərlə formalaşmış maddi-mənəvi mədəniyyətini unutdurmaq olduğunu da görmək mümkündür. 1947-ci il dekabrın 23-də SSRİ Nazirlər Soveti "Kolxozçuların və digər azərbaycanlı əhalinin Ermənistan SSR-dən Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülməsi haqqında" qərar qəbul edir. Belə ki, köçürülmüş əhali öyrəşdikləri dağ havasından düzən və quraq ərazilərə köçürülmüş və bununla da onların hətta məişət və təsərrüfat xüsusiyyətləri də məcburi şəkildə dəyişikliyə məruz qalmışdır. Deportasiya olunmuş azərbaycanlılar həm məişət həyatı, həm təsərrüfat həyatı, müxtəlif adət-ənənələr baxımından köçürüldükləri bölgəyə uyğunlaşmağa başlamışlar. Azərbaycanın Kür-Araz ovalığına deportasiya olunan əhali arasında ənənəvi etno-mədəni xüsusiyyətlərin izləri bugünədək qalmaqdadır.

Q. Mehdiyev Ermənistandan azərbaycanlıların köçürülməsini üç mərhələdə göstərir (Mehdiyev, 2015: 7). Belə ki, deportasiyaların ilki 1905-1920, ikincisi 1948-1953-cü illərdə, son mərhələsi 1988-1989-cu illərdə həyata keçirilmişdir.

Ermənistan ərazisindən kütləvi şəkildə həyata keçirilən məcburi köçürülmə yüz mindən çox azərbaycanlını əhatə edən 1948-1953-cü illərdə olmuşdur. SSRİ Nazirlər Soveti bu məsələyə dair ilk gizli qərarını 1948-ci ilin fevralın 2-də qəbul etmişdir (Paşayev, 2013: 87). 1947-ci il 23 dekabr tarixində Moskvada Kremldə "Kolxozçuların və digər azərbaycanlı əhalinin Ermənistan SSR-dən Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülməsi haqqında" SSRİ Nazirlər Sovetinin qərarı verilmişdir. Daha sonra isə 1948-ci il 2 fevral tarixində isə məxfi daha bir qərar verilir (Paşayev, 2013: 87). Azərbaycan Milli Arxiv İdarəsində mühafizə olunan 1948-ci ilə aid tam məxfi qrifli sənədlərdən məlum olur ki, Ermənistandan azərbaycanlıların çıxarılması prosesi hələ XX əsrin əvvəllərindən başlamışdır. Belə ki, Qazax rayon İcraiyyə Komitəsinin sədri Şərifzadə və rayon Partiya Komitəsinin sədri Cavadovun SSRİ Nazirlər Sovetinin sədri T.İ.Quliyevə ünvanladığı tam məxfi məlumatda 1920-1946-cı illər ərzində Ermənistan SSR-dən Qazax ərazisinə daimi yaşayış üçün 110 azərbaycanlı ailə məskunlaşmışdır. Ermənistandakı azərbaycanlı əhaliyə qarşı kütləvi təzyiqlərin yeni mərhələsi 1960-cı illərdən başlandı. Təzyiqlər nəticəsində 300-350 min nəfər azərbaycanlı yavaş-yavaş öz doğma yurdlarını tərk etdilər (Məmmədov, Əsədov, 1998: 141). 1989-cu ildə Sovet hökumətinin deportasiya olunanlarla bağlı verdiyi qərarda Ermənistandan köçürülmüş azərbaycanlıların yurdlarına qayıtması məsələsi öz əksini tapmadı. 1988-1989-cu illərdə Ermənistanda azərbaycanlılardan ibarət sonuncu kəndlər də boşaldıldı. Bununla da tarixi Azərbaycan torpaqları olan Qərbi Azərbaycan ərazisində bir nəfər də azərbaycanlı qalmadı. Bildiyimiz kimi, məhz bu hadisələr Qarabağ müharibəsinin başlanması üçün səbəblərdən biri olmuşdur. Topxana meşəsində yandırılan azərbaycanlı soydaşlarına qarşı törədilən cinayət qarşısında Sovet hakimiyyətinin tədbirsizliyi xalqın səbr kasasını tamamən doldurmuşdu. "Məharətlə" başladılan deportasiya sonda ermənilərin Ermənistan SSR-də yaşayan bütün azərbaycanlıları tarixi torpaqlarından çıxarmasına gətirib çıxardı.

Köçürülən əhali sonradan köçürüldüyü bölgənin iqliminə, təsərrüfat həyatına və s. öyrəşmək məcburiyyətində qalmışdır. Buna baxmayaraq, Qərbi azərbaycanlılar nəinki etno-mədəni elementlərini qismən də olsa yaşatmış, hətta Qərbi Azərbaycan ərazisində məşhur olan bir sıra yeməkləri sonradan köç etdikləri ərazilərə yaymağı bacarmışdır. Lakin bəzən bu yeməklərin ilkin variantları gah unudulmuş, gah da müxtəlif əlavələr olunaraq təhriflərə uğramışdır. Məsələn, "Xan yeməyi" adı ilə məşhur olan yeməyi göstərmək olar. Yaxud bir sıra etnoqrafik terminlər var ki, onları yalnız deportasiyaya məruz qalmış Qərbi azərbaycanlılar bilir. Məlumatçılarımızdan biri Səadət xanım Murad qızı Məmmədova irəvanlı olmasını və "qurud" adlanan xüsusi xəngəlin hazırlanması zamanı müxtəlif proseslərin icra olunduğunu bildirmişdir. O, eyni zamanda ayrandan hazırlanan "cortdan" adlanan xüsusi yeməyin artıq yeni nəsil arasında unudulduğunu qeyd edir (Məlumatçı S.Məmmədova). Digər bir məlumatçı isə Hümbətova Zöhrə (1962 təvəllüd) vaxtilə Ermənistanda yaşayarkən baldırqan və çaşır turşusu hazırladıqlarını və bunu yalnız Ermənistan azərbaycanlılarının hazırladıqlarını qeyd edir (Məlumatçı Zöhrə Hümbətova). Bəzi adət və ənənələr günümüzdə tətbiq olunsa da, bəziləri unudularaq, icra edilməyərək arxaikləşmişdir. Deportasiya olunan azərbaycanlıların bir çox adəti də belə arxaikləşməyə məruz qalmışdır. Məsələn, "ağamət", çərşənbə xonçası və s. toy adətlərini misal gətirə bilərik. Ağamət və ya ağamətlik vaxtilə indiki Ermənistan ərazisində yaşayan azərbaycanlılarda toydan üç-dörd gün əvvəl oğlan evinin nişanlı qızın atası evinə göndərdiyi, toyda sərf olunacaq ərzaq yaxud onun xərcidir, çərşənbə boxçası isə ilaxır çərşənbədə (yəni Novruzun əsas dörd çərşənbəsindən axırıncısı – S.Nəsirova) nişanlı qıza göndərilən və içərisinə 101 ədəd boyanmış bayram yumurtası qoyulan xonçadır (Aslanov, 2013: 211). Ağbaba mahalı, Amasya rayonu Oxcuoğlu kəndində dünyaya gələn Qasımova Rasiya Namaz qızından (1968 doğumlu) aldığımız məlumata əsasən isə yeni gəlini köçdüyü evdə baldız, qayınananası və digər yaxın qohumları yığışaraq başına qırmızı xına yaylığı tutulmuş və ora düyü, konfet tökərək gəlin tərifi etmişlər (Məlumatçı R.Qasımova). Eyni zamanda Rasiya xanım bildirir ki, Qərbi azərbaycanlıların Novruz ənənələri də özünəməxsus olmuşdur. Məsələn, Novruz bayramı mart ayının 21-i qeyd edilən zaman qızlar, gəlinlər bulaq başına gedən zaman bir-birinə su ataraq sulaşarmışlar (bu adət Su çərşənbəsində də həyata keçirilərdi). Bu, ilin su kimi aydın keçməsi, suyun bütün problemləri yuyub aparması məqsədilə edilərdi. Ermənistan SSR



ərazisindən deportasiya olunmuş azərbaycanlıların toy adətləri onların məişət mədəniyyətində mühüm yer tutmuş və bu mərasimlər etnik kimliyin qorunmasında əsas sosial mexanizmlərdən biri kimi çıxış etmişdir. Deportasiyadan əvvəl bu əhali qrupunun toy ənənələri Qərbi Azərbaycan bölgəsinə xas olan arxaik və kollektiv xarakterli xüsusiyyətlərlə səciyyələnmişdir. Azərbaycanın digər bölgələrində – xüsusilə Aran, Şirvan və Abşeron zonalarında – müşahidə olunan toy adətləri ilə müqayisədə burada icma faktoru və nəsil əlaqələri daha güclü olmuşdur.

Ermənistandan köçürülən azərbaycanlıların toy mərasimlərində ailə və nəslin qərarverici rolu açıq şəkildə özünü göstərmişdir. Elçilik, nişan və nikah mərhələlərində əsas söz sahibi yaşlı nəslin nümayəndələri olmuş, fərdi seçimdən daha çox ailələrarası razılaşma prinsipi üstünlük təşkil etmişdir. Halbuki Azərbaycanın digər əhali qruplarında, xüsusən şəhər mühitində yaşayan ailələrdə, XX əsrin ikinci yarısından etibarən gənclərin şəxsi seçimi və nikaha münasibətdə daha fərdi yanaşma güclənmişdir.



Toy mərasimlərinin zaman və məkan baxımından təşkili də fərqli olmuşdur. Qərbi Azərbaycandan köçürülən əhali arasında toylar adətən bir neçə gün davam etmiş, mərasimlər yalnız ailə daxilində deyil, bütün kənd və ya məhəllə miqyasında keçirilmişdir. Azərbaycanın digər bölgələrində isə toy mərasimləri zamanla qısalmış, daha çox şadlıq evləri və ya rəsmi məkanlarla məhdudlaşmışdır. Bu fərq deportasiya olunmuş əhalinin kollektiv həyat tərzinə və məişətdə icma modelinə bağlılığını əks etdirir.

Musiqi, rəqs və folklor elementləri baxımından da mühüm fərqlər müşahidə olunur. Ermənistandan köçürülən azərbaycanlıların toylarında qədim havalar, ağızdan-ağıza ötürülən yerli mahnılar və mərasim nəğmələri geniş yayılmışdır. Azərbaycanın digər əhali qruplarında isə toy musiqisi tədricən peşəkar ifaçılıq və kütləvi mədəniyyət elementləri ilə əvəz olunmuşdur. Bu proses köçürülmüş əhali arasında daha ləng getmiş, ənənəvi formalar uzun müddət qorunub saxlanılmışdır.

Müsahibə aldığımız bir çox deportasiya olunmuş azərbaycanlı köçdən sonra artıq bəzi adətlərin bir çoxunu icra etmədiklərini bildirmişdir. Köç prosesindən sonra, eləcə də zamanın təsiri ilə geyim və qida mədəniyyətində baş verən dəyişiklikləri arxiv və muzeylərdə qorunan materiallara əsasən izləmək mümkündür. Belə muzeylərdən biri də xalqın zəngin tarixi irsini mühafizə edən Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyidir. Muzeydə Qərbi azərbaycanlılara məxsus etnoqrafik materiallarla yanaşı, Fotoneqativ materialları fondunda bir neçə tarixi fotoşəkil də mühafizə olunur. Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin Fotoneqativ materialları fondunda Ermənistan SSR Vağadi kəndində yaşayan azərbaycanlıların milli geyimdə fotoları var (MATM FMF 4513, 4514). Fotoşəkillər 1926-cı ilə aiddir. Fotoda azərbaycanlı xanım milli geyim kompleksinə daxil olan köynək, arxalıq, tuman və örpəklə taxıl biçir. Xanım Azərbaycan qadınları üçün xarakterik şəkildə ağzını örpəklə yaşmaqlayıb. Digər fotoda isə eyni xanımın övladları da yer alır (yenə milli geyimdə). Fondda XX əsrin əvvəllərinə aid digər fotoşəkillərdə isə İrəvan xanının ailəsinə məxsus üzvlərdən Əfşan İrəvanskaya milli geyimdə təsvir olunmuşdur (15897, 13224). Bu toto və əşyavi nümunələrin sayəsində Qərbi azərbaycanlıların geyimləri, həyat tərzi, sənətkarlıq sahələri, bəzək növləri haqqında müəyyən məlumat əldə etmək mümkündür.



Qərbi azərbaycanlıların köçürülməsi bölgə əhalisinin folkloruna da təsirsiz ötüşməmişdir. Hətta bəzi ritual və mərasimlər köçürülmə prosesindən sonra icra olunmamışdır. Çubuqlu kənd sakini Dilarə Rəşidovanın dediyinə görə, qayınanası Xıdır Nəbi üçün həmişə quyruğu yekə bir qoç bəsləyərdi. Deportasiya olunan ili Xıdır Nəbi üçün bəslədikləri qoç oğurlanır. Söyləyicinin dediyinə görə, onu oğurlayan şəxs xeyir tapmır, özü, ailəsi zərər çəkir (Rüstəmzadə, 2024: 163). Məsələn, Hallavar kəndində Miskin Abdal ocağı, Tək ağac piri, Saral kəndində Armud ocağı ziyarət olunur, orada niyyət edib çıra yandırılırdı (Rüstəmzadə, 2024: 167).

Aparılan araşdırma göstərir ki, Azərbaycanlıların Ermənistan SSR ərazisindən mərhələli şəkildə deportasiyası təkcə demoqrafik və siyasi nəticələrlə məhdudlaşmamış, onların ənənəvi məişət həyatına, sosial münasibətlər sisteminə və mədəni yaddaşına dərin və uzunmüddətli təsir göstərmişdir. Deportasiya prosesi nəticəsində formalaşmış məcburi köçkünlük vəziyyəti azərbaycanlıların ailə strukturlarını, yaşayış tərzini, əmək vərdişlərini və gündəlik məişət praktikalarını köklü şəkildə dəyişdirmişdir.

Nəticə. Araşdırma zamanı müəyyən edilmişdir ki, doğma yaşayış mühitindən zorla uzaqlaşdırılma ənənəvi kənd məişətinin dağılmasına, nəsillərarası bilik və bacarıqların ötürülməsində fasilələrin yaranmasına səbəb

olmuşdur. Xüsusilə ev təsərrüfatı, əkinçilik, maldarlıq, ailədaxili əmək bölgüsü və məişət əşyalarından istifadə kimi sahələrdə köklü transformasiyalar baş vermişdir. Yeni məskunlaşma mühitinə uyğunlaşma prosesi isə çox vaxt sosial-iqtisadi çətinliklər, məişət şəraitinin pisləşməsi və psixoloji travmalarla müşayiət olunmuşdur.

Eyni zamanda, deportasiya azərbaycanlıların maddi mədəniyyət nümunələrinin – yaşayış evlərinin memarlıq xüsusiyyətlərinin, məişət əşyalarının, geyim və qida ənənələrinin qismən itirilməsinə və ya dəyişməsinə gətirib çıxarmışdır. Lakin bütün bu çətinliklərə baxmayaraq, deportasiya olunmuş əhali öz etnik-mədəni kimliyini qorumağa, məişət ənənələrini yeni şəraitə adaptasiya etməyə və kollektiv yaddaşı yaşatmağa nail olmuşdur. Bu fakt deportasiya prosesinin dağıdıcı təsirləri ilə yanaşı, azərbaycanlıların sosial davamlılığını və mədəni dirəniş potensialını da üzə çıxarır.



Tədqiqatın nəticələri göstərir ki, Azərbaycanlıların Ermənistan SSR-dən deportasiyası onların məişət həyatında dərin və çoxsahəli dəyişikliklərə səbəb olmuşdur. Deportasiya prosesi yalnız yaşayış məkanının dəyişdirilməsi deyil, eyni zamanda formalaşmış məişət mühitinin, gündəlik davranış modellərinin və ənənəvi həyat ritminin zorakı şəkildə pozulması ilə müşayiət olunmuşdur. Əsrlər boyu konkret coğrafi və sosial mühitlə sıx bağlı olan məişət vərdişləri yeni şəraitdə ya tamamilə sıradan çıxmış, ya da məcburi şəkildə dəyişdirilmişdir.

Araşdırma sübut edir ki, deportasiya edilmiş əhalinin məişət həyatında ən böyük itkilərdən biri ənənəvi icma münasibətlərinin dağılması olmuşdur. Kənd icmasına əsaslanan qarşılıqlı yardım, qohumluq və qonşuluq münasibətləri zəifləmış, ailə daxilində sosial rolların bölgüsü dəyişmişdir. Bu, xüsusilə qadınların, yaşlıların və uşaqların gündəlik məişət yükünün artmasında özünü göstərmişdir. Eyni zamanda, yaşayış evlərinin quruluşu, məişət əşyalarının istifadəsi, qida mədəniyyəti və təsərrüfat vərdişləri yeni mühitə uyğunlaşdırılaraq transformasiyaya uğramışdır.

Bununla yanaşı, deportasiya şəraitində məişət yalnız maddi yaşam sahəsi kimi deyil, həm də etnik-mədəni yaddaşın qorunduğu mühüm platforma kimi çıxış etmişdir. Ailə daxilində adət-ənənələrin yaşadılması, məişət mərasimlərinin davam etdirilməsi, dil və folklor elementlərinin gündəlik ünsiyyətdə saxlanılması deportasiya edilmiş azərbaycanlıların kollektiv kimliyinin qorunmasında mühüm rol oynamışdır. Bu baxımdan məişət mühiti travmatik tarixi təcrübənin ötürüldüyü, eyni zamanda mədəni davamlılığın təmin olunduğu əsas sahələrdən biri olmuşdur.

QAYNAQLAR

Aslanov E. (2023). Azərbaycan toyu. Bakı

Məmmədov İ., Əsədov S. (1998). Ermənistan azərbaycanlıları və onların acı taleyi. Deportasiya, toplu. Azərbaycan ensiklopediyası. NPB. Bakı

Mehdiyev G.Ç. (2015). Türksüz Ermenistan ideolojisinin sonuçları: Ermenistanın tek uluslu ve monoetnik devlete dönüştürülme süreçleri. TESAM akademi dergisi. Ocak

Mehdiyev R. (2000). Azərbaycanlılara qarşı soyqırım gerçəklikləri. Bakı

Mustafa, N. (2015). İrevan Şehri; Türk-İslam varlığı nasıl yok edildi. Ankara: Berikan Yayınevi

Paşayev, A. (2013). Azerbaycanlıların Ermenistan SSC'den deportasiyası (1948-1953) Sənədlər Toplusu. Zərdabi LTD Yayınları. Bakı.

Rüstəmzadə İ. (2024). Qərbi Azərbaycanda Xıdır Nəbi bayramı. "Qərbi Azərbaycan folkloru: problemlər və perspektivlər" mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları. Bakı, S.163-179.

Məlumatçı: Məmmədova Səadət.

Məlumatçı: Hümbətova Zöhrə.

Məlumatçı: Qasımova Rasiya.

Səba NAMAZOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Gəncə Dövlət Universiteti
seba8080@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-7986-3073

ƏLİ VƏLİYEVİN YARADICILIĞINDA ZƏNGƏZUR

Summary. Although Ali Valiyev received his early education in his native village, he was separated from his homeland at a young age following the bloody massacres committed by Armenian vandals. His life journey passed through countless hardships. Having experienced both orphanhood and exile, Ali Valiyev faced difficulties with courage, and the painful days of his childhood gave rise to a variety of themes in his imagination.

During the period of repression, Ali Valiyev was admitted to the Union of Azerbaijani Writers and continued his creative work productively until the end of his life, never putting down his pen.

The creative biography of this prominent artist is extremely rich. Having made significant literary contributions to Azerbaijani literature, Ali Valiyev is the author of numerous works, including "*Nənəmin cəhrəsi"* ("My Grandmother's Punishment"), "*Madarın dastanı"* ("Madar's Epic"), "*Qarlı dağla"* ("Snowy Mountains"), "*Qəhrəman"* ("Hero"), "*Sovqat"* ("Gift"), "*Çiçəkli" (*"Floral"), "*Ürək dostları"* ("Friends of the Heart"), "*Zamanın ulduzları"* ("Stars of Time"), "*Turaclıya gedən yol*" ("The Road to Turaclı"), "*Anaqız"* ("Mother and Daughter"), "*Bir cüt ulduz"* ("A Pair of Stars"), "*Samovar tüstülənir"* ("The Samovar Smokes"), "*Durna qatarı"* ("The Crane Flock"), "*Qarabağda qalan izlər"* ("Traces Left in Karabakh"), "*Zəngəzur qartalları"* ("Eagles of Zangezur"), and "*İşığa doğru*" ("Towards the Light").

Ali Valiyev lost his parents in the attacks of Andranik Ozanyan's bandit groups and recorded these tragedies in works such as "*Budağın xatirələri*" ("Memories of Budaq") and "*Qarabağda qalan izlər"* ("Traces Left in Karabakh"), relying on collective blood memory.

The novella "*Bir cüt tərlan"* ("A Pair of Falcons") is considered one of Ali Valiyev's significant works on the Zangezur theme. Although it reflects the tense and dramatic events of 1918 in the context of the Dashnak-Bolshevik confrontation, the main focus of the work is Armenian chauvinism. Ali Valiyev exposes the true nature of Dro and, especially, Garegin Nzhdeh, whose purpose was to shed the blood of innocent people, revealing the harsh Armenian nationalism directed against the Azerbaijani people.

The autobiographical work "*Budağın xatirələri" (*"Memories of Budaq"), written in 1957, which covers the early decades of the last century and particularly the tragedies committed by Armenian Dashnaks in Zangezur, attracts more attention theoretically due to its artistic potential and ideological content. As we delve into the essence of the events in the work, it seems as though these tragedies did not occur in 1918–1920, but rather in 1988–1990. Armenian vandals, following the same plan, attacked Azerbaijani villages, plundered their properties and homes, tortured people, displaced our compatriots from their homeland, and brutally killed them.

"Budağın xatirələri" ("Memories of Budaq") essentially represents the fictionalized image of our villages subjected to occupation. While reading the work, one imaginatively tours the ancestral lands alongside the author, witnessing extraordinary landscapes and unparalleled beauty. Many toponyms in the work testify to the antiquity of Agdu village and, more broadly, the Zangezur region, highlighting its distinctively Turkic heritage.

Key words: Ali Vəliyev, Zangezur, novel, author, creativity, homeland

Giriş. Keçən əsrin başlanğıcında xalqımıza qarşı ermənilərin törətdikləri soyqırımlar uzun illər boyunca məqsədli şəkildə unutdurulmağa çalışılmışdır. Ələlxüsus da Qərbi Azərbaycan və Qarabağ ərazilərində silsilə şəkildə törədilmiş 1918-20-ci illər hadisələrinin əsl mahiyyəti xalqa açıqlanmırdı. Bununla belə, sovet rejiminin sərt qadağaları şəraitində söz sənətkarlarımız o zamankı durumu əks etdirən olayları qələmin gücü ilə qüvvətli bədii ümumiləşdirmələr vasitəsilə oxuculara çatdırmışlar. Sözü gedən şəxsiyyətlərdən biri də Azərbaycanın Xalq yazıçısı Əli Vəliyev idi.

Andranik Ozanyanın silahlı quldur dəstələrinin hücumları nəticəsində valideynlərini itirmiş gələcək yazıçı "Budağın xatirələri", "Qarabağda qalan izlər" və başqa əsərlərində mövcud gerçəkliklərdən doğan həqiqətləri müfəssəl şəkildə qələmə almışdır.

Əli Vəliyev "Budağın xatirələri" romanının giriş hissəsində doğma kəndi Vüqarlını belə təsvir edirdi:

"Kəndimiz Salvartı dağının ətəyindədir. Kövşənimizdən üç el yolu keçir. Camaatımız bunlara cada deyir. Yazın qırx beşindən payızın ortalarına qədər bu yollar boş qalmır. Əriş-arğac kimi tərəkəmə köçünün ardı-arası kəsilmir.

Mahalın ən böyük kəndində biz yaşayırıq. Atasından, qardaşından təzə ayrılıb özünə comalaq tikənləri nəzərə almasaq, buraya "beş yüz evli Vüqarlı" deyirlər (Vüqarlı Ağdü kəndinin romandakı obrazıdır – S.N.)" (Vəliyev, 1974: 5).

Qeyd edək ki, əsərdə həm kəndin təsviri verilmiş, həm də ətraf qonşu yaşayış məskənləri haqqında zəngin məlumatlar yer almışdır. Romanda Əli Vəliyev onu da vurğulamışdı ki:

“Bizim kövşənlə Gorusun arası dağlı, dərəli, təpəli yerlərdir. Buraların axar-baxarı çox gözəldir. Dərələrdən ətir qalxır. Təpələr yaşıl dona bürünüb. El yolunun altı, üstü çiçəklə bəzənib.

Bizim kəndlə Gorus şəhərinin arasında Arpa-buğda təpələri, Göbək daşı, Yantəpə, Üçtəpə, Soyuqbulaq, Göybulaq, Yeddibulaq kimi yerləri görür, bir çox müsəlman tacirinə rast gəlirdim. Yolum enişli, yoxuşlu, səfərim uzaq idi” (Vəliyev, 1974: 9).

Əsərdən də göründüyü kimi, buradakı yer adlarının hamısı əski türk sözləridir.

Əsərin qəhrəmanı “Budaq, müəyyən mənada avtobioqrafik surətdir: romanda ədibin şəxsən yaşadığı, müşahidə etdiyi hadisələr və insanlar təsvir edilmişdir. Budaq müəyyən vaxtda və şəraitdə yetişən, xalqla bağlı olan və onunla birlikdə çətin yollarla addımlayan, mübarizələrdə həqiqi vətəndaş kimi yetişən, formalaşan adamların ümumiləşdirilmiş surətidir” (Vəliyev, 2005: 5-6).

Əli Vəliyev “Budağın xatirələri” əsərində Urud kəndinə də münasibətini bildirmiş, o yerlərin xarakterik cəhətlərinə bədii dillə, son dərəcə dəqiqliklə aydınlıq gətirmişdir:

“Urud kəndinin girəcəyində İstisu var. Burada həmişə adam olur. Ətraf kəndlərdən, yaylaqdakı tərəkəmələrdən buraya gəlir, çimir, bir müddət qalıb müalicə olunurlar. Bu su mədə-bağırsaq və yel xəstəliklərinin dərmanıdır” (Vəliyev, 1974: 11).

Yazıçı romanda Ağdünün qayğılarından, dolanışıq və məişət problemlərindən də ətraflı bəhs etmişdir:

“Payız gələn kimi kəndimizin qabağında Tənəzzül dağını duman bürüyür...

Kövşəndən taxıl qurtarır, xırman qızğın döyülür, taxıl yuyulub sərilir, dəyirmanlıq başlanırdı. Ərişdə kəsilib qurudulur, Naxçıvandan duzla ərik, Həkəri, Bərgüşaddan düyü ilə maş gətirilir, qış ehtiyatı görülürdü. Çox çəkmirdi ki, qış qapını kəsib gözünü ağardır, camaatın hazırlığını yoxlayırdı. Dövlətlilərin qapısında kərmə qalaqları, evlərin üstündə ot tayaları ucalır, samanlıqlar ağzına kimi dolurdu. Unluqlar unla, quyular taxılla, kartofla ləmhaləm olurdu. Bizim yerlərin qışı bərk gələndə adamlar altı ay evdə, heyvanlar tövlədə yeyib yatırlar” (Vəliyev, 1974: 19).

Əli Vəliyev əsərdə doğma yurdunda keçirdiyi günlərlə bağlı həzin xatirələrini də təsirli bir şəkildə dilə gətirirdi:

“Mən Yelli gədiyə çatıb geri baxdım. Çökəkdə olan kəndimiz nura boyanmışdı. Bacalardan və həyətlərdən çıxan tüstü az yuxarı qalxıb seyrəklənir, çox çəkmədən yoxa çıxırdı. Qala yerinin döşündə bir neçə dana-buzov otlayırdı. Qara pirin başında bir dəstə qız-gəlin pencər yığırdı... Xatirimdə ikən, bir şeyi də deyim ki, üç ay yaz, bir ay yayda camaatımız çoxlu pencər yeyərdi. Körpə gicitkanla quzuqulağını bir yerə qatıb duzla ovmaq, lavaşın arasına qoyub dürməkləməyin ləzzəti hələ də damağımdan getməyib. Qoyunqulaqlı ayran aşı, yarpızlı dovğa, şomulu kətə, qırxbuğumlu plov, əvəlikli çəkmə.

Güllüqız Yovşanlı düzdə, Dimdikli daşın altında oturub həzin bir səslə oxuyurdu” (Vəliyev, 1974: 25).

Yazıçı yurd yerlərin əsrarəngiz mənzərələrini, füsunkar təbiətini, misilsiz gözəlliyini mahir sənətkar qələmi ilə yaratmağı ustalıqla bacamışdır:

“Yeddi novlu bulağın üstünə gəlib, doyunca su içdim. Bir qədər oturub yenə kəndə baxdım. Alçaq daş hasarla araları kəsilmiş yoncalıqlar, Ağ yazının göbəyində, Qızılqayanın altında, Qalayerinin qabağındakı meyvə bağları, Ağdüzdən gəlib kəndin içindən ötən, Yovşanlı düzdən adlayıb Qarabulağa enən poçt yolu, Gilliklə Ağ oyuğun arasında güclə birləşmiş enli yoxuş bir an belə gözlərimdən aralanmırdı. Mən Qoşa oyuğun daşlı cığırları ilə qalxıb Əkinlər düzünə çıxdım. Sərin meh əsirdi. Göz işlədikcə hər yer səfalı idi. Yaşıl taxıl zəmiləri, otu biçilməli olan qoruqlar, ətri bir verstlikdən adamı məst eləyən gül və çiçəklər, taxılların, örüşlərin içində qırmızı paltarı ilə göz qamaşdıran lalələr, bütün bu büsata şadlıq nəğməsi oxuyan torağaylar, daşdan-daşa uçan çəkçəkilər, hasardan-hasara qonan balaca sarıköynəklər, yolun ortası ilə gedib, gözünü daldan çəkməyib, addımbaşı uçub yenə yerə qonan çobanaldadanlar özləri ilə mənim xəyalımı da aparırdılar...

Qara çınqılın başına dırmaşıb, gözüm işləyən yerlərin hamısına baxdım…” (Vəliyev, 1974: 27-28)

Yuxarıda verilmiş bədii nümunədə müəllif tərəfindən çox sayda toponimlərə də yer ayrılmışdır. Orada yad ifadələrə, kəlmələrə qətiyyən təsadüf edilmir. Bütün bunlar, nəinki Ağdü kəndinin, ümumən Zəngəzur mahalının qədimliyindən və buranın türklərə məxsusluğundan soraq verir.

Əli Vəliyev “Budağın xatirələrində” ürək yanğısı ilə başına gələn faciələrdən söz açır. O, atasının anasına söylədiyi bir xəbəri əsərdə son dərəcə təsirli bir şəkildə ifadə etmişdir:

“Andronik adlı birisi Osmanlı torpağında farağat oturmadığı üçün hökumət onu tutmaq istəyib. O da qaçıb gəlib Gorusa. Bu şəhərdə... daşnaklar çoxdur. Həmin o daşnaklar Andronik silahlandırıb əlinin altına çoxlu qoşun veriblər. Məqsəd budur ki, müsəlmanları qırsınlar” (Vəliyev, 1974).

Beləcə, 1918-ci ildə Zəngəzur mahalına şaxta, soyuq özü ilə birgə qanlı qırğınları da gətirdi. Bu yerlərin xeyli sayda sakinləri erməni vəhşiliyinin qurbanı oldular. Əzəli yurd yerlərindən ayrılığını Əli Vəliyev belə dilə gətirmişdi:

“Zəngəzur mahalından aralanmaq, torpağımızdan ayrılmaq, suyumuzdan göz çəkmək ağır idi... Çalbayır gədiyində dayanıb Mağavız dərəsinə baxanda dərdim təzələndi. Elə bil bizim yerlər idi. Düzünə qalsa, İşıqlı

dağı iri bir yorğan, Zəngəzur bu yorğanın üzü, Mağavız astarı təsvirini bağışlayırdı. Göz işlədikcə başı qarlı dağlar, yaşıl təpələr, göy məxmərli düzlər görünürdü...” (Vəliyev, 1974)

“Bir cüt tərlan” povesti isə Əli Vəliyevin Zəngəzurdan bəhs edən diqqətəlayiq əsərlərindəndir. Povestdə 1918-ci ilin gərgin, dramatik hadisələri daşnak-bolşevik qarşıdurması kontekstində əks olunsa da, xalqımıza qarşı əsrlər boyunca yönəlmiş məkrli erməni xisləti, onların şovinist əməlləri başlıca mövzu kimi seçilmişdir. Belə ki, Azərbaycanlılarla ermənilər arasındakı ziddiyyətlər nankor qonşuların Haral meşəsində donuz saxlaması fonunda daha da güclənir. Əlbəttə ki, müsəlman əhali arasında həmin hərəkət kəskin narazılıq doğurmuşdu. Bununla belə, milli ədavətin durmadan artmasında başlıca rol oynayan daşnak hökümətinin başçıları idilər.

Əli Vəliyev əsl xisləti xəyanət, bilavasitə məqsədi günahsız insanların qanını tökmək olan Dro və Qaregin Njdenin simasında Azərbaycan xalqına qarşı yönəlmş erməni millətçiliyini bu yolla əsərdə tənqid və ifşa etməyə çalışmışdır. Yazıçı erməni Magicin dili ilə Zəngəzurun Azərbaycana bağlı olduğunu belə ifadə etmişdir:

“Daşnakların bu saat qorxduqları yer Zəngəzurdur. Səbəbi budur ki, Zəngəzur birbaşa Bakı ilə bağlıdır. Bir də Zəngəzurun şəhər və kəndlərində çoxlu Bakı fəhləsi, bolşevik vardır”.

Yazıçı bundan sonra erməni millətçilərinin bolşevik axtarmaq bəhanəsi ilə Gorusdakı müsəlman mülklərini dağıtmalarına da diqqət çəkir. Qanlı qırğınları törətməklə daşnaklar 1918–20-ci illərdə Zəngəzurun türk-müsəlman əhalisini tamamilə məhv etmək, onları Bakıdan ayırmaq məqsədini güdürdülər. Elə əsərdə də o məqamların bədii təsvirinə xüsusi nəzər yetirilib. Daşnakların əsl niyyəti Bakıda, Gəncədə, Şamaxıda Hayastan bayrağını sancmaq idi.

“Bir cüt tərlan” povestindəki hadisələr Cümhuriyyət dövründə baş verdiyindən, 1918-ci il “Hürriyyət ili” kimi qeyd edilir. Əsərdə Cümhuriyyət zamanında Qarabağın general-qubernatoru olmuş Xosrov bəy Sultanovun da obrazı canlandırılmışdır. Bəllidir ki, sovet dövründə bu şəxsiyyətə qarşı mənfi münasibət formalaşdırılmışdı. Bununla belə, o da məlumdur ki, məhz Xosrov bəy Qarabağın, Zəngəzurun türk-müsəlman əhalisini erməni millətçilərinin hücumlarından mətanətlə qorumuşdur.

Nəticə. “Bir cüt tərlan” əsəri ümumən Zəngəzurla bağlı yaddaşımıza işıq tutur. Bu povestdə ayrı-ayrı yer adları və nəsillər xatırlanır. Hazırda Qərbi Azərbaycana qayıdış məsələsinin son dərəcə aktual olduğu bir zamanda “Budağın xatirələri”, “Bir cüt tərlan” kimi əsərlərə yenidən nəzər salmaq, onların bütövlüklə təhlil və şərhini vermək olduqca önəmlidir.

QAYNAQLAR

Vəliyev, Ə. (1974). Budağın xatirələri. Bakı: Gənclik
Vəliyev, Ə. (2005). Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya Press

Səba NAMAZOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Gəncə Dövlət Universiteti
seba8080@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-7986-3073

Cəmil TAĞIYEV
Müstəqil tədqiqatçı
Qərbi Azərbaycan İcması
econecon606@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-3923-5574

QƏRBİ AZƏRBAYCAN AŞIQ SƏNƏTİNİN AZƏRBAYCANDA YAŞADILMASI: AŞIQ İDRİS HƏMZƏYEVİN YARADICILIĞI NÜMUNƏSİNDƏ

Summary. The art of the Ashiq stands as one of the oldest and most profound pillars of Azerbaijani folk creativity. For centuries, this tradition has acted as a guardian of our national identity and spiritual memory, weaving together the history, values, and cultural heritage of our people. By blending poetry, music, and performance, it has evolved into a multifaceted art form that remains central to our culture.

A vital branch of this tradition is the Western Azerbaijan Ashiq school. This particular environment is defined by its unique poetic language, melodic structures, and the deeply rooted master-apprentice (ustad-shagird) tradition. Despite the hardships of deportation, Western Azerbaijanis who settled across different regions of the country have tenaciously kept their cultural heritage-especially the Ashiq arts-alive. The development of this school owes much to the dedication of its master performers.

This article explores the life and work of Ashiq Idris Hamzayev, a master artist shaped by the Western Azerbaijan school, and his lasting contributions to the field. His work did more than just enrich our intangible cultural heritage; it served as a spiritual bridge between the traditions of Western Azerbaijan and the artistic gems found in other parts of the country. Born in the village of Ashaghi Shorja in the Goycha district, Idris Hamzayev was a student of the renowned Ashiq Murad Niyazli, honing his craft alongside his mentor at community gatherings and celebrations. Our research highlights that Ashiq Idris traveled extensively across Azerbaijan, acting as an ambassador for the dialects and cultural values of Western Azerbaijan. He played an irreplaceable role in keeping these specific traditions vibrant, ensuring that this cultural legacy is preserved and passed down to future generations.

Key words: Western Azerbaijan, the art of Ashiq, cultural heritage, folkloric traditions.

Giriş. Şifahi xalq ədəbiyyatının bir qolu kimi inkişaf edən aşıq sənəti uzun əsrlik yol keçmiş, xalqımızın yaddaş xəzinəsində özünəməxsus yer tutmuşdur. Bu sənətin daşıyıcıları qədim dövrlərdən ozan, uzan, varsaq, dədə, qam, ata və başqa adlarla tanınmışlar (Məmmədov, 2002; 13). Onlar öz fəaliyyətlərində tarixi hadisələri və gündəlik həyatı nəsil, tayfa və xalqın tarixi yaddaşına çevirməklə kifayətlənməyərək müdrik məsləhətçi, el ağsaqqalı, əski inam biliciləri kimi də çıxış etmişlər (Araslı, 1960; 17).

Göründüyü kimi, aşıqlar el arasında həm yolgöstərici, həm də xalqın mədəniyyətinin, tarixinin yaşadıcısı kimi tanınıb sevilirdilər. Onlar öz dastan və şeirlərində tarixi hadisələri mükəmməl şəkildə ifadə və təqdim etmişlər. Bu əsərlər zaman-zaman dildən-dilə, eldən-elə dolaşmış, nəsildən-nəslə ötürülmüşdür. Aşıqların yaradıcılığı bu konteksdə xalqın mədəni irsi sayılır.

Yaradıcılıq imkanlarına görə aşıqları 3 qrupa bölürlər. Birinci qrupa aid edilən yaradıcı, ustad aşıqlar həm dastan qoşur, həm bəstəkar, həm də şair kimi fəaliyyət göstərir, o cümlədən ifaçı kimi çıxış edib, həmçinin rəqs də nümayiş etdirmək imkanına malikdirlər. İkinci qrup aşıqlar özlərindən əvvəl olan əsərləri oxuyan ifaçı aşıqlardır. Üçüncü qrup aşıqlar isə aşıq-şairlərdir (Eldarova, 1996; 18-19).

Oğuzların əsas məskənlərindən olan Göyçə gölü ətrafı və Gəncəbasar ozan sənətinin də vətəni sayılır (Namazov, 1984; 17). Göyçə aşıq məktəbi təkcə Qərbi Azərbaycan deyil, bütünlüklə Azərbaycan üçün ustad aşıqlar yetirmişdir. Ağ Aşıq, Aşıq Alı, Aşıq Ələsgər kimi ustad sənətkarlar el sənətimizə öz yaradıcılıqları ilə zəngin töhfələr veriblər. O da bəllidir ki, Göyçə aşıq məktəbinin Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin inkişafında misilsiz rolu olmuşdur. Qərbi Azərbaycan aşıq sənəti Azərbaycanın başqa bölgələrinin aşıqlarının yaradıcılığına da müsbət təsirini göstərmişdir.

Məqaləmizin məqsədi Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin inkişafında misilsiz rolu olan sənətkarlarımızın yaradıcılığını, xüsusilə də ustad aşıq İdris Həmzəyevin fəaliyyətini tədqiq etməkdir. Elmi ədəbiyyatlarda mövcud olan tədqiqatlar daha çox məşhur aşıqlara istiqamətləndiyindən Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin əksər nümayəndələri tamamən öyrənilməmiş, bu sahədə boşluqlar qalmışdır. Bu tədqiqatımızla müəyyən dərəcədə həmin boşluğu doldurmağa çalışacağıq.

Aşıq İdris Həmzəyevin həyat və yaradıcılığı. Bildiyimiz kimi, Göyçə mahalı türklərin qədim yaşayış məskənlərindən biridir. Tarixən belə bir mühitdə yaşamaq insanlarda şeirə, yaradıcılığa, aşıq sənətinə marağı da gücləndirirdi. 1946-cı ildə ziyalı ailəsində dünyaya gələn İdris Həmzəyev də uşaq yaşlarından saza, sözə meyil etmişdi. O, daima el şənliklərində aşıq ifalarına maraqla qulaq asar, təklikdə olanda özü üçün zümzümə edərdi. İdrisin bu istedadını görən atası, el ağsaqqalı Camal Həmzəyev onu həmkəndliləri olan və Şəmkirdə yaşayan Aşıq Murad Niyazlının yanına şəyirdliyə göndərmişdi.

1966-cı ildən Aşıq Murad Niyazlının yanında klassik ustad-şəyird ənənələrini davam etdirərək şəyirdi kimi püxtələşən, ustad aşığa çevrilən Aşıq İdris ustadı Aşıq Muradla Azərbaycanın rayonlarına gedir, orada el şənliklərində, mədəni tədbirlərdə iştirak edir, ifası, aşıqlıq məharəti ilə dinləyənlərin rəğbətini qazanırdı. Aşıq İdris artıq ustad aşıq kimi tanınır, müxtəlif bölgələrdən təkliflər alır, Qərbi Azərbaycan məclislərində də mütəmadi iştirak edirdi. Qərbi azərbaycanlıların öz tarixi yurdlarından deportasiyası Aşıq İdrisin yaradıcılığına da təsir etmişdir. Vətən yanğısı ilə diyar-diyar gəzdikcə Qərbi Azərbaycan mövzusuna da toxunmuş, bu mövzuya yaradıcılığında xüsusi yer vermişdir.

Ustad sənətkarın səhnədə ifaçılığı, dastan danışma, rəqs etmə məharəti ustadlara xas xüsusiyyət olmaqla birlikdə onun özünəxas üslubunu da formalaşdırırdı. Azərbaycanın, demək olar ki, hər rayonunda el şənliklərini idarə edən ustad aşıq milli-mədəni irsin qorunması, yaşadılması, təbliğ edilməsi, sonrakı nəsillərə ötürülməsi baxımından da xidmətlərini əsirgəməmişdir. Onun aşıq sənətinə verdiyi töhfələr, yaradıcılığı yüksək dəyərləndirilərək dəfələrlə mükafatlandırılmışdır. Aşıq İdris 2025-ci ildə vəfat etmişdir. Ustad aşığın ifaları Azərbaycan Dövlət Radiosunun "Qızıl Fondu"nda qorunmaqdadır.

Nəticə və təkliflər. Azərbaycanın zəngin mədəni irsi, mənəvi dəyərləri var. Bu dəyərlərdən, irsdən biri də aşıq sənətidir. Bu sənət tarixi sınaqlardan keçərək günümüzədək yol gəlmişdir. Təbii ki, o yöndə ustad sənətkarların böyük rolu var. Onların yaratdığı əsərlər, ustad-şəyird münasibətləri zaman keçdikcə davam etmiş, hal-hazırkı dövrdə də uğurla yaşamaqdadır.

Məqaləmizdə Azərbaycan aşıq sənətinin mühüm qollarından biri olan Qərbi Azərbaycan aşıq məktəbinə nəzər salıb bu mühitdə yetişmiş, aşıqlıq sənətini Azərbaycanın bütün bölgələrində ardıcıl şəkildə təbliğ edən, yaşadan, sənətə və yaradıcılığa ürəkdən bağlı olan ustad aşıq İdris Həmzəyevin həyat və yaradıcılığını təqdim etməyə çalışdıq. İnanırıq ki, tədqiqatımız Azərbaycan aşıq sənətinin nümayəndələri barədə araşdırma aparmaq istəyənlər üçün stimul olacaqdır.

QAYNAQLAR

Araslı, H. (1960). Aşıq yaradıcılığı. Bakı.

Eldarova, Ə. (1996). Azərbaycan aşıq sənəti. Bakı. Elm nəşriyyatı.

Məmmədov, T. (2002). Azərbaycan xalq-professional musiqisi: aşıq sənəti. Dərs vəsaiti. "Şur nəşriyyatı".

Namazov, Q. (1984). Azərbaycan aşıq sənəti. Bakı. Yazıçı.

Sədaqət QAFAROVA
AMEA Folkor İnstitutu
sadagafar71@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0003-1960-5245

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA MƏTBƏX, MƏİŞƏT ƏŞYALARI, SÜFRƏ VƏ ÇAY DƏSTGAHININ TƏHLİLİ
(Prof. R.Qafarlının nəzəri müddəaları əsasında)

Suimmary. This article examines the multilayered semiotic system of the kitchen, household objects, dining practices, and tea culture in the folklore of Western Azerbaijan. The triad "bread–tandir–hearth" is identified as a sacred system embodying the cosmological sequence "life – fire – abundance." Dining traditions encode social hierarchy, hospitality, and ethical norms, while the tea set acts as a communicative and ritual center within family and community interactions. In festive, wedding, and mourning ceremonies, kitchen objects activate symbolic meanings and reinforce cultural identity.

Key words: Western Azerbaijan folklore; kitchen semiotics; bread–tandir–hearth system; table culture; tea ritual; social semiotics; collective memory; ritual practices; cultural identity.

Qərbi Azərbaycan folkloru Azərbaycan mədəniyyətinin bütöv sisteminin ən qədim və ən zəngin qatlarını özündə saxlayan kompleks bir yaddaş sahəsidir. Bu yaddaşın mühüm komponentlərindən biri məişət mədəniyyəti, xüsusilə də mətbəx, süfrə və çay dəstgahı ilə bağlı simvolik kodlardır. Mətbəx məkanı yalnız qida hazırlanması və istehlakı funksiyasını daşımır; o, ailə münasibətlərinin, kollektiv kimliyin, mərasim davranışlarının və ildönümü rituallarının kodlaşdırıldığı mədəni-semiotik bir məkandır. Bu səbəbdən Qərbi Azərbaycan folklorunda mətbəx və onun ətrafında formalaşan obyektlər sadə məişət əşyaları kimi deyil, çoxqatlı mənalara sahib olan simvolik elementlər kimi tədqiq olunmalıdır. Prof. R.Qafarlı yazır ki, "Mətbəx və süfrə ritualları yaddaşın ən dayanıqlı formalarından biri olaraq, həm mühacir kontekstində identiklik daşıyıcısına çevrilmiş, həm də etno-mədəni özünüdərkin əsas göstəricilərindən biri kimi qorunmuşdur. Buna görə də bu sahənin semiotik təhlili təkcə etnoqrafik təsvir deyil, həm də mədəni dəyərlərin, dünya modeli təsəvvürlərinin, kollektiv davranış kodlarının təhlilini mümkün edir" (https: //mifologiya.az).

Mətbəx və süfrə elementləri folklor mətnlərində – xüsusi olaraq müxtəlif illərdə Qərbi Azərbaycan əhalisindən toplanan nağıl, əfsanə, atalar sözü, mərasim mətnləri, eləcə də yaddaş narrasiyalarında – arxaik dünya təsəvvürlərinin davamçısı qismində çıxış edir. Qazan, sac, təndir kimi əşyalar yalnız funksional predmet deyil, həm də kosmik modelin rəmzləri kimi təqdim olunur. Çörək müqəddəs obyektə çevrilir; süfrə sosial münasibətlər sisteminin mərkəzi simvoluna çevrilir; çay dəstgahı isə dialoq və qonaqpərvərlik kodunun həm sosial, həm də ritual ifadəsinə çevrilir. Beləliklə, mətbəx məkanının semiosfer kimi dəyərləndirilməsi, bu məkan daxilindəki obyektlərin ikonik, indeksial və simvolik funksiyalarının təhlili araşdırmanın elmi çərçivəsini müəyyənləşdirir.

"Çörəyə hörmət – evə bərəkət." Qərbi Azərbaycan bölgələrində çörək "Vətənin, ruhun, torpağın birləşmə nöqtəsi" kimi qəbul edilir. Çörəyə hörmət sanki kosmik nizamı qorumaqdır. Burada çörək ikon deyil, simvolik obyektdir – həyatın özü, torpağın ana funksiyası, qadının yaradıcılıq gücü (Qafarlı, 2013: 145).

"Dairədi, odun üstə dayanır, adını desəm hamı sevinir." (Cavab: Qazan). R.Qafarlıya görə, "Qazan dairəvi forması ilə dünyanın arxetipik modelini daşıyır. Tapmacada qazan həm "gizlin kosmik obyekt", həm də gündəlik həyatda əsas mərkəz kimi təqdim olunur. Odun üstə dayanması onun alov–su–torpaq üçlüyünü birləşdirməsini vurğulayır" (Qafarlı, 2013: 358).

Mifoloji əhvalat və rəvayət mətnlərində mətbəx. "Ocaqların yapısı..." (Zəngəzur) mifoloji motivində deyilir ki, seyiddərin ojaxları o qədər gücdü olup ki, ilan bir ziyannıx eliyəndə, o ilan gəlip o kişinin ojağının qırağında qıvrılıb yatıp. Əlbəhəl kişi deyib ki, bı hardasa bir ziyannıx eliyip ki, bı ilan gəlip bıra kişinin ojağın tutup durup. İlanın tüpürüp üstünə, o ilan ölüpdü. Kişi ajıxlı tüpürüp ki, Allah saa nəhlət eləsin, harda bir ziyannıx elədin gəldin, çıxdın bıra..." (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 73). Əslində ocaq ilanı tənzimləyici ruhdur. Ocaq həm də "enerji tənzimçisi"dir, kül isə yaddaş qatıdır. Ocaq qırağında yatan ilanın öldürülməsi kosmik yaddaşın pozulması kimi yozulur.

Ocaq haqqında başqa mətndə deyilir ki, arvat aş pişirir, vırır dəmə. Aş hazır olanda Şıx Əzəddin bir sənəh suyu götürüp tökür aşın üsdünə. Qonaxlar fikirrəşir ki, bir sənəh suyun qabağında aşda aşdıx qalmaz. Ama arvat aşı qablara çəkip gətirəndə görüllər, su nə gəzir, aş ləzzətdicə aşdı. Gejə olur, qonaxlar yıxılıp yatıllar. Səhər durub görüllər, Şıx Əzəddinin həyəti çölün heyvanıynan doludu, arvat-uşax bı heyvannarı sağır. Qonaxlar deerlər: "Hə, bıra əsl ojaxdı". Sən demə, bı üş qardaşın da İran tərəfdə ojağı varmış. Onnar gəlipmiş Şıx Əzəddinin güjün sınamağa" (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 74).

Ümumiyyətlə, uzun müddət qazan qaynamayan evə "soyuq düşür". Bu, qohumların küsülülüyü ilə bağlanır. "Qazan sosial enerjinin göstəricisidir. Qaynamayan qazan isə dayanmış həyat axınıdır. R.Qafarlıya görə, ocağın sönməsi etnik yaddaşda sosial parçalanma metaforudur (Qafarlı, 2013: 256).

Nağıl və dastan fraqmentləri. Qərbi Azərbaycan nağıllarında mətbəx, ocaq, xörək bişirmə adətlərinin geniş təsvirinə rast gəlirik: "Və patşah deyir ki, ana, istiyir dünya əfil-təfil ola, mən gedib o qızı tapbalıyam. Ode, qızın başmağının da bir tayı düşüb qalıb. Vəzir, vəkil, çox axtarırlar ki, bu qızı necə tapsınlar. Padşah deyir ki, ana, sən mənə bir aylıq azuqə hazırla, çörək bişirginən, mən vəzirnən gedəm axtaram tapam. Anası deyir, ay bala, sən axı onu hardan tapassan? Nə bilirsən kimdi, nəçidi? Gəldi oynadı, çıxdı getdi. Patşahın anası çörək bişirəndə Qıllıca o tərəfə keçir, bu tərəfə keçir, xəmir sırfasın yanında çox hərrənir. Arvad deyir ki, az, cəhənnəm ol, bu dəyqa qılın-qırpın töküləcəh sırfıya. Qız deyir: – Yox, qıraxda duracam. Qıllıca bu xəmirdən bi cıqqılı oğurruyur. Bu barmağındakı üzüyü qoyur xəmirin içinə, balaca bir koka* bişirir. Anası çörəyi xurcuna yığanda Qıllıca da gətirir bu kokanı ehmalcadan qoyur xurcunun gözünə. Hə... Patşahla vəzir bir aylıq səfərə çıxıllar. Ha gedillər, hu gedillər, bir uzax yol gedillər. Bir yerdə bıların çörəyi qutarır, bir səhrada. Deyillər, bizim çörəyimiz kutardı. Bıra nə kəndə yaxındı, nə də bir yerə. İndi biz neyliyəciyik? Çömçəqurutmazı kənddən də tapa bilmədik. Patşah xurcunu axtaranda görür kü, xurcunun gözündə balaca bir koka var. Götürür, bu kokanı sındırır. Baxır görür həmin gördüyü üzüh, bı de, bu kokanın içindədi. Patşah vəzirə deyir ki, tay biz qayıdax, day getməli olmadıx" (Zəngəzur folklor örnəkləri, 2021: 115).

Prof. R.Qafarlının gəldiyi qənaətlərdə "mətbəx" anlayışı əslində kosmik modelin mikrovariantı, yəni ev daxilində qurulan sakral kainatın semiotik sistemi kimi təqdim olunur. Onun irəli sürdüyü fikirləri bir neçə əsas istiqamətdə açmaq olar:

1. Ocaq – kosmik mərkəz və "enerji tənzimçisi"dir. Zəngəzur mifoloji motivində verilən ilan epizodu təsadüfi deyil. Burada Ocaq = sakral mərkəzdir. İlan isə tənzimləyicidir, cəza/vergi gətirən varlıqdır. Ocağın külü yaddaş və zamanın qatıdır.

İlanın ocağın kənarına gəlib qıvrılması göstərir ki, ocaq yalnız fiziki istilik mənbəyi deyil, etik və kosmik balansı qoruyan qüvvədir. İlanın öldürülməsi isə sadəcə heyvanın məhvi deyil. Mətn bunu açıq deyir: bu, "kosmik yaddaşın pozulması"dır. Yəni burada insan → sakral sistemə müdaxilə edir, nəticədə → harmoniya pozulur. Bu motiv struktur baxımından tabu pozuntusu modelinə uyğundur (Bax: https: //mifologiya.az).

2. Möcüzəvi ocaq – sakral bolluq modelidir. Şıx Əzəddin haqqında epizod isə ocağın başqa funksiyasını açır: su tökülür, amma yemək dəyişmir, həyət heyvanlarla dolur (bolluq, bərəkət yaranır). Bu motivlər göstərir ki, Ocaq transformasiya edən enerji sahəsidir. Burada iki əsas semantik xətt var:

a) Maddənin dəyişməzliyi (möcüzə). Su yeməyi pozmur, bu, fiziki qanunların üstündə duran sakral gücdür.

b) Bolluq və artım. Heyvanların çoxalması məhsuldarlıq arxetipidir. Qonaqların reaksiyası ("bura əsl ocaqdır") göstərir ki, ocaq tanınan sakral institutdur, onun "həqiqiliyi" kollektiv tərəfindən təsdiqlənir.

3. Qazan – sosial enerjinin indikatorudur. Mətnin ən güclü nəzəri tezislərindən birinə diqqət yetirək: "Qazan sosial enerjinin göstəricisidir". Bu, çox mühüm semiotik formuldur: Qaynayan qazan həyat, ünsiyyət, birlikdir. Qaynamayan qazan isə sosial donma, konfliktdir. Burada fiziki proses (qaynama), sosial proses (ünsiyyət) eyniləşdirilir.

R.Qafarlının fikri isə bunu daha da genişləndirir: "Ocağın sönməsi sosial parçalanma metaforasıdır". Bu artıq sadə metafor deyil, etnik yaddaş modelidir.

4. Nağıl fraqmenti – mətbəx və taleyin kəsişməsində. Padşahın səfəri ilə bağlı epizodda mətbəxin funksiyası dəyişir: çörək yol azuqəsi, koka (kökə) gizli mesaj daşıyıcısıdır, üzük isə tanınma kodudur. Burada mətbəx artıq fiziki qida məkanı deyil, narrativ mexanizmə çevrilir. Xüsusilə maraqlıdır: qadın (Qıllıca) xəmirə üzük qoyur. Bu taleyin istiqamətini dəyişir. Deməli, mətbəx taleyin yazıldığı məkandır.

5. R.Qafarlı mətbəxi semiosfer (Lotman modeli) kimi izah edir. Mətn açıq şəkildə göstərir ki, mətbəx işarələr sistemi (semiotik məkan), sosial kodlar toplusu, mifoloji qatların daşıyıcısıdır Bu yanaşma birbaşa Yuri Lotman-ın "semiosfer" nəzəriyyəsinə uyğundur: mətbəx → kiçik semiosferdir. Burada:

- ocaq (mərkəz)
- süfrə (kommunikasiya sahəsi)
- qazan (enerji axını)
- təndir (torpaq-od sintezi) bir sistem kimi işləyir.

6. Sakral – profan sərhədi. R.Qafarlıya görə, mətbəx məkanında iki dünya kəsişir:

Sakral	**Profan**
Ocaq	gündəlik yemək
Dua	bişirmə prosesi
Ritual	məişət

Bu sərhəd sabit deyil: yemək bişirmək → rituala çevrilə bilər, ocaq → həm müqəddəs, həm də praktikdir. Bu isə alimin fikrinə görə Mircea Eliadenin sakral məkan konsepsiyası ilə üst-üstə düşür.

7. Gender və hakimiyyət strukturu. Mətbəx: qadının əsas sahəsi kimi təqdim olunur amma bu, zəiflik deyil. Əksinə, qida üzərində nəzarət - sosial hakimiyyət deməkdir. Süfrəni quran münasibətləri də tənzimləyir. Bu baxımdan: ana → "ocaq sahibidir. Ocaq da ailə strukturudur.

8. Ümumi nəticə (konseptual). Bu məqalənin əsas ideyası budur: Mətbəx = kosmik model, sosial sistem, yaddaş mexanizmi, mifoloji struktur və xüsusilə: Ocaq → enerji, qazan → sosial dinamika, süfrə → kommunikasiya, kül → yaddaşdır. Bu sistem birlikdə Qərbi Azərbaycan mədəniyyətinin kodlaşdırılmış modelini yaradır.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folklorunda mətbəx, məişət əşyaları, süfrə və çay dəstgahının çoxqatlı semiotik sistemini müəyyənləşdirmək, bu sistemin strukturlarını bərpa etmək və onların mifoloji, sosial-ritual və kulturoloji təbəqələrini üzə çıxarmaqdır. Tədqiqatın əsas vəzifələri bunlardır:

1. mətbəx məkanının folklor yaddaşında sakral-profan sərhədlərini müəyyənləşdirmək;
2. mətbəx əşyalarının funksional, simvolik və mifoloji kodlarını təhlil etmək;
3. yemək və süfrə rituallarının sosial münasibətlər sistemindəki rolunu araşdırmaq;
4. çay dəstgahının kommunikativ və sosial-semiotik funksiyalarını üzə çıxarmaq;
5. Qərbi Azərbaycan mədəni yaddaşının bu obyektlər vasitəsilə necə kodlandığını göstərmək.

Folklorşünas R.Qafarlının göstərdiyi kimi, "müasir etno-kulturoloji tədqiqatların folklor qatı ən çox Lotmanın "semiosfer", Eliadenin sakral məkan konsepsiyası, Lévi-Straussun qida kodları və kulturoloji semiotikanın müasir yanaşmalarından istifadə etməklə aparılır".

MƏTBƏX FOLKLORU VƏ KOLLEKTİV YADDAŞ: ANALİZİN NƏTİCƏLƏRİ. Qərbi Azərbaycan folklorunda mətbəx yalnız qida hazırlamaq və təqdim etmək sahəsi deyil, həm də kollektiv yaddaşın, mədəni identikliyin və sosial normaların semiotik kodlaşdırıldığı sistemdir. Əvvəlki bölmələrdə analiz edilmiş çörək–təndir–ocaq sistemi, süfrə, qonaqpərvərlik və çay dəstgahı vasitəsilə mətbəx folkloru kollektiv yaddaşın daşıyıcısına çevrilir. Yekun olaraq bildiririk ki, Qərbi Azərbaycan mətbəx folkloru və süfrə mədəniyyəti, mətbəx əşyaları, çörək, təndir, ocaq və çay dəstgahı, həm gündəlik məişət, həm də mərasim ritualları kontekstində çoxqatlı semiotik sistem təşkil edir. Aparılmış araşdırma nəticəsində aşağıdakı əsas nəticələr müəyyən edilmişdir:

Mətbəx folkloru və sakrallıq: Çörək, təndir və ocaq sistemi həyatın, bərəkətin və ailə davamlılığının simvolu kimi arxaik və kosmik qatlarda fəaliyyət göstərir. Bu sistem, rituallar və folklor mətnləri vasitəsilə kollektiv yaddaşı qoruyan mərkəzi struktur rolunu oynayır. Süfrə və qonaqpərvərlik: Süfrə və çay dəstgahı sosial münasibətlərin, qonaqpərvərliyin, iyerarxiyanın və etik normaların kodlaşdırıldığı platformadır. Pay bölgüsü, süfrə düzümü, çay stəkanları və nəlbəki dizaynı sosial və semiotik mesajları vizual və davranışsal olaraq ötürür. Bayram, toy və yas mərasimlərinin rolu: Mərasim süfrələri mədəni identiklik və kollektiv yaddaşın aktivləşdirilməsini təmin edir. Bayram və toy süfrələri bolluq, birlik və gələcək nəsillərin təminatı mesajını kodlayır, yas süfrələri isə ehtiram, dəstək və sosial empati funksiyasını daşıyır.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan mətbəx folkloru yalnız qida və məişət mədəniyyəti deyil, həm də kollektiv yaddaşı qoruyan, sosial normaları təcəssüm etdirən və mədəni identikliyi gücləndirən kompleks sistemdir. Bu sistemin təhlili həm etnoqrafik, həm də folklor perspektivlərindən mədəniyyətin çoxqatlı quruluşunu açır.

QAYNAQLAR

Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cilddə. II cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007, 544 s.

Azərbaycan-uşaq folkloru. (2011). (mətn). Toplayanı, tərtib edəni və ön sözün müəllifi: Ramazan Qafarlı. Bakı, "Ağrıdağ", 469 s.

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

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild. Bakı: Elm və təhsil.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). II cild. Bakı, "Elm və təhsil", 414 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III kitab. Bakı: Elm.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). IV cild. Bakı, "Elm və təhsil", 416 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). V cild. Bakı: "Elm və təhsil".

Zəngəzur folkloru: milli-mədəni düşüncə və çağdaş elmi yanaşmalar: elmi araşdırmalar toplusu. (2022). tərt.: H.Quliyev, S.Qarayev; elmi red.: S.Xavəri; AMEA Folklor İnstitutu. Bakı: "Elm və təhsil", 272 s.

Zəngəzur folklor örnəkləri. (2021). I cild, Bakı, 356 s.

Azərbaycan-türk mifologiyası, folkloru və klassik ədəbiyyatı (https: //mifologiya.az).

Sevinc ƏSƏDOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
sevinj_asadova@yahoo.com
https: //orcid.org/0009-0007-1223-169X

QƏRBİ AZƏRBAYCANIN MİLLİ DƏYƏRLƏRİNİN MƏNİMSƏNİLMƏSİ

Summary. As it turns out, the Armenians were not only satisfied with expelling our compatriots from their homeland, but also erased our cultural heritage there, destroyed our historical monuments. It is interesting that the vast majority of villages where Azerbaijanis once lived are empty today. If Armenians were a minority in the territory of Armenia, why didn't they build themselves a homeland and live there in the places where Azerbaijanis were expelled? So, the goal was ethnic cleansing, and for this Armenia will have to answer before history and law.
Key words: monument, caravanserai, village, ethnic

Qərbi Azərbaycanda yaşayan soydaşlarımızın XX əsrdə mərhələlərlə davam edən deportasiyası coğrafi xəritəmizi dəyişdirməklə yanaşı, tarixi irsimizə, milli genefondumuza ciddi mənfi təsir göstərdi. Köçürülmədən dərhal sonra tarixi abidələrimiz mənimsənildi, dağıdıldı, milli toponimlərimiz erməni adları ilə əvəzləndi. Mədəni nişanələrimiz Ermənistanda dövlət səviyyəsində yox edildi, dəyişdirildi. İstəyirdilər ki, azərbaycanlıların bu ərazilərin tarixi və əzəli sakinləri olmadığını dünyaya sübut etsinlər. 1988-ci ildən başlanan sonuncu etnik təmizləmə nəticəsində on minlərlə azərbaycanlı ailəsinin əmlakı və mədəni irs nümunələri də ermənilər tərəfindən qarət edilmiş, mənimsənilmişdir. Bundan başqa, Qərbi Azərbaycanın qədim toponimləri bütünlüklə erməni adları ilə əvəzlənmişdir. Qərbi Zəngəzur ərazisində yerləşən Əldərə qalası və bu qalanın yerləşdiyi kənddəki bütün abidələr ya dağıdılıb, ya da ermənileşdirilib. Qismən salamat qalmış Əldərə qalasını isə ermənilər özününküləşdirmək niyyəti ilə 2010-cu ildə onun bir hissəsini təmir edərək üstünə zəng qülləsi əlavə edərək qriqorian kilsəsi kimi təqdim ediblər. Dəmirbulaq məscidi. İrəvan şəhərində vaxtilə sırf azərbaycanlıların yaşadığı Dəmirbulaq massivində XX əsrin əvvəlində üç məscid qeydə alınmışdır. Həmin məscidlər bunlardır: Hacı Novruzəli bəy, Hacı Cəfər bəy və Dəmirbulaq məscidi. Erməni vandalları İrəvan şəhərindəki Dəmirbulaq məscidini yandırmışlar. Əmir Səəd məqbərəsi. İrəvan şəhəri və onun ətrafında mövcud olan azərbaycanlılara məxsus tarixi-memarlıq abidələrindən yeganə salamat qalanı şəhərin yaxınlığında, İrəvan–Eçmiədzin yolunun üstündə yerləşən Cəfərabad kəndindəki Əmir Səəd məqbərəsidir. Əmir Səəd məqbərəsi Qaraqoyunlu əmirlərindən olan Əmir Səədin oğlu Pir Hüseyn tərəfindən atasının məzarı üzərində ailə türbəsi kimi 1413-cü ildə inşa etdirilmişdir. Cəfərabad kəndinin adını ermənilər 1946-cı ildə dəyişdirərək Arqavand adlandırmışlar. Göy məscid. İrəvan şəhərini təsvir edən bütün səyyahların və tədqiqatçıların əsərlərində həm ölçülərinin miqyasına, həm də gözəlliyinə görə şəhərin ən möhtəşəm memarlıq abidəsi kimi Göy məscidin adı birinci çəkilir. Şərq memarlığının nadir nümunələrindən hesab edilən Göy məscidin inşasına 1760-cı ildə başlanılmış, 1765-ci ildə Hüseynəli xanın hakimiyyəti dövründə başa çatdırılmışdır. Həmin məscid 1616-cı ildə Şah Abbas dövründə Gəncədə inşa edilən Cümə məscidinə bənzəyir. Hazırda Ermənistan rəsmiləri Göy məscidi xaricdən gələn qonaqlara "Fars məscidi" kimi təqdim edirlər.

Hacı Novruzəli bəy məscidi. İrəvan şəhərindəki Hacı Novruzəli bəy məscidi XVIII yüzilin 2-ci yarısında Qara Seyid adlı şəxs tərəfindən tikilmişdir. Məscid şəhərin Dəmirbulaq massivindəki Hacı Novruzəli məhəlləsində (indiki dəmiryol vağzalı rayonunda) yerləşdiyindən məhəllənin adı ilə Hacı Novruzəli bəy məscidi adlanmışdır. Təkminarəli bu məscid XX yüzilin 30-cu illərində erməni vandalları tərəfindən dağıdılaraq məhv edilmişdir.

Rəcəb Paşa məscidi. İrəvan şəhəri 1724-cü ildə Osmanlı qoşunları İrəvanı ələ keçirdikdən sonra türk sərkərdəsi Rəcəb Paşa şəhərin inkişafı üçün bir sıra tədbirlər həyata keçirmişdir. Rəcəb Paşa məscidi 1930-cu illərdə İrəvan şəhərinin baş planına qurban olmuşdur.

Sərdar məscidi. Ayrı-ayrı dövrlərdə səyyahların əsərlərində, tədqiqatçıların araşdırmalarında İrəvan qalasındakı Sərdar sarayının yaxınlığında yerləşən "Sərdar məscidi", yaxud "Abbas Mirzə məscidinin" adları çəkilir. Ermənistan hökuməti məscidin qalığını "qorunan tarixi abidələr" siyahısında 2007-ci ildə Avropa Şurasına təqdim etmişdir. Erməni vandalları Sərdar məscidinin "qorunan" divar qalığını da 2014-cü ilin noyabr ayının ortalarında yer üzündən silmişlər.

Təpəbaşı məscidi. Məlumatlara görə, bu məscidi İrəvan şəhər idarəsinin (upravasının) üzvü, İrəvan xanlarının nəslindən olan Abbasqulu xan İrəvanski tikdirmişdir. Hazırda erməni ailələrinin yaşadığı Abbasqulu xanın evini hələ də ermənilər "Xanın evi" adlandırırlar. Divarlarının qalınlığı 1, 5 metr olan məscidin içərisindəki imamın otağında hazırda bir erməni ailəsi yaşayır.

Zal xan məscidi. İrəvanın Qala ilə Təpəbaşı massivləri arasında yerləşən Köhnə şəhər adlanan hissəsindəki məscidlərdən biri Şəhər və yaxud Zal xan məscidi adlanırdı. Məscidin üzərində ərəb əlifbası ilə

Azərbaycan dilində məscidin hicri tarixi ilə 1098-ci ildə tikildiyi – yəni miladi təqvimi ilə 1687-ci ildə inşa edildiyi yazılmışdır. 1928-ci ildə məscidin böyük zalı sökülərək onun yerində "Yerevan" oteli inşa edilmişdir.

Ağadədə qəbiristanlığı. 1950–1980-ci illərdə Zəngibasar mahalının (indiki Masis rayonu) ən mötəbər ziyarətgahı olan Ağadədə ocağı Uluxanlı, Həbilkənd, Seyidkənd və Sarvanlar kəndlərinin əhatəsində, Qulucan kəndinin yaxınlığında, Qarasu çayının kənarında yerləşirdi. Qərbi Azərbaycan türklərinin 1988-ci il soyqırımından sonra bu müqəddəs ocaq da ermənilər tərəfindən dağıdılmışdır.

Ağudi abidəsi. Sisyan rayonunun (keçmiş Zəngəzur qəzasının Qarakilsə nahiyəsi) Ağudi kəndində, Sisyan şəhərindən 5 kilometr məsafədə yerləşir. Ağudi qəbirüstü abidəsi VII əsrdə tikilmişdir. Ağudi kəndi Sisyan rayonunun ən qədim azərbaycanlı kəndlərindən biri idi. Ermənistan parlamentinin qərarı ilə Ağudi kəndinin adı dəyişdirilərək Aqitu qoyulmuşdur.

Aşağı Şorca qəbiristanlığı. İrəvan quberniyasının Novo-Bəyazid qəzasında, sonralar Basarkeçər (Vardenis) rayonunda yalnız azərbaycanlıların yaşadığı kənd olmuşdur. 1918-ci ildə ermənilər Aşağı Şorcada qırğınlar törətmişlər. 1988-ci ilin noyabr–dekabr deportasiyasından sonra digər azərbaycanlı kəndləri kimi, Aşağı Şorcanın da qəbiristanlığı dağıdılmış və kənd xarabalığa çevrilmişdir.

Aşıq Ələsgərin qəbirüstü abidəsi. Azərbaycan aşıq sənətinin korifeyi Aşıq Ələsgər 1821-ci ildə İrəvan xanlığının Göyçə mahalının Basarkeçər nahiyəsinin (1969-cu ildən Vardenis rayonu) Ağkilsə kəndində anadan olmuşdur. Ermənilər 1935-ci ildə Ağkilsə kəndinin adını dəyişdirərək Azat qoymuşlar. 1988-1989-cu illərdə Ağkilsə kəndinin sakinləri Ermənistandan deportasiya edildikdən sonra erməni vandalları Aşıq Ələsgərin qəbirüstü abidəsini də dağıtmışlar.

Güllübulaq qəbiristanlığı. Güllübulaq kəndi Qərbi Azərbaycanın Amasiya (Ağbaba) rayonunun ən böyük kəndi olmuşdur. 1988-ci ilə qədər bu kənddə azərbaycanlılar yaşamışdır. 1988-ci il deportasiyasından sonra Güllübulaq kəndində Gürcüstanın Boqdanovka rayonundan gələn ermənilər məskunlaşmışlar. 2007-ci ildə kəndin adını dəyişdirərək Bürakn qoymuşlar.

Saral qəbiristanlığı. Saral kəndi İrəvan quberniyasının Aleksandropol qəzasının Böyük Qarakilsə nahiyəsində ən böyük kəndlərdən biri olmuşdur. Sonralar Hamamlı (Spitak) rayonunun tərkibinə daxil idi. 1988-ci ilin noyabr-dekabr aylarında kəndin sakinləri – azərbaycanlılar zorla Ermənistan dövləti tərəfindən deportasiya olunmuşdur. Bundan sonra kənd qəbiristanlığı erməni vandalları tərəfindən dağıdılmışdır. 1991-ci ildə kəndin adını dəyişdirərək Nor Xaçakar qoymuşlar.

Səlim (Şah Abbas) karvansarası. Dərələyəz mahalının Keşişkənd (indi Yeğeqnadzor) rayonu ərazisində, Ələyəz dağının Səlim aşırımında, 2410 metr yüksəklikdə, Ağkənd (hazırda Ağcanadzor) kəndinin yaxınlığındadır. Səlim aşırımının adı ilə Səlim karvansarası, el arasında isə Şah Abbas karvansarası adlanırdı. Bu kəndə ermənilər ilk dəfə 1923-1925-ci illərdə köçürülmüşlər. Ermənilər bu abidənin "erməni knyazı" Çesare Orbelyan dövründə inşa edildiyini iddia edərək, onu erməni abidəsi kimi qələmə verməyə çalışırlar.

QAYNAQLAR

Yaqub, Mahmudov; Mustafayev, Nazim. (2016). Çuxursəd hakimləri və İrəvan xanları (az.). Bakı: Azərbaycan Tarixçiləri İctimai Birliyi

https: //az.wikipedia.org/wiki/Qərbi_Azərbaycan

Səkinə BAYRAMOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu
sakina.bayramova.z@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0003-3737-7674

AŞIQ ƏLƏSGƏRİN SATİRİK ŞEİRLƏRİNDƏ PSİXOLOJİ MƏQAMLARIN DİL TƏZAHÜRLƏRİ

Summary. Ashiq Alasgar's poems, which played a special role in the development of ashiq poetry in terms of content and form, attract attention not only for their artistic and poetic qualities, but also for the richness of psychological moments in his satirical poems. When carefully following Ashiq Alasgar's work, one can clearly see the uniqueness of socio-political motifs reflecting the life of the people in 19th-century Azerbaijani literature, as well as the psychological linguistic manifestations of the humorous-satirical method of expression. In the monograph "Satire in 19th-century Azerbaijani poetry" by literary critic Kamran Mammadov, examples of the diverse genres of satire in the work of master Alasgar are given, analysis and comparisons are made. The language of satire genres such as satire, military satire, and social satire, as well as the artistic images and means of expression used by him, particularly attract attention. When expressing his anger at the hypocritical "religious figures" who consider the lawful as unlawful, who forget the Sharia, and who are not ashamed to speak in the name of religion, he skillfully uses the meaning groups of words in accordance with the psychological content:

İslama haramı halal bilərsiz,
Şəriətdən kənar mətləb dilərsiz.
Əskik danışarsız, artıq gülərsiz,
Namus, qeyrətiniz, arınız olmaz.

In this example, the author creates an artistic contrast through the antonyms of lawful-unlawful, lacking-excessive, and skillfully criticizes the lying and hypocritical religious figures who try to keep the people in ignorance under the guise of religion, and who do whatever they want by prohibiting the people as unlawful. In the line "May honor, zeal, and shame be upon you, " he uses synonymous words to express the shamelessness of the "religious figures" who are far from the Sharia, and he has succeeded in conveying his idea more effectively and sharply.

Those who dislike the art of the ashik and write satires on it, such as

Tökərəm hörməti, götürrəm sazı,
Şişər başın, bu mahala sığışmaz.

- managed to draw more attention to the psychological point by criticizing those who do not understand the power of the saz in an exaggerated manner with his verses. It is interesting that the poet, who did not go beyond the ethical framework in such poems, did not use vulgar words and unethical expressions, but strengthened the satirical content with humorous expressions and was able to express it skillfully:

Soyaram libasın, allam sazını,
Yal-quyruğu yoluq yola düşərsən.

In the example shown, the expression of the word "alaram" in the indefinite future tense in the form of "allam" attracts attention as an example of folk colloquialism, and once again reveals that the poet skillfully benefits from colloquialism.

From what has been said, it is clear that in the work of Ashug Alasgar there are interesting linguistic manifestations of psychological aspects of satirical poetry, which need to be studied extensively.

Key words: satire, psychological aspects, ashug work, criticism, linguistic manifestations

Giriş. Məlumdur ki, satiraya münasibət heç zaman birmənalı olmamış, ədəbiyyatın bu qolu çox vaxt tənqidi münasibətlə qarşılanmışdır. Təbii ki, hakim ideologiya ilə bağlı mövqeyinə görə alqışla qarşılanmayan satira tənqid etdiyi və gülüş hədəfinə çevirdiyi sosial zümrələr və şəxslər tərəfindən mənfi dəyərləndirilmişdir. Əslində isə satira cəmiyyətin və şəxslərin konkret, fərdi qüsurlarını əks etdirən kiçik həcmli sənət əsəridir. Satira nadanlıq və cahilliyi aradan qaldırmağa, naqislik, ədalətsizlik və haqsızlığa qarşı təsirli bir silahdır. Ona görə də satira ədəbiyyatdakı digər ədəbi növ və janrlardan daha irəlidədir. Satiranın sosial funksiyasını dəyərləndirən Bualoya görə, satira janrı cəmiyyət üçün qəsidədən daha çox lazımdır. Bu baxımdan şifahi xalq ədəbiyyatında yaranan satirik əsərləri xüsusi qeyd etmək yerinə düşər. Tədqiqatçılar İtalyan xalq ədəbiyyatına məxsus "Maskaların komediyası"nın əhəmiyyətini ayrıca vurğulayırlar. İntibah dövrü ideologiyasını tənqid edən, ona təsir göstərən müəlliflərin əsərlərinin hələ də öz dəyərini itirməməsi də satiranın rolunu bir daha sübut edir.

"XIX əsrin satirik şeirində ifadə olunan mübarizlik ruhu XX əsrin əvvəllərində satirik nəsrdə milli müstəqillik ideyalarının təbliğinə zəmin olmuşdur. Satira ədəbiyyatımızda azadlıq düşüncəsi ilə gündəmə gəlmişdir; imperiya zülmünə, milli geriliyə etiraz, istiqlal ideyalarının təbliğinə, azadlıq mübarizəsinə çağırış satirik

əsərlərdə kəskin tənqidi gülüşün işığında ifadə olundu" (Hüseynova, 2021). Təbii ki, Azərbaycan ədəbiyyatında satiranın yaranması birdən-birə baş verməmiş, həm klassik ədəbiyyatımızdakı ilkin tənqidi meyillər, həm də şifahi ədəbiyyat və folklor nümunələrimizdəki barışmazlıq ruhu satirik ədəbiyyatımızın ilk təkanverici qüvvələri olmuşdur. Bu baxımdan Azərbaycan aşıq ədəbiyyatının rolunu da xüsusi qiymətləndirmək yerinə düşür ki, burada da, ilk növbədə, ustad Ələsgərin yaradıcılığı göz önündə canlanır.

Aşıq Ələsgər poeziyasının satirik ruhu. Aşıq poeziyamızın həmişəyaşar sənətkarı Aşıq Ələsgər öz çoxşaxəli yaradıcılığı ilə həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyatımıza ciddi təsir göstərən, aşıq yaradıcılığında tənqidi ruhu dərinləşdirən söz ustadı kimi həmişə təqdir olunur. Çünki *"Aşıq Ələsgərin yaradıcılığı mövzu-məzmun, janrlar baxımından o qədər rəngarəngdir ki, XIX əsr Azərbaycan həyatının mühüm ictimai-siyasi hadisələrinin bədii əksini, o cümlədən yumoristik-satirik təqdimatını orada görə bilirik" (Orucova, 2021).* Bu mənada aşıq şeirinin məzmun və forma baxımından inkişafında xüsusi rol oynayan Dədə Ələsgərin şeirləri bədii-poetik keyfiyyətləri ilə yanaşı, satirik şeirlərində psixoloji məqamların zənginliyi ilə də diqqəti cəlb edir. Təsadüfi deyil ki, XIX əsr əsəbiyyatımızın görkəmli tədqiqatçılarından olan Kamran Məmmədov özünün "XIX əsr Azərbaycan şeirində satira" adlı monoqrafiyasında aşıq yaradıcılığından, o cümlədən Aşıq Ələsgərdən satiraya aid çoxsaylı nümunələr verir, apardığı təhlil və müqayisələr nəticəsində belə bir haqlı qənaətə gəlir ki: "*Aşıq şeirinə qısaca bir səyahət də, orada satiranın necə də zəngin və nə səpkidə olduğunu təyin etməyə imkan verir.* Əlbəttə, XIX və XX əsr Azərbaycan satirasının təsirləndiyi mənbələrdən biri olmaq etibarilə, aşıq şeirini daha dərindən öyrənməyə, tədqiq etməyə ehtiyac vardır. Bu qeydlər göstərir ki, Azərbaycan şifahi ədəbiyyatının müxtəlif janrlarında təzahür edən satiranın özünəməxsus zəngin xüsusiyyətləri vardır" (Məmmədov, 1975).

Həqiqətən də, Aşıq Ələsgərin yaradıcılığını diqqətlə izlədikdə XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında xalq həyatını əks etdirən ictimai-siyasi motivlərin, eləcə də yumoristik-satirik ifadə üsulunun psixoloji dil təzahürlərinin özünəməxsusluğunu açıq-aydın görmək olur. Ədəbiyyatşünas Kamran Məmmədov öz monoqrafiyasında ustad Ələsgərin yaradıcılığında satiranın rəngarəng janrlarına aid də çoxsaylı nümunələr vermiş, təhlil və müqayisələr aparmışdır. Maraqlıdır ki, bu nümunələrin məzmun spesifikliyi ilə yanaşı, maraqlı dil təzahürləri də özünü göstərməkdədir. Bu baxımdan satiranın aşığın yaradıcılığında özünü göstərən həcv, hərbə-zorba, ictimai satira kimi janrlarının dili, istifadə etdiyi bədii təsvir və ifadə vasitələri diqqəti xüsusilə cəlb edir.

Ustad Ələsgərin tənqid hədəflərindən biri ikiüzlü din xadimləri və mollalardır. Aşığın tez-tez rastlaşdığı, bu yalançı din xadimləri içərisində mollalarla yanaşı, digər dinlərdən olan ruhanilər də vardır. Özünün ictimai məzmunlu satirik şeirlərində və həcvlərində Aşıq Ələsgər halalı harama qarışdıran, şəriətdən uzaq din xadimlərini satirik dillə qamçılayır, kəskin tənqid yolu ilə dini öz mənafeyi üçün vasitəyə çevirən saxtakar, din adı altında əxlaqdan kənar hərəkətlərlə haram işlər görüb camaata yasaq qoyanları xəyanət və etibarsızlıqda günahlandırır. Aşıq halalı haram bilən, şəriəti unudan, din adından danışmağa utanmayan ikiüzlü "dindarlara" qəzəbini ifadə edərkən sözlərin məna qruplarından psixoloji məzmuna uyğun bacarıqla istifadə edir:

İslama haramı halal bilərsiz,
Şəriətdən kənar mətləb dilərsiz.
Əskik danışarsız, artıq gülərsiz,
Namus, qeyrətiniz, arınız olmaz.

Bu nümunədə müəllif *halal-haram, əskik-artıq* antonimləri vasitəsilə bədii təzad yaratmış, din pərdəsi altında xalqı qəflətdə saxlamağa çalışan, camaata haram deyə qadağa qoyub özləri istədiklərini edən yalançı və ikiüzlü din xadimlərini ustalıqla tənqid edir. *"Namus, qeyrət, arınız olmaz"* misrasında işlətdiyi sinonim sözlərlə şəriətdən uzaq olan "din xadimlərinin" həyasızlığını ifadə etmək üçün yaxınmənalı sözlərdən istifadə etmiş, fikrini daha təsirli və kəskin şəkildə çatdırmağa nail olmuşdur.

Aşıq sənətini bəyənməyən, ona həcv yazanları

Tökərəm hörməti, götürrəm sazı,
Şişər başın, bu mahala sığışmaz.

-misraları ilə sazın qüdrətini anlamayanları mübaliğəli şəkildə tənqid etməklə psixoloji məqama diqqəti daha çox cəlb etməyi bacarmışdır. Maraqlıdır ki, belə şeirlərdə etik çərçivədən çıxmayan şair vulqar sözlərdən və qeyri-etik ifadələrdən istifadə etməmiş, tənqidi məzmunu yumoristik ifadələrlə gücləndirmiş, fikrini ustalıqla ifadə edə bilmişdir:

Soyaram libasın, allam sazını,
Yal-quyruğu yoluq yola düşərsən.

Göstərilən nümunədə qeyri-qəti gələcək zamanda olan "alaram" sözünün "allam" formasında ifadəsi xalq danışıq dili nümunəsi kimi diqqəti cəlb edir, şairin danışıq dilindən ustalıqla bəhrələndiyini bir daha ortaya qoyur.

Aşıq Ələsgəri sevdirən, onun şeirlərini oxunaqlı və yaddaqalan edən cəhətlərdən biri kimi dilinin təmizliyi, doğmalığı, musiqili ahəngi diqqəti cəlb edir ki, sözlərindəki hikmət, məna dərinliyi onun xalq dilindən

ustalıqla bəhrələnməsinin göstəricisi hesab edilir. Ustad sənətkar folklorumuzdan gələn atalar sözü və məsəllərdən, xalq deyimlərindən misra və bəndlərinə məzmuna uyğunlaşdırılmış şəkildə məharətlə əlavələr edir, kinayəli deyimin özünü də hikmətamiz və nəsihətamiz şəkildə təqdim etməyi bacarır:

Alçaqda dayan ki, çıxasan başa,
Tülküsən, aslanla girmə savaşa.
Gəl yapışma gücün çatmayan daşa,
Götürə bilməzsən, zora düşərsən.

Göründüyü kimi, bəndin hər misrası xalq hikmətini əks etdirməklə forma və məzmun kamilliyi ilə müəllif qayəsinin ifadəsinə xidmət etmişdir.

"*Aşıq Ələsgərin "Bu yerdə tapılmaz", "Çıxıbdı", "Düşərsən", "Dönübdü", "Gəlsin" başqa ictimai məzmunlu həcvlərində XIX əsrin sonları və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqının güzəranı, siyasi-tarixi hadisələr, ayrı-ayrı zümrələrin davranışlarının real mənzərəsi canlandırılıb. Bu şeirlərdə sadə xalqın nümayəndəsi olan aşıq özünü əzilən kütlənin dərd-sərindən, bitib-tükənməyən problemlərindən ayrı təsəvvür belə edə bilmir və xalqın düşmənləri olan yerli və yadelli vəzifəliləri söz atəşinə tutur" (*Orucova, 2021*).* Aşağıdakı bənddə şairin kəskin ifadə tərzindəki qəzəbi açıq-aydın müşahidə etmək mümkündür:

..Kalman çarıq bizə adəti-nasdı,
Müsəlmana "persoy" deyən xənnasdı.
Ulağın eşşəkdi, yükün girbasdı,
Əbrü ətlaz, tirmə şaldan danışma!

Deyilənlərdən aydın olur ki, Aşıq Ələsgər yaradıcılığında satirik poeziyanın psixoloji məqamların maraqlı dil təzahürləri vardır ki, onların geniş şəkildə tədqiqinə ehtiyac duyulur. Aşıq Ələsgər yaradıcılığına bələd olan hər bir kəs F.Qasımzadənin bu fikrinə haqq qazandırar ki, "Aşıq yaradıcılığı zəhmətkeş xalq kütlələrinin öz məişətindən doğur, onun zövqünü oxşayır, onun mənafeyinə, mübarizəsinə xidmət edirdi (Qasımzadə, 2017).

"Aşıq Ələsgərin şeirləri rəvan oxunur, onun dili axıcıdır, gözəldir. Bunun bir səbəbi sənətkar aşığın sözləri seçməyi, mənalandırmağı bacarmasındadırsa, digər səbəbi, sözləri yerinə görə işlətməsində, sıralamasında, cümlə qurmasında, məharət sahibi olmasındadır" (Camalov, 2025).

Nəticə. Bütün bunlar göstərir ki, satira və yumor, ədəbiyyatımızda həm folklor nümunələrində, həm də şifahi xalq yaradıcılığının xüsusi əhəmiyyətə malik qolu olan aşıq ədəbiyyatında da rəngarəng mövzu və janrlarda təzahür edir. Təkcə XIX əsr deyil, bütün aşıq ədəbiyyatımızın aparıcı siması, aşıq yaradıcılığında ədəbi məktəb yaratmış, özünəməxsus dil şirinliyi və ifadə orijinallığına malik Aşıq Ələsgərin yaradıcılığında da bu yeniliyi, yüksək bədiiliklə müşahidə edirik. Ustad aşığın yaradıcılığında yalnız lirik deyil, tənqidi-satirik və yumoristik məzmunlu şeirlərin, həcvlərin də olması onun zəngin irsinin ideya-bədii məzmunu və sənətkarlığı ilə mühüm əhəmiyyətə malik olduğunu bir daha sübut edir.

QAYNAQLAR

Camalov, K. (2025) Yüksək mənəvi-əxlaqi dəyərlərin ulu carçısı. https: //manera.az/index.php?newsid=12915

Hüseynova, P. (2021). XX yüzilliyin əvvəlləri Azərbaycan satirik nəsrində milli istiqlal ideyalarının bədii əksi. Fəlsəfə doktorluğu dissertasiyasının avtoreferatı. Bakı: 25 s.

Qasımzadə, F. (2017). XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: "Elm və təhsil".

Məmmədov, K. (1975). XIX əsr Azərbaycan şeirində satira. Bakı: Elm, 276 s

Orucova, A. (2021). Aşıq Ələsgər poeziyasının satira və yumor naxışları. 525-ci qəzet. Bakı: 6 may.- s.10.

Şakir ALBALIYEV
filologiya elmləri doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
albaliyevshakir@rambler.ru
https: //orcid.org/0000-0002-4261-3054

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA ETNİK ÖZÜNÜİFADƏNİN TƏSDİQİ

Summary. Folkloric examples of Western Azerbaijan are analyzed in the article. The main source of the research are separate folklore texts of an ethnographic character, as well as information from informants about the celebration of the local population of Western Azerbaijan, one of the Azerbaijani national holidays - Khydir Nabi.

Based on the features and nature of the Khydir Nabi holiday, the ethnic self-expression of the population of this region was finally approved. Holidays as indicators of the organization of the people, confirm their self-identification, it is through them that the people demonstrate their life and life. In addition, the article reflects the traces of mythical views, their signs of manifestation, belief in the fulfillment of wishes during the holiday, people's participation in the Khydir Nabi holiday, as well as information about the similarities between the Nowruz and Khydir Nabi holidays.In the study, information about the "Alishma" rite, which contributes to the creation of spiritual unity and ethnic strength of the people, is reflected.

As a result of the article, the conclusions are based on the fact that the deportation of our people from the lands of Western Azerbaijan was not just physical torture, but violence over our national and spiritual property, spiritual peace. Folklore materials of Western Azerbaijan are the main means of establishing the self-identity of the people.

Key words: Western Azerbaijan, Khydir Nabi, ceremony "Alishma", holiday, ceremony, folklore, ethnos, tradition, people

XIX əsrin əvvəllərində İran və Rusiya arasında Azərbaycanımızın ikiyə parçalanmasından sonra da bizim yaşadığımız Şimali Azərbaycanımızın əraziləri zaman-zaman Rusiya imperiyası və onun varisi olan Sovet Rusiyası tərəfindən hissə-hissə qopardılıb Rusiyanın, Ermənistanın və Gürcüstanın ərazilərinə qatıldı. Tarixi Azərbaycan torpaqlarından təşkil olunmuş Ermənistan adlı qondarma respublikanın ərazilərini daha da genişləndirmək məqsədilə Azərbaycanımızın Ermənistanla sərhəd ərazilərini təşkil edən böyük bir hissəsini də sonradan kəsib Ermənistana birləşdirdilər. Beləliklə, Şimali Azərbaycanımızın qərb hissəsindən bütövlükdə Ermənistan adlı bir saxta dövlət yaradıldı. Beləcə, soydaşlarımız – qardaşlarımız öz ata-baba mülkləri olan doğma torpaqlarında başqa bir ölkənin, yad bir etnosun – millətin hakimiyyəti altında yaşamaq zorunda qaldılar. Qəribə bir paradoksallıq baş verdi: torpaq özümüzün dədə-baba vətənimiz, yerli əhali yenə özümüzün doğma xalqımız, amma di gəl ki, hakimiyyət başqa xalqın, dövlət yadellilərin əlində oldu bu ərazilərimizdə. Ancaq hakimiyyət də, dövlət də yadellilərin əlində olsa da, yerli əhali Azərbaycan xalqı, Azərbaycan türkləri olduğundan, xalq öz milli-mənəvi varlığını, təbii ki, yaşadırdı. Qarı düşmən isə zorla-siyasətlə torpaqlarımızı öz dövlətinə qatsa da, hakimiyyət sahibi kimi – ixtiyar sahibi kimi fəaliyyət göstərsə də, milli-mənəvi varlığımızı sürdürməyimiz onlara ağır gəlirdi. Siyasi hakimiyyət ermənilərə aid olsa da, mənəvi hakimlik xalqımızın idi. Çünki əsrlərlə, minillərlə bir etnos – xalq kimi bu torpaqların əzəli-əbədi sakinləri olan Azərbaycan xalqı siyasi hakimiyyətin (və eləcə də siyasi dövlətin) kimə aid olmasından asılı olmayaraq öz dədə-baba adətləri ilə yaşayır, dövran sürürdü. Ona görə də yadelli-yaddilli düşmənlərimiz siyasi yolla mənimsədikləri torpaqlarımızı mənəvi olaraq mənimsəməkdə gücsüz olduqlarından, öz təcavüzkar niyyətlərini daha amansız formada həyata keçirməyə başladılar. Siyasi hakimiyyətlərindən sui-istifadə ilə ayrı-ayrı vaxtlarda xalqımıza qarşı soyqırım faciələri törətməklə deportasiya siyasəti aparmağa başladılar. XX əsr boyunca bu deportasiya mərhələli şəkildə yerinə yetirilməyə başladı. Bu minvalla XX əsrin 80-ci illərinin sonunda ermənilər "türksüz (azərbaycanlısız) Ermənistan" siyasətlərini başa çatdırdılar. Qərbi Azərbaycandan olan soydaşlarımız yaşadıqları torpaqlardan cismən təcrid olunsalar da, mənən – ruhən həmin yurdun övladları olaraq qaldılar. Əlbəttə ki, qəlblərində – ruhlarında daşlaşıb-əbədiləşən yaddaşlarının hesabına qaldılar – yaşadılar. Bu yaddaş mənəvi yaddaşdır, folklor yaddaşıdır; folklor isə mülki kimliyin ifadə vasitəsidir. Məhz ölkəmizdə Qərbi Azərbaycan folklorunun müxtəlif istiqamətlərdən araşdırılması, o cümlədən milli kimliyimizin öyrənilməsi baxımından da tədqiqə çəkilməsi hələlik cismən gedib görə bilmədiyimiz, ayağımızın dəymədiyi vətən torpaqlarımızda vətəndaşlıq haqqımızın bərpası yolunda mühüm ilkin mərhələ funksiyası daşıyır. Folklor irsimizin toplanması üçün isə mütləqdir ki, onu öz sinəsində – ruhunda daşıyan xalq kütləsinin içərisinə daxil olasan, başqa sözlə, xalqa doğru gedəsən. Çünki folklor deyilən ümumxalq mədəniyyəti məhz xalqın içindədir, xalqın özündədir. Biz folklorşünasların da əsas peşə olaraq məşğuliyyəti məhz xalqla ünsiyyətə girmək, xalqa doğru getməkdir. Böyük türk filosofu Ziya Göyalp "Xalqa doğru getmək" nə deməkdir sualının qoyuluşuna çox dəyərli bir cavab verib yazır:

"Türkçülüyün ilk əsaslarından biri də "Xalqa doğru" prinsipidir. Vaxtilə bu prinsipi tətbiq etmək üçün İstanbulda "Xalqa doğru" adıyla bir dərgi çıxarırdıq. Sonralar İzmirdə də eyni adla bir dərgi nəşr edildi.

“Xalqa doğru getmək nə deməkdir? Xalqa doğru getməli olanlar kimlərdir? Bir millətin aydınlarına, düşünürlərinə o millətin seçkin adamları adı verilir. Seçkinlər yüksək bir təhsil və tərbiyə görmüş olmaqla xalqdan ayrılmış şəxslərdir. Bax, xalqa doğru getməsi lazım gələnlər bunlardır.

Seçkinlər (seçilmiş adamlar) nə üçün xalqa doğru gedəcəklər? Bu suala bəziləri belə cavab verir: “Seçkinlər xalqa kültür aparmaq üçün getməlidirlər”. Halbuki keçən bölümdə göstərdiyimiz kimi, ölkəmizdə milli kültür deyilən şey yalnız xalqda vardır. Seçkinlər isə hələlik milli kültürdən yoxsundurlar – (məhrumdurlar). Elə isə, milli kültürdən məhrum olan seçkinlər milli kültürün canlı bir muzeyi olan xalqa nə şəkildə kültür apara biləcəklər? Məsələni həll edə bilmək üçün öncə bu suallara cavab verək: Seçkinlər nəyə malikdir? Xalqda nə vardır? Seçkinlər mədəniyyətə malikdir. Xalqda isə kültür vardır. Belə olduqda seçkinlərin xalqa doğru getməsi bu iki məqsəd üçün ola bilər: 1) Xalqdan milli kültür tərbiyəsi almaq üçün xalqa doğru getmək; 2) Xalqa mədəniyyət aparmaq üçün xalqa doğru getmək.

Gerçəkdən də, seçkinlərin xalqa doğru getməsi bu iki məqsəd üçündür. Seçkinlər milli kültürü yalnız xalqda tapa bilərlər, başqa bir yerdə tapa bilməzlər. Demək ki, xalqa doğru getmək milli kültürə doğru getmək mahiyyətindədir. Çünkü xalq milli kültürün canlı bir muzeyidir. “ (Göyalp, 2019)

Bu fikirlərdə sanki böyük mütəfəkkir folklorşünaslar və folklor (xalq) anlayışları arasında mənəvi bağları modelləşdirib. “Seçkinlər” ifadəsini folklorşünaslar, başqa sözlə, xalq biliciləri ifadəsi ilə, “xalq” ifadəsini də “folklor” daşıyıcısı olan ictimaiyyət anlayışı ilə əvəzləsək, burda məntiqi paralellər alınır. Çünki seçkinləri mədəniyyətin, xalqı milli kültürün daşıyıcısı kimi təqdim edən Ziya Göyalp haqlı olaraq göstərir ki, xalq milli kültürün canlı bir muzeyidir. Mədəniyyətin bütün sahələri folklorda öz əksini tapır.

Məhz bu prinsiplə də folklorşünaslarımız cismən Qərbi Azərbaycansız, lakin mənən Qərbi Azərbaycanlı olan soydaşlarımızın mənəvi dünyasına enərək, etnik özünüifadə kodlarının yaddaşlarda daşlaşıb qalmış həmişəyaşar folklor xəzinəsini yazının yaddaşına köçürmüşlər. Folklor elə bir qiymətli mənəvi irsdir ki, onu daşıyan xalqın harada yaşamasından – qürbətdə, ya vətəndə olmasından asılı olmayaraq xalqın özünükimlik pasportunu əyani şəkildə özündə əks etdirib yaşadır. “Qərbi Azərbaycan folkloru” adı altında işıq üzü görən cild-cild kitablardan boy göstərən folklor mətnlərinin hər birini gözdən keçirdikcə, biz o nümunələrin hər birində özümüzü qürbətdə qalan, yəni yadellilərin əsarətində olan torpaqlarımızın əzəli-əbədi mənəvi sakinləri kimi görəcəyik. Çünki torpağı vətən edən, vətənləşdirən həm də o yurdun üstündə baş qoymuş, yaşamış insanların o torpaqla əbədi ünsiyyət bağlamalarındadır. Bu ünsiyyət folklor vasitəsilə nəsillərdən-nəsillərə ötürülüb-daşınan ruhun dilidir ki, bu dil heç vaxt ölmür.

“Qərbi Azərbaycan folkloru”nun 2-ci cildində “Etnoqrafik mətnlər” bölümündəki “Xıdır Nəbi” başlıqlı mətnlərdən birini gözdən keçirək: “Xıdır Nəbidə çıramızı yandırerdıx, qout çəkerdih. Bir vedrə buğduyu qourardıx qəşəhcə, kirkirədə çəkərdih. Məhlədə bir tənə kirkirə varıydı. O kirkirə də elə ağırdı, daşdı axı. Küreyimdə bir-bir o daşı gətirərdim, bir vedrə qout çəkərdim. Qoutu da aparıf qoyurdux kravatın altına, guya ki, Xıdır Nəbi gələjəx. Qoudu çəkərdih, gejə çırasını yandırardıx, savaxın xaşıl çalardıx. Bunu da uşax xoşduyurdu, kağızdan klok eliyif içinə doldurardılar, məktəbə gedəndə yolda yeyərdilər. Zarafatdaşanda qovudu ağızlarına dolduruf bir-birinin üzünə üfürərdilər. Biz sarımsax eliyərdih, yağ əridərdih. Eləsi vardı qovuta bəhməz tökərdi. Mən bəhməz sevməmişəm, mənimki sarımsaxnan, yağnan olardı. Qızdar xaşılı oxloyun başına qoyar, qrışanın bir küncünə keçirərdilər, görəh qarğa kimin qapısına aparıf saler. Onu da güdordülər da. Qarğa, nə bilsin, harya aparıf, qarğanın dalınca getməhmi olar? Qarğa hansı qapıya aparıb salacaxsa, o qapıya da gəlin köçəcəh.

Qoudu kravatın altına qoyurdux ki, Xıdır gələjəh. Kimin baxtı, qisməti var, o gejəlihnən Xıdır Nəbinin atı oruya ayax basmalıdı, o qoudun üsdünə. İsdiyir stolun üsdündə olsun, isdiyir taxtın altında. Camaat gözdüyürdü ki, çıradan sonra hansının bəxtinə o atın əyağı gəlif dəyəjəh, nalın yeri bilinməlidi. Gözdüyürdüh yıxıler yaterdıx ki, savax qalxajıyıx Xıdır babanın atının ayağı, biz Düldül deyirdih, Düldül əyağını basmalıdı. O da yüzdə bir insanın qismatına olar. O hər adama basmaz ki. Hər adamın yallısıynan oynuyan döyüldü ki. O da bilir, kimə getməlidi, kimə getməməlidi.

Mənim qaynənəm Xıdır Elləzin adına qoç bəsdiyərdi. Onun adına ayrı qoç bəsdənərdi. İsmayılın adına ayrı qoç bəsdənərdi. Kəntdə nə qədər ev var, İsmeyil qurbanında hərə bir qurban kəsərdi, heç kim heç kimə pay vermerdi, ona görə ki hamı kəserdi. Xıdır Elləz günündə də axşam çırası yanardı, sabahısı qurban kəsilərdi. Qaynənəm quyruğu böyük bir qoç bəsdərdi həmməşə onun adına. Ancax axır qırğın ki başdadı, qoç içəridən qaçdı sürüyə qarışdı. Qarışanda biz qoçu gəzdik, tapmadıx. Bəlkə də, iyirmi beş kilo əti vareydi. Bizim qonşu vareydi. Sən demə, bu qoçu içəri salar, başını kəsib yeyər. Xıdır Elləzin o qurbanını oğurruyub yeyən gəldi burda tarmar oldu. Onun qurbanı nə balalarına, nə özünə halal olmadı. Onun adına bəsdənən qurban oğurlanıb yeyilərmi?

– Xıdır Elləzin adına bəslənən qoçu nə vaxt kəsirdilər?

– Çıra yanan günün savaxısı.

– O hansı aya düşürdü?

– Fevral ayına, fevralın on üçü. İndi burda da yandıreram, halal yağnan pambığı eşirəm, hərənin adına birini yandıreram.

– Pambığı nəyə doluyursuz?

– Yağ əridersən birəccə, pambığı burorsan, burorsan, hərənin adına birini elersən. Onu da yağa bəlirsən, pambığı düzörsən unun qırağına, yandırersan. Elə yaner ki, qramı da qalmer, hərənin adına birini. Onun da səhərisi xəngəl eliyirsən.

Boşqaba unu doldurursan, onu da siniin içinə qoyursan da pambıx yandıranda. Unu doldurursan, deyirsən ki, Allahım, bını doldururam Xıdır Nəbinin adına. Birinci üş tənə Elləzin, Xıdırın, Nəbinin adına düzörsən. İlkinə onun adına yandırersan. Onnan sonra başdıyırsan öz balalarının, kiminin – kimsənin adına yandırersan. Onnarın adını çəhməsən özününkünü yandıra bilməzsən, o keçməz ömür boyu. Gərək üç qardaşın adını çəkəsən. Səhər də durursan, qurbanını kəsirsən" (Qərbi Azərbaycan folkloru. II cild, 2023).

Bu mətndə çox mühüm, etnoqrafik baxımdan əhəmiyyət kəsb edən amillər var. Birincisi, Azərbaycan xalqının ən əski mifik görüşlərdən baş alıb gələn Xıdır Nəbi bayramı haqqında zəruri informasiyalar daşınır burda. İkincisi, Xıdır Nəbi bayramı xalq bayramı olaraq yerli aborigen əhali olan azərbaycanlılar tərəfindən məhz Qərbi Azərbaycan ərazisində keçirilirmiş ki, bunu da ancaq əsrlərlə öz elində – yurdunda oturuşmuş və özünün adət-ənənələri olan xalq keçirdə bilərdi. Bu fakt özü həmin ərazilərimizdə – qədim dədə-baba yurdumuzda əski inanc və adət-ənənələrimizi qaydasınca icra etdiyimizi, yaşatdığımızı göstərir. Üçüncüsü, bu informasiyadan çıxan bir nəticə də odur ki, bayram ümumxalq şənliyi ilə keçirilən mərasim hadisəsidir, lakin mənfur qonşularımızın başımıza soyqırım faciəsi, deportasiya faciəsini açmaqla bizi doğma elimizdən – günümüzdən, firavan yaşayışımızdan ediblər və nəticədə xalq, camaat öz ulu bayramını, Xıdır Nəbi bayramını da layiqincə keçirməkdən məhrum olmuşdur. Belə ki, didərgin, qərib – öz doğma dədə-baba yurdundan uzaq düşən əhali oturub-durduğu, nəfəs alıb yaşadığı ana torpaqdan kənarda öz doğma bayramını da ürəkaçıqlığı ilə, ürəkdən deyə - gülə keçirdə bilmədiyindən, tədricən bayramın bir sıra özəl, detallı əlamətləri də sıradan çıxıb unudulmuşdur. Beləcə, soyqırım və deportasiya faciələri təkcə fiziki məhrumiyyətlərlə, torpaq itkisi, can itkisi kimi ağrı-acılarla məhdudlaşmamış, habelə mənəvi dünyamızda da sağalmaz yaralar açmışdır.

Bir xalqı öz bayramından, adət-ənənəsindən uzaqlaşdırmaq, məhrum etmək elə o xalqın mənəvi varlığını sarsıtmaq deməkdir. Deməli, ermənilərin xalqımızın başına gətirdiyi faciələr təkcə cismani baxımdan deyil, mənəvi-ruhi baxımdan da ağır məhrumiyyətlərə yol açmışdır.

İstərdim ki, Qərbi Azərbaycan bölgəsində keçirilmiş Xıdır Nəbi bayramının etnoqrafik dəyərlər prizmasından daşıdığı səciyyəvi əlamətlərə söylənmiş yuxarıdakı mətn əsasında diqqət yetirək. Birincisi, mətnin dil faktı bizə dialektoloji baxımdan xeyli materiallar verir ki, bu özü də doğma torpaqlarımızda dilimizi, dialekt və şivələrimizi özəlliklə yaşatdığımızın bariz təcəssümüdür. Lakin biz bu məsələni dilçilərimizin, dialektoloqlarımızın öhdəsinə buraxırıq. Bizim məqsədimiz burada folklor – etnoqrafik əhəmiyyətli detallara diqqət çəkməkdir ki, Qərbi Azərbaycanda yaşamış camaatımızın günü-güzəranı, ailə-məişət həyatının özəl lövhələrini təqdim edək.

Xıdır Nəbidə çıraq yandırmaq, kirkirədə qovut çəkmək ənənəsi nəql olunur. Kirkirə ifadəsi leksik baxımdan kiçik əl dəyirmanı mənasına gəlir. Kirkirə daşları vasitəsilə buğdanı üyüdüb un, qovrulmuş buğdanı isə üyüdüb qovut çəkərdilər. Bu, mənzərə hər şeydən əvvəl, oturaq həyat tərzindən soraq verir ki, bu da soydaşlarımızın Qərbi Azərbaycanın oturaq, aborigen sakinləri olduğunun bir göstəricisidir. Xıdır Nəbi mərasimində çəkilən qovutu kravatın (çarpayının) altına qoymaq ənənəsində tutulan niyyətə uyğun olaraq inanılır ki, Xıdır Nəbi gecəylə gəlib o qovutun üstünə əl izini, ya da ki, atının ayağının izini qoyacaq. Söyləyici fikrinə əlavə edib deyir ki, bu qovut stolun üstündə də, yükün (kravatın, çarpayının) altında da və s. qoyula bilər. Əsas odur ki, ürəyində tutduğun diləyin hasil olması üçün Xıdır Nəbi gəlib qovuta (yaxud xəşilə) iz qoysun, əl bassın, ya atının ayaq izi düşsün. Fikir verin, burada yenə söyləyici belə bir fikir yürüdür ki, "Xıdır Nəbi hər adamın yallısıynan (yəni çaldığı havayla – Ş.A.) oynayan deyil ki. O da bilir ki, kimə getməlidi, kimə getməməlidi". Bu informasiyadan çıxan məntiq onu deyir ki, kimə (kimin evinə, qapısına) gedib – getməməsi artıq Xıdır Nəbinin öz işidi. Kimin niyyəti yerinə yetəcəksə, o evə Xıdır Nəbi ayaq basır. "O da yüzdə bir adamın qismətinə (bəxtinə) olur" deyir informator. Deməli, burdan o nəticə çıxır ki, Xıdır Nəbi bayramını keçirən əhali Xıdır Nəbinin şərəfinə qovut çəkir, xaşıl bişirir və bu qovut, xəşil payından Xıdır Nəbinin də adına ayırıb yükün altına, üstünə, ya harasa bir yerə qoyurlar. Niyyətlərində tuturlar ki, Xıdır Nəbi hamı yatandan sonra gecə gəlib atının ayaq izini, ya öz əl izini qovutun, ya xəşilin üstünə çəksə, o evdə həmin il bolluq-bərəkət olacaq, ürəklərində tutduqları arzuları həyata keçəcəkdir.

Mətndə digər bir maraqlı məqama da toxunulub. "Qızlar xaşılı oxloyun başına qoyar, qrışanın (yəni evin üst damının) bir küncünə keçirərdilər, görəh qarğa kimin qapısına aparıf salır".

Bu inancda da bir sıra mifik əlamətlər gizlənib. Xaşıl sözü burada üst planda yeməyi – daha açıq desək, qismət payını – bəxti işarələyir. Oxlov burada kişilik anlayışını (qismətin obyekti olan oğlanı) simvolizə edir. Qarğa isə əslində bəxt quşunu (Xıdır Nəbinin variativ funksiyasını) özündə təcəssüm etdirir. Çünki inanılır ki,

qarğa xaşıla bulaşmış oxlovu götürüb aparıb kimin həyətində yerə salsa, o xaşılı ora qoyub niyyət tutan qızın qisməti o evdədir və o qız həmin evə gəlin köçəcəkdir, qismətini, bəxtini o, həmin evdə tapacaqdır.

Mətnin bu incə təfərrüatları eynilə Novruz bayramında qızların gələcək nişanlılarını – qismətlərini yuxuda görəcəkləri inancı ilə, yaxud buna bənzər digər inanc epizodları ilə səsləşir. Bu da xalqın öz bayramına həm də öz arzu-diləklərinin ümid rəmzi kimi yanaşma psixologiyasını əks etdirir. Burada Xıdır babanın atına Düldül deyilməsi faktı da onu göstərir ki, bu, Həzrəti Əlinin atının Düldül olması inancı ilə tarixin müəyyən dönəmində çarpazlaşıb – qarışıb.

Mətnin "Mənin qaynənəm Xıdır Elləzin adına qoç bəsdiyərdi" cümləsindən sonrakı hissəsi isə Qurban (İsmayıl qurbanı) bayramı ilə müəyyən paralellər aparmaq imkanı verir. Fikir verin: Qərbi Azərbaycanda yaşamış azərbaycanlıların dini mənşəli xalq bayramımız olan İsmayıl qurbanını da keçirdiklərinə dair söyləyici ştrix vurur: "Xıdır Elləzin adına ayrı qoç bəsdənərdi, İsmayılın adına ayrı qoç bəsdənərdi". Yəni Xıdır Nəbi – Xıdır Əlləz bayramında da qoç qurbanı saxlamaq və kəsmək ənənəsi varmış. İsmayıl qurbanı kimi bu da müqəddəs sayılırdı: "Xıdır Əlləz günündə də axşam çırası yanardı, sabahısı qurban kəsilərdi". Deməli, hər il (həmişə) Xıdır Əlləzin – Xıdır Nəbinin adına qurban kəsmək ənənəsi də Xıdır Nəbi bayramının ritual kompleksinə daxil idi. Xıdır Nəbinin adına bəslənən qurbanlıq qoç da müqəddəs hesab olunduğundan, həmin qurbanlığı oğurlamaq elə – ulusa ağır başa gəlir; həmin ili 1988-ci ildə ermənilər Çubuxlu kəndinin əhalisinə divan tutur, əhali yerindən – yurdundan didərgin düşür. Qurbanlığı oğurlayanın isə özü və ailəsi də ağır bəlalara ürcah olur. Söyləyici Xıdır Əlləz qurbanının hər il fevralın 13-də kəsildiyini bildirir və əlavə edir ki, bu zaman Xıdır Nəbi bayramının şərəfinə hərənin adına çıraq (adekvat olaraq Novruz bayramında şamlar yandırılır – Ş.A.) yandırılar. Söyləyici bildirir ki, bu zaman unu boşqaba, siniyə doldurursan və deyirsən ki, "Allahım, bu unu doldururam Xıdır Nəbinin adına". Göründüyü kimi, yenə ruzi – bolluq nişanəsi olaraq burada qovut, xəşil kimi qaba un çəkilir. Bu zaman əvvəlcə üç qardaş hesab olunan Xıdır, Nəbi və İlyasın adlarına şam (çıraq) yandırırsan, ondan sonra isə evin ailə üzvlərinin və başqa istədiklərinin adına niyyət edilib şam yandırılır. İnformasiyadan da bir daha aydın görünür ki, axşam Xıdır Nəbinin adına şam yandırılır, arzu-niyyət tutulub ailə üzvlərinin adına şam yandırılır və səhərisi isə Xıdır Nəbi adına qurban kəsilir. Bu da Qərbi Azərbaycanda dövran sürmüş soydaşlarımızın etnokultural dəyərlərimizi özəlliklə yaşatdıqlarının bir sübutudur.

Qeyd edim ki, Xıdır Nəbi bayramı ilə yanaşı bayramın antropomorfik obrazı olan Xıdır Nəbi obrazı haqqında da maraqlı əfsanələr yaşayır Qərbi Azərbaycan əhalisi arasında. Yuxarıdakı etnoqrafik mətndə Xıdır Nəbi bayramında axşam üç qardaşın – Xıdırın, Eylasın və Nəbinin adlarına şam yandırılması ənənəsindən danışılır. Digər bir mətndə isə həmin üç qardaşla bağlı mifik inanclar var: "Nəbi, Xıdır, Elləz üç qardaş oluflar. İndi beş barmax var e, Xıdır Zində... O, bir qardaşını buyuror ki, get, su gətir. Aftafa verer, gejəlihnən göndərer ki, get, su gətir sən mana. Bilmirəm görüfsən, Xıdır Zində babanın barabarında suyun içində yekə qaya var. O qayanın içi çökəkdi. Həmin aftafa o deşiyin içindədi. O, orda yoxa dönör, gəlmer, boğolor ölör. Bir qardaşın da göndərer ki, gejəlihnən meşədən odun qır gətir. O da orda yoxa dönör. Həmən onun ağacı da meşənin içindədi, o Zində baba tərəfdə. Üç qardaş olullar. Ora ziyarata gedəndə üç qardaşı da ziyarat eləməlisən. Mən iki dəfə getmişəm, ikisində də üç qardaşı ziyarat eləmişəm. Yekə qayadı, içi oyuxdu belə, aftafası-zadı da içində" (Qərbi Azərbaycan folkloru. II cild, 2023).

Göründüyü kimi, Bakı-Quba yolunun üzərində yerləşən Beşbarmaq (digər adla Xıdır Zində) dağı burada Xıdır Nəbi mifik obrazı ilə eyniləşdirilir, onların birinin dənizdə (suda), birinin meşədə, digərinin isə dağda olması ilə bağlı mifik bilgilər verilir.

"Qərbi Azərbaycan folkloru"nun 4-cü cildində "Alışma" adı ilə verilən bir mətn də diqqəti çəkir: "Alışma malı kəsib ətini satmaxdı. Nətəər alışma eliyirsən onu? Elə bölürsən ki, hər yerinnən düşür orda. Daa yoxsa çap, birinə bir belə ver, birinə belə elə, yox. Tutax ki, heyvanı gəliv qılçı qırılıf da, ya da malmı vuruf, ya nəsə zədə alıf. Onu qonşular yığılır, kəsirdilər, bölüşdürüllər. Onu əvvəldən elan eliyirdilər ki, belə iş var, yığılağın.

O vaxtı bizdə hərə deyirdi ki, a qardaş, bir toğlu verəjəm, bir quzu verəjəm. Sənin malını diriltməy üçün da, saa köməhlih üçün. Qonşular bilir ki, sənin olan-qalan bir inəyin vardı, o da öldü. Bə bu savax nağarsın? Munun balaları var. Onu fikirrəşif, hərə bir dənə quzu verirdi. Deyirdi ki, o quzuyu satarsan, özünə bir inəy alarsan. O vaxtı. İndi yoxdu elə şeylər.

Ya da elə olurdu ki, mal köpüf. Sağlam maldı da. Onu da yığılıf alışma eliyirdilər. Orda sora bordanan mallar varıdı. Hamımız qonşuyux. Qəssaf orda nəəzirdi? Yığılırdığ onu böləndə, pay bölünürdü, daa kilo-kilo tərəziyə at qoyulmurdu. İndi ona da pul verən pul verirdi, pul vermiyən də paya bir dənə quzu. Orda deyirdilər, pul alan pulunu alırdı, pula yaxın durmuyan da quzunu alırdı. Onu da verirdih, onnan da qutarıf gedirdi. Sağlam malı da, bax, kökəldilən malı da elə kəsirdih" (Qərbi Azərbaycan folkloru. IV cild, 2025).

Fikir versək, görərik ki, bu mətndə "alışma"nın müxtəlif formalarda həyata keçirildiyindən bəhs olunur. Birinci variantda "alışma" o vaxt edilirdi ki, kiminsə iribuynuzlu mal-qarası qəflətən zədələnirdi, köpürdü, qolu-qıçı sınırdı və s. O halda qonum-qonşu yığılıb heyvanı kəsir, öz aralarında bölüşür, kimisi heyvan yiyəsinə pulla, kimisi də pul müqabilində – xırdabuynuzlu heyvan verməklə köməklik göstərirdi ki, heyvan

yiyəsinə ziyanlıq olmasın. Yəni heyvanı "ölənin", məcburiyyət üzündən heyvanı kəsilənin malını "diriltmək" üçün – köməklik üçün bu, əslində el birliyi nümayiş etdirmək idi. Əslində "hər kəs hamı üçün, hamı hər kəs üçün" devizi – prinsipi burada özünü göstərirdi. Bu, etnik toplumun maddi baxımdan özünü yaşada bilməsi üçün el köməyi, camaatın həmrəyliyi idi.

İkinci variantda "alışma" "bordanan" – kökəltmə malı kəsib camaatın öz aralarında pay-pürüş etməsi ilə baş verirdi. Bu, məqsədli şəkildə edilən "alışma" idi və bu hal indinin özündə də mövcuddur. Yeri gəlmişkən, "alışma"nın digər bir formasının Qarabağda keçirilməsi haqda da məlumat verim. Xırdabuynuzlu heyvanı – quzunu, ya çəpişi 5-6 nəfər öz aralarında pulla alar, mənzərəli bir yerə, mineral suyu olan bulaq üstünə gedər, orada kabab çəkər, yeyib-içib şənlənərdilər. Dostların müəyyən vaxtlarda öz aralarında yığışıb bu cür heyvan almaqlarına da adamlar "alışma" deyirdilər.

Biz Cəbrayıldan məcburi köçkün düşüb Saatlıda məskunlaşarkən orada İsmayıl qurbanının "alışma" şəklində icra edildiyini gördük. Təəccübləndik və öz aramızda bunun qurbanlıq yox, "alışma" olduğunu dedik. Bu da yerli əhalinin imkansızlığı ucbatından irəli gəlirdi. Belə ki, Muğan bölgəsində şəxsi təsərrüfatlarda heyvan-qara saxlamağa o qədər də üstünlük verilmədiyindən, kimdəsə xırdabuynuzlu heyvan, əksərən qoç olurdusa, bir neçə ev yığışıb həmin heyvanı "alışma" şəklində alır, əti öz aralarında bərabər şəkildə bölüşdürür, İsmayıl qurbanı əti adı ilə alıb evlərinə aparırdılar.

Bu səbəbdən də bəzən yanlış olaraq "alışma"nı qurbanlıq adı altında başa düşənlər olur. Halbuki "alışma" sözünün leksik mənası bizə hər şeyi deyir. İlk baxışda "alışma" ifadəsini "alışma" – "yanma" sözünün sinonimi kimi də başa düşmək olar. Yəni sözün kökünü "alışmaq" feili götürdükdə, bu mənaya gəlir. Lakin burdakı "alışma" sözünün kökü "al" feilindən gəlmədir: "al" feili müştərəklik bildirən "-iş" şəkilçisini qəbul etməklə "alış" (alış-veriş sözündəki kimi) ifadəsi yaranıb. Daha sonra isə isim yaradan "ma" şəkilçisi ona əlavə olunmaqla "alışma" ismi yaranıb. Bir sözlə, bir heyvanı bir qrup adamın öz aralarında yığışıb alması "alışma" – yəni heyvanı "alış" etməsi ("satış" ifadəsinin adekvat antonimi mənasında) adlanır. Bir heyvan çoxlu adam arasında "alış" edilir – alınır. Ancaq bütün hallarda "alışma" mərasimi özünün bütün məna paradiqmalarında kollektiv birgəyaşayış normalarına, kollektivçiliyə, birgəliyə, bir olmağa – həmrəyliyə xidmət edir. Cəmiyyəti, toplumu birgəyaşayış nizamını qoruyub-saxlamağa yönələn "alışma" mərasimi hər bir halda – istər Qarabağda, istər Muğan bölgəsində, istərsə də Qərbi Azərbaycanlıların ənənəsində – insanları maddi cəhətdən sıxıntılı olan böhranlı vəziyyətlərdən çıxarıb mənəvi birliyə səsləmək funksiyasını özündə saxlayır.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folkloru nümunələri əsasında təhlilə çəkdiyimiz etnoqrafik mətnlərdə biz etnik özünüifadənin təsdiqini gördük. İstər xalq bayramı olan Xıdır Nəbi mərasimində, istərsə də adi "alışma" mərasimlərində və s. mütəşəkkillik nümunəsi olan mənəvi birliyin şahidi olduq. Xalq bayramları və mərasimlər xalqın bir etnik birlik olaraq var oluşunu şərtləndirən əsas meyarlardır.

QAYNAQLAR

Qərbi Azərbaycan folkloru. II cild. "Elm və təhsil", 2023.
Qərbi Azərbaycan folkloru. IV cild. "Elm və təhsil", 2025.
Göyalp Z. "Türkçülüyün əsasları", "Elm və təhsil", 2019.

Şəbnəm ƏSƏDOVA
AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı
shebnem.vaqif @gmail.com
https: //orcid.org/0000-0002-2672-9583

QƏRBİ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA İSLAMÖNCƏSİ VƏ İSLAMİ İNANC MOTİVLƏRİ

Summary. Western Azerbaijani folklore samples constitute a rich cultural heritage that reflects the historical development of the people's belief traditions. These texts reflect motifs inherent in the belief system of the ethnos. Within these narratives, conceptions shaped by shamanism, Tengriism, and various historical stages of Islam are presented in a synthesized manner. It is particularly important to emphasize that with the spread of Islam, many local beliefs and ritual practices were reinterpreted and restructured through Islamic motifs rather than being eliminated.For instance, the Western Azerbaijani folkloric text entitled *"The World Flood"* brings together pre-Islamic and Islamic belief motifs in a syncretic form. In this narrative, archaic symbols associated with early belief systems–such as the hearth, the *sac* (metal griddle), and the female figure–are presented alongside religious concepts that emerged after the spread of Islam, including the Prophet Noah, Fatma Ana, miracle, and sacrifice. This coexistence clearly demonstrates the unity of pre-Islamic and Islamic belief layers within Western Azerbaijani folklore.
Key words: Western Azerbaijan, folklore, Islam, belief, mythology

Giriş. Qərbi Azərbaycan folkloru etno-mədəni yaddaşın ən dərin qatlarını qoruyub saxlayan xalq təfəkkürü məhsuludur. Xalqın mənəvi təfəkkürü onun **kollektiv şüurunda** və **şifahi xalq ədəbiyyatında** yaşayır. Bu təfəkkür nəsildən-nəslə təkcə mətnlər vasitəsilə deyil, mədəni kodlar vasitəsi ilə də ötürülür. Folklor nümunələri – mifoloji mətnlər, nağıllar, dastanlar, atalar sözləri, inanclar və s. – yazıya alınmasa belə, yaddaşda yaşamaq və uyğunlaşaraq davam etmək qabiliyyətinə malikdir. Azər-Türk etnosuna aid bu mətnlərdə şamanist və tanrıçılıq kimi arxaik qatlar, İslamdan əvvəlki demonologiya, atəşpərəstlik elementləri, kultlar, eləcə də İslamın qəbulu ilə meydana çıxmış dini təfəkkür paralel şəkildə fəaliyyət göstərir. Bu paralellik təsadüf sayıla bilməz. İslam bölgədə hicrətin 18-ci ilindən (639-cu il) yayılmağa başlasa da, dini-mədəni transformasiya uzun müddətli sinkretik mərhələ şəklində baş vermişdir. Qərbi Azərbaycan ərazisi Böyük Qafqaz dağlarından Həmədana qədər uzanan qədim türk coğrafiyasının ayrılmaz tərkib hissəsidir. Qərbi Azərbaycan anlayışı tarixi baxımdan azərbaycanlıların yaşadığı, müasir Ermənistan Respublikasının ərazisini tamamilə əhatə edən torpaqları bildirir. Bu ərazi şimaldan cənuba Böyük Qafqaz dağlarından indiki İranın Həmədan şəhərinə qədər, şərqdən qərbə isə Xəzər dənizindən indiki Türkiyənin sərhədlərinə qədər uzanan geniş areal daxilində təsvir olunur. Araşdırmalarda Qərbi Azərbaycan adlanan coğrafi ərazinin bir hissəsinin e.ə. IX əsrdə Azərbaycanda meydana gələn Manna dövlətinin tərkibində olması da qeyd edilir (Qərbi Azərbaycan: Tarixi yaddaşımız, 2025: 6). Eyni zamanda, Azərbaycan türklərinin indiki Ermənistan ərazisində e.ə. II əsrdən yaşamağa başlaması, bölgədə sakların mövcudluğu, sakların e.ə. VII əsrdə Qafqaza gəlişi və e.ə 680-ci ildə Araz sahillərinə çatmaları, eləcə də kimmerlər və sakların atlı etnos olması ilə bağlı məlumatlar da tarixi araşdırmalarda öz əksini tapmışdır (Qeybullayev, 2010: 48). Bundan əlavə, ən qədim zamanlardan eramızın IV yüzilinə qədər Qərbi Azərbaycanda müxtəlif Türk boylarının yaşadığı, hakimiyyətin onlara məxsus olduğu vurğulanır; həmin dövrdə dini etiqadın əsasən atəşpərəstlik və tanrıçılıq olduğu, buna uyğun dini məbədlərdə müvafiq üslubların geniş yer aldığı göstərilir (Ələkbərli, 2016: 89). Bölgənin çoxqatlı etnik, dini və mədəni tarixə malik olması Qərbi Azərbaycan folklorunda islamöncəsi inancların İslam dini ilə üzvi şəkildə qovuşmasına şərait yaratmışdır. Bu məkanda formalaşmış maddi-mədəni irs ermənilər tərəfindən məqsədli şəkildə dağıdılsa da, mənimsənilsə də və ya etnik-mədəni kimliyi dəyişdirilərək təqdim olunsa da, həmin ərazidə yaranan və nəsildən-nəslə ötürülən kollektiv mənəvi təfəkkür öz varlığını qoruyaraq "sosial yaddaş məkanı" kimi yaşamaqda davam edir. Fransız sosioloq və filosofu, kollektiv yaddaş nəzəriyyəsinin banisi Moris Halbvaksın nəzəriyyəsinə görə, daşıyıcısı olduğumuz kollektiv yaddaşın hansı qatına müraciət etməyimizdən, hansı xatirəni yada salmağımızdan asılı olmayaraq, məkandan tam şəkildə ayrılmaq mümkün deyil. Çünki insanın maddi varlığı və sosial mövcudluğu həmişə məkanın konkret bir nöqtəsində yerləşir. Bu baxımdan yaddaş yalnız zamanla deyil, eyni zamanda məkanla da sıx bağlı sosial hadisə kimi çıxış edir (Halbwachs, 2017: 154-173).

İslamöncəsi və islami motivlərin vəhdəti. İslamın türklər arasında yayılmasından əvvəl türklər şamanizm və digər yerli dini inancların təsiri altında yaşamışlar. Bu inanc sistemləri təbiətlə sıx bağlı, fövqəltəbii

varlıqlara və ruhlara inama əsaslanan bir quruluşa malik idi. İslamın qəbulundan sonra da bölgədə ilkin (islamöncəsi) inanc sistemi uzun müddət yaşamış, zamanla isə islami motivlərlə sintez olunaraq yeni semantik qat qazanmışdır. Qərbi Azərbaycan folklor mətnlərində motivlər həm arxaik inanc sisteminin (ocaq, sac, torpaq, tabu, tilsim, demonoloji varlıqlar), həm də İslami dini konseptlərin (Allahın əmri, peyğəmbərlər, dua, möcüzə, qurban, qəbir əzabı, cənnət-cəhənnəm və s.) paralel şəkildə işlənməsi ilə seçilir. Beləliklə, bu folklor mətnlərinin islami motivlərlə yenidən formalaşaraq semantik səviyyədə dini çalar qazanması ortaya çıxır. Mirça Eliadeyə görə, miflə din arasında sıx əlaqə mövcuddur ki, bu da miflərin din funksiyası icra etməsidir. Buna görə də miflər dini həyatın davamlılığında, inancın yayılmasında və əxlaqi qaydaların tətbiqində mühüm rol oynayır (Eliade, 2018: 34). Füzuli Bayatın təhlilində *saf, ilkin vəziyyətindən uzaqlaşmamış, reform edilməmiş, xalqın düşüncə dünyasından keçməmiş din yoxdur (*Bayat, 2021: 10). Qərbi Azərbaycan folkloruna aid mifoloji mətnlər göstərir ki, İslam dini yerli inanclar üzərində yeni semantik qat yaratmışdır. Seyfəddin Rzasoyun irəli sürdüyü konsepsiyaya görə, "Kosmoloji epoxanın başa çatması ilə onun düşüncə tipi parçalanır və tarixi düşüncə tipinə transformasiya olunur. Mif bu halda «desakralizasiya» və «deritualizasiya» keçirir. Birinci onun yeganə gerçək, inanılan, qutsal (müqəddəs) informasiya olmasından, ikinci isə etnokosmik ritual əsaslarından məhrum olması deməkdir. Get-gedə öz müqəddəsliyini və mərasimi əsaslarını itirən mif daha çox bədii-estetik, dini, fəlsəfi əsaslar kəsb etməyə başlamışdır (Rzasoy, 2008: 62).

Folklor mətnləri xalqın yalnız gündəlik həyat təcrübəsini deyil, eyni zamanda **dünyanın sonu, ölüm, o biri dünya, ilahi cəza və qurtuluş** kimi fundamental metafizik təsəvvürlərini də əks etdirir. Bu baxımdan esxatoloji və dini obrazlar folklorun ən dərin semantik qatlarından birini təşkil edir. Qərbi Azərbaycan folklor nümunələri bu baxımdan xüsusilə diqqətəlayiqdir; çünki burada **islamöncəsi mifoloji təsəvvürlər** ilə **islami esxatologiya** qarşılıqlı təsir və sintez şəklində təcəssüm olunur. İslamın gətirdiyi teoloji çərçivə arxaik mifoloji düşüncəni sıxışdırmamış, əksinə, onu yeni semantik müstəvidə yaşatmışdır. Bu səbəbdən folklor mətnlərində dini obrazlar yalnız dini təlimin daşıyıcısı deyil, eyni zamanda xalqın qədim kosmoqonik və mifoloji təsəvvürlərinin davamçısı kimi çıxış edir. Qərbi Azərbaycan folklorunda esxatoloji motivlər bəzən açıq şəkildə dini obrazlarla – Dəccal, Əzrayıl, qiyamət, bəzən isə dolayı yolla – təbiət hadisələrinin fövqəladə təsviri, zamanın dayanması, dünyanın alt-üst olması kimi mifopoetik işarələrlə təqdim edilir. Məsələn, Qərbi Azərbaycan folkloruna aid olan "İnsanın Yaranması", "Qəbir Əzabı", "Qəbirə Heç Nə Qoymaq Olmaz", "Kitablar və Peyğəmbərlər", "Süleyman Peyğəmbər", "Musa Peyğəmbər", "İsmayıl Qurbanı", "Pişiyin Beli Niyə Yerə Dəymir?", "Həzrət Əli", "Cənnətlik, Yoxsa Cəhənnəmlik", "Qaraçuxa" və s. mətnlər həm kosmoqonk, həm də esxotoloji motivlərlə zəngindir. Tədqiqatçı Ləman Süleymanovanın toplayıcısı və tərtibçisi olduğu *Qərbi Azərbaycan Folkloru-I cild* kitabına yazdığı ön sözdən məlum olur ki, söyləyicilərə dini mətnlərlə bağlı suallar verəndə maraqlı faktlar ortaya çıxmışdır. Belə ki, Göyçə mahalının Basarkeçər rayonunun Dərə kəndindən olan Atlas Məcid qızı Məmmədovadan İsmayıl qurbanı motivi ilə bağlı tanınmış süjet soruşulduqda, söyləyici bu dini rəvayəti türk düşüncə sisteminə məxsus arxaik təsəvvürlərlə İslam dünyagörüşünü uzlaşdıraraq təqdim etmişdir (Süleymanova, 2023: 11).

Qərbi Azərbaycan folklorunda "Dünya Daşqını" adlı mətndə həm islamöncəsi, həm də islami inanc motivləri sinkretik şəkildə birləşir. Burada ibtidai inanclara aid ocaq, sac, qadın kimi arxaik simvollar, İslamın yayılmasından sonra Nuh peyğəmbər, Fatma ana, Allahın əmri, möcüzə və qurban kimi dini anlayışlarla yanaşı təqdim olunur. Süjetə görə, Nuh tufanı başlayanda Fatma ana sacda çörək bişirir; dünya selə qərq olsa da, Fatma ana bunu hiss etmir və "ilahi möcüzə" sayəsində zamanın keçməsini anlamır. Nuh peyğəmbər tufandan bir əsr sonra geri qayıdanda sacdan tüstünün qalxdığını görür və Fatma ananın sağ qalmasına təəccüblənir. Bu mətn Altay eposu "Maday Qara"dan bir motivi xatırladır. "Maday Qara" əsərində insanların, heyvanların məhv olduğu dağılmış ərazidə yalnız bir qoca qarı sağ qalır. Əslində qarının sağ qalmağı onu göstərir ki, yeni həyat yaranacaq. Yeni yaradılmada Ulu ananın paradiqması olan qarı həyatverici başlanğıc rolunda çıxış edir. "Türk Mifoloji Sözlüyü" əsərində Cəlal Bəydili dünyanın sonundan danışılan esxatoloji miflərdə əsatiri qarı obrazına təsadüf olunmasını Ulu Ağ Ana obrazı ilə əlaqələndirir. *"Bu süjetlərdəki qarı həm də ölüb-dirilməni işarələyən yerin özünü rəmzləndirir"* (Bəydili, 2003: 218). Bu mətndə İslamdan əvvəlki ocaq–sac kultu və qadın-himayəçi obrazının "Fatma ana" adı altında islamlaşmış forması təqdim edilir.

Ocaq motivi qarı ilə bağlı başqa bir nümunədə də əksini tapmışdır. Yasaqlarla bağlı 125-ci mətndən məlum olur ki, "kənddə "heç kim pişqa tapmır", yalnız ocaq sahibi qarı "odu saxlayır", camaat səhər tezdən onun evinə "oda" gedir. Qarı odun "keçirilməməsi" və "sabah gələrsiniz" kimi qaydalar qoyur (Qərbi Azərbaycan Folkloru, 2023a: 129). Bu, ocağın təmizliyi və magik gücünün qorunması ilə bağlı arxaik tabuların davamı kimi izah edilə bilər. Eyni zamanda, odun saxlanmasının bilici yaşlı qadına həvalə edilməsi folklorda çox rast gəlinən motivlərdəndir. Qarının odla bağlılığı mifoloji kökdən irəli gəlir. Tədqiqatçı Əfzələddin Əs-

gərin gəldiyi nəticədən çıxış edərək qarının od hamisi olması fikrində dayanmaq daha məqsədəuyğundur. Nümunə olaraq Celbeqe qarını misal çəkmək olar. Altay nağılı "Beqen Saqaan Toolay" nağılında yeraltı dünyada yaşayan Celbeqe qarının heç vaxt sönməyən ocağı var. Şahzadə od aparmaq üçün ocaq hamisi Celbeqe qarıya üz tutur (Сказки и предания алтайских тувинцев, 1994: 85).

Nuh obrazına gəlincə, Nuh peyğəmbər Qurani-Kərimdə adı ən çox zikr olunan peyğəmbərlərdən biridir. İslam dinindən öncəki dinlərə, inanclara nəzər salanda Nuh obrazına çox rastlanması mifoloji təfəkküründün ən arxaik obraz olduğunu deməyə əsas verir və tədqiqatçı Səfa Qarayev "*Dünyanın sonu yeni yaradılmanın başlanğıcıdır və köhnədən yeni dünyaya olan keçid prosesində Müdrik qoca arxetipi paradiqması sayılan Nuh peyğəmbərin rəhbərlik etdiyini"* yazır (Qarayev, 2016: 26). Qeyd etmək lazımdır ki, Qərbi Azərbaycanın qədim Oğuz yurdu olması bu coğrafiyada formalaşmış xalq inanclarında **müdrik qoca (ağsaqqal) kultunun** aparıcı mövqedə çıxış etməsini şərtləndirmişdir. Oğuz etnomədəni sistemində müdrik qoca **ictimai nizamın qoruyucusu, mənəvi dəyərlərin daşıyıcısı və kollektiv yaddaşın simvolu** kimi qəbul olunur.

"Pir baba" ilə bağlı rəvayətdə həm övliya motivi, həm də qədim türk mifologiyasındakı müdrik qoca obrazını xatırladan qat bir arada görünür. Burda Baratma piri var. Pir baba. O Həzrət Əlinin əyyarı olub. – Əyyar kəşfiyyatçı deməydi. – Onun adı olub Babeyi-Əmir. O çox iti gedib gəlirmiş. Duaynan gedirmiş, nəynən gedirmişsə, oon öz işidi. Elə bil samalyotnan gedib gəlirmiş. Harasa gedəndə buna ənam verirmişlər. Qızıl, bir kisə un, nəysə. Çönüb kölgəsinə basdırıb gedirmiş. Deyir: – Qayıdanda götürəjəm (Qərbi Azərbaycan Folkloru, 2023a: 86). Pir Babaya aid edilən "qeyri-adi sürət", "əşyaları kölgəyə basdırmaq" kimi davranışlar sakral məkan və zamana, maddi-mənəvi qarşıdurmaya işarədir. Əslində ənamın kölgəyə basdırılması maddi dünya ilə mənəvi dünyanın "keçid nöqtəsi" kimi yozula bilər. Həm də bu addım irfani akta işarədir. Görünən odur ki, semiotik baxımdan mətndə sufi-irfani və şamanistik kodlar bir aradadır.

Məhəmməd peyğəmbərlə bağlı mətnlər kosmoqonik əfsanələri xatırladır.

Xalqın qədim kosmoqonik təsəvvürləri zamanla Məhəmməd Peyğəmbərlə bağlı mətnlərə sirayət etmişdir. Qərbi Azərbaycan folkloruna aid mətnlərdən birində qeyd edilir ki, "*bı dünya beş kimsənənin üsdündə bərqərar tutufdu. Bərqərar tutmurdu, ləngər vururdu. Bu beş kimsənə kimdi? Əli, Həsən, Hüseyn, Məhəmməd, Fatimeyi-Zəhra. Ərşi-ələda lövhənin üstündə guya bunnarın adı yazılıfdı. Dünya bu beş kimsənənin üsdündə dayandı*" (Qərbi Azərbaycan Folkloru, 2024: 139). Bu hissə dünyanın yaradılması ilə bağlı süjetlərlə üst-üstə düşür. Burada dünyanın əvvəlcə "ləngər vurması", sabit olmaması və yalnız müəyyən sakral fiqurların adı ilə nizamlanması mifoloji dünya modelinə xas olan ilkin xaos → kosmos keçidini göstərir. "Kosmoqonik miflərdə təqdim olunan süjetlər bir-birindən nə qədər fərqlənsə də, burada funksional hərəkət tipini xaosun kosmosa keçməsi təşkil edir" (Qurbanov, 2011: 21). Tədqiqatçı Elçin Qaliboğlunun qənaətinə görə mifoloji dünya modelində obrazlaşmış, işarəyə çevrilmiş nə varsa –hamısı yaradılış – kosmoqoniya prosesindən keçməlidir. "*Burada əsas olan hər bir etnosun mifik qavrama – mənimsəmə təcrübəsidir. Hər bir etnosun öz yaşadığı coğrafi şərait var. Bu şərait real həyatda onun dünyası olduğu kimi, mifik mətnlərdə də həmin dünya təsvir olunur*" (Qaliboğlu, 2020: 22). Qərbi Azərbaycan folklor mətnində dünyanın Əli, Həsən, Hüseyn, Məhəmməd və Fatimeyi-Zəhranın üzərində dayanması motivi, bir tərəfdən İslam təsəvvürlərinin təsirini göstərsə də, digər tərəfdən daha qədim kosmoqonik modelin – dünyanın sakral dayaq üzərində qurulması arxetipinin davamı kimi çıxış edir. Bu isə Elçin Qaliboğlunun vurğuladığı kimi, etnosun öz coğrafi, tarixi və dini təcrübəsini mifoloji mətnlərdə yenidən qurmasının tipik nümunəsidir.

Qərbi azərbaycanlılardan toplanmış mətnlərdə xüsusi diqqət çəkən inanclar var ki, onlardan biri "Dəccal eşşəyi tərsinə minib, qiyamət günü gələcək" inancıdır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023a: 134). Bu motiv folklor və mifoloji düşüncədə geniş yayılmış tərsinəlik prinsipinin tipik nümunəsidir. Tərsinəlik mifopoetik sistemdə dünyanın nizamının pozulması, kosmosun xaosa çevrilməsi və sonun yaxınlaşması kimi anlaşılır. Arxaik düşüncə üçün "tərsinə hərəkət", "tərsinə minmək", "tərsinə görünmək" kimi hallar kosmik nizamın alt-üst olmasını simvolizə edir. Tədqiqatlar göstərir ki, yeraltı dünya "yalançı dünya" – xaos sayılır. Buna görə də hər şey burada tərsinədir. *"Nağıllarda yeraltına enən və yaxud divlərin yaşadığı məkana daxil olan qəhrəman yaşadığı dünyanın tərsi olan dünya ilə qarşı-qarşıya gəlir. Atın önündə ət, quşun önündə ot, aslanın önündə quş yemi var... Bir sözlə, hər şey tərsdir, xaotikdir"* (Rzasoy, 2009: 199). Göyçə folklorunda Hal arvadı ilə bağlı mifoloji rəvayətdə həmin tərsinəlik xüsusi vurğulanır: *"Hal arvadını ələ keçirən kişi onu bir həftə evində saxlayır, qapı-bacada işlədir. Deyəndə ki, get tez ol su gətir, gec gedir, heç nə gətirmir, amma getmə, suyu tez gətirmə deyəndə ələstü gedib gətirirmis. Xülasə, nə desən, tərsinə eləyirmiş" (*Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 2000: 53). Hətta tərsinə iş görən adamlara hal cinsi deyirlər (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 2005: 64). Qeyd etmək lazımdır ki, Hal, Cin, Qaraçuxa ilə bağlı Qərbi Azərbaycan folklorunda yetərincə nümunələr toplanmışdır. Hal obrazı demonoloji varlıq olub bəzən məhsuldarlıq, bərəkətlə əlaqələndirilir, bəzən qoruyucu, bəzən zərərverici funksiyada çıxış edir, daha çox mal-qaraya, doğumla bağlı proseslərə təsir edən varlıq kimi

təqdim olunur. Halın toxunduğu südün artması, yağın bol olması, yaxud taxılın bərəkət verməsi motivləri onun ambivalent xarakterini göstərən nümunələrdir. Zahının yanına dəmir alət qoyulması, qırmızı şal bağlanması kimi islamöncəsi qorunma yolları hal görəndə bismillah deyilməsi, Ayətül-kürsü kimi dualarla qaynayıb qarışmışdır. Qərbi Azərbaycan folklorunun toplayıcısı və tərtibçisi İlkin Rüstəmzadə qeyd edir ki, cin, hal kimi varlıqlar haqqında mətnlərin toplanmasının da müəyyən çətinliyi vardır. Bəzən söyləyicilər bu varlıqlar haqqında məlumatlı olduğu halda, danışmaqdan çəkinirlər, həmin varlıqların onlar haqqında danışılmasından xoşlanmadığını düşünüb, onlara xəsarət yetirə biləcəyindən ehtiyat edirlər. Ona görə bəzi soyləyicilər həmin varlıqlardan danışarkən onların adını çəkmir, onları "özündən yeylər" kimi şərti ad altında təqdim edirlər (Rüstəmzadə, 2023: 11). Türkiyə tədqiqatçılarına görə, təbiət qanunlarının hələ dərk edilmədiyi mifoloji kainat təsəvvürünün təbii davamı olaraq **cin inancı** formalaşmışdır. İslamın qəbulundan sonra isə cin inancı həm islami, həm də ənənəvi motivlərlə zənginləşmiş, xalq rəvayət və inanclarında güclü şəkildə mövqeyini qorumuşdur. **Qurani-Kərim**, İslamdan əvvəl cinlərin qeyb aləmindən xəbər alaraq insanlar üzərində hakimiyyət qurduqlarına dair mövcud olan inancı təkzib etmiş, bu cür təsəvvürləri aradan qaldıraraq **nəzarət və iradəni yenidən insana qaytarmışdır** (Merdin, 2019: ii).

"Qərbi Azərbaycan Folkloru" seriyasının ikinci cildində "Mifoloji Mətnlər, Əfsanə və Rəvayətlər" başlıqlı hissədə mifoloji obrazlardan olan Qaraçuxa ilə bağlı mətnlər də yer alır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023b: 23). Təqdim olunan mətnlərdə Qaraçuxa obrazı ailə, ev və ruzi ilə bağlı qoruyucu-mistik varlıq kimi çıxış edir. Bu obrazın semantik təhlili onun islamöncəsi arxaik inamlarla formalaşdığını, sonrakı dövrlərdə isə islami düşüncə sistemi ilə sintezə uğradığını göstərir. Burada arxaik qoruyucu ruh anlayışı sədəqə və dua kimi islami motivlərlə zənginləşdirilmişdir. Hətta Qaraçuxanı yuxuda görən şəxsin onun adına "Yasin" oxutdurması ilə bağlı informasiya da var (Qərbi Azərbaycan Folkloru, 2023b 23). Qaraçuxanın adına **ehsan verilməsi, qazana duz tökəndə Qaraçuxanın adının çəkilməsi İslami motivdir. Burada ehsan əslində sədəqə** məntiqini özündə daşıyır, Qaraçuxanın adının çəkilməsi isə dua, zikr aktıdır. Ümumiyyətlə, V.Y. Proppun "ad dəyişir, məna qalır" (Проппп, 1928: 29) prinsipinə əsaslanaraq belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrində mifoloji varlıqların sadəcə adı dəyişmiş, funksiyası qorunub saxlanmışdır.

İslam öncəsi təfəkkürün məhsulu olan Əjdaha mifoloji varlığı ilə bağlı mətnlərdə də Əjdaha ilə vuruşan qəhrəman islami ad almış, motiv islamla qaynayıb-qarışmışdır. Belə ki, islamdan öncə Əjdaha ilə vuruşan xalq qəhrəmanıdırsa, Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrində həmin xalq qəhrəmanı Həzrət Əlidir: "*Bir günləri Əli əleyhsalam iki-üç yaşlarında olub. Deyir, gördü ki, evə əjdaha gəlir. Əjdaha gələndə Əbutalıb işdə olur, ana da beləsinə qaçır, uşaq da içəridə yatır. Elə bilirlər ki, uşağı yedi, dağıtdı bu əjdaha. İçəri girirlər ki, uşaq əjdahanı öldürüb. Allahın işidi, Allahın izninnan olan şeydi*" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025b: 147). Əli ilə Əjdahanın döyüşü motivi folklorda iki fərqli dövrün inanclarını birləşdirir. İslamdan əvvəl əjdaha xaosu, təhlükəni və şər qüvvələri təmsil edirdi. Ona qarşı çıxan qəhrəman isə xalqı qoruyan mifoloji bahadır idi. Bu mübarizə nizamın bərpasını simvolizə edir. İslamdan sonra həmin qəhrəman obrazı Həzrət Əli ilə əvəz olunur. Əjdaha isə cin, ifrit və ya şeytani varlıq kimi təqdim edilir. Döyüş artıq dini məna daşıyır və haqq ilə batilin qarşıdurması kimi izah olunur. Əjdaha obrazı dünyanın, demək olar ki, bütün mədəniyyətlərində rast gəlinən universal mifoloji arxetiplərdən biridir. Ramazan Qafarlı əjdahanı Avesta motivləri ilə səsləşən obrazlar sırasında qeyd edir (Qafarlı, 2019: 384). Əjdaha ilə döyüş müvəqqəti ölüm və yenidən doğulma aktı olaraq ilkin başlanğıcın göstəricisidir. Burada Əjdaha ilə döyüş süjeti onu icra edənin, yəni mifoloji dünyagörüşdə Əjdaha ilə bərabərləşən mədəni qəhrəmanın tərsliyi ilə bağlı olur (Ramil, 2021: s.26).

Qərbi Azərbaycan folklor nümunələri içərisində qızılla, xəzinəylə bağlı inanclara toxunmaq lazımdır. Bu inanclar da özündə islamöncəsi və islami motivləri ehtiva edir. Məsələn, nümunələrin birində deyilir ki, "*qızıl tapdın, gərəy onu mundarrıyasan. Xəzinə tapıb, xəzinə yoxa çıxmasın, xəzinə bunun düşmanı olmasın (xəzinəni tapdıqdan sonra başına pis hadisə gəlməsin – tərt.). Bizim yerdə qarılar, qocalar deyirdilər, üsdünə peşovlamalıdı, sulamalıdı. Bu qızılı mundarladı, tilsimnən saldı. Bəlkə də, bu qızılı basdırıb, tilsim duası oxuyub, ismi-əzəm duası oxuyub ki, özgəyə qismət olmasın*" (Qərbi Azərbaycan Folkloru, 2023a, 133). Tədqiqatlarda qeyd edilir ki, xəzinə ətrafında formalaşmış inanclara görə, ovçuluqdakı qoruyucu **iyələr** zamanla **xəzinəni sahiblənən cin və pərilərə** çevrilmişdir (Yolcu, Karakaya, 2017: 123). Deməli, nümunədə qeyd edilən "Qızılı mundarlamaq" inamı iyələrin, cin və pərilərin qəzəbindən qorunmaq, yəni xəzinənin sakral gücünü "pozmaq" yolu ilə onu özününküləşdirmək anlamına gəlir. Qızılı, xəzinəni basdıranın tilsim duası, ismi-əzəm duası oxumasında da transformativ keçid var. Belə ki, arxaik qoruma mexanizmi olan tilsim duası **İsmi-əzəm duası**, Allahın adlarının zikri ilə yenidən formalaşdırılmışdır. Burada tilsim funksiyası dəyişmədən qalır, lakin onun semantik çərçivəsi islami məzmunla örtülür: xəzinəni artıq iyə deyil, Allahın adı və ilahi qüvvə qoruyur.

Nəticə. Beləliklə, Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrində üzə çıxarılan islamöncəsi və islami motivlər bu nümunələrin türk dini-mifoloji düşüncə sisteminin ayrılmaz tərkib hissəsi olduğunu göstərir. Qərbi Azərbaycan folkloru yalnız estetik və etnoqrafik material deyil, həm də türk dini-mifoloji düşüncəsinin tarixən formalaşan və dəyişən mahiyyətini əks etdirən dəyərli mənəvi-mədəni qaynaq kimi qiymətləndirilməlidir.

QAYNAQLAR

Azərbaycan Folkloru Antologiyası. (2000). (III kitab: Göyçə folkloru). Topl. tərt. ed. H. İsmayılov. Bakı: Səda.

Azərbaycan Folkloru Antologiyası. (2005). (XII kitab: Zəngəzur folkloru). Topl. və tərt. V. Nəbioğlu, Ə. Əsgərov, M. Kazımoğlu. Bakı: Səda.

Azərbaycan Folkloru Antologiyası. (2011). (XX kitab: Loru-Pəmbək folkloru). Topl. və tərt. H. İsmayılov və Ə. Ələkbərli. Bakı: Nurlan.

Bayat, F. (2021). Qissədən əfsanəyə, yazıdan sözə: Folklorlaşan ulul-əzm peyğəmbərlər (Dini folklor I). Bakı: Elm və təhsil.

Bəydili (Məmmədov), C. (2003). Türk Mifoloji Sözlüyü. Bakı: Elm.

Eliade, M. (2018). Mitlerin Özellikleri (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Ələkbərli, Ə. (2016). Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan): Yazarlar (I kitab). Bakı: Elm və Təhsil.

Əliyev, R. (2021). Dastan strukturunda degenerativ zaman. Dədə Qorqud, 2021 (II), 21–33.

Halbwachs, M. (2017). Kolektif hafıza (B. Barış, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Hüseynov, S. B. (Tərt.). (2025). Qərbi Azərbaycan: Tarixi yaddaşımız. Bakı: Elm və təhsil.

Merdin, S. (2019). Geleneksel İslam inancında mitolojik unsurların kritiği: Cinlerle ilgili inanışlar bağlamında bir inceleme (Yayımlanmamış doktora tezi). Çanakkale.

Qafarlı, R. (2019). Mifologiya (6 cilddə). Ritual-mifoloji dünya modeli (C. 2). Bakı: Elm və təhsil.

Qaliboğlu (İmaməliyev), E. (2020). Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı: Elm və təhsil.

Qarayev, S. (2016). Mifoloji xaos: Strukturu və poetikası. Bakı: Elm və təhsil.

Qeybullayev, Q. Ə. (2010). Azərbaycanlıların etnik tarixinə dair. Bakı: Şərq-Qərb.

Quliyev, H. (2016). Müdrik qoca arxetipinin semantik strukturu və paradiqmaları. Bakı: Elm və təhsil.

Qurbanov, N. M. (2011). Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlər (Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı.

Qərbi Azərbaycan Folkloru (I cild). (2023a). Topl. tərt. ed. L. Süleymanova. Bakı: Elm və təhsil.

Qərbi Azərbaycan Folkloru (II cild). (2023b). Topl. tərt. ed. İ. Rüstəmzadə. Bakı: Elm və təhsil.

Qərbi Azərbaycan Folkloru (III kitab). (2024). Topl. tərt. ed. İ. Rüstəmzadə. Bakı: Elm nəşriyyatı.

Qərbi Azərbaycan Folkloru (IV cild). (2025a). Topl. tərt. ed. L. Süleymanova. Bakı: Elm və təhsil.

Qərbi Azərbaycan Folkloru (V cild). (2025b). Topl. tərt. ed. İ. Rüstəmzadə. Bakı: Elm və təhsil.

Rzasoy, S. (2008). Mifologiya və Folklor: Nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan.

Rzasoy, S. (2009). Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: Nurlan.

Rüstəmzadə, İ. (2023). Ön söz. Qərbi Azərbaycan Folkloru (II cild, s. 5–21). Bakı: Elm və təhsil.

Süleymanova, L. (2023). Ön söz. Qərbi Azərbaycan Folkloru (I cild, s. 3–24). Bakı: Elm və təhsil.

Yolcu, M. A., Karakaya, H. (2017). Definecilik folkloru. Karadeniz Araştırmaları, 14 (54), 117–133.

Сказки и предания алтайских тувинцев. (1994). Собраны Э. Таубе. Авторизованный перевод с немецкого Б. Е. Чистовой. Москва: Восточная литература РАН.

Пропп, В. Я. (1928). Морфология сказки. Ленинград: Academia.

Şəfəq ƏLİYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Mərkəzi Elmi Kitabxana
redshafag@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0003-3633-0143

ŞIX ƏHMƏD PİRİ – GÖZÜ YOLDA QALAN YURD YERİ

Summary. The article examines the Shikh Ahmed shrine, located in the settlement of Dastagird, Sisian district of the Zangezur region. Based on oral narratives provided by informants, the study focuses primarily on the healing function of the shrine as well as the beliefs of the local population associated with it. The aim of the research is to identify elements of intangible cultural heritage relased to healing practices and to ensure their transmission to future generations.

In general, the Shikh Ahmed shrine and other sacred sites of Western Azerbaijan, including the religious and mystical monuments of the Dastagird settlement, represent key symbols of the spiritual culture of Zangezur and testify to the ancient settlement history of Azerbaijani turks in the region. Although none of these shrines are officially registered in the state heritage registry, they have been preserved vividly in the collective memory of the local community as sacred ancestral sites. The information maintained in popular memory, as a component of national and spiritual heritage, constitutes a fundamental basis of national identity.

Key words: Shikh Akhmed shrine, Dastagird, Western Azerbaijan, collective memory, spiritual heritage.

"Mən tam əminəm ki, vaxt gələcək və biz
azərbaycanlılar bütün tarixi torpaqlarımıza qayıdacağıq"
Ümummilli lider Heydər Əliyev

Zəngəzur bölgəsinin Sisyan (Qarakilsə) ərazisində yerləşən Dəstəgird kəndinin dini-mənəvi həyatında yeri olan Şıx Əhməd piri yerli əhalinin kollektiv yaddaşında müqəddəs yer –ziyarətgah kimi tanınmışdır. Bu kəndin folklor materiallarına və deportasiya olunan insanların xatirələrinə əsasən Şıx Əhməd xalq arasında övliya kimi qəbul edilən bir şəxs olmuşdur. Kənd sakinləri xəstəlikdən şəfa tapmaq, övlad arzusu, ailə səadəti və s. niyyətlərinin qəbul olunması məqsədilə bu piri ziyarət etmiş, nəzir demişdir.

1988-ci ildən – azərbaycanlıların Qərbi Azərbaycandan deportasiyasından sonra keçən illər ağrısız-acısız ötməmiş, doğma yurdundan didərgin salınan soydaşlarımızın əksəriyyəti vətən həsrətinə dözməyərək vəfat etmişdir. Ən ağrılı məqam isə budur ki, depotasiyaya məruz qalan hər qəsəbə sakini dünyadan köçdükdə onunla bərabər yurd yerimizdən bizə qalan və yalnız xatirələrdə yaşayan folklorumuzun, mədəni irsimizin bir hissəsini də itiririk. Bu səbəbdən doğma yurdumuzla bağlı yaddaşlarda qorunan ağız ədəbiyyatının gələcək nəsillərə çatdırılması üçün vaxtında qələmə alınması vacibdir.

Qərbi Azərbaycanın digər ziyarətgahları kimi Şıx Əhməd piri də Dəstəgird qəsəbəsinin dini-mistik mədəniyyətinin əsas simvollarından biri olaraq Zəngəzurun Azərbaycan türklərinin qədim yaşayış məskəni olduğunu göstərir. Bu ziyarətgahların heç biri zamanında dövlət reyestrində qeydə alınmasa belə, müqəddəs baba yurdumuz qəsəbə sakinlərinin xatirələrində canlı şəkildə qorunub saxlanılmışdır. Yaddaşlarda qorunan bu məlumatlar milli-mənəvi irsimiz kimi milli kimliyimizin, milli mənsubiyyətimizin əsasını təşkil edir və onların qorunması, gələcək nəsillərə çatdırılması bizim ümdə vəzifəmizdir.

Müasir dövrümüzdə, qloballaşma şəraitində – bütün dünya ölkələrində milli-mənəvi dəyərlərin qlobal təhlükəyə məruz qaldığı zamanda isə yüksək insani məziyyətləri aşılayan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrimizin, hesab edirik ki, əvəzi yoxdur. Məlumatların çox olduğu, yanlışların artdığı virtual cəmiyyətdə insanlığı mənəvi eybəcərliklərdən, mənəvi bəşəri bəlalardan qorumağın yeganə yolu – bəşəriyyətimizin xilası folklor nümunələrində, o cümlədən yazılı ədəbiyyat nümunələrində təlqin edilən insani münasibətlərin, insana məxsus yüksək ali keyfiyyətlərin təbliğidir. Ona görə mənəvi dəyərlərin qorunması milli mənsubiyyətimizin, milli kimliyimizin əsas göstəricisi kimi genofondumuzu yad təsirlərdən müdafiə edir. İşğal altında qalan torpaqlarımızda milli mədəniyyət abidələrinin məhv edilməsini, kilsələrin sənədləşdirilməsini, azərbaycanlıların yaşadığı qədim məskənlərin, ziyarətgahların bilərəkdən qeyd edilməməsini və "tərk edilmiş müsəlman qəbirləri" kimi ümumi ifadə ilə verilməsini Qərbi Azərbaycanın maddi və qeyri-maddi mədəni irsinin məqsədli şəkildə silinməsi prosesinin tərkib hissəsi kimi qiymətləndirmək mümkündür. Görünən budur ki, Sovet hakimiyyəti dövründə dini məkanlara qarşı aparılan siyasət, eləcə də XX əsrin müxtəlif mərhələlərində azərbaycanlıların Qərbi Azərbaycandan deportasiyası nəticəsində azərbaycanlıların yaşayış məskənlərində maddi sübutların silinməsi faktları məqsədyönlü şəkildə aparılmış siyasətdir. Bu siyasətin fəsadları, vurduğu yaralar zaman keçdikcə daha da dərinləşir. Bu baxımdan bu gün Qərbi Azərbaycan ərazisində sahibsiz qalan yurd yerlərimizlə bağlı tarixi məqamların aşkara çıxarılması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Qeyd olunduğu kimi, Şıx Əhməd piri Sisyan rayonunun Dəstəgird qəsəbəsində yerləşirdi. Söyləyicilərin danışıqları əsasında yazıya alınan Şıxəhməd ocağının ziyarət yeri kimi şəfaverici funksiyası olmuş, qəsəbə sakinləri pirdə etdikləri duaların qəbul olunmasına inanmışlar. Bu inancın təməlində psixoloji amillər də yatmaqdadır. Bəzən tibdən belə əlini üzmüş insanlar ocaq və pirlərdə sağalacaqlarına inanırlar. Bundan başqa, gələcəklə bağlı müxtəlif niyyət və diləklərin reallaşması da ziyarət yerlərinin dəyərini artırır. Ocaq sahibinin mənəvi gücünə inanan xalq daim onu ziyarət edir, müqəddəs sayır. Kollektiv təhtəlşüura bağlı olan bu ziyarətlərə

islam dininin yayıldığı bir çox bölgədə rast gəlmək mümkündür. Lakin ziyarətlər və ziyarət zamanı edilən rituallar sadəcə islamla bağlı olmayıb, türklərin qədim inanclarından da qaynaqlanır (Məmmədova-Kekeç, 2024: 77). Bu ritualların hər birinin kökündə qədim türk inanclarının bənzərsiz nümunələri əks olunmaqdadır.

Şıx Əhməd baba ilə bağlı maraqlı məqamlardan biri budur ki, Şıx Əhməd 3 gün, 3 gecə yatmış, onu yuxudan durğuza bilməmişlər. Yuxudan ayıldıqdan sonra bildirmişdir ki, kürəyinə 3 dəfə vurub: "Adın Əhməd, oldun Şıx Əhməd" demişlər. Söyləyicilərin dediyinə görə, hətta namazı harada qılmalı olduğunu da ona yuxuda bildirmişlər. Hər namaz vaxtı sonralar "Şıx Əhməd Piri" adlandırılan çəmənliyə gedir, namazlarını orada qılarmış. Bir dəfə kəndin cavanları qarşısını kəsərək "Baba, niyə namazı burda yox, orda qılırsan?" soruşaraq lağlağı edib gülmüşlər. Şıx Əhməd onların üzünə baxmış, lakin cavab verməyərək yoluna davam etmişdir. Səhəri gün yenə adəti üzrə namazını qılmaq üçün Şıx Əhməd Pirinə qalxan zaman həmin cavanlar yenə yolunu kəsmiş, "Gecə yata bilmirik, baba, elə bil yatdığımız yerdə bizi boğurlar. Sən Allah, bizi bağışla" deyərək əl-ayağına döşənmişlər (Söyləyici: Əliyeva Sevinc).

Söyləyicilərin dediklərinə əsasən, hər şey ona yuxuda əyan olurmuş. Hətta gəlini hamilə olan zaman yuxuda uşağın anasının bətnində mələməsini görmüş, gəlinin öləcəyi, uşağın isə sağ qalacağı ona agah olmuşdur. Bundan sonra gizlincə oğlunu yanına çağırmış, əlaltından kəfən, sabun, lazım olan digər şeyləri almağı tapşırmışdır. Həqiqətən də, bir müddət sonra uşağı dünyaya gətirən zaman gəlin həyatını itirmiş, uşaq isə sağ qalmışdır. Şıx Əhmədin nəticəsi Sevinc adlı söyləyici nənəsinin danışdıqlarına əsasən onun qılıncı üzərində rəqs etdiyini, qeyri-adi möcüzələr göstərmə qabiliyyətinə malik olduğunu bildirdi. Nənəmin dediyinə görə, Şıx Əhməd babama hər şey əvvəldən agah olurmuş. Kimin başına nə hadisə gəldiyini əvvəldən bilir, xəbərdar edir, hazırlıqlı olmasını tapşırırmış.

Deyilənlərə görə, o vaxtlar Qaçaq Nəbi dəfələrlə Şıx Əhməd babanı ziyarətə gəlmiş, ondan xeyir-dua almışdır. Bir dəfə Şıx Əhmədin ona heç nə deməməsi Qaçaq Nəbiyə yaman toxunmuşdur. "Baba, niyə mənim üzümə baxmırsan? Bir söz de" söyləməsindən sonra Şıx Əhməd "Nə deyim sənə, ay bala, özünü iç adamlarından qoru. Sənə nə gəlsə, onlardan gələcək" deyərək yenə susmuşdur (Söyləyici: Əliyeva Sevinc).

Şıx Əhməd babanın vəfatı da bir möcüzə olmuşdur. Vəfatından sonra onu qəbiristanlıqda dəfn edən sakinlər sonralar qəribə bir mənzərə ilə qarşılaşırlar. Qəbir tamamilə yox olmuş, yerində dümdüz çəmənlik olmuşdur. Övladları və kənd sakinləri ha axtarsalar da, qəbirdən əsər-əlamət görməmişlər.

Müxtəlif dövrlərdə qəsəbə sakinlərinin ziyarət yeri olmuş Şıx Əhməd Pirinə yol çəkdirmək üçün Dəstəgird qəsəbə soveti dəfələrlə müraciət etmiş, lakin hər dəfə müxtəlif bəhanələrlə pirə yol çəkilməsi gecikdirilmişdir. Məqsəd isə aydın idi. Məlumdur ki, sovet dönəmində, ateizmin tüğyan etdiyi zamanda buna icazə verməzdilər. Belə bir şəraitdə dillərini, dinlərini qoruyub yaşadan qəsəbə sakinləri ata-baba ənənələrinə də sadiq qalmış, mənəvi irsimizin yaddan çıxarılmasına imkan verməmişlər. Şıx Əhməd soyundan olan nəsillər qədimdən gələn ailə nişanəsini, ocaq müqəddəsliyini, ocaq ənənələrini qoruyub saxlamağa çalışmışlar. Bu gün də Şıx Əhməd Pirinə olan inam davam etməkdədir.

Acı gerçəklərdən biri də budur ki, Şıx Əhməd pirinin yerləşdiyi qədim kəndin adı ermənileşdirilərək "Dastakert" formasına salınmışdır; guya kənd IX əsrdə Tatev monastrının keşişləri üçün yay istirahət mərkəzi kimi yaradılmışdır. Adı qədim erməni dilində "yay istirahət mərkəzi" mənasını verən sözdən götürülmüşdür". Əslində isə həqiqət başqadır: tarixi məlumatları bacardıqca təhrif edən bu varlıqlar 1988-ci ilə qədər burada yaşayan azərbaycanlıların sayını qeyd etmələri bir yana, hətta azərbaycanlı sözündən belə qorxurlar. Onlar Dəstəgirdin şimal-qərb hissəsində orta əsrlərə aid yaşayış yeri, eyni dövrə aid qəbiristanlıq və 1320-ci ilə aid xaçlar olduğunu qeyd edirlər. Amma Dəstəgird azərbaycanlılardan ibarət şəhər tipli qəsəbə olmuş, orada Azərbaycan dilində orta məktəb, mədəniyyət mərkəzi-klub, musiqi məktəbi və kütləvi kitabxana fəaliyyət göstərmiş, yerli sakinlər, əsasən, kənd təsərrüfatına dair işlər görmüşlər və qeyri-millət nümayəndələri, demək olar ki, yox dərəcəsində olmuşdur.

Yurdumuza sahib çıxmaq istəyən naxələflərin daha da irəli gedərək "özlərinə məxsus köhnə qəbiristanlıq" kimi qeyd etdikləri yer isə kəndin yuxarı hissəsində olub. Həmin qəbiristanlıqda uzunluğu 2-2, 2 metrə çatan sənduqə formalı, üstü alban əlifbası ilə yazılı qəbir daşları mövcuddur. Söyləyicilərin verdikləri məlumata görə, bu qəbir daşları albanların olub (Söyləyici: Əhmədov Xıdır).

Hətta Dəstəgird haqqında erməni uydurmalarının IX əsrə təsadüf etməsi və Tatev məbədi ilə əlaqələndirilməsi də əbəs yerə deyil. Az qala, 12 əsrlik bir müddət ərzində, eramızdan əvvəlki IV əsrdən eramızın VIII əsrinə qədər Qafqazda yeganə real güc sahibi olmuş, bütün bu müddət ərzində sərhədləri cüzi dəyişikliklərə belə məruz qalmamış Alban dövləti məhz VIII əsrdə özünün tənəzzül mərhələsinə qədəm qoymuşdu və təbii ki, artıq ermənilərin iddialarına cavab verəcək halda deyildi (Salman Vilayətoğlu, 2006: 41-43). Belə ki, erməni ideoloqlarının çoxdan gözlədikləri tarixi şərait məhz VIII əsrdə yetişmişdi, ermənilər də bundan maksimum bəhrələnməyə çalışırdılar. Bu yolla ermənilərin indiki Azərbaycan və Gürcüstan ərazisində kompakt məskunlaşması üçün münbit şəraitin yaradılması, qismən də olsa, təmin olunurdu. Bu eybəcərlik 909-cu ildə özünün kuliminasiya nöqtəsinə çatdı, Zəngəzur mahalındakı Tatev məbədi xəlifənin razılığı ilə rəsmən qriqorian kilsəsi elan edildi və bütün ətraf türk kəndləri onun sərəncamına verildi (Симеон Ереванци, 1958). Beləliklə, ermənilər Alban dövlətinin tənəzzülündən sözün həqiqi mənasında bəhrələndilər, bizim tarixi torpaqlarımızı saxtakarlıqla öz adlarına çıxdılar. Bir-iki xaç yapışdırmaqla özlərininki etmək istədikləri, amma bacarmadıqları Dəstəgird kəndinin bütün toponimləri Azərbaycan dilindədir. Gedə bilməsək də, görə bilməsək də, yurdumuzun hər qarışı, hər toponimi qədim Azərbaycan diyarının bir parçasıdır. Şıx Əhməd piri,

Haçaqaya, Soyuq bulaq, Armudlu bulaq, Sap dərə, Yelli yurd, Kotan düzü, Şərbət içilən, Taxt yurd, Çəmənlik, Qaraqəyə piri və s. Cənab Prezidentimiz İlham Əliyevin qeyd etdiyi kimi, "Təkcə XX əsrin əvvəllərində çar Rusiyası tərəfindən dərc edilmiş xəritələrə baxmaq kifayətdir hər kəs görsün ki, indiki Ermənistan ərazisində toponimlərin mütləq əksəriyyəti Azərbaycan mənşəlidir. O xəritələrdə Sevan gölü adlı göl yoxdur. O xəritələrdə Göyçə gölüdür və bütün digər bizim istifadə etdiyimiz tarixi toponimlərimiz orada öz əksini tapıb. O xəritələri biz tərtib etməmişik ki, kimsə desin biz burada saxtakarlıq eləyirik. Bunu çar Rusiyası edib. Həmin o çar Rusiyası ki vaxtilə ermənilər İrandan və Şərqi Anadoludan gətirərək bizim Qarabağ torpağında yerləşdirib ki, burada etnik və dini tərkib dəyişsin." (https: //president.az/az/articles/view/70464).

1988-ci ildə Dəstəgird sakinləri öz etnik torpaqlarından didərgin salınandan sonra qısa müddət ərzində qəsəbə baxımsız qalmışdır. Vaxtilə 4000 nəfərin yaşadığı şəhər tipli qəsəbə 2017-ci ildə kənd yaşayış məntəqəsinə çevrilmişdir, çünki azərbaycanlıların oradan çıxarılmasından sonra, demək olar ki, qəsəbədə yaşayış yox dərəcəsindədir. Bu ondan irəli gəlir ki, qəsəbə sakinlərinin təxminən 80 %-i azərbaycanlı idi. Azərbaycanlıların XIX əsrdə də Cənubi Qafqazdakı etnik coğrafiyasının sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsi və yaşadıqları ərazidə dominant saya malik olması ilə bağlı zəngin tarixi faktlar Nazir Əhmədlinin AMEA Tarix İnstitutunun Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunan "Zəngəzur mahalının Kameral təsviri, 1832-1833-cü illər", AMEA Milli Tarix Muzeyi Elmi Şurasının qərarı ilə nəşr olunan "Zəngəzur qəzasının Kameral təsviri, 1874-cü il" nəşrlərində yer almışdır. Kameral təsvirlərdə Zəngəzur qəzasının bütün kəndlərində yaşayan əhalinin sayı, sosial kateqoriya mənsubiyyəti, ödənilən verginin növü və miqdarı, həmçinin, kişilərin yaşı, sayı və milliyyəti dəqiq ifadə olunub.

Mənfur düşmənlər isə "Ən gözəl təbiət, dərin dərələr, dağ silsilələri və çaylara malik Sünik" adlandırdıqları qədim Azərbaycan diyarını nə qədər ermənileşdirməyə çalışsalar da, buna müyəssər olmamışlar. 1988-ci ildə azərbaycanlıların deportasiya edilməsindən sonra viran qalan abad yurd yerlərimizin əzəli və əbədi sahibləri yurdsuz qalmalarına rəğmən yurdun ənənələrini, inanclarını yaşatmışlar. Ona görə də dünyasını dəyişənlər haqqında deyilən "Ölüm haqdır, hamı bu yoldan keçməlidir" deyimini bu soydaşlarımıza şamil edə bilmirik. Çünki hər dünyasını köçən soydaşımızla birgə yurdumuzun bir parçasını, yurd yerimizlə bağlı xatirələrimizi dəfn edirik. Bu isə əzizini itirən üçün ikiqat əzabdır. Ölümün acılığını dadmaq bir dərd, dünyadan köçən yurd həsrətli əzizinin nisgilli getməsi ondan da ağır dərd...Bu dərdlərə tab gətirmək üçün isə hələlik bir təsəllimiz var: yurdumuz haqqında deyilənləri yaşatmaq, ənənələrimizin unudulub getməsinə, yaddan çıxmasına imkan verməmək, yurddaşlarımızın xatirələrini qələmə almaq. Şıx Əhməd piri, Haça Qaya, Yelli yurd və s. toponimlərimiz haqqında məlumatları aşkara çıxarmaq və yaşatmaq bacara bildiyimiz və çoxdan etməli olduğumuz ümdə vəzifəmizdir.

Sevindirici haldır ki, Ümummilli lider Heydər Əliyevin "Mən tam əminəm ki, vaxt gələcək və biz azərbaycanlılar bütün tarixi torpaqlarımıza qayıdacağıq" şüarı bu gün gerçəkləşməkdədir. Cənab Prezidentimiz İlham Əliyevin ideyası əsasında hazırlanan Qərbi Azərbaycana Qayıdış Konsepsiyası bu gün planlı şəkildə həyata keçirilir və Azərbaycanın Ermənistanla olan münasibətlərində mühüm yer tutur, həmçinin geri qayıdışın mümkünlüyünü və zəruriliyini vurğulayaraq, bu istiqamətdə addımların atıldığını ifadə edir. Ermənistan azərbaycanlılarının dədə-baba torpaqlarına qayıtması üçün irəli sürülən Qayıdış Konsepsiyasının əsas məqamlarına nəzər yetirək:

-Qərbi azərbaycanlıların öz torpaqlarına qayıtmaq hüququ, bu prosesin beynəlxalq hüquqla həyata keçirilməsi;

-Qayıdılacaq ərazilərdə beynəlxalq sülh missiyasının fəaliyyətinin təmin edilməsi, qayıdanların əvvəlki məskunlaşmaq coğrafiyasının təmin edilməsi;

-Azərbaycanlıların Azərbaycan Respublikası ilə maneəsiz əlaqəsinin təmin edilməli, Qərbi azərbaycanlıların evləri və icma torpaqları yenidən özlərinə qaytarılmalıdır;

-Azərbaycanlıların mədəni irsi bərpa edilməli, yer adları dəyişiklikləri ləğv edilməli və azərbaycanlılara qarşı ayrı-seçkiliyə yol verilməməlidir.

-Qərbi Azərbaycan icması qayıdışdan sonra da legitim tərəf olaraq bütün proseslərdə iştirak etməlidir (https: //azertag.az/xeber/qerbi_azerbaycana_qayidis_konsepsiyasinin_esas_meqamlari_achiqlandi_)

QAYNAQLAR

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının 80 illik yubiley yığıncağı keçirilib // https: //president.az/az/articles/view/70464)

Elmira Məmmədova-Kekeç. Qərbi Azərbaycanın Dəstəgird qəsəbəsində ziyarət yerləri. https://folklor.az/uploads/research/files/KITAB-QERBI_AZERBAYCAN-KONFRANS-02.10.2024_son17290795411731097094.pdf

Qərbi Azərbaycana Qayıdış Konsepsiyasının əsas məqamları açıqlandı// https: //azertag.az/xeber/qerbi_azerbaycana_qayidis_konsepsiyasinin_esas_meqamlari_achiqlandi_

Vilayətoğlu S. (2006). Oğuz elinin müqəddəs ocağı: Göyçə. Bakı, 512 s.

Симеон Ереванци. (1958). Джамбр: Памятная книга, зерцало и сборник всех обстоятельств Святого престола Эчмиадзина и окрестных монастырей. Москва.

Söyləyicilər: S1: Əhmədov, Xıdır (1937). Yaşı 88, Dəstəgird qəsəbəsi, lisey məzunu. Toplama tarixi: 23/12/2025. Toplama materialları Şəfəq Əliyevanın arxivindədir.

S.2: Əliyeva, Sevinc (1960). Yaşı 65, Dəstəgird qəsəbəsi, universitet məzunu. Toplama tarixi: 25/12/2025. Toplama materialları Şəfəq Əliyevanın arxivindədir.

Şəkər MƏMMƏDOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
ADPU, Türkoloji mərkəzin direktoru
shakarmammadova1986@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0005-5385-4733

QƏRBİ AZƏRBAYCAN VƏ NAXÇIVAN DİALEKT VƏ ŞİVƏLƏRİNDƏ İŞLƏNƏN ORTAQ FRAZEOLOJİ VAHİDLƏRİN MƏNA ÇALARLARI

Summary. Phraseological units occupy a special place in the lexical system of the Azerbaijani language, representing important linguistic elements that reflect the people's linguistic thinking, worldview, and national-spiritual values. In particular, those originating from colloquial speech enrich the semantic and stylistic possibilities of the literary language, enhancing the imagery and expressive power of speech. The study of phraseological units used in dialects and sub-dialects makes it possible to identify both the historical stages of language development and the dynamics of its lexical layers. Research shows that dialects and sub-dialects, including those of Western Azerbaijan and Nakhchivan, are especially rich in phraseological units. This richness is associated with their ability to preserve more ancient language layers and more clearly reflect the features of living spoken language.

A significant number of phraseological units recorded in the dialects and sub-dialects of Nakhchivan and Western Azerbaijan are used in parallel with other dialects of the Azerbaijani language and share common semantic features. At the same time, some units possess a purely local character and belong only to specific regions. The presence of polysemantic, synonymous, and antonymic phraseological units in dialectal speech further demonstrates the semantic richness of this domain. The variability observed in phraseological units – including lexical, phonetic, and grammatical variations – enables the identification of differential characteristics of dialects.

The folk language and its dialects, while serving as a constant source of enrichment for the literary language, also preserve their national color in written literature. The phraseological system of the Western Azerbaijani and Nakhchivan dialects is reflected not only in oral speech but also in literary works. Writers have frequently used these expressions to individualize characters, create national color, and strengthen stylistic nuances. Therefore, phraseological units specific to dialects and sub-dialects are regarded as valuable research material for both linguistics and literary studies.

Key words: phraseological units, dialects and sub-dialects, Nakhchivan dialect, Western Azerbaijani dialects, lexical-semantic richness

Giriş. Dilin lüğət tərkibində xüsusi bir lay kimi formalaşan frazeoloji vahidlərin, xüsusilə xalq danışıq dilinə məxsus olan nümunələrin araşdırılması müasir dilçilik üçün mühüm nəzəri və praktik əhəmiyyətə malikdir. Xalq danışıq dilindən qaynaqlanan frazeoloji birləşmələr özünün məna tutumu, obrazlılığı və milli-mənəvi dəyərləri əks etdirmə xüsusiyyəti ilə ədəbi dili semantik cəhətdən zənginləşdirir, onun ifadə imkanlarını genişləndirir. Bu tip vahidlərin ədəbi dilə daxil olması, bir tərəfdən, dilin inkişaf prosesində xalq dilinin təsirini göstərir, digər tərəfdən isə ədəbi dil ilə xalq danışıq dili arasında qarşılıqlı yaxınlaşma və təbii əlaqələrin möhkəmlənməsinə xidmət edir. Beləliklə, frazeoloji vahidlərin xalq danışıq dilindən ədəbi dilə keçidi dilin lüğət tərkibinin dinamikasını və tarixi inkişaf meyillərini öyrənmək baxımından xüsusi dəyər kəsb edir. "Xalqın həyatında, məişətində özünü göstərən dəyişikliklər dialekt leksikasında əks olunur. Cəmiyyətin və dilin inkişafı ilə əlaqədar olaraq müəyyən sözlər dialekt leksikasına daxil olur, sonradan bunların bir hissəsi işləkliyini saxlayır, bir hissəsi isə, ümumiyyətlə, ünsiyyətdən çıxır. Ədəbi dilin lüğət tərkibi ilə müqayisədə dialekt leksikası daha mühafizəkardır. Dilin qədim leksik qatına aid olan sözlər şivələrin lüğət tərkibində daha çox qorunub saxlanılır" (Əzizov, 2016: 203).

Dialekt və şivələrdə müşahidə olunan frazeoloji vahidlərin tədqiqi zamanı nəzərə almaq vacibdir ki, bu vahidlərin bir qismi müxtəlif dialekt və şivələrdə paralel şəkildə işlənməsinə baxmayaraq, digər qismi yalnız müəyyən bölgələrin dialekt və şivələrinə məxsus lokal dil vahidləri kimi çıxış edir. Naxçıvan dialekt və şivələrində qeydə alınan frazeoloji birləşmələrin əhəmiyyətli hissəsi Azərbaycan dilinin digər dialekt və şivələri ilə ortaq xüsusiyyətlərə malikdir. Bu ortaq frazeoloji vahidlərin bəziləri eyni leksik-semantik məzmun daşıdığı halda, bir qismi müxtəlif semantik çalarlar və ya fərqli struktur quruluşlarla təzahür edir. Bu kontekstdə Naxçıvan dialekt və şivələri ilə Qərbi Azərbaycan şivələri arasında oxşarlıqların daha qabarıq şəkildə görünməsi diqqət çəkir. Sözügedən yaxınlıq, şübhəsiz ki, bu bölgələrin coğrafi baxımdan bir-birinə yaxın yerləşməsi və dialektlərarası fasiləsiz dil təması ilə izah oluna bilər.

Dialekt leksikasında özünəməxsus yeri Qərbi Azərbaycan və Naxçıvan dialekt və şivələri frazeoloji vahidlərin işlənmə dərəcəsi və yeri baxımından dilin frazeologiya sahəsi üçün olduqca zəngin material verir. Bu cür dil vahidləri nitqin daha obrazlı və rəngarəng olmasına xidmət edir və xalq dilində onların çox zəngin və orijinal nümunələri meydana çıxır. Bu isə şivələri bir daha ədəbi dildən fərqləndirir, onların özünəməxsusluğunu üzə çıxarır və ifadə imkanlarını artırır. Xalqın obrazlı təfəkkürünün məhsulu olan bu ifadələr uzun əsrlər

boyu yaranaraq formalaşmış, mükəmməl şəkil alaraq bu gün dialekt və şivələrdə geniş şəkildə işlənir. "Frazeoloji birləşmələr həm forma, həm də mənaca monolitləşir. Yəni eyni formada yalnız bir məna, bir məzmun ifadə edir. Başqa sözlə desək, frazeoloji vahidlər nə forma, nə də məna, məzmun cəhətdən tərkib hissələrinə ayrılmır, sabit qalır" (Çobanov, 1997: 126). Xalq dilində bu daşlaşmış leksik vahidlər eynilə folklor nümunələri kimi uzun bir tarixi dövr ərzində babalarımızın, atalarımızın təcrübəsindən keçərək sabitləşmişdir.

Naxçıvan və Qərbi Azərbaycan dialekt və şivələrinin frazeologiyası özünəməxsus səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb edir və Azərbaycan dilinin dialekt sistemində xüsusi yer tutur. Lakin məlumdur ki, dilimizin dialekt və şivələri bir-birindən fərqli cəhətləri ilə olduğu kimi, ortaq xüsusiyyətləri ilə də tədqiqatlarda yer alır. Bu baxımdan Naxçıvan dialekt və şivələrində qeydə aldığımız frazeoloji vahidlərin digər bölgələrə məxsus dialekt və şivələrdə də işlənməsinə rast gəlmək mümkündür. Bu haqda Q.Hacıyevanın fikri diqqəti cəlb edir: "Tədqiqatlar göstərir ki, frazeoloji vahidlər ədəbi dil materialı olmaqdan daha çox dialekt faktıdır. Birbaşa xalq dilindən süzülüb gələn bu ifadələrin bir qismi sonradan, zaman keçdikcə ədəbi dilin lüğət tərkibində özünə yer qazanmış olsa da, bir qismi də öz varlığını canlı danışıq dilində qorumuşdur. Müqayisəli tədqiqatlar göstərir ki, müasir türk dilləri ilə səsləşən və Azərbaycan ədəbi dilinin lüğət tərkibində yer alan frazeoloji birləşmələrin bir qismi Naxçıvan, Güney Azərbaycan və Şərqi Anadolu şivələrində öz varlığını paralel şəkildə qoruyub saxlamışdır" (Hacıyeva, 2017: 238).

Dialekt və şivələrdə ortaq işlənən frazeoloji vahidlərin əksəriyyəti feili və ismi frazeoloji vahidlərdir. Belə frazeoloji vahidlər iki, bəzən də daha çox dialekt və şivə qrupunda söz və söz birləşməsi şəklində özünü göstərir. Dialekt və şivələrdə olan frazeoloji vahidlərin tədqiqi bizə dilimizin şifahi formasının nə qədər zəngin və qədim olduğunu göstərir. Dialekt və şivələrdə leksik vahidlərlə yanaşı, frazeoloji vahidlərin də toplanılması, tədqiqata cəlb olunması və onların elmi təhlilinin verilməsi frazeologiyanın tədqiqat sahəsinin genişlənməsində, ədəbi dilin söz ehtiyatının artırılmasında çox önəmlidir. Frazeoloji vahidlərin söz birləşmələri ilə də bir sıra ortaq xüsusiyyətləri vardır. Bu xüsusiyyətlərdən biri və ən əsası onların əsas tərəfin ifadə vasitələrinə görə qruplaşdırılmasıdır. Naxçıvan dialekt və şivələrindən topladığımız frazeoloji birləşmələr də əsas tərəfin ifadə vasitələrinə görə ismi, feili və zərf birləşmələrindən ibarət olur. "Müasir Azərbaycan ədəbi dilinin frazeologiyasının zənginləşdirilməsində əsas mənbələrdən biri dialekt frazeologiyasıdır. Dialekt frazeologiyası qrammatik baxımdan nitq hissələrinin iştirakına görə bir-birindən fərqlənir" (Bayramov, 2022: 407).

Naxçıvan dialekt və şivələrində işlənən elə frazeoloji vahidlər vardır ki, onlar Azərbaycanın digər dialekt və şivələrində xüsusilə Qərbi Azərbaycana məxsus şivələrdə də işlənərək eyni məna kəsb edirlər. Belə frazeoloji vahidlər həm söz və söz birləşməsi səviyyəsində özünü göstərir. Söz birləşməsi şəklində olub eyni məna ifadə edən frazeoloji vahidlərin bəzilərində leksik, eləcə də fonetik variantlılıq da özünü göstərir. Söz birləşməsi şəklində olub ortaq işlənərək eyni məna kəsb edən bəzi frazeoloji vahidlərə diqqət yetirək: *anqutu çıxmax* (Babək, Kəngərli, Naxçıvan, Çənbərək, Füzuli, Qarakilsə) – hədsiz arıqlamaq: *Bıra təzə gələndə anqutu çıxmışdı, indi maşallah düzəlip (*Şahtaxtı); *Gedənin dannanmaxdan anqutu çıxıf* (Füzuli) (ADDL, 2007: 24). Bu frazeoloji birləşmə dilimizin Füzuli və Qərbi Azərbaycan şivələri ilə ortaq şəkildə işlənir və eyni mənanı ifadə edir. *Çorta getməx'* (əksər şivələrdə): *Elə də çorta gedip, görən desin dünya: n yükü bı: n çiynindədi* (Babək). Bu frazeoloji vahid fikirləşmək mənası ifadə edir. Onun eyni variantda və mənada dilimizin Qərbi Azərbaycan şivələrində (Bayramov, 2011: 109) də işləndiyi qeyd olunur. Hoydu-hoyduya götürməx′ (Babək, Naxçıvan, Çəmbərək, Qəmərli, Vedi, Zəngibasar) -ələ salmaq, lağa qoymaq mənalarında işlənir: *Haylə şeylərdən ötərin el adamı hoydu-hoyduya götürər (*Şərur).

Məna zənginliyi ilə seçilən frazeoloji vahidlər Azərbaycan dili şivələrində semantika səviyyələrinə görə çoxmənalı, omonim, sinonim, antonim kimi qruplara bölmək olar. Bu bölgüyə əsasən bəzi frazeoloji vahidləri nümunə göstərmək olar:

Xapan qalmax frazeoloji vahidi Naxçıvan və Qərbi Azərbaycan şivələrində çoxmənalı frazeoloji vahid kimi özünü göstərir.

Xapan qalmax Şahbuz, Şuşa, Şərur, Qərbi Azərbaycanın Hamamlı şivələrində "tək, yalqız qalmaq"; "sahibsiz qalmaq", "boş qalmaq" mənalarında işlənir. Məsələn:

"Gözüm də bi yannan tutuldu, evdə xapan qalmışam (Şərur); *Yazığın heç kəsi yoxdu, öydə xapan qalıf (*Şuşa).

Xapan qalmax frazeoloji vahidi birinci cümlədə "tək, yalqız" mənasında, ikinci cümlədə "sahibsiz qalmaq" mənasında işlənir" (Bayramov, 2022: 412).

Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində frazeoloji vahidlərin sinonimliyinin geniş şəkildə işləndiyini müşahidə etmək olar. Burada sinonimlər müxtəlif yollarla yaranır: 1) frazeoloji vahidlərin tərkibindəki feillərin və ya isimlərin başqa sözlə əvəz edilməsi ilə, 2) leksik tərkibi müxtəlif olan frazeoloji vahidlər əsasında yaranan sinonim frazeoloji vahidlər.

başını bezdəməx' (Şərur), başını təlləməx' (Çəmbərək) – aldatmaq, başına kələk gəlmək; *qəhmər çıxmax // qahmar durmax* (Babək, Culfa, Çəmbərək, Şərur, Zəngilan) – tərəfini saxlamaq mənalarında sinonim kimi özünü göstərir. Bu sinonim cərgə feilin başqa sözlə əvəz olunması ilə yaranmışdır.

Leksik vahidlərdə olduğu kimi frazeoloji vahidlərdə də antonimlik özünü göstərir. "Antonimlik təkcə özünü leksikada yox, həm də frazeologiyada göstərir. Frazeoloji antonimlər leksik antonimlərdən sonra yaranmışdır" (Bayramov, 1999: 110).

Həfsələsi çatmamax (Cəbrayıl, Naxçıvan, Zəngilan) – dözə bilməmək – *həfsələsini basmax* (Cəbrayıl, Qubadlı, Naxçıvan) – dözmək, özünü ələ almaq mənalarında antonim kimi işlənir.

Qərbi Azərbaycan və Naxçıvan dialekt və şivələrinin zəngin frazeoloji sistemi yazılı ədəbiyyatımıza da təsirsiz ötüşməmişdir. Çünki şivələr həmişə ədəbiyyata təsir göstərir, ədəbi şəxsiyyətlər öz obrazlarının dilində yeri gəldikcə şivə sözlərindən istifadə edirlər. Bu baxımdan bədii ədəbiyyat nümunələrində də şifahi xalq ədəbiyyatında olduğu kimi, Qərbi Azərbaycan və Naxçıvan dialekt və şivələrində işlənən frazeoloji vahidlərə rast gəlirik. Dialekt və şivələrə məxsus frazeoloji vahidlərin bədii əsərlərdə işlədilməsi, əsasən, yazıçının yaşadığı dövr və ya müəllifin məqsədli şəklidə bu ifadələri öz obrazının dilinə gətirməsi ilə bağlıdır. Qeyd edək ki, bu frazeoloji vahidlərin müxtəlif məqamlarda, yerli-yerində işlədilməsi həm də yazıçının xalq dilinə bağlılığını ifadə edir. Dialektizmlər müəllifin nitqində səciyyəvi olmadığı halda, bədii qəhrəmanın dilini fərdiləşdirmək üçün istifadə edilir. Bədii əsərdə istifadə olunan dialektizmlər bədii nitqi canlandırmağa xidmət edir. Üslubi material kimi çıxış edən dialektizmlər bu və ya digər personajın nitqinin formalaşmasında bir vasitə rolunu oynayır. H.Həsənov bədii əsərlərdə dialekt sözlərin işlənmə səbəblərini aşağıdakı kimi qeyd edir: "1) Azərbaycanın müxtəlif guşələrindəki yerlərin koloritini yaratmaq; 2) xalqın xüsusi həyat tərzini, adət-ənənəsini, əmək fəaliyyətini real təsvir etmək; 3) dialektlərdə təsadüf olunan ayrı-ayrı milli əşya və məfhumları ifadə etmək; 4) əsərdəki personajların nitqlərini bir-birindən ayırmaq, fərdiləşdirmək; 5) üslubi rəngarənglik yaratmaq məqsədi ilə dialekt sözləri ədəbi dil sözləri ilə paralel işlətmək və s." (Həsənov, 2005: 287).

Aşıq ədəbiyyatının ustad sənətkarlarından olan Aşıq Ələsgərin "Mələk" rədifli müxəmməsində *dəxil düşməx'* frazeoloji vahidinə rast gəlirik ki, bu birləşmə Babək şivələrində, Naxçıvan və Ordubad dialektində *daxıl//dəxil düşməx'* variantında – yalvarmaq, Allahdan kömək istəmək, oturub getməmək mənasında işlədilir: Anaxanım təkyədə qapıya daxıl düşmüşdü (Naxçıvan); *Ge: p dəxil düşəcəğam qəpilərinə, isdədiyimi vermiyənəcən əl çəx'miyəcağam* (Dəstə). Aşıq Ələsgər də bu frazeoloji birləşməni öz əsərlərində eyni mənada işlətmişdir:

Dad çəkib, amana gəlir;
Dəlilər dəxil düşür,
Mərizlər loğmana gəlir;
Xəstədi, Ələsgəri
Sən yetir dərmana, Mələk! (Qasımlı, 2018: 169).

Məlumdur ki, Aşıq Ələsgər Göyçə aşıq mühitinin ən görkəmli nümayəndəsidir. Göyçə isə Azərbaycanın qədim və əzəli torpaqlarındandır. Onu yerləşdiyi Qərbi Azərbaycan bölgəsi həm ərazi baxımından, həm də dialekt mühiti baxımından Naxçıvana çox yaxındır. Naxçıvan dialekt və şivələri ilə Qərbi Azərbaycan şivələri arasında dilin bütün səviyyələrində ortaq xüsusiyyətlər özünü göstərir. Bu ortaqlıq frazeologiyada da var və nümunə göstərdiyimiz frazeoloji birləşmə də belə ortaq işlənən vahidlərdən biridir.

Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində frazeoloji qatın öyrənilməsi bizə yalnız dilimizin inkişaf səviyyəsini müəyyən etməyə deyil, eyni zamanda, frazeoloji-semantik dəyişikliklərə imkan verən qanunauyğunluqları da təyin etməyə imkan verir. Dilimizin dialekt və şivələrində müqayisəli şəkildə frazeoloji vahidlərin tədqiqi həmin dialekt və şivələr arasındakı əlaqəni, fərqliliyi və oxşarlığı üzə çıxarmaqla yanaşı, dilimizin frazeologiya bölməsinin inkişafına da yardımçı olur, həmçinin ədəbi dilimizi də zənginləşdirir. "Əlbəttə, Azərbaycan dili dialekt və şivələri bir-birindən kəskin surətdə fərqlənmir və bölgə nümayəndələri arada tərcüməçi olmadan (Məsələn, alman dili dialektlərindən fərqli olaraq) bir-birini başa düşürlər. Lakin danılmaz faktdır ki, bəzi sözlər müxtəlif dialektlərdə ya arxaikləşmiş və yaxud da, tamam başqa bir mənada işlənməkdədir" (Qurbanova, 2014: 121). Bununla yanaşı, dialekt və şivələrdə frazeologiyanın əsasını təşkil edən frazeoloji vahidlərin qarşılıqlı şəkildə tədqiqi, Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrinin fərqli və oxşar cəhətlərini müəyyənləşdirmək, eyni sərhədlər daxilində yerləşmələrinə baxmayaraq, qədim tarixi xüsusiyyətlərini necə qoruyub saxladıqlarını nəzərə çatdırmaqda kömək edir. Bu həm də xalqın tarixi formalaşma dövrünün tədqiqi ilə əlaqəli şəkildə araşdırılmalıdır.

Dil mədəniyyətinin yüksəldilməsində frazeoloji vahidlər mühüm rol oynayır. Dil tarixinin müxtəlif mərhələlərində frazeoloji vahidlər aktiv olmuş və onlardan xalq dilində geniş şəkildə istifadə olunmuşdur. Bu isə dialekt və şivələrin frazeoloji sisteminin böyük bir təkamül keçməsinə və müasir mükəmməl səviyyəyə düşməsinə şərait yaratmışıdr. Dildə daşlaşmış şəkildə özünün göstərən frazeoloji vahidlər, həmçinin yaddaşlarda da həkk olunur, məqam gəldikdə, ehtiyac duyulduğu zaman işlədilir.

“Dialekt və şivələr Azərbaycan dilinin qədim ünsürlərini müəyyən etmək işində ən mötəbər mənbələrdən biridir, çünki dialekt və şivələrdə dilin qədim ünsürləri uzun müddət qalır” (Azərbaycan dilinin Muğan qrupu şivələri, 1955: 166). Müasir Azərbaycan ədəbi dilində qrammatik zənginliyinə, öz tarixi, milli xüsusiyyətlərinə görə tam fərqli mövqeyə malik olan frazeoloji vahidlər dialektlərdə də özünəməxsus orijinal xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb edir. Məlmudur ki, frazeoloji vahidlər dil səviyyələrinin (fonetik, leksik, morfoloji və sintaktik) tam təşəkkülü zəminində yaranır və həmişə olduğu kimi, ictimai funksiyaları (kommunikativ, informativ, emotiv…) çərçivəsində dolğun və dəqiq rolunu oynayana qədər uzun bir inkişaf və cilalanma yolu keçir. Frazeoloji vahidlər zaman keçdikcə dil və təfəkkürün əlaqəli abstraksiyasının məhsulu olub, dilin müdrikliyinin və milli təbiətinin, xalqın etnik psixologiyasının timsalına çevrilmişdir. Bununla da, nitq və təfəkkür vərdişləri əsasında formalaşan frazeoloji vahidlər xalqın psixologiyasının, təsəvvür və düşüncəsinin, qənaət və zövqünün, ümumiləşdirmə bacarığının əlamətlərini birləşdirdiyinə görə millidir.

Nəticə. Ədəbi dildə olduğu kimi, Qərbi Azərbaycan və Naxçıvan dialekt və şivələrində işlənən frazeoloji vahidlər nitqin struktur baxımından kompaktlığını təmin edir, ifadə olunan məzmunun daha yığcam və semantik cəhətdən dolğun şəkildə təqdim olunmasına şərait yaradır. Aparılan tədqiqatlar göstərir ki, dialekt və şivələrimizdə, xüsusilə Qərbi Azərbaycan və Naxçıvan dialekt və şivələrində xalq dilinin geniş ifadə imkanlarına əsaslanan frazeoloji vahidlərin həm quruluş müxtəlifliyi, həm də istifadə tezliyi ədəbi dilə nisbətən daha yüksəkdir. Bu fakt dialekt və şivələrin leksik-semantik potensialının ədəbi dillə müqayisədə daha rəngarəng və dinamik olduğunu təsdiqləyir.

QAYNAQLAR

Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. (2007). A.A.Axundov, Q.Ş.Kazımov, S.M.Behbudovun redaktəsi ilə Bakı: Şərq-Qərb, 568 s.

Azərbaycan dilinin Muğan qrupu şivələri. (1955). red. R.Ə.Rüstəmov, Bakı: Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 262 s.

Bayramov İ.M. (1999). Müasir Azərbaycan ədəbi dilinin zənginləşməsi yolları (dərs vəsaiti), Bakı: ADPU, 126 s.

Bayramov, İ.M. (2011). Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası. Bakı: Elm və təhsil, 440 s.

Çobanov, M.N. (1997). Bolnisi rayonu şivələrinin leksikası, Bakı: Təhsil EİM, 210 s.

Əzizov, E. (2016). Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı: Elm və təhsil, 347 s.

Hacıyeva, Q.Ə. (2017). Azərbaycan dilinin Naxçıvan qrupu şivələrinin Güney Azərbaycan və Şərqi Anadolu şivələri ilə fonetik və leksik müqayisəsi, Naxçıvan: Əcəmi, 327 s.

Həsənov, H.Ə. (2005). Müasir Azərbaycan dilinin leksikası, Bakı: Nurlan, 451 s.

Bayramov, İ.M. (2022). Azərbaycan dialektologiyası, Ankara: 460 s.

Qasımlı, M. (20180. Aşiq şeirinin poetik biçimləri və çeşidləri, Bakı: Elm və Təhsil, 220 s.

Qurbanova, İ.M. (2014). Azərbaycan dili dialekt və şivələrinin etnolinqvistik təhlili, Bakı: Bilik, 240 s.

Şöhrət MƏMMƏDOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
sohret.nesirova24@gmail.com
https: //orcid.org/.0009-0006-6553-6385

YURD HƏSRƏTLİ, EL-OBA DƏRDLİ HƏSƏN MİRZƏ

Summary. Currently, in the public opinion of our State, in our country, the concept of "Return to Western Azerbaijan" is being implemented. "When we say Western Azerbaijan, first of all, the oldest part of our culture, saz, in a word, folklore, comes to mind.

Although the insidious Armenian policy that continued for centuries suppressed and expelled the Oguz-Turk peoples of Western Azerbaijan in the 19th-20th centuries, the love of the Motherland in the hearts of the sons of our homeland in Iravan, Zangezur, Daralayaz, Goycha, Garagoyunlu, Darachichek-Loru-Pembek, Aghbaba, Kirkhbulag, Zangibasar, Karbibasan, Sardarabadli and other districts has not faded away, but is burning even more.

"Since the rich folklore treasure possessed by the Azerbaijani people is directly related to the factor of ethnic-historical identity and the important factors contained in the system, it requires the researcher to have a national spirit and moral qualities such as fanaticism, attachment to the roots, historical past, and national-mental values, in addition to the necessary scientific level. It is precisely the joint manifestation of these qualities, the ability to bear the social moral responsibility and the ethical burden that falls on him that makes the scientist whole as an intellectual".

The scientist who enriched the science of Azerbaijani linguistics with his fundamental scientific works, achieved successful scientific results in our history of diplomacy, and at the same time gave invaluable pearls to the science of Azerbaijani folklore, who was spiritually attached to his homeland, nation and state, who made the study and promotion of Western Azerbaijan folklore a life's work, the elder of the Daralayaz region, a connoisseur of folk literature, a collector of poetry and art, a connoisseur of music and lyrics, and an Honored Scientist, Professor Hasan Mirza, is one of such intellectuals.

Hasan Mirza's sensitive attitude to folklore and the art of the ozan ashug and his creative work in various aspects are a genetic moment, a spiritual and aesthetic energy coming from the geographical region where he belongs. The glorious history of the lands of Western Azerbaijan, national-spiritual, religious values, customs and traditions directed Hasan Mirza to an original and sacred art of poetry.

Hasan Mirza, who lived through the burning of "patriotism", "cannot accept that the homeland is being divided, chopped up, and trampled under the feet of Armenian chauvinists from time to time, in his poetry he poetically wrote about the national tragedies and hardships of our compatriots who were massively deported from their ancestral homeland, our historical-ethnic land, Daralayaz.

Key words: Western Azerbaijan, Daralayaz, Homeland, longing, compatriot, exile, cultural, folklore.

Giriş. Hazırda dövlətimizin ictimai fikrində, ölkəmizdə "Qərbi Azərbaycana qayıdış" konsepsiyası həyata keçirilir. "Qərbi Azərbaycan dedikdə ilk növbədə qədim Oğuz-Türk elləri, həm də mədəniyyətimizin ən qədim tərkib hissəsi olan saz, bir sözlə, folklor yada düşür.

Qərinələr boyu davam edən məkrli erməni siyasəti XlX-XX əsrlərdə Qərbi Azərbaycandakı Oguz-Türk ellərini sıxışdırıb yer-yurdundan didərgin salsa da, doğma yurdlarını canından çox sevən İrəvan, Zəngəzur, Dərələyəz, Göyçə, Qaraqoyunlu, Dərəçiçək-Loru-Pəmbək, Ağbaba, Qırxbulaq, Zəngibasar, Kərbibasan, Sərdarabadlı və digər mahallarımızdan olan vətən oğullarının ürəyində Vətən eşqi sönməyib, daha da alovlanmaqdadır.

"Azərbaycan xalqının sahib olduğu zəngin folklor xəzinəsi etnik-tarixi kimlik faktoru və sistemin içərilədiyi vacib amillərlə birbaşa əlaqəli olduğundan onu tədqiq edəndən lazımı elmi səviyyə ilə yanaşı, milli ruh və təəssübkeşlik, soykökə, tarixi keçmişə, milli-mental dəyərlərə bağlılıq kimi mənəvi keyfiyyətlər tələb edir. Məhz bu keyfiyyətlərin birgə təzahürü, ictimai mənəvi sorumluluq, üzərinə düşən etik yükü daşıya bilmək alimi həm də bir ziyalı kimi bütövləşdirir".

Azərbaycan dilçilik elmini öz fundamental elmi əsərləri ilə zənginləşdirən, dilçilik tariximizdə uğurlu elmi nəticələrə imza atan, eyni zamanda Azərbaycan folklorşünaslıq elminə əvəzsiz incilər bəxş edən "hər kəlməsinin başında oba deyən, oymaq deyən, el deyən" vətəninə, millətinə, dövlətinə ruhən bağlı, Qərbi Azərbaycan folklorunun öyrənilməsini və təbliğini həyat amalına çevirən, Dərələyəz elinin ağsaqqalı, xalq ədəbiyyatının bilicisi, şeir-sənət xiridarı, saz- söz sərrafı, Əməkdar elm xadimi, professor Həsən Mirzə məhz belə ziyalılarımızdandır. .

"Dərələyəz folkloru" professor Həsən Mirzəyevin elmi araşdırmalarında. Həsən Mirzənin folklora, ozan aşıq sənətinə həssas münasibəti və yaradıcılığında çeşidli aspektlərdən bu zəngin irsə yönəlmələr mənsub olduğu coğrafi bölgədən gəlmə genetik məqam, mənəvi-estetik enerjidir. Qərbi Azərbaycan torpaqlarının şərəfli tarixi, milli-mənəvi, dini dəyərləri, adət-ənənələri Həsən Mirzəni orijinal və müqəddəs bir sənətə, şeir yaradıcılığına istiqamətləndirmişdi.

Çoxsahəli elmi yaradıcılığı ilə Azərbaycan dilçilik tarixində yer tutan, 14 cildlik monoqrafiyası ilə dilçiliyimiz, folklorumuz, coğrafiyamız üçün çox dəyərli və tükənməz xəzinə qoyub getmiş professor Həsən Mirzəyev ömrünü Azərbaycan elminə, Azərbaycan gəncliyinin təhsilinə həsr edən alimlərimizdəndir.

Həsən Mirzə Azərbaycan dilçilik tarixində özünün dəsti-xətti elmi nüfuzu olan filoloqların və dilçilərin rəğbətini qazanan görkəmli elm xadimi, aşıq sənətinin əlifbasını yazan əsl folklorşünas alimdir.

Feilin mahir tədqiqatçısı kimi tanınan professor Həsən Mirzəyev həm də Azərbaycan filologiyasında dilin quruluş xüsusiyyətlərini araşdırmaqda, xalqın qədim tarixini, dilini, milli orijinallığını daha yaxşı araşdıraraq mühafizə edib saxlayan 750-dən çox yazının, o, cümlədən iki yüzdən çox elmi əsərin müəllifi, 128 kitabın, 8 tədris proqramının müəllifidir.

Görkəmli pedaqoq, dilçi və türkoloq alim Həsən Mirzəyevin elmi fəaliyyətinin müəyyən bir istiqamətini də onun folklorşünaslıq axtarışları təşkil edir. Azərbaycan filologiyasının inkişafında Həsən Mirzəyevin xidmətləri danılmazdır və böyükdür. O, mövzu seçərkən həmişə tədqiq olunmamış, dilçilərin və türkoloqların toxunmadığı məsələləri tədqiqata cəlb etmişdir. Həsən Mirzəyevin Azərbaycan onomastikasının müxtəlif problemlərinə həsr edilmiş 20 ildən çox elmi araşdırmasının bəhrəsi olan, dilçilik elmində ensiklopedik səciyyə daşıyan, "Aşıq poeziyasında yaşayan adlarımız və tariximiz (1997)", "Dərələyəz mahalının toponimləri və şivə sözləri (2003)", "Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı" (2004), "Dərələyəz folkloru" (2006) adlı elmi əsərləri çap olunmuşdur. Həsən Mirzəyev folklorşünaslıq sahəsində iki istiqamətdə iş görmüşdür: həm toplayıcı, həm də tədqiqatçı kimi.

Bir faktı da qeyd etməyi özümə borc bilirəm ki, Azərbaycan dilinin Dərələyəz mahalının şivələrini ilk dəfə H.Mirzəyev araşdırmış, dialektologiyamıza öz töfəsini vermişdir. Bu əsərlərdə Dərələyəz mahalının şivə sözləri ən müxtəlif səviyyədə araşdırılır, onların mənası, mənşəyi, etmologiyası və digər linqvistik xüsusiyyətləri açılıb göstərilir. Professor Həsən Mirzəyev orijinal bir tədqiqat yolu tutaraq qeydə aldığı sözləri müasir səviyyədə izah və təsvir etməklə kifayətlənməmişi daha dərinə getməklə araşdırmalarını orijinal bir üslubda özünəməxsus şəkildə nümayiş etdirmişdir. Həsən Mirzəyevin alim və vətənpərvər mövqeyi ilə tam uzlaşan, dərin elmi araşdırmaların bəhrəsi olan bu əsərlər dilçiliyimiz, folklorumuz, tariximiz və coğrafiyamız üçün dəyərli bir ensiklopediya və tükənməz bir xəzinədir.

Rus pedaqoqu K.D.Uşinski demişdir: "Bir millətin malını, dövlətini, hətta vətənini əlindən alsan, ölüb itməz, amma dilini alsan, bir insan belə qalmaz". Ana dili, bu dildə yaradılmış şifahi xalq yaradıcılığı insan toplumlarının ilk mənəvi vətənidir. İnsan hətta hansısa səbəblər üzündən doğma yurd-yuvasını itirsə də, hüdudsuz sərhədlərə malik bu mənəvi ərazi insanı sınmağa, kiçilməyə, öz kimliyini itirməyə qoymur.Professor Həsən Mirzəyev həm dərin folklor bilicisi, həm də milli mənəvi dəyərlərə yüksək qiymət verən el ağsaqqalı, tarixinə soykökünə bağlı folklor bilicisidir. Professor Azərbaycan onomologiyası sahəsində də araşdırmalar aparmışdır. Folkloru da Azərbaycan dilçiliyi qədər dərindən bilən Həsən Mirzə çox gözəl bilirdi ki, folklorda xalqın həm keçmişi, həm bu günü, həm də gələcəyi yaşayır. Elə buna görədir ki, professor folklor nümunələrinin toplanaraq qorunmasını, gələcək nəsillərə əmanət edilməsini başlıca vəzifələrdən saymışdır. Belə bir missiyanın bəhrəsi olan 766 səhifəlik "Dərələyəz folkloru" Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalının folklor materiallarını əhatə edir.

Həsən Mirzəyev – Dərələyəz folkloru əsərini 2006-cı ildə – Elmi nəşriyyatında çap etdirmişdir. Bununla kifayətlənməyən alim yenə həmin ildə topladığı materialların bir qismini Folklor İnstitutuna təqdim etmiş və həmin institutun – Azərbaycan folklor antologiyası adlı 15-ci cildində bu materiallara geniş yer verilmişdir. Həmin folklor materialları bir sıra regional özünəməxsusluqlara aid olmaqla yanaşı, bu qədim Azərbaycan mahalının tarixən türk oğuz yurdu olduğunu bir daha təsdiq edir.

Azərbaycan folklor ədəbiyyatının ayrılmaz bir parçası olan "Dərələyəz folkloru"nda bir alimin filoloq fəhmini, xalqının maddi-mənəvi dəyərlərini yüksəkdə tutan bir el oğlunu görürük.

"Dərələyəz folkloru" kitabı Dərələyəz mahalının danışan salnaməsi, dili, bədii düşüncə toplusu, tarixi və yaddaş qaynağıdır. "Dərələyəz folkloru etnik milli mədəniyyətimiz fonunda mühüm yerlərdən birini təşkil edir. Bunu şərtləndirən səbəbləri Həsən Mirzəyev Dərələyəz folklorunda yazdığı giriş hissədə əhatəli şəkildə əsaslandırır. Folkloru yaradan mədəni subyektin – etnosun təfəkküründün elmi estetik cəhətlərini xarakterizə edir, Dərələyəzin qədim tarixini vərəqləyir. Bu bölgənin coğrafiyası, tarixi, bu diyarda yaşamış qədim türk tayfalarının genetik kökləri barədə zəngin elmi informasiyalar verir. Mühüm meyar və etalonları üzə çıxarır, həyat və məişətini, sevincini və qəmini, həyata baxışını, arzu və ideyalarını, qabaqcıl şəxsiyyətlərini və onların xarakterlərini dolğun şəkildə özündə əks etdirir. Folklor təfəkküründə dərindən bələd olan tədqiqatçı həm də bunları bədii faktların, folklor örnəklərinin timsalında özündə cəmləşdirir.

Əgər Həsən müəllimin gördüyü işi bütün bölgələr üzrə görmək mümkün olsaydı, onda Azərbaycan folklorunun tarixləşmiş, daha böyük, bütöv və canlı bədii tarix salnaməsini yaratmaq mümkün olardı. Burada professor həm də peşəkar bir tarixçinin gördüyü işi yerinə yetirmişdir". Kitabda Dərələyəz mahalı və bu yurdda yaradılmış şifahi xalq yaradıcılığına dair elə bir məqam yoxdur ki, müəllifin diqqətindən kənarda qalmış olsun.

Professor burada Dərələyəzin qədim tarixini vərəqləyir. Dərələyəzdə türklərin ən qədim insanlar sisteminin qorunub saxlanılması, kökləri əski çağlara bağlı çoxsaylı adət-ənənələr və s. bu bölgənin konservativ folklor mühitlərimizdən biri kimi xarakterizə etməyə əsas verir. Dərələyəzlilərin folklorunda qədim türklərin mifoloji təsəvvürlərindən qaynaqlanan çoxsaylı inanc mətnləri, andlar, alqış və qarğışlar əcdadlarımızın sirli-soraqlı dünyasından xəbər verir.

Aşıq sənətinin, folklorun dərin bilicisi olan, Dərələyəz folklorunun öyrənilməsini və təbliğini həyat amalına çevirən Həsən Mirzəyev 1997-ci ildə çap etdirdiyi "Aşıq poeziyasında yaşayan adamlarımız və tariximiz" əsərində aşıq poeziyasında işlənən onomostik vahidləri toplayaraq sistemləşdirmişdir. Dərin və məsuliyyətli bir araşdırmanın bəhrəsi olan **"**Aşıq poeziyasında yaşayan adlarımız və tariximiz" kitabı Həsən Mirzəyevin el ədəbiyyatı ilə bağlı duyğu və düşüncələrinin bir qismini əhatə edir. Dini və mifoloji tarixə bələd olan alim xalq poeziyasında cəmləşmiş xüsusi adların – toponim və antroponimlərin ətraflı təhlilini vermiş, qala, kənd, şəhər, ölkə, vilayət adlarının tarixi etimoloji tədqiqi əsasında xalqımızın təşəkkülündə mühüm rolu olan etnosların el sənətində daşlaşmış izlərini üzə çıxarmışdır".

Həsən Mirzə kitabda Dərələyəzə həsr olunmuş qoşmaların, bu qoşmalarda sadalanan onomastik vahidlərin izahına xüsusi diqqət yetirir. Dərələyəzdə olan bütün kənd (Hors, Arpa, Sallı, Cul, Civə, Herher, cığatay, Kotanlı, Şorça, Çanaqçı, Axta, Zeytə, Quşçu, Dəmirçilər, Yayçı, Gülüstan, Almalı, Əmağu, Qurdqulaq, Ələyəz, Ərgəz, Qoytul, Gendərə, Ortakənd, Başkənd, Ağkənd, Həsənkənd, Qozulca, Ardaraz, Gülüdüz, Qabaxlı, Qovuşuq, Aysəsi) dağ, yaylaq, yurd (Xalaclar, Əyricə, Vers, Muradtəpə, Soğanlı, Qırxbulaq, Təpəsidəlik, Dəmirtəpə) çay (Arpaçay), bulaq (Bolbulaq, Yastıbulaq), körpü (Dədəli körpüsü) pir (Ərkəzpiri), Vəng (Qaravəng, Güneyvəng, Qoşavəng, Şabıvəng) və xüsusi adların, bu adları daşıyan yerlərin Azərbaycan xalqına məxsus olduğunu, onomastik vahidlərin əksəriyyətinin türk-oğuz tayfa adından götürüldüyünü isbata yetirir. Qədim türk -oğuz yurdu Ermənistanda yer adlarını dəyişən, tarixi saxtalaşdırma erməni millətinə elmi dəlillər əsasında tutarlı cavab verir.

Həsən Mirzəyevin Azərbaycan folkloru qarşısında xidmətlərindən biri də – aşıq, şair və şair təbiətli adamların şeirlərinə diqqət çəkməsidir. Aşıq Cəlil, Aşıq Qəhrəman, Aşıq Fətulla, Aşıq Mehdi, Aşıq Qulu və başqalarının qoşmalarını, gəraylılarını toplaması onun folklorşünaslıq elmi qarşısında möhtəşəm xidməti sayılır.

Qərbi Azərbaycan folklorunun öyrənilməsi şifahi söz sənətinin toplanılması ilə başa çatmır. Folklor nümunələri özündə tarix yaşadır. Buna görə həmin bölgənin folklorunun öyrənilməsinə xüsusi əhəmiyyət verilir. Həsən Mirzəyevin fərdi təşəbbüsü ilə toplanılan, qruplaşdırılan, nəşr olunan və araşdırılan Dərələyəz folklor örnəkləri janr baxımından heyrətamiz dərəcədə zəngindir. Bu folklor nümunələrinin janr xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi Azərbaycan folklorşünaslığının tədqiqat imkanlarını bir qədər də zənginləşdirir.

Həsən Mirzə poeziyasında Dərələyəz həsrəti. Dilçi türkoloq kimi tanınan Həsən Mirzə həm də şair idi. Həsən Mirzəyevin sinəsindən süzülüb gələn özünün yaratdığı poeziya nümunələri də folklor nümunələri qədər dərin və mənalıdır. Onun qələmə aldığı qoşma, gəraylı, müxəmməs və deyişmələrdə doğma torpağın – Dərələyəzin gözəllikləri, yurd və vətən həsrəti güclüdür. Bu cənnətməkan diyar onun şeirlərinin baş mövzusu, baş qəhrəmanıdır və Dərələyəz həsrətli Həsən Mirzənin böyük kədərini ifadə etdiyinə görə yanğılıdır, təsirlidir və unudulmazdır. Vətən dərdindən doğan faciənin nə qədər böyük və acılı olduğunu şair belə ifadə edir:

Doğranıbsan dilim-dilim,
Elin itib ilim-ilim,
Qərib yerdə zülüm-zülüm,
El ağlayır, Dərələyəz! (Mirzəyev, 2004: 64)

"Aşıq sənətini yaşatmaqla tariximizi yaşadırıq. Dini saxlamaq üçün, şəriətimizi qorumaq üçün aşıq sənəti daim yaşamalıdır " kəlamı şair ruhlu, vətən qeyrətli, el-oba həsrətli Həsən Mirzənin həyat amalına çevrilmişdir.

Düşmən əlindədir müqəddəs yerim,
Ləlim, cəvahirim, abidəm Pirim,
Qoy ayağa qalxsın igidim, ərim,
Bəlkə, bu şad xəbər silə dərdimi

Babamın o yerdə izi qalıbdır,
Nənəmin nəğməli sözü qalıbdır,
Türk-oğuz yurdunun gözü qalıbdır,
Mən necə unudum belə dərdimi?! (Mirzəyev, 2004: 24)

Öz poetik dünyası ilə bədii təfəkkür sferasında gündən günə püxtələşən Azərbaycan dilçiliyində öz elmi əsərləri ilə məktəb yaradan, təkrar olunmaz, insanın ruhuna hakim kəsilən şeirlər yaradan, yurd həsrətli düşüncələrinin sirdaşına çevrilən Həsən Mirzənin şair sinəsində folklorla zəngin hikmətlər, sözlər yatır. O sözlər ki Həsən Mirzəyə dost-yoldaş olub yurd həsrətli düşüncələrinin sirdaşına çevrilir:

Yağılar əlində qalmısan əsir,
Sinəmi dağlayır bu dağın, dağlar?
Həsrətdən ürəyim sızlayır, əsir.
Tez götür sinəmdən bu dağı, dağlar!

Soğanlını, Göytəpəni gəzmirəm,
Süsən-sünbül, bənövşəni dərmirəm,
Versə çıxıb Göyçə gölün görmürəm,
Mən necə yaşadım bu dağı, dağlar?! (Mirzəyev, 2004: 29)

Həsən Mirzə bütün varlığı, canı, qanı ilə sözün əsl mənasında vətənini, torpağını sevən bir insandır. Vətən məhəbbəti, yurd həsrəti, əsir düşmüş el-oba dərdi onun bədii yaradıcılığının əsas leytmotividir. Vətən həsrətindən doğan "Vətən bayatıları" başlığı altında qələmə aldığı bayatıları vətənində vətənsiz qalan, "qədim oylaqlı, laçın qayalı" yurdunun həsrətindən "rəngi-rufu saralan", "əlif qəddi əyilən" "Haylar yurdumda qalsa, qəbrim, kəfənim yanar" deyən Həsən Mirzənin vətən haraylı qəlbinin həsrətli çırpıntılarıdır.

Dərələyəz vətənim,
Yoxdur gedib gələnim,
Haylar yurdumda qalsa,
Yanar qəbrim, kəfənim.

Dərələyəz, qədimsən,
Hər bir yerdən qədimsən,
Sənə həsrət qalandan
Əlif qəddim əyifsən.

Dərələyəz dardadı,
Qızıl gülü sardadı,
Aləm cənnətə dönsə,
Mənim gözüm ordadı (Mirzəyev, 2007: 66)

Folklora, soykökünə, el-obasına bağlı vətən oğlu, vətən həsrətini, yurd dərdini özünəməxsus duyğularını, kövrək qəlbinin sızıntılarını, həssas qələmin qüdrətilə şeirə köçürür. Şeir sənət vurğunu şair Zəlimxanı, Sücaəti, Səadəti, aşıq Alqayıtı, Bəhmanı Həsən Mirzə dərdini dilə gətirməyə səsləyir:

Vətən həsrətimi yazsın Zəlimxan,
Sücaət, Səadət, Alqayıt, Bəhman,
Ərlər qılınc çəksin yetişib zaman,
Aqillər gətirsin dilə dərdimi (Mirzəyev, 2004: 26).

Dərələyəz yada düşən, yad edilən vaxtlarda yanan çıraqlarının söndüyü, xoş baharının qışa döndüyü, gilə-gilə əriyərək, göz yaşlarını silə-silə. Doğma diyarının yağıya qalmasına dözə bilmir "Ulu tanrıya, yaradana" üz tutaraq:

Elimi Vətənə qaytar, ay Allah !
Yurduma, yuvama qaytar, ay Allah!
Həsrətdən qamətim yaya dönübdü,
Həsəni bu dərddən qurtar, ay Allah! (Mirzəyev, 2004: 67)

Həsən Mirzə şeirlərində bir ümid – gələcəyə ümid, bir gün o torpaqlarımızın geri qayıdacağına inam, sazın-sözün beşiyi olan Qərbi Azərbaycanımıza qayıdış çağırışı var. Qərbi Azərbaycana qayıdış konsepsiyasının mahiyyətində də elə bu qənaət durur.

Qalxın, vətən oğlu, qalxın ayağa,
Doğma yurda sahib çıxmasın dığa.
Qovun nankor hayı, qovun uzağa,
Arpa çayda verim selə dərdimi (Mirzəyev, 2007: 23)

Həsən Mirzə təkcə öz elinin – el-obasının yox, mənsub olduğu millətin dəyərli oğludur. Xalqımızın, dilimizin mənəviyyatımızı yad ünsürlərdən qoruyub saxlanmasını əsl alim kimi bunu dərin elmi araşdırmaları və əsərləri ilə yanaşı, həm də bir müəllim, bir el ağsaqqalı, millət vəkili kimi etmişdir.

Həsən Mirzəyev ilk müəllimlik fəaliyyətinə orta məktəbdən başlamış sonra isə ömrünün sonunadək ali məktəbdə bu müqəddəs peşəni davam etdirmişdir. 2002-ci ildə ulu öndər Heydər Əliyevin Fərmanı ilə "Şöhrət Ordeni" 2007-ci ildə isə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin Sərəncamı ilə "Əməkdar Elm Xadimi" kimi yüksək fəxri adlara layiq görülmüşdür.

Poeziyasında alim siqləti ilə çıxış etdiyi kimi elmi araşdırmalarında da şair həssaslığı ilə sərf nəzər edən Həsən Mirzə hardadırsa, orda Azərbaycan dövləti var, Qərbi Azərbaycan var, "Dərələyəz" var, folklor var, alim cəfakeşliyi var, kitab var, əsər var. Nə qədər ki Həsən Mirzəyevin doğma eli-yurdu ilə bağlı nəsillərə əbədilik ərmağan qoyub getdiyi, Dərələyəzdən soraq verən kitabları var, Həsən Mirzə var olub yaşayacaqdır. Necə ki "Həsən Mirzənin qoyduğu hədəfə doğru addımlayan" professoru "xalq adamı", "el adamı" kimi dəyərləndirən Mahirə Nağıqızı "Həsən Mirzə yaşayır" şeirində deyir:

Gedib çıxıb haralara sədası,
Üzbəüzdə Həsən Mirzə yaşayır.
O nə sirdir, nə hikmətdir, bilinməz,
Yüzə-yüzdə Həsən Mirzə yaşayır.

... Kitab-işıq deyib ona ünlədi,
Nə yoruldum, nə bezikdim – bilmədi.
Dərələyəz dedi, dərddən inlədi,
Ələyəzdə Həsən Mirzə yaşayır (Hüseynova, 2023: 83).

QAYNAQLAR

Azərbaycan folkloru antologiyası. (2000). 3-cü cild, Göyçə folkloru. Toplayanı, tərtib edəni və ön sözün müəllifi: Hüseyn İsmayılov. Bakı, Səda, 768 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. (2003). 8-ci cild, Ağbaba folkloru. Toplayıb tərtib edənlər: Hüseyn İsmayılov və Tacir Qurbanov. Bakı, Səda, 476 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. (2006). 15-ci cild, Dərələyəz folkloru. Toplayıb tərtib edənlər: Həsən Mirzəyev, Hüseyn İsmayılov, Əziz Ələkbərli. Bakı, Səda, 484 s.

Hüseynova M. (2023). Bir təfəkkür tərzinə fərqli baxışlar.Alim və şair ömrünün detalları. Bakı, ADPU, 395 s.

Mirzəyev H. (2004). Əsərləri, 1-ci cild, Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı. Bakı, Elm, 856 s.

Mirzəyev H. (2006). Əsərləri, 8-ci cild, Dərələyəz folkloru. Bakı, Elm, 768 s.

Mirzəyev H. (2007). Əsərləri, 11 cild, Hanı o səndəki el, Dərələyəz. Bakı Elm, 767 s.

Mirzəyev H. (1997). Aşıq poeziyasında yaşayan adlarımız və tariximiz, Bakı, ADPU, 352 s.

Mirzəyev H. (2003). Dərələyəz mahalının toponimləri və şivə sözləri, Bakı, Ağrıdağ, 360 s.

Mirzəyev H. (2004). Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalı, Bakı, Elm, 856 s.

Mirzəyev H. (2004). Mən necə unudum belə dərdimi. Bakı. Qismət, 304 s.

Nəbioğlu M. (2025). Aşıqlar Qərbi Azərbaycanı tərənnüm edir. "Bakı Mətbəəsi" ASC, 256 s.

Qasımlı M. (2025). Qərbi Azərbaycan aşıqlarının dastan repertuarı "Bakı Mətbəəsi" ASC, 312 s.

Tacir QURBANOV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
tacir.ibis56@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0005-7879-3666

AŞIQ QƏNBƏRİN DÖŞƏMƏLƏRİ

Summary. The territory of Western Azerbaijan has been known since ancient times as the place and birthplace of art - word. Several currents of Azerbaijani Ashug art were born on these lands. On these lands, several directions of Azerbaijani Ashug art have developed. One of these currents is the Ashug environment of Aghbaba. Ashug Ganbar is one of the outstanding ashugs born in this environment. This master differs from other ashugs with this that he creates doshamas and is a master of garavelli. It should be noted that although the tradition of doshama was born in Aghbaba-Derbend and other Ashug environments, later this custom was almost forgotten. The only master who preserved this tradition was Ashug Ganbar. The pronunciation of doshama was not easy and reflected the mastery of each folk artist. Doshama is usually pronounced before a fairy tale (epos). Her text is a skillfully constructed lie. Here, the folk master speaks to the house in a short time with a noble goal. For example, two neighbors were angry with each other, but it turned out that one of them was mistaken and considered the neighbor guilty. Doshama is also based on this. She is more like "bahri-tavil", she is poetic. Names are usually not mentioned here, anonymity is preserved.

Here, name are usually not mentioned, anonymity is preserved. Simply, after the meeting is over, those people approach the folk craftsman and give money, and they also reconcile with each other. Each doshama is divided into two parts: the blessings given to the people are the text of the doshama. To understand this more clearly, let's take a look at a doshama by Ashug Ganbar:

"Oh, dear relatives and brothers, friends! I saw you with such a stable, full of horseshoes, with such a beautiful and glorious appearance. May you always be bright, beautiful and educated. What is there that you don't have? Winter, dark winter. The threshold is covered with snow, it is narrow inside. Allow me to applaud you. God will protect the one who serves the truth, and God will grant the destiny of each of you.

Interesting works by Ashug Ganbar, such as "Gray Goose, Forty Cleaned Geese, " were collected and recorded. The master ashugh's works will be reflected in future research, and this forgotten tradition will be illuminated by new research.

Key words: ashug, ashug environment, gelak, composition, Ashug Ganbar

Giriş. Aşıq Qənbər Ağbaba aşıq mühitinin tanınmış nümayəndəsidir. Erkən yetim qalmış, 1915 - 1920-ci illərdə baş verən erməni vəhşəti nəticəsində Cənubi Azərbaycana – Xoya pənah aparmış, bundan xeyli sonra geri – Ağbabaya qayıtmışdır. Amansız 37, dalınca müharibə ona da ağır təsir bağışlayıb. Aşıq Şimali Qafqazda yaralanıb doğma kəndi İlanlıya qayıtmışdır. Bu el sənətkarı hələ gəncliyində Gümrü aşıq mühitinə mənsub aşıq və el şairləri ilə münasibətdə olmuş, Beşmüqəddəslər ziyarətgahında (Gümrünün yaxınlığında, qədim Türk qəbiristanlığının yanında) ona vergi verilmişdir. Bu hadisədən sonra o, aşıqlıq etməyə başlamışdır. Qısa müddətdə ustad aşıq kimi tanınıb.

Aşıq Qənbər həm də döşəmə və qaravəlli ustası kimi bəllidir. El-oba arasında hikmət sahibi idi. Ona çox vaxt "əbə" ("böyük", "ağsaqqal") deyə hörmətlə müraciət edirdilər. Döşəmə gələnəyi Ağbaba aşıq mühitində də davam edirdi. Hər gecə döşəmə, sonra dastan başlanır, dastanın ortasında qaravəlli söylənirdi (Qurbanov, 2014: 103). Döşəmə ənənəsi digər aşıq mühitlərində də mövcud olmuşdur. Fahreddin Kırzıoğlu qeyd edir ki, Şərqi Anadoluda, Azərbaycanda, Dağıstanda döşəmə gələnəyi vardı, dastanların ortasında qaravəlli danışılırdı (Kırzıoğlu, 1968: 105). Yeri gəlmişkən xatırladaq ki, Ağbaba ərazisi də Şərqi Anadolu torpaqları sayılırdı. Yüz illər boyunca buranın qədim sakinləri qonşu Çıldır, Qars, Ərdahan camaatı ilə iç-içə yaşamışlar.

Aşıq Qənbərin döşəmələri çox olsa da, bu böyük aşığın ancaq bir neçə döşəməsi ("Dəli arvad", "Ala cöngənin əhvalatı", "Qırx yoluq qaz", "Yalan-palan") toplanıb yazıya alınmışdır. Döşəmələr yalan üstə qurulurdu, yaranması da müxtəlif əhvalat və olaylarla bağlı idi. Yəni hər bir döşəmənin real yaranma vaxtı vardı, həm də el sənətkarından böyük ustalıq tələb edirdi. Bunu daha aydın anlamaq üçün döşəmələrdən birinin yaranmasına nəzər salaq:

Aşıq Qənbər qonşu kəndlərdən birinə gedir. Onu bir çoban qarşılayıb evinə qonaq eləyir. Aşıq baxır, evdə bir qonaq da var. Çoban aşığa deyir:

– Sən otur, mən heyvanlara baş çəkib gəlirəm.

Aradan bir az keçəndən sonra çobanın gəldiyini pəncərədən görən aşıq onun qırımını görüb irəli keçir. Baxır çoban arvadını çomaqlamaq istəyir. O saat Aşıq Qənbər onun qabağını kəsir. Çoban bunu görüb əli ilə xeyli aralıdakı yoluq qazları aşığa göstərir. Məlum olur ki, aşıqdan əvvəl gələn qonaq özü ilə satmağa çaxır gətiribmiş. Tuluqlardan biri bir iri qaba tökülüb, qazlar da bunu içib məst olublar. Çobanın arvadı elə zənn edib

ki, qazlar ölüb. Odur ki, onların tüklərini yolub, özlərini də eşiyə atıb. Soyuq payız havası qazlara dəyən kimi onlar özünə gəlib.

İndi "Qırx yolux qaz" döşəməsini ixtisarla nəzərdən keçirək: "Tüstü çəkildi, çox şükür. Demə, bu, qırx qazın tüküymüş. Neçə-neçə dəvənin yüküymüş! Birdən o da yoxa çıxdı. Dedilər, aşığın baxdı yoxdu, yoxsa indi çəhməcə yeyərdi, bir yaxşı nağıl deyərdi. Əlimi atdım təndirə... Allah gərəh qonağa kismət verə. Sən bax bu dünyanın işinə. Əlim dəydi Allahın quşuna. Üzümü tutdum göyə. Bir də nə gördüm?! Sanki dağıldı dərdim. Bir dəsdə yolux qaz, eləyir pərvaz, qanatdarı saz. Gurultu qofdu birdən. Hay-küy düşdü, buna bax sən. Bıy baxdım nə?! İnanmadım gözümə. Tarpatap töküldü yolux qazdar. Dedim, yaqın burda bir sirr var. Əv sahabı qalxdı ayağa. Apardı qazdarı dama salmağa. Aradan azmı keçdi, çoxmu keçdi, bu nə işdi, a qadan alım. Bir də gördüm, kişi gəlir ölə-ölə. Dalında da bir yekə şələ. Şəliyi aşdı əfsanə... Qaz tükü, qaz lələyi. Dedim, bəlkə, gördüyüm bir yuxudu. Elə ki əlimi atdım şəliyə, əridi su oldu. İçəri suynan doldu. Sən demə, qarıymış! Mən də tüşünmüşəm boş-boş. Əmə geciyi keçirdim çəhməcə, qaz əti yeməsəm də. Yalan bir idi, oldu beş. Bilən bildi, gülən güldü. Bizə də üz ağlığı, sizə də can sağlığı".

Döşəmələr quruluşuna görə qımqımılara da oxşayır. Burdakı nəzm, xüsusi avazlıq, təbii ki, qımqımılarda da var. Odur ki, iki qımqımıya nəzər yetirək:

"Aralıqda çisir dirəhlər, asda-asda əsən küləhlər. Durmuşam sinorun yanında, dərd canımda, səni gəzir gözüm, yanıxlıdı sözüm, Tükəz. Yol yol, iz yox. Nə gedən var, nə gələn. Ağüzüm uzax oluf. Halallaşmax yasax oluf. Dağılsın belə dünya. Deməyə sözüm qalmıyıf. Bu ayrılıxdan, bu həsrətdən qurtula bilmirəm".

"Sovetin gəlişinə bax, gədə-gedənin gülüşünə bax, qurban olum, ay Allah. Ağa arvadı üç balaca uşaxnan qalıf ortalıxda. Var-dövləti qolxoza verilif, çünki Şura hökuməti quruluf. Nədi, nədi belə olmalıdı. Kimilər qalmalıdı, kimilər ölməlidi. Bunu da patraxlar bilər. Ay Allah, bizdəri də yada sal. Bizi də gədə-güdənin əlinnən al. Almırsan, canımızı al, qutarsın bu qeylü-qal" (Səmimi, Hüseynov, 2023: 110).

Bu nümunələrdən göründüyü kimi, bu örnəklər qəm üstə dilə gətirilmişdir. Sadəcə döşəmələrdə bir xalq gülüşü var, bu, tərbiyəvi bir gülüşdür. Həm də bu örnəklər yalan üstə qurulduğundan diqqətçəkicidir, digər folklor örnəklərinə də oxşayır. Yəni Türkiyədəki təkərləmələrə (yanıltmaclara) oxşarlığı var. Həmin təkərləmələrdən bir nümunəyə baxaq: "İki koludum, bir hopladım, selsen ayaq merdiveni birden atladım. Baxdım beş yüz atlı asker. Nereye gidiyorsunuz? – dedim.

Şıx Basanoğlu Hasanı aramağa – dediler. Neyse katıldım men de onlara, vardık Edirneye. Şıx Basanoğlu Hasanı tuttuk deyer o da Pire imiş" (Qədim dövrdən bu günə qədər Türkiyə Türk ədəbiyyatı, 1999: 103). Təkərləmənin bir hissəsindən də göründüyü kimi, burada da yalan işlənmiş, sadəcə, bu, həqiqət kimi göstərilib. Həm də yalan içində yalan verilib. Bir tərəfdən göstərilir ki, "səksən ayaq nərdivandan" yerə tullanır. Təbii ki, bu, yalandır. Sonda beş yüz əsgərin axtardığı, məlum olur ki, birədir.

Döşəmələr yalan üstə qurulsa da, bu yalan sadəcə xeyirxahlıq məqsədi ilə düzülüb-qoşulmuş, daha çox nəsihətvari xarakter daşıyır. Yəni səhv edənin, yanlışlığa yol verənin nöqsanı göstərilir. Həm də burada anonimlik də ustadın ədəb-ərkanı ilə bağlı olub, səhv edənin adamlar arasında utanmaması, sarsılmaması üçün nəzərdə tutulmuşdur. Təbii ki, hər bir adamın hissiyyatı, mənliyi var. Adamların onun səhvlərindən yararlanıb onu utandırmağa, hörmətdən salmağa fürsət verilməsin – bunu el sənətkarları həmişə düşünüblər.

Hər bir döşəmə iki hissədən ibarətdir: el-obaya verilən xeyir-dua, döşəmənin mətni. Adətən, döşəmələrin xeyir-dua hissəsi cəmi bir neçə cümlədən ibarət olub, onun əvvəlində verilir. Bunu daha yaxşı anlamaq üçün iki döşəmənin ("Qırx yolux qaz", "Yalan-palan") xeyir-dualarına nəzər salaq: "Allah həmməşə ürəyinizi gen, əvinizi, ocağınızı şen, bucağınızı dolu eləsin. Gününüz xoş keçsin, gözünüzü, könlünüzü Allah nur ilə doldursun, canınızdan azar-bezar çıxsın".

"Allah varınızı-dövlətinizi artırsın. Birinizi min, malınızı çox, dərdinizi yox eləsin. Bucağınız dolu, ocağınız isdi... Bacanızdan çıxsın tüstü, itiniz hürsün, gözünüz gün görsün. Döşəmələrin içində də yalan bir neçə dəfə işlənə bilir. Bu da sənətkarın ustalığından asılıdır. Məsələn: "Bir ala cöngə vardı. Deyəsən, yeri dardı. Əmə eşihcə boranıydı, qarıydı". "Bu eşiyə çıxdı. Gözəl hava, göy çəmən, həmən dağ, yer həmən". Gördüyümüz kimi, burada birinci nümunədə qış, ikincidə yaz fəsli qeyd olunub. Yalan aydın verilib. Ramil Əliyev yazır: "Yalanın əsas mayası xalq gülüşüdür. Başa düşülməyən yalan həqiqət kimi verilir, mənaaltı xasiyyətə malik olur" (Əliyev, 2019: 258). Bəli, yalana müxtəlif motivlərdə əlyazmalarda da təsadüf olunur. Məsələn:

Zaman ol zaman idi,
Pişik pəhləvan idi.
İynə mizraq idi,
Mərcimək qalxan idi.

(Folklor çələngi (hazırlayan: İ.Abbaslı). 2008: 24).

Döşəmə həmişə hələ məclis başlanmamış da müəyyən hadisə ilə bağlı yaradıla bilərdi, sadəcə, bu, sənətkarın ustalığından asılı idi. Qısa vaxtda onu düzüb-qoşmaq elə asan məsələ deyildi, həm də dinləyicilərin yaşlıları daha diqqətli və təcrübəli olduqlarından onların qarşısına zəif əsərlə çıxmaq olmazdı. Döşəmə demək

böyük məsuliyyət idi, həm də nəcib məqsəd güdülürdü, küsülülər barışdırılırdı. Bunlardan "Ala qaz" döşəməsində qonşunun qonşudan inciməsi cəmi bir neçə sözlə verilmişdir. "Baxdı aha cöngə yoxdu. Dedi, umut Allahadı. İndi mən neyniyim, zurnamı pülüyüm? Bu, qonşunun işi olacax. Cöngüyü məngirliyif bax, bax!" Sadəcə döşəmədə kimlər haqqında söhbət getdiyini ancaq döşəmənin niyə deyildiyini bilən şəxslər bilirdilər. Digər adamlar bu haqda məlumatlı deyildilər, çünki söhbətin kimlərdən getdiyi anonimdi. Məclisin sonunda həmin şəxslər xəlvəti bir yerdə el sənətkarının yanına gəlir, ona nəmər verirdilər. O da bu küsülüləri barışdırırdı.

Nəticə. Ağbabada döşəmə ənənəsini Aşıq Qənbər davam etdirirdi. Bundan bixəbər olanlar bəzən bu el sənətkarına "yalançı" aşıq kimi də baxırdılar. Çünki döşəmələr adətən yalan üstə qurulurdu. Döşəmə ənənəsi də, az qala, unudulmaqdadı. Bu ənənənin yaşadılması, bu istiqamətdə elmi axtarışların aparılması müasir folklorşünaslığımızın aktual məsələlərindən olub, Qərbi Azərbaycan aşıq mühitlərinin regional tərəfdən zənginliyini göstərməklə bərabər el sənətkarlarının ustalığını əks etdirməkdədir. Zənn edirik ki, bu yöndə gələcəkdə də elmi axtarışlar aparılacaqdır.

QAYNAQLAR

Kırzıoğlu, F. (1968). Döşeme geleneyi. Türk dili ve Edebiyat. Aylıq dergisi. Cild XIX. Say 207. Ankara

Qədim dövrdən bu günə qədər Türkiyə Türk ədəbiyyatı (Tarix, adlar – mətnlər). (1999). Türk ocaqları, eyitim və Kültür Vaqfı. Ankara.

Qurbanov, T. (2014). Ağbaba aşıq mühiti. Bakı: Elm və təhsil

Əliyev, R. (2019). Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Elm və təhsil

Folklor çələngi (hazırlayan: İ.Abbaslı). (2008). XXII-XIX əsrlər əlyazmalarından seçmələr). Bakı: Nurlan

Səmimi, T., Hüseynov, A. (2023). Qərbi Azərbaycandakı izimiz, sözümüz. Bakı: SkyG

Tamam MEHRABOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedoqoji Universiteti
mehrabovat@gmail.com
https: //orcid.org/0000-0001-7719-9546

BƏZİ QƏDİM QƏRBİ AZƏRBAYCAN TOPONİMLƏRİNİN ETİMOLOGİYASI

Summary. Since the beginning of human speech, he felt the need to distinguish and remember objects around him by giving them names. As a result, various first geographical names began to appear. While they initially had a distinguishing feature, they later acquired the essence of a source reflecting information such as taste, worldview, social relations, migration, etc. Geographical names appear in all historical periods and in various languages. Since some of the geographical names of Azerbaijan date back to ancient times, we find these toronyms in ancient sources even before our era. Toronyms, unlike other linguistic units, have a political and social character. Thus, it is possible to determine information that any written source cannot convey with the help of geographical names. Geographical names are monuments that preserve a number of ancient and archaic elements of the Azerbaijani language more and more perfectly than written sources. Toronyms have existed for centuries, even thousands of years, during which time some of them have undergone various changes.

Like all proper names, toponyms reflect important socio-political processes taking place in the life of the people, shed light on many issues related to the history and everyday life of the people. What is erased from the memory of history and the people is often preserved in toponyms. Onomastic units are the most important sources that preserve the traces of the past and bring it to the modern era, they are living witnesses of history.

Key words: onomalogy, onomastic unit, toponym, Western Azerbaijan, proper names

Qərbi Azərbaycan termini Azərbaycan tarixşünaslığında və toponimika elmində indiki Ermənistan Respublikası ərazisində yerləşmiş, müxtəlif tarixi dövrlərdə azərbaycanlıların kompakt və ya qarışıq şəkildə yaşadıqları əraziləri ifadə edir. Bu coğrafiyada formalaşmış toponimlər türk mənşəli etnosların bölgədəki çoxəsrlik məskunlaşmasını, dil xüsusiyyətlərini, təsərrüfat sistemini və sosial-mədəni münasibətləri əks etdirən mühüm tarixi-mədəni mənbələr kimi çıxış edir. Toponimlər yalnız coğrafi obyektlərin adları deyil, həm də etnik proseslərin, miqrasiya yollarının, siyasi hakimiyyət dəyişikliklərinin və mədəni transformasiyaların dil səviyyəsində sabitləşmiş izləridir. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan toponimlərinin sistemli şəkildə öyrənilməsi həm tarixi-coğrafi, həm də etnolinqvistik baxımdan xüsusi elmi əhəmiyyət kəsb edir. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin elmi tədqiqi Azərbaycan toponimika məktəbinin görkəmli nümayəndələrinin adı ilə sıx bağlıdır. Akademik **Budaq Budaqov** və **Qiyasəddin Qeybullayev** öz fundamental tədqiqatlarında indiki Ermənistan ərazisindəki toponimlərin böyük əksəriyyətinin türk mənşəli olduğunu tarixi mənbələr, xəritələr və dil faktları əsasında sübut etmişlər. Onların fikrincə, bu toponimlər Azərbaycan türklərinin bölgədəki autoxton və ya erkən məskunlaşmış etnos olduğunu təsdiqləyən əsas göstəricilərdəndir. Q.Qeybullayev toponimlərin etimoloji təhlilində etnonim–toponim əlaqəsinə xüsusi önəm vermiş, Zəngəzur, Göyçə, Vedibasar kimi adların qədim türk tayfa adları və təsərrüfat terminləri ilə bağlılığını göstərmişdir. Alimin yanaşmasına görə, toponimlərin dəyişdirilməsi prosesi yalnız dil hadisəsi deyil, məqsədli etno-siyasi akt kimi qiymətləndirilməlidir. Akademik **Yaqub Mahmudov** və tarixçi **İradə Bağırova** isə Qərbi Azərbaycanın tarixi-coğrafi mənzərəsini demoqrafik proseslər fonunda araşdıraraq, toponimlərin dəyişdirilməsini bölgənin etnik strukturunun zorakı transformasiyası ilə əlaqələndirmişlər. Onların əsərlərində İrəvan xanlığı dövrünə aid sənədlər mühüm mənbə kimi istifadə olunur. Filologiya sahəsində **Əbdüləzəl Dəmirçizadə** və **Afad Qurbanov** kimi alimlər toponimlərin fonetik və semantik xüsusiyyətlərini türk dillərinin daxili inkişaf qanunauyğunluqları əsasında izah etmiş, Qərbi Azərbaycan ərazisindəki yer adlarının ümumtürk onomastik sisteminin tərkib hissəsi olduğunu əsaslandırmışlar.

İrəvan toponimi. Bu toponim VI-VII əsrlərdən mövcuddur. Urartu mənbələrində adı çəkilən Yerebuni qalasının adından ibarət olması uydurmadır. Toponim türk dilində "ir" "dağın gündüşən tərəfi", "dalğavari dağ zirvəsi" və farsca "van" "yer" sözlərindən ibarət olması fikri də mövcuddur. İrəvan toponimi Qərbi Azərbaycanın siyasi və inzibati tarixində mərkəzi yer tutmuş şəhər adıdır. Tarixi mənbələrdə şəhərin adı müxtəlif fonetik formalarda (İrəvan, Revan, Erivan) qeydə alınmışdır. Toponimin etimologiyası ilə bağlı elmi ədəbiyyatda bir neçə konsepsiya mövcuddur. İrəvan toponiminin etimologiyası ilə bağlı elmi ədəbiyyatda bir neçə yanaşma mövcuddur. B. Budaqov və Q. Qeybullayev bu adı türk dillərində işlənən *irə/ərə* leksik vahidi ilə əlaqələndirir və "möhkəm yer", "dayanıqlı məkan" semantikasını ön plana çəkirlər. Digər tədqiqatçılar toponimi qədim türk tayfa adları ilə bağlayaraq, adın etnonim əsasında formalaşdığını qeyd edirlər. Tarixi mənbələrdə adın müxtəlif fonetik variantlarda (İrəvan, Revan, Erivan) işlənməsi onun qədim və çoxqatlı etimoloji strukturundan xəbər verir. XVI–XVIII əsrlərdə mövcud olmuş İrəvan xanlığı şəhərin regionda mühüm siyasi, iqtisadi və mədəni mərkəz kimi formalaşmasını təmin etmişdir. Şəhərin əhalisinin əsas hissəsini uzun müddət azərbaycanlılar təşkil etmişdir ki, bu fakt demoqrafik və arxiv materiallarında öz əksini tapır.

Göyçə toponimi. İrəvan xanlığının mahallarından birinin adıdır. İndiki Ermənistan ərazisində qədimdən Azərbaycan türklərinin yaşadıqları bölgələrdən biridir. Şah I İsmayılın 1510-cu ilə aid fərmanında "Göycə mahalı" ifadəsi işlədilmişdir. Gölün Göycə adlanması XII-XIII əsrlərə aiddir. "Kitabi Dədə Qorqud" eposunda "Gökçə tenqiz" kimi işlənmişdir. 1386-cı ildə Əmir Teymurun Cənubi Qafqaza səfəri ilə əlaqədar olaraq mənbədə "Kökcə Tenqiz", Həmdullah Qəzvinin əsərində Qekçə tenqiz, 1548-ci ilə aid mənbədə "Qokca Denqiz"

formasında işlənmişdir. Göyçə toponimi həm mahal, həm də göl adı kimi işlədilmişdir. Etimoloji baxımdan "göyçə" sözü türk dillərində "göy, mavi" semantik sahəsinə daxildir və təbii-coğrafi obyektin vizual xüsusiyyətini ifadə edir. Göyçə gölü ətrafında formalaşmış yaşayış məntəqələri əsrlər boyu azərbaycanlı əhalinin əsas məskunlaşma areallarından biri olmuşdur. Göyçə toponimi türk mənşəlidir. Etimoloji baxımdan "göy" (mavi, səma rəngi) və kiçiltmə – xüsusiləşdirmə bildirən "-çə" şəkilçisindən ibarətdir. Q. Qeybullayev Göyçə adını qədim türk hidronim sisteminin tipik nümunəsi kimi qiymətləndirir. Göyçə mahalı Azərbaycan aşıq sənətinin mühüm mərkəzlərindən biri kimi tanınmış, bölgənin folklor mühiti ümumtürk mədəni irsinin formalaşmasına ciddi təsir göstərmişdir. Bu fakt toponimin yalnız coğrafi deyil, həm də mədəni-semantik yük daşıdığını göstərir.

Zəngəzur toponimi. Albaniyanın tarixi Sisakan əyalətinin sonrakı adıdır. XIV əsrdən məlumdur. XVI əsrin əvvəllərində Qızılbaşlara qoşulmuş Zəngi tayfasının adındandır. Dağlıq Şirvanda Zəngi dağı və Zəngi yurdu toponimləri var. Dərələyəzdə Zəngəzur dərəsinin adı ilə mənaca eynidir. Zəngəzur toponimi mürəkkəb struktur quruluşuna malikdir və bir neçə komponentdən ibarət hesab olunur. "Zəng" komponenti qədim türk tayfa adları və ya etnonimlərlə əlaqələndirilir, "əzur/zur" hissəsi isə bəzi tədqiqatçılar tərəfindən dağlıq, çətin keçilən ərazi mənasında izah edilir. Toponim bölgənin oroqrafik xüsusiyyətlərini və etnik tarixini eyni zamanda əks etdirir. Zəngəzur ərazisi tarixən Qarabağ və Naxçıvan bölgələri ilə vahid iqtisadi-mədəni məkan təşkil etmiş, bu bölgələr arasında intensiv əlaqələr mövcud olmuşdur. Toponimin qorunub saxlanılması regional tarix üçün mühüm mənbə əhəmiyyətinə malikdir.

Dərələyəz toponimi. Qərbi Azərbaycan ərazisindəki ən qədim yaşayış məskənlərindən biri Dərələyəz mahalıdır. Türk-oğuz yurdu olan Dərələyəz mahalı 2308 kv.km ərazini əhatə edir. Araşdırmalarda qeyd olunur ki, Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalında tarixin ən qədim dövrlərindən as, kas, sak, hors, şirak, qarqar, qayı, gəngər, qaşqay, gencək, muğ, quşçu, oğuz, ivə, yivə, cığatay, çul, küyrəçi, sal, aban, xələc, və s. Türk tayfaları yaşamış və öz adlarını bir sıra etnotoponimlərdə (Ələyəz, Ərgəz, Hors, Hosdun, Zirək, Herher, Qaşqa, Gənzək, Quşçu, Cığatay, Cul, Göyərçin, Sallı və s.) əbədiləşdirmişlər. Qərbi Azərbaycanın Dərələyəz mahalının oykonim, oronim və hidronimlərinin hamısı türk mənşəli olmuşdur. Dərələyəz toponimi Azərbaycan dilində "iki dağ və ya dərə arasında çuxur" mənasında işlənən dərə sözü ilə alagöz türk etnonimi əsasında yaranmışdır. Oykonimini isə alagöz tayfa adını əks etdirən etnotoponim kimi izah edir. XIX əsrdə Şimali Qafqazda Dağıstan əyalətinin Teymurxanşura dairəsində Alagöz, Naxçıvan qəzasında Alagöz-Mirzə, Şərur-Dərələyəz qəzasında Alagöz kənd xarabalığı, Qars əyalətinin Ərdahan dairəsində Alagöz adları ilə mənşəcə eynidir. Adın birinci komponenti olan ala sözü türk dillərində "geniş, böyük, uca" mənasında işlənir.

Dərələyəz toponimi iki əsas komponentdən ibarətdir: "dərə" və "ləyəz". Birinci komponent relyef xüsusiyyətini – vadi sistemini ifadə edir. İkinci komponentin etimologiyası ilə bağlı müxtəlif elmi fikirlər mövcuddur və bu hissə qədim türk etnosları və ya lokal tayfa adları ilə əlaqələndirilir. Toponim bütövlükdə ərazinin geomorfoloji və etnik xüsusiyyətlərini özündə birləşdirir. Dərələyəz bölgəsi yaylaq-qışlaq təsərrüfat sistemi, köçəri maldarlıq və dağ kəndləri mədəniyyəti ilə seçilmişdir.

Dərələyəz toponimi Azərbaycanın qədim tarixi ərazisi olan Dərələyəz mahalını ifadə edir, coğrafi olaraq Arpa çayı ilə Naxçıvan çayı arasındakı dağ silsiləsidir; əsas mənbələrə görə, bu ad "Dərə" (vadi/qəza) və "ləyəz/ala/alagöz" (türk tayfası) sözlərinin birləşməsi olaraq türk etnoniminə əsaslanır və ərazinin türk tayfaları tərəfindən məskunlaşdığını göstərir, bu da ərazidəki qədim Azərbaycan abidələri ilə təsdiqlənir. Ərazi 1929-cu ildə Ermənistana verilmiş, azərbaycanlı əhalisi deportasiya olunmuşdur, bu əraziyə ermənilərin köçürülməsi davam etmişdir.

Nəticə. XX əsrdə Qərbi Azərbaycan ərazisində aparılmış inzibati-siyasi dəyişikliklər nəticəsində minlərlə türk mənşəli toponim sistemli şəkildə dəyişdirilmiş və ya istifadədən çıxarılmışdır. Bu proses toponimik irsin deformasiyasına və tarixi-etnik yaddaşın zəiflədilməsinə səbəb olmuşdur.

Müasir toponimika elmi qarşısında duran əsas vəzifələrdən biri arxiv mənbələri, xəritələr və tarixi sənədlər əsasında bu adların bərpası, etimoloji təhlili və elmi dövriyyəyə daxil edilməsidir.

Qərbi Azərbaycan toponimləri Azərbaycan xalqının tarixi varlığının, dilinin və mədəniyyətinin elmi baxımdan sübutedici göstəricilərindən biridir. İrəvan, Göyçə, Zəngəzur, Vedibasar və Dərələyəz kimi toponimlər regionun etno-demoqrafik və mədəni tarixinin öyrənilməsində mühüm mənbə rolunu oynayır. Bu irsin elmi əsaslarla araşdırılması və sistemləşdirilməsi Azərbaycan toponimika elminin prioritet istiqamətlərindən biri olaraq qalmalıdır.

QAYNAQLAR

B.Ə Budaqov, N.Q.Qasımov (2007). Ermənistan ərazisində Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı: Elm

Qeybullayev, Q. A. (1994). Azərbaycan türklərinin təşəkkülü tarixindən. Bakı: Azərnəşr

Qeybullayev, Q. A. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri. Bakı: Elm

Mahmudov, Y. M. (2010). İrəvan xanlığı: tarixi və sənədlər. Bakı: Təhsil

Bağırova, İ. A. (2012). Ermənistanda azərbaycanlıların tarixi-demoqrafik vəziyyəti. Bakı: Elm

Qurbanov, A. M. (2015). Azərbaycan onomastikası. Bakı: Elm və Təhsil

Dəmirçizadə, Ə. Ə. (1969). Azərbaycan dilinin tarixi fonetikası. Bakı: Elm

Əliyev, K. M. (1986). Azərbaycan toponimiyasının əsasları. Bakı: Maarif

Paşayev, A. Q. (2008). Qərbi Azərbaycanın maddi və mənəvi mədəniyyəti. Bakı: Elm

Süleymanov, M. S. (2011). İrəvan quberniyası: tarixi-coğrafi araşdırma. Bakı: Şərq-Qərb

Türkan MAHMUDZADƏ
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
mahmudzadturkan@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0000-4379-8014

QƏRBİ AZƏRBAYCAN AŞIQLARI – AŞIQ ƏLƏSGƏR

Summary. Ashug literature, as a type of oral folk literature, reflects the daily life of the people, themes such as love, patriotism, and heroism. The Western Azerbaijani ashug tradition is a rich layer of folklore that reflects the Turkic ethno-cultural heritage of the region and combines both oral and instrumental forms of expression.

Among the prominent representatives of Ashiq literature, artists such as Ashiq Ali, Ashiq Pari, Ashiq Alasgar, and Ashiq Gurbani occupy a special place. Ashiq Alasgar (1821-1926) is known as one of the most famous and well-known ashiqs of Azerbaijan. He was born in the village of Agkilsa, Goycha district, and reached the pinnacle of his ashug art here. Love, natural beauty, patriotism, humanity, and spiritual values occupy a special place in Ashiq Alasgar's work. His poems reflect the daily lives and emotions of the people, describing their joys, sorrows, and hopes. Ashiq Alasgar's creativity is widely known among the people, and his poems have been passed down from mouth to mouth and have survived to this day. Ashiq Alasgar died in 1926. His rich literary heritage is a valuable part of Azerbaijan's national culture and is still loved and performed by ashiqs today.

He created a rich repertoire by combining the poetic and musical characteristics of the Eastern and Western Azerbaijani Turkish ashug schools. The themes of the people's daily life, social justice, love and patriotism are at the forefront of Ashiq Alasgar's works. His poems preserve archaic Turkic vocabulary and motifs of ancient Azerbaijani folk music.

Ashiq Alasgar's repertoire is extensive; his poems are mainly in the epic and bayati genres, covering themes such as love, descriptions of nature, social justice, heroism, and patriotism. A particularly noteworthy point in his work is the preservation of the spiritual and ethno-cultural values of the people. Harmoniously combining verbal and instrumental forms of expression, Alasgar used the saz not only as an accompaniment instrument, but also as the main means for conveying a poetic message.

The high level of unity of words and music, the richness of rhythmic structure, and melodic diversity in Alasgar's works are striking. Ashig Alasgar's art also played an invaluable role in the preservation and transmission of oral literature from generation to generation in the folklore environment of the region.

Key words: Haydar Aliyev, Great leader, folklore, ashuq art, Ashug Shamshir, Ashug Alasger

Aşıq Ələsgər Azərbaycan xalq şeirinin ən böyük nümayəndələrindən və bu şeirin ən uca zirvələrini fəth edən sənətkarlardandır. Aşıq poeziyasını bol həyati müşahidələrlə zənginləşdirmiş, həm məzmun, həm forma rəngarəngliyi, həm də saf, duru xalq dilindən istifadə baxımından Aşıq Ələsgər Azərbaycan, ümumən türk şeirinə misilsiz xidmətlər göstərmişdir.

O bir sıra görkəmli aşıqlardan dərs almış, özündən sonra gələn aşıqlara qüvvətli təsir göstərmişdir. Demək olar ki, aşıq yaradıcılığının bütün sahələrinə müraciət etmiş və Azərbaycan ədəbiyyatında böyük iz buraxmışdır.

Dodaqdəyməz, müxəmməs, qıfılbənd, təcnis, cığalı təcnis, gəraylı, divani və s. bu kimi şeir növləri Aşıq Ələsgər yaradıcılığında özünü, bəlkə də, ən gözəl şəkildə büruzə verməkdədir. Görkəmli Azərbaycan şairi Səməd Vurğun öz çıxışlarının birində belə demişdir: "Hansı mövzuya əl atıram, hansı daşı qaldırıram, altında Dədə Ələsgərdən bir nişanə görürəm".

Dövrünün savadlı şəxslərindən biri olan Aşıq Ələsgər bir çox dünya elmləri ilə yanaşı, İslamı da dərindən bilən birisi kimi ad qoymuş və bu sahəyə öz yaradıcılığında geniş yer vermişdir.

Ələsgər xümsünən zəkatın verə,
Əmələn mələklər yaza dəftərə,
Hər yanı istəsə, baxanda görə,
Təriqətlə bu sevdalı gərəkdi –

Deyən Dədə Ələsgər öləcəyi günü belə bir gün öncədən öz yaxınlarına xəbər vermişdir. Yaradıcılığında nəsihətamiz şeirlərə geniş yer verən Aşıq Ələsgər xalq tərəfindən sevilmiş və el ağsaqqalına çevrilmişdir.

Aşıq Ələsgərin zəngin bədii irsi toy və şənlik məclislərində, çeşmə başında, yaylaqlarda bədahətən dediyi gəraylı, qoşma, təcnis, deyişmə, ustadnamə, müxəmməs və digər janrlarda olan əsərlərdən ibarətdir. Şeirlərində başlıca yeri məhəbbətin tərənnümü, gözəllərin tərifi, təbiətin təsviri, əxlaqi-tərbiyəvi fikirlərin təbliği, ictimai eyiblərin tənqidi tutur.

Aşiqin sevgi yolunda qarşılaşdığı çətinliklər, əzab və iztirabların təsviri məhəbbət mövzusunda yaratdığı qoşmalarının əsas motivini təşkil edir.

Nazik barmaqlıdı, şümşad əllidi,
Ayna qabaqlıdı, siyah tellidi.
Şəkər söhbətlidi, şirin dillidi,
Tuti kimi xoş zəbanım gedibdi.

Onun el gözəllərinin tərifinə həsr olunmuş şeirlərində nikbin, şən, şux ruh hakimdir. Gözəlləmə adlanan bu şeirlərdə el qızının zahiri gözəlliyinin təsviri ilə yanaşı, saf, incə təbiəti, vəfalı, düz ilqarlı olması da öz

əksini tapmışdır. “Güləndam”, “Bəyistan”, “Düşdü” və s. şeirlərində Azərbaycan gözəlinin mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri tərənnüm edilir, bədii portreti çəkilir.

Səni gördüm, əl götürdüm dünyadan,
Qara gözlü, qələm qaşlı Güləndam!
Alma yanağına, bal dodağına,
Baxan kimi ağlım çaşdı, Güləndam!

Aşığın yaradıcılığının bir qismini cəmiyyətdəki nöqsanları, ədalətsizliyi, istismarı tənqid edən ictimai motivli şeirlər təşkil edir. “Çıxıbdı”, “Görmədim” əsərlərində həyatın bərkini-boşunu görmüş müdrik aşıq zamanəsində müşahidə etdiyi nöqsanlara, zülm və haqsızlığa, özbaşınalığa kəskin tənqidi münasibətini bildirir.

Belə şeirlərdə tənqid hədəfləri “bivəfa, ” “nakəs”, “müxənnət”, “namərd” mahalda, kənddə özbaşınalığa rəvac verən çar hakimləri – naçalnik, pristav, koxa, eləcə də istismarçı ağalar, quldurlar, ikiüzlü, fırıldaqçı ruhanilərdir.

Bu böyük el sənətkarı aşıq şeirinin, demək olar, bütün janrlarına müraciət etmiş və hər birində böyük uğur qazanmışdır. Tükənməz xalq yaradıcılığı çeşməsindən süzülüb gələn bu təkrarsız sənət nümunələri xəlqiliyi, dil sadəliyi, üslub gözəlliyi, forma əlvanlığı ilə dinləyicinin, oxucunun bütün dövrlərdə zövqünü oxşamış, onda gözəl hiss və duyğuların baş qaldırmasına səbəb olmuşdur. Qoşma, gəraylı, təcnis və dodaqdəyməzləri məna dərinliyi, səmimilik, təbiilik, həyatilik, forma bitkinliyi baxımından yarandığı gündən örnək olmuşdur. Bu əsərlər sözlərin sərrast seçimi, qafiyə əlvanlığı, məzmuna uyğun epitet, təşbeh, metafor, mübaliğə, təkrir, təzad və s. istifadə məharəti ilə diqqəti həmişə cəlb etmişdir. Saz havalarına uyğun yaradıldığı üçün onun şeirləri ahəngdar və axıcıdır.

Azərbaycan xalqının Ümummilli Lideri, Ulu Öndər Heydər Əliyev elm və mədəniyyətin bütün sahələrində olduğu kimi, ədəbiyyatımızın, folklorumuzun, bir sözlə, milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunmasında, yaşadılmasında, təbliğində müstəsna rol oynamışdır. Ümummilli Lider folklorumuzun geniş bir qolu olan aşıq sənətinə və bu sənətin daşıyıcıları olan aşıqlara, el şairlərinə daim rəğbət hissi ilə yanaşmış, bu sənətin qorunub yaşadılmasında böyük xidmətlər göstərmişdir. Heydər Əliyev hələ Azərbaycana rəhbərliyinin ilk vaxtlarında, 1969-1982-ci illərdə Azərbaycan Kommunist Partiyası Mərkəzi Komitəsinın birinci katibi olduğu zamanlarda, Sovet dövrünün siyasi ideoloji təbliğatının tüğyan etdiyi vaxtlarda belə aşıq sənətinə xüsusi diqqət və qayğı göstərmişdir. Belə ki, onun Azərbaycana ilk rəhbərlik etdiyi vaxtlarda – 1972-ci ildə Aşıq Ələsgərin 150 illik və 1981-ci ildə Aşıq Alının 180 illik yubiley tədbirlərinin böyük təntənə ilə, ümumxalq bayramı səviyyəsində keçirilməsini xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Folklorşünas alim M.İmanov da Heydər Əliyevin bu sərəncamının o zaman çox böyük mahiyyət daşıdığını və aşıq sənətinin inkişafına necə böyük təkan verdiyini xüsusi vurğulamışdır: “H.Əliyevin 1972-ci ildə Aşıq Ələsgərin 150 illik yubileyinin keçirilməsi haqqında imzaladığı sərəncam Qərbi Azərbaycanın (İrəvan Çuxurunun, Vedibasarın, Göyçənin, Zəngəzurun və s.) tarixi-mədəni irsinin məhz Azərbaycan xalqına mənsubluğunun rəsmən bəyan edilməsi olmuş və bu irsə sahib çıxmağımız üçün bir işarə mahiyyəti daşımışdır. Bu sərəncamla bağlı Azərbaycanda, Ermənistanda və SSRİ-nin paytaxtı Moskvada keçirilən rəsmi tədbirlər indi Ermənistan adlandırılan torpaqlardakı tarixi və mədəni irsə xalqımızın və dövlətimizin haqlı iddiasının əsasını qoymuşdur. Bu sərəncam təkcə Aşıq Ələsgər irsinin deyil, Qərbi Azərbaycandakı aşıq mühiti və onun görkəmli nümayəndələrinin (Miskin Abdal, Ağ Aşıq, Aşıq Alı, Növrəs İman, Aşıq Məmmədhüseyn və b.) poetik irsinin toplanması və tədqiqi işində müstəsna rol oynamışdır”.

Tarixi mənbələr və tədqiqatlar göstərir ki, Ələsgər yalnız aşıq və şair kimi deyil, həm də ictimai fəal və mədəniyyət daşıyıcısı kimi çıxış etmişdir. O, kənd və qəsəbələrdə təşkil olunan mərasimlərdə, toy və bayram süfrələrində aşıq sənətini təmsil etmiş, xalqın mədəni dəyərlərinin qorunmasına xidmət etmişdir. Onun yaradıcılığı, həmçinin sonrakı aşıq nəsillərinə nümunə olmuş və Qərbi Azərbaycan aşıq məktəbinin inkişafında əsas dayaqlardan biri kimi qəbul edilmişdir.

Nəticə etibarilə, Aşıq Ələsgər Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin simvolik fiquru, həmçinin xalqın millimədəni kimliyinin qoruyucusu kimi qiymətləndirilir. Onun əsərləri yalnız tarixi və musiqi dəyərə malik deyil, həm də dil, folklor və etnoqrafik araşdırmalar üçün zəngin material təqdim edir. Onun yaradıcılığı, bölgənin türk mədəniyyətinin canlı göstəricisi olaraq, müasir dövrdə də öyrənilməyə və qorunmağa davam edir.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində şərəfli yer tutan Aşıq Ələsgərin zəngin poetik irsi ölkəmizin bir çox aşıqları üçün əsl sənətkarlıq məktəbi olmuşdur. Araşdırma istedadlı el sənətkarının ömür yolu, çoxcəhətli yaradıcılığı, sənətkarlığı barədə əhatəli məlumatın əldə olunmasına və qiymətləndirilməsinə imkan verir.

QAYNAQLAR

Aşıq Şəmşir. (1997). Zərli tac kamallı başa yaraşır. Bakı, Azərnəşr

Cəmil A. (1997). Ön söz. Zərli tac kamallı başa yaraşır. Bakı, Azərnəşr, s. 4-7

İmanov M. (2013). Elmimizin ideya mənbəyinə çevrilən irs. Heydər Əliyev irsi və Azərbaycan folklorşünaslığının aktual problemləri. Bakı, Nurlan

Qasımlı M. (2012). Heydər Əliyev və Azərbaycan folkloru. Məqalələr (2009-2013). Bakı

Ülkər BAXŞİYEVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
ulker.baxsiyeva@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0002-5994-2356

QƏRBİ AZƏRBAYCAN AŞIQ SƏNƏTİNƏ ELMİ-NƏZƏRİ BAXIŞ (AŞIQ ƏLƏSGƏR YARADICILIĞI KONTEKSTİNDƏ)

Summary. Western Azerbaijan, the Goycha environment has been one of the oldest centers of Azerbaijani ashug art. The land of Western Azerbaijan has produced many master ashugs. Each representative of this land, which has a rich cultural environment, has made exceptional contributions to preserving oral folk literature and passing it on to future generations. One of the most prominent representatives of Western Azerbaijan ashug creativity is Ashug Alasgar. Ashug Alasgar is considered a master artist of the Goycha ashug environment. His creativity plays the role of a poetic school not only for one region, but for the entire Turkic world. As a master-ashug Alasgar, who was deeply attached to his homeland, throughout his entire creativity he promoted national values, love for the homeland, praised the beauty of the nature of the homeland, and touched on philosophical issues such as spiritual perfection. The poem of Ashug Alasgar, which has conquered the highest peak of Western Azerbaijan ashug art, is undoubtedly taken as the main object in comparative studies on ashug creativity in our literary studies. For example, during comparative studies on the place of ashug art in our literature, the work of Ashug Alasgar first attracts attention. Because he is an artist who, as a representative of Western Azerbaijan ashug art, has made his mark on our ashug literature. According to literary studies, especially the studies conducted by academician M. Ibrahimov, the main difference between Vagif's goshma and Alasgar's goshma is related to ashug art and ashug music. Alasgar's goshma is directly related to the ashug mood and corresponds to a specific ashug mood, while Vagif's goshma has a separate poetic rhythm, and this rhythm is in no way related to the rhythm of a specific ashug mood, in other words, it is not adapted to any mood. M. Ibrahimov, who knows, understands and comprehends all this deeply, as can be seen, did not separate ashug literature from either written literature or oral literature, but correctly determined its place in the field between literature and folklore.
Key words: ashug art, Goycha, Ashug Alasgar, analysis, literary criticism

Giriş. Aşıq ədəbiyyatı Azərbaycan ədəbiyyatının qədim və zəngin bir qoludur. Aşıq sənətinin bütün gücü və əzəməti bu sənətin xalqın mənəviyyat dünyası ilə birbaşa bağlılığı ilə şərtlənmişdir. Aşıq sənəti xalqın bütün milli kimliyini, etnoqrafik özünəməxsusluğunu əks etdirməklə xalqın varlığının sənət aynasına çevrilmişdir. Aşıq yaradıcılığı bütün janr strukturu etibarilə xalq yaradıcılığının janr spesifikasını əks etdirir. Bu sənət gerçəkliyi ideallaşdırmanın ən yüksək səviyyəsində belə xalqın həyatından ayrı düşməmişdir. Aşıq yaradıcılığı dil estetikası baxımından da bütövlükdə xalq dili əsasında formalaşmışdır. Çünki bu sənət xalqın içində formalaşdığı üçün xalq dilinin bütün incəlikləri ilə yoğrulmuşdur. Aşıq yaradıcılığının ən özəl xüsusiyyətlərindən biri də söz və musiqi yaradıcılığı ilə vəhdətdə olmasıdır. Bu vəhdət özünün bədii-estetik gücünü xalqın poetik ruhundan almışdır.

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında aşıq yaradıcılığı ilə bağlı çoxlu sayda tədqiqatlar aparılmışdır və bu araşdırmaların hər birində aşığın xalq içərisində formalaşması qənaətinə gəlinmişdir. Görkəmli yazıçı, alim, akademik M.İbrahimov da aşıq sənətinin böyüklüyü və gücünü onun xalqın mənəviyyatına yaxın olmasında görmüşdür: "Aşıq sənəti böyük sənətdir, xalqa çox yaxın və doğmadır. Xalqın həyatının, məişətinin müxtəlif cəhətləri, adət-ənənələri, zövqü və təsəvvürləri bu sənətdə əks olunur. Aşıq dastanları yazılışı etibarilə, hadisələrin inkişafı, təsvir vasitələri və insan surətlərinin canlandırılması etibarı ilə xalq dastanlarına və nağıllarına çox yaxındır. Bütün xalq yaradıcılığı kimi aşıq sənəti də əsasən realist sənətdir. Mövzusu xalq həyatından alındığı kimi, təşbehləri, obrazlı sözləri və ifadələri də xalq dilindən alınmış, bu dilin qanunlarına və tələblərinə müvafiq işlənmişdir. Aşıq şeirlərinin və aşıq musiqisinin üslubuna, forma xüsusiyyətlərinə fikir verdikdə xalq ruhuna yaxınlığı aydın gözə çarpır. Aşıq şeirlərini çox zaman adi danışıq dilindən seçmək olmur. Eyni zamanda bu şeirlərdə hecanın ən oynaq, ən ifadəli vəznləri işlənmişdir" (İbrahimov, 1982: 388).

Qərbi Azərbaycan, Göyçə mühiti Azərbaycan aşıq sənətinin ən qədim ocaqlarından biri olmuşdur. Qərbi Azərbaycan torpağı neçə-neçə ustad aşıqlar yetişdirmişdir. Zəngin mədəni mühitə malik olan bu diyarın hər bir nümayəndəsinin şifahi xalq ədəbiyyatını qoruyub və gələcək nəsillərə ötürməsində müstəsna xidmətləri olmuşdur. Qərbi Azərbaycan torpaqlarında doğulub böyüyən hər bir kəs sinəsi sözlə, sənətlə dolu, ruhən zəngin, şeir vurğunu olan insanlardır. Belə bir mühitdə yaşayan, milli dəyərlərimizin və kimliyimizin daşıyıcıları olan aşıqların çiyinlərinə düşən mənəvi yükün böyüklüyü danılmazdır. Görkəmli alim, akad. M.İbrahimovun da Qərbi Azərbaycan – Göyçə aşıq mühiti ilə bağlı çox dəyərli fikirləri vardır.Təsadüfi deyildir ki, M.İbrahimov el şairlərini, yəni çalıb-oxumaq bilməyən, lakin aşıqlar üçün şeirlər qoşan sənətkarları da aşıq adlandırmışdır. Qeyd edək ki, şeir qoşan, el məclislərində, toy-düyündə şair kimi iştirak etsələr də, aşıqlıq etməyən belə "aşıqları" qərb aşıq mühitlərində (Göyçədə, Borçalıda) məhz «şair» adlandırırdılar. Məsələn,

Göyçədə belə şair adlanan məşhur söz aşıqları çox idi: Şair Məmmədhüseyn, Şair Almәmməd, Şair Aydın, Şair Əziz, Şair Kazım (İsmayılov, 2003: 251-266, 382-383). Tinatin İsabalı qızının araşdırmasından məlum olur ki, Göyçə aşıq mühiti ilə bağlı (həm də ona birləşik, qonşu) Borçalı aşıq mühitində də şeir qoşan, lakin aşıqlıq etməyən sənətkarları «şair» deyə çağırmışlar. Müəllif yazır: «Borçalı aşıq mühiti məhz «şair» adı altında Şair Qul Qarani, Şair Nəbi, Şair Ağacan, Şair Bayram, Şair Bağı, Şair Qara Qərib və başqa şairləri tanıyır» (İsabalı, 1999: 33).

Qərbi Azərbaycan aşıq yaradıcılığının ən görkəmli nümayəndələrindən biri Aşıq Ələsgərdir. Aşıq Ələsgər Göyçə aşıq mühitinin ustad sənətkarı hesab edilir. Onun yaradıcılığı yalnız bir bölgə üçün deyil, bütün türk dünyası üçün poetik məktəb rolunu oynayır. Ustad-aşıq Ələsgər vətəninə qəlbən bağlı biri kimi bütün yaradıcılığı boyu milli dəyərləri, vətən sevgisini təbliğ etmiş, vətən təbiətinin gözəlliyini vəsf etmiş, mənəvi kamillik kimi fəlsəfi məsələlərə toxunmuşdur. Aşıq Ələsgərin yaradıcılığında Göyçənin gözəlliyinin vəsfi səhnələrində bir çox fəlsəfi məna gizlənmişdir.

Alagöz dağının başında duman,
Gün çıxar üstündən süzülüb gedər.
Mən aşiq olmuşam bir Göyçə qıza
Söz deyən dillərə söz olub gedər.

Alagöz dağının çəmən çiçəyi.
Sərin meh əsəndə açılar tayı.
Gözəlin bir baxışı, bir nazı, yayı
Könlümün içindən süzülüb gedər.

Alagöz dağının başında qar var,
Daşında, qayanda min aylar, illər var.
Ələsgər dərdindən dünya dar olar,
Bu dərd də könlümdə düzülüb gedər.

Aşıq Ələsgərin bu şeirində Alagöz dağı həm real məkan, həm də mənəvi ucalıq, vətən rəmzi hesab edilmişdir. Şeirdə dağın başını bürüyən duman sanki şairin daxili aləminin ifadəsidir. Şairin qəlbindəki sıxıntılar da duman kimi çəkiləndir, müvəqqətidir. Şeirdə təsəvvür edilən qız obrazı Göyçənin simvolu hesab edilir. Şeirdəki bu elementlə Ələsgərin vətəninə bağlı, qəlbi el-obası üçün çırpınan bir sənətkar olması qənaətinə gəlinir. "Alagöz dağının başında qar var, Daşında, qayanda min aylar, illər var" deyən aşıq Göyçə elinin qədim tarixə malik olmasını və tarix boyu çətinliklərə sinə gərməsini göstərmək istəmişdir. Aşıq yaradıcılığında Göyçə ilə bağlı bir çox nümunələr ərsəyə gətirmişdir. Aşıq Ələsgər Göyçə mühitini şeir-sənət ocağı hesab etmişdir.

Aşıq Ələsgərin "Dağlar", "Sarı köynək", "Yaylaq", "Dönübdü" və s. qoşmalarının hər birində vətən sevgisi, el-oba məhəbbəti, vətən təbiətinin gözəlliyinin vəsfi və s. məsələlərə toxunulmuşdur. Aşıq Ələsgər yaradıcılığının bir özəlliyi də onun dilinin sadəliyi, lakin çatdırmaq istədiyi fikrin dərinliyidir. Aşıq xalq yetirməsi olmuş, daim xalqın xoş günlərində, el içində püxtələşdiyindən onun ruhunun mayası da folklor nümunələri ilə yoğrulmuş, dili də sadə olmuşdur.

Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin ən yüksək zirvəsini fəth edən Aşıq Ələsgər şeiri, heç şübhəsiz ki, ədəbiyyatşünaslığımızda aşıq yaradıcılığı ilə bağlı müqayisəli tədqiqatlar zamanı əsas obyekt kimi götürülür. Məsələn, aşıq sənətinin ədəbiyyatımızda yeri ilə bağlı müqayisəli araşdırmalar zamanı ilk olaraq Aşıq Ələsgər yaradıcılığı diqqəti cəlb edir. Çünki o, Qərbi Azərbaycan aşıq sənətinin nümayəndəsi olaraq aşıq ədəbiyyatımızda öz sözünü demiş, öz möhrünü vurmuş bir sənətkardır. Bildiyimiz kimi, folklor və yazılı ədəbiyyat bədii düşüncə tərzi kimi iki müstəqil hadisədir. Yazılı ədəbiyyat folklordan törəyir. Bu, onların bir-birinə daimi şəkildə bağlılığını şərtləndirir. Yazılı ədəbiyyatın meydana çıxması folkloru məhv etmir. Bu iki bədii yaradıcılıq tipi əsrlər boyunca yanaşı yaşayır və qarşılıqlı əlaqədə olur. Həmin qarşılıqlı əlaqə onların arasında aralıq, keçid sahəsini təşkil edir. M.İbrahimova görə, aşıq yaradıcılığı məhz bu keçid, aralıq sahəsini təşkil etməklə folklorla yazılı ədəbiyyat arasında körpü rolunu oynayır. Lakin bununla bərabər mübahisələr zamanla davam edir və ciddi arqumentlər səsləndirilir. Həmin əsas arqumentlərdən biri ondan ibarətdir ki, yazılı ədəbiyyatdakı heca vəznindəki şeirlərlə aşıq yaradıcılığındakı şeirlər arasında heç bir fərq yoxdur. Məsələn, deyilir ki, Molla Pənah Vaqifin qoşmaları ilə Aşıq Ələsgərin qoşmaları eyni janrda, eyni qəlibdə "qoşulduğuna" baxmayaraq, nə üçün Vaqifin yaradıcılığı yazılı ədəbiyyata, Aşıq Ələsgərin yaradıcılığı şifahi ədəbiyyata aid edilməlidir?

Bu suallar, əslində, Azərbaycan filologiyasının aktual məsələlərini ortaya qoyur və onların meydana çıxması filoloji düşüncəni yalnız inkişaf etdirir. Bu baxımdan, yuxarıdakı sual ətrafında söylənmiş fikirlərdən birində deyilir: "Vaqifin qoşması Ələsgər qoşmasından fərqli olaraq göründüyü boydadır, Ələsgərdə isə qoşma həm eninə, həm də dərininə göründüyündən xeyli böyükdür. Dərininə ona görə böyükdür ki, həmin mətnin həm semantik, həm də poetik strukturunda arxestrukturlar lay-lay qalaqlanıb. Əslində, bu laylar aşıq sənətinin

genezis və təkamül dinamikasının bütün keçdiyi yolun mikromodelidir. Ələsgər qoşmasında sənət layı, təriqət layı, ata-baba layı və s. var. Ələsgər o bazanın əsasında yarandığı üçün bu laylar mətnə təfəkküründən süzülüb gəlmişdir. Ələsgər qoşmasının eninə göründüyündən böyük olması dedikdə isə mətnin daha çox funksiyalılığı nəzərdə tutulur.

Ələsgər qoşması yaranma prosesində aşağıdakı amillərlə şərtləndirilir:

1. Saz havası ilə;
2. İfa tərzi ilə;
3. Məclisin auditoriyası ilə;
4. Praqmatik məqsədə yönəlməsi ilə;
5. Bədii-estetik əyləndirmə funksiyaları və s. ilə.

Aşıq Ələsgər qoşmasında mətnin bədii-estetik əyləndirmə istiqaməti onun çoxsaylı funksional elementlərindən yalnız biridir. Və mətnin bədii ədəbiyyatla ortaq məqamı yalnız bu funksiya ilə bağlıdır. Digər funksiyaları ilə folklora bağlıdır. Əgər Ələsgər yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi ədəbiyyatşünaslıq metodları ilə öyrənilsə, onda onun sənət fenomenologiyasını şərtləndirən cəhətlərin heç ondan biri izah oluna bilməz» (İsmayılov, 2006: 16-17).

Beləliklə, Vaqifin qoşması ilə Ələsgər qoşması arasındakı əsas fərq aşıq sənəti, aşıq musiqisi ilə bağlıdır. Ələsgərin qoşması bilavasitə aşıq havası ilə bağlıdır və konkret aşıq havasına uyğundur, Vaqifin qoşması isə ayrı poetik ritmə malikdir və bu ritm heç bir halda konkret bir aşıq havasının ritmi ilə bağlı deyildir, başqa sözlə, hər hansı havaya uyğunlaşdırılmamışdır. Bütün bunları dərindən bilən, anlayan və dərk edən M.İbrahimov, göründüyü kimi, aşıq ədəbiyyatını nə yazılı ədəbiyyatdan, nə də şifahi ədəbiyyatdan ayırmamış, onun yerini düzgün olaraq ədəbiyyatla folklorun arasındakı sahədə müəyyənləşdirmişdir.

QAYNAQLAR

İbrahimov M. (1982). Əsərləri, 10 cilddə, IX cild, Bakı: Yazıçı, 664 s.

İsabalı qızı T. (1999). Borçalı aşıq mühiti. Bakı: Elm, 168 s.

İsmayılov H. (2003). Göyçə aşıq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 337s.

İsmayılov H. (2006). Folklor: aksiom və absurd arasında / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX cild. Bakı: Səda, s. 3-17

Ülkər HƏSƏNOVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
hasanova.ulkar.96@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0009-6054-7503

QƏRBİ AZƏRBAYCAN TARİXİNDƏ MƏDƏNİ İRS

Summary. Western Azerbaijan is historically known as a geographical and cultural space that encompasses the territories where Azerbaijani Turks lived and which are currently part of Armenia. Although Western Azerbaijan has been part of various states throughout history, the local population here has been Turks. The Turkic-Muslim culture formed here is distinguished by its unique richness. The cultural heritage of Western Azerbaijan consists of both tangible and intangible features and is an important component of the national and cultural identity of the Azerbaijani people. Because tangible and cultural heritage is the passport of the people who created it, and at the same time is accepted and recognized as the bearer of its national identity. Tangible and cultural heritage is a value that nationalizes the homeland and perpetuates the homeland. Tangible and cultural heritage is a value that preserves national and historical memory, connects the nation to its roots, and ensures intergenerational connections. The verbal memory of the tangible and cultural people of Western Azerbaijan is the thread that connects the people to their national roots. Historically, the major cities of the region - Surmeli, Iravan, Gyumri, the centers of the Goycha district - were the centers where the urban culture of the Azerbaijani Turks developed. Each monument, along with the past of the people to which it belongs, preserves their customs, lifestyle and spirit. Monuments are historical relics that convey to us the fire, feelings and power of the hearts of generations. Material and cultural heritage are the paths stretching from the past to the present, from the present to the future, eternal traces engraved on the world.

There were numerous monuments and architectural examples in the lands of Western Azerbaijan - caravansaries, temples, tombstones, tombs, cemeteries, old settlements. These monuments are rich in language, period, architectural style and epigraphic traces of Turkic-related ethnic elements.

The historical victory we achieved in the Patriotic War became a new stage of historical development for our people. This victory opened new horizons for our people. The victory of our brave sons further strengthened our people's feelings of national self-awareness and national revival. At the same time, as a result of the victory, a historical necessity arose to promote and study such a historical issue as Western Azerbaijan, as well as to transform the ideology of the peaceful return of the population to their historical lands into a goal and strategy.

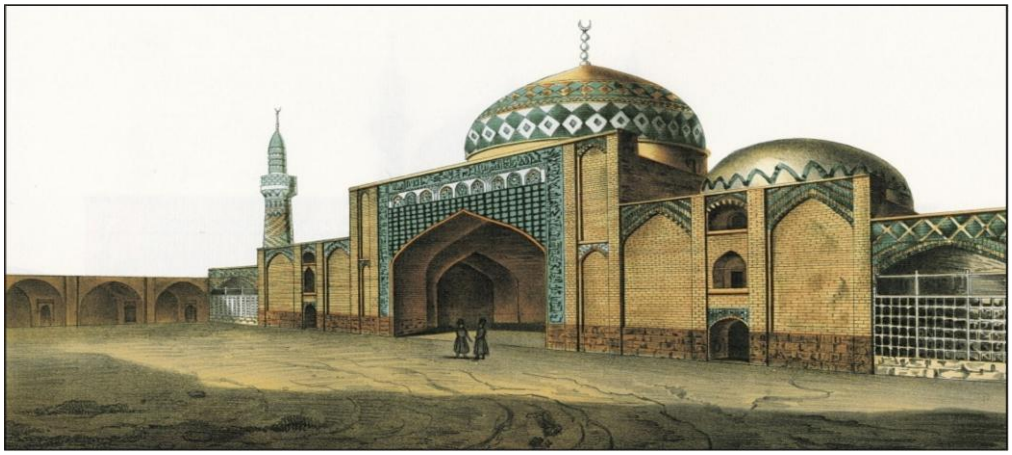
Key words: Homeland, Western Azerbaijan, cultural heritage, victory, history, monument

Giriş. Qərbi Azərbaycan həm coğrafi, həm tarixi, həm də siyasi baxımdan Azərbaycan xalqının yaddaşında və kollektiv şüurunda xüsusi yer tutur. Qərbi Azərbaycan ifadəsi, əslində, hazırda Ermənistan Respublikası adlanan, lakin tarixi olaraq min illərlə azərbaycanlıların yaşadığı, mədəniyyətini formalaşdırdığı və irsini qoruduğu geniş bir bölgənin adıdır. Azərbaycan xalqı üçün Qərbi Azərbaycan torpaqları, təkcə itirilmiş yurd yeri deyil, həm də milli kimliyin, tarixi ədalətsizliyin və gələcəyə inamın simvoludur. Uzun əsrlər boyunca burada yaşamış azərbaycanlılar yalnız öz doğma torpaqlarından deyil, həm də mənəvi və zəngin maddi-mədəni irslərindən də ayrı düşüblər.

Qərbi Azərbaycan ərazisi qədim zamanlardan XX əsrin əvvəllərinə qədər yüzlərlə məscid və dini bina ilə tanınırdı. Onların ən məşhurları:

Göyçə, Zəngibasar, Vedibasar və Sürməli məscidləri – yerli materiallardan və qara daşdan tikilmişdir.

İrəvan Göy məscidi – XVIII əsrdə tikilmiş, İrəvan şəhərinin memarlıq incilərindən biri. 1766-cı ildə İrəvan xanı Hüseynəli xanın əmri ilə tikilmişdir. Ölçüsünə görə digər məscidlərin ən böyüyü idi. Erməni vandalları bu memarlıq incisini 2 dəfə yandırmışlar.



Dini-sufi ənənələrinin daşıyıcısı kimi Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətləri dövrünə aid türbələr vardır. Bu abidələrin böyük bir hissəsi XX əsrdə dağıdılmış və ya funksiyasını itirmişdir.

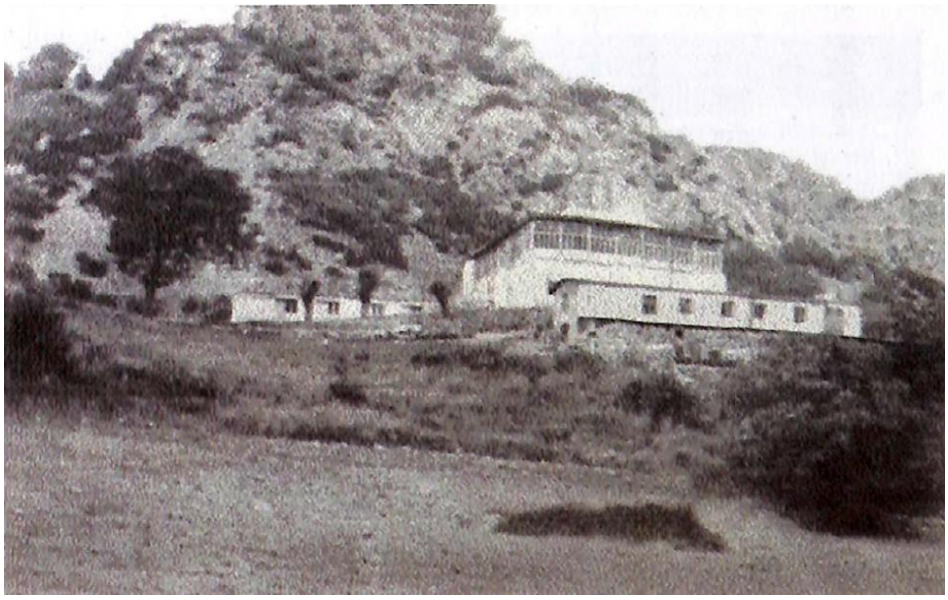
Qərbi Azərbaycan mədəniyyətində orta əsr qoç, at fiqurlu abidələr, türk qəbir daşları mühüm yer tutur. Bu nümunələr: qəhrəmanlıq və mərdlik simvollarını, türk döyüşçü mədəniyyətini, qədim inanc qatlarını özündə əks etdirirdi. Bu abidələr həm də bölgənin türkdilli əhalisinin etnik-mədəni izlərini sübut edən mühüm faktorlardan biridir.

Türk-müsəlman mədəniyyətinə aid tarixi bazar sahələri, karvansaralar, hamamlar və s memarlıq nümunələri mövcuddur.

Bu tikililər Azərbaycan şəhər memarlığının Qafqaz regionundakı inkişaf mərhələlərini əks etdirirdi.

Qərbi Azərbaycanın nümunəvi memarlıqlarından biri də Aşağı Talın qalasıdır. Bu memarlıq abidəsi XIX əsrdə tikilmişdir. Qalanın şərq divarında 1174-cü ilə aid ərəbcə kufi xəttilə yazılmış ithaf yazısı vardır.

Zəngəzur mahalının Meğri rayonunun Buğakar kəndi ərazisində Buğakar piri vardır. Pir öz adını IX əsrdə yaşamış Buğa Əl-Kəbir adlı sərkərdənin adından almışdır. Yerli sakinlər bu memarlıq abidəsinə həm də Sultan Seyid Əhməd məqbərəsi də deyilir. Ziyarətgah üslubunda tikilmişdir. 1988-ci ildə kütləvi deportasiyadan sonra ermənilər tərəfindən dağıdılmışdır (Ələkbərli, 2007: 55).



Biz Qərbi Azərbaycanın tarixi maddi-mədəniyyətinin zənginliyindən, özünəməxsus üslubundan nə qədər danışsaq, azdır. Çünki Azərbaycan tarixinin maddi-mədəniyyət nümunələrində xüsusi yer tutur. Biz bir çox mədəniyyət abidələrini qeyd edə bilərik: Ağadədə ziyarətgahı, Arzuman körpüsü, Balıqlı kənd məscidi, Ağudi qəbirüstü abidəsi, Çırpılı karvansarası, Çul körpüsü, İrəvan qalası, Kəkilli pir, Loru qalası, Mığrı qalası və başqalarının adlarını qeyd edə bilərik (Məmmədov, 2002: 387).

Qərbi Azərbaycanın tarixi mədəni irsindən danışan zaman, qeyri-maddi mədəni irsinin də əhəmiyyətini vurğulamalıyıq.

Qərbi Azərbaycan aşıq yaradıcılığı üçün ən zəngin bölgələrdən biri olmuşdur. Məsələn: Folklor və aşıq sənəti, musiqi və rəqs mədəniyyəti, şifahi və dil ənənələri, adət-ənənələr, mərasimlər və s. qeyd etmək olar.

Qərbi Azərbaycan aşıq yaradıcılığına görə zəngin bölgələrdən biridir. Azərbaycan aşıq sənətinin ən güclü qollarından biri Göyçə aşıq məktəbi olmuşdur. Dünya şöhrətli Aşıq Nəcəf, Aşıq Ələsgər, Aşıq Alı bu məktəbin nümunəvi sənətkarlarından olmuşlar (anl.az).

Azərbaycan dilinin qədim ləhcə qollarından biri Qərbi Azərbaycan bölgəsində formalaşmışdır. Özünün poetik ifadələri, deyimləri, ata sözləri və leksik xüsusiyyətlərinə görə fərqlənir.

Qərbi Azərbaycanın "Oğuznamə"lərin formalaşma və yayılma araealına daxil olduğunu, yerli folklor ənənələrinin, ələlxüsus oğuzlarla bağlı rəvayət və əfsanələrin yazılı qaynaqlar üçün etibarlı mənbə olduğunu göstərir.

Vaxtilə İrəvanda olmuş Jan Şarden, Jan Taverniye, Kameron, Kerr-Porter, Ceyms Morier, Lord Linç və digər Avropa səyyahları da öz qeydlərində Qərbi Azərbaycanın folkloru barədə məlumat vermişlər. Bunlardan İrəvan bəylərbəyini Çuxursəəd bəylərbəyliyi adı ilə təqdim edən Jan Şarden Şərur sultanlığının, Naxçıvan xanlığının onun tərkibində olduğunu göstərir. Həm də İrəvanda heç bir erməni ailəsinin yaşamadığını bildirir.

Tədqiqatlar onu sübut edir ki, ermənilər xain siyasəti Şimali Azərbaycanın hər yerində yerləşmiş Qərbi azərbaycanlıların söz yaddaşını yaşadan folklor nümunələri lokal və regional şəraitdən asılı olaraq fərqli coğrafi mühitə düşdüklərindən, ənənəvi məişətdən uzaqlaşır, yaddaşlar getdikcə zəifləyir. Ona görə ki folklor öz regional mühitində funksional ola bilir. Mühitdən qopandan sonra isə o, çox sürətlə passiv fona keçir. Bununla belə, Qərbi Azərbaycandan didərgin salınaraq Azərbaycanın müxtəlif bölgələrinə yerləşmiş yerli xalqın kompakt şəkildə yaşadıqları bölgələrə təşkil edilən elmi ekspedisiyalar zamanı hələ də yaddaşlardan silinməyən zəngin materiallar toplanmışdır (Mustafayev, 2025: 86).

Azərbaycan musiqisinin bariz nümunələri sayılan "Köçəri", "Qaytağı" və "Uzundərə"ni misal çəkmək olar. Saz, balabanla ifa olunan Göyçə el havaların da qeyd etmək olar.

Qərbi Azərbaycanın Novruz mərasimləri, toy, nişan, yas mərasimlərinin də özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Toy adətinə misal olaraq qapı atlı qoşmasıdır. Aşıqlar toy günü gəlinin evinin qarşısında qoşmalar oxuyardılar. Qonşu çağırışı adətində bütün qonşular dəvət olunmalı və "ocaq haqqı" adlanan hədiyyəni gətirməli idilər. Qarlıxınma adət ilə qız-gəlinlər çay kənarına gedib, su üstündən niyyət tuturdular.

Novruz bayramında keçmişdə il təhvil olan gün çaydan balıq tutub gətirər, ləyənə salıb, ətrafına səməni, şam düzər və diqqətlə balıqların hərəkətini izləyərdilər. Balıq güclü çabalayanda və ya sudan atılanda alqış qopardı ki, il təhvil oldu. Hamı bir-birini təbrik edər, bundan sonra bütün kənddə bayramlaşma mərasimi başlayardı. Həmin gün küsülüləri də barışdırardılar.

Böyük bayramda isə adamlar bir-biri ilə bayramlaşmağa gedər, öz qohumunu, yaxınını bayram payı ilə yad edərdilər. Bu pay bayram şirniyyatından və hər hansı bir "xələt"dən ibarət olardı.

XX əsrin müxtəlif dövrlərində xüsusilə də 1905-1906-cı il, 1918-1920-cı illər, 1948-1953-cü illər və 1988–1991-ci illərdə – bölgədə yaşayan həmvətənlərimizə qarşı edilən zorakı köçürülmələr nəticəsində Qərbi Azərbaycanın maddi və qeyri-maddi irsinin böyük hissəsi zərər görmüş və məhv edilmişdir. Bugünkü günümüzdə folklor nümunələri, elmi araşdırmalar, deportasiya olunmuş insanların yaddaşı, xəritə və foto materialları ilə öyrənilir və qorunur (Musayev, 1999: 25).

Qərbi Azərbaycan mədəni irsi Azərbaycan xalqının tarixində müstəsna yer tutur. Bu irs yalnız müəyyən bir bölgənin deyil, bütövlükdə Azərbaycan mədəniyyətinin tarixi davamlılığını, etnik yaddaşını və mənəvi zənginliyini əks etdirir. Onun öyrənilməsi və gələcək nəsillərə çatdırılması mədəni yaddaşın qorunması baxımından strateji əhəmiyyət daşıyır.

QAYNAQLAR

Ələkbərli.Ə., (2007). Qərbi Azərbaycan abidələri/ Bakı: Nurlan. 272s.

Məmmədov, İ. (2002). Tariximiz, torpağımız, taleyimiz/ Bakı: Adiloğlu. 700 s.

Mustafayev N., (2025). Qərbi Azərbaycan: faktlar, sənədlər, reallıqlar/ Bakı: Orxan.106s.

Musayev, T. (1999). XX əsrdə ermənilər tərəfindən xalqımızın başına gətirilmiş faciələr / Bakı: Ağrıdağ. 320 s.

https: //anl.az/el/emb/Qerbi_Azerbaycan/merasim.htm

Validə ŞƏRƏF ABBASBƏYLİ
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
abbaslıvalıde97@gmaıl.com
https: //orcid.org/0009-0002-4909-504X

FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİNDƏ QƏRBİ AZƏRBAYCAN MƏKAN KODLARI

Summary. Toponyms do not only perform the function of naming geographical places; they are an important source of information reflecting the historical memory, ethnic-cultural roots and social life experience of the people. The name of each village, hamlet and city plays the role of both historical-cultural identification and a carrier of collective memory. The phonetic, lexical and semantic layers preserved in toponyms provide invaluable material for studying the historical development, origin and socio-cultural life of the people. These names are not only spatial indicators over time, but also play an important role in the formation of national identity, spiritual attachment and historical consciousness.

In Azerbaijani folklore, especially the use of toponyms belonging to the territories of Western Azerbaijan is important in the formation of national identity and the transmission of historical-cultural memory from generation to generation. In folklore genres – poetry, fairy tales, legends and legends – geographical names such as Iravan, Vedibasar (Vedi), Goycha, Zangibasar both create a poetic space and symbolize historical reality and spiritual experiences. In bayats and legends, these toponyms combine personal and national memory and gain emotional and cultural value. Folklore examples serve to form historical and geographical concepts for children and young people, strengthen feelings of patriotism and national identity. The rhythmic and poetic structure of toponyms facilitates their memorization and ensures the continuous transmission of folklore material.

At the same time, West Azerbaijani toponyms are an important scientific source for studying the historical development of the language, preserving the phonetic and lexical features of Azerbaijani Turkish. Toponyms associated with historical figures and events in legends allow for the formation of collective memory within a broad semantic framework. Thus, West Azerbaijani toponyms carry the function of a historical and geographical archetype in our folklore, protect national identity and cultural heritage, and strengthen attachment to the spiritual and cultural values of the people.

Key words: West Azerbaijan, toponym, folklore, national memory, historical and geographical archetype

Giriş. Toponimlər xalqın tarixi yaddaşını daşıyan ən mühüm dil qatlarından biri kimi yalnız coğrafi məkanların adlandırılması funksiyasını yerinə yetirmir, həm də həmin məkanlarda yaşayan toplumların keçmişini, mənəvi-mədəni dünyasını, etnik köklərini və sosial həyat tərzini özündə əks etdirən təhlükəsiz informasiya mənbəyi rolunu oynayır. Hər bir el və oba insanlar tərəfindən verilmiş adı ilə formalaşır, həmin ad vasitəsilə tarix səhnəsində özünəməxsus yer qazanır və zaman keçdikcə bu adlar təkcə coğrafi göstərici deyil, həm də kollektiv yaddaşın daşıyıcısı kimi dəyər kəsb edir. Toponimlərdə qorunan leksik, fonetik və semantik qatlar xalqın təşəkkül tarixini, mənşəyini və müxtəlif dövrlərdə keçdiyi inkişaf mərhələlərini öyrənmək üçün mühüm elmi material yaradır. Zamanın sınağından çıxaraq nəsildən-nəslə ötürülən bu yurd adları həm dilin ən qədim qatlarının mühafizə olunmasında mühüm rol oynayır, həm də tarixi-coğrafi mühitin dəyişməsinə baxmayaraq, milli kimliyin davamlılığını təmin edən canlı sənədlər kimi gələcək nəsillərə çatdırılır.

Folklor nümunələri milli kimliyin formalaşmasında, tarixi və mədəni dəyərlərin gələcək nəsillərə çatdırılmasında əvəzsiz rol oynayan ədəbi sahələrdən biridir. Azərbaycan folklorunda məkan obrazlarının formalaşmasında toponimlərin əhəmiyyəti danılmazdır və bu coğrafi adlar xalqın bədii düşüncə sistemi ilə tarixi yaddaşının qovuşduğu ideoloji məkan kimi çıxış edir. Xüsusilə Qərbi Azərbaycan bölgəsinə aid toponimlər əsrlər boyunca müxtəlif folklor janrlarında qorunaraq milli yaddaşın dinamik şəkildə yaşadılmasına xidmət etmişdir. Bu toponimlər yalnız coğrafi obyektləri göstərmir, həm də həmin ərazilərlə bağlı mənəvi, tarixi və sosial təcrübələrin simvolik ifadəsinə çevrilir. Folklor nümunələrində Qərbi Azərbaycan məkanlarının ad çəkilməsi həmin torpaqlara bağlılığın bədii şəkildə təsdiqi kimi qəbul edilir. Folklorşünaslıqda aparılan araşdırmalar göstərir ki, toponimlər məkan təsəvvürlərinin poetik konstruksiyasında əsas semantik daşıyıcılardan biridir. Bu coğrafi adlar obrazların xarakterinin açıqlanmasına, hadisələrin motivasiyasına və süjetin məkana bağlanmasına mühüm təsir göstərir. Eyni zamanda toponimlər folklor mətnlərində kollektiv kimliyi gücləndirən, mənsubiyyət hissini formalaşdıran konseptual vahid kimi dəyərləndirilir. Qərbi Azərbaycan toponimlərinin istifadə olunduğu mətnlərdə real tarixi-coğrafi mühitlə bədii uydurma arasında xüsusi əlaqə yaradılır ki, bu da folklorun orijinallığını artırır. Tədqiqatlar sübut edir ki, toponimlər həm poetik məkanın sərhədlərini müəyyənləşdirir, həm də mətnin emosional-estetik təsir gücünü yüksəldir.

Folklorun janr müxtəlifliyi – şeir, hekayə, nağıl, poemalar, əfsanələr və dram nümunələri – Qərbi Azərbaycan toponimlərinin fərqli funksional çalarlarla təqdim edilməsinə imkan verir. Şeirlərdə bu toponimlər daha çox poetik obraz yaratmaq, emosional təsir gücünü artırmaq, nostalji və vətənpərvərlik hisslərini oyatmaq məqsədi daşıyır. Nağıl və əfsanələrdə isə həmin coğrafi adlar mifoloji təfəkkürlə yoğrulur, dədə-baba yurdlarının qəhrəmanlıq, mübarizə və mənəvi bütövlük simvolu kimi təqdim olunur. Hekayə və povestlərdə toponimlər tarixi reallığa söykənərək uşaqlara yurd itkisi, köç və qayıdış kimi mövzularda düşündürücü mesajlar verir.

Folklor xalqın mənəvi dünyasının ilkin və ən təbii təbəqələrindən birini təşkil edir. Laylalar, tapmacalar, sayıqlar, nağıllar, oxumalar kimi müxtəlif janrları özündə birləşdirən folklor nümunələri həm bədii-estetik, həm də sosial-pedaqoji funksiyaya malikdir. Bu materiallar vasitəsilə oxuculara dünyanı dərk etmə, ətraf aləmi anlamlandırma, mənəvi və əxlaqi dəyərlərlə tanış olma imkanı yaradılır. Azərbaycan folkloru isə özünəməxsus şəkildə xalqın tarixi yaddaşını, etnik kimliyini və mənəvi irsini yeni nəsillərə çatdıran zəngin mənbə kimi çıxış edir.

Folklor mətnlərində işlədilən toponimlər yalnız coğrafi məkan göstəricisi deyil, həm də kollektiv yaddaşın daşıyıcısı, milli-mədəni kodun mühüm elementidir. Xüsusilə Qərbi Azərbaycan – indiki Ermənistan ərazisində yerləşən qədim Azərbaycan yurd yerləri – folklorumuzda mühüm simvolik məna qazanmışdır. Nağıl qəhrəmanlarının yol aldığı yerlər, əfsanəvi qəhrəmanların yaşadığı məkanlar, folklor motivlərində çəkilən dağ, yaylaq, kənd və çay adları təkcə məkan təsviri yaratmır, həm də Azərbaycan toplumunun tarixi köklərini, yaşama arealını və mədəni yaddaşını ifadə edir. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan toponimləri folklor nümunələrində həm poetik, həm də tarixi funksiyanı yerinə yetirir.

Folklorumuzda Qərbi Azərbaycan toponimlərinin istifadəsi uşaqların, gənclərin tarixi-coğrafi təsəvvürlərinin formalaşmasına xüsusi təsir göstərir. Nağıllarda çəkilən Göyçə gölü, Zəngibasar, Amasiya, Basarkeçər, Ağbaba kimi yurd adları uşaqlara həmin coğrafiyanın Azərbaycan mədəniyyətinə məxsus olduğunu şüuraltı şəkildə aşılayır. Bu toponimlər vasitəsilə oxucular həm qədim yaşayış məkanları haqqında məlumat əldə edir, həm də həmin yerlərin xalqın yaddaşında tutduğu mənəvi çəkini dərk etməyə başlayırlar. Beləliklə, toponimlər folklorumuzda milli kimlik və tarixi bağlılığın formalaşmasına xidmət edir.

Folklor nümunələrimiz Azərbaycan milli kimliyinin qorunmasında mühüm mənbədir. Bayatılar, nağıllar və rəvayətlər həm tarixi məlumat, həm də poetik təsvir təqdim edir. Qərbi Azərbaycan toponimləri bayatılara tez-tez daxil olur. Məsələn;

1. Vedidə bağım qalıb,
   Əzəlki çağım qalıb,
   Necə gülüm, sevinim,
   Ağrıtək dağım qalıb.

2. İrəvan yollarında
   Gül əkdim kollarında.
   Bir cüt bazubənd olaydım
   Yarın mən qollarında.

4. Göyçə mənim,
   Göy yurdum, göy çəmənim.
   Laylamı özü çalıb,
   Anamdı Göyçə mənim.

Tədqiq olunan bayatı nümunələrində İrəvan, Vedibasar (Vedi), Göyçə kimi Qərbi Azərbaycana məxsus toponimlərin işlədilməsi diqqət çəkir. Bu coğrafi adlar yalnız məkan göstəricisi kimi çıxış etmir, həm də Azərbaycan türklərinin həmin ərazilərdəki qədim yaşayışının, təsərrüfat fəaliyyətinin, sosial-mənəvi həyatının poetik yaddaşını saxlayır. "Vedidə bağım qalıb, əzəlki çağım qalıb" bayatısında Vedi toponimi fərdin keçmişinə emosional bağlılığın ifadəsi kimi poetik məna kəsb edir; toponim şəxsi xatirə ilə milli yaddaşın kəsişmə nöqtəsinə çevrilir. "İrəvan yollarında gül əkdim kollarında" misrası isə İrəvanın həm real coğrafi məkan, həm də məişət həyatının bir parçası kimi folklor yaddaşında yaşadığını göstərir. Bu tip bayatılarda toponimlərin işlənməsi xalqın tarixində mühüm yer tutan şəhər və kəndlərin emosional-psixoloji dəyərini qoruyur və onları, bir növ, mənəvi simvola çevirir.

Göyçə ilə bağlı bayatı nümunəsi isə toponimin funksional yükünü daha da genişləndirir. "Göyçə mənim, göy yurdum, göy çəmənim" misrası yalnız bir göl ətrafı məkanı təsvir etmir; burada Göyçə anaya bənzədilərək müqəddəs, doğma, qoruyucu bir obraz kimi təqdim olunur. Bu cür metaforik identifikasiya toponimlərin uşaqların yaddaşında təkcə məlumat xarakterli deyil, həm də duyğu yüklü mənəvi dəyər kimi formalaşmasına xidmət edir. Folklorşünaslıq baxımından bu, toponimlərin semantik sahəsinin genişlənməsi və onların mədəni arxetipə çevrilməsi kimi qiymətləndirilə bilər.

Bayatılarda Qərbi Azərbaycan toponimlərinin işlənməsi həmçinin dilçilik aspektindən də əhəmiyyətlidir. Bu coğrafi adlar fonetik və leksik xüsusiyyətləri ilə Azərbaycan türkcəsinin qədim qatlarını əks etdirir; onların sabit şəkildə qorunması dilin tarixi inkişaf istiqamətlərini müəyyənləşdirmək üçün mühüm material yaradır. Toponimlərin bayatı strukturunda ritmik, ahəngdar şəkildə yerləşməsi onların yadda qalmasını asanlaşdırır və folklor materialının davamlı ötürülməsini təmin edir. Bu isə bayatıların həm estetik, həm də didaktik funksiyasının reallaşmasına şərait yaradır: bir tərəfdən poetik zövqü formalaşdırır.

Xalq rəvayətləri Azərbaycan şifahi ənənəsinin mühüm janrlarından biri kimi yalnız bədii-estetik funksiyanı deyil, həm də tarixi yaddaşın, sosial dəyərlərin və etno-mədəni informasiyanın ötürülməsi missiyasını həyata keçirən önəmli mədəni mənbədir. Rəvayətlərin semantik strukturu çox zaman konkret coğrafi məkanlara – kənd, yaylaq, pir, təpə, şəhər və digər topoqrafik vahidlərə söykəndiyi üçün onlar həm məkan konsepsiyasının formalaşmasında, həm də kollektiv kimliyin qorunmasında əsas vasitələrdən birinə çevrilir. Xüsusilə Qərbi Azərbaycan ərazilərinə dair toponimlərin rəvayətlərdə işlənməsi həmin bölgələrin tarixilik statusunu bədii yaddaş vasitəsilə təsdiqləyən mühüm göstərici kimi dəyərləndirilir.

"Ağadədə pirində", "Müxənnət təpəsi", "Dəli Sadığnan Müzəfərəddin şah" kimi rəvayətlərdə Zəngibasar, İrəvan və Qərbi Azərbaycanın digər tarixi məntəqələrinin adı sadəcə coğrafi təsvir funksiyası daşımır; bu toponimlər mətn daxilində həm sosial institutlar, həm dini inanclar sistemi, həm də ictimai-siyasi proseslərlə əlaqədar semantik mərkəz rolunu oynayır. Məsələn, rəvayətdə "Valideynləri uşağı götürüb gətirillər Zəngibasar Ağadədə pirinə" motivi yalnız bir ziyarətgaha səfər epizodu deyil, Zəngibasar bölgəsinin mənəvi-coğrafi məkan kimi funksionallığını, yəni həm sosial həmrəylik, həm də dini-inanc strukturlarının bu ərazidə tarixi şəkildə formalaşdığını göstərir. Pirlər və ocaqlar haqqında rəvayətlərdə təsvir olunan səhnələr regionun sakrallaşdırılmış məkan kimi qəbul edilməsinə dair uzunmüddətli etno-mədəni təsəvvürləri ortaya qoyur.

Digər bir rəvayətdə rast gəlinən "İrəvanın başbilənnəri yığılıb məsləhətdəşillər ki, nə etsinnər" ifadəsi isə İrəvan şəhərinin folklor yaddaşında yalnız coğrafi mərkəz deyil, həm də ictimai-siyasi qərarların verildiyi strateji məkan kimi kodlaşdırıldığını göstərir. Bu cür mətn faktları İrəvanın tarixi dövrlər boyu bölgənin sosial-siyasi həyatında oynadığı funksional rolu şifahi yaddaşda sabitləşdirir və onun şəhər mədəniyyətinin mərkəzi kimi təsəvvür olunmasını təmin edir.

Rəvayətlərdə tarixi şəxsiyyətlərin və siyasi hadisələrin toponimlərlə əlaqəli şəkildə təqdim edilməsi məkana bağlı kollektiv yaddaşın daha geniş semantik çərçivədə formalaşmasına səbəb olur. Məsələn, "İran şahı Müzəfərəddin şah İrəvana gələndə Zəngibasar camaatı tamaşaya çıxır ki, Ağhəmzəlidən şahın dəstəsini görsünlər" epizodu bölgə əhalisinin tarixi proseslərə münasibətini, sosial davranış modellərini və hadisələri konkret məkan çərçivəsində yadda saxladığını göstərir. Bu kimi səhnələr həm tarixi reallığın xalq təfəkküründə bədii şəkildə kodlaşdırılmasını, həm də toponimlərin yaddaş ötürümü prosesində gücləndirilmiş funksiya daşımasını təmin edir.

Folklorşünaslıq baxımından bu toponimlərin rəvayətlərdə sabit şəkildə qorunub saxlanması Qərbi Azərbaycan məkanının şifahi ənənədə "tarixi-coğrafi arxetip" kimi funksionallaşdığını nümayiş etdirir. Toponimlər burada bir tərəfdən məkanın identifikasiyasını təmin edir, digər tərəfdən isə həmin məkanların etnik-mədəni mənsubiyyətini təsdiqləyən simvolik göstəriciyə çevrilir. Buna görə də Qərbi Azərbaycan coğrafi adlarının rəvayətlərdə yaşayaraq nəsillərə ötürülməsi həm tarixi yaddaşın bərpası, həm mədəni varisliyin qorunması, həm də milli identiklik şüurunun gücləndirilməsi baxımından strateji əhəmiyyət daşıyır.

Nəticə. Folklor nümunələrində Qərbi Azərbaycan toponimlərinin işlədilməsi yalnız coğrafi məkanın təsviri ilə məhdudlaşmır; onlar eyni zamanda milli yaddaşın, etnik-mədəni kimliyin, tarixi şüurun və kollektiv mənəvi dəyərlərin formalaşmasında mühüm rol oynayır. Bayatılarda, rəvayətlərdə və nağıllarda rast gəlinən Vedibasar, İrəvan, Göyçə, Zəngibasar, Amasiya və digər toponimlər oxuculara həm keçmişin poetik və emosional qatını çatdırır, həm də Azərbaycan türklərinin həmin ərazilərdəki yaşayışını, təsərrüfat fəaliyyətini, sosial-mənəvi münasibətlərini və ictimai strukturlarını yadda saxlayır.

Toponimlərin funksional yükü yalnız məlumat xarakterli deyil, onlar milli kimlik, mənəvi bağlılıq və tarixi şüur yaratmaqda əsas vasitəyə çevrilir. Xüsusilə uşaqlar və gənclər üçün folklor nümunələrindəki coğrafi adlar tarixi-coğrafi təsəvvürlərin formalaşmasına töhfə verir, mədəni irsin nəsildən-nəslə ötürülməsini təmin edir və xalqın mənəvi-mədəni dəyərlərinə bağlılığı gücləndirir. Eyni zamanda, bayatı və rəvayətlərdə toponimlərin ritmik, ahəngdar və poetik quruluşda işlənməsi onların yadda qalmasını asanlaşdırır, folklor materialının davamlı ötürülməsini təmin edir.

Folklorşünaslıq və dilçilik baxımından Qərbi Azərbaycan toponimləri Azərbaycan türkcəsinin fonetik və leksik xüsusiyyətlərini qoruyaraq, dilin tarixi inkişaf istiqamətlərinin araşdırılması üçün əhəmiyyətli elmi mənbə rolunu oynayır. Həmçinin, rəvayətlərdə bu toponimlərin konkret sosial və siyasi hadisələr, tarixi şəxsiyyətlərlə əlaqəli şəkildə təqdim olunması məkana bağlı kollektiv yaddaşın geniş semantik çərçivədə formalaşmasına imkan verir. Beləliklə, Qərbi Azərbaycan toponimləri folklorumuzda tarixi-coğrafi arxetip kimi funksionallaşır, milli kimliyi, mədəni və tarixi şüuru möhkəmləndirir, xalqın mənəvi və etno-mədəni irsinin qorunmasında strateji əhəmiyyət kəsb edir.

QAYNAQLAR

Azərbaycan folkloru antologiyası, X kitab (İrəvan çuxuru folkloru). (2004). Bakı, "Səda" nəşriyyatı.

Qurbanov A. (2019). Azərbaycan onomalogiyasının əsasları. II cild (2 cilddə). Bakı

Mirzəyev H. (2006). Dərələyəz folkloru, Bakı, "Elm" nəşriyyatı

Paşayev A. (2017). Türk mənşəli beynəlmiləl onomastik vahidlər (Müqayisəli onomastika). Bakı

Validə ŞIXƏLİYEVA
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
v.shikhaliyeva@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0002-0708-8335

ZƏNGƏZUR BAYATILARININ QISA İCMALI

Summary. Bayatis occupy a special place in Azerbaijani folk literature as an important folklore genre expressing the national identity of the people. This genre is not only a type of poetry, but also carries a deep cultural and social content reflecting the people's way of thinking, worldview, and philosophy of life. Through bayatis, the people's moral norms, national values, customs, social relations, and social environment are preserved and transmitted from generation to generation. Bayatis, reflecting the rich language fund and poetic thinking of the Azerbaijani Turks, are also the purest and most effective expression of emotional feelings and the inner world of people. In them, universal human emotions such as love, separation, loneliness, pride and despair are expressed through unique folk artistic means. In this regard, bayati plays the role of a mirror of both individual and collective consciousness. In terms of preserving historical memory, bayati poetically preserves information about the people's past, historical events, sorrows, hopes and dreams. This also highlights the documentary function of bayati. At the same time, bayati play an indispensable role in the formation of national cultural self-awareness, that is, a people's understanding of their identity, belonging and cultural difference. Thus, bayati, as carriers of national memory and cultural identity, are integrated into the life, way of thinking and worldview of the people. They play an important role in the process of preserving national identity, preserving folklore and cultural heritage and passing it on to new generations, and contribute to the enrichment of language, literature and culture. As a result, bayati are not only literary and artistic examples, but also an important means for preserving the national spirit, cultural codes and lifestyle of the people and are an invaluable treasure of Azerbaijani folklore.
Keywords. Bayati, people, folklore, poetic, national identity

Zəngəzur bölgəsinin bayatıları Azərbaycan xalq ədəbiyyatının zəngin və dəyərli nümunələrindəndir. Bu bayatılar xalqın tarixi yaddaşını, milli kimliyini, mənəvi-əxlaqi dünyagörüşünü özündə əks etdirən nadir poetik nümunələrdir. Dörd misradan ibarət olan bu janr, qısa və yığcam ifadə tərzi ilə dərin məna daşıyır. Zəngəzur bayatıları əsasən məhəbbət, ayrılıq, vətən həsrəti, qürbət, el-obaya bağlılıq, adət-ənənə və mənəvi dəyərlər ətrafında formalaşıb. Bu bayatılarda bölgənin sosial-mədəni mühiti, insanların gündəlik həyatı və psixoloji ovqatı bədii şəkildə ifadə olunur. Eyni zamanda folklorun bu növü xalqın kollektiv yaddaşını qoruyan poetik sənəd rolunu oynayır. Zəngəzur bayatıları həm də Qərbi Azərbaycan folklorunun mühüm qolu kimi, ərazidə yaşayan türklərin dil, düşüncə və kimlik dünyasını əks etdirir. Onlar Azərbaycan aşıq poeziyası və şifahi ədəbiyyatının inkişafında mühüm rol oynamış, yazılı ədəbiyyata keçid mərhələsində körpü funksiyası daşımışdır. Bu bayatılar, XX əsrdə aparılan ekspedisiya və tədqiqatlar nəticəsində toplanaraq elmi dövriyyəyə daxil edilmiş və nəşr olunmuşdur. Onların toplanması və sistemləşdirilməsi, təkcə folklorşünaslıq üçün deyil, həm də tarix, dilçilik və etnoqrafiya sahələri üçün əhəmiyyətli mənbədir

Zəngəzur bayatılarının janr xüsusiyyətləri:

Bayatılar dörd misralı, əruz vəzninə əsaslanmayan heca vəzni ilə yazılmış xalq poeziyasının ən qədim janrlarından biridir. Zəngəzur bayatıları da bu struktura sadiq qalaraq, 7 hecalı misralardan ibarətdir və əsasən aaba qafiyələnmə sxeminə malikdir. Bu forma xalqın fikrini qısa, lakin təsirli ifadə etməsinə imkan yaradır.

Dil və üslub xüsusiyyətləri:

Zəngəzur bayatıları sadə, lakin obrazlı və bədii dildə ifadə olunur. Bayatılarda bənzətmələr, təşbehlər, metaforalar, folklor obrazları (yar, ana, dağ, çay, ay, ulduz və s.) geniş istifadə edilir. Dialekt və şivə elementlərinə də bəzən rast gəlinir ki, bu da onların lokal xüsusiyyətini qoruduğunu göstərir.

Tarixi-mədəni yaddaşın ifadəsi:

Zəngəzur bayatıları uzun illər bu bölgədə yaşamış azərbaycanlıların etnik-mədəni mənsubiyyətini, onların adət-ənənələrini və yaşam tərzini poetik formada yaşadır. İstər Sovet dövründə, istərsə də deportasiya və münaqişələr zamanı yaranan ağrı və itkilər bu bayatılarda qəmgin ovqatla əks olunur. Bu, bayatıların tarixilik və sənədlik funksiyasını daha da artırır.

Toplanması və nəşri:

Zəngəzur bayatıları qədimlik, millilik, sürgün faciəsi və vətən sevgisi kimi mövzuları birləşdirərək həm bədii, həm də tarixi-fəlsəfi dəyər daşıyır. Bu bayatılar xalqımızın kökünü unutmamağa, haqqını tanımağa və özünü dərk etməyə çağıran mənəvi irs nümunələridir.Zəngəzur bayatılarının toplanması Azərbaycan folklorşünaslığında mühüm istiqamətlərdən biridir. Bu bayatılar Qərbi Azərbaycanın – xüsusilə Zəngəzur bölgəsinin – şifahi xalq ədəbiyyatına məxsus nadir incilərindəndir və onların toplanması həm tarixi yaddaşın qorunması, həm də mədəni irsin yaşadılması baxımından vacibdir.

Zəngəzur bayatıları təkcə bədii-poetik baxımdan deyil, həm də sosial və psixoloji baxımdan cəmiyyətin duyğularını, mövqeyini və dünyaya baxışını əks etdirir. Onlar həm qadın, həm kişi baxış bucağından yazıla bilər və xüsusilə qadınların duyğularının ifadəsi üçün mühüm vasitə olmuşdur.

Bayatı janrı vasitəsilə nəsillər arasında milli ruh ötürülür və bu da onu xalqın mədəni kimliyinin ayrılmaz hissəsi edir.

1. Tarixi hadisələrin izləri

Bayatılarda xalqın keçmişində baş vermiş müharibələr, köçlər, ayrılıqlar, itkilər və qəhrəmanlıq dolu məqamlar qısa, lakin dərin şəkildə əks olunur.

Dağlar başı dumanlı, Düşmən gəldi amanlı…kimi bayatılarda işğal, düşmən basqısı və xalqın dərdi simvolik şəkildə verilir.

2. Milli kimliyin qorunması

Bayatılar xalqın dilini, adət-ənənələrini və dünyagörüşünü qoruyaraq nəsildən-nəslə ötürür. Bu, həm də bir xalq olaraq özünü tanıma və tanıtma formasıdır.

3. Kollektiv hafizənin daşıyıcısıdır

Bayatılar yazıya alınmadan əvvəl ağız ədəbiyyatı kimi nənədən nəvəyə ötürülüb, beləliklə, xalqın kollektiv yaddaşı yaşadılıb.

4. Sosial və mənəvi vəziyyətin əksi

Bayatılar həmçinin tarixi dövrlərdə insanların necə yaşadığını, nələrdən qorxduğunu, nəyə ümid etdiyini göstərir. Bu da dövrün sosial-mədəni mənzərəsini verir.Nəticə olaraq, bayatılar xalqın tarixi yaddaşını sözlə, ahənglə və duyğuyla yaşadan miniatür salnamələrdir.

Bayatılar Azərbaycan xalqının milli dəyərlərini, adət-ənənələrini və insani münasibətlərini qoruyub saxlayan ən qədim şifahi ədəbi janrlardandır. Bu janr vasitəsilə:

1. Milli dəyərlər əks olunur:

Bayatılarda vətənə sevgi, ailəyə bağlılıq, sədaqət, qonaqpərvərlik, halal zəhmət kimi xalqın əsas mənəvi prinsipləri ifadə olunur.

Qızlar xalça toxuyar,
Hər ilməsi toxunar.
Ana sözün tutmayan
Sonra çox peşman olar.

2. Adət-ənənələr yaşadılır:

Bayatılarda nişan, toy, bayram, yas kimi mərasimlər, xalq geyimləri, musiqi və oyunlar kimi elementlər öz əksini tapır. Beləliklə, məişət və mədəni irs qorunur.

3. Münasibətlər tənzimlənir:

Ana-bala, aşiq-məşuq, bacı-qardaş, qonşu-qonşu arasındakı münasibətlərə dair etik qaydalar, hörmət və sevgi ifadələri bayatılarda aydın görünür. Bu da cəmiyyətin əxlaq kodeksi kimi çıxış edir.

Ana ağlar, balasına,
Qardaş ağlar bacısına...

Bayatılar qısa və yığcam olsalar da, xalqın mənəvi yaddaşını və kimliyini əsrlərdir, qoruyur və nəsildən-nəslə ötürür.

Bayatılarda mədəni özünüdərk məsələsi – xalqın öz kimliyini, dəyərlərini, dünyagörüşünü, tarixi yaddaşını və ictimai-mədəni təcrübəsini tanıması və ifadə etməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

1. Mədəni kimliyin ifadəsi

Bayatılar xalqın milliliyini, dilini, adət-ənənələrini, inanclarını və mədəni yaddaşını özündə əks etdirən forma kimi çıxış edir. Bu janr vasitəsilə insanlar özlərini kim olaraq gördüklərini, hansı dəyərlərlə yaşadıqlarını ifadə edirlər.

Qarabağda gül bitər,
Ətri gəlir ellərdən.
Elin, obanın dərdin
Bayatıyla söylərəm.

Bu nümunədə həm coğrafi mənsubiyyət, həm də milli duyğu və bağlılıq özünü göstərir.

2. Tarixi-mədəni yaddaşın qorunması

Bayatılar vasitəsilə xalq keçmişini unutmur, tarixi hadisələr, ictimai dəyişikliklər…

Zəngəzur bayatıları – Qərbi Azərbaycan bölgəsinin (indiki Ermənistan ərazisində yerləşən tarixi Azərbaycan torpaqları) zəngin folklor nümunələrindən biridir. Bu bayatılar Zəngəzurda yaşayan azərbaycanlıların tarixi yaddaşı, milli kimliyi, sürgün acıları, torpaq sevgisi, el-oba həsrəti və insani münasibətləri ilə bağlı duyğularını dərin poetik dillə əks etdirir.

Zəngəzur bayatılarının əsas xüsusiyyətləri:

1. Yurd həsrəti və ayrılıq: Zəngəzurdan zorla köçürülən insanların Vətən yanğısı, oba həsrəti bayatılarda sıx şəkildə hiss olunur.

Dağlar başı dumanlı,
Gözlər yaşla bulanlı.
Qovdular yurdum eldən,
Könlüm qaldı Zəngəzurdan.

2. Tarixi yaddaş və qürur: Bu bayatılarda xalq özünün keçmişinə bağlılığını, torpağına sədaqətini, qürurunu qoruyur.

Zəngəzurun qayası,
Ərimədi havası.
Kim deyər ki, biz getdik –
Qalır yurdda sadası.

3. Millilik və mənəvi dəyərlər: Ana torpağa bağlılıq, halal zəhmət, mərdlik, ata-ana hörməti kimi mövzular da yer alır.

Zəngəzurda çörək bişər,
Hər bucaqda ocaq pişər.
Ana duası olmasa,
Heç bir işdə bərəkət nəşər.

4. Simvolik obrazlar: Dağlar, çinar ağacı, bulaq, el, oba, bayraq kimi simvollar vasitəsilə dərin məna verilir.

Zəngəzurun çinarı,
Qalmayıb ki, yaralı.
Yel olub dolanaram,
Elim mənə haralı?

Zəngəzur bayatıları sadəcə poetik nümunə deyil – xalqın yaddaşı, sürgünün izləri, Vətən sevgisinin ifadəsidir. Onların toplanması və qorunması həm elmi, həm də mənəvi borcdur. Bu bayatılar sayəsində xalq öz keçmişini unutmur, gələcəyini daha möhkəm inşa edir.

Bayatı janrının xüsusiyyətləri:

- 4 misradan ibarət olur.
- Hər misra əsasən 7 hecadan ibarətdir.
- Qafiyə sxemi: aaba
- Dərin məna, qısa forma ilə ifadə edilir.
- Xalq arasında “xalqın ürək səsi” kimi qəbul olunur.

Zəngəzur bayatılarının əsas mövzuları (temaları) aşağıdakılardır:

1.Vətən sevgisi və həsrət – yurd itkisi, doğma torpağa bağlılıq.

Məytuf vətənə gəldi,
Uşdu, vətənə gəldi.
Sənnən intizar köylüm
Dinə, imana gəldi.

Gün getdi, sarı qaldı,
Getdikcə sarı qaldı.
Vətən, sənə baxmaxdan
Gözümdə sarı qaldı.

2.Sevgi və məhəbbət – qarşılıqlı və qarşılıqsız sevgi, ayrılıq, vəfa.

Əzizim, alma qara,
Başına salma qara.
Mən getdim yar sevməyə,
Kim saldı qalmaqala?!

Əzizim, süzə-süzə,
Bir gülü üzə-üzə.
Yar mənə qaş-göz eylər,
Tellərin düzə-düzə.

3.Təbiət gözəllikləri – dağ, bulaq, çiçək və fəsillər üzərindən duyğuların ifadəsi.

Dağlar, mənə qar göndər,
Əsirgəmə var göndər.
Ya dərdimi bil göndər,
Ya dərmanın var, göndər.

4. Ailə və el-obaya bağlılıq – ata-ana, bacı-qardaş, kənd həyatı.

Dağda duman yeri var,
Qaşda kaman yeri var.
Dünyanı gəzdim gəldim,
Elim güman yeri var.

5. Kədər və ayrılıq – hicran, qürbət, köç.

Gəlmə, ayrılıq çox əzab verir,
Qəlbimi yandırar, dərd artırır.
Yurdumdan uzaq düşdüm, qürbətə,
Hər gecə gözlərim yaşla dolur.

6. İctimai münasibətlər – haqsızlıq, ədalət, qürur.

Haqqı gizlətməz, günahı örtməz,
Haqsızlıqla döyüşər ürək, qürur.
Ədalət yolunda hər addım atar,
Dözümlə qalxar, alar haqqını durur

Haqsızlıq içində can qovrulur,
Ədalət axtarar hər nəfəsində.
Qürurla dayanar doğrunun yolunda,
Göz yaşları susmaz, amma dönməzdir

7. Fəlsəfi və hikmətli fikirlər – həyatın mənası, ölüm, zamanın keçməsi.

Əzizim, yağ gözəllər,
Yağ çəkən yağı gözlər.
Vədəsiz aldı canim,
Cəllad tək yağı gözlər.

Həmçinin Zəngəzur toponimləri bayatılarda tez-tez xatırlanır:

Ay gedən, sənənəm,
Getmə dur, sənənəm.
Bülbül gülnən oynasa da, Zəngilan,
Mən elə sənənəm.

Evləri Çaykeçəndə,
Tikilib Çaykeçəndə.
Saa bir qarğış elərəm
Günüm ax-vay keçəndə.

Mən aşıx, Qaradağlı,
Muğanı, Qaradağlı.
Balası ölən ananın
Ürəyi qara dağlı.

Cəbrayılın yasdı yolu,
Su gəldi, basdi yolu
İsdiyirəm, duram gələm,
Gavırrar kəsdi yolu

Bayatılar xalqın mədəni özünüdərkinin ifadə vasitəsi, tarixi-mədəni yaddaşının daşıyıcısı, etnik və mədəni kimliyinin qoruyucusu kimi çıxış edir. Bu janr vasitəsilə xalq özünün haradan gəldiyini, kim olduğunu və nəyə dəyər verdiyini dərk edir və gələcək nəsillərə ötürür.

Qərbi Azərbaycan folklorunun müasir dövrdə tədqiqi: Bu irs hazırda həm folklorşünaslar, həm də tarixçilər tərəfindən geniş araşdırılır. Xüsusilə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu və Qərbi Azərbaycan İcmasını qeyd etmək lazımdır. Həmçinin Türkologiya mərkəzləri və digər təşkilatlar bu irsin toplanması və nəşri üzərində işləyirlər. Qərbi Azərbaycan folklorunun qorunması və ötürülməsi hal-hazırda aktual məsələdir. Məcburi köçkünlük səbəbilə bölgədə yaşayan azərbaycanlıların yaddaşındakı folklor indi ölkənin müxtəlif yerlərində yaşadılır. Aşıq havaları, bayatılar və dastanlar gənc nəsillərə aşıq məktəbləri, folklor ansamblları, ədəbi məclislər vasitəsilə ötürülür. Qərbi Azərbaycan folkloru Azərbaycan xalqının milli-mədəni kimliyinin ayrılmaz parçasıdır. Bu folklor həm tarixi yaddaşı qoruyur, həm də gələcək nəsillərə ötürülməli zəngin mənəvi irsdir.

QAYNAQLAR

Azərbaycan folkloru antologiyası. (2009). II Cild, Bakı

Qərbi Azərbaycan Folkloru: Problemlər və Perspektivlər Respublika Elmi Konfransının Materialları. (2024). 13 sentyabr 2024-cü il, Bakı

Zəngəzur Folklor Örnəkləri. (2021). I Cild, Bakı

Zəngəzur Folklor Örnəkləri. (2021). II Cild, Bakı

Vüsalə KƏRİMOVA-ORUCOVA
AMEA Folklor İnstitutu
kerimova_v_orucova@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0003-2332-1205

İRƏVANIN TOY ADƏTLƏRİ

Summary. A wedding is one of the greatest national and spiritual values of Azerbaijan. According to its customs and traditions, a wedding, which characterizes the national image of the people, combines several stages. In this regard, Irevan, which is a historical and ancient Azerbaijani land, has its own unique wedding customs. For example, the custom of "Gizlargeca" held a week before the wedding of a boy, baking a sweet called "Qalın", "throwing an apple on his head" when the bride is brought, and other unique customs can be cited. After baking the sweet called "Qalın", part of it is kept for the bride, and the other part is taken to the groom on the Novruz holiday of that year. One of the Irevan wedding customs is the singing of "nanays" during the Khinayakhti ceremony. When the bride moves out, her brother ties her waist with a red belt. According to another custom, before the girl is married, a black stone is taken from the yard and placed in a corner of the yard of the groom's house. The stone is kept in that place for a while, and if everything goes well during that time, it is believed that this marriage will be auspicious. This is like a test custom. In Irevan wedding customs, the bride is not thrown into a lamp, but into a tandoor or a hearth. When the bride reaches the door, lavash is laid out in front of her and sugar is sprinkled. The bride bends down and picks up the lavash and sugar one by one. This is interpreted as the bride bringing blessings and sweetness to the house. One of the most famous wedding customs of Irevan is the "shah bezeme". The "shah" is a one-meter-high figure made of tree branches. The branches of the figure called "shah" are decorated with sweets and candies. A cooked rooster is placed on the head of the shah. During the "shah" bezeme ceremony, the groom's best man and left hand man compete with each other to see who can decorate the shah better. The best "shah bezeyen" is awarded with a medal. The wedding also carries important factors such as unity, mutual assistance, socialization, and mutual support, which also condition the unity of the nation. The mass deportation of Azerbaijanis from Western Azerbaijan, which began in 1948-53 and became more widespread in 1988, was also the heaviest blow to national values. Ethnic cleansing is also a natural phenomenon that leads to the assimilation of spiritual values. However, despite this, the people of Irevan, who settled in different places, have preserved their own national values and wedding customs. The wedding is a cultural event held in different regions, rich in various customs, but developing along a common plot line. In this regard, although there are different elements of Irevan wedding traditions, in general, Irevan weddings are part of a single Azerbaijani wedding system.
Summary: Azerbaijan, Irevan, wedding, customs, shah bezeme, Bride

Azərbaycan toylarına sistemli şəkildə diqqət etsək, ümumi mərasimlərin, toy elementlərinin, demək olar ki, eyni olduğunu görürük. Amma buna baxmayaraq hər bölgənin özünəməxsus, fərqli toy adətləri vardır. İrəvan toyları da Azərbaycan toylarının bir parçası olaraq: "qız bəyənmə", "qız gördü", "xəbər göndərmə", "qadın elçiliyi", "kişi elçiliyi", "nişan", "xınayaxdı mərasimi" və "toy" mərasimindən ibarətdir. Bu mərasimlər arasında xırda mərasimlər də vardır ki, məsələn, toya qədər yaxın qohum-əqrəba və qonşuların bir araya yığışıb "cehiz hazırlama", toydan bir gün qabaq "lavaş və çörək bişirmə" mərasimində iştirak etmələridir.

Digər adətlərdən gələcəkdə toya aparıb çıxaran "göbəkkəsdi" və "deyikli" kimi adətlər vardır . Bu, ümumi Azərbaycan üçün xarakterik olan elementlərdir. "Göbəkkəsdi" və "deyikli"adətlərinə görə, uşaq hələ beşikdə olanda onu digər bir uşağa ad eləyirlər. Bu adətə görə, həmin uşaqlar böyüyəndə bir-biri ilə evlənməlidirlər. Uşaq vaxtı bağlanan bu izdivac heç də həmişə böyüyəndə həmin uşaqların mütləq şəkildə evlənməsinə gətirib çıxarmırdı. Yəni bu, mütləq bir qanun deyildi. (Qərbi Azərbaycanın Zəngibasar mahalında toy mərasimləri : 48)

Lakin uşaq vaxtı "deyikli" və "beşikkəsdi" olan qıza elçi göndərəndə bu, həmin el-obada yaxşı hal kimi qarşılanmır və insanlar arasında müəyyən bir düşmənçiliyə gətirib çıxarırdı.

İrəvan toyları da digər bölgələrdə keçirilən Azərbaycan toyları kimi "qızbəyənmə"dən başlayır. Qızı, ya oğlan özü görüb bəyənir, ya da bacısı, xalası, bibisi və digər yaxın qohumu tərəfindən bəyənilib oğlana göstərilir. Əgər oğlan bu izdivaca razılıq verərsə, artıq toyun digər mərhələsi olan elçilik başlayır. Lakin elçilikdən əvvəl oğlanın yaxın qohumlarından: xala, bibi, bacı və s. qızın və valideynlərinin fikrini öyrənmək üçün qız evinə gedər, razılıq alarlarsa, elçilik etmək üçün elçilərini göndərərlər.

Artıq hər iki tərəf arasında razılıq əldə olunandan sonra nişan mərasiminin keçiriləcəyi vaxt təyin olunur. Nişanda təzə gəlin üçün xonçalar tutulur. Xonçalara qırmızı lentlər bağlanır. Nişan xonçalarının içində gəlinə aid geyimlər və bəzək əşyaları olur. Həmçinin şirniyyat xonçaları da aparılır. Amma nişan mərasiminin ən vacib olanı nişan üzüyüdür. Nişan üzüyü, nişan taxma ənənəsi, mənbələrə görə, qədim Misirdə və Yunanıstanda yaranıb**.** Ənənəyə görə, nişan üzüyü adsız barmağa taxılır. **(**Filologiya məsələləri, № 4, 2019: 289**).**

Nişanda gəlin üçün qırmızı lent bağlanmış böyük güzgü də aparılır. El arasında bu güzgüyə bəxt güzgüsü deyilir. Nişanda gəlin evinə gələn bəxt güzgüsü, oğlanın toy günü bəy evinə aparılır.

Qeyd etmək lazımdır ki, son zamanlar geniş yayılmış "həri" və ya "hə" mərasimi, həmin "həri" mərasimində həri üzüyünün taxılması, həri mərasiminin ayrıca keçirilməsi son vaxtlar meydana gəlmişdir. Keçmişdə isə "hə" cavabını almaq üçün yuxarıda qeyd olunduğu kimi, oğlanın yaxınları: bacısı, xalası, bibisi və ya hər hansı bir yaxını qız evinə gedər, onların razılıq cavabını, yəni "hə" sini alar və artıq elçilik, nişan toy mərasimlərinə başlayardılar. Üzük də, nişan mərasimində taxılır və buna "bəxt üzüyü" deyirlər. Bu ənənələr bütün Azərbaycan üçün xarakterikdir.

Nişandan sonra qız toyu keçirilir. İrəvanda qız toyuna "parça biçdi" deyirlər. Parçabiçdidə o vaxt üçün ən əziz yemək sayılan "əriştə aşı" və "qaysafa" adlı yeməklər bişirilərmiş (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 48)

Parçabiçdi üçün oğlan evi qız evinə "başlıq parası" ödəyir (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 47). "*Başlıq parası*", qız toyunun xərclərini ödəmək üçün lazım olan müəyyən məbləğdə pul deməkdir. Başlıq parası oğlan evindən qız evinə ödənilir və qız evi də toy üçün hazırlıq görməyə başlayır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 46).

Cənub bölgəsinin mədəniyyət mərkəzi sayılan Lənkəranda isə başlıq parasına "xərc" deyirlər. "Lakin burada "xərc" pul şəklində deyil, əzraq şəklindədir. Yəni oğlan evi qız toyundan bir gün qabaq qız evinə "xərc" aparır."Xərc" bir dənə kəsilmiş heyvanın əti, (100 kilo ət, ya daha çox və ya daha az) qənd, düyü, yağdan ibarətdir).

Soğan isə acılıq əlaməti kimi yozulduğu üçün xərcin içində soğan olmur. Bu adət hal-hazırda, demək olar ki, arxaikləşib. Hal-hazırda qız evi öz toyunun xərcini özü çəkir. Bu da, demək olar ki, toyların şadlıq saraylarına daşınması ilə bağlıdır.

İrəvan toylarında "parçabiçdi", yəni qız toyunun özünün də maraqlı ritualları var.

Məsələn, oğlan evindən gəlin üçün hazırlanıb gətirilən, gəlinə aid olan geyimləri bəyin bacısı orada olanlara bir-bir göstərir. Sonra *parçabiçdiyə* gələnlərə nəmər torbalarında şirinlik paylanır. Qız evindən də bəyin ata-anası, bacı-qardaşı üçün hədiyyələr hazırlanaraq oğlan evinə göndərilir. (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 47).

Keçmişdə Lənkəran rayonu və bəzi kəndlərində: məsələn, Biləsər kəndində də, *parçabiçdi* keçirilirmiş. Amma bu bölgədə *parçabiçdi* mərasimi bir qədər fərqlidir. Söyləyici Balabacı Kərimova qeyd edir ki, qız-gəlinlər, qadınlar yığışıb parçabiçdiyə gedərdilər. Parçabiçdiyə gedən qadınlar gəlin üçün parça aparardılar və orada həmin parçalardan *gəlin qıza* paltarlar tikərdilər. Söyləyici qeyd edir ki, parçabiçdiyə "*olətəbıron"* deyilirdi. "*Olətəbıron"* talış dilində olan sözdür. "Olət" yəni paltar, "bıron" isə kəsmək-biçmək mənasındadır.

Maraqlı ortaq məqam isə həm Lənkəranda keçirilən *olətəbıron,* həm də İrəvanda keçirilən *parçabiçdi* sözünün mənasının parçanı biçmək anlamında olmasıdır. Söyləyici həm də qeyd edir ki, *olətəbıron mərasimində* qadınlar tikmə də vurardılar.

Olətəbıron mərasimi, bir növ gəlin üçün təzə paltarların hazırlama mərasimidir.

Qərbi Azərbaycan adət-ənənələrini, ümumiyyətlə, Qərbi Azərbaycan folklor mənzərəsini özündə əks etdirən son zamanların ən dəyərli mənbəsi, AMEA Folklor İnstitutunun dəstəyi ilə, söyləyicilərdən toplanıb ərsəyə gətirdiyi beş cilddə nəşr olunmuş "Qərbi Azərbaycan folkloru" kitabıdır. Kitabda Qərbi Azərbaycanın digər adətləri ilə yanaşı, İrəvan toylarının bütün mərasim və ritualları da öz real mənzərəsini tapmışdır.

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru İlkin Rüstəmzadənin söyləyicilərdən toplayıb tərtib etdiyi, Qərbi Azərbaycan folkloru kitabının iki, üç və beşinci cildlərində İrəvan toylarının çox maraqlı ritualları əks olunmuşdur. Kitabın üçüncü cildində belə qeyd olunur: "Toydan bir həftə qabaq artıq toya hazırlıq başlanırdı. Lavaş bişirmək üçün gün təyin olunur, həmin gün qohum-qonşu yığışıb toy lavaşı bişirirdi. Növbəti gün toy düyüsü arıtlanırdı. Həmin gün toy həyətinə gələnlər lavaş bişirənlərə xələt verirdi. Toydan bir gün qabaq isə "ciyəraxşamı" gecəsi idi. Həmin gün qonşulardan qab-qacaq, stol-stul daşınır, toy mağarı qurulur, iş bölgüsü aparılırdı. Toy üçün heyvanlar kəsilir, onların ciyərlərindən orada əziyyət çəkənlər üçün yemək hazırlanırdı. Ona görə də toya hazırlığın həmin mərhələsi *ciyəraxşamı* və *məsləhət* axşamı adlanırdı.

Camaatı toya dəvət etmək üçün təklifçi tutulurdu. Təklifçinin atının boynuna qırmızı parça bağlanırdı. Təklifçi atın belində kəndi gəzir, bir-bir qapıya yaxınlaşıb ev sahiblərini toya dəvət edirdi. Toy yiyəsi təklifçiyə zəhmət haqqı olaraq nəmər verirdi. Bu gün bölgədə "təklifçi atı kimi hər qapıya dönür" atalar sözü də oradan qalıb" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 48).

"Parçabiçdi", yəni qız toyundan sonra "xınayaxdı" mərasimi keçirilir. Xınayaxdı mərasimində "haxışta" söylənilir. "Haxışta" İrəvan toylarının ən geniş yayılmış xınayaxdı mərasiminə aid ritualdır.

Düzdür, "haxışta" son zamanlar, demək olar ki, Azərbaycanın bütün bölgələrinə yayılıb. Bu da televiziya proqramlarında toyla bağlı verilişlərin təsirindən yaranmışdır. Yəni həmin verilişlərdə hər hansı bölgənin adəti öz əksini tapmışdırsa, bunu demək olar, bütün xalq görür və insanlar bu adətləri öz xeyir işlərində də tətbiq edirlər. Əlbəttə, bu, təbii hadisədir. Lakin "haxışta" adəti daha çox İrəvan və Naxçıvan bölgəsi üçün xarakterikdir.

Haxışta deyənlər iki dəstədən ibarət olur: qız evi, oğlan evi. Birinci dəstə haxıştaya başlayır, deyib qurtardıqdan sonra ikinci dəstə başlayır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 362).

Ay yaşıl tikən oğlan, haxışta,
Boynunu bükən oğlan, haxışta.
Keçmə bizim məhlədən, haxışta,
Anam dalaşar, oğlan, haxışta.

Ağ dəvənin gözdəri, haxışta,
Yerə dəyər dizdəri, haxışta.
Bu əyyamın qızdarı, haxışta,
Oğlanı sevib özdəri, haxışta.

Çıxdım aya baxmağa, haxışta,
Qapıya kıfil taxmağa, haxışta.
Oğlan xına göndərib, haxışta,
Qız əlinə yaxmağa, haxışta (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 362, 364, 365).

Yallı da İrəvan toylarının bir parçasdır. Filologiya elmləri namizədi, dosent Əziz Ələkbərli "Qərbi Azərbaycanın Zəngibasar mahalında toy mərasimləri" adlı məqləsində qeyd edir: "Yallı bu toyların sevimli oyunu idi. Yallının başını əlində dəsmal və ya çubuq tutan şəxs – yallıbaşı çəkərdi. O, əlindəki yaylığı yuxarı qaldırıb, dabanını yerə əvvəl ehmalca vurar və qara zurnanın sədası altında yavaş-yavaş sürətini artırar, sonra vəcdə gəlib ritmə uyğun hərəkətlərlə dəstəni çəkib öz arxasınca aparardı. Yallı geri dönəndə sonuncu şəxs yallıbaşını əvəz etmiş olurdu" (Qərbi Azərbaycanın Zəngibasar mahalında toy mərasimləri, 2017: 48)

Qərbi Azərbaycan toy adətlərindən biri də gəlin gətirilən gün oğlanın gəlinin başına alma atma adətidir. Oğlan bir damın üstünə çıxır, gəlin gətiriləndə almanı onun başına atır.
(https: //edebiyyatveincesenet.az/gundem/item/13028-gaerbi-azaerbaydzan-toy-adaetlaeri).

Maraqlıdır, bu adət Lənkəran bölgəsində bir qədər fərqlidir. Belə ki, Lənkəran rayonunun Biləsər kəndində gəlin gətiriləndə bəy bir damın üstünə çıxar və gəlinin başına qırmızı boyanmış yumurta atarmış. Unudulmuş bir çox adətlər kimi, bu adət də hal-hazırda icra olunur.

Ən maraqlı məqam isə gəlinin başına məhz yumurta və almanın atılmasıdır. Niyə məhz yumurta və alma?! Bilindiyi kimi, yumurta başlanğıcın, artımın, məhsuldarlığın rəmzidir. Yumurta bütün bəşəriyyətin potensial həyatının daşıyıcısıdır. Həm insanlar və canlı aləm yumurtanın əsasında artır. Gəlinin başına məhz yumurtanın atılması da yeni bir başlanğıcın, artımın, yeni nəslin davamlı olması inancına görə icra olunan ritualdır.

Alma da həm yazılı, həm də şifahi xalq ədəbiyyatında, yuxu yozumlarında övlada, xoşbəxt bir evliliyə işarədir. Güman ki, gəlinin başına almanın atılması da məhz gələcək ailədə övladın dogulması, xoşbəxtliyin olması üçün icra olunan bir alqış ritualıdır.

Gəlinin başına həm alma və yumurtanın atılması adəti, təəssüflər olsun ki, qismən qalsa da, demək olar ki, icra olunmur. Bu da müasir toyların quru, sxematik keçirilməsi, adət-ənənələrdən uzaq düşməsi ilə əlaqədardır.

Qərbi Azərbaycan toylarına məxsus digər adət isə xınayaxdıda "nanayların" oxunmasıdır.

Ay Xınalı, Xınalı,
Səni ya bəy alı, ya xan alı, Xınalı.
Arpa gölü sərindir,
Suları çox dərindir.
Ya gözlərin şəvədir,
Ya şəvə gözlərindir.
Ay Xınalı, Xınalı, Xınalı.

Səni ya bəy alı, ya xan alı, Xınalı (**https: //ikisahil.az/post/420259-qerbi-azerbaycanin-toy-merasimleri).**

İrəvanda gəlinin xınası onun bacılığıgildə keçirilirmiş (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 52).

Xına gecəsinin gəlinin bacılığı gildə keçirilməsi Azərbaycanın bütün bölgələri üçün xarakterik deyil. Digər bölgələrdə xınayaxtı gecəsi gəlinin ata evində keçirilir. Xınayaxtının gəlinin bacısıgildə keçirilməsi görünür, İrəvan toy ənənələrinə aid fərqli özəllikdir. Bəyin isə "*bayböyüsü* olurdu. (yəni dostu mənasında) Oğlanlar da "*bəyin "bayböyüsü*" nün evinə yığışırlar. Gəlinin əlinə xına yaxılandan sonra həmin xınadan bəyin "bayböyü"sügilə də göndərirlər. Bəyin dostları həmin xına ilə sevdikləri qızın baş hərfini ovcunun içinə yazırlar.

Xına yaxılanda orda olanlar barmaqlarını xınaya salanda, xına qabına nəmər atırlar (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 52).

Lənkəran bölgəsində isə xına qabına iynə atırlar. Sonra isə xınanı qarışdırırlar.Beləliklə, iynə görünməz olur. Xına qaşıqla hər kəsin ovcuna qoyulur.

Həmin iynə subay qızın ovcundakı xınada çıxarsa, bu, həmin qızın bəxtinin açılacağı anlamda yozulur.

İrəvan toy adətləri ilə bağlı digər mənbədə də xınanın bacılıqgildə keçirilməsi adəti söyləyicilərdən biri tərəfindən belə qeyd olunur ki, xına bacılıqgildə keçirilir, lakin orada isladılan xınadan bəyin dostlarının yığışdığı "qardaşlıqgilə" aparılmır. Qardaşlıqgildə ayrıca xına isladılır və bəyin əlinə orada xına qoyulur (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 49-50).

Lənkəran xına adətlərində isə fərqli olaraq qız evində isladılan xınadan bəy üçün də bir kasa götürüb bəyə göndərirlər. Xınayaxdı mərasimindən sonra toy mərasimi keçirilir.

Bütün Azərbaycan bölgələrində olduğu kimi, İrəvan toyları da qara zurnanın sədaları ilə başlanırdı. Sonra aşıq dastan söyləməyə başlayır. Dastanlar uzun olduqda isə aşıq onu növbəti axşam söyləyərmiş (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2024: 49).

Xülasədə qeyd olunduğu kimi, Qərbi Azərbaycanın hal-hazırda unudulmaqda olan "qızlar gecəsi" adlı kiçik mərasimi var. "Qızlargecə" qız toyundan bir həftə qabaq keçirilərmiş. Oğlan toyundan bir həftə qabaq qızın yaxın rəfiqələri, qohum-əqrəba qızları bir yerə yığışır və bayatılar söyləyir, çalıb oynayırlar. Oğlan tərəfindən bir qız söyləyir:

Qız almağa gəlmişik,
Pəncərəni qoparmağa gəlmişik

Qız tərəfindən bir nəfər qabağa çıxaraq deyir:

Bizim qızımız mələkdir, düzlərin ceyranıdır. Onun toxuduğu xalını, gəbəni heç kəs toxuya bilməz.

Özü ceyran baxışlı,
Əli dərmə naxışlı

(https://visiontv.az/article/qizlargece-qerbi-azerbaycan-ve-irevan-bolgesinin-unudulmaqda-olan-toy-adeti).

İrəvan toy adətlərində çox maraqlı və demək olar ki, başqa bölgələrdə müşahidə olunmayan bir adət var. Belə ki, gəlin hələ bəy evinə getməmişdən qabaq, bir atı bəzəyir, gəlinin birinci geydiyi ayaqqabını qırmızı kəlağayıya bükür, içinə konfet qoyaraq həmin atlıya verirlər. Atlı həmin ayaqqabını bəy evinə apararaq gəlinin qayınanasına verir və nəmər alır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 50).

Bu adət gəlinin getdiyi ocağa ruzi-bərəkət aparması anlamında yozulur.

İrəvan toylarında zorxana da keçirilirmiş. İki nəfər qabaq-qabağa oynamağa çıxır, Koroğlu cəngisinə oxşar hava çalınır və həmin iki nəfər oynayaraq bir-birinə yaxınlaşır, yaxınlaşanda bir-birilərinə çiyin atır, hətta meydanın ortasında güləşirlər (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 52-53). Bu güləş, toya ayrıca xoş hava qatır və toyu daha da rəngarəng edir.

Gəlin bəy evində qapıdan içəri keçəndə qapının üstündə bir nəfər "Qurani Kərim"i tutur, ondan sonra gəlini xeyir-dua ilə qapıdan içəri salırlar (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 57).

Bu adət fərqlilik göstərməklə, demək olar ki, bütün Azərbaycan toyları üçün xarakterikdir.

Fərqlilik bundan ibarətdir ki, bəzi bölgələrdə gəlini ata evindən çıxaranda başının üstündə "Qurani Kərim" i tutur və xeyir- dua ilə qapıdan çıxarırlar.

İrəvanda gəlini ata evindən çıxaranda təndirin və ya ocağın başına fırladırlar (https: //sia.az news).

Başqa maraqlı adətlərdən biri də bəy üçün *qalın* adlı şirniyyatın hazırlanmasıdır. Şirniyyatın az bir hissəsi gəlin üçün saxlanılır, digər hissəsi isə həmin ilin ilk Novruz bayramında bəyə göndərilir. (https: //sia.az/az/news/western-azerbaijan/1062601.html).

İrəvan toylarının ən məhşur adətlərindən biri "şah bəzəmə" dir. "Şahı" sapla, konfet-şokladla bəzəyirlər (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 49).

"Şah" ın üstü konfet, şokoladla bəzədilir, baş hissəsinə də bəy-gəlin üçün ətir, hədiyyələr qoyulur (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 49).

İrəvan toylarında "qardaşlıx" və" bacılıx" olurmuş (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 48).

Qardaşlıq, yəni bütün toy mərasimi zamanı bəyin yanında olan şəxsən yaxın dostu, qardaşlığı mənasında. Bacılıq da bütün toy mərasimi boyu gəlinin yanında olan şəxs, ən yaxın bacılığı mənasındadır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 40).

Bacılıq da şah bəzəyir və həmin bəzədiyi şahı oğlan toyunda bəyin qabağında oynadır, bəy də ona nəmər verir (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 48).

Bacılıq cavan qız-gəlinləri bir yerə yığb onlara süfrə açır, xınayaxdı mərasimini keçirir. Qardaşlıq həmin vaxt özünə və bəyə yaxın dostları bir yerə yığıb, onlara süfrə açır. Xınanın xərcini bacılıq özü çəkir, qardaşlığın açdığı süfrənin xərcini isə oğlan evi çəkir (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 48-49).

Şah bəzənəndən sonra ona heç kim əl vurmamalıdır. Şahın üstündən ilk şirniyyatı bəylə gəlin götürməlidir. Sonra isə qohumlara, cavanlara, orada olanlara paylanır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 40).

Adətə görə gəlini aparmağa gələndə yengə qapını kəsir, nəmər istəyir. Gəlini evdən çıxaranda isə qardaşı qapını kəsir, nəmərini alır. Mənbədə söyləyicinin qeyd etdiyinə görə, yengənin nəmərini yüngül yola vermək

olur, amma qardaşın nəmərinin qiyməti ağır olur. Söyləyici qeyd edir ki, məni qapıdan çıxaranda qardaşımın qoluna qızıl saat bağladılar **(**Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 50).

Toydan on gün keçəndən sonra "gəlin gördüsü" olur. Qız evi oğlan evinə özü ilə nə qədər adam gətirəcəyini xəbər göndərir. Hətta qız evi, çox xərcə düşməsin deyə oğlan evinə bir heyvan kəsib göndərir. Oğlan tərəfindən gedən qohum-əqrəba, bütün gedənlər orada gəlinə pul verir, gəlin də həmin pulları qaynanasına verir (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 52).

Qızın anası da qızının qayınanasına, qayınatasına, baldızına, qayınına, əmisinə, dayısına, bütün yaxınlarına hədiyyə alır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 52).

Qız evinin oğlanın ata-anasına, yaxın qohumlarına hədiyyə vermə adəti Lənkəran bölgəsinə və demək olar ki, bütün Azərbaycan üçün xarakterik adətlərdəndir.

İrəvan toy adətlərinə görə, toyda çayçı nəmər verə bilən adamlara ikirəng çay verirdi. Stəkandakı yarı suyu şirin eləyir, üstünə dəm tökür, beləliklə stəkandakı çay, yarısı su, yarısı isə dəm rəngində olur. Çayçı bu çayı nəmər verə bilən adamlara verib nəmərini alır (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2025: 53).

Lənkəran bölgəsində bu adət bir qədər fərqlidir. Çayçı toyda iki rəngli çayı yalnız bəylə gəlinə aparır və nəmər alır.

İrəvən toy adətlərinə görə, gəlin toydan bir gün qabaq bacılığıgilə gedir, gecəni orda qalır. Səhər oğlan evi bacılığın evinə gedir, zurnanın sədaları altında gəlini bacılıqgildən götürüb atası evinə gətirir, ordan da bəy evinə aparırlar.

Toy xoşbəxtliyi özündə simvolizə edir. Toy insan həyatının ən xoşbəxt, ən sevincli məqamıdır. Toy, həm də birlik, mehribanlıq, qarşılıqlı yardımlaşma kimi elementləri özündə ehtiva edən sosial hadisədir.

Müasir toylar öz rəngini bir qədər itirmiş, demək olar ki, adət- ənənələrdən uzaq düşmüşdür. Toy mərasimdir, hal-hazırkı toylar isə adət-ənənədən uzaq, daha çox şou xarakterlidir.

Toy bizim mədəni kimliyimizin, mədəniyyətimizin bir parçasıdır. Son zamanlar Azərbaycan toylarına daxil olan yad elementlər, Azərbaycan toy adət-ənənələrinə böyük zərbədir. Toylarımızı əsl azərbaycanlı toyu kimi qoruyaq, elə edək ki, yad ünsürlər "toyumuza toy tutmasınlar."

QAYNAQLAR

Xəlilova M. Azərbaycanın toy adətlərinin fərqləndirici xüsusiyyətləri. (2019). Filologiya məsələləri, № 4, S. 285-292

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). II cild."Elm və təhsil", 414 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). III cild. Bakı, "Elm" nəşriyyatı, 416 s.

Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). Vcild. Bakı, "Elm və təhsil", 402 s.

Qərbi Azərbaycanın Zəngibasar mahalında toy mərasimləri. (2017). Sumqayıt Dövlət Universiteti – "ELMİ XƏBƏRLƏR"– Sosial və humanitar elmlər bölməsi, cild 13, № 4

https: //visiontv.az/article/qizlargece-qerbi-azerbaycan-ve-irevan-bolgesinin-unudulmaqda-olan-toy-adeti

https: //edebiyyatveincesenet.az/gundem/item/13028-gaerbi-azaerbaydzan-toy-adaetlaeri

https: //ikisahil.az/post/420259-qerbi-azerbaycanin-toy-merasimleri

https: //sia.az/az/news/western-azerbaijan/1062601.html

Vüsalə NƏSİBOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu,
vusala.nasibova1221@gmail.com
https: //orcid.org/0009-0006-5556-9044

QƏRBİ AZƏRBAYCAN BAYATILARININ İDEYA-BƏDİİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Summary. Western Azerbaijan is a region distinguished by its ancient history and rich literary–cultural heritage. With its unique cultural monuments, traditions, folklore, and musical legacy, this area forms an integral branch of the greater Azerbaijani culture. However, throughout history, due to various political events, the Azerbaijani population living in the territory of Western Azerbaijan was subjected to multiple deportations and forced to leave their ancestral lands. As a result, not only the people themselves but also the traditions, cultural values, and literary heritage connected to those lands suffered significant loss.

Despite being uprooted from their homeland, the deported Azerbaijanis of Western Azerbaijan endeavoured to preserve and sustain their customs, folklore, and national–spiritual values. The folklore of Western Azerbaijan is notable for its wide range of genres, including fairy tales, legends, stories, beliefs, folk rituals, and especially bayatis. The bayatis belonging to this region predominantly focus on themes such as longing for the homeland, nostalgia for one's native land, exile, and the pain of displacement. At their core, Western Azerbaijani bayatis express a profound emotional call for the homeland and the sorrow of lost roots.

The artistic structure of Western Azerbaijani folklore incorporates motifs and features characteristic of both Azerbaijani and broader Turkic folklore. Therefore, these folklore samples represent not only a continuation of the general Turkic cultural tradition but also an inseparable component of Azerbaijani folklore. Although they emerged in a different geographical space, they remain deeply connected to the shared cultural codes of the Turkic world and preserve them as a whole.

Key words: Western Azerbaijani folklore; bayati; longing for the homeland; folk rituals; motif

Qərbi Azərbaycan çox qədim və zəngin ədəbi irsə malikdir. Zəngin mədəni abidələri, adət- ənənələri, folkloru, musiqisi ilə seçilən bu bölgənin mədəniyyəti bütöv Azərbaycan mədəniyyətinin bir qoludur və ayrılmaz tərkib hissəsidir. Tarixən baş verən siyasi hadisələr nəticəsində tarixin ayrı-ayrı dönəmlərində Qərbi Azərbaycan torpaqlarında yaşayan soydaşlarımız bir neçə dəfə deportasiya olunmuş, doğma yurd-yuvalarından didərgin salınmışdılar. Didərgin salınan isə yalnızca soydaşlarımız deyil, həm də adət-ənənəmiz, mədəniyyətimiz, ədəbi irsimiz idi. Qərbi Azərbaycandan deportasiya olunmuş soydaşlarımız yurd-yuvalarından didərgin düşmələrinə baxmayaraq, adət-ənənələrimizi, folklorumuzu qoruyub saxlamağa, yaşatmağa çalışmışdırlar. Qərbi Azərbaycandan gələn soydaşlarımız ayrı-ayrı bolgələrimizdə məskunlaşmış, tədricən yaşadıqları bölgəyə məxsus folklorun təsirinə məruz qalmış, bəzi məqamlarda folklor nümunələri bu və digər dərəcədə qarışmışdır: "Qərbi azərbaycanlılar, əsasən, kompakt halda məskunlaşdıqları üçün hələ də gəldikləri ərazilərin dialekt-şivə xüsusiyyətlərini itirməyiblər. Düzdür, müəyyən qədər dəyişiklik gedib, amma yenə də əsasən ləhcəni saxlayıblar" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2002: 3).

Qərbi Azərbaycan folklor janrları içərisində nağıl, əfsanə, rəvayət, inanc, xalq mərasimləri, bayatı və s janrlar üstünlük təşkil edir.Qərbi Azərbaycan folkloruna məxsus bayatılar mövzusuna görə əsasən vətən həsrəti, yurd-yuva nisgili, qəriblik mövzularını əhatə edir. Bayatı janrı, demək olar ki, Azərbaycan poetik düşüncə tarixini bütövlükdə özündə əks etdirən canlı tarixi nümunələrdir. Bayatı məxsus olduğu xalqın ruhunun güzgüsüdür, xalq keçirdiyi bütün hissləri bayatıya köçürmüşdür, qəlbinin nisgili, həsrəti, kədəri bayatıda öz əksini tapmışdır:

"Mən yandım gözsüz qaldım,
Talandım, izsiz qaldım,
Vətən, səni itirdim,
Kəfənsiz, bezsiz qaldım.

Bu bayatıda dərin vətənpərvərlik motivləri vardır, Vətən həsrəti, gördüyümüz kimi, cox həzin və kədərli ifadələrdə öz əksini tapmışdır. Bayatı söyləyən Vətəni itirməyi gözünü itirməyə bərabər tutur, doğma torpaqdan ayrı dünyadan köçüb dəfn olunmaq bu dünyadan kimsəsiz, kəfənsiz köçməyə bənzədilir.

Eli qan ağlar gördüm,
Paralığ bağlar gördüm,
Əl çatıb ünüm yetmir,
Arada dağlar gördüm.

İnsan Vətəni üçün anası qədər darıxır. İnsanın ən ali, ən saf, şirin duyğuları Vətənində doğulur, Vətənində boy atır, Vətəni ilə bağlı olur. Vətəndən ayrı insanın qəlbi gülmür, daim qanlı yaş tökür.

Saralaydım, solaydım,
Vətənimdə qalaydım,
El yerindən köçəndə
Vətənimdə qalaydım

Bu bayatı onu yaradanın və söyləyənin həyatında dərin iz buraxan sarsıntılardan, doğma ev-eşiyindən didərgin salınmanın iztirab və kədərindən xəbər verir.

Vətən həsrətindən yanıb külə dönən soydaşımız elini-obasını tərk etməkdənsə, daş olub Vətəndə qalmağı üstün görür.

Dağlara sözüm qaldı,
Qoynunda izim qaldı,
Gülün dərə bilmədim,
Yolunda gözüm qaldı.

Bu bayatıda insanın qədimdən dağa arxalanması, dağa güvənməsi, dağla dərdləşməsi, dağlar qoynunda məskən salması motivi ilə qarşılaşırıq. Dağ türkün kultlaşdırdığı, tapındığı təbiət varlığıdır, dağ insanla Yaradan arasında bağlayıcıdır, insan dərdli olanda dağla dərdləsir, xəstələnəndə dağdan əlac umur, çətinə düşəndə dağa sığınır, dağ Vətənin simvoludur: " Azərbaycan türklərinin dillər əzbəri olan bir sıra bayatılarının dağlara müraciətlə (A dağlar, ulu dağlar...) başlaması, ululariмızın dərdlərini ulu dağlarla bölüşməsi də Dünya dağına inamdan yaranmışdır" (Tanrıverdi, 2013: 3).

Ayrılığın çağına bax,
Viran qalmış bağına bax,
Əmi oğlu, erkən getmə,
Qalx, sinəmin dağına bax.

Bu bayatı misralardan göründüyü qədər doğmasını, əzizini cavan yaşda itirən qadının dilindən onun kədərini, acısını ifadə edir. Burada əmioğluna müraciət olunmasının da xüsusi mənası vardır, çünki qadınlarımız üçün həmişə əmioğlu qardaş əvəzi, qardaş qədər doğma, arxa, dayaq olmuşdur. Qərbi Azərbaycan folklor nümunələri ilə tanış olarkən, bayatıların əksəriyyətinin kədərli motivlərdə, əsasən mahnı üzərində ifa olunduğu, çox zaman bayatı məclislərində, əksərən yas mərasimlərində, bir deyil, ən azı iki və daha artıq qadın tərəfindən söylənildiyi məlum olur: "Bəzi mətnləri toplamağın öz çətinliyi vardır. Bunlardan biri də bayatılardır. Bayatıların ifası üçün təb tələb olunur. Dəfələrlə şahidi olmuşuq ki, söyləyici bayatı bildiyi halda təbi gəlmədiyi üçün çox az sayda nümunəni bizə çatdıra bilir. Bəzən bayatını söyləyərkən qəhər onu boğur, ardını davam etdirə bilmir" (Qərbi Azərbaycan folkloru, 2023: 9).

Qərbi Azərbaycan bayatılarının mövzusu ən çox Vətən harayı, qürbət, yurd-yuva həsrəti üzərində köklənmişdir. Qərbi Azərbaycan bayatılarını araşdırarkən qadına, ona verlən dəyərə, qadın adının ucalığına həsr olunmuş bayatılara da rast gəldik.

Yaranı duz yandırdı,
Göynətdi buz yandırdı,
Kərəm odda yanmazdı,
Bir qara qız yandırdı.

Bu bayatıda folklor motivlərindən istifadə olunmuşdur. Nağıllarımızda rast gəldiyimiz yaranın üstünə duz basmaq, dastanda Kərəmin od tutub yanması bu misralarda eşqin boyüklüyünü, gücünü ifadə etmək üçün işlədilmişdir.

Əzizim, o, dayanmaz,
Su axar, su dayanmaz,
Qız söndürən ocağı
Min qala oda yanmaz.

Bu bayatı janr ənənəsinə uyğun olaraq "əzizim" sözü ilə başlayır, təbiət kultu olan axar suya bənzətmədən istifadə olunmuş, qızın ailə, ev, nəsil üçün vacibliyinə, evi, ocağı qızın qadının qoruduğuna işarə olunmuşdur. Yenə qadının evdə, ailədə əsas qoruyucu mövqeyini nəzərə çatdıran başqa bir bayatıda deyilir:

Yaş qəmsiz axa bilməz,
Kor kora baxa bilməz.
Qadın yıxan evi
Fələklər yıxa bilməz.

Qərbi Azərbaycan bayatılarının qadınlara həsr olunmuş bəzi nümunələrində öyüd-nəsihət, illərin sınağından çıxmış, sınanmış həyat təcrübələri dilə gətirilir. Bu bayatılarda əxlaqi dəyərlərə önəm vermək, namusu hər şeydən uca tutmaq kimi ibrətamiz məqamlarla qarşılaşırıq.

Sürüşkəni qorumaq
Ömür billah nahaqdır.

Qapıdan qorunanda
Bacadan çıxacaqdır.

Gəlin motivi folklor nümunələrimizdə tez-tez rastlaşdığımız motivlərdəndir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında, bir çox rəvayətlərdə, inanclarda, atalar sözlərində və s. Qərbi Azərbaycan bayatılarında da evə gətirilən gəlin, onun gəlişindən doğan sevinc, gəlinə bəslənilən ümid ifadə olunmuşdur.

Gəlinim bəxt açandı,
Evdə ətir saçandı.
Gözləməkdən yoruldu,
Oğlum onu haçandı?!

Qərbi Azərbaycan toy mərasimlərinə nəzər salsaq, gəlin gəldiyi evə ruzi-bərəkət, bolluq şadlıq gətirməsinə işarə olaraq gələn gəlinin başından noğul, şirni tökərlər. Bu adətə bayatıda da rast gəlirik:

Gəlin uğur gətirir,
Əlində nur gətirir,
Qurban olum gəlinə,
Şəkər, noğul gətirir.

Gəlin evin əzizi, gələcəkdə nəslin davamçılarını dünyaya gətirəcək ana, ailənin namusudur. Gəlin gəldiyi evin, düşdüyü ocağın adət-ənənələrini, qayda-qanunlarını götürər:

Gəlin ocağa düşər,
Ürəyi sağa düşər.
Gəlini incidənin
Özü qınağa düşər.

Bu məruzədə müraciət etdiyimiz bayatılar Qərbi Azərbaycanın Amasiya rayonundan deportasiya olunmuş, hal-hazırda Daşkəsən rayonunda məskunlaşmış 100 yaşlı Şəkər nənənin dilindən topladığımız bayatılardır. Bayatıları təhlil edərkən yuxarıdakı bayatı nümunələrinin forma və məzmun cəhətdən Azərbaycan folklor nümunələri ilə səsləşdiyi, klassik bayatı janr xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq, əsasən, “əzizim” sözü ilə başladığı, qəmli-kədərli motivlərə kökləndiyi, klassik bayatı xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq dağ, su, çay motivlərinə müraciət olunduğu məlum olur.

Göründüyü kimi, Qərbi Azərbaycan folklor nümunələrində həm Azərbaycan, həm ümumtürk folklor motiv və xüsusiyyətlərindən istifadə olunmuşdur. Qərbi Azərbaycan folklor nümunələri Azərbaycan folklorunun ayrılmaz tərkib hissəsidir, fərqli coğrafi regionda yaranması Qərbi Azərbaycan folklorunu ümumtürk folklorundan ayırmır.

QAYNAQLAR

Tanrıverdi Ə. (2013). “Dədə-Qorqud kitabı”nda dağ kultu, Bakı
Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). I cild, Bakı, Elm və təhsil
Qərbi Azərbaycan folkloru (2023). II cild, Bakı, Elm və təhsil

Yeganə QƏHRƏMANOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
yegane.qehremanova.1976@mail.ru
https: //orcid.org/0000-0003-3730-7674

QAFAN RAYONUNDAKI DOVRUS KƏND ADININ ETİMOLOJİ İZAHI

Summary. Since many historical facts and documents related to the Gafan region, which belongs to the Zangezur district of Western Azerbaijan, were purposefully destroyed as a result of the actions of Armenian-Russian chauvinism, it has not been possible to obtain the necessary information about the region itself and its villages for a long time. As the conducted research reveals historical truths and collects ancient place names of the area, traces of the material culture created by our ancestors are also discovered here, and it is known that these traces go back much longer than our era. One of the unstudied toponyms of the region is the name of the village of Dovrus. When examining the name of the village, it becomes clear that it comes from the same root as the word Tabriz of Turkic origin, and is connected with the ancient name of the Tavur/Davur tribe.

There is interesting information about the ethnonym tapur//tavur, which actively participated in the ethnogenesis of the Turkic peoples, and the toponyms that arose in connection with this ethnonym, in the Assyrian sources dating back to 744 BC, in the cuneiform writings belonging to the Urartian king Argishti I, and in the inscriptions of Strabo.

Y. Yusifov and S. Kerimov consider the Tavurs to be a branch of the Khazars, a Turkic tribe. M. Hasankhan writes that the Tapurs are one of the 4 tribes of Turanian origin that settled around the Caspian Sea.

V. V. Bortold also considers the Tavurs to be a tribe of Turanian origin. A. Mametov shows that the Cimmerians, Tavurs and other ethnoses, which were the continuation of the Huns, were pushed into the mountainous areas of Crimea by the Scythians in the middle of the 8th century BC, where they continued to live under the name Tavur.

Toponyms associated with the ethnonym Tavr//tavur//davur: in Azerbaijan (Tovradağ, Toradag, Tovratepe, Tavradağ, Davradag, Davarlı, etc.), Turkmenistan (Tüver, Tüverkir), Siberia (Tabriz), Russia (Tüver), Asia Minor (Toras), Armenia (Dovrakharaba, Dovrus), Crimea (Tavrika, Tavriya, Tavrida), South Azerbaijan (Touristan, Tarazos, Tarun, Tabriz).

One of such toponyms is the village of Dovrus in the Gafan region. Until 1988, the ruins of an older settlement called Tapur remained near the village, which the local population emphasizes that this was the first homeland of the village, which was later burned down by the Armenians when the population was forcibly evicted several times. All the toponyms of the village, large and small, were of Turkish origin. This is proven not only by the dozens of names such as Khusdub, Oglannija, Arimaz, Tepesar, Gazbel, Gozatchi daşı, Kaki, Ganimat, Shirshir, Malamverdi, Injebel, Garagaya, Chitdash, Turshsu, Chukhur zami, Ahmed bulagi, Shahidler piri, Shirinalcha.

Key words: Gafan, Dovrus, Turk, ethnotoponym, ethnogenesis

Giriş. Qafan rayonu Zəngəzur mahalının ən əsas rayonu, Naxçıvan və Qarabağ arasında dağ silsilələri boyunca uzanan, Gığı və Oxçu dərələrində yerləşən qədim türk-oğuz yurdudur. 1920-ci ilədək Gəncə quberniyası Zəngəzur qəzasının əyaləti olmuş, 1917-20-ci illərin siyasi oyunları nəticəsində Ermənistan SSR-in inzibati rayonuna çevrilmiş, 9 sentyabr 1930-cu ildən ayrıca rayon kimi fəaliyyət göstərmişdir.

Mənbələrdə Qafan rayonunun hələ b.e.ə VI əsrdə insan məskəni kimi məskunlaşdığı göstərilir. Qafan qədim Qafqaz Albaniyasına aid bir bölgə kimi uzun müddət Arran dövlətinin təsiri altında qalmış, VII əsrin ortalarına qədər Sasani imperiyasının, 740-cı ildən Ərəb Xilafətinin tabeliyində yarımmüstəqil knyazlıq kimi mövcud olmuşdur. Babəkin Xilafətə qarşı mübarizəsinin son dövrləri Zəngəzurla, xüsusən Qafan rayonu ilə bağlı olmuş, burada son zamanlara qədər qalıqları qalan Oxçu qalası, Qırqalası, Babək qalası və s. kimi qədim istehkamlar, ərazinin Bəzzeyn dağlarına yaxınlığı, Xürrəmilərlə bağlı tarixi mənbələrdə Qafan ərazisindəki toponimlərin işlənməsi və s. dəlillər Qafan rayonunun atəşpərəst ata-babalarımızın məskəni olduğunu təsdiq edir. Qafan adı tarixi mənbələrdə 1074-cü ildən Kapan şəklində çəkilir ki, həmin adın qədim türk tayfalarından olan peçeneqlərin Kapan tirəsinin adı ilə bağlı olduğu güman edilir.

Qafan rayonu Zəngəzur mahalının eramızdan əvvələ aid ən qədim yurd yerlərindən, zəngin tarixi maddi-mənəvi mədəniyyət nümunələrinə malik, müxtəlif dövrlərdə Alban, Sünik, Atabəylər, Qaraqoyunlu, Azərbaycan, İran, Ərəb xilafəti, Rusiya, Ermənistan və s. kimi ayrı-ayrı dövlətlərin tərkibində olan ərazilərimizdən biridir. Bu qədim tarixi torpaqlarımızla bağlı məlumatlar erməni-rus şovinizminin əməlləri nəticəsində çox zaman düzgün işıqlandırılmamış, bir çox tarixi faktlar və sənədlər məqsədli şəkildə məhv edilmişdir. Buna görə də həm Qafan rayonunun özü, həm də kəndləri barədə lazımi məlumatları əldə etmək mümkün olmamışdır. Lakin aparılan araşdırmalar tarixi həqiqətləri ortaya qoyduqca bu ərazinin qədim yer-yurd adları toplandıqca bu ərazidə ulu babalarımızın yaratdığı maddi-mədəniyyətin izləri də aşkarlanır, bu izlərin eramızdan çox-çox əvvələ gedib çıxdığı məlum olur. Qafan rayonu ərazisində yerləşən qədim qəbir daşları, oğuz qəbiristanlıqları, kitabələr uzaq keçmişimizdən xəbər verir. Təkcə Qafan ərazisində qeydə alınmış 200-dən çox oba, kənd, dağ, qala, çay, göl və b. iri coğrafi adların hamısı türkdilli toponim və hidronimlərdən ibarətdir.

Min illər boyunca bu ərazidə yaşayan həmvətənlərimiz məskun olduqları yerlərin dağına, daşına, yer-yurdlarına öz milli adlarımızı vermişlər (Əliyev, 2004). Bu adlar arasında çoxlu türk mənşəli etnonimlər əsasında yaranmış toponimlər əks olunmuşdur ki, bu da həmin ərazidə tarixən mövcud olmuş türk soylu qəbilə və tayfaların tarixini, dünyagörüş və həyat tərzini, məşğuliyyətini göstərir. Belə etnotoponimlərdən biri də Qafan rayonunun Dovrus kəndinin adıdır. Kəndin adını araşdırarkən onun türk mənşəli Təbriz sözü ilə eyni kökdən yarandığı, qədim tavur/davur etnonimi ilə bağlılığı üzə çıxır.

Tavr//tavur//davur türk dilli xalqların etnogenezində fəal iştirak etmiş tayfalardan biri olub adı hələ eramızdan əvvələ aid bir çox mənbələrdə müxtəlif fonetik variantlarda qeyd olunmuş etnonimidir. Bu tayfanın adı ilə bağlı yaranan toponimlərin çox geniş areala malik olması göstərir ki, tavurlar tarixdə böyük rol oynamış tayfalardandır (Musa, 2013).

E.ə.744-cü ilə aid Assur mənbələrində Urartu çarı I Argiştiyə məxsus mixi yazılarında, Strabonun kitablərində tapur//tavur etnonimi və bu etnonimlə bağlı yaranan toponimlər haqqında maraqlı məlumatlar vardır (Musa, 2013).

Tədqiqatçılar tavur etnoniminin mənşəyi ilə əlaqədar müxtəlif fikirlər irəli sürürlər. Y.Yusifov və S.Kərimov tavurları türk tayfalarından olan xəzərlərin bir qolu hesab edir. M.Həsənxan bu tayfanın adını tapur formasında qeyd edərək yazır ki, tapurlar Mazandaran (Xəzər dənizi) ətrafında İran ərazisində məskunlaşmış Turan mənşəli 4 tayfadan biri olmuşdur (Hacıyeva, 2000).

V.V.Bartold da tavurların Turan mənşəli tayfa olduğunu qeyd edir. Tavurları kimmer-qəmər tayfalarının əcdadı hesab edən A.Mametov göstərir ki, hunlar Krıma ikinci köçündə özləri ilə bərabər mürəkkəb etnik qrup gətirmişdilər. Onların davamı olan kimmer, tavur, skif və başqa etnoslar buranın yerli sakinlərinə çevrilsələr də, eradan əvvəl VIII əsrin ortalarında kimmerlərin bir hissəsi olan tavurlar skiflər tərəfindən Krımın dağlıq ərazilərinə sıxışdırılmış, burada tavur adı ilə yaşamağa davam etmişdilər. Hazırda Krımda mövcud olan qədim coğrafi adlar – Tavrika, Tavriya, Tavrida da tavur etnoniminin adı ilə bağlıdır (Hacıyeva, 2000).

Tavr//tavur//davur etnonimi ilə bağlı yaranan toponimlərin arealı çox genişdir. Azərbaycanda (Tovradağ, Toradağ, Tövrətəpə, Tavradağ, Davradağ, Terətəpə, Toradi, Davarlı və s.), Türkmənistanda (Tüver, Tüverqır), Qərbi Sibirdə (Təbriz), Rusiyada (Tüver), Kiçik Asiyada (Toras), Ermənistanda (Dövrəxaraba, Dovrus), Krımda (Tavrika, Tavriya, Tavrida), Cənubi Azərbaycanda (Touristan, Tərazos, Tarun). Bunlardan ən böyüyü Təbriz şəhərinin adı ilə bağlıdır. **Təbriz adı yazılı mənbələrdə Tavrez, Tavriz, Tavariz kimi də getmişdir (Hacıyeva, 2000).**

Tədqiqatçılardan V.İ.Savina Təbriz sözünün əsasında dayanan etnonimi tapur adı ilə təqdim edərək yazır ki, Strabon Xəzər dənizindən cənubda İran ərazisində tapur adlı etnosun yaşadığını qeyd etmişdir. Onun sözlərinə görə, Mazandaran adlı bu yer hələ Strabondan çox əvvəl burada məskunlaşmış tapurların adı ilə bağlı olub. İslamdan əvvəl Tapuristan, İslamdan sonra Təbəristan adlandırılmışdır. Görünür, ərəblərin Azərbaycana gəlişi bir çox coğrafi adlar kimi, bu toponimin də dəyişilməsinə səbəb olmuşdur. Müəllifin fikrincə, hazırda İran ərazisindəki Teberyan, Teberik, Ceşmeteqerik, Teber, Tepurek, Tebere toponimləri də tapurların // tavurların // davurların adlarından yaranmışdır. (Hacıyeva, 2000).

Tədqiqatçı-alim H.Əliyev yazır: "Qədim mənbələrdə Təbriz sözünün "Tavariz" kimi getməsini həqiqətə uyğun saymaq olar. Sözlərdə fonemlər üst-üstə düşür və sözün semantikası özünü tarixi cəhətdən tam doğruldur. Tavariz sözü illər keçdikcə sözdə "sıxılma" prosesi getmiş və nəticədə "Tavrez, Tavriz" kimi və sonda bugünkü "Təbriz" formasını almışdır". Qeyd edək ki, toponimin tərkibindəki iz sonluğu yol mənasını verən "riz" sözü ilə, həmçinin qədim türklərdə cəmlik anlayışı ifadə edən iz şəkilçisi ilə əlaqələndirilir (Əliyev, 2004) ki, ikinci fikri daha məntiqli hesab etmək olar.

M.Kaşğarlının "Divani lüğət-it türk" əsərində tavur etnonimi "təvə, təvəy, təvi" sözləri "dəvə" heyvan adı kimi tərcümə edilmiş, sadəcə t-d keçidinin baş verməsi ilə yarandığı göstərilmişdir: "təvə-dəvə." Lüğətdə "tavar" sözü "mal, əşya" kimi mənalandırılmış, həmçinin "tavar" sözü heyvanat mənasında "davar" şəklində də verilmişdir. "Təvə, dəvə" sözü dövründə psixolinqvistik yolla bir neçə yeni söz yaratmışdır (Əsgər, 2017).

Deməli, davur//tavur etnonimi bu tayfanın davarçılıqla, yəni heyvandarlıqla məşğul olması ilə əlaqədar yaranmışdır.

Deyilənləri nəzərə alaraq Qafan rayonundakı Dovrus sözünün tavur//davur+iz//is (tavurlar) sözündən yarandığını göstərmək olar. Dovrus sözünün yerli əhalinin dilində Davrıs şəklində tələffüzü də fikrimizi sübut edir. Təəssüflə qeyd etmək istəyirik ki, Qafan rayonuna aid kəndlər sırasında kəndimizin adı bir çox hallarda verilmir, çox zaman Dövrüs şəklində göstərilir. Əslində isə kəndin adının xalqın dilindəki kimi Davrıs formasında qeydə alınması daha məqsədəuyğundur.

Yuxarıda deyilənlərdən də göründüyü kimi, tavurların yaşadıqları və yayıldıqları ərazilərin əhatə dairəsi genişdir. Bu isə tavurların qədim tarixə malik olduğunu, türklərin etnogenezində özünəməxsus rol oynadıqlarını bir daha sübut edir. Hazırda Azərbaycanda, Türkiyədə, digər türk xalqlarının məskunlaşdığı ərazilərdə, əsasən, heyvandarlıqla məşğul olan bu tayfanın adını daşıyan onlarla toponim mövcuddur ki, bunlardan biri

də Qafan rayonunun Dovrus kəndidir. Bu kənd Oxtar, Qaradığa, Hünüd, Çobannı kimi kəndlərin qonşuluğunda yerləşən, adları çəkilən kəndlərin hər birindən böyük kənd idi. Kəndin irili-xırdalı bütün toponimləri türk mənşəli adlardan ibarət idi.

Aşağıda kəndin türk mənşəli onomastik vahidlərinin bir qismini təqdim edirik:

Qafan rayonunun Dovrus kəndinin toponimləri

Dağlar:

Xusdub,	Oğlannıca,	Əriməz,	Təpəsər,
Gəzbel	Gözətçi daşı	Kəki	Qənimət dağı
Şırşır dağı	Mələmverdi dağı	İncəbel	

Təpə, qaya yüksəklik, yal, yamac, çuxur, zəmi adları:

Qaraqaya	Təpəcik	Çitdaş	Orta yal
Təpə zəmi	Yal zəmi	Çuxur zəmi	Bağır yamacı
Çuxuryurd	Keyiş çuxuru	Böyük zəmi	Çay zəmi

Çay, bulaq adları:

Çanaxşı çayı	Turş su	Əhməd bulağı	Çömçə bulaq
Bozaltı bulağı	Qarabulaq	Bitdi bulaq	Ənvər bulağı
Qoşabulaq	Səfər bulağı	Ağbulaq	Xıdır bulağı
Gur bulaq	Navlı bulaq	Sızqa bulaq	Zöhrə bulağı

Pirlər:

Oğlannıca piri	Şirinalça piri	Şehiddər (Şəhidlər) piri	

Biçənək, yaylaq, yer, yurd adları:

Ələmli	Kəki	Təkdaş	Sarıgab
Dərəyurd	Bağır zəmi	Alçalı	İncəbel yaylağı
Bərəyeri	Tumu yeri	Mərəardı	Çayzəmi
Tək armud biçənəyi	Təkdaş	Quzey biçənəyi	Sarıgab
Şahnar tövləsi	Baldırğannıx	Qaratikannıx	Aşağı məhlə
Yuxarı məhlə	Arxac	Zəyrək yeri	Mələmverdi
Çaycahan yurd yeri	Gəzbel		

Meşə adları:

Şaxlıx	Çanaxçı	Burnavıl meşəsi	Mərəardı meşəsi

Dərə adları

Əzgillik dərəsi	Küçü bəy	Taxıs dərəsi	Qədi dərəsi
Tumu dərəsi	Burnavıl dərəsi	Qozdux dərəsi	

Nəticə. Yuxarıdan deyilənlərdən bir daha aydın olur ki, indiki Ermənistanın bütün əraziləri kimi Qafan rayonu da əzəli və əbədi Azərbaycan torpaqlarıdır. Bu ərazilər bizim eradan çox-çox əvvəlki dövrlərdən türklərə məxsus olmuş, hər daşında, torpağında türkün izlərini qoruyub saxlamışdır. 1988-ci ildə azərbaycanlıların öz ata-baba yurdlarından zorla qovulmasına qədər Qafan rayonunun Dovrus kəndində də Azərbaycan türkləri yaşamış, ərazinin irili-xırdalı bütün toponimləri türk mənşəli sözlərlə adlandırılmışdır.

QAYNAQLAR

Əliyev, V. (2004). Zəngəzurda qalan izimiz. Bakı: "Nurlan", 295 s.

Hacıyeva, Q. (2000). Tavr etnonimi əsasında yaranmış toponimlərin işlənmə arealı. "21 Azər" lurnalı, N 6. s.43-54

Əsgər, R. (2017). Mahmud Kaşğari və "Divanü Luğat-it-türk" əsəri. Bakı, 176 s.

Musa, U. (2013), Zəngəzur toponimləri. aznews.az›news/district/282003.html

Zəfər FƏRHADOV
AMEA Folklor İnstitutu,
zfarhadov@mail.ru
https: //orcid.org/0009-0006-4858-1678

QƏRBİ AZƏRBAYCANDAN TOPLANMIŞ ƏFSANƏLƏR VƏ ONLARIN XÜSUSİYYƏTİ

Summary. The legendary texts collected from Western Azerbaijan mainly carry religious values and beliefs. Therefore, these texts can also be called "faith" texts. The places described in religious legends collected from the local community are reflected in the form of sacred spaces, in accordance with the requirements of the genre. However, this sacredness plays an important role in the formation of the genre over time.

Religious legends deliver the information about the sacred places and objects to us. Although the origin of these sacred spaces is described in various ways, they are mostly associated with the names of religious figures. The location of a sacred space is not determined by humans, but is declared by divine means. In the texts sacredness does not come from the nature of the space itself, but is described as an acquired characteristic. A sacred space appears either directly by the will of the creator – Allah, or as a result of the miracle of holy persons under His/Allah's protection. Influencing nature, changing it and creating something new is considered a characteristic of Allah and everything is subject to Allah's will.

A sacred space is a place that is free from the forbidden and unclean. Such spaces are given the function of self-protection. Disrespecting such spaces is considered a sin and those individuals are punished. For example, a person who takes stones from a quarry considered sacred for construction purposes realizes his mistake after suffering damage and returns the stones to their place.

The narrator sincerely believes in the sacredness of the place he is describing and providing information about and tries to convince the listener of the same. Thus, the mentioned features clarify how the place acquired sacredness in the legends collected from the region.

Key words: Islam, legend, sacred space, character of space, Allah, creation, miracle, faith and so on

Qərbi Azərbaycandan olan soydaşlarımızdan toplanılmış əfsanələr, əsasən, İslami dəyər, inam və təsəvvürləri özündə əks etdirən dini məzmunlu əfsanələrdir. Bu əfsanələrdə inanc və onunla bağlı əxlaqi-mənəvi dəyər daşıyan təsəvvür və adətlər mühüm yer tutur. Ona görə də biz bu əfsanələrə "inanc mətnləri" də deyə bilərik. Bölgədən toplanılmış dini əfsanələrin, demək olar ki, hamısı mütləq şəkildə sakral və qutsal bir məkanla bağlanılır. Belə desək, dini əfsanələr bizə sakral məkan və əşyalar haqqında olan məlumatları çatdırır. Bölgədən toplanılmış bəzi əfsanələrdə isə hətta sakrallıq Həzrət Əlinin kafir torpağına etdiyi yürüşün nəticəsində meydana çıxır. Məsələn, Həzrət Əlinin dağıtmadığı və gözücu nəzər yetirdiyi kafir qalası sonradan ziyarətgaha çevrilir. Bütün bunlar isə onu göstərir ki, sakrallıq məkanı sakinlər üçün özününküləşdirir və doğmalaşdırır.

Sakral məkan profan, yəni adi məkandan fərqli olaraq bir sıra özəlliklərə malik olur. Məsələn, adi, profan məkandan fərqli olaraq, burada axar sular kəsilmir, söz açılan ağac, bitki qurumur, həmişəyaşıl kimi təsvir olunur və s. Sakrallıq məkanın təbiətindən irəli gəlmir, o, sonradan qazanılan bir xüsusiyyət kimi çıxış edir. Sakral məkanların yeri ilahi tərəfindən bəyan edilir, insana yalnız onu tapmaq, aşkar etmək və qorumaq qalır. Məsələn, Allah dara düşən bir qızın istəyilə onu daşa çevirir. Qızın daşa çevrildiyi yer isə sonradan sakrallıq qazanır və ziyarətgaha çevrilir. Yaxud, dünyasını dəyişən seyidi onun öz vəsiyyətinə uyğun olaraq atın üstə qoyurlar və atının dayandığı yerdə dəfn edirlər, sonra isə onun dəfn olunduğu məkan sakrallıq qazanır. Yaxud, Həzrət Əlinin atının izi olan məkan sakral məkan kimi qavranılır və qəbul edilir. Gördüyümüz kimi, bu yerlər yaranışdan yox, sonradan baş vermiş və möcüzə ilə müşayiət olunan hadisələr nəticəsində meydana çıxır.

Sakral məkanla profan məkan arasında gözlə görünən və sərhəd funksiyasını yerinə yetirən baryerlər yoxdur, onlar arasında sərhəd olduqca incə və həssasdır.Profan məkan qutsallıq qazanıb sakral məkana dönüşdüyü kimi, sakral məkan da qutsallığını itirib profan məkana dönüşə bilir. Bu məkanları bir-birindən fərqləndirən əsas özəlliklərdən biri də dini-əxlaqi dəyərlərdir.

Bəs sakral məkan mənşəyini haradan götürür və necə yaranır? Toplanılan mətnləri incələdikdə aydın olur ki, sakral məkan dini təsəvvürlərə görə təşkil olunur, bu isə onu sakrallaşdıran ən başlıca vasitələrdən birinə çevrilir. Sakral məkan ya birbaşa İlahi təcəlla nəticəsində, ya da müqəddəs hesab edilən dini şəxsiyyətlərin iştirakı ilə yaranır. Bəzən sakral məkanlar xalq arasında sevilən əfsanəvi-mifoloji, yaxud tarixi şəxsiyyətlərlə də (məsələn, Koroğlu, Miskin Abdal) bağlı olur.

Bölgə mətnlərində sakral məkanın yaranmasında əsas rolu dini personajlar oynayır: bura peyğəmbərlər, imamlar, seyidlər, şeyxlər və digər islam müqəddəsləri daxildir. Adi insanlardan fərqli olaraq onlar mövcud düzənin qurucuları, sosial normaları və adət-ənənələri müəyyən edən şəxslər kimi çıxış etməklə yanaşı, həm də qeyri-adi gücə malik olurlar. Nümunələrə diqqət yetirdikdə bunun necə təsvir edildiyini aydın şəkildə görə bilirik: "Çığırqan ocağı" adlı mətndə deyilir: "Çığın dərəsinin ən hündür zirvəsi Çığırğan dağıdır.... ona görə Çığırğan dağı deyillər ki, vaxtıynan yağı düşmənnər hücum eliyib, gəlib bizim o dağlara. Cənab Əmir (Həzrət

Əli nəzərdə tutulur) orda bir nərə çəkib, çığırıb. Nənələrimizin danışdığı rəvayətə görə, düşmənlər onun səsindən vahiməyə gəliblər, çıxıb gediblər" (QAF, II, 2023: 86-87). "... Qaradaş ojağı varıydı, sınaxlı ocağıydı. Daşın ortasında bu boyda dəmir varıydı... O Qaradaş – canım fida olsun – Həzrət Əlinin atının toylamıxı o daşın ortasındaydı, indi daşın içində nətəəriydi, onu bilmirəm" (QAF, II, 2023: 88).Başqa bir mətndə "Koroğlunun başı" deyilən müqəddəs məkan isə Koroğlunun atının toylamıxı ilə bağlanır: Koroğlunun toylamıxı sancıb ora, atını ora bağlayıb (QAF, III, 2024: 194)."Şişin ocağı" ilə bağlı mətndə isə deyilir: "Şişin ocağı" bizim kəndin ətrafındaydı, hündür dağıydı. Deyirdilər, Həzrət Abbas bir əyağını orya qoyup, –canım qurban ona, – bir ayağını Kefilin ojağına. Belə-belə yekə ayağ izdəri varıydı o qayaların başında ..." (QAF, II, 2023: 89) . Təsadüfən Seyidə güllə dəyir, orda ölür, qanı ora dağılır. Ora "Seyid ölən" ojağı deyillər (QAF, III, 2024: 95). Yaxud, anası Miskin Abdala hirsdənir, ona kösöv atır, kösöv yerə sancılır, orada söyüd ağacı bitib (QAF, III, 2024: 195). "Həzrət Əli hirslənib, qılıncını daşa vurub, daşın üstündə qılıncın izi qalır, ora Əli daş qılışdıyan deyillər" QAF, III, 2024: 196). Digər mətndə deyilir: "Görgəc elə yerdə tikilmişdi ki, qayanı yarıb orada kilsə salmışdılar. İmam Əli xristian məbədlərini dağıdırmış... Ora gəlib çatanda başının əlaltılarına deyir ki, buranı görün keçin. Yəni baxın keçin, dağıtmıyın o məbədi. Elə adı qalmışdı Görgəc. Camaat da gücü çatan qoyun aparırdı, çatmayan hinduşka aparırdı". Sonuncu nümunədə digər mətnlərdən fərqli olaraq xristian məbədinin müsəlmanlar üçün ziyarətgaha çevrilməsindən danışılır, bunun səbəbi isə, İmam Əlinin o məbəd haqqında nəsə deməsi, onu dağıtmamalarını tapşırmasıdır. Beləliklə, əvvəllər sakrallığa malik olmayan bir məkan sonralar bir müsəlman müqəddəsin adı ilə bağlanılır, sakral məkan statusu qazanır. "Qara seyid" mətnində isə Qara seyid oğlanlarına vəsiyyət edir ki, məni öləndə qoyarsız atın üstünə, buraxarsız. At harda dırnağıynan yeri eşdisə, orda məni basdırarsız. At o kənddən ora 26 kilometr yol gedif, həmin lampa yanan yerdə duruf. Onu orda basdırıflar (QAF, II, 2023: 166). Şıx Həsən ocağının yaranması isə bir başqa şəkildə izah olunur. Nadir Şahla qarşılaşan Şıx Həsən möcüzə göstərir. Sonra onun nəslindən olanlara ocaqlıq verilir: "Axırıncı ojaxlıq mənim atama verilib, verilib deyəndə gəlif demirlər ki, sən ojaxsan. ...O ojağın həyətində qoz ağaşdarı olub, mənim atamdan başqa heç kim o qozu çırpıb götürə bilmirmiş.Yəni bu o deməkdir ki, ojağın sahibi budur ki, çıxıb çırpır".Ümumiyyətlə, qeyd edək ki, əksər hallarda məkanların sakrallığı həmişə sonra qazanılan xüsusiyyət kimi təqdim olunur. Məsələn, nümunəyə diqqət yetirək: "Bizim kətdə bir qoja arvad varıydı... Dedi, mən bir yuxu görmüşəm, ay camaat, o yalaxda aparın bir qurban kəsin, bu camaat qırılmasın, ölməsin. Kət camaatı yığıldı, bir mal aldılar, aparıb orda qurban kəsdilər" (QAF, IV, 2025: 31). Göründüyü kimi, əvvəllər sakral məkan kimi təsvir olunmayan yer sonradan sakrallıq qazanır.

Sakral məkanlar qeybəçəkilmə vasitəsilə də yarana bilir. Bəzən xalq arasında müqəddəs sayılan şəxs (seyid, molla, şeyx və s) qeybə çəkilir, onun qeybə çəkildiyi yerdə türbə tikilir və ora ziyarətgaha çevrilir. Molla Qəyib ocağı ilə bağlı deyilir: " ... Mirpaşa babam deyir: sən məndən ağır seyidsən da. Çönüp görür ki, Molla Qəyip yoxdu. Baxıb görüb ki, qeybə çəkilip da, daş olupdu. Gedib camaatı çağırıb. Gəlib baxıp görüblər ki, həqiqətən də, belə olupdu. Orda hasarrıyıplar, türbə tikiplər, kənd camaatı gəlirmiş ora, nəzir, qurban kəsirmişdər" (QAF, II, 2023: 129).

Bölgədən toplanmış mətnlərin birində isə yaradılış birbaşa ilahi təcəlla ilə bağlı olur. "Ağoğlan" mətninin məzmunu belədir ki, bir azərbaycanlı qızı keşiş qovur. Çobana rast gələn qız ondan xahiş edir ki, yerini keşişə deməsin. Lakin çoban qızın gizləndiyi yeri keşişə deyir. Qız çobana qarğış edir, çoban əlində tütək çaldığı yerdə iti və qoyunları ilə birlikdə daşa dönür, qız da qeybə çəkilib: "... O iki dağın arasından damcı damır, quyu kimi yerə tökülür (suyun kəsilməməsi, daimi axması sakral məkanı profan məkanlardan fərqləndirən elementlərdən biridir). Yay-qış oradan su damır, deyillər, o su qızın göz yaşıdı. Amma o keşiş də orda ölüfdü, onu orda basdırıflar. Ermənilər də ora ziyarata gedirdi, musurmannar da. Biz qızın üstünə ziyarata gedirdih, onlar da keşişin" (QAF, II, 2023: 144-145).

Bəzən mətnlərdə məkanın necə yarandığı vurğulanmasa da, mətndəki məlumatlardan çıxış edərək dini müqəddəs şəxslə bağlı olduğunu söyləmək olur. Nümunə kimi"Xıdır Elyas" ocağını göstərə bilərik. Camaatın mütəmadi ziyarət etdiyi bu məkanın necə yarandığı təsvir edilməsə də, onun dini müqəddəs şəxslə bağlı olduğunu görmək çətin deyil (QAF, II, 2023: 88).

Bəzən isə mətndə məkanın necə yarandığı haqda heç bir informasiya verilmir. Məsələn, "İnək dağı" ocağının necə yarandığı haqqında mətndə heç bir informasiya verilmir, lakin ora xalq arasında məşhur bir ocaq kimi tanınır (QAF, IV, 2025: 111).

Bəs dini əfsanələrdə təsvir olunan sakral məkan necə təsvir olunur və hansı xüsusiyyətlərə malik olur?

Ümumiyyətlə, sakral məkanın malik olduğu xüsusiyyətləri aşağıdakı kimi təsvir etmək olar:

1. *Məkan möcüzə göstərməyə qadirdir.* Digər maral və ceyranları canavarlar yesə də, Salvartı ocağına sağına gələn maral və ceyrannara canavar toxunmazmış (QAF, II, 2023: 130). "...həmin yerdə gecələr şam yanır, amma yaxına gedirsən, heç nə yoxdu...yerdən elə bil öz-özünə qaya bitirdi. Babamın evinə insanlar qurban gətirib kəsirdi" (QAF, II, 2023: 126-127). Məkanın müqəddəsliyinə şübhə edən şəxsə qarlı bir havada samovarın

yanında qıvırılıb yatan ilan göstərilir (QAF, II, 2023: 110). “İnanırsan, bütün qəbirlərə quş qonur, amma ona quş qonmazdı” (QAF, II, 2023: 107) və s. Bu cür möcüzələr olduqca çoxvariantlı şəkildə təsvir edilir.

2. *Məkanın özünü qoruma funksiyası vardır, onu dağıtmaq, zədələmək olmaz. Bunu edən mütləq cəzalanır*: “Məscidin həyətində bitən tut ağacının bir hissəsi ermənինin həyətinə tərəf keçir, onu qırmaq istəyən erməni öz ayağını kəsir. Erməni bununla da səhv elədiyini anlayır, bir daha onun həyətinə tərəf keçən hissəni kəsməyə cəhd eləmir (QAF, II, 2023: 135-136).Bir erməni ojağın qapsını sökür gətirir. Həyətdə qapını yerə qoymaq istəyəndə qapı kürəyindən qopub yerə düşmür. Bütün Dərələyəz camaatı yığılır, hadisədən xəbər tutur. Erməni hər şeyi olduğu kimi danışır.Aparıb ojağın divarına söykəyəndə qapı düşür belindən (QAF, II, 2023: 112). Toğulca kəndindəki “Ocaq daşı” kimi tanınan pirdən bir nəfər tövləsindən istifadə etmək üçün daş aparır, lakin ziyan çəkdiyini görüb daşları yerinə qaytarır (QAF, I, 2023: 52) . Yaxud, başqa bir əfsanədə deyilir ki, Bayram adlı bir nəfər ev tikmək üçün kilsə daşlarından istifadə edir, lakin nə qədər tikirsə, ev uçur, məcbur olub yerinə qaytarır, yaxud erməni ocağın böyük darvaza qapısını aparır ki, tikintidə istifadə etsin, qapı aşır, uşağı onun altında qalaraq ölür və s. (QAF, III, 2024: 45).

3. *Məkanın xüsusi sahibi və qoruyucuları olur. Bu daha çox məkanla bağlılığı olan xüsusi insanlar və ilanlardan ibarət olur. Onların icazəsi olmadan məkanı ziyarət etmək mümkün olmur.* Salvartı piri haqqında söylənilən mətndən məlum olur ki, ilanlar sakral məkandakı qəbrin üstə yatır, onu qoruyur. Yaxud həmin məkandakı qəbrin üstə ilan gətirib bir üzük qoyur, amma heç kim o üzüyü götürmür. Həmin yerdə bir çoban dovşanı vurur, lakin elə özü də orada ölür. Yaxud, “Armud ocağı” mətnində deyilir: “... niyyət eliyidilər, nəzir qoyurdular. Onunda yiyəsi varıydı, o da götürüb yığırmış, yetimə-yesirə verirmiş” (QAF, II, 2023: 133). “İlanlar gəlif Miryusif ağanın ocağına, külə bulanıf gedirdilər” (QAF, II, 2023: 119).

4. *Məkan inanılmış ziyarətgah kimi fəaliyyət göstərir.* “Çox gözəl ojağıydı, nə niyət eliəyərdin, qəbul olardı” (QAF, II, 2023: 133). “Sənin canın üçün, ora niyət eliyən, namuraz qalmazdı. Uşaxlar Bakıya oxumağa ələrdi. Bakıda qəbul olanda geri qayderdılar, ...ziyaratını eleerdin” (QAF, II, 2023: 133). Babamın evinə insanlar qurban gətirib kəsirdi” (QAF, II, 2023: 126-127). “Qəbri Zəngi çayının üsdündə idi, qəbrini ziyarət eliyərdilər” (QAF, II, 2023: 118). “Bizim ojağımız dağın üsdündəydi, o gün olmazdı ki, ora qurban gətirmiyələr” (QAF, II, 2023: 111). “...Mən inistuta girəndə anamgil aparıb ora qurban kəsməyə...” (QAF, II, 2023: 107) və s.

5**.** *Məkan haramçılığı, murdarlığı, hörmətsizliyi, dinən günah-haram sayılan hərəkətləri (məsələn, içkini) qəbul etmir. Bu qaydaları pozan şəxsi bu ya digər yollarla cəzalandırır.* Ocağın yaxınlığında içki içən şəxsin elə ordaca qılçaları tutulur, bir müddət sonra qanqrena verir, nəticə çox çəkmir ki, həmin şəxs ölür. (QAF, II, 2023: 131-132).

6. *Məkan yalanı, andın pozulmasını, vədin inkarını, oğurluq qurbanı, qurbanın dəyişilməsini qəbul etmir, onu aldatmağa cəhd etmək əbəsdir.*Biri qurban desə də, pulu olmur almağa. Bir qoyun oğurlayır, camaatı yığır ki, aparıb Ağadədədə qurban kəssin. Ocağa çatanda ilan maşının qabağını kəsir onu darvazadan içəri keçməyə qoymur. Ocağa baxan şəxs hadisədən xəbərdar olub deyir, sənin qurbanın düzgün qurban deyil, necə alıbsan bunu? Hadisənin üstü açılandan sonra kişi deyir: “Bala, bu haramdı. Götür qurbanıyı da, bu camaatıyı da, çıx get. Bura haram düşmür, bu ilan qoymuyacah siz içəri keçəsiz” (QAF, II, 2023: 110-111. Qurban deyilən qoyunu dəyişir, məkan sahibi bunu onlar gəlməmişdən bilir və deyir: “...ay İsmayıl qardaş, Allah qəbul eləsin hər ikisini, amma mənim heyvanımın birini dəyişdirifsən. ...Kişi geri-geri elə getdi, elə getdi. Dedi, Maral bajı, cəddinə qurban olum, mən onu bu gejə çırağın işığında dəyişdirmişəm. Onu saa kim dedi? Dedi, qağam gəldi, dedi” (QAF, II, 2023: 102-103).

7. *Məkan yerdəyişməni sevmir. Eləcə də, məkandakı əşyaların da yerini dəyişmək, onlara əl vurmaq, onlardan şəxsi məqsədlər üçün istifadə etmək qəbul edilmir, bunu etmək günah sayılır.* (Sitayiş edilən alma ağacı başqa yerə əkilir, o, inkişaf etmir, hər fəsildə bar vermir, buna görə də onu əvvəlki yerinə qaytarırlar, yaxud, məkana malik olan əşya başqa yerdə qalmır, yenidən öz yerinə qayıdır və s.

8.*Məkan ona şəkk edənləri, ona ironik tərzdə yanaşanları mütləq cəzalandırır.*Cidalı pirinə şəkk gətirən çoban vurulur və yuvarlanıb düşür dərəyə. Axşam sürü gəlir, amma çoban gəlmir. Axtarırlar, çobanı ölüm ayağında tapırlar. Nə baş verdiyini soruşduqda pirə şəkk gətirdikdən sonra bu vəziyyətə düşdüyünü deyir. Pirdə öncə qurban kəsilir, sonra da kişini aparırlar. Kişi sağalır. (QAF, II, 2023: 130-131). Kişi (söyləyicinin yaxın adamlarından biri olub) Cidalı pirinə şəkk gətirir və deyir: “Cidalıdı nədi, cındanı doluyullar, adını qoyullar pir”. Kişinin ağzı əyilir, aparırlar Cidalı pirinə, bir gecə orada yatdıqdan sonra ağzı gəlir yerinə. (QAF, II, 2023: 131).

9. *Məkanın bağışlamaq kimi xüsusiyyəti də vardır.* Seyid Məhəmməd adlı inanılmış şəxslə bağlı olan mətndə deyilir ki, Seyid Məhəmməd onun bağını dağıtdığı üçün altı nəfər ermənіyə qarğış edir, ermənilərin əl-ayaqları tutulur. Onları gətirirlər Seyid Məhəmmədin yanına. Seyid onları bağışladıqdan sonra durub gedirlər” (QAF, II, 2023: 126-128). Seyid Məhəmmədin qəbri üstə məqbərə tikilir və sonra ora məşhur ziyarətgaha çevrilir. Hər yeri dağıdan ermənilər oranı dağıtmırlar.

10. *Məkan şəfaverici, yardımedici xüsusiyyətə də malikdir.* Bölgədən toplanılan mətnlərin bir çoxunda bu barədə geniş məlumat var. Məsələn, əlində ziyil olan, qılçaları, gözləri tutulan, ağzıəyilən insanlar məkana üz tutur, ondan yardım diləyir, nəticədə şəfa tapırlar.

11.*Məkan, adətən, İslamın müqəddəs şəxsləri ilə bağlı olur.*Bu barədə məqalənin girişində ətraflı şəkildə məlumat verildi.

12. *Məkan inanclı insanlar arasında dini ayrı-seçkilik qoymur. Onu həm müsəlman, həm xristian (burada konkret olaraq ermənilər, bəzən də gürcülər viruslar) ziyarət edə bilir.*Molla Qəyip pirinin müsəlman camaatla yanaşı, erməni və rusların da ziyarət etdiyi vurğulanır (QAF, II, 2023: 129). "...Onnar, bəlkə də, o zona da ən sınaxlı ocax olardı...Seyid Bayram ağanın ocağına ermənilər heş belə risk eliyif girə bilmirdilər" (QAF, II, 2023: 117)."Ağadədəni ermənilər də gedib ziyarat eliyirdi, yerli ermənilər" (QAF, II, 2023: 107). Bu öyü yıxılmış ermənilər operasiyaya adam aparanda xeyir-dua alıb oprasiyaya aparardı. And olsun Allaha, mən gözümnən gördüyümü deyirəm. Qəbirdən o qədər torpaq götürmüşdülər ki, az qalırdı qəbrin şamı çıxa üzə. Erməni gətrib orda qurban kəsirdi, qəbirdən torpaq götürürdü" (QAF, II, 2023: 107).

13. *Sakral məkan haramdan, pislikdən təmizlənmiş məkandır. Onu murdarlasan, o öz sakrallığını itirə bilir.* Məsələn, ocaq təmizdirsə, orada şam yanmağı görsənir, yanında pislik edilmiş ocaqda daha işıq görsənmir. Yaxud, murdarlanan ocağa daha ilanlar gəlmir və s.

14. *Sakral məkandakı qida, yemək, azuqə profan məkandakından fərqli olur.Burada bişən yemək, sağılan süd, çalınan qatıq o qədər bərəkətli və artımlı olur ki, bəzən bir kəndə bəs edir.*"...maralı sağdı, yekə tiyannarnan süd verdi...o südü də qatıx çaldı, pütün camahata payladı. O qatığın, deyir, bərəkəti getmirdi o kəntdən" (QAF, II, 2023: 107).

15.*Sakral məkanın ziyarətçiləri təkcə insanlar yox, həm də digər canlılar olur.* Bölgədən toplanılan əfsanələrdə məkanın ilanlar və ceyranlar tərəfindən ziyarət edilməsi ilə bağlı məlumatlar kifayət qədərdir.

Nəticə olaraq qeyd edə bilərik ki, məkan həm də sakinlərlə vətən, yurd arasında güclü bağ yaradır. Bölgədən toplanılmış mətnlər üçün bu, olduqca xarakterik və vacib bir məsələdir. Belə ki, mətnləri incələdikdə aydın olur ki, məkanın mənimsənilməsi məhz sakral mərkəzlərin yaranması ilə başlayır. Onun sayəsində məkan doğmalaşır. Qərbi Azərbaycandakı sakral məkanlar da bölgəni doğmalaşdırmaqla oranı doğma məkana çevirmiş, bölgə sakinləri ilə məkan arasında qırılmaz bağ yaratmışdır. Deportasiya olunmalarından xeyli zaman keçsə də, insanlar sanki indi ordaymış və həmin məkanları ziyarət edirlərmiş kimi danışır, nə vaxtsa yenə ora qayıdacaqlarına böyük inam ifadə edirlər.

QAYNAQLAR

QAF, I – Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). Toplayıb tərtib edən, ön sözün müəllifi İlkin Rüstəmzadə. Bakı, "Elm və təhsil", I cild, 400 s.

QAF, II – Qərbi Azərbaycan folkloru. (2023). Toplayıb tərtib edən, ön sözün müəllifi İlkin Rüstəmzadə. Bakı, "Elm və təhsil", II cild, 414 s.

QAF, III – Qərbi Azərbaycan folkloru. (2024). Toplayıb tərtib edən, ön sözün müəllifi İlkin Rüstəmzadə. Bakı, "Elm və təhsil", III cild, 416 s.

QAF, IV – Qərbi Azərbaycan folkloru. (2025). Tərtib edən, ön sözün müəllifi Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Bakı, "Elm və təhsil", IV cild, 416 s.

“Qərbi Azərbaycan folkloru: problemlər və perspektivlər” mövzusunda II Respublika Elmi Konfransının materialları.
Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, 400 səh

Nəşriyyat direktoru:
Ülya Məmmədli

Kompüter tərtibçisi və dizayner:
Ləman Abdulxalıqova

Kağız formatı: 84x108 1/32
Mətbəə kağızı: №1
Tirajı: 150

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” NPM-də ofset üsulu ilə
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur